



ZALOŽBA
Z R C

Uredniški svet / Consiglio di redazione / Advisory Board

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

Uredništvo / Redazione / Editorial Board

Monika Kropelj (odgovorna urednica/curatrice/Editor-in-Chief)

ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia

E-mail: monika@zrc-sazu.si

Andrej Pleterski (odgovorni urednik/curatore/Editor-in-Chief)

ZRC SAZU, Inštitut za arheologijo, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia

E-mail: pleterski@zrc-sazu.si

Roberto Dapit

Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Italia/Italia

Via Mantica 3, 33100 Udine

E-mail: roberto.dapit@uniud.it

Vlado Nartnik

ZRC SAZU, Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/Slovenia

E-mail: vlado@zrc-sazu.si

Izdajata / Pubblicato da / Published by

Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti,

Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija

in / e / and

Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Udine, Italia

Spletna stran / Sito internet / Website

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

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

in / e / and

Mednarodne ustanove Forum slovanskih kultur

/ International Foundation Forum of Slavic Cultures 

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

Slika na zadnji strani ovitka / Fotografia sul retro della copertina / Back cover photo: »Perun« na loncu, Wyszogrod, Poljska (Foto: Andrzej W. Moszczyński) / »Perun« su un vaso di Wyszogrod, Polonia (Foto: Andrzej W. Moszczyński) / »Perun« a pot from Wyszogrod, Poland (Photo: Andrzej W. Moszczyński)

Tisk / Stampato da / Printed by

Tiskarna Present d. o. o., Ljubljana

© ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

XV
2012



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



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

LJUBLJANA 2012

Vsebina

Indice

Contents

SLOVANSKA MITOLOGIJA – VIRI IN REKONSTRUKCIJE	7
MITOLOGIA SLAVA – FONTI E RICOSTRUZIONI.....	7
SLAVIC MYTHOLOGY – SOURCES AND RECONSTRUCTIONS	7
Boštjan Odar: Potočka zijavka. Fertility Rites in <i>The Raining Cave</i>	9
Jiří J. Mareš: Determination of Cardinal Directions and the Gesture of Orant	35
Radoslav Katičić: Vražje oko	59
Andrej Pleterski, Goran Pavel Šantek: Baba Babnega polja	63
Naďa Profantová: Pohanský idol z Kouřimi, Česká republika	79
Никос Чаусидис: Предилката со зоо-антропоморфни и демонски обележја во словенските митски традиции.....	91
Mario Katić: Prilog istraživanju običaja obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom	117
RAZISKOVALNE METODE IN INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA	135
METODI DI RICERCA E INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE POPOLARE	135
RESEARCH METHODS AND INTERPRETATIONS OF FOLK TRADITIONS	135
Martin Golema: Heľuška, Helička, Hela, Mariška, ľalia, krľľka, Ďunda. Možné textové zdroje veľkopôstnych jarných dievčenských obradov a hier u západných Slovanov	137
Juan Antonio Álvarez-Pedrosa: Fortune and Fertility Rites among the Pre-Christian Western Slavs	157
Michał Łuczynski: Kognitywna definicja Welesa~Wołosa: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata	169
Patrice Lajoye: There is no »Perun in the Caucasus«... but maybe an ancient Iranian thunder demon	179
Mirjam Mencej: Nadnaravno kaznovanje kršitve prepovedi predenja	185
Kamil Kajkowski: The Boar in the symbolic and religious system of Baltic Slavs in the Early Middle Ages	201
Роландас Крегждис: Данные к реконструкции балто-славянского похоронного обряда: кашуб. donota »молоко« (лексико-семантические параллели балто- славянского ареала).....	217
Bojan-Ilija Schnabl: Inkulturacija, fenomen kulturnih procesov na Koroškem.....	231
Pavel Šidák: Vodník v české kultuře, zvláště v literatuře.....	247
Vlado Nartnik: Barke poljske kraljice	293
SODOBNA MITOLOGIJA	303
MITOLOGIA CONTEMPORANEA	303
CONTEMPORARY MYTHOLOGY.....	303

Barbara Ivančić Kutin: Ludvik Janež – a storyteller and collector of local folklore stories	305
Ambrož Kvartič: V Hudi luknji straši! – Sodobne povedke o prikazni in njihov kontekst	323
Deniver Vukelić: Problem dvovjerja kao čimbenika hrvatskog kulturnog identiteta ...	343
MITOLOGIJA IN EKOLOGIJA.....	365
MITOLOGIA ED ECOLOGIA	365
MYTHOLOGY AND ECOLOGY	365
Irena Pangeršič: Od abstraktnosti mita o Faroniki do alegorične konkretizacije teorije o Gaji.....	367
RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH	383
RECENSIONI DI LIBRI.....	383
BOOK REVIEWS.....	383

**SLOVANSKA MITOLOGIJA –
VIRI IN REKONSTRUKCIJE**

**MITOLOGIA SLAVA –
FONTI E RICOSTRUZIONI**

**SLAVIC MYTHOLOGY –
SOURCES AND RECONSTRUCTIONS**

Potočka zijavka

Fertility Rites in *The Raining Cave*

Boštjan Odar

In memoriam Mitja Brodar

Potočka zijavka is one of the most mysterious Palaeolithic cave sites in Europe. For the first time it is proposed that in this cave 32-36 thousand years ago fertility rites were performed, worshipping a cave bear as totemic animal. Interestingly, we will not find any other archaeological traces in the cave, not even from the youngest historical periods, except of a rock-bowl that was hand-carved with chisel. Though there is no reliable information about the origin and meaning of the rock-bowl, another Slovenian cave site offers a very intriguing explanation about an old Slovene faith and fertility rite. At least in the Late Middle Ages the fertility rite was abandoned in Potočka zijavka, but the cave itself continued to play an important role in Christian religious thought as a sacred place until the 20th Century. The most exciting is the idea about the interplay of three basic elements, important for life: earth, water and sun. Thus we can follow the concept of trinity most probably far back into Palaeolithic times.

Keywords: Potočka zijavka, Palaeolithic, Middle Ages, fertility rites, trinity

Research history

Along the Slovenian – Austrian border the mountain ridge of Olševa runs directly from west towards the east. Mount Olševa belongs to the Eastern Karavanke and is part of the Kamnik-Savinja Alps. On the most western side of Olševa the cave of Potočka zijavka (*zijavka* [*zijauka*] (*fem.*) - a gaper) is positioned at an altitude of 1630 m. The cave was named after one of the previous owners of the cave, a certain Potočnik (**fig. 1**).

Potočka zijavka is well known among people and mountaineers from both sides of the state border between Slovenia and Austria. J. C. Grosz of Austrian-Slovenian roots from Bela (Bela - Bad Vellach, Austria) was the first who investigated Potočka zijavka. He met his fortune at the rear of the cave, where he came across cave bear bones, one fireplace and one bone point. As winter was near, he dug out only a shallow trench, 4m3 in size. He carried on excavations the following summer, in 1927, and stopped his excavations in September 1928. To prevent further illegal excavations by Grosz in the cave on the Yugoslav side of the border (then Kingdom of Yugoslavia), S. Brodar started with excavations by himself with the financial support of Celje's community and the Museum of Celje. He began to excavate at the rear of the cave, where Grosz had left the trench open. Excavations took place from 16 September till 6 October 1928. On 21 September Brodar found the first bone points. He was aware of discovering a Palaeolithic site. In the next



Figure 1. Southern slope of Mount Olševa with Potočka zijavka entrance in the centre of the circle.
Slika 1. Južno pobočje gore Olševe z jamskim vhodom Potočke zijavke v sredini kroga.

years Brodar excavated also at the entrance of the cave. After completing the excavations in 1935, Brodar handed all artefacts over to the Museum of Celje. Paleontological material, samples of sediments and charcoal from fireplaces were deposited in the building of the old Gymnasium (Grammar school) in Celje. Just before the end of the Second World War, on 14 February 1945, a bomb hit the old school in an air raid by Allies. The material stored in that building was destroyed. Only stone artefacts and bone points that were stored in the museum, survived the Second World War untouched.

The new excavation campaign took place between 1997 and 2000.¹ Six bone points were directly dated with radiometric method AMS 14C. They showed the uncalibrated age of around 30,000.² In calendar years these bone points show the time span between 32 and 36 thousand years before the present.³

Finds and their context

Potočka zijavka represents a complex site with three micro-locations: the front of the cave, the bright part of the cave at the entrance and the rear of the cave where total darkness reigns (fig. 2).

The most promising area for the archaeological research was surely at the cave entrance and in front of it. The front of the cave is exposed to sunshine and is the warmest place, especially on sunny days. The cave itself is very wet and muddy because of

¹ Pacher *et al.*, 2004.

² Pacher 2001; Rabeder and Pohar 2004.

³ Turk 2007.

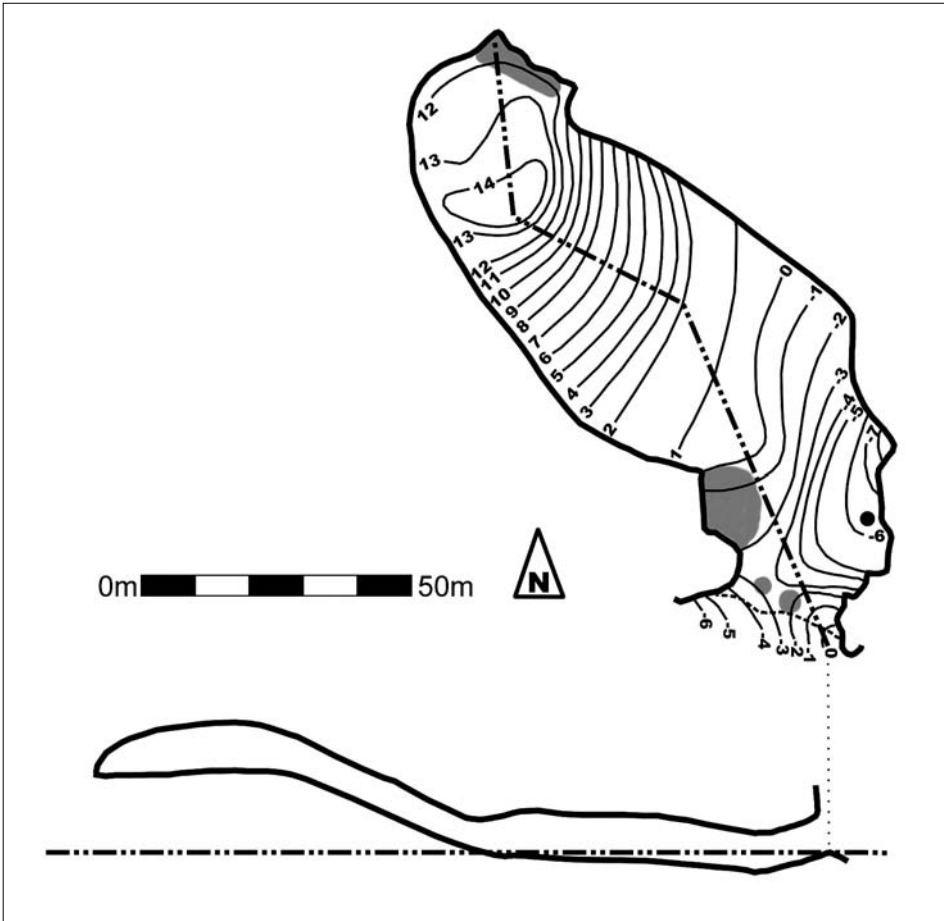


Figure 2. Ground plane and longitudinal section of Potočka zijavka. Areas with the greatest density of bone points, stone tools and fireplaces are marked in grey. The black dot represents the position of the rock-bowl.

Slika 2. Tloris in presek Potočke zijavke. Območja z največjo gostoto koščenih konic, kamenih orodij in ognjišč so označena s sivo. Črna pika predstavlja lokacijo skalne skleda.

permanent water dripping from the cave roof and is quite cold. The temperature in the cave does not rise over 10° C even on the hottest summer days in the last years (25°C 1700 m above sea level). Unfortunately we do not have any archaeological traces from the area in front of the cave because of erosion caused by snow and ice during the last glacial maximum (OIS 3).

At the cave entrance, which is illuminated by indirect daylight, the situation was totally different. The oldest occupation horizon is represented by layer 8 with sparse traces of human activities; one small fireplace was found in the centre of the cave entrance. The richest was the cultural horizon in layer 7 that yielded 16 fireplaces in total. Around the fireplaces the concentration of bone points and stone artefacts was the biggest: 31 bone points in different states of preservation originate from this horizon. A huge fireplace was set in the most intensively used part of the cave that has produced more than

2m³ of pure charcoal. Many charcoal pieces were bigger than a human fist.⁴ In layer 5 three fireplaces were set at the cave entrance; 11 bone points were found a bit deeper in the cave. The youngest traces of human activities belong to layer 3; two bone artefacts and two stone flakes were found near the cave entrance. Many pieces of red pigment and six jawbones with holes made by a human hand were found at the cave entrance in occupation layers.

But nobody would expect cultural remains to be found in the complete darkness at the rear of the cave that is lying 15 metres higher than the cave entrance and spreading to a distance of 100 m from it. Even today it is difficult to approach the rear of the cave, though we are equipped with the modern type of artificial light. The path is indeed rocky, very muddy and full of puddles: 81 bone points that were left behind in the complete darkness represent almost two thirds of the whole collection (128 pieces). All bone points were concentrated near the eastern and northern cave wall in layers 4 and 5 according to Brodar. But only two small fireplaces were set in the area without any natural light. The first fireplace was documented by Grosz together with a bone point. It was a part of layer 5 if compared with the profile of Brodar. The second fireplace was discovered by Brodar in layer 4. Both excavators noticed a lot of the smallest particles of charcoal scattered all over the place in both cultural layers. Particles of charcoal might provide evidence for the intense use of torches during some activities in complete darkness. Most probably the two small fireplaces served the function of maintaining the fire on torches. Brodar unearthed a unique needle of tubular shape and two jawbones with hand-made holes. Both Grosz and Brodar failed to find stone tools at the rear of the cave.

The list of faunal remains confirms the almost total lack of animals that are traditionally human game. Of all animal bone remains in Potočka zijavka 99.9% are derived from the cave bear. Other animals are represented only with several bones or teeth.⁵ The new excavation campaign in 1997–2000 did not essentially change the list of faunal remains.⁶ At the rear of the cave only cave bear bones were found. A few bones of deer (*Cervus elaphus*), chamois (*Rupicapra rupicapra*) and rabbit (*Lepus europaeus*) could bear witness to human hunting. But even these animals could have fallen prey to other predators such as cave hyena or wolf. Therefore we have to be cautious in determining human prey only by the presence or absence of game in cultural layers. Even cut marks on bones, made by stone tools, tell us little about predators themselves. This is true also for cave bears from Potočka zijavka, on whose bones very rare cut marks appear.⁷

Bone artefacts

In total 128 bone points in different states of preservation originate from Potočka zijavka. This collection offers a complex view of how bone points were made and how they were used.⁸ Except for three to five bone points made of horn-cores of chamois, all the others were made of cave bear bones. The biggest one is 19 cm long, the smallest only 4 (fig. 3). Bone points were a substantial part of composite hunting weapons. Extensive

⁴ Brodar S., Brodar M. 1983, 159.

⁵ Brodar S., Brodar M. 1983, 90–94.

⁶ Rabeder *et al.* 2004.

⁷ Pohar 2004, 212–213, 215.

⁸ Odar 2008.

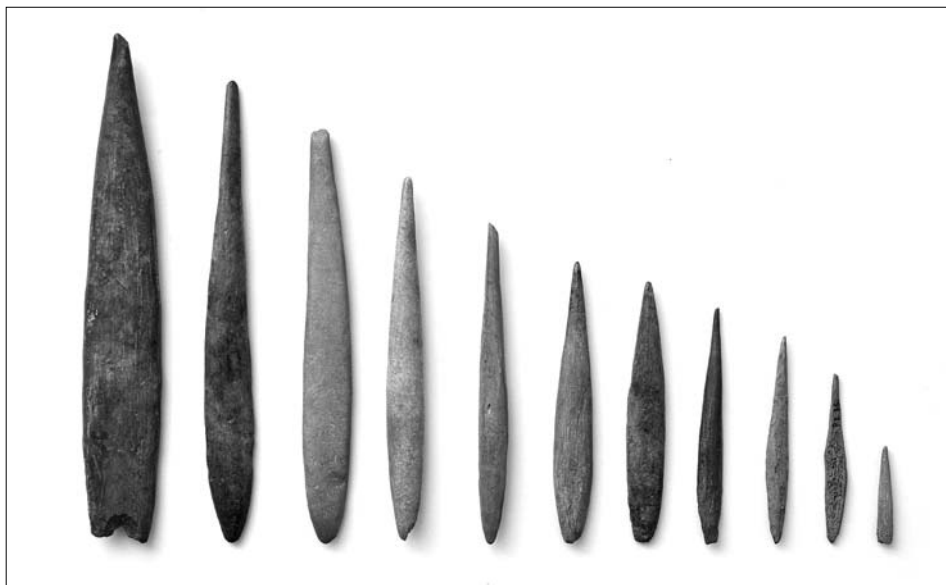


Figure 3. Points were made of cave bear bones. Bigger points were used as lance-heads and smaller as arrow-heads. Damaged bone points were reshaped anew and consequently their function was changing.

Slika 3. Konice so bile izdelane iz kosti jamskih medvedov. Velike konice so bile uporabljene kot sulične osti, majhne pa kot puščične osti. Poškodovane konice so bile ponovno priostrene in tako se je njihova uporabnost spreminjala.

and thorough experimental research on bone points has shown that hunters, who were visiting Potočka zijavka around 30,000 years ago, were equipped with lances and bows.⁹

Especially interesting are the jawbones of cave bears with one or more holes above the jawbone channel. Eight such jawbones of different preservation were unearthed.¹⁰ Three of them were lost during the Second World War. Two jawbones were found at the rear of the cave, one with three holes and one with a single hole. There is no doubt that these perforations were made by people, as there is a complete absence of carnivore gnawing marks. Both jawbones lack the jawbone branch (*ramus mandibulae*) that was intentionally removed. From the cave entrance three jawbones with a single hole have survived till today. Two of them lack the jawbone branch while on the third it is only partly broken. When the first jawbone with three holes was found, Brodar already assumed that it was a certain type of flute (**fig. 4a**). Seven other specimens only fortified his belief. Interestingly, such jawbones appear only in the Slovenian Alpine region. Much later, in the 1980's the first experiments with replicas were carried out. Ethno-musician Mira Omerzel and flautist Matija Terlep unambiguously proved that these perforated jawbones give a wide range of sounds, which are easy to be transformed into music.¹¹

One more interesting jawbone was found at the cave entrance. The unusually big jawbone is perfectly preserved and has a single hole on the upper end of the jawbone branch (**fig. 4b**). The hole was made with a puncher. The rounded and polished edge of

⁹ Odar 2008a, 180-229; Odar 2011.

¹⁰ Brodar S., Brodar M. 1983, 155-158.

¹¹ Brodar S., Brodar M. 1983, 82, 155-158; Omerzel-Terlep 1996.

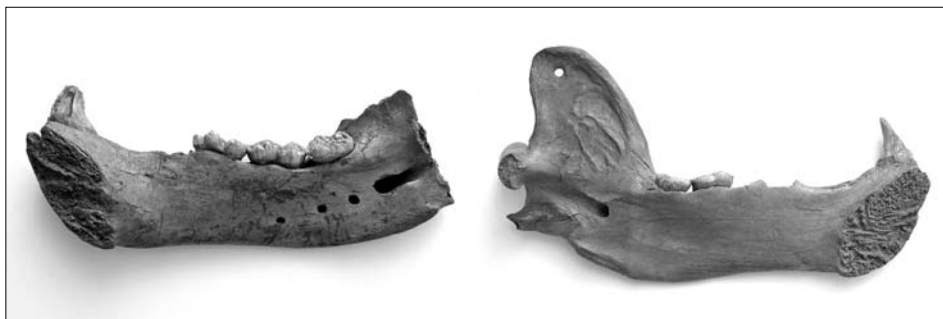


Figure 4. a) The cave bear jaw with three holes above the mandibular channel represents a certain type of flute. The jaw-branch was removed intentionally to make sounds and music more easily. b) The cave bear jaw has a hole on the top of jaw-branch. The hole was made with puncher, probably a bone point. The edge of the hole is nicely rounded and polished as the jaw would hang on a rope.

Slika 4. a) Čeljustnica jamskega medveda s tremi luknjami nad čeljustničnim kanalom predstavlja poseben tip piščali. Veja čeljustnice je bila odstranjena namenoma za lažje izvabljajne zvokov in glasbe. b) Na zgornjem delu veje čeljustnice se nahaja luknja. Luknja je bila narejena s prebijačem, verjetno koščeno konico. Rob luknje je zaobljen in spoliran, kot da bi čeljustnica visela na vrvi.

the hole indicates that the jawbone was hanging by a rope. Brodar thought this jawbone could be in the function of a totem.¹²

Rock-bowl

»On the hot summer day (1st of August) this year I visited Olševa for the first time. On the return, Ms. T. from Maribor suffered from thirst. In the hope of finding some drops of water, I went into the mentioned gaper. Indeed, I found in it old totally blackened rock bowl that was made ages ago and deepened in newer times by human hand. I became attentive and I began to observe the cave. I noticed diluvial layers and began to suspect that here must be a nice part of very old history, a dwelling place of diluvial mammals and maybe even of man.« So begins Brodar with the story about his discovery of Potočka zijavka on the third page in the newspaper *Jutro* that came out on Wednesday 17 October 1928. He mentioned an unusual rock-bowl that was hand-carved. This rock-bowl is still there and is always full of fresh water that is constantly dripping from the cave roof (fig. 5). There is no information as to when this bowl was carved, nor do we know who made it. Until recently this rock-bowl seemed to be the only such cave item known in Slovenia.

Interpretation

Ice Age sanctuary

During his excavation campaign 1928–1935 Brodar made an astonishing conclusion. Due to the numerous bone points and plenty of cave bear bones he assumed that Palaeolithic hunters climbed up to the highland Alpine cave to slaughter cave bears with aim of getting fur for clothing and meat for food. But he did not try to explain the total lack of burnt bones in the fireplaces and around them. Why would people want to climb up to the cave on a mountain that is far away from the vast plains, if cave bears lived

¹² Brodar S., Brodar M. 1983, 54.



Figure 5. The rock-bowl is full of water from spring till late autumn. Water constantly drips from the cave roof until the winter, when water begins to freeze.

Slika 5. Skalna skleda je od spomladi do pozne jeseni polna vode. Voda nenehno kaplja iz jamskega stropa vse do zime, ko voda zamrzne.

all around in the lowland? The statistic has clearly shown that only one bear every 50 years encountered death in Potočka zijavka.¹³ What was, then, the reason for so many fireplaces if not for preparation of food? And why so many fireplaces at the cave entrance that is open to daylight and not at the rear of the cave where a total of 81 bone points was discarded? These are only a few of the questions that raise suspicion and curiosity.

There is no doubt that Palaeolithic hunters developed a special attitude to cave bears in the case of Potočka zijavka. This attitude is reflected both in the flutes made of cave bear jawbones and in the bone points that are made of cave bear bones. These artefacts were left behind in the cave bear den. Therefore I began to think about the once very popular cave bear cult theory that was initiated by the Swiss E. Baechler in the early 1930s.¹⁴ He thought to find traces of the immolation of cave bears in the Swiss Alpine cave of Drachenloch. His idea was followed and further developed by P. W. Schmidt and W. Koppers.¹⁵

Once it became recognized, the idea of massive slaughter of cave bears for ritual purposes in many Alpine caves was not so easy to dismiss. It was B. Kurtén who attacked the old fashioned idea in the now classic book from 1976, *The Cave Bear Story – Life and Death of a Vanished Animal*. Today we know that cave bears encountered natural death in caves during the hibernation period due to insufficient food supply. Ethnographic

¹³ Information from Irena Debeljak; Debeljak 2004.

¹⁴ Baechler 1920/1921.

¹⁵ Schmidt, Koppers 1924; Schmidt 1964.

sources reveal that bear hunt was practised only on special occasions. The hunt took place during the hibernation period. A bear awakened during hibernation was much less dangerous. The chosen bears didn't weight more than 200 kg. It was too dangerous to hunt bigger bears.¹⁶ The average weight of cave bears was much bigger than the weight of bears that live today. Adult cave bear males weighted over 500 kg, females around 300 kg.

If we abandon the idea of bear hunt in the case of Potočka zijavka, then there has been some other reason for human activities in the cave bear den. We should not think that bone points were just lost in the cave. Experimental work led me to the conclusion that much time and effort is needed to produce bone point. Bone points were too precious objects to be lost in the cave. Everybody would try to find lost bone points even if they were broken. It seems most probable that bone points were intentionally left in the cave either alone or attached to the wooden shafts of lances and arrows. Interestingly, indigenous people who live around the circumpolar north once used bone points, made of bear bones, as tips on hunting weapon. These tribes believed that the outsized power of the bear would be transmitted to the hunting weapon. They also believed that bears are distant ancestors or close relatives and that people are able to have common successors with bears.¹⁷

Potočka zijavka was surely perceived as shelter by Palaeolithic hunting communities. They were also aware that this cave was a cave bear den. To the traditional hunters hunting and shelter could represent two general principles, of man and of woman (**fig. 6**). Many indigenous people all over the world explain hunting as an act of sexual interaction between the hunter and his prey. Piercing the prey with hunting weaponry and consequently bleeding is compared to the first sexual experience of a girl with a man. Therefore hunting does not mean exclusion from the cycle of life, rather it is an act to renew it. Hunting enables the circulation of living powers between people and animals. Animals offer their body and powers to people. On the other hand people ensure that the animal remains will be handled with respect. From the vast regions near the circumpolar north many bear burials with all their bones lying in an anatomical position are well known.¹⁸

At their visits to Potočka zijavka hunters set fires, played music on flutes made of cave bear bones and one of the members might wear the big cave bear jawbone hanging around her or his neck. Bone points or hunting armoury and bone flutes would play an important role in hunting rites and were intentionally left in the cave as part of the rite. Traces of red pigment, ochre and iron oxide in Potočka zijavka indicate its use during the ritual practices: painting the clothes, parts of a body or cave walls. Rites in the cave bear den must have been connected with these animals. Cave bears were born in caves, they used caves during their life and they died therein.

But not only the cave, the mountain of Olševa itself seems to have an important role in the whole setting. The mountain ridge is oriented in east – west direction, and the cave is oriented in south – north direction with the entrance opening to the south. Both orientations indicate that Mount Olševa with Potočka zijavka was *axis mundi*, the centre of the world, for Palaeolithic communities. A position in front of the cave entrance gives one the impression of standing at the top of the world.

¹⁶ Pacher 1997; Binford 1997.

¹⁷ Binford 1997; Ingold 2003, 114–115.

¹⁸ Kurtén 1976, 91; Zachrisson and Iregren 1974. Ingold 2003, 13, 113–115.

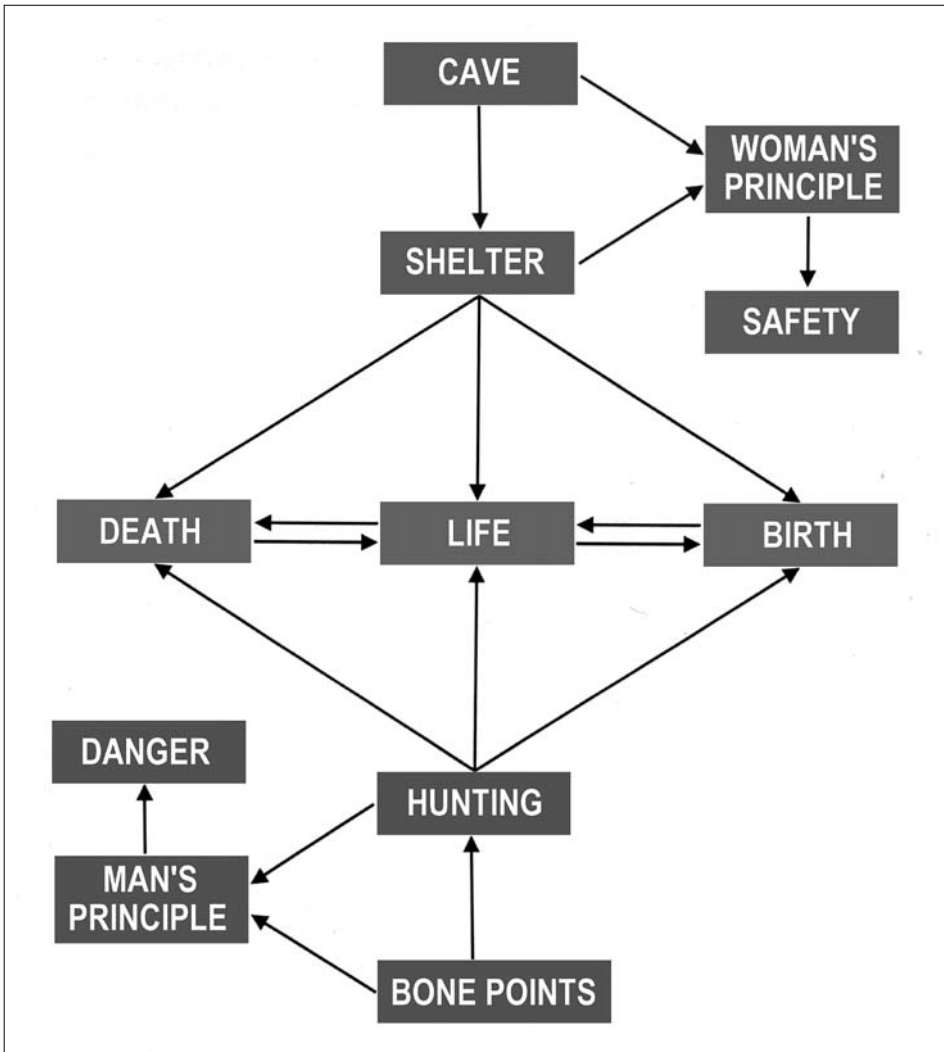


Figure 6. The meaning of the bone points and cave could find explanation in this scheme. Both items were constantly present in the everyday life of Palaeolithic communities.

Slika 6. Pomen koščenih konic in jame je mogoče pojasniti s to shemo. Oba pojma sta bila prisotna v vsakdanjem življenju paleolitskih skupnosti.

At higher symbolic level bone points could represent a link between **EARTH** and **SUN**, the two of three essential elements that contribute to the life on our planet (fig. 7). The third element, that was already mentioned, is **WATER** from *The Raining Cave*. There is, thus, an indication for incorporation of animism into a geo-solar cosmological principle in the case of the Palaeolithic cave site Potočka zijavka. Otherwise said, we can observe the interplay of cave bear cult with the fertility cult and worshipping of **Earth**, **Sun** and **Water** at the same time.

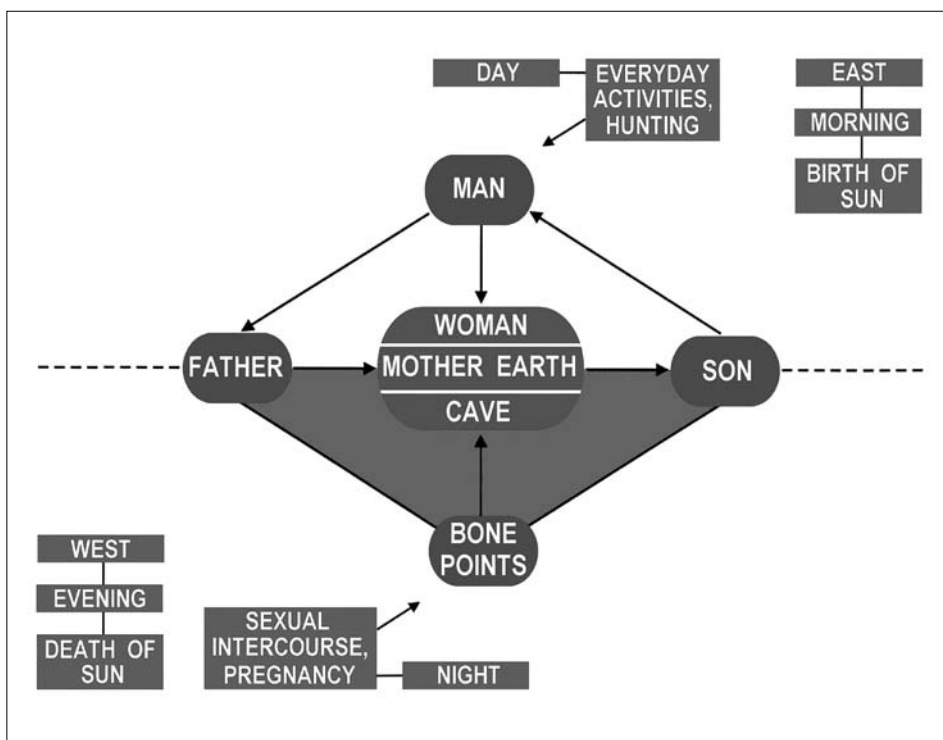


Figure 7. A slight recombination of the previous scheme leads directly towards a geo-solar cosmological principle. Potočka zijavka seems to be the axis mundi in the Ice Age.

Slika 7. Preobrazba prejšnje sheme nas vodi prav do Zemeljsko-Sončevega kozmološkega principa. Zdi se, da je Potočka zijavka bila axis mundi v ledeni dobi.

Slovene sanctuary

I was occupied with the mystery of the rock-bowl in Potočka zijavka for a long time. Oral tradition tells that in the summer sheep were hiding in the cave to avoid the sweltering heat. The sheep pasture on the top of Olševa has a long tradition that might be rooted in prehistoric times. The locals believe that shepherds had carved the rock-bowl in order to water the sheep. However, this conviction does not withstand critical judgement. The rock-bowl is far too small to water flocks of sheep. It is shallow, and it contains not more than a litre of water. If shepherds had intended to water the flock, then they would have needed to place a wooden drinking trough in the raining cave. For themselves shepherds would easier gather water with pots rather than from the rock-bowl. Traces indicate that the bowl was carved out with a metal chisel, most probably with an iron one. Thus the rock-bowl has wide time span of existence, lasting from the Iron Age until recent times.

Then, in the year 2010, two papers were published in *Studia Mythologica Slavica* 13, describing an old Slovene fertility rite.¹⁹ This rite was still in practice in the early 19th century in the Slovene Karst region. It took place in the rock shelter of Triglavca near Divača each autumn after the buckwheat was harvested. The rite was led by a chief, a sort of holy

¹⁹ Čok 2010; Placer 2010.

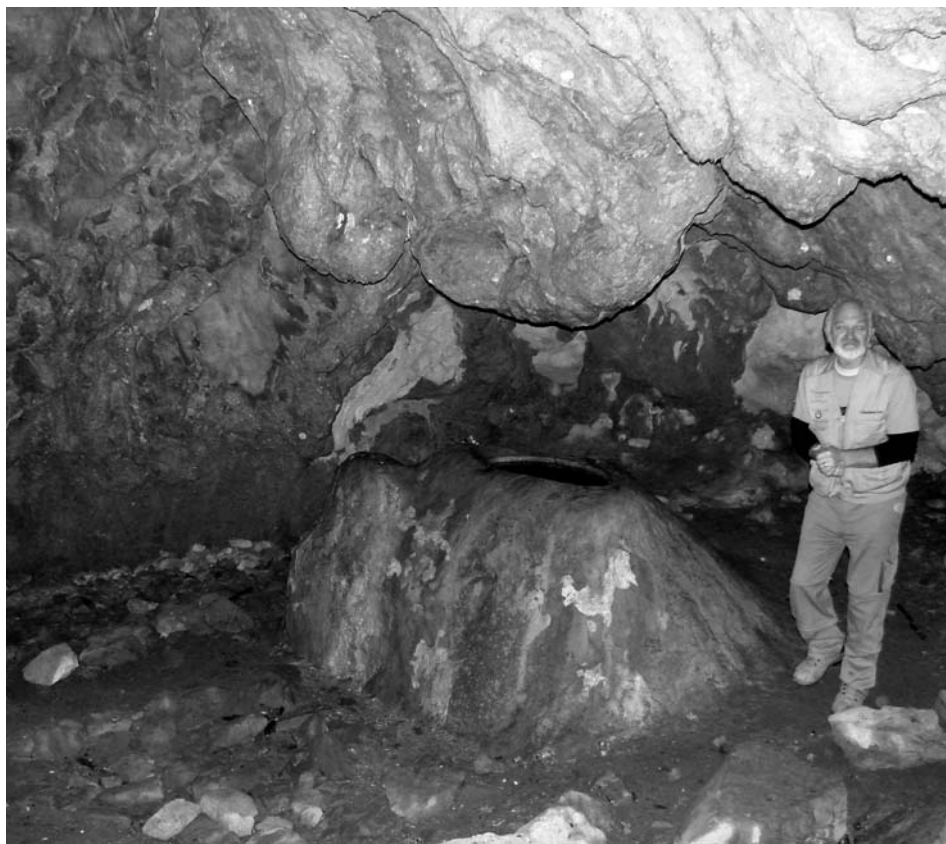


Figure 8. Triglavca rock-shelter near Divača village. In the centre of the small shelter stands a big stalagmite with a bowl full of water. Above the bowl hangs a stalactite that permanently supplies the bowl with water.

Slika 8. Jamsko zavetje Ttriglavca blizu vasi Divača. V sredini majhnega zavetja stoji velik stalagmit s skledo, polno vode. Nad skledo visi stalaktit, s katerega nenehno kaplja voda.

man, who was accompanied by four young priestesses. The event was performed secretly during the night. The catholic church has, namely, eagerly persecuted the old Slovene faith. The company entered the rock shelter and surrounded the elongated stalagmite with the hand-carved bowl full of water. Nearby the bowl another hole was drilled in the same stalagmite into which the torch handle was most probably inserted. The stalagmite formation is remarkably reminiscent of a vulva. The elongated stalactite above the stalagmite can be compared to a penis that supplies the bowl with dripping water (**fig. 8**). The chief carried with him the seeds of three types of cereals: wheat, rye and buckwheat. When gathered around the rock-bowl the chief carefully laid the seeds into the water and began calling either the female mythological being *deva* or the divinity Deva (*deva (fem.)* – a girl ready for wedding) to protect the crop on the fields in the forthcoming year from the evil female demon *mora*. Thereafter the company left the shelter and went quietly home. A few days later the chief carefully returned to the shelter during the day. Instead of cereals he already found sprouts in the bowl. He took the sprouts with him and planted them on the newly ploughed fields of the confidants, exclaiming: »Jari!« (»Let germinate!«).

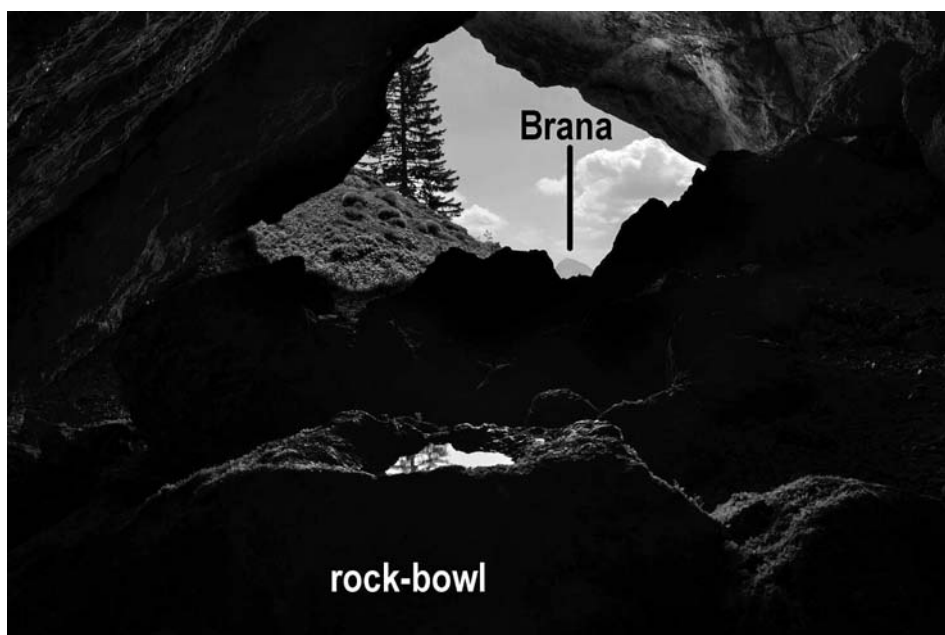


Figure 9. Standing behind the rock-bowl in Potočka zijavka, we can see the mighty Mount Brana far away .
Slika 9. Ko stojimo za skalno skledo v Potočki zijavki, lahko vidimo v daljavi mogočno goro Brana.

The ritual was most probably forcibly terminated in the mid 19th century. When the story came out first in 1967 and once again in the 1970's from two granddaughters of priestesses, the fear of disclosure of the old Slovene faith within a catholic milieu was still present. In order to prevent any harm to those people, the confidant Boris Čok kept this valuable historic information to himself until recently.

Although the real meaning of the rock-bowl in Potočka zijavka is unknown today, its function seems to be the same as in the case of the rock-bowl in Triglavca. The position of the rock-bowl itself in Potočka zijavka is unusual. It is situated near the eastern cave wall and is not easily seen while examining the cave. From that position the mountain Brana (**brana** (fem.) - harrow) on the other side of the Logarska valley dominates the centre of the cave entrance (fig. 9).

What was just a suspicion in previous visits to the cave became evident one day after the midwinter solstice. On 22 December 2011, I climbed to the cave with the local Marko Slapnik, who took some pictures. The path was covered with 30–50 cm snow and sunshine was protruding through clouds. We arrived at the cave at 13.45 CET just a few minutes before the Sun became aligned vertically with Mount Brana. At the time of midwinter solstice the Sun is low enough to illuminate the eastern part of the cave entrance with the rock-bowl in the centre when slowly moving above the peak of Brana (fig. 10). A harrow (**brana** - object or **Brana** - name) is as important a tool in agriculture as the plough. After ploughing and before sowing the fields have to be harrowed. In agricultural communities ploughing and harrowing is likened to the sexual act.²⁰ For

²⁰ Teržan 2001.

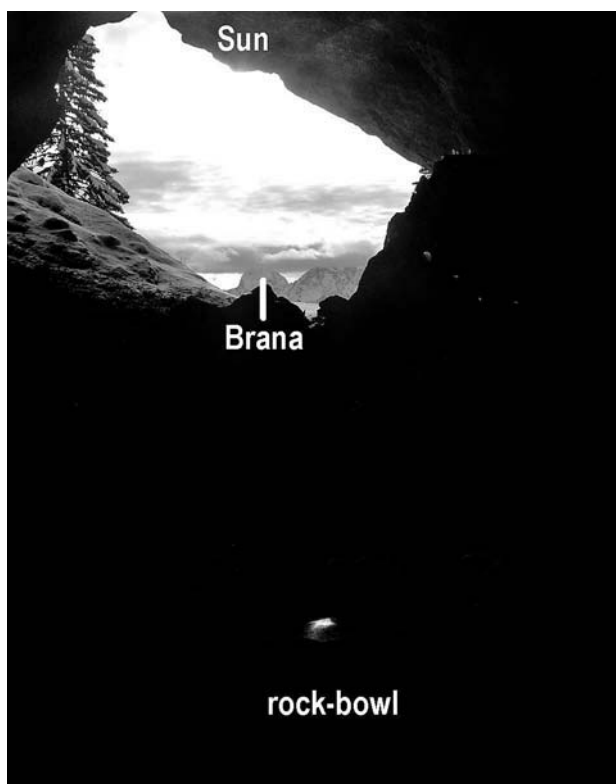


Figure 10. At the time of mid-winter solstice the rock-bowl, Mount Brana and the Sun are aligned. We see the reflection of the Sun from frozen water in rock-bowl.

Slika 10. V času zimskega sončnega obrata so skalna skleda, gora Brana in Sonce poravnani. Od površine zamrznjene vode v skalni skledi se odbija sončni žarek.

the fertility success in agriculture the Sun and plenty of water is needed. Potočka zijavka is *The Raining Cave* that is visited by the Sun each year at the time of the midwinter solstice. In that period of time the rock-bowl containing ice is directly illuminated by the Sun. After midwinter solstice the days become longer and longer, and soon ice in the cave will slowly begin to melt. The sunny illumination of ice in the rock-bowl could be an allegory for the starting of life anew.

It is not clear if the old Slovenes inherited the concept of the sacred landscape of Olševa and the cave sanctuary from the previous inhabitants together with the fertility rite. Although there is no archaeological or ethnological evidence for such heritage, it seems to me most probable. But for certain I do not think that there was a direct inheritance from the Palaeolithic times. Rather we should think about the continuity of *mental landscapes* that are shaped in the human mind by the complexity of life in particular landscapes: the same places in different times but with almost the same lifestyle result in the same or almost the same perception of these places.

The Christian sanctuary

When I was sitting in front of the cave in 2009, and enjoying the picturesque sight over the landscape around me, I remembered the local tale that long ago people were gathering white sinter from cave walls. The sinter from Potočka zijavka was used as a remedy for animals and even people took it sometimes. The locals named this sinter,



Figure 11. The church of the Holy Spirit was built in the 15th century, but underwent several renovations. Before raising the church, big white stones were standing on the top of the hill according to oral tradition.

Slika 11. Cerkev Svetega Duha je bila zgrajena v 15. stoletju, a je kasneje bila večkrat obnovljena. Pred izgradnjo cerkve so na vrhu hriba stali veliki beli kamni, kot pripoveduje ustno izročilo.

looking like a curd, Mary's milk. Though the name itself must have a symbolic meaning, the tale does not tell us more. After several hours just before descending, I was quite sure to recognize the presence of the Virgin Mary in the tale. The Virgin Mary could produce milk only after giving birth to Jesus Christ. But before that event the Holy Spirit was on the scene according to the Bible. Playing with the idea, I became aware of the real presence of the Holy Spirit in the vicinity of Potočka zijavka. At the foothills of Olševa there stands a church of the Holy Spirit, which is in direct eye contact with the cave itself (fig. 11).

The church of the Holy Spirit was built in the 15th Century on the same place where once big white stones were standing according to oral tradition. The spot with the stones was a sacred place to the locals, but later these stones became an allegory for the appearance of the white dove. Therefore the stones underwent the transformation into the church of the Holy Spirit. The modest inventory in the church consists of a gothic chalice, a bell with an inscription in gothic majuscule, and a wooden relief from the year 1425 showing the Holy Trinity.

The idea about the presence of the Virgin Mary in the mountain cave is indeed not something new. In 1483–1485 Leonardo da Vinci executed the painting of the Virgin Mary with her child, the infant St. John and an Angel in the rocky shelter. This picture was commissioned the Franciscan Confraternity in Milan in 1483, and is today on display in the Musée du Louvre known under the name *The Virgin of the Rocks*. Leonardo painted also the second version of *The Virgin of the Rocks* in the period between 1495–1499 and 1506–1508, which is in the possession of the National Gallery in London. The most striking fact is that the rocky scenery on both paintings is reminiscent of the scene

as seen through the cave entrance of Potočka zijavka with the surrounding mountains and Logarska valley behind. The impressive waterfall, named Rinka, is a water source for the river Savinja, which runs through the Logarska valley. But instead of the valley, Leonardo depicted a broad river, looking like a valley, between the mountains. It seems almost as if the painter were standing at Potočka zijavka during execution of the two paintings.

Leonardo's depiction of *The Virgin of the Rocks* is a vivid reflection of the perception of the Virgin Mary at the time of the great discoveries of Columbus.²¹ The sight through the rock shelter towards the river on both pictures might represent a »*vein of the most beautiful water*« (*vena di aqua bellissima*), a metaphorical image through which, in the 14th century, the Dominican Domenico Cavalca sought to convey the purity of the Virgin. Marian symbolism may also be seen in the rocky shelter itself. In the *Song of Solomon* (2:14), Mary is described as a »*dove ... in the clefts of the rock*« (*columba in foraminibus petrae*) and »*in the cavities of walls*« (*in caverna maceriae*). The Virgin Mary was also considered to be »*a rock cleft not by human hand*« (*lapis sine manu caesus; lapis abscissus de monte*) and »*the exalted, untouched, crystalline mountain and the cave in the mountain*« (*montagna ecclesia, intatta, cristallina, cavita nella montagna*).²² Marian epithets of this kind were also transferred to Christ himself, who was considered the Son of God born out of the rock, as the »*mountain hewn out of the mountain not by human hand*« (*mons de monte sine manu hominis excisus*). Thus the mountain, rock and cave were able to symbolize not only Mary, her virginity and thus the Christian paradox of virgin birth, but also Christ as the incarnation of God born out of the rock.

The final note

At one of the visits to Potočka zijavka in the year 2011, I was involved in longer conversation with the owner of the estate, where the church of the Holy Spirit is standing. He was complaining over the changing environment because of global warming. Once when winters were cold and abundant with snow, a huge icicle, looking like a pillar was formed during the winter at the cave entrance splitting it in two parts. On sunny days the icicle would reflect the sunshine far and wide. This natural occurrence must have looked impressive and it might be a vivid allegory of the visit of the Holy Spirit (sunshine reflection) to the Virgin Mary (the cave). Interestingly, the encounter of Holy Spirit with Virgin Mary can be easily compared with symbolism from the Palaeolithic times. It can also be seen as another expression for worshipping fertility and praising of **Earth, Sun and Water**.

I can only imagine how mighty must have looked the icicle in front of the cave in the last Ice Age more than 30 thousand years ago. But we can still admire hundreds of icy stalagmites at the cave entrance in early spring that can grow over 2 metres high and resemble phalli.

²¹ Zöllner 2011, 64-76.

²² Zöllner 2011, 67-76, 223-224.

Ice Age fertility rites: music, dancing and eroticism?

Slovenia

The cave site of Divje babe I is positioned on the northern slope of the Šebrelje plateau, and above the river Idrijca in western Slovenia. The Šebrelje plateau is part of the foothills in the most southeastern part of the Alps. The cave entrance is hidden in the forest and is thus not visible from the Idrija valley.

The first systematic excavations by Mitja Brodar ran at the cave entrance in 1978 and from 1980 to 1986. Ivan Turk began a new excavation campaign in 1989, which continued until 1999. He decided to excavate in the inner part of the cave with the new methods developed by him. More than 80 ESR and AMS 14C dates for all sedimentation levels were done. They showed a time span between 115,000 and 40,000 years before the present.²³

Very rare but important finds indicate that people only occasionally visited the cave. Fragments of bone points were found in the deepest layers. A fragment of the earliest bone point was found in the 115,000-years-old layer, whilst the youngest bone points originate from the 40,000-years-old layer.²⁴ However the most interesting is a large fireplace from layer 8, that is around 60,000 years old. The Neanderthal bone flute was found nearby (**fig. 12**).²⁵ In close proximity, two cave bear skulls were found together facing away from each other.²⁶ The male skull was oriented to the west, the female to the east. Both skulls were turned around on the crown of the head and were supported with smaller stones. The male skull has unusual symmetrical holes in both massive spurs behind the mandibular articular depression (*fovea articularis mandibulae*). The two holes were probably made for the purpose of strongly attaching or hanging the skull.

But what is the real context of the fireplace with the flute and two cave bear skulls nearby? The secret is to be found in the old Slovene name of the northern slope of Šebrelje plateau. The toponym *Divje babe* means *Savage women* in English. An incredible sight can be seen if one stands on the other side of the Idrija valley and looks towards Divje babe. A natural rock formation in the form of a large vulva is visible directly below the cave (**fig. 13**). And this is exactly what the Neanderthals probably saw. The two skulls of adult cave bears are the most complete skulls in the cave. The female skull was oriented to the east, where the Earth gives birth to the Sun, whilst the male skull was oriented to the west, where the Sun goes down. Nearby the flute made from the thighbone of a young premature cave bear was found. The position of cave bear skulls indicates the same geosolar cosmological pattern, as that previously defined in Potočka zijavka. The fireplace, two intentionally oriented cave bear skulls, and the flute were all together positioned in the womb. The rock formation beneath the cave entrance is visible only in winter when the trees are without leaves. The cave was not appropriate for living. It is almost without sunlight and it has tricky access, even dangerous due to the steep slope. Rare stone tools and fragments of bone points confirm this supposition.

²³ Turk 2007.

²⁴ Turk *et al.* 2001; Turk 2007, 159-165.

²⁵ Turk 1997; Kunej, Turk, 2000; Turk, Dimkaroski 2011. Tuniz *et al.* 2011.

²⁶ Turk 2003; Turk 2007, 338.



Figure 12. The original bone flute from Divje babe I (above) and the reconstruction of the flute by Ljuben Dimkarovski, the academy musician – trumpet player.

Slika 12. Originalna koščena piščal iz Divjih bab I (zgoraj) in rekonstrukcija piščali, ki jo je izdelal Ljuben Dimkarovski, akademski glasbenik – igralec trobente.

France

The most important region with Aurignacian rock art depictions in Europe is certainly the Dordogne in France. There are to be found many blocks of limestone with engraved pictograms. One of the best known sites with Aurignacian art is Grand Abri La Ferrassie near Les Eyzies-de-Tayac. In the sediments from the Lower Aurignacian more than 20 engraved blocks from rock fall were found. In the most cases sexual symbols in the form of *vulvae* and *phalli* were depicted on them. Such depictions from the Aurignacian are also known from Abri Castanet, Abri Blanchard, Abri Cellier in Tursac and from caves Chauvet and Cosquer.²⁷

Upper Palaeolithic rock art in caves was a substantial part of rites. The presence of bone points in the caves, whether as objects or depicted as hunting armoury on cave walls, indicate a wish of Palaeolithic hunters after renewing the living world. The presence of hunting weapon in the caves, either as object or depicted on walls, must be considered as *phalli* in *vulvae*. In one of the passages in the cave of Niaux an arrow was depicted on an

²⁷ Clottes 2001; Clottes, Lewis-Williams 1996; Floss 2009; Le Guillou 2001.



Figure 13. During the winter the northern slope of Šebrelje plateau discloses the secret of its strange name, Savage women (Divje babe). Directly beneath the cave a huge vulva was formed out of the rocky slope by natural forces. The cave entrance is encircled.

Slika 13. Pozimi severno pobočje Šebreljske planote razkrije skrivnost njegovega imena – Divje babe. Iz skalnega pobočja tik pod jamskim vhodom so naravne sile izoblikovale velikansko vulvo. Jamski vhod je obkrožen.

elongated stalactite, resembling the *phalli*. The big rocky hill protruding from the earth at the nearby village of Niaux gives one the impression that the Mother Earth is close to giving birth.²⁸ Thus depicted animals and other significant human remains in such caves were actually positioned in the womb. Several beautifully ornamented bone points were found in the famous French cave of Lascaux.²⁹ In many cases simple projectiles were depicted over different animal species as in Niaux or Lascaux, for example.³⁰ Clottes and Lewis-Williams (1996) have connected cave rock art with trance and magic that occurs during shamanistic practice in ornamented caves. Music and dancing are a substantial part of shamanistic practice, so the presence of musical instruments in such caves should not surprise.

Germany

In the first place the oldest known Venus figurine from Hohle Fels, South Germany has to be mentioned.³¹ The figurine, made of ivory, was found in 2008 on the base of an Aurignacian layer that was roughly dated with radiometric method AMS 14C to an age between 31,000 and 40,000 years. Until this discovery, there was an assumption that the tradition of making figurines with denotation of sexual parts of the body first appeared in Gravettian. This figurine is something special because of the explicit exaggeration of *vulvae* and breasts. In the same year the second surprising find from the lower Aurignacian layer came to the light. The flute made of bird bone was found in the same horizon

²⁸ Clottes 1997.

²⁹ Allain 1979.

³⁰ Clottes 1997; Leroi-Gourhan and Allain 1979.

³¹ Conard 2009a.

as the Venus figurine and only 0.7m away.³² The composition of both – Venus and the flute – indicates some ritual practice in Hohle Fels 30,000 – 40,000 years ago. Three flutes were also found in the Aurignacian layer of Geißenklösterle, and are 32,000 to 36,800 years old.³³

Aknowledgments for photographic material to:

Luc Moreau (Fig. 1 and 11), David Badovinac (Fig. 3 and 4), Alek Hojnik (Fig. 5 and 9), Andrej Pleterski (Fig. 8), Marko Slapnik (Fig. 10) and Tomaž Lauko (Fig. 12 and 13).

References

- Allain, J. 1979, l'industrie lithique et osseuse de Lascaux. – In: A. Leroi-Gourhan and J. Allain (eds.), *Lascaux inconnu*, 87–120. Paris, Éditions du CNRS.
- Binford, L. 1997, Linking Ethnographic Information on Man-Bear Interaction to European Cave Bear Deposits. – In: T. Tillet, and L. Binford (eds.), *Man and Bear. International meeting*, November 4.–6., 1–44. Auberives.
- Brodar, S. and M. Brodar, 1983, *Potočka zijalka: Visokoalpska postaja aurignacijskih lovcev (Potočka zijalka: High-Alpine station of Aurignatian Hunters)*. Academia Scientiarum Slovenica. Opera 24. Institutum Archaeologicum 13. Ljubljana.
- Clottes, J. 1997, *Niaux: Die altsteinzeitlichen Bilderhöhlen in der Ariège*. Sigmaringen, Thorbecke.
- Bächler, E. 1920/1921, *Das Drachenloch ob Vättis im Taminatale*. Jahrbuch der St. Gallischen Naturwissenschaftlichen Gesellschaft 57/1. St. Gallen.
- Clottes, J. (ed.) 2001, *La grotte Chauvet: L'art des origines*. Paris, Éditions du Seuil.
- Clottes, J., and J. D. Lewis-Williams, 1996, *Les Chamanes de la Préhistoire: Trans et Magie dans les Grottes Ornées*. Paris, Editions du Seuil.
- Conard, N. J. 2009a, Die erste Venus. Zu ältesten Frauendarstellungen der Welt. – In: S. Rau, D. Naumann and M. Barth (eds.), *Eiszeit: Kunst und Kultur*, 268–271. Ostfildern, Thorbecke.
- Conard, N. J. 2009b, Die Anfänge der Musik. Eine Knochenflöte aus dem unteren Aurignacien. – In: S. Rau, D. Naumann and M. Barth (eds.), *Eiszeit. Kunst und Kultur*, 324–326. Ostfildern, Thorbecke.
- Čok, B. 2010, Opis poganskega obreda v spodnjem Triglavcu (Description of the pagan ritual in the Triglavca rock shelter). *Studia mythologica Slavica* 13, 309–312.
- Placer, L. 2010, Triglavca, kraj češčenja plodnosti. Poizkus etimologije Divače (Triglavca Rock Shelter, Cult Place of Fertility: An attempt at the etymology of the place name Divača). *Studia mythologica Slavica* 13, 313–323.
- Debeljak I. 2004, Fossil poulation structure of the cave bear from Potočka zijalka (Slovenia). – In: M. Pacher, V. Pohar and G. Rabeder (eds.), *Potočka zijalka. Paleontological*

³² Conard 2009b.

³³ Münzel and Conard 2009.

- and *Archaeological Results of the Campaigns 1997–2000*. Mitteilungen der Commission für Quartärforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 13, 173–182. – Wien.
- Floss, H. 2009, Kunst schafft Identität. Das Aurignacien und die Zeit der ersten Kunst. – In: S. Rau, D. Naumann and M. Barth (eds.), *Eiszeit: Kunst und Kultur*, 248–258. Ostfildern, Thorbecke.
- Le Guillou, Y. 2001, Les representations humaines. – In: J. Clottes (ed.), *La grotte Chauvet: L'art des origines*, 167–171. Paris, Editions du Seuil.
- Ingold, T. 2003, *The Perception of the Environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. London – New York, Routledge.
- Kunej, D. and I. Turk 2000, New Perspectives on the Beginnings of Music: Archeological and Musicological Analysis of a Middle Paleolithic Bone »Flute«. – In: N. L. Wallin, B. Merker and S. Brown (eds.), *The Origin of Music*, 235–268. Cambridge (Massachusetts), London (England), The MIT Press.
- Kurtén, B. 1976, *The Cave Bear Story: Life and Death of a Vanished Animal*. New York, Columbia University Press.
- Leroi-Gourhan, A., J. Allain (eds.) 1979, *Lascaux inconnu*. Paris, Éditions du CNRS.
- Münzel, S., N. J. Conard 2009, Flötenklang aus fernen Zeiten. – In: S. Rau, D. Naumann and M. Barth (eds.), *Eiszeit. Kunst und Kultur*, 317–321. Ostfildern, Thorbecke.
- Odar, B. 2008a, *Izdelava in uporaba koščenih konic iz Potočke zijalka (Making and use of bone points from Potočka zijalka)*. Unpublished PhD thesis, University of Ljubljana.
- Odar, B. 2008b, A Dufour bladelet from Potočka zijalka. *Arheološki vestnik* 59, 9–14.
- Odar, B. 2011, Archers in Potočka zijalka? *Arheološki vestnik* 62, 433–488.
- Omerzel-Terlep, M. 1996, Koščene piščali. Pričetek slovenske, evropske in svetovne instrumentalne glasbene zgodovine (Bone Flutes. The Beginning of Slovenian, European and Worldwide Instrumental Music History). *Etnolog* 6 (LVII), 235–291.
- Pacher, M. 1997, Der Höhlenbärenkult aus ethnologischer Sicht. *Wissenschaftliche Mitteilungen des Niederösterreichischen Landesmuseum* 10, 251–375.
- Pacher, M. 2001, New excavation campaigns in the Upper Pleistocene cave bear site Potočka zijalka, Slovenia – state of investigation. *Cadernos do Laboratorio xeolóxico de Laxe* 26, 301–310.
- Pacher, M., V. Pohar and G. Rabeder (eds.) 2004, *Potočka zijalka. Paleontological and Archaeological results of the Campaigns 1997–2000*. Bad Vöslau, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Pohar, V. 2004, Stone and Bone Artefacts from the Excavation 1997–2000 in Potočka zijalka (Slovenia). – In: M. Pacher, V. Pohar and G. Rabeder (eds.), *Potočka zijalka. Paleontological and Archaeological results of the Campaigns 1997–2000*, 211–215. Bad Vöslau, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Rabeder, G. and V. Pohar, 2004, Stratigraphy and Chronology of the Cave sediments from Potočka zijalka (Slovenia). – In: M. Pacher, V. Pohar and G. Rabeder (eds.), *Potočka zijalka. Paleontological and Archaeological results of the Campaigns 1997–2000*, 235–245. Bad Vöslau, Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Schmidt, P. W. 1964, Natur, Eigenschaften und Kult des hochgottes der Urkultur. – In: C. A. Schmitz (ed.), *Religionsgeschichte*, 65–84. – Frankfurt am Main.
- Schmidt, P. W., W. Koppers 1924, *Völker und Kulturen. Teil 1. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*. – Regensburg.

- Teržan, B. 2001, A long-lived memory. Can the survival of Hallstatt rituals be seen in carnival celebrations in Slovenia? *Arheološki vestnik* 52, 207–219.
- Tuniz, C., F. Bernardini, I. Turk, L. Dimkaroski, L. Mancini, D. Dreossi 2011, Did Neanderthals Play Music? X-Ray Computed Micro-Tomography of The Divje Babe »Flute«. *Archaeometry* (in press). University of Oxford.
- Turk, I. (ed.) 1997, *Mousterian bone flute and other finds from Divje babe I cave site in Slovenia*. Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 13, Ljubljana, Založba ZRC.
- Turk, I. 2003, Humans and Carnivores In Slovenia during Upper Pleistocene. Neandertals and the Cave Bear.). – In: B. Kryštufek, B. Flajšman and H. I. Griffiths (eds.), *Living with Bears. A large European Carnivore in a Shrinking World*, 43–57. Ljubljana, Ecological Forum of the Liberal Democracy of Slovenia.
- Turk, I. (ed.) 2007, *Divje babe I. Part 1*. Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 21. Ljubljana, Založba ZRC.
- Turk, M., L. Dimkaroski 2011, Neanderthal Flute from Divje babe I: Old and New Findings. – In: B. Toškan (ed.), *Fragments of Ice Age environments*, 251–265. Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 21. Ljubljana, Založba ZRC.
- Zachrisson, I. and Iregren, E. 1974, *Lappisch bear graves in northern Sweden: An Archaeological and Osteological Study*. Stockholm, Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien.
- Zöllner, F. 2011, *Leonardo da Vinci. The Complete Paintings*. TASCHEN.

Potočka zijavka Obredja plodnosti v *Deževni jami*

Boštjan Odar

Odkritje in najdbe

Potočka zijavka je eno od najbolj skrivnostnih paleolitskih jamskih najdišč v Evropi. Zijavka, ki leži na skrajnem zahodnem delu gore Olševe, je postala mednarodno znana leta 1928, ko je v njej začel raziskovati Srečko Brodar. Pred njim je v zijavki nepooblaščen kopal Avstrijec slovenskega porekla J. C. Grosz in najdbe, predvsem ogromno kosti jamskega medveda, odnašal v Avstrijo (**sl. 1**).

Srečko Brodar je kopanje nadaljeval v zadnjem delu jame, kjer kraljuje popolna tema in kjer je kopal tudi njegov predhodnik. Že po nekaj dneh so kopači poleg velike količine kosti jamskega medveda prinesli na svetlo koničasto izoblikovano kost. Brodar je v njej prepoznal človeški izdelek – koščeno konico. V popolni temi je bilo izkopanih 81 koščenih konic in dokumentirani dve zelo majhni ognjišči (**sl. 2**). Kamenih orodij ne Grosz ne Brodar nista našla. V svetlem, vhodnem delu jame je bilo odkritih 17 velikih kurišč, ob katerih so bila raztresena kamena orodja in koščene konice. V debelih slojih jamskih usedlin je Brodar zaznal veliko drobcov rdečega barvila, okre, in večji kos železovega oksida. V ledeni dobi je bila Potočka zijavka medvedji brlog, saj kosti jamskega medveda predstavljajo več kot 99,9 % vseh živalskih kosti. Potočka zijavka je zelo mokra in blatna jama, ker v njej nenehoma kaplja voda z jamskega stropa.¹⁻³

Koščene konice, ki so stare 32–36 tisoč let, so bile sestavni del lovskega orožja, sulic in puščic (**sl. 3**). Konice so bile izdelane iz kosti jamskih medvedov, velikih in zelo nevarnih zveri. Iz čeljustnic jamskega medveda pa so ledenodobni obiskovalci izdelali nekaj piščali z eno ali več luknjami nad čeljustničnim kanalom (**sl. 4a**). Nenavadno velika čeljustnica jamskega medveda z luknjo na zgornjem delu pa kaže, da je nekoč visela na vrvici (**sl. 4b**).⁴⁻¹²

Zanimivo je dejstvo, da v jami ni bilo odkritih nobenih človekovih sledi iz mlajših obdobj, razen nenavadne skalne skleda, ki je vselej polna vode (**sl. 5**). O tem, kdaj je bila skleda izdelana in kdo jo je naredil, ni podatka. Sledi v njej kažejo, da je bila skleda izdelana s kovinskim dletom, najverjetneje železnim. To bi pomenilo, da ima skalna skleda dolg časovni razpon obstoja, vsaj od železne dobe naprej.

Interpretacija

Ledenodobno svetišče

Brodar je domneval, da so paleolitski lovci pred 30 tisoč leti v jamo prihajali loviti jamskega medveda. Bodarjeva domneva pa je malo verjetna, saj so jamski medvedi živeli vsepovsod, tudi v nižinskem svetu. Neverjetno se zdi, da bi se lovci povzpeli do odmaknjene jame 1500 m visoko samo zaradi medveda in bi potem težki tovor – meso in kožuh nosili v dolino. Poleg tega danes vemo, da je v Potočki zijavki en jamski medved poginil

1-3

4-12

le na vsakih 50 let, pa še to povsem naravne smrti. Etnološki viri poročajo, da so lovci, opremljeni s sulicami ter loki in puščicami, le ob posebnih priložnostih uplenili medveda, ki ni bil težji od 190 kilogramov. Večji medvedi bi bili prenevarni. Odrasli jamski medvedi so tehtali bistveno več, samice okoli 300 kilogramov, samci pa več kot 500 kilogramov. Konice in piščali iz kosti jamskega medveda kažejo, da so ledenodobni ljudje imeli poseben odnos do teh mogočnih zveri. Zato tudi ni naključje, da so ljudje zahajali v brlog jamskega medveda. Ker teh zveri niso lovili, so bili obiski povezani z neko drugo dejavnostjo, ki se je ne da pojasniti z vsakdanjo praktičnostjo ali ekonomijo. V vhodnem delu jame je bilo odkritih 17 kurišč, v katerih ni bilo ožganih kosti jamskih medvedov, ki bi kazale na obilne pojedine. Ta ognjišča so potem imela povsem drugačno vlogo. Skupaj s piščalmi so bile koščene konice po vsej verjetnosti sestavni del obredja, v katerem so ljudje častili jamskega medveda. K obrednim praksam je sodila tudi poslikava oblek in teles. Poleg glasbe in plesa je bil osnovni element obredja tudi ogenj.¹³⁻¹⁸

Potočka zijavka je bila v ledeni dobi zavetišče najmogočnejših zveri v alpskem svetu in je na simbolni ravni verjetno predstavljala ženski princip. Lovske skupnosti, ki so jamo obiskovale, pa so lov, ki je zelo nevarna dejavnost, dojemale kot moški princip. Lov je pri mnogih prvobitnih ljudstvih po vsem svetu na simbolni ravni predstavljal ljubezenski akt med lovцем in plenom (sl. 6). Ta ljudstva so enačila prebadanje plena z lovskim orožjem in posledično krvavitev s prvim spolnim odnosom mladenke. Zato ulov zanje ne pomeni prekinitve življenja, temveč njegovo obnovo.

V sistem obredja pa ni bila vključena le jama, temveč celotna gora Olševa, čigar greben poteka točno v smeri vzhod-zahod. Skupaj s Potočko zijavko, ki je usmerjena v smeri sever-jug, sta ledenodobnim lovčema po vsej verjetnosti predstavljala axis mundi – svetovno os (sl. 7). Zatorej lahko v Potočki zijavki prepoznamo prepletanje čaščenja jamskega medveda z dvema osnovnima elementoma, ki sta potrebna za življenje: **ZEMLJA** in **SONCE**. Tretji element, ki ga prav tako nahajamo v *Deževni jami*, je **VODA**. Prav ti trije elementi pa tvorijo koncept, ki je znan pod imenom **TROEDINOST**.

Slovensko svetišče

Dolgo časa se je zdelo, da skalna skleda iz Potočke zijavke predstavlja edinstven jamski primerek v Sloveniji. V letu 2010 pa sta bila v *Studii mithologici Slavici* 13 objavljena dva prispevka o skledi, ki je bila vklesana v stalagmit in se nahaja v jami Triglavca pri Divači (sl. 8). Jama je bila še v prvi polovici 19. stoletja obredni prostor, kjer se je vsako jesen odvil **slovenski obred plodnosti**. Tudi v tem primeru je stalagmitna skleda, ki spominja na vulvo, vselej polna vode. Voda nenehno kaplja iz podolgovatega stalagmita nad skledo, ki bi ga lahko enačili s penisom. Obred, ki se je zaradi sovražnega odnosa katolicizma do starih običajev izvajal skrivoma ponoči, je vodil svečenik v spremstvu štirih deklet – svečenic. Svečenik je v jamo prinesel seme pšenice, rži in ajde. Vse tri vrste žita je skrbno položil v vodno skledo, nato pa so svečenice opravile svoj del obreda. Obredni kraj so nato skrivoma zapustili, svečenik pa se je čez nekaj dni vrnil in iz sklede pobral zelen šopek vzklitega zrnja. Tega je odnesel na njive zaupnikov in jih zagrebel v zemljo v spremstvu vzklika: »Jari!«¹⁹⁻²⁰

Čeprav danes ni znan resničen pomen skalne sklede v Potočki zijavki, lahko njeno vlogo enačimo s tisto, ki jo je nekoč imela skleda v Triglavci pri Divači. Lega skalne sklede

¹³⁻¹⁸

¹⁹⁻²⁰

v Potočki zijavki je izjemno nenavadna. Postavljena je namreč blizu vzhodne jamske stene in je povsem neopazna. Je pa iz tega položaja vidna izstopajoča gora Brana onkraj Logarske doline, ki jamski vhod Potočke zijavke navidezno deli na dva dela (**sl. 9**). Kar je bila sprva domneva, je postalo očitno en dan po zimskem sončnem obratu. 22. decembra 2011 sva z Markom Slapnikom iz Solčave splezala do Potočke zijavke. Pot je bila posuta s 30–50 centimetri snega in sončni žarki so se prebijali skozi oblake. K jami sva dospela ob 13.45, le nekaj minut preden je bilo sonce navpično poravnano z goro Brana. V času okoli zimskega sončnega obrata je sonce dovolj nizko, da izpod svoda jamskega vhoda osvetljuje vhodni del jame neposredno. Ko je sonce navpično nad Brano, je osvetljen vzhodni del jame s skalno skledo v središču (**sl. 10**). Brana je tako pomembno poljedelsko orodje kot ralo. Po oranju in pred setvijo se polje pobrana. Poljedelske skupnosti oranje in branjanje na simbolni ravni primerjajo s spolnim odnosom. Za rodovitnost v poljedelstvu je potrebno sonce in obilo vode. Potočka zijavka je **Deževna jama**, ki jo obišče sonce vsako leto v obdobju zimskega sončnega obrata. V tem času je skalna skleda, ki vsebuje led, neposredno obsijana s soncem. Po zimskem sončnem obratu postajajo dnevi vse daljši in kmalu se bo začel led v jami taliti. Sončna osvetlitev ledu v skalni skledi je lahko alegorija za ponovni začetek življenja.

Krščansko svetišče

Leta 2009 sem ob slikovitem razgledu izpred Potočke zijavke premišljal o tem, da so nekoč domačini strgali z jamskih sten belo sigo. Sigo iz Potočke zijavke so uporabljali kot zdravilo za živali in včasih so jo zaužili tudi ljudje. Domačini so to sigo, ki je podobna skuti, imenovali Marijino mleko. Čeprav ima poimenovanje simbolni pomen, ustno izročilo o tem molči. Po nekaj urah, tik preden sem odšel v dolino, sem bil povsem prepričan, da se za poimenovanjem skriva Devica Marija. Devica Marija je mogla proizvajati mleko le po rojstvu Jezusa Kristusa. A pred tem dogodkom nastopi v zgodbi Sveti Duh, kot poroča Biblija. Posvetilo se mi je, da se Sveti Duh resnično nahaja v neposredni bližini Potočke zijavke. Ob vzhodu Olšave namreč stoji cerkev Svetega Duha, od koder se odlično vidi Potočka zijavka (**sl. 11**). Cerkev je bila zgrajena v 15. stoletju na mestu, kjer so predhodno stali veliki beli kamni, kot pravi ustno izročilo. Ta prostor je bil za domačine sveti kraj, kasneje pa so kamni postali alegorija za pojav belega goloba. Zato so beli kamni doživeli preobrazbo v cerkev Svetega Duha. Skromno notranjost sestavljajo gotski kelih, zvon z napisom v gotski majuskuli in leseni reliefi leta 1425, ki upodablja Sveto Trojico.

Ideja o prisotnosti Device Marije v gorski jami v resnici ni nekaj novega. V letih 1483–1485 je Leonardo da Vinci naslikal Devico Marijo z majhnima Jezusom in svetim Janezom ter z Angelom v skalnem zavetju. Sliko je naročila Frančiškanska bratovščina iz Milana leta 1483, danes pa je slika, znana pod imenom **The Virgin of the Rocks (Skalna Devica)** na ogled v Musée du Louvre. Leonardo je naslikal še drugo inačico **Skalne Device** v obdobju med leti 1495–1499 in 1506–1508. Slika danes krasi National Gallery v Londonu.

Najbolj bode v oči dejstvo, da je celotno okolje, v katero so postavljene biblijske osebe, skoraj identično s Potočko zijavko in z razgledom po okolici. Zdi se, kot da bi Leonardo v času nastajanja **Skalne Device** stal pred vhodom v Potočko zijavko. Le da je Logarsko dolino, skozi katero teče Savinja, zamenjal z velikansko reko med gorskimi vršaci. Leonardovi sliki v celoti odsevata dožemanje Device Marije v času velikih Ko-

lumbovih odkritij. Pogled skozi skalno zavetišče na reko predstavlja »žilo najlepše reke«. Gre za metaforo iz 14. stoletja, s katero je dominikanec Domenico Cavalca poskušal prikazati čistost Device. Simbol Marije je moč zaznati tudi v skalnem zavetju. V Salomonovi pesmi (2:14) je Marija predstavljena kot »golobica ... v skalni jami« in »v stenskih jamah«. Devica Marija je bila prikazana tudi kot »skala, ki ni odcepljena s človeško roko« ali »vzvišena, nedotaknjena kristalna gora in jama v gori«. Takšno prikazovanje Marije je bilo preneseno tudi na Jezusa. Sin Boga je bil rojen iz skale, kot »gora, iztesana iz gore, ne s človeško roko«. Gora, skala in jama torej niso le simbol Marije, njene nedolžnosti in posledično krščanskega paradoksa o deviškem rojstvu. Ti elementi simbolizirajo tudi Jezusa kot inkarnacijo Boga, rojenega iz skale.²⁰⁻²²

Ledenodobni obredi plodnosti: glasba, ples in erotika?

Slovenija

Jamsko najdišče Divje babe I se nahaja na severnem pobočju Šebreljske planote nad reko Idrijo v zahodni Sloveniji. Jamski vhod je obdan z gozdom in zato ni viden iz doline Idrijce. Arheološke raziskave v Divjih babah I so potekale med leti 1978 in 1999, ki sta jih vodila Mitja Brodar (1978–1986) in Ivan Turk (1989–1999). Najstarejše jamske usedline so nastajale pred več kot 115 tisoč leti, najmlajše pa so se odložile pred 40 tisoč leti. Izjemno redke, a pomembne najdbe kažejo na občasno prisotnost ljudi v jami. Najstarejši ostanek koščene konice izhaja iz približno 115 tisoč let stare plasti, najmlajše koščene konice pa so stare 40 tisoč let. Človeške sledi, ki prihajajo iz plasti 8, pa so izjemne, saj spreminjajo podobo neandertalcev v temeljih. V plasti 8, ki je stara približno 60 tisoč let, se je nahajalo večje kurišče, ob katerem je ležala koščena piščal. Piščal je narejena iz stegenice jamskega medveda, dve leti starega mladiča (sl. 12). V bližini sta ležali na teme obrnjeni lobanji jamskih medvedov, ki sta pripadali odraslima samcu in samici. Lobanja samice je bila usmerjena točno proti vzhodu, lobanja samca pa točno proti zahodu. Obe lobanji sta bili podprti z manjšimi kamni. Kakšen bi lahko bil pomen teh najdb?

Odgovor se skriva v samem imenu severnega pobočja Šebreljske planote – **Divje babe**. Če z druge strani reke Idrijce od daleč opazujemo severno pobočje v zimskem času, ko so drevesa brez listja, se nam prikaže neverjetna podoba: neposredno pod jamskim vhodom zagledamo iz skale izoblikovano vulvo izjemnih razsežnosti (sl. 13). In prav to so verjetno videli tudi neandertalci. Omenjene najdbe so bile odložene v materno Zemljo. Jama ni bila primerna za življenje, saj je jamski vhod usmerjen na sever in je jama skoraj brez svetlobe. Dostop do jame iz doline Idrijce pa je zaradi strmine zelo težaven.²³⁻²⁶

Francija

Francoska regija Dordogne je ena najpomembnejših regij z jamsko umetnostjo v Evropi. Raziskovalci so v začetku 20. stoletja odkrivali številne piktograme, vgravirane v skale. Tako so na skalnih blokih iz spodmola La Ferrassie odkrili upodobitve falusov in vulv, ki sodijo v aurignaciensko obdobje (starost 37–32 tisoč let). Tovrstne upodobitve so znane še iz drugih spodmolov (Castanet, Blanchard, Cellier in Tursac) in jam (Chauvet in Cosquer).

²⁰⁻²²

²³⁻²⁶

Mlajšepaleolitska skalna umetnost v jamah je bila sestavni del obredov. Prisotnost konic v jamah, ali kot samostojni predmet ali kot upodobitev lovskega orožja, nakazuje željo paleolitskih lovcev po prenovi živega sveta. Prisotnost lovskega orožja smemo primerjati s falusi v vulvah, torej spolni akt. V enem od prehodov v jami Niaux je puščica naslikana na podolgovatem stalaktitu, ki spominja na falus. Velik skalnat hrib, ki se dviguje nad vasico Niaux, daje vtis, da bo Mati Zemlja vsak hip rodila. Živali v jamskem sistemu Niaux so torej upodobljene v maternici. Več lepo okrašenih koščenih konic je bilo najdenih v znameniti jami Lascaux. V mnogih primerih so konice ali lovsko orožje narisane čez različne živali, kot v primeru jam Lascaux in Niaux. Raziskovalca Clottes in Lewis-Williams sta povezala skalno umetnost s transom in magijo, ki se odvijata med šamansko prakso v okrašenih jamah. Glasba in ples sta sestavni del šamanizma, zato prisotnost glasbil v jamah ne sme presenečati.²⁷⁻³⁰

Nemčija

Na prvem mestu je potrebno omeniti doslej najstarejši znani kipec paleolitske Venerine iz jame Fels v južni Nemčiji. Venerin kipec z izrazito poudarjenim oprsjem in vulvo je izrezljan iz slonovine in sodi nekam v zelo širok časovni razpon med 31 in 40 tisoč let, torej v obdobje aurignacien. Do odkritja v letu 2008 so bili Venerini kipci pripisani obdobju gravetien, ki je mlajše od 30 tisoč let. Še isto leto so v neposredni bližini Venere arheologi našli piščal, narejeno iz ptičje stegenice. Sklop Venere in piščali nakazuje na možnost, da so se v jami Fels pred 30–40 tisočletji izvajali obredi plodnosti. Tri piščali, ki so stare 32–36 tisoč let, so bile najdene prav tako v aurignacienskih plasteh v jami Geißenklösterle.³¹⁻³³

27-30

31-33

Determination of Cardinal Directions and the Gesture of Orant

Jiří J. Mareš

The paper is devoted to an interesting question closely related to the orientations of graves and archaeoastronomical objects in Central Europe, namely, to the determination of cardinal directions during the period ranging from Hallstatt era to Early Middle Ages. Using exhaustive procedure, we have shown that the most likely method for the determination of cardinal directions was that based on the horizontal observation of Sun sets and rises. The intrinsic part of this method is the angle-halving which can be performed either with or without instruments. Reconstruction of the later possibility, supported also by the experimental verification, led us to the conclusion that the hypothetical attitude used for the angle-halving is to be practically identical with the so called gesture of orant, usually interpreted as a posture of early Christian prayer. Interpreting then the burial orientation as a charitable gift, we further claim that the gesture of orant, being originally used for orientation in the unknown terrain, might develop quite naturally into a ritual gesture. Cultural, historical and technical arguments in favour to this idea are given.

Keywords: archeoastronomy, gesture of orant, cardinal directions, Hallstatt, Early Middle-Ages.

Introduction

The present contribution deals with possible connection between quite a practical human activity, determination of cardinal directions, and a phenomenon of deeply spiritual nature which is in the literature generally known as a **gesture of orant**. Although the scope of this paper is, on the purely technical grounds, limited to the region of Central Europe and to the period ranging roughly from Hallstatt era to Early Middle Ages (800 BCE – 1000 CE), we are convinced that the arguments involved may be extrapolated also for much larger period and more extended space. The evidence of knowledge of remarkably accurate determination of cardinal directions in this period is mostly based on almost exact human burial orientations which are confirmed by many archaeological excavations scattered over the whole region (BÖHM 1941, 511; POULÍK 1960, 147; WALDHAUSER & al. 1999, 166; PLETERSKI 2002, PLETERSKI–BELAK 2004) (Fig. 1). Besides, it is quite obvious that the effective travelling over the large distances as is known in the Migration period (*Völkerwanderung*) would only hardly be possible without orientation in an unknown land, requiring inevitably the reliable knowledge of cardinal directions.

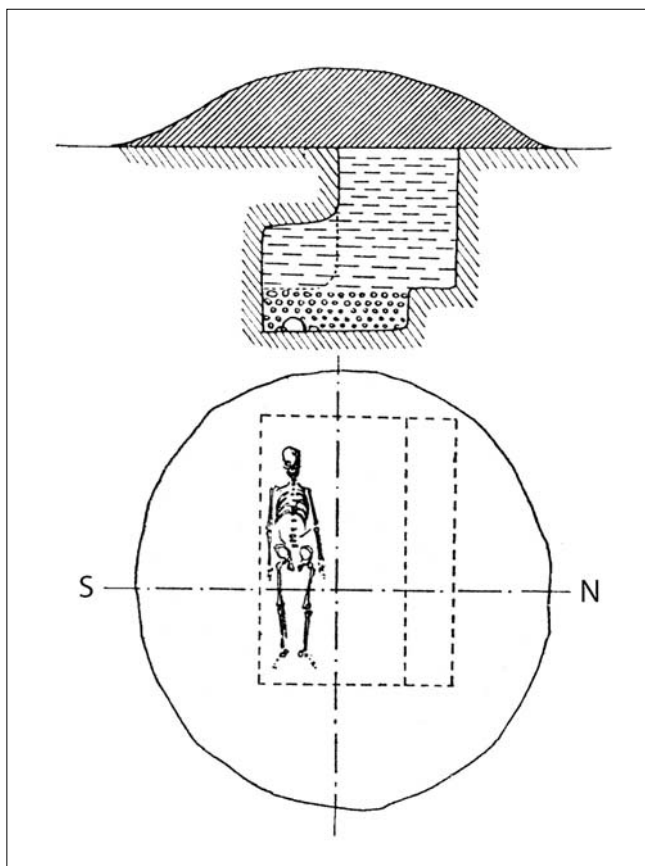


Fig. 1: An example of exactly oriented Slavic skeletal burial beneath a barrow. Věteřov–Strážovice in Moravia, 9th century CE (according to BÖHM 1941).

In order to find out the most likely technique for the determination of cardinal directions by our ancestors an *exhaustive method* is used. Let us first enumerate the natural phenomena and allied methods which can be taken in the said period and space into consideration in principle and then exclude those of them which are incompatible with provable facts or against to which strong objections of any kind do exist. The list of techniques potentially usable for the determination of cardinal directions is quite short looking as follows. Characteristic appearance or habitat of *vegetation*, behaviour of some *animals*, especially birds, *terrestrial magnetism* and various *astronomical observations*.

Undoubtedly, the careful observation of *animals and plants* which reveal some tendencies to show the cardinal directions may be very helpful for the orientation in the unknown terrain. Nevertheless, the accuracy of these effects is rather low, strongly depending on local conditions. It is a well known fact that under unfavourable conditions the directions determined by these methods can be even inverted. We can thus take for granted, that these methods were e.g. for the relatively exact orientation of graves (accuracy better than $\pm 5^\circ$) practically useless.

The *magnetic compass* based on the interaction of some iron-rich minerals (e.g. magnetite) with oriented terrestrial magnetic field was known in ancient China (BÖTTGER 1979, 187). According to the tradition, it was discovered by a brother of the first

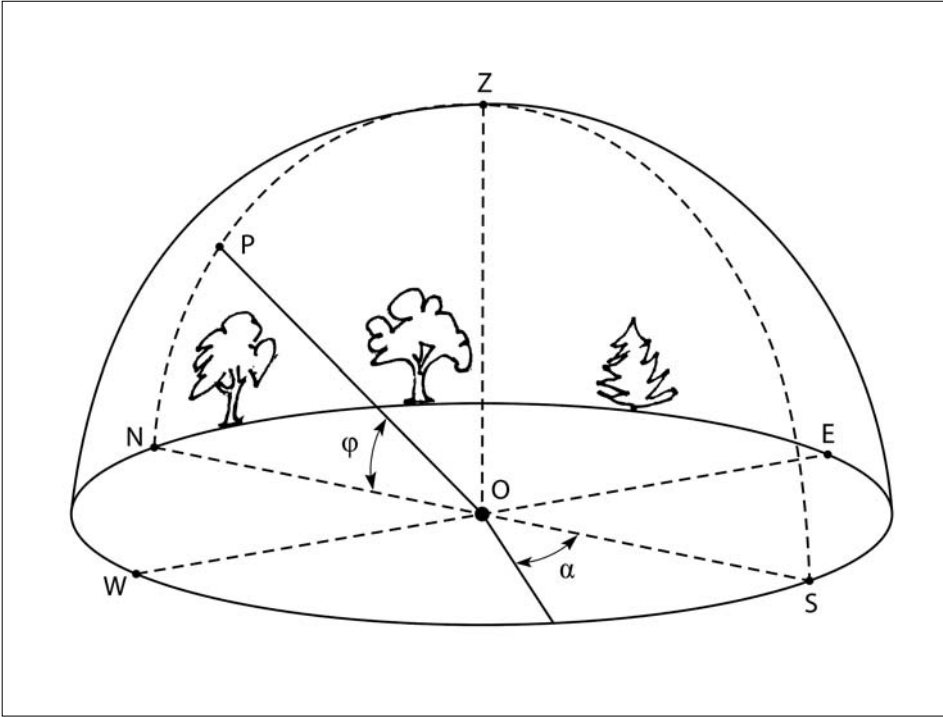


Fig. 2: Illustration of the basic concepts of the topocentric spherical astronomy.

Emperor of the Zhou dynasty (1025 BCE). However, the more reliable report comes only from the era of Qin dynasty (~200 BCE) and in some sources Emperor's geographer Zhang Heng (196 CE) is mentioned as inventor of the magnetic compass. Anyhow, this device might be thus in principle used also in Europe by e.g. Avarian invaders but as far as we know, there are no archaeological findings confirming such a hypothesis and there are no traces of later ethnographical evidence for it, either. That is why we have to leave this possibility out of consideration.

What remains are thus only various **astronomical observations**. As we a-priori assume, in the ancient population, no knowledge of the shape and dimensions of Earth, solar system and Universe in general, we have to interpret or reconstruct all prehistoric astronomical observations as **topocentric observations**, i.e. observations related to the observer which is considered to be in the centre of the *κόσμος*. Moreover, we are also allowed to operate only with concepts which may be derived directly from the observations made with unaided eye and without sophisticated tools.

A survey of concepts of topocentric astronomy

Before discussing the performance of different possible techniques for the determination of cardinal directions on the basis of the observation of celestial bodies, we have to recall first some elementary concepts belonging to the topocentric astronomy (see Fig. 2).

Celestial sphere is an imaginary sphere of large arbitrary radius with the observer O at its centre. The celestial sphere together with all objects projected on it appears to rotate from the east to the west around the celestial axis once every ~ 23 hours 56 minutes. (This period represents in standard astronomy the diurnal motion of Earth measured in usual solar time units.) The term of **celestial axis** means the straight line connecting the position of the observer O with the single stationary point on the celestial sphere called **celestial pole** P. (Obviously, in Europe P is the **north celestial pole**.) The true horizon is an apparent line separating the visible part of the celestial sphere from that shaded by the Earth. The word horizon derives from the Greek *ὀρίζων κύκλος* having the meaning »separating circle« which reflects the very essence of the concept quite well. Of course, usually the true horizon is obscured by trees, hills and other objects staying on the ground, so that this definition is not without ambiguity. Therefore, in topocentric astronomy the **horizon** is defined as an intersection of the plane perpendicular to the plumb-line OZ (horizontal plane) and celestial sphere. The great circle of the celestial sphere perpendicular to the horizon and passing through the pole P intersects horizon in two points. The one which is nearer to the pole P is called **north point** N and the other one **south point** S. The angle $\angle NOP$ then defines the **geographic latitude** ϕ of the observer. The arc PS of the great circle NPS is called local **meridian**. The **azimuth** of a celestial body is the angle α between the vertical plane containing it and the plane of the meridian measured from the south point S clockwise along the horizon. The azimuths of the cardinal points laying on the horizon are then respectively: south point (S) $\alpha = 0^\circ$, west point (W) $\alpha = 90^\circ$, north point (N) $\alpha = 180^\circ$, east point (E) $\alpha = 270^\circ$.

Astronomical determination of cardinal directions

Continuing our exhaustive process, let us now examine, step-by-step, various methods based on topocentric astronomical observations which are potentially usable for the determination of cardinal directions. The first one, very simple and popular method, which is described in practically every scouting handbook, is that using the **North-star**. Finding out on the night sky the characteristic shape of the constellation of Ursa Minor, the North-star (Polaris, α -Ursa Minoris) lying in close vicinity of the celestial pole P can be identified. Using then plumb-line or simply estimating the vertical line passing through the North-star, the north point N on the horizon can be easily traced with an appreciable accuracy. However, as was already established by Hipparchus (~ 150 BCE), the position of celestial pole with respect to the constellations constantly changes throughout the centuries. This long term movement of Earth's axis with respect to fixed stars is due to the purely mechanical effect called precession. The circle depicted in Fig. 3 represents a locus of the north celestial pole in different epochs projected on the celestial sphere. It is seen at first glance that the contemporary North-star (Polaris, the star close to the point corresponding to +2000 CE) marks the position of the north celestial pole with remarkable accuracy. It is, however, also quite apparent that there was no »North-star« in the Hallstatt or Migration periods marking the north celestial pole comparably well. For example, using for the determination of the north point clear fixed stars nearest to the pole which were during those periods Polaris and/or Kochab (β -Ursa Minoris), the expected error would exceed $\pm 10^\circ$. Of course, such accuracy, being still usable for a rough orientation in an unknown terrain, is obviously not sufficient for already observed

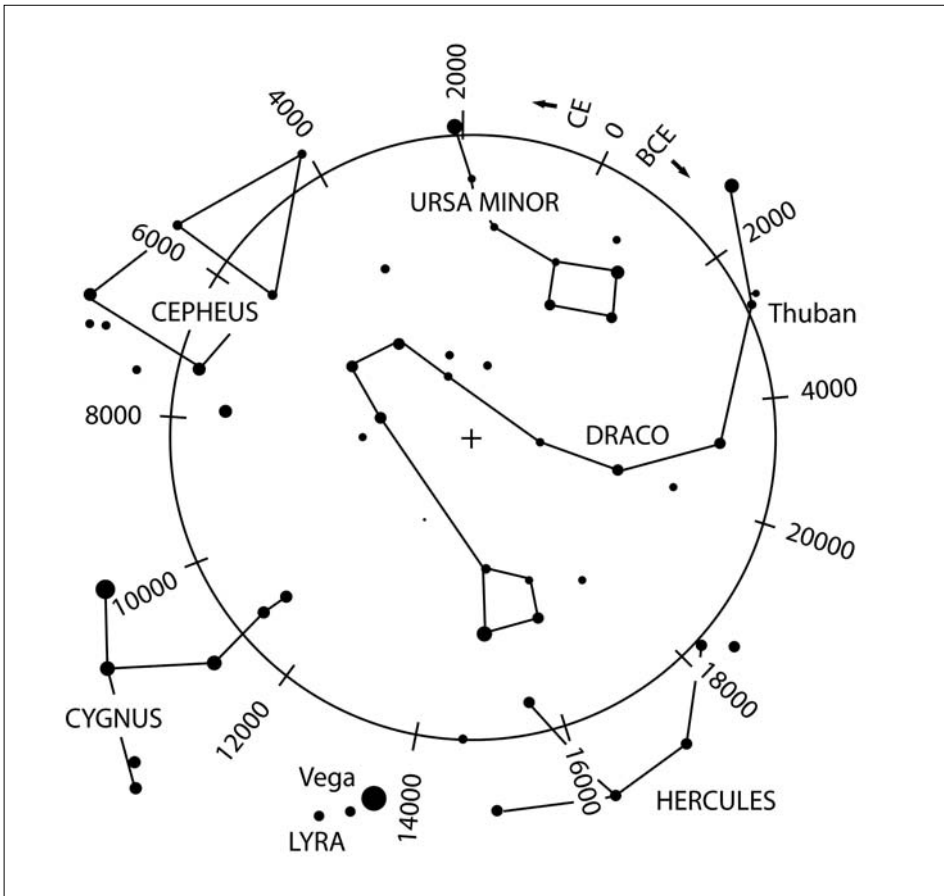


Fig. 3: The apparent path of the north celestial pole among the stars due to the precession of the Earth axis. The period of precession is approximately 26 000 years and the angular radius of precession circle $\epsilon \approx 23.5^\circ$ (ŠIROKÝ-ŠIROKÁ 1966, 29).

exact orientations of graves or temples. Strictly speaking, for such purposes and in the era we are talking about, the North-star method fails.

There is, however, another method for the determination of the north point which should be taken into consideration, in some sense generalizing the preceding North-star method. For given geographical latitude, there exist stars called **circumpolar stars**, which due to their proximity to the celestial pole remain permanently above horizon. Obviously, the centre of the circular path of a circumpolar star is identical with the celestial pole. Observing thus at least a part of such a path, the celestial pole can be determined in principle.

As ethnographical investigations among Polynesian tribesmen have convincingly shown (ZINNER 1931, 250), the knowledge of constellations and of their relative positions on the night sky enables them, practically without any instrument, a reliable navigation. Basing on this fact, we have to acknowledge an experienced observer in European Migration period a similar ability. Nevertheless, as far as we know, any clear vestiges of such a use of e.g. circumpolar stars for the terrestrial navigation are lacking.

On the other side, the orientation of archaeoastronomical objects by means of the observation of circumpolar stars with instruments is taken by some authors for very probable. Various reconstructions of prehistoric instruments which may serve for such a purpose can be thus found in the current literature (MINISTR 2007, 28, 169 and references therein). Beside unimportant details, which are rather results of bold speculations, the suggested common idea of these instruments, an **artificial elevated horizon** (EDWARDS 1993, 267), seems to be plausible. The essential part of the simplest version of hypothetical apparatus was a horizontal beam (alternatively a circular wall with horizontal upper edge) realizing the artificial elevated horizon which was suspended in the height of adult man, approximately in the east–west direction. Then a point of observation, O, was chosen and fixed southward from the centre of the beam in close vicinity of the ground. In order to enable one to follow both the ascending and descending parts of the path of the preselected circumpolar star above the artificial horizon, it was further necessary to establish the dimensions of the whole arrangement by trial and error. The ascending and descending passages of the circumpolar star through the elevated horizon observed from the point O were marked on the beam by two points making the ends of a certain segment. The plumb–line dropped from the centre of this segment then defines together with the point O the northward direction. Correcting then on the basis of this measurement the original east–west lay–out of the apparatus and repeating the whole procedure few times, very high accuracy ($\sim \pm 0.2^\circ$) of the determination of cardinal direction may be finally achieved. Nevertheless, a wide use of this method is due to its numerous flaws very unlikely. The method requires, namely, a preliminary knowledge of the northward direction with the accuracy at least of $\pm 15^\circ$ and realization of a rather cumbersome apparatus. Moreover, because circumpolar stars are not simultaneously visible when the Sun is in the sky, both their ascending and descending passages through the elevated horizon can be observed only occasionally and systematic observations are thus necessary. Therefore we can claim that the method based on the observation of circumpolar stars might be useful for some special purposes (e.g. for the orientation of temples and henges) but for every–day use it is quite inconvenient.

Far more operative is the following technique using the so called **gnomon** (γνώμων = literally arbitrator, interpreter). Gnomon is undoubtedly one of the oldest astronomical instruments extensively used in various cultures throughout the ancient world (LEACH 1954, SCHLOSSER – CIERNY 1996, 62). Its, at least partial, knowledge should thus be likely also among the population we are dealing with. Gnomon is a vertical pole, symptomatically having very often a form of human figure, stuck into the horizontal ground. Watching the tip of its moving shadow the apparent path of the Sun or the Moon can be recorded and then studied in detail. A well documented method of tracing the apparent paths of the Sun is the method of **Indian circles** (SCHLOSSER – CIERNY 1996, 62; ZINNER 1931, 250). (Notice, following description does not apply to observations in the Polar Regions where the gnomon theory is rather complicated.) Prior to the observation a system of concentric circles is drawn on the horizontal plane having the basis of the gnomon O for its centre (Fig.4). Each passage of the tip of the shadow of the gnomon through every circle is marked. The sequences of points R_1, R_2, R_3 ...etc. then define a curve which is a conical projection of the apparent path of the Sun on the ground. The complete annual system of such curves is performed by a set of 365 hyperboles which at equinoxes degenerate to straight lines oriented in the east–west direction. For our

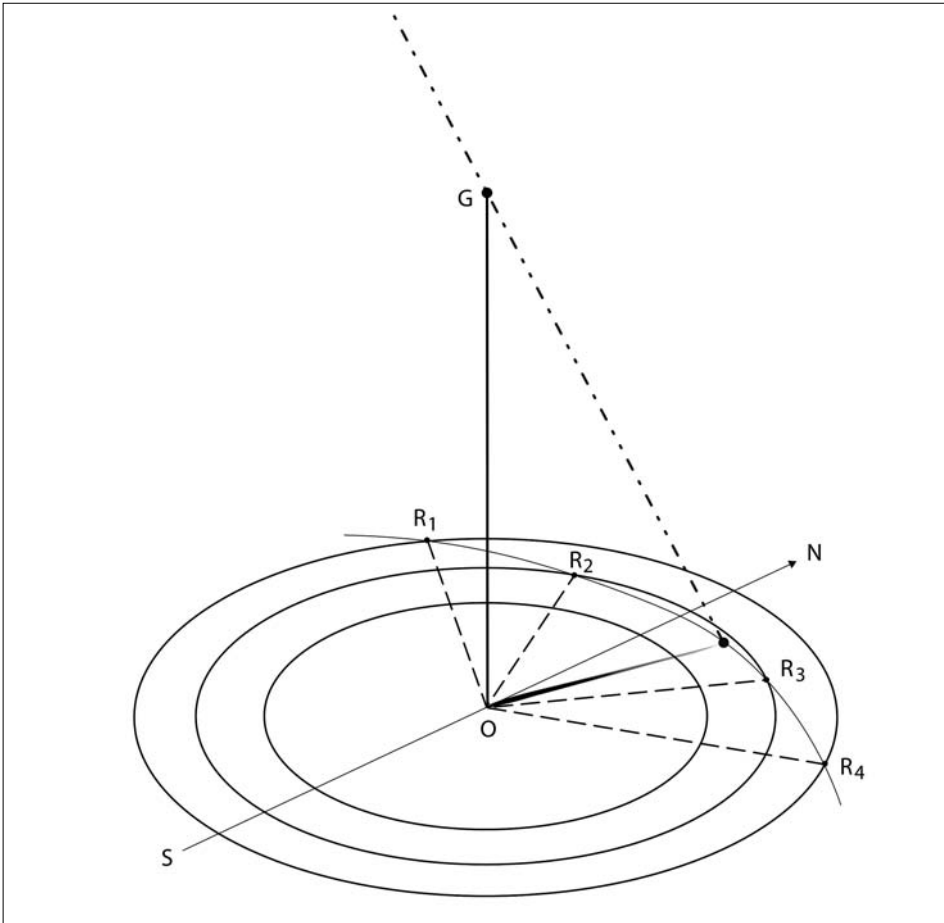


Fig. 4: Gnomon provided with a system of Indian circles, a primitive tool enabling to construct the conical projection of the apparent path of the Sun on the horizontal plane.

discussion it is an important fact that every couple of points in which a given hyperbole intersects a particular circle (i.e. R_1R_4 , R_2R_3 , ... etc.) defines a straight line oriented in the east–west direction, while the common axis of angles $\angle R_1OR_4$, $\angle R_2OR_3$, ... etc. defines the south–north direction. Various methods, those hypothetical included, based on these properties of the gnomon shadow, enable one to achieve a remarkable accuracy in the determination of cardinal directions but require systematic and rather time consuming (few hours) observations. On the other side, the allied techniques using shorter time intervals provide only doubtful results. As an illustration may serve a shadow–tip method recommended to soldiers of the US Army (armystudyguide.com 2006) in emergency. Accordingly, two positions of the shadow tip of an improvised gnomon about 10 minutes delayed are marked on the ground. It is then claimed that the straight line connecting these two marks is laying in the east–west direction. Evidently, it can satisfactorily work only at equinoxes or in the middle of the day when secants of the corresponding hyperbole have approximately east–west orientation. Near the solstices, early in the morning

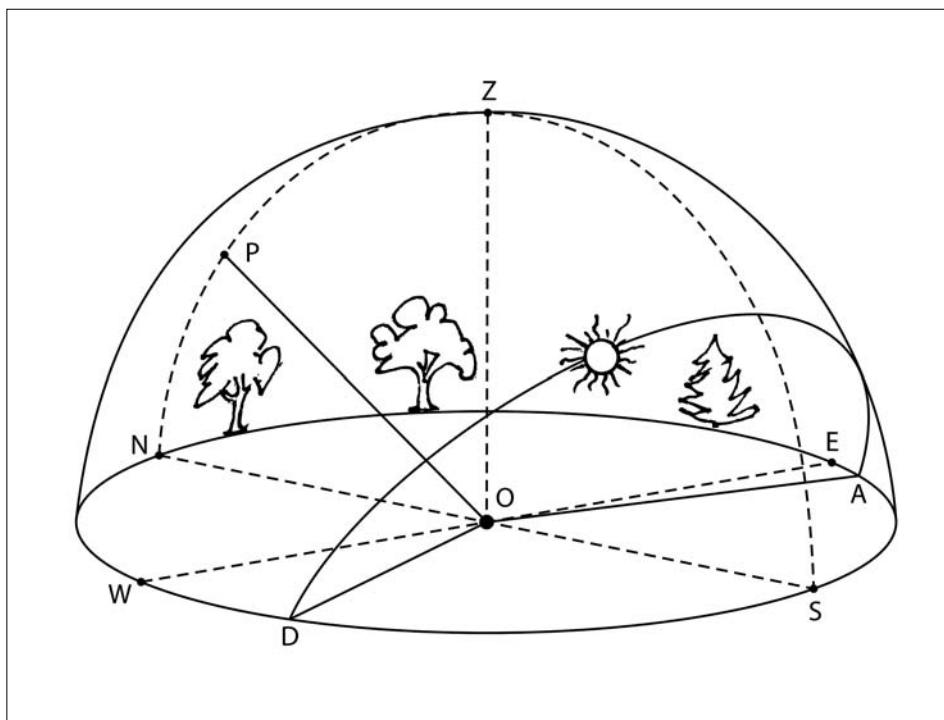


Fig. 5: Illustration showing the symmetry of apparent path of the Sun.

or in the late afternoon, the method may achieve at latitude $\phi = 50^\circ$ a huge error of $\sim \pm 38^\circ$. It is thus obvious that the necessity of day-long systematic observations makes the gnomon-related methods hardly compatible with the nomadic life-style so typical of the Migration period. Nevertheless, respecting the opinion of some authors (e.g. SCHLOSSER–CIERNY 1996), the use of gnomon for the determination of the cardinal directions cannot be, especially for settled population, excluded from the considerations.

Much more convenient, however, seems to us the following technique based on the **horizon observation of rises and sets of celestial bodies**. The principle of this, as far as we know, most robust and reliable method is quite simple (see Fig. 5). Evidently, the circular path of a body rotating together with the celestial sphere is symmetrical with respect to the celestial axis. Therefore (if the body is not circumpolar) the points of its rise (A) and set (D) are placed on horizon symmetrically with respect to the plane of meridian. From this fact among others a consequence follows that the axis of the angle $\angle AOD$ coincides with the straight line NS connecting the south and north points.

Obviously, for the application of this method any non-circumpolar object firmly attached to the celestial sphere can be used. However, in contrast to the deserts of Egypt and Mesopotamia, in a relatively moister climate of Eastern and Central Europe, the stars near the horizon are visible only seldom because of frequent fogs and mirages near the horizon. Also the Moon is not very convenient for the everyday observations especially because there is a rather long time interval between days when both, its rise and set can be seen. The only sufficiently clear celestial body the rises and sets of which can be

observed at least partially during the whole year (number of sunny days a year $\approx 75 - 93$, PEARSON 1897) is thus the Sun. The determination of the cardinal directions on the basis of **observation of the Sun set and the Sun rise** may then be reconstructed as follows (see Fig. 5):

- Mark the position on the horizon where the Sun is setting (point D).
- Wait till the morning to see the point at the horizon where the Sun rises (point A).
- Halve the angle $\angle DOA$. The horizontal straight line halving this angle then defines the south–north cardinal direction. Since the positions of the Sun rise and its setting are already known, the south and north cardinal points can be easily identified.

Of course, there are points in this prescription which should be discussed in more detail. The first practical question is of how to mark the positions of the Sun set and the Sun rise. Observer can simply remember some typical structure coinciding with the setting or the rising Sun on the horizon, or the coincidence with already existing solitary object in the nearer field. In case there are no such convenient objects, a peg or stone placed on the straight line connecting the remote point on the horizon with the observer may be used for marking the direction. If the directions towards the points A and D are already fixed and properly marked in the terrain, the problem of finding the north–south direction is effectively reduced to the halving of the angle $\angle AOD$, i.e. to the standard procedure known from the practical geometry, which requires rather special equipment. In a minimalistic version we can, however, perform the halving of an angle using only a sufficiently long rope, arguably a very old instrument used for tracing in many ancient cultures. Let us only recall the »rope–stretchers« (*ἄρπεδονάπται*) i.e. surveyors in ancient Egypt. There is only a little doubt about the use of the rope as a measuring device for such purposes among the Celtic and Germanic population because of a close cultural contact with Roman Empire where the use of advanced methods of practical geometry is well documented (CANTOR 1907, 104, 538). In the Slavic milieu among others the term *vervnyj brat* (from Slavic *vervb* = rope, *bratb* = brother) indicating a special social relationship among the inhabitants of huts in Slavic settlements in Ukraine the corners of which are aligned by means of a stretched rope (BARAN 1997) witnesses the exploitation of the rope for the tracing of objects. Interestingly, the traces of this tradition are likely preserved also in folk architecture of Central Europe cf. e.g. special alignment of corners of log cabins in »Nosy Lane« at Jilemnice in North Bohemia (LUŠTINEC & al. 2000, 10). The construction of the axis of the angle $\angle AOD$ by means of a rope is a relatively simple task. Firstly, on the straight lines AO and DO two points A' and D' must be marked in such a way that $A'O = D'O$. After that exactly in the middle of the rope, which should be approximately of length $\approx 2A'D'$, a knot K is bound. Both the ends of the rope are then firmly attached at points A' and D'. Taking now the knot in hand and equally stretching both halves of the rope outwards the point O, the knot K will finally fall on the axis of the angle $\angle A'OD' = \angle AOD$. The straight line KO will then be identical with the line connecting the north and south points.

The author has a little doubt that just this method or its modification was actually used in praxis because of its reliability and simplicity (KONEČNÝ 2005, 42). Besides, we can take for granted that all necessary knowledge and means for its realization were at that time currently at one's disposal. Our opinion supports also the fact that the

method is marvellously exact. For example, if the geometric constructions are carefully performed, the axis of the angle $\angle A'OD'$ can be determined with accuracy better than $\pm 0.05^\circ$ (RYŠAVÝ 1949, 186). The overall error of the method is thus rather due to other effects, namely, to diurnal motion of the Sun with respect to the celestial sphere and especially to the difference between astronomical and true horizon. (see Appendix 2)

Nevertheless, it is a fact of unappreciated merit that we can alternatively do without any instrument at all. Being more specific, instead of measuring instruments the **body of the observer** himself/herself may be used. This possibility is due to the almost perfect symmetry of a human body and to very sensitive perception of any distortion with respect to this symmetry. For example, the torsion of the resting body only about $\pm 2^\circ$ is by the receptors in the spinal column evaluated as a »large change« and corresponding postural-tonic reflexes tend to ensure the righting, i.e. the return to the relaxed position (BABSKY & al. 1982, 215).

How can be then, by means of the human body, the halving of angle carried out? The corresponding procedure may be reconstructed as follows. Freely staying observer takes up a position with outstretched hands approximately oriented towards the points A and D. In order to point at these distant points on the horizon with better accuracy, he/she has to elevate the palms to the height of eyes minimizing simultaneously their visible profile by turning them to the frontal position. By a simple trial we can convince ourselves that the realization of this attitude is very difficult without at least slight bending of the arms. Aiming alternatively at points A and D and correcting the position of the body in such a way that the arms remain outstretched symmetrically, the observer's body will finally reach a position where his/her *sagittal* plane will coincide with the plane of local meridian, or in other words, where the observer will be facing northward (or southward).

It is the principal claim of this work that observer's attitude just described and hypothetically used for the determination of the cardinal directions is in fact identical with the position known as a gesture of orant.

Gesture of orant

In the current literature the term **orant** or **gesture of orant** (from Latin *orare* = pray) refers most frequently to the posture of early Christian prayer with uplifted hands (PIJOAN 1973, 9, see Fig. 6). The figure stands upright with arms outstretched and raised to eyes height; elbows are bent and open palms are kept up or in frontal position. The gesture was very popular till the end of the ~4th century CE when a new trend characterized by exalted submissiveness to God appeared. It was then preserved only for a special use e.g. by priests during the Holy mass, while among the laymen it was shared by various gestures of atonement and prostration. The gesture of orant is interpreted, as a rule, as a reminiscence of the attitude of Jesus Christ on the cross. Nevertheless, despite this convincing interpretation we assert that the roots of the gesture must be much earlier, i.e. pre-Christian.

Indeed, besides the frescos mentioned above which are almost with certainty linked up with early Christian culture, there are artefacts undoubtedly dated well before Christian era, unambiguously documenting the gesture of orant. E.g. the findings from ancient Egypt belong among such documents. For our argumentation, however, of



Fig. 6: Orant, fresco in the catacomb of Priscilla in Rome, Italy, ~3rd century CE (according to PIJOAN 1973).

crucial importance are artefacts having their origin in the space and time we are talking about. Thus from this point of view a Hallstatt urn which was discovered in the barrow near the west Hungarian town Sopron (Ödenburg) is enormously valuable (LIETZMANN 1934), see Fig. 7. The single fact that the urn itself does not represent burial ritual related directly to a specific orientation is not decisive because at that time skeletal and cremation burials coexisted very often side-by-side in one tumulus.

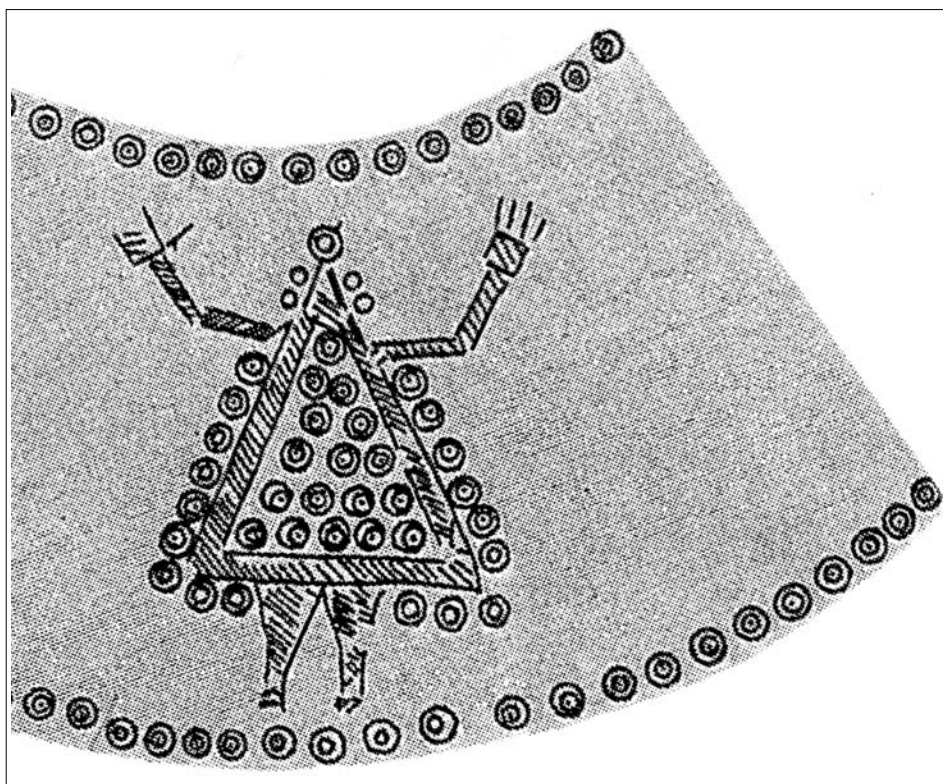


Fig. 7: Figure in an attitude of orant as depicted on Hallstatt urn found near Sopron (Ödenburg) in west Hungary (according to LIETZMANN 1934).

The abstract geometric decoration of the urn is so interesting that it is worth to describe it in detail. Besides two figures clearly demonstrating the gesture of orant which are of primary importance for this study, there are three other human figures, one of which is keeping the plumb-line, the second one is a weaver binding knots and the third one is a musician playing a tetrachord lyre (LIETZMANN 1934, FLEISCHER 1893). The upper rim of the whole scene is decorated with a line of »stars« while the band below the figures is filled with triangular ornaments representing a certain recurrent arithmetic sequence the last term of which corresponds to the so called »holy tetractys« (τετρακτύς). All the symbols on the urn thus astonishingly manifest the Pythagorean doctrine which was later codified in medieval *quadrivium* (Arithmetic, Geometry, Music and Astronomy). Moreover, taking into account the remarkable fact that the establishment of secret Pythagorean sect in Krotón (~500 BCE) coincides with the Hallstatt era (800 – 475 BCE), we have to conclude that the ideas traditionally attributed to Pythagoreans might be the property of much wider cultural circle then it is usually believed. Of course, in the literature we can find interpretations of the whole scene and of the particular figures differing from that just presented. One very convincing explanation may be found e.g. in (TERŽAN 1996). Nevertheless, her identification of persons making a gesture of orant with a couple of adoring women (»matrons«) is in fact not in contradiction with our interpretation above.

Anyway, regardless of all these highly interesting facts it can be taken for granted that the use of gesture of orant was not exclusively confined to the Mediterranean early Christian communities but that it was known also in the Central Europe, at least during the Hallstatt era, having a close relationship to the burial ritual and to various intellectual activities as well. The remaining point necessary to make our central hypothesis sound and complete is then the experimental proof of technical possibility and performance of the determination of cardinal directions by means of the gesture of orant.

Experiment with halving the angle using gesture of orant

In order to test the accuracy of angle-halving procedure based on the application of the gesture of orant the following experiment was made. For its realization we used a flat lawn of irregular shape and of external measure ~120 m, surrounded by trees and small bungalows. The average slope of the terrain was approximately ~1.8 %. Near the centre of the lawn a place was chosen for the »observer« (point O, see Fig. 8) and then, without special orientation, two points A' and D' were provided with flags. The segments OA' and OD' making an angle $\angle A'OD' = 140^\circ$ were both 10 m long. At a distance of 11 m from the point O a point S' was traced lying exactly on the axis of the angle $\angle A'OD'$. In parallel with connecting line A'D', a survey tape was stretched in such a way that a point corresponding to 5 m mark coincided with the point S'. The tape was purposely unrolled asymmetrically and with marks not visible from the position of the observer, so that

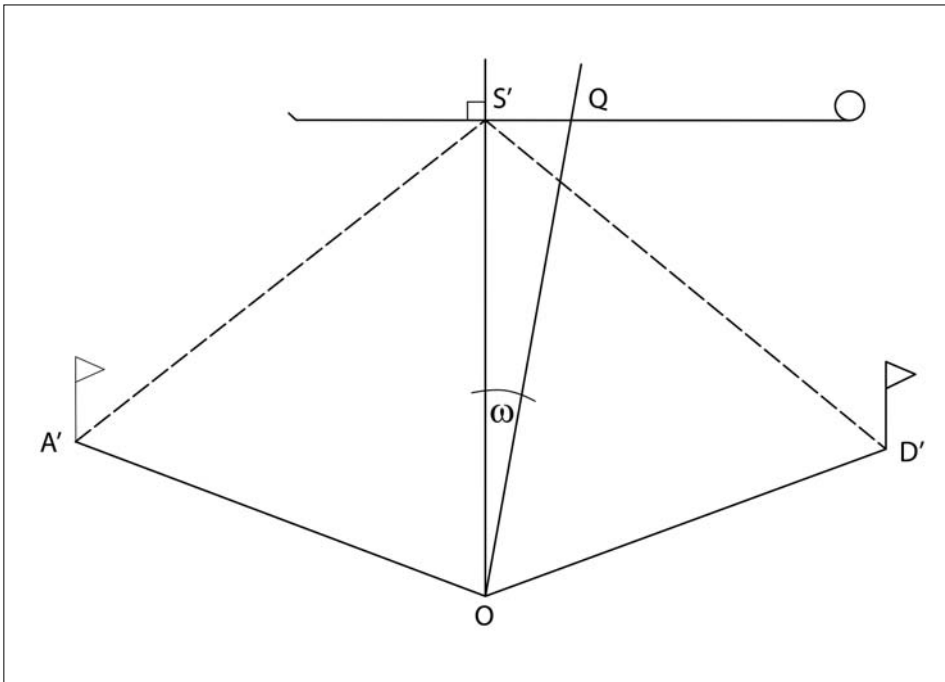


Fig. 8: A scheme of geometric arrangement used for the experimental test of accuracy of angle-halving by means of orant's gesture.

it provides no help for the determination of direction OS'. The persons, in number 17, taking part in the test, were of various age (from 10 to 58 years), sex and condition.

They were prior to the experiment informed about its purpose and also provided with necessary instructions. They were asked to take up the place at the point O making the gesture of orant and point outer edges of palms at the flags A', D', and simultaneously alter the position of the body till they feel themselves comfortably and without internal stresses. Afterward they should stretch their arms forward and fasten the palms together pointing in this way the apparent axis of the angle $\angle A'OD'$ (Fig.9). Finally, they guide a helper with lining rod into this direction, which was then in close vicinity of the tape marked by the point Q. From the measured lengths of segments QS' the angle of deviation ω from the true direction OS' was evaluated according to an obvious formula

$$\omega = \arctg (QS'/OS'). \quad (1)$$

Tested persons were intently provided with no additive instruction how to »point the directions«; they simply made their best. Interestingly enough, the results were not apparently influenced by this fact, as well as by the short-sightedness, far-sightedness and even by gravity. The only condition leading to a systematic deviation was the case, where the tested person had one leg about ~1 cm shorter. Nevertheless, for the evaluation of the results nobody and no data were excluded. For the ensemble as a whole we then obtained for the arithmetic mean of deviation from the right direction a value $\langle \omega \rangle = +1.78^\circ$, while for the corresponding root mean square a value $\sqrt{\langle \omega^2 \rangle} = 2.71^\circ$ (RYŠAVÝ 1949, 186).

Summarizing critically the results of our experiment, it can be concluded that the skilled observer could easily achieve in the determination of cardinal directions by means of gesture of orant the accuracy limit $\pm 5^\circ$, which was necessary, among others, for reliable orientation of the human graves.



Fig. 9: Mrs. Michaela L. demonstrates the angle-halving using the gesture of orant.

Supporting remarks

In this paragraph we would like to add some auxiliary arguments directly or indirectly supporting our central hypothesis and discuss some related cultural and technical aspects of general interest.

Let us give first linguistic arguments in favour of usage of Sun rises and Sun sets for the determination of cardinal directions. Especially in Slavic languages there is, namely, a direct link between names of cardinal directions and corresponding astronomical events. For example, in Czech (Slavic language) the names for East and West are perfectly synonymous with the names for the Sun rise and the Sun set. (i.e. (Sun)–rise = *východ* = East and (Sun)–set = *západ* = West; remarkably, the etymology of the names for the remaining cardinal directions, *sever* = North and *jih* = South, is unclear.) The traces of similar but not so direct links are preserved also in other Indo-European languages (DITTRICH 1923, 74).

There are also purely psycho-physiological reasons common to the whole mankind which makes the proposed method for the determination of cardinal directions based on the horizontal observations of the Sun accurate and reliable. The human vision, namely, being without awareness controlled by *nervus opticus*, evaluates, in contrast to e.g. photographic camera, not the apparent angular magnitudes of the observed objects but the absolute distances and dimensions of them (STERNECK 1907, 11, 43). The sensation of the space is thus very operative but, on the other side, it suffers from numerous »optical« illusions. One of the most significant illusions is erroneous estimation of vertical angles which may achieve easily deviations of ~50%. An attempt to reconcile the subjective observations and the objective measurements made by limited means, led in the antiquity to the establishment of a peculiar cosmological concept of *firmament* (*firmamentum*, *στερέωμα*, רָקִיעַ). Accordingly, the flat Earth was covered up with a firm transparent hyperbolic shell about ~20 km in diameter and ~3 km in height which separated the lower region filled with the aer (*αήρ*) from that filled with the aether (*αιθήρ*, *plenum*). Although the illusions reflected by this concept operate also in close vicinity of the horizon (a spectacular manifestation of such effects is e.g. an increase of apparent diameter of the Moon near the horizon) the azimuths of the rising celestial bodies at the horizon remain unaffected. This is undoubtedly why the meaningful prehistoric astronomical observations, our hypothetical method included, should be confined just to the scope of the horizontal astronomy.

The likelihood of the use of the sets and rises of the Sun for the determination of cardinal directions may be supported also by the following ethnographically well documented custom, according to which it was prohibited to bury the deceased at the same day when he/she died but only after one or more days. This custom known as »*excubiae funeris*« (= funeral guard, ZÍBRT 1894, 11), was and even till now is practiced by numerous communities at many places throughout the world. Notice, how this custom excellently fits the method of the determination of cardinal directions by means of Sun sets and rises! Indeed, in order to orient the grave properly it is necessary, prior its digging, to observe both the Sun set and Sun rise, in other words, keep minimally for one night the vigil.

On similarly practical grounds the proposed method is also convenient for orientation by travelling throughout the open landscape, e.g. via the corridor of grasslands connecting Central Asia with Central Europe. Since in comparison with today's state of the art, it was extremely difficult and dangerous to travel in dark, the nomads undoubtedly used to camp over the nights. It was then quite natural at the evening to record the horizontal position of the Sun set and early in the morning the position of the Sun rise and determine the direction for the march of the day. Combined with the knowledge of



Fig. 10: Reverse of silver end-piece of the belt, Great Moravia period, Valtice u Mikulčic, grave No. 490, 9th century CE (according to POULÍK 1949).

principal rivers or mountain ranges the method may enable reliable navigation over the thousands of kilometres.

In close connection with our subject we have to stress another interesting point possibly improving our method, namely, the fact that the upright body of the observer can serve as an »animate gnomon«. At the moments just after the Sun rise or just before the Sun set the length of observer's shadow is very long. For example, if the upper edge of the Sun disk is about $1/2^\circ$ above the horizon, the length of the shadow of a human figure ~1.6 m tall is $\geq 1.6 / \tan(1/2^\circ) = 180$ m. Assuming now that the width of the shadow is smaller than, say, ~0.5 m the purely theoretical uncertainty in the direction must be well below $\sim \arctg(0.5/180) = 0.16^\circ$. Marking then evening and morning shadows and halving by means of the orant gesture the angle between them, the south–north direction can be determined without direct observation of the glowing Sun disc. Moreover, it is also evident that the idea of »animate gnomon« should be taken into consideration by interpreting the genesis and the appearance of many anthropomorphic pagan columns serving as idols (i.e. various prehistoric objects akin to the column in Zbruč, PLETERSKI–MAREŠ 2003).

Further we would like to turn reader's attention to the diversity in manifestations of the gesture of orant in pre-Christian era which is probably larger than it is usually believed. Assuming the cultural continuity, the vestiges and artefacts belonging to early Christian formations in the regions of »barbarian« Europe are of crucial significance. A figure making the gesture of orant which is depicted on the end-piece of the belt belonging to the Great Moravia period (Fig. 10) may serve as a good example of such an artefact.

Since the gesture of orant was at that time in Mediterranean and Byzantine regions already »out of fashion« and almost forgotten, we have to seek for an autochthonic source of its popularity in Central Europe, connected with pagan communities preserving pre-Christian lore. Daring to speculate, it may be related to the life-style of upper class, especially to the way of ruling (called in Slavic »*kŕmlenije*« = feeding, MERHAUTOVÁ–TŘEŠTÍK 1984, 51) characterized by permanent travelling of a local leader and his suit to and fro throughout the subordinate region. Consequently, the gesture of orant might thus rather be an archetypal symbol of travelling than that of the Christianity.

Also the oldest standing cast-work in Germany, an impressive Romanesque bronze anthropomorphic candelabrum now preserved in Erfurt Dome and generally known under the name of its probable donator as »(Heiliger) Wolfram« (de.wikipedia.org/wiki/Erfurter_Dom 2004, see Fig. 11), could be likely counted to the class of »orants«. The statue served for hundreds of years as a holder for missal, bearing for this purpose also a small table and the third candlestick on its back. Nevertheless the original form of the statue is not reliably known because it was evidently few times readjusted. (E.g. of much later origin must be the special anchoring of the statue to the socket by metallic screws!) A pattern on the back side of the left hand resembles so called Lichtenberg's figures which are, as a rule, due to the thunderbolt strokes. It may witness the fact that the statue was originally for a long time placed in the open air and not under the roof in the Dome and that the dating (1176 CE) and inscriptions are related rather to its donation than to its manufacture. Taking now into account these facts together with the fact that the statue appeared on the frontier between early Christian Ottonian Empire and not long ago conquered pagan region, we take it that this duly strange artefact fitting not



Fig. 11: Romanesque bronze candelabrum, so called »(Heiliger) Wolfram«, preserved in Erfurt Dome, Germany, 10–11th cent. CE, Ottonian Empire (Foto: A. Pleterski)

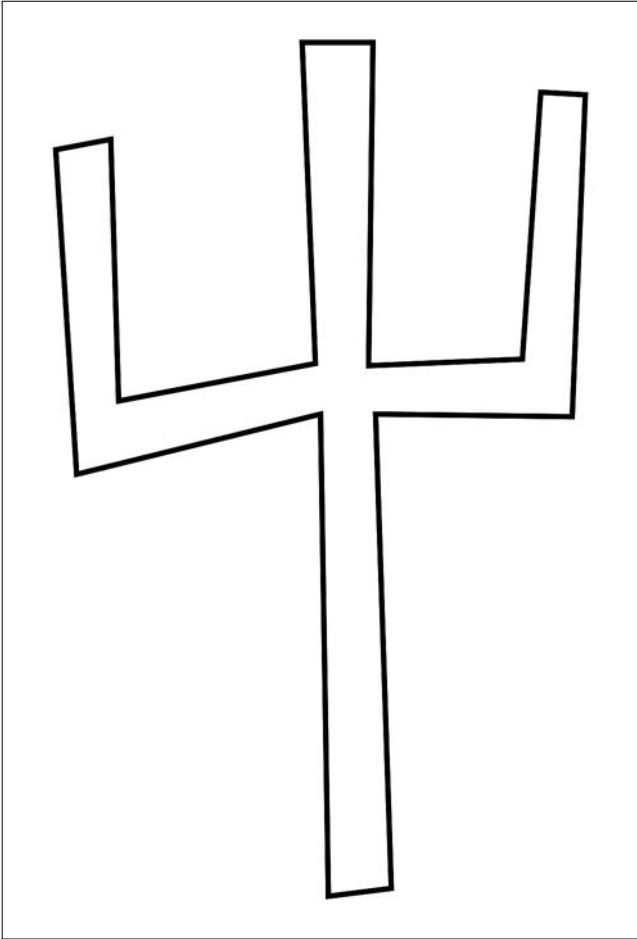


Fig. 12: A trident, typical symbol frequently chiseled into gravestones and prehistoric monuments.

very well the Christian paradigms, illustrates rather the process of transformation of the pagan community into the Christian one than the gist of Christianity itself. Figure of Wolfram which is according to the contemporary not very specific interpretation »an ascetic person throwing light of the Christian faith on the crowds«, may, of course, served as a pagan idol as well.

Important vestiges of gesture of orant likely provide also prehistoric petroglyphs scattered over the whole Europe. There is a half of dozen of symbols which may be interpreted as ideograms of gesture of orant. Among them the most significant is the symbol of trident, revealing quite suggestive graphical resemblance with attitude of a prayer making the gesture of orant (Fig. 12). In this connection a very peculiar probably south-Slavic phenomenon, called *mirila* should be mentioned, representing something as carefully oriented »monuments of human souls« (TROŠLEJ 2010). Such a monument was considered a true place for the last rest of the deceased whiles his/her body was buried on another place, for mourners quite unimportant.

For our argumentation of primary significance is the fact that into the mirila stones tridents are frequently engraved, as we believe the ideograms of the gesture of orant, which are in close connection with »burial« ritual, of which the exact orientation of mirila is the integral part.

At the end of this paragraph we would like to add a few words trying to account for the sense of burial orientation. A lot of diverse speculations can be found in the literature concerning this subject. Basing, nevertheless, on the hypothesis that the very purpose of charitable gifts was to improve the after-life conditions of the deceased, the interpretation of exact burial orientation is quite apparent. As the dead under the ground is evidently deprived of the possibility to determine cardinal directions, the definite lay-out of the body was nothing but a kind of charitable gift for the wandering throughout the hostile underworld, quite analogous to the vessels with meal or medicine, amulets, weapons etc. In other words, exact orientation of the body of the deceased was in such a context the act of mercy.

Conclusions

Using the exhaustive method we have concluded that the most likely technique used in the East and Central Europe for the determination of cardinal directions in the period ranging roughly from Hallstatt era to Early Middle Ages (800 BCE – 1000 CE) was that based on the halving an angle between rise and set points of the Sun.

Our reconstruction of the method hypothetically used was completed by an experiment convincingly showing that the halving procedure can be performed with sufficient accuracy (better than $\sim \pm 5^\circ$) without any instruments, only by making a special gesture. As was further shown the initial position and gesture of the observer determining the cardinal directions must be practically identical with the attitude of a prayer making the gesture of orant.

This gesture traditionally connected exclusively with the early Christian culture has been proved to be actually a general cultural property of the population in the considered region and period. Interpreting then the burial orientation as a charitable gift, the gesture of orant, being originally used for orientation in the unknown terrain, might develop quite naturally into a ritual gesture.

Acknowledgement

The author is indebted for their help in the realization of the experimental part to my precious friends from »Ateliér Čárymáry«, namely to: Bernadeta Brachtlová, Anna Heriánová, Jitka Landová, Michaela Loskotová, Lenka Malá, Matyáš Novák, Ondřej Novák, Pavel Novák, Alžběta Nováková, Zdislava Pilařová, Jana Sedláková, Eliška Stuchlá, Miloslava Stuchlá, Martin Stuchlý, Leona Telínová, Kateřina Trutnovská, Adam Vízek and for valuable technical aid to Pavel Hubík, Jozef Krištofik and Anna Marešová.

Appendix 1

In contrast to the stars, the Sun (and the Moon) cannot be, strictly speaking considered to be »firmly fixed« to the celestial sphere. This very fact somewhat changes our

arguments given in the paragraph dealing with the Sun sets and rises. Let us therefore investigate the influence of the diurnal change of the declination δ of the Sun on the position of its sets and rises on the horizon. (Recall that the declination δ is an angular distance of celestial body from the celestial equator, the great circle which is perpendicular to the celestial axis.)

From the elementary spherical trigonometry (STUDNIČKA 1865, 8, 62) it follows that the azimuth α of a set point of a celestial body having a declination δ and observed at geographic latitude ϕ can be determined by means of a formula

$$\cos \alpha = -\sin \delta / \cos \phi. \quad (2)$$

The azimuth of the corresponding rise point is then obviously $-\alpha$. In order to estimate the change of the azimuth $\Delta\alpha$ appearing as a consequence of change of declination $\Delta\delta$ we have to derivate both the sides of the equation above and construct the ratio:

$$\Delta\alpha / \Delta\delta = \cos \delta / (\sin \alpha \times \cos \phi). \quad (3)$$

The effect is maximal near the equinoxes ($\delta \approx 0^\circ$) where, according to the ephemerides (STREJC 1999), the diurnal change of declination of the Sun reaches a value of $\sim 0.4^\circ$ per day. In this case the formula above is reduced to a simple relation $\Delta\alpha \approx \Delta\delta / \cos \phi$, according to which the largest observable difference between the absolute values of azimuths of the Sun rise and the Sun set ($\phi = 50^\circ$) is quite negligible being only $\Delta\alpha/2 \approx 0.3^\circ$.

Appendix 2

Let us investigate the influence of the discrepancy between true and astronomical horizon on the observed azimuths of Sun's sets and rises, first particularly the change of azimuth of the point of Sun set which is due to the elevation of true horizon by the

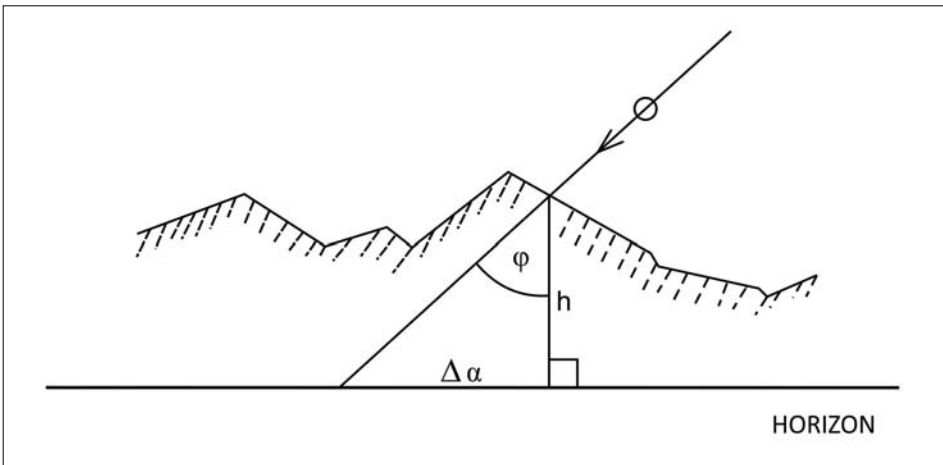


Fig. 13: The influence of shadowing of the topocentric horizon on the actually observed Sun-set azimuth.

presence of mountain range of apparent angular height h (see Fig. 13). Since the general solution of the problem provides a rather cumbersome formula, we confine our derivation only to the case of equinoxes. The result is thus valid exactly for $\delta = 0^\circ$ and for other declinations only approximately. With this proviso, the centre of the Sun disc crossing the apparent line of the mountain range is simultaneously lying on the intersection of two great circles, one perpendicular and the other tilted about $(90^\circ - \phi)$ with respect to the horizon. According to the »law of sine« of the spherical trigonometry (STUDNIČKA 1865, 8,62) we have $\sin \Delta\alpha \cdot \sin(90^\circ - \phi) = \sin h \cdot \sin \phi$. Taking then into account the relation $\sin(90^\circ - \phi) = \cos \phi$ we immediately obtain resulting formula:

$$\sin \Delta\alpha = \sin h \times \tg \phi. \quad (4)$$

In a relatively open landscape, where the observer is at a distance of 2 km from a continuous mountain range of height ~ 300 m, the true horizon is elevated about $h \approx 8.5^\circ$ ($\tg 8.5^\circ \approx 300/2000$). Assuming that $\phi = 50^\circ$, the resulting shift of the Sun-set point will be $\Delta\alpha \approx 10.1^\circ$! In spite of the possibility that such a huge shift might be compensated by the presence of a similar mountain range on the opposite Sun-rise side, it is quite clear that just this effect is **the most significant source of error** of the method using observations of Sun's sets and rises for the determination of the cardinal directions. As this effect can be responsible for actually observed defective orientation of archaeoastronomical objects, **the veracity of our hypothesis may be thus checked by direct terrain observations.**

In this connection there is another effect worth noticing. If the observer is staying on the summit of a mountain in the otherwise flat landscape the true horizon is depressed about a certain angle γ below the astronomical horizon (see Fig. 14) while the sight distance d is correspondingly enlarged. Let be $SC = SB = R$ the radius of the Earth ($R \approx 6371$ km), $CO = d$ sight distance to the true horizon and $BO = H$ the relative height of the mountain above the flatland or sea. The »secant-tangent« theorem (STUDNIČKA 1865, 8,62) which claims that $OC^2 = OA \times OB$ then yields the formulae $d = \sqrt{H(2R+H)}$ and

$$\tg \gamma = d/R = \sqrt{(H/R^2)(2R+H)} \approx \sqrt{(2H/R)}. \quad (5)$$

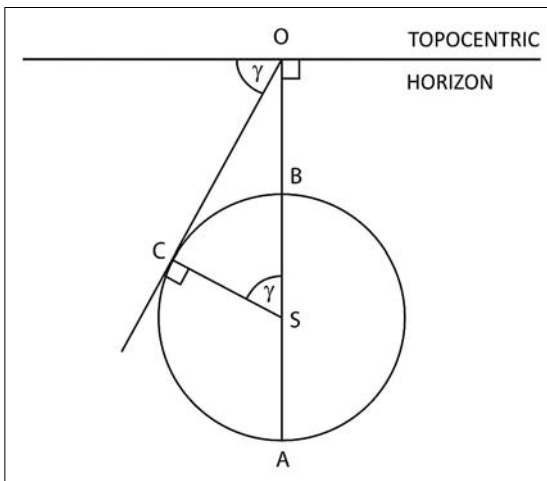


Fig. 14: Scheme to the determination of depression of the true horizon. (The height of mountain, $H = BO$, is for the sake of clarity of the picture largely exaggerated.)

For example, for a mountain 1 km high we obtain from the last formula an estimate

$$\gamma \approx \arctg \sqrt{2/6371} = 1.015^\circ.$$

Taking into account the fact that the apparent diameter of the Sun disc is $\approx 1/2^\circ$, the depression of the true horizon alone is almost imperceptible. Moreover, as the shift of the sunset point $\Delta\alpha$ evaluated by means of formula (4) (for $h = \gamma$, $\phi = 50^\circ$) yields a rather small value $\Delta\alpha \approx 1.2^\circ$, we can also conclude that the effect of depression of true horizon itself is for our purpose of no practical importance. Moreover, the effect is, as a rule, overwhelmed by distortions due to the optical refraction.

References

- armystudyguide.com 2006, *Field –Expedient Methods of Determining Directions*.
- Babsky E. B. – Khodorov B. I. – Kositsky G. I. – Zubkov A. A. 1982, *Human Physiology* – Vol.2, Mir Publishers, Moscow.
- Baran Ya. V. 1997, *Slov'jans'ka obščina – Problemi pohodžennja ta istoričnogo rozvitku Slov'jan* – (Zbirnik naukovih statej prisvjačenij 100–riččiju z dnja narozdennja V. P. Petrova) Kijiv–L'viv, 176–183.
- Böhm J. 1941, *Kronika objeveného věku*. – Družstevní práce, Praha.
- Böttger W. 1979, *Kultur im Alten China*. – Urania Verlag, Leipzig.
- Cantor M. 1907, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*. – B. G. Teubner, Leipzig.
- de.wikipedia.org/wiki/Erfurter_Dom 2004
- Dittrich A. 1923, *Slunce, Měsíc a hvězdy – po cestách lidstva k hvězdářství*. – Státní nakladatelství, Praha.
- Edwards I. E. S. 1993, *The Pyramids of Egypt*. – Penguin, London.
- Fleischer O. 1893, *Musikinstrumente der deutschen Urzeit*. – Allg. Musik–Zeitung 20, 30–32.
- Konečný L. J. 2005, *Románská rotunda ve Znojmě*. – Host vydavatelství s.r.o., Brno.
- Leach E. R. 1954, *Primitive time–reckoning*. – in: A History of Technology, Vol.I., Eds. C. Singer, E.J. Holmyard, and A. R. Hall, Oxford University Press, New York, p. 110–127.
- Lietzmann W. 1934, *Geometrie und Prähistorie*. – Isis 20, 436–439.
- Luštinec J. – Dvořák J. – Lízler J. 2000, *Jilemnice (guide)*. – ARTE, Jilemnice.
- Merhautová A. – Třeštík D. 1984, *Románské umění v Čechách a na Moravě*. – Odeon, Praha.
- Ministr Z. 2007, *Géniové dávnověku*. – Mladá fronta – Edice Kolumbus, Sv. 186, Praha.
- Pearson K. 1897, *Cloudiness: Note on a Novel Case of Frequency*. – Proc. Roy. Soc. London 62, 287–290.
- Pleterski A. 2002, *Pravno kultne strukture v prostoru Altenerdinga na Bavarskem*. Studia Mythologica Slavica 5, 19–41.
- Pleterski A. – Belak M. 2004, *Structures in the Area of Lauterhofen in Bavaria*. Studia Mythologica Slavica 7, 43–61.
- Pleterski A. – Mareš J. J. 2003, *Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha*. Studia Mythologica Slavica 6, 9–36.
- Pi Joan J. 1973, *Historie de l'art, tome 3*. – Grande Batelière, Paris.

- Poulík J. 1949, *Hroby staroslovanských zemědělců v Dolních Dunajovicích*. – Archeologické rozhledy, 1, 37–40.
- Poulík J. 1960, *Starí Moravané budují svůj stát*. – Krajské nakladatelství, Gottwaldov.
- Ryšavý J. 1949, *Nižší geodesie*. – Česká matice technická, Praha.
- Schlosser W. – Cierny J. 1996, *Sterne und Steine, Eine praktische Astronomie der Vorzeit*. – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- von Sterneck R. 1907, *Der Sehraum auf Grund der Erfahrung: Psychologische Untersuchungen*. – Verlag J. A. Barth, Leipzig.
- Studnička F. J. 1865, *Základové sférické trigonometrie*. – Ed. Grégr, Praha.
- Strejc A. 1999, *Efemeridy 2001–2010* – Aquarius, Praha.
- Široký J. – Šíroková M. 1966, *Základy astronomie v příkladech*. – Státní pedagogické nakladatelství, Praha.
- Teržan B. 1996, *Weben und Zeitmessen im südostalpinen und westpannonischen Gebiet (Die Osthallstattkultur)*. Archaeolingua 7, 507–536.
- Trošelj M. 2010, *Natpisi i likovni prikazi na Velebitskim mirilima*. in: *Mirila – Kulturni fenomen*. – Eds. A. Pleterski, G. P. Šantek, Studia Mythologica Slavica – Supplementum 3, 63–93.
- Waldhauser J. – Budinski P. – Stránská P. – Velemínská J. – Turek J. – Holodňák P. 1999, *Jak se kopou keltské hroby*. – Nakladatelství Lidové noviny, Praha.
- Zibrt Č. 1894, *Indiculus superstitionum et paganiarum – Seznam pověr a zvyklostí pohan-ských z VIII. věku*. – Česká Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha. – Reprint: Academia, Praha, 1995.
- Zinner E. 1931, *Geschichte der Sternkunde*. – Julius Springer, Berlin.

Določitev strani neba in drža oranta

Jiří J. Mareš

Članek obravnava zanimivo vprašanje, ki je povezano z usmeritvijo grobov in arheoastronomskih objektov v srednji Evropi. Gre za določanje strani neba v času od halštatskega obdobja do zgodnjega srednjega veka. Uporabili smo obsežen postopek in pokazali, da je način določanja strani neba najverjetneje temeljil na opazovanju vzhoda in zahoda sonca. Sestavni del te metode je prepolavljanje kota, ki ga je mogoče opraviti z instrumenti, ali brez njih. Rekonstrukcija slednje možnosti, ki smo jo potrdili s poskusom, nas je pripeljala do sklepa, da je domnevna drža, ki so jo uporabljali za razpolavljanje kota, praktično istovetna tako imenovani drži oranta, ki jo običajno razlagajo kot držo zgodnjekrščanskega molilca. Če usmeritev grobov razumemo kot milost pokojnim, nadalje trdimo, da se je mogla drža oranta, ki so jo prvotno uporabljali za orijentacijo na nepoznanem ozemlju, povsem naravno razviti v ritualno kretnjo. Prikazujemo kulturne, zgodovinske in tehnične argumente za to mnenje.

Vražje oko

Radoslav Katičić

East of Križevci in the northwest of Croatia there is a plateau with a stream called Vražje Oko (Devil's Eye), whose name illustrates how before the Christian Era the local Slavic population sacralized its immediate environment. Named after its source, the stream may be interpreted as the Eye of god Veles, who is closely connected with water, and is the opponent of the thunder god. The name, as well as its perception, indicates that its origin may be traced to Balto-Slavic pagan beliefs.

Keywords: eye, spring, Veles, devil

Toponim *Vražje oko*, potvrđen na Tremi, visoravni istočno kraj Križevaca, onkraj rijeke Glogovnice, opisan je kao ime vode (hidronim)¹ i kao ime naselja (ojkonim)². Po sasvim prozirnoj etimologiji jasno se razabire da je to ime prvotno nadjenuto vodi, a onda je po vodi na kojoj leži dobilo ime i naselje. To je sasvim uobičajena postupnost pri nadijevanju mjesnih imena. No *Vražje oko* po svojoj je etimologiji zapravo ime vrele, pa je potok nazvan po svojem vrelu.

To nam jasno kaže Karadžić nabrajajući značenja riječi *oko* u svojem »Srpskom rječniku«. Među ostalim tu su: 3) »izvor gdje voda tiho teče« i 4) »u jezeru Skadarskome kraj brijega Crnogorskoga onako mjesto gdje se voda čini drukčija nego u ostalome jezeru. Po svoj prilici na ovijem mjestima u dubini izvire voda«. U slovenskom jeziku *okô* znači i »duboko mjesto u rijeci gdje odozdol udara vrelo« i »dio rijeke ograđen za ribolov«. Slovački pak *morské oko* znači »duboko jezero u visokom gorju«.³ To su jezera kojima se ne vidi pritoka, pa se doživljavaju kao da su sama svoja vrela. A u Hrvatskoj je potvrđen hidronim *Zmajevo oko* i to četiri puta. Tako se zovu mala jezera kraj Imotskoga i kod Rogoznice blizu Šibenika. *Zmajevo oko* nadalje se zove podmorska špilja na Braču i rupa vidljiva na površini na Dugom otoku.⁴ Odatle se vidi da je *vrag*/kojega je to *oko*/upravo *zmaj*. A *zmaj* je Veles. *Vražje oko* tako zapravo znači »vražje vrelo«, ali je ono i »zmajevo vrelo«, a to će reći da je »Velesovo vrelo«.

¹ Usp. Goss, Vladimir P., Two St. Georges and the Earliest Slavic Cultural Landscape Between the Sava and the Drava Rivers, Peristil 51, Zagreb 2008, 18-20 i slika 18 na str. 16.

² Usp. Veliki atlas Hrvatske, Zagreb 2002, 23 B-1.

³ Usp. Толстой, Никита Ильич, Славянская географическая терминология, Семасиологические этюды, Москва 1969, 208.

⁴ Za te podatke zahvaljujem Damiru Zoriću, Tiboru Komaru, Mislavu Ježiću i Vitomiru Belaju. Zahvaljujem i Tomi Vinščaku na usrdnom posredovanju podataka.

Taj hidronim nedvojbeno je baština baltoslavenske starine. O tome svjedoči takva poraba riječi koja praslavenski glasi *oko*, a u baltičkom litavski *akis* i latvijski *acs*, oboje »oko«. Ta je riječ indoeuropska i podudarna s grčkim ὄμμα i ὀφθαλμός, latinski *oculus*, sve troje »oko«. Ta riječ i u baltičkom ima značenja koja Karadžić navodi za »srpsko« *oko*. Ivanov i Toporov⁵, svjesni vjerskoga značenja te riječi u baltoslavenskom, donose za to ove potvrde: litavski *akis* znači i »mjesto u močvari koje nije obraslo mahovinom« te *vandėnis akis* »vrelo«, doslovno »oko vode«, tj. »vođeno oko«.

Bliskosrodna praslavenska riječ *okъno* > *okno* u hrvatskome i srpskom kao *okno* po svjedočanstvu Akademijina rječnika znači i »čisto, nezasraslo mjesto u blatu«, »nezamrzlo mjesto na blatu«. To je značenje praslavensko. U slovenskome *ókno* znači »duboko mjesto u vodi, blatu«. U starome poljskom *okno* pak znači »vrelo«, a u današnjem jeziku i »jezerce«, »nezasraslo mjesto u blatu«. Bjeloruski, ruski i ukrajinski ta riječ, акно́, окно́, вікно́, znači »čista voda u močvari«, »duboka jama u močvari«.⁶ Sve to dodatno potvrđuje i ukrepljuje praslavensko značenje riječi *oko* koje se odnosi na hidrografske danosti.

Veza pak s bogom Velesom, gromovnikovim protivnikom izričito se potvrđuje latvijskim izrazom *velna acs*, koji ne znači drugo nego »vražje oko«, a njime se označuje neobrasla vodena površina u močvari. Latvijsko *velna acs*, ako se razumije doslovno, znači dakle isto kao ime vrela, potoka i zaseoka *Vražje oko* na Tremi. Razlika je tek u tome što je u latvijskom natprirodno biće, gromovnikov protivnik, i u ulozi kršćanskoga vruga zadržalo svoje prvotno ime izvedeno od korijena *vel-*, a na Tremi nije. U Latvijaca je kršćanski vrug, što je od praslavenskoga *vorgъ* »neprijatelj«, nazvan *velns*, a u hrvatskom i drugom slavenskome nije nazvan imenom koje bi odavalo vezu s tim korijenom i imenom poganskoga boga *Velesъ*.

Vražje oko je dakle zapravo *Velesovo oko*, vrelo pri duplji u korijenu drveta svijeta. Tamo na Tremi tako je interpretiran krajolik u kojem i drugi toponimi i stara svetišta, pretvorena u kršćanske crkve, najvjerojatnije svjedoče o slavenskom poganskom kulturnom sloju. Takvu interpretaciju tih imena i pripadnih zemljišnih konfiguracija jako podupire taj nedvojbeni trag baltoslavenske pretkršćanske vjerske tradicije.

Uostalom, toponim *Vražje oko*, potvrđen na visoravni Trema kod Križevaca, već je doveden u vezu s Velesom, bogom podzemlja, đavolom i zmijom.⁷ Povezan je s njim bez potvrda i argumenata, kao da je samo po izoštrenoj i načitanoj intuiciji. Ali povezan je – ispravno!

Iz svega se toga nedvojbeno razabire koliko je važno i vrijedno otkriće toponima *Vražje oko*. Ono ozbiljno obogaćuje naše znanje o pretkršćanskom slavenskom kulturnom sloju na hrvatskom ozemlju.

⁵ Usp. Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов, Москва 1974, 129–130.

⁶ Usp. Толстой, нав. dj., 207–210.

⁷ Usp. Goss, нав. dj., 20.

Der Gewässername »Vražje oko«

Radoslav Katičić

Der Name eines Baches *Vražje oko* »Teufelsauge«, belegt auf einer Hochebene, die östlich gleich neben der Stadt Križevci gelegen ist, bewahrt eine Spur slawischer vorchristlicher sakraler Interpretation des Geländes. Der Bach ist nach seiner Quelle benannt, diese wird aber als Auge des Gottes Veles, des Gegners des Donnergottes, der mit Wasser engstens verbunden ist, aufgefasst. Eine solche Auffassung und Benennung von Quellen ist eindeutig als Tradition baltoslawischen Heidentums zu belegen. Davon zeugt auch dieser Gewässername im Nordwesten Kroatiens.

Baba Babnega polja

Andrej Pleterski, Goran Pavel Šantek

According to local tradition, a huge Baba (hag, woman) lies in the Bohinj valley in northwest Slovenia. The authors of this essay decided to ascertain to what degree, if so at all, the circumstances in Babno polje (field of Baba; south Slovenia on the border with Croatia) resemble the ones in Bohinj. While the prostrate body of Baba is clearly discernible in Bohinj this has yet not been established for Babno Polje. However, the childbearing part of the afore-mentioned Baba, the spring Trbuhovica, is quite unambiguous. Topographically three areas of mythic events are suggested in Babno polje region: birth from Trbuhovica, marriage (Vragofka and Vražji vrtec), death (Miklavževa lokvica).

Keywords: Slovenia, Croatia, mythology, Slavs, Baba, Mokoš, mythic landscape

1. Uvod

Andrej Pleterski je v svojih starejših objavah pokazal (prim. Pleterski 1995; 1996; 2006; 2009; Macháček, Pleterski 2000; Puhar, Pleterski 2005), kako Slovani (in ne samo oni) mitologizirajo prostor ali kako uprstorjajo mitologijo. Kajti ljudje predindustrijske dobe, ki so razmišljali celostno in jim je zato vse – ljudje, prostor, rastline, gore, naravni pojavi idr. spojeno in medsebojno povezano ter navsezadnje tudi eno, so v skladu s svojim razumevanjem sveta to razumevanje, njegovo organizacijo in delovanje »videli« tudi v svojem življenjskem prostoru.

Narava je v tem razumevanju sveta oduhovljena kot tudi človek sam, še več: je tudi sveta, ker brez nje (npr. rodovitnosti rastlin in živali) človek nima življenja. Zato človek v naravi in okolici vidi znamenja, pojave in stvari, s katerimi je usodno in temeljno povezan. Eden od glavnih ciljev ljudi predindustrijske družbe je, da je svet urejen in v ravnotežju, do vode ni ne premalo, ne preveč, da je tako s toplino, da se dolžina dneva po zimskem solsticiju začanja daljšati, da spomladi ne umanjka nova plodnost vegetacije in podobno. Ker predindustrijski človek živi predvsem od narave, je njegov svet dober, ko so njegove osnovne sestavine zemlja, voda in ogenj skladne ter v ravnovesju.

Dosedanje raziskave starslovanske mitologije in njene materijalizacije v prostoru so pokazale, da se boginja Mokoš pojavlja v bližini vode, npr. izvira ali jezera, povsem v skladu s svojim imenom. Njeno ime je namreč mogoče, kot kaže Katičič (2011, 199), etimološko izpeljati iz praslovanskega *močiti* in *moknŭti*, kar oboje pomeni »vlažiti«, in povezuje s praslovanskim prilastkom *mokrŭ(-jъ)* »moker«, »mokri« in s tem opozarja na neločljivo povezavo z vlago. Mokoš je tako sinonim za latvijsko *Zemes māte*, Mater Zemljo

ali Mater Zemlje oziroma slovansko *Мать сыру землю*, Mater vlažno zemljo (Katičič 2011, 199; tudi Belaj 2007, 374–389).

Da gre za važno boginjo stare slovanske vere, kaže njena uvrstitev med *kumirje*, ki jih je dal v Kijevu postaviti knez Vladimir leta 980, njeno vztrajno ljudsko češčenje do sodobnosti pa tudi sledovi njenega imena v toponimih in drugih zemljepisnih lastnostih (prim. Katičič 2011, 211–212). Mokoš je pustila sledi tudi v toponimiji južnoslovanskega prostora. Najbolj znana primera sta ime naselja ob Rijeki Dubrovački *Mokošica* (Hrvaška) in ime potoka *Mokoš* v Prekmurju (Slovenija). Mokoš se v verovanjih Slovanov pojavlja v različnih oblikah tudi z drugačnim imenom. Vedno predstavlja ženski element. Tako se pri Rusih nekatere njene značilnosti kažejo v liku *Баба Яга* – *Baba Jaga* (prim. Katičič 2011, 215), pri južnih Slovanih tudi pod imenom *Baba* (Hrobat 2010).

Dosedanje raziskave Andreja Pleterskega (1995, 1996, 2009) so pokazale, da se elementi (zemlja, ogenj in voda), ki sestavljajo *tročan*, princip uravnoteženega trojstva, ki pomeni življenje, kažejo v prostoru kot kulturne točke v določenih odnosih. Pri tem se ponujajo povezave s Perunom, Velesom, Mokošjo, ki so jih v postopku pokristjanjevanja nadomestili s sv. Vidom, sv. Ilijo, sv. Jurijem, sv. Mihaelom, sv. Nikolajem, sv. Marijo in drugimi svetniki.

Po ljudskem izročilu leži v Bohinju (severozahodna Slovenija) v dolini velikanska Baba, ki deli Bohinj na zgornjo in spodnjo dolino (informacija: Joža Čop). Avtorja sta se zato odločila, da raziščeta, koliko je Babno polje podobno razmeram v Bohinju in ali še obstajajo izročila, ki bi kazala, kakšno je bilo razumevanje Mokoši pri starih Slovanih, in v kolikšni meri je z njimi povezano samo ime Babno polje, kar bi pomenilo razlago, ki se razlikuje od sedanjih (glej dalje).

Babno polje je sredogorsko kraško polje (srednja nadmorska višina približno 800 m) dinarske smeri, torej severozahod–jugovzhod. Danes ga razpolavlja meja med Slovenijo in Hrvaško. Na njem sta večji naselji Babno Polje v Sloveniji in Prezid na Hrvaškem. Prvo velja za najbolj hladno naselje v Sloveniji. V Babnem Polju je cerkev sv. Miklavža (Nikolaja), v Prezidu cerkev sv. Vida, nad Prezidom na Kozjem vrhu pa cerkev sv. Marije (Marija Sedem žalosti oz. Žalostna Mati Božja). Na vzpetini med obema krajema je prazgodovinsko gradišče z imenom *Vražji vtec*.

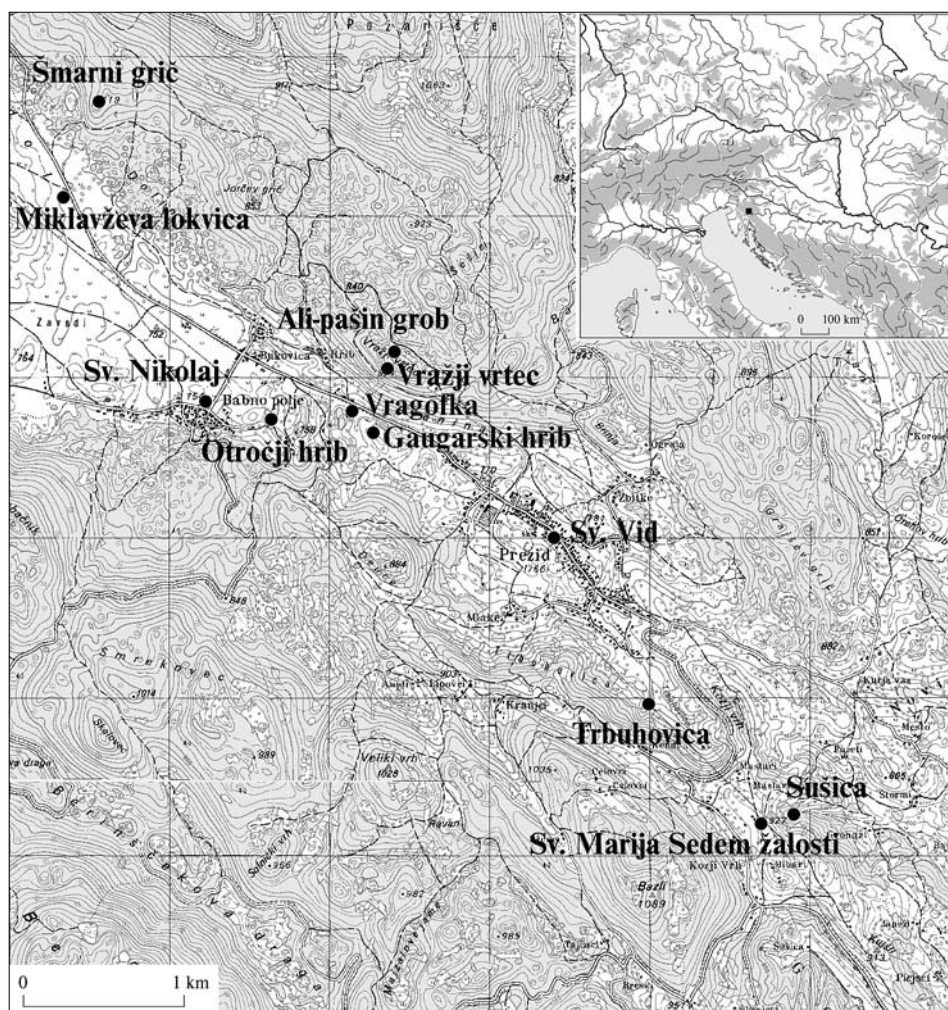
2. Poselitev prostora

Babnopoljska dolina je bila poseljena že v prazgodovini. Na vzpetinici Farjovec ob zahodnem delu sedanje vasi Babno Polje so naselbinski ostanki, ki naj bi bili prazgodovonski in antični. Na hribu Vražji vrtec je prazgodovinsko gradišče. Čez dolino pod Vražjim vrtcem poteka poznoantični zaporni zid, skozi katerega je šla rimska cesta. Pisni viri neposredno kažejo poselitev doline najmanj od 15. st. dalje. Obstaja precejšnja verjetnost, da je bil prostor v rabi ljudi neprekinjeno od prazgodovine dalje. To seveda ne izključuje morebitnih sprememb v rabi prostora in v poselitvi sami.

Prva poznana omemba Babnega polja kot pokrajinskega predela je iz leta 1384, ko je omenjena sedanja Babna polica kot *Pabenfelder Poltz* (Kos 1975, 453). Babno Polje (*Pabenfeld*) kot vas je imelo leta 1425 5 kmetij (Kebe 1996, 522; Kos 1975, 453, 461). Leta 1528 je bilo kmetij v Babnem Polju že 9, tedaj so vas opustošili Turki, temu pa so sledili še vpadi Martolozov. V urbarju iz leta 1606 so našteje 3 cele in dve polovični kmetiji ter tri koseščine (Kebe 1996, 522; Makarovič 1999, 19–20, 34). To se ne ujema z razlago, da šele vpis

Eve Kunšel v krstno knjigo 19. decembra 1719 pomeni začetek ponovne stalne naselitve Babnega Polja. Tudi podatek iz urbarja gospostva Lož leta 1606, da tamkajšnje travnike kosijo podložniki iz Loške doline (primerjaj: Kebe 1996, 522), ne pomeni nujno, da je kraj povsem opustel. Nedvomno pa domačini niso več obdelovali celotnega zemljišča.

Sredi 17. st. si je Peter Zrinjski prisvojil najboljši del Babnega polja (*das beste Stück von Wabenfeld*) in na njem zgradil lepo vas, imenovano Prezid (*ein schönes Dorf Presid genannt*) (Kebe 1996, 526). Opis zahodne meje vinodolske posesti Frankopanov leta 1260, ki je sicer mnogo poznejši ponaredek, našteva »a Gromache ad Brezidin et Babino polie. Hec sunt vero confinia a monte maris vsque Babino polie.« V hrvaškem prevodu iz 18. stoletja: »od Gromache na Prezid u Babino Polie.« Motivacijo za ponaredek je mogoče najti tako v tridesetih letih 15. st. (Šašel 1971), še mnogo bolj pa v 17. st., ko se je začela večstoletna pravda za Gorski Kotar (Kebe 1996, 532–533).



Slika 1. Sestavine mitske krajine Babnega polja.

Do 1663 je Prezid cerkveno spadal pod starotrško župnijo in v starotrški krstni knjigi so vpisani krsti Prezdancev od leta 1645 do leta 1675. Leta 1656 je kraj naveden kot »*Babinu poli seu ... Presit*« (Kebe 1996, 530–531). Leta 1689 Valvasor zapiše za babnopoljsko cerkev Sv. Nikolaja, da stoji v Prezidu – *S. Nicolai zu Pressidt* (Valvasor 1689, 8. knjiga, 758). V prezdanskih matičnih knjigah, ki se začnejo leta 1744, se do leta 1785 Prezid imenuje *Babino polie*, krščenci iz sedanjega Babnega Polja pa so navedeni kot *ex campo parochiae Lasensis*, samo *ex campo* in nekajkrat *ex campo Babinopolie*. (Kebe 1996, 526–533). Leta 1781 raziskovalec Baltazar Hacquet imenuje Prezid *Persid*, *oder so viel, als bey der Mauer heißt*, kjer očitno podaja ljudsko razlago, da gre za kraj pri zidu (Kebe 1996, 534). V dopisovanju s škofijskim ordinariatom leta 1806 je Babno Polje navedeno kot Novo Babno Polje (*Neu Wabenfeld*), Prezid pa kot Staro Babno Polje (Kebe 1996, 534).

Iz zgornjega pregleda je razvidno, da je Bab(i)no polje sprva pokrajinsko ime, ki označuje celotni del razmeroma sklenjene kraške doline, ki obsega sedanja naselja Babna polica, Babno Polje in Prezid. Vas Babno Polje se omenja že pred turškim pustošenjem, ime Prezid pa se nedvoumno pojavlja šele od srede 17. st. dalje. Sledi sinonimično uporabljanje imen Prezid in Babno Polje ter končno nedvoumna razločitev v Staro Babno Polje – Prezid in Novo Babno Polje – Babno Polje. To se ujema z ljudskim izročilom, kot ga je že 1830 zapisal prvi babnopoljski kaplan Jožef Grahek in ga domačini še vedno pripovedujejo (glej spodaj). Babno Polje s cerkvijo sv. Nikolaja je prvotno stalo na Zavodih. Vas so prizadela turška pustošenja in je bila sčasoma opuščena. Kot glavno naselje je nato zrasel Prezid, ob njem pa se je za tem oblikovala še sedanja vas Babno Polje. Danes je ta vas sestavljena iz dveh delov: zahodnega, ki naj bi bil po pripovedi starejši, in mlajšega, ob katerem stoji Miklavževa cerkev. Kdaj je prišlo do preselitve vasi z Zavodov na sedanji prostor, bi lahko pokazale arheološke raziskave. Vsekakor na jožefinski vojaški karti, ki je nastajala v letih 1785–1786, vas Babno polje že v celoti stoji. Tako je označen sedanji vzhodni del vasi, kjer še ni cerkve. Sedanji zahodni del se imenuje vas Mlakarji – *Mlakari* (Rajšp 1995, sekcija 230). Morda so to tiste hiše, ki jih našteva urbar iz leta 1606 (glej zgoraj).

3. Sestavine mitske krajine (Slika 1)

Šmarni grič, tudi Šmarna gora

To je obronek na severnem robu Babnega polja. Ima izrazit skalnat vrh. Danes ga prerašča gozd, nekoč pa je bil nedvomno odlično razgledišče. Pod gričem so *Zavodi* in *Miklavževa lokvica*.

Zavodi in Miklavževa lokvica

Izročilo

Na *Zavodih* je bila stara vas Babno Polje, še v času pred Turki. Tam je stala tudi prvotna Miklavževa cerkev, ker je bila tam vas. Cerkev je bila blizu *Miklavževe lokvice* [po spontani izgovorjavi *vokvica*], kjer je še dandanašnji večkrat voda. Prostor vasi so opustili, ker je tam mraz in piha, zato so se preselili na sedanje mesto. To se je zgodilo po Turkih, ki so vse uničili. Vzhodno ob stari vasi je jama *Farouški kevdrc*. V njej so se med vojno skrivali partizani. Tako ime ima zato, ker je bila tam blizu nekoč Miklavževa cerkev. Ta je stala med Miklavževo lokvico in Farouškim kevdrcem (informacija Francka Mihelčič).

Stara vas Babno Polje pa ni prvotno stala tu, kjer je danes. Bila je na odprtem polju oziroma travnikih severno od današnje vasi. Skupno napajališče, voda kal za vas pa je bila na parceli 1321. Malo se še poznajo temelji, ostanki kleti kot tudi ruševine cerkve sv. Nikolaja, ki je stala na gričku poleg vasi. Vas da so požgali Turki, novo vas pa so kasneje postavili na mestu današnjega Babnega Polja. Zvon v današnji cerkvi je baje še iz stare cerkve (Urleb, zapisala 10. 9. 1964, pripovedoval Janez Grajš). Kamenje zidov cerkve naj bi porabili pri gradnji ceste, ki poteka v neposredni bližini (Urleb, zapisala 14. 9. 1964).

Komentar

Pri topografskem ogledu je bil v krtini na Zavodih najden odlomek grobe luknjičave lončenine nedoločljive starosti, v bližini pa kamen v ruši. Sedanja cesta proti Ložu, ki pelje čez Zavode – stara je šla čez Babno polico, je bila zgrajena leta 1859, kot še vedno priča spominski kamen na meji med Babnim Poljem in Prezidom. Do tedaj torej so bile cerkvene ruševine še dobro ohranjene.

Miklavževa lokvica je kraška kotanja in ima danes vodo samo občasno, v franciscejskem katastru pa je vrisana kot vodna površina, kar kaže, da je tedaj imela vodo večino leta. Čeprav ima ime po nekdanji Miklavževi cerkvi, ki je stala v sosesčini, je kot naravna tvorba seveda mnogo starejša od cerkve. Še več, očitno je bila vzrok, da so ob njej postavili cerkev in jo poimenovali po sv. Nikolaju, ki je povezan z vodo (in zato mdr. zavetnik čolnarjev). Njegove cerkve so praviloma ob vodi, kar kaže, da je krščanski nadomestek za češčenje starejšega vodnega božanstva.

Babno Polje (narečno tudi **Babino Polje**)

O imenu

V ljudskem izročilu je ime Babno Polje povezano z ženo – *babo*, ki se je ob turškem napadu na vas zakopala v gnoj in edina ostala živa (Kebe 1996, 523). Po tej *babi* se po pripovedi domačinov imenuje tudi sosednja vas Babna polica.

So pršli Turčini pa so ledi bežal s polja ven. Ena ženska, baba, se je pa skriua notr' u gnoj. Se je notr' zakapaua, ke nej tua bejžat. Turčini so otišli, baba pa je pršua ven i zato se zove tam Babino polje (Primc 1997, povedala Ema Pavlin).

Drugačno, učeno razlago daje prvi babnopoljski kaplan Jožef Grahek v kroniki iz leta 1830. Povezuje jo z izročilom o zgodovini kraja. »Slovensko ime Babno Polje izhaja iz staroslovanske besede, *babo*, ki pomeni stari oče. Babno Polje torej pomeni polje starega očeta. Ta kraj so Turki do tal porušili. Ljudje, ki so se pred Turki umaknili, so se vrnili in se naselili na mestu sedanjega Prezida, v spomin na svoje pradede pa so kraju dali ime Babno Polje. Zato se Prezid imenuje tudi Staro Babno Polje (Altbabenfeld), pozneje pa je nastalo sedanje Babno Polje, ki se imenuje tudi Novo Babno Polje (Neubabenfeld)« (Kebe 1996, 523).

Ime Babno polje pa da je nastalo nekako takole (to je domačinom pripovedoval starejši učitelj iz Prezida). Prezid, da se je včasih imenoval *Babjak*. To ime je dobil po rožah, ki so se tako imenovale, rastle pa so okrog Prezida po močvirju, danes jih ni več. Prezidanci pa so imeli svoja polja okoli Babnega Polja in so svoje polje imenovali Babje polje (Urleb, zapisala 10. 9. 1964, pripovedoval Janez Grajš). Da je ime Babno Polje nastalo po rastlini *babjak*, piše v župni kroniki. Zakaj naj bi bilo tako, ni pojasnjeno. Babjak je gozdna zel, ki raste ob pašnikih. Uporabljali so jo za barvanje pastirskih palic (Jozelj 1999, 195–196). Domneva se sklicuje na jezikoslovca Maksa Pleteršnika (Kebe 1996, 523).

Kebe navaja še druge domneve, ki pa ne temeljijo niti na imenoslovju niti na ljudskem izročilu (Kebe 1996, 523).

Komentar

Že Kebe opozarja, da povezava med Turki in Babo ne more biti historična, ker je krajevno ime starejše (glej zgoraj) od turških vpadov (Kebe 1996, 523).

Sv. Nikolaj (Miklavž)

Cerkev je prvotno stala na Zavodih blizu Miklavževe lokvice (glej zgoraj). Prvič je omenjena leta 1526 (Kebe 1996, 537). Navaja jo tudi Bizancijev popis cerkva na Kranjskem iz leta 1581: »*Ponbennfelt la chiesa di S. Nicolo*« (Höfler 1982, 22). Snežniško gospostvo je leta 1606 imelo nad cerkvijo odvetništvo. Valvasor jo 1689 navaja v Prezidu (glej zgoraj), kar je verjetno posledica tega, da ni bilo več vasi in cerkvene soseske. Vsekakor cerkvene soseske ni bilo še leta 1716, ko je bila cerkev sv. Nikolaja pridružena cerkvi na Babni polici (Kebe 1996, 537). Na jožefinskem vojaškem zemljevidu, izmere zanj so na obravnavanem ozemlju potekale 1785–1786, je cerkev še vrisana na prvotnem mestu, vendar je označena (pomotoma?) kot Sv. Križ (*Sveti Kriss*), ki stoji v *Germaj Dou* (Rajšp 1995, sekcija 225), kar je nedvomno sedanji Jermendol (po mnenju imenoslovca Silva Torkarja izpeljano iz imena Jerman < Herman). 1789 so cerkev zaprli. V poročilu leta 1793 zato ni omenjena (Kebe 1996, 310, 537). V franciscejski kataster ni vrisana. Njene ruševine so uporabili pri gradnji ceste, ki je bila končana 1859 (glej zgoraj).

Kot priča letnica nad cerkvenim prezbiterijem, so leta 1796 sezidali sedanjo cerkev na novi lokaciji pri sedanji vasi in 1798 prosili za njeno posvetitev (Kebe 1996, 537). Ta cerkev ima plitve temelje in stoji na živi skali (Jozelj 1999, 181).

Komentar

Prestavitev cerkve k že obstoječi vasi pojasnjuje njeno lego med njivami, že nekoliko zunaj vasi. Obstoječa parcelacija je narekovala tudi njeno usmeritev proti severovzhodu. Izročilo, ki se navezuje na Miklavževo cerkev in imajo možno mitsko jedro (glej spodaj), se nedvomno nanaša na staro lokacijo cerkve.

Otročji hrib

Vzpetina stoji vzhodno od vasi Babno polje. Izročila o imenu ni bilo mogoče najti.

Vražji vrtec in Ali-Pašin grob

Vražji vrtec je najvišja strma vzpetina, ki obvladuje celotno Babno polje. Takoj ob kamnu kote 904 m je približno 10 m širok okrogel izkop za topovski bunker. Na sredi je 6 m globok betonski jašek. Gradnjo so začeli v letih 1939/1940 kot del Rupnikove linije proti Italiji in zato zgradili do tja tudi cesto iz Babnega polja (Mlakar). Jugovzhodno od jaška je plitvejši vkop, ki ima na skali napis »Vražje vrtoc«. Sam vrh ima 30 x 15 m veliko travnato ravnico. Severno in vzhodno ga v večji razdalji obkroža prazgodovinsko obzidje – nasip. Gradišče je dolgo pribl. 110 m in 70 m široko. Severovzhodno od gradišča preko ceste je Ali-Pašin grob. Gre za nizko gomilico, ki komaj opazno, do največ 0,5 m izstopa iz proti vzhodu usmerjenega pobočja večje dolinice pod cesto. V dolžino meri nekako 3 do 4 m. Na južni strani je manjši kamen (živa skala ali prinesen), na severni pa leži kamen (70 x 25 cm), ki je nekoč stal pokonci.

Ime vrha najvišje vzpetine navaja pri opisu meje Kranjske leta 1689 že Valvasor: *Noch weiter nach der Culp hinauf bis nach Hinterkostel Süd Ost 3 Meilen nochmals an den Crabatischen Grentzen: hernach über den Wald und das Gebirge neben dem Teuffliches Garten insgesamt Pressida genannt bis hernach oberhalb S. Veit am Pflaum (sonst Fiume oder Reka gemeintlich benannt)* (Valvasor 1689, 100).

Izročilo

Vražji vrtec. Tako ime ima zato, ker so tam plesali vrage (informacija: Francka Michelčič). Tam so se na poti s Kleka na Slivnico ustavljale čarovnice in pile vodo iz Trbuhovice (informacija: Filip Ožbolt). Coprnice so po vasi pobirale poredne otroke, jih nosile v vrtec in tam vzgajale za svoje naslednike (informacija: Kristina Šimić).

Dobio je ime po ljudskoj vraži, naime da su se na tom brdu nekada sastajali »vragovi« i »vještice«. Kuća kod »vraga« [v dolini pod Vražjim vrtcem, tik ob meji na slovenski strani] da je dobila ime po čovjeku koji je dolazio iz Vražjeg vrtca na sastanak sa djevojkama iz te kuće. Jedne večeri, dok su se ljubili, uhvatila ga je za glavu i osjetila robove na glavi i silno se uplašila (Leskovar 2007).

Pr' nas so ble cuprn'ce. Na Rženčevem vrhu in Vražjem vrtcu so ble. Z vrha na vrh so se menile z lučmi (Primc 1997, 236, povedala Ema Pavlin).

Naši ljudje so gledali cuprnice. Videli so jih ponoči kot lučke, ki so švigale od Kranjcev na Vražji vrtec. Drugi so jih videli zdaj na Janežkovi rebri in prec so bile na Vražjem vrtci (Primc 1997, povedal Vlade Malnar).

Na Vražjem vrtcu je zakopan zaklad. Čuva ga vrag (Urleb, zapisala 11. 9. 1964). Dok su djeca tjerala stada na pašu ču se glas sa Vražjeg vrtca. Kako glasno zbori. Al' ga samo jedan pastir ču kako govori: »*Patigne po ruase, pavlejce pa nuase!*« [Potegni po rosi, povleci po nosu] A što bi u stvarnosti htio taj glas reći. Da je dječak neumiven na pašu pošto i prije nego što je do samog vrha došo opomenuo ga glas s visine da se dosta o sebi ne brine. Suho lišće zaviori glas sa vrha tad prozbori: » Na ovom će mjestu javor rasti, zipka će se od njih praviti, a koje će dijete u tu zipku leći, to će se približiti mojoj sreći. To će malo dijete prokletstvo iskupiti. Ja ću opet među vama kao nekad sretan biti.« (Leskovar 2007).

Ali-Pašin grob. Po ljudskom izročilu naj bi se Turkom uprli tudi vaščani Babnega Polja. Pri cerkvi sv. Nikolaja so branilci smrtno ranili turškega vodjo. Turki so ga zakopali na Vražjem vrtcu (Kebe 1996, 285). Ali-Pašin grob je gomilica, kjer je menda pokopan neki Ali-Paša (Turek) z zlato sabljo (Mlakar).

Ko je imel Zdravko Klepac 12 let [leta 1952] je bil s svojim bratom dvojčkom Romanom (pokojnim) in bratrancem Ivanom Klepcem (pokojnim) na košnji na njihovi parceli na Vražjem vrtcu. Pomagal jim je stric Vinko Klepac, imenovan Cene, v slavonskih gozdovih poznan kot Škriban. Ker je sonce grelo, so se usedli pod veliko smreko in stric Vinko je račel z raznimi zgodbami o dogodkih na Vražjem vrtcu. Govoril je o čarovnicah, turških vojnah in beguncih. Najbolj zanimiva je bila pripoved o Ali-Pašinemu grobu, katerega gomilica je bila nekaj metrov pred njimi. Pripovedoval je, kako velik človek je bil. Eden od fantov je vprašal: »Ali je bil večji od vas?« Stric je odgovoril, da ni bil velik po postavi, ampak po funkciji. On je vodil turško vojsko in ukazal ubijanje naših ljudi in požiganje hiš. V nekem spopadu so ga naši fantje premagali in tu ubili. « Eden od fantov je pripomnil: »Dobro so storili.« Nato so si odrezali leskove palice, jih dobro ošilili in jih kot bodalo zabadali v grob, ali bi začutili neke vonjave. Stric Vinko je rekel: »Nič ne boste čutili, ker je od tega že mnogo let.« Zdravko Klepac se spominja, da je na grobu tedaj še pokončno stal pribl. 70 cm dolg in 25 cm širok kamen. Pozneje so ga pri spravi lučesa prevrnili in tako leži še danes (*pripovedoval 11. XI. 2011 Zdravko Klepac, zapisal Filip Ožbolt*).

Komentar

Pripovedke Vražji vrtec opisujejo kot zbirališče in plesišče. V pejorativnem besedišču krščanstva naj bi šlo seveda za vrage in čarovnice, ki se jih je treba sramovati, jih zaničevati in uničevati. Ko odmislimo to krščansko preobleko, postane takoj očitno, da gre za star

obredni prostor vrh najbolj vpadljivega hriba ob robu Babnega polja. To njegovo funkcijo potrjuje arheološka najdba z njegovega prostora. V globini okrog 40 cm je bila pod velikim ploščatim kamnom, na mestu starega vkopa, najdena železna podkev (Ciglencečki 1986, 255). Danes sicer vemo, da podkev ni poznoantična, ampak poznosrednjeveška, vsekakor pa je še iz časa pred turškimi pustošenji. Nikakor ne gre za naključno izgubljeno podkev. Take se z leti sicer sčasoma ugrezajo v tla in lahko dosežejo precejšnjo globino, vendar se ustavijo na trdi podlagi in nikoli pod njo. Ker je bila podkev pod veliko kamnito ploščo, je edina smiselna razlaga, da so jo namenoma zakopali. Ker se je to zgodilo na obrednem prostoru Vražjega vrtca, moramo misliti na zakop iz obrednih razlogov.

Pripovedi o vragu, ki čuva zaklad, in umazanem pastirčku, ki ni mogel rešiti zakletega bitja, ker se ni umil, sta seveda tipski in se navezujeta na stare stavbne ostaline tako kot drugod, kjer v starih ruševinah čuva zaklad zakleto bitje (običajno kača).

Grob Ali-Paše se sicer zdi historičen. Dva kamna na začetku in koncu za grob mnogo prevelike gomilice spominjata na muslimanske nišane. Arheološko izkopavanje bi pokazalo, ali gre za pravi grob. Tudi če je, ima zgodba nekaj podrobnosti, ki niso videti historične. Prenos od Miklavževe cerkve na Vražji vrtec je malo verjeten, razen če »Turka« niso pokopali domačini, ki so ga namenoma skušali dodatno ponižati z zakopom na »slabem« prostoru. Tako možnost bi nakazovalo ustno izročilo z bližnje Bloške police. Tam je pogumna Matičkova dekla Turka prebodla z gnojnimi vilami, ko se je pojavil na vratih hleva. Kraj, kjer so ga pokopali, se imenuje »Mrhovški delci« (Kebe 1996, 289). Povsem neverjetna je seveda zlata sablja v grobu. Ni nemogoče, da se je pripoved o resničnem dogodku spojila s pripovedjo o starem mitskem dogajanju, kjer je šlo prav tako za spopad in prostorski premik (prim. Katičič 2008).

Gaugarski (narečno tudi Gaugarske) hrib in Vragofka

Izročilo

Tu, pri Prezidu, je Gaugarski hrib. Tako mu rečemo, ker so bile nekdaj, tri do štiri narodi nazaj, gauge. Če so nekoga kaj krivili, so ga obesili na gauge. zato se reče Gaugarski hrib (Primc 1997, 283, povedal Ivan Ožbolt).

To je bil grič, kjer so nekoč stale vislice. Tu so obešali zločince, tudi tiste, ki so prišli v spor s cerkvijo. Kot meja med zgornjim in spodnjim delom polja je bil tudi mikroklimatska meja med toplejšim zrakom južno in hladnejšim severno. Te meje zaradi uničenja griča, spremenili so ga v peskokop, ni več (informacija: Peter Leutar).

Tam, k' je dan's Vragofka je bla ankrat ana hiša. Tam je živeua ana punca, dejkle, k' se nej mogua oženit pa je rekua, da ga bo vzela pa naj bo kakšon če. Polej je pršeu aden lejp fant. Črne uasi je jemeu i uona ga je gladila po guavi, ke ga je rada mejua. pa je pršua do rožičkof na guavi. Tako je vedua, da je vrag. Nej ga več maraua. Se ga je baua. Uon je šeu in jo skuži zvau s tistega hriba, k' se zdej zove Vražji vrtec. Uona hiša, k' je stanuaua notri ta punca, se zove Vragofka al' Pr' vragofki. Hiša je prav na meji med Slovenijo in Hrvaško (Primc 1997, 167, povedala Josip in Ema Pavlin)

Tan, pr' Gaugarsken hrib', k' je danes carina, je bla ena hiša, notr pa so ble tri babe. So ble žleht. Zato so j'm djali vragofke, hiši pa Vragofka. I tok je ostalu (Primc 1997, 170, povedal Vlade Malnar).

Vražji vrtec se reče zatu, k' so cuprnice hodile gori plesat, vrage so jim pa špilali. U saki bajti u Prezid' je bua kaka cuprneca pa so hodile gori plesat. Spud, pod Vražjim vrtcem je biu pa Gaugarski hrib, tam so jih pa cuprnice abejsili (Primc 1997, povedal Vlade Malnar).

Komentar

V pripovedih je še slutiti sledi prastare zgodbe o poroki in o spremenljivem ljubezenskem razmerju med Babo in rogatim ženinom (prim.: Katičič 2008; 2010; 2011). Topografsko bi utegnili biti pomenljivo, da je Vragofka ob vznožju Gaugarskega hriba in ob izviru Močila. Slednji je nadaljevanje Trbuhovice, ki pred tem ponikne. Sedaj je zajet za vodovod Babnega Polja.

Cerkev sv. Vida

Stoji v središču Prezida, očitno spada v začetno zasnovo naselja. Po navedbi v Kroniki župnije Prezid je bila kapela sv. Vida v Prezidu zgrajena leta 1650, sedanja župna cerkev pa 1874 (Kebe 1996, 533). Prej je bila tam mala kapelica. Za gradnjo nove cerkve so se odločili po koleri 1855 (120 godina, 16). Prvotna kapelica je stala zahodno pred sedanjo cerkvijo, tam kjer je danes močno obžagana lipa. Sedanja cerkev pa stoji na nekdanjem pokopališču (informacija: Filip Ožbolt).

Trbuhovica

V pokrajini Babnega polja in Prezida avtorja doslej nista odkrila sestavin, ki bi asociirale na obrise celega ženskega telesa. Morda je to tudi posledica odstranitve Gaugarskega hriba (glej zgoraj). Vendar pa sta opazila toponim, ki je pomensko in s predstavami, ki ga spremljajo, izrazito povezan z ženskim elementom. Nanj so že pri prvem terenskem obhodu opozorili domačini. Povedali so, da je pri Prezidu, ki skupaj z Babnim Poljem leži v isti kraški dolini, izvir Trbuhovica, ki priteka iz votline (raziskanih je prvih 100 m: Malez 1969, 112–113) v istoimenski vzpetini, in da po ljudskem izročilu prinaša otroke. Izvir je močan, nikoli ne presahne in je najvišje ležeči v povirju Ljubljane.

Izročilo

»U pričama starim kad žene porode – govorili bi da su malu djecu izvukli iz vode. I kako je babica na izvor pošla, pa s malim djetetom po narudžbi došla. Da izvor Trbuhovica ima puno djece, a koje je izvađeno imalo je sreće. Za dječaka malog govoriti bi znali da su pri vađenju sve od sebe dali. I kako je sve dobro pri vađenju prošlo, pa je dijete živo, zdravo na ovaj svijet došlo. A za djevojčice da dijete ima manu, jer je pri vađenju zapelo u granu.« (Leskovar 2009, 40).

Isto izročilo so kasneje povedali še drugi pripovedovalci, na primer eden od najbolj ustrežljivih in najbolje poučenih – Filip Ožbolt: *»Čak su podučavale mame, bake svoju djecu da nije rođa donijela dijete nego da je došlo iz Trbuhovice, da ga je voda donijela na svijet iz Trbuhovice, dakle na neki način iz trbuha, odnosno iz Trbuhovice je dijete donijela na svijet ta majka.«* In Peter Leutar: *»[otrokom so govorili] donijela te Trbuhovica, ono kad je bila velika voda. Kaže: Pa kako ste me izvadili? Grabljama.«* To predstavo je potrdila tudi pripovedovalka Kristina Šimić, ki sta ji avtorja posebej hvaležna. Dodala je ugotovitev, da ima tudi sam hrib, iz katerega izvira Trbuhovica, ki rojeva otroke, obliko trebuha, ki jo z lahkoto prepozna vsak, ki ga pozorneje pogleda (Slika 2). Pozna pa tudi izročilo: *»Da su u Trbuhovici išle žene zbog neplodnosti i onda su kao na tom izvoru pile tu vodu nekih sedam dana uzastopce, pa onda prekid od nekih četrnaest dana, odnosno oni su to ukazivali po nekim mjesečevim mijenama i tada bi žene opet mogle imat djecu. To mi je jedna gospođa rekla da su liječile neplodnost na izvoru Trbuhovice«.* Prav tako je vedela povedati, da je v Trbuhovici živel povodni mož. Prihajal je zvečer, ko se je stemnilo in jemal otroke, ki so bili še zunaj. S tem so starši strašili otroke. Kadar je bilo veliko deževje in se je slišalo bučanje

vode, so rekli, da se to povodni mož jezi na poredne otroke in slabe ljudi. Da bo prišel ven in jih vzel.

Povedala je, da so nekoč nad izvirom Trbuhovico mučili in sežigali čarovnice. To so bile ženske, ki so poznale in uporabljale uroke.

Komentar

Razpoka, iz katere teče potok Trbuhovica, ima tako prepoznavne oblike ženskih genitalij, da je morala vzbuditi pozornost že prvemu človeku, ki jo je zagledal. Da gre za staro kultno mesto, ne more biti nobenega dvoma. S tem je povezana vera v čudežno moč tega izvira. Hkrati je vidno delovanje ostre krščanske protipropagande, ki ženske, ki pijejo to vodo, enači s čarovnicami, in so jih celo fizično uničevali. V logiki tega je tudi prenos češčenja na nadomestno lokacijo krščanske oblike (glej spodaj).

Cerkev Marije Sedem žalosti na Kozjem vrhu in izvir Sušica

Zgrajena je bila okoli 1851, sedanji videz pa je dobila pol stoletja pozneje. Poznanih je več pripovedi o njenem nastanku. Ena pravi, da so jo postavili v zahvalo, ker med kugo



Slika 2. Izvir Trbuhovica.

leta 1855 nihče s Kozjega vrha ni zbolel za to boleznijo. Po drugi se je tamkajšnjim pastirjem prikazala Marija in jim rekla, naj rečejo staršem, da želi imeti tu cerkev. Po tretji so jo postavili gozdarji, da bi imeli svojo zaščito (120 godina, 18–19). Po četrti pripovedi so cerkev postavili na mestu, kjer je stal poseben kamen v obliki pentagrama.

Malo pod vrhom grebena, na katerem stoji cerkev, izvira potok Sušica, ki je bil некоč bolj vodnat, sedaj pa je večinoma suh. Napaja se iz istega podzemnega jezera kot Trbuhovica. Cerkev je kmalu postala romarska, k njej so prihajali ljudje od Gerova do Starega Trga. Omenjeni izvir je postal priljubljen pri romarjih, ker so menili, da je studenec mladosti in zdravilne vode (informacija: Peter Leutar).

Komentar

Ob demoniziranju stare vere in njenih prostorskih oporišč je bilo treba ponuditi krščanski nadomestek. V tem primeru sta to funkcijo očitno prevzela Marijina cerkev na Kozjem vrhu in studenec pod cerkvijo. Oboje je od Trbuhovice oddaljeno približno kilometer. Ni nemogoče, da je bilo »Marijino prikazanje« otrokom sugerirano.

4. Razprava

Babno polje velja za najbolj hladni stalno poseljeni kraj v Sloveniji. Kot kraška dolina s požiralniki in bruhalniki vode, ki povzročajo poplave ob obilju padavin in sušo ob njihovem pomanjkanju, je viden dokaz delovanja mitske Babe, ki dela vreme. Misel, da se ime polja nanaša prav na to mitsko Babo, podkrepljuje izročilo, ki *babo* Babnega polja povezuje s slabim, celo gnusnim. Tu se po eni strani srečamo z opolzkimi lastnostmi Babe, ki se služi, ščije in prdi (prim.: Hrobat 2010, 207–214; Vince-Pallua 1995–1996), po drugi strani pa gre verjetno tudi za zavestno krščansko pejorizacijo stare vere, ki skuša izriniti iz zavesti starodavno mitsko bitje.

V Prezidu torej obstaja predstava o izviru vode, ki je v bregu, ki ima obliko ženskega trebuha, in ki prinaša otroke, oziroma otroci od tam prihajajo. Ta predstava je enaka bohinjski predstavi o Babi v dolini in še bolj podrobno s tamkajšnjim izročilom, da izvir Savica prinaša otroke (informacija Joža Čop, Brod v Bohinju). Rojevanje otrok je v tradicionalni kulturi pomembna sposobnost ženske in ena od najpomembnejših stvari na svetu sploh. Zato je težko v Trbuhovici ne videti predstavitev Žene, Babe. Slovanska izročila Mokoš, Mater Zemljo ali Mater vlažno zemljo prav tako pogosto postavljajo ob izvire kot njeno naravno mesto. Sodobne dokaze za to imamo v vzhodnoslovanskih folklornih praksah pri sv. Petki, kjer njene kipe ali slike običajno postavljajo na studence, ki jim tudi obredno darujejo. Katičič ob tem daje tudi trdno argumentacijo za razlago kulta sv. Petke kot nadaljevanje kulta Mokoši (Katičič 2011, 214). V predstavi o Materi Zemlji je Zemlja predstavljena prvenstveno kot mati, njena glavna lastnost je rojevanje potomstva oziroma rojevanje kot tako. To je ljudem največje bogastvo, brez njega ni življenja, kot ga ni brez pridelka na polju in ga ni brez zagotovitve nadaljevanja svoje vrste. Pomemben pogoj za to je, kot kaže etimologija imena Mokoši, vlaga.

Kot prepričljivo kaže Katičič (2011, 15–116), se Mokoš s pomenom svojega imena (Mati vlažna zemlja– *Мать сыра земля*) v slovanskih in baltskih izročilih kaže tudi kot gospodarica – *пани хозяйка* na studentu (*колодязь* pomeni studenec in vodnjak) oziroma gospodarica na vratih. Njen naziv gospodarice naj bi bil povezan s tem, da je gospodarjeva žena. Vendar se zdi, da se ta njena funkcija v toku letnih časov spreminja, o čemer na tem mestu avtorja ne bosta razpravljala.

Vsekakor njena izrazita plodnost, ženskost, spolnost, tudi erotičnost pomenijo, da odstopa od morda pričakovane podobe podložne žene. Pojavlja se tako pri vratih na gori, ki vodijo v nebesni dvor, kot tudi pri vratih v podnožju gore, pri vodenih koreninah svetovnega drevesa. Roditeljica življenja ima tako odnose s suhim, kot tudi z vlažnim svetom. Ivanov in Toporov mislita, da je to posledica izgnanstva zaradi nezvestobe (Ivanov, Toporov 1983, 190–191), Katičič opozarja na svobodo njenega gibanja (Katičič 2011, 213), pri čemer se sklicuje na latvijske daine. Prostor Mokoši ob studencih in izvirih, ki so mesta vlage in mokrote *par excellence*, je povezan z njeno pozicijo ob spodnjih vratih. Umetstev ženskega božanstva ob izvire je tudi posledica verovanja, da so to mesta, kjer se kot v votlinah ali brezni ljudem neposredno, dojemljivo in življenjetvorno odpira stik s podzemnim svetom. Mokoš ali Mati Zemlja je gospodarica na vratih. Ker so izviri, kot je Trbuhovica, vrata med svetovoma, je jasna Mokošina vloga in mesto ob njih. O tem govori njena vloga Sojenice, ki ob rojstvu določa ljudem njihovo usodo (prim. Katičič 2011, 61), in morda še izraziteje njena vloga Matere umrlih, ker jih pričakuje na vratih podzemnega sveta umrlih (prim. Katičič 2011, 148–164).

Ker je Mokoš utelešenje ženskega elementa, se po pričakovanju nanjo največkrat obračajo ženske, kar je v Rusiji dokumentirano že v 14. st. (Katičič 2011, 203–204). Kot je prikazano zgoraj, se tudi v Prezidu na izvir Trbuhovico obračajo ženske, ki želijo postati plodne in zanositi. Primerljivo prakso najdemo tudi drugod po svetu, npr. v srednji Aziji, kjer je preživela islamizacijo. Tako se je v Horezmiji ohranil kult studencev, ki je povezan z iransko boginjo Anahito. Jalove ženske tam hodijo k studencem in po odsevu nebesnih svetil v vodi prerokujejo spol otroka, ki jim ga bo Anahita dodelila, da zanosijo (Katičič 2011, 220–221).

V vsakem primeru so primerjave predstav, ki so povezane s Trbuhovico, in drugih izročil o Materi Zemlji osupljive. Zato se zdi, da so se v Prezidu in na Babnem polju ohranili deli starih (in ne zgolj) slovanskih izročil. Prav mogoče je, da so jih poznali že ljudje, ki so v tem prostoru živeli pred prihodom Slovanov. Starost nastanka celotnega sestava mitske krajine brez arheoloških raziskav lahko samo ohlapno omejimo s prazgodovino kot možnim začetkom in poznim srednjim vekom, ki je *terminus post quem non*. Da je že rimski limes prostor navidezno razdelil na dvoje in se je na limes naslonila meja Hrvaške, nas ne sme motiti. Polje je uporabnostno pripadalo njegovim prebivalcem, ki se za upravne meje niso mnogo zanimali. Kult Trbuhovice je v Prezidu najverjetneje obstajal tudi v srednjem veku, kar nakazuje izročilo o sežiganju čarovnic nad izvirom (glej zgoraj). Verjetno je šlo za ženske, ki so tam pomagale s svojimi zagovori in ki so dominantni ideologiji predstavljale tolikšno grožnjo, da jih je usmrtila.

V odgovor na uvodno vprašanje je mogoče reči, da zaradi vsega navedenega ime Babno polje izhaja iz za mnoge nepričakovanega in doslej neupoštevane izvira Trbuhovica oziroma iz Babe, ki leži v dolini. Kajti tudi ime Otročji hrib v tem kontekstu dobiva pomen dela Babinega telesa. Morda smemo prišteti še Šmarni grič (tudi Šmarna gora) in ni povsem nemogoče, da sodi zraven celo še Babna polica. V Bohinju lahko prepoznavno vidimo telo ležeče Babe, na Babnem polju se to še ni posrečilo, a vsaj rodilni del Babe – Trbuhovica je povsem nedvoumen. Morda topografska para Miklavževa lokvica – Šmarni grič na severozahodu ter Trbuhovica – Marija Sedem žalosti na jugovzhodu, ki si stojita nasproti in omejujeja Babno polje, označujeta zgoraj opisano dvojno naravo Babe (Mokoši). Medtem ko je južni del polja poln vodnih izvirov (poleg Trbuhovice jih je še več), severni velja za sušnega. Gotovo je imel svojo vlogo v kulturnem označevanju letnega

ciklusa narave tudi Vražji vrtec z Ali-Pašininim grobom, kar pa mora biti predmet posebne razprave. Turški vpadi in krščansko izrinjanje stare vere so dodobra premešali in zabrisali staro ureditev mitske krajine. Vendar je možnost njenega razvozlanja v prihodnosti verjetna. Prav tako bo še potrebno raziskati razmerje med Babo in Mokošjo, kjer ne gre nujno za samoumevno identičnost.

Topografsko se na Babnem polju nakazujejo trije predeli mitskega dogajanja: rojstvo iz Trbuhovice, poroka (Vragofka in Vražji vrtec), smrt (Miklavževa lokvica).

Literatura

- 120 godina vatrogastva u Prezidu 1886.–2006. – (urednik: Mirko Božidar Wolf) Dobrovoljno vatrogasno društvo Prezid 2006.
- Belaj, Vitomir 2007, *Hod kroz godinu. Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*. – Zagreb.
- Ciglencečki, Slavko 1986, Babno polje. – *Varstvo spomenikov* 28, 255.
- Höfler, Janez 1982, *Trije popisi cerkva in kapel na Kranjskem in Slovenskem Štajerskem s konca 16. stoletja*. – Viri za zgodovino Slovencev, knjiga šesta, Ljubljana.
- Hrobat, Katja 2010, *Ko Baba dvigne krilo, prostor in čas v folklori Krasa*. – Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Ljubljana.
- Ivanov, Toporov 1983 = Иванов, Вячеслав Всеволодович – Топоров, Владимир Николаевич 1983, К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. – Балто-славянские исследования 1982, Москва, 175–197.
- Jozelj, Anton 1999, Moji spomini. – [v:] *Moje Babno polje* (uredila Marija Makarovič), Cerknica, 143–216.
- Katičić, Radoslav 2008, *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. – Zagreb – Mošćenička Draga.
- Katičić, Radoslav 2010, *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. – Zagreb – Mošćenička Draga.
- Katičić, Radoslav 2011, *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. – Zagreb / Mošćenička draga.
- Kebe, Janez 1996, *Loška dolina z Babnim Poljem. Zgodovina župnij Stari trg pri Ložu in Babno Polje*. – Ljubljana.
- Kos, Milko 1975, *Gradivo za historično topografijo Slovenije. Za Kranjsko do leta 1500*. – Ljubljana.
- Leskovar, Božena 2007, Nekoliko legenda o Vražjem vrtcu. – *Lizdaj* 2007 (s. p.).
- Leskovar, Božena 2009, *Korijeni roda moga*. – Prezid.
- Macháček, Jiří – Pleterski, Andrej 2000, Altslawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břevclav (Tschechische Republik). – *Studia mythologica Slavica* 3, 9–22.
- Makarovič, Marija 1999, Babno polje in Babno poljci. – [v:] *Moje Babno polje* (uredila Marija Makarovič), Cerknica, 19–56.
- Malez, Mirko 1969, Neki značajniji speleološki objekti s vodom u kršu i njihov praktički značaj. – *Krš Jugoslavije – Carsus Iugoslaviae* 6, 105–136.
- Pletherski, Andrej 1995, The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system. – *Światowit* 40, 113–143.

- Pleterski, Andrej 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. *Zgodovinski časopis* 50, 163–185.
- Pleterski, Andrej 2006, Poliški tročan. – »Tročan« in village Police. *Studia mythologica Slavica* 9, 41–58.
- Pleterski, Andrej 2009, Nekateri topografski vidiki obrednih mest. – *Studia ethnologica Croatica* 21, 27–46.
- Primc, Jože 1997, *Okamneli mož in druge zgodbe iz Zgornje Kolpske doline (od Babnega Polja in Prezida prek Gerova, čabra, Osilnice, Kužlja, Kostela, fare do Dola in Predgrada)*. – Zbirka Glasovi 15, Ljubljana.
- Puhar, Jana – Pleterski, Andrej 2005, Krkavški Kamen v ustnem izročilu in v sklopu obredne prostorske strukture. – The stone of Krkavče in oral tradition and in the context of ritual landscape structure. – *Studia mythologica Slavica* 8, 57–74.
- Rajšp, Vincenc (ur.) 1995, *Slovenija na vojaškem zemljevidu 1763-1787. Josephinische Landesaufnahme 1763-1787 für das Gebiet der Republik Slowenien*. – Ljubljana.
- Šašel, Jaroslav 1971, Nepristna listina ogrskega kralja Bele IV. Frankopanom o zahodni meji njih vinodolske posesti. Forged Document of the hungarian King Bela IV. Given to the Frankopan Family and Relating to the Western Boundary of Their Vinodol estates. – [v:] (uredila: J. šašel, P. Petru) *Clavstra Alpivm Ivliarvm I, Fontes, Katalogi in monografije* 5, Ljubljana, 46–49.
- Valvasor, Johann Weichard 1689, *Die Ehre des Herzogthums Crain*. – Laybach.
- Vince-Pallua, Jelka 1995–1996, History and Legend in Stone – To Kiss the Baba. – *Studia ethnologica Croatica* 7/8, 281–292.

Arhivski viri

- Mlakar, Bogdan 1980, Vražji vrtec. (pisano v Prezidu 27. IX. 1980). – [v:] Babno polje, Loška dolina, Postojna V, Arhiv inštituta za arheologijo, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Ljubljana,
- Urleb, Mehtilda 1964, Dnevnik arheološke topografije Babnega polja in Loške doline 10. 9. – 28. 9. 1964. – Arhiv inštituta za arheologijo, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, Ljubljana, Fascikel Topografija Postojne V, inv. št. 10.

The Baba of Babno polje

Andrej Pleterski, Goran Pavel Šantek

According to local tradition, a huge *Baba* (hag, woman) lies in the Bohinj valley in northwest Slovenia, geographically dividing Bohinj into its upper and its lower valley. Familiar with this tradition, the authors of this essay decided to ascertain to what degree, if so at all, the circumstances in Babno polje (field of Baba; south Slovenia on the border with Croatia) resemble the ones in Bohinj. Do old traditions indicating the perception of *Mokoš* among ancient Slavs still exist, and what are their possible connections with the term Babno polje?

In order to provide the answer to the preliminary question it is possible to say that an analysis of folk tradition, written sources, and archaeological data indicates that the origin of the term Babno polje is in the somewhat unexpected – and as yet unconsidered – source of the stream Trbuhovica (the related term *trebuh* denotes stomach), respectively in *Baba* lying in the valley. Within this particular context, the oronym Otročji Hrib (Child's Hill) acquires the meaning of a part of Baba's body (as well as Trbuhovica). It may be possible to include in this context a hill Šmarni Grič (also named Šmarna Gora), and possibly even the entire village of Babna Polica in the vicinity. While the prostrate body of Baba is clearly discernible in Bohinj this has yet not been established for Babno Polje. However, the childbearing part of the afore-mentioned Baba, the spring Trbuhovica, is quite unambiguous. The two topographic pairs, namely Miklavževa Lokvica and Šmarni Grič in the northwest and Trbuhovica and Marija Sedem Žalosti in the southeast, which are situated opposite each other and form the borders to Babno polje, possibly indicate the dual nature of Baba (*Mokoš*). While the southern part of this extensive field is interspersed with water sources (there are several others in addition to Trbuhovica) its northern counterpart is quite arid. Vražji Vrtec, a local hill with the grave of Ali-Paša, doubtlessly played a role in connection with the cultic perception of the yearly cycle of nature; however, this is a subject that will have to be discussed in a separate article. Turkish raids and Christianization have totally mixed and blurred the original mythical landscape. Yet it may be possible to discover its secrets in the future, and also explore the relation between Baba and *Mokoš*, who are clearly not just simply identical.

Topographically three areas of mythic events are suggested in Babno polje region: birth from Trbuhovica, marriage (Vragofka and Vražji vrtec), death (Miklavževa lokvica).

Pohanský idol z Kouřimi, Česká republika

Nada Profantová

The paper considers the findings about the archaeologically detectable pre-Christian manifestation in the hill-fort of Kouřim/Kurim in the 10th century written report in Middle Bohemia. The small non-complete stone »idol«(post), 17 cm in high, is published in the article. It is decorated in two lines: The upper brings 5 faces (human masks), the lower one shows two smaller complete faces with headbands, originally it consisted of 6. The stone idol was found before the year 1998 near the third wall (fortification line) – not far from the cultic place near the spring »U Libuše« (fig. 1). It is probably a pagan idol from the 9th and 1st half of the 10th century with symbolic meaning. The upper faces could symbolise the world of Gods, the lower one the world of people or world of rules. This idol is unique evidence about the developed slavic paganism in Bohemia during the 9th–10th century.

Keywords: cultic object, idol, Bohemia, Early Middle Ages.

Motto

A když byli...(rozuměj Češi) vysvobozeni z rozličných ran morových, stavěli v čelo po svrchu řečeném knížeti vladaře neboli vévody z jeho potomstva, sloužící modlám a bůžkům a bujně slavíce oběti podle pohanských obyčejů....

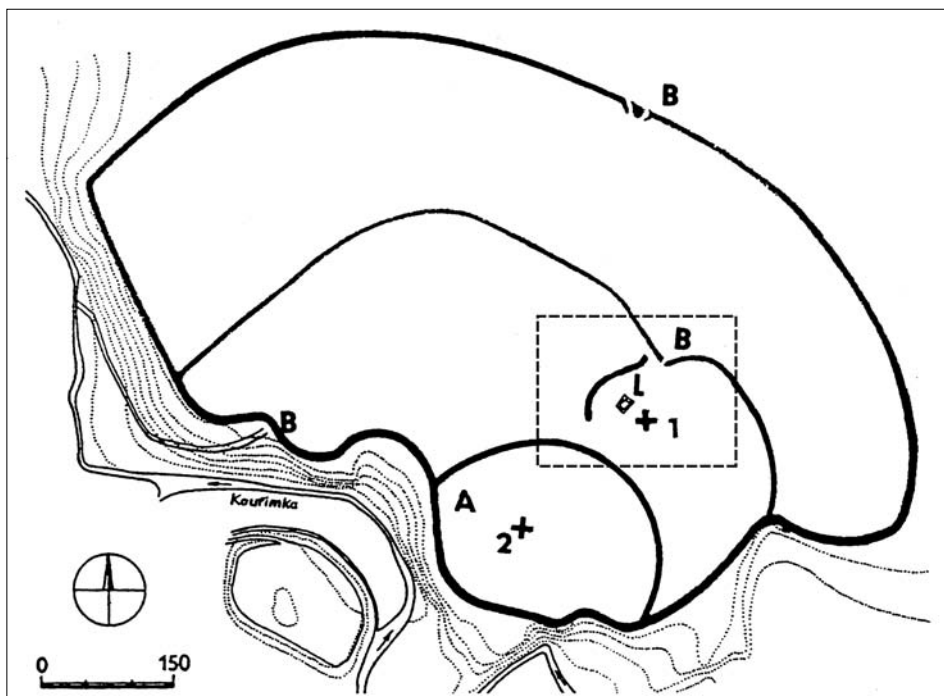
Kosmova kronika česká (Chronica Boemorum)

1.Úvod.

Nedávno jsem se pokusila shrnout archeologické doklady pohanského kultu v Čechách a částečně i na Moravě (Profantová 2011) a vytvořila mapu s 15 archeologickými i jinými doklady kultu (oc. obr. na str. 32, zde obr. 6). Zvláště jsem pro Čechy ještě zmapovala toponymické doklady (oc. obr. s. 25), u nichž je třeba doplnit ještě dnes již neexistující středověkou osadu Stribož v jižních Čechách, jejíž jméno je zachyceno jen ve středověkých a raně novověkých písemných pramenech.

I některá pomístní jména mohou vypovídat o této problematice, např. na Moravě »Pohansko« (zejména v kombinaci s archeologicky objevenými 3 kultovními místy), v Čechách mezi takové patří např. poloha Svatovit na katastru Hradištka I (Veltruby) na Kolínsku.

Z Čech je zachyceno 8 lokalit včetně posvátné hory Říp, skutečná odkrytá kultovní místa pod širým nebem máme však jen tři (Kouřim, Praha-Malá Strana, Praha Hrad-



Obr. 1. Kouřim: plán hradíště, A – Akropole, L – vyznačení kultovního místa »u Libuše«, B – brány 1, 2 pohřebiště, »Libušinka«. Podle Profantová, Stolz 2007.

pahorek Žiži či celé nejstarší jádro vymezené příkopem¹). Prostor u posvátného jezírka v Kouřimi ve středních Čechách tak patří mezi nejdůležitější v zemi (zde obr. 1, Profantová 2011, obr. s. 22).

2. Kouřim v písemných i archeologických pramenech

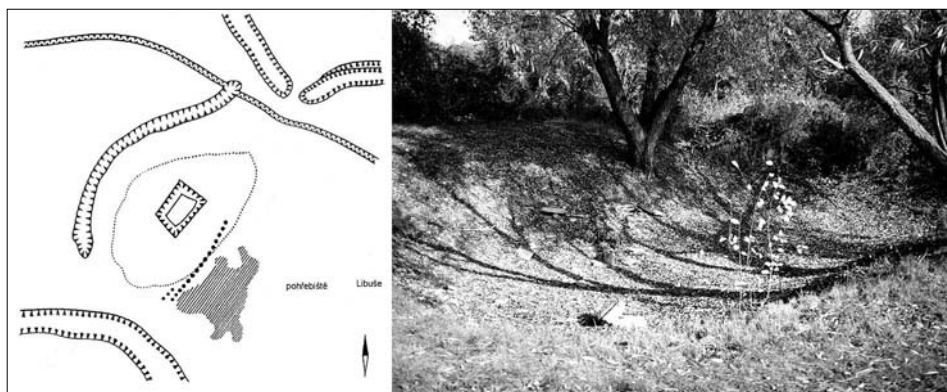
Rozlehlé trojdílné hradíště Kouřim (okr. Kolín, 40 ha) má v české historiografii výsadní místo díky vyprávění o boji sv. Václava s kouřimským knížetem, zachyceného v Kristiánově legendě (Ludvíkovský 1978) vzniklé na konci 10. století. V tomto příběhu se kouřimský kníže, z pozdější kroniky známý jako Radslav, podvolí díky »nebeskému vidění, že sv. Václav má na čele zářící podobu svatého kříže«².

Kouřim je jedním z mála nepřemyslovských hradíšť, jež známe z Kristiánovy legendy původním jménem (Kurim); o hradíšti se dochovala zmínka jako o hradu »počtem lidu mocném« a zároveň jde o jedno z poměrně dobře prozkoumaných raně středověkých hradíšť (Šolle 1959, týž 1966).

Bylo zde v prostředním areálu hradíště objeveno hradbou, příkopem a nejspíše i malým příkopkem zvlášť vydělené kultovní místo u jezírka s uměle upraveným břehem

¹ Posvátnost prostoru indikuje i bájná »Libušina věštba« zachycená u Kosmy, která předurčila výběr místa pro jeho výstavbu – cf. Třeštík 1997, 338- Počátky Přemyslovců.

² Nejspíše se jednalo o motiv ukřižovaného- vlastně o motiv boha Odina, kterým byla dodatečně vyzdobena tzv. svatováclavská přilba.



Obr. 2. Kourřim: zjednodušený plán kultovního prostoru u jezírka »u Libuše«, podle M. Šolla 1966, 2B: Fotka vyschlého jezírka u Libuše z 90 let 20. století. Foto N.Profantová.

(obr. 2, Šolle 1966, obr. 5 a 33). Leželo v místě naproti bráně – v komunikačně významném prostoru. Vstupovalo se do něj od jihozápadu.

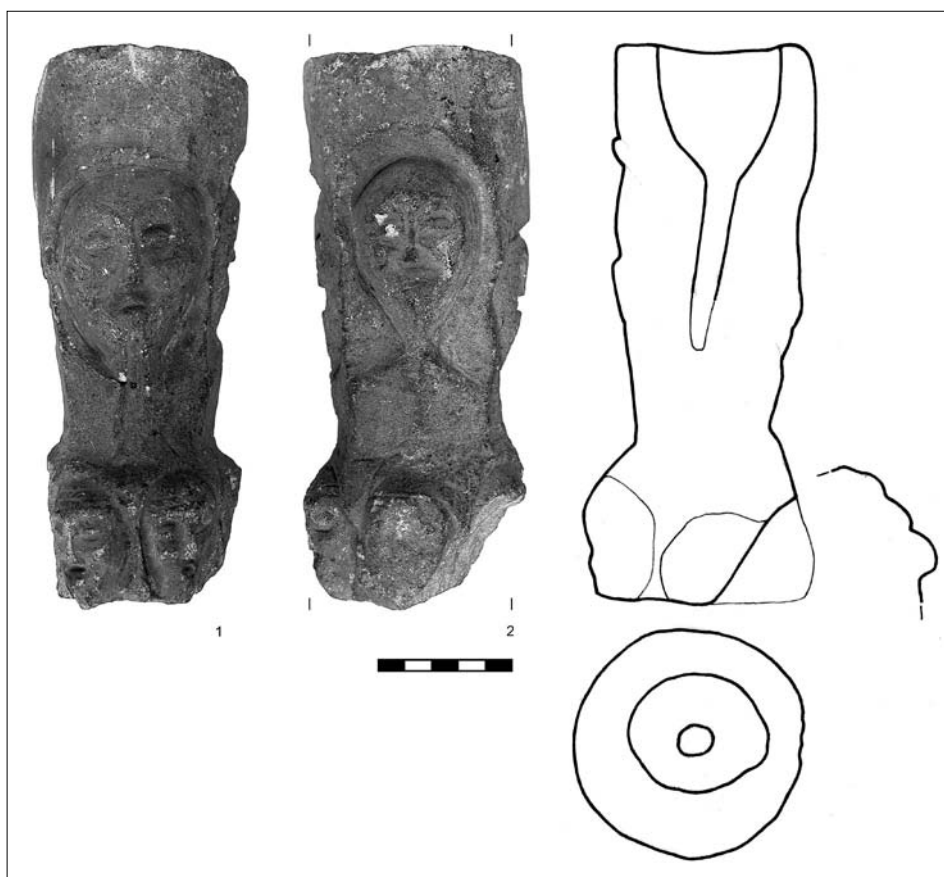
Zpracování archeologických výzkumů přineslo již řadu důležitých poznatků zejména pro 9. a 10. století. Přesto se ještě objevují nálezy či situace, které jsou unikátní a zásadně rozšiřují základní znalosti o elitě sídlící na hradišti, o jejím vztahu ke křesťanství³ či naopak pohanství.

Na plánu v knize M Šolla (1966, obr. 33) zaujme z hlediska pohanství autorem výzkumu podrobně nerozebraná skupina kúlových jamek v blízkosti objektu 136 východně od jezírka. Pět kúlových jam vytváří pravidelný polokruh (průměr něco přes 4 m) a jedna je umístěna v superpozici k jámě, půdorysně ve středu onoho polokruhu. Dvě z jamek jsou asi v superpozici s hradbou. V detailu však nejsou jámy nijak číslovány ani příliš popsány jejich výplně, čímž se jen obtížně prokazuje jejich současnost či souvislost. Popis situace jámy 136 se mi nepodařilo nalézt, ani její přiřazení k jednomu z minimálně 3 sídlištních horizontů. Situace rozhodně stojí za bližší analýzu na základě náleзовých zpráv. Místo leží ve vyděleném prostoru (příkop) na břehu posvátného jezírka (obr. 2). Mohlo by jít o rozmístění idolů (tento názor uveden i v Profantová 2011).

Naposledy jsme publikovali bronzové enkolpion s vyobrazením svatého – snad sv. Jiří/Georg (konzultace s K. Horníčkovou, Prague), z hradiště – opět z prostoru u jezírka u Libuše (Profantová, Stolz 2007), jako dosti starobylý doklad průniku výsostně křesťanských symbolů na hradiště. Nyní obrátíme pozornost na opačný pól tehdejších náboženských představ – tedy k hmotnému pozůstatku pohanské symboliky.

V soukromé sbírce pana Papouška se nacházel řadu let (asi od r. 1987?) malý kamenný sloupek, pocházející z hradiště v Kourřimi (obr. 1, k němu Šolle 1966), z polohy na Zámečnici – tedy od 3. valu. Poloha na Zámečnici je zmiňována již ve vlastivědné příručce z r. 1915 (Tůma 1915, 317), později ji ani autor systematického výzkumu na hradišti M. Šolle nezmiňuje. To spíše nahrává pravosti nálezu.

³ Interpretace M. Šolleho, že považuje kúlové jámy na okraji víceméně pohanského elitního pohřebiště (založeného v prostorové souvislosti s pohanským kultovním místem) za doklad malé křesťanské kaple či hřbitovního kostelíka není všeobecně přijímána, spíše se předpokládá možná existence malé svatyně v prostoru pohřebiště na akropoli (Šolle 1981, 105; Profantová 2006, 240).



Obr. 3: Kouřim, 1. a 2. strana kamenného »idolu«. Foto L.Svobodová (Profantová 2011).

Poloha je zmiňována mezi »roli« hned za polohou U Libuše– s níž nejspíše prostorově sousedila. Podle ústní výpovědi dr. J. Pavelčíka mohlo jít i o polohu u Libuše.

V roce 1998 se tento unikátní nález dostal do Muzea v Kolíně (předal jej dr. J. Pavelčík). Předmět dosud nebyl vědecky zhodnocen, proto se o to nyní pokusíme.

3. Popis kamenného předmětu

Kamenný sloupek cca 17 cm vysoký, o horním průměru 7 cm, zdobený motivem lidských masek. V horní části je na řezu kruhový, ve střední se jedná o vícehran (sedmihran), ve spodní, neúplné části vysoké 4 cm se rozšiřuje, ovšem pro neúplnost dochování spodní průměr nelze určit. V horním pásu je zobrazeno 5 obličejů, ovšem nejsou všechny ani stejně velké, ani ve stejné výšce. Obličeje jsou různé, bez vlasů, jen jeden má naznačeny rozčísnuté vousy. Spodní patro zachycovalo podstatně více obličejů, avšak kvalitně jsou dochovány 2, 3. jen v základním tvaru, napočítat se dají další 3, zachycené jen v horní části, dále olámaný či odseknuty. V horní partii sloupku je vydlabána prohlubeň o průměru 4 cm, v jejím dně je ještě otvor, v němž mohl být zasazen nějaký



Obr. 4. Kouřim, 3. a 4. strana kamenného »idolu«. Foto L.Svobodová. Nепublikováno.

větší trn, drát apod. nejspíše měl sloupek nějaký doplněk z organického materiálu, asi dřeva či kůry. Obličej je vyvedený v plochem reliéfu, mají vyznačeny protáhlé oči, nos, rýhou i obočí a malou prohlubni ústa. V případě většího obličje je naznačen i krk. U spodních obličejů je naznačena na hlavě jakási čelenka, pás zdobený šikmými rýžkami. Jeden z těchto obličejů má snad naznačeny vousy, avšak povrch je dosti otřelý. Ten vedle něj má jen hlubší střední rýhu pod ústy, ta může též souviset s úpravou vousů, ale nemusí. Temeno prvního a třetího dolního obličje nese stopy po naznačení vlasů – šikmými rýžkami. Vršek obličje č. 4 má též stopy po vlasech a částečně i horní část čelenky. U některých rýh se dá obtížně odlišit, zda jsou druhotné, či jde jen o stopy neumělého opracování pískovce. Foto obr. 3 – 5., obr.6. Ověřit pravost takového nálezu



Obr. 5. Kouřim, detaily různých pojetí obličejů »idolu«. Foto L. Svobodová.

je obtížné,⁴ pískovec je měkký kámen poměrně snadno opracovatelný, sloupek má uvnitř prohlubeň (s ještě níže vyhloubeným středem), takže mohl být původně doplněn prvkem/y z organického materiálu.

⁴ Srovnej: J. Fridrich 1967: Ověření původu sošky z Modřan; příspěvek k metodice výzkumu pravěkých památek uměleckého charakteru: Archeologické rozhledy 19, Praha 1967, 733-766. My jsme pouze s prof. Roytem konzultovali eventuelní mladší původ nálezu z hlediska umělecko historického, pro kvalitní trasologii nemáme vhodné badatele. Pro pravost nálezu by mohla jako indicie mluvit ta skutečnost, že nálezci »jeho objev« ani po více než dvaceti letech nepřinesl mediální ani jinou »slávu«, do muzea se sloupek dostal v r. 1998 a dosud o něm nebyla napsána ani čárka.

4. Interpretace

Pokud by se nejednalo o kvalitní falzum z 20. století (s dobrou znalostí slovan-
ských idolů), máme před sebou neúplný pohanský idol. Vzhledem k existenci částečně
ohrazeného kultovního místa v prostoru u jezírka »U Libuše« či »Libušinka« (obr. 1, 2,
Šolle 1966, Profantová, Profant 2000, 205– 207 s obr.), datovaného do 9., případně na
počátek 10. století, nelze existenci idolů na hradišti zamítnout. Dosud se předpokládalo,
že šlo o idoly dřevěné a tedy nedochované.

Obličej je proveden velmi jednoduše, takže stylistický rozbor lze sotva uplat-
nit jak pro ověření pravosti, tak pro zpřesnění datování.

Vycházíme tedy z toho, že známe kamenné vícehlavé idoly u Slovanů, že Slované
používají idoly monumentální (Zbruč) i malé přenosné (např. dřevěný idol z Wolinu –
Profantová, Profant 2004, obr. s. 240 – a barev. obálka), ke kterým by patřil nejspíše i náš
exemplář. Mohl mít však i stabilní umístění, neboť jeho celkovou výšku neznáme a s pří-
padným dřevěným doplňkem (např. kloboukem) mohla dosahovat i 50 cm nebo o něco
více. To mohl být idol užívaný jednou rodinou. Rozdíly ve velikosti idolů odpovídají růz-
né velikosti kultovních míst od těch o průměru 21 m (Peryně u Novgorodu – Sedov 1982,
gl III, ris.18, Tab. 73:9) po »soukromé svatyně« o průměru cca 2 m (Břeclov-Pohansko
– Dostál 1968, Profantová 2011, obr. s. 24, Profantová, Profant 2004, obr. s. 50).

Teď se chci vrátit k podobě obličejů a upozornit na vzdálenou obdobu z Usedomi,
kde byla nalezena pískovcová »matrice s obdobně stylizovaným obličejem« ovšem zve-
řejněná bez měřítka, bude nejspíše výrazně menší (Biermann 2006, Abb. 5). Je datována
do 12. století a je považována za součást kovolitecké dílny. Další jednoduchý obličej v
kamenném provedení známe z dnešního Rakouska ze St. Martin am Silverberg, ovšem
tam jsou tváře zobrazeny pod sebou (Profantová, Profant 2004, 198 – 9 s obr., Glaser
1996). Tento idol však nemá primární nálezové okolnosti, tak jako většina výjimečných
nálezů tohoto druhu. Datovat jej můžeme jen do raného středověku.

Většina dosud známých idolů – drobných i monumentálních má čtyři obličej
jako vzácný idol ze Zbruči (Szymański 1996), vzácněji 6 (Wiślica– cf. Profantová, Profant
2000, 173 s obr.) či 7. Pět obličejů měl mít podle písemných pramenů jedině bůh Pore-
vit (u Saxa Grammatica zmíněno 5 hlav, Profantová, Profant 2000, 174), a též Porenut,
uctíváný v Korenici (dnes Gars v Německu) – ovšem tento měl mít 5. obličej na hrudi⁵,
nikoliv souřadně na hlavě. Obě božstva mohla souviset s kultem plodnosti, Porevit se
uctíval uprostřed léta. Kamenný objekt se 4 obličejí přežil na vrcholu (v lucerně) román-
ské rotundy v Plavči (Morava) umístěn tak, že nebyl z lodi viditelný (Kovárník 2007, bar.
foto Milošević 2011, obr. 41).

Podobně též románská křtitelnice z kostelíka na Magdalensbergu/Štalenska gora v
Korutanech má více obličejů a je chápána jako přežitek pohanských představ a způsobu
vyobrazení

Kapesní parohový idol z Wiślici v Polsku – má ještě jeden podobný detail: vyzna-
čený pásek nebo čelenku a snad nezřetelně nad ní vlasy, dále výrazně zašpičatělé konce
obličejů – brady – (cf. Tab 4: 2,3).

⁵ Tomuto pojetí je nejbližší právě idol ze St. Martin am Silverberg, který má jednu tvář posazenou na širokém
krku –to může být i stylizovaná hrud, následoval-li jen sloup.

Zašpičatělé brady obličejů mají i kovové idolky na tyčce i závěsné z Novgorodu (*Profantová – Profant 2004*, 84 s obr.) nebo některé ploché dřevěné součásti ohrad chrámů (Ralswiek), kde jde o znázornění vousů. Čelenka na obličejích spodní řady může mít symbolický význam – pokud by šlo o svět lidí, může souviset s předáváním (nabýváním) moci či jiným speciálním postavením (např. postavením žrece jako prostředníka lidí s ostatními světy). Tváře mají spíše bezvousé – jen v jednom případě lze uvažovat o vousích – většina dochovaných vyobrazení je také bezvousá (tak i popis Svantovitův), někdy s knírem (Swedt/Swiec – *Profantová, Profant 2004*, 217 s obr.; bar. *Simpson 2000*, s.138, snad i známý idolek z Wolinu).

Jistou obdobou mimo slovanský svět představuje kamenné »žezlo« se čtyřmi plastickými protáhlými obličejí na obou koncích, doplněné v horní části o kulovitý útvar, původně, ukončený bronzovým ozdobným kruhem se soškou zvířete v horní části, z hrobu pod lodí ze Sutton Hoo (*Evans 2002*, Pl. s. 34–35, 83–84, Fig. 71, 72 a bar.32a, *Ahmedow* v tisku). Je vysoké 20/40 cm (2 měř.) a je považováno jak za symbol moci, tak se mu připisuje speciální význam v barbarizovaném světě pohanských představ a symbolů – snad nějaký totemický význam. Jde rovněž o kombinaci kamene a dalšího materiálu – bronzu, na konci kruhového kování je soška zvířete s paroží – snad jelena. Ani v anglosaském a severském světě nemá tento předmět analogie, proto chybí klíč k pochopení jeho významů.

Tradičně jsme v Českých zemích též postrádali nálezy idolů, ve slovanském prostředí většinou vyráběné ze dřeva, jež se v našem prostředí uchovává více než sporadicky. Přestože jsme o jejich existenci povšechně informováni i z domácích záznamů,⁶ při konkrétní představě o jejich podobách jsme si vypomáhali nálezy z Polska, Německa, Ukrajiny⁷ či dochovanými popisy idolů Svantovíta, Triglava⁸ apod.

5. Závěr

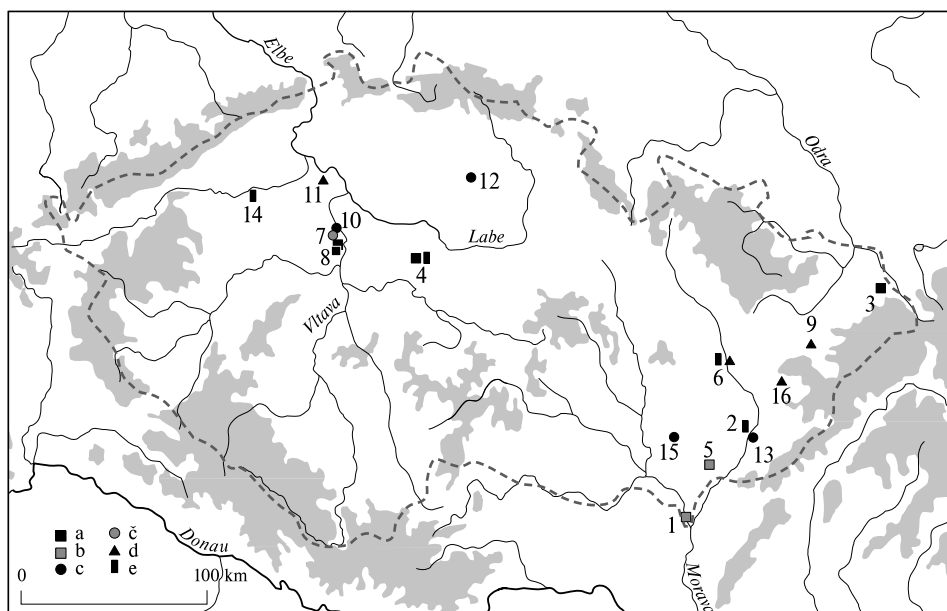
Na Kouřimi se pravděpodobně podařilo najít neúplný kamenný pohanský idol, zobrazující vícehlavá božstva, případně i jiné mýtické bytosti. Nemůžeme samozřejmě určit konkrétního zobrazeného boha, ovšem počtem tváří ani způsobem zobrazení se nevymyká tomu, co o slovanských bozích víme.

Dva pásy obličejů nad sebou mohou, podobně jako se interpretuje situace u idolu ze Zbručí (*Profantová, Profant 2004*, 243 – 246, *Szymański 1996*), naznačovat různé sféry vesmíru: např. sféru bohů a sféru lidí či prostředníků se světem lidí, vzhledem k odlomení sloupku na něm mohla být zastoupena ještě jedna (podsvětní) sféra.

⁶ Jako motto uvedený citát z Kosmy (Kronika Česká), ale především zmínky ze svatováclavských legend *Crescente fide* a *Legenda tzv. Kristiána*, viz J. Ludvíkovský: *Legenda Christiani / Vita et passio sancti Wenceslai et sancte Ludmille ave eius* (Kristiánova legenda / Život a umučení sv. Václava a jeho báby sv. Ludmily; 90. léta 10. století), ed. J. Ludvíkovský, Praha 1978. *Crescente fide* (Když se šířila víra; brzy po 975) bavorská verze legendy in *Fontes rerum bohemicarum*, ed. J. Emler, Praha 1873. Překlad latinské legendy in V. Chaloupecký: *Na úsvitu křesťanství*, Praha 1942. V obou legendách se hovoří o ničení idolů v 1. třetině 10. století.

⁷ Např. Wolin, Jankowo, Zbruč viz N. Profantová – M. Profant 2004, *Encyklopedie...* 89, 243–6.

⁸ Saxo Grammaticus, »Činy Dánů«, in: L. Niederle: *Život starých Slovanů*, zejména II/1 *Víra a náboženství*. Praha 1924. Helmold, in: Kněze Helmolda slovanská kronika, Praha 1947 (čes. př.), cf. též N. Profantová – M. Profant: 2004, *Encyklopedie...*, Praha, 210, 211, 222.



Obr. 6. Mapa archeologicky zjištěných dokladů pohanského kultu: pohanských svatyní a idolů. Podle N. Profantové 2011. Nemapovány častější doklady konkrétních rituálů (stavebních či jiných obětí). Vysvětlivky: a – svatyně na hradišti, b – více svatyněk na hradišti, c – svatyně či doklad rituálu mimo hradiště, d – kamenný stolec, e – posvátná hora, f – idoly nebo závěsky s tváří boha. Lokality: 1 Břeclav – Pohansko, okr. Břeclav (3 kultovní místa), 2 Hluk – mohylník–závěsek, okr. Uherské Hradiště, 3 Chotěbuz – Podobora, okr. Karviná, 4 Kouřim, okr. Kolín(a,e), 5 Mikulčice, okr. Hodonín (1,2), 6 Olomouc, okr. Olomouc, 7 Praha – hrad, okr. Praha 1, 8 Praha – Malá Strana, okr. Praha, 9 Radhošť, okr. Vsetín, 10 Rostoky u Prahy, okr. Praha západ, 11 Říp, okr. Litoměřice, 12 Srbsko – Sokolka, okr. Mladá Boleslav, 13 Uherské Hradiště – Sady, okr. Uherské Hradiště, 14 Žatec, okr. Žatec, 15 Letonice, okr. Vyškov, 16 Klášťov, okr. Vsetín. Pro velké nejasnosti nezařazeno Hradsko u Mšena, ani Praha – Lahovice (Čechy).

Pokud budeme považovat idol za autentický, vznikl nejspíše v 9. či 10. století, kdy se rozvíjelo hradiště starokouřimské a kdy nebylo pohanství ještě vytlačeno zcela na okraj společnosti.

Jedná se o první nález pohanského idolu v Čechách a na Moravě, i když existenci dřevěných idolů máme na Moravě doloženo několika nálezy kultovních míst s kúlovými jámami, interpretovanými jako jámy po dřevěných idolech (Břeclav- Pohansko – 2 kruhové svatyně, patrně i Chotěbuz- Podobora – souhrnně Profantová, Profant 2004, 50–52, 83, Kouřil 1998, 99–101, obr. 37). Skutečné idoly se dochovaly většinou mnohem severněji (Jankowo se 2 obličejí s vousy, Fischerinsel – (mužský i ženský) písemnou zmínkou je doložen trojhlavý idol i blíže k našim hranicím – v Brandenburku (pro 12. století – byl zničený za vlády Jindřicha Lva – cf. Profantová, Profant 2004, 49–50, mapa s. 237).

Prostorové proluky nálezů však v žádném případě neznamenají absenci jevu, svatováclavské legendy Kristiánova (Ludvíkovský 1978) a Crescente fide (Emler 1873), obě ještě z 10. století, zmiňují ničení idolů v Čechách v době Spytihněvově (895–915) a Václavově (924/5–935).

Kamenné idoly jsou v malém počtu doloženy u východních Slovanů (Zbruč, idol boha Vesele písemně), ojediněle i u jižních (Dalmácie, Vačan i St. Martin am Silveberg

(32 cm), ale i Garvan v Bulharsku, kde šlo o malý idolek (25 cm) nalezený v domě–polozemnici č. 102 u pece– ovšem jen s jedním obličejem, nasazoval se na dřevěný kůl, z 8–9. století–*Važarova 1986, Profantová, Profant 2004, 74*). Proto nás nemusí příliš překvapovat i jeho ojedinělý výskyt u západních Slovanů. Zejména, když v kulturně ne příliš vzdálené Wiślici (Malopolsko) se našel přenosný idol parohový, a když vyobrazení boha či démona se objevilo také na Moravě, byť v kovovém provedení, již v závěru 8. či na počátku 9. století (Hluk a Olomouc – *Profantová 2010, táž 2011 s obr. s. 27*).

Pětivápnost některých božstev západních Slovanů je navíc bezpečně doložena písemnými zmínkami.

Kamenný neúplný idol z Kouřimi se stal nejspíše zcela ojedinělým svědectvím o rozvinutém pohanství v Čechách 9.– 10. století. Mohl být doplněn buď dřevěným prvkem (tvář) či vyobrazením nějakého významného atributu (např. klobouku), případně i dvěma různými atributy podle konkrétních slavností.

Literatura

- Biermann, F. 2006: Handwerk und Markt in der slawenzeitlichen Burgstatt Usedom, *Zeitschrift für Archeologie des Mittelalters* 34, 153–164.
- Emler, J.(ed.) 1873: *Fontes rerum bohemicarum*, Praha 1873.
- Evans, C. A. 2002(1. vyd. 1986): *Sutton Hoo ship Burial*. London.
- Fridrich, J. 1967: Ověření původu sošky z Modřan; příspěvek k metodice výzkumu pravěkých památek uměleckého charakteru: *Archeologické rozhledy* 19, Praha, 733–766
- Glaser, F. 1996: St. Martin am Silverberg, *Archeologie in Österreich*, Wien, 19–21.
- Helmold z Bossau: *Kněze Helmolda slovanská kronika*, Praha 1947 (čes. př.)
- Chaloupecký, V. 1942: *Na úsvitu křesťanství*, Praha.
- Kouřil, P. 1998: *Slovanské osídlení českého Slezska*, Brno–Český Těšín 1994, 99–101, obr. 37.
- Kovárník, J. 2007: Nový poznatek ke stavební technologii románské rotundy sv. Kateřiny ve Znojmě. Poznámka k lucernám u rotundy ve Znojmě a v Plavči, *Ve službách archeologie* 1, Brno, 162–172.
- Niederle, L. 1924: *Život starých Slovanů, zejména II/1 Vira a náboženství*. Praha 1924.
- Ludvíkovský, J.(ed) 1978: *Kristiánova legenda*, Praha.
- Milošević, A. 2011: Slika Božanskog boja – likovni i ikonografski pogled na konjanički reljef iz trhovnice u Dalmaciji–Divine–Battle Picture: Visual and iconographic view of the horseman relief from Žrnovnica in Dalmatia, in: A.Pleterski, T.Vinšćak (eds.) *Perunovo koplje*, Ljubljana (Studia mythologica Slavica Supplem. 4), 17–72.
- Profantová, N. 2006: Pohřebiště elity ve Staré Kouřimi, in: P.Sommer (ed.) *České země v raném středověku*, Praha, 232–243.
- Profantová, N. 2010: Závěsek s motivem lidské tváře – nová interpretace staršího nálezů z Olomouce– Pendant with the motif of a human face: A new interpretation of the older finds from Olomouc, Olomouc, „Arcidiecézní muzeum na Olomouckém hradě” 20.–22.11. 2007, Olomouc, 59– 64.
- Profantová, N. 2011: Nové poznatky o archeologicky zjištěných projevech pohanství v Českých zemích, in: D. Foltýn, P. Meduna (eds.): *Cokoli kostel má, nemůže kníže odnít...Věnováno P. Sommerovi k životnímu jubileu*. Praha– Lidové noviny, 21–39.

- Profantová, N. – Profant, M. 2000 a 2004 (doplň. vydání): *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*. Praha–Libri.
- Profantová, N. – Stolz, D. 2007: Nový nález relikviářového křížku z Kouřimi, Od knížat ke králům. *Sborník pro J. Žemličku*, Praha, 124–130, 604.
- Sedov, V. V. 1982: *Vostočnyje Slavjane v VI–XIII. vv.* Moskva Archeologija SSSR.
- Simpson, H. 2000: Taschengott, in: Wiczorek A., Hinz H–M. (eds.) *Europas Mitte um 1000*, Katalog. Stuttgart, S.137–8.
- Szymański, W. 1996: Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości. *Przegląd Archeologiczny* 44, Wrocław, 75–114.
- Šolle, M. 1959: Knížecí pohřebiště na Staré Kouřimi– Fürstliche Bestattungsstätte in Stará Kouřim. *Památky archeol.* 50, 353–506.
- Šolle, M. 1966: Stará Kouřim a projevy velkomoravské hmotné kultury v Čechách – Alt Kouřim und die großmährische Kultur in Böhmen. Praha.
- Šolle, M. 1981: Kouřim v průběhu věků. Praha.
- Třeštík, D. 1997: *Počátky Přemyslovců*, Praha .
- Tůma, J. 1915: Kolínsko, Kouřimsko. Paměti osad na Kouřimsku. Kolín.
- Važarova, Ž. 1986: Srednevekovnoto selišče Garvan, silistrenski okrąg VI–XI v. Sofia (Izdatelstvo na Błgarskata akademija na naukite).

Poganski idol s Kouřima, Česká republika

Nada Profantová

Delo povzema dosedanja spoznanja o arheološko ugotovljenih predkrščanskih pojavih na gradišču Kouřim na osrednjem Češkem. Sedaj je na novo objavljen kamnit stebriček z dvema vrstama okrasa. Zgornja vrsta prikazuje 5 obrazov, spodnja 6 manjših, od slednjih sta dva ohranjena v celoti. Stebriček je bil prvotno visok več kot 22 cm in ga je najverjetneje dopolnjeval del iz organske snovi (kapica, klobuk), ki ga je podaljševal.

Stebriček je našel amater pred več kot 20 leti na gradišču blizu tretjega okopa – torej ne daleč od kultnega prostora pri mlaki U Libuše (obr. 1, 2). Sedaj je v muzeju v Kolínu. Če to ni izjemno posrečen ponaredek, gre za idol iz časa od 9. st. do prve polovice 10. st., ki prikazuje dve sferi: najverjetneje sfero bogov in sfero posrednikov med bogovi in ljudmi oziroma sfero vladarjev(?). Iz pisnih virov poznamo samo enega boga s petimi obrazi – Porevita (Saxo Grammaticus na začetku 13. st. omenja pet glav). Vendar zaradi tega nikakor ne istovetimo idolčka s tem bogom, ampak želimo samo opozoriti na obstoj bogov s petimi obrazi pri zahodnih Slovanih.

Kamnit predmet s štirimi obrazi je preživel na vrhu romanske rotunde v Plavču (Moravska), kjer je bil nameščen tako, da se ga ni videlo iz ladje. Podobno ima kropilnik v cerkvi na Štalenski gori/Magdalensberg na Koroškem več obrazov in ga je mogoče razumeti kot prežitek poganskih predstav in načinov upodabljanja.

Nepopolni kamniti idol s Kouřima je verjetno edinstvena priča razvitega poganstva na Češkem v 9. – 10. stoletju. Gre za prvo najdbo poganskega idola v Češki republiki.

Предилката со зоо-антропоморфни и демонски обележја во словенските митски традиции

Никос Чаусидис

Five fragmented tiles originating from the 15th century and found in Prague are the research topic of this text. A woman and another zoo-anthropomorphic figure spinning in front of a spindle can be seen on the better preserved examples. An attempt has been made to connect the second figure with: (1) some forest or house female spirits from the Slavic folklore that are linked to the textile activities; (2) the initiation rites of girls into adult women through symbolic transformation from the natural sphere (animal, bear, forest) into the cultural (a wife, a house-socium) through the act of spinning and other textile activities.

Keywords: Slavic mythology, female forest spirits, female house spirits, Mokosh, spinning, weaving, initiation.

Главниот повод на ова истражување се неколку експонати кои се во состав на колекцијата на Museum hlavního města Prahy. Се работи за пет, предмети, повеќе или помалку фрагментирани, кои се определени со терминот »кахли« (kachle).¹ Тој подразбира еден вид керамички плочи односно тули наменети за градење т.е. обложување на ентериерни домашни печки (сл. 1 - 4). Примероците припаѓаат на онаа категорија чија челна страна е релјефно обликувана со фигурални мотиви. Кај подобро зачуваниот примерок (сл. 2), како место на пронаоѓање се наведува »Praha 2, Novoměstská radnice u sv. Lazara«, додека кај другите, такви податоци не се наведени. Сите примероци се датираат во втората половина на 15. век.²

1. Опис на композициите

Врз основа на единствената нам познатата публикација и податоците и фотографииите објавени во неа, можеме да заклучиме дека се работи за пет »кахли« на кои била претставена иста, или мошне слична сцена. Примерокот со каталошки број 266 (ič. 9338; tab. 52: 1; широчина 201 mm) е зачуван речиси во целост (сл. 2). Во квадратна рамка е поместена композиција од две фигури кои се наоѓаат лево и десно од една централно поставена фурка. Фурката е обликувана во вид на вертикален стап фиксиран на постамент, на чиј врв се наоѓала преѓа која е денес во

¹ Во македонскиот јазик (говорниот и литературниот) не постои лексема со ова значење, поради што во текстот ќе се користиме со кирилична транскрипција на *kachle*, ставена во наводници.

² Richterová 1982, 43, 44.



1



2

Сл. 1. »Кахла«, 15. век, Museum hlavního mesta Prahy (својед: Richterová 1982, Tab. 52: 4).

Сл. 2. »Кахла«, 15. век, Museum hlavního mesta Prahy (својед: Richterová 1982, Tab. 52: 1).



3



4

Сл. 3. «Кахла», 15. век, *Museum hlavního mesta Prahy* (сноред: Richterová 1982, Tab. 52: 2).

Сл. 4. «Кахла», 15. век, *Museum hlavního mesta Prahy* (сноред: Richterová 1982, Tab. 52: 3).

најголем дел уништена. Врз основа на зачуваните фрагменти може да се претпостави дека таа била прикажана стилизирано, во вид на сегмент расчленет со вертикални и благо разбранувани бразди (види ја реставрацијата). Десно од фурката е прикажана стоечка фигура на жена, облечена во долго здолниште кое досегнува до земјата. Таа со раката држи еден прамен кој излегува од купот преѓа поставен на фурката, додека пред неа се наоѓа биконичен сегмент со коси канелури кој очевидно прикажува вретено со намотан конец. Почнувајќи од главата, вдоль целиот грб се протега долг прамен од нејзината коса. Од спротивната страна на фурката е претставена уште една фигура, која е седната на столче. Повисока е од претходната, бидејќи и покрај тоа што седи, неа ја премашува со својата височина. Таа, како и претходната фигура, со едната рака посегнува кон преѓата од фурката, додека со другата го држи, поточно го допира (веројатно го врти) вретеното, кое во овој случај е прикажано вертикално. За разлика од првата фигура, којашто е претставена со јасно и детаљно обликувана облека, оваа е без облека. Исклучок претставуваат двата паралелно канелирани полукружни сегменти во пределот на градите и рамото. По своите зрачести канелури тие се донекаде слични како кај женската фигура, а би можеле да прикажуваат некаков вид на горгера (*gorguera*).³ Сепак, ни се чини поверојатно дека овој сегмент, кај втората фигура, ги прикажувал дојките. Нозете и се мали и тенки во однос на телото, свиени во колената и со силно потенцирани долги ножни прсти (или канџи). На ист начин се претставени и прстите на рацете. Целото тело, вклучувајќи ги и екстремитетите, е исполнето со рамни и свиени бразди. На задниот дел се насетува мал сегмент кој веројатно прикажувал опаш, подобро видлив на вториот примерок (сл. 1). Иако главата во најголемиот дел недостасува (денес е делумно реставрирана), врз основа на зачуваниот долен дел од лицето и вратот, може да се заклучи дека и таа била канелирана со потенки паралелни бразди. Зад вратот е зачуван еден косо поставен сегмент (исто така канелиран) кој се чини прикажувал дел од косата, кој се спушта кон грбот.

Вториот примерок (каталожки број 270; ič. 89 123; tab. 52: 4; височина 100 mm) припаѓал на «кахла» со приказ на истата сцена, од кој е зачувана десната фигура што е речиси идентична на претходната (спореи сл. 1 и 2). Од неа повторно недостасува главата, горниот дел од фурката, а овој пат и целата десна половина со женската фигура.

Во каталогот се публикувани уште три фрагменти кои најверојатно припаѓале на десниот дел од «кахла» со приказ на иста или слична сцена. Тие ги имаат следните каталожки броеви: 267 (ič. 89 126), tab. 52: 3, височина 144 mm (сл. 4); 268 (ič. 89 120), макс. димензии 127 mm, без приложена фотографија; 269 (ič. 89 121), макс. димензии 105 mm, tab. 52: 2 (сл. 3). На нив е зачуван долниот дел од десната фигура облечена во здолниште (во некои детали различно од погоре опишаното), со дел од косата и со претстава на вретена (во едниот случај не едно туку две).

³ Еден вид проширена (некогаш и набрана) крагна која го покрива вратот, рамењата и градите (Слезина – Халюзова 2012, /горгера/).

2. Досегашни интерпретации

Сцената од прикажаните »кахли« J. Рихтерова ја идентификува како »*lesní muž (d'ábel?) a žena*«, при што појаснува дека на нив е прикажана сцена во која ѓаволот ја учи жената да преде: *Ďábel učí ženu příst (ďábel - vpravo sedící postava, žena - toíci, uprostřed přeslice a 2 cívky, vlasy ženy volně splavají); Sedící postava ďábla, odvíjejícího len na cívku z přeslice; Žena má šat (...) před ní leží 2 cívky se lnem (...)*.⁴ Врз основа на прикажаната композиција, примероците се класифицирани во категоријата »библијски старозаветни сцени«. Во нам достапната публикација, како поткрепа на оваа идентификација не е приложена никаква аргументација или конкретно цитирана литература.⁵

Два елемента наведуваат кон сомнеж во однос на оваа интерпретација: - во »Светото писмо« не е позната сцена во која ѓаволот учи некоја жена да преде; - левата фигура ги нема обележјата кои се типични за претставата на ѓаволот. Втората интерпретација на истражувачот, според која се работи за шумски човек (»*lesní muž*«), не може сосема да се отфрли. Се чини веројатно дека канелираните бразди на фигурата, таа ги толкува како знаци на покриеноста на нејзиното тело со влакна т.е. крзно, што заедно со вертикалната диспозиција и зоо-антропоморфниот изглед, соодветствува на митските ликови од категоријата »шумски маж«.⁶

И покрај отсуството на аргументација, можеме начелно да ја прифатиме претпоставката на J. Рихтерова дека на »кахлите« е прикажан ѓаволот кој ја учи жената да преде, но само ако при тоа ја земеме предвид неговата христијанска парадигма, туку некој со него изедначен пагански митски лик или божество.

Во некои словенски народни традиции се наведува дека Бог ги научил луѓето да предат и да ткајат. Според едно предание, откако ги истерал првите луѓе од рајот, тој на Адам му дал лопата, а на Ева вретено и преѓа.⁷ Со оглед на отсуството на ова сиже во христијанските канонски текстови, неговото постоење може да се разбере како продукт на некои апокрифни текстови, или пак на нехристијанските традиции. Земајќи ги предвид атрибутите на седечкиот лик од прашките »кахли«, и тоа особено неговата обраснатост со влакна, зоо-антропоморфноста и евентуалниот изглед на мечка (види натаму), зад него, освен шумскиот маж (»*lesní muž*«), како парадигма би можел да се постави и словенскиот хтонски бог **Волос/Велес**, поради тоа што ги поседува сиве овие атрибути, а исто така и се идентификува со **машките шумски демони** (на пример **Лешиј**). Во прилог на поврзаноста на Волос со текстилните дејности би можеле да се наведат неколку аргументи. Според некои толкувања, во етимологијата на неговиот теоним е содржано значењето на влакно (рус. *волос*) и волна (макед. *волна*), врз што се базира и релацијата на овој бог со христијанскиот светител **Св. Власиј** (срп.; хрв. *власи* - влакна).⁸ На оваа релација, меѓу другото упатуваат и забраните за предење за празникот на овој светител и

⁴ Richterová 1982, 43, 44.

⁵ Richterová 1982, 17, 43, 44.

⁶ За оваа категорија митски ликови: Máchal 1891, 124-133; Левкиевская 2004, 104-109; Зечевић 1981, 13-18.

⁷ Валенцова 2009, 321; Кабакова 2001, 234.

⁸ За релациите *Волос - волна - коса*: Успенский 1982, 166-175; Иванов – Топоров 1974, 49-53; Рыбаков 1981, 426.

тоа поради добробит на добитокот.⁹ Релацијата **ѓавол - текстил - влакно - Велес**, може да се аргументира со фактот што во средновековните чешки извори од 16. век, лексемата **велес** (прежиток на теонимот Велес) се користи како синоним за **ѓавол**.¹⁰

Наспроти оваа интерпретација, неколку обележја на седечката фигура од прашките »кахли« ни даваат за право да претпоставиме дека таа има женски пол. Прво, тоа е краткиот прамен (опаш) од косата кој се спушта кон грбот, а е потипичен за женските фризури. Вториот елемент е канелираниот сегмент во пределот на градите, чија полукружна профилација во долниот дел, потсетува на дојка (сл. 1, 2). Допуштаме извесно сомневање во однос на вторава интерпретација, затоа што би можело да се работи и за веќе спомнатата проширена крагна (горгера). Но, од друга страна, евентуалното присуство на овој елемент би било во противречност со отсуството на било каква друга облека кај оваа фигура.

Наведените компоненти беа повод, во словенските традиции да побараме некое друго сиже во кое, наместо **ѓаволот** или »lesní muž«, функцијата на предење би ја реализирал некој женски лик со наведените обележја. Оваа потрага не доведе кон неколку категории митски ликови кои ќе бидат претставени во наредните глави.

3. Митски ликови од категоријата »шумска«/»дива жена«

За нешево истражување е особено важно што интересни поклопувања со прикажаниот лик пронајдовме во фолклорните традиции поврзани со овие ликови кои се однесуваат на Чешка, Словачка и Моравија т.е. поширокиот регион во кој се откриени и самите керамички предмети од музејот во Прага. Од ваквите и други слични традиции во останатите словенски региони, извлековме четири атрибути за кои сметаме дека соодветствуваат со обележјата на прикажаната седечка фигура. Тоа се: влакнестото тело (со зголемени димензии), акцентираниот дојки, активностите поврзани со текстилот и животинскиот изглед.

а) Влакнесто тело

Divé ženy во Чешка и Словачка, **Divoženky** и **Divíženy** во Моравија биле замислувани како големи жени со страшен изглед и со црна или црвена расплетена коса која им допира до појасот. Со влакна (и брадавици) им било покриено и лицето. Во регионот на Татрите, тие се претставувале како зловни диви старици со долга и груба коса (»s vlasy dlouhými a prostými«), а некаде се сметало дека со влакна им е обраснато и целото тело. Сличен изглед (долга расплетена коса) имале и полските **Dziwożony**.¹¹ Овие обележја се својствени и за митскиот лик **Богинка**, кој е евидентиран во Малополска, јужна Мазовија, полско-украинското и полско-словачкото гранично подрачје. Најчесто се појавува гола, а може да има и влакнесто тело (кучешки нозе или изглед на мајмун). Богинките се замислувале како седат покрај река и ја чешлаат косата.¹² Со распуштена коса се претставувале и руските

⁹ За релациите *Волос - текстилни дејности*: Успенский 1982, 176-179; за наведените забрани: Толстой 1995, 384; Валенцова 2009, 326.

¹⁰ Иванов – Топоров 1974, 66.

¹¹ Máchal 1891, 126-132.

¹² Саникова – Усачова 2001, 34, 35.

Лешочиха и Боровуха.¹³ И Шумската мајка во Источна Србија и Планинската мајка во Банат се прикажувала како гола жена со расплетена или разбушавена коса.¹⁴ Освен наведените обележја, митските ликови од оваа категорија се замислувале и со голема глава, долги раце и разни животински атрибути (види натаму).

б) Нагласени дојки

Во регионот на Татрите, се сметало дека митската **дива жена** има големи дојки. И полските **Dzivożony**, според преданијата се претставувале со предимензионирани дојки кои ги префрлале преку рамењата за да не им пречат за време на трчањето.¹⁵ Ова обележје е својствено и за **Богинка**, која своите големи дојки ги користи и за перење на облеката (удирање со дојките по неа).¹⁶ Ова се однесува и на руските **Лешочиха** и **Лисунка**, како и јужнословенската **Шумска**, **Горска** т.е. **Планинска мајка**.¹⁷

Нагласените дојки на прикажаните ликови можат да се стават во релација со полукружните канелирани сementи претставени во горниот дел од торзото на големата фигура од прашките «кахли» (сл. 1, 2). Присуството на едниот таков сегмент во пределот на рамото би можел да се разбере во контекст на дејствието во кое наведените ликови ги префрлаат своите дојки преку рамењата.

в) Активности поврзани со текстилот

За чешките и словачките **Divé ženy** и моравските **Divoženky** т.е. **Diviženy**, се сметало дека сакаат да работат со лен. Се верувало дека за време на ведри ноќи со месечина, тие седат на брегот на река или поток и предат, а во некои прилики им помагаат и на домаќинките во предењето лен. Во областа Hradecko, се велело: *»Trhejte dobře len, aby po vás Divé ženy nepabérkovaly!«*¹⁸ Во врска со ваквата функција на овие митски ликови, запишана е и следнава песна:

*»Trhám, trhám len,
pojdte žínky ven!
Buďte naše spomocnice,
Dám vám mouky a krupice,
žínky, pojdte ven!«*¹⁹

Истата улога ја имаат и **Lesní ženky** и **Lesní panna**. Во едно предание е претставено како таквиот лик, цел ден танцува со една девојка која пасела кози, за на крајот да и ја испреде сета ленена преѓа која оваа ја добила за тој ден како обврска.²⁰ Слична приказна, како и воопшто предењето како дејност, се својствени и за митскиот лик **Богинка**.²¹

¹³ Левкиевская 2004, 108.

¹⁴ Зечевић 1969, 337; Зечевић 1981, 18, 19.

¹⁵ Máchal 1891, 128; Зечевић 1981, 20, 21.

¹⁶ Саникова – Усачова 2001, 35.

¹⁷ Зечевић 1969, 337, 340; Зечевић 1981, 18-20.

¹⁸ Máchal 1891, 126-127.

¹⁹ Máchal 1891, 127.

²⁰ Máchal 1891, 130.

²¹ Саникова – Усачова 2001, 35; Валенцова 2009, 323.

Предењето се поврзува и со **русалките** кои, според руските и украинските верувања, ноќе влегуваат до домашните бањи и таму, од остатоците преѓа, се обидуваат да предат повесмо (срп. *кудеља*, рус. *кужель*) за својата облека. Овие обиди им се најчесто неуспешни, поради што предпочитаат да крадат готов конец. Во моравско-словачкото пограничје се раскажувала сторија (аналогна на претходно спомнатата за *Lesní panна*) во која, овој пат, некоја **вила** и помага на девојката во предењето, затоа што таа добила задача истовремено да го пасе стадото и да преде.²²

Наведените функции непосредно се поврзуваат со »кахлите« од Прага, особено со оние на кои е претставен чинот на предење (сл. 1, 2) или барем некои орудија вклучени во него (вретена - сл. 4).

г) Животински изглед

Митскиот лик Богинка е претставувана со нозе слични на кучешки и раце со по три прсти, искривени како канци.²³ **Шумската мајка**, освен како жена, се замислувала и во вид на разни животни (мисирка, крава, свиња, куче, коњ или коза), но и со долги нокти (= канци?).²⁴

Животинскиот изглед на овие митски ликови соодветствува на изгледот на седнатата фигура од прикажаните »кахли«, и тоа пред се врз база на покриеноста на целото нејзино тело со влакна, зооморфниот изглед на нозете, а донекаде и по изведбата на дланките и стопалата, чии прсти повеќе наликуваат на животински канци (сл. 1, 2). Идентификацијата на овој лик со некое конкретно животно може да се насочи преку вертикалната диспозиција на фигурата и краткиот опаш, кои најмногу асоцираат на мечка. Во прилог на ваквото определување, можеме да приложиме повеќе аргументи.

Мечка

Во рамките на словенските традиции, мечката е едното од најсветите животни, при што таквиот карактер е нагласен до степен на обоготвореност т.е. идентификација со божество. Постојат верувања т.е. преданија според кои мечката некогаш била бог, човек, па дури и свештеник. Овие традиции се полово определени т.е. насочени подеднакво и кон мечката-мажак и кон мечката-женка.²⁵ Во оваа прилика, вниманието ќе го насочиме кон женските аспекти кои се врзуваат за другите, погоре обработени атрибути.

Мечка - жена - дојки - доење. Човечкото потекло на мечката, меѓу другото се докажува со верувањата според кои, ако на женка на мечка и се отстрани крзното, под него ќе се појават бели дојки, слични како кај жената. Исто така, се верувало дека мечката ги дои мечињата исто како што мајката ги дои своите деца.²⁶ Ваквиот женски и мајчински карактер на мечката го одразуваат и преданијата во кои ловците, под крзното на убиената мечка откриваат жена во фустан без ракави. Овој однос е одразен и во верувањата според кои, доколку жена во шума налета на

²² Валенцова 2009, 323.

²³ Саникова – Усачова 2001, 34, 35.

²⁴ Зечевић 1969, 337; Зечевић 1981, 18.

²⁵ Гура 2005, 117, 118.

²⁶ Гура 2005, 119.

мечка, најсигурно може да го спречи нејзиниот напад ако ги разголи и и ги покаже своите дојки.²⁷

Мечка - девојка - невеста - свекрва. Овој однос го одразуваат бројни традиции поврзани со идентификацијата на младоженецот и невестата (па дури и на сите сватови) со мечка, што се манифестира преку нивното нарекување »мечки« и преданијата во кои тие се претвораат во мечки. Постојат стории за тоа како ловци убиваат мечка и потоа откриваат дека тоа всушност била невеста или свака која за време на свадбата се претворила во мечка. Во некои свадбени обреди, мајката на невестата или на младоженецот ги дочекувала младите облечена во превртен кожув и шубара (глумејќи дека е мечка), при што присутните и експлицитно ја нарекувале »мечка«.²⁸ Една легенда раскажува како во мечка ќе се претвори девојка која пере црна волна (види го наредниот пасус). Брачната симболика на овие традиции е имплицитно присутна и во една категорија руски приказни во кои се зборува за старецот кој, ги носи, една по една, своите ќерки во шумската куќарка за таму да предат. На полноќ нив ги посетува мажјак на мечка и ги тера да играат со него »криенка-миженка« (според наше мислење, како метафора на некаков еротски чин).²⁹

Мечка - текстил - жена. Оваа релација најдобро ја претставуваат неколку варијанти од една легенда, забележени во бугарските и српските традиции. Во нив, макеата ја испраќа девојката (поретко свекрвата ја испраќа снаата) на река да пере црна волна и тоа се додека таа не стане бела како снег. Очајна од долготото перење, девојката го моли Бога да ја претвори во мечка, при што молбата и се исполнува. Во други варијанти, измачената снаа го замолила Бога неа да ја претвори во некакво животно, го покрила својот грб со црната волна и се претворила во мечка. Според други бугарски и македонски варијанти, советувана од старецот кој тука поминувал (или според сонот што го сонила), таа се соблека, почнала да се тркала по волната и се претворила во мечка. Во некои верзии, старецот се сожалил и нејзината волна ја претворил во злато. Следниот ден, лакомата макеа ја испратила на перење својата ќерка која старецот, поради нејзината грубост, ќе ја претвори во мечка.³⁰ Овој однос го илустрира горе наведената приказна за ќерките на старецот кои при предањето во шумската куќарка ги посетува мечка, како и некои други руски приказни во кои централно дејствие е ноќното предање мечкина волна. Кај руското население во Сибир, истата постапка била зачувана и во вид на обредно предање мечкина волна и тоа заради зголемување на плодноста на младите жени и на добитокот.³¹

Во делови на Бугарија и Србија, за празникот Св. Андреј (покровител на мечките), за 1 март (ден на кој се сметало дека мечките се будат од зимскиот сон), или во текот на сите мартовски саботи, покрај други табуа, биле особено нагласени забраните за работа со текстил (предање, ткаење, крпење, шиене, хеклање и др.), се со цел добитокот да се заштити од напад на мечка.³² Во Македонија, лекувањето

²⁷ Гура 2005, 122, 126.

²⁸ Гура 2005, 122-124; Успенский 1982, 163-166; Голубкова 2002, 49-51; Георгиева 1983, 51, 52.

²⁹ Голубкова 2002, 49-51.

³⁰ Гура 2005, 119; Вражиновски 1998, Том II, 152, 153; Ѓорђевић 1958, 252, 253.

³¹ Голубкова 2002, 49-51.

³² Гура 2005, 127.

преку газење на болниот од страна на мечка вообичаено се компензира преку дарување руно волна.³³

Тука прикажаните традиции упатуваат на можноста дека на »кахлите« од Прага е прикажан демонски женски лик од категоријата »шумска жена« претставена гола, со нагласени дојки и тело со нагласени димензии, обраснато со крзно. Не е исклучено, таа да била прикажана во нејзината зооморфна епифанија во вид на мечка или на жена дополнета со некои делови од телото на мечка.

4. Митски ликови од категоријата »женски демони на куќата«

Во рамките на словенските традиции, во релација со текстилните дејности е уште една категорија женски митски ликови. Иако овој пат се врзуваат за куќата, тие покажуваат сличности со претходните шумски ликови и тоа во следните аспекти: - глобален негативен (или барем амбивалентен) карактер; - зооморфен изглед; - врски со текстилното производство.

а) Кикимора

Кикимора (или Шишимора) е позната во традициите на Русите и Белорусите и тоа како мало женско суштество (често и невидливо), кое престојува во куќата. Некогаш се јавува и во **зооморфен облик** (како свиња, куче, зајак или патка), при што го преферира подрумот и други влажни и темни места. Нејзината врска со **текстилот и влакната** ја одразуваат верувањата според кои таа е виновна за опаѓањето на влакната кај луѓето и животните: на домаќинот му ја скубе косата, на кокошките - пердувите, а на овците - руното и од него прави постела за добитокот.³⁴ **Предењето и шиењето** се всушност основните обележја на Кикимора. Ноќе таа се игра со фурката, со вретеното и со преѓата, а може и да ја допреде преѓата наместо домаќинката (спореди ја фразата »*спи девошка, кикимора за тебе спрядет*«).³⁵ Но, уште почесто, таа има негативен однос кон преѓата, особено онаа што била оставена преку ноќ без благослов. Таквата преѓа ја кине, ја лигави и ја мрси, а преѓата од коноп ја пали. Додека преде, постојано потскокнува, при што крајот го намотува обратно од пропишаното - од десно кон лево. Овие активности, во домот се манифестираат преку слушање на некакво таинствено брмчење, слично на звук кој се создава за време на предењето. Кикимора се обидува и да шие, но шавовите и се секогаш нерамни (спореди ја руската пословица: »*От кикиморы рубахи не дожدهшь*«).³⁶ Забележен е обред во кој стари жени, маскирани како Кикимора (облечени во стара облека), седнувале на леглото над куќната печка и пределе држејќи ја фурката меѓу нозе.³⁷

б) Домовиха

Во руските традиции, Домовиха е домашен демонски лик со женски пол, познат и по имињата **модовиха, домовинка, домовилиха, домаха, хозяйка**. Не-

³³ Вражиновски 1998, Том II, 154.

³⁴ Левкиевская 1999б, 494, 495; Левкиевская 2001, 266, 267.

³⁵ Иванов – Топоров 1983, 186.

³⁶ Левкиевская 1999б, 495; Левкиевская 2001, 267; Иванов – Топоров 1995а, 222.

³⁷ Левкиевская 1999б, 494.

каде се определува како жена или ќерка на машкиот домашен демон **домовик**, а некаде и како засебно суштество (особено ако во куќата нема мажи). Според некои свои обележја, таа е блиска на Кикимора, а некаде се смета и за нејзин еквивалент. Слично на неа, преде (често под подот на куќата односно во подрумот) и тоа онаа преѓа која била оставена преку ноќ. Со предење се занимава и Домовой - машкиот еквивалент на Домовиха.³⁸

в) Мокоша/Мокуша

Мокоша е женски митски лик, во основа многу сличен или сосем аналоген на двата претходни, кој до средината на 19. век бил зачуван во фолклорните традиции на северна и северозападна Русија и Украина.³⁹ Во **Череповедский уезд** биле евидентирани верувања за нечистиот дух Мокоша која живее во куќата, но не припаѓа на категоријата домашни духови (конкретно »домовиха«). Претставувана е во вид на жена со голема глава, распуштена коса и долги раце. Таа сака да ја преде ноќе она ленена преѓа (кужель) над која, од страна на жените не е изречена молитва. Затоа се велело *»Не оставляй кужля, а то Мокоша опрядет«*.⁴⁰ Во повеќе места од **Оронецкая губерния**, постоело верување според кое *»Мокуша великим постом обходит дома и беспокоит прядущих женщин. Если пряжи дремлют, а веретено вертится, то говорят что за них пряла Мокуша«*.⁴¹

Врската на Мокуша со предењето ја одразуваат и традициите поврзани со волната. Во однос на линењето на нестрижените овци, се верувало дека нив ги стриже Мокуша (*»Ой Мокуша стрижет овец«*). За време на стрижењето на овците постоел обичај, во ножиците да се стави малку волна, и тоа како еден вид жртва наменета на Мокуша. Жените од овие краишта го препознавале присуството на Мокуша или Макоша според брмчењето на вретеното и опаднатата волна на овците.⁴²

Фолклорните традиции за митскиот лик Мокуша се особено значајни, затоа што овозможуваат поврзување на голем дел од тука наведената граѓа со **словенската паганска божица Мокош**, чиј теоним се јавува во неколку средновековни извори датирани меѓу 10 – 17. век, па и подоцна, но при тоа без експлицитни индикатори во однос на нејзиниот карактер и функции.⁴³ Тука прикажаната фолклорна граѓа овозможува, овој лик да се поврзе со женските текстилни дејности и конкретно со предењето.⁴⁴ Тоа ни дава аргументи за претпоставка дека и на прикажаните »кахли« од Прага можеби не бил претставен демонски лик од тнр. »нижа митологија«, туку зооморфната или зоо-антропоморфната епифанија на лик со тистички белези. Тука мислиме на паганската божица Мокош која, судејќи според зачуваните пишани извори, во втората половина на 15. век се уште постоела во

³⁸ Левкиевская 1999а, 120-124.

³⁹ За релациите меѓу Кикимора и Мокуша: Иванов – Топоров 1983, 185-186.

⁴⁰ Иванов – Топоров 1983, 182 (според М. К. Герасимов); Иванов – Топоров 1995б, 264, 265; Трубацев, *Этимологический*, Том 19, 131-133.

⁴¹ Иванов – Топоров 1983, 182 (според Е. В. Барсов); во Балканскиот фолклор, девојката во ваква ситуација била исмевана (Маразов 1992, 189).

⁴² Иванов – Топоров 1983, 182 (според В. П. Владимиров).

⁴³ За изворите и нивното толкување: Иванов – Топоров 1983, 178-181; Рыбаков 1981, 379-392.

⁴⁴ За евентуалните етимолошки релации на теонимот *Мокош* со текстилните дејности: Трубацев, *Этим. словарь*, Том 19, 133; Иванов – Топоров 1983, 194.

словенската културна меморија, ако не во вид на култ, тогаш барем на ниво на разни преданија и суеверија.

г) Други примери

Во Украина се верувало дека ноќе (особено во петоците), во куќата се активни ноќните женски суштества **Нички**, од кои жените ја криеле својата ленена преѓа, плашејќи се дека овие сета ќе им ја испредат.⁴⁵

Во Словенија таков карактер носи **Торка** која има изглед на животно и чудовиште, а живее на таванот или зад печката. Ваквиот демонски и животински карактер, како и покровителство во однос на предењето, го илустрираат преданијата како таа ги растргнува непослушните девојки и жени кои не ги почитувале забраните за предење (ги глода или им го одвојува месото од коските). Слична на неа е и **Кватрница** (Kvatrnica, Kvatrna baba) и **Луција** (Lucy; St. Lucy), при што втората, освен во Словенија е евидентирана и во Чешка, Моравија, делови на Унгарија, Хрватска, делови на Босна и Војводина (меѓу другото таа им се заканува на децата дека ќе ги исстриже).⁴⁶

Во контекст со претходно обработените ликови од категоријата »шумски жени«, во оваа група можеме да ја вклучиме и **Баба Јага** и тоа по неколку основи: - страшниот демонски изглед; - огромните дојки; - агресивноста во однос на луѓето (особено децата); - престој во шумска куќарка. Во овој случај е особено важно што функциите на овој лик, во волшебните приказни покажуваат еквивалентност со оние на мечката и на Лешји.⁴⁷

5. Христијански светителки

Во науката постои став дека дел од функциите и обредните активности поврзани со паганската божица Мокош и другите погоре прикажани митски ликови, по покрстувањето се пренеле на христијанската светителка **Св. Петка/Параскева**.⁴⁸ Во прилог на тоа, а во контекст на нашата тема, можат да се наведат неколку аргументи кои се однесуваат на релацијата **Св. Петка - влакна - коса - волна - текстил**.

Наспроти канонските описи на Св. Петка т.е. Св. Параскева (всушност две различни светителки со име Параскева), таа во народните традиции се претставувала со обележја типични за погоре наведените демонски женски ликови (**висока**, со **долга и распуштена коса** и **големи дојки** кои ги префрла на грб). Во 19. век, во украинските ритуали неа ја застапувала жена која за празникот на оваа светителка била водена низ селата, соодветно костимирана и со разбушавена коса. Доминантни функции на оваа светителка во рамките на народните традиции се **предењето** и **шиењето**, кои најчесто се манифестираат преку забраните за практикување на овие активности во петок, т.е. денот посветен на неа. Оваа функција ја одразуваат и релациите на Св. Петка со **косата** и воопшто со **влакната**, манифестирани

⁴⁵ Валенцова 2009, 322, 323.

⁴⁶ За овие и слични на нив митски ликови: Mencej 2010; Pavlič 2011, 53-55; Валенцова 2004, 160-162.

⁴⁷ Голубкова 2002, 49, 50; Ргор 1990, 111-125; Иванов – Топоров 1983, 193.

⁴⁸ Иванов – Топоров 1983, 191, 192; Левкиевская – Толстая 2004, 631, 632; Успенский 1982, 134-138; Рыбаков 1981, 387-392.

преку расплетената коса на жената што ја застапувала во обредите, како и преку забраните, на нејзиниот ден жените да ја чешлаат својата коса. Се верувало дека оние жени кои не ги почитуваат овие табуа, всушност ја бодат Св. Петка со своите вретена, ја предат нејзината коса и и ги полнат очите со пуздер (конопни и ленени иверки).⁴⁹ На оваа светителка и бил посветен 14 октомври, нарекуван уште и **Параскева - лъняница** или **Параскева – трепальница**. Тој ден всушност започнувал процесот на обработка на ленот и подготовката на ленената преѓа, а вечерта се организирано и колективно предење.⁵⁰ Блискоста на оваа светителка со другите погоре прикажани ликови ја одразуваат и нејзините релации со мечката и со Мокош, на што укажале повеќемина досегашни истражувачи.⁵¹ Некои од нив конкретно упатуваат на можноста дека древната божица-предилка кај Источните Словени имала изглед (т.е. хипостаза) на мечка.⁵²

Во Западна и Средна Европа, еквивалент на Св. Петка е **Св. Берта**, чие име, според некои толкувања, се поврзува со коренот *ber* – кој и денес, во повеќе јазици е содржан во лексемите кои означуваат мечка. Според некои претпоставки, тој бил присутен и во прасловенските назива за мечка (оттука рус. *берлога* = легло на мечка; јуж. слов. *брлог*), но поради табуирање е заменет со описното *медвед* (= оној кој го знае, или го јаде медот).⁵³ Во прилог на ваквиот карактер на Св. Берта можат да се земат и нејзините релации со тука наведените функции (текстилни дејности, демонски изглед и својства), а меѓу другото и престој во пештери.⁵⁴

6. Аналогии

а) Артемида Брауронија

И покрај тоа што во интерпретациите на прикажаните археолошки предмети и на наведените фолклорни традиции доминира една мошне прагматична дејност како што е предењето (или во глобални рамки текстилното производство), зад неа стојат некои други, многу помалку утилитарни, но не и помалку важни сфери на културата. Сите тие се обединуваат под една заедничка т.е. сеопфатна сфера која може да се определи како **иницијација на девојката**, или нејзин **премин од дете во девојка и од девојка во жена т.е. сопруга**.

Како парадигма во однос на оваа сфера можат да се наведат древногрчките традиции поврзани со **Артемида Брауронија**, каде се содржани неколку од клучните компоненти кои се однесуваат на погоре елаборираната словенска граѓа: - шума т.е. планина; - животни (и конкретно - мечка); - трансформација од девојка во мечка и обратно; - премин од дете во девојка и од девојка во жена; - текстилни дејности.

Артемида е божица на дивата природа (на шумата, планината) од што всушност и произлегуваат нејзините функции на покровителка на ловот и на дивите животни. Според ова обележје, таа е блиска на словенските демонски ликови од

⁴⁹ Левкиевская – Толстая 2004, 631, 632; Успенский 1982, 134-138; Иванов - Топоров 1995б, 265.

⁵⁰ Валенцова 2009, 323.

⁵¹ Успенский 1982, 134-138; Иванов – Топоров 1983, 191-193; Рыбаков 1981, 387-392; Петрухин 2009, 338.

⁵² Голубкова 2002, 50, 51.

⁵³ Голубкова 2002, 50, 51; Рыбаков 1981, 102; Трубаев, *Этим. словарь*, Том 18, 65, 66 (*medvѣdъ).

⁵⁴ За Берта: Mencej 2010.

типот »шумски«/»диви жени«. Иако етимологијата на нејзиниот теоним не е сигурно определена, како можни се наведуваат и релациите со мечката (ark-temnis, како »светилиште на мечката« или »онаа која го воспоставува/штити светилиштето на мечката«).⁵⁵ Во митовите, таа ќе ја убие нимфата Калисто (нејзина придружничка т.е. хипостаза) која пред тоа била претворена во мечка, и тоа поради нејзиното прекршување на заветот за девственост.⁵⁶

Во месноста Браурон на Атика, се наоѓало светилиште на Артемида Брауронија, во кое на разни начини е манифестирана врската на оваа божица со мечката: - во светилиштето се чувала припитомена мечка; - покрај другите церемонии, во него некое време престојувале атинските девојчиња на возраст меѓу пет и десет години, кои во текот на тој период се нарекувани »мечки« (arktoi); - за време на празникот Браурони, одржуван секои 4 години, овие девојчиња реализирале некакви церемонии во чест на Артемида; - при тоа носеле облека обоена со шафран, која требала да им даде изглед на мечки; - секоја атинска девојка, пред да се омажи, морала да стане »мечка«, односно член на оваа сакрална заедница. Според едно предание, овој култ се практикувал како казна, поради тоа што во минатото двајца атински мажи ја убиле мечката којашто и била посветена на оваа божица.⁵⁷ Во рамките на овој култ постоела и церемонија во која младите учесници ја симнувале »мечешката облека«, веројатно како знак на завршувањето на иницијацијата. Според некои извори, и Ифигенија била жртвувана на ова светилиште (и тоа како замена за мечка) при што, за време на реализацијата на овој чин, таа успеала да се измолкне од својата облека.⁵⁸ Овие постапки можат да се стават во релација со наведените словенски преданија за ловците кои, по убивањето на мечка во шумата, откриваат дека тоа е всушност маскирана девојка т.е. невеста.

Од клучно значење за нашево истражување се релациите на Артемида со текстилот, и особено со предењето. Во прилог на ова можат да се наведат повеќе аргументи. Прво, тоа се бројни археолошки наоди (вретена и тегови за разбој) пронајдени како прилози во светилиштата на оваа божица, а потоа и нејзини ликовни претстави (особено типични за Коринтските сликани вази), на кои таа е прикажана како држи вретено, во улога на ткајачка на човековата судбина.⁵⁹

Говорејќи за древногрчките паралели, треба да се споменат и трите Мојри (некаде претставени како три сестри со специфични имиња) кои со словенските традиции ги поврзува нивната функција на предачки, (особено Клото – која го преде крајотот на животот), нивната демонска природа, фактот што се старици, живеат во пештера, како и релациите на нивното заедничко име со некои од прикажаните словенски ликови (Кикимора и аналогниот домашен демон Мора). Дел од овие обележја се однесуваат и на римските Парки, како и на скандинавските Норни.⁶⁰

⁵⁵ *Cult of Artemis* 2012, (според J. D. Nighes,).

⁵⁶ Срејовић – Цермановић 1987, 191.

⁵⁷ *Cult of Artemis* 2012; Зайцев 2005, 122-123; Успенский 1982, 166. Се смета дека овие традиции преживеале до денес на островот Крит и тоа преку почитувањето на Богородица (»Virgin Mary of the Bear«) (Baring – Cashford 1993, 326).

⁵⁸ *Cult of Artemis* 2012 (според T. C. W. Stinton; M. Walbank).

⁵⁹ *Cult of Artemis* 2012; Baring – Cashford 1993, 323; Голубкова 2002, 49.

⁶⁰ *Мифы нар. мира*. Том. 2, 169, 226, 290; Срејовић – Цермановић 1987, 272, 273.

б) Бендида

Иако не толку транспарентно, овие обележја и се припишуваат и на старобалканската божица Бендида која, и покрај својата полифункционалност, покажува особени релации со Артемида, и тоа преку следните компоненти: - функцијата на ловец; - зооморфните обележја (лисица, шапка од лисица); - предењето; - иницијацијата на момците (претворање во војници преку контакт со оружје) и на девојките (трансформација во сопруги преку предењето).⁶¹ Во еден извор, Витинијската Бендида е прикажана како едновременно пасе свињи и преде.⁶² Ова ја става во непосредна врска со горе наведените словенски преданија, во кои митските ликови од категоријата »дива жена« им помагаат на девојките кои исто така имале задолжение да го пасат стадото и да предат. Со Бендида т.е. нејзиниот култ, се поврзува и една ликовна претстава (дно на котелот од Гундеструп) која прикажува девојка со големи влакнести гради, што би било во релација со елаборираната категорија женски шумски демони.⁶³

Паралелната врската на Бендида со брачните сфери и со текстилните дејности, истражувачите ја третираат како манифестација на нејзината функција на врзување т.е. поврзување на младите сопружници, што е одразено и во етимологијата на нејзиното име (*bend* – врзува).⁶⁴ Некои истражувачи упатуваат на можниот синкретизам меѓу старобалканската Бендида и Тавријската Дева – автохтона божица на тавријците од Северното Прицрноморје (главно околу Крим).⁶⁵ Античките преданија упатуваат на некаква врска меѓу Артемида Брауронија и овие нејзини варварски еквиваленти од Понтот и Балканот. Според првото, нејзиниот архаичен култ всушност започнал откако Орест ја донел во месноста Браурон статуата на Тавријската Артемида.⁶⁶ Според второто, самите таври, неа ја изедначувале со Ифигенија, на чии релации со Артемида Брауронија веќе укажавме.⁶⁷ На некакви релации меѓу словенските митски ликови и овој комплекс (денес се уште загадочни и хипотетични), покрај посочената фолклорна граѓа, упатува и еден пишан извор во кој божицата Мокош е придружена со името Дива. Станува збор за делото »Слово об идолах« (15. век) каде се вели: »...*тем же богам требу кладут и творять словенский язык: вилам и Макоши и Диве, Перуну. Хѣрсу...*«. ⁶⁸ Оваа додавка може да се толкува на разни начини, и тоа како епитет на Мокош, нејзина хипостаза, еквивалент, или како засебно божество. Без разлика на карактерот на овој теоним, не треба да се отфрли неговата евентуална врска со Тавријската божица

⁶¹ Маразов 1994, 48-73.

⁶² Маразов 1994, 70. Слична сцена, спомнува Херодот (*Herodot*, V, 12, 13), овој пат за една пајонска девојка која води коњ, przede и на главата носи сад со вода. Според И. Маразов, во овие случаи, предењето може да се разбере како сакрален чин кој има за цел, во опасни ситуации да го заштити животот и девственоста на девојката (Маразов 1992, 189, 190, 201).

⁶³ Маразов 1994, 63, 64.

⁶⁴ Маразов 1994, 54, 55.

⁶⁵ Маразов 1994, 49, 50. Во прилог на овие релации може да се посочи топонимија (со значење на мечка) од наведениот регион (Трубачев 1999, 139-141, 228). Божица со сличен теоним (Дивја) е евидентирана на микенските глинени таблички (Дуев 2010, 122, 144-148).

⁶⁶ Успенский 1982, 166.

⁶⁷ (*Herodot*, IV, 103); Маразов 1992, 161.

⁶⁸ Иванов – Топоров 1983, 180; Рыбаков 1981, 381.

Дева, со оглед другите тука посочени релации, како и важноста на територијата на античка Таврија во формирањето на словенскиот етнос и култура.⁶⁹

в) Други паралели

Кај Фино-угрите се познати неколку митски ликови кои покажуваат јасни релации со наведената категорија шумски и домашни демони со женски пол, и тоа врз база на долгите гради, зооморфизмот, релациите со мечката, предањето и нагласените аспекти на косата.⁷⁰ Тука треба да се спомене и скандинавската божица Фреја.⁷¹ Иако не ни се познати експлицитни и непосредни врски на оваа божица со текстилните дејности, тие можат да се претпостават врз база на нејзината врска со петокот (friday, frietag) како ден кој на неа и бил посветен, аналогно на словенската Св. Петка. Со елаборираните сфери (текстил, мајчински функции) и тоа особено во релација со Мокош, сфатена како божество, покажува големи сродности иранската Анахита (Ардви Сура), на што укажуваат и досегашни истражувачи. Во прилог на овие врски оди нејзиното често идентификување во античките извори со Артемида.⁷²

7. Девојка - текстилни дејности - иницијација

Текстилните дејности се определуваат како *differentia specifica* на жената, и тоа од една страна во однос на мажот и од друга во однос на девојката. Наведените традиции поврзани со Артемида Брауронија се поврзани со иницијацијата на девојчињата која, во случајов, се состоела во нивно издвојување од заедницата, престојување во специјални објекти и »претворање во мечки«. Истата постапка е кодирана во наведената приказна за старецот кој своите ќерки, една по една, ги носи во шумската куќарка, каде ги посетува мажјак на мечка. Претворањето, именувањето и третирањето на девојките како мечки, се толкува во контекст на концепцијата *девојка = диво = природа*, која во текот на иницијацијата треба да се претвори во *жена = питомо = култура*. Оваа преобразба е кодирана и во прикажаните словенски традиции: - во преданијата, девојката се претвора во мечка преку перењето на црната волна или одењето во шума т.е. планина;⁷³ - младоженецот и невестата во текот на свадбените церемонии се претвораат во мечки и се нарекуваат »мечки«. На оваа преобразба мора да и претходи симболичкото убивање на девојката (= убивањето на Калисто; посета на девојките што предат во шумската куќарка од страна на мечката). Во овој чин може да е кодирана и сакрализираната дефлорација на девојката, спроведувана како хиерогамија т.е. нејзин полов акт со зооморфната епифанија на машкиот бог, на што упатуваат и следниве примери. Кај чесите и словациите, жените на поклади пееле песни за ленот и конопот, при што било добро да потскокнуваат во придружба на човек маскиран во мечка (за ленот и конопот да пораснат повеќе).⁷⁴

⁶⁹ Антички топоними и друга граѓа од Прицрноморјето која покажува релации со наведениот теоним: Трубачев 1999, 44-46, 49, 145, 103, 220, 235, 236.

⁷⁰ Петрухин 2003, 86, 89, 162, 276, 321.

⁷¹ *Мифы нар. мира*. Том. 2, 572.

⁷² Сожет но мошне релевантен приказ за Анахита, со приложена литература: *Anahita* 2012. За нејзините релации со Мокош: Иванов – Топоров 1983, 194, 195.

⁷³ Гура 2005, 124; Георгиева 1983, 51, 52; Маразов 1994, 55.

⁷⁴ Гура 2005, 125.

Доколку после првата брачна ноќ се покаже дека невестата не била девица, во Украина и се пеела песна во која предвременото губење на невиноста метафорично е претставено како растргнување на невестата од страна на мажјак од мечка.⁷⁵

Повеќе елементи од обработената граѓа ја отвораат темата за врската на тука прикажаните ликови со водата. Како што напомниме, женските шумски демони предат седејќи покрај река или поток. Домашниот демон Кикимора престојува во темни и влажни места. Ваквите белези ги задржала и Св. Петка - христијанската наследничка на овие функции, која е замислувана како господарка на водата и на изворите (во Русија е нарекувана *»земляная и водяная матушка«*). Поради тоа, нејзини икони и капели вообичаено се поставувале покрај извори, потоци и бунари. На денот на оваа светителка, тука во водата се фрлале (или се оставале покрај неа) волна, конци, кошули, шами и пешкири.⁷⁶ Кај Јужните Словени се особено популарни лековити извори посветени на оваа светителка, нарекувани *»Петочна вода«*. Во словенскиот фолклор, но и пошироко, постои обемна граѓа во која водата и текстилните дејности взаемно се преплетуваат. Предилките (најчесто поради прекршување на одредени стандарди) завршуваат како давенички во реката, или наместо преѓата и облеката ги попаруваат во жешка вода сопствените деца.⁷⁷ Како што видовме, во приказните и преданијата, преобразбата на девојката во мечка се случува на чешма, на кладенец или некаков друг воден објект (проследено со предење или перење на волната). Овие објекти се тука присутни поради своето лиминално значење, за да го акцентираат преминот на девојката во жена.⁷⁸ Во досегашните етимолошки анализи на теонимот Мокош особено често се апострофираат значењата поврзани со водата и влагата, што се смета за показател на врската на споменатата божица со овој елемент.⁷⁹

Релации со водата се евидентни и во однос на приложените аналогии. Водата имала голема важност во реализацијата на култовите на Артемида, поради што и нејзините култни места најчесто се наоѓале покрај водени објекти (реки, мочуришта). И светилиштето на Артемида во месноста Браурон се наоѓа кај устието на локалната река во Егејското Море, при што на неа е подредена и самата структура на главниот храм.⁸⁰ Овој однос е присутен и кај божиците на судбината. Грчките Мојри ја носат Темида од изворите на Океанот, а пак скандинавските Норни живеат покрај изворот Удр, лоциран кај корењата на космичкото дрво Игдрасил. Овој однос е особено нагласен кај иранската божица Анахита Ардви Сура. Водата т.е. влагата е содржана во нејзиното име, додека во рамките на митовите и култот, таа е претставена како извор на сите космички води, на реката на избоилието и на водата сфатена како услов на плодноста на природата и на луѓето, па дури и како услов на мудроста.⁸¹

Во наведените грчки традиции за Артемида, не е особено акцентирана нејзината врска со текстилните дејности т.е. предењето, а пак во словенските - ини-

⁷⁵ Гура 2005, 123; за овие еротски аспекти: Голубкова 2002, 49-51.

⁷⁶ Левкиевская – Толстая 2004, 632.

⁷⁷ Примери и толкувања: Маразов 1992, 199.

⁷⁸ С. Янева 2002, 136, 137; Маразов 1992, 201.

⁷⁹ Трубачев, Этим. словарь, Том 19, 131-133 (*mokošь/mokoša); Иванов – Топоров 1983, 189, 190, 192, 194.

⁸⁰ Cult of Artemis 2012.

⁸¹ Anahita 2012.

цијацијата на младите. Но, овие две сфери можат да се стават во взаемна релација преку фолклорната граѓа поврзана со тнр. »куќарици«. Станува збор за сезонски колиби (познати под овој или други називи) кои се до првата половина на минатитот век постоеле на територијата на Македонија, Бугарија и Србија. Во текот на зимскиот период, во нив престојувале организирани групи на девојки и тоа поради учење и практикување на везењето и на други текстилни дејности. Анализите на овие традиции покажуваат дека се работи за прежиток на мошне архаични обредно-социјални установи кои, под плаштот на мануелната работа (совладувањето на техниките на обработка на текстилот) остварувале и важна социјална функција т.е. воспитување на девојките и нивна подготовка за брак. Некои анализи упатуваат и на обредно-магиските (иницијациски) функции на овие објекти кои најверојатно се наслоиле врз обичајот (распространет во поголемиот дел од планетата) на дистанцирање на жените од социјалната заедница за време на менструалниот циклус.⁸² До ваквите иницијациски објекти и установи доаѓа и В. Проп при анализата на словенските волшебни приказни. За нас е од особен интерес што при тоа, во неговите реконструкции, освен другите веќе елаборираните елементи и ликови, се појавуваат и следните релации: - деца затворени во шумската куќарка = девојчиња во балканските »куќарици« или во светилиштето на Артемида Брауронија; - демонската господарка на куќарката = божица покровителка на чинот на иницијацијата (Артемида/Мокош); - забрани за кретење на косата = распуштена коса кај прикажаните словенски митски ликови.⁸³

Оваа трансформација на женското, од сферите на **дивата природа и ани-малното кон социјалното, општественото и културата**, на мошне транспарентен начин е ликовно манифестирано на две релјефно обработени метални плочки од **ранословенското депо од Велестино во Тесалија**, (датирано во 7. век), кои очевидно прикажуваат некакви митски ликови т.е. божества (сл. 5, 6).⁸⁴

Едната плочка прикажува животно, веројатно од родот на мачките (или можеби, помалку успешен обид за претстава на мечка), но со прилично антропоморфизирана глава која со својата бујна, дури и пренагласена коса (веројано и претстава на брада) се доближува до погоре елаборираните »шумски жени« (сл. 5).

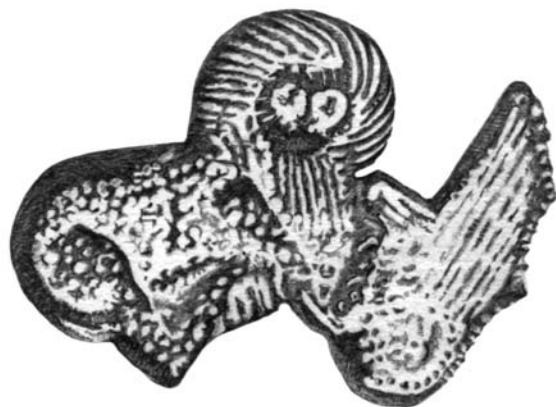
Другата плочка, на еден мошне реалистичен начин прикажува жена која, наспроти својата потполна голотија, ги носи на себе двата клучни знаци на социјално определена жена (сл. 6). Тоа е **шамиијата** околу главата и **ѓерданот** на вратот, кои во минатото функционираше како знаци на венчаната жена т.е. сопугата.⁸⁵ Во рамките на овој социолошки определен статус, се претставени и нејзините биолошко - мајчински функции, и тоа преку расширените нозе, отворената вулва (=

⁸² Детално за овие објекти со приложена литература: Чаусидис 2009; антички паралели: Маразов 1992, 187-203.

⁸³ Проп 1990, 64-75 (изолација на децата), 85-106 (шума и шумска куќарка), 68, 69 (забрана за сечење на косата). Голотијата и влакнестоста се толкуваат како белези на предниот статус на девојките за време на иницијацијата (Маразов 1994, 64).

⁸⁴ За овие предмети: Werner 1953; наши толкувања на прикажаните фигури: N. Čausidis 2005; H. Чаусидис 1992-1993.

⁸⁵ Ѓерданот (и шамиијата) се задолжителна ознака на културалното, т.е. социјалниот (во случајов брачен) статус на носителката (Маразов 1994, 214-216; Маразов 1992, 190; Chevalier – Gheerbrant 1987, 449, 450). Пример за ова е и **Brisinghamen** – магичниот ѓердан и еден од главните атрибути на германската божица Фреја, поврзан и со абдоминалната зона и породувањето (*Мифы нар. мира, Том 1*, 187, 289).



5



6

Сл. 5. Метална плочка, 7 век, Велестино, Тесалија (цртеж: Čausidis 2005, 438 – Т.І: 7, според фотографија публикавана во: Werner 1953, Taf. 3: 6).

Сл. 6. Метална плочка, 7 век, Велестино, Тесалија (цртеж: Čausidis 2005, 438 – Т.І: 4, според фотографија публикавана во: Werner 1953, Taf. 3: 1).

породилна поза) и доенчето во скутот кое посегнува кон нејзината дојка. Во контекст на претходно споменатите социолошки знаци, овие елементи ја заокружуваат оваа фигура не само како **анимална родилка**, туку и како **социјална мајка**, која е способна новороденото дете не само да го донесе на овој свет, туку и да го претвори преку воспитување од **природно во културно суштество**.

За среќа, наспроти тоталната различност меѓу двете фигури, изработувачот на овие плочки прикажал еден иконографски елемент кој ни дава до знаење дека всушност се работи за две хипостазии на еден исти митски лик: дивата т.е. анимална (божица – демон/животно) и питомата т.е. социјална (божица – сопруга/мајка). Тоа е жичениот музички инструмент (гусли), кој во речиси идентична форма е прикажан во рацете на обете фигури. Неговото присуство можеме да го земеме како аргумент за претпоставка дека овие ликови т.е. хипостазии, своето музицирање го проследувале со пеење и со танцување, што ни дава за право да ги поврземе со горе претставените женски шумски демони за кои се својствени и пеењето и танцувањето. Ова во глобални рамки се однесува на вилите, самовилите и русалките и конкретно на чешките **Divé ženy**, моравските **Divoženky** и **Шумската мајка** од североисточна Србија.⁸⁶

* * *

Веруваме дека преку приложените анализи и компаративниот материјал можат да се аргументираат следниве завршни согледувања.

Мала е веројатноста дека седечката фигура на претставените «кахли» од музејот во Прага го прикажува ѓаволот. Многу е поверојатно дека се работи за демонски лик од категоријата «шумски човек» кој припаѓал на локалните словенски традиции. Најмногу факти упатуваат на неговата женска варијанта која покажува неспорни блискости со неколку конкретни митски ликови од категориите «женски шумски демони» и «женски домашни демони». Се надеваме дека идните пронајдоци на подобро зачувани наоди со ваква сцена ќе обезбедат дополнителни аргументи во прилог на ова согледување.

Тука прикажаните археолошки наоди се мошне важни за истражувањето на словенската паганска религија и митологија затоа што обезбедуваат воспоставување релации меѓу современите словенски фолклорни традиции (не постари од еден и пол век) и традициите од 15. век во кој се датирани наведените «кахли». Во рамките на овој пристап, врз база на врските меѓу Мокоша од словенскиот фолклор и аналогниот теоним од средновековните извори, се нуди можност за вклучување во овој комплекс на паганословенската божица Мокош. При тоа не мислиме дека сите тука наведени традиции треба да се третираат како дел од некогашниот «култ на Мокош». Обратно, сметаме дека некои од суб-теистичките традиции поврзани со тука обработената сфера (текстил, шума, вода, волна, коса, мечка, девојка, невеста, иницијација), во одредени средини (специфични од хронолошки, географски и културолошки аспект) се интегрирале околу божицата Мокош, а по христијанизацијата се префокусирале кон Св. Петка и други светителки.

⁸⁶ Зечевић 1969, 337, 340.

Ова истражување ја отвори и темата за иницијацијските институции во традиционалната словенска култура (особено оние наменети за девојките), во кои големо значење им се давало на следните компоненти: - изолација т.е. престој во посебни објекти сместени во дивата природа (во шума и покрај водни објекти); - практикување на предење и други текстилни дејности; - акцентирање на косата и пошироко на влакната; - разни релации со животните и особено со мечката (како дива или преодна хипостаза на девојката); - силна застапеност на овие концепти во традициите од свадбениот комплекс. Прикажаните плочки од Велестино (7. век) покажуваат дека преминот на жената од сферите на »природното« кон сферите на »културното« бил манифестиран и во раносредновековниот паганословенски пантеон.

Како да се објаснат мошне блиските релации на речиси сите тука прикажани словенските традиции со митовите и култот на древногрчката Артемида Брауронија? Земајќи ги предвид современите пристапи во компаративните истражувања на културата (и особено митот и религијата) кај древните и архаични заедници, ни се чини погрешно словенските традиции да ги третираме како дериват на античките (на пример, спуштање на античките теистички божества и култови на пониско »демонистичко« ниво). Нивното богатство, варијантностите, присуството во разни сфери на културата (приказни, преданија, обред, фразеологија, лексика) и што е најважно - јасно определената функција во рамките на глобалниот културен систем, ни даваат за право да ги сметаме за елементи на еден помалку или повеќе автохтон систем кој во некои аспекти е дури поавтентичен, поархаичен и подоследен од античките. Според тоа, нивната блискост и релации можеме да ги оправдаме на ниво на некогашното индоевропско или некое друго (можеби словенско-балканско) културно заедништво.

Користена литература

- Anahita 2012. Anahita // *Wikipedia, the free encyclopedia*. <<http://en.wikipedia.org/wiki/Anahita>> (14.01.2012)
- Baring - Cashford 1993. A. Baring, J. Cashford, *The myth of the Goddess*, Penguin Books, - 782.
- Cult of Artemis 2012. Cult of Artemis at Brauron, *Wikipedia, the free encyclopedia*. <http://en.wikipedia.org/wiki/Cult_of_Artemis_at_Brauron> (12.01.2012)
- Chevalier - Gheerbrant 1987. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, - 870.
- Чаусидис 1992-1993. Н. Чаусидис, Пагано - словенски култни предмети од Тесалија (I; II), *Годишен зборник на Филозофскиот факултет*, 19 (45); 20 (46), Скопје, 1992; 1993, 141 - 166; 159 - 178. (Summary: Славнские языческие культовые предметы из Фессалии - I / II)
- Čausidis 2005. N. Čausidis, Pogranska religija Slavena u svjetlu ranosrednjovjekovnih materijalnih nalaza sa područja Balkana, *Histria antiqua*, 13, Pula, 437 - 456. (Summary: Slavic Pagan Religion in Light of Early Mediaeval Material Finds from the Balkans)
- Чаусидис 2009. Н. Чаусидис, Балканске »кућарице« и неолитски керамички жртвеници у облику куће // С. Петровић (ed.) *Етнокултуролошки зборник*, XIII,

- Сврљић, 2009, 53-72. <<http://kcsvrljig.rs/1/Etno-kulturoloski%20zbornik%20XIII.pdf>>
- Дуев 2010. Р. Дуев, *Севс и Дионис: раѓање на античките верувања и култови*, Скопје: Силсоне, - 254.
- Ђорђевић 1958. Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашег народа*, књ. I, Београд: Научно дело; САНУ, - 319.
- Георгиева 1983. И. Георгиева, *Българска народна митология*, София: Наука и изкуство, - 210.
- Голубкова 2002. О. В. Голубкова, Почитание медведя в связи с культами женских божеств у восточных славян (К вопросу о сравнительной идентификации православия и язычества) // *Проблемы межетнического взаимодействия народов Сибири*, Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 49 - 52. <<http://www.sati.archaeology.nsc.ru/Home/pub/Data/sibirian/?html=sibirian1.htm&id=1304>> (10.01.2012)
- Гура 2005. А. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд: Бримо; Логос; Александрија, - 645.
- Иванов – Топоров 1974. В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва: Наука, - 341.
- Иванов – Топоров 1983. В. В. Иванов, В. Н. Топоров, К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа // *Балто-славянские исследования* (1982), Москва, 175 - 197.
- Иванов - Топоров 1995а. В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Кикимора // *Славянская мифология: энциклопедический словарь*, Москва: Еллис Лак, 222.
- Иванов – Топоров 1995б. В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Мокошь // *Славянская мифология: энциклопедический словарь*, Москва: Еллис Лак, 264 - 265.
- Кабакова 2001. Г. И. Кабакова, *Антропология женского тела в славянской традиции*, Москва: Ладомир, - 335.
- Левкиевска 2001. Е. Е. Левкиевска, Кикимора // *Словенска митологија: Енциклопедијски речник* (ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић), Београд: Zepter Book World, 266 - 267.
- Левкиевская 1999а. Е. Е. Левкиевская, Домовой // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Том 2, Москва: Международные отношения, 120 - 124.
- Левкиевская 1999б. Е. Е. Левкиевская, Кикимора // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Том 2, Москва: Международные отношения, 494 - 496.
- Левкиевская 2004. Е. Е. Левкиевская, С. М. Толстая, Леший // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Том 3, Москва: Международные отношения, 104 - 109.
- Левкиевская – Толстая 2004. Е. Е. Левкиевская, С. М. Толстая, Параскева Пятница // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Том 3, Москва: Международные отношения, 631 - 633.
- Máchal 1891. Н. Máchal, *Nákres slovanského bájesloví*, Praha: Nakladatelé F. Šimáček Knihtiskárna, - 221.
- Маразов 1992. И. Маразов, *Видимият мит - Искуство и митология*, София: Христо Ботев, - 224.
- Маразов 1994. И. Маразов, *Митология на Траките*, София: ИК Секор, - 239.
- Mencej 2010. М. Mencej, A fonástabuk megesértőit büntető mitikus lények (Mythical Beings Sanctioning the Breaking of Taboos on Spinning) // Ё. Pócs, (ed.), *Mágikus*

- és szakrális medicina: vallásethnológiai fogalmak tudományos közeli megközelítésben*, (Tanulmányok a transzcendensről, 7), Budapest: Balassi Kiadó, 154-183.
- Мифы нар. мира*. Том. 1, 2. *Мифы народов мира*, Том. 1, 2, Москва, 1980; - 671; 1982 - 718.
- Pavlič 2011. K. Pavlič, Spinning - the Myth And the Reality, *Studia mythologica Slavica*, 14, Ljubljana, 53 - 57.
- Петрухин 2003. В. Петрухин, *Мифы финно - угров*, Москва: Транзиткнига, - 463.
- Петрухин 2009. В. Я. Петрухин, Пряха // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Том 4, Москва: Международные отношения, 338 - 339.
- Prop 1990. V. J. Prop, *Historijski korijeni bajke*, Sarajevo: Svjetlost, 1990, - 552.
- Richterová 1982. J. Richterová, *Středověké kachle*, Praha: Museum hlavního města Prahy, - 173.
- Рыбаков 1981. Б. А. Рыбаков, *Язычество древних Славян*, Москва: Наука, - 606.
- Саникова – Усачова 2001. О. В. Саникова, В. В. Усачова, Богинка // *Словенска митологија: Енциклопедијски речник* (ред. С. М. Толстој, Љ. Раденковић), Београд: Zepter Book World, 34 - 36.
- Слезина – Халюзова 2012. Т. В. Слезина, С. Халюзова, *Словарь терминов исторических названий воротников и аксессуаров*. <<http://biblioteka.teatr-obraz.ru/node/4650>> (16.01.2012)
- Срејовић – Цермановић 1987. Д. Срејовић, А. Цермановић, *Речник грчке и римске митологије*, Београд: Српска књижевна задруга, - 573.
- Толстой 1995. Н. И. Толстой, Власий // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Том 2, Москва: Международные отношения, 383 - 384.
- Трубачев 1999. О. Н. Трубачев, *Indoarica в Северном Причерноморье. Реконструкция реликтов языка. Этимологический словарь*, Москва: Наука, - 319.
- Трубачев, *Этим. словарь*. О. Н. Трубачев, *Этимологический словарь славянских языков (Праславянский лексический фонд)*, Москва: Наука.
- Успенский 1982. Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва: Издательство Московского университета, - 345.
- Валенцова 2004. М. М. Валенцова, Люция // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Том 3, Москва: Международные отношения, 158 - 162.
- Валенцова 2009. М. М. Валенцова, Прядение // *Славянские древности (Этнолингвистический словарь)*, Том 4, Москва: Международные отношения, 321 - 328.
- Вражиновски 1998. Т. Вражиновски (ред.), *Народна митологија на Македонците*, Т. I - II, Скопје: »Матица Македонска«; Прилеп: Институт за старословенска култура, - 351; - 323.
- Werner 1953. J. Werner, *Slawische Bronzefiguren aus Nordgriechenland, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1952 / 2, Berlin, 3 - 8.
- Зайцев 2005. А. И. Зайцев, *Греческая религия и мифология. Курс лекций*, С.-Петербург: Филологический факультет СПбГУ; Москва: Academia, - 208.
- С. Зечевић 1969. С. Зечевић, Митска бића народних веровања североисточне Србије, *Гласник етнографског музеја*, 31 - 32, Београд, 327 - 362.
- Зечевић 1981. С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд: "Вук Караџић; Етнографски музеј, - 224.
- Янева 2002. С. Янева, Предящата Богородица // *Питиџ - изследвания в чест на проф. Иван Маразов*, София: Анубис, 2002, 126 - 139.

The Spinner with Zoo-Anthropomorphic and Demonic Features in the Slavic Mythic Traditions

Nikos Čausidis

The main motifs of this research are five ceramic elements, shaped as bricks, entitled 'kachle' (meaning tiles) whose aim was to build, i.e. envelop interior domestic furnaces (Fig. 1-4). They were found in Prague, more or less fragmented and dated to the second half of the 15th century. Today, they are at the Museum hlavního města Prahy. On the two best preserved examples (and probably on the others as well) there is a relief presentation of a woman in long skirt who spins standing near a centrally placed spindle (Fig. 1, 2). On the opposite side there is a figure seated on a chair, being significantly larger than the other figure (most of its head is not preserved). The whole body is covered with grooves that resemble fur, thus alluding to zoomorphism, as does the appearance of the legs and the emphasized toes that resemble claws. In the chest area there are cannellured segments that could be interpreted as a collar in the shape of gorguera, and more probably as the figure's breasts.

In this paper we disagree with the interpretations so far of this scene as the devil teaching Eve how to spin. More probably, it is a demonic character of the category of 'forest people' belonging to the local Slavic traditions or perhaps the zoomorphic chthonic god (Veles) identified with the devil. However, most facts refer to some of the female characters of categories of 'female forest spirits' and 'female house spirits'. Mythical characters belonging to the category of 'forest/wild women' in this paper are presented with the following examples: Divé ženy, Lesní ženky and Lesní panna from the Czech Republic and Slovakia; Divoženky and Diviženy from Moravia; Dzivożony from Poland; Boginka in Lesser Poland, Southern Mazovia, the Polish-Ukrainian and the Polish-Slovakian border area; Leshochiha, Borovuha, Lisunka and Rusalka in Russia; the Forest mother in Eastern Serbia; the Mountain mother in Banat. The following four attributes, consistent with the features of the seating figure, have been taken from these characters: hairy body, emphasized breasts, activities related to textile and the animal appearance. Special attention has been paid to the relations with the bear within the following examples: (1) 'a bear – a girl – a bride – a mother-in-law'; (2) 'a bear – textile – a woman'. Furthermore, the mythic characters of the category 'female house spirits' have been presented and they are: Kikimora, Domoviha and Mokosh/Mukusha, mainly from the Eastern Slavic folklore traditions. Apart from these, there are also the Nichki from Ukraine and Torka, Kvaternitsa, Lucia from Slovenia (the last one also noted in the Czech Republic, Moravia, Hungary, Croatia, Bosnia and Vojvodina). Due to the similar features, but also related to the house spirits and the 'forest women', Baba Yaga is included in this group. At the end, the Christian female saints are discussed (St. Petka/Parascheva and St. Bertha), who took over the main features and functions of the represented pagan mythic characters after the Christianization.

In comparative analysis, the greatest attention is paid to the relations among the presented Slavic traditions and the Ancient Hellenic Artemis Brauronia based on several common components: a bear, an initiation (transformation of a girl into a bear), water as an element and the textile activities. Moreover, further attention has been paid to the parallels with the ancient Balkan goddess Bendis and the Taurian Deva (the last also

related to Slavic 'Makosh and Diva' from the medieval written sources). The connections with the Hellenic Moirai have also been mentioned, as well as those with the Italic Parcae, some demonic characters from the Finno-Ugric traditions and the Scandinavian Norns and Freyja, the last one due to relatedness with Friday (Freitag), which is consistent with the Slavic St. Petka/Parascheva and Friday (petok = Friday). Regarding textile, motherly functions and water, the Iranian goddess Anahita Aredvi Sura who, in antiquity, was very often identified with Artemis, shows emphasized similarities to this complex (especially to Mokosh). Finally, within comparison to ancient analogies, components have been discussed that refer to 'the girl – textile activities – initiation' complex.

The archaeological finds from Prague discussed in this text are very important for the research into the Slavic pagan religion and mythology, for they enable establishing relations among contemporary Slavic folklore traditions (not older than a century and a half) and the 15th century traditions to which these tiles belong. This approach, based on the relation between Mokosh of the Slavic folklore and the analogue theonym from the medieval sources offers a possibility of including the pagan-Slavic goddess Mokosh into this complex. Hereby, we do not think that the whole processed material should be treated as belonging to the cult of Mokosh. On the contrary, we believe that only part of the traditions linked with the characters discussed in this text who belong to the lower mythology (textile, forest, water, wool, hair, bear, girl, bride, initiation) have integrated around Mokosh and only in a certain chronological, geographical and culturological environment. After the Christianization, a significant part of these components became the subject of refocusing towards St. Petka/Parascheva and other female saints.

This research has also initiated the topic of the initiation institutions in the traditional Slavic culture (especially the ones for the girls) where major importance was given to the following components: isolation, i.e. sojourn in special places located in the wilderness (in a forest or near water surface); spinning and other textile activities in these places; emphasis on hair(s) (relating it to the yarn and textile); different relations with animals especially the bear (as wild or transitory hypostasis of the girl); strong frequency of these concepts in traditions of the wedding complex. The two represented tiles from the depot in Velestino in Thessaly (7th century) show that the transition of a woman from the 'natural' to the 'cultural' sphere was also manifested in the mythic characters from the Early-Medieval phases of the Slavic pagan culture (Fig. 5, 6).

What is the explanation for the pretty close relations of almost all Slavic traditions discussed here and the myths and the cult of the ancient Greek Artemis Brauronia? Considering the contemporary approaches of comparative culture research (and especially the myth and the religion) in ancient and archaic communities, it seems wrong to treat the Slavic traditions as derived from the ancient (i.e. as 'degrading' the ancient theistic deities and cults to a lower 'demonizing' level). Their treasure, variance, the presence of different cultural spheres (stories, legends, rites, lexis, visual media) and – most importantly – their clearly determined function within the global culture system, give us the right to consider them as elements of a more or less autochthonous system, which, in certain aspects, is even more authentic, more archaic and more consistent than the ancient one. In this context, we could justify these similarities with the once Indo-European or the more recent (perhaps Slavic-Balkan) cultural common ground.

Prilog istraživanju običaja obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom

Mario Katić

The term mirila in the literature involves the stone construction marking the resting place with the deceased. Karsikko, roughly, means “pruning of the tree”, but also denotes memorial inscription features on boards, on building walls or on rocks. Karsikko as a memorial to the place of resting with the deceased has the same function as a cross-tree. At sixteen sites in Bosnia and Herzegovina there are also records of the custom of incising the cross on trees at the road crossings where they rested with the deceased. In this paper I have tried, on the basis of the available literature and newly discovered data, to indicate possible links among the practices of mirila, karsikko, and cross-tree.

Keywords: *mirila, karsikko, cross-tree*, funeral customs, resting with the deceased, marking places.

Mirila

U ovom radu pokušao sam na osnovu dostupne literature i novootkrivenih podataka naznačiti moguće poveznice između običaja gradnje *mirila*, običaja *karsikko* te *križ-drva*.¹ Pomoću tih usporednica nastojat ću pokazati kako običaj obilježavanja mjesta na kojemu se odmara s pokojnikom nije svojstven samo uskom pojasu hrvatskog zaleđa i kako će, ako se želi doći do važnijih spoznaja o običaju gradnje *mirila*, biti nužno proširiti geografski kontekst i fokus istraživanja. Kada sam prije više od tri godine započeo istraživanje običaja koji sam tada poznavao pod imenom *mirila*, bio sam uvjeren, kao i dotadašnji istraživači, kako je on jedinstven i svojstven području Velebita. Vrlo brzo nakon početka ozbiljnijeg istraživanja shvatio sam razinu nepoznavanja ovoga, kako ga sada nazivam (2012.), običaja obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom.² Naziv *mirila* u literaturi podrazumijeva kamenu suhozidnu gradnju kojom je obilježeno mjesto odmaranja s pokojnikom. Ono je obično bilo na putu od pokojnikove kuće do groblja. Pogrebna povorka zaustavljala bi se, a nosači bi pokojnika spustili na zemlju prvi i posljednji put prije groblja. Na nekim lokalitetima *mirilo* bi se sagradilo odmah (postavljao bi se kamen iznad glave i kamen ispod nogu, a nakon podizanja *kapse* popločali bi i prostor između), na drugim bi se gradilo nakon nekoliko sati, dana ili tjedana.³ Kako je

¹ Zahvaljujem se dr.sc. Katji Hrobat, ddr.sc. Andreju Pleterskom i kolegi Matiji Dronjiću na komentarima i savjetima.

² Detaljnije o problemu terminologije te današnjem značenju ovoga običaja vidi u: Katić, Mario (2012) Obilježavanje mjesta odmaranja s pokojnikom: naracije o *mirilima* kao mjestima sjećanja. Radovi Zavoda za povijesne znanosti HAZU Zadar 53 (u tisku)

³ Katić 2010



Slika 1. Počivaljke Golubić kod Obrovca.

velebitsko područje bogato kamenom, a i ljudi su bili vični njegovu obrađivanju, *mirila* ovoga područja vrlo su lijepo obrađena i ornamentirana. Nekoliko je autora opisalo ornamentiku, a ona najvjerojatnije ima određeno simboličko značenje povezano sa suncem, dušom i zagrobnim životom.⁴ *Mirila* koja su danas zaslugom nekoliko pojedinaca očuvana na velebitskim lokalitetima već desetljećima stoje »konzervirana« u vremenu, a nova se više ne grade.⁵ Najmlađe izgrađeno *mirilo* na tim lokalitetima datira iz 70-ih godina 20. stoljeća. Nakon masovna odlaska ljudi iz velebitskih zaselaka na rad izvan Hrvatske ili na obalu gdje se zbog razvoja turizma preselio život, prestaje višesatno nošenje pokojnika *kozjim stazama* do groblja, pa tako i gradnja *mirila*. Na takve »mrtve« lokalitete, obnovljene i očuvane djelovanjem TZ Starigrada i Ministarstva kulture RH, došli smo istraživati, počeli smo promatrati i zaključivati.⁶ Pišući rad o *mirilima*, istražio sam ma-

⁴ Trošelj 1981; 2010

⁵ Problematikom očuvanja i turističke valorizacije mirila na velebitskim lokalitetima baviti ću se u nekom budućem radu.

⁶ Moje prvo istraživanje *mirila* na Velebitu počelo je 2009. godine, u okviru projekta: Mitski krajobraz kao izvor znanja o organizaciji prostora, pod vodstvom dr.sc. Andreja Pleterskog i dr.sc. Gorana Pavele Šanteka.



Slika 2. Počivaljke Bogatnik kod Obrovca.

lobroju literaturu te shvatio kako je običaj rašireniji nego što sam pretpostavljao. *Mirila* su se gradila i u zaleđu Senja te Zadra. Istražujući *mirila* u zaleđu Zadra, suočio sam se i s problemom terminologije jer se na lokalitetima zadarskog zaleđa ovaj običaj, između ostaloga, naziva *počivala*, *počivaljke*, *mjerila* itd. No suočio sam se i s činjenicom kako se običaj još uvijek prakticira! Naime, na području Žegara i Krupe kod Obrovca te Korlata kod Benkovca stanovništvo još uvijek obilježava mjesto odmaranja s pokojnikom.

Naravno, običaj se prilagodio novim životnim okolnostima. Današnji stanovnici, spomenutih područja, pokojnika voze u mrtvačkim kolima, ali se ipak zaustavljaju na određenom mjestu i to mjesto obilježavaju gradnjom suhozidne kamene konstrukcije ili prevrtanjem kamenja. No bez iznošenja ili spuštanja pokojnika na zemlju. Tom praksom sačuvalo se sjećanje na običaj obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom, ali starija se funkcija izgubila. Što je prvotna funkcija ovoga običaja, nemoguće je saznati. Postoje razne ali više-manje slične teorije i pretpostavke istraživača koji su se bavili oblicima ovoga običaja. Obilježje mjesta odmaranja s pokojnikom smatralo se granicom između dvaju svjetova, svijeta živih i svijeta mrtvih. Teorijski promatrano, ovaj običaj školski je primjer Van Genepovih obreda prijelaza. Fizički put manifestira se kao put u drugi svijet i promatra kao liminalni period u kojem duša luta te se mora vezati uz, u ovom primjeru, kamen – *mirila*. Zato se prema istraživačima obilježava mjesto posljednjeg odmora kako se pri ponovnom povratku (Dan mrtvih, primjerice) lutajuća duša ne bi vraćala među žive. Druga bi funkcija bila manje duhovnija. Naime, na području gdje je zabilježen običaj obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom u obliku gradnje *mirila*



Slika 3. Mirilo Korlat kod Benkovca.

živjelo se na gorštački način – u zaselcima koji gravitiraju jednoj crkvi, odnosno groblju. Stoga je odlazak na groblje ponekad značio i višesatno hodanje, a nošenje pokojnika nije bilo nimalo lak posao, pa je bilo potrebno mjesto odmaranja. Kako je to mjesto, čini se, odabrano vrlo pomno s određenim očekivanjem i značenjem, postalo je i simbolički ispunjeno. Uz praktičnu namjenu (odmaranje) te ritualno-religijsko značenje (duša, prag i sl.) to je mjesto imalo i funkciju osmrtnica te tako omogućavalo sjećanje na pokojnike. Na nekim lokalitetima prilikom gradnje suhozidne konstrukcije strana kamena koja je bila u zemlji okretala bi se prema gore tako da bi svatko tko prođe mogao uočiti kako je obilježje svježije i da je netko u tom zaselku nedavno umro. Većina lokaliteta *mirila* bila je bliže zaselku nego groblju, ali svakako na zemlji koja »pripada« zaselku. Ljudi su čuvajući stoku ili zbog kakva drugog posla vrlo često prolazili pored tog mjesta što im je davalo priliku pomoliti se za pokojnike, jer su zbog udaljenosti vrlo rijetko odlazili na groblja. Često sam nailazio i na primjere ljudi koji uopće ne znaju gdje su pojedini članovi njihovih obitelji pokopani, ali znaju gdje im je obilježje odmaranja. Svakim novim istraživanjem ili iščitavanjem literature i arhivske građe proširivao se i prostor poznavanja ili prakticiranja ovoga običaja, tako da sam zabilježio lokalitete sve do zaleđa Splita i Sinjske krajine. Uviđajući raširenost ovog običaja, i dalje sam bio uvjeren kako se radi o običaju karakterističnom za hrvatsko zaleđe.

Običaj *karsikko* i *križ-drva*

Nakon konferencije o svetim mjestima koja je održana u Finskoj⁷, a na kojoj sam izlagao o svojem istraživanju *mirila*, prišle su mi kolege iz Finske i upozorile me kako je postojao sličan običaj i u finskoj pokrajini Kareliji.⁸ Običaj je u Finskoj poznat pod nazivom *karsikko* što otprilike znači kresanje grana stabla, ali označuje i memorijalna obilježja na dasci, zidovima zgrada ili stijenama.⁹ Pogrebna procesija koja je krenula od kuće pokojnika prema groblju zaustavila bi se na određenu mjestu koje se već prije koristilo u istu svrhu, a ljudi bi na odabranu stablu urezali križ, inicijale pokojnika, godinu smrti itd., ili bi isto napisali na dasci koju bi potom zakucali na stablo.

Sudionici povorke popili bi gutljaj alkoholnog pića i molili u pokojnikovu čast, a tom obrednom radnjom, prema Janne Vilkuuni, pokojnikova bi duša bila vezana uz stablo koje se nazivalo *križ-drvo* (cross-tree). *Karsikko* označuje okresivanje grana stabla kao memorijalno obilježje za pokojnika s istom funkcijom koju je imalo i *križ-drvo*.¹⁰ Tijekom vremena *karsikko* je prestao označavati samo okresivanje grana stabla te je postao pojam i za upisivanje znakova na kamen, na zidove zgrada pa i za natpis na drvenoj dasci koja se zabijala čavlama na *križ-drvo*. Značenje ovoga običaja Vilkuuna traži prije svega u već spomenutoj teoriji obreda prijelaza, odnosno posljednjeg čovjekova prijelaza iz svijeta živih u svijet mrtvih¹¹ te u *križ-drvu* kao simboličkoj granici tih svjetova.¹² Tijekom vremena, prema Vilkuuni, mjesto je promijenilo funkciju i postalo mjesto sjećanja na pokojnike.¹³ Na taj se način običaj očuvao relativno dugo, mjesto se izvođenja premjestilo u dvorišta farmi – privatnu sferu, a obilježja su postala bogatija ornamentikom.¹⁴ Praksa obilježavanja zaustavljanja s pokojnikom na određenom mjestu na otprilike pola puta do groblja – običaj *karsikko* – transformirala se promjenom životne svakodnevice. Promijenilo se i mjesto i sredstvo obilježavanja. Početkom 19. stoljeća *karsikko* ili *križ-drvo* više se nije izrađivalo na stablu na pola puta do groblja, nego se sve češće to činilo pričvršćivanjem ispisanih daski na zidovima gospodarskih zgrada koje su pripadale pokojniku, a sredinom 19. stoljeća i na stijenama u dvorištu farmi.¹⁵ Običaj je potpuno nestao početkom 20. stoljeća.¹⁶ Janne Vilkuuna pozabavio se dvama problemima: raširenošću i ograničenošću običaja. Razloge postojanja bilo kojeg od ovih dvaju oblika u samo nekim dijelovima Finske kao što su Savo, Karelija, jugoistočna Finska i samo kod nekih konfesija – nisu ga poznavali luterani zapadne Finske te grkokatolici Karelije¹⁷, autor pronalazi u ranoj kristijanizaciji zapadne Finske te poziciji crkve i groblja u sredini sela.¹⁸ Ipak, sličan ili isti običaj pronalazi i u susjednim zemljama. Švedanin Carl von Linne opisuje sličan običaj 1734. godine u Dalecarlii u Švedskoj:

⁷ Radi se o konferenciji *Water, Borders and Boundaries. 4th Conference on Holy Places*, održanoj na Sveučilištu u Turkuu, Finska, od 6 do 8 svibnja 2010. godine.

⁸ Ovim putem zahvalio bih se kolegici Juhii Ruhonenu na informacijama i članku koji mi je puno pomogao.

⁹ Vilkuuna 1993:136

¹⁰ Vilkuuna 1993: 136

¹¹ Vilkuuna 1993: 144

¹² Vilkuuna 1993: 149

¹³ Vilkuuna 1993: 145

¹⁴ Vilkuuna 1993: 150

¹⁵ Vilkuuna 1993: 144

¹⁶ Vilkuuna 1993: 137

¹⁷ Vilkuuna 1993: 141

¹⁸ Vilkuuna 1993: 149



Slika 4. Karsikko iz Karelije, Finska
(preuzeto s <http://www.vottovaara.ru/2010/karelia/karelia11.php>).

Na udaljenosti 7.5 km od Mora na putu do Elf-Dahla mogao se pored ceste vidjeti rijedak običaj ljudi te regije. Na nekoliko borova uz cestu bilo je zakovano oko 120 ploča, na jednom je bilo 56, na drugom 35, 14 na trećem, 10 na četvrtom, 8 na petom. Svaka je ploča bila duga oko pola lakta, 3 pedlja široka, crna s urezanim slovima koja su izgledala bijela na stablu... Najstarija koju sam vidio bila je iz 1670. i postoji kontinuirano od tada. Kada su ljudi nosili svoje pokojnike u crkvu, obično su se odmarali na ovom mjestu gdje su sa sobom donosili ploču na kojoj je zapisano ime pokojnika i koju su zabijali čavlima u »stablo mrtvih« (death tree). Obično je svako selo imalo svoje stablo.¹⁹

Vilkuna pojašnjava kako je švedski običaj stabla mrtvih nestao u 19. stoljeću, ali još uvijek (1993.) postoji u jugoistočnoj Estoniji.²⁰ Križ-drvo u Estoniji veliko je stablo na prvom križanju cesta na putu od pokojnikove kuće do groblja u koje bi pokojnikova kumčad ili bliži muški rod urezivao križ.²¹ Obično se u stablo urezivalo više križeva, a ako je bilo moguće, križevi iste obitelji bili su urezivani na isto stablo. Oblik križa ovisio je o vještini i umjetničkom ukusu onoga tko ga urezuje. Najrašireniji je obični latinski križ koji kao dodatak ima temelj, dok se rijetko urezuje grčki križ, križ sv. Andrije i tzv. ruski križ. Zanimljiva je opaska autorice Marju Koivupuu o tome kako se po potrebi znalo urezivati i više križeva na različita stabla na putu do groblja, iako nije objasnila što znači *po potrebi*.²² Marju Koivupuu bilježi kako je urezivanje križa u stablo bio običaj na otoku Saarema do 1930-ih i 1940-ih godina 20. stoljeća te u sjevernoj Latviji koja je, doduše, bila naseljena Estoncima i oblikovala *jedinstveni kulturni areal Livonije*.²³ Porijeklo ovoga običaja Koivupuu pronalazi u animizmu pretkršćanskih vremena kada su tijela ostavljana u šumi, a duša je pokojnika živjela u svetim stablima.²⁴ U drugoj polovini 20. stoljeća urezivanje križa motivirano je religijskom koncepcijom preventivne magije te koncepcijom granice i opraštanja pokojnika od rodbine i svijeta živih, ili jednostav-

¹⁹ Vilkuna 1993: 138

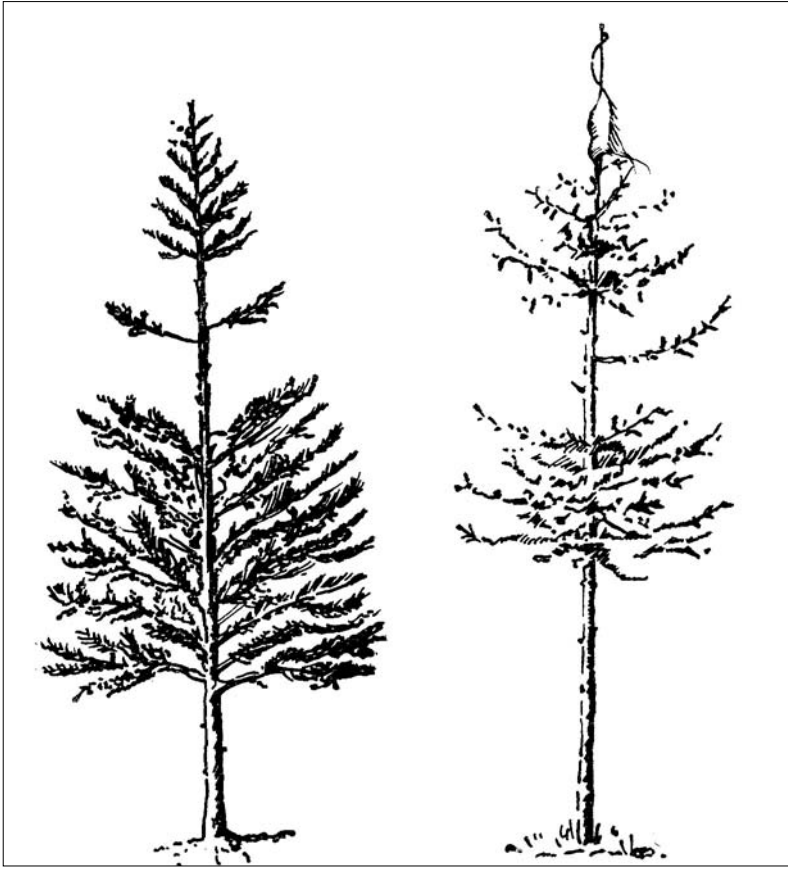
²⁰ Vilkuna 1993: 141

²¹ Koivupuu 2002: 83

²² Koivupuu 2002: 85,86

²³ Koivupuu 2002: 83

²⁴ Koivupuu 2002: 83



Slika 5. Rekonstrukcija Karsikka, Karelija, Finska (preuzeto s <http://www.vottovaara.ru/2010/karelia/karelia11.php>).

no održavanjem stare tradicije – križ je urezivan kao sjećanje na pokojnika zato što je tako oduvijek bilo.²⁵ Teorije i ideje o razlozima ove prakse koje je već predložio Vilkuina ponavljaju se. Autorica opaža i kako je ovaj običaj koji je karakterističan za Estoniju najvjerojatnije jedinstven u cijeloj Europi, ako ne i u svijetu.²⁶ Time zapravo pokazuje nedovoljnu informiranost o ovoj temi, jednaku mojoj na početku istraživanja *mirila*. Istovremeno još jednom dokazuje potrebu komparativnog promatranja ovakvih i sličnih običaja na širem geografskom prostoru. Iako se običaj *karsikko* najviše očituje upravo u pogrebnim obredima, Alex Konkka donosi puno širi kontekst ovoga običaja i tvrdi kako je nekada bio geografski puno rašireniji i kako je pratio sve značajne događaje u životu pojedinca, obitelji ili šire zajednice.²⁷ Neke od oblika *karsikka* Konkka navodno pronalazi na velikom geografskom području od sjeverne Europe do Urala na istoku.²⁸ Bilježi kako je običaj *karsikko* bio inicijacijski obred za mlade lovce i ribolovce, ali je i onim iskusnijim služio kao zavjet. Ribari su se znali zavjetovati da će ako ulove dovoljno ribe

²⁵ Koivupuu 2002: 85

²⁶ Koivupuu 2002: 82

²⁷ Konkka 1986: 2003

²⁸ Konkka 2003

napraviti *karsikko* kao spomen na to. Molili su i sv. Petra da im pomogne u ribolovu za što će mu kao zahvalu napraviti *karsikko* i urezati križ.²⁹

Postoje zapisi o tome kako se *karsikko* radio i kada bi u kuću, odnosno selo, dolazio gost. Prilikom vjenčanja mladenci bi također zajedno napravili *karsikko*.³⁰ Nije se svodio samo na urezivanje križa ili znakova u stablo, nego je u punom smislu naziva označavao okresivanja grana i razna oblikovanja stabla. Kakav će oblik poprimiti stablo, ovisilo je o prilici te o konkretnoj situaciji pojedinca ili obitelji. Ovisilo je o tome jesu li živa oba roditelja ili samo jedan, koji je od njih živ, je li pojedinac oženjen, udovac ili je mladić i sl. Za svaku od tih prilika postojalo je drugačije pravilo okresivanja grana i oblikovanja stabla.³¹ Konkka se najviše osvrće na ulogu *karsikka* u pogrebnim običajima i kultu mrtvih te izravnu vezu između stabla i zagrobnog života pronalazi u »ispovjednom stablu«. Ako bi se čovjek našao u životnoj opasnosti a bio bi udaljen od naseljenih mjesta i svećenika, kleknuo bi pred stablo i priznao mu sve svoje grijeha. Potom bi u nj urezao križ. Svrhu ovoga običaja pronalazi u zaštitničkoj magiji pred lutajućim dušama pokojnika koja došavši do *karsikka* i urezanih znakova ne ide dalje.³²

Križ-drvo na našim prostorima i upitnice Etnološkog atlasa Jugoslavije

Sredinom 20. stoljeća započelo je detaljno i sustavno prikupljanje elemenata tradicijske kulture na prostoru bivše Jugoslavije radi izrade Etnološkog atlasa Jugoslavije. Cilj je bio na osnovu četiri upitnice, koje su obuhvaćale duhovnu i materijalnu kulturu, skupiti građu na što više lokaliteta te na osnovu dobivenih podataka napraviti etnografske karte. Pomoću tih karata analizom bi se došlo do zaključka o oblicima, raširenosti i u konačnici porijeklu određenog segmenta tradicijske kulture. Osnovni kriterij za kartografiranje i određivanje istraživačkih točaka bila je prostorna zastupljenost. Međutim, postojala je opasnost pozitivističkog pristupa koji bi se zadovoljavao samo utvrđivanjem činjenica, ograničavajući se na njihovu deskripciju, a bile bi prikazane statički i kronološki nedorečeno.³³ Dodatni je problem što je svaka ispunjena upitnica bila metodološko-teorijski nedorečena, a zapisi pojedinih elemenata tradicijske kulture u potpunosti su istrgnuti iz konteksta i gotovo neupotrebljivi. S dosta nedostataka, građa koja je skupljena ispunjavanjem tih upitnica i danas može poslužiti kao referentna literatura, iako ne služi osnovnoj namjeni – izradi etnografskih karti. Uz nužan oprez, uvidom se u upitnice može dobiti okvirni prostorni razmještaj pojedinih pojava.³⁴ Dodao bih kako se kod kvalitetnije ispunjenih upitnica može dobiti i puno više informacija. Zbog svih navedenih teorijsko-metodoloških problema smatrao sam da je potrebno napraviti kontekstualni uvod u prikaz građe. Naime, istražujući običaj *mirila*, pregledao sam i upitnice Etnološkog atlasa Jugoslavije koje se danas čuvaju u arhivu Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju Sveučilišta u Zagrebu.³⁵ Pitanje koje se odnosilo na ovaj običaj nalazilo se u upitnici IV. sastavljenoj 1967. godine u dijelu *Sprovod (pogreb) i nadgrobni spomenik*, pod pitanjem 8, a glasi: *Zastaje li pogrebna povorka (sprovod, pratnja ili?) na*

²⁹ Konkka 1986

³⁰ Konkka 1986; 2003

³¹ Konkka 1986

³² Konkka 1986

³³ Đaković 2011: 49

³⁴ Černelić 1997: 6

³⁵ Zahvaljujem Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju na uvidu u arhivsku građu, a naročito kolegi Matiji Dronjiću koji mi je bio od iznimne pomoći prilikom pregledavanja arhiva.

putu do groblja na određenim mjestima (npr. na raskršćima: počivala, mirila ili)? Da li su ondje postavljene kamene ploče ili što drugo na što se postavlja lijes s pokojnikom? Jesu li to iste ploče za sve pokojnike ili se za svakoga slože posebno (uz glavu i noge uspravno, a među ovima popločeno?) pa to tako zauvijek ostaje? – Da li se na počivalištu zasjeca neko stablo? Već iz samoga pitanja možemo iščitati određene činjenice. Prije svega, autor ili autori pitanja bili su očito dobro upoznati s običajem *mirila* i/ili *počivala*, a iz zadnjega dijela pitanja uviđa se kako su poznavali mogućnost zasijecanja stabla na tom, kako ga oni nazivaju, *počivalištu*. Pregledavajući upitnice s prostora Hrvatske, nailazio sam na zapise o postojanju običaja odmaranja s pokojnikom i obilježavanja mjesta gradnjom *mirila* ili *počivala* na već poznatim i očekivanim lokalitetima, ali i na nekim neočekivanim kao što je Gračac. Time se donekle proširilo poznavanje raširenosti ovoga običaja u unutrašnjost kontinenta. Međutim, kada sam prešao na upitnice drugih prostora kao što su Bosna i Hercegovina, Srbija, Makedonija i Crna Gora, naišao sam na neočekivane podatke. U šesnaest upitnica na lokalitetima u Bosni i Hercegovini zabilježen je običaj odmaranja s pokojnikom i urezivanja križa na stabla na križanjima cesta. Detaljnost i kvaliteta zapisa varira od upitnice do upitnice, ali se iz njih mogu iščitati podaci o obliku i načinu izvođenja toga običaja te naziv lokaliteta na kojem se odmaralo i urezivalo križ. Tako se u Bojištima kod Nevesinja odmaralo na *odmaralima* ako je groblje daleko.³⁶ U Laktašima kod Banje Luke kola s pokojnikom zaustavljala bi se tri puta i svaki bi se put pokojnik spuštao na zemlju.³⁷ Kod Šipova pogrebna povorka zaustavljala bi se samo jednom na, kako su rekli kazivači, *počivalu*, gdje se nalazio *krstati cer* u kojega bi se urezao križ.³⁸ Kod Dervente pogrebna se povorka zaustavljala pred grobljem gdje se nalazilo *počivalo* te stablo u koje se zasijecao križ.³⁹ U Jošavici kod Odžaka sprovod se također zaustavljao na *počivalu* pred grobljem i urezivao se križ na *krstati cer*.⁴⁰ Zanimljiv detalj nalazi se u upitnici ispunjenoj kod Dervente. U njoj se bilježi zaustavljanje na nekoliko mjesta putem do groblja i na svakom od njih urezivao bi se križ na stablo koje se neće brzo posjeći.⁴¹ Na dvama lokalitetima geografski blizu dalmatinskom zaleđu i kamenitim predjelima zabilježen je drugačiji oblik obilježavanja odmaranja s pokojnikom. U Brežnju kod Srebrenice pogrebna povorka zaustavljala bi se tri puta i svaki put pokojniku bi se stavio kamenčić pod glavu.⁴² U Palama kod Sarajeva povorka se također zaustavljala tri puta. Pokojnika se spuštalo na zemlju te bi mu se za vrijeme popova *čitanja* stavio jedan kamen iznad glave, a drugi ispod nogu. Iz upitnice nije jasno je li se ta praksa izvodila na svakom mjestu zaustavljanja ili samo na jednom, a dodatnu pomutnju unosi zapis koji slijedi i pojašnjava kako se do groba više ne odmara.⁴³ Na obrađenim lokalitetima u Srbiji zapisi su gotovo identični. Pogrebna povorka zaustavljala bi se tri puta na križanjima. Mjesto zaustavljanja nazivali su *počivališta* gdje bi se urezivao križ na neko stablo. Većina tih lokaliteta je kod Kraljeva.⁴⁴ Za Crnu Goru i Makedoniju ima najmanje podataka. U Crnoj Gori zabilježeno je odmaranje tri puta do groblja i to na lokalitetu

³⁶ Upitnica jK431, 1183

³⁷ Upitnica Fi331, 1159

³⁸ Upitnica hI224, 1139

³⁹ Upitnica Fj311, 1088

⁴⁰ Upitnica FK212, 1090

⁴¹ Upitnica Fj113, 1725

⁴² Upitnica km231, 117

⁴³ Upitnica IL323, 389

⁴⁴ Upitnice iP123, 2236; iP423, 2238; iP341, 2233

Trepča kod Nikšića⁴⁵, a u Makedoniji je zabilježeno zaustavljanje nekoliko puta na križanjima bez definiranja lokaliteta.⁴⁶

Drugi oblici obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom:

Na početku ovoga poglavlja bitno je naglasiti kako mi cilj nije ponuditi prikaz praksi obilježavanja odmaranja s pokojnikom u Europi ili šire. Takav posao iziskivao bi više-godišnji arhivski, knjižnični i terenski rad na velikom geografskom prostoru. Međutim, mislim da je nužno osvrnuti se i na literaturu koju sam do sada prikupio a koja donosni zapise o određenim praksama iz raznih dijelova Europe. Te se prakse na određen način mogu povezati s oblicima koji su u fokusu ovoga rada. Postoje zapisi o običaju zaustavljanja pogrebne povorke na putu do groblja i u Sloveniji. No zasad nisam naišao ni na kakav opis prakse obilježavanja mjesta zaustavljanja. Na slovenskom Krasu postojala su standardizirana mjesta zaustavljanja na kojima bi se spuštalo pokojnika. Na tim mjestima bi se pomolili, i pritom bi se zamijenili nosači pokojnika. Naziv za to mjesto odmaranja je *mrtva počivala*, izraz je u množinskom obliku na kraškom narječju.⁴⁷ Katja Hrobat upozorava kako je saznala od kazivačice da se na *mrtvim počivalima* ne odmaraju radi odmaranja, nego zbog navike.⁴⁸ Kao i prethodni autori koji su se bavili sličnim praksama, i Hrobat smatra kako se ovdje radi o, u tradicijskom vjerovanju, granici između svijeta živih i mrtvih, naročito zato što se mjesto odmaranja gotovo uvijek vezuje uz križanje cesta⁴⁹ te se nalaze i na stvarnim katastarskim granicama.⁵⁰ Katja Hrobat pronalazi poveznice između *mrtvih počivala* i *mirila* ističući kako su oba običaja *edini kraj na pogrebnih poteh, kjer so lahko nosači krsto s pokojnikom položili na tla, se spočili, opravili obrede zanj, postali za nekaj časa in zopet krenili na pot do pokopališča brez nadaljnega vmesnega postanka*.⁵¹ Iako, kako sam već napisao, nema zabilježenog obilježavanja toga mjesta postojanje toponima *Križen drev* između sela Slope i Brezovice, te na tromedi Rodika, Slopa i Artviža moguće upućuju na nekada postojanje običaja urezivanja obilježja na stabla.⁵² U slovenskom predalpskom prostoru (Koruška i Tirol), kako ga naziva Milovan Gavazzi, bilježi postojanje mjesta zaustavljanja pogrebne povorke na križanjima, a nazivaju se *Totenrasten*. *Počivala* dalje nalazi na području švicarskih Alpi pod nazivom *Lychleu(stein)*, a odnosi se opet na zajednička *počivala* za odmor pogrebne povorke.⁵³ Najviše podataka donosi iz raznih dijelova Francuske gdje su postojala zajednička *počivala* na ulazima u groblje ili u blizini crkve. Ta *počivala* koja su se nazivala *pierres de morts* bila su napravljena od kamenog bloka na koji se spuštao pokojnik.⁵⁴ Najudaljenija geografska točka od prostora Hrvatske gdje je zabilježena praksa obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom je Aransko otočje na kojem je A.C. Haddon u 19. stoljeću zapisao:

»Ima određenih mjesta, na kojima povorka zastaje na putu do groblja i na tim je mjestima uobičajeno podignuti malu spomen-hrpu kamenja ili pače jedan jedini kamen.

⁴⁵ Upitnica LI123, 2512

⁴⁶ Upitnican ou443, 751; Pu322, 752

⁴⁷ Hrobat 2010: 107

⁴⁸ Hrobat 2010: 114

⁴⁹ Hrobat 2010: 108

⁵⁰ Hrobat 2010: 38

⁵¹ Hrobat 2010a: 37

⁵² Hrobat 2010a: 43

⁵³ Gavazzi 1978: 201,202

⁵⁴ Gavazzi 1978: 202,203

Na Sjevernom otoku opstoji priličan broj (oko 24) jedinstvenih spomenika podignutih uz cestu na tim mjestima za počivanje». ⁵⁵

Podaci koje donosi Gavazzi nedostatni su zbog nepoznatih izvora podataka (često se zahvaljuje kolegama na informacijama) ili nedostupnost izvora na koje se poziva, a iz kojih, osim ovoga zadnjega citata, ne donosi nikakve ulomke niti kakve bitne informacije. Slično obilježavanje mjesta odmaranja s pokojnikom kakvo opisuje Haddon zabilježeno je i u Škotskoj i Walesu gdje bi svaki sudionik pogrebne povorke dodavao kamen na *cairn* (hrpu kamenja) kod svakog mjesta odmaranja, obično na križanjima cesta. ⁵⁶ Ivan Krajač koji 1934. godine piše najstariji danas poznati rad o velebitskim i hrvatskim *mirilima* analogije ovome običaju pronalazi u običaju *totenbretter* s područja Austrije, Bavorske i Češke. Prilikom odmaranja na *mrtvačkim odmaralištima* (*totenrast*) te prilikom mijenjana nosača ljudi bi ostavljali uz stablo dasku na kojoj je pokojnik ležao na odru kao spomen toga odmaranja. ⁵⁷ Na tim daskama urezivali su križ, prvo slovo imena i prezimena pokojnika, godinu smrti te simboličke znakove (mrtvačku glavu, srce s križem itd.). ⁵⁸ Krajač smatra da je ovaj običaj *prastar* jer ga opisuju prve *kodifikacije Bavaraca* ⁵⁹, iako ne donosi o kojim se to kodifikacijama radi te što konkretno opisuju. Još jedan oblik odmaranja s pokojnikom intrigira, a to je odmaranje na kamenu *mejtašu* u Bošnjaka na području Bosne i Hercegovine. Antun Hangi koji početkom 20. stoljeća piše o životu i običajima muslimana u Bosni opisuje i takav kamen, iako ga on naziva *dženaze* ⁶⁰ kamen:

Pred svakim grobljem leži oveći kamen, isklesan u obliku pačet-vorine, dug po prilici kao i čovjek. Taj se kamen zove dženaze kamen. Kada ljudi donesu merhuma do dženaze kamena, polože ga sa nosilima tako da je licem okrenut prema Meki. Hodža stane i opet kraj nosila i pokojnika i, okrenuvši se prema Meki, počne klanjati dženaze namaz. Sav narod stoji u redovima iza hodže, pa i on s njime zajedno moli. ⁶¹

Na nekoliko drugih lokacija u Bosni opisuju se kameni *mejtaši* koji su imali i zanimljivu ulogu u nedavnoj prošlosti. Sve do 1941. godine jedan dio zeničke *čaršije* imao je naziv *Mejtaš*. Taj naziv dobio je po tzv. *mrtvačkom kamenu* – *mejtašu*, koji je bio u tom dijelu *čaršije*. Na taj *mrtvački kamen* polagao bi se pokojnik (*mejtom*) kojemu bi se klanjala *dženaza*. Sam naziv *mejtaš* dolazi od arapske riječi *mejt* što znači leš ili mrtvac i turske riječi *taš* što znači kamen. ⁶² Postojanje takva kamena u muslimana potvrđuje primjer iz sela Vranovići kod Kladnja gdje seljani i danas (2009) strogo brane diranje kamena *mejtaša*, a naročito njegovo micanje. Naime, vrhom je okrenut središtu islamskog religijskog vjerovanja (Meka). Mještani Avdo Alikadić ispričao je novinarima kako je 1992. godine, tijekom rata u BiH, netko prevrnuo *mejtaš* te da je sedam dana i noći bez prestanka padala kiša, puhao strašan vjetar i sijevale munje. Avdo je s kladanjskim *hodžom* uz molitvu vratio kamen te se razvedrilo. ⁶³

⁵⁵ Gavazzi 1978: 203

⁵⁶ Richardson 1993: 97

⁵⁷ Krajač 1934: 166

⁵⁸ Krajač 1934: 166

⁵⁹ Krajač 1934: 166

⁶⁰ *Dženaza* je islamski vjerski obred sahranjivanja jedne osobe, sastoji se od zajedničke molitve i samoga ukopa.

⁶¹ Hangi 2009: 208

⁶² <http://zenica-online.com/2010/09/zenicki-mejtas-i-musala/>

⁶³ http://www.rtvtk.ba/index.php?option=com_content&view=article&catid=71%3Amovies&id=1004%3Adobrodosli-u-selo-samo-kamen-ne-dirajte&Itemid=166

Rasprava:

Iako praksa obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom gradnjom *mirila* doista jest specifična za hrvatsko zaleđe (od zaleđa Senja i dijelova Istre do zaleđa Splita), obilježavanje mjesta odmaranja s pokojnikom, općenitije govoreći, nije uopće jedinstveno. Kao što sam već prethodno napisao, u ovom se tekstu nemam namjeru ni mogućnost detaljnije baviti ovim široko rasprostranjenim i kompleksnim fenomenom. U raspravi ću se fokusirati na tri oblika prakse obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom: *mirila*, *karsikko* i *križ-drvo* te na njihove transformacije i promjene funkcije. Odabrao sam ih zbog relativno dostupne literature i informacija te zbog velike sličnosti u izvođenju unatoč geografskoj udaljenosti, što pokazuje da je ova praksa bila doista raširena. Gotovo svu dostupnu literaturu prikazao sam u prethodnim poglavljima. Pažljiv čitatelj i sam je mogao uvidjeti sličnosti koje povezuju ove prakse. Prije svega tu je nužnost odmaranja s pokojnikom, obilježavanje mjesta tog odmaranja, urezivanje identitetskih oznaka (inicijali, ime, godina rođenja, godina smrti) te simboličkih oznaka (razna ornamentika). Smatram da značenjski nije važno što su *mirila* građena od kamena, a *karsikko* i *križ-drvo* kao materijalni posrednik koriste drvo. Razlog tome je geomorfološko obilježje terena na kojem se izvodila praksa. Karelija i Estonija gdje je dobro dokumentiran ovaj običaj područje je bogato šumom a siromašno kamenom, dok hrvatsko zaleđe ima suprotne geografske prilike. Budući da se čovjek djelomično prilagođuje okolišu, a djelomično okoliš prilagođuje sebi, ovakva dva oblika iste prakse ne trebaju čuditi. Prije pregledavanja upitnica Etnološkog atlasa Jugoslavije poveznicu između ovih dvaju običaja, iako su obilježjima slični, ne bih se usudio naznačiti. Međutim, sada kada imam zabilježen gotovo identičan oblik običaja na području današnje Bosne i Hercegovine, Srbije, Crne Gore i Makedonije, mislim da je sumnja u određenu povezanost manja, iako još uvijek ne bih ulazio u dalekosežna zaključivanja. Kako se ove dvije prakse mogu promatrati iz istog rakursa, pokazuje i promjena oblika prakse u samoj Bosni. U dijelu Bosne koja je bogatija šumom obilježavanje mjesta odmaranja s pokojnikom na svim zabilježenim lokalitetima odnosi se na urezivanje u drvo, najčešće *cer*. Na lokalitetima koji su kamenitiji sredstvo obilježavanja je kamen, a vrlo je znakovito postavljanje kamena iznad i ispod glave! Treća zajednička odrednica ovih praksi, a koja dodatno pokazuje o nevažnosti materijala koji se koristi za obilježavanja mjesta, njihova je prilagodljivost novim životnim okolnostima. Krajem 19. stoljeća u Finskoj dolazi do promjene oblika obilježavanja, a zanimljivo je da se kao materijal koristi upravo kamen koji se nalazi u dvorištima seoskih domaćinstava i na koji se upisuju oznake. Na svim lokalitetima koji su detaljnije zabilježeni očit je određeni obrazac koji se ponavlja - promjena u izvođenju i značenju prakse, počevši od Švedske, Finske, Estonije do Bosne i Hercegovine te Hrvatske. Od velike važnosti mjesta i načina izvođenja, promjenom životne svakodnevnice dolazi i do promjena u samoj praksi. U Kareliji već u 19. stoljeću više nije bitno urezivati u stablo niti to činiti na pola puta do groblja, dovoljno je napraviti obilježje na kamenu u dvorištu ili dvorišnoj zgradi. U zaleđu Zadra danas (2012.), više nije bitno spustiti pokojnika na zemlju (čak ga se i ne iznosi iz automobila), bitno je obilježiti odmaranje. Zanimljivo je da svi autori koji su promatrali ovaj običaj u njegovu transformiranom obliku dolaze, neovisno, do gotovo istih zaključaka. Ovaj običaj postaje mjesto sjećanja ili praksa sjećanja, a gubi se njegov vjersko-simbolički vid. Tamo gdje se nije prilagodio novoj životnoj svakodnevici običaj je nestao. To nam jasno pokazuje da je oblik običaja koji smo svi istraživali i kojem smo neki više, neki manje tražili porijeklo i »izvorno« znače-

nje, kao što primjerice Koivupuu traži u animizmu, možda samo ostatak ostataka njegova, kako je napisao Krajač, »prastara« oblika, ako je ikada i postojao. Stoga i činjenica da smo svi, opet više-manje neovisno jedni od drugih, »pročitali« ovaj običaj kao obred prijelaza i uklopili ga u stoljeće staru i vrlo lako primjenjivu van Gennepovu teoriju, može značiti da smo ili svi u pravu, budući da smo na različitim lokalitetima i na osnovu građe iz raznih vremenskih razdoblja došli do istoga zaključka, ili da smo pod utjecajem teorijskih promatranja ukalupili ovaj vrlo kompleksan, raširen te promjena i prilagođavanju sklon fenomen. Ponekad, čini mi se, teorijska razmatranja više sputavaju nego što omogućuju interpretaciju. Ako je građa koju je zapisao Konkka vjerodostojna, onda su prakse obilježavanja mjesta imale puno važniju, širu i kompleksniju ulogu od sprječavanja povratka pokojnikove duše u svijet živih te označavanja granice između svijeta živih i svijeta mrtvih. No i dalje vjerujem kako je to bila jedna od funkcija ovoga običaja. Ako je doista određena praksa (okresivanje stabla) bila nužna na određenom mjestu u gotovo svim važnijim životnim prilikama, pa tako i u pogrebnom običajima, značilo bi da je taj kult nekada bio vrlo značajan. Kult vegetacije u različitim pojavnim oblicima, kao što je sakralizacija pojedinih biljnih vrsta ili dijelova biljaka, gotovo je univerzalna pojava.⁶⁴ U Indoeuroljana postoji ideja stabla kao koncepta strukture svemira, odnosno svijeta u kojem korijen predstavlja podzemni svijet (svijet mrtvih), deblo naš svijet, a krošnja nebeski (svijet bogova).⁶⁵ To u biti pokazuje kako je upravo deblo na koje se urezuju oznake posrednik između tih dvaju svjetova. Međutim, tu bih stao s daljnjim problematiziranjem. Ako je i postojao takav odnos prema stablu i općenito vegetaciji, već odavna nema nikakvu funkciju za običaj obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom, naročito u kontekstu *mirila*. Ono što je značajnije za *mirila*, a donekle pokazuje kontinuitet i s nestalim oblicima obilježavanja mjesta (*karsikko* i *križ-drvo* i u Finskoj i u Bosni i Hercegovini), mjesto je obilježavanja i njegova transformacija, promjena funkcije, odnosno »preživljavanje« relativno dugo vrijeme. Kada se opisuje mjesto obilježavanja, to je najčešće križanje cesta, bez obzira na to odnosi li se na lokalitete u Finskoj, Bosni i Hercegovini ili hrvatskom zaleđu. Kada se piše o hrvatskom zaleđu, u kontekstu mjesta, nije jednako promatrati lokalitete koji su se prestali koristiti prije 1970-ih godina, odnosno asfaltiranja cesta i probijanja novih putova, jer je time došlo i do promjene pozicije lokaliteta mjesta odmaranja s pokojnikom⁶⁶ i lokaliteta koji su stariji od toga vremena. Većina je starijih lokaliteta na križanjima putova, ali putova u smislu *kozjih staza*. Križanja su uvijek bila ambivalentni prostori u kojima različiti svjetovi uspostavljaju dijalog, ali i u kojima se ravnoteža ruši.⁶⁷ Od antičke Grčke kada su prilikom prolaska križanjem spuštali kamenčiće stvarajući tako kamene hrpe kao dar božanstvima⁶⁸ do narodnih vjerovanja o susretima s pokojnicima i njihovim dušama⁶⁹ križanja su uvijek bila simbolički nabijeno i fizički liminalno mjesto, odnosno opasno mjesto. Još se jedna činjenica pokazuje vrlo bitnom u kontekstu »dugog postojanja« ovoga običaja. Naime, u većini lokaliteta gdje se i danas obilježava mjesto odmaranja s pokojnikom, kao što je Žegar i Krupa

⁶⁴ Konkka 1986

⁶⁵ Šmitek 1999: 183, 184, 189; Katić 2008: 39

⁶⁶ Detaljnije vidi u: Katić, Mario (2012) Obilježavanje mjesta odmaranja s pokojnikom: naracije o *mirilima* kao mjestima sjećanja. Radovi zavoda za povijesne znanosti HAZU Zadar 53 (u tisku)

⁶⁷ Hrobat i Lipovec Čebren 2008: 25; Hrobat 2010: 139

⁶⁸ Hrobat 2010: 133

⁶⁹ Hrobat 2010: 138

kod Obrovca, živi pravoslavno stanovništvo. Zasad je jedini lokalitet na kojem i katolici još uvijek obilježavaju mjesto odmaranja Korlat kod Benkovca. Pregledavajući upitnice Etnološkog atlasa Jugoslavije sa svih lokaliteta gdje je zabilježeno odmaranje s pokojnikom te urezivanje simbola i znakova na *križ-drvo*, prema njihovim imenima i izrazima te vjerskim praksama očito je kako se radi o pravoslavcima, iako ne piše konfesionalnost kazivača. Vodeći se primjerom iz hrvatskog zaleđa gdje postoji velik broj lokaliteta na kojima su se odmarali katolici i obilježavali to mjesto te nizom primjera odmaranja i obilježavanja iz Europe, naročito u ovom tekstu detaljnije obrađene Karije gdje se također ne radi samo o pravoslavnom stanovništvu, mogu s velikom sigurnošću napisati kako ovaj običaj nije karakterističan samo za pravoslavce. Čak štoviše, možda niti samo za kršćane, ako se u obzir uzme muslimanski običaj kamena *mejtaša*. Međutim, činjenica je da su ga pravoslavci puno bolje i dulje očuvali. Dobar primjer upravo je hrvatsko zaleđe, ali i upitnice koje su, kada su skupljane, zabilježile običaj samo u pravoslavaca, dok su ga katolici očito već tada bili odavno napustili. Običaj nije ostao ni u sjećanju, a budući da mjesto nije obilježavano u trajnom materijalu kao što je kamen, nije ostao ni u prostoru. U muslimana običaj je nestao početkom Drugoga svjetskog rata, ali fizički ostatak u kamenu postoji još i danas. Zbog istovjetnih geografskih, političkih i povijesnih okolnosti moguće je da su upravo konfesionalnosti, odnosno crkvene institucije, bile jedan od razloga napuštanja ovoga običaja. Smatram da je i promjena životne svakodnevice odigrala vrlo važnu, ako ne i najvažniju, ulogu. Međutim, za utvrđivanje uloge katoličke i islamske crkve u opstanku ili prestanku ovoga običaja, osim sporadičnih primjera s terena, nemam dovoljno građe. Specifičnosti koje se pojavljuju kao pojedini oblici običaja obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom pokazuju kako je potrebno svaki oblik ovoga običaja promatrati u njegovom specifičnom povijesnom i geografskom kontekstu. Razni regionalni i lokalni povijesni procesi imali su direktni utjecaj na održavanje ili nestajanje ovoga običaja, ili promjenu njegova simboličkog značenja.⁷⁰ Jednako tako, moguće je kako su i crkvene institucije (opet unutar određenog povijesnog konteksta) imale snažan utjecaj na oblik i izvođenje ovoga običaja. Primjerice, Andrej Pleterski smatra da je obnovom djelovanja pravoslavne crkve u 16. stoljeću te početkom katoličke obnove došlo do kompromisa u izvođenju pogrebnog rituala u dalmatinskom zaleđu. Tako da su tijela pokojnika pokapana u crkvenim grobljima, prema propisima državnih i crkvenih vlasti, dok su se o dušama, koje su bile važnije, brinuli na »stari« način – gradeći *mirila*.⁷¹ Ne ulazeći u raspravu o argumentiranosti ovih teorija, kao poučak možemo izvući da prilikom istraživanja bilo kojega oblika ovoga običaja trebamo u obzir uzeti lokalni, regionalni ali i širi povijesni kao i geografski kontekst.

Zaključna razmišljanja:

Najveći je problem i ovoga rada i općenito istraživanja ovoga običaja problem izvora. Postoje razni fragmentirani zapisi o raznim oblicima običaja i lokalitetima na kojima je postojao ili postoji. No zapisi nisu konkretni, nisu detaljni niti su kontekstualizirani. Očito je da je običaj obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom bio rašireniji nego što je danas i da je imao sasvim drukčije simboličko i praktično značenje. Imamo sreću što je prostor hrvatskog zaleđa takvih geomorfoloških osobina da su se mjesta odmaranja

⁷⁰ Katić 2010. Za *karsikko* običaj to je prikazao Jane Vilku.

⁷¹ Pleterski 2010: 10

nja s pokojnikom obilježavala gotovo trajnim materijalom – kamenom, dok su na drugim lokalitetima slične prakse vrlo brzo nakon prestanka izvođenja i fizički nestale. U ovom radu promatrao sam zapravo dva nivoa običaja obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom. Prvi je mjesta odmaranja i obilježavanja mjesta odmaranja, običaj koji je zabilježen u gotovo cijeloj Europi. Drugi je oblik regionalnih specifičnosti kao što su *mirila*, *karsikko* i *križ-drvo*. Svrha ovoga rada bila je pokazati kako je običaj obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom bio geografski rašireniji. Samim time ako želimo doći do novih spoznaja o specifičnim oblicima ovoga običaja morat ćemo proširiti i fokus istraživanja. Međutim, treba uvijek imati na umu kako je svaki pojedini oblik rezultat specifičnog razvoja u različitom povijesnom i geografskom kontekstu, jednako tako ima i specifična značenja i funkcije koje su se tijekom vremena mijenjale. Ključni cilj ovoga rada bio je upozoriti na postojanje ove prakse na području »iza« hrvatskog zaleđa te pokazati kako političke i konfesionalne granice nisu i kulturne granice te kako je ovaj običaj značajan i relevantan ne samo za uski pojas hrvatskog zaleđa nego i za puno širu regiju. Danas možemo samo skupljati fragmentirane zapise o ovom običaju po raznoj literaturi i arhivima pokušavajući složiti potpuniju sliku njegova postojanja nekada, iako nikada nećemo moći dati odgovore na većinu pitanja. Ono što je važnije, možemo promatrati na koji način običaj danas funkcionira⁷², koje su se i s kojim razlogom promjene dogodile te koju funkciju i značenje ovaj običaj ima danas za stanovništvo koje ga koristi i/ili iskorištava.

Literatura

- Černelić, Milana. 1997. Uvod u raspravu o etnološkoj kartografiji. Poticaj za istraživanje na primjeru teme o godišnjim vatrama. *Studia ethnologica Croatica* Vol. 9, str. 5-15.
- Đaković, Branko. 2011. Igre oko vatre: prilog etnološkim istraživanjima o vatri. Samobor: Meridijani.
- Gavazzi, Milovan. 1978. Vrela i sudbine narodnih tradicija. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber.
- Hangi, Antun. 2009. Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini. Sarajevo: Dobra knjiga
- Hrobat, Katja i Uršula Lipovec Čebren. 2008. Križišća niso nikoli sama. Mejni prostori na Krasu in v Istri. *Studia Mythologica Slavica* XI, str. 25-38
- Hrobat, Katja. 2010. Ko Baba dvigne krilo: Prostor in čas v folklori Krasa. Ljubljana: Filozofska fakulteta
- Hrobat, Katja. 2010a. *Mrtva počivala* na Krasu v primerjavi z *mirili*. U: Pleterski, Andrej i Goran Pavel Šantek (ur.), *Mirila: kulturni fenomen*. Ljubljana: ZRC SAZU, *Studia Mythologica Slavica – Supplementa*, Supplementum 3, str. 37-44
- Katičić, Radoslav. 2008. Božanski boj. Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika
- Katić, Mario. 2010. *Mirila: porijeklo i značenje*. U: Pleterski, Andrej i Goran Pavel Šantek (ur.), *Mirila: kulturni fenomen*. Ljubljana: ZRC SAZU, *Studia Mythologica Slavica – Supplementa*, Supplementum 3, str. 15-35.

⁷² Detaljnije vidi u: Katić, Mario (2012) Obilježavanje mjesta odmaranja s pokojnikom: naracije o *mirilima* kao mjestima sjećanja. Radovi zavoda za povijesne znanosti HAZU Zadar 53 (u tisku)

- Koivupuu, Marju. 2002. The transformation of the Death Cult Over Time: the Example of the Burial Customs in Historic Vorumaa County. Preuzeto s <http://www.folklore.ee/folklore/vol22/burial.pdf>, str. 62-91
- Конкка, Алексей. 1986. Культурные процессы в Карелии Петрозаводск. Preuzeto s <http://www.vottovaara.ru/2010/karelia/karelia11.php>
- Конкка, Алексей. 2003. Панозеро: сердце Беломорской Карелии. Preuzeto s http://www.vottovaara.ru/2010/karelia/karelia11_1.php
- Krajač, Ivan. 1934. Mirila. Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena XXIX, str. 161-168.
- Pleterski, Andrej. 2010. Uvod v *mirila*. U: Pleterski, Andrej i Goran Pavel Šantek (ur.), *Mirila: kulturni fenomen*. Ljubljana: ZRC SAZU, *Studia Mythologica Slavica – Supplementa*, Supplementum 3, str. 9-10.
- Richardson, Ruth. 1993. Death's Door: Thresholds and Boundaries in British Funeral Customs. U: Davidson, Hilda Ellis (ur.), *Boundaries & Thresholds: Papers from a Colloquium of the Katherine Briggs Club*, str. 91-103
- Šmitek, Zmago. 1999. The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition. *Studia Mythologica Slavica* II, str. 161-195
- Trošelj, Mira. 1981. Ukrasi i simboli na južnovelebitskim mirilima na području Starigrada-Paklenice. *Senjski zbornik* IX, str. 115-148
- Trošelj, Mirjana. 2010. Natpisi i likovni prikaz na velebitskim mirilima. U: Pleterski, Andrej i Goran Pavel Šantek (ur.), *Mirila: kulturni fenomen*. Ljubljana: ZRC SAZU, *Studia Mythologica Slavica – Supplementa*, Supplementum 3, str. 66-76.
- Vilkuna, Janne. 1993. The Karsikko and Cross-Tree Tradition of Finland: The Origins, Change and End of the Custom. *Ethnologia Europaea* 23, str. 135-152.

Contribution to the Research on the Custom of Marking the Resting Place with the Deceased

Mario Katić

In this paper I have tried, on the basis of the available literature and newly discovered data, to indicate possible links among the practices of *mirila*, *karsikko*, and *cross-tree*. Using these comparisons I endeavor to show that the custom of marking the place of resting with the deceased is not specific to a narrow strip of the Croatian hinterland and that, if we want to gain important insights about the custom of *mirila*, it will be necessary to expand the geographical context and focus of research. The term *mirila* in the literature involves the stone construction marking the resting place with the deceased. It is usually on the way from the home of the deceased to the cemetery. The funeral procession would stop, carriers would lay down the deceased on the ground for the first and last time before the cemetery. In Finland there was a custom known as *karsikko* which roughly means “pruning of the tree”, but also denotes memorial inscription features on boards, on building walls or on rocks (Vilkuna 1993:136). The funeral procession from the house of the deceased to the cemetery stopped at a certain place which was already used for the same purpose, and people would select a tree and carve a cross, the initials of the deceased, year of death, etc., or write the same data on the board which would then be attached to the tree. *Karsikko* as a memorial to the place of resting with the deceased has the same function as a *cross-tree* (Vilkuna 1993: 136). Over time, *karsikko* became the term for markings on the stone, the walls of buildings and for the inscription on the wooden board that they nailed to the cross-tree. At sixteen sites in Bosnia and Herzegovina there are also records of the custom of incising the cross on trees at the road crossings where they rested with the deceased. At two locations in Bosnia, geographically close to the Dalmatian hinterland and the rockier area, there was another form of marking such a place. In Brežnja near Srebrenica they would stop three times and each time they would place a stone under the head of the deceased. In Pale, near Sarajevo, the procession also stopped three times. The deceased is laid on the ground and a stone is placed above his head and under his feet. In Serbia the funeral procession would also stop three times at intersections. Stopping places were called *počivališta* (resting place) and there they carved a cross on a tree. In Montenegro, at the site of Trepča near Nikšić, they were resting three times on the road to the cemetery. In Macedonia, there are also records of stopping at crossings but without defining a locality. At all recorded sites, there is a repeated pattern of constant change of performance and meaning of the ritual practice. Starting with Sweden, Finland, Estonia, and coming to Bosnia and Herzegovina, and Croatia. The significance of the place also changes, because of the change in everyday life. In Karelia in the 19th century it was no longer important to carve in the tree, or to rest on a half way to the cemetery, it was enough to make a mark on the stone in the yard or on the wall of the farm building. In the hinterland of Zadar today (2012.), it is not important to lay down the deceased on the ground (they don't even carry him out of the car), but it is important to stop and mark the resting place. The purpose of this study was to demonstrate that there could be a possible link between the customs of building of *mirila*, *karsikko* and *cross-tree* relying on an almost identical custom that was recorded in Bosnia and Herzegovina, Serbia, Montenegro and Macedonia, and its geographical change as one approaches to the Dalmatian hinterland.

**RAZISKOVALNE METODE IN
INTERPRETACIJE LJUDSKEGA IZROČILA**

**METODI DI RICERCA E
INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE
POPOLARE**

**RESEARCH METHODS AND
INTERPRETATIONS OF FOLK
TRADITIONS**

Heľuška, Helička, Hela, Mariška, Ľalia, kráľka, Ďunda.

Možné textové zdroje veľkopôstnych jarných dievčenských obradov a hier u západných Slovánov

Martin Golema

The study is looking for possible text sources of Lenten season girls' spring rituals and games of the West Slavs in selected texts of Byzantine-Slavonic Lenten season liturgy. It also draws attention to some similarities of these rituals and games with the cult of the Indo-European triple river Goddesses (Saraswati, Anahita).

Keywords: West Slavs, Byzantine-Slavonic Liturgy, girls spring rituals and games, Indo-European river Goddesses.

Piatemu týždňu Veľkého pôstu v byzantskej liturgii (veľmi pravdepodobne už od 7.–8. storočia) veľmi nápadne dominuje úcta k ženskému elementu, kondenzovaná do niekoľkých významných bohoslužieb. Prvou z nich je »Andréjevo stojánie« (Velikij sbórnik, 1974, s. 542–563), v rámci ktorého sa spieva *Veľký kánon sv. Andreja Krétskeho*, a tiež sa číta *Život sv. Márie Egyptskej*. Pre túto bohoslužbu sa vžili aj variantné názvy Mariino stojánie¹, utiereň s poklonami, Poklony. Pokyny k slúženiu *Veľkého kánona* tvoriaceho jadro tejto bohoslužby totiž predpisujú po každom z 234 tropárov (strof) spievať refrén »Zmiluj sa nado mnou, Bože, zmiluj sa nado mnou« (v gréckej pôvodine »ἐλέησόν με ὁ Θεός, ἐλέησόν με«, v cirkevnej slovančine »Pomíľuj mja Bóže, pomíľuj mja«). Tento refrén rytmicky signalizoval čas, kedy treba urobiť 3 zemné poklony (tzv. veľké metánie, pri ktorých sa kľaká a hlavou dotýka zeme). Spolu teda veriaci musel vykonať počas služby *Veľkého kánona* viac ako 700 (!) týchto zemných poklón (Milko, 2005, s. 56) a 234 krát aktívne zopakovať refrén, ktorý už 234 krát počul a opakoval (epizeuxou zdvojené časti až 468 krát!) v prvom týždni Veľkého pôstu. Išlo a ide v byzantskom kultúrnom okruhu

¹ Ruský ľudový názov tejto služby je »Мариино стояние«. »На пятой седмице Великого поста совершается утренняя, которую в народе принято называть «Мариино стояние». Обычно она совершается в среду вечером. Это по-настоящему продолжительное богослужение. Во время этой службы единственный раз в году прочитывается целиком Великий канон святого Андрея Критского, который читался по частям в начале Великого поста (первый раз Великий канон, разделенный на четыре части, читают в понедельник, вторник, среду и четверг первой седмицы Великого поста). Также на этой службе прочитывается житие Марии Египетской. Житие преподобной Марии составил св. Софроний, патриарх Иерусалимский, а св. Андрей Критский, посланный Иерусалимским патриархом Феодором на VI Вселенский Собор (692 г.), представил это житие вместе со своим каноном. Чтение канона св. Андрея и жития Марии Египетской на 5-й седмице совершается Церковью со времени VI Вселенского Собора« (Мариино стояние, online).

o každoročne sa opakujúcu vysilujúcu námahu, na ktorú si účastníci rituálu určite dlho pamätali. Tento hlboko kajúcny každoročný rituál, slúžený ako tzv. celonočné bdenie, sa po schizme pravdepodobne z chrámov u západných Slovanov postupne vytratil (nižšie uvedieme argumenty a odkazy v prospech hypotézy, že v časoch biliturgie tu mal svoj priestor), no mohol byť, ak už začal byť vnímaný ako dôležitý, blahodarný, pre chod sveta neopomenuteľný, (v karnevalovom rúchu) imitovaný naďalej mimo chrámu, napr. aj v podobe redukovaných citátov vo folklórnych textoch. V inej štúdii (Golema, 2009) sme zhromaždili argumenty v prospech hypotézy, že aj postava prepodobnej matky Márie Egyptskej, okolo ktorej je kánon centrován, a s ktorej legendou je spojený do úzkeho diptychu, z určitých dôvodov mocne zasiahla predstavivosť slovanských neofytov). Spoločné spievanie (a čítanie) obidvoch liturgických textov počas 5. týždňa Veľkého pôstu ustálil už VI. všeobecný cirkevný koncil v Konštantinopole, Trióda z 11. storočia (byzantská liturgická kniha) predpisuje spievať Veľký kánon v 5. nedeľu Veľkého pôstu².

Okrem »Andréjevho stojanija« pripadá na tento týždeň podľa pôstnej Triódy ešte jedno celonočné bdenie, ktoré je posvätené Presvätej Bohorodičke. Taktiež sa slúži na utreni, avšak na sobotňajšej, so začiatkom v piatok o štvrtom čase v noci, čiže o 22.00 hodine. Toto bdenie pripadá na noc z piatka na sobotu piateho týždňa Veľkého pôstu. Inak sa tomu sviatku hovorí aj Akafistná sobota, a to z dôvodu, že je do utrene vložený najslávnejší z východných mariánskych hymnov – Akathistos – ako vďakyvzdanie Bohorodičke, záchranníci mesta. Ide o osobitný sviatok, zasvätený zázračnej záchrane Konštantinopolu počas avarskeho útoku v roku 626. Na pamiatku tejto udalosti sa približne od prelomu 8. a 9. storočia slúži osobitná bohoslužba ako už spomenuté tzv. celonočné bdenie (Hurbanič, 2007; Soroka, online). Ďalším významným liturgickým dátumom uzatvárajúcim 5. veľkopôstny týždeň je Nedeľa 5. týždňa Veľkého pôstu (ako to v cirkevnej slovančine uvádza liturgická kniha Triód pôstnaja: »*Neděľa pjátaja svjatého postá. Poslídovanije Prepodóbnyja Mátere našeja Marii Jehípetskaja*« (Velikij sbornik, 1974, s. 573)).

Takáto liturgická osnova 5. veľkopôstneho týždňa bola pravdepodobne už ustálená v čase misie sv. Konštantína a sv. Metoda. Uvedené za sebou nasledujúce služby boli zásadnou a dôležitou súčasťou byzantskej veľkopôstnej liturgie, fixovanou pravdepodobne aj v staroslovienských prekladoch byzantských bohoslužobných kníh. Väčšie alebo menšie rezíduá – citáty tejto liturgie (s nápadne dominujúcim ženským elementom) mohli prežívať aj po ukončení dominantného vplyvu byzantskej misie u západných Slovanov, mohli bez prekážok pretrvávať aj v období biliturgie až do konca 11. storočia (v Uhorsku, ktoré bolo aj neskôr otvorené byzantským vplyvom, azda aj dlhšie).

Nápadne pevné usadenie (načasovanie) špecificky ženského ľudového sviatku u západných Slovanov, rituálu jarného vynášania smrti v liturgickom roku – teda predovšetkým 5. nedeľa Veľkého pôstu – odkazuje práve na možnú dávnu spojitosť práve s touto liturgiou. Len u západných Slovanov zaužívaný ľudový názov 5. pôstnej nedele ako »smrtnej nedele« predstavuje celkom zrejme regionálnu anomáliu, domnievame sa, že aj datovateľnú byzantsko-slovanskú terminologickú fosiliu z čias pred cirkevnou schizmou.

² Триодъ XI в. (Vat. 771) предписывает пять В. к. в 5-е воскресенье поста. Т. о., первоначально В. к. был привязан к 5-й седмице поста, но не обязательно к четвергу“ (Лукашевич, online).

Navrhujeme alternatívny výklad vzniku paraliturgického názvu »smrtná nedela« (< Nedela prepodobnej matky Márie Egyptskej), jeho podstatou chce byť to, že tento názov predstavujeme ako možný (logický, konzistentný a možno až takmer nutný) výsledok chodu inak dobre známych mechanizmov transformácie textu, pôsobiacich na paradigmatickej či syntagmatickej osi jazyka, teda ako produkt procesov, ktorými bežne vznikajú nepriame (obrazné) pomenovania. V poeticky (či rétoricky) sformovaných textoch sa bežne vyskytuje nahradenie sémanticky užšieho vlastného mena apelatívom v štýle: Homér – knieža básnikov, Komenský – učiteľ národov. Poetické slovníky takéto obrazné pomenovanie nazývajú antonomáziou a definujú ju ako druh synekdochy používajúci namiesto vlastného mena osoby jej charakteristickú vlastnosť. Antonomázia je svojho druhu »generalizujúca« synekdocha podobného typu ako napr. obrazné pomenovanie »smrteľníci« namiesto »ľudia«. Centrálnou udalosťou *Života Márie Egyptskej* je, ako v každej legende, smrť tejto svätice, ktorá je však zároveň aj *dies natalis*, teda dňom jej zrodenia do pravého života.

Logiku predpokladaného transformačného procesu možno preto schematicky zachytiť nasledovne: Prepodobná matka Mária Egyptská > Maria, Marej, Mara, Muria, Morena, Mařena, Marzana > antonomázie: české a moravské Smrtholko, Smrtonoško-Velkonočko, Smrtničko; slovenské Šmertka, Smrť; lužickosrbské Smerdniza > z toho následne odvodená »smrtná nedela«.³

Svätec býva definovaný svojimi atribútmi rovnako, ako hrdinu eposu charakterizuje jeho prívlastok: sv. Katarína má svoje koleso, sv. Juraj draka, sv. Martin plášť, meč a žobráka, sv. Mária Egyptská »má«, popri smrti a smrteľnej vychudnutosti, svoje meno (a jeho varianty), starca Zosimu, nahotu, problémovú minulosť kurtizány, prísny pôst, napučané hrachy (šošovice?), riekú, víno a chlieb, pohreb. Všetky tieto kľúčové atribúty sa objavujú nápadne frekventovane i v textoch jarného vynášania smrti (detailnejšie Golema, 2009).

3 Zdanlivú paradoxnosť a nenáležitosť tohto typu negatívnymi konotáciami zafažených mien inak veľmi pozitívnej hlavnej postavy jarných obradov môže osvetliť ruská ľudová »verzia« *Života Márie Egyptskej* (ľudová duchovná báseň), publikovaná s názvom *ПРО МАРИЮ ЕГИПЕТСКУЮ* (na citovaný text nás upozornila študentka religionistiky z Karlovej univerzity v Prahe, Michaela Šebetovská):

*Пошел старец молиться в лес,
Нашел старец молящую,
Молящую, трудящую,
На камени стоящую.
Власы у нея до сырой земли,
Тело у нея — дубова кора,
Лицо у нея, аки котлино дно.
И тут старец убоялся ея.
«А и кто если, жена страшная:
Или скотия ты, или лютый зверь,
Или мнение мне, иль **престрашная смерть?**»
Она же ему возглаголова:
»Иди, старец, не убойся меня,—
Я не скотия и не лютый зверь,
Я не мнение тебе, **не престрашная смерть,**
Я богатого купца Киприянова дочь,
Я тридцать лет во пустыне живу,*

*Я тридцать лет на камени стою —
Замоляю грехи великие,
Замоляю грехи великоблудные». —
А и тут жена просветилася,
Видом ангельским старцу открылася,
И велела она вспоминать ея,
Величати Марией Египетской,
И дала она письмена ему,
Что писала она на камени:
Житие свое нозоточками.
И пошел старец в великий град,
И принес старец житие ея,
И взошел старец в церковь Божию,
И велел старец вспоминать жену,—
То святую Марию Египетску,—
Во пятой четверг Велика поста«*

Голубинная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. / Сост., вступит. статья, примеч. Л. Ф. Солощенко, Ю. С. Прокошина. Москва : Моск. рабочий, 1991, s. 351 [online, citované 2012, 15–02]. Dostupné z WWW: < <http://www.booksite.ru/fulltext/gol/ubi/nay/akn/iga/index.htm> >

Pri našej interpretácii jarného vynášania smrti sme vychádzali viac z obradu samotného, z toho, ako bol prevádzaný, ako a kedy bol vklinený medzi iné obrady, a nie z toho, ako ho chápu a komentujú účastníci rituálu, zmieňujúci sa najčastejšie (v duchu neskôr sformovaného etiologického mýtu) o vynášaní smrti-zimy. Snažili sme sa zúročiť vážne upozornenia postštrukturalistov, že význam je vždy »odkladaný« a »nahrádzaný«, teda v princípe nestabilný, »klžajúci« sa nielen po reťazci označujúcich (teda citovaným etiologickým mýtom v čase zdokumentovania zvyku len prechodne fixovaný v polohe zima (< smrť < Morena < Mária Egyptská). Podobnému historickému »klžaniu« nutne a paralelne podlieha, popri označujúcom zvukovom komplexe, i označované (*signifié*) – teda konceptuálna predstava, znak je totiž arbitrárny ako celok – označované tiež nie je časuvzdorné a je preto rovnako arbitrárne ako jeho akustické stvárnenia (základný smer klžania po reťazci označovaných v skúmanom prípade ide pravdepodobne od predstavy praslovanského ženského božstva s indoeurópskymi koreňmi, spojeného s vodou (riekou), k jeho kresťanskej interpretácii, k predstave svätice-kajúcnícky chodiacej po hladine rieky Jordán a rituálne sa umývajúcej vo vodách tejto rieky).

Pri interpretovaní často výrazne karnevalizovaných textov jarného vynášania smrti sme nechceli vystačiť s prostým »dekódovaním« v zaužívanom »meteorologickom« štýle (zima-smrť), pokúsili sme sa skôr o abdukciu (hypotézu)⁴, tento štýl podozrievavo odmietajúcu, upozorňujúcu na niektoré veľmi zvláštne (a zatiaľ nepovšimnuté) okolnosti. Tie môžu byť vysvetlené domnienkou, že ide o prípad určitého všeobecného pravidla (byzantského vplyvu v stredovekej Sclavinii). V závere takto opísateľného abdukčného úsilia sme navrhli zhromaždeným atribútom ženskej hrdinky typu pôst, starec, nahota, rieka, chlieb, víno, košík, smrť, pohreb + karnevalový smiech pridať dosiaľ nekódovanú denotáciu »sv. Mária Egyptská v ľudovom karnevalovom rúchu«.

Tým, že sme pridali a pri interpretácii akcentovali dosiaľ ignorované okolnostné selekcie, sme zámerne skomplikovali kód – dosiaľ sa používala ako hlavná okolnostná selekcia pri interpretácii tohto jarného dievčenského obradu trochu naivne aplikovaná »pohanská slovanskosť« jarného vynášania smrti-zimy – my sme sa pokúsili akcentovať nepovšimnutú, no možnú, hybridnú »byzantsko-slovanskosť« obradu, opretú o nie náhodné rozšírenie tohto obradu iba a len medzi západnými Slovanmi, ovplyvnenými najprv byzantskou misiou, neskôr istý, nie nevýznamný čas biliturgickými.

Pokúsili sme sa priblížiť k významu tohto obradu nie prostým dekódovaním na základe dnes plošne prijímanej konvencie, ale operáciou nadkódovania⁵ – teda, ako dúfame, v princípe inovačnej aktivity obohacujúcej kód, »*kteřá postupně ztrácí svou provokativní sílu, a tím podněcuje sociální akceptaci*« (Eco, 2009, s. 168). Ponúkli sme novú hypotézu, v rámci ktorej sa nevysvetľované (len opisované a konštatované, zdanlivo ne-

⁴ Abdukcia je úsudok »vytváren z pravidla a záveru: Všechny fazole z této tašky jsou bílé – dané fazole jsou bílé – Dané fazole pocházejí z této tašky (pravděpodobně)« (Eco, 2009, s. 164). Analogicky: Atribúty Márie Egyptskej z textu oficiálnej legendy sú rovnaké – ako atribúty smrti/ Moreny z textov vynášania smrti – texty vynášania smrti vznikli (aj) transformáciou legendy o sv. Márii Egyptskej.

⁵ Ikonologická (teda hĺbková, na rozdiel od ikonografickej, teda povrchovej) analýza obrazov svätých identifikuje konkrétne zobrazenie spravidla prostredníctvom nadkódovania: »*Budeme-li předpokládat, že existuje kód, který člověku umožní rozpoznat jako takové zobrazení ženy upírající své oči k misce, pak operace ikonografického nadkódování ustanoví korespondenci mezi ženou a sv. Lucií*« (Eco, 2009, s. 167) – podľa legendy si totiž sv. Lucia vylúpila oči, aby sa nemusela vydať za pohanského ženicha, za čo ju Panna Mária obdarila ešte krajšími očami, miska (obvykle s vylúpenými očami) je tradične hlavný atribút na výtvarných zobrazeniach sv. Lucie.

motivované) »anomálie« v textoch vynášania smrti (napr. prečo musí mať personifikovaná »zima-smrť« mužského protihráča, prečo sa tak frekventovane označuje menami odvoditeľnými z mena Mária, prečo nám tak úporne približuje svoje pôstne zvyklosti, prečo má taký dôverný vzťah k vode-rieke, umývaniu, hrachu, chlebu (mazancom), vínu, košíku, smrti, pôstu a pochovávaniu) odrazu stávajú očakávaným a dokonca až predpovedateľným výsledkom.

V tejto štúdii chceme vyššie naznačené zistenia podporiť novými argumentmi a zároveň texty jarného vynášania smrti uchopiť v spoločnej perspektíve s textami inej jarnej západoslovanskej (i maďarskej) obradovej dievčenskej hry, ktorej hlavná postava má obvykle meno Heľuška, Helička, Hela, Mariška, Ľalia, liliomszál, ale tiež kráľka, Ďunda, gyöngyöm.

Ako sme už spomenuli, existujú vážne indicie, že Veľký kánon bol pôvodne slúžený v predvečer 5. veľkopôstnej nedele (kánon svätého Andreja Krétskeho cirkevný typikon rozdelil a zaradil ho na prvé štyri dni Veľkého pôstu, kde sa číta na Veľkom povečerií). V celom znení je potom slúžený v piatom týždni vo štvrtok na utreni. Táto utreňa sa slúži so začiatkom vo štvrtý čas noci, teda o 22.00 hod ako »vsenočné bdenie«⁶.

⁶ »Всенощное бдение (Всенощная), богослужение православной церкви, совершаемое накануне воскресений и отдельных праздников. Возникло в первые века христианства, с IV в. распространилось в Византии и на православном Востоке, с конца XIV в. на Руси. Объединяет службы великой вечерни, утрени и первого часа... ВСЕНОЩНОЕ БДЕНИЕ (всенощная, агрипия) (греч. агтурπία, букв. — бессонное, бодрствование), в византийском обряде торжественное богослужение, совершающееся в канун воскресных и праздничных дней в вечернее время суток. Представляет собой соединение великой Вечерни, праздничной Утрени и 1-го Часа. Практика Всенощного бдения возникла в среде монахов, которые жили в отдельных кельях в отдалении друг от друга и собирались вместе раз в неделю, в канун воскресных и праздничных дней для совместной службы, продолжавшейся всю ночь. Древние монашеские Типиконы предписывали начинать богослужение во время захода солнца и заканчивать при его восходе, при этом молитвы и песнопения Вечерни и Утрени строго соотносились с конкретными часами суток. В основе обычая совершать всенощное бдение лежала заповедь Христа: «Бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Евангелие от Матфея 25:13). Наиболее раннее упоминание о всенощном бдении содержится в Деяниях апостолов. Всенощное бдение получает особое развитие в 4 в., когда благодаря Иоанну Златоусту оно приобретает чинопоследование, близкое к современному. Однако в 4 в. Всенощное бдение совершалось преимущественно в канун субботы, а не под воскресенье. От начала 7 в. сохранился рассказ о посещении (около 606) воскресного бдения у синаяского аввы Нила иноками Иоанном Мосхом и Софронием (см. СОФРОНИЙ (патриарх Иерусалимский)), будущим патриархом Иерусалимским. Схема общей службы была сходна с современной, однако по строгому уставу монахов-отшельников, на Всенощном бдении не полагалось пения стихир и тропарей, которые были принадлежностью соборных церквей и менее строгих монастырей, полагалось лишь одно псалмопение, прочитывалась полностью за одну ночь, чтение Священного Писания, молитв »Отче наш« и »Господи, помилуй«. Всенощное бдение составляет отличительную черту Иерусалимского богослужебного Устава; Студийский устав не предполагает Всенощного бдения ни для одного дня года и предписывает отдельно совершать Вечерню, Утрени и 1-й Час. В памятниках позднейшего времени число ежегодных всенощных бдений достигает 68. В его состав входят молитвы, чтение Ветхого Завета, псалмов и поучений, песнопения и антифоны. В Русской Православной Церкви Всенощное бдение появилось только в конце 14 в. — со введением на Руси Иерусалимского Устава. В латинском обряде всенощные бдения чаще всего устраиваются в ночь на некоторые из праздников (особенно, Рождество и Пятидесятницу) или в последние дни Страстной недели и состоят из серии действий, не предписанных какими-либо правилами, избираемых по усмотрению пастырей и общин или исходя из уже сложившегося обычая: в их число могут входить богослужения суточного круга, Месса, литании, Розарий, Крестный Путь, отдельные молитвы, чтение Священного Писания и других благочестивых книг, размышления, сопровождаемые молитвой и собеседованием в кругу общины, и т. п. В последние годы всенощные бдения получают в Католической Церкви все большее

Treba ďalej zdôrazniť, že v byzantskej liturgickej tradícii sa »začátek liturgického dne běžně počítá podle židovského způsobu, tj. nový den začíná po západu slunce dne předcházejícího« (Bugel, 2009, s. 55). Napr. byzantská paschálna utreňa bola slúžená okolo polnoci alebo vo včasných ranných hodinách, avšak vždy pred svitaním.

Uvedené fakty otvárajú možnosť novej interpretácie trochu »bizarného« variantu vynášania smrti doloženého v severných regiónoch stredného Slovenska, v Turci i na Liptove. Ide o tzv. nočné vynášanie Murieny. V Turčianskej Štiavničke a v Podhradí Murienu vynášali v noci (Zelinová, 1992, s. 205). V Podhradí vynášali dvakrát, prvý raz v noci približne medzi polnocou a tretou hodinou rannou to bola skupina mladších dievčat, druhý raz ráno okolo 7.–8. hodiny ráno. Aktérky nočného rituálu boli 12–13 ročné dievčatá, ktoré sa ešte iba chystali »gu spovedi«. Zhotovili slamenú figúru v dome jednej z nich, po skončení príprav sa uložili na symbolický spánok – všetky v jednej miestnosti na slamu rozloženú na zemi. O polnoci prechádzali s nočnou Murienou po dedine. Medzi 7.–8. hodinou ráno vyniesli staršie dievčatá druhú Murienu, dennú alebo veľkú. Po hostine išli dievčence (podobne ako v nedeľu týždeň pred rituálom) spievať určené nábožné piesne na vrch Hrádok (ustálená syntax segmentov rituálu bola takáto: spievanie nábožných piesní nad obcou – vynesenie nočnej Murieny – prinesenie letka – hostina – spievanie nad obcou (Zelinová, 1992, s. 209)). Podobný jav bol evidovaný v Pribyline a v Kokave na Liptove. V liptovskej obci Dovalovo v noci okolo druhej hodiny sa mládenci a dievčatá zišli na hornom konci dediny, z jedného snopka urobili babu, obliekli ju do starých ženských šiat a z vyšného konca niesli ju cez dedinu spievajúc (Húska, 1956, s. 505). Potom ju roztrhali a hodili do vody.

Tento mimoriadne zvláštny nočný nedeľný (máme pocit, že viac paraliturgický ako ľudový) rituál môže byť, domnievame sa, že dokonca celkom uspokojivo a vyčerpávajúco, vyložený ako ľudový kontinuant už spomenutého tzv. celonočného bdenia, tzv. »vsenočnej« (v 5. pôstnom týždni sú v rámci byzantskej liturgie ustálené až dve celonočné bdenia, jedno sa liturgicky viaže na predvečer Akafistnej soboty, druhé sa viaže s Veľkým kánonom, ktorý bol pravdepodobne pôvodne slúžený v predvečer 5. veľkopôstnej nedele, zasvätenej pamiatke sv. Márie Egypťskej). Prijatie tejto hypotézy mení pohľad na podivné nočné načasovanie rituálu, z nevysvetliteľnej anomálie sa stáva očakávaný výsledok.

Ďalší vážny argument v prospech hypotézy, že Veľký kánon (a s ním do úzko previazaného dyptichu spojený Život Márie Egypťskej) patril určitý čas k liturgickému repertoáru (biliturgických) západných Slovanov, plynie z dejín byzantskej hudby. Vrcholná doba vývoja byzantskej hudby (7.–8. storočie) býva označovaná ako »doba kánonov«. »V druhej polovici 7. storočia bol kontakion (rozsiahla hymnografická forma, ktorá sa začala objavovať v 5. storočí ako »dramatická kázeň« parafrázujúca nejaký biblický príbeh), nahradený novým typom hymnu, kánonom. Počiatky kánonu sú spojené so sv. Andrejom z Kréty (cca 660–cca 740) ... Kánon je v podstate hymnodický komplex (súbor hymnov) pozostávajúci z 9 ód ... Termín kánon znamenal jednohlasnú vokálnu skladbu zloženú z ód, z ktorých každá mala niekoľko strof ... byzantská hudba obdobia po ikonoklazme (obdobia, ktoré formovalo Konštantína i Metoda) bola akousi renesanciou tejto vrcholnej doby kontakii a kánonov, bola hnaná snahou »vrátiť sa« do »doby kánonov«. Táto hudba je tiež

распространение, особенно в монашеских орденах и конгрегациях и в харизматических общинах, а также в некоторых приходах, где осуществляются, как правило, силами молодых прихожан» (Энциклопедический словарь, online)

výnimočne dôležitá pre hudbu karpatskej oblasti, pretože práve v hudbe tejto doby vyrastali bratia Konštantín a Metod, neskorší vierozvestcovia» (Marinčák, 2010, IV). *Veľký kánon*, ktorý vlastne ako vzorové dielo »kodifikoval« tento hudobno-literárny žáner, teda solúnski bratia museli poznať a v súlade s dobovým vkusom cirkevných gréckych elít i misijne uprednostňovať, presadzovať a asi aj brániť pred konkurenčnými liturgickými formami, ktoré zavádzala medzi západnými Slovanmi latinská cirkev. Pravdepodobné preferovanie práve tejto hymnickej formy obidvoma bratmi dokladujú i ďalšie pramene. Pápežský bibliotékar Anastázus okolo roku 873 odpovedá Gauderikovi, biskupovi veletrijskému, a informuje ho medziiným o obsahu gréckych spisov a o (dnes stratenej) hymne, ktorú zostavil Konštantín na počesť pápeža Klimenta, a tiež o ťažkostiach s jej pretlmočením do latinčiny: »... *svitok s hymnou, ktorú tenže filozof vytvoril aj na chválu Boha aj blahoslaveného Klimenta, nepreložil som preto, lebo keby sa preložila do latinčiny, vznikol by niekde menší, inde zase väčší počet slabík, nenastal by ani primeraný, ani zvučný rytmus*« (Pramene k dejinám Veľkej Moravy, 1964, s. 185). Z vyššie uvedených téz historika byzantskej hudby Marinčáka je zrejmé, že toto dnes stratené Konštantínovo hymnické dielo bolo s najväčšou pravdepodobnosťou kánonom.

Slavisti na základe spoľahlivých narážok v texte odôvodnene pripisujú solúnskym bratom tiež autorstvo Kánonu na sviatok Dimitra Solúnskeho (Pramene, 1964, s. 282–283), tento kánon sa zachoval v cyrilských rukopisoch ruského alebo bulharského pôvodu z 11.–13. storočia.⁷

S *Veľkým kánonom* a s jeho charakteristickými refrénmi a poklonami sa západní Slovania mohli stretnúť v dvoch jazykových mutáciách, v (nezachovanom) preklade do staroslovienciny i v gréckej pôvodine (existencia latinského prekladu je málo pravdepodobná, odborná literatúra sa o ničom takom nezmieňuje).⁸ Pápež Ján VIII. v roku 879 prikazuje Metodovi, arcibiskupovi panónskej cirkvi: »*Dozvedáme sa tiež, že omše spievaš v barbarskom čiže slovienskom jazyku; preto sme už našim listom tebe odoslanom po Pavlovi, ankonskom biskupovi, zakázali v tomto jazyku odbavovať sväté omše, ale buď v latinskom, buď v gréckom jazyku, ako velebí (Spasiteľa) božia cirkev po celom okrsku zemskom rozvetvená a medzi všetkými kmeňmi rozšírená...*« (Pramene, 1964, s. 188).

V prípade slúženia *Veľkého kánona* (alebo jeho častí) v gréčtine práve akustické kvality viacnásobne opakovaných častí a sprievodných textov (teda napr. refrénu »ἐλέησόν με ὁ Θεός, ἐλέησόν με«; starogrécky [eleéson me ho theos, eleéson me]⁹; novogrécky [eleison me o theos, eleison me]) boli tým, čo muselo/mohlo (popri dramatickej motorickej akcii – tzv. zemných poklonách) utkvieť najhlbšie v pamäti čerstvých neofytov ako charakteristický veľkopôstny zvuk, sezónne typická akustická kulisa, viazaná na istý kontext.¹⁰

⁷ Detailne problém rozoberá Marinčák (2003).

⁸ Etnomuzikologická komparácia hudobnej zložky rituálu jarného vynášania smrti a práve tohto typu byzantskej liturgickej hudby by mohla priniesť, ak kráčame správnym smerom, veľmi zaujímavé zistenia (alebo tiež našu hypotézu kvalifikovane a korektne pochovať). Veľmi poctivú etnomuzikologickú analýzu dostupného materiálu z Gemera (avšak bez ambície komparovať) publikovala Elscheková (1976), bez ďalšieho spresnenia v nej konštatuje, že skúmaný materiál hudobne patrí k najarchaickejším prejavom zo stránky tonálnej i formálnej.

⁹ Niektoré cielene archaizujúce pokyny k výslovnosti odporúčajú ἐλέησόν vyslovovať *eh-leh-ee-sohn* (The Divine Liturgy, online).

¹⁰ V tomto refréne vidíme akustický prameň (hypogram, podtext) invokačných formúl s typickou epizeuxou typu A+B+A, ktorými začínajú texty vynášania smrti v Gemi (juhovýchodný región Slovenska) a ktoré

Ak poznáme možné východiskové jazyky, prípadne poznáme celú inojazyčnú frázu, nápadne viazanú na určité okolnostné selekcie (čas pôstu, úzka spojitosť s poklonami – s veľkými metániami, s kultom sv. Márie Egyptskej) môžeme na vyselektovanom zachovanom jazykovom materiáli hľadať nápadné fónické podobnosti, ozveny dávneho staroslovienského či gréckeho refrénu, adaptácie a parafrázy liturgických zvolaní. V poeticky sformovaných textoch sa bežne stáva, že významovo závažné slovo sa zvukovo anticipuje alebo doznieva v okolitom kontexte.

Práve takouto ozvenou, doznievaním je, nazdávame sa, meno hlavnej postavy z jarných (väčšinou veľkopôstnych) dievčenských obradových hier typu Heľuška¹¹. Ide o pozoruhodne jednotný typ jarných západoslovanských ľudových kolových hier oslavného typu. Kruh, vytvorený spojením rúk hrajúcich sa dievčat (obvykle symbolizuje Dunaj alebo raj), je »*rámcom, jenž vyzdvihuje centrální postavu jako svého mluvčího; někdy jde přímo o oslavu osoby uzavřené v kruhu*« (Zilinský, 1961, s. 610). Hrdinka tejto hry na Morave a v Čechách niesla meno Helička, Heliška, Hejlička, Heryška, Herlička, Hela (v niektorých variantoch adideáciou priklonené aj k bežným ženským menám typu Helena, Eliška, občas sa vyskytuje aj Liška). Na Slovensku nazývali túto hru Na Heľušku, Ľaliju, Na Dunaj.¹²

sa v ňom potom pravidelne opakujú ako refrén (napr.: Hoj, Baba, hoj, kde tá ta nesiamo? (Hrušovo); Hej, Hana, hej, kde tá ponesieme? (Chyžné); Marena, Marena, kde tá ta povedieme? (Ľepa); Hejže, Marej, hejže! Kde tá ponesiamo? (Muránska Zdychava); Hej, Hana, Hana, kde te ponesiamo? (Kameňany) (Elscheková, 1976, s. 259) Hé, Hana, Hana! Ďe tá ponesiamo? (Kameňany) 269 Hé, Hano, hé! (Sirk); (podrobne Elscheková, 1976).

¹¹ Fónickú podobu mena Heľuška s gr. ἑλέσων nepovažujeme za náhodnú, Vychádzame z predpokladu, že skúmané obradové texty mohli dlho tradovať aj synchronne už nemotivované slová, frázy, refrény, ktoré sa pretrhnutím kontaktov s východiskovým jazykom (gréčtinou) aj denotačne vyprázdňili (napr. pokriky typu »Helo, helo!« v textoch vynášania smrti či podobné refrény typu »Héla, héla, paní naše...« v tzv. »helských« veľkonočných obradových piesňach (zmieňuje sa o nich Erben, 1864, s. 64). Príslušná sekvencia zvukov mohla byť ďalej adaptovaná v súlade s obsahom rituálu napr. na onomatopoicky motivované meno hlavnej (ženskej) postavy, mechanizmus takéhoto (fónického i sémantického) adaptovania možno značne zjednodušené zachytiť takto: sv. Mária Egyptská, na ktorej počesť sa slúži Veľký kánon > Heleysonka (protetické »H« sa tu objavuje v typickej pozícii pred samohláskovým začiatkom slova ako obvyklý a bežný krok systémovej adaptácie cudzieho slova do slovenčiny; podobne napr. v slovách Hana < Anna, hárešť < árešť, atď., o protetickom »h« v slovenských, moravských a českých nárečiach detailnejšie pojednáva napr. Stanislav (1967, s. 571). Prítomnosť počiatočného »H« v menách typu Heľuška teda našu hypotézu vôbec nevylučuje, ba naopak, indikuje že meno pravdepodobne vzniklo adaptáciou cudzieho slova začínajúceho samohláskou. Štiepenie (skracovanie) a ďalšie adaptovanie prídlého Heleysonka mohlo generovať mená typu H-eleyska, ale aj H-onka > Anka, Hana.

¹² Tento Zilinského inventár treba ešte doplniť aj o obsahovo i rytmicky totožnú (prevzatú) maďarskú veľkopôstnu hru *Héla, héla, héluska* (so zaujímavým variantom *Haj szénája, szénája...* – takéto invokačné zvolanie, preložiteľné ako »Hej seno, seno...« príliš sezónne neladí s obdobím Veľkého pôstu, zároveň však nápadne akusticky pripomína pre Veľký pôst typické liturgické zvolanie *Hosanna* (pôvodne z hebrejčiny, sprostredkované gréckym ὡσαννά), možno konštatovať aj významné fónické zhody s ἑλέσων. Podobne, teda ako neúplný v texte roztrúsený anagram (teda saussurovskou terminológiou paragram) dvojitého ἑλέσων možno vyložiť aj rovnako prekvapivú, sezónne neadekvátnu »invokačnú« otváraciu formulu jedného slovenského variantu hry na kráľku: »*Keby boli čerešne, čerešne, višne, višne, boli že by tie slovenské dievčence pysné, pysné...*« (Ondrejka, 1976, s. 178). Cieľene nami zvýraznené hlásky, ktoré tvoria podľa Saussurom navrhnutej terminológie tzv. paragram, v tomto prípade zrejme odkazujú k *eleyson*. Text je v oboch prípadoch nasýtený skôr afóniami ako významom a logickým zmyslom (akusticky v ňom doznieva slovo-téma, teda hypogram). Použité termíny (afónia, paragram, hypogram) na uchopenie práve takýchto neúplných a roztrúsených anagramatických opakovaní (fonetických parafráz slova-témy) v poetických textoch navrhol de Saussure. Podľa jeho zistení básnický jazyk, ktorý nie je ovládaný obvyklými

Podľa zápisov z 19. storočia to je medzi Slovákmi najslávnejšia a najobľúbenejšia jarná hra. Hrávajú sa ju 8–12 ročné dievčatá. Utvoria Dunaj, t. j. pospájajú sa rozpustenými rukami okolo vyvolenej Heľušky-kráľky. Koleso sa krúti a spieva, Heľuška napodobňuje pri každej slohe to, čo diktuje pieseň. Napr. pri slovách: »*vyndi von z Dunaja*«, vychádza Heľuška von z kolesa popod zdvihnuté ruky niektorého páru a hneď potom sa vracia dnu pri slovách: »*Zasa do Dunaja*«. Pri ostatnej slohe si vyberie družku, s ktorou sa krúti a ktorá potom vchádza do Dunaja ako nová Heľuška. Heľušku dievky spievajú obvykle na kuželnú (Laetare), smrtnú a kvetnú nedeľu. Uvedieme text dominujúceho variantu:

»Heľu, Heľu, Heľuška!
 Nalej si vodičky,
 zatkaj si ušičky.
 Heľu, Heľu, heľuška!¹³
 Umývaj si líčka
 ako dve jabĺčka.
 Prihľad si hlavičku
 ako makovičku.
 Obliekaj oplecko,
 mé milé srdiečko.
 Podopri si bôčky
 na zlaté vidličky.
 Pripáš si letničku,
 novú novučičku.
 Vezmi šatku bielu
 na dnešniu nedeľu.
 Opáš zelený pás,
 pôjdeme na sobáš.
 Obúvaj si boty,
 zajtra do roboty¹⁴.
 Vyndi von z Dunaja,
 zase do Dunaja.
 Vyberaj si pannu
 ako sebe mladú« (Ondrejka, 1976, s. 137–138).

Niektoré varianty tejto hry, napr. *Prejdi sa, Mariško, po Dunaju* (Ondrejka, 1976, s. 213–214) či *Na Marišku* (Ondrejka, 1976, s. 134–135), ale tiež slovenské a české príbuzné hry typu na anjelov a čertov (»*Na Máriu*«, »*Na Hřímbabu, jinak také »na pannu Marii, anebo »na paní Růži neb růžovou*« (Erben, 1864, s. 66–68)), titulujúce hlavnú postavu nápadne často derivátmi mena Mária, odkazujú, domnievame sa, skôr k sv. Márii Egyptskej ako k Bohorodičke.

komunikačnými cieľmi, poskytuje väčšiu možnosť takýchto akustických asociačných procesov, poskytuje priestor pre určité množstvo anagramatických opakovaní.

¹³ Refrén sa opakuje na začiatku i na konci každej dvojriadkovej strofy, varianty hry používajú aj refrény: »Ani-Ani-Anička, ty červená ružička«, »Hoj, ľalija« či »Moja milá ľalija« (Ondrejka, 1976, s. 248), posledné dva refrény sú fónicky odvoditeľné z liturgického zvolania *allilúia*, prvý trochu problémavejšie zo zvolania *eleyson* (gemerská invokačná formula »Hé, Hana, hé!« tiež pravdepodobne vyrastá z neúplného akustického parafrázovania refrénu *Veľkého kánona*).

¹⁴ Pantomimické stvárnenie tohto úkonu pripomína pokľaknutie, iné varianty priamo hovoria o klakaní.

Typické úvodné invokačné formuly týchto textov, ktoré sa potom nápadne často vracajú v pevnom rytme ako opakujúci sa refrén, obsahujú väčšinou priame oslovenie ženskej hrdinky zdvojené epizeuxou (charakteristická epizeuxa typu A+A+B alebo A+B+A, podobne syntagmaticky štrukturovaný je aj refrén *Veľkého kánona*). Pasáž »Vyndi von z Dunaja, zase do Dunaja« okrem riečnej sémantiky vyvoláva/môže vyvolať aj interpretačne oprávnené fónické asociácie s menom inej hrdinky podobného jarného obradu, s tzv. Ďundou.

V dievčenskom jarnom obradovom folklóre na Slovensku, Morave, ale i v Čechách a v Maďarsku má významné postavenie tiež obvykle dvoma zbormi (antifonálne) spievaná hra na kráľovnú, kráľku (väčšinou typu »na mosty a vráta«) s typickým refrénom po každom verši: »Hoja, Ďunda, hoja« (moravské varianty niekedy aj: »Hoja, hoja, hoja!«; české: »Duli duli, hoj hoj!«; maďarské: »haja gyöngyöm, haja«). Slovenská Ďunda je dosť neurčito pocitovaná (pocitovateľná) ako akési variantné meno (teda substantívum ženského rodu) hlavnej postavy jarného obradu (kráľky)¹⁵, maďarské *gyöngyöm* (perlička) je významovo (v systéme maďarskej lexiky) úplne priesračné a kryje sa s populárnym maďarským ženským menom.

Hra Hoja, Ďunda, hoja sa vo viacerých regiónoch Slovenska inscenovala ako obradná pieseň pri vynášaní Moreny – Podjavorinsko¹⁶, ako obradové chodenie na svätodušné hody – Cerovo, či obradové chodenie na Veľkú noc – obec Klenov (Ondrejka, 1976, s. 17). Zaujímavý variant obradovej dievčenskej hry na kráľovnú s fónicky značne podobným refrénom zdokumentoval v Čechách Erben: »V pondělí svatodušní od poledne chodí také po vsi dům od domu devět děvčat, jedna za královnu pěkně vystrojena, hlavu věncem z kvítí a stužkami majíc ozdobenou, ostatní co služby okolo ní, zpívající ... Královnou obyčejně bývá děvčátko nejmenší, kteréž ostatní mezi sebou schovávají tak, aby jí nebylo viděti. Až když potom po skončené písni selka se otáže: »A kde máte královnu?« děvčata se rozstoupí, královna vyjde a několikrát se otočí. Před lety zachovávali prý děvčata, chodíce s královnou, v Budějovicku ještě obyčej, když již obešly celou ves, že potom u prostřed návsi, vezmouce se za ruce, provodily tanec na způsob kola, při kterém zpívali píseň s pověstným: »Duli duli, hoj hoj!« Nyní prý té písni již neznají. Slova: Duli duli, hoj hoj! Připomínají píseň slovenskou: »Hoja! Ďunda Hoja!« (Erben, 1864, s. 74).

Významovo dosť neurčité (synchronne už nemotivované) slovo *дундя* sa objavuje napr. aj v ukrajinskom svadobnom rituáli v piesňach, spievaných po obradnej deflorácii nevesty (Zilynskyj, 1958, s. 57), »dido Donda« bol v niektorých regiónoch Slovenska mužským partnerom Moreny-smrti, šarišské nárečové slovo Ďundík, Ďundíček znamená miláčik, milenec (Kollár, 1953, s. 713). Fónicky značne podobný a aj podobne segmentovaný trojčlenný refrén (s epizeuxou typu A+B+B) »Oj dondole dondole!« sa objavuje aj v juhoslovanskej obradovej piesni (Belaj – Šantek, online).

¹⁵ Výročná, na Veľkú noc spievaná pieseň z obce Liptovské Sliače pracuje s iným mierne adaptovaným a zaujímavým rozvinutým pomenovaním:

»Hoja, Dunča ňevelenča, hoja, hoja, hopa.

Hoja, Dunča, hoja,

Plná vuoňe hora.

Hoja, Dunča ňevelenča, hoja, hoja, hoja« (Slovenské ľudové piesne, 1956, s. 246). Mytologicky významný môže byť koreň -vele- vo významovo nejasnom slove *nevelenča*.

¹⁶ Aj v liptovskej obci Vrbica večer pred smrtnou nedelou vynášajú »Marmurienu ináče i Ďundou zvanú« (Luther, 1999, s. 127).

Podľa Zilynského najprirodzenejší výklad hlavne u Slovákov frekventovaného slova-mena Ďunda vedie k maďarskému slovu *gyöngy* (= perla, drahokam, krásny, vznešený) (Zilynskyj, 1958, s. 57). Túto tézu sa pokúsime v princípe falzifikovať, pozornosť chceme presmerovať k fónicky podobným menám mytologických bytostí u Slovanov a iných Indoeurópanov, ktoré Zilynskyj nevzal do úvahy. Okrem už spomínaných veľmi pravdepodobne mytologicky motivovaných slov-mien, zachovaných obvykle ako súčasť rytmicky sa vracajúcich invokačných formúl a refrénov, je to napr. ženská postava juhoslovanskej mytológie, tzv. Dodola, spomínaná v magických obradoch privolávania dažďa. Býva spájaná, podobne ako Perperuna, hlavne (a možno až príliš tesne) s kultom hromobijcu Perúna. Je tiež zdokumentované i podobne znejúce (paronymné) variantné meno litovského Perkunasa – Dundulis a tiež lužickosrbské Dunder¹⁷, tento typ mien považujú Ivanov a Toporov (1987, s. 391) za výsledok starej reduplikácie (zdvojenia) indoeurópskeho koreňa *dhu* označujúceho napr. »trasenie bradou« v staroindickom slovnom spojení *dodhuvad Indra*, tento zdvojený koreň je podľa nich prítomný aj v chetitskom *tethai* – hrmiť. U Srbov v aleksinačskom Pomoraví tzv. dodolice predstavuje skupina šiestich dievčat, zvyčajne 12 až 16 ročných; štyri spievajú, dve predstavujú Dodola¹⁸ a Dodolicu (jeho ženu). Ozdobujú ich vencami, lejú na nich vodu s cieľom privolať dažď.¹⁹ Pre juhoslovanské dodolské piesne sú charakteristické motívy otvárania vrát (Иванов – Топоров, 1987, s. 391) – pripomeňme, že slovensko-moravsko-maďarská hra typu Hoja, Ďunda, hoja je typickou hrou na vráta a mosty (detailne Zilynskyj, 1958).

V hodne diskutovanom a často hyperkriticky odmietanom zozname poľských pohanských bohov sa stredoveký kronikár Jan Długosz zmieňuje o troch ženských božstvách (variantných menách-aspektoch praslovanskej trojfunkčnej bohyně?), z ktorých jednou – popri Dziewanne a Marzanne – je aj Dzidzileyla: »*Wenerę nazywali Dzidzileylą i mieli ją za boginię małżeństwa, więc też upraszali ją o błogosławienie potomstwem i darowanie im obfitości synów i córek*« (Gieysztor, 1986, s. 147). Analógie mena sa hľadajú v súvislostiach s juhoslovanskou Dodolou, ale i v poľskom božstve (?) *Leli Ilei*, o ktorom sa zmieňujú ustanovenia cirkevných synod v 15. storočí. Záznam v *Chronica Polonorum* (1519) sa zmieňuje o piesni »*Łada, Łada, I leli i Leli Poleli*« (z akustickej dvojnosti sa obvykle vyvodzuje, že *Lel* i *Polel* sú teonymá božských dvojčiek, skôr by sme sa však prihovárali za možnosť hľadať zdroj (jeden zo zdrojov) tohto možno len »pijanského zvolania« (Gieysztor, 1986, s. 151) napr. aj v liturgickom cirkevnoslovanskom zvolaní *allilúia* (z gréckeho *ἀλληλουιά*) alebo v cirkevnoslovanskom liturgickom názve frekventovaného žalmického útvaru *Polijelėj* (Velikij sborník, 1974, s. 28–29) z gréckeho *Πολυέλεος*.

¹⁷ Aj poľština používa toto slovo v archaických frázach – kliatbach: »*Niech ho dunder świśnie, bodaj go dunder świśnie! – niech przepadnie, niech go diabli wezmą*« (Słownik języka polskiego, 1978, s. 468).

¹⁸ Hromobijcu? Ivanov a Toporov (1987) však trochu, a možno aj v tomto prípade, interpretačne nadužívajú nimi rekonštruovaný mýtus o boji Hromobijcu s jeho protivníkom, vhodnejším kandidátom podľa nás je však iné slovanské božstvo, neskôr prekryté a interpretované sv. Jurajom.

¹⁹ Zaujímavé paralely s Dodolou sú zistiteľné aj v arménskom obrade privolávania dažďa, ktorý je známy pod názvom *Nurin-Nurin*. Jeho aktéri zhotovili ženskú figúru z metly, na ktorú pripevnili »ruky« a ktorej obliekli ženské šaty. Obchádzali s ňou dedinu a oblievali figurínu *Nurin* aj účastníkov sprievodu. Spievali pri tom pieseň o *Nurin*, podľa ktorej *Nurin*, oblečená v červenom prosí boha o dažď a ľudí o chlieb. Zbierali pre *Nurin* potraviny, ktoré potom skonzumovali na spoločnej hostine. Etnografi sa domnievajú, že *Nurin* je prežitkom *Nar*, niekdajšieho božstva dažďa a vody. S *Nar* sa spája aj refrén viacerých ľudových piesní: »*Nar, hoj, Nar hoj dżan, hoj Nar*« (Čierniková, 2005, s. 40).

Podobným spôsobom, teda tiež ako paragram liturgického zvolania *Allilúia* by bolo možné interpretovať aj ruský nápev invokačného charakteru *Lelij, Lelij, Lelij zielelyj i Lado moje!* (Gieysztor, 1986, s. 151)²⁰; či frekventované pomenovanie hlavnej postavy – kráľky z jarných dievčenských obradov typu Ialia (napr. v refrénoch typu »Hoja Ialia«, či »Moja milá Ialia«).²¹ Slovo Ialia bolo pravdepodobne vybrané spomedzi iných rovnako vhodných názvov kvetín (napr. ruža, fiala) nie náhodne, ale skôr pre zvláštnu anagramatickú hodnotu svojho mena, vytvára totiž nápadne podobne znejúci paromastický reťazec, ktorý odkazuje k podobne znejúcim liturgickým slovám a refrénom. Gieysztor ďalej upozorňuje na akusticky podobne nazvaný ruský zvyk »voditb leli – to korowód dla uczczenia młodych męzatek« (Gieysztor, 1986, s. 150–151). Zaujímavý jarný dievčenský obrad s podobným názvom i refrénom bol zdokumentovaný aj v Chorvátsku v obci Gorjani (tzv. Ljelje/Kraljice).

Maďarská verzia dievčenskej hry typu Hoja, ěunda s názvom »*Mért küldött az úrasszony?*« (Po čo poslala vznešená pani?) a s refrénom »*haja gyöngyöm, haja?*« (haja, perlička, haja?) je typická pre tzv. palóckych Maďarov žijúcich na južnom Slovensku a v severnom Maďarsku (Magyar Néprajzi Lexikon, online), teda objavuje sa v prostredí intenzívneho kontaktu so Slovákmí, z čoho možno korektne usudzovať, že bola od nich prevzatá. V tejto kontaktovej oblasti do maďarčiny prevzaté, synchronne už len slabo motivované staré mytologické vlastné mená (varianty mien) typu ěunda, pociťované však stále ako substantíva ženského rodu, stihol pravdepodobne častý osud mnohých inojazyčných výpožičiek. Prevzaté slovanské slovo-meno, v systéme maďarskej lexiky etymologicky spočiatku nepriesvitné, bolo maďarskými používateľmi etymologicky re-

²⁰ Frekventované cirkevnoslovanské liturgické zvolanie znie: »*Allilúia, allilúia, allilúia, sláva tebí Bóže!*« (Veľkij sbórnik, 1974, s. 26).

²¹ Niektoré frekventované liturgické termíny (i frázy), tešiace sa vysokej prestíži i po akustickej stránke, solúnski bratia a ich žiaci (a ani iné misie naklonené prekladu liturgie) neprekladali, napr. hosanna, amen, aleluja K neprekladaným mohla patriť aj veľmi frekventovaná kajúcna liturgická formula *Kyrie eleyson* (z gréckeho *Κύριε, ἑλέησον*, vyskytuje sa v gréckej forme napr. v Živote Konštantína) a možno tiež aj niektoré jej varianty. Prvý merseburgský biskup Boso (zomrel 1004), ktorý inak kázal na sklonku 10. storočia Lužickým Srbom slovansky, túto kajúcnu formulu tiež neprekladal, narazil však na zaujímavý problém, keď ju uvádzal do života: *Sepsal Boží slovo ve slovanském jazyce, aby mohl sobě svěšené duše snáze poučovati. Žádal je, aby spívali kyrie eleison, a vysvětlil jim jeho význam. Ti zlotřilci to však zesměšlili a zkomolili na »ukrivolsa«, což v naší řeči znamená »v křoví stojí olše«. Ačkoli se je pokoušel opravovat, tvrdili: »Tak to říkal Boso« (Ďětmár z Merseburgu, 2008, s. 72). Saussurovskou terminológiou povedané – ironicky sa pohrali s liturgickou kajúcnou formulou ako s hypogramom, ktorého zvukovú podobu síce do značnej miery rešpektovali, mierne ju však fónicky a dosť zásadne sémanticky adaptovali na domáce pomery a z hypogramu tak vygenerovali nový text.*

Podstatne ľahšie sa hľadá hypogram k západoslovanským (liturgickým i paraliturgickým) termínom objavujúcim sa v češtine (*krleš, krlešu, kirlešu, krilešu*), poľštine (*kierlesz*), hornej lužickej srbsktine (*kěrluš*), dolnej lužickej srbsktine (*kjarliž* – má aj metonymicky rozšírený význam »cirkevný spev«) v staroruštine »*kureľěsu*«, »*kirolěsu*«, »*kirě eleison*«, »*kirelēison*« a »*kerblěš*« (Ipatijevjevský letopis citujúci bojový pokrik Poliakov), v bulharčine (*kirle resle*), v srbochorvátskom »*krlijěši*«, plurál (ikavsky *krālīši*) – znamená »rosarium«, ruženec. Hypogramom je tu evidentne grécko-latinské *Kyrie eleyson*, ktoré je síce v starosloviečine nedoložené, v cirkevnej slovančine sa však objavuje ako *kurie eleison*, *kurieleiso*, a *kurilěisnъ*, »vesmės jako varianta ke Gospodí pomilui v Životě Konstantinově: první dvě podoby se objevují v jihoslovanských rukopisech, druhé dvě v rukopisech ruských; Gospodí pomilui sa vyskytuje lenom v ruských rukopisech a je třeba to považovať za nepůvodní variantu« (Mareš, 2000, s. 414 – 417). *Kyrie eleyson* je prosba, »s níž se Slované seznámili při svých kontaktech s křesťany už v pradávných dobách (výraz sloužil jako křesťanský pokřik v nouzi a v bitvě)« (Mareš, 2000, s. 414). V adaptovanej podobe *Kirales* (vo variantoch adaptované na podobne znejúce *tira les*) je toto paraliturgické zvolanie prítomné ako refrén aj v juhoslovanských folklórnych textoch o zelenom Jurajovi a jeho družke Mare (Katić, 2008).

interpretované a fónicky adaptované, bola mu (na základe náhodnej paronymie, teda zvukovej podobnosti) prisúdená (ľudová) sekundárna motivácia. Jej podstatou býva obvykle spojenie prevzatého slova s nejakým »silným« domácom koreňom. Ten slovo následne pevnejšie ukotví v povedomí používateľov, ide o spontánnu inštinktívnu reetymologizáciu – používateľ pri adaptácii slova využije náhodnú zvukovú podobu asociovaných slov (detailne takéto procesy slovotvorby vo všeobecnej rovine analyzuje Rejzek (2009), my jeho poučné zistenia aplikujeme na konkrétny prípad). Svojimi zvukovými vlastnosťami i sémantikou sa na tento účel výborne hodilo maďarské slovo *gyöngy* a vieryhodná a prijateľná etymologická reinterpretácia slovanského slova Ďunda mohla byť k dispozícii.

Denotačne dosť neurčitý, aj pre slovanských používateľov už takmer prázdny (no nie v princípe a úplne nezmyselný) zvukový komplex typu Ďunda, zachovávaluci akusticky akú-takú vernosť takmer zabudnutému teonymu (ako hypogramu), možno dlhodobo tradovať ako neopomenuteľnú textovú zložku hlavne v invokačných formulách dôležitého obradu, napr. z poeticko-magických dôvodov (čo je podľa nášho názoru prípad slovenskej a moravskej Ďunde, poľskej Dzidzilely i neurčitého českého duli duli).

Alebo sa dá na tomto slove trochu popracovať, adaptovať ho podľa pravidiel prijímajúceho jazyka, prerobiť ho (adideáciou) na denotačne priezračnejšie slovo. Stačí mu ľudovou etymológiou dorobiť chýbajúci životopis, zvukovo ho potom mierne upraviť, vybaviť ho takto »falošnými«, ale v ľudovom, filologicky neškolenom jazykovom povedomí ľahko uznateľnými dokladmi, s ktorými môže ďalej úspešne fungovať (ako synchronne už »spoľahlivo« motivované) v systéme domáceho jazyka. Stojí za tým prirodzený a pochopiteľný »*protest používateľov jazyka proti arbitrárnosti jazykového znaku*« (Rejzek, 2009, s. 22), túžba naplniť zmyslom, interpretovať, hľadať a sprievádzať významové súvislosti a nachádzať ich (v prevzatých slovách) aj tam, kde nie sú. Zvuková podobnosť (paronymia), prípadne úplná či čiastočná totožnosť (homonymia) je v podstate jedinou podmienkou takejto »reinterpretácie«, založenej na synchronno-asociatívnych spojeniach súzvučných (paronymných) slov (práve takouto reinterpretáciou sa pravdepodobne aj z Heličky, Heľušky stala v istých variantoch jarného obradu Helena, Eliška alebo aj líška).

Pripomínáme, že cudzojazyčné výpožičky majú podľa Rejzka nepochybne väčší sklon podliehať ľudovej etymológii než domáce slová. Také slová sú v reči cudzorodým elementom, ktorý sa etymologizujúci inštinkt snaží včleniť do jazykového systému a pripodobniť ho domácim slovám (spomeňme si napr. na polabské »ukrivolsa« < Kyrie eleyson). Za archaickejšiu a pôvodnejšiu verziu preto pokladáme slovenskú verziu mena typu Ďunda, maďarská *gyöngy* (perla) je len jej neskoršou adaptáciou.

Popri citátoch a parafrázach pochádzajúcich pravdepodobne z byzantsko-slovenskej veľkopôstnej liturgie skúmané texty dievčenských jarných obradov a hier obsahujú aj podstatne archaickejšie prvky, konfigurácie prvkov, dokonca celé koncepty odkazujúce úplne iným smerom. Prekvapivo výrazné paralely so západoslovanským jarným vynášaním smrti možno napr. nájsť v súčasnom veľmi populárnom a významnom jarnom hinduistickom (hlavne bengálskom) sviatku s názvom Vasant Panchami alebo tiež Saraswati Puja (Verma, 2007, s. 72–73). Sviatok sa slávi v 5. deň hinduistického lunárneho mesiaca Magh (podľa nášho kalendára zvyčajne vo februári alebo v marci). Sviatok je vnímaný ako prvý deň jarnej sezóny a je zasvätený bohyni Saraswatí, manželke Brahma (aktuálne hlavne bohyni poznania, vo védskom období však ešte zreteľne trojfunkčnej bohyni-

rieke (Dumézil, 2001, s. 110–111)). Na konci oslavy sú bohato zdobené sádovo-drevené idoly tejto bohyně nesené v slávnostnej procesii k rieke Gange (či k iným riekam, jazierám, nádržiam i k moru) a tu sú rituálne potopené.²² Rituál ponorenia bohyně – »Devi Visarjan« je sprevádzaný vyzváňaním, trúbením na mušliach a skandovaním modlitby »*Maa tumi aabar esho!*« (približný význam je: »Matka Saraswatí, opäť príď k nám!«). Po ponorení idolu bohyně nasleduje rituálne kropenie vodou z Gangy za mier vo svete (Dey, online). Už povrchný pohľad na tento rituál odhaľuje toľko zrejmých podobností napr. s »vynášaním smrti«, že tu asi nevystačíme s len typologickým vysvetlením nápadných paralel, je úplne oprávnené hľadať korene oboch jarných sviatkov v spoločnom indoeurópskom dedičstve.²³

Ako podobný zaujímavý kontrastný materiál odkazujúci priamejšie a jednoznačnejšie tiež k starému indoeurópskemu horizontu textov použijeme aj vybrané časti Jaštu 5 *Ku počť Aredví Súry Anáhity* (Oběti ohňům, 1985, s. 87–97) oslavujúce starovekú perzskú bohýňu-riečku s vysokým postavením v panteóne,²⁴ blízku príbuznú védскеj bohyně Saraswatí. Jej trojité meno odkazujúce na indoeurópsku trojfunkčnosť znamená doslova Vlhká (tento atribút ju spája s praslovanskou Mokošou), Silná, Nepoškvrnená (Dumézil, 2001, s. 108).

»Neposkvrnenou k Řádu patřící vodu Aredví ... budeme ... ctít, a velebit a uspokojovat a chválit ... Tuto mocnou, neposkvrnenou Aredví ... , která útroby všech žen činí k porodu dokonalými, která způsobuje, že všechny ženy lehce rodí, která podle okolností a času zjednává všem ženám mléko, ... která vytéká z hory Hukairje a teče až k moři Vourukaša. Všechny břehy v moři Vourukaša se rozbourí a jeho střed vzkypí, když k nim přitéká, když k nim proudí mocná neposkvrněná Aredví, jež má tisíc zátok a tisíc odtoků ... Je silná, světlá, krásně urostlá, její vody ve dne v noci padající proudí dolů v takové plnosti jako všechny vody zdejší, které ze země tryskají, ona teče plna síly vpřed ... Jí obětoval Vistauru ... a takto ... pravil: ... dej mi tedy, mocná neposkvrněná Aredví, abych přešel suchou nohou dobrou řeku Vitanuhaití! – Připlula mocná neposkvrněná Aredví v podobě krásné dívky, velmi silné, krásně urostlé, vysoko přepásané, ztepilé, bohatého původu, urozené, obuté zlatými střevíci, bohatě zdobenými, zářícími. Jedny vody zastavila, druhé nechala odtéci, udělala takto volný průchod přes dobrou Vitanuhaití ... Chci uctívat všemi velebenou zlatou horu ..., od níž sem ke mně z výše tisíce mužů přichází mocná, neposkvrněná Aredví, panující nad tou velkou výší jako nad všemi zdejšími vodami tryskajícími ze země, ta, která mocně proudí kupředu ... je vždycky k vidění – mocná, neposkvrněná Aredví – v podobě krásné dívky, velmi silné, krásně urostlé, vysoko přepásané, ztepilé, bohatého původu, vznešené, oděné drahocenným, velmi zřaseným pláštěm ... je ozdobena čtyřhrannou zlatou náušni-

²² Tisíce potopených idolov predstavuje dnes pre indické rieky a nádrže významnú environmentálnu záťaž, indická vláda napr. predpisom upravuje, z akých materiálov sa smú tieto idoly vyrábať (Guidelines for idol immersion, 2010).

²³ O pravdepodobne jarnom sviatku germánskej bohyně Nerthuz, v závere ktorého bol jej idol rituálne omývaný v odlahom jazere, sa zmieňuje Tacitus (Schlette, 1977, s. 208 – 209).

²⁴ Krásná bohyně Anáhita ... měla na Iráně hlavní svatyni v Persepoli, kterou dal založit král Artaxerxes II. spolu s dalšími v Babylóně, Susech, Ekbatanech, Baktrech, Damašku a Sardech jako velký ctitel bohyně. Sásánovci boli pôvodne ochránci onoho chrámu v Persepoli. Za vlády Artaxerxa II. se objeľujú v staroperských nápisech poprvé tri božstva, ktorá predstavujú nehlavnejší ochránce říše a dynastie, Ahuramazda, Anáhita a Mithra (Oběti ohňům, 1985, s. 318). Obvyklý titul tejto bohyně bol *Banu* (= Pani, napr. *Aredví súra bānū*, *Bānū-Pārs* – Pani Perzie, *ābān Bānū* – Pani vód (Boyce – Chaumont – Bier, online)). Vzhľadom na tento perzský titul sú zvlášť zaujímavé niektoré prestížne mená-tituly hlavnej postavy západoslovanských jarných obradov typu Králka, Kaniža, ale tiež Baňa (=Pani?), (moravská) Čarabaňa či (maďarská) Banya.

cí, na hrdle má vysoce urodzená, mocná Aredví zářící šperk, je vysoko přepásaná, aby se jí ňadra krásně utvářela, aby se líbila. Nahoru si mocná neposkvrněná Aredví přivázala diadém posázený stem klenotů, zlatý, osmidílný, utvářený v podobě vozové korby, ozdobený pentlemi, krásně zhotovený, na něm vystupuje pruh. Šat z bobrů má na sobě mocná neposkvrněná Aredví, ze tří set bobřic, které vrhají čtyři mláďata, ze samiček, protože bobří samička je nejkrásnější, jsouc pokryta nejhustší srstí. Bobr je vodní zvíře. Při správné přípravě v předepsané době září kožišiny do očí hledících stříbrem a zlatem naplno ...»²⁵

Kult perzské bohyně (s indoeurópskymi koreňmi) Anahity mal svojské a poučné pokračovanie u starovekých Arménov (jej obvyklé prívlastky boli: veľká pani, matka všetkých cností, sláva nášho národa dávajúca život, dobrodinka celého ľudstva, opatrovníčka, ňou žije naša Arménia). Symbolom arménskej Anahit, neposkvrnenej, čistej manželky najvyššieho boha arménskeho panteónu, Aramazda, bola biela ľalia. Na jej počesť sa konal »sviatok Vardavar spojený s kultom vody. V starých rukopisoch sa spomína aj veľkolepý jarný sviatok bohyně Anahit, ktorý sa konal v apríli« (Čierniková, 2005, s. 76). Anahit sa prinášali obety v podobe vencov a hustých vetiev stromu.²⁶ Po prijatí kresťanstva sa v ľudových predstavách obraz Anahit začal prekrývať s obrazom Bohorodičky (Čierniková, 2005, s. 79), meno Anahid je stále populárne arménske ženské meno.

Spomínaný sviatok *vardavar* arménska cirkev slávi ako sviatok Premenenie pána, ale už ranokresťanskí historici ho opisovali ako starodávny pohanský sviatok, konaný obvykle koncom júla alebo počiatkom augusta, úzko spojený s uctievaním vody. »Jazykovedci dnes výraz *vard* v názve sviatku vysvetľujú hláskovou zmenou indoeurópskeho *watar-vatr-ward*, čo by svedčilo o veľmi starom pôvode tohto sviatku, nakoľko v arménčine sa voda nazýva *džur*. Kapancjan sa domnieva, že názov sviatku môže pochádzať z chetitského *vadr-aw-arra*, čo prekladá ako »umývanie vodou«. Aj u Chetitov boli známe sviatky, počas ktorých umývali sochy božstiev vodou« (Čierniková, 2005, s. 138). *Vardavar* má pohyblivý dátum, ktorý každoročne stanovuje cirkev. Pripadá vždy na nedeľu. Počas sviatočnej omše bývali chrámy vyzdobené veľkým množstvom kvetov, najmä ruží. V pohanskom období to bol jeden z najväčších sviatkov roka, zasvätený bohyniam Anahit a Astghik²⁷, zúčastňoval sa ho aj arménsky kráľ. Sviatok sa považoval aj za sviatok ruží. Predpokladá sa, že hlavný žrec najprv oblieval sochu bohyně Astghik, potom kropil aj účastníkov slávnosti vodou, nabrahou z rieky Eufrat. Aj počas súčasného *vardavaru* sa účastníci sviatku navzájom **oblievajú vodou, prípadne sa sácajú do vody** (dodávame, že podobný zvyk sa u Slovákov a Čechov viaže na veľkonočný pondelok, oblievané sú však iba dievčatá).

Hlavné vzhľadom na juhoslovanské texty o »zelenom Jurajovi« a jeho družke Mare, v ktorých sa často objavuje motív zásnubného jablka (Katičič, 2008), je veľmi zaujímavé, že takmer vo všetkých oblastiach Arménie bolo zvykom v deň *vardavaru* zasľubovať mladých ľudí prostredníctvom jablka. Jablko a dule boli symbolmi bohyně Anahit (Čierniková, 2005, s. 139).

²⁵ Ikonografia slovanskej »riečnej bohyně«-svätice (predovšetkým typu Heľuška-Mariška-Ľalia) na rozdiel od tu citovaného opisného textu je inak mediálne sprostredkovaná, má podobu dynamickej akcie vyjadrovanej pantomímou centrálnych postavy (obvyklé úkony sú hlavne obliekanie, umývanie, vstúpenie do rieky či vystúpenie z nej, kľaknutie pripomínajúce v niektorých variantoch veľké metanie).

²⁶ S jarným vynášaním smrti je u západných Slovanov do kompaktného celku spojené aj tzv. »prinášanie letka«, obvykle zdobeného stromčeka či vetvy (viazané obvykle na kvetnú nedeľu).

²⁷ »... первоначально Анахит и Астхик были менами одного божества. Постепенно стали почитаться как две различные богини« (Мифы народов мира 1., 1987, s. 76).

Aj arménska kvetná nedeľa *carzardar* (čo znamená »skrášenie stromami«) absorbovala niektoré prvky kultu tejto s vodou veľmi úzko späté bohyne, viazané pravdepodobne pôvodne k jej jarnému (aprílovému) sviatku. Počas kvetnej nedele mladí ľudia ozdobovali v chrámoch oltáre mladými vetvami vŕby. V predkresťanskej Arménii ľudia prinášali ako dar bohyni Anahit do jej chrámov »vence a husté vetvy stromov« (Čierniková, 2005, s. 135), svojské pokračovanie tejto tradície – teda substitúcia palmových ratolestí práve vetvičkami vŕby – asi nebola náhodná. Niekde vetvičkami vŕby šibali mladé dievčatá, keď vychádzali z chrámu (Čierniková, 2005, s. 134); pripomíname obsahovo totožný rituál u Slovákov, tzv. veľkonočnú šibačku (u Čechov pomlázku) spojenú s oblievačkou, viazanú na veľkonočný pondelok). Arménska ľudová tradícia tiež dobre pozná aj osobitné jarne chorovody dievčat a nedávno vydatých mladých žien okolo ohňa (a tiež jeho rituálne preskakovanie), viazané na iný jarň sviatok – sviatok ohňa *tearnendaradž*, ktorý sa slávi 14. februára a pôvodne bol zasvätený bohu slnka a ohňa Mihrovi (Čierniková, 2005, s. 132–134; Mihr je zrejším arménskym kontinuantom védkeho a iránskeho Mitru). Tieto chorovody sa niekedy opakujú aj v deň *vardavaru*.

Úzke spojenie ženských a vodných elementov, príznačné pre určité segmenty byzantskej veľkopôstnej liturgie, a tiež rovnako aj pre skúmané jarne (veľkopôstne) folklórne západoslovanské (i maďarské) texty oslavujúce centrálnu ženskú hrdinku, oprávňuje predpoklad, že máme dočinenia s hybridným textovým materiálom. Kombinovanie a svojské spájanie viac či menej adaptovaných kompatibilných textových segmentov (citátov, parafráz a tiež paragramov), prevzatých z rôznych textových tradícií, možno sledovať diachronicky až k zdrojovým dokumentom byzantskej liturgickej tradície. Iné časti týchto textov zase veľmi pravdepodobne odkazujú k praslovanskému a tiež indoeurópskemu textovému horizontu (týmto smerom zase ukazujú aj dosť nápadné indické, perzské či arménske paralely).

Literatúra

- Avenarius, A.: Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI.–XII. storočí. Bratislava : VEDA, 1992
- Belaj, V. – Šantek, G. P.: Paški sveti trokut. In: *Studia ethnologica Croatica*, 1/2006, s. 153–183, [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <<http://hrcak.srce.hr/17529?lang=hr>>
- Bors Ę.: Mély kútba tekinték. Népi táncos gyermekjátékok, Dunaszerdahely, 2008
- Boyce, M. – Chaumont, M. L. – Bier, C.: ANĀHĪD In: *Encyclopædia Iranica* [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <<http://www.iranicaonline.org/articles/search/keywords:Anahid>>
- Bugel, W.: Hlavní teologické důrazy paschálního kánonu Jana Damašského a byzantské velikonoční jitřní. In: Vít Hušek, Petr Kitzler a Jana Pilátová (eds.): *Antické křesťanství: liturgie, rétorika, antropologie*. Brno : CDK, 2009, s. 53–68.
- Byzantské legendy. Výběr textů ze IV.–XII. století. 2007. Přeložili Emilie Bláhová, Zoe Hauptová, Václav Konzal, Ilona Páclová. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2007
- Culler, J.: Saussure. Bratislava : Archa, 1993
- Čierniková, B.: V tieni hory Ararat. Náboženstvá predkresťanskej Arménie. Bratislava : Chronos, 2005

- Dey, A.: Saraswati Puja in Bengal. [online, citované 2012-03-03]. Dostupné z WWW: <<http://www.mamtaskitchen.com/festivals.php#43>>
- Dětmár z Merseburgu: Kronika. Praha : Argo, 2008
- Dobřík, Z.: Sémantika v slovtvorbe slovenčiny a němčiny. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2010
- Dumézil, G.: Mýtus a epos I. Praha : OIKOYMENH, 2001
- Dvorník, F.: Byzantské misie u Slovanů. Praha : Vyšehrad, 1970
- Dvorník, F.: Zrod střední a východní Evropy. Mezi Byzancí a Římem. Praha : Prostor, 2008
- Eco, U. et al.: Interpretácia a nadinterpretácia. Bratislava : Archa, 1995
- Eco, U.: Teorie sémiotiky. Praha : Argo, 2009
- Elscheková, A.: Vynášanie zimy a prinášanie leta v Gemeri (Funkcia, tematika a hudobná charakteristika). In: Gemer, Národopisné štúdie 2, 1976, s. 235–311.
- Erben, K. J.: Prostonárodní české písně a říkadla. Praha : Tisk a náklad Jaroslava Pospíšila, 1864, [online, citované 2011-15-04]. Dostupné z WWW: <<http://books.google.com/books?id=AGwWAAAAYAAJ>>
- Gieysztor, A.: Mitologia Slowian. Warszawa : Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1986
- Golema, M.: Kresťanské hagiografie (Život Márie Egypťskej, Život Margity/Mariny Anti-ochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov. Pokus o paralelné čítanie. 2009. In: Studia mythologica Slavica XII, 2009, s. 87–104, [online, citované 2011- 15-04]. Dostupné z WWW: <http://sms.zrc-sazu.si/En/SMS12/Golema_12.html>
- Guidelines for idol immersion (Ministry of Environment & Forests, Delhi, june 2010) [online, citované 2012-15-01]. Dostupné z WWW: <http://www.cpcb.nic.in/upload/NewItems/NewItem_159_Guideline_for_Idol_Imersion.pdf>
- Hurbanič, M.: Avarske obliehanie Konštantínopolu roku 626 v byzantskej hagiografii. In: Turčan, V. et al. 2007. Byzantská kultúra a Slovensko. Bratislava : Slovenské národné múzeum – Archeologické múzeum, 2007, s. 33–39.
- Húska, M. A.: Folklór a zvyky v pamätnej knihe obce Dovalovo. In: Slovenský národopis, 4, 1956, s. 505–506.
- Иванов, В. В. – Топоров, В. Н.: Додола. In: Мифы народов мира 1. Москва : Советская энциклопедия, 1987, s. 391
- Jakobson, R.: Podprahové pořádní jazykových prvků v poezii. In: Jakobson, R.: Poetická funkce. Jinočany : Nakladatelství H&H, 1995, s. 126–137.
- Jančovič, I.: K problematike narativity a referencie v historiografii a v umeleckej literatúre. In: Historický časopis, roč. 58, 2010, č. 74. s. 621–632.
- Jókai, M. – Simek, V.: KÁR LENNE ELFELEJTENI: ZOBOR VIDÉKI GYERMEKSO-KÁSOK (Bolo by škoda zabudnúť. Detské hry spod Zobora). Bratislava : Osvetový ústav, 1978
- Katičić, R.: Trudan hod. In: FILOLOGIJA 50/2008, s. 39–143, [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=53744>
- Katičić, R.: Zeleni lug. In: FILOLOGIJA 51, 2008, s. 41–132 [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <http://hrcak.srce.hr/index.php?show=clanak&id_clanak_jezik=53761>
- Kollár, J.: Národné spevanky. 1. diel. Bratislava : Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1953

- Kožiak, R.: Cyrilometodské misie a počiatky kresťanstva v Poľsku. [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://www.fhv.umb.sk/app/user.php?user=koziak&ID=28> >
- Лундин, А. Г.: Анахит. In: Мифы народов мира 1. Москва : Советская энциклопедия, 1987, s. 76
- Лукашевич, А. А.: ВЕЛИКИЙ КАНОН. In: Православная энциклопедия [online, citované 2010-11-11]. Dostupné z WWW: < <http://www.pravenc.ru/text/150105.html> >
- Luther, D.: Zabudnuté priadky. Bratislava : Prebudená pieseň, 1999
- Magnae Moraviae fontes historici II, Brno : Universita J. E. Purkyně, MCMLXVII
- Magyar Néprajzi Lexikon. Budapest : AKADÉMIAI KIADÓ, 1977, [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://mek.oszk.hu/02100/02115/html/index.html> >
- Mareš, F. V.: Cyrilometodějská tradice a slavistika. Praha : Torst, 2000
- Мариино стояние. Пост. In: Православие и Мир, [online, citované 2010-11-20]. Dostupné z WWW: < http://www.pravmir.ru/article_3975.html >
- Marinčák, Š.: Křesťanská hudba prvního tisíciletí (2). Psalterium supplementum, r. 3, č. III/2009 [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://zpravodaj.sdh.cz/?a=16> >
- Marinčák, Š.: Křesťanská hudba prvního tisíciletí (4) Psalterium supplementum, r. 4, č. I/2010 [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://zpravodaj.sdh.cz/?a=16> >
- Marinčák, Š.: Veľkomoravský kánon sv. Demetrovi Solúnskemu, Ružomberok : Pedagogická fakulta KU v Ružomberku, 2003
- Milko, P.: Služba Velkého kánonu sv. Ondřeje Krétského z perspektivy hesychazmu. In: ANNALES HISTORICI PREŠOVIENSIS ANNO 2005. Zostavili Martin Pekár, Patrik Derfiňák, Peter Zmátlo. Prešov : UNIVERSUM, 2005, s. 43–66.
- Múcska, V.: Uhorsko a cirkevné reformy 10. a 11. storočia. Bratislava : Stimul, 2004
- Mukařovský, J.: Básnická sémantika. Praha Univerzita Karlova, 1995
- Oběti ohňům: výběr z památek staroíránské a středoíránské literatury. Vybral, ze staroperštiny, avestštiny a pehlevštiny podle růz. vydání přel., předml. a pozn. opatřil a il. doprovod vybral Otakar Klíma. Praha : Odeon, 1985
- Olexák, P.: Matky púšte. In: Ružomberský historický zborník I. Zostavil Peter Zmátlo, Ružomberok : Filozofická fakulta Katolíckej univerzity, 2007, 51–81.
- Ondrejka, K.: Tradičné hry detí a mládeže na Slovensku. Bratislava : VEDA, 1976
- Pomfyová, B.: Liturgický kontext ranostredovekej architektúry. In: ARS 38, 2005, č.2, s. 108–134.
- Pramene k dejinám Velkej Moravy. Na vydanie pripravil Peter Ratkoš, Bratislava. Vydavateľstvo SAV, 1964
- Rejzek, J.: Lidová etymologie v češtině. Praha : KAROLINUM, 2009
- Sborník slovenských národných piesni, povestí, prísloví, porekadiel, hádok, hier, obyčajov a povier. Nákladom Matice Slovenskej, 1870
- Sbírky moravských písní národních. [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://tyfoza.no-ip.com/pisne/> >
- Schlette, F.: Germáni mezi Thorsbergem a Ravennou. Kulturní dějiny Germánů do konce doby stěhování národů. Praha : Orbis, 1977
- Sikorski, F.: Schulz i de Saussure In: Orgia Myśli, [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < <http://orgiamysli.pl/node/132> >

- Slovenské ľudové piesne, Zväzok III. Zozbieral a pripravil dr. František Poloczek. Bratislava : Vydavateľstvo SAV, 1956
- Słownik języka polskiego. Tom pierwszy A–K. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978
- Soroka, P.: Praktický význam sviatku Pochvaly Presvätej Bohorodičky v kontexte veľkopôstnych bohoslužieb. [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: <<http://www.pcoosadne.orthodox.sk/Prednasky/Pochvala.htm> >
- Stanislav, J.: Dejiny slovenského jazyka I. Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1967
- Taneční hry dětí na Hané. Sestavila a opravila Ludmila Mátllová-Uhrová: Ostrava : Krajské kulturní středisko, 1985
- Téra, M.: Perun – bůh hromovládce. Sonda do slovanského archaického náboženství. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009
- The Divine Liturgy of St. John Chrysostom by N. Takis. [online, citované 2011-10-04]. Dostupné z WWW: < http://www.newbyz.org/complete_liturgy_book.pdf >
- Velikij sbornik. Bratislava : Pravoslávna cirkev v Československu, 1974
- Veľký kajúci kánon svätého Andreja Krétskeho. [online, citované 2009-05-01]. Dostupné z WWW: < <http://www.grkat.nfo.sk/Texty/index.html> >
- Verma, M.: Fast and Festivals of India. New Delhi : Diamond Pocket Books (P) Ltd., 2007 [online, citované 2012-05-01]. Dostupné z WWW: <<http://www.google.sk/books?id=z4gzFFLdBoYC&printsec=frontcover&hl=sk#v=onepage&q&f=false>>
- Всенощное бдение. In: Энциклопедический словарь, [online, citované 2010-11-20]. Dostupné z WWW: <<http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/13284/%D0%92%D1%81%D0%B5%D0%BD%D0%BE%D1%89%D0%BD%D0%BE%D0%B5>>
- Zelinová, H.: Vynášanie zimy a prinášanie leta v obciach severovýchodného Turca s dôrazom na materiál z obce Podhradie. In: Zborník Slovenského národného múzea LXXXVI, etnografia 33, 1992, s. 204–209.
- Zilynskij, O.: Jarní hra na Dunaj (Heličku) a její východoslovanské obdoby. In: Slovenský národopis IX, č. 4, 1961, s. 610–627.
- Zilynskij, O.: Hry na vrata a mosty v slovanském folkloru. In: Slavia 1958, s. 30–70.

**Heľuška, Helička, Hela, Mariška, ľalia, kráľka, Ďunda. Possible text sources of
Lenten season girls' spring rituals and games of the West Slavs**

Martin Golema

The study is looking for possible text sources of Lenten season girls' spring rituals and games of the West Slavs in selected texts of Byzantine and Slavic Lenten season liturgy, particularly in the Great Canon of St. Andrew of Crete and in the Byzantine legend The Life of St. Mary of Egypt. The name of the main hero of the spring ritual – type *Heľuška, Helička* –, which is probably motivated by onomatopoeia, is explained as a phonetic and semantic adaptation of the Greek liturgical term *eleison* or church Slavonic *allilúia*. The study pays attention to other variants of this ritual name as well. It also draws attention to the presence of archaic configurations of elements in the texts under research, which are typical in connecting female and water elements. They probably refer to the common Indo-European mythological and ritual heritage, particularly to the spring celebration of some triple Goddesses-rivers (Vedic Saraswati, Persian Anahita, Armenian Anahit).

Fortune and Fertility Rites among the Pre-Christian Western Slavs

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa

The purpose of the present paper is to analyze the fertility rites attested in the Medieval sources about the Western Slavic Pre-Christian Religion in order to make an assessment of such texts. It allows us to elaborate a hierarchy: the more reliable text belongs to Saxo Grammaticus and narrates the festival made every autumn in the temple of Arkona; in second term we place the fragment of Thietmar of Merseburg relating to the obtaining of auguries about the harvest by the sacred lake of Glomuzi; finally we can read a text of Ebbo about a yearly feast at the beginning of summer in the city of Wollin, inspired by the biblical story of the Golden Calf.

Keywords: Fertility Rites; Reconstruction of Slavic Pre-Christian religion; Western Slavs; Saxo Grammaticus; Sventovit of Arkona; Thietmar of Merseburg; St. Otto of Bamberg.

1. The description of the religion of the North German Slavs before their complete Christianization, which took place after the falling of their last independent bastion, the siege of the island of Rügen by the Danes in 1168, has provided us with many quotations in which several medieval authors make references to the religion of pagan Slavs.

The reconstruction of Slavic Pre-Christian religion¹ upon the basis of these indirect quotations allows us to postulate the existence of various instances of pagan rites from which we could draw an opinion with a certain degree of security, depending on the characteristics of such references. As is well known, we do not have direct accounts on Pre-Christian Slavic religion: everything we know about it has been drawn from indirect references, gathered in authors, mostly Christian, and some Muslim travelers in the case of Eastern Slavs. Such references should be read with great care, since they often only reproduce the stereotyped vision that Christians have of pagans, or else they just conform to some literary patterns. Other quotations, however, are more specific, they are abundant in details and match the religious reality they describe. It is the scholar's task to differentiate what is useful from what is just a literary motif or a religious prejudice.

Within these quotations, we will analyse those referring to rituals related to wealth and fertility in the communities practising such religion, using internal analysis and

¹ This article has been written thanks to the support of the Research Project *La reconstrucción de la religión eslava precristiana. Los testimonios textuales y comparativos* (no FFI2010-16220) of the Spanish Ministerio de Ciencia e Innovación. A first version of it was read at the International Medieval Congress 2011, Leeds, 11-14 julio 2011.

comparative evidences. We may also design a hierarchy of evidences, according to their level of reliability.

The methodological importance of ritual for the reconstruction of Indo-European religion (and within this, Pre-Christian Slavic religion) has been emphasized by Dowden (2000:25): »If paganism is largely not a matter of belief, then it speaks the language of actions, the language of ritual«.

2. The most interesting text referring to a fertility ritual has been preserved in book XIV, 39 of Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*². This book, which spans a period of forty-four years, from 1134 to 1178, narrates the ascension to the throne of king Valdemar I of Denmark, who, with the direct support of his minister, Bishop Absalon, manages to restore to Denmark the power lost during the preceding years of civil strife. Among other deeds, the king subjects the Slavs of the Baltic coast to Danish rule, in a series of winning wars that give the opportunity to Saxo to describe Slavic citadels, uses and cults, thus becoming one of the most important sources for the knowledge of North Western Slavs in the Middle Ages

In 1169 Valdemar starts the conquest of the territory of the Rugiani, in retaliation for the breach of alliances by the Slavs while he was being attacked by the Norwegians. Valdemar's advance did not find any resistance, but, driven by his blood-thirst, he decides to besiege the fortress of Arkona. This gives the chance to Saxo Grammaticus to describe the fortress, placed on a hilltop, surrounded by sea on three of its sides and joined to the mainland by a fortified isthmus. In the text, there are descriptions of the inside layout of the city, as well as of the temple placed in its centre and of its rituals.

The most characteristic feature of the temple is the presence of an enormous four-headed idol of the god Sventovit³. The idol carries in his right hand a metal horn, which the priest – *sacrorum eius peritus* »expert in their rites« – would fill with wine every year, with the aim of foretelling the crops of the following year. The cyclical character of the ritual puts it in relation to other fertility rituals, directly linked to the agrarian year. His other characteristic attribute is the bow he carries in the left hand, as well as the bridles of his holy horse and the saddle. The god's emblems represent his functions and would denote a divinity of transfunctional type: the horn represents fertility and abundance and the weapons, the bow and sword, represent the warlike strength⁴.

² Edited by Christiansen (1980–1981).

³ *Ingens in aede simulacrum, omnem humani corporis habitum granditate transcendens, quattuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere uidebantur. Ceterum tam ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum laeuorsum contemplationem dirigere uidebatur. Corrasae barbae, crines attonsi figurabantur, ut artificis industriam Rugianorum ritum in cultu capitum aemulatam putares. In dextra cornu uario metalli genere excultum gestabat, quod sacerdos sacrorum eius peritus annuatim mero perfundere consueuerat, ex ipso liquoris habitu sequentis anni copias prospecturus. Laeua arcum reflexo in latus brachio figurabat. Tunica ad tibias prominens fingebatur, quae ex diuersa ligni materia creatae tam arcano nexu genibus iungebantur, ut compaginis locus non nisi curiori contemplatione deprehendi potuerit. Pedes humo contigui cernebantur, eorum basi intra solum latente. Haud procul frenum ac sella simulacri compluraque diuinitatis insignia uisebantur. Quorum admirationem conspicuae granditatis ensis augebat, cuius uaginam ac capulum praeter excellentem caelaturae decorem exterior argenti species commendabat.*

⁴ Zaroff (2002) postulates that the original domain of this deity was fertility and vital forces.

The most important ritual of the god Sventovit used to take place, according to Saxo, in autumn, when the crops had been harvested⁵. Another text, that will be referred to further on, allows us to fix that ritual at the end of November. The cult is public and solemn, and bears a national character, since the whole community attends. The ritual is presided over by the god's priest. Characterised for having long hair and beard, unlike the majority of Rugiani, who used to be shaved and with short hair, as we have been informed before. The day before the solemn event, the preparatory part of the ritual takes place. In it, a priest purifies the cella where the idol is housed, a place only he can have access to and that is subjected to a severe taboo of ritual purity: the priest couldn't even exhale inside the cella, so he had to conduct himself in it holding his breath and step out each time he needed to take air.

The following day, the initial part of the rite takes place⁶, which consisted in the taking of auguries that foretold the harvest of the coming year; the priest examined the god's horn, where the previous year wine had been poured, and if the amount of liquid had decreased, he foretold a bad harvest for the following year and ordered the community to save part of the current year's harvest to compensate for the shortage of the coming year. On the contrary, if the amount of wine was the same as had been poured the previous year, the harvest of the following year would be good.

The first part of the rite, focused on the obtaining of auspices, is followed by the central part of the rite⁷. The old wine was poured at the feet of the idol as libation, and then the priest would fill the idol's horn twice: the first time, he would drink all the wine in the horn and pronounced a solemn impetrating formula »for himself, for the homeland, and for the people« *sibi patriae ciuibusque*, says Saxo literally. This invocation was aimed at securing from the god wealth and victories. Next, he would fill the horn with wine again, which would be examined the following year.

The symbolism of the horn, which is not only a receptacle for drinking but represents as well a symbol of abundance, is evident, as in the iconography of the Classical world. But the most interesting aspect of this part of the celebration is the threefold formula with which the priest requests wealth and victories. Although Saxo, obviously, does not reproduce the original formula, but rather synthesises it in its Latin translation, there is evidence of threefold formulas of similar content in other Indo-European religious traditions. These triadic formulas illustrate the principle that the definition of a conceptual totality unconsciously tends to borrow the tripartite framework in which

⁵ *Sollemnis eidem cultus hoc ordine pendebatur: Semel quotannis post lectas fruges promiscua totius insulae frequentia ante aedem simulacri, litatis pecudum hostiis, sollemne epulum religionis nomine celebrabat. Huius sacerdos, praeter communem patriae ritum barbae comaeque prolixitate spectandus, pridie quam rem diuinam facere debuisset, sacellum, quod ei soli intrandi fas erat, adhibito scoparum usu diligentissime purgare solebat, obseruato, ne intra aedem halitum funderet; quo quoties capessendo uel emittendo opus habebat, toties ad ianuam procurrebat, ne uidelicet dei praesentia mortalis spiritus contagio pollueretur.*

⁶ *Postero die, populo prae foribus excubante, detractum simulacro poculum curiosius speculatus, si quid ex inditi liquoris mensura subtractum fuisset, ad sequentis anni inopiam pertinere putabat. Quo annotato, praesentes fruges in posterum tempus asseruari iubebat. Si nihil ex consuetae fecunditatis habitu deminutum uidisset, uentura agrorum ubertatis tempora praedicabat. Iuxta quod auspiciis instantis anni copiis nunc parcius, nunc profusius utendum monebat.*

⁷ *Veteri deinde mero ad pedes simulacri libamenti nomine defuso, uacuefactum poculum recenti imbuat, simulatoque propinandi officio statuam ueneratus, tum sibi, tum patriae bona ciuibusque opum ac uictoriarum incrementa sollemnium uerborum nuncupatione poscebat. Qua finita, admotum ori poculum nimia bibendi celeritate continuo haustu siccauit repletumque mero simulacri dexterae restituit.*

the societies of Indo-European peoples are organised, as was established by Benveniste (1945) when he studied formulas such as these in the Greek and Roman realms. A very clear parallel to the formula pronounced by the Rugian priest is the invocation⁸ to be found in Cato the Censor addressed to the god Mars in order to guarantee the lustration of his fields:

*Mars pater te precor quaesoque
uti sies uolens propitius
mihi domo familiaeque nostrae*

»Father Mars, I pray and beseech you
that you be favorable (and) propitious
to me, my house, and our household«

The parallel between *sibi patriae ciuibusque* of the formula of the Rugian priest and the *mihi domo familiaeque nostrae* is remarkable. In the Iguvine Tablets, there are up to 11 examples of such triadic formulaic expressions⁹ in doublets:

*nerf arsmo
uiro pequo
castruo frif*

»magistrates and formulas,
men and cattle,
grain and harvest
(purify and/or protect)«.

Comparative material seems to demonstrate that Saxo has reproduced, synthetically, a very archaic formulaic feature, typical also of other religious traditions of the Indo-European group.

The third part of the ritual would establish a ritualised dialogue between the people and the priest, whose symbol was an offering symbolising fertility as well¹⁰. A round pie, made with wine and honey, two typical offerings in prosperity rituals, was then offered. The priest would stand behind the pie and ask the community whether he could be seen or not behind the pie. The response was ritually conditioned and it was always the same, so the priest would ask that the following year the pie would be so big he could not be seen. We do not know whether it was a huge cylindrical pie, like the Russian *kulič*, or whether it was baked in the shape of a wheel, and for the ceremony it was presented standing on its side. If it were the latter, the solar symbology would be evident, analogous to the Roman round cakes made of flour and honey offered to the god Summanus each

⁸ Studied in Watkins (1995: 197–213).

⁹ See also Watkins (1995: 221).

¹⁰ *Placenta quoque mulso confecta, rotundae formae, granditatis uero tantae, ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admouebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illum a se uideri respondentibus, ne post annum ab iisdem cerni posset, optabat. Quo precationis more non suum aut populi fatum, sed futura messis incrementa poscebat.*

20th of June in the *Summanalia*, as narrated by Paulus Festus¹¹, the Umbrian *urfeta*¹², or the *rathacakra* (literally: »chariot wheel«) offered in the brahmanic rite of *vājapeya*¹³. In any case, Saxo explicitly states that the aim of the ritual was the increase of future harvests.

In its third part, the ritual would conclude with a farewell to the people that the priest made on behalf of the idol, exhorting the community to keep the cult to the god alive and promising military victories if the ritual were followed scrupulously¹⁴.

As is characteristic of fertility rituals dedicated to the whole community, the end of the ritual was the sacrifice of cattle that were later consumed at a collective banquet,¹⁵ which Saxo himself points out was made »in the name of religion« (*sollemne epulum religionis nomine celebrabat*). The banquet is also characterised by incontinent exuberance since, as Saxo says, *in quo epulo sobrietatem uiolare pium aestimatum est, seruare nefas habitum* »At this banquet, it was considered pious to break with sobriety and unpropitious to keep it«.

Therefore, the ritual has a very clear structure: a preparatory part focused on purification, a first part, consisting in the taking of auguries, the central part of the ritual, which is the triadic invocation in favour of the whole collective, and the third part, which is the ritualised dialogue in favour of the prosperity of the community. Finally, the ritual has a conclusion, with the sacrifice and the collective banquet, characterised by the transgression of norms. This rigorous structure suggests that the text of Saxo provides reliable information.

Structure of the Fertility ritual of Arkona described by Saxo Grammaticus

Preparatory part: Purification
First part: Taking of auguries
Central part: Triadic invocation
Third part: Ritualised dialog
Conclusion: Collective banquet

The historical reality of the ritual is confirmed by an indirect reference to it preserved in William of Malmesbury (Ślupecki-Zaroff 1999), a monk who never left England, but who confirms the existence of the rite: in his work, *Deeds of the English Kings* II, 189, he states the following:

¹¹ Festus p. 557 L

¹² *Tabulae Iguvinae* II b, cf. the etymological connected parallel, Lat. *orbita*.

¹³ Petazzoni (1955: 240, 252). West (2007: 214–215, 226) concludes that these cakes »may originally have been solar symbols«.

¹⁴ *Consequenter sub simulacri nomine praesentem turbam consalutabat, eamque diutius ad huius numinis uenerationem sedulo sacrificii ritu peragendam hortatus, certissimum cultus praemium terra marique uictoriam promittebat*.

¹⁵ *His ita peractis, reliquum diei plenis luxuriae epulis exigentes, ipsas sacrificii dapes in usum conuiuii et gulae nutrimenta uertere, consecratas numini uictimae intemperantiae suae seruire cogentes. In quo epulo sobrietatem uiolare pium aestimatum est, seruare nefas habitum*.

Vindelici uero Fortunam adorant; cuius idolum loco nominatissimo ponentes, cornu dextrae illius componunt plenum potu illo quem Graeco uocabulo, ex aqua et melle, Hydromellum uocamus. Idem sanctus Hyeronimus Aegyptos et omnes pene Orientales fecisse, in decimo octauo super Isaiam libro confirmat. Vnde ultimo die Nouembris mensis, in circuitu sedentes, in commune praegustant; et si cornu plenum inuenerint, magno strepitu applaudunt, quod eis futuro anno pleno copia cornu responsura sit in omnibus; si contra, gemunt.

The Vindelici adore Fortune, whose idol they place in the most prominent position, and they place in his right hand a horn full of a drink we call, with a Greek word, hydromel, because it is made of water and honey. (...) Therefore, on the last day of the month of November, seated in circle, they drink it together; and if they have found the horn full, they clap very noisily, since there will be plentifulness for all of them the following year due to the full horn; if they find the opposite answer, they cry.

The ritual is here attributed to the Vindelici¹⁶, not to the Rugiani, but the coincidence of details is striking¹⁷. The divinity to whom the ritual is addressed is subject to *interpretatio romana* and receives the name of Fortune, who, nevertheless, appears as a sovereign divinity, since she is in the »most prominent position«.

3. In obtaining auguries about the harvest, another numinous entity also relevant for the Slavs could intervene: a sacred lake. The text serving as evidence is contemporary with the existence of an »alive« paganism among the Slavs of Northern Germany. It is the work of Thietmar of Merseburg¹⁸, who wrote a *Chronicle* datable between 1012 and 1018, the year of his death. Thietmar, despite being a Christian bishop, is a very credulous author in everything related to auguries, and relates in the following manner the way in which pagan Slavs foretold the abundance or shortage of future crops: *Cronicon* I, 2–3:

Glomuzi est fons non plus ab Albi quam duo miliaria positus, qui, unam de se paludem generans, mira, ut incolae pro uero asserunt oculisque approbatum est a multis, sepe operatur. Cum bona pax est indigenis profutura, suumque haec terra non mentitur fructum, idem tritico et auena ac glandine refertus, laetos uicinorum ad se crebro confluentium efficit animos. Quando autem seua belli tempestas ingruerit, sanguine et cinere certum futuri exitus indicium premonstrat. Hunc omnis incola plus quam aecclesias, spe quamuis dubia, ueneratur et timet.

Glomuzi is a spring situated no further than two miles from the Elbe and is the origin of a lake¹⁹ where miracles often occur, according to what the inhabitants of

¹⁶ The Vindelici were a Celtic tribe that occupied Raetia in Roman times. It is likely that it should be an intentional mistake for *Venedi*.

¹⁷ In fact, Zaroff (in Słupecki-Zaroff 1999) thinks that the reference to the Vindelici here points to the Rugiani.

¹⁸ Edited by Holzmann (1935).

¹⁹ This lake no longer exists, but was placed two km north of Lommatzch, between the villages of Paltzchen and Dörschnitz, in Saxony.

the area hold as true and has been verified by the eyes of many. When a peace good for the natives of the place is approaching and the land is not deceitful about its fruits, the lake becomes full of wheat, oats and acorns, and raises the spirits of the neighbours who frequently come up to it. But when the cruel times of war come, it foretells the true sign of the future outcome with blood and ashes. Every local person venerates it and fears it more than any church, although with uncertain hope.

The existence of sacred lakes is well attested among Western Slavs, Celts, Romans, Greeks, and Iranians²⁰. The Redarii built, in a middle of a lake, the temple dedicated to the god Redigast, where oracular advice could also be obtained, according to Adam of Bremen II, 21 (Pagani 1996):

Inter quos medii et potentissimi omnium sunt Retharii, ciuitas eorum uulgatissima Rethre, sedes ydolatriae. Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast. Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus. Ciuitas ipsa nouem portas habet, undique lacu profundo inclusa, pons ligneus transitum praebet, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus uia conceditur.

Among them, situated in the middle, and very powerful, are the Redarii, whose city, very widely known as Rethra, a seat of idolatry. There a great temple was erected to the demons, the chief of whom is Redigast²¹. His image is of gold, his bower bedecked with purple. The city itself has nine gates and is surrounded on all sides by a deep lake. A wooden bridge is the route which gives access to those who would make sacrifices or seek oracular advice.

We do not know exactly where was the temple of Radogost-Rethra (Ślupecki 1994:57–60; Schmidt 1999: 33–46). The citadel had three towered gates and the city built next to it had four; seven in total. Adam's description (followed by Helmold I, 21; 23; 52; 71) does not coincide with Thietmar's VI, 23, so it is feasible to infer that the former is describing a later location of the temple, once the site was transferred to an island after its first destruction in the mid-eleventh century:

Est urbs quaedam in pago Riedirierun, Riedegost nomine tricornis, ac tres in se continens portas, quam undique silua ab incolis intacta et uenerabilis circumdat magna. Duae eiusdem portae cunctis introeuntibus patent; tertia, quae orientem respicit et minima est, tramitem ad mare iuxta positum et uisu nimis horribile monstrat.

There is in the land of the Redarii a city with the name of Riedegost, which has three corners and three gates on each side, completely surrounded by an intact great forest venerated by the locals. Two of its gates are open to anyone coming

²⁰ On the relevance of the sacred lakes among the Indo-Europeans, see Dowden (2000).

²¹ The name of this divinity could also appear as Radigost or Radigast. The etymology of the theonym is apparently clear: it is a compound »he who becomes happy with guests«, although it could also be understood as »he who becomes happy with (the victory over) enemies«. Depending on one or the other interpretation, the function attributed to such divinity varies. See other etymologies in Ślupecki (1994:60), who feels rather inclined to attribute him a primary function of oracular character.

inside. The third one, which faces the East and is the smallest of all, leads to a path towards the nearby lake and has a horrid air.

In any case, the lake is linked to a very important temple where oracles can equally be obtained.

The Celts also used to go to lakes to make all sorts of offerings, according to Gregory of Tours *Glory of the confessors* 2 regarding a lake near Javols, where a three-day yearly pilgrimage used to take place during which clothes, cheeses, wax and bread would be thrown:

Mons erat in Gabalitano territorio cognomento Helarius²², lacum habens magnum. Ad quem certo tempore multitudo rusticorum, quasi libamina lacui illi exhibens, linteamina proiebat ac pannos qui ad usum uestimenti uirilis praebeantur: nonnulli lanae uellera, plurimi etiam formas casei ac cerae uel panis, diuersasque species unusquisque iuxta uires suas, quae dinumerare perlongum puto. Veniebant autem cum plaustis potum cibumque deferentes, mactantes animalia et per triduum epulantes.

»In the territory of Javols there was a mountain named after Hilary²³ that contained a large lake. At a fixed time, a crowd of rustics went there and, as if offering libations to the lake, threw into it linen cloths and garments that served men as clothing. Some threw pelts of wool, many threw models of cheese and wax and bread as well as various other objects, each according to his own means, that I think would take too long to enumerate. They came with their wagons: they brought food and drink, sacrificed animals, and feasted for three days.«

Furthermore, the lake used to inspire reverential fear, as Thietmar refers in regard to lake Glomuci. Such reverential fear was the same that the corrupted Roman Consul Servilius Caepio took advantage of in order to hide in a sacred lake near the Gaulish city of Tolosa the 15,000 gold talents that the Gauls had pillaged in Delphi, which the consul swindled from the Roman treasury (Strabo IV 1, 13). Also subject to reverential fear was the famous sacred lake of Nemi²⁴, near Rome, and perhaps this fear was the origin of the famous institution of the *rex Nemorensis*²⁵. Another famous sacred lake related to an oracular divinity is in Delos, where Apollo and Artemis were born. The hieron where oracular predictions were made was situated precisely by the sacred lake. In Zoroastrianism there are many sacred lakes, but none is directly related to fertility cults or oracular sites, although there is a myth connected with fertility: In the lake Hāmūn, Avestic *Kṛsaoya-*, the seed of Zoroaster is preserved in order to impregnate the three virgins,

²² According to the editor's critical apparatus (Krusch 1885:299), in one manuscript there is a variant *Helarus*, that could be the original name of the sacred lake. I follow here the translation given by Van Dam (2004).

²³ St Hilary, bishop of Poitiers (c. 315–367).

²⁴ Ovid, *Fasti* III, 263–264: *uallis Aricinae silua praecinctus opaca / est lacus, antiqua religione sacer* »There is a lake in the vale of Aricia, ringed by dense woods, and sacred to religion from ancient times«.

²⁵ Frazer (1951) postulates that the legend of the priest of the temple of Diana Nemorensis, by the lake of Nemi, known as *rex Nemorensis*, a run-away slave that killed the man previously consecrated to that office, was the original myth of a fertility rite.

mother of the three *saošyants*, or Iranian eschatological saviours, cf. *Yašt* 13.28; 13.62; 13.142; 19.92, *Vidēvdad* 19.5, *Dēnkard* 7.8.1 ff.

4. We have seen a great festivity dedicated to the prosperity of the whole community being celebrated at the end of autumn on the island of Rügen. There are several pieces of written evidence that agree in informing us of other types of agrarian rituals of fertility that used to take place at the beginning of the summer. Once the Slavs of Northern Europe were Christianised, such a ritual moment was identified with the Christian celebration of Pentecost. Leaving aside the numerous condemnations made by Polish and Czech bishops of this type of practices in a rural society partially Christianised, I would like to analyse a text which refers to this festivity at a time when paganism was a religion still alive and identifier for the whole population. The text in question is one²⁶ of the three biographies of St. Otto of Bamberg (1060/1061-1139), the person responsible for the Christianisation of Pomerania. See Ebbo, *Life of St. Otto, Bishop of Bamberg* III, 1:

Beatissimo patre nostro Ottone post primum gentis Pomeranicae apostolatam ad sedem propriam feliciter reuerso, duae ex nobilissimis ciuitatibus, id est Iulin et Stetin, inuidia diaboli instigante ad pristinas idolatriae sordes rediere hac uidelicet occasione: Iulin a Iulio Cesare condita et nominata –in qua etiam lancea ipsius columpnae mirae magnitudinis ob memoriam eius infixata seruabatur- cuiusdam idoli celebritatem in inicio aestatis maximo concursu et tripudio agere solebat. Cumque uerbo fidei et baptismi lauacro urbe mundata, per beatum pontificem idola maiora et minora, quae in propatulo erant, ignibus conflagrari coepissent, quidam stultorum modicas idolorum statuas, auro et argento decoratas, clam furati penes se absconderunt, nescientes quale per hoc urbis suae operarentur excidium (...). Nam ad praedictam idoli celebritatem cunctis comprouincialibus solito feruore concurrentibus, ludosque et commessiones multiformi apparatu exhibentibus, ipsi dudum absconditas simulacrorum effigies populo inani laetitia resoluti praesentantes, eos ad antiquum paganizandi ritum impulerunt, statimque per hoc diuinae correptionis plagam incurrerunt. Siquidem ludis et saltationibus paganico more omni populo occupato, subito ignis Dei cecidit e coelo super apostatricem ciuitatem.

»After our holy father Otto had come again in peace to his episcopal site²⁷, on the completion of his first apostleship to the Pomeranian people, two of the best-known towns, Wollin and Stettin, moved by the envy of the devil, returned to their former sordid idolatry under the following circumstances. Iulin, which had been founded by Julius Caesar and called after him, and in which his spear was kept, fixed to a column of great size in order to preserve his memory, was accustomed to hold a festival in honour of a certain idol at the beginning of the year, which was accompanied by large gatherings and dancing. Although the town had been cleansed by the word of faith and the washing of baptism, and the people, moved by the holy bishop, began to burn the larger and smaller idols that were in the open air, certain stupid persons carried off secretly some small images adorned

²⁶ Edited by Köpke (1856).

²⁷ Year 1125.

with gold and silver, little knowing how they were bringing about destruction to their town [...] For when the people of the province had assembled with their accustomed eagerness to celebrate the idol festival to which I have referred, and were playing and feasting together with great pomp, there men brought forth to the people, who had been weakened by their vain pleasures, the idols that they had before carried off, and invited them to resume their pagan rites. By doing this they laid themselves open to divine reproof. For when all the people were engaged in playing and dancing in the heathen fashion, the fire of God suddenly fell from heaven upon the apostate town.«

In fact, the text only provides us with two reliable pieces of information for the reconstruction of Slavic paganism; one has to do with the revival of paganism after the first missionary campaign of St. Otto of Bamberg; the second makes reference to the celebration of a yearly feast at the beginning of summer in honour to the sacred spear. The rest of the passage is in fact confirmed as bearing on the model of the biblical passage in which Moses, upon returning from Mount Sinai after taking the Tablets of the Law, finds the Israelites thrown into idolatry around a Golden Calf (*Exodus* 32). It is a good example of how the texts of medieval chroniclers have to be taken with extreme precaution.

Bibliography

- Benveniste, E. (1945) Symbolisme social dans les cultes gréco-italiques. *Revue de l' Histoire des Religions* 129: 5–16.
- Christiansen, E. (1980–1981) *Saxo Grammaticus Books X–XVI*: Vol. I: *Books XI, XII and XIII*, BAR International Series 84; Vol II: *Books XIV, XV and XVI. Text and Translation*; Vol III: *Books XIV, XV and XVI. Commentary and Notes* B.A.R. International Series 118 (i–ii), Oxford.
- Dowden, K. (2000) *European Paganism: The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres-Nueva York, Routledge.
- Frazer, J. G. (1951) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, New York, Macmillan.
- Holtzmann, R. (1935) *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Nova Series 9, Berlin.
- Köpke, R. (1856) »Vita Ottonis episcopi Babenbergensis« *Annales et Chronica aevi Salici. Vitae aevi Carolini et Saxonici* ed. G. H. Pertz, Monumenta Germaniae Historica Scriptores 12, Stuttgart, pp. 822–883.
- Krusch, B. (1885) *Gregorii Episcopi Turonensis. Miracula et opera minora*, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum I 2, Hannover.
- Pagani, I. (1992) *Storia degli arcivescovi della chiesa di Amburgo, di Adamo di Brema*, Torino, UTET.
- Petazzoni, R. (1955) *La onniscienza di Dio*, Torino, Einaudi.
- Schmidt, V. (1999) Retra - Lieps, am Südenende des Tollensesees. *Studia mythologica Slavica* 2, 33–46.
- Ślupecki, L. P. (1994) *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, Varsovia.

- Ślupecki, L. P. - Zaroff, R. (1999) »William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its two Interpretations« *Studia Mythologica Slavica* 2: 9-20.
- Van Dam, R. (2004) *Gregory of Tours. Glory of the Confessors*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Watkins, C. (1995) *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- West, M. L. (2007) *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford, Oxford University Press.
- Zaroff, R. (2002) »The Origins of Sventovit of Rügen« *Studia Mythologica Slavica* 5: 9-18.

Fortuna e riti di fertilità presso gli slavi occidentali precristiani

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa

Lo scopo di questo articolo è l'analisi e la successiva valutazione dei frammenti di testi medievali che ci informano sui riti pagani di fertilità tra gli slavi occidentali. Stabilendo una gerarchia si può affermare che il testo più affidabile è quello di Sassone il Grammatico che racconta delle festività celebrate ogni autunno nel tempio di Arkona; al secondo posto si colloca il passo di Tietmaro di Merseburgo sull'ottenimento di oracoli di fertilità presso il lago sacro di Glomuzi; infine possiamo leggere un testo di Ebbone sulla festa di benvenuto all'estate della città di Wollin, elaborato sul modello del racconto biblico del vitello d'oro.

Kognitywna definicja Welesa~Wołosa: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata

Michał Łuczyński

The author analyses Weles~Wołos, a supreme »Cattle-God« in Old-Slavic pagan religion and mythology, which is correlated to poetry, magic and cattle. The author focuses on that problem as a part of Slavic mythology worldviews.

Keywords: Slavic mythology, Slavic paganism, cognitive linguistics, language and culture, ethnolinguistics.

W slawistycznych badaniach mitologicznych problematyka Welesa~Wołosa ‘boga bydłęcego’ od lat zajmuje istotne miejsce, stanowiąc jeden z centralnych przedmiotów sporu badaczy różnych specjalności – historyków, językoznawców, religioznawców i in. Ze współczesnych badań nad ten temat wyłania się postać boga suwerennego o cechach chtonicznych lub wegetacyjnych i eschatologicznych konotacjach. Badacze rozmaicie jednak rozumieją jego funkcję w panteonie, raz umieszczając go w funkcji władzy zwierzchniej i magicznej, innym razem – gospodarczej. Inni wręcz negują jego istnienie jako bóstwa pogańskiego i interpretują go jako pogańską hipostazę, kalkę św. Błażeja, zaadaptowanego w funkcji opiekuna bydła przez synkretyczne wierzenia starej Rusi itp., co ma nadzwyczaj długą tradycję w slawistyce, datującą się od co najmniej połowy XIX wieku (por. Moszyński 1994). Badania nad tym problemem nie ustają, a bogata literatura przedmiotu na ten temat wciąż jest uzupełniana o nowe interpretacje.

Nurt badań etnolingwistycznych, który na ogół porusza jedynie zagadnienie reliktywów tradycyjnego światopoglądu we współczesnych przekazach folkloru, dostarcza tematyce historycznej metod pozwalających ująć ten problem w nieco innym, niż dotąd, świetle. Metody opisu wypracowane w ramach tego nurtu, jak również podejście kognitywne zastosowane do rekonstrukcji najstarszych postaci folkloru, którymi dotychczas zajmowali się przeważnie historycy czy filolodzy, otwierają tu perspektywę rekonstrukcji postaci także i ‘bydłęcego boga’.

W artykule postawiony został problem rekonstrukcji historycznego stanu mitologicznego obrazu świata za pomocą narzędzi, które językoznawstwo kognitywne z powodzeniem stosuje do badań synchronicznych nad nowożytnym folklorem narodów słowiańskich. Pierwsza jego część jest próbą zarysowania dyskusji nad możliwościami i ograniczeniami paradygmatu »kognitywnego« w badaniach nad światopoglądem mitologicznym odbitym w językach słowiańskich. Następnie na przykładzie teonimu Weles~Wołos omówione zostaną wyniki próby zastosowania tej metodologii w analizie językowej. Druga część prezentuje wyniki analizy w formie tzw. definicji kognitywnej,

składającej się z a) eksplikacji z zastosowaniem podziału fasetowego; b) dokumentacji hasła, obejmującej wszystkie znane teksty, w których teonim się pojawia.

Celem artykułu jest rekonstrukcja językowo-kulturowego obrazu Welesa~Wołos jako jednego z bóstw panteonu wschodnich Słowian na podstawie tekstów literackich, historycznych i źródeł leksykograficznych datujących się od wczesnego średniowiecza po czasy nowożytne.

Przeprowadzona kwerenda źródeł pozwoliła włączyć do korpusu tekstów, na podstawie których dokonano opisu konotacji teonimu, oprócz znanych i wielokrotnie w historiografii przywoływanych, również nieznane i dotychczas nie wykorzystywane zapisy historyczne i folklorystyczne. Oprócz więc źródeł znanych i powielekroć cytowanych, znalazły się tu m.in. »Latopis Rostowski« i ludowe podania etiologiczne z terenu Rosji (dotychczas nie badane pod tym kątem). Rozszerzenie materiału pozwoliło – jak się wydaje – na pełniejszą rekonstrukcję i jej szersze oparcie w dokumentacji źródłowej. Wyekscerpowane fragmenty zostały następnie poddane analizie semantycznej, której zapisem jest część hasła.

Teoretycznie i metodologicznie, praca nawiązuje do założeń lingwistyki kognitywnej, wyłożonych w szeregu prac badaczy zw. z kręgiem etnolingwistyki lubelskiej – przede wszystkim Jerzego Bartmińskiego. Metoda definicji kognitywnej, jaką zastosowano w pracy, została opracowana na potrzeby wydawanego od 1995 r. »Słownika Stereotypów i Symboli Ludowych« (w skrócie SSSL)¹. O przydatności tej formuły do etnolingwistycznego opisu demonów czy innych postaci mitologicznych świadczą liczne dotychczas opublikowane opracowania na przykładzie polskich materiałów etnograficznych lub historycznych (zmora, strzyga, płanetnik, Szatan i in.). Okazała się ona przydatna i z powodzeniem zastosowana w etnolingwistycznym opisie pojęć sfery *demonologia*. Przedstawione przeze mnie wyniki badań są próbą wstępnego zastosowania tej metody do rekonstrukcji fragmentu historycznego stanu obrazu świata – w tym konkretnym przypadku postaci bóstwa nominowanego za pomocą teonimu Weles~Wołos.

Definicja kognitywna teonimu Weles~Wołos

1. Definicja kognitywna w opisie postaci mitologicznych

Próby rekonstrukcji semantyki postaci mitologicznych znanych ze źródeł historycznych podejmowane wielokrotnie były przez historyków, filologów i badaczy innych dyscyplin. Jednak zastosowanie metody opisu konotacji jednostek leksykalnych zw. definicją kognitywną do stanu historycznego i rozszerzenie jej poza granicę jednego języka, jednego stylu i jednego przedziału chronologicznego wydaje się nowe i nie było dotąd szerzej stosowane.

Definicja kognitywna nie jest jedyną metodą opisu etnolingwistycznego pola semantycznego 'mitologia i wierzenia', jaką dotychczas zaproponowano. Na użytek wydawanego w Moskwie słownika »Slavjanskije drevnosti« stosuje się schemat opisu postaci mitologicznych (Cxema; por. Bartmiński 2007: 50–51, 85), który przewiduje od kilku do kilkunastu kategorii semantycznych z licznymi podkategoriami i postuluje osobny model definicji dla tej grupy haseł, uwzględniający specyfikę i ich wewnętrzną strukturę.

¹ Bartmiński 2007: 42-51; SSSL I 13–17.

Zarówno jeden, jak i drugi model opisu postaci mitologicznych włącza kategorie takie jak nazwa, wygląd, pochodzenie i transformacje, miejsce i czas pojawiania się i działania postaci. Dotyczy to na ogół postaci znanych ze współczesnego folkloru, do charakterystyki których wykorzystuje się dużą ilość tekstów i relacji. Jeśli jednak chodzi o próbę zastosowania tego modelu do najstarszych postaci folkloru, znanych w przeważającej części z fragmentarycznych i ograniczonych ilościowo wzmianek w źródłach historycznych, pojawia się szereg problemów metodologicznych, do których należy się odnieść.

Tym, co różni opis postaci demonicznych w historycznym i nowożytnym obrazie świata, jest wartość informacyjna i ilość tekstów – mniejsza w przypadku tego pierwszego. Ograniczenia definicji kognitywnej w odniesieniu do materii historycznej wiążą się z niemożliwością spełnienia kryterium statystycznego oraz adekwatności treściowej. Opis, który powstaje dzięki takiej analizie, prowokuje pytanie o status ontologiczny, przedmiot i podmiotu obrazu, który jest wynikiem rekonstrukcji.

Źródła chrześcijańskie, na których opiera się rekonstrukcja fragmentu historycznego pogańskiego obrazu świata (zewnętrzne w stosunku do nosicieli kultury tradycyjnej, niechrześcijańskiej), czynią uzyskany obraz właściwym dla przedmiotowego, a nie podmiotowego ujęcia kultury. Dodatkowo, ma on status abstrakcyjnego konstruktu naukowego. Kwestia więc, na ile jest (lub może być) on adekwatny treściowo z pojęciem rzeczywiście niegdyś istniejącym w tradycyjnym obrazie świata – pozostaje czysto teoretyczna. Wydaje się jednak, że pewne jego elementy mogą być właściwe dla pogańskiego obrazu świata, podczas gdy inne – należy już uznać za jego chrześcijańską interpretację lub wręcz kreację.

Wymóg adekwatności treściowej i strukturalnej rekonstruowanego obrazu świata wymaga pewnego doprecyzowania. Zamiast metody ankiety i wywiadu (przypadek relacji etnograficznych czy zapisów dialektologicznych), w celu weryfikacji informacji konieczne okazało się zastosowanie ekstensywnej i porównawczej interpretacji tekstów z wykorzystaniem typologicznych ustaleń antropologii historycznej, pozwalających odtworzyć stereotypy myślenia magiczno-religijnego, które tylko w minimalnym stopniu (lub wcale nie) zostały ustabilizowane w językowym obrazie pojęcia.

2. Teonim Weles–Wołos w świetle kognitywnej analizy językowej

Stosunkowo największy potencjał rekonstrukcji najstarszego obrazu pojęcia jako elementu JOS (językowego obrazu świata) tkwi, jak wiadomo, w metodzie etymologicznej. Analiza etymologiczna dostarcza przede wszystkim informacji o tym, że teonim etymologicznie wywodzi się od /czy jest związany z/ psł. *vel- > pie. *uel- ‘pole, dolina, łąka’, ‘śmierć, umierać’. Podejście kognitywne uzupełnia ją o następujące dane:

- rdzeń pie. *uel- znajduje się w polu semantycznym PRZESTRZENI, w ramach opozycji góra:dół. W obrazie językowym tego pojęcia centralne wydają się znaczenia ‘pole/łąka, dolina’, dotyczące relacji przestrzennych opartych na doświadczeniach optycznych, wiążących się też z konceptualizacją położenia względem patrzącego.

- kierunek ewolucji semantycznej w oparciu o teorię pierwotnego konkretyzmu i uniwersalnych schematów derywacyjnych można zrekonstruować w postaci: ‘dół’ (→ ‘pole’) → ‘śmierć’. W ten sposób wpisywałby się on w powszechny mechanizm nadawania nazw sferom abstrakcyjnym za pomocą słownika dziedzin konkretnych (takich jak doświadczenie przestrzenne, położenie).

– analiza gniazda etymologicznego, tworzonego przez derywaty tego rdzenia pie. w różnych językach indoeuropejskich (por. Tabela niżej) ujawnia, że także psł. *dolŋ ‘dół, jama, grób, nizina, dolina’ utworzone od pie. dial. *dholo- ‘wydrążenie; to, co wydłubane’, sugeruje, że pojęcie DOŁU wiązało się pierwotnie nie tylko z konceptualizacją wgłębienia w terenie, ale również, że dół pierwotnie był postrzegany jako posiadająca sklepienie jaskinia, wydrążenie w układzie horyzontalnym, a nie jedynie wertykalnym. Dodatkowo wiązał się z ideą ukrycia, zasłonięcia, niewidzialności, jak świadczy analiza etymologicznie związanych grup leksyki w językach indoeuropejskich oraz analiza onomazjologiczna różnych nominacji ‘dołu’ derywowanych od rdzeni pie. *uel- i *dholo-.

ANALIZA GNIAZDOWA pierwiastka pie. *uel-²

psł. *velesŋ ‘dolny, polny, nizinny’ pie. *uel- ‘pole, łąka, dolina’	RZECZOWNIK	NOSICIEL CECHY nomina attributive
	gr. *welision ‘pole’	
	łac. vallēs ‘dolina’	
	sang. wæl (ang. valley), niem. wal ‘pole, dolina’	lit. vēle ‘zmarły’
	het. wellu- ‘łąka’	sisl. valr ‘zmarły’
	sisl. vällr ‘łąka’	sang. wæl ‘zmarły’
	wal. gwelt, korn. gwels ‘trawa’	toch. walu ‘martwy’
	sind. valmika ‘trawnik’	luzyt. *wels- ‘zmarli’
	lit. welenā ‘darni’	luw. ulant-(i)- ‘zmarły’
	pol. wawel (psł. *ąvelŋ // *ąvylŋ) ‘jar, wąwóz’ ³	
	sind. valla ‘jaskinia, pieczara’	
	CECHA SAMA W SOBIE	CZYNNOŚĆ
	Abstracta	
	luw. u(ua)lant- ‘śmierć’	toch. A wāl ‘umierać’
	toch. wlalune ‘śmierć’	lik. (u)lati- ‘umierać’

Zastosowanie w badaniach nad historycznym obrazem Welesa~Wołosa znajduje również kognitywna teoria metafory. W wyniku rekonstrukcji semantyki tej postaci ujawniają się metafory konceptualne (BOJAN TO WNUK WELESA; BYDŁO TO BOGACTWO) i orientacyjne (ŚMIERĆ TO ZA WODĄ / W DOLE), które odpowiednio modelują semantykę analizowanego teonimu (oraz pozwalają częściowo ją odtworzyć):

– BOJAN TO WNUK WELESA. Rekonstruowana na jej podstawie motywacja poetyckiego epitetu wieszczą Bojana ‘wnuk Welesa’ (por. srus. *Велесовъ внууче...*) jest możliwa do przedstawienia w postaci łańcucha »Bojan > Weles«, gdzie symbol ‘>’ oznacza predykat JEST PODOBNY DO; Bojan obiekt, a Weles - wzorzec porównania ze względu na wspólną cechę. Językowy obraz Bojana ‘pieśniarza’ zawiera cechy stereotypowe, takie jak wieszczczenie czy śpiewanie, a także jedną, którą można nazwać peryferyjną: symboliczne zmienianie postaci (w tym zdolność do transformacji zwierzęcych i abstrakcyjnych). Analiza semantyczna ujawnia, że cechą centralną domeny źródłowej mogło być właśnie ‘zmienianie postaci, zdolność transformacji’, cecha, która w struktu-

² Materiał leksykalny m.in. na podstawie: Иванов, Топоров 1974; Karpenko 1997.

³ Wawel ‘miejsce pomiędzy dwiema skalami, w załomie wzgórza’ – por. Krzysztoforska-Doschek 2005: 171.

rze tekstu artystycznego jest niejako kontrintuicyjna, podczas gdy inne są szablonowe (na odczytaniu jej polegał zapewne koncept omawianej metafory poetyckiej).

– BYDŁO TO BOGACTWO, leżąca u podstaw epitetu *srus. *skotij bogъ* i co za tym idzie, gospodarczych konotacji *teonimu*. Ujawnia się ona w polisemii *psł. *skotъ* ‘pieniądz, bogactwo’ i *srus. skotъ* ‘bydło, zwierzęta hodowlane’, dla której motywacją była asocjacja dobytku / mienia ruchomego (zwierząt hodowlanych) z bogactwem, związana z jego postrzeganiem jako podobnego do środków płatniczych itp. Jako domena źródłowa występowało tu pole ‘bogactwo, majątek, pieniądze’, a domena docelowa – ‘zwierzęta hodowlane’.

– ŚMIERĆ TO ZA WODĄ, leżąca u podstaw akwaticznych i eschatologicznych konotacji stereotypu Welesa. Wiązała się z nałożeniem się domeny źródłowej ‘przestrzeń, odległość’ na domenę docelową ‘zaświaty, tamten świat’, była motywowana kulturowo, lokalizacją nekropolii na polach oddzielonych od przestrzeni ludzkiej rzekami, ciekami wodnymi itp., a także rolą wody w magii izolacyjnej w kulcie zmarłych (np. woda jako symboliczna granica w obrzędowości pogrzebowej).

– ŚMIERĆ TO W DOLE, leżąca u podstaw chtonicznych i eschatologicznych konotacji stereotypu Welesa. Wiązała się z nałożeniem się domeny źródłowej ‘przestrzeń, położenie’ na domenę docelową ‘zaświaty’. Motywowana była kulturowo, najpewniej projektowaniem realiów obrzędowo-przestrzennych (takich jak lokalizacja pochówków w jamach czy mediacyjną funkcją otworu w ziemi w zabiegach magicznych, wróżebnych itd.) na plan mitologiczny.

Wstęp

Weles~Wołos w tradycji słowiańskiej był przede wszystkim tym bogiem, do którego udają się dusze ludzi po śmierci. Znajduje się on na polu (lub łące) położonym daleko na zachodzie, za wodą oddzielającą świat żywych od świata umarłych (nawi). Tam opiekuje się duszami przodków przebywającymi tam pod postacią zwierząt (gęsi itd.). Wizję tych zaświatów odtwarza się na podobieństwo, mającego indoeuropejską genezę, wyobrażenia mitycznego pastwiska, na którym pasą się dusze pod postacią byków, owiec, koni i mułów, doglądane przez bogów lub jednego z bogów spełniającego rolę pasterza. Taka łąka zmarłych jest oddzielona od świata żywych również głęboką wodą.

Kiedy nie przebywa w nawii, Weles lokalizowany był najpewniej w ziemi, w otworach/rozpadlinach skalnych dzielących świat umarłych od świata żywych, do których strzeże dostępu (na wzór demonologii podziemnej). Potwierdzeniem jego chtonicznych konotacji jest barwa czarna i związek z barwą złotą, mogący być wspomnieniem związków Welesa z kładami i skarbami leżącymi głęboko w ziemi.

Weles najprawdopodobniej potrafił zmieniać swoją postać i występować w postaci antropomorficznej, innym razem – zoomorficznej; rozgniewany na człowieka, może go ukarać podobną przemianą i sprawić, że przybierze zwierzęcy wygląd. Może on także ukarać człowieka, zsyłając na niego chorobę – żółtaczkę. Bywa świadkiem przysięg składanych w celu zatwierdzenia pokoju (miru). Tych, którzy nie dotrzymują słowa, karze ciężko chorobami.

Weles pozostaje w niezgodzie z Perunem i (być może) pozostałymi bogami. Przypuszczalnie walczył kiedyś z nim o władzę nad bydłem, ale przegrał i musiał się salwować ucieczką do wody.

Czczą go zwykli ludzie, kupcy, rolnicy i szerokie masy ludu, aby opiekował się ich dobytkiem ruchomym. Odbierał też cześć od kapłanów i wołchwów, którzy widzieli w nim swojego patrona.

DEFINICJA

a) eksplikacja

(nazwa) psł. ***Velesъ**; srus. Волос, Белес; szcz. veles⁴

(derywaty) srus. Велесовъ, ros. Велесово

(etym.) Od appellativum psł. **velesъ* dosł. ‘dolny, polny, nizinny’, ‘z dołu / niziny’, derywowany od podstawy **vel-* (> pie. **uel-* ‘pole, dolina’) za pomocą sufiksu *-eсъ(jъ)⁵. Ewolucja semantyczna przebiegała w kierunku ‘coś w dolinie/dole’ → ‘człowiek/osoba w dolinie/dole’ → ‘postać mityczna’

(hiper.) srus. богъ 10, 11

(hiponim) srus. скотий ‘bydłęcy’ 10–13, 14b

(kolekcja) srus. Перунъ, cz. črt, Zmek 3, 11, 12

(part.) W. ma bydło 5

(atryb.) W. jest /nie jest groźny, straszny 6, 15b

(agent.) W. zsyła chorobę 12

W. karze czarami 14b

W. przemienia się 1, 8

W. opiekuje się bydłem 7a, 5

W. straszy, szkodzi 7a

W. szepcze złe rady, skłaniając do grzechu 3, 4

(odbior.) W. dostaje zwierzęta 7a, 16

W. odbiera cześć 13

(adres.) a) W.-owi każe się ukarać człowieka (chorobą) 7c, 11, 12

b) W.-a prosi się (np. o deszcz) 7d, 10

c) W. mówi, co będzie 7b, 15b, 16

(lokaliz.) a) W. jest w dole 5

W. jest na łące/polu 7a

W. jest nad wodą (rzeką, jeziorem) 5, 14a

W. jest za morzem 2

W. jest w posągu 7a, 14b

b) Bydło jest tam, gdzie W. 5, 7a

Dusze są tam, gdzie W. 2

(material.) Posąg W.-a jest z kamienia 14b / z drzewa (dębu) 15b

Głowa W.-a jest wyzłocona / ze złota 15a

(podob. paralel.) W. jest jak wołchw (czarownik) 8

(opoz.) W. jest przeciwny Perunowi 11–14

⁴ Срезневский, Словарь I 1, с. 294; Gebauer Sl. I 220.

⁵ Трубачев 2002: 428–430.

b) dokumentacja

SŁOWNIKI, ENCYKLOPEDIE

[1] »veles (veless), pan, ymago hircina« (Mater Verborum, XIII w.⁶)

PROZA

[2] »Takž budeš potom to teprva litovati a s takovou neodbytnou koupi sobě postyskovati, a vinšoval by sobě a ženě své zlé toho přál, aby divokou husi byla a někam k Velesu za moře zaletěla a věčně se domův nenavrátila« (Jesus Sirach, tłum. T. Rešel, 1561 r.⁷).

[3] »...jakýt jest črt aneb ký Veles aneb ký Zmek tě proti mně zbudil a navedl!« (Tkadleček, XV w.⁸).

[4] »...až ku podivu, kde těch marností ti lidé nasbírají, aneb ký Veles jím jich našepce« (Tadeas Hájek, 1598 r.⁹).

[5] »...сии князь Володимеръ (...) яко прииде въ Кіевъ, идола повеле испроврещы, (...) а Волоса идола, егоже именоваху скотія бога, повеле въ Почаину реку въврещы« (Żywot zwykły księcia Włodzimierza, XIV w.¹⁰).

[6] »Что ради скорбя седиши близъ страстнаго сего идола Велеса? (...) Тщуся и молюся Господу Богу разорити многострастнаго сего идола Велеса« (Żywot błogosławionego Awramiusza Rostowskiego, XVII w.¹¹).

[7] а) »Идол, ему же кланястася сии, бысть Волос, сиречь, скотий бог. И сей Волос, в нем же бес живя, яко и страхи мнози твори, стояше осреди логовины, нарицаемой Волосовой, отселе же и скотии по обычаю на пажити изгоняше. Сему многокозненному идолу и керемет створена бысть и волхвъ /жрец/ вдан, а сей неугасимый огонь Волосу держа и жертвенная ему кури«.

b) »Сей волхв (...) по исходищу воскресения жертвеннаго разумева и вся тайная и глагола словеса приключшимся ту человеком, яко словеса сего Волоса«.

c) »(...) И людии сии клятвою у Велеса обеща... (...) людии, кои клятвою уверяше пред вашим Волосом (...). Кий же он бог, яко и клятву при нем створену сами преступили и попра?»

d) »(...) В сицевой печали неверни сии человецы моли слезно своего Волоса, да низведет дождь на землю« (Słowo o powstaniu miasta Jarosławia, 1781 r.¹²).

[8] »...Велеса ...« (Chodzenie Bogarodzicy po mękach, XIII w.¹³).

UTWORY POETYCKIE

[8] »(...) чили | въспети было вещии Бояне | Велесовъ вънуче!« (Słowo o wyprawie Igora, w. 62–3, XII w.¹⁴).

⁶ Срезневский 1878: 78.

⁷ Zibr 1886: 319.

⁸ Tobolka 1894: 531.

⁹ Jireček 1875; Soukup 1897: 354.

¹⁰ Mansikka 1922: 53–4.

¹¹ Mansikka 1922: 291–2.

¹² Писаренко 1997: 235–8.

¹³ Mansikka 1922: 287.

¹⁴ Аничковъ 1914: 337.

KAZANIA

[9] »Ecce! mi homines! ad quid peccata inducunt hominem, quod fit jumentum, quod fit diabolus! O! nechmež již tiech hřiechuov u Veleša!« (kazanie, Czechy, 1471 r.¹⁵).

[10] »молятся ... Волосу, скотью богу« (Słowo Chrystolubca, XIV w.¹⁶).

KRONIKI

[11] »... и роте заходивше межи собою, целовавше сами крестъ, а Олга водивше на роту, и мужи его по Рускому закону кляншася оружиемъ своим, и Перуном, богом своим, и Волосомъ, скотьемъ богомъ, и утвердиша миръ« (PVL, 907 r.).

[12] »... да имеемъ клятву от бога, въ его же веруемъ в Перуна и въ Волоса, скотьа бога, и да будемъ золоти, яко золото, и своимъ оружиемъ да исечени будем« (PVL, 917 r.).

[13] »Волос богъ скотій, бьяше у нихъ во великой чести« (Latopis Hustyński)

[14] а) »Идол Велеса в древности стоял в середине города близ озера, почти около того места, где кремль, уж позже был перемещен на »Чудскій конец« города«.

б) »В это время в Ростове был сильнейший пожар (...); в самый день пожара (...) страшная громовая туча разразилась над храмом бога Велеса, где стоял его истукан, сделанный из камня; когда храм загорелся, то истукан вышел из него, как живой человек, пошел на восток на конец города и остановился на Чудском конце города. Когда он шел по берегу озера среди пылавших зданий, то озеро кипело перед ним как в котле, выкидывало из себя множество рыб. Верховный жрец Велеса Радуга молил его не сходить со своего прежнего места, но Велес опалил ему за это волосы, а вслед за тем у Радуги выросла собачья голова« (Latopis Rostowski, XVII w.¹⁷).

PODANIA, LEGENDY

[15] а) »...[жрецы] поставили великого идола Велеса, настолько большого, что вызолоченная голова идола, при закате солнечном, была видна даже из Ростова. Место это называлось *Велесово дворище*«.

б) »Идол был сделан из дуба, и внутри его находилась лестница, жрец входил по ней в пустую голову истукана с горящими угольями. В это время, как он шег смолисте вещества, из отверстий глаз и ушей выходил густой дым, а из рта искры, а икогда и пламя. По этим-то призракам и узнавали грозни был бог или нет. Мошльвивий, глухой голос жреца, выходивший из идола, принимаялися народом за голос самого бога-Велеса, который возвещал гнев или милость« (podanie ludowe, Rosja¹⁸).

[16] »В Вороболье в древности стояло капище Велеса, которому приносились в жертву воробьи, по внутренностям этих воробьев жрецы гадали, и предсказывали будущее, от этого село так и названо« (podanie ludowe, Rosja¹⁹).

¹⁵ Hanuš, 1863: 34.

¹⁶ Mansikka 1922: 151.

¹⁷ Титов 1885: 34–34.

¹⁸ Титов 1885: 117

¹⁹ Титов 1885: 78

Źródła

- Gebauer Sl. - Jan Gebauer, *Slovar staročeský*, díl I–II, Praha 1970.
- Hanuš I. J., *Maly výbor ze staročeske literatury. Podle rukopisův C. K. Knihovny Vysokých Škol Pražských XIV.–XVII. století*, V Praze 1863.
- Jireček J., *O slovanském bohu Velesu*, »Časopis Musea Království českého«, R. XLIV, sv. 1, V Praze 1875, s. 405–416.
- Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven, I. Quellen*, Helsinki 1922.
- PVL - *Повесть временных лет по лаврентьевской летописи*, т. I, Москва – Ленинград 1950.
- Soukup J., *Příspěvky bájeslovné. Veles*, »Český Lid«, VII, V Praze 1897, s. 354.
- SSSL - *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I–II, Lublin 1996, 1999.
- Tobolka Z. V., *O Velesovi*, »Český Lid«, III, V Praze 1894, s. 529–533.
- Zíbrt Č., *Něco o bohu Velesu*, »Slovanský sborník«, 15, Praha 1886, s. 318–319.
- Аничковъ Е. В., *Язычество и древняя Русь*, С.-Петербургъ 1914.
- Срезневский И. И., *Словарь древнерусского языка*, т. I–III, Москва 1989.
- Срезневский И. И., *Чешскія глоссы въ Mater Verborum*, Санктпетербургъ 1878.
- Титов Н. Н., *Ростовскій уездъ Ярославской губерніи. Историко-археологическое описании*, Москва 1885.

Bibliografia

- Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2007.
- Franković Đ., *Nasljednici poganskih božanstva – gromovnik sv. Ilija nadomjestak Perunov, brodar sv. Nikola nasljednik boga smrti i konja u Hrvata i Srba, te njihove interetnicke veze*, »Etnografija Hrvata u Mađarskoj«, 9, Pečun 2002, s. 9–45.
- Ivanov V. V., Toporov V. N., *A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root *vel-*, »Baltistica IX«, Vilnius 1973, s. 15–27.
- Jakel O., *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*, przeł. M. Banaś, B. Deląg, Kraków 2003.
- Jakobson R., *The slavic god Veles and his Indo-European cognates*, In: *Selected Writings, VII, Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology*, 1972–1982, Mouton 1985, s. 33–48.
- Karpenko J. O., *Велес залишається на троні*, (In:) *Восточноукраїнський лінгвістический сборник*, в. 3, Донецьк 1997, s. 34–39.
- Krzysztoforska-Doschek J., 2005, *Źródło mitów i legend polskich. O Kraku – władcy Lechitów, o Smoku i Wawelu*, »Wiener Slawistisches Jahrbuch«, 51, s. 165–177.
- Moszyński L., *Detronizacja Welesa*, »Studia nad polszczyzną kresową«, VII, pod redakcją Janusza Riegera, Wrocław 1994, s. 225–233.
- Wojtyła-Świerżowska M., *Prasłowiańskie abstractum. Słowotwórstwo, semantyka. 1. Formacje tematyczne*, Warszawa 1992.
- Иванов В. В., Топоров В. Н., *К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов)*, »Труды по Знаковым Системам« 6, 1973, с. 46–82.

- Иванов В. В., Топоров В. Н., *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974.
- Писаренко Ю. Г., *Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі*, Київ 1997.
- Схема описания мифологических персонажей*, In: Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран югп-восточной Европы. София, 30.VIII.89 – 6.IX.89. Проблемы культуры, Москва 1989, с. 78–85.
- Топоров, В. Н., *Фрагмент славянской мифологии*, »Краткие сообщения Института Славяноведения«, 30, Москва 1961, с. 14–32
- Топоров, В. Н., *Еще раз о Велесе-Волосе в контексте основного мифа*, In: Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов второй балто-славянской конференции. Москва, 29 ноября – 2 декабря 1983 г., Москва 1983, с. 50–56.
- Трубачев О. Н., *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*, Москва 2002.

Cognitive Definition of Weles~Wołos: An Attempt at Reconstruction of a Fragment of the Traditional Mythological Appearance of the Slavic World

Michał Luczynski

The author analyses Weles~Wołos, a supreme “Cattle-God” in Old-Slavic pagan religion and mythology, which is correlated to poetry, magic and cattle. The author focuses on that problem as a part of Slavic mythology worldviews. Theoretically and methodologically it is based on the model of cognitive definition as proposed by Jerzy Bartmiński.

There is no »Perun in the Caucasus«... but maybe an ancient Iranian thunder demon

Patrice Lajoye

Thirty years ago, the Russian historian L. S. Klejn proposed that the legendary Chechen and Ingush character Pira or Pirow was borrowed during the Middle Ages by the local population from the Russian mythology, through a contingent of Eastern Slavs deported there by the caliph Mervan II. Thus, Pira or Pirow would be the old Slavic god Perun. I will propose here an alternative source to this legendary figure, an Iranian source. A hero named Piran indeed appears in the Shahnameh, Ferdowsi's epic dating from the tenth century. That hero, like Pira or Pirow, is able, through an intermediary, to make rain and lightning. In fact, the name Piran seems to have an etymology close to that of the god Perun.

Keywords: Caucasus, Ingush, Perun, Piran, Shahnameh, Chechens

There is a mythological figure in the Caucasus, called Pir'a or Pir'ow, which attracted, a few years ago, the attention of the Russian historian L. S. Klejn, who tried to assimilate him to the Slavic god Perun. But what exactly? And what are the origins of this Pir'a or Pir'ow, a character who is involved in stories for which we can determine the sources, which are many and varied?

Sources

Pir'a or Pir'ow is a Caucasian mythological character known by Chechens and Ingush. However, the sources are very few, and they have been collected relatively recently.

Thus, an Ingushian tradition made Seli Pir'ow (Pir'ow son of Seli), the elder brother of Soska Solsa (the Ossetian Soslan). Soska Solsa was regarded to be very strong, while Pir'a was weak in body but intelligent. One day the latter brought from the other world a water mill, which the Ingush did not know before. Solsa comes to see the thing and carries away the centerpiece. But when he wants to rebuild the mill, he is forced to fit in the missing piece, which condemns him to stay put. Pir'a then proposes to manufacture a new part, subject to being granted half of the production (Dalgat, 1972, p. 143 and 302–303).

The character is better documented among the Chechens: Pir'ow is a native sovereign or a foreign king, who feuded with DIALA (God). Having built a fake heaven in copper, he made his subjects transport barrels full of water on it. It was believed that the noise produced by the barrels was the thunder, and the water flowing out the rain. He

tried to convince his countrymen of his divine power. But Diala tolerated him because of his qualities: he respected the elderly, children, and saved the bread.

Some other versions show him praying to Diala in secret, for he slows the course of the sun, for eclipses occur, for he sends rain: it was possible for him to warn his people in advance. Malevolent spirits persuaded him to abandon his virtues, then God punished him. He was 500 years old.

A variant tells us that one day Pir'on forced a woman to get on the vault of heaven and to pour water. In anger, she exclaimed: »May God punish you! How dishonest you are!« And God did so (Malsagov, 1983, p. 307).

Another one says that Pir'on *padtshah* (King Pir'on) really created heaven and earth (Malsagov, 1983, p. 307).

More recently, Mariel Tsarioieva has published in French a new testimony, resuming the legend formerly known: Pir'ow would have built a copper roof over the city and rolled barrels filled with water in order to pretend to be God. It adds, however, a variation on the fall of Pir'ow: one day Pir'ow climbed on this roof with his troops and shouted to Dela (God): »I almost reached to the heavens, come down and fight in a duel: we'll see who is stronger.« Then God sent a little mosquito that penetrated through the nose into the brain of Pir'ow, and after many days the creature ate his brain and came out in the shape of a bird (Tsarioieva, 2005, p. 250).

Klejn's analysis

Discovering the texts published by Dalgat and Malsagov, Klejn made a first analysis showing the character of Pir'a / Pir'ow: it is thundering, heavenly, and includes a factor of agrarian fertility. And if we take into account the pronunciation of its name, it looks very much like the Slavic Perun (Klejn, 1985, reprinted in Klejn, 2004, p. 131–138). Of course, Klejn quoted Dalgat's hypothesis that the name may have been influenced by Arabic *Fir'awn*, Pharaoh (Dalgat, 1972, p. 432; Klejn, 2004, p. 135; Tsarioieva, 2005, p. 250). However, he quickly rejects the idea that this character is native or was borrowed from the peoples of the South Caucasus. For Klejn, Pir'a / Pir'ow was borrowed by the Vainakh from the Slavs, and such a borrowing could only be done in the course of the Middle Ages. Then he invokes the Arab sources mentioning the deportation, in 732 AD, of a contingent of 2000 Slavs by the Caliph Mervan II, in a Caucasus region near present-day Chechnya (Klejn, 2004, p. 137). This population has merged with the Vainakh; the Slavs would have introduced into the local pantheon their chief god, Perun, who would thus, once degraded, have been preserved in folklore.

Besides the fact that it is questionable whether a transfer of 2000 people is enough to introduce a foreign god in a pantheon, the hypothesis is very bold, especially as the legends that retain the characters traces bore, as we shall see, many influences: Ossetian, Iranian, Arabian.

More cautious was Mariel Tsarioieva, who doesn't know Klejn's hypothesis, just made a connection between Pir'a and Indo-European protoform **Perkwos*, which was used to designate several storm gods (Slavic Perun, Lithuanian Perkunas⁴, and also Indian Parjanya, Scandinavian Fjörgynn, etc.).

The Ossetian contribution

If we examine this more closely, the legends preserved by the Ingush and the Chechens are a collection of borrowings from various other peoples, dating from different periods. The most abundant borrowings are made from the Ossetians, simply because of the presence of Njart Seska Solsa, that is to say, the Nart Soslan. The Ingush legend of Seli Pir'ow seems inspired by an Ossetian tale showing a young Soslan acting as servant at a banquet of the spirits (*ie*, the gods). There, they realize his value ahead and make him some gifts that will benefit all the Narts. Thus Uatsilla (St. Elias), the Spirit of Thunder, gives the Narts seeds, that will bring forth grain as much as they need, while Donbetyr, the patron of water, ordered them to build mills, because from now his daughters (water spirits), will be required to turn the wheels (Dumézil, 1965, p. 71-73). It is thus thanks to Soslan, staying with the spirits, that the Narts were able to build the mills, while in the Ingush legend, Solsa Seska steals the mill brought from the other world by his brother.

Similarly, the stories about the death of Pir'a among Chechens could partially be inspired by Ossetian legends, including the corpus related to Batradz, the thundering Nart. An Ossetian tale (Dumézil, 1965, p. 233-235) shows him as a true wicked warrior, as Pir'a is: he set out to heaven, in order to defy God. Then some supernatural barriers were placed on his last road (one is a bag that contains the Earth's gravity). Batradz abandoned his project: back down on earth, however, he soon died. In the legend of Chechnya, God sends a mosquito that will make Pir'a die several days later. But this pattern of the mosquito, as shown by Tsarioeva, was borrowed from the Muslim legends.

In the Chechen legends collected by Malsagov, it is due to the anger of a woman who cursed him, that Pir'a dies, killed by God. Or when the Ingush and Chechens borrow the character Batradz from the Ossetians, they make Pataraz, a hero so strong that the abundance disappears (for the Chechens, God has taken away abundance, to punish the Njarts for their excessive violence). An old woman then makes the charge against him, leading Pataraz to the other world, so to die (Dumézil, 1930, p. 72-73).

A Manichean input?

The idea of the fake heaven, built by Pir'ow, it is also not indigenous: it comes probably from a Manichean origin, even if it does not appear among the oldest sources of this religion. A good example of this type of myth is found in a tale collected among the Turks of the Altai in the nineteenth century by Radlov (Radlov, 1886, I, p. 175 f.; Coxwell, 1925, p. 301-308; Dragomanov, 1961, p. 40-47). The devil, Erlik, who gets along with God, is permitted to create humanity in heaven. But this creation is bad, and God sends the hero Mandi-Shire (the bodhisattva Manjus'ri) to fight Erlik. The fake sky, here in stone, is destroyed and its ruins fall to the earth to form mountains. These Turkish peoples were for a long time Manichean, at least superficially, before being converted to Islam.

Pir'a: an Iranian?

But from where is the character of Pir'a itself? A character that no one considers to be aboriginal. Rather than looking to the north, one should more likely turn toward the

South Caucasus, particularly in Iran. Ancient Iranian civilization has greatly influenced the Caucasian cultures, and that since ancient times. During the Middle Ages, legends crossed the Caucasus: we remember the hero Rostam, who, traveling to Russia, has become Eruslan Lazarevič.

The very title of *padtshah*, given by the Chechen to Pir'ow, authorizes us to think about it. The *Shahnameh*, the great Iranian epic poem of the Middle Ages, has rightly a hero called Pīrān, a Turanian general, Turanians being officially the Turkish invaders of Iran, in fact demons, the devs. Pīrān is at the origin of one of the few magical actions in this part of the epic, namely the use against the Iranian army of the powers of a sorcerer capable of unleashing lightning, rain and thunder.

Pīrān son of Vesa appears in the *Avesta*, *Yasht* 5.57-59. He is also just named in the *Bundahišn*, 31, 17. In the *Shahnameh*, Pīrān is the most important son of Vesa, all of whom are opposed to the Iranians, including Rostam. However, the demonic character of Pīrān is extremely slight. He is a valiant warrior, and he gives often proof of nobility, to deserve the honor of his opponents after his death in battle (Bailey, 1983, p. 443).

While most of the *Shahnameh* part concerning the hero Rostam contains only few magical acts, Pīrān is precisely the source of one of the most important:

»Il y avait parmi les Turcs un homme nommé Bazour, qui avait en tout pays exercé la magie, qui avait les ruses et l'art des enchantements, et savait le pehlewî et le chinois. Piran dit à ce magicien: 'Va sur la crête de la montagne, et accable à l'instant les Iraniens de neige, de froid, et d'un vent furieux.' Déjà l'air était sombre, quoiqu'on fût au premier mois de l'été, et un nuage noir couvrait la montagne. Bazour monta sur la hauteur, et tout à coup il s'éleva un orage et une tourmente de neige qui paralysait dans la bataille les mains des Iraniens armés de lances. [S'ensuit un carnage: les troupes iraniennes sont décimées par les Turaniens. A la suite d'une prière adressée à Dieu, Rehham, un héros iranien, découvre Bazour]. Rehham s'élança du champ de bataille, poussa son cheval hors des rangs de l'armée, et montant ensuite à pied sur la crête de la montagne, en serrant les pans de sa cotte de mailles dans sa ceinture. Le magicien le vit et vint le combattre, une massue d'acier chinois dans la main; Rehham, lorsqu'il fut près de lui, tira son épée vengeresse et lui abattit la main. Un orage pareil à celui qui naîtra le jour de la résurrection s'éleva aussitôt et emporta le nuage qui avait obscurci l'air. Le vaillant Rehham, tenant dans sa main la main coupée du magicien, descendit de la montagne, et arrivé dans la plaine, il remonta sur son destrier. L'air était redevenu ce qu'il avait été auparavant; le soleil brillait et le ciel était bleu« (French trans. Mohl, 1876, p. 25-27).

So Pīrān raises, via a magician placed on top of a mountain and armed with a club, a devastating storm. Similarly, among the Chechens, Pir'ow is not directly at the origin of the storm, but the people he raises on his artificial sky, and they roll the barrels filled with water. It seems that we have here a concordance between the actions, both in their procedures, and in the names of the characters who are at the origin of the action.

The name of Pīrān is interesting. According to the Indo-iranologist Eric Pirart:

»Etant donné le proto-indo-européen **dlHǵhó-*⁷ »long« > proto-indo-iranien *d̥rHghá-* > vieil iranien **darga-* (avestique *darəya-*, cf. védique *dirghá-*) > pehlevi *dagr* >

persan *dēr*, nous pourrions à la rigueur poser vieil-iranien **pargāna*- > pehlevi **pagrān* > pehlevi *payrān*«¹.

The proposed etymon, **pargāna*-, is very interesting because it seems to be close (yet to demonstrate how: many phonetic difficulties arise), to the names of various Indo-European storm gods, but with no direct phonetic link with the Indian Parjanya. The use of the club by the magician, and its position on top of a mountain, in fact encouraged them to explore this way.

Thus, the few elements from the *Shahnameh*, coupled with the folklore of the Chechen and the Ingush, could lead us on the Iranian path of an ancient Indo-European storm god, that Iranian religion will demonize, like other archaic deities. Further study of this file would be to lead further, but in any case, contrary to what Klejn said, there is no »Perun in the Caucasus.«

References:

- Harold Bailey, *The Cambridge History of Iran: The Seleucid, Parthian and Sasanian Period*, vol. 1, 1983, Cambridge, Cambridge University Press.
- Uzdiat Baširovna Dalgat, *Geroičeskij epos Čečencev i Ingušeï. Issledovanie i Teksty*, 1972, Moskva, Nauka.
- Charles Fillingham Coxwell, *Siberian and other Folk-tales. Primitive literature of the Empire of the Tsars*, 1925, London, C. W. Daniel.
- M. P. Dragomanov, *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*, 1961, Bloomington, Indiana University.
- Georges Dumézil, *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques*, 1930, Paris, Champion.
- Georges Dumézil, *Le Livre des héros. Légendes sur les Nartes*, 1965, Paris, Gallimard.
- L. S. Klejn, *Perun na Kavkaze*, *Sovetskaja Etnografija* 6, 1985, p. 116–123.
- L. S. Klejn, *Voskrešenie Peruna. K rekonstrukcii vostočnoslavjanskogo jazyčestva*, 2004, Sankt Pétersburg, Evrazija.
- A. O. Malsagov, *Skazki i legendy ingušeï i čečencev*, 1983, Moskva, Nauka.
- Jules Mohl, *Le Livre des rois par Abou'lkasim Firdousi*, t. 3, 1876, Paris, Imprimerie Nationale.
- W. Radlov, *Proben des Volkslitteratur des nordlichen turkische Stamme*, 1, 1886, Sankt Pétersbug.
- Mariel Tsaroieva, *Anciennes Croyances des Ingouches et des Tchétchènes (peuples du Caucase du nord)*, 2005, Paris, Maisonneuve et Larose.

¹ Personnal communication, 11/25/2010.

На Кавказе »Перуна нет«... есть там, возможно, старый иранский демон

Patruice Лажуа

Более тридцати лет назад российский историк Л. С. Клейн предположил, что легендарный чечено-ингушский персонаж Пирьон или Пиръа является заимствованием, сделанным этими народами в средние века в русской мифологии. Это заимствование произошло возможно при посредстве группы восточных славян, депортированных на Кавказ халифом Мерваном II, и таким образом Пирьоном или Пиръаном мог бы быть славянский бог Перун. В данной работе я предлагаю иное происхождение данного легендарного персонажа, а именно иранское. Герой под именем Пиран появляется в 10 веке, в большой эпосе Шахнамэ автора Фирдоуси. Этот персонаж, также как и Пирьон или Пиръа, с помощью других живых существ способен вызывать дожди и молнии. Возможно, что этимология имени Пиран близка этимологии имени бога Перуна.

Nadnaravne kazni kršitve prepovedi predenja

Mirjam Mencej

The paper discusses the mythical beings that punish spinsters who violate spinning taboos in the course of the year, and especially the chronological contexts when, according to traditional European beliefs spinning is prohibited, and within which these beings appear.

Keywords: spinning, Pehtra, supernatural beings, Midwinter deities, Europe.

V evropskem tradicijskem verovanju poznamo vrsto oseb oziroma bajnih bitij, praviloma ženskega spola, ki nadzorujejo predenje. Mnoge povedke pripovedujejo o prihodu teh bitij, o njihovem kaznovanju predic, ki so prekršile tabu predenja v času, ko je predenje prepovedano, ki predenja niso pravočasno končale, ki so lene itd. Ta bitja so tudi drugače povezana s predenjem: pogosto jih opisujejo s prejo, predilskim orodjem v rokah, med predenjem ipd. V tem članku bom predstavila bajna bitja v evropskem izročilu, ki nadzorujejo predenje oz. upoštevanje prepovedi predenja, kazni, ki jih uporabljajo za zagotavljanje prepovedi predenja, predvsem pa se bom osredotočila na časovni kontekst njihovega pojavljanja in značilnosti časovnih obdobj, v katerih po verovanjih prihajajo nadzorovat predice.

V Sloveniji, Avstriji in Nemčiji tako najdemo v vlogi t.i. »Spinnstubefrau« zlasti Pehtro, Perhto, Pehtro babo, Pehtro, Pirto, Pehto, Percht, Berchto, v Nemčiji imenovano tudi Frau Holle ali Holda, Stampe, Stempe, Stempa, v Švici Frau Saelde ipd. Niko Kuret poudarja njeno istovetnost tudi z bitji, ki jih sicer poznamo pod drugimi imeni, npr. Kvatrnico, Zlato babo, Torko oz. Torkljo itd. Podobno osebo Italijani poznajo pod imenom Befana, Francozi kot Tante Airie, podobna bitja pa najdemo tudi v osrednji Aziji od Irana čez Tadžikistan do porečja spodnjega toka rek Sir-Darja in Amu-Darja itd. (Kuret 1997; 1989/II: 458). Pojavljajo se tudi nekatera druga bitja, ki bi jih po funkciji lahko enačili s temi, kot so npr. francoska Heckelgaucklere, švicarska Sträggele, Chrungele, nemška Herke itd.

Slovenski raziskovalec Peter Hicinger je že leta 1858 pisal o Zlati babi, ki po izročilu divja v nočeh *okoli novega leta* z divjim lovom pod nebom. Davorin Terstenjak je leta 1859 pisal o tem, da Vehtro (Pehtro) babo poznajo od Tržiča prek kamniških planin do Pohorja, da velja za kraljico »belih žen« in jo imenujejo tudi Zlata baba (Kropej 2008: 111–2). Rada prede, pozimi pa naj bi delala »babjo kašo« (babje pšeno – posebna oblika dežja). Tistega, ki se do nje grdo vede, naj bi oslepila ali pa mu zasadila sekiro v pleča, čez leto dni pa mu vrnila vid ali izdrla sekiro; tistemu, ki ne spoštuje posta, naj bi razparala trebuh (po Kuret 1989/II: 457). V mraku naj bi hodila po gorskih grebenih in

v rokah držala zlato ročko¹ ali pa vehtro (Kuret 1989/II: 457; Kelemina 1997: 93, št. 57). Žensko, ki v Koroški Beli prede na *kvatrní petek pred božičem*, umori, če do polnoči ne sprede dvanajst svitkov, ki ji jih vrže skozi okno (Schmidt 1889: 418; po Rumpf 1976: 216), ni pa zapisov, da bi nadzorovala prepoved predenja tudi v dvanajsternih nočeh oz. vsaj na svoj dan 5. januarja, čeprav se ponekod v Sloveniji na ta dan izvajajo (ali pa so se do nedavnega izvajale) šege jaganja Pehltre ali Pehtrinih obhodov (prim. Kuret 1989/II: 460–8).

V Nemčiji se pojavlja Berchta ali Bertha v podobi divje ženske, ki vzame preslico predici, ki do *zadnjega dne v letu* še ni popredla vsega lanu (Saintyves 1987: 89). V gorah okoli Chiemsee dekletu, ki ne sprede vsega do *predvečera novega leta*, Berchta razreže trebuh in ga napolni z navijalkami (Rumpf 1976: 215). Na Tirolskem Percht nadzoruje kolovrate v dvanajsternih dneh, zlasti na svoj dan, 5. januarja – predicam, ki niso končale dela do božiča, uniči preslice. V Tiersu na južnem Tirolskem morajo dekleta vse popresti pred *dvanajsterimi nočmi*, sicer bi Berchta razpredla ostanek. Frauberta na južnem Tirolskem skuha in prevre perice, ki predejo v *dvanajsternih nočeh* (Rumpf 1976: 215), v Orlagauu v nočeh *pred sv. Tremi kralji* preverja predilske sobe – če najde ženske, ki predejo, jim naloži ogromno preje, ki jo morajo spresti v zelo kratkem času. Če tega ne bi uspele, bi lan s preslic zmešala in umazala (Rumpf 1976: 216). V Saalfeldu pravijo, da Bergda zamaže preslico, če je dekle ne izprazni do *zadnjega dne v letu* (Grimm 1888/4: 1797, št. 512). V Hörselbergu dobi dekleta na božič, ko naj bi gospa Holle začela svoje obhode, na preslico veliko prediva, kajti »za vsako nit obljublja dobro leto«, a vse mora biti spredeno do praznika *svetih treh kraljev* (6. december), sicer ob vrnitvi obljubi »slabo leto za vsako nit« (Motz 1984: 154). Po verovanju na območju Ostfranken, v Donndorfu in Bad Stebnu Berta umaže preslice lenim predicam, ki niso vsega spredle do 6. decembra (Rumpf 1976: 219). V Frankonii Frau Holle s svojimi izločki umaže lan brezbrizne predice, preslice pa morajo biti prazne do *božičnega večera*. Perchta lahko odloči, da bo imela tista, ki ne izpolni naloge, vse naslednje leto smolo pri predenju, lahko tudi razpara trebuh takšne predice in ga napolni z odpadki in umazanijo. Kazen je pogosto usmerjena na tiste, ki so vrteli vreteno ob prepovedanem času (Motz 1984: 154, 164, op. 52).

V Sloveniji poznamo tudi *Torko* (*Torkljo*, tudi *Tvorka*, *Štorka*, *Turklja*, *Torek* itd. – prim. Kropelj 2008: 331), ki je po mnenju Nika Kureta istovetna s Pehtro. Torka je »varuhinja slovenske preje«, s prihodom krščanstva je začela bdeti tudi nad posvečevanjem kvater (Kuret 1997: 73). Največkrat prepoveduje predenje (ponekod tudi peko, teritev in pranje) na *torek* – od tod nekateri izvajajo njeno ime². Torklja po verovanjih s Pohorja prihaja ob torkih po enajsti uri ponoči, če ljudje tedaj predejo, pečejo, ali delajo karkoli, česar ne bi smeli. V takšnem primeru jih ubije, ogloda do kosti ali raztrga. »Če so po enajsti uri še trli ali pa predli, je prišla skozi zaprta vrata bojde velika ženska, strašno močna, pa so morali kar nehati; če ne, je vse pometala. Pa če si predel, nisi več vstal!«, pripoveduje zgodba s Pohorja (Gričnik 1995: 260). V Kamni Gorici in okoli Železnikov so grozili s »Torkljo«, ki mori ženske, če ob torkih peko ali perejo. Na kolovratu ni smela

¹ V tujih prevodih se na tem mestu nepravilno pojavlja zlato vreteno (»a golden spindle in her hand« - prim. Schmidt 1889: 414; po Rumpf 1976: 218) - ročka sicer pomeni vedro.

² France Bezljaj sicer trdi, da gre samo za ljudsko etimologijo. Po njegovem naj bi beseda prišla iz Indije: Staro indijsko božanstvo preje Tarku ima sledove tudi v germanščini (...) ter je lahko po neki neznani poti prišlo tudi k Slovencem, čeprav indijskemu *tarku* – »kolovrat« glasoslovno ustreza »trak« (Bezljaj 1951: 351).

nobena predica pustiti vrvico čez noč, sicer je prišla Torka in vso noč predla, a nič napredla; hlapca, ki jo je nekoč opazoval, je baje raztrgala. Na Notranjskem je veljalo pravilo, da se ob torkih ne sme prestiti; žensko, ki bi se bila pregrešila zoper to pravilo, bi Torka skuhala (Kuret 1989/II: 459-60). Po verovanju iz Martinjega Vrha je Torka pošast, ki stanuje na diljah (pod streho) za dimnikom ali za pečico in napada in mori ženske, ki ob torkih predejo, robijo ali kuhajo perilo. Zgodba pripoveduje o dekletu, ki ne uboga in gre na dilje po kodeljo, da bi jo predla. Od tam se sliši: Glodam, glodam!, zjutraj pa najde njena sestra le njene na kup zložene oglodane kosti (Kelemina 1997: 219, št. 199, I.). Ženski, ki pozabi na prepoved, da se v torek ne sme prestiti, sosedi svetujejo, kako naj se znebi Torke – vzklikne naj, da vse gore gorijo in njeni otroci tudi. Torklja ji odgovori, da je lahko srečna, da je tako zakričala, ker bi jo sicer s štrenami vred skuhala v kotlu (Zemon pri Ilirski Bistrici – Kelemina 1997: 219, št. 200).

Ponekod hodi Torka tudi na *petek, soboto*. V ormoški okolici na Štajerskem je »Torklja« ženski, ki je v soboto predolgo v noč predla, zlizala meso s kosti. Torklja zliže vse meso tudi s kosti tašče, ki sama prede in sili tudi snaho prestiti v soboto zvečer, tako da ostanejo od nje le še kosti (Kelemina 1997: 219, št. 199).

Prepoveduje pa tudi prejo na *kvatrní četrtek* ali *kvatrne večere* nasploh. Tako v okolici Kamnika pravijo, da se na kvatrní četrtek ne sme prestiti, sicer pride Torka (Cevc 1999: 93). Na Gorenjskem pravijo, da pride ponoči Torka prest, če pusti predica na kvatrní četrtek vrvico na kolovratu; včasih pravijo, da v podobi pasje noge goni kolovrat, da pregazi vse predivo. Več zgodb govori o tem, kaj se zgodi, če se prepovedi ne držijo: ko odbije ura enajst, začne kolovrat ropotati, hlapca pa zagledata Torko, veliko žensko, ki začne prestiti za kolovratom – ko ju opazi, oba raztrga. Druga pripoved govori o predicah v okolici Komende, ki na kvatrní večer nalašč pustijo vrvico na kolesu in vretenu, ker ne verjamejo v Torko. Ta začne takoj prestiti, dokler je ne preženejo sosede z blagoslovljeno vodo, a predivo in preja so uničeni (Kelemina 1997: 216–8, št. 198).

Ker so Torka in druge personifikacije dni, ki so kaznovale kršitve prepovedi preje (Kropej 2008a: 182–183), najpogostejše hodile naokoli v času kvatrnih dni, je v ljudskem izročilu tudi kvatrní dan posebej. Na Slovenskem ga posebej Kvatrnica, Kvatrna ali Kvatarnc (Kuret 1997: 73), v moški podobi pa Kvatrník ali Kvatrnjek (Kropej 2008: 116). Pod tem imenom kaznuje ženske, ki predejo v *kvatrnih tednih*, zlasti na *kvatrní petek in soboto* tako, da jim obgloda meso s kosti ali pa jih obari skupaj s povescmom. Na kvatrnó soboto ne predejo, ker bi »sicer prišla Kvatarnc« (Dolenc 1977: 182). V Rožaku Kvatrna baba posebej pazi, da se delo na kvatre, zlasti velja to za zimske kvatre, pravočasno neha. Zgodba o kmetici, ki je hotela na kvatrní petek pred božičem spariti večjo količino preje, govori o tem, da se naenkrat pojavi tujka, ki se ji ponudi v pomoč. Ko gre kmetica po žetkar k sosedi, jo ta opozori, da je to gotovo Kvatrnica. Kmetica ostane pri sosedi, okoli polnoči pa Kvatrnica potrka in pove kmetici, da bi, če bi se vrnila domov, obarila njeno povescmo in še njo povrh (Kelemina 1997: 95, št. 60). Podobna predstava o krutih kaznih Kvatrnice se kaže v naslednji pripovedi, ki smo jo s študenti zapisali leta 2000 v Gorjanah na Kozjanskem:

Pa tud Kvatrc je blo velik k so po kvatrnih sobotah in nedelah... so pr en hiš ženske prele na kvatrnó soboto, pa jih je gospodinja postregla, na dilah so imel tist meso pa take stvari in je hotla narezat. Pa ženske dol ni blo in so se čudl, kaj je to. Sosede jo vprašajo kje pa si, pa prav: »Glodam, glodam«. Čudn se jim je zdel. Pa je bil šestkrat isti odgovor na

to. Pol so pa kr naenkrat padle same kosti dol. To je bila kazen, ker so delale na kvatarno soboto. (inf. 35³; posnele Matena Bassin, Anja Kušar, Nina Rolc)

V spodnji Nemčiji (od Chamavna do Ostfalna) je bila za nadzor predilnih sob odgovorna *Herke* (Timm 2003: 194). Med bajna bitja, povezana z nadzorom predenja, sodi tudi švicarska (znana v kantonih Zürich in Solothurn) *Chlungere* (*Chlungeli*, *Chlungeri*, *Chlungere*, *Chunkle*), katere ime se pogosto povezuje z glagolom *spinnen* (nemško: »presti«). Opisujejo jo kot osebo z grbo na prsih in hrbtu, jastrebovskim nosom in dolgimi nohti, ki se v *zadnjih nočeh starega leta* seli, kaznuje lene predice, se kot mora usede ljudem na prsi med spanjem in jih davi ali biča. Podobna grozljiva prikazen za lene predice je tudi Chaussevieille (Hoffmann-Kreyer 1940: 80). V Alpes Vaudoises krožijo pripovedi o Tschausse-villha, ki velja za staro čarovnico, ki zlasti v *zadnjih dneh leta* na vse mogoče načine nagaja ljudem. V Pays d'Enhaut posebej opozarjajo predice, ki zvečer predejo na kolovratih, da morajo končati delo do *božičnega večera*, sicer bo Tsathavidhe prihajala med letom mešat prejo tako, da je ne bi bilo več mogoče razpresti (Saintyves 1987: 89). V Kantonu Zürich poznajo na »Chrungeli -Nacht« (noč 23. ali 30. decembra) tudi šego: vaška mladež vdre maskirana v hiše, si da postreči ter uganja norčije s predicami, se obmeta s sajastimi vreteni, predicam zmeša prejo – podobno kot pripovedujejo o Chrungeli povedke (Hoffmann-Kreyer 1940: 80).

Na obeh straneh meje med Francijo in francosko Švico poznajo *Tante Airie* (Hoffmann-Kreyer 1940: 80; van Gennep 1999: 2429–33; Timm 2003: 98). Raziskovalci jo pogosto povezujejo z italijansko Befane (Epiphanie) in nemško Frau Holle (nanjo spominja njena votlina, delo pekarice, nagrajevanje dobrih, kaznovanje hudobnih) oz. Berchte (kaznovanje nemarnih predic). Sama prede s preslico in vretenom, obiskuje predilne sobe, nagradi najboljše predice z zlatom in dobrim možem, na *pustni torek* zmeša še nespredeno prejo lenim, v besu lahko celo zažge hišo... (Van Gennep 1999/3: 2431; Timm 2003: 98) Predicam daje zgled s tem, da sama nikoli ne zapusti svoje preslice, kaznuje lene mlade predice tako, da jim zmeša njihovo prejo. Na območju Montbéliard pravijo, da morajo biti na *božič* kolovrati popolnoma prazni, sicer bi jih Tante Arie poskropila s svojim urinom in delo bi bilo uničeno (van Gennep 1999/3: 2741–2).

V Saulnetu so Tante Airie nadomestile *Trotte-vieilles*. To so vile (fées) v podobi gospa, opremljenih z rogovi, s katerimi poredne otroke ugrabijo in jih odvržejo v potok pred vrata, pridne pa obdarujejo (van Gennep 1999/3: 2432–3).

V Fislis, Haut-Rhin, so do okoli leta 1840 pravili, da padejo ženske, ki na *božično noč* predolgo predejo, pod oblast *Heckelgaucelere*, ki po polnoči postavi pred njihovo okno dvanajst štren, ki jih morajo še isto noč spreiti (van Gennep 1999/3: 2741). V Švici ima včasih vlogo kaznovanja lenih predic *divja jaga* (Hoffmann-Kreyer 1940: 79). *Odin* (*Wodan*), ki so ga imeli od 14., 15. st. za vodjo divje jage, čeprav so predstave o teh umrlih dušah gotovo starejše (prim. Lecouteux 1997: 28–9), ima občasno očitno prav tako funkcijo nadzora nad tabujem predenja: v Ivendorfu (20 km severovzhodno od Lübeck-Mitte v Nemčiji) so govorili, da naj bi Wodanov konj pohodil lan, če ta za *božič* še ne bi bil spreden. V Holsteinu še danes opozarjajo na prepoved predenja in puščanja lanu na preslici v času *dvanajsterih dni*, ker bi sicer Wode (Wodan) jahal prek (Timm 2003: 187).

³ Posnetek hrani Dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo.

Če predica ne sprede npr. deset zvitkov *do srede pred božičem* (Weihnachtsfronfasten), v Švici pravijo, da bo prejo odnesla Streggele (tudi *Sträggele/ Strägele/ Strunze*) (Motz 1984: 154). V zgodbah iz kantonov Zug in Luzern Strägele oz. Sträggele deklico, ki noče pridno presti, odnese (v varianti iz Luzerna na *tretjo nedeljo v adventu*) – najdejo le odtrgane kite las oz. v drugi varianti iz Luzerna ostanek trupla. V Zürichu prihaja na *sredo pred božičem* Sträggele ali Strunze k dekletom, ki niso dovolj napredla (Rumpf 1976: 225). V Luzerne čarovnica Sträggele nagaja dekletom, ki niso opravile svojega dela *do kvatrnega tedna* (Saintyves 1987: 89).

Bretonski kmetje pripovedujejo, da pride na večer pred sv. Andrejem (30. novembra) zelo stara vila preverit, ali še predejo, in jih, če vidi, da predejo, opozori, da je naslednji dan praznik sv. Andreja (Sébillot 1981: 148). Po škotskem verovanju mogočna velikanka Gyre-carlin, ki spominja na gospo Perchto – je ostudnega videza, lahko je bilo tudi dolgonosa, ima nadnaravne sposobnosti, rani svoje žrtve v pete z železno palico – odnese vse, kar ni spredeno *do konca leta*, tako kot Perchta (Smith 2004: 176-7; prim. tudi Briggs 1977: 213). V John o'Groatsu je bila dejavna od svečnice do *pustnega torka* (*Fastern's E'en*): motila je in strašila vso družino s svojim predenjem, kadar kolovrata niso pospravili in ga zvečer prekrižali (Smith 2004: 177). V Fife so vraževerne ženske na vsak način hotele spresti ves lan do *zadnjega dne v letu*, saj so bile prepričane, da bi to, česar ne bi spredle, še pred jutrom odnesla Gyre-carlin oz. Gy-carlin (Jamieson's Scottish Dictionary, 2nd ed., 1840, p. 496, v: School of Scottish Studies Archives, University of Edinburgh; Briggs 1976: 213).

V lužiskosrbskih verovanjih se kot Spinnstubenfrau po enajsti uri zvečer v *dvanajsterodnevju* pojavlja Murawa (tudi Morawa, prej Mora), pljuva na še nespreden lan in se kot mora usede na predico (Timm 2003: 103). Na dan sv. Save (5./18. december) ne smejo presti tudi Unjati⁴ v vaseh vzhodne Slovaške – verjamejo namreč, da bo demonično bitje, imenovano Sava, okregalo ljudi, kadar bi prekršili prepoved: tako kot Lucija bi tudi Sava prinesla v hišo vreteno v rešetu in zahtevala, da gospodarica vse sprede v eni noči (Valencova 2009: 325).

Tabu predenja podpira podobno kot zgoraj omenjena bajna bitja tudi Lucija, ki jo navadno povezujejo z bitji, kot so Pehtra, Kvatrnica, Torka ipd. (Kuret 1997: 82) in hodi naokrog zlasti na Češkem, Moravskem in Slovaškem ter v vzhodni Sloveniji (Kuret 1989/II.: 245; Pócs 1999: 125). Sv. Lucija je zaščitnica predic na severnem Hrvaškem, redkeje v srednji Hrvaški in še redkeje tudi v jadranskem pasu ter v nekaj krajih Bosne in Vojvodine. V nekaterih od teh lokacij je zabeleženo tudi verovanje, da na *praznik sv. Lucije*, 13. decembra, velja prepoved predenja. Ponekod na Hrvaškem in tudi v Sloveniji je glavni razlog za prepoved predenja (pa tudi šivanja in pletenja) na praznik sv. Lucije strah pred izgubo vida (Gavazzi 1988: 119; Kuret 1989/II.: 251; Belaj 2006: 261). Na zahodnem Slovaškem hodi Lucija na svoj praznik in tistim, ki predejo, z vretenom razbije glavo in nasipa oglje, od česar jih potem boli glava; drugod vrže v hišo cel koš vreten in zahteva, da vse spredejo v eni noči, sicer bo predico raztrgala, kar je ohranilo tudi ukrajinsko in zakarpatsko izročilo (Valencova 2009: 325). Tudi ponekod na jugovzhodu Avstrije Lucija oz. Lutzel ali Luzia izvaja podobne gastrotomične dejavnosti kot Pehtra: odpira glave lenih ljudi in jih polni s smetmi, razreže kolena ali pete ljudem in rane napolni s soljo (Smith 2004: 176).

⁴ Pripadniki katoliške Cerkve, ki uporabljajo vzhodno liturgijo.

V evropskem izročilu najdemo še druga bajna bitja, ki prepovedujejo predenje na posamezne *dneve v tednu*⁵ (nekatera bitja, ki nadzorujejo predenje v teku letnega ciklusa, včasih nadzorujejo tudi posamezne dneve v tednu, kot smo npr. videli pri Torki) ali samo *ponoči*. Ta zadnja, npr. vile (*fées*), škrati (*lutins*), vračajoče se duše umrlih v Franciji (prim. Sébillot 1981: 142–3), mora in kikimora, Paraskeva Pjatnica v Rusiji (prim. Kriničnaja 1995: 5–6) sicer ne grozijo nujno s kaznimi, a ljudje verjamejo, da ponoči, ko vsi v hiši zaspijo, predejo, zato je bila prepoved predenja zagotovljena že z verovanjem v njihovo prisotnost ob kolovratu ali vretenu. Gotovo obstaja razlaga tudi za te prepovedi: noč je čas demonov, nadnaravnih bitij, čas, ko bi morali ljudje spati (prim. Smith 2004: 173; Mencej 2007/8), četrtek je nekoč prav tako veljal za dan počitka (HDA 1927-41/I.: 572-3, II.: 333; Smith 2004: 170). Na tem mestu se bom osredotočila zgolj na bitja, katerih glavna funkcija je nadzorovanje prepovedi predenja v nekaterih dneh ali obdobjih v času letnega ciklusa, predvsem s pomočjo kazni, kadar ta prepoved ni upoštevana.

Kazni

Različne razlage kaznovanja s strani teh bitij ob kršitvah tabujev predenja (prim. zgoraj) je med seboj pravzaprav skorajda nemogoče ločevati: razlage, ki poudarjajo, da to bitje uniči prejo, ki *ni spredena do določenega dne*, pravzaprav implicira drugo pogosto razlago, namreč da je *treba do določenega dne končati s predenjem, ker bo od tedaj dalje predenje nekaj časa prepovedano*, sicer bo to bitje predico kaznovalo – v obeh primerih lahko torej trdimo, da takšno bitje v bistvu nadzoruje prepoved predenja v določenem času. Od teh dveh razlogov ni povsem mogoče ločevati niti tretjega: kaznovanja *lenih predic*, ki jih lahko razumemo tudi kot tiste, ki (zaradi lenobe) niso svojega dela končale pravočasno, to je do dneva, od katerega dalje je predenje prepovedano.

Kazni za prestopke, tako ali drugače povezane s predenjem, predvidevajo na eni strani uničenje, zamazanje, zmešanje ipd. preje, uničenje predilskih pripomočkov ali postavljanje nemogočih nalog v zvezi s prejo – Pehtra, Berchta, Holle, Holda ipd. včasih uniči ali odvzame preslico, uniči prejo, preslice onesnaži ali da predicam za spresti ogromno prediva v zelo kratkem času. Tsaôthavidhe za kazen zmeša prejo, enako Tante Arie, ki jo lahko tudi poškropi z urinom. Heckelgaucklere, Sava in Lucija od predic, ki svojega dela niso končale pravočasno oz. predejo v prepovedanem času, zahtevajo, da te v eni noči spredejo ogromno prediva. Wodan jaše prek nespredene preje, Gyre-carlin jo odnese, Murawa popljuje.

Na drugi strani lahko ta bitja povzročijo tudi predicam (včasih tudi zgolj opazovalcem) različne poškodbe telesa ali celo njihovo smrt: razrežejo trebuh, izvlečejo čreva, jih napolnijo s smetmi, odpadki ipd., oslepijo, obglodajo predice do kosti, jih ubijejo, poparijo, prevrejo, davijo itd. Kvaternica v pripovedih na primer ogloda predice do kosti ali jih obari, Torka skuha predice, jih ogloda do kosti oz. jim zliže meso s kosti, jih raztrga, pomeče po tleh, da se ne poberejo več. Raztrga tudi človeka, ki jo opazuje pri predenju. Pehtra, Berchta, Holle, Holda ipd. predice, ki ne upoštevajo prepovedi predenja, predenja ne dokončajo pravočasno ali so lene, popari, prevre, ubije ali jim razreže oz. odpre trebuh in ga napolni z odpadki in umazanijo. Chlungere kaznuje lene predice – kako, ne

⁵ Npr. Paraskeva Pjatnica, Sreda, Nedelja, v srednji Aziji Bibi Se-Šambe (Gospa Torek), Bibi Čor-Šambe (Gospa Sreda), pri Turkih Peršambe-Kary (Ženščina Četrtek) (Kriničnaja 1995: 8).

vemo, enako tudi za divjo jago ni podatka, kako natančno kaznuje predice. Sträggele lene predice oz. tiste, ki dela niso dokončale, odnese ali jim nagaja, Murawa se predici lahko usede na prsi, Lucija očitno vzame vid, grozi, da bo predico raztrgala, ji razbije glavo, povzroči glavobol, Sava in stara vila v Franciji pa jo okregata oz. opomnita.

Mnoge od teh kazni niso tako nelogične, kot se morda zdi na prvi pogled. Smith poudarja, da so kazni analogne prestopkom: »Kuhaj povese in boš živ skuhan. Predi, pa bodo spredena tudi tvoja čreva.« (Smith 2004: 174) Toda tako neposredne paralele med dejanji in kaznimi vendarle niso vedno utemeljene. Pehtra namreč na podoben način kot prepoved preje kaznuje ljudi tudi za druga nedovoljena dejanja: kadar ne spoštujejo posta, ne pojedjo določene hrane, kadar jo žaliyo, se ji posmehujejo, se do nje grdo vedejo ali jo opazujejo, kaznuje pa tudi poredne ali lene otroke⁶. Porednim (lenim) otrokom in ljudem, ki ne spoštujejo posta, ravno tako kot lenim predicam razpara trebuh, izvleče čreva in jih napolni s slamo, kamenjem in smetmi. Ljudi, ki jo opazujejo med prihodom ali ki se slabo vedejo do nje, kaznuje z oslepitvijo, enako kot kaznuje prepoved predenja Lucija. Ta tako v primerih neupoštevanja prepovedi preje kot nespoštovanja posta kaznuje na enak način: seka trebuhe z vretenom ... – kot poudarja tudi Smith, ti načini kaznovanja niso ekskluzivno povezani s Pehtro (2004: 176–7).

Kazni, ki jih ta bitja zadajajo zlasti predicam, predvsem nenavadne poškodbe telesa, kot so obglodanje predic do kosti ali izvlečenje črev, bi brez dvoma terjale posebno obravnavo že zaradi njihove možne iniciacijske vloge, ki jim nekateri raziskovalci najdejo paralele v šamanizmu, npr. v iniciacijskih sanjah avstralskih šamanov. Podobno po menju nekaterih Pehtrino odnašanje otrok v divjino spominja na pubertetne obrede iniciacije v »primitivnih« skupnostih (prim. Motz 1984: 160). Toda na tem mestu se bom osredotočila predvsem na *časovni kontekst*, znotraj katerega se ta bitja pojavljajo in na tak ali drugačen način kaznujejo neupoštevanje prepovedi predenja.

Obdobja pojavljanja bajnih bitij, ki nadzirajo predenje

Iz zapisov verovanj, kjer je čas naveden, lahko ugotovimo, da se večina teh bitij pojavlja v sredozimskem času, tj. času od zimskih kvater – božiča – novega leta – dvanajsterodnevja – do sv. treh kraljev. Erika Timm poudarja, da se te osebe (Perchta, Holle, Stampe itd.) ne pojavljajo redno v teku leta, ampak z močnejšo koncentracijo na sredozimskem dvanajsterodnevju oziroma na določenih dneh v teku teh dvanajstih dni (2003: 249). Pehtra, Holle, Bergda, Berchta ali Bertha se pojavljajo zlasti v dvanajstih nočeh (25. dec. – 6. jan.): na božič, na zadnji dan starega leta, okoli novega leta, tudi 5. januarja (na svoj praznik) ali pred sv. Tremi kralji (6. jan.). Heckelgauclore prihaja na božič, Murawa v času dvanajsterodnevja, Tante Airie na božič, Tschaussse-villha oz. Chlungere na božič in v zadnjih dneh starega leta, Sträggele na sredo pred adventom ali tretjo nedeljo v adventu, v kvatrnem tednu, Gyre-carlin na zadnjo noč v starem letu ter Wodan na božič ali v dvanajsterodnevju. Sredi zime se pojavljajo tudi Torka oziroma Kvatrnica, ki hodi zlasti v adventnem kvatrnem tednu (četrtek, petek, torek, soboto, včasih tudi vsak

⁶ Smith je pravzaprav mnenja, da je bila Perchtina naloga na začetku nadzor postenja in praznovanja (2004: 178): »Initially Perchta was the enforcer of communal taboos, hunting down those who spun on holidays or who failed to partake sufficiently in collective feasting (a propitious act designed to ensure future plenty). However, with the growing involvement of peasant women in the market economy (particularly for textiles), Perchta's role changed to the punisher of the lazy.« (2004: 167)

torek, petek ali soboto zvečer), enako včasih tudi Pehtra; Lucija hodi na svoj praznik (13. decembra), Sava na praznik sv. Save (5./ 18. decembra). Slovenski raziskovalec Niko Kuret indoevropska oz. evrazijska bitja, ki se sredi zime pod različnimi imeni pojavljajo v Evropi in Aziji⁷ in ki so po predstavah ljudi varuhinje postave in nravi (predvsem zaščitnice predenja in varuhinje prepovedi preje) ter obenem voditeljice duš (zlasti otrok) imenuje z eno besedo – »Sredozimka« (Kuret 1997: 66–9). Le redko jih najdemo tudi ob drugih dnevih v letu: Tante Airie se pojavlja poleg na božič tudi na pustni torek, stara vila pred praznikom sv. Andreja, 30. novembra, Gyre-carlin se lahko pojavlja tudi v obdobju od svečnice, 2. februarja, do pustnega torka.

Vidimo lahko torej, da ta bitja praviloma nadzirajo prepoved predenja v obdobju, ko v Evropi nasploh pogosto naletimo na prepoved predenja, tudi kadar ta ni podprta s prihodom in kaznimi s strani bajnih bitij. Prepoved predenja se sicer pojavlja na mnoge dneve v letu (Mencej 2009), toda če zanemarimo posamezne izrazito lokalne svetnike, na katerih dneve je iz enega ali drugega razloga prepovedano predenje, je eno od obdobj, ko je prepoved preje vsepovsod po Evropi najbolj razširjena, gotovo *božično obdobje*, kot je ugotavljal že van Gennep (1999/3: 2740). Ta prepoved lahko velja samo za božič, za obdobje od božiča do novega leta, od božiča (v Nemčiji celo že od sončevega obrata, 21. decembra) do sv. treh kraljev ali pa celo od božiča do svečnice. Tako je na božič prepovedana preja v Švici, Franciji, Belgiji, na Škotskem; na zadnji četrtlet pred božičnim večerom ponekod v Nemčiji (Alzacija), od božiča do novega leta na Škotskem in Danskem, na novo leto v Švici, Franciji in na Sedmograškem v Romuniji, na Škotskem pa ponekod celo od božiča do svečnice. V dvanajstih nočeh oz. dnevih od božiča do praznika sv. treh kraljev je preja prepovedana v Franciji in pri Slovanih nasploh, samo na sv. tri kralje oz. dan za tem pa tudi v Franciji in Angliji. Prepoved dela v dvanajsterodnevju je odobrila že sinoda v Toursu in zadeva poleg predenja tudi vožnjo, mlatenje, peko, pranje in gnojenje (Rumpf 1976: 229). Cikel dvanajstih noči, čeprav se imenuje *dvanajstere* noči ali dnevi, lahko pravzaprav traja, kot poudarja van Gennep, različno dolgo: včasih se začne že s sv. Katarino (25.11.) in traja do sv. treh kraljev (6.1.); včasih traja od sv. Andreja (30.11) do sv. treh kraljev ali pa od sv. Lucije (13.12.) do sv. treh kraljev, od božiča do novega leta, od božiča do treh kraljev ali celo od božiča do svečnice (van Gennep 1999/3: 2308–9). Tako nas ne more čuditi, da smo naleteli na prepoved preje tudi na druge praznike znotraj tega obdobja v širšem smislu. Dokaj razširjena je prepoved preje tudi na *dan sv. Lucije*, zlasti pri katoliških Slovanih (Slovenija, Hrvaška, Slovaška, Češka) ter na Sedmograškem v Romuniji, v Nemčiji, na *adventni kvatrti teden* pa na prepoved preje naletimo v Sloveniji in Švici. Preja je ponekod pri Slovanih prepovedana na praznik sv. *Katarine* (na Hrvaškem, v Sloveniji, Ukrajini, na Slovaškem – prim. Valencova 2009), ki je na pragu adventa. Tudi na dan *Sv. Andreja* 30. novembra najdemo prepoved preje v Franciji, Nemčiji in na Slovaškem, na dan *sv. Nikolaja*, 6. decembra, pa v Sloveniji in na Slovaškem ter na dan *sv. Barbare*, 4. decembra, na Hrvaškem in Slovaškem.

To obdobje je v Evropi brez dvoma razumljeno kot prelomnica v letu. Najbrž ni treba posebej dokazovati, da je dvanajsterodnevje v ožjem smislu, tj. obdobje od božiča do sv. treh kraljev, povsod razumljeno kot prelomen čas: gre za čas, ko je svet odprt (mundus patet), ko pride do vdora onstranskega, kar se kaže v mnogih verovanjih oziroma poved-

⁷ Podobne like, kot sta Frau Holle in ruska Baba Jaga, najdemo tudi v srednji Aziji – Tadžikistanu, Afganistanu, v porečju spodnjega toka Sir-Darje in Amu-Darje (Robert Blechsteiner, Perchtengestalten in Mittelasiem, Archiv für Völkerkunde 8, Wien 1953: 58; po: Kuret 1997: 68–9).

kah o priходу divje jage, čarovnic, raznih demonskih bitij, duš umrlih, ki tedaj blodijo po našem svetu, to je čas magije in vedeževanj, saj je tedaj mogoč vpogled v onstranstvo. Nekdanje šege ob zimskem kresu, poganskem prazniku rojstva nepremaganega Sonca (Dies Natalis Solis Invicti) 25. decembra, je v veliki meri prekrilo praznovanje zahodno-krščanskega praznika Kristusovega rojstva. Obredja, verovanja in šege, ki so spremljali nekdanji praznik, so se prenesli na razne praznike: tisti, ki se navezujejo na prihod umrlih, so se prenesli v glavnem na praznik vernih duš, obhodi našemljencev na sv. Nikolaja in sv. Lucijo, magijska dejanja na sv. Andreja, ki pade na konec cerkvenega leta, ko tudi hodijo naokrog našemljenci, sv. Tomaža in na silvestrovo. Pravzaprav se že v teku celotnega adventa pojavljajo prikazni, ki jim botruje vera v prednike, ki se vračajo na ta svet, v celotnem obdobju je razširjeno vedeževanje ... (Kuret 1989/II.: 129–31, 212–3, 261). Na sv. *Barbaro*, 4. decembra, najdemo v Sloveniji in tudi na Hrvaškem v okolici Slavonskega Broda obhodnike – polažarje⁸, naslednike predkrščanskih obhodov našemljencev v vlogi rajnih duš (Gavazzi 1988: 117; Kuret 1989/II.: 218). Krščanska šega zimskih Miklavževih obhodov s parkeljmi oz. hudiči na dan sv. *Nikolaja* je od 12. stoletja dalje prekrila izročilo starih obhodov našemljencev, značilnih za Indoevropejce, ki so predstavljali rajnike in druge demone, ki prinašajo blagoslov za novo leto, kasneje v krščanstvu spremenjene v hudiče, parkeljne; sv. Miklavž se jim je pridružil šele po 12. stoletju (Kuret 1989/II.: 210, 222–4, 226). Praznik sv. *Lucije*, 13. decembra, je bil po starem julijanskem koledarju najkrajši dan leta in s tem prav tako prelomnica v letu: na ta dan je bil svet odprt za prihod onstranskih bitij, saj je bilo Lucijino dan zimskega kresa, po starem s tem tudi konec starega in začetek novega leta (Kuret 1989/II.: 244, 250; Feilhauer 2000: 249). Na ta dan ponekod v Sloveniji poznajo obhod maskiranih »Lucij« (Kuret 1989/II.: 244–7). Sv. *Tomaž*, na katerega dan se začne prepoved preje v Nemčiji, goduje pred resnično najkrajšim dnevom in najdaljšo nočjo v letu – na ta dan imajo npr. po verovanju v Rožu čarovnice največjo moč, svet je odprt, na ta dan vedežujejo. Po spremembi koledarja l. 1582 je prevzel sv. *Tomaž* nekaj Lucijinih nalog, nanj pa so se prenesle tudi nekatere naloge sv. *Andreja*, ki v ljudskem izročilu velja za »prvega« zimskega svetnika (Kuret 1989/II.: 259–60). Čeprav gre le za zelo lokalno omejeno prepoved preje na Slovenskem na dan sv. *Boštjana*, 20.1., vendarle tudi ta dan po nekaterih verovanjih oznanja konec zime, tako kot prepoved velja na sv. *Vincencija*, 22. 1., ki pomeni sredino zime (Schauber, Schindler 1995: 33) oziroma, kot piše Kuret, »slutnjo prihajajoče pomladi«, ko se, po izročilu, ženijo ptički. Sv. *Neža*, 21. 1., je s predenjem povezana kot varuhinja ovac, na njen praznik nosijo v cerkev šope volne. Tako na praznik sv. *Boštjana* kot praznik na sv. *Neže* se tudi selijo posli, zato ta dneva predstavljata tudi ločnico v najemu delovne sile (Kuret 1989/II.: 517–21).

Tudi *kvatre*⁹ kot take pomenijo močne ločnice v krogotoku leta, zlasti adventni kvatrti teden, ko je preja še zlasti strogo prepovedana¹⁰. Kvatrna slavja so prekrila nekdanja poganska obredja, namenjena božanstvom poljedelstva, med katerimi naj bi se v Rimu

⁸ Vitomir Belaj omenja tudi »čarojičare«, ki so hodili v predbožičnem času (kamor spada tudi dan sv. *Barbare*), ki jih pozna zlasti pravoslavno prebivalstvo (zahodna Bosna in na področju Vojne granice) (Belaj 2007: 191).

⁹ Sprva so bile kvatre postni dnevi v vseh štirih letnih časih – marca, junija, septembra in decembra (vzrok za to so nestalni roki poljedelskih praznikov, ki so jih po vremenu in podnebnih pasovih določali sproti), še danes veljavne kvatrne čase je določil šele papež Gregor VII. (1020–85) (Kuret 1989/II.: 168–9).

¹⁰ Vsekakor pa Cerkev ni zapovedala prepovedi preje ob kvatrnih večerih, ampak je ta prepoved veljala po izročilu, ki ni bilo krščansko, a se je vztrajno obdržalo tudi po pokristjanjenju (Kuret 1989/II.: 168–9).

spominjali tudi rajnih prednikov, kar prav tako potrjujejo nekatere šege ob krščanskih kvatrah – v Sloveniji je bilo te tedne potrebno moliti za rajne, revežem so dajali mleko, da bi tudi oni molili za rajne, itd. V kvatrnih nočeh imajo sploh oblast duhovi, coprnice itd. Otroci, ki se rodijo v kvatrnem tednu, postanejo »vedomci«, čarovnice, tj. ljudje s sposobnostjo metamorfoz in komunikacije z drugim svetom (Kuret 1989: 168-72; Kelemina 1997: 92; Šešo 2007: 258), na ta dan letijo vedomci in predejo le coprnice (Novak 1987: 282), v tem času bijejo svoje bitke benandanti itd. (Ginzburg 1992: 109).

Na drugi strani se je velik del teh nekdanjih obredij ob koncu starega in začetku novega leta prenesel na praznovanje *pusta*. Zato ni nič nenavadnega, da je drugo obdobje, v katerem je bila v Evropi najbolj široko razširjena prepoved predenja, kot prav tako ugotavlja že van Gennep (1999/3: 2740), pust. O natančnih mejah pustnega obdobja je sicer težko govoriti, a najbolj »karnivaleskni« so bili prazniki decembra, januarja, februarja¹¹ (Burke 1994: 192). Ker se pust pogosto enači z maskiranjem, se po mnenju nekaterih v Nemčiji in delu Nizozemske začne celo že na martinovo (de Sike 1995: 26, po Lozica 1997: 24), po mnenju nekaterih se začne na božič ali na dan sv. Nikolaja, ker se tedaj v večjem številu začno pojavljati maskirane osebe, spet po mnenju drugih se začne na sv. tri kralje, 6. decembra, tj. na dan, ki ga na Vzhodu slavijo kot božič. Drugod se kot dan začetka pustnega obdobja šteje 17. januar (sv. Anton Puščavnik), 2. februar (svečnica), ko prepoved vrtenja kolovratov poznajo na Irskem, ali 3. februar (sv. Blaž, Vlaho/ Vlasi) (Lozica 1997: 24–5), ko naletimo na prepoved preje ponekod pri Slovanih nasploh in tudi pri Nemcih. Najbolj splošno sprejeto pa je mnenje, da je začetek pustnega obdobja praznik sv. treh kraljev, ki je v srednjem veku veljal za začetek novega leta. A kot leto v zavesti ljudi ni bilo celovito, ampak sestavljeno iz dveh delov, poletne in zimske polovice, ločimo tudi dve obdobji maskiranja: prvo (zimsko) obdobje je čas okoli zimskega solsticija, drugo pa je pomladni čas. Prehod med obema je krizno, nevarno obdobje (Lozica 1997: 25–7). Iz božičnega cikla so bile maske v glavnem izgnane, v adventu so se ohranili le še sledovi maskiranja (npr. na Miklavževu in Lucijino), maskiranje v času dvanajstetrodnega se je ohranilo le v pravoslavnih in protestantskih delih Evrope, medtem ko so se v pomladnem obdobju te šege ohranile (Lozica 1997: 29). Konec pustnega rajanja oz. pustov pogreb pomeni tudi konec zime (Kuret 1989/II.: 39), ločnico med letnima časoma. Za ta čas so značilna vedeževanja in seveda najbolj prihodi mask, ki predstavljajo umrle prednike.

Tudi nekatere druge letne praznike lahko razumemo kot prelomnico v letnih časih, kot *začetek pomladi*. Eden od praznikov, ki ga v irski tradiciji razumejo kot prvi dan pomladi ter prvi dan kmetovega dela na polju ter obenem eno od štirih temeljnih ločnic v keltskem koledarskem letu, je praznik sv. *Brigite* (Saint Brigid's Day), pokristijanjen Imbolc (1. februar) iz keltskega koledarja (Torma 2002), dan, ko je strogo prepovedano vrtenje kolovratov oz. vreten (Danaher 1972: 13–4). Enako tudi v Bolgariji ne predejo na dan sv. Trifuna, 1. februarja, ki pomeni prvi možni začetek pomladi. V drugih evropskih tradicijah ločnico pomeni *svečnica*, 2. februarja, dan, ki navadno označuje začetek pomladi oz. drugo polovico zime. Na oba praznika se navezujejo ista verovanja, ki kažejo,

¹¹ Kot piše Burke: »Where Carnival was weak, and even in some places where it was lively, other festivals performed its functions and shared its characteristics. As stories wandered from one hero to another, so elementary »particules« of ritual wandered from one festival to another. Most obviously »carnavalesque« were a number of feast-days which fell in December, January and February, in other words inside the Carnival period in its widest sense.«

da gre dejansko za ločnico v letu: tako npr. po irskih ljudskih verovanjih pride 1. februarja jež iz svoje luknje pogledat vreme; če presodi, da bo vreme še naprej slabo, se vrne v luknjo, sicer ostane zunaj in s tem naznani konec zime in prihod pomladi (drugod v Evropi gre največkrat za medveda, volka, tudi divjega moža, v Sloveniji je to včasih tudi jazbec itd.) (prim. Alford 1937: 78; Danaher 1972: 14; Gaignebet 1974: 18; Seignolle 1960: 295; Kuret 1989/II.: 536). Kot piše Catháin Ó, je bilo v tradicijski kulturi zimsko spanje medveda stabilen in zanesljiv znak izmenjave letnih časov in je postalo glavni znak prehoda iz zime v poletje, in obratno. Tako se je medved enačil z izgubo in ponovno plodnostjo narave, praznovanje pa je bilo povezano z idejo ponovne oživitve, ponovnega rojstva in preroda (1995: 38). V Pirenejih svečnica ni deležna take pozornosti kot drugod v Evropi, je pa zato toliko večje pozornosti deležna sv. Agata, ki jo praznujejo tri dni kasneje (5. februarja), katere praznik pa je bil po mnenju Violet Alford nekoč 2. februar. Na ta dan se ne sme ne presti ne prati (Alford 1937: 68–9). Ker med obhodi, ki jih pastirji izvajajo na dan svete Agate, prihranijo del darov za mrtve (v Pays de Luchon) (Alford 1937: 97–8), je mogoče sklepati, da je s praznikom sv. Agate v Pirenejih povezana tudi predstava o prihodu mrtvih. Sv. Agata pade na pustne dni in velja tudi za zaščitnico pridelka, zlasti sadnega drevja¹² (v Bigorre) (Alford 1937: 107). Prepoved preje na 3. februar, praznik sv. Blaža, dan po svečnici, z utemeljitevjo, da bi bile sicer nevihte, se sicer gotovo povezuje z imenom Blasius (Blaž), ki pride iz nemško *blasen* (pihati)¹³, a kot meni Alfordova, se je na sv. Blaža pravzaprav preneslo praznovanje s svečnice (1937: 97), svečnica pa je v mnogih krajih pomenila dan, ko je prišlo tudi do menjave služinčadi (Rumpf 1976: 229).

Ker vemo, da so se verovanja in šege ob novem letu po nastopu krščanstva prenesli tudi na *veliko noč* (poleg tega, da so se prenesli na božič in novo leto, tri kralje in pust), ne čudi, da tudi tedaj naletimo na tipične »novoletne« šege, kot so preganjanje čarovnic in zlih sil s truščem, pokanjem ipd., ugašanje starega in prižiganje novega ognja, magijska dejanja za pregon škodljivcev v naslednjem letu (Kuret 1989/I.: 181, 185, 188, 213) in ponekod tudi na prepoved predenja (Švedska, Polesje v Belorusiji, morda Grčija, Belgija, Slovaška).

Kot prelomnico v letu, ki le-to deli na zimsko in poletno polovico, lahko razumemo tudi praznik sv. Martina, 11. novembra, dan, ko je na Irskem prepovedano vrtenje vseh koles, pa tudi vreten oz. kolovratov, predenje pa je prav tako prepovedano na Danskem in pri južnih Slovanih. Po mnogih interpretacijah je ta dan pomembna ločnica v letu, zlasti za indoevropske živinorejce, kar je še razvidno iz keltskega koledarja. Kot piše Miles, se prav martinovo najbližje mogoče približa dnevu starega praznovanja začetka zime v novembru, dnevu, ko je v osrednji Evropi pričel padati sneg in se je paša na prostem končala (1976: 172, 202). Tak koledar se je ohranil na Irskem, kjer je leto v temelju razdeljeno na dve polovici: od 1. novembra (Samhuinn), ko se začne zima, do 1. maja (Beltene), ko se začne poletje (vmes sta še dve pomembni ločnici – 1. februar (Imbolc) ter 1. avgust (Lugnasadh)). Miles meni, da se je s tem dnem združil tudi dan praznovanja novega leta iz germanske delitve leta, ki se je po tem koledarju začelo 11. novembra (Miles 1976: 172–3; Mencej 2001: 192–6, 204–6; 2005). Pogosto naletimo na prepoved preje tudi

¹² Po nekaterih interpretacijah je nadomestila boginjo poljske rodovitnosti, Demeter (Cereses), ki so jo z grškim pridevnikom Agatha (agade = dobra) in kasnejšim latinskim Bona Dea (dobra boginja) častili Grki po vsej Siciliji in zlasti v glavnem mestu Cataniji (Kuret 1989/II.: 542).

¹³ Zakaj je predenje povezano z vetrom, je vprašanje, ki zahteva posebno obravnavo, zato se na tem mestu v to ne morem spuščati (prim. npr. Heide 2004).

v času volčjih praznikov¹⁴, ki jih na Balkanu (Srbija, Makedonija, Bolgarija) največkrat praznujejo v času okoli praznika sv. Martina (Mrate), redkeje tudi okoli sv. Mihaela, a tudi sv. Save, sv. Andreja in sv. Dimitrija. Kot sem pokazala na drugem mestu, volčji prazniki v ljudskem koledarju pomenijo strogo ločnico med letno in zimsko polovico leta (Mencej 2001).

Podobno sliko jesenske prelomnice med poletjem in zimo najdemo tudi v Estoniji in pri drugih agrarnih ljudstvih severne Evrope, ki zaznamujejo konec leta z žetvijo (ki navadno sovpadе z *mihelovim* 29. septembra) in prehodom v zimski cikel del, ki se začne s praznikom sv. Andreja, 30. novembra. V njem imajo pomembno vlogo zlasti praznik sv. Martina 10. novembra, ki je simbolični iniciator v uspešno novo agrarno leto, ter sv. Katarine 25. novembra, konec leta pa hkrati približno sovpada tudi s praznikom vseh svetih (Hiimäe 1995: 16–20). Takšno delitev leta bi lahko prepoznali v Galiciji v prazniku kostanja (Magosto), ki ga jedo mladi na začetku zime, 1. novembra, ter med pustom. Kot dokazuje Mandianes-Castro, obstaja simbolna zveza med kostanjem in mrtvimi, ki kaže, da je praznik kostanja »obrnjen pust«: med pustom obiščejo mrtvi žive, v prazniku Magosto pa živi obiščejo mrtve (2004: 101). Tudi Emily Lyle ugotavlja, da je zimsko polovico leta mogoče razumeti v različnih okvirih – njeno jedro je sicer zimski solsticij, a okviri lahko segajo od 1. novembra do 1. maja (2008: 17–8).

Zaključek

Vsi prazniki, pri katerih naletimo na prepoved predenja, nosijo torej obeležje preloma, ločnice v teku leta, meje med starim in novim letom, med zimo in pomladjo, med starimi in novimi posli na kmetiji, meje, ki vedno implicirajo tudi vdor onstranskega – prihod duš umrlih, ki jih predstavljajo našemljenci, čarovnic, demonskih oziroma nadnaravnih bitij itd. A za nekatera od teh obdobj, natančneje za obdobje sredi zime, tj. za čas okoli zimskega solsticija, niso značilna samo verovanja o prepovedi predenja (kot v drugih obdobjih leta), ampak prepoved predenja podpirajo verovanja oziroma povedke o prihodu nadnaravnih bitij, kot so Pehtra, Holda, Holle, Tante Airie, Torka, Heckelgaucklere, Straegele, Gy(re)-carlin itd., ki v primeru, da naletijo na predice, le-te strogo kaznujejo, uničijo ali zamažejo njihovo predivo, predilske izdelke, orodje ipd. Včasih ne gre zgolj za verovanja in povedke o bajnih bitjih, ampak je to izročilo podkrepjeno in oživiljeno v ritualih – maskirane osebe, ki predstavljajo ta bitja (npr. Lucije, Pehltre ...), vdirajo v hiše, strašijo ali obdarujejo otroke itd. Prepoved predenja torej nastopa ob različnih ločnicah v teku leta (čeprav najpogosteje prav v tem sredozimskem obdobju), a povedke o bajnih bitjih, ki to prepoved podpirajo s kaznimi, se praviloma (z nekaj izjemami) pojavljajo samo v prelomnem obdobju ob koncu starega in začetku novega leta (poleg tega, da bdijo nad prepovedmi predenja na svoje praznike). Ugotovimo lahko torej, da je bila temeljna ločnica v letu (konec starega, začetek novega leta) za ženske članice skupnosti, tj. predice, prav obdobje okoli zimskega solsticija, prelom starega v novo leto.

¹⁴ A prepoved preje, čeprav tudi tu nastopa ob prelomnici med poletjem in zimo, je vendarle največkrat le del širše prepovedi kakršnegakoli dela z volno, ki seveda simbolno zamenjuje ovco, in sploh dela z živino, da je volk ne bi »videl«, saj želijo ljudje na tak način preprečiti, da bi volkovi klali živino preko zime.

Literatura

- Alford, Violet 1937: *Pyrenean Festivals, Calendar Customs, Music&Magic, Drama&Dance*. London: Chatto and Windus.
- HDA 1987 (1927-41): Bächtold-Stäubli Hanns, Eduard Hoffmann-Krayer, *Handwörterbuch der deutschen Aberglaubens* 9. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Belaj, Marijana 2006: *Sveci zaštitnici u hrvatskoj pučkoj pobožnosti*. Doktorska disertacija (tipkopolis). Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Belaj, Vitomir 2007: *Hod kroz godinu : pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
- Bezljaj, France 1951: Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih, *Slovenski etnograf* 3-4: 342-53.
- Briggs, Katharine 1976: *An Encyclopedia of Fairies*. New York: Pantheon Books.
- Burke, Peter 1994: *Popular Culture in Early Modern Europe*. Cambridge: Scholar Press.
- Catháin Ó, Séamas 1995: *The Festival of Brigit. Celtic Goddess & Holy Woman*. Dublin: Duldangan Press.
- Cevc, Tone 1999: Pripovedno izročilo iz Kamniškega kota, *Traditiones* 28/1: 89-100.
- Danaher, Kevin 1972: *The Year in Ireland. Irish Calendar Customs*. Minneapolis, Minnesota: Mercier Press.
- Dolenc, Janez 1977: Pripovedno izročilo v severnem poljanskem narečju, *Traditiones* 4 (1975): 175-96.
- Feilhauer, Angelika 2000: *Feste feiern in Deutschland. Ein Führer zu alten und neuen Volksfesten und Bräuchen*. Zürich: Sanssouci.
- Gaignebet Claude, Florentin Marie-Claude 1974: *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*. Paris: Payot.
- Gavazzi, Milovan 1988: *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Gennep, Arnold van 1999: *Le folklore français*, Vol. 3. Paris: Robert Laffont.
- Ginzburg, Carlo 1992: *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Penguin Books.
- Gričnik, Anton 1995: *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo: Pohorje pripoveduje*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Grimm, Jacob 1888: *Teutonic Mythology*. (Ponatis.) London: George Bell & Sons.
- Heide, Eldar 2004: *Spinning seiðr. V: Old Norse Religion in Long-term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions*. Andrén Anders, Kristina Jennbert & Catharina Raudvere, ur. Lund: Nordic Academic Press.
- Hiiemäe, Mall 1995: *The Estonian Folk Calendar, Estonian Customs and Traditions*. Tallinn: Perioodika.
- Hoffmann-Krayer, Eduard 1940: *Feste und Bräuche des Schweizervolkes*. Zürich: Atlantis.
- Kelemina, Jakob 1997 [1930]: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Z mitološkim uvodom*. Bilje: Studio Ro.
- Kriničnaja, N. A. 1995: *Nit' žizni. Reminiscencii obrazov božestv sud'by v mifologii i fol'klore, obrjadah i verovanijah*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo petrzavodskogo universiteta.
- Kropej, Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec: Mohorjeva družba.
- 2008a: Slovene Midwinter Deities and Personifications of Days in the Yearly, Work and Life Cycle. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam

- Mencej, ur. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta (Zupaničeva knjižnica 25), str. 181–97.
- Kuret, Niko 1989: *Praznično leto Slovencev* I., II. Ljubljana: Družina.
- 1997: *Opuscula selecta. Poglavja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU.
- Lecouteux, Claude 1997: *Chasse sauvage / Armée furieuse. Quelques réflexions. Le mythe de la chasse sauvage dans L'Europe médiévale*. Philippe Walter, ur. Paris: Editions Champion, str. 13–32.
- Lozica, Ivan 1997: *Hrvatski karnevali*. Zagreb: Golden marketing.
- Lyle, Emily 2008: The Indo-European Ritual Year as a Two-Phase Cycle, Including a Period of Reversal. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta (Zupaničeva knjižnica 25), str. 11–22
- Mandianes-Castro, Manolo 2004: Le Magosto: fête des châtaignes et des morts en Galice. V: *Fêtes et rites agraires en Europe. Métamorphoses?* Bonnet Jocelyne, Sébastien Fourrier, ur. Montpellier: L'Harmattan, 101–12.
- Mencej, Mirjam 2001: *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Zupaničeva knjižnica 6. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- 2007/2008: The night is yours, the day is mine! Functions of stories of night-time encounters with witches in eastern Slovenia, *Estudos de literatura oral* 13/14: 189–206.
- 2009: Spinning Taboos in Europe. V: *Socijalni i duhovni aspekti na materijalnata kultura*. Aneta Svetieva, ur. Skopje: Prirodno-matematički fakultet, Institut za etnologija i antropologija, Univerzitet Sv. Kiril i Metodij, str. 135–58.
- Miles, Clement A. 1976: *Christmas Customs and Traditions. Their History and Significance*. New York: Dover.
- Motz, Lotte 1984: The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures, *Folklore* 95ii: 151–66.
- Novak, Anka 1987: Iz duhovne kulture Bohinjcev, *Traditiones* 16: 279–87.
- Pócs, Éva 1999: *Between the Living and the Dead*. Budapest: Central European University Press.
- Rumpf, Marianne 1976: Spinnstube Frauen, Kinderschreckgestalten und Frau Perchta, *Fabula* 3–4: 215–42.
- Santyves, Pierre 1987: *Les contes de Perrault et les récits parallèles (leur origins); On marge de la légende dorée, Songes, miracles et survivances; les reliques et les images légendaires*. Paris: Robert Lafont.
- Schauber Vera, Schindler Hanns Michael 1995: *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Schmidt J. 1889: Perchtenglaube bei den Slovenen, *Zeitschrift für Volkskunde* 1.
- Sébillot, Paul 1981: *Légendes et curiosités des métiers*. Marseille: Laffitte.
- Seignolle, Claude 1960: *Le folklore du Languedoc*. Paris: Besson et Chantemerle.
- Smith, John B. 2004: Perchta the Belly-Slitter and Her Kin: a View of Some Traditional Threatening Figures, Threats and Punishments, *Folklore* 115: 167–86.
- Šešo, Luka 2007: Vjerovanja u bića koja se pretvaraju u životinje. V: *Kulturni bestijarij*. Suzana Marjanić, Antonija Zaradija Kiš, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada, str. 253–86.
- Timm, Erika 2003: *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.

- Torma, Thomas 2002: Imbolc, Candlemas, and the Feast of St Brigit, *Cosmos* 18: 77–85.
- Valencova, Marina M. 2001: »Vreteno«. V: *Slovenska mitologija*. Svetlana M. Tolstaja, Ljubinko Radenković, ur. Beograd: Zepter Book World, str. 102–3.
- 2009: »Prjadenie«. V: *Slovar slavjanskyh drevnostej* 4. Svetlana M. Tolstaja in drugi, ur. Moskva: Meždunarodnye otnošenia, str. 321–8.

Supernatural Punishment for Breaking the Prohibition against Spinning

Mirjam Mencej

Many legends tell of the visits of mythical beings in certain periods of the annual cycle, and about their punishment of lazy spinsters and those who violate spinning taboos or fail to finish their spinning on time. Punishments for transgressions, connected in one way or another with spinning, envisage on one hand the destruction, soiling, tangling etc. of the flax, the destruction of spinning tools or the setting of impossible tasks connected with flax, and on the other hand, these beings inflict various injuries on spinsters (and more seldom mere observers) and even cause their death: they slit people's bellies, pull out their intestines, fill them with waste, refuse etc., blind them, gnaw them to their bones, kill them, steam them, boil them, strangle them etc. In this paper, I focus on the chronological context within which these beings appear and in one way or another punish the failure to observe prohibitions against spinning. All holidays in which we encounter a taboo on spinning in European rituals of the annual cycle have the characteristic of a turning point in the year, a dividing line between the old and the new year, winter and spring, between one part of the year and another, a rupture which always also implies the intrusion of the Otherworld.

The Boar in the symbolic and religious system of Baltic Slavs in the Early Middle Ages

Kamil Kajkowski

The starting point for the title problem is the passus in Thietmar's of Merseburg Chronicle related to Abodrit's sedes idolatriae in Retra/Radogošč. This is one of the really few recorded myths associated with the symbolic perception of reality by the Baltic Slavs or the western Slavs in general. This myth, i.a. certifies a supernatural perception of the wild boar as an animal associated with the chthonic world (underworld). However, it seems that his role could be seen in a larger perspective. On the basis of written, archaeological and linguistic sources there was made an attempt to clarify the role of the wild boar in the pre-Christian belief system of the North-Western Slavs. The main questions that the author set himself in the analysis of available resources are: 1. what was the role of wild boar in the mediation with the supernatural world, 2. can we treat him as an animal with sacred connotations, 3. with which of the Slavic gods can he be related, 4. whether and to what extent the wild boar can be perceived as an animal with protective powers, or last but not least 5. did he play any role in the funeral rites and visions of world beyond?

Keywords: Slavonic mythology, pagan beliefs, animal symbolism, wild boar.

The importance of animals in the symbolic and religious system of Western Slavs of the early Middle Ages is a subject seldom discussed in the literature. In many cultures, these creatures played an important role not only in symbolic thinking, but also in ritual and magic activities. According to specialists in religious matters, the study of the animal's importance is one of the keys to every civilization (Margul 1996, p. 8). *Religious feeling directed toward the animal is no different from the worship directed toward the mythical, legendary, historical, or even living human characters. If only the faithful addresses the animal with pious awe and boundless love, that is, with the same spiritual attitude, which comes into play with the followers of one God, or anthropomorphic deities, we are dealing with qualitatively identical religious experiences* (Margul 1996, p. 13). For each region of the world these were different species determined by the ecology of the specific area of the globe. Mostly, the animals were wild, free-living, which stimulated ambivalent feelings - fear, admiration and curiosity (cf. Margul 1987, pp. 218, Zadrożyńska 2000, p. 25). Following the line of thinking of Rudolf Otto (1993), these characteristics need to awaken a sense of holiness, evading human cognition. In the area of the early medieval European *barbaricum* for such animals were regarded primarily the wolf, bear and boar (cf. Griffiths 2006, p. 154). The attention of these considerations is focused on the latter.

Boar played an important role in the beliefs of many peoples of Indo-European origin (Kempiński 2001, pp. 120–121; Lindow 2001, p. 153; Bartnik 2008, pp. 96 and ff.). The purpose of this paper is an attempt to find answers, and a similar role which can be attributed to this animal in the beliefs of the Baltic Slavs.

Proof of this seems to appear in the passage recorded in the chronicle by Merseburg Bishop Thietmar (975–1018). The author mentions that *whenever they are threatened* [Abodrits - note K.K.] *by severe pain of a long civil war, from the aforementioned lake a mighty boar, foaming, glistening in the canines comes out and in front of everyone is fond of wallowing in a puddle of terrible shock* (Thietmar ... VI, 24). The Chronicler observes, however, that this information should be combined with old times, sometimes derived from antiquity, which was forged with the various false stories. So we can assume that Thietmar wrote a story referring to the most distant past of the Abodrits' community, most likely part of the myth. The lake surrounding the divine shrine, Radogošč's *sedes ydolatriae*¹, was a reservoir of the transcendent powers. The place within which advice was sought and the will of the gods was manifested. The boar should be seen as a mediator proclaiming it. In the words of Jacek Banaszkiewicz (2001, pp. 408–409) *the mighty wallowing beast causes shaking of the earth, makes the observers aware of the blind, destructive force, which soon will take possession of the country. The effect of horror is compounded by other, so to speak light, phenomena associated with the show. If the shaking of the earth is reminiscent of a lightning strike, it also well explains, within this interpretational convention, the further characteristics of the boar, because these resemble lightning. The white fang of the beast throws flashes, the froth on the animal's face is shining. The great boar seems to embody the storm, proponent of the will of the gods*².

Interestingly, some researchers are trying to derive the name of Radogošč from this animal. It is supposed to refer to the others characterized by a root derived from the pre-Indoeuropean *rod-, *rad-, that is »to peel«, »to bury«³ (Ślupecki 1994a, p. 53). One should also pay attention to another detail that appears in the description of the temple by the Merseburg priest. According to Thietmar's words, the sacred building was to be decorated from the outside with carvings of gods and goddesses (Thietmar VI, 23–25). Leszek Ślupecki sees here rather minor gods, heroes or ancestors (1994b, p. 62). However, it seems that these carvings can be interpreted as a visualization of mythical events. Decorative paintings were also supposedly covering the walls of the Triglav temple in Szczecin. According to the description of one of the hagiographers of St. Otto of Bamberg, Herbord (II, 32), these were the images of people, birds and wild animals. Here, one can also trace these to the implementation of an ideological sanctuary program in the form of mythological themes (cf. Ślupecki 1994b, p. 79; Rosik 2010, p. 267). To the

¹ Till now it could not be determined where the main cult complex in Radogošč could be located. Attempts at location cf. Engel 1969; Schmidt 1999; Ślupecki 1994b, pp. 55 – 59.

² In this context it is significant that in the perspective of symbolic thinking of pre-Indo-European people, the name of the boar was to be coincident with the name of Svarog (Kempiński 2001, p. 473), the deity, whose powers it is difficult to bring to one transcendent realm. According to researchers, it had both the chthonic and heavenly (blacksmith) competences.

³ This includes, apart from Radogošč: Gross Raden, Radzikowo, Radunica etc. In turn, Karol Modzelewski derives the name of Radogošč from the method of fortune telling, described by Thietmar, which consisted of digging the lots by priests. In here, it was about the resolution of doubtful cases or »advice« (»radzić« in polish) (Modzelewski, 2004, pp. 386–387). Other ways to derive the names with the suffix *rad see: Slivka, 2004, p. 152; Ślupecki 1994b, pp. 59–60.

list of temples decorated with symbolic motifs (fictional?) one should add Svantevith's sanctuary in Arkona. We owe the description of *kącina* (pagan temple) to the Danish chronicler Saxo Grammaticus, who refers to reliefs adorning the divine shrine, but does not specify what they depicted (Saxo ... XIV, 39). One might think that this was a similar ideological program that occurred in other temples, whose descriptions have reached our times⁴. Perhaps we can suspect here some way of creation of worship places in the form of buildings, common to Baltic Slavs? Whether on the temples' walls, among the images of animals, the boar appeared is difficult to guess. However, taking into account the words of Thietmar on the boar coming out of the lake in the hinterland of the temple in Radogość, this hypothesis can be taken into account.

From the Merseburg bishop's records, one can see that the boar was emerging from the lake, suggesting a relationship of this animal with the chthonic realm. The aquatic environment was in fact probably related to the domain of power of underground creatures (Kajkowski 2006). A deity associated with the chthonic world in Slavonic beliefs is Veles (Gieysztor 2006, pp. 137 et seq.) The cult of this deity seems to be common to all Slavonic nations in the middle ages. Toponomastic research shows that the worship of the deity can be discerned not only in the Slavic East, but also to the south (Wasilewski 1958, p. 149) and west - including the Pomerania region (most recently: Kowalski 2010). For our discussion, essential is the relationship of Veles with the boar, namely that animal's hair - the bristles. Veles was supposed to be staying overseas or in the swamps (see Uspieński 1985 for more), which directs attention to the boar conveying god's will by coming out of the Radogość lake. A fresco, located in the north tower of the cathedral of St. Sophia in Kiev (11th century) is worth mentioning here. The painting shows a figure with a shield and an axe attacking a man armed with a stick or a spear. The latter creature has the head completed with a pig/boar face. This scene is most often interpreted as a duel of clowns, though the discussed headgear can also be interpreted as a form of helmet. According to Marek Cetwiński and Marek Derwich (1987, p. 116), one can discern here another meaning. Namely, the rite or its residues in ludic/desacralized form, where a man with the head of boar/pig could act as a chthonic being fighting with an opponent - a thunder-wielding creature (which is to be symbolised by an axe, an attribute assigned in many cultures to these kind of beings). This would, therefore, be a visualization of the archaic myth of cosmology, in which the messenger of the underworld god was the boar, or in such a way as the ruler of the underworld has been depicted himself.

⁴ Unfortunately, so far the sacred relics of the building where they exist as residues described by chroniclers decorating the walls have not been found. Exceptions here are laths, recorded, among others, in Gross Raden or Wrocław; and the findings of Peter Herfert in his research: »Arkona - das letzte grosse Ur- und Altenkirchen Heiligtum der Nordwestslawen. Frühgeschichte Rügens« (SA). However, they lack any forms of narrative representation in the form of reliefs or paintings. In general, from early medieval times there were almost entirely no works of art. *This denies us the possibility to analyse the existing undoubted relationships between art, mythology and religion* (Dulnicz 2008, p. 309). This is due to two reasons: first, the materials used to create such objects were organic, which could not keep up to modern times in their entirety. Second, these monuments were destroyed during an evangelistic expansion in the area which clearly is confirmed by the records of chronicles. Remembering the relics of the pagan temple in Wrocław, in the context of the title issue, one should mention that within the building there were found numerous bones of piglets. It is very significant that in all probability it was built under the influence, or even the inspiration of the Veleti, during the disorder called pagan reaction in the Piast's state (30s of the 11th century) (Moździoch 2011, p. 140).

Some researchers considered the synonym of Veles's in a North – West Slavonic Triglav (cf. Gieysztor 1982, p. 125). It results from one of the domains which was subjected to its sovereignty - the aquatic domain. The connections of this deity with the underworld (eg. Brückner 1985, pp. 342 ff; Gieysztor 2006, pp. 137–155, 232; Rosik 2010, pp. 260–261) have to be confirmed by a black horse used for fortune telling in the temple of Szczecin as well as his night journeys (Cetwiński, Derwich 1987, p. 16). Another argument that uses the dependency: chthonic deity - the boar, is the Szczecin name itself, to be derived from that animal hair (»szczecina« - »bristles«) (Hering, 1844, pp. 5–6). This was to be confirmed by the description of this city as a *Brustaborg*, in the Scandinavian sagas, which means »castle of bristles« (Cetwiński, Derwich 1987, p. 91).

The domain of the underground and the boar connects with the Polabian deity, whose name was mentioned in *Knytlingasaga* as *Tjarnaglofi*. There were several attempts to explain this theonym. Some researchers saw here a variant of Triglav (Brückner 1985, pp. 128–129). However, the literature is dominated by the theory explaining it as *Czarnogłowy* (Blackhead) (eg. Moepert 1915/1916, pp. 196–197; Łowmiański 1986, p. 199; Gieysztor 2006, p. 153)⁵. According to M. Cetwiński and M. Derwich a silver moustache on Korzenica (Garz) idol of this deity (cf. Brückner 1985, p. 193) was even remoulded by anthropomorphizing the form of tusks (canines) of the boar (1987, s. 87)⁶.

Staying in the area of written sources, it is worth mentioning a fragment in the so-called Gall Anonymous chronicle. Although it does not relate directly to the lands within the remit of interest to the present consideration, their proximity and the content of which is helpful in understanding the meaning of the wild boar in the Baltic or Western Slavs symbolic culture in general, does provoke the need for its recall. An event concerns the Duke Bolesław III Wrymouth, who along his way encounters a giant boar. Let us see what the chronicler says about that: *Once the Mars child [i.e., Bolesław], sitting at breakfast in the forest, saw the huge boar, passing and hiding in the thick of the forest; immediately jumped up from the table, seized a spear and rushed after him, attacking him boldly alone, even without a dog. And when he approached the forest beast, and he wanted to inflict a blow on her neck, one of his knights came running from the opposite side⁷, who stopped his arm raised to strike, and wanted him to hurl down the javelin. Then, Bolesław, roused with anger and courage, fought victoriously and miraculously a double duel: with the man and the beast* (Gall ... II, 11). The quoted thread, apart from elements of historical matter, presents a way of thinking that is likely to be raised through the lenses of pagan mythological themes operating then (cf. Lapis 1986, p. 17). It seems that this passage of the chronicle deals with a description of some kind of initiation of the young prince⁸. It is completed with his fight with another animal with a strong symbolic meaning - a bear, that Gall described in the next chapter of his work (Gall ... II, 12). Most likely, these events, along with the associated scenery⁹, can be connected with membership of the prince in the union of young men (*Männerbünde*) (for more information: Banaszkiewicz 1999).

⁵ Leszek Moszyński, in turn, derived the name from the culture of the Christians (1990).

⁶ It is worth noting that in ancient mythology the boar was devoted to the natural satellite of the earth because of the teeth in the shape of the new moon (Graves, 1982, pp. 230–232).

⁷ In the literature it is assumed that it could have been the assassin who was sent by Sieciech.

⁸ For more on the battle with the boar and its symbolism in the dimension of predestination of the prince to take over the power see: Banaszkiewicz 1999, p. 17 et seq; cf. P. Kowalski 2000, p. 177.

⁹ An event takes place in the world of nature, beyond oecumene, which was associated with the spiritual world, *orbis exterior*, that is with sacrum (cf. Campbell 2007, p. 121).

Boar or bear are animals that are an attribute of courage and militancy (Pastouerau 2006, p. 75); they are also the animals associated with the transcendent world. Their killing is not only an act of bravery but also a sign from god/gods proving the value of the young man. In the pre-Christian value system of various nations, to kill one of these animals was an essential condition for admission to the union of men (Kiersnowski 1990, p. 62).

On the basis of those topics, the boar appears as a messenger of the transcendent realm. In the case concerning the account of Thietmar regarding Radogość, it is a mediation animal, imparting the will of one, probably the main, Abodrit deity. In the second thread (Gall) the supernatural powers carry the maturity and abilities to take over the power by the Piast prince.

More light on the main theme is shed by the archaeological sources. Unfortunately, we do not know whether any part of the wild boar (tusks, jaws, skulls) were elements adorning the shrines of the Baltic Slavs. Archaeology attests only one such case, but for the area of the eastern Slav lands. In Ukraine, near Kiev, the trunk of an oak was discovered, in which the boar jaws were implanted; the second trunk, contained tusks of this animal. According to investigators, the two findings come from one sanctuary. Importantly, both trees have not been cut down, but slid across to the edge due to the process of washing over the bank (Węlyczko, Ryczka 1995, p. 93). Perhaps, such marking of trees, which were a part of the sacred grove or single specimens identified as exceptional, was common to all Slavic areas. It is possible that it could also be a local variant. At this stage of research, and with so very few sources, that cannot be determined.

Equally little can be said in an analysis of sacral deposits in the sanctuaries¹⁰. Often, in the description of that kind of places, the authors confine themselves to stating that animal sacrifices were made there. There is a lack of quality determination of bone remains registered during the excavations. Bones of a boar were found nearby a structure interpreted as a pagan temple in Wolin¹¹. They were located about 50 metres from the remains of the building (pit number 4). Osteological remains had no signs of cuts or worn teeth, prompting the author of the study to consider them as sacrificial gift residues (Filipowiak 1993, p. 37). Analogous materials were obtained in the course of archaeological research in Arkona (Müller 1980). It is difficult to determine if the cult practices can be interpreted in terms of findings from the stronghold on the island in Behren - Lübchin in Mecklenburg. It is very puzzling that in the same place a wooden sculpture defined by researchers as a pagan idol was discovered (cf. Bleile 2008, p. 171). Perception of the islands through the prism of a particular symbolic valorisation (cf. Kajkowski, in print a) and finding of the sculpture might suggest the existence on the island of some kind of cult centre and/or performance of rituals. It cannot be definitely determined whether the boar, along with other animals, whose remains were discovered in this place, could play a role in religious ceremonies (eg. feasts¹²). Boar's tusk in the context of a set of burnt animal bones, some fragments of horns, fish bones and scales were discovered within the

¹⁰ I will not discuss here the remains of wild boar found within the settlement structures. In this case, it is difficult to refer to the symbolism of this animal as such. Most of the recorded residues were found among the other debris, interpreted as post consume ones, which further hinders interpretation (cf. remarks of Paulsson - Holmberg 1997, p. 164).

¹¹ It should be added that lately there was an alternative possibility of interpretation of this building (Stanisławski 2011, s. 238–239).

¹² The subject of cult feasts, with emphasis on the role which alcoholic beverages played, I discuss elsewhere (Kajkowski, in print b).

burnt house remains interpreted as a pagan temple or rally hall at Góra Chełmska near Koszalin (Janocha 1974, p. 99). Also interesting is the situation recorded in Kaldus, in Vistula (East) Pomerania, because here the alleged place of sacrifice (10th century) was discovered. It took the form of a stone structure (kind of altar?), the fill of which was permeated with a layer of burnt material and charcoals. Between the stones, small amount of cereal grains, fragments of pottery, not burnt elderberry seeds, and fragments of skull belonging to an adult male and animal bones were found (Chudziak 2003, p. 58). The ratio of boar's osteological remains, compared to other bones, was identified as »fairly sizable« (Makowiecki 2010, pp. 151, 195, 203).

It should be emphasized here that in the osteological remains, which were found in various places in sets containing numerous bones of other animals, boar bones were often less quantifiable than remains of sheep/goat, cattle or horse. We can assume that boars were a part of the religious ceremonies or/and cult feasts¹³ but this was not the dominant food, which does not allow one to draw conclusions for a particular role the boar could play in here in relation to other animals valorised in symbolic terms. There is also no basis for concluding that this animal was sacrificed in entirety¹⁴.

There is a small number of sources about the sacrifices buried in the foundation of buildings, holding during or shortly after the construction of houses or major architectural developments (strongholds). Again, thanks to Thietmar, we know that the temple in Radogošč was built on the horns of wild animals. It is so significant that some scholars interpret this foundation in terms of the above mentioned sacrifices. Unfortunately we can't say whether there were also bones of a boar. Nevertheless the remains of those were found in the early medieval layers¹⁵ of Gdańsk. One, registered under the floor of the house (No. 27) was a large number of bones of animals, both wild (including boar) and domestic as well as fish scales, nut shells, lumps of amber and an unfinished cube of this material. (Lepówna 1981, p. 182). Another was found at the corner of a farm building where the skull of probably a boar was lying (Lepówna 1981, p. 185). The lower part of a boar mandible was found during the excavations at the doorstep of a wicker house in Szczecin - Podzamcze (Filipowiak 1993, pp. 35–36).

Unmistakable evidence of thinking in terms of symbolic and magic terms of the early medieval Baltic Slavs are findings of the amulets. The function of these objects was to protect the owner against the influence of the hostile forces of chaos (Russell 1995, pp. 41–42) or, in the case of those made of bones/parts of animals – by way of the *pars pro toto* principle – to give the human wearing it the characteristics (vitality and strength) of a particular species. Even in the later Middle Ages it was believed that amulets were derived from the forces of heaven and were more effective than conventional medicine methods (Jaguś 2003, p. 20). In the words of Richard Kieckhefer, amulets and their healing powers *better served psychological than physical objectives: ensuring the health of the spirit rather than the body* (Kieckhefer 2001, p. 47). These items could be made in the course of ritual activities or have a sacred character because of the substance from which they were made (Mauss 2001, p. 99). The latter were the products of animal origin, among

¹³ It is worth mentioning that the sacrifice of a pig was done by Prussians as late as in the 16th century (Sikorski 2010, p. 284).

¹⁴ Such testimony we have for the Prussians (Sikorski 2010, p. 302).

¹⁵ Because of the new dating of the oldest strata of early medieval Gdańsk, the chronology proposed for the reported findings is outdated.

which the objects made from the bones of wild boar can be found. Amulets of teeth/tusks of these animals were found by archaeologists across the western Slav lands - both in the settlements (where they probably have been lost by the owners) and in the cemeteries. In the Pomerania region, the well-known are the ones, among others, from Barwino (10th – 11th century) (Szołdrska 1953, p. 11), Cedynia (Malinowska - Łazarczyk 1982, vol. 1, p. 55, table XXVIII:1 and table XXVIII:4; vol. 2, p. 166–167; 189–190) or Cewlino (Łosiński 1958, p. 266). In this discussed context it is worth mentioning the extraordinary discovery that was recorded in the external face of the shaft of the stronghold in Gniezno (10th century). It was a boar's head carved in wood (Hensel 1956, p. 354). This detail, in the opinion of most researchers, should be treated as a symbolic act of binding with the apotropaic sphere (cf. Wawrzeniuk 2007, p. 265).

The actions embedded in the religious and magic sphere can be also connected with some of the musical instruments (more on this subject: Kajkowski 2010, p. 258 et seq.) Some researchers consider the so-called »hetkas« - oblong objects, often made from the pig's/boar's metatarsal bone, with a drilled hole in the middle. These are relatively common items found during archaeological excavations at sites dating from the earliest phases of the early Middle Ages. There are known from Gdańsk, Wolin, Szczecin, Kamień Pomorski, and Kolobrzeg (Kajkowski 2010, pp. 267–268). The vast majority of scholars see them as objects of utility and interpret them as a form of fasteners to fasten clothing. Others allow the possibility of using them as so-called *rotating bones*, ie. aerophones used in magical rituals¹⁶. The present author has not heard of any other instruments made of pig's/boar's bone in the Baltic Slav lands. It is worth mentioning here the interesting discovery noted at the early medieval cemetery in Dziekanowice (site 22) in Great Poland. In one of the graves (45/92) an adult male was found. He was buried along with (presumably) the whistle and props made from pig jaw interpreted as »tarło« - the object to extract a characteristic sound. It should be added that the inventory registered at the deceased caused the burial to be considered as the resting place of a person engaged in music or related to the traditional rituals still cultivated by local people during the 11th – 12th century (Wrzesinski 1998, p. 67)¹⁷.

Another problem, to which some space should be devoted in the context of the issues raised here, is the occurrence of boar bones in graves or near them. In the study area, the osteological remains are relatively rare. It is characteristic both of Pomerania (Kuczkowski, Kajkowski, 2012) and for the Elbe Slavs (Pollex 2010, p. 195). Bones of boar occurred in just a few cemeteries (Zoll Adamikowa 1975, p. 264–265, 267, 270; Pollex 2010, p. 195). All this means that, similarly to the sanctuaries, the analysis of finds of this kind within the funerary sites gives no foundations to claim about a special role of the boar during the funeral rites (cf. Makowiecki 2010, p. 204).

In the present topic, the toponymy should also be taken into account. It turns out that with the extremely small number of names, which may correspond to the genesis of the early Middle Ages (cf. Ślupecki 2011, p. 313), some refer to a boar/pig, and, as it seems, the symbolism or ideological significance of this animal for the then communities. The

¹⁶ Here should be mentioned the theory, which holds that some »hetkas« could be toys (Kowalska 2011, p. 74).

¹⁷ Similarly, the No. 4 burial of Fyrkat in Denmark is interpreted as *völva's* burial. A woman buried here, among other items linked to the sphere of magic, had a lower swine jaw with her posthumous equipment (Price 2002, p. 155).

name of Szczecin and its possible connection with the pre-Christian cult has already been mentioned earlier. Some researchers claim that the name Parsęta¹⁸ (one of the major rivers of Pomerania running into the Baltic Sea) was derived from the expression *prosię* (piglet). The first records of its name appear in the 12th century sources¹⁹. According to Andrzej Chłudziński (2008), from the same root as the river's name, *such names of places like Parskowo and Parszczycza near Puck* (eastern part of Pomerania) *and Parsowo near Koszalin* (western Pomerania region). Also the name Parsęcko (village near Szczecinek) is secondary and derived from the name of the river Parsęta²⁰.

A similar etymology is shown for the strait Świna (pig) (between the Wolin and the island of Uznam and Karsibór). The name was noted at the end of the 12th century (1182) (Babik 2001, pp. 585–586)²¹.

It is difficult to answer the question, of what were the reasons for giving to flows and water basins names derived from the specimen that is the field of our interests (and only to them - other names were due to the location near them!). Some light is shed by the legends recorded by folklorists. We know that the Woświn (Wo-świn – świn/świnia – pig in polish) lake was supposed to be dug by a boar or a sow with young wild boars (Knoop, 1885, p. 89, cf Łysiak 2010, p. 26 ff., 61). A similar story circulated for Parsęta and the quite distant river Wieprza²² (Eastern Poland, right tributary of the Vistula; wieprz – hog in polish) (Kieres - Kramek 2008, pp. 17–19).

It seems that we can try to look for dependency: water – the chthonic world – the animal as a messenger/mediator. Boar emerged from the lake forming a part of the poly-nomial cult centre in Radogość predicting the next events. According to late legends, the

¹⁸ According to another theory, the name is to be of Indo-European origin - from the word *pers-, *pryskać* (splatter) (Cf. Chłudziński 2008, p. 283).

¹⁹ Parsandi – 1159 (Chłudziński 2008, p. 283).

²⁰ It is worth noting that on the island of the no longer existing lake in Parsęcko (name recorded quite late - as in the 13th century), a probable centre of pagan cult has been located, where next to the stone pavement, the remnants of a wooden pole construction of the building, cautiously interpreted as the remains of the temple, were found (Chudziak 2010, p. 304). Due to the late record of the name of this village it is difficult to conclude about the relation between that centre and the figure of a boar.

²¹ It is worth noting that the same name is given to a castle in Silesia. According to legend, it was to be inhabited by the family of Świnki (von Schweinichen), whose coat of arms legend derives from the legendary Czech princess Libuša. According to this tale, set in the year 712 (!), Biwoj, the then squire of Libuša, had hunted or captured alive, a giant boar and deposited it at the feet of the queen, for which he received a coat of arms and lands (Freyer 1994/1996). According to Czech chronicler Kosmas, Libuša was a fairy, therefore a person making contact with the supernatural world (Kosmas I, 4). According to Jacek Banaszkiewicz, the figure of a legendary ruler of the Czechs may be the transformation of the deity (the goddess) of a chthonic character (Banaszkiewicz 1986, p. 70). The relationship of a boar with this transcendent realm has already been mentioned by the present author. One can even add that the boar made at the foot of Libuša perhaps could be treated as a sacrifice. The same Kosmas (I, 11) describes a doubt of the Czechs in the victory in the approaching battle. The prophetess, to whom they went to for advice, instructed them to sacrifice a donkey. In the words of the chronicler, the Czechs, after the consumption of a part of animal sacrificed to gods, acquired boar characteristics. I believe that this passus can be taken as a topic narrative motif based on the Holy Bible (cf. Freudenberg 2005). In line with the idea that »like-causes-like« I guess that quite probably the sacrificed animal could be a wild boar (assuming that this message is based on the mythical or legendary story located in the optics of symbolic perception of reality by the community to which this transfer is related). In this context it is worth mentioning the findings recorded within the area interpreted as a shrine in the town of Hrabsko (Czech Republic). The group of objects dating from the 8th/9th century consisted of fragments of pottery, iron needle, and bones of animals - including boar (Turčan 2001, p. 99).

²² The river of that name flowing onto South Baltic Coastland cannot be taken into consideration in these deliberations. This name was given to it until after World War II, replacing the German name Wipper.

boar (or pig) were to be creators of riverbeds or lakes. If these stories are considered to be reminiscent of myths, the figure of the animal in question, clearly links to the supernatural sphere set in the telluro – aquatic realms, the domain of chthonic powers²³. At the same time it is difficult to talk about some special role of boar in tackling the sacrifices. Archaeological sources, recorded within the religious centres, show that, indeed, these animals were part of religious sacrifices, but they constituted only a small percentage compared to the remains of other species to which devotion was paid in the religious celebrations. Similar conclusions arise from the analysis of the remains of the foundation sacrifices and those discovered in the funerary areas. A slightly better situation is present with magic nature. Relatively many amulets were made of boar bones, the role of this animal is also confirmed by items intended for the extraction of sounds (assuming, of course, such use of »hetkas«), most likely used for apotropaic acts.

The boar appears therefore as an animal with strong connotations with the spiritual world, as is indicated by the threads quoted in chronicles (myths) and in the legends²⁴. Archaeological sources confirm the role of this animal in the pre-Christian rituals, but it must be emphasized that it was undoubtedly lower than in magical practices.

Bibliography

Primary sources

Ebo...

1872 *Ebbonis vita Ottonis episcopi babenbergensis*, [in:] Monumenta Poloniae Historica. Pomniki dziejowe Polski, vol. II, ed. A. Bielowski, Lwów, p. 32–70.

Gall...

1898 Gall Anonim, *Kronika polska*, ed. R. Grodecki, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.

Herbord...

1872 *Herbordi vita Ottonis episcopi babenbergensis*, [in:] Monumenta Poloniae Historica, Pomniki dziejowe Polski, vol. II, ed. A. Bielowski, Lwów, p. 71–27.

Knytlingassaga...

1892 *Ex historiis Islandicis. Ex historia Regnum Danorum dicta Knytlingasaga*, [in:] Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum tomus XXIX, Hannoverae, ed. F. Jönsson, p. 271–322.

Kosmas...

2006 *Kronika Czechów*, ed. M. Wojciechowska, Wrocław.

Saxo...

1886 *Saxonis Grammatici Gesta Danorum*, ed. A. Holder, Strassburg.

Thietmar...

2002 *Kronika*, ed. M. Z. Jedlicki, Kraków.

²³ In the songs found on the Slavic lands sometimes the motif of boar digging golden grain in the orchard, which is read as a symbol of spring (Moszyński 1939, p. 1445).

²⁴ For the area and period in the interest of the present paper, there are no topics identified for areas such as Eastern Slavs (Byliny...) on the theriomorphy, specifically the magic ability to change a man into the boar. It is worth mentioning that they are also known from west Slavic folklore (Góra 2000, pp. 255–256).

Secondary sources

Babik Z.

2001 *Najstarsza warstwa nazewnictwa na ziemiach polskich w granicach wczesnośredniowiecznej Słowiańszczyzny*, Kraków.

Banaszkiewicz J.

1999 *Młodzieńcze gesta Bolesława Krzywoustego, czyli jak zostaje się prawdziwym rycerzem i władcą*, [in:] *Theatrum ceremoniale na dworze książąt i królów polskich*, ed. M. Markiewicz, R. Skowron, Kraków, p. 11–29.

1986 *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa.

2001 *Źródło Głomacz i jego rajska okolica*, [in:] *Viae historicae. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Lechowi A. Tyszkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, ed. M. Goliński, S. Rosik, Wrocław, p. 407–414.

Bartnik A.

2008 *Moccus: dzik w kulturze starożytnych Celtów*, thesis manuscript in the library of Uniwersytet Śląski.

Bleile R.

2008 *Quetzin – Eine spätslawische Burg auf der Kohlinsel im Plauer See. Befunde und Funde zur Problematik slawischer Inselnutzungen in Mecklenburg – Vorpommern*, Schwerin.

Brückner A.

1985 *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa.

Byliny...

1915 *Byliny Book. Hero tales of Russia*, Cambridge.

Campbell J.

2007 *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, Kraków.

Cetwiński M., Derwich M.

1987 *Herby, legendy, dawne mity*, Wrocław.

Chłudziński A.

2008 *Toponimia powiatu białogardzkiego*, Pruszcz Gdański.

Chudziak W.

2003 *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna In culmine na Pomorzu Nadwiślańskim (Mons sancti Laurentii, vol. I)*, Toruń.

2010 *Przestrzeń pogańskiego sacrum w krajobrazie przyrodniczo - kulturowym Słowian pomorskich*, [in:] *Sacrum pogańskie – sacrum chrześcijańskie. Kontynuacja miejsc kultu we wczesnośredniowiecznej Europie Środkowej*, ed. K. Bracha, C. Hadamik, Warszawa, p. 289–317.

Dulinicz M.

2008 *Sztuka i mit. Przedstawienia narracyjne na wczesnosłowiańskich naczyniach*, [in:] *Sztuka pradziejowa i wczesnośredniowieczna jako źródło historyczne*, ed. B. Gediga, W. Piotrowski, Biskupin – Wrocław, p. 309–322.

Engel E.

1969 *Der beitrag der mediavistik zur klärung des Rethra-problems*, »Slavia Antiqua«, vol. XVI, p. 95–104.

- Filipowiak W.
1993 *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, [in:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich. Materiały z Sesji Archeologicznej zorganizowanej przez Muzeum Archeologiczne w Gdańsku w dniach 15 - 16 10 1987 roku*, ed. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk, p. 19 – 46.
- Freyer, von A.
1994/1996 *Zamek Świny i jego mieszkańcy*, no place of issue.
- Freundenberg O.
2005 *Wjazd do Jerozolimy na osle (o mitologii i Ewangelii)*, [in:] *Semantyka kultury*, ed. D. Ulicka, Kraków, p. 1–41.
- Gieysztor A.
1982 *Mitologia Słowian* (1st edition), Warszawa.
2006 *Mitologia Słowian* (2nd edition), Warszawa.
- Góra A.W.
2000 *O zasadach opisu zwierząt w słowiańskiej kulturze ludowej*, »Etnolingwistyka«, vol. XII, p. 251–263.
- Graves R.
1982 *Mity greckie*, Warszawa.
- Griffiths B.
2006 *Aspects of Anglo-Saxon Magic*, Norfolk.
- Hensel W.
1956 *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej*, Warszawa.
- Hering H.
1844 *Beiträge zur Topographie Stettins in älterer Zeit*, »Baltische Studien«, AF, vol. IX, p. 1–27.
- Jaguś J.
2003 *Uwagi na temat wymowy magicznej średniowiecznych amuletów i ozdób na ziemiach polskich*, »Annales Universitatis Mariae Curie - Skłodowska«, vol. LVIII, sectio F, p. 7–24.
- Janocha H.
1974 *Wyniki prac badawczych przeprowadzonych w latach 1961 i 1962 na Górze Chełmskiej (Krzyżance) koło Koszalina*, cz. 2, »Materiały Zachodniopomorskie«, vol. XX, p. 31–168.
- Kajkowski K.
2006 *Przejawy magii i kultu akwaticznego na wczesnośredniowiecznym Pomorzu*, »Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio - Kaszubskiego w Bytowie«, No 8, p. 95–118.
2010 *Taniec, muzyka i śpiew w kulturze duchowej Słowian Zachodnich. Zarys problematyki*, [in:] *Religia ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko – duńskie w dziejach. Mare integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego*, ed. M. Bogacki, M. Franz, Z. Pilarczyk, Toruń, p. 235–271.
- in print a Islands as symbolic center of Early Medieval settlement of micro-regions in the Middle Pomerania.
- in print b Rola napojów alkoholowych w obrzędowości Słowian nadbałtyckich.
- Kempiński A.M.
2001 *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*, Warszawa.

- Kieckhefer R.
2001 *Magia w średniowieczu*, Kraków.
- Kieres – Kramek M.
2008 *Legendy ziemi łęczyckiej*, Łęčna.
- Kiersnowski R.
1990 *Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach*, Warszawa.
- Knoop O.
1885 *Volkssagen, Erzählungen, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpomern*, Posen.
- Kowalska A.B.
2011 *Archeologia o dzieciach w średniowiecznym Szczecinie*, [in:] *Ekskluzywne życie – dostojny pochówek. W kręgu kultury elitarnej wieków średnich*. (Wolińskie Spotkania Mediewistyczne I), ed. M. Rębkowski, Wolin, p. 67–83.
- Kowalski A.P.
2010 *Miejsca kultu w świetle nazewnictwa i symboliki przestrzeni*. Paper presented in scientific conference *Tajemnice pomorskich gór. Archeologiczne, historyczne i etnograficzne interpretacje*, Gdańsk 7 grudnia 2010.
- Kowalski P.
2010 *Zwierzoczkoupiory, wampiry i inne bestie*, Kraków.
- Kuczkowski A., Kajkowski K.
2012 *Nourishment for the Soul - Nourishment for the Body: Animal Remains in Early Medieval Pomerania Cemeteries* [in:] *The Ritual Killing and Burial of Animals*, ed. A. Pluskowski, Oxford - Oakville, p. 34 - 50.
- Lapis B.
1986 *Rex utilis. Kryteria oceny władców germańskich we wczesnym średniowieczu (od połowy V do początku VIII wieku)*, Poznań.
- Lepówna B.
1981 *Materiałne przejawy wierzeń ludności Gdańska w X.–XIII. wieku*, »Pomorania Antiqua«, vol. X, p. 169–198.
- Lindow J.
2001 *Norse Mythology. A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*, Oxford.
- Łysiak W.
2010 *Święta przestrzeń. O pielgrzymkach, pielgrzymowaniu, miejscach pielgrzymkowych i pobożności ludowej w dawnym Księstwie Pomorskim*, Poznań.
- Łosiński W.
1958 *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko w Cewlinie, pow. Koszalin*, »Materiały Zachodniopomorskie«, vol. IV, p. 251–283.
- Łowmiański H.
1986 *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- Makowiecki D.
2010 *Wczesnośredniowieczna gospodarka zwierzętami i socjotopografia »in Culmine« na Pomorzu Nadwiślańskim*. (Mons sancti Laurentii, vol. VI), Toruń.
- Malinowska - Łazarczyk H.
1982 *Cmentarzysko średniowieczne w Cedyni*, t. I-II, Szczecin.

- Margul T.
1987 *Religie jako święte przekazy. Repetytorium z teorii fenomenologii religii dla studentów wyższych lat kierunku religioznawstwa*, Kraków.
1996 *Zwierzę w micie i kulcie*, Lublin.
- Mauss M.
2001 *Socjologia i antropologia*, Warszawa.
- Modzelewski K.
2004 *Barbarzyńska Europa*, Warszawa.
- Moepert A.
1915-1916 *Die »unbekannten Götter« der rügischen Wenden*, »Unser Pommerland«, vol. III, No 8/9, p. 193–198.
- Moszyński K.
1939 *Kultura ludowa Słowian, t. 2: kultura duchowa, cz. 2*, Kraków.
- Moszyński L.
1990 *Staropolski teonim Tjarnaglofi. Próba nowej etymologii*, [in:] *Tgoli chole mestro. Gedenkschift fur Reinhold Olesch*, Köln – Wien, p. 33–39.
- Moździoch S.
2011 *Czy monarchia pierwszych Piastów była krajem chrześcijańskim? Uwagi archeologa*, [in:] *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, ed. T. Grabarczyk, T. Nowak, Warszawa, p. 123 – 154.
- Müller H. – H.
1980 *Tieropfer in der slawischen Tempelburg von Arkona auf Rügen*, [in:] *Rapports du IIIe Congrès International d'Archéologie Slave, Bratislava, 7–14 Septembre, 1975*, t. 2, ed. B. Chropovský, Bratislava, p. 307–311.
- Otto R.
Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa, Wrocław.
- Pastoureaux M.
2006 *Średniowieczna gra symboli*, Warszawa.
- Paulsson – Holmberg T.
1997 *Iron Age building offerings*, »Fornvännen«, vol. 92, p. 163–175.
- Pollex A.
2010 *Glaubensvorstellungen im Wandel. Eine archäologische Analyse der Körpergräber des 10. bis 13. Jahrhunderts im nordwestslawischen Raum*, Rahden.
- Price N.S.
2002 *The Viking Way. Religion and War in Late Iron Age Scandinavia*, Uppsala.
- Rosik S.
2010 „*Conversio gentis Pomeranorum*”. *Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*, Wrocław.
- Schmidt V.
1999 *Rethra - Lieps, am Südende des Tollensees*, »Studia Mythologica Slavica«, vol. II, p. 33–46.
- Sikorski D.A.
2010 *Instytucje władzy u Prusów w średniowieczu*, Olsztyn.
- Slivka M.
2004 *K náboženskému synkretizmu v strednej Európe*, [in:] *Pohanstvo a kresťanstvo. Zborník z konferencie*, ed. R. Kožiak, J. Nemeš, Bystrica, p. 147–162.

Słupecki L.P.

1994a *Problem słowiańskich świątyń*, »Slavia Antiqua«, vol. XXXV, p. 47–67.

1994b *Slavonic pagan sanctuaries*, Warsaw.

2011 *Jak i kiedy Polska stała się chrześcijańska? Od konwersji we wczesnym średniowieczu do chrystainizacji w późnym średniowieczu i w czasach nowożytnych – podsumowanie*, [in:] *Dynamika przemian społecznych i religijnych w średniowieczu*, ed. T. Grabarczyk, T. Nowak, Warszawa, p. 311–315.

Stanisławski B.

2011 *Budownictwo wczesnośredniowiecznego Wolina – próba reinterpretacji*, »Materiały Zachodniopomorskie, Nowa Seria«, vol. VI/VII, No.1: Archeologia, 223–268.

Szołdrska

1953 *Groby wczesnośredniowieczne na Pomorzu Zachodnim jako przyczynek do dziejów żeglugi i korsarstwa słowiańskiego*, »Z Otchłani Wieków«, vol. XXII, No. 1-2, p. 8–3.

Turčan V.

2001 *Old-Slavonic Sanctuaries in Czechia and Slovakia*, »Studia Mythologica Slavica«, vol. IV, p. 97–116.

Uspieński B.A.

1985 *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin.

Wasilewski T.

1954 *O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii*, »Onomastica«, vol. IV, No 6, p. 149–152.

Wawrzeniuk J.

2007 *Słowiańskie »mosty« w zaświaty*, [in:] *Środowisko pośmiertne człowieka*, (Funeralia Lednickie 9), ed. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań, p. 45–58.

Wętyczko W., Ryczka W.

1995 *Kijów w ukraińskiej demonologii*, »Światowid«, vol. XL, p. 91–99.

Wrzesiński J.

1998 *Tarło - kim był mężczyzna pochowany na cmentarzysku w Dziekanowicach?*, »Studia Lednickie«, vol. V, p. 65–68.

Zadrożyńska A.

2000 *Światy, zaświaty. O tradycji świętowań w Polsce*, Warszawa.

Zoll – Adamikowa H.

1975 *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, Wrocław-Warszawa- Kraków-Gdańsk.

Dzik w systemie symboliczno religijnym Słowian nadbałtyckich wczesnego średniowiecza

Kamil Kajkowski

Punktem wyjścia w omówieniu tytułowego zagadnienia jest przekaz Thietmara dotyczący obodrzyckiej *sedes idolatriae* w Radogoszczy. Jest to jeden z nielicznych zanotowanych mitów związanych z symbolicznym postrzeganiem rzeczywistości przez Słowian nadbałtyckich czy Słowian zachodnich w ogóle. Poświadcza on nadprzyrodzone postrzeganie dzika jako zwierzęcia związanego ze światem chtonicznym. Wydaje się jednak, że jego rola mogła być postrzegana w szerszej perspektywie. Na podstawie źródeł pisanych, archeologicznych i językoznawczych została podjęta próba wyjaśnienia roli dzika w systemie wierzeń przedchrześcijańskich Słowian zachodnich zamieszkujących obszary nadbałtyckie. Podstawowymi pytaniami jakie autor postawił sobie przy analizie dostępnych źródeł będą: jaką rolę dzik odgrywał w próbach mediacji ze światem nadprzyrodzonym; czy można go traktować jako zwierzę o konotacjach sakralnych; z jakimi bóstwami można je łączyć; czy i w jakim zakresie postrzegano dzika jako zwierzę o mocach apotropaicznych; czy odgrywał jakąś rolę w obrzędowości pogrzebowej i wizji zaświatów.

Данные к реконструкции балто-славянского похоронного обряда: кашуб. *donota* »молоко« (лексико-семантические параллели балто-славянского ареала)

Роландас Крегждис

The article deals with the authenticity of evaluation of ancient Slavic and Baltic religion archetypes. By means of internal reconstruction and typology methods, the work is supplemented by the new analysis of the Kashubian donota »milk« and its possible Baltic and Slavic lexical equivalents: Pruss. dadan »milk«, toponym West Slav. Dadowe. Recently some attempts were undertaken to reinstate the new mythological elements which require verification in-depth, since such innovations are frequently founded only on the researcher's guesses and erroneous elucidation of the linguistic data.

Keywords: Kashubian *donota*, Kashubian rite of the beheaded kite, Prussian departed dead-office, necrocult, Indo-European exequies tradition.

В сборнике фольклорного наследия народностей Польши Оскара Колберга (Kolberg 1965: 371–373) приводится весьма интересная и до сих пор мало изученная лексическая синтагма из кашубской песни *pjic kobělim donotę*, ср.:

Nieszczęślęwo kania, jakże tē jes wołā / kej jes w lese na drzewe sędza? / A mē do dom kanie gnale / e cę złapale. / Pijc, piijc! / Dame mē ci pjic – psim gnotę / Kobělim donotę / Worczekę wēgrzebojce; / Tewo sę zli lędze spodzewojce, / A do mnie blēži ne przestąpojce.

Это словосочетание Александр Гура (1997: 550) переводит, правда, указав вопросительный знак, как »кобылий помёт«, ср.:

Несчастный коршун, как же ты кричал, когда в лесу на дереве сидел? А мы домой коршуна гнали и тебя, коршун, поймали. »Пить, пить!« Дадим же мы тебе пить – собачьих мослов, кобыльего помёта (?), клячом невода (orczykiem?) выгребайте. Вот чего, люди, ожидайте, а ко мне ближе не подступайте.

Казуистичность такой смысловой трактовки указанного кашубского словосочетания – питьё помёта вряд ли представляется возможным – является довольно веской причиной для проведения лингвистического анализа второго составляющего синтагмы, которое отсутствует в этимологических сводах этого

западнославянского языка (см. Boryś, Popowska-Taborska 1997: 49-50; Sychta 1967: 230-231)¹.

К сожалению, А. Гура не представил грамматического анализа составляющих данной синтагмы, который является весьма важным для толкования данного фольклорного отрывка этой западославянской народности, т.е. кашубов (см. дальше). Основываясь на результатах которого, можно выявить и некоторые смысловые (и весьма важные) оттенки лексем, которые упустил автор выше приведенного перевода.

Смысл обряда *изгнания/обезглавливания коршуна*, которому и посвящена данная песня кашубов, по мнению специалистов по славянскому фольклору, сводится к древнейшей традиции оберега, т.е. по словам С. Килимникова (см. Гура 1997: 543), в его исполнении люди видели возможность избежания смерти. По утверждению А. Гуры (1997: 542–545), славяне к образу коршуна, как и вороны, относились весьма пренебрежительно, как к символам нечистоты и зла (видимо, по причине хтонической колористики, т.е. черного оттенка птиц), а раньше – и смерти. Во время этого обряда, люди собирались в общины для проведения специальных сакральных действий, направленных против ненастий: женщины пели песни, а мужчины вместе с охотниками ловили ворон или коршунов, после чего их умерщвляли: туши птиц прикрепляли к палкам и, махая ими, направлялись к хуторам. В это время женщины пытались отобрать птиц у охотников силой или выменять их на водку. После этого птиц сжигали, а мужчины в лесу проводили специальный обряд похорон коршуна. Кашубы же, умерщвленную птицу садили на кол, вальком выкапывали яму и в ней хоронили отрубленную голову коршуна.

Всё же, наиболее важным и архаичным сюжетом, видимо, соотносимым с мифологическим пластом, представляет собой упоминание питья кобыльего молока, что, вне всякого сомнения, определяет соотнесение данного обряда с funerальной традиции И-Е племён. Делать такую предпосылку можно, основываясь на идентичной обрядовой традиции западно-балтийских племён, упоминаемой во вставке Вульфстана *Хроники*² Павла Орозия, в которой Вульфстан (до сих пор не установлено, был ли он викинг нормандец или англосакс, путешественник или купец [подробнее см. (и литер.) SRP I: 732; Топоров 1990: 12]) делится своими впечатлениями, полученными во время путешествия из *Hydaby* (*Haddeby* = др.сакс. *Hæth/Hæthe* = *Schleswig* [Bosworth [Hampson] 1859: 60]) в *Truso* (*Drausen* = *Dirchsau* [Bosworth [Hampson] 1859: 61]) (Восточная Пруссия) – он рассказывает, что эстии (как предполагается, племена западных балтийцев, т.е. пруссы) во время похоронного обряда пьют кобылье молоко, ср.

*and se cyning and þa ricostan men drincað myran meolc, and þa
unspedigan and þa þeðwan drincað medo* (SRP I: 733),

т.е.

¹ За представленную информацию по этим источникам выражаю благодарность др. Маугожате Острувке (dr. Małgorzata Ostrówka [Instytut slawistyki polskiej akademii nauk]).

² Рассказ Вульфстана представлен в труде пресвитера св. Августина, испанца Павла Орозия (*Paulus Orosius* – о нём подробнее см. FLR 746; Bosworth 1859: 10–17) *Historiae adversum paganos*, перевод которого с латыни на древнеанглийский язык был осуществлён в конце IX в. – в начале X в. королём Англии Альфредом Великим (LTE XII: 402).

*и вождь, и самые богатые мужчины пьют кобылье молоко, а
бедняки и рабы пьют мёд.*

Употребление кобылье́го молока во время похоронного обряда могло означать стремление установить медиаторную связь между сферами хтонической (куда отправляется душа умершего) и уранистической, так как сакральный образ лошади совокупляет эти две локализации (ср. мифологические мотивы: [1] германцев – погибшие воины в потусторонний мир отправляются верхом на скакунах [см. Тодд 2005: 46; Kempíński 2003: 219] ↔ представление балтийцев о том, что хтоническое божество скачет на лошади [см. Dundulienė 1963: 182]; [2] лошадь – мифологический прообраз солярного божества балтийских племён, древних индийцев и иранцев [см. RV. VIII: 61.16 – подробнее см. MacDonell 1897: 31; Ghirshman 1964: 350; BU. II: 5.19 – см. Иванов 1989: 81; Vėlius 1977: 174]), т.е. приобрести нужные физиологические свойства, необходимые для проведения погребального обряда и желание соискать благосклонность богов и умершего (ср. древнегреческий мотив о кормлении душ усопших молоком и мёдом [подробнее см. Тахо-Годи, Лосев 1999: 588]). В этом сакральном действии можно усмотреть рудименты тотемизма, сущность которого объясняется поеданием плоти и питьём крови жертвы. В этом заключалось представление о возможном приобретении тех сил и способностей съеденного, которыми он владел при жизни (подробнее см. Frazer 1925: 469), т.е. выпив кобылье молоко, участник funerального обряда мог быть в процессе коммуникации не только с умершим, но и с божеством (в том числе и лошадином, ср. функции литовского бога *Chaurirari* ↔ *Kaukarius* «бог возвышенностей» < **Kaukarinis* «бог лошадиный» – эпитет бога хтонической сферы *Velinas* [подробнее см. Kregždys 2010: 71]), в чём распоряжении находился мир потусторонний (ср. обычай хеттов закалывать быка [животного хтонической сферы, ср. типологическое соответствие – череп быка являлся атрибутом хтонического божества пруссов Патолса (BRMŠ II: 347)] и произносить заклинание [как часть похоронного обряда] после смерти короля: „Как(им) ты стал, так(им) пусть станет и этот (бык), и душу свою отпусти вниз к этому быку“ [см. Иванов 1990: 7]; ещё ср. возможные реминисценции поедания конины и питья кобылье́го молока, рефлексии которых представлены в фольклоре восточных славян: в русской сказке про Ивана Дурачка рассказывается, что после того, как он влез в ухо коня Сивки-бурки и там досыта наелся и напился, он приобрёл внешность ясного молодца [см. Афанасьев II: 7–9, 11 (сказка № 182), 12–17 (сказка № 183), III: 273 (сказка № 564), 305 (сказка № 571); ещё см. Топоров 2000: 177], т.е. он наделяется волшебными свойствами [!!!]). Соотношение этого фольклорного мотива с похоронным обрядом можно аргументировать типологическими соответствиями – в русских сказках утверждается, что умершего можно воскресить не только с помощью живой воды, но и кровью только что на свет произведенного телёнка³. Чудесные свойства приписываются также молоку волчицы, львицы, медведицы и кобылы⁴ (Плетнёва 1978: 391; подробнее см. Kregždys 2012).

³ Ср. „У богатого мужика отелилась сегодня корова и принесла красного бычка; коли того бычка зарезать, да вынуть сердце, да из того сердца взять крови, да тою кровью помазать молодых – они в ту ж минуту оживут и будут здоровы и невредимы“ (Афанасьев III: 69 [сказка № 355]).

⁴ См. Афанасьев I: 393 (сказка № 170), 630.

Возвращаясь к проблематике лингвистического анализа кашубского материала, необходимо обратить внимание на двусмысленность определения морфологического статуса составляющих синтагмы *pjic kobělim donotę*, т.е. по мнению польских диалектологов кашуб. *gnotę*, *donotę*, *worczeke* должны изъясняться как рефлексии instr. sg. masc. (за выраженное мнение автор статьи благодарит проф. Ельзбету Вроцлавску [Elzbieta Wrocławska], др. Марию Токаж [Maria Tokarz – Zakład Dialektologii Polskiej IJP PAN]), т.е. пол. *gnat* »кость; кусок дерева; жемчужина и др.« (SJP I: 856), *donot* »?«, *orczyk* »валек; часть невода« (SJP III: 823 [имея ввиду фонетические изменения, присущие кашубскому языку: (1) протетический (т.е. вторичный) *w-*; (2) праслав. **i* > **ī* > *ě* (см. Dejna 1973: 236, 238)]).

К сожалению, выше упомянутые исследователи не обратили внимания не только на (1) весьма важный момент анализируемого фольклорного отрывка, т.е. присутствия двух композиционных синтагм (I) *Dame mę ci pjic – psim gnotę / Kobělim donotę* ↔ (II) *Worczeke wężrzebojce*, составные которых имеют разные сказуемые (*Dame* ↔ *wężrzebojce*), которые имплицитно управляют разными падежами – и творительного, и винительного, ср. гл. пол. *dać* »дать« acc./instr. (SJP I: 420), гл. пол. *wygrzebać* »выкопать, вытащить, обнаружить и др« acc./instr. (SJP VII: 871–872), т.е. сказуемое *Dame* имена существительные *gnotę* (о нём см. дальше), *donotę* управляет в форме винительного падежа, т.е. »дадим **что**« (имея ввиду то важное обстоятельство, что окончание имён существительных женского рода кашубского языка наряду с окончанием *-a* имеет и форму с флексивным *-ę*), а сказуемое *wężrzebojce* с именем существительным *worczeke* согласовано в творительном падеже, т.е. »выкапывайте (яму) **чем**«. По этой причине утверждение об идентичности морфологического статуса всех трех имен существительных, видимо, является ошибочным. Основываясь на выше приведенном анализе вербальных форм, необходимо обратить внимание на перевод отрывка, представленного А. Гурой (см. выше), т.е. »<...> *клячом невода (orczykiem?) выгребайте*«, который, по всей видимости, нуждается в корректировке по причине отсутствия семантического согласования с первой частью предложения, в которой уже упоминается результат ловли коршуна (т.е. повторение этого процесса при указанном результате действия кажется алогичным). Дело в том, что яму для захоронения головы коршуна кашубы выкапывали посредством валька (см. выше), т.е. частью лошадиной сбруи, которой, по всей вероятности, приписывалась функция оберега, так как имела прямое отношение с сакральным референтом (т.е. лошадью [см. выше]); но и на (2) неопределенный морфологический и семантический статус пол. диал. *donot*, представленного в лексикографическом своде Яна Карловича (Karłowicz I: 349) посредством вопросительного знака, т.е. синтагма кашуб. *pjic kobělim donotę* создателю словаря польской диалектной лексики была полностью неясна. По этой причине, форма пол. диал. *donot* не является более аутентичной, чем пол. диал. *donota*. Анализируя проблему флексивной соотнесённости с грамматическим родом выше указанных *gnotę*, *donotę*, необходимо обратить внимание на методику представления лексем в словаре Я. Карловича – кашубская форма *gnotę*, указанная в работе О. Колберга (см. выше), преобразована придерживаясь принципов транскрипции исторической, а не фонетической, т.е. им представленная как пол. диал. *gnátę*, имея в виду переход кашуб. *ā* > *ā* > *o* (ср. Dejna 1973: 239). Основываясь на принципах синхронного анализа, а не методике конца XIX в., можно выдвинуть две гипотезы

по интерпретации пол. диал. *gnote*: а) слово, соотносимо с пол. *gnat* «кость и др.» g.masc. (см. выше), рефлектирует вторичную форму женского рода (acc.sg.) из-за действия аналогии с *donote*, т.е. оно представляет нестандартное морфологическое преобразование, которые очень часты в произведениях поэтического характера (подробнее см. Камынина 1999: 76–78; Максимов 1975: 154); б) слово является преобразованием пол. *gnój* «помёт, гной, жижа» (SJP I: 860) по той причине, что для некоторых западнославянских языков присуще изменение консонантной основы имени существительного на суффикс *-ota*, ср. в.луж. *hódnota* «ценность и др.» (см. Trofimowicz 1974: 54) ↔ пол. *godność* «т.ж.» **fem.** (SJP I: 862), в.луж. *hustota* «густота, частота» (см. Trofimowicz 1974: 61) ↔ пол. *gęszcz* «т.ж.» **masc.** / пол. *gęstwa* «т.ж.» **fem.** (SJP I: 813) и др. По этой причине нет никаких препятствий для интерпретации кашуб. *donote* как формы женского рода винительного падежа от кашуб. *donota*.

Основываясь на данном анализе, перевод А. Гуры после корректировки можно представить в новом свете:

*Несчастный коршун, как же ты кричал, когда в лесу на дереве сидел?
А мы домой коршуна гнали и тебя, коршун, поймали. „Пить, пить!“
Дадим же мы тебе пить – собачьих мослов, кобыльего молока,
вальком выкапывайте. Вот чего, люди, ожидайте, а ко мне ближе не
подступайте.*

Основываясь на возможном референтном соотношении прагматичного значения, выражаемого глаголом кашуб. *pjic* «пить», и десигнатов *kobělim* «кобылье», *donote*?» (acc.sg.), можно с осторожностью выдвинуть предположение, что кашуб. *donota* является сигнификатным элементом референта «питьё», который, видимо, рефлектирует такую череду структурных изменений: кашуб. *donota* *»молоко« < *do-j(i/e)-n-ota⁵ «т.ж.» (с суфф. *-ota*, ср. с пол. *wilg-ota* «умеренная сырость, влажность» [Linde VI 235], пол. *mokr-ota* «влажность» [Linde III: 135]) < им. прилаг. зап. сл. *doj(b)ny «дойный» (< им. сущ. зап. сл. *doja «доение, дойка» [< им. сущ. прасл. *doja «т.ж.» < гл. прасл. *dojiti «доить, кормить грудью» (ЭССЯ V 53–54, 57)] → чеш. *důje* «т.ж.» [ЭССЯ V 52]) → др. пол. *dojny* «дойный» (1452 г.), пол. *dojny* »(арх.) свя-занный с доением; дойный» (ЭССЯ V 56).

Данная реконструкция является довольно веским аргументом для пересмотра этимологии прусс. *dadān* «молоко» E 687 (ещё ср. прусс. *ructandadan* «протокава» E 690 – о нём подробнее см. PEŽ I 171, IV 33) в пользу присутствия ещё одного возможного заимствования из западнославянской ареальной зоны в прусском лексиконе.

До сих пор утверждается, что это слово соотносимо с др. инд. *dādhi* (neutr.), *dadh(ā)n-* «простокваша, сыворотка», алб. *djathë* «сыр» (< праалб. *dedi- [с уменьшит. суфф. *-thë*]) (см. IEW 242; PEŽ I: 171; ПЯ I: 284; Барроу 1976: 25; Orel 1998: 67). К сожалению, с такой точкой зрения трудно согласиться не только по причине несоответствия морфологического строя данных лексем (ранее на этот факт обратил внимание В. Мажюлис [PEŽ I: 172]⁶), но и из-за семантического различия – прусс.

⁵ Развитие структурного элемента *(-)j(b)- (т.е. вокализация) в славянских языках представлено двояким преобразованием: (1) *-i-*, ср. праслав. *jьgola > пол. *igła* «игла» (см. Dejna 1973: 142); (2) *-e-*, ср. праслав. *dojьсь > булг. *doéc* «сосок», словак. *dojes* «доильщик» (ЭССЯ V: 55; ещё см. Dejna 1973: 238; Lunt 2001: 36).

⁶ Новый этимологический разбор др. инд. *dādhi*, в котором высказано сомнение о присутствии генетической связи между этой лексической единицей и прусс. *dadān*, подробнее см. Kregždys 2012.

dadān »молоко« не рефлегирует семем »простокваша« или »продукт из кислого молока« (!!!), так как они присущи уже указанному композиту типа *karmadhāraya* прусс. *ructan-dadan* (т.е. прусс. **rūgtan* »кислый« + прусс. *dadān* »молоко« [PEŽ IV: 33]).

По этой причине, наряду с уже существующими гипотезами, касающихся происхождения данного слова (см. ПЯ I: 284-286), можно выдвинуть предположение, что оно рефлегирует лексическое заимствование из западнославянского ареала, т.е. им. сущ. запад. сл. **doja* »удой, молоко« (<им. сущ. праслав. **doja* »т.ж.«) → им. сущ. прусс. **doja* »т.ж.« > им. сущ. прусс. **dogā* (с переходом *i* > -g- [не графический, а фонетический вариант (!!!)], ср. др. лит. *gėras* SD ↔ лит. диал. *jėras* ↔ лит. *ėras* »ягнёнок«; лит. диал. *gėrubė* ↔ лит. *jerubė* »рябчик«; лит. диал. *šlāges* ↔ лит. *šlājės* »дровни«; лит. диал. *žlėgà* ↔ лит. *žlėjà* »сумерки« [см. Brückner 1877: 50]) > им. сущ. прусс. **dodā* (с переходом -g- в -d- по принципу консонантного сингармонизма, ср. лит. *būgnas* ↔ лит. диал. *būbnas* »барабан« [Brückner 1877: 58]) (→ гидроним прусс. *Dodo* 1450 [приток реки Деймяна] 97 фолиант Ордена стр. 214^v [Gerullis 1922: 29] с флексивным -o, возможно, из-за контаминации с пол. *mleko* »молоко« [< зап. сл. **melko* »т.ж.« – см. Brückner 1957: 340] ↔ кашуб. *młoko* »т.ж.« [см. LE XI: 150]) (присутствие генетической связи между прусс. *dadān* и ст. слав. *донѣи доѣѡ* »кормить грудью, сосать« раньше указал Георг Несселман (Nesselmann 1873: 25)).

Стечением времени заимствование, видимо, подверглось фонотактическим изменениям, поэтому им. сущ. прусс. **dodā* → прусс. *dadān* (neutr.) (→ гидроним прусс. *Dadagen* 1350 [оз. ЭАФ № I 121^r], *Dadey* 1365 [25 документ из 72 ящика – Gerullis 1922: 25]).

Правда, можно представить совсем другое объяснение происхождения топонима прусс. *Dadagen*, совершенно отличное от принятого объяснения (см. Gerullis т.ж.), поскольку редуцированные структурные элементы часто соотносятся с несколькими типами преобразований. Георг Геруллис (Gerullis 1922: 14, 18) указал, что такие фонотактические соединения могут быть причиной появления изменений консонантных элементов – в месте губного произносится звонкий согласный звук, ср. топоним прусс. *Babaten* 1374 ↔ гидроним прусс. *Bawand* 1283, т.е. топоним прусс. *Dadagen* может быть соотносим и с прусс. **Dabajan* (с переходом *d...b* в *d...d*) ← **Debijan* ← прусс. *debi-* »большой« + суфф. **-jā* (с изменением *e...i...a* > *e...a...a* > *a...a...a*), ср. прусс. *debica* »большой« GrA 20, GrG 48, GrF 40 (см. PEŽ I: 184) ↔ гидроним лит. *Dābikinė* (Vanagas 1981: 78), и с прусс. **Dagajā* < прусс. *dagis* »лето« E 13 (PEŽ I: 172) ~ гидроним (? идентичной семантической коннотации) лит. *Vaseriškė* (кстати, по этой причине его следовало бы соотносить не с *nomina propria* лит. *Vāseris/Vasėris* [Bilkis 2008: 80] [< лит. *vasėris* »февраль« (LEW 1206; PEŽ I 173-174)], а с лит. диал. [жемайтов] *vasėris* »лето« [Skardžius I: 303] [< балт. **vaserā* »весна – лето« (PEŽ I 173)] – в таком случае была бы понятна семантическая мотивация гидронима, т.е. **»в весеннее время наполняющийся водоём«, а не антропоним, рефлегирующий коннотатив »февраля«⁷.*

Мало вероятно, но возможно, что прусс. *dadān* (с закономерным изменением слав. -o- в -a- в Эльбингском словаре [!!!]; подробнее см. Levin 1974: 26, 29) отражает

⁷ В противном случае автор гипотезы апеллятивного происхождения гидронима должен сослаться на данные земельного регистра, что какому-то *Vaseris* мог принадлежать тот или иной земельный участок, в котором находилось болото *Vaseriškė*. Таких данных Билькис не приводит.

фонетический облик заимствования, так как на территории проживания западнославянских племён (возможно, и кашубов) могла быть употребляема форма им. сущ. зап. слав. (диал.) **doda* «молоко» (← I. **do-ta* »т.ж.« [рефлексия прогрессивной ассимиляции]⁸ < **do-no-ta* »т.ж.«; II. **do-da* »т.ж.« [с переходом -j- > -d- (см. выше)] < **doja* »доение, дойка« < им. сущ. прасл. **doja* »т.ж.« < гл. прасл. **dojiti* »доить, кормить грудью« [см. выше]). Делать такое предположение можно, основываясь на весьма интересном лингвистическом материале, представленном в труде Д. Н. Егорова, посвящённого проблеме проживания и ассимиляции западнославянских племён на территории Германии. Один из приводимых топонимов западнославянского происхождения, возможно, является генетически тождественен прусс. *dadān*. Это название деревни *Dadowe /Dodow/*, которое как церковное владение, упоминается в десятинном списке Ратцебургской епархии (§ 216 [*Dadowe per omnia cum censu et decima. et cum omni iudicio colli et manus est episcopi*]; § 448 [1236 г.], а как место выставления епископской грамоты – в сборнике исторических актов Мекленбурга [MUB № 483 (1238 г.), № 501 (1239 г.)] – подробнее см. Егоровъ 1915: 255). Сомневаться в аутентичности данной формы (т.е. в присутствии возможных графических изменений) не приходится, так как она не варьирует в разных источниках, что присуще другим топонимам, ср. топонимы *Sassenhof* ↔ *Dassenhof*, *Zibberose* ↔ *Libberose* и др. (подробнее см. Егоровъ 1914: 494–503).

Статус заимствования прусс. *dadān* «молоко» (ср. особенности фонетических изменений гибридного заимствования из славянских языков лит. *mėsà* «мясо» [подробнее см. Kregždys 2010: 124, 133]) можно аргументировать и выводами, полученными в результате анализа прусских топонимов и гидронимов (Сямбы и территории памедян – см. дальше), определяющих реконструкцию совсем другой, унаследованной формы названия «молока», т.е. прусс. **peinan*, хотя до сих пор принято утверждать, что «Прусс. *dadān* как основное обозначение молока противостоит как вост.-балт., так и слав. словам [...]» (ПЯ I 284).

Начиная короткий обзор омонимов с корнем прусс. **pein-*, необходимо перечислить некоторые закономерности фонологических изменений прусских диалектов, возможно повлиявших на появление структурных изменений генетически тождественных топонимов и гидронимов: 1) для восточного диалекта Сямбы присущ переход *ē* в *ī* (с XIII в. в Велува; позднее это фонетическое изменение распространилось на всю восточную территорию Сямбы) (Kuzavinis 1964: 18); 2) *ī* в катехизисах может быть передаваем посредством череды графем *i*, *ī*, *ei*, *eu*, на основании которой реконструируется дифтонгоид **ēī* (Mažiulis 2004: 16). Значит, унаследованный дифтонг балт. *ei* может передаваться и через *ē* из-за дефонологизации гласных того же самого ряда *ī* и *ē*, т.е. определяет реконструкцию конвергентного процесса между *-ē-* и *-ei-*. Это могло отразиться и на графической передаче топонимов (ср. идентичные фонетические изменения, присущие для диалектов немецкого языка Восточной Пруссии [Ziesemer 1924: 114]): прусс. *Penen* 1423 (162 фолиант Ордена стр. 100^v – Gerullis 1922: 119 [Фридланд, сейчас Правдинск – ареал диалекта Сямбы]) < прусс. **Peinai* (ср. Przybytek 1993: 209 – Розалия Пшибытек приводит три пути по происхождению данного топонима) (ср. топоним лит.

⁸ Ср. пол. *bogdan* »кавалер, любимец и др.« (SJP I: 182) > пол. диал. *bohdan* »т.ж.« (ассимиляция по степени фрикативности – подробнее см. Gussmann 2007: 85).

Pieniai [LATŽ 241] ← лит. *piēnis* »[бот.] растение из семьи сложноцветных [*Sonchus*]; [бот.] стригущий одуванчик [*Taraxacum officinale*]; неспелый орех с водянистым ядром; [бот.] гриб из семьи пластинниковых [*Agaricus lactifluus*]« [LKŽe]; ещё ср. топоним лтш. *Piene*⁹ [Vanagas 1981: 256]) ← прусс. **peinan* »молоко«, рефлектируемый онимами прусс. *Pen-e-kayme* 1419 (ФГАК 26 стр. 26 [Фридланд – ареал диалекта Сямбы] – см. Blažienė 2005: 138-139) и др.; прусс. *Rynouwe* 1285 (26 документ из 16 ящика – Швянтапиле (*Heiligenbeil*) – ареал диалекта Сямбы) (Gerullis 1922: 123), *Rynn-ow* 1437/38 (131 фолиант Ордена стр. 181) и др. (Blažienė 2005: 145-146), ср. гидронимы лтш. *Piēn-ava* р. (ср. Vanagas 1981: 256). Возможно, что рефлекс прусс. **peinan* »молоко« присутствуют и в диалектной зоне памедян, ср. топоним прусс. *Raynen* 1423 (162 фолиант Ордена стр. 71^r – окрестности Эльбинга) (Blažienė 2005: 313) (графическая передача *-ay-* вместо *-ei-*, видимо, предопределена процессом аналогии, так как в нижненемецком Пруссии *ai* переходит в *ēi* [Ziesemer 1924: 122]; таким образом могло передаваться фонологическое качество нисходящей интонации прусс. **-ēi-*, анализ графической передачи которой до сих пор не проведён [см. Mažiulis 2004: 14], т.е. *Xx > Yx* (немец. диал.), а *xX > yX* [прусс. диал.]) ↔ топоним прусс. *Peilen* 1267 (91 фолиант Ордена стр. 173 – окрестности Эльбинга) и др. (Gerullis 1922: 118; Blažienė 2005: 313) < ? **Pei-na-len* (с абсорбцией суфф. *-na-* [о таких изменениях подробнее см. Крегждис 2009: 281; Kregždys 2009: 119], т.е. балт. **pēi-/pī-* »изобилывать, быть полным« + **-na-* [PEŽ I: 172; IEW 793-794]) ~ лтш. *piēneles* »(бот.) осот« (ME III: 275) ← лтш. *piēnes* »(бот.) осот; молоки (рыбы)« (ME III: 276). Грасильда Блажене (Blažienė 2005: 139, 145, 313), основываясь на анализе этих топонимов, проделанном Г. Геруллисом, утверждает, что они являются антропонимными апеллятивами. Тут уместно представить другое предположение по их происхождению, основываясь на котором, можно реконструировать архисемему »молоко«, рефлектируемую возможно генетически идентичными восточно-балтийскими онимами – гидронимами (с присутствием мотивированной ассоциативной череды изменения референта: »жидкость [молоко]« [↔ »вода] → »водоём«) и топонимами (с мотивированной чередой апеллятивного плана: *гидроним* → *топоним*; *гидронимная коннотация* → *топоним*): лит. *Pienaujā, Pieniā, Piēnė, Pien-(i)upys, Pien-upis*, лтш. *Piēna-kule, Pienapurvs, Piēna pļava, Piena-sils* и др. (см. Vanagas 1970: 98, 1981, 256; LEW 585). К тому же, соотношение топонима прусс. *Peilen* 1267 с прусс. *peile* »нож« (Gerullis 1922: 118; Blažienė 2005: 313), фиксируемым лишь в словаре Симана Грунау (GrA 27, GrF 18, GrC, GrG 62 – PEŽ III: 242), вызывает большие сомнения из-за отсутствия семантической мотивации, поскольку и Г. Геруллис, и Г. Блажиене для аргументации такой гипотезы приводят восточно-балтийские соответствия *nomina propria* лит. *Peilis*, лтш. *Peilis, Peilītis* и топоним лит. *Peiliškiai* (последний, видимо, апеллятив [Blažienė ibd.]), т.е. когноминальные собственными имена с пейоративной семантической окраской, ср. *nomem proprium* лит. *Peilis* »грубый, злой человек« (Butkus 1995: 337), являющиеся инновационными лексемами восточных балтийцев, ни один из которых не засвидетельствован в языке пруссов.

Балт. **peinan* »молоко« (> прусс. **peinan* »т.е.«), видимо, является праформой некоторых ойконимов Малой Литвы, объяснение происхождения которых вызы-

⁹ В академическом своде латышских онимов этот топоним почему-то не приводится (см. LVV 367).

вает большие сомнения, ср. топоним Peiaulischken 1564 < **piaul-* (~ *nomen proprium* лит. *Piaūlis* Lž) (Deltuvienė 2006: 182) (с унаследованным [т.е. неизменённым] *ei*, характерным для производных в говоре западных жемайтов [см. Zinkevičius 1966: 90]), т.е. **Pei-n-au-j-išk-* (ср. гидроним лит. *Pienaujā*) (с абсорбцией *-n-* и переходом *-j-* в *-l-* из-за сингармонизма согласных, т.е. *n...j* [зубной звонкий ... нёбный звонкий] > *n...l* [зубной звонкий ... зубной звонкий]) – похожее изменение, видимо, отражает и гидроним лит. *Kuleliškės* ~ гидроним лит. *Kūlevas* »река в районе Швекшны« (Skardžius I: 389) < лит. диал. *kūliavà*¹⁰ »порог реки« (Vanagas 1970: 104), хотя Лаймутис Билькис (Bilkis 2008: 66) приводит другое объяснение по его этимологии, т.е. соотносит его с им. сущ. лит. *kulėlis* (хотя такая форма отсутствует в LKŽ; приводится только лит. *kūlėlis* »связка соломы для покрытия краёв крыши; сноп; хворостяная вязка; связка из прутьев; тростниковая вязка, используемая во время обучения по плаванию; [бот.] волокно« [LKŽe]). Утверждение Л. Билькиса, якобы гидроним лит. *Kuleliškės* можно соотнести с лит. *kulys* »залив, мыс; изгиб, угол«, является казуистичным, поскольку не мотивирован семантически. Автор гипотезы не обратил внимания на то, что все, им приведённые, семемы являются ассоциативами референта »угол«, ср. лит. *kulys/kūlis* »край платка или носового платка; рог; залив, мыс; изгиб, извив; угол; бок, кусок« (LKŽe), т.е. вряд ли приведенная им референтная череда имеет что-то общее с гиперонимом гидронима »болотистое место«, ср. синтаксические примеры в LKŽ, на которых Л. Билькис строит своё предположение:

»залив, мыс«

Nuvesk arklius kulin prie upės, tai užuvėja ir žolės daugiau, т.е. Отведи коней на мыс к реке, там заветренное место и травы побольше;

Sausa, eisim šienaut kuliē, т.е. Сухо, пойдём косить на мыс;

An kuliē jau seniai žūsta (žvejoja), т.е. Давно уже на мысе пропадает (ловит рыбу);

Ežero kulytį (pusiasalyje) auga viksvos, т.е. На мысе озера (на полуострове) растёт осока;

Kažkur nueina kuliai (ežero užtakais), т.е. Куда-то ведёт озёрный затон;

Tas laukas nepatogus – labai didelis kulis įsikiša kito lauko, т.е. Это поле неудобно – очень большая часть другого проникает в него;

Mūsų ežeras kuliē kaip ir neturi, т.е. В нашем озере нету мысов;

»изгиб, извив«

Čia neikit – darysit didelį kulį, т.е. Сюда не ходите – будет большой обход.

Все они предопределяют восстановление семемы »место, находящееся по верху уровня воды ↔ мыс« (ещё ср. лит. диал. [жемайт.] *kūlis* »камень« [DLKŽ]). Значит, основываясь на гипотезе, выдвинутой Л. Билькисом, »болотистое место« нужно было бы изъяснять как »место, находящееся по верху уровня воды ↔ остров«, хотя оно является синонимом референта »болото« (~ лит. *pėlkė* »пропитанная водой земля, часто с торфяным слоем; [жемайт.] лужа« [DLKŽ]), ср. лит. *raistas*

¹⁰ Долгий гласный слова не обязательно должен изъясняться как рефлекс унаследованной долготы (т.е. *longitudo de natura*), поскольку такое качество могло быть предопределено вторичным удлинением (если он находился под ударением), свойственным для говоров жемайтов. То же правило применимо и к форме с кратким гласным, так как в этой диалектной зоне долгий гласный сокращался, если находился в неударной позиции (см. Zinkevičius 1966: 75, 491).

»топкое болото, обросшее кустарником и деревьями« (DLKŽ) ↔ гидроним лит. *Raistas* »болото у Каунаса« (LE XXIV: 446).

Балт. **reinan* »молоко«, видимо, отражается и в морфологической структуре топонима Малой Литвы *Peiaulinischkenn* 1564 (Deltuvienė 2006: 277), которое Д. Дялтувиене возводит к **piaulyn-* < лит. *piaulas* »сгнившее дерево, бревно, пень, доска; часть сгнившего дерева; губка« (LKŽ IX: 886).

Появление западнославянского заимствования в прусском для передачи значения молока (изначально, видимо, кобыльего молока [!!!!]) могло быть предопределено обрядовыми особенностями некрокульта балтийских (особенно, прусских) племён, издавна контактировавших с представителями западнославянских народностей и, по-видимому, имевших тесные культурные связи. Из-за идентичности культурных реликтовых элементов погребального обряда, связанного с питьём кобыльего молока, между западными славянами (кашубами) и пруссами, можно сделать осторожное предположение о рефлексии общеиндоевропейской традиции погребального обряда (ср. общие этнографические мотивы: шест/столб, обезглавливание жертвенного животного, питьё кобыльего молока...) (подробнее см. Kregždys 2011: 71 и т.д.).

Выводы

1) кашуб. *donota* »молоко« < **do-j(e)-n-ota* »т.ж.« < им. прилаг. зап. сл. **doj(b)nu* »дойный« > др. пол. *dojny* »т.ж.«, пол. *dojny* »(арх.) связанный с доением; дойный«;

2) 1) прусс. *dadan* – лексическое заимствование из западнославянского ареала: им. сущ. запад. сл. **doja* »удой, молоко« [< им. сущ. праслав. **doja* »т.ж.«] → им. сущ. прусс. **dojā* »т.ж.« > прусс. **dogā* [с переходом *-i-* > *-g-* (не графический, а фонетический вариант (!!!!)) > прусс. **dodā* (с переходом *-g-* в *-d-* по принципу консонантного сингармонизма) > прусс. *dadan* (с изменением слав. *-o-* в прусс. (Е) *-a-* и *-an* по аналогии с прусс. **reinan* »молоко«);

3) фольклорный мотив »*pjic ... Kobělim donotę*«, видимо, отражает реликт общеиндоевропейской традиции погребального обряда.

Источники и литература

Афанасьев I–III – Афанасьев А. Н. *Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов* 1–3. Москва: Современный писатель, 1995.

ПЯ I – Топоров В. Н. *Прусский язык: Словарь А–D*. Москва: Наука, 1975.

ФГАК – фолиант государственного архива Кёнигсберга

ЭАФ № I – епископальный архив Фрауэнбурга (пол. Frombork)

ЭССЯ I–XXXIV... – *Этимологический словарь славянских языков* 1–34, отв. ред. О. Н. Трубачёв. Москва: Наука, 1974–2008...

- BRMŠ I–IV – *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, sud. Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla (t. 1–2), Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas (t. 3–4), 1996–2005.
- BU. – *br̥had-āraṇyaka upaniṣād*
- DLKŽ – *Dabartinės lietuvių kalbos žodynas* (kompiuterinis variantas; vyr. redaktorius St. Keinys).
- FLR – *Friedrich Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums*. Leipzig & Berlin: Druck und Verlag von B.G. Teubner, 1914.
- IEW – Pokorny J. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* 1–2. Bern und München: A. Francke AG-Verlag, 1959–1969.
- Karłowicz I–VI – Karłowicz J. *Słownik gwar polskich* 1–6. Kraków: Drukarnia C. K. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 1900–1911.
- Kempiński A. M. 2003. *Ilustrowany leksykon mitologii wikingów*. Poznań: KURPISZ.
- LATŽ – *Lietuvos TSR administracinio-teritorinio suskirstymo žinynas* 2. Vilnius: Mintis, 1976.
- LE I–XXXVII – *Lietuvių enciklopedija* 1–37. Bostonas: Lietuvių enciklopedijos leidykla, 1953–1985.
- LEW – Fraenkel E. *Litauisches etymologisches Wörterbuch* 1–2. Heidelberg: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962–1965.
- Linde I–VI – Linde M. S. B. *Słownik języka polskiego* 1–6. Warszawa: w Drukarni Xieży Piarów, 1807–1814.
- LKŽe – *Lietuvių kalbos žodynas*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas (t. 1–20, 1941–2002) – www.lkz.lt.
- LTE I–XIII – *Lietuviškoji tarybinė enciklopedija* 1–13. Vilnius: Mokslo, 1976–1985.
- LVV – *Latvijas vietvārdu vārdnīca (Paaglis – Piķu-)*. Rīga: LU Latviešu valodas institūts, 2003.
- ME I–IV – Mülenbachs K. *Latviešu valodas vārdnīca* 1–4, red. Jānis Endzelīns. Rīga: Izglītības ministrija (sj. 1); Kultūras fonds (sj. 2–4), 1923–1932.
- MUB – *Mecklenburgisches Urkundenbuch* (1–21) herausgegeben von dem verein für Mecklenburgische Geschichte und Alterthumskunde. Schwerin: in Commission der Stiller'schen Hofbuchhandlung, 1863–1903.
- PEŽ I–IV – Mažiulis V. *Prūsų kalbos etimologijos žodynas* (1–4), Mokslo, Vilnius 1988–1997.
- RV. – *Ṛgveda Samhitā*
- SJP I–VIII – Karłowicz J., Kryński A. A., Niedźwiedzki W. (red.) *Słownik języka polskiego* 1–8. Warszawa: W Drukarni E. Lubowskiego i S-ki ... Instytut popierania nauki, 1900–1927.
- Skardžius I–V – Skardžius P. *Rinkiniai raštai* 1–5, par. Albertas Rosinas. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidykla, 1996–1999.
- SRP I–V – *Scriptores rerum Prussicarum: Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft* 1–5, hrsg. von Theodor Hirsch, Max Töppen und Ernst Strehlke. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1861–1874.
- Барроу Т. 1976. *Санскрит*. Москва: Прогресс.
- Гура А. В. 1997. *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик.
- Егоровъ Д. Н. 1914. *Славяно-германскія отношенія въ средніе вѣка. Колонизація Мекленбурга въ XIII в.* (т. I. Матеріаль и методъ). Москва: Московская художественная печатня.

- Егоровъ Д. Н. 1915. *Славяно-германскія отношенія въ средніе вѣка. Колонизація Мекленбурга въ XIII в.* (т. II. Процессъ колонизації). Москва: Московская художественная печатня.
- Иванов Вяч. Вс. 1989. Ритуальное сожжение конского черепа и колеса в Полесье и его индоевропейские параллели. *Славянский и балканский фольклор*. Москва: Наука, 79–87.
- Иванов Вяч. Вс. 1990. Реконструкция структуры символики и семантики индоевропейского погребального обряда. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука, 5–11.
- Камынина А. А. 1999. *Современный русский язык. Морфология*. Москва: Изд-во МГУ.
- Крегжис Р. 2009. Прусс. *Surche*: этимология теонима, функции божества; проблематика установления культовых соответствий на почве обрядовой традиции восточно-балтийских, славянских и других индоевропейских народов. *Studia Mythologica Slavica* 12, 249–320.
- Максимов В. И. 1975. *Суффиксальное словообразование имен существительных в русском языке*. Ленинград: Издательство Ленинградского университета.
- Плетнёва С. А. 1978. Животный мир в русских волшебных сказках. *Древняя Русь и славяне*. Отв. ред. Т. В. Николаева. Москва: Наука, 388–397.
- Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. 1999. *Греческая культура в мифах, символах и терминах*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Тодд М. 2005. *Варвары. Древние германцы. Быт, религия, культура*. Москва: ЗАО Центрполиграф.
- Топоров В. Н. 1990. Конные состязания на похоронах. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва Наука, 12–47.
- Топоров В. Н. 2000. Из индоевропейской этимологии. VI (1–2). *Этимология* 1997–1999, 172–185.
- Bilkis L. 2008. *Lietuvių helonimų daryba. Priesaginiai ir priesagėtieji helonimai*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- Blažienė G. 2005. *Baltische Ortsnamen in Ostpreußen*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Boryś W., Popowska-Taborska H. 1997. *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny II (D–J)*. Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Bosworth J. 1859. *King Alfred«s Anglo-Saxon version of the Compedious History of the World*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans.
- Bosworth J. [Hampson] 1859. An essay on the Geography of King Alfred the Great, taken from his A. S. Version of Orosius: containing Alfred«s description of Europe in the 9th century, and his account of the voyages of Ohthere and Wulfstan into the White and Baltic seas. Joseph Bosworth. *King Alfred«s Anglo-Saxon version of the Compedious History of the World*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans; 199–253 [1–63].
- Brückner A. 1877. *Litu-Slavische Studien* 1. Teil: die slavischen Fremdwörter im Litauischen. Weimar: Hermann Böhlau.
- Brückner A. 1957. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza powszechna.
- Butkus A. 1995. *Lietuvių pravardės*. Kaunas: Aesti.

- Dejna K. 1973. *Dialekty polskie*. Wrocław & Gdańsk: Drukarnia naukowa.
- Deltuvienė D. 2006. *Baltiški Mažosios Lietuvos XIV–XVIII a. oikonimai*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Dundulienė P. 1963. *Žemdirbystė Lietuvoje*. Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai. Istorija V. Vilnius: Valstybinė politinės ir mokslinės literatūros leidykla.
- Frazer J. G. 1925. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. New York: The MacMillan Company.
- Gerullis G. 1922. *Die altppreußischen Orstnamen*. Berlin und Leipzig: Vereinigung wissenschaftlicher Verleger.
- Ghirshman R. 1964. *The Arts of Ancient Iran*. New York.
- Gussmann E. 2007. *The Phonology of Polish*. New York: Oxford University Press Inc.
- Kempiński A. M. 2003. *Ilustrowany leksykon mitologii wikingów*. Poznań: KURPISZ.
- Kolberg O. 1965. *Dzieła wszystkie. Pomorze*. T. 39. Z rękopisów opracowali J. Kądziołka, D. Pawlakowa redakcja tekstów gwarowych..., Z. Zagórski, redaktor J. Burszta, Wrocław & Poznań: Wydawnictwo P.W.M.
- Kregždys R. 2009. Ide. suff. *-ko- semantinė sklaida baltų kalbose. *Res humanitariae* 6, 112–132.
- Kregždys R. 2010. *Baltų kalbų leksinės semantinės gretybės (paveldėtieji ō/ā kamienų kūno dalių pavadinimai)*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas.
- Kregždys R. 2010a. M. Strykowski veikalo *Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkich Rusi teonimai: Chaurirari*. *Acta Linguistica Lithuanica* 62–63, 50–81.
- Kregždys R. 2011. *Baltų metempsichozė: velionio išlydėjimo papročio, aprašyto P. Orozijaus kronikos Wulfstano intarpe ir Šėduvių knygelėje, verifikavimo klausimu*. *Res humanitariae* 10, 71–107.
- Kregždys R. 2012. *Baltų mitologemų etimologijos žodynas I: Kristburgo sutartis*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas (forthcoming).
- Kuzavinis K. 1964. *Prūsų kalba*. Vilnius: Vilniaus valstybinis pedagoginis institutas.
- Levin J. F. 1974. *The Slavic element in the Old Prussian Elbing Vocabulary*. Berkeley & London: California University Press.
- Lunt H. G. 2001. *Old church Slavonic grammar*. Berlin & New York: Mouton de Gruyter.
- MacDonell A. A. 1897. *Vedic mythology*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner.
- Mažiulis V. 2004. *Prūsų kalbos istorinė gramatika*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Nesselmann G. H. F. 1873. *Thesaurus linguae Prussicae*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.
- Orel V. 1998. *Albanian Etymological Dictionary*. Leiden & Köln: Brill.
- Przybytek R. 1993. *Ortsnamen baltischer Herkunft im südlichen Teil Ostpreußens*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sychta B. 1967. *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* 1. Wrocław & Gdańsk: Ossolineum.
- Trofimovič K. K. 1974. *Hornjoserbsko-ruski słownik*. Budyšin: Ludowe nakładnistwo Domowina; Moskwa: „Ruska řeč“.
- Vanagas A. 1970. *Lietuvos TSR hidronimų daryba*. Vilnius: Mintis.
- Vanagas A. 1981. *Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas*. Vilnius: Moksas.
- Vėlius N. 1977. *Mitinės lietuvių sakmių būtybės*. Vilnius: Vaga.
- Ziesemer W. 1924. *Die ostpreußischen Mundarten*. Königsberg: Ferdinand Hirt in Breslau.
- Zinkevičius Z. 1966. *Lietuvių dialektologija*. Vilnius: Mintis.

**The data to reconstruction of the Baltic-Slavic funeral ceremony:
Kashubian *donota* »milk« (Baltic and Slavic lexical equivalents)**

Rolandas Kregždys

The article investigates the Kashubian rite of the beheaded kite and the Prussian departed dead-office description presented in P. Orosius *Historiae adversum paganos* relation of Wulfstan. Also the work presents an etymological analysis of the Kashubian *donota* »milk« and its possible Baltic and Slavic lexical equivalents: Pruss. *dadān* »milk«, toponym West Slav. *Dadowe*.

In the light of the evidence adduced, the following conclusions are submitted:

1) kashub. *donota* »milk« < **do-j(e)-n-ota* »ditto« < adj. West Slavic **doj(b)ny* »milch« > (archaic) Pol. *dojny* »ditto«, Pol. *dojny* »(archaic) in milk; milch«;

2) Pruss. *dadān* is a loanword from West Slavic: subst. West Slav. **doja* »milk« [*< subst. Proto-Slav. *doja* »ditto«] → subst. Pruss. **dojā* »ditto« > Pruss. **dogā* [with a shift of -*j*- to -*g*- (non graphic, but phonetic variation!)] > Pruss. **dodā* (with a shift of -*g*- to -*d*- according to the rule of consonantal synharmonism) > Pruss. *dadān* (with a shift of Slav. -*o*- to Pruss. (E) -*a*- and -*an* by the analogy of Pruss. **peinan* »milk«);

3) folklore motive »*pjic ... Kobėlim donotę*« reflects the common dead-office tradition of the Indo-European peoples;

4) The Kashubian rite of the beheaded kite and the Prussian departed dead-office description presented in P. Orosius *Historiae adversum paganos* relation of Wulfstan reflects authentic information on the very early Baltic and Slavic culture period, and also presupposes tendencies of a common necro cult and the existence of an unified Indo-European exequies tradition.

Inkulturacija, fenomen kulturnih procesov na Koroškem

Bojan-Ilija Schnabl

In the perspective of cultural sciences »inculturation« is a phenomenon of transfer of cultural and mythological elements from one culture or religion to the other. Phenomenons of inculturation are known in the transition from paganism to Christianity. Processes of inculturation became relevant within the Iro-Scottish Mission in Carantania with the use of the Slavic/Carantano-Slovenian language as liturgical language in the Freising Manuscript as well as through the use of the well integrated Slavic/Carantano-Slovenian Christian terminology of Ladinic origin 100 years later within the Cyrillo-Methodian translation of the whole Bible in the Old Church Slavic language.

The article is expanded and adapted entry »Inculturation« from the upcoming »Encyclopedia of the Slovenian Language, Literature, and Culture in Carinthia: From the Early Beginnings until 1938« [Enzyklopädie der slowenischen Sprache, Literatur und Kultur in Kärnten/Koroška, von den Anfängen bis 1938], and discusses relevant terminology and cultural elements].

Keywords: Carinthia (Austria), Slovenes, cultural history, mythology, inculturation, cultural transfer, intercultural influence, historical processes, Triglav, Magdalensberg/Štalenska Gora.

Opredelevitev

Inkulturacija je prenos ali prilagoditev oz. prevzem kulturnih značilnosti neke kulture v drugo. Inkulturacija predstavlja obliko kontinuitete¹ ob spremembi (državne) oblasti, ki je povezana s kulturnimi novostmi (kot npr. drugi jezik ali drugo verovanje, drugi družbeni red in podobno). Inkulturacija omogoča ter olajša pripadnikom prvotne in še dalje prisotne

¹ *Kontinuiteta*: kulturološki pojem, s katerim v avstrijsko-koroškem kontekstu univ. prof. dr. Otto Kronsteiner v nastajajoči enciklopediji *Enciklopädie der slowenischen Sprache, Literatur und Kultur, von den Anfängen bis 1938* (odslej ESLK) opredeljuje tiste zgodovinske fenomene, ki so relevantni za razumevanje zgodovine kot procesa. Tako identificira npr. bivanje Ladincev tudi po priseljevanju Slovanov / Karantancev kot elementa kontinuitete, ki je pustil svoje vidne sledove v krščanski terminologiji Brižinskih spomenikov, za katere ugotavlja, da so najstarejši deli prvotno nastali v državno-političnem kontekstu pokristjanjevanja Karantancev v okviru salzburške misije in ki je bila sto let kasneje zopet uporabljena v okviru cirilmetodijskega prevoda Biblije v Zalavarju/Blatogradu (glej spodaj). S prikazom kontinuitete pravnih prvin Kronsteiner dokazuje, da je prav *kontinuiteta* koncept, ki daje razlago za obstoj raznih kulturoloških, jezikovnih, pravnih in drugih fenomenov skozi stoletja in v raznih družbenih redih od antike preko zgodnjega srednjega veka in še tudi v poznejša obdobja (torej zlasti tudi karantansko-slovenskih pravnih institutov). Kronsteinerju je mnenja, da je v

kulture², da so po eni strani v večji meri pripravljeni sprejemati novo oblast, po drugi strani zmanjša odpor proti le-tej. Do procesov inkulturacije pride tudi v kontaktnih situacijah raznih veroizpovedi in mitoloških verovanj³ in so izraz prizadevanj za pridobitev novih pristašev. Kahl poudarja, da so pri razvoju verovanj značilni kontinuiteta in diskontinuiteta ter medsebojna prepletanja in vplivi tujih substratov in torej niso zgodovinske enosmernice.⁴

Modeli inkulturacije

Anton Peter ob opisu raznih modelov in kriterijev inkulturacije navaja primer, po katerem se je »mlado krščanstvo inkulturiralo v svet helenizma«⁵, ob tem pa je prišlo do

zgodovinskih procesih prevladala kontinuiteta in ne radikalni prelom ali kako »preseljevanje narodov«, kjer bi bila vsakič izbrisana vsaka sled prejšnjega obdobja (*tabula rasa*).

Lit.: O. Kronsteiner: *Die Verfremdung unserer gemeinsamen Vergangenheit*. V: *Die Slawischen Sprachen* 57 (1998) 275-287; isti: *Das romanische Erbe in den slawischen Sprachen auf dem Territorium des Imperium Romanum*. In: *Die Slawischen Sprachen* 12 (1987) 35-73; isti: *Ladinisch, das Romanisch des Alpenraums*. V: *Nichts als Namen*. Ljubljana 2003, 99-107; isti: *Nichts als Namen. Kulturwissenschaftliche Wahrnehmungen aus Österreich und Umgebung*. Ljubljana 2003.

- ² Prevzem drugih karantanskih institutov, kot je to *decima sclavonica* in ne nazadnje obred ustoličevanja karantanskih knezov, predstavljajo politično-pravne oblike kontinuitete in zagotavljanja nove oblasti. Posebno vlogo pri tej stoletja trajajoči tranziciji sta igrala (zgodnje) srednjeveška pravna principa, to je principa izvajanja prava na osnovi porekla interesirane osebe ali »personalni princip« (nemško *Personalitätsprinzip*) ter princip dvojnega pravnega reda (nemško *duales Rechtssystem*). Na osnovi teh veljavnih pravnih principov se je nekemu sodilo na osnovi njegovega družbenega porekla in ne na osnovi še ne obstoječega teritorialnega principa. Tako je po H. Baltlu in G. Kocherju lahko obstajalo v okviru iste državne tvorbe več pravnih redov vzporedno (razna germanska, to so langobardsko, bavarsko, alemansko pravo, ladinsko, nastajajoče cerkveno ter, kot pišeta, »karantansko-slovensko plemensko pravo od 7. do 11. stoletja«), torej tudi potem, ko je Karantanija formalno prešla pod frankovsko nadvlado. Geslo avtorja tega prispevka dodaja torej pravnozgodovinski element za razumevanje koncepta kontinuitete.

Lit.: Hermann Baltl, Gernot Kocher: *Österreichische Rechtsgeschichte: unter Einschluss sozial- und wirtschaftsgeschichtlicher Grundzüge; von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Graz 112008.

- ³ ESLK: *mitologija* (Monika Kroje).

Lit.: Matija Majar: *Vile i šta o njih znade narod slovenski u Koruškoj*. V: *Kolo IV* (Zagreb 1847) 9-18; I. Grafenauer: *Prakultorne bajke pri Slovanih*. V: *Etnolog* 15 (1942), 2-15; Ivan Grafenauer: *Prakultorne bajke pri Slovencih*. V: *Etnolog* 14, 1942, 2-40; Alenka Goljevšček: *Mit in slovenska ljudska pesem*. Ljubljana 1982; Pavle Zabltnik: *Od zibelke do groba, Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem*. Celovec 1982; Pavle Zabltnik: *Čar letnih časov v ljudskih šegah*. Celovec 1984; Milko Matičetov: *O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu*. V: *Traditiones* 14 (1985), 23-32; Damjan J. Ovsec: *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana 1991; Monika Kroje: *Od ajda do zlatoroga – Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec 2008.

- ⁴ Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder im Vorchristlichen Slawentum, Sondierungsgänge an Hand eines Marmorfragments aus Kärnten mit Ausblicken auf den Quellenwert von Schriftzeugnissen des 8.-12. Jh. V: *Studia mythologica slavica* (Ljubljana) VIII (2005) 9-55: (str. 9):*

»Bevor Religion sich zu Schriftform verfestigt, schlägt sie sich vielfach in liturgischen Gestaltungen nieder, Wort- und Handlungsfolgen, hinter denen bildhafte Vorstellungen – Mythen – stehen. Nicht selten wird Geglauptes zusätzlich in Bildschöpfungen konkretisiert, aus gleichen mythischen Quellen gespeist. Sie ziehen dann ältere Liturgien auf sich, fordern vielleicht auch neue heraus. Zeitliche und räumliche Differenzierung wirkt ein, denn es gibt keine Instanz, die nach Art einer Kirche normiert – »die« keltische, germanische oder slawische Religion, der dann das Christentum gegenübergetreten sei, hat es kaum je gegeben. Kontinuität und Diskontinuität wirken überall zusammen, im zweiten Fall auch durch Einflüsse von außen bestimmt: Frühe Religionen sind normalerweise grundsätzlich zu Synkretismus bereit, und Ausdehnungsbewegungen in Räume von erstaunlicher Weitläufigkeit bringen Berührung mit fremden Substraten, die alles andere als unbeschriebene Blätter sind, bringen dazu nicht zuletzt neue Nachbarn.«

- ⁵ Anton Peter: *Modelle und Kriterien von Inkulturation*. V: Fritz Frei (Hg.): *Inkulturation zwischen Tradition und Modernität. Kontext – Begriffe – Modelle*. Freiburg, Schweiz 2000, 311-335, citat 314.

nove interpretacije biblijskih izročil iz helenistične perspektive in je bila tako »integrirana helenistična predstava o odrešitvi v krščanstvo« ter se je istočasno »judovsko-krščansko pojmovanje Boga precej spremenilo in razširilo« (*model korelacije* [nemško *Korrelationsmodell*]).⁶ Peter nadalje predstavlja *model prevajanja* v okviru inkulturacije (nemško *Übersetzungsmodell*). Njegova »klasična oblika v misijonski zgodovini je bila 'akomodacija' [nemško *Akkommodation*] oz. 'adaptacija' [nemško *Adaptation*], torej neke vrste prilagajanja. Pri tem so bile po Petru nadomeščene v glavnem samo posamezne oblike od zunaj prihajajočega krščanstva skozi nerelevantne prvine lokalne kulture, ki so se zdele združljive z evangelijem. Peter končno tudi opozarja na *kulturnofunkcionalni model* (nemško *kulturfunktionales Modell*) inkulturacije oz. *staroselski* ali *indigenistični model* (nemško *indigenistisches Modell*) (tudi *antropološki* ali *etnografski model*), ki ima »danes pomembno vlogo pri oživljanju staroselskih tradicij«. ⁷

Svantovit / sveti Vid oz. Šentvid

Pri Slovanih tako naletimo v okviru pokristjanjevanja na prenos ali transfer lastnosti poganskih božanstev v novo versko doktrino, oz. po Katičiču na »krščansko reinterpretacijo slovanskih poganskih kultov, [pri čemer v primeru kulturnih mest oz. svetišč na vrhu gora] ni dvoma, da je sveti Vid, poleg nekaterih drugih svetnikov, igral pomembno vlogo«. ⁸ Prenos glavnih lastnosti slovanskega boga Svantovita na svetega Vida (Šentvida) na otoku Rügen in pri baltskih Slovanih je po Katičiču nedvomno dokazano. ⁹ Za dalmatinski prostor ¹⁰ Katičič sicer navaja tudi nasprotujoče vire ¹¹, vendar vsekakor predpostavlja

⁶ Cit.: A. Peter: *Modelle...*, str. 315 f.

⁷ Cit.: A. Peter: *Modelle...*, str. 317 f.

⁸ Radoslav Katičič: *Vidova gora i sveti Vid*. V: *Studia mythologica slavica* (Ljubljana) XIII (2010) 15–32, tu stran 17. Glej tudi: Damjan J. Ovsec: *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana 1991.

Ovsec predstavlja celo vrsto elementov slovanskega verovanja, ki izvirajo iz skupnega indoevropskega fonda oz. kažejo na vzporednosti z drugimi verami ter identificira takšne elemente slovanskega verovanja pred dokončnim pokristjanjevanjem, ki izvirajo iz predhodnega kontakta s krščansko doktrino in ki torej niso izvirno slovanski.

⁹ Lubor Niederle: *Manuel de l'antiquité slave, Tome II: La Civilisation*. Paris 1926, 148 f.

»Svantovit. C'était un autre dieu, local il est vrai, mais honoré même en dehors de son domaine propre, l'île de Rujana. Il avait la primauté parmi les autres dieux (...); ses oracles jouissaient de la plus grande autorité, et son temple était l'objet d'un tel culte qu'il n'était pas même permis de prêter serment sur cet édifice... Selon toute vraisemblance, Svantovit n'était à l'origine qu'une forme local du dieu panslave Svarog, comme Svarožič à Rethra ou Triglav à Stettin, par conséquent un dieu solaire; ce n'est que par la suite que la caste sacerdotale en fit un dieu de la guerre.«

Niederle vendar dvomi o prenosu kosti sv. Vida na otok Rügen (Rujana):

»Au XIIe siècle une légende se créa qu' Helmold a consignée. Svantovit, à ce que l'on disait, n'était autre que saint Guy (Vitus), martyr chrétien du temps de Dioclétien que les moines du monastère de Corvey avaient transporté au IXe siècle à Rujana. Quelques savants modernes ont pris à leur compte cette légende, notamment Miklosich. Je ne puis, pour ma part, les suivre: Svantovit n'est, à mon sens, encore une fois qu'une transformation ancienne de Svarog; aussi bien les documents anciens ignorent la légende d'Helmold.« (ibid. s. 149).

¹⁰ R. Katičič: *Vidova gora i sveti Vid*. V: *Studia mythologica slavica* (Ljubljana) XIII (2010), stran 27 f.

»... Ishodište te usmene predaje molitva je Perunu gromovniku. Njegovo štovanje nastavilo se i poslije pokrštenja tek sad sa svetim Vidom kao titularnom i u okviru kršćanske crkve obrednosti. Tako na brdu *Sveti Vid* na Pagu i na *Vidovoj gori* na otoku Braču i na mnogim drugim uzvisinama i gorama po hrvatskome i njemu susjednom južnoslavenskome zemljištu.«

¹¹ Tako navaja npr. Anđelko Badurina, Emilijan Cevc: *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb 1979, 583 ter Adalbert Rebić (ur.): *Opći religijski leksikon: A–Ž*. Zagreb 2002, 1007.

interpretacio christiana (krščansko interpretacijo) tudi v tem prostoru, četudi kot nadomestitev za kult slovanskega boga groma *Peruna*. Pri tem »lahko razumemo, ob etimoloških negotovostih ..., *Sventovita* (sic!) kot epiklezo [invokacijo] *Peruna*.«¹²

Svetišče Svantovita naj bi po podatkih okrajnega mestnega muzeja v dunajskem Hietzingu tudi razložilo izvor krajevnega imena dunajske četrti *Ober St. Veit*.¹³

Iroškotska oz. Salzburška misija pri Karantancih in Brižinski spomeniki

Pomemben večplastni primer inkulturacije v okviru karantansko-slovenske zgodovinske kontinuitete predstavlja iroškotska misija škofa Virgila in njegovega odposlanca škofa Modesta¹⁴ v drugi polovici 8. stoletja, ki je potekala v okviru Salzburške škofije. Posebnost te misije predstavlja sprejem domačega jezika pokristjanjenih Karantancev za liturgijski jezik nove krščanske skupnosti. Ta značilnost liturgijskega jezika je v takšni meri specifična, da v njej lahko prepoznamo zgoraj opisane elemente inkulturacije. Po Kronsteinerju predstavlja jo *Brižinski spomeniki* (BS) najznamenitejši vir in sled tega pokristjanjevanja (zapisani šele konec 10., začetek 11. stoletja). Jež meni, da so Brižinski spomeniki »nedvomno kopije originalnih tekstov iz 9. stoletja, morda celo še starejši« (»*Anche per questi motivi si ritiene che i Monumenti di Frisinga siano indubbiamente copie di testi originali del IX secolo, e forse anche più antichi*«, Jež stran 9). Brižinski spomeniki so prvi pisni viri slovenščine (in hkrati najstarejši slovanski pisni viri v latinici), država oz. državnost v okviru katere so nastali, je bila Karantanija (za časa prvotnega nastanka), zato Kronsteiner terminološko pojmuje jezik »Karantanerslowenisch«, torej karantansko slovensko oz. govori tudi Jež o »*Il territorio etnico sloveno nel IX-X secolo e l'attuale (secondo M. Kos...)*« (slovensko etnično ozemlje v IX–X stoletju in danes, po M. Kosu...) oz. o »*Lo stato degli Sloveni di Carantania*« (država Slovencev Karantanije).¹⁵ Predvsem BS III jasno predstavlja iroškotski apostolski neposredni odnos vernika do Boga (*Jaz se odpovem zlodeju...*). Istočano pa lahko prepoznamo v tem okviru še drugo obliko inkulturacije, in sicer prevzem krščanske terminologije. Kron-

¹² R. Katičič: *Vidova gora i sveti Vid*. V: *Studia mythologica slavica* (Ljubljana) XIII (2010) 15–32, tu stran 32.

¹³ Razstava v Bezirksmuseum Hietzing. <http://www.bezirksmuseum.at/default/index.php?id=144> (16.3.2012).

¹⁴ Lit.: Hermann Multhaupt: *Die Missionare von den Inseln*. Augsburg 2011; Stefan Weber: *Iren auf dem Kontinent*. Heidelberg 2010; Lutz E. von Padberg: *Christianisierung im Mittelalter*. Stuttgart 2006; Virgil von Salzburg. *Missionar und Gelehrter*. Hg. H. Dopsch und R. Juffinger. Salzburg 1984; H.-D. Kahl: *Virgil und die Salzburger Slawenmission*. V: Virgil von Salzburg. Salzburg 1984, 112–121; Otto Kronsteiner: *Salzburg und die Slawen. Mythen und Tatsachen über die Entstehung der ältesten slawischen Schriftsprache*. V: *Die Slawischen Sprachen* 22 (1982) 27–51; isti: *Virgil als geistiger Vater der Slawenmission und der ältesten slawischen Kirchensprache*. V: Virgil von Salzburg. Salzburg 1984, 122–128; Virgil kot duhovni oče pokristjanjevanja Slovanov in najstarejšega slovanskega cerkvenega jezika. V: *Die Slawischen Sprachen* 7 (1984) 47–65; Johann Heinrich August Ebrard: *Die iroschottische Missionskirche des sechsten, siebten und achten Jahrhunderts und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festland*. Hildesheim 1971. ESLK: Abraham (brižinski škof), Virgil in Modest (Kronsteinerja).

¹⁵ Lit.: F. Miklosich: *Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. Eine sprachgeschichtliche Untersuchung*. Wien 1875; Martina Orožen: *Brižinski spomeniki (freisinški spomeniki)*. V: *Enciklopedija Jugoslavije* 2. Zagreb 1982, 484–486; Otto Kronsteiner: *Zur Slawenizität der Freisinger Denkmäler und der alpenlawischen Orts- und Personennamen*. V: *Die Slawischen Sprachen* 21 (1990) 105–114; SAZU: *Brižinski spomeniki*. Znanstvenokritična izdaja. Ljubljana 1992 und 1993; Janko Jež: *Monumenta Frisingensia, Brižinski spomeniki, La Prima presentazione in Italia dei monumenti letterari sloveni di Frisinga del X–XI secolo coevi alle prime tracce scritte della lingua italiana*. Trieste, Firenze 1994, str. 9, 90, 93; Otto Kronsteiner: *Die Freisinger Denkmäler. Lesart und Übersetzung*. V: *Die Slawischen Sprachen* 53 (1997) 5–17; isti: *Waren in der*

steiner dokazuje, da je dobršen del krščanske terminologije Metodove Biblije iz leta 880 v osnovi ladinskega izvora, in da je ta edino lahko prišla iz karantanskega področja, po tem ko je bila prav ta terminologija uveljavljena že sto let.¹⁶ Le ideologiziranemu nacionalnemu zgodovinopisju pripisuje »*damnatio memorie*« glede prvih sto let krščanske terminologije pri Karantancih / Slovencih. Izredni civilizacijski dosežek, ki ga vsekakor predstavlja Metodov prevod celotne Biblije, se je udejanil sto let po uveljavljanju nove terminologije. Ciril in Metod sta prinesla seboj del biblijskih prevodov na podlagi makedonskih narečji, celotno biblijo je Metod prevajal ob pomoči karantanskih, panonskih in moravskih prevajalcev z uporabo tedaj že (vsaj delno) obstoječih prevodov karantansko-slovenskih biblijskih besedil z ladinsko terminologijo. Najprej je torej ladinska terminologija vplivala na karantansko pojmovanje krščanskih konceptov vere in je tako bila prvič inkulturirana in potem je v drugem koraku že »poslovenjena« terminologija vplivala na vseslovansko pojmovanje krščanskih konceptov vere v okviru t.i. starocerkvenoslovanskega jezika.¹⁷ V bistvu pa je ohranjena prav ta prvotna terminologija in je prisotna vse do danes v slovenščini, kar pa je le ena od prvin kontinuitete. Trubar je lahko nadaljeval v tej terminološki tradiciji, pri čemer je eden od civilizacijskih referenčnih jezikov bila nemščina. Te oblike kontinuitete so pripomogle, da ni prišlo do preloma, da so Slovenci njegovo delovanje lahko hitro absorbirali in da se je njegovo kratkotrajno delovanje tako globoko ukoreninilo.¹⁸

Triobrazni torzo iz Šmartina na Silberbergu

Aspekt inkulturacije najdemo tudi pri »alpskoslovanskem«/karantanskem triobraznem kipu božanstva, arhaičnemu torzu iz predkrščanske dobe iz kraja Sv. Martin/Šmar-

Salzburger Kirchenprovinz schon vor Method Teile der Bibel ins Altslowenische übersetzt? V: Die Slawischen Sprachen 53 (1997) 19–36; isti: *Die Übersetzungstätigkeit des Hl. Method in der Salzburger Kirchenprovinz*. V: Die Slawischen Sprachen 53 (1997) 39–47; isti: *Sind die slawischen Ortsnamen Österreichs slawisch, alpenlawisch oder slowenisch?* Die Slawischen Sprachen 58 (1998) 81–99; D. Kuhdorfer: *Die historische und literarische Bedeutung der Handschrift mit den „Freisinger Denkmälern“*. V: Bibliotheksforum Bayern, 32, 3: 233–253. München 2004; Internet, *Brižinski spomeniki. Monumenta frisingensia*. <http://nl.ijs.si/e-zrc/bsl>. ESLK: *Brižinski spomeniki* (Kronsteiner), *iroškotska misija* (K. Sturm-Schnabl).

¹⁶ Lit.: F. Grivec: *Žitja Konstantina in Metodija*. Viri. Ljubljana 1951; O. Kronsteiner: *Waren in der Salzburger Kirchenprovinz schon vor Method Teile der Bibel ins Altslowenische übersetzt?* V: Die Slawischen Sprachen 53/1997, 19–36; isti: *Die Übersetzungstätigkeit des hl. Method in der Salzburger Kirchenprovinz*. V: Die Slawischen Sprachen 53/1997, 39–47.

ESLK: *Methodvita, biblija, Altladinisch* (Kronsteinerja).

¹⁷ Lit.: O. Kronsteiner: *Virgil als geistiger Vater der Slawenmission und der ältesten slawischen Kirchensprache*. V: Die Slawischen Sprachen 8/1985, 119–128; isti: *Altbulgarisch oder/und Altkirchenslawisch? Eine Glosse zu slawistischen Benennungsmythen*. V: Die Slawischen Sprachen 9/1985, 119–128; isti: *Wie kommen die Moravisten an die Morava/March?* V: Die Slawischen Sprachen 33/1993: 131–148; isti: *Waren in der Salzburger Kirchenprovinz schon vor Method Teile der Bibel ins Altslowenische übersetzt?* V: Die Slawischen Sprachen 53/1997: 19–36; K. Sturm-Schnabl: *Der Briefwechsel Franz Miklosich's mit den Südslaven – Korespondenca Frana Miklošiča z Južnimi Slovani*. Maribor 1991: 350 f.; isti: *Kurzer historischer Exkurs in die Frühzeit, Kyrillo-Methodianische Bibel, Franz Miklosich – Fran Miklošič (1813–1891)*. V: M. Mitrović: *Geschichte der slowenischen Literatur, Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Klagenfurt/Celovec 2001, 17 f., 21 f., 186 f.; isti: *Aktualnost Miklošičevega znanstvenega dela in misli*. V: Jezikovni zapiski, Glasilo instituta za slovenski jezik Frana Ramovša 10–2 (2004) 19–46. Glej tudi geslo starocerkvenoslovanščina prof. Kronsteinerja z dodatno literaturo.

¹⁸ ESLK: *Primož Trubar (F. Premk, K. Schwarz), Jurij Dalmatin (Merše), dalmatinova biblija in protestantizem* (K. Schwarz).



Slika 1: Triobrazni torzo s Šmartina na Silberbergu, recto, verso (slika: Andrej Pleterski)

tin¹⁹ (St. Martin am Silberberg) v dekanatu Grobniško polje (Krappfeld) v dolini Krčice (Görtschitztal) na severnem Koroškem (po GLEIRSCHERju je visok 32 cm, širok 21, globok/debel pa 21 cm).²⁰ KAHL plavzibilno izločuje možnost, da bi bil kip keltski²¹, german-ski ali rimski (zaradi stilističnih aspektov) ter jasno zanika hipotezo, da bi predstavljal

¹⁹ V vseh avtentično dvojezičnih krajevnih imenikih za celotno vojvodino Koroško iz leti 1850 in 1854, objavljenih v avtentično dvojezičnem deželnem zakoniku, je kraj zapisan, in sicer v deželnih imenikih: *Št. Martin* (1850) in *Sv. Martin na Silberbergu* (1854) ter v ministrski urebi *Št. Martin* (1854); *Šmartin* je regionalno ustaljena standardizirana posodobitev historičnega slovenskega pravopisa.

Lit.: *Currende der politischen Organisirungs-Commission für Kärnten vom 23. Dezember 1849. Über die Eintheilung, den Umfang und Beginn der politischen Behörden im Kronlande Kärnten/Razglas politiške uravnave komisije na Koroškem od 23. decembra 1849, Razdelik, obseg in začetek politiških oblastnij u koroške kronovini. Schloßnigg, Commissions-Vorstand/Šlojsnik, komisijski predsednik. V: Landesgesetz- und Regierungsblatt für das Kronland Kärnten. II. Stück/Deželni zakonik in vladni list za koroško kronovino. II. del. Klagenfurt, 16. 3. 1850, str. 15–36; *Verordnung der Minister des Innern, der Justiz und der Finanzen vom 5. Februar 1854 betreffend die politische und gerichtliche Organisation des Herzogthumes Kärnten/Ukaz ministrov notranjih zadev, pravosodja in dnarstva 5. februarja 1853 (sic!), s katerim se razglašuje politična in sodna uredba vojvodstva Koroškega. V: Landes-Regierungsblatt für das Herzogthum Kärnten/Deželno-vladni list za koroško vojvodino, Jg./leto 1854, I. Abtheilung/razdel, II. Stück/del, Nr./štev. 35, 11. April 1854, str. 74 f.; *Erlaß der k. k. Organisirungs-Commission für Kärnten vom 8. September 1854, betreffend die neue Landeseintheilung des Herzogthums Kärnten/Razpis c. k. Uravnave deželne komisije na Koroškem 8. septembra 1854, zastran novega razdelka Koroške vojvodine. V: Landes-Regierungsblatt für das Herzogthum Kärnten/Deželni vladni list za koroško vojvodino, Jg./leto 1854, II. Abtheilung/razdel, IV. Stück/del, 3. Oktober 1854, str. 13 f.***

Lit.: Bojan-Ilija Schnabl: *Dvojezična ustava Koroške in deželni glavar Janez Nepomuk Šlojsnik. V: Koroški koledar 2012. Klagenfurt/Celovec [2011], 165–188.*

²⁰ Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder im Vorchristlichen Slawentum, Sondierungsgänge an Hand eines Marmorfragments aus Kärnten mit Ausblicken auf den Quellenwert von Schriftzeugnissen des 8.–12. Jh. V: Studia mythologica slavica (Ljubljana) VIII (2005) 9–55.*

²¹ Po Kahlu najdemo troglava keltska božanstva in kipe izključno v Franciji in na Irskem, ne pa na področjih Nemčije, Avstrije in drugih vzhodnih keltskih področjih.

Lit.: Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder...* str. 39 f.

upodobitev Svete Trojice²² oz. neko vraževerje ali demone.²³ Pride do zaključka, enako kot Gleirscher, da je troglavi kip izvirno slovanska oz. karantanska umetnina.²⁴ Vklasan apostolov križ na zadnji strani pa naj bi bil znak, da kultni kamen ni bil uničen, temveč – in najdišče v obzidju pokopališča to potrjuje –, da so se kasneje kristjanizirani Karantanci vsekakor soočili z njegovim prvotnim kultnim pomenom.

Vendar ko je kip bil vzdan v obzidje, je tonil v pozabo, proces inkulturacije je bil s tem prekinjen in razmišljanja o etnogenesi in komu naj bi kamen pripadal, postanejo pravzaprav sekundarna.²⁵

Štalenski troglav / Triglav (?)

Na zgodnjo obliko inkulturacije kaže tudi arhaičen troglavi kip na kulturno-zgodovinsko pomembni Štalenski gori nad Celovškim in Gosposvetskim poljem na avstrijskem Koroškem. Kip je po pričevanju stal pred romarsko cerkvijo svete Magdalene in Helene na vrhu gore²⁶ in je služil za kropilnik pred vhodom cerkve. Šele domači duhov-

²² Za tro- in večglave kipe severozahodnih Slovanov prav tako izključuje tuje substrate ali pomotno interpretacijo Svete Trojice pred letom 983. Enako izključuje pri triobraznem kipu iz Šmartina nad Grobniškim poljem, saj vsekakor upodobitev Svetega Duha prepoveduje prikaz le-tega v obliki človeškega obraza. Glej: Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder...* str. 17 in str. 35.

²³ Kahl navaja tudi legendo o karantanskem knezu sv. Domicijanu v Milštat (v Miljah), ki naj bi uničil tisoč malikov/demonov, kar je eno od redkih pričevanj obstoja takega kulta pri Slovanih v vzhodnih Alpah. Dodatno pa postavlja relevantno vprašanje, ki si ga znanost dolgo ni postavila, ali so namreč Karantanci imeli neko osrednjo versko središče v predkrščanski dobi: »Da der Millstätter Mönch [Domicijan] wenig Vertrauen erweckte und ein anderer Bericht nicht vorlag, glitt die Forschung generationenlang völlig über die Frage hinweg, ob das Staatswesen der Karantanen, Objekt der ersten wenigstens notdürftig beleuchteten Slawenmission, nicht eigentlich auch ein Zentralheiligtum besessen haben müsste, wie das der gentilreligiösen Grundlage derartiger Gebilde entspricht. Von Kultstatuen »heidnischen« Gepräges aber ist für diesen weitgespannten Bereich auch sonst in keiner ernstzunehmenden Quelle die Rede.« Cit.: Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder...* str. 26 f.

Če so Zablatnikova dognanja o romarski poti po štirih gorah pravilne (glej spodaj), potem v teh vrhovih vsekakor lahko domnevamo na osnovi modela kontinuitete in inkulturacije prav takšna verska središča.

²⁴ Enako tudi: Paul Gleirscher: *Karantanien, das slawische Kärnten*. Klagenfurt (Celovec) 2000, str. 149 f., kjer označi kip kot »Götterstele« (stela božanstva) iz 7./8. stoletja iz marnorja.

²⁵ Cit.: Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder...* str. 46 f.

²⁶ Na vrhu Štalenske gore (1058 m) se je po Piccottiniju nahajalo pozno-keltsko-zgodnje-rimsko mesto, čigar ime je verjetno bilo Virunum, enako kot ime kasnejšega mesta na Gosposvetskem polju, ki mu je sledilo v upravni funkciji. Mesto na vrhu gore je bilo verjetno tudi osrednji kraj oz. »glavno mesto« noriškega kraljestva. Lokacijo in svetišče so še za časa keltskega kraljestva koristili Rimljani in tam po dokončni okupaciji Norika po letu 16/15 pred našim štetjem zgradili svoje mesto in svetišče, medtem ko so domači Noriki ohranili nekatere pravice, tako da v tem lahko vidimo dolgo obdobje medkulturnih prepletanj. Mesto na vrhu je bilo sicer po ustanovitvi glavnega mesta province, (novega) Virunuma, na Gosposvetskem polju dokaj hitro zapuščeno, vendar je svetišče še nadalje ostalo. Arheološka izkopavanja so tudi dokazala kasnejšo prisotnost Slovanov / Karantancev, četudi so bili dolgo njihovi artefakti časovno opredeljeni kot »karoliški«, toda v novejši dobi se uporablja pravilnejšo terminologijo in so ti artefakti identificirani kot slovanski (vitrine v muzeju na prostem).

Glej tudi: Gernot Piccottini: *Die antike Stadt auf dem Magdalensberg und Römerzeitliches aus dem übrigen Gemeindegebiet*. V: Wilhelm Wadl (ur.): *Magdalensberg, Natur, Geschichte, Gegenwart, Gemeindechronik* [Občinska kronika občine Štalenska gora]. Klagenfurt (Celovec) 1995; G. Dobesch: *Zu Virunum als Namen der Stadt auf dem Magdalensberg und zu einer Sage der kontinentalen Kelten*. V: *Carinthia* 187 (1997) 107–128; G. Piccottini, H. Vetter's †, mit Ergänzungen von H. Dolenz: *Führer durch die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg*, Verlag des Landesmuseums für Kärnten. Klagenfurt 1999, 22003, 151 f.;



Slika 2: Troglavi kip s Štalenske gore (slika: Bojan-Ilija Schnabl 2012)

nik in slovenski etnolog Pavle Zablatnik²⁷ ga je premestil v notranjost cerkve (domnevno ob restavratorskih delih leta 1970). Sedanja v osnovi gotška cerkev na samem vrhu gore stoji na mestu keltsko-rimskega svetišča in sega nazaj vsaj v 13. stoletje, verjetno pa je še starejšega izvora.²⁸ Župnija je bila zapisana na župnijskem zemljevidu iz leta 1924 še kot dvojjezična.²⁹

Franz Glaser: *Heiligtümer im östlichen Alpenraum als Ausdruck lokaler Identität*. V: Andreas Schmidt-Colinet (ur.): *Lokale Identitäten in Randgebieten des Römischen Reiches, Akten des internationalen Symposiums in Wiener Neustadt*, 24–26. April 2003, Wien 2004, 91–100; Heimo Dolenz: *Magdalensberg*. V: *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, 19. zvezek. Berlin, New York, De Gruyter, 124–130.

²⁷ Pavle Zablatnik, rojen 4. decembra 1912 v Biljovsu, umrl 26. maja 1993 v Bilčovsu, je bil duhovnik in od leta 1961 do leta 1972 župnik v Otmanjah, katerim pripada podružniška cerkev na Štalenski gori, ter avtor številnih zanimivih etnoloških del.

Glej tudi: Pavle Zablatnik: *Čar letnih časov: stare vere in navade na Koroškem*. Celovec 1984.

²⁸ Wilhelm Wadl (Hg.): *Magdalensberg, Natur, Geschichte, Gegenwart, Gemeindechronik*. Klagenfurt 1995, 219. Vodič skozi izkopanine na Štalenski gori potrjuje obstoj svetišča na samem vrhu gore s predkrščanskimi ostanki kultnega vodnega bazena, ki ga »pri domačih svetiščih pogosto najdemo« (»... Dabei kamen Mauerreste und im Apsisbereich ein in den Bergfels eingetiefter Schacht zu Tage, welcher als ein in einheimischen Heiligtümern vielfach beobachtetes Kultwasserbecken angesehen werden kann.« (str. 27) Dodatno potrjuje obstoj svetišča oz. navzočnost ljudi na področju v poantični dobi (»nachantike Kulturschichten«) (str. 28), kar dovoljuje domnevo, da je bilo svetišče v rabi do pozne antike v nasprotju z ostalim delom mesta na gori, ki je bilo opuščeno sredi 1. stoletja našega štetja. Vodič sicer ne opredeljuje natančno pojem »einheimisch« / domače svetišče in tudi ne tematizira dokaj edinstvenega troglavega kipa pred oz. v cerkvi.

Lit.: G. Piccottini, H. Vettters †, mit Ergänzungen von H. Dolenz: *Führer durch die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg*, Verlag des Landesmuseums für Kärnten. Klagenfurt 1999, 22003, 27–28.

²⁹ *Pfarrkarte der Diözese Gurk* [Zemljevid župnij Krške škofije] (izdelala Martin Wutte in Karl Streit), merilo 1:150.000, tisk Freytag & Berndt. Dunaj 1924 (ponatis v: Kärnten-Archiv, Archivverlag, Wien 1993–2010, K.A. 06042, spremno besedilo R. Kugler). Po pripovedi župnika Pavla Zablatnika (glej zgoraj) v



Slika 3: Troglavi kip s Štalenske gore (slika: Bojan-Ilija Schnabl 2012)

Starodavni cilindrični in izdolben kip iz bazalta ima na enako razporejenih treh straneh močno izstopajoče obraze. Kulturno-umetniški vodič *Dehio-Koroška* označuje kip za spomenik iz predrimске dobe,³⁰ toda Kahl njegovega keltskega porekla ne potrjuje ter zanika nastanek ob zidavi ali po izgradnji romarske cerkve.³¹ Če sledimo hipotezi, da je kip

osebne krogu, so v njegovem času starejše otmanjske gospe prihajale k njemu k spovedi v slovenskem jeziku. Leta 1972 sta bili stari občini Otmanje in Šenttomaž združeni v novo občino Štalenska gora. V disertaciji o domačem narečju dr. Katje Sturm-Schnabl iz leta 1973 pa so zapisani informanti iz obeh starih občin. V Wadlnovi knjigi pa najdemo podatek Wilhelm Deuerja, da so še konec 19. stoletja številni kranjski oz. slovenski umetniki delovali v Otmanjah (mdr. slikarja P(avle?) Šubič in Blaznik).

Lit.: Katja Sturm-Schnabl: *Die slovenischen Mundarten und Mundartreste im Klagenfurter Becken* (Phil. Diss.). Wien 1973, 287 str.; Wilhelm Deuer: *Baugeschichte und Ausstattung der Pfarrkirche St. Margaretha in Ottmanach*. V: Wilhelm Wadl (ur.): *Magdalensberg* ... str. 205.

³⁰ *Dehio-Handbuch, Kärnten*. Wien 21981, str. 358: »Der interessante, zylindrisch, ausgehöhlte Dreikopfstein im Kirchenschiff wahrsch.[einlich] von einem vorrömischen Dreikopfbecken als Opferstein (?).« Vsekakor s sofisticiranim rimskim kiparstvom Štalenski troglavi kip nima nič skupnega. Keltsko hipotezo bi lahko potrjeval dolgotrajni proces prevzema oblasti s strani Rimljanov brez vojaškega posega ali vojne. Toda vsi primeri inkulturacije mitrejskega kulta pri Rimljanih kažejo na to, da so ob tem prevladala pravila rimske umetnosti in estetike in da so tuja božanstva bila prikazana s rimskimi stilskimi sredstvi. Celo znameniti, izredno prefinjeni bronasti kip »Mladenica s Štalenske gore«, ki ga danes poznamo le po kopiji, najdeni leta 1502 in ki se nahaja v dunajskem muzeju umetnostne zgodovine KHM, je tudi izraz medkulturnih odnosov in kulturnega transferja, morda celo inkulturacije keltske mitologije v rimsko antično estetiko (*interpretatio romana*). Nikakor pa mladenič ni stilistično arhaičen kot je to opisani troglavi kip.

Glej: Gernot Piccottini, Hermann Vetters †, mit Ergänzungen von Heinz Dolenz: *Führer durch die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg*. Verlag des Landesmuseums für Kärnten, Klagenfurt 2003, str. 7 f., 27 f.; Kurt Gschwantler: *Der Jüngling vom Magdalensberg – Ein Forschungsprojekt der Antikensammlung des Kunsthistorischen Museums in Wien*. V: Griechische und römische Statuetten und Großbronzen. Akten der 9. Tagung über antike Bronzen. Wien 1988, str. 16–27.

³¹ Tako piše Kahl na str. 38: »Einschlägige Überlieferungen aus der Phase des ostalpinen Keltentums, die noch nicht von romanisierenden Tendenzen überdeckt war, sind rar. Manches, was früher überzeugt hierher

predrimski, potem bi moral biti inkulturiran v prepletajoče se keltsko-rimsko verovanje te dobe in kot neki starodavni artefakt »preživeti« rimske gradbene aktivnosti v svetišču na vrhu gore. Niederle po drugi strani prav v policefaliji vidi znak slovanskih božanstev (četudi se v glavnem ukvarja z baltskimi in z vzhodnimi Slovani, oz. ne obdeluje posebej Slovanov / Karantancev z alpskega prostora, ki so bili dokaj zgodaj pokristjanjeni).³² Tako Niederle tudi ne more postavljati v širši kontekst slovanske in slovenske kulturne zgodovine omenjenega troglavega kipa v središču Karantanije, pri katerem se morda vendar le postavlja vprašanje, ali se ujema z upodobitvijo slovanskega boga Triglava.³³

Ker visoka starost kipa ni pod vprašajem, je jasno, da je kultni kamen gotovo bil deležen več procesov inkulturacij, saj bi sicer bil kot malik stare vere oskrunjen in uničen od predstavnikov novih oblasti in veroizpovedi ali pa bi bil vsaj uporabljen za zidavo. Tak primer najdemo v *Vitae Ottonis Episcopi Bambergensis*, kjer Otto von Bamberg (Oto Bamberški) pripoveduje, kako je v okviru pokristjanjevanja pomorjanskih Slovanov leta

gezogen wurde, bleibt in der Datierung so unsicher, daß eine zusammenfassende Darstellung, die sich auf klare Befunde gründen muß, davon keine Notiz mehr nehmen konnte. Zu den Objekten, die dabei ausgeschieden blieben, gehören zwei merkwürdig proportionierte Becken, für deren Inanspruchnahme als keltisch je eine Dreizahl von Köpfen als vermeintlich typisches Merkmal mit herangezogen wurde. Sie befinden sich in der Wallfahrtskirche auf dem Magdalensberg/Štalenska gora, also an einem Platz, für den eine herausragende Vorgeschichte in der Keltenzeit gesichert ist. Ein Vorgängerbau des heutigen Gotteshauses hat offenbar noch 1158 nicht bestanden; die Ersterwähnung fällt ins Jahr 1262. Die beiden Stücke können aus stilistischen Gründen weder damals noch später [torej 1262 ali kasneje, opomba avtorja] entstanden sein; wann, woher und wie sie in die Kirche gelangten, scheint unklar. Eins aus Stein, eins aus Bronze, dürften sie unterschiedlichen Zeiten entstammen. Die Proportionen weisen in beiden Fällen nicht unbedingt auf ursprüngliche Bestimmung als Tauf- oder Weihwasserbecken. Die drei Köpfe, die, gleichmäßig verteilt, beide Male die Außenseiten schmücken, wirken weder hier noch dort nach christlicher Symbolik. Doch auch der Gedanke an Römerzeitliches drängt sich nicht unbedingt auf. Die Annahme keltischer Provenienz mag sich unter diesen Umständen als Notlösung angeboten haben, doch auch sie überzeugt, wie angedeutet, nicht. «

Troglavi kip po Kahlu torej ni ne rimski ne germanski, verjetno ne keltski in gotovo ne visokosrednjeveški. Kahl ne tematizira hipoteze, da bi bil kip pred-keltski, kar vsekakor dopušča hipotezo, da je kip karantanski, torej iz obdobja, kot ga je domnevno definiral Pavle Zabltnik (glej opombi 21 in 37). Lit.: Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder...* str. 38 f.

³² Lubor Niederle: *Manuel de l'antiquité slave, Tome II: La Civilisation*. Paris 1926, 315:

»Nous devons diviser les monuments énumérés en deux groupes: les polycéphales et les autres. Je considère les premiers, du fait même de leur polycéphalie, comme des représentations de dieux slaves, que ce soit un artiste slave ou un étranger qui les ait sculptés.« Malo dalje: »J'en vois la confirmation [pour l'hypothèse d'une origine slave], pour les stèles de Bamberg et de Rujana, dans les lieux même où elles ont été découvertes.«

Prav argument zgodnjega pokristjanjevanja Karantancev alpskega prostora v okviru salzburške in oglejske misije navaja tudi Kahl, ki naj bi k temu pripeljalo, da so kasnejši ohranjeni podatki o predkrščanski dobi izredno skopi, po eni strani, ker vprašanje ni bilo več politično relevantno, in po drugi, ker tuji avtorji stoletja pozneje niso imeli več natančnih podatkov in je del preteklosti šel v pozabo. Glej: Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder...* str. 26 f.

³³ Lubor Niederle: *Manuel de l'antiquité slave, Tome II: La Civilisation*. Paris 1926, 149:

»Triglav. Ce troisième dieu baltique était probablement aussi une forme rajeunie d'une ancienne divinité panslave (Svarog?). C'était le dieu principal de la tribu des Poméranien [...] son temple, avec un idole à trois têtes d'argent, se trouvait dans la ville de Stettin, à l'embouchure de l'Oder. L'évêque Otto von Bamberg le détruisit en 1127. Comme les dieux de Rujana et de Rethra, Triglav était avant tout le dieu de la guerre, et il avait également un cheval qui était consacré et prononçait des oracles. Il existait d'autres Triglav pareils à celui-là, et auxquels on rendait le même culte, dans le village der Volin et dans le château de Brandebourg.«

1127 (!) v Szczecinu (kašubsko *Szczecėno*, nemško *Stettin*) rušil malika Triglava, ga oskrnil, obglavil in glave poslal kot trofejo in dokaz verske spreobrnitve v Rim.³⁴

Če ga pa prepoznamo za izvirno karantanskega iz poganse dobe, bi ta hipoteza predpostavljala neposredno inkulturacijo v krščansko vero. V tej hipotezi je treba upoštevati zgodovinske dogodke. Nova oblast je sicer priznala stare šege in oblast (jezik, obred ustoličevanja, priznanje vrste pravne avtonomije in domačega stanu kosezov), toda obdobje uporov proti pokristjanjevanju, ki je trajalo približno 70 let od 750/52 do 828, kaže, da so se tudi predstavniki nove krščanske vere aktivno uprli predstavnikom stare vere.³⁵ Krščanska cerkev iroškotske misije³⁶ po tej hipotezi ni oskrnila, ne uničila obstoječega troglavega malika slovanskega/karantanskega božanstva na osrednjem krščanskem svetišču dežele (iz časa prvotnega rimskega pokristjanjevanja).

Če pa štejemo kip za izvirno delo iz zgodnje dobe pokristjanjevanja Karantancev s konca 8. oz. z začetka 9. stoletja, torej za časa iroškotske misije³⁷ na tem prostoru (podobno kot za kip iz Šmartina nad Grobniškim poljem lahko z veliko verjetnostjo izključimo Štalenskega Triglava za prikaz Svete Trojice³⁸), potem je najbolj prepričljiv model razlage (na osnovi razmišljanj o kontinuiteti in o romarskih poteh na tem prostoru, kot so opisane spodaj), da je lahko ta upodobitev trojnosti / troglavja v tem zgodovinskem obdobju pred-

³⁴ *Fontes historiae religionis Slavicae, collegit Carolus Henricus Meyer, Fontes historiae religionum ex auctoribus Graecis et Latinis collectos edidit carolus Clemen, fasciculus IV. Berolini 1931; Monumenta Germaniae Historica: Vitae Ottonis Episcopi Bambergensis, 794, 851.*

Stran 794, vrstice 13–18 (dieses Dokument Seite 38):

Erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur; quod solum accipiens, ipsa capitella sibi cohaerentia, corpore comminuto, secum inde quasi pro trophaeo asportavit, et postea Romam pro argumento conversionis illorum transmissit, scilicet ad videndum domino apostolico et universalis ecclesiae, quid ipse illius obedientiarum vellendo et plantando, aedificando habebant minusque ornatae fuerant.

Stran 851, predzadnja vrstica in stran 852 zgoraj:

Cum vero delubra et effigies idolorum a pio Ottone destruerentur, profane sacerdotes auream imaginem Triglawi, qui principaliter ab eis colebatur, furati extra provinciam abduxerunt, et cuidam viduae apud villam modicum degenti, ubi nec spes ulla requirendi esset, ad custodiendum tradiderunt.

Stran 851 opomba 10:

...Hoc Stetinae factum non esse apparet ex Herbordo H, 31, apud quam legimus Ottonem Triglawi idolam fregisse triaque eius capita postea Romam misse.

Kahl opisuje osnovno »filozofijo« zasledovanja poganov po eni in pokristjanjevanja po drugi strani tako: »für die Ausrottung vorchristlichen Erbes waren alle Mittel recht, jedenfalls gegen Sachen, weniger gegen Personen; für die Pflanzung des neuen Glaubens war Gewaltlosigkeit gefordert, wurde allerdings durch die Jahrhunderte hin verschieden definiert für die Ausrottung vorchristlichen Erbes waren alle Mittel recht, jedenfalls gegen Sachen, weniger gegen Personen; für die Pflanzung des neuen Glaubens war Gewaltlosigkeit gefordert, wurde allerdings durch die Jahrhunderte hin verschieden definiert.« V: Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder...*, str. 11.

³⁵ Ti upori so znani pod imenom *carmula*. Lit.: Darja Mihelič: *Vstaja imenovana 'carmula'. (Karantanija, druga polovica 8. stoletja)*. In: Vincenc Rajšp [e.a.] (Hg.): *Melikov zbornik. Slovenci v zgodovini in njihovi srednjeevropski sosedje*. Ljubljana 2001, 197–214; H.-D. Kahl: *Der Staat der Karantanen. Fakten, Thesen und Fragen zu einer frühen slawischen Machtbildung im Ostalpenraum. (7.–9. Jh.)*. Ljubljana 2002. ESLK: *Carmula* (D. Mihelič), *Ljudevitova ustaja* (M. Wenninger).

³⁶ O iroškotski misiji glej zgoraj »Iroškotska oz. Salzburška misija pri Karantancih in Brižinski spomeniki« in opomba 14 zgoraj).

³⁷ Takšno časovno opredelitev slišimo po zvočnem zapisu, ki se predvaja v sami cerkvi, in jo po pričevanjih lahko pripišemo zdaj že pokojnemu domačemu župniku Pavlu Zablatniku. Glej tudi opredelitev Kahla v opombi 31 zgoraj.

³⁸ Po analogiji lahko štejemo relevantno analizo v opombi 22.

stavljala inkulturacijo kulta slovanskega boga Triglava³⁹ v novo krščansko veroizpoved Karantancev, o kateri tudi Kahl trdi, da se na začetku prijala le z uporom.⁴⁰ Inkulturacijo pa bi lahko razložili z interesom, ki ga je imela nova posvetna in verska oblast, da pomiri situacijo in integrira čimvečji del domačih *gentilov*, saj v tem času nimamo še srednjeveške kolonizacije ali ideologije zamenjave ljudstva 20. stoletja.

Troglavi kip s Štalenske gore torej dobro ponazarja dvoje: Da dokončne opredelitve neke domnevne prvotne in edine kulture ali mitologije, na osnovi katere naj bi bil ustvarjen, ni ne možna, niti ni potrebna. Etnocentrično mišljenje tu ni na mestu. Vsekakor lahko predpostavljamo splošno, opisano karantansko-slovensko naselbinsko, jezikovno, pravno, mitološko in drugo kontinuiteto ter z veliko verjetnostjo kontinuiteto vrste svetišča prav na tem nahajališču. Če je troglavi kip nastal v času, ko še ne govorimo o Slovencih in o slovenščini v sodobnem smislu, potem postane z inkulturacijo (če domnevamo, da je bil vseskozi v rabi za verske potrebe) vsekakor izviren spomenik tudi slovenske kulturne zgodovine. To pa ne izključuje drugih procesov na tem geografskem področju.⁴¹

Knežji kamen

Obliko inkulturacije najdemo tudi v uporabi rimskega kapitela za knežji kamen ob ustoličevanju karantanski knezov in koroških vojvod na Krnskem Gradu. V tem primeru je tudi ta kamen, najkasneje z utrditvijo slovenščine ob pokristjanjevanju (kot je zapisana v Brižinskih spomenikih) oz. ko se govori o Slovencih v deželi, tudi del slovenske kulturne zgodovine. Po zapisih v Schwabenspieglu ali pri Janezu Vetrinjskemu je ustoličevanje na knežjem kamnu potekalo v slovenščini, kasneje je ostal kamen del kolektivne zavesti in vse do začetkov 20. stoletja so domačini govorili tudi slovensko.⁴²

Prav metodološki pristop inkulturacije omogoča premostitev tradicionalnih miselnih modelov in etnocentričnega ter nacionalnega izključujočega zgodovinopisja. Moč koncepta inkulturacije je, da je usmerjen v zgodovinske procese. Tako je knežji kamen morda celo še del noriške, gotovo pa rimske, karantanske in slovenske kulturne zgodovine

³⁹ Če sledimo Katičiču zgoraj, bi lahko tudi videli v Triglavu epiklezo za Peruna. Vsekakor lahko šele nadaljnja raziskovanja poglobijo analizo o stanju takratne slovanske mitologije v karantanskem prostoru, za katero lahko domnevamo, da je bila podobna vseslovanski mitologiji in da je morda tudi že inkulturirala aspekte verovanj drugih ljudstev (glej tudi opombi 4 in 32 zgoraj).

⁴⁰ Tako Kahl: »In die entstandene Lücke [der Zusammenbruch der Salzburger Mission in Folge der Aufstände genannt *carmula*, op. pr.] trat Freising, damals noch nicht Suffragan des Zentrums an der Salzach. Dort sind die kostbaren Denkmäler in der Sprache der Missionierten erhalten, deren Kernbestand noch der Periode vor 800 angehören dürfte, allerdings nachträglich verändert sein kann. Sie zeugen, was nicht immer beachtet wird, nicht für die außerkirchliche Verkündigung unter Ungetauften, sondern für die innerkirchliche Nacharbeit unter schon gewonnenen Neuchristen, was andere Akzente bedingt.« Glej: Hans-Dietrich Kahl: *Kultbilder...*, str. 25.

⁴¹ Prav ta kip slovenska umetnostna zgodovina očitno še ni recipirala, kar je kljub dejstvu, da je občina bila do nedavnega »dvojezična« oz. od začetkov slovenstva (tudi) slovenska, nedosledno (glej opombo 27 zgoraj).

⁴² Lit.: B. Grafenauer: *Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev*. Ljubljana, 1952; I. Virnik: *Janez Vetrinjski – prvi koroški zgodovinar*. V: *Koledar Mohorjeve družbe v Celovcu*. Celovec (2000) 86–88; J. Mlinar: *Janez Vetrinjski in njegovo poznavanje Kranjske v Knjigi resničnih zgodb (Liber certarum historiarum)*. V: *Zgodovinski časopis* 58/3–4 (130). Ljubljana (2004) 273–300; K. Sturm-Schnabl: *Kulturno življenje v fari Št. Tomaž od začetka 20. stoletja do nemške okupacije*. V: *Koroški koledar* 2009. Celovec 2008, 139–156; B.-I. Schnabl: *Poljanci in poljansčina, Nova spoznanja o stari identiteti Slovencev na Celovškem polju*. V: *Nedelja*, priloga XIV dni, 1. 4. 2011, 4–6.

ESLK: *ustoličevanje* (Kronsteiner), *Janez Vetrinjski* (M. Šekli).

(na Krnskem Gradu in okolici so, kot vemo, še konec 19./začetek 20. stoletja živeli Slovenci in ne »alpski Slovani«), del zgodovine vojvodine in dežele Koroške, Avstrije, zakaj ne slovenske, torej tudi evropske in gotovo tudi ZDA (Jefferson). Istočasno pa je kamen del zgodovinopisja o plemiških zvezah, o etnologiji, pravni zgodovini in zgodovini fevdalizma, medievistike pa tudi umetnostne zgodovine, slovenskega jezikoslovja in literarne zgodovine. In še bi lahko naštevali.⁴³

Kosezi

Podobno je glede kosezov in vasi tipa *Hrovače* (nem. *Krobothen*, *Kraubath* itd.). V vseh tistih hipotezah, ki v njih vidijo ne le tujo ne-slovansko etimologijo ali posebni socialni sloj temveč tudi v osnovi »tujo« ne-slovansko etnično pripadnost, moramo domnevati fenomen inkulturacije v okviru karantanske in karantansko-slovenske etnogeneze (pri vaseh tipa *Hrovače* morda tudi fenomen akulturacije). Prav z inkulturacijo in najkasneje takrat postanejo ti pravno relevantni fenomeni sestavni del karantanske in kasneje tem bolj – zaradi jezikovne, pravne in ozemeljske kontinuitete – izviren del slovenske državno-pravne in kulturne zgodovine. Kosezi niso bili le merodajni faktor pri ustoličevanju, kjer je zapisano, da je bil vojvodski kmet kosez. Kosezi so ohranili – in tako je za področje občine Štalenska gora odkril vodja Deželnega arhiva g. W. Wadl – vsaj deloma svoje pravice vse do 16. in deloma do začetka 17. stoletja (Wadl koseze v nemščini seveda imenuje »Edlinger«, potrjuje pa neko vrsto kontinuitete). Prav na področju današnje občine Štalenska gora najdemo deset nižjih sodstev, ki se deloma do danes zrcalijo v mejah katastrskih občin

⁴³ Pri delu regionalne zgodovinske znanosti o Koroški oz. pri njenih predstavnikih naletimo na dokaj utrjene miselne modele zlasti starejših generacij, ki se izraža v metodološkem pristopu: aspektov kulturne zgodovine sistematično ne upoštevajo in s tem postavljajo samo znanstveno metodologijo in njene rezultate pod vprašaj (podobno dilemo opisuje Kahl zgoraj v opombi 31). Vsakršen zgodovinski fenomen ali aspekt, ki je osnovno tudi povezan s slovensko kulturno zgodovino, prikaže pod vsemi drugimi aspekti, le ne kot del slovenske kulture zgodovine. Vendar takšnemu načinu, s katerem »znanost« sistematično pride do enostranskih, vnaprej predvidljivih rezultatov (negacija slovenske kulturne zgodovine), lahko pripisujemo močno etno-politično motivacijo (Koroški Slovenci, »izbrisani« koroške kulturne zgodovine). V novejši literaturi pa očitno argument nasprotovanja vsakršnemu nacionalizmu privede deloma do analognih rezultatov. Drugače skoraj ni razumeti, da sem npr. *Ustava vojvodine Koroške* iz leta 1849, ki zagotavlja konstitutivnost obeh narodov in bi lahko bila vzgled za sodobna razmišljanja o integraciji v deželi, ponovno »odkril« šele v okviru raziskav za ESLK in prvotno podrobneje predstavil javnosti v Koroškem koledarju 2012. Konec leta 2013 pa bomo Slovenci s Koroške, Kranjske, Štajerske, Primorske in z Goriškega (kjer so bile objavljene ustave kronovin) proslavili 163 let ustavne in državotvorne konstitutivnosti. Vsaj za Koroško pa je dognano, da je ustava ne samo formalno stopila v veljavo, ampak je tudi imela dokaj pomembne pravne posledice v desetletju, ki je sledilo njeni objavi (formalno naj bi bila v veljavi le dve leti).

Lit.: M. Klemenčič: *To Fellow Americanists: A Letter from Slovenia*. V: *The Journal of American History* 80 (1993) 3, 1031-1034; A. B. Mitzman: *Vom historischen Bewusstsein zur mythischen Erinnerung. Nationale Identitäten und Unterdrückung im modernen Europa*. V: J. Rüsen, J. Straub (Hg.): *Die dunkle Spur der Vergangenheit, Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewusstsein, Erinnerung, Geschichte, Identität* 2. Frankfurt/Main 1998, 397-416; J. Höslér: *Vom „Kampf um das Deutschtum“ über die „Ostforschung“ zur „Freien Sicht auf die Vergangenheit“ – Krain und die Untersteiermark des 19. Jahrhunderts im Spiegel der deutschsprachigen Geschichtsschreibung*. V: V. Rajšp [e.a.] (Hg.): *Melikov zbornik*. Ljubljana 2001, 121-151; B.-I. Schnabl: *Asimilacija in sindrom posttravmatskega stresa*. V: *Koroški koledar* 2011. Celovec 2010, 117-130; isti: *Dvojezična ustava Koroške in deželni glavar Janez Nepomuk Šlojsnik*. V: *Koroški koledar* 2012. Celovec [2011], 165-188.

ESLK: *kulturna zgodovina, ideologija dvojezičnosti, asimilacija in PTBS, Ustava vojvodine Koroške 1849, Državni zkonik, Deželni zakonik* (B. Schnabl).

(tako katastrska občina Rogarja vas). Pravica sežiganja [nem. *Brennamt*], kot je opisana pri Megiserju, ki so jo imeli kosezi koseževine v vasi Partovca se ukinja leta 1602. Skupna kmečka lastnina gozdu na Krištofovi gori nad Celovškim poljem, ki so jo imeli nazadnje kmetje na Celovškem polju in iz okolice Gospe Svete in izvira iz starega koseškega prava, je bila ukinjena šele na osnovi zemljiške reforme po letu 1848 in šele okoli 1880 pride do parcelizacije in prodaje zemljišč. Koncept inkulturacije omogoča v tem primeru premostitev ekskluzivnega zgodovinopisja in zastarelega etnocentričnega zgodovinskega Darwinisma, saj postavlja kulturne in pravne fenomene v okvir zgodovinskih procesov, ne da bi zanikal njihov izvor in genezo. V našem primeru se kosezi s katastrskimi občinami uvrščajo celo v novejšo in do danes relevantno pravno zgodovino Avstrije.⁴⁴

Romarske poti

Na inkulturacijo starodavnih verovanj naletimo tudi pri nekaterih romarskih poteh. Tako je Cerkev svete Magdalene in Helene na Štalenski gori tudi krščansko / katoliško romarsko središče in izhodišče etnološko zanimivega pohoda na štiri gore, ki je bilo nekoč tudi slovensko romanje po vrhovih stožčastih gora (nem. *Kegelberg*) oz. keltskih, rimskih in krščanskih svetiščih nad Gosposvetskim poljem (*Štalenska gora* – *Šenturška gora* (tudi *Vrh* ali *mons carantanus*) – *Šentviška gora* (tudi *Kozji vrh*) – *Šentlovrenška gora*). Po Zablatniku predstavlja v osnovi kult rasti vegetacije in naj bi bil povezan s čaščenjem božanstva plodnosti celo še iz predrimskega časa. Romanje je torej inkulturiralo predhodna verovanja v kar nekaj korakih.⁴⁵ Na tretji petek po Veliki noči pa je obstajalo tudi romanje čez tri vrhove (*Krištofova gora* – *Štalenska gora* – *Šenturška gora*).⁴⁶

Ljudska pesem in ljudska kultura

Znano obliko inkulturacije na Koroškem je tudi prevzemanje prvin slovenske ljudske pesmi⁴⁷ v nemško ljudsko pesem na Koroškem. Saj je med pomembne dejavnike štel npr. Tomaž Košat (Thomas Koschat) iz Vetrinja pri Celovcu, v njegovi dobi še na strnjeno slovenskem ozemlju Južne Koroške⁴⁸ in je torej bil skoraj gotovo tudi sam slovenskega porekla.⁴⁹ V tej dobi je prišlo poleg tega do inkulturacije širokega spektra slovenske ljudske kulture, vsega razen jezika v celoti. Ob tem ostanki slovenskega jezika na severnem Koroškem nakažejo, da prehod od enega jezika do drugega ni bil tako drastičen in tudi ne pred »pradavnimi časi temnega srednjega veka«, kot si ga morda predstavljamo danes. Kranzmayer npr. pri imenu ledenika *Pasterca* (nem. *Pasterze*) reče, da so tam še v 16. sto-

⁴⁴ W. Wadl (Hg.): *Magdalensberg. Natur, Geschichte, Gegenwart, Gemeindechronik*. Klagenfurt, Verlag Johannes Heyn 1995, 60 f, 80–82, 148, 168, 194 f. ESLK: *etnogeneza, in pago Crouuati, Karantanija, kontinuiteta, kosezi, ustoličevanje* (Kronsteiner), *koseško sodstvo in koseške obveznosti na področju občine Štalenska gora, koseški skupinski gozd na Krištofovi gori* (W. Wadl), *L. Hauptmann* (J. Mlinar), *zgodovinopisje* (I. Grdina), *Koroška* (W. Drobesch), *windišarska ideologija kneževine Koroške* (T. Domej), *Megiser* (M. Merše).

⁴⁵ Starodavnost romanj na Štalensko goro pa po svoje tudi prispeva k razumevanju procesov inkulturacije pri troglavem kipu s Štalenske gore (glej zgoraj).

⁴⁶ ESLK: *božje potu* (Polona Sketelj), *etnologija* (Ingrid Slavec Gradišnik).

Glej tudi: P. Zablatnik: *Čar letnih časov: stare vere in navade na Koroškem*. Celovec 1984, 131–132.

⁴⁷ ESLK: *pesem, ljudska pesem, verska ljudska pesem, pesmarice* (Engelbert Logar).

⁴⁸ ESLK: *Južna Koroška* (Matjaž Klemenčič).

⁴⁹ ESLK: *Thomas Koschat* (F. Križnar), *Zemljevid župnij Krške škofije 1924* (B. Schnabl).

letju bili pašniki, torej pastirji. Sam sem lahko pred nedavnem ob obisku v Šentlovrencu v Lesni dolini zabeležil besedo *potschasen*, ki jo domačini v nemščini uporabljajo prav v slovenskem pomenu *počasi*. V sodobnem slovenskem narečju pa se besedo prav tako izgovarja: *počasen*. Otroško preštevanko je navedla domačinka Rosa Seidl (roj. Obernosterer) (1926-2007) iz gorskega zaselka Frohn na Šentlovrencu: *Anbatri, raus bist du > pismeno slovensko Ena dva, tri, ven/iz igre si ti*. Števniki *an, ba, tri* so povsem slovenske besede v koroškem narečju tja do Celovškega polja. V vseh navedenih primerih pa dodatno ne moremo govoriti o ostankih neke „alpske slovanščine“ (tipa **bastrca > staro nem. Pustritz* [kraj] ali *Vustritz* [plemiška rodbina], medtem ko novejša slov. bistrice > nem. *Feistritz*). V tem kontekstu sta zanimiva dva krajevna imenika iz leti 1860 in 1880/82, ki sta nastala pred masovnim valom asimilacije. V obeh najdemo »običajna« slovenska imena npr. v Zgornji Ziljski dolini, kar pa zahteva dodatne raziskave. Vsekakor so torej tudi tu bili kulturni procesi očitno zelo dolgotrajni in zlasti ne tako absolutni in tragični, kot jih poznamo iz novejše zgodovine 20. stoletja.⁵⁰

In prav prevzem širokega spektra kulture je poleg gospodarskih in psihosocialnih ter političnih pritiskov prispeval k temu, da sta bili asimilacija in germanizacija povsem slovenskih predelov dežele v kratkem času tako obsežni.⁵¹

Sklepi

Inkulturacija je prenos kulturnih ali verskih prvin iz ene kulture ali vere v drugo. Pri tem poznamo razne modele inkulturacije kot npr. *model korelacije*, *model prevajanja*, čigar »klasična oblika v misijonski zgodovini je bila 'akomodacija' oz. 'adaptacija', torej neke vrste prilagajanje. *Kulturnofunkcionalni model* inkulturacije oz. *staroselski* ali *indigenistični model* ima »danes pomembno vlogo pri oživljanju staroselskih tradicij.« Na pojav inkulturacije naletimo tudi za časa pokristjanjevanja Slovanov in Karantancev, pri čemer so seveda značilne razne oblike medsebojnega vplivanja adstratnih in subtratnih kultur. Večplastno inkulturacijo lahko identificiramo v okviru iroškotske misije pri Karantancih s prevzemom domačega jezika v liturgične namene, kot pokažejo Brižinski spomeniki ter sto let kasneje s prevzemom ustaljene karantanskoslovenske krščanske terminologije ladskega izvora v okviru cirilmetodijskega prevoda Biblije. Triobrazni torzo iz Šmartina na Silberbergu kaže jasno sled soočanja pripadnikov nove veroizpovedi s kipom predho-

⁵⁰ Lit.: *Alphabetisches Verzeichniß sämtlicher Orte im Herzogthume Kärnten...* Klagenfurt 1860, 321 str.; *Vollständiges Ortschaften-Verzeichnis der im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder nach den Ergebnissen der Volkszählung vom 31. December 1880*, Hg. von der K. K. statistischen Central-Commission in Wien. Wien 21882, (Koroška str. 109-128); E. Kranzmayer: *Ortsnamenbuch von Kärnten, II. Teil, Alphabetisches Kärntner Siedlungsnamenbuch*. Klagenfurt 1958; Regina M. Unterguggenberger: *An der Schnittstelle dreier Kulturen, Zum slawischen Erbe in der Mundart des Kärntner Lesachtals*. Celovec 2004. ESLK: *Entlehnung*, (Pohl, Karničar), *Ortsverzeichnis 1860, Ortsverzeichnis 1880, Kranzmayer, Ortsnamen* (B. Schnabl).

⁵¹ *Asimilacija*: Kolektivno nasilen fenomen povezan s travmami oz. travmatizacijo posameznika in skupnosti ter medgeneracijske travmatizacije, ki se po pravilih odvija na nezavedni ravni in je tem bolj povezana z globokimi kognitivnimi disonancami glede priznanja človekovih pravic slovenski narodni skupnosti. Od tega fenomena je treba razločiti fenomen *akulturacije*, ki je praviloma individualni, netravmatični fenomen prevzemanja novih kulturnih modelov zaradi individualne življenjske poti. *Germanizacija*: Zgodovinski proces etnične spremembe regij skozi stoletja in/ali nasilna politična ideologija in politično in ideološko osnovani nasilni proces asimilacije Slovencev na Koroškem. ESLK: *asimilacija in posttravmatski stres, asimilant, prisilna asimilacija, akulturacija ter germanizacija* (B. Schnabl).

dne vere. Troglavi kip s Štalenske gore (*Štalenski Triglav* oz. *Triglav s Štalenske gore*) pa, ob raznih hipotezah in modelih razlage lahko razumemo v širšem kulturnozgodovinskem kontekstu šele z modelom inkulturacije. Gotovo je, da je nujno prišlo do procesov inkulturacije, najbolj prepričljivo pa je, da je troglavi kip izvirno delo iz zgodnje dobe pokristjanjevanja Karantancev – in s tem verjetno inkulturiral božanstvo Triglav ter mdr. del slovenske kulturne zgodovine. Kontinuiteto na tem prostoru, in s tem inkulturacijo, tudi potrjujejo romarske poti na Štalensko goro. Knežji kamen pa nazorno prikazuje prednost konceptualnega pristopa inkulturacije. V svojem bistvu se poslužuje pristopa, ki je fokusiran na procese. Tako omogoča premostitev tradicionalnega etnocentričnega in nacionalnega izključujočega zgodovinopisja in premostitev starih darvinističnih miselnih modelov. Istočasno vsekakor integrira razne tradicionalne kakor tudi inovativne perspektive, kar odpira pot do novih spoznanj. Inkulturacija tudi razlaga splošne kulturne fenomene in procese v večjezičnem okolju, zlasti na Koroškem.

Inculturation, a Phenomenon of Cultural Processes in Carinthia

Bojan-Ilija Schnabl

The upcoming *Encyclopaedia of the Slovenian Language, Literature and Culture in Carinthia from the Early Beginnings until 1938* under the leadership of prof. dr. Katja Sturm-Schnabl gives a platform to over 160 authors for intercultural dialogue and reflection on Slovenian cultural history in Carinthia. In the terminological entry related to cultural studies, and more specifically to *Inculturation*, the latter is presented as a phenomenon of transfer of cultural and mythological elements from one culture or religion to the other. Anton Peter identifies three different models of inculturation: the model of correlation, the model of translation, as well as the cultural-functional model or anthropological model. The phenomena of inculturation are known in the transition from paganism to Christianity. The processes of inculturation became relevant within the Iro-Scottish Mission in Carantania with the use of the Slavic/Carantano-Slovenian language as a liturgical language, as reflected in the Freising Manuscript as well as through the use of the well integrated Slavic/Carantano-Slovenian Christian terminology of Ladinic origin 100 years later within the Cyrillo-Methodian translation of the whole Bible in the Old Church Slavic language. Inculturation is also apparent in the three-headed cult-stone of Magdalensberg/Štalenska gora. The phenomena of inculturation are also present in the long tradition of pilgrimage from the Magdalensberg/Štalenska gora as well as in the integration of Slovenian song tradition in the characteristic regional singing in German as well as in many other aspects of folk culture – all but the language – which explains the rapid and widespread language shift in the region.

From the methodological point of view, the concept of inculturation allows us – through its process oriented approach – to overcome traditional ethnocentric historiography while still integrating different traditional as well as innovative perspectives in a non-exclusive historiography.

Vodník v české kultuře, zvláště v literatuře

Pavel Šidák

The article is focused on the character of the in Czech cultural tradition. Here, the water spirit is emancipated from the framework of mythological (demonological) characters and has achieved an autonomous status. The article studies the reasons and the history of the process of demythologization, as expressed in art, mainly in literature and in the fine arts, and the resulting status of the water spirit as a polysemous symbol in the Czech cultural landscape.

Keywords: water spirit *vodník*, Czech cultural tradition, Czech cultural landscape, mythology

1. Úvod

V etnografickém pojetí je vodník jedna z mnoha démonologických postav pevně začleněná do mytologického systému. Avšak i jen letmý pohled na českou kulturní tradici, zvláště literární, ukazuje, že vodník je z tohoto přirozeného prostředí vydělen: až na výjimky zde figuruje sám, nikoli jako část většího celku démonologického panteonu. Tak se objevuje ve slovesnosti folklorní, vstupuje jako motiv do výtvarného umění, stává se tématem i hlavní postavou knih autorské umělecké literatury. Nezůstal přitom jako pasivní a smyslu zbavený rudiment, neorganický pozůstatek celku, nýbrž je nadán mnoha významy a funguje jako postava české krajiny bytostně vlastní. Proč se v kulturní tradici marginalizovaly postavy ostatní a proč zůstal právě vodník? Na mysl máme jednak četnost jeho výskytu v českých zemích (»ve středoevropském podání [se] jeví Čechy jako geografický střed oblasti rozšíření [vodníka]«¹), o které panuje všeobecná shoda (»nejrozšířenější zdejší [tj. česká, PŠ] [...] bytost«²; »skoro každý venkovský rybník má [...] svého [...] hastrmana«³ »v Čechách a na Moravě o [vodníkovi] vypráví skoro každá vesnice«⁴), jednak – a to je pro nás důležitější – literární uchopení vodníkovy postavy jako určitého emblému, typické postavy, která se v literatuře neustále a v nejrůznějších podobách vrací; je to emblém, který umělecká literatura nejen konstatuje, ale zároveň vytváří (Josef Váchal v *Ďáblově zahrádce* (1924) říká, že je »vodník [...] nejznámější u nás strašidlo ve všech krajích a dobách«, Váchal 1992, s. 35); na tomto mechanismu se stejně

¹ Klímová 1972, s. 131.

² Stejskal 1991, s. 56.

³ Krejčí (ed.) 1971, s. 182.

⁴ Erich – Beitzl (eds.) 1974, s. 938.



Obr. 1. Josef Mánes, *Utonulý*, 1867.

se k němu vztahuje. Vodník je spolu s rusalkami, vílami, žínkami aj. bytost (duch) vody (vodní bůžek u H. Máchala,⁵ vodní duch u Z. Váni,⁶ duch vody u Grohmanna⁷); stejně jako voda mají své postavy i ostatní živly, oheň, vítr, země a také čas. Uvedené personifikování živlů je starší než slovanský svět a znají je všechny staré kultury (a zná je ještě Paracelsus; vodní bytosti, Udiny a nymfy, chápe ale – příkládá tento názor starozákonnímu Bohu – jako »bohy«⁸). Stejný koncept ostatně v r. 1861 předkládá ve svém pokusu o rekonstrukci slovesného bájesloví Josef Svátek: »Každá voda, každý vrch a každý les svého ducha měly« (Svátek 2001, s. 29). Tak např. u J. J. Langer se jakožto synonymum slova »Vodník« (psáno s »V«) přímo užívá výrazu »vodní duch« (Langer 1957). Koncept přírody oživené duchy je pevně zakořeněn je až do novověku, srov. v Němcové *Babičce* (1855) babiččiny představy o světě⁹ či notoricky známou Erbenovu baladu »Vrba« atd. (oba texty přitom mají ambici vypovídat o tom, jaké jsou reálné představy českého lidu). V Čechách se toto pojetí ještě umocní v 19. století v diskursu národněobrozenském (»symbolikou slovanskou se zvláštní otvírá svět. Celá příroda se tu jeví toliko symbolem ducha«; dle vlastence Sabiny to je dáno jednak přirozeným sklonem Slovanů k básnění, jednak jejich vrozeným humorem; Sabina 1866, s. 16 a 21).

tak podílí i výtvarné umění (emblematický vodník Ladův).

Přítomný článek chce pojmenovat původ této emblematickosti a specifika, jež ji zakládají; podstatný pro nás přitom nebude jen výskyt vodníka v lidové démonologii, ale spíše jeho literární (a šířeji umělecká) reflexe, samozřejmě s vědomím, že v případě fantaskní bytosti se tyto dvě modalitty tematizace vzájemně podmiňují a často funkčně překrývají.

1.1. Vodník jako duch živlu

Podívejme se nejprve na kontext vodníka (hasrmana, basrmana, besrmana, vodního mužíčka, vodního strašidla aj.), jak jej předkládá etnografie.

Etnografie zná zosobnění živlu bájnou bytostí (nebo jejich skupinou), která

⁵ Máchal 1891, s. 141.

⁶ Váňa 1990, s. 110

⁷ Grohmann 2009, s. 110.

⁸ »Jsou to oni, na které ukazuje prst Boha všemohoucího, když nařizuje na první desce, že nebudeme mít jiných bohů mimo Jeho, ani ve vodách (myslí Nymfy), ani pod zemí (Sylf a Pygmei).« Paracelsus 1990 (citované vydání pořízeno dle vydání ženevského z r. 1658), s. 28.

⁹ »Vymlouvat [...] některé pověry [...] o vodníku, prašivci, světýlkách, o žhavých mužích, kteří se mnohdy před člověkem kutálejí jako otep slámy [...] to neuměla, poněvadž víra v ně příliš byla v ní vkořeněna. U ní byla veškerá příroda oduševněna dobrými i škodnými duchy; ona věřila i v zlého ducha pekelného, kterého Bůh posílá na svět [...], ona to vše věřila, ale nebála se, majíc v srdci [...] důvěru v Boha, v jehož moci celý svět, nebe i peklo« (Němcová 1932, s. 180–181, kurziva P. Š.).

Distribuci postav dle živlů zná i okultní, resp. magická tradice; démonické postavy dělí »podle živlů na čtyři základní třídy: gnómy (duchové země), salamandry (duchové ohně), sylfy (duchové vzduchu) a udiny, nymfy (duchové vody)« (Nakonečný 1993, s. 77). Tito duchové se souhrnně označují jako »elementárové« a v rámci daných tříd se rozoznávají podtřídy, kde teprve se – vedle rusalky – setkáváme s pojmem »vodník« (tamtéž). Zajímavý je zde jednoznačný důraz na femininní podstatu duchů vody (udiny, nymfy, jež jsou představovány shodně s slovanskými mytologickými pojetími rusalek¹⁰): vodní živel má v magické tradici ženskou polaritu.

V personifikujícím chápání ohně, vody a země (vodník jako »bůžek vodní«, Máchal 1891, s. 143) se vodník ocitá v hierarchii bytostí na stejné rovině jako např. ohnivý muž (bytost ohně). Je proto zajímavý rozdílný pohled pohanských Slovanů: podle J. (= Ignáce) Jana Hanuše pro ně byli vodníci »vodní bohové«, již střeží ráj, který je ukryt pod vodou,¹¹ analogii ráje vzdušného. Takovýto vodník-správce ráje (nadto spjatý s Rožanicemi, sudičkami, jež při narození dítěte ustanovují jeho osud,¹² patron a garant vtělení lidské duše do těla při narození¹³) je v porovnání s vodníkem-personifikovaným živlem do určité míry bytost superiorní, na ose démon – bůh se zřetelně více blíží pólu božského.

Celá tato teorie – oživení přírody duchy živlů – dosti logicky představuje panteon démonických bytostí jako logicky strukturovanou množinu, kde význam jednotlivých bytostí je svázán s významem daného živlu. Právě v tu chvíli je však o to překvapivější vidět vodníkovu mimoběžnost.

1.2. Vodníková specifičnost

Chceme-li hájit tezi o vodníkově specifičnosti, je ji nutné dostatečně doložit. Zvláště ní a výjimečné postavení vodníka shledáváme v několika kontextech současně, a mluvit o něm se cítíme oprávněni právě na základě této simultaneity.

1.2.1. Výsadní postavení na ose (typicky) národní – bezpříznakové a mezinárodní

Výše uvedený princip oživené přírody je obecný, nadnárodní. Ne tak postava vodníka. Oproti českému vodníkovi zná germánský či skandinávský svět (stejně jako řecká a římská antika) postavy ženské (vodní víly [angl. a německé nix, nixe], mořské panny, nymfy, néreovny, sirény atd., viz výše, pozn. 10). Ženské vodní duchy zná česká mytologie také (rusalky, víly), vodníková významu však v umělecké tradici nikdy nedosáhly (s výjimkou výtvarné secese, tu však jde o jev nadnárodní) a pro literární tradici zůstaly v podstatě neznámé. Jediná výraznější výjimka, *Rusalka* Jaroslava Kvapila, 1900, je

¹⁰ »Udiny, elementární bytosti živlu vody ženského rodu, půvabného zjevu, které podle pověstí někdy spontánně navazují styky s chlapci a muži. Ve slovanské mytologii jim odpovídají rusalky a víly.« Nakonečný, cit. d., s. 307.

¹¹ Hanuš 1860, s. 22 a 109 (»Avšak i ve vodě býval ráj, a v něm bohové vod; vodníci mívali pod vodou skleněný svůj zámek, své louky, lesy a pole, jako v ráji nebeském«).

¹² H. Máchal 1891, s. 76.

¹³ Dle J. J. Hanuše totiž – »jak se staří domnívali« – »narodil-li se kdo, t. j. vcházela-li duše jeho v tělo, musila se nejdříve vlahou nebeskou prodrati, odkud se i bájilo, že děti ze studně pocházejí« (Hanuš 1860, s. 22). Hanušův názor je však třeba brát s jistou rezervou: »Snaha vytvořit ucelenou soustavu lidové mytologie a zvykosloví ho [J. J. Hanuše, PŠ] [...] sváděla k umělým konstrukcím. Pod vlivem A. Kuhna vycházel z apriorního názoru, že všechny mytologické představy vznikly personifikací atmosférických a meteorologických jevů. Kromě toho hledal v duchu německého romantismu za všemi křesťanskými obyčejí zbytky pohanských obyčejů« (Loužil 1993, s. 68).



Obr. 2. Hanuš Schwaiger, *Vodník*, 1886.

spíše prejetí nadnárodní látky než typicky český jev (zjevná je tu inspirace Anderse- novou pohádkou, méně zjevná pak role pohádkových dramát Hauptmannových či Maeterlinckových, srov. Tureček 1999, s. 359). I svou maskulinní povahou je vod- ník zvláštní: vymyká se obecnému spojení vody a ženského pohlaví (viz výše o magic- ké tradici), a představuje tak atypický jev.

Mužský vodník – český vodník – je znám jen u některých Slovanů (západ- ních, zvl. lužických, východních a jižních; neznají jej Poláci, Srbové a Bulhaři¹⁴) a čás- tečně v Rakousku (ale méně v Německu). D. Klímová nakonec dovozuje, že »ve stře- doevropském podání [se] jeví Čechy jako geografický střed oblasti rozšíření [vodní- ka]« (Klímová 1972, s. 131).

Je více než symptomatické, že známý Erbenův výbor slovanských pohádek uvádí jen jediný text o vodníkovi, zatímco v jeho *Českých národních pohádkách*, pomyslném kanonickém textu českého folkloru, hraje vodník roli výraznou. A na druhé stra- ně: v *Pohádkách bratří Grimmů* (*Kinder- und Hausmärchen*, 1812)¹⁵ se s vodníkem nesetkáme vůbec. Obě sbírky, Erbenova i Grimmů, přitom vycházejí z téhož roman- tického kontextu, kde je folklor vnímán jako odraz duše národa, resp. jeho dávné mytologie. Naznačená geografická exklu- zivita vodníkovy bytosti nakonec logicky

vede k možnosti pojmut ji jako emblém české krajiny (viz zde kap. 6.)

1.2.2. Osa fikční (fiktivní)–reálné

Specifická je též poloha vodníka na ose fikčnost či fiktivnost (situace, kdy se o vod- níkovi mluví vědomě jako o bytosti fikční či přímo fiktivní) – reálnost (kdy jej mluvíci považuje za reálnou bytost; viz zde odd. 4). V lidových představách či jejich rudimentech vydržel vodník do novější doby jako *de facto* jediná bytost, která je považována za reál-

¹⁴ Někteří badatelé (např. Zdeněk Váňa) uvádějí, že z jižních Slovanů znají vodníka analogického českému pouze Slovinci (srov. Váňa 1990, s. 114; Klímová 1972, s. 140, dokonce uvádí, že jižní Slované vodníka neznají; to je ovšem tvrzení nepravdivé). Slovanské podoby vodníka se někdy výrazně liší a jejich srovnání by bylo tématem samostatné studie; ze společných rysů je podstatné uvést vztah vodníka ke koni (Rusové, Ukrajinci aj.) a jeho záměnnost s čertem (ďáblem), např. ve Slavonii: »ve Slavonii tvrdí, že [...] v zimě bydlí ve vodě ďábel«, Máchal1891, s. 145.

¹⁵ Jediná vodní bytost tam zastoupená (v pohádce č. 79) je »vodní panna« (v něm. Wassernixe).

nou. Doklady pro pevnou víru ve vodníkovu existenci lze najít na mnoha místech (a to i odhlédneme-li od starých pramenů, kde ji nelze chápat jako distinktivní rys), zatímco podobné doklady pro jiné bytosti lze najít jen zcela výjimečně a ojediněle. Tuto situaci lze chápat jako přetrvání postavy vodníka mimo původní kontext slovanské démonologie. Z popsaného místa, jež v ní vodník zaujímal, se vydělil; namísto personifikace, resp. jedné z personifikací strukturních prvků světa se nadále ukazuje jako autonomní a různě sémantizovaná postava, průsečík nejrůznějších intencí, kulturní typ *sui generis*.

1.2.3. Kontextová vytrženost

Tuto kontextuální vytrženost považujeme za fenomén nanejvýš důležitý (a za třetí, hlavní specifikum). Nacházíme jedinou paralelu: anděly a čerty (ďábly), již také v kulturní (zvl. literární) tradici přežili jako výrazně sémanticky zatížený emblém či symbol. V jejich případě se však jedná o jev jiné kulturní (náboženské) oblasti, resp. jev touto oblastí podmíněný.

Tuto vytrženost lze právě velmi dobře doložit v umění srovnáním četnosti výskytu vodníkovy postavy v pohádkách a v pověstech vzhledem k ostatním mytologickým bytostem. Ještě průkazněji vysvitne na základě pověstí umělých (Čtvrtek 1985), quasi-pověstí (Gjurić 1983), či na základě využití těchto bytostí v próze jako prostředků budování dějové atmosféry (Glazarová 1975, Sova 1902). Zcela výjimečný a pro naši argumentaci zásadní je výskyt vodníka v poezii poetistické (Holan 1926, srov. zde kap. 5.1.3), která ze své podstaty od mytologie a její tradice zcela radikálně odhlíží, neboť je zaměřena na moderní, racionální svět. Spojení starší tradice a literatury surrealistické představují svody lidové pověřivosti chápáné jako umělecká literatura (např. Huptych 1991): vedle ježibaby je vodník *de facto* jediná démonologická bytost, která se zde vyskytuje. Žádná jiná není v těchto složkách literatury tak bohatě (jak v počtu textů, které o nich pojednávají, tak v počtu autorů) a opakovaně zastoupena, resp. mnohé bytosti v mytologii popsané se zde vyskytují buď sporadicky, nebo – a to se týká naprosté většiny bytostí – se nevyskytují vůbec. Zmíňme zde i populární umění filmové (od kterého jinak odhlížíme): značně oblíbený film *Jak utopit doktora Mráčka* (1974, režie V. Vorlíček, scénář P. Markov, jenž je také autorem knižní verze *Konec vodníků v Čechách*, 1980) se věnuje pražské vodnické rodině (v návaznosti na tradici pražských pověstí a s nápadnou blízkostí ke knize Gjurićově, srov. pozn. 36 a Gjurić 1983); seriál *Arabela* (1979, režie V. Vorlíček) tematizuje celé mytologické společenství (»pohádkovou říši«), jen vodník však může svobodně procházet mezi říší lidí a říší pohádek – jeho působnost i schopnosti jsou obecné.

Jako důkaz naší teze může konečně posloužit i sama jazyková rovina: psaní vodník/Vodník.¹⁶ I tento fakt (jímž pravopis reflektuje posun z apelativa, obecného jména, k propriu, vlastnímu jménu) naznačuje, že původní svět, ve kterém Vodník fungoval jako označené obecné – vodník jako jeden z mnoha –, zanikl a nastal svět, ve kterém již slovo neoznačuje třídu bytostí, ale individuální postavu. Vymezuje se tak jednak Vodník individuální od vodníka jakožto jednoho z mnoha vodníků, jednak Vodník individuální od skupiny ostatních mytologických postav.

¹⁶ V tomto článku pravopis záměrně kolísá podle toho, v jakém smyslu se o Vodníkoví/vodníkovi právě hovoří.



Obr. 3. Maxmilián Pirner, z cyklu *Mytologické mesaliance*, 1890.

1.2.4. Mnohotvárnost postavy (sémantická šíře)

Velmi výrazná je již zmíněná sémantická zatíženost a mnohotvárnost vodníkovy postavy. Mnohost funkcí a charakterů, která se rýsuje již v etnografickém popisu vodníka (např. vodník-ochránce mlýna a vodník topící lidi), umělecká reflexe ráda přejímá a zdůrazňuje (viz zde kap. 5). Významová šíře vodníkovy postavy se posiluje mnohotvárností jeho podoby (od čistě antropomorfního vodníka k zoomorfnímu atd.) a schopností. V návaznosti na předchozí tezi o vytržení vodníka z původního mytologického kontextu konstatujeme, že vodník v umělecké tradici existuje v různých a navzájem málo nebo vůbec slučitelných kontextech a nabývá nejrozličnějších rolí.

Etnograf Oldřich Sirovátka popisuje, kterak křesťanství zásadně pozměnilo původně eticky nevyhraněný slovanský démonologický systém (L. Niederle: »O etické stránce slovanské pohanské víry nelze mluvit«¹⁷) zavedením tzv. etického dualismu: předkřesťanští démoni, jejich charakter a působení jsou nadále organizováni na ose dobro–zlo (... dualismus etický rozčleňuje svět, lidi a činy na svět dobra a zla [...] tato představa vytváří jakousi kostru nebo orientační bod jiných démonologických postav, úkazů a představ. Tak k ústřední představě ďábla jako principu a zosobnění zla se vztahují a koncentrují představy další...«, Sirovátka 1993, s. 157). I tento koncept, postulovaný jako obecně platný, však kulturněhistorický obraz vodníka problematizuje a vodníkova sémantika se jím nenechává ohraničit: vedle jedno-

značně »zlých« vodníků máme i dobré (dobromyslný vodník Ladův), nejvíce však snad vodníka, který je eticky nejednoznačný (např. i nejrozšířenější fabule »vodníkova nevěsta«, viz dále, nenese sama o sobě jasnou etickou interpretaci).

¹⁷ Cit. dle Sirovátka 1993, s. 156.

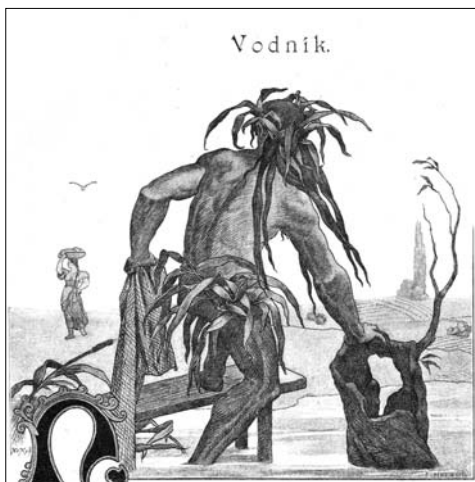
1.2.5. Psychoanalýza

Kontextem, v němž se vodníková postava často tematizuje, je psychoanalýza. Na tezi, že vodník symbolizuje nevědomí, založil svou studii T. Winter (Winter 2008). Vodníka vidí klasicky: jako ducha vody. Voda, živel jednak neprobádaný, neprozkoumatelný, jednak spojitý, dokonale amorfni, reprezentuje ztracenou jednotu bytí. Winter tak dokonce naznačuje, že vodník, podle lidové představy padlý anděl, symbolizuje svým bytím ve vodě touhu po opětovném spojení se s Bohem. Velmi obdobnou úvahu nabízí V. Cílek: »Cestující na dnes již zrušených zaoceánských lodích bývali varováni, aby se nedívali večer do temných vod, že si je přitáhnou a oni dobrovolně zmizí ve vlnách, v počátku, rozplynou se, z našeho pohledu ztratí život, z jejich pohledu se stanou součástí života většího. [...] Je český vodník vyjádřením té divné nebezpečné přitažlivosti, výzvy ke splnutí s vodami?« (Cílek 2007, s. 254).

Psychoanalýza ovšem zná ještě jinou konotaci vody: sexualitu. Tento rozměr se přenáší i na vodní bytosti. Známa je teze z psychoanalytického výkladu pohádek: »Vodní živočichové bývají často asociováni se sexualitou« (Stein 2000, s. 22). Se sexuální konotací vody souhlasí i tradice magická; voda zde ovšem, jak již bylo uvedeno, má výrazně ženskou polaritu: »Vlhko je zřetelně pasivní, ženské« (Nakonečný 1993, s. 337). V oblasti mytologie tuto tezi potvrzují výrazně sexuálně pojatí vodní duchové, jež jsou povětšinou skutečně femininní. Připomenout můžeme antické Sirény, krásné, svůdné, ovšem záhubu nesoucí. Stejná je tradice v mytologii slovanské: »Hlas Rusalčin jest velice krásný: kouzelným svým zpěvem lákají plavce do hlubin a topí je, zlomyslně se přitom chechtajíce« (Máchal 1995, s. 96). Sexuální rozměr těchto bytostí je zřejmý. Rusalky jsou dívky, které zemřely před svatbou; jsou velmi krásné, »hezké, bledé dívky [...] dorostlé panny se všemi půvaby mládí« (tamtéž, s. 93–4). Zjevují se nahé nebo oblečené do průsvitných košilek; lákají k sobě poutníky; kdo se dá přivábit, toho »ulechtávají nebo zavlékají do hlubin« (tamtéž, s. 96); »hochy, kteří se narodili mrtví nebo zemřeli beze křtu, Rusalky vyrvou z mohyly a unášejí do svých osad« (tamtéž, s. 92). Stejně jako Sirény jsou i rusalky a víly výrazně zaměřené proti mužům; jejich sexualita je bojovná, útočná a smrtelná. »Víly jsou duše zemřelých po zasnoubení [...] za nového měsíce tančí na křížovatkách a pějí děsivé písně. Napadnou-li mužského, vezmou ho k tanci a tak dlouho s ním tancují, až ducha vypustí« (Máchal 1891, s. 108). Tato tradice explicitně tematizuje boj mezi pohlavími, přičemž sex chápe jako svého



Obr. 4. Maxmilián Pirner, *Pohádka*, 90. léta 19. století.



Obr. 5. Felix Jenewein, ilustrace ke Kytici K. J. Erbena, 1890.

druhu bojovnou, silovou kvalitu; obdobné pojetí sexu (v těsném propojení s utrpením, resp. s Thanatem) shledáváme např. v mýtu o Amazonkách (v českém prostředí o dívčí válce: srov. zvláště zpracování J. Vrchlického v básni »Šárka« z cyklu *Mythy*, 1879, kde erotická trýzeň, sexuální touha a násilí na milovaném jedinci i na opačném pohlaví jako celku je podáno zcela explicitně). Na šíři tohoto jevu upozorňuje např. i obraz *Utonulý* (1867) Josefa Mánesa (srov. zde obr. č. 1) – z »utonulého« vidíme na obraze jen klobouk; a nad temnou hladinou večerního, zeleně a žlutě nasvíceného jezera, se vznášejí tři půvabné postavy tančících Rusalek: vzhledem k názvu je pak kompozice do jisté míry příběhová.

Spojení maskulina v názvu a femininní stafáže je symptomatické ve výše popsaném duchu. (Ostatně nejen »utonulému« z obrazu, ale i Mánesovi samotnému jsou zobrazené Rusalky zlým znamením: »S těmi rusalkami začalo u něho bláznovství,« poznamenává malířův přítel K. Javůrek, cit. dle Blažíčková Horová – Laubnerová, 2006, s. 37).

Tato sexuální povaha vodních bytostí není nakonec cizí ani vodníkovi. Zatímco lidové podání ji explicitně přiznává jen bytostem ženským – Rusalkám, vílám –, u vodníka je tato sféra skrytá, ztajená, jako by právě byla ve spojení s psychoanalytickou představou o nevědomí. Ukáže se nakonec, že erotičnost či sexualita je u vodníka jedním z jeho základních rysů; vrátíme se k ní na vhodném místě v kap. 5.1.4 a 5.3.3.

1.2.6. Krajinotvornost

V návaznosti na představu vodníka jako zosobnění živlu vody by bylo možné říci, že vodníkovu specifikum ve vztahu k českým zemím je jeho vázanost ke krajině. Voda je základní krajinotvorný jev, a to jak krajiny přírodní (potok, řeka, jezero), tak kulturní (rybníky; vodní díla, též vodní mlýny apod.). Tak lze lišit vodníka z jezera a řeky (»přírodní« prvek: zlý, démonický vodník Erbenův) a vodníka z »lidského« rybníka (idylický vodník Ladův); takové rozlišení zná např. Grohmann (Grohmann 2009, s. 110), který mluví o »živočišnějším« vodníkovi přírodní krajiny. Zdůraznění vodníkovi nevázanosti do krajiny nás přibližuje pojetí vodníka jako určitého »krajinotvorného« prvku, tj. prvku pevně vevázaného do krajiny, jak vykryštoval v české literatuře (viz níže) i kultuře (srov. Ladův vodník často i dosazovaný do krajiny v podobě soch).

Uvedli-li jsme výše, že v otázce kontextové vytrženosti se vodník podobá postavě čerta, vidíme zde přece jasný rozdíl. Čertova postava tento »krajinotvorný« aspekt nemá. Je příznakovější kulturně či religionisticky: jako ztělesnění zla je typická postava hagiografie, nevážně pojatý pak je konstitutivní postava »pohádek o čertech«, specifické genologické skupiny pohádkových textů. Nutné je ovšem uvést existenci podání, podle nichž vodník a čert splývají (Meyer 2003, s. 119). Nejedná se o lokální německý jev: prostoupení charakteristik obou postav vidíme i u Slovanů: »Čechové věří, že zlý duch nadal vrbu jakousi tajemnou, přitažlivou mocí, tak že vábí nešťastníka, aby se na ní oběsil. Veliká

část oběšenců vzala prý za své na vrbách. Na vrbě sedává vodník a šaty si zaždimuje. Poláci mají za to, že na staré vrbě sedají ďáblové číhající na pocestné a zavádějící je do močálův [...] jest to zbytek prastaré víry slovanské, že stromové vůbec jsou bydlištěm příšerných duchů, na jichž místo později nastoupil čert či ďábel, a vykotlaná vrba zvláště se hodí za takový příbytek«. ¹⁸ Splývání vodníka a čerta dokládá ostatně i výtvarné zpodobnění vodníkovy postavy: např. na obrázcích Mikoláše Alše mívá vodník na noze kopyto, typický znak čerta (srov. dále kap. 3.1).

2. Typologie postavy vodníka

Nadále opustíme diskurz etnografický a zaměříme se na východiska kulturologická, resp. uměnovědná, protože základní otázka, již si klademe – specifčnost vodníkovy postavy –, se z velké části odvolává právě na kontext umělecký.

Abychom postihli mnohovrstevnatou podstatu vodníkovy bytosti tak, jak se uchovává v umělecké tradici, pokusíme se ji nahlédnout ze dvou úhlů, jež vědomě vycházejí právě z kategorií a pojmů kulturních. Nejde tu samozřejmě o rozlišení různých vodníků, ale o různé aspekty vodníka jako takového: jeho pozici v mytologickém systému a typy příběhů, jež implikuje.

2.1. Osa mytologická

Ose mytologická pojmenovává proměnlivý vztah vodníka k mytologickému systému. Na jedné straně je vodník již zmíněnou personifikací živlu, duch či būžek vodní. Jiný je vodník chápán jakožto člen širšího mytologického společenství: žije ve světě obývaném Ježibabou, čerty, Krakonošem atd., ve kterém má svůj přesně popsáný úkol a povahu (počínaje schopností proměňovat se ve zvířata, koně, zajíce aj., účastí na svatojanské hostině atd. až po klasické vábení děvčat na pentličky, šití si bot, chození do hospod v blízkosti vody a topení lidí). Konečně existuje vodník »pohádkový«, jenž představuje co do bohatství mytologických atributů jen výrazně ochuzenou podobu téhož; je nejdál od vodníka-živlu. Je to pouhé »strašidlo« bez vztahů k okolní mytologii (zajímavé je poznamenat, že tuto definici – »vodní strašidlo« – přináší jeden z nejklaasičtějších českých lexikálních pramenů, Jungmannův *Slovník česko-německý* (V. díl, 1839; odtud ji přebírá mj. zásadní slovník Kottův, 1884). V české tradici se vodník nejspíše jeví právě jako bytost na pomezí posledních dvou poloh.



Obr. 6. Jaroslav Špillar, *Vodník (Vodníkův zimní klid)*, před 1899.

¹⁸ Sobotka 1879, s. 137–8. – Vrbám tato pověst zůstala: srov. např. známý verš F. Gellnera: »Šel jsem podle řeky, / a vrby chtějíce mne poděsit / volaly na mne posměšnými skřeky: / příteli, bratře, pojď se oběsit!« (»Noc byla, usnout nemoh jsem«, in *Radosti života*, 1903).

2.2. Osa genologická

Vodníkovu intenci a povahu lze též opsat pomocí pojmů genologických (žánro-slovných). Na této ose se ukazují různé funkce vodníkovy postavy implikované různými žánry, v nichž se vodník vyskytuje. To samo o sobě je významný fakt: žánr jakožto koncept, který implikuje dějovou linku, časoprostor i dějovou atmosféru, je obvykle recipročně pevně svázán s jednou postavou; vodník však prochází několika velmi odlišnými žánry. Naznačuje se tak, že je mu vlastní několik časoprostorů i funkcí a povah. Genologickou škálu můžeme vytyčit pojmy mýtus – démonologická povídka či pohádka – idyla. Vodník mytický míní ten aspekt vodníka, který je bytostně mimo-lidský, ne-lidský; vodník-živel, vodník-démon (v původním smyslu: padlé, tj. zlé božstvo). Tato poloha je komplementární živelnému vodníkovi z kategorie předchozí. Takový vodník nevstupuje s člověkem do žádné komunikace; neexistuje mezi nimi žádný etický spoj; je od člověka oddělen ontologicky.

Vodník pohádky a démonologické povídky je sice také člověku nepřátelský, ovšem vymaňuje se z démonického (živelního) obrazu a nabývá jistých antropologických rysů. Vstupuje s člověkem do komunikačního vztahu (nejvýraznější příklad za všechny: klábošivý vodník z Jiráskovy *Lucerny*, 1905).

A konečně vodník idylický, hodný, melancholický starý hastrman, který u rybníka sedí na rozsochaté vrbě a kouří fajfku. Z jeho démonické strašlivosti zbyl jen matný odlesk: může člověka poděsit (jako děsí malého chlapce v básni »Starý vodník« v Seifertově sb. *Chlapec a hvězdy* [1956]¹⁹), ale neublíží mu. Zde se nejvíce blížíme zmíněnému pojetí vodníka jako emblému české krajiny.

2.3. Osa antropomorfní–ne-antropomorfní

Další osa, na které se vodníková postava pohybuje, do velké míry vlastně vyplývá z obou předchozích: je to osa antropomorfní–ne-antropomorfní. Antropomorfní pól je zřejmý a zřetelný: čím více se objekt přibližuje nám, lidem, tím více jsme schopni jej popsat, pochopit. Antropomorfní vodník se nejvíce kryje s vodníkem idylickým (genologie), resp. pohádkovým (na ose mytologické). Je to vlastně člověk obdařený jakýmsi přídatnými vlastnostmi (kouzelné schopnosti, nadpřirozené vlastnosti atd.). Pomyslnou hranici zde tvoří vodník-kostlivec, s nímž se setkáváme např. na obrazech J. Panušky či A. Borna (viz zde obr. 10, 11 a 22). Kostlivec totiž je a není člověk; pochází z něho, ale není jím; nese lidské rysy (tak, jak za života nosil člověka samého), ale zároveň je členem a dokonce i symbolem říše smrti.

Čím více se vzdalujeme antropomorfnímu pojetí, tím více se vodníkův obraz znejistuje. Antropomorfní rysy jsou znejistěny či zcela anulovány, místo nich nastupuje nejednoznačnost – i sem vlastně patří výše zmíněný vodník Panuškův (stále s jistým habitem člověka, avšak také zvířete stejně jako skeletu, přičemž dokonale není ani jedním – není kostra, protože má oči, není člověk, protože má plovací blány, a není zvíře, protože má lidskou lebku; viz obraz *Vodník*, 1902, zde obr. č. 10 a 11); stejný případ představuje první publikovaný vodník Josefa Lady (1907, zde obr. č. 12): zvýrazněné plovací blány, díky nimž končetiny evokují spíše klasickou podobu vodních panen, zelený trup

¹⁹ »Tma byla, měl jsem strach. / Vždyť večer leze vodník z vody / s dýmkou a v bačkorách. / Sedá na dutém kmeni vrby / [...] / Vyběhl jsem a krev mi stydla, / radši bych na kutě. / Opravdu! Sedí u stavidla / a kouří mrzutě« (Seifert 1956, nestránkováno).

evokující plaza a konečně hlava, která lidskou hlavu díky vztyčenému vousu připomíná jen velmi vzdáleně.

Z méně vágních pojetí je na prvním místě třeba uvést pojetí zoomorfní, které do jisté míry akcentuje i sama lidová pověrečnost: srov. vodníková schopnost proměnit se v koně, v zajíce atd. V literatuře jej nacházíme zvláště u M. Urbana (*Hastrman*, 2001), ačkoli jeho Hastrman je postava mnohvrstevnatá a mnohovýznamová a lze u něj najít rovněž výrazné rysy antropologické: »tmavá postava v zeleném fráčku [...] v hubě [se jí] zablýsknou štičí zuby« (Urban 2001, s. 320; srov. zde obr. č. 23, kde je vodník skutečně vypodobněn jako spíše ryba než člověk). Pozorujeme zde afinitu s germánskou mytologií, jež zná bytost nix, vodníkovi analogickou, bytost napůl lidskou, napůl rybí (»also called nixie, or nixy; in Germanic mythology, a water being, half human, half fish, that lives in a beautiful underwater palace and mingles with humans by assuming a variety of physical forms [e.g., that of a fair maiden or an old woman] or by making itself invisible«, *Encyclopædia Britannica*). I zcela klasický popis vodníka vždy připomene plovací blány mezi prsty, a není bez zajímavosti, že vodník Ladův má často vousy připomínající vousy sumčí. Zoomorfní povahu vodníka připomíná i staročeský význam slova »vasrman« (tj. dnešní hastrman): »napůl drak a napůl had, žijící ve vodě«, tj. krokodýl (Němec – Horálek 1986, s. 347), ačkoli tehdejší slovo označovalo právě živočicha, nikoli mytologickou bytost.

Pól mýtu (ve smyslu genologickém i religionistickém) implikuje ještě jinou možnost, od antropologické podoby maximálně vzdálenou: vodník-živel, *in extremis* představitelný jako přírodní síla či příroda ve svém pohybu; tedy např. vodník projevující se v bouřících a z břehů se vylévajících vodách, v černi hlubokých tůň atd. (Rusové tuto podobu připisují Mořskému caru zvanému Čudo-judo: »rozplesá-li se, rozkolébá se siné moře, bystré řeky se rozlévají a potopují koráby«, Máchal 1891, s. 142; obdobně byla popisována Baba Jaga: »když letí vzduchem, vzdychá země, větry dují, zvěř vyje, a věkovité stromy mocně se pohybují [...] věří se, že může po své vůli dáti nečas i pohodu [...] když zahyne, celá hora utěšeně se zazelená«, tamtéž, s. 67). U vodníku-živlu nelze rozlišit vodu (řeku) a vodníka: symptomatická je formulace, v níž je »řeka« a »vodník« zaměnitelná: »Šest dní po sv. Janu Křtiteli žádá si každá řeka jakýsi letní dar, obět. Proto prý se v den svátku sv. Petra a Pavla musí utopit člověk. [...] Ještě na počátku minulého století se zdráhali pražští rybáři vytáhnout z vod utopence v tento den, ježto se obávali vodníka, ve Vltavě bydlícího, že by se jim za takový čin zle pomstil« (Pejml 1941, s. 83–4). Přesně takového vodníka vystihují obrazy Špillarův a Bornův (viz zde obr. č. 6 a 22), srov. dále kap. 5.3.1.

Vodníku jako přírodní síle zhruba odpovídají představy vodníka (resp. jakéhokoli přírodního ducha) jakožto obecniny, abstraktní, nesmrtelné entity, srov. zde odst. 4.3. – Ztotožnění vodníka a vody ovšem jen mění danou otázku, a musíme se tedy ptát: co je voda? Voda má paradoxní povahu: jednak je to živel nepřátelský, temný, neprozkoumaný, prapůvodní; k tomuto pojetí srov. zde začátek kap. 3.1; zároveň však má voda i roli pozitivní, léčivou schopnost, a to jak ve smyslu tělesném (léčivé lázně, prameny), tak duchovním (křest vodou; k tomu např. srov. po velké části Evropy rozšířený zvyk očištění, rituálních koupelí o vigilii sv. Jana Křtitele²⁰). Pozitivní rámec může být vnímán

²⁰ »[L]id o sv. Janě Křtiteli proděl v lázni netržitě 24 hodin. V lázni seděl, jedl, pil a spal [...] V Napajedlech léčivý pramen objevoval se právě na den sv. Jana Křtitele [...] Lid prý z pověry chodívá se večer před sv. Janem i o sv. Janě z blízka, daleka a daleka do lázně koupat, přičítaje koupeli této zvláštní moc. Česká pověra,

ještě šířeji: voda jako zárodečný element (teorie Thalétova stejně jako Venuše rodící se z vody; ostatně ve slovanském bájesloví vzniká svět z vody, resp. ďábel vynáší z mořského dna hlínu, která se stává zárodkem světa; srov. Máchal 1891, s. 3–12). Jinou perspektivu nabízí psychoanalytický a magický pohled, který vodu ztotožňuje s ženským prvkem a se sexualitou, viz kap. 1.2.5.

3. Dějiny vodníka

Téma vodníkovy historie je dvojznačné stejně jako jakékoli jiné téma ve svém diachronním aspektu: znamená jednak jeho pojetí měnící se v historii, tedy vývoj jeho obrazu od nejstarších dob do současnosti v závislosti na době, o které se mluví, jednak závislosti na době, kdy se o něm mluví.

Jiným slovy: jednou jde o dobu, na niž se vypravěč (ať už je sám příslušníkem jakékoli doby) zaměřuje, v druhém případě o dobu, ve které je zakotven vypravěč. V literárněvědné terminologii můžeme mluvit v prvním případě o čase příběhu, ve druhém o čase vyprávění. Obě linie se však komplementárně doplňují.

3.1. Čas příběhu

V nejstarší fázi v čase příběhu, tedy v nejstarším období, o kterém se v souvislosti s vodníkem vypráví, se setkáváme s vodníkem-božstvem, blízkým pólu mýtu na mytologické ose (zde 2.1). Blízkost s mýtem je logická: nejstaršímu období v čase příběhu odpovídá právě mýtus jakožto žánr zakládající, aplikováno na Čechy pak žánr vyprávěcí o samém počátku národa, o krajině, do níž prapředkové Čechů přicházejí. Tento vodník byl děsivý: »ve vodě se šplouchá, až hrůza obchází lidi kolemjdoucí« (Máchal 1891, s. 146).

Nejprve byl suverénní postavou – jako personifikovaný živel – děs, »běs«, vykazující podobnosti s mýtem nejstarším – kosmogonickým (»v zimě spal a probouzel se až na jaře, kdy zlostně lámal ledy a bouřil vodní hladinu – podobný motiv narůstání jako u kosmogonického mýtu«, Váňa 1990, s. 115; srov. v této souvislosti obraz Jar. Špillara, zde pojednaný v 5.3.1). Ve staré fázi je vodník součástí mytologické soustavy a často vystupuje právě ve spojení s ní (»Největší moc mají [divé ženy] v noc svatojanskou, kdy ve spolku s Vodníkem provádějí rej a slaví společnou hostinu«, Máchal 1891, s. 127). Funguje zde dokonce jistá zaměnitelnost (nebezpečí v lese představuje jak vodník, tak Rusalky atd.). Tak o »nynějším podání prstonárodním« (tj. poslední dekády 19. stol.) říká H. Máchal: »čert [...] zastupuje často staré bůžky pohanské, zejména lesní, vodní a domácí,«²¹ a zmiňuje se konkrétně o vodníkovi, na jehož místě bývá zmiňován čert. V okolí Haliče se vypravuje: »Obři sedí prý za mořem a sbírají mlhy, které vystupují ze země, a dělají z nich koudel, kterou ženy od vodníkův utopené předou; z přediva toho dělají obři ohromné plachty, jež sešívají a naplňují vodou. Potom táhnou to mračno na šňůrách náramně rychle, tak že se udělá jako síť a voda se z něho leje. Někdy nemohou mračno udržeti a tu spadne a všechno zaleje. Někdy se jim potrhají provazy a mračno spadne (průtrž mra-

že koupel, v den svatojanský před východem slunce konaná, krásy dodává, jest téměř obecně známa.« Na druhou stranu byla podle lidového podání vysloveně škodlivá koupel před sv. Janem: »Čechové říkávají, že do sv. Jana není radno se koupati, možná prý snadno dostati ve vodě „prašivinu“ (svrab)«. Zíbrt 1891a, s. 474–475.

²¹ Tamtéž, s. 169.

čen). Někteří obři sedí na jihu a ti dělají mračna na déšť, jiní sedí kdesi na severu a dělají krupobití (*Ottův slovník naučný*, sv. XVIII, s. 566–567). – Tato mytologická kontextualizovanost vodníka souhlasí s uvedenou tezí o zaměnitelnosti vodníka s jinými bytostmi (viz zde odd. 1.2.6.); zvláště záměna vodníka s čertem je symptomatická – ukazuje na již zmíněný vliv křesťanství (srov. citát z Paracelsa, pozn. č. 8), které veškerý pohanský panteon chápalo jako »běsy«, démony. Logická je pak tato zmínka o víře starých Slovanů: »a také ďábla (podle české pověry vodníka) možno svázati pouze lýčím lipovým« (Sobotka 1879, s. 99).

Radikální jinakost vodníka jakožto jednoho z mimo-lidského a lidem nebezpečného světa v souvislosti s pohanskými Čechami výstižně popisuje A. Jirásek ve vstupních oddílech *Starých pověstí českých* (1894): »[staří Čechové] ve strachu mýjeli jezera nebo lesní tůň, kde ve stínu starých stromů nebo křovin číhal vodník měně svou podobu a kde lákaly do zkázy vodní bleď panny v zelenavém rouše« (Jirásek 2001, s. 17). Dodatek o vodních pannách je zde pro dané období opět symptomatický (mj. upomíná na Paracelsovy Undiny); zmínka o měnění upomíná však spíše na dobu pozdější. Povahu vodníka jako »běsa«, zlovolného a zásadně ne-lidského živlu zachycují ještě Svátkovy *Zlomky z české demonologie* (nedokončeno, časopisecky od 1861). Svátek popisuje dobu nám časově bližší (třebaže neuvádí žádný konkrétní údaj, lze vyjít z adverbiálií v textu roztroušených: »před lety« atd.).

S posunem směrem od představy vodníka coby personifikace živlu, tj. čehosi výrazně ne-lidského, tedy s pohybem na úrovni mytologické, souvisí i proměňování představ o vodníkových rysech. Na rozdíl od původních božstev živlů, od nichž se odděluje a na rozdíl od nichž nakonec víceméně sám ojedinelý vstupuje do kulturního povědomí, je nadán výrazně antropologickými rysy – právě on je, na rozdíl od ostatních démonických bytostí, stejně velký jako člověk (proti tomu ovšem informace v Ottově slovníku naučném: »vodník [...] představuje se jako malý mužíček«, Máchal 1907, s. 871; tato charakteristika je v rozporu s tradicí předávanou v literatuře, kde vodník vystupuje právě jako lidem podobný).²²

V první, mytologické fázi existuje boj s vodníkem jako de facto běžný boj člověka s mimolidským světem (tj. zápas kosmu s chaosem); je to boj o život, ale je usnadněn tím, že je to boj v explicitním etickém a ontologickém rámci (vodníkova přirozenost je zřejmá, stejně jako je zřejmé, oč a proti čemu má člověk bojovat). Je to doba, kdy je člověk



Obr. 7. Mikoláš Aleš, *Vodník*, 1899.

²² Ostatní jsou buď výrazně menší, nebo výrazně větší (Carl Meyer, s. 118).



Obr. 8. Artuš Scheiner, *Vodník*, 1928.

postaven samojediný do zlého, ne-kulturního světa, do světa chaosu; líčení tohoto světa se pohybuje, jak říká Erben, »v obrazech temných, hrůzných, hrobových, bez vyššího směru« (cit. dle Vodička 1990, s. 273). Podle Erbeny je to tak vždy ve chvíli, kdy je lid »ve sporu s Bohem, se světem i sám se sebou« (tamtéž); Erben sám se proti takovému pojetí bouřil (srov. jeho pojetí vodníka, které je sice dramatické, ale řešitelné; ovšem také nové, alespoň v opozici oproti »dávným«, původním představám, jež zachycují výše uvedené citáty z Jiráska a Sobotky). Tento dvojný svět (srov. níže o Doleželově termínu »mytologický svět«) není v dané fázi zvláštností českého prostředí, ale obecným pojetím světa. Pěknou

ukázkou takového dvojného světa, kde onen »druhý« podprostor je totožný s vodním živlem, představuje např. známá německá Mörikova balada »Prízraky na Mummelsee« (»Die Geister am Mummelsee«, 1829: »Ty vody se překrásně lesknou a vřou, / ty zeleným plamenem hoří, / tam na břehu mlhová strašidla jsou / a rybník se podobá moři // [...] // Už větrí, už lapají nás!«; přel. I. Slavík, cit. dle Mörike 1979, s. 74–75).

V další fázi (opět chápáno z hlediska času příběhu) se vodník ocitá v hierarchii křesťanského světa jako jeden z poddaných členů (»běsů«). Tady se objevuje propojení axiologie a mytologie křesťanské s pohanskou, které bude nadále stát v základu lidové pověrečnosti. Typické je, že (pohanského) vodníka zažene (křesťanské) znamení kříže,²³ v návaznosti na novozákonní zvěst²⁴ vodníka zaklíná jméno Boží (»Kdes, ty mamono, byl, jak sv. Jan Krista Pána v Jordáně křtil? V pravo z chodníka!«²⁵). Výklad vodníka v křesťanství, jež proti české lidové démonologii bojuje, nebo si ji přisvojuje, opouští původní představu personifikovaného živlu: »podle křesťanského učení jsou démoni, tedy zlí duchové padlí, svržení andělé: ti, kteří spadli do vody, stali se vodníky, a ti, kteří spadli do trní, světloňoši« (Sirovátko 1993, s. 154; viz též Stejskal 1991, s. 56 a Košťál 1855,

²³ »Dříve než při koupání vstoupíš do vody, poznamenej se znamením svatého kříže, aby neměl vodník moci k tobě. Znamení kříže musí se učinit třikrát po sobě [za pozornost zde stojí očividně ne-křesťanská, resp. před-křesťanská magie čísel, pozn. P. Š.], aby v tomto případy vydalo.« Houška 1855, s. 46; »[Řezník Vondra] sotva do hloubky vkročil, uchopil ho „hastman“ za nohu a táhl do hloubky [...] řezník [...] ve smrtelných úzkostech vzýval Pannu Marii a všechny svaté o pomoc. Tu teprve neznámá ruka povolila a řezník šťastně na břeh se dostal«, Košťál 1892, s. 246.

²⁴ L 4,36: »Jaké je to slovo [míněno slovo Ježíšovo], že v moci a síle přikazuje nečistým duchům [...]!«

²⁵ Košťál 1892, s. 553. Víru v nadřazenost křesťanské moci nad pohanským světem dokládá i např. B. Bridel: »Proti pošle od čar škodě / pomoc máš v svěcené vodě« (Bridel 1994, s. 330, vv 2975–6). Výrazný příklad prolínání předkřesťanského pohanství (víra ve vodníka), křesťanství (květná neděle) a pohanskými prvky poznamenaného (lidového) křesťanství (klokočí vtažené do křesťanského liturgického ritu) zaznamenává Primus Sobotka: »klokočím na květnou neděli svčným utlučeš vodníka; také člověk zeslábně, když ho někdo bije klokočem«, Sobotka 1879, s. 188. Stejný amalgám viz u Košťála (1892): »Kdo snědl srdce z hada před sv. Jiřím chyceného, neutopí se« (s. 306).

s. 53;²⁶ je to výklad analogický antickému podání o vzniku Najád a jejich příbuzných). S příchodem křesťanství se dle Sirovátky lidová démonologie jako celek, systém (a tedy i vodník jakožto její člen) proměňuje nabývající radikálně nových vlastností: aspektu etického (systém démonologie se od této chvíle jeví jako dvojčlenný, antagonistické pole sváru mezi dobrem, tj. Bohem, a zlem, tj. ďáblem; srov. výše v odst. 1.2.4) a dualistického (obdobný antagonismus představuje nová opozice světa duchovního a hmotného; tamtéž, s. 156–7).

Křesťanství tedy radikálně proměnilo pohanskou, personifikující představu vodníka. Odpovídá tomu pohyb od vodníka-živlu k vodníkovi-členu mytologického



Obr. 9. Jindřich Štyrský, *Vodník*, 1919.

systému na ose mytologické a od mýtu k pohádce na ose genologické. Spolu s proměnou systému celé démonologie se mění i vodník sám: nabývá zřetelných rysů etických (z původní pasivní role mimo-lidského či před-lidského se stává výrazně proti-lidským). Tato proti-lidskost, dualita světa, je stěžejní zásobárnou motivů a zdrojem dramatických situací. Ne-lidský, eticky a ontologicky rozdělený svět popisuje teorie vyprávění jako mytologický fikční svět («Mytologický svět [...] je dvojdomou strukturou, vznikající kombinací přirozené a nadpřirozené oblastí,» Doležel 2003, s. 134), neboť »dvojdomé světy jsou plodnými zdroji příběhů díky svému vnitřnímu sémantickému napětí,« tamtéž).

Konečně přichází fáze, kdy mytologický (démonologický) systém počíná ustupovat do pozadí, tedy situace, již jsme popsali v úvodu tohoto textu: stav, kdy z celého byvšího panteonu zůstává pouze vodník, a kdy se tak otevírá cesta k pojetí vodníka jako emblematického atributu české krajiny. Vodník přestává být členem »mytologického« světa, který se z literatury vytrácí. Setkání člověka a vodníka nadále nemá žádný apriorní význam a není ani žádný závazný či věky prověřený model jednání. Pro tuto fázi je typická pravděpodobně nejrozšířenější fabule s vodníkem spojená, totiž vodníková nevěsta (srov. níže, 3.2). Až zde se totiž může odehrávat drama Erbenova *Vodníka* (a Zeyerovy *Norské balady* se stejně řešenou zápletkou) nebo Nerudovy *Matky* – drama jakožto hrůza z volby – a zároveň hrůza volby. V souvislosti s Erbenem se však nabízí otázka, co je dříve: jestli literární zpracování, nebo reálné (lidové) podání – mějme na paměti Erbenovy jasně vyhrocené názory na mytologii, jež se shodují s výše naznačenými personifikačními představami (srov. roli Slunce, Měsíce aj. v jeho *Pohádkách slovanských*, 1865). Otevřenou otázkou tedy zůstává, řeší-li Erben otázku, danou *Vodníkem*, na základě lidového podání, nebo na základě své vlastní teorie (*Kytice* má být ohlasová – viz autorský komentář k ní).

²⁶ Srov. též: »Křesťanství pak [mělo] všechny pohanské bohy za běsy, t. j. zlé duchy«, in *Ottův slovník naučný*, sv. 5, s. 861.

Výše popsaný pohyb je pozorovatelný i v díle jednoho autora. Ve *Starých pověstech českých* (1894) popisuje Alois Jirásek ještě starobylého vodníka-běsa; v *Lucerně* (1905) se již setkáváme s antropomorfní, do jisté míry idylickou figurou. V případě *Pověstí* je časem příběhu nejranější úsvit českých dějin, *Lucerna* se odehrává (jakkoli je samozřejmě jakožto pohádka/pověst nelokalizovaná v čase) v jakémsi neurčitě novověku (typický čas pověstí a pohádek, který je zhruba analogický 17. či 18. století). Tento případ je zajímavý ještě z jiného hlediska: zmíněný pohyb v pojetí vodníkovy postavy se zde shoduje jak v čase příběhu, tak v čase vyprávění.

Dvě práce z novější doby – odehrávající se v »aktuálním« čase (*Hastrman* M. Urbana, 2001, a *Kam běží modrá liška*, 1983, A. Gjuriće) – pak nabízejí zřetelný pohled světa, který se vymyká světu dvojnému (mytologickému). Vodník a lidé jsou zde členy světa jednoho; fascinujícím dokladem je mj. shoda v syžetu obou prací: Vodník (resp. u Gjuriće vodníci) se spolu s člověkem podílí na *jednom* díle, spolupracuje, a to ve jménu etiky (v nejširším slova smyslu: pomoc jinému člověku či zemi u Gjuriće, pomoc krajině u Urbana). Vodník a člověk tedy sdílejí nejen jeden ontologický svět, ale v jeho rámci i jeden etický horizont. Je to představa ve starší fázi nemyslitelná: zcela opačný pól osy, na jejímž druhém konci je vodník-démon. Spojení vodníka a člověka se již vyskytlo (manželství s vodníkem); byla to ovšem blízkost nepatřičná, démonická v pravém slova smyslu, a byla vzápětí trestána; oproti tomu nyní dochází ke kooperaci smysluplné, jejíž legitimnost není zpochybňována.

3.2. Čas vyprávění (vývoj uvažování o vodníkovi)

Jiráskovým příkladem jsme se již dotkli druhé osy, času vyprávění. Jaká pozorování můžeme učinit na ní?

Obraz, který dostáváme sledující proměny v čase vyprávění, je v zásadě totožný s obrazem předchozím. Na rozdíl od času příběhu jsme v čase vyprávění limitováni množstvím dochovaných pramenů. Nejstarší zmínky o vodníkovi jej představují jako bytost zlou, démonickou, ďábelskou. Obývá jiný svět než lidé; jeho svět je právě svět přízraků, ďáblů, a jako o ďáblůvi se o něm mluví. Lze předpokládat, že v této době těsně splyvá vodník a voda, příznak nepřátelského, ďábelského totiž má jak vodník jakožto vodní duch, tak voda sama, temný, chladný, neznámý a namnoze neprozkoumaný živel. – Ve starších dobách se ovšem nemluví o vodníkovi, ale o vodním muži. Samé slovo »vodník« je nové (srov. Němec – Horálek 1986, s. 346) a slovo »vastrman« označovalo biblického tvora, nejspíše egyptského krokodýla (srov. 2.3). Pozdější »hastrmani« či »vodní muží« (»hastrman« neznačí německý původ slova, ale vykládá se jako tabuové slovo, jemuž vodník nerozumí, srov. Klímová 2007, s. 1147–8) označovali »tvory odpudivé, zarostlé, pobývající v řekách i na suché zemi a před příchodem se ponořující pod hladinu řeky« (*Lactifer*, latinsko-český slovník Jana Vodňanského, 1508, cit. dle Němec – Horálek, s. 347). Čeněk Zíbrt upozorňuje na rukopis *Candela rhetoricae* z r. 1418, kde se jedna staročeská glosa zmiňuje o »vodním muži, jenž prý má vodovou tráseň« (kape z něj voda; Zíbrt 1950, s. 88). Zdá se, že je to nejstarší zmínka o vodníkovi, která se nám dochovala.

O starších fázích se dozvídáme jen nepřímo z ústní slovesnosti (tu pak reflektují romantismem aktivované etnografické a filologické studie a výzkumy, srov. Jungmann 1839, Sobotka 1879, Kott 1884, Máchal 1891, Košťál 1892, Svátek 2001 [1861], aj.). Věrohodnost těchto sekundárních záznamů je však vždy problematická (srov. textologické obtíže podobných prací). Oproti tomu literatura soudobá povětšinou mlčí: »[předsta-

va vodníka, která sice] má svůj odraz ve folklóru všech národů slovanských [...] se stěží mohla uplatnit v našich nejstarších českých písemných památkách: vždyť v nich měly velmi málo místa církví zakazované pohanské představy, kouzla a obyčeje» (Němec – Horálek 1986, s. 348). Ostatně jak striktně shrnuje přežívající pohanský svět Bedřich Bridel v *Křesťanském učení veršemi vyloženém* (vytištěno 1681): »První boží přikázání / zapovídá čarování, / [...] / ve sny, v planěty věřiti,



Obr. 10. Jaroslav Panuška, *Vodník*, 1898.

/ v pověrkách naději míti«. ²⁷ Určitý informační pramen však představují i právě zmíněné církevní zákazy. Ty podávají informace ve formách zákazů toho, co je z hlediska soudobých církevních autorit pohanský obyčej. Tak podle »Kosmovy zprávy zapověděl kníže Břetislav II. r. 1092 pověřivé zvyky, které konal prostý lid [...] o letnicích v úterý nebo ve středu, přinášeje oběti pramenům, zabíjel tu zvířata za oběti bytostem bájeslovným, podle mravokárce křesťanského ‚zlým duchům‘« (Zíbrt 1995, s. 58). Zmínka o »zlých duchách« nás nepřekvapuje. Zatímco doposud jsme se se záměnou pohanských démonů a křesťanského ďábla mohli setkávat spíše jako s taktikou středověkého křesťanství, snahou absorbovat předkřesťanskou mytologii do vlastního pojmového rámce (»legenda, v níž byl vodník považován za padlého anděla a soukmenovce Lucifera [...] se šíří přinejmenším od 16. století«, Winter 2008, s. 206), ukazuje se nyní, že pojem »zlý duch« je možno chápat doslovně: ony »bájeslovné bytosti«, kvůli nimž se lid schází u vod a »koná tam schůze obřadní, jim obětuje, při nich pojídá žertvy, rozsvěcuje světla«, Zíbrt 1995, s. 52), jsou skutečně výrazně podobny předkřesťanským, krvežíznivým božstvům. Starobylou démoničnost modifikuje až doba národního obrození, a to dvěma odlišnými směry. Ten aspekt národního obrození, který je spojen s evropským osvícenstvím a racionalismem, se s plnou silou zapojuje do boje proti pověrám (satirizující *Pověrečné a kratochvilné historie o strašidlech* Jana Hýbly, 1820, osvětové tendence knížek lidového čtení Václava Matěje Krameria aj.). Na druhé straně je pro národní obrození zásadní německou filosofickou romantikou iniciovaný zájem o duši národa, který vede k zájmu o folklor a o původní mytologii, ke vzniku mytologie jako vědy stejně jako ke vzniku národní filologie. Tento zájem už v generaci preromantické (J. Kollár, P. J. Šafařík, V. Krolmus aj.) ústí v mnohdy až nekritické mytologické, archeologické a etymologické hypotézy a v nekritickou adoraci vlastního národa. Pro ilustraci lze připomenout zde citovaný výrok K. Sabiny (odd. 1.1) o »humoru« Slovanů. Příroda jako »symbol ducha« zde není míněna primárně jako etnografické teorie, jak jsem ji popsalí výše, ale jako pochvalné hodnocení české národní psychy. Vodník (a v tomto romanticko-obrozenenském kontextu i celá rekonstruovaná slovanská mytologie) se posouvá do národní oblasti. Už není mimo-lidskou obludou, atributem chaosu, ale národněkulturní hodnotou, symbolickým kapitálem českých vlastenců. Zde se pravděpodobně také otevírá cesta k pojetí vodníka jako emblému české krajiny.

²⁷ Bridel 1994, s. 328, vv 2887–2892; přitom ovšem též Bridel (jen o pár veršů dál) dokládá články víry na příkladu o čarodějnicí, v jejíž moc očividně věří.

Zatímco lidové podání o vodníkovi popisuje jeho vzhled a nespočetná drobná setkání vodníka a člověka ve formě drobných epizod pověstového charakteru (vodník a mlynář, vodník a pocestný, vodník a krejčí apod., bohatý svod těchto podání viz např. Košťál 1892,²⁸ Bartoš 1885), které dohromady precizuje chování a vnější vzhled vodníka (zelený kabátek, mokrý šos, boty, fajfka, červené pentličky atd.), umělé romantické básnictví v plné míře rozvine pro daný kontext zásadní fabuli – vodníkovu nevěsta. Příběh o dívce, která se z různých důvodů stane vodníkovou ženou či milenkou, a o jejich dítěti, se objevuje u široké škály autorů (ohlasovou poetikou a folklorními látkami ovlivnění K. S. Amerling, Jan z Hvězdy, J. J. Langer, B. Němcová, J. K. Tyl, M. Mikšíček, K. J. Erben, i pozdější autoři J. Neruda, J. Zeyer, F. Tichý; viz Klímová 1972, s. 134) a v posledku se stane polem, kde se na pozadí příběhu o vodníkovi rozvine debata o podstatě světa či o síle lásky (viz zde odd. 5).

Počátky 19. století ještě charakterizuje pevná, živá víra ve vodníkovu existenci; i ta je silou, která vodníka (často ještě s jinými, vždy různými, bytostmi) vnáší do umělé (autorské) literatury. Ve stejném duchu se s vodníkem setkáváme ještě u generace postromantické, u Sovy, u Světlé, u Kvapila a u Mrštíka; zvláště kuriózně pak působí takový doklad u bytostného reality, materialisty a agnostika J. S. Machara. Tyto zmínky – jakkoli kusé a začasté marginální – ještě dávají znát opar hrůzy, jíž byl Vodník opředen, a také závan velikosti celého mytologického světa, jehož je Vodník členem – a stále výrazněji osamoceným vyslancem. Poslední příznak se pak snadno přetaví do podoby romantizující dramatické pohádky – tak Vodník vstupuje do dvacátého století (Jirásek, *Lucerna*, Kvapil, *Rusalka*). V téže době se však již objevuje zcela opačná tendence, vědomá dehonestace (v umělých pohádkách např. Čapkových): i zde je však možno uvažovat o tom, že to byl především reálný strach z vodníka, dosud v kultuře živý, který si takové protiútoky vynucoval. Tuto teorii ostatně podporuje i fakt, že i ještě pozdější autor umělých – a výrazně dehonestujících, demytologizujících pohádek, Josef Lada, si nedovolí se postavy Vodníka dotknout – týž neurastenik Lada, který dle různých svědectví Vodníka na vlastní oči spatřil (srov. Olič 2003; viz dále).

I tento oddíl završují práce Gjurićova a Urbanova. Čas vyprávění a čas vyprávěný je v nich totiž týž: současnost (neurčitý čas u Gjuriće, výrazná soudobost u Urbana – jeho kniha je ostatně výrazný politický a ekologický pamflet, čímž navazuje na autorovy předchozí knihy). Vodník-démon staršího období a Vodník-romantická bytost (ať hodnocená kladně, či záporně) 19. století je zde nahrazen výrazně antropomorfním vodníkem. Jako by si moderní, technokratický svět žádal radikální návrat *ad fontes*, který tváří v tvář nejnovějšímu vývoji překoná odvěkou ontologickou a etickou dualitu světa mytologického a lidského.

Posun vodníkovy zobrazení na ose času vyprávění je dosti nápadně převoditelný na známou Lotmanovu uměnovědnou teorii hranice. Jakýkoli prostor vyprávěného světa, říká Lotman (Lotman 1972), je vždy rozdělen hranicí na dva podprostory. Každému z nich jsou přiřazeni určití hrdinové a zápletku lze vždy abstrahovat právě na pokusy o překročení této hranice. Aplikováno na naše téma: hranice zde odděluje proměnlivé prostory, prostor mytologický (démonický, mimo-lidský) a prostor lidský, které mezi

²⁸ Např.: »Krejčí, jménem Khopp, obývajcí v ‚pazderně‘ u Nového Bydžova vypravoval kdysi, že viděl vodníka jako pacholika oděného v zelený kabátek dlouhými šosy, z levého pak šosu kapala voda; kalhotky měl červené Když k němu krejčí přišel, požádal ho, by mu podobný kabátek a spodky ušil. Ale krejčí se ho ulekl a utekl domů« (Košťál 1855, s. 54).

sebou navazují různé vztahy. Vývoj vodníkovy postavy, jak k němu v čase vyprávení dochází, je identický s jejím posunem v rámci těchto prostorů: od přísně oddělených antagonistických prostorů v době, která zásadně zdůrazňuje jejich odlišný ontický charakter, k jejich splynutí v době, která obě části hranice postaví před tentýž úkol, pomoc světu mířícímu ke zkáze.

4. Realita vodníka

»Nepotřebuješ daleko hledati, abysi přišel mezi lidi, kteří pevně a nezvratně dosud věří v bytost a trvání vodníkovu,« píše ve svém pokusu o encyklopedii slovanské démonologie a etnografie Josef Svátek (Svátek 2001, s. 29; dílo není dokončeno, časopisecky 1861–2). Symptomaticky působí věta »Stáří lidé věří zarputile na vodníka« (Václavěk 1884, s. 765), jež představuje lakonický závěr popisu vodníkovy podstaty a podoby. S podobnými tvrzeními se setkáváme často, např. již zmíněný svod Košťálův či kniha Bartošova (Bartoš 1885) jsou cele postaveny na apriorní víře v reálnost vodníkovy existence. Tu jsme výše učinili jedním z výchozích momentů této studie.

Jak tuto častou a neproblematickou víru vysvětlit? Zdůvodněním by snad mohla být specifčnost vodníkovy postavy, jak jsme ji popsali v odd. 1.2, totiž vytrženost z původního mytologického kontextu. Tímto kontextem je ona nikoli bez potíží a nikoli dokonale rekonstruovaná slovanská démonologická soustava. Stav, kdy byl vodník chápán jako její součást a kdy víra byla přikládána (a to nejen ze strany prostého lidu, srov. zmínku o skřítcích ve *Vita Caroli* císaře Karla IV., známou mj. díky baladické parafrázi Nerudově) i všem jejím součástem ostatním, máme poměrně dobře doložen církevními zákazy pověrečných praktik a misionářskými zápisy a doklady o lidové víře (viz výše).²⁹ Tyto prameny pro nás však nejsou relevantní: vypovídají o světě, který (zatím) je bytostně mytologický a který je oživen celým tímto panteonem. Nás však zajímá stav světa již nemytologizovaného, v němž najednou zůstává vodník sám. Ježto proces demytologizace je samozřejmě postupný, musíme uvažovat alespoň o dvou (schematických) situacích: (1) kdy je víra ještě přikládána více bytostem, u různých autorů však panuje shoda jen v případě vodníka, a (2) kdy již zbývá jen vodník.

4.1. Vodník v mytologickém světě

Situaci světa ještě částečně mytologického vhodně ilustruje výčet démonických bytostí u A. Sovy (*Ivův román*, 1902). Skeptickému člověku z města jej podává prostý venkovan (nabízí se otázka, do jaké míry je zde zakódováno etické hodnocení polarity město–vesnice, pro dobovou českou literaturu namnoze příznačné: prostý venkovan je blíže »pravdě«, zatímco přezíravý vzdělanec, jenž se oddálil půdě, žije v klamu). Vedle vodníka zde figurují duchové, ohnivý kanec aj., přičemž vše je prezentováno jako *žitá*



Obr. 11. Jaroslav Panuška, *Vodník*, 1902.

²⁹ Vedle všech zde průběžně uváděných národopisných prací lze výslovně jmenovat Č. Zíbrta (např. jeho *Skřítek v lidovém podání staročeském*, 1891); ze zahraničí pak jistě nelze pominout Gurevičovo *Nebe peklo svět*, díla, jež jsou na citaci a exploataci dobových misionářských a pastoračních pramenů *de facto* založena.



Obr. 12. Josef Lada, první publikovaný obrázek vodníka (v časopise *Besídka mladých*), 1907.

realita («Já věřím. Duchové jsou. O tom by mohl vypravovat náš dědík [...] kolikrát večer, když bylo tma, to na něho číhalo», Sova 1902, s. 155), jako část okolního světa, řízená známými zákonitostmi («Jen kdybych si stoupnul vpodvečer na práh chalupy a třikrát zahejkal [...] přivalil by se hejkač, co ve dne spí a leží v houští [...] a já bych musil, panečku, chtěj nechtěj, umřít,« tamtéž); přitom propojení přirozené a nadpřirozené oblasti je zcela konkrétní («bílá paní, ano, co přechází o půlnoci přes potok mezi Hůrkou a Lomem», tamtéž, s. 156). Svět nadpřirozeného je zde zcela aktuální: jedna z příhod, kterou venkované citují na doložení existence bájných bytostí, se odehrává »včera«; její síla spočívá v tajuplnosti, nepojmenovatelnosti, fragmentárnosti výjevu («inu [...] něco

takového snad je [...] včera [dědeček] najednou odložil dýmku a přišly na něho mdloby [...] vypouklil oči [...] dívá se otevřeným oknem do červánků [...] až za hodnou chvíli se začne modlit, když se ozvalo klekání [...] ,Co to bylo? [...] ,Pán bůh ví, co to bylo. Něco na něho sáhlo.‘ ,A jak to, že sáhlo?‘ ,Inu, už sáhlo,« tamtéž, s. 157).

Do téhož okruhu můžeme zahrnout vedle prací apriorně »mytologických« (budo- vaných na žánrovém půdorysu pohádky, legendy, pověsti atd. – Kvapilova *Rusalka*, 1901, Zeyerův *Román o věrném přátelství Amise a Amila*, 1880, a samozřejmě všech pověstí a legend atd. jako takových) všechny plně mytologické (resp. mytologizované) krajiny: natolik rozdílné texty, jako je Mrštíkova *Pohádka máje*, čas. 1892, Čepova *Zeměžluč* (1931; její krajina je přitom krajina bytostně katolická!) či *Advent*, 1956, J. Glazarové; ten je o to zajímavější, že se zde (v čase příběhu) jedná o začátek 20. století (!). Srov.: »[děti jdou] kolem jedle se čtrnácti vršky v Rosoší, mezi nimiž duch v obláčku dýmu suší peníze; křížovým chodníčkem pod Jahodničkou, kudy prochází světloňoch [...] kolem potoka, v kterém pod Kyčerou číhá vasrman a natahuje přes cestu barevné stužky [...] lesem pod Javorovou, kde o polednách a při klekání plácí zahubenčata« (Glazarová 1975, s. 106). Zmínit lze i »zapadlého vlastence« Věnceslava Metelku (podle jehož postavy stvořil K. V. Rais hlavního hrdinu svých *Zapadlých vlastenců*), jenž zaznamenává jizerskohorská lidová vyprávění: pro naši argumentaci je zvláště významné, že vyprávění o vodníkovi začíná velmi realisticky, pojmenováním hlavního hrdiny, a nemá rysy neurčitého fikčního světa pohádky: »Starý rybář v Pasekách Eliš [...] poznal, že to nic jiného není nežli vodník«,³⁰

Z hlediska literární tradice tomuto typu světů dala pomyslný základ *Babička* (1855) B. Němcové; i zde se vedle vodníka setkáváme s prašivcem, světýlkou, pekelným duchem aj. (srov. zde citát v pozn. 9). Celá kompoziční a žánrová specifčnost *Babičky* je ovšem postavena na rafinovaném prolínání realistického a romantického stylu a žánrového

³⁰ Metelka 1982, s. 135–136.

půdorysu románu, resp. venkovského obrazu, a pohádky, či dokonce mýtu jako takového (srov. zvl. Janáčková 2001, s. 71). Naznačená mytologizační situace je zde do velké míry východiskem uměleckého účinku.

Přechod ke světu, kde se již z celého mytologického systému dochoval jen vodník, nejlépe reprezentuje Josef Lada. Lada vodníka údajně sám viděl: »Malíř Lada si nic nevy-mýšlí, maluje hastrmana přesně tak, jak mu ho vylíčil očitý svědek. Podle svědectví J. A. Novotného Lada tvrdil, že skutečně hastrmana v dětství zahlédl. Pro něj to nebyla postava z pohádky, ale realita« (Pečinková 1998, s. 156). »Lada říkával, že hastrmana skutečně viděl!«, Olič 2003, s. 386). K tomu se pojí anekdota z Ladova života po únorovém puči: »Jednou přišel za Ladou tajemník jistého ministerstva se vzkazem, že jeho šéf by si velmi přál mít obrázek od Mistra Lady, protože bez jeho díla nemůže pokojně žít. Lada se ptal, co by to mělo být, a tajemník řekl, že je to jedno. Tak mu Lada poslal hastrmana, jak pase ryby. Za týden přišel tajemník s obrazem zpátky, že to potřebuje vyměnit za něco jiného, protože soudruh ministr nepotřebuje mít v pracovně hastrmana, že to není žádný realismus, když přece vodníci nejsou. Josef řekl, že jsou, že on hastrmana viděl, vrátil peníze a máúcta« (Pečinková 1998, s. 165).

Dětství Lada prožil v časoprostoru, jež byl ještě zabydlený celým panteonem (srov. J. Lada, *Kronika mého života*, 1942, resp. *Vzpomínky z dětství*, 1937, kap. »O strašidlech«, kde se líčí čert, resp. tajemné kopyto v potoce, a strašidla, jež bychom mohli ve shodě s tradicí nazvat poltergeisti). Vylíčením zážitků hrusických pamětníků a v omezené míře též vlastních strachů a dojmů z raného dětství (Lada opouští Hrusice – a s nimi i tuto »kouzelnou« epochu – ve věku čtrnácti let) však pro něj mytologický svět končí: od této chvíle se už bude vážně zabývat jen vodníky. Parodicky a travestivně pojaté čerty, Ježibaba, draka atd. z Ladových knížek pro děti zde nebereme v úvahu považující je právě jen za parodii či travestii literární tradice; v kontextu kapitoly o realitě či víře v realitu mytologických bytostí má smysl právě jen postava vodníka.

4.2. Vodník jako bytost výjimečná

Konečně docházíme k textům, které akcentují smysl celého přítomného článku: popisují situaci, kdy ve světě z celého panteonu báječných bytostí existuje pouze vodník, či, lépe řečeno, kdy tento panteon už neexistuje – a jako by ani nikdy nebyl existoval. Snad je to dáno blízkým vztahem mezi člověkem a vodou, vodními činnostmi atd.: tak Božena Němcová vzpomíná »na děvče, jež se kdysi utopilo v divoké Úpě, a na pověsti o hastrmanu, jimiž ji pak strašili« (Tille 1969, s. 48).

Nádech skoro kuriózní má fakt, že můžeme citovat zarytého agnostika a realistu (a proti-romantika) J. S. Machara. Ve svých vzpomínkách *Konfese literáta* (čas. 1900–1901, knižně 1901), kde se ostře a nesmlouvavě vyrovnává s mnoha věcmi a jevy, jež bývají idealizovány (láska, citový život, vlast a vlastenectví, společnost), popisuje též svou bábu a převypravuje příběhy, které mu vypravovala. Jakkoli se v nich objevuje více báječných bytostí, vodník dominuje: »[I]esní panny tančily při měsíci v Klavarském lese a viděl je tam její dědeček, jenž se jen rychlým útekem zachránil; její polednice chodily po polích u Křechoře, udusily několik dětí známých jí ženců [...] bludičky viděla kmotra její na lukách u Starého Knína, a byla by ten pohled zaplatila životem, kdyby nebyla bývala moudrou ženou a nenesla náhodou necky od truhláře domů, ale tak si lehla okamžitě pod necky a bludičky po nich tancovaly [...] její vodník (,hastrman‘) sedal na starých vrbách na pustém labském břehu [...] – cítím dodnes ve vzpomínkách, jak jsou ta místa



Obr. 13. Josef Lada, *Hastrmanův podzim*, 1949.

níkem a sousedem hrdinů; fakt, že žije v »jejich« potoce, nikoho nepřekvapuje, starají se jen, jak snáší zimu, když zamrzne voda. Druhý Vodník je hrdinou příběhu, jež líčí jedna z postav; příběh je v titulu i v textu sám nazván »pověst«, čímž zdůrazňuje svou časoprostorovou vezávanost do reálného světa, přejetí látky »ze starého věku« (tak pověst chápe Josef Jungmann v době vydání *Selaneck*, srov. Jungmann 1846, s. 131). Děj vloženého příběhu není složitý: vodník unese malého chlapce a vychovává jej; dospívající chlapec se zamiluje do jedné z jeho dcer; Vodník mu dává těžké úkoly, jejichž splněním by si měl ruku dcery zasloužit; i přes jejich splnění mu však Vodník odmítá vyhovět, chlapec s dívkou tedy utíkají, Vodník je honí, milenci se učiní kačenkami na jezeře, Vodník jezero vypije, pukne, a udělá se tak jezero nové, »jezero hříšné« [...] hořká jako zeměžluč a vždy zakalená jesti voda jeho a nikdá v něm nezablunkala ryba, neboť i žáby a hadové vodní polekají v něm« (Langer 1957, s. 43); avšak Jarvod a »panna vodní« přežijí a příběh končí svatbou. Fabule je tak shodná s báchorkou »Zlatý vrch« B. Němcové (vydána v 5. svazku *Národních báchorek a pověstí*, 1845–1848, roku 1846), kde ovšem žárlivým pronásledovatelem je matka-čarodějnice. I zde se objevuje jakýsi ukazatel autentičnosti textu, autorčina poznámka »Národní. Nic přidáno« (Němcová 1928, s. 353).

Už jsme se zde mnohokrát dotkli existence místního podání, které se soustředí pouze na vodníka; přitom místní podání je vždy chápáno jako konkrétní a vypovídající o autentické realitě. Nechceme zde opakovat příklady již citované (viz např. pozn. 27), spíše je doplnit. Výše zmíněná Božena Němcová, jako malá dívka strašená vodníkem z

i ve skutečnosti pustá [...] Jako gymnazista byl bych se tam býval málem utopil, a když jsem o tom bábě vypravoval, pokyvovala vážně hlavou – ona věřila pevně v existenci všech těch příšer« (Machar 1984, s. 22.). Na citovaném úryvku je zajímavé, že okolní panteon je sice vnímán jako reálný, nicméně *skutečné* činný je již jen vodník (lesní panny viděl babiččin dědeček, bludičky kmotra – dá se předpokládat, že se jedná o příhodu z babiččina dětství; ale zážitek s vodníkem je mladší, týká se života jejího vnuka, samotného spisovatele); symptomatické je, že se Machar od babiččiny interpretace svého skoro utopení výrazně nedistancuje.

Důležitý příklad přináší J. J. Langer v *Selankách* (1830) v povídce »Pověst o Vodníkovi«. Jeho vodník je místně i časově zakotven – je současníkem a sousedem hrdinů povídky, přičemž jedním z nich je i samotný vypravěč. Tím se Langerovo vyprávění liší od následně podaných příkladů, kdy vypravěč není totožný s postavou, jež prožívá líčené děje. Přitom Vodníci jsou zde vlastně dva: jeden je oním součas-

Úpy, ještě v dospělém věku hovoří, jako by vodník reálně existoval: o okolnostech napsání básně »Vodník« praví: »Chtělo se mně podívat se do té fantastické říše vodníkovy. – A tak povstala ta báseň, jako by mně ji byl někdo pošeptával tam z té Vltavy« (Tille 1969, s. 48).

U kraje okolo řeky Úpy můžeme zůstat: cenné svědectví přináší Josef Čapek. Jeho matka, Božena Čapková, sbírala lidová vyprávění, a zachovala tak svědectví o lidové tradici a jejích báječných představách; nepřekvapí nás již, že se tato tradice cele koncentruje na postavu vodníka. Jedná se o zvláštní situaci, kde se s vodníkem (jakožto reálnou bytostí) nesetkal sám vypravěč, ale cituje někoho, kdo ho sám viděl, byť dávno, případně o tomto očitém svědkovi referuje. Zprostředkované vyprávění (metafikce, metavyprávění, tj. vyprávění ve vyprávění) má samozřejmě oslabený epistemický, resp. ontologický status; přesto taková svědectví považujeme za cenná. Pro všechny tyto případy setkání člověka a vodníka je (rozhodnější měrou než v případě krajiny kompletního mýtu) typické jednoznačné místní a mnohdy i časové určení (čímž se posiluje věrohodnost příběhu a genologický status se mění z pohádky směrem k pověsti, resp. povídce ze života). Zprávy o setkání se s vodníkem se někdy rozrůstají v mikropříběh či delší příběh, někdy zůstávají jen kusou zprávou. Vodník je tu vždy konkrétní, reálný: »V Úpici na Závodí nedaleko řeky Úpy bydlel před dávnými lety jeden felčar. K tomu chodíval vždy před velkou vodou hashrman tlouci na dveře [...] bývala tam též lávka a na té lávce na mádle sedával vždy hashrman a jak spatřil, že se někdo blíží, skočil dolů do řeky a zatleskal rukama. Jan Khol šel v Úpici přes Farské pole [...] asi o půlnoci. Když přišel blízko mostu, viděl před sebou bílého koně (šimla), který se před něj postavil a nechtěl ho pustit dále. [...] konečně Khol všecek zpocen a ustrašen začal se modlit« (Čapek 1958, s. 30–31). Takovýchto vyprávění zachycuje Čapek celou řadu; u uvedeného je zajímavé pozorovat křížení významově zatížených pohansko-křesťanských motivů (půlnoc, modlitba) i typický jev lidové mytologie vízící se k vodníkovi, totiž jeho proměnu v bílého koně (v němž je zřetelný odkaz na mytologii antickou: kůň je atribut Poseidonův).

Stejnou narativní situaci, tj. zprostředkované svědectví o časově i místně zakotveném, a tedy realistickém a reálném vodníkovi, ale známe už od zmiňovaného soupisu Košťálova (srov. zde pozn. 27). Symptomatické jsou i jen samotné začátky jednotlivých příběhů: »U rybníka ‚Úskočného‘ pásl ovčák ovce« (Košťál 1892, s. 58); »jakási babička z Tábořska vídala za svého mládí vodníka« (s. 246), »kdysi šli tři muži po hrázi rybníka u Náchoda [...] jeden z nich [...] hostinský Kostecký [...] zavolal ...« (s. 247), »u rybníka Rožmberského žil zlý baštíř [...] když umřel ... (s. 246), »kdo se vodníkovi posmívá, moc jeho potupí, ten pomstě neujde. Okolo Blatenského zámeckého rybníka šli podvečer tři ženy s pole ...« (s. 248) atd. A zcela shodně působí i soubor krátkých vypravování K. J. Erbena »Vodník« (poprvé otištěno z autorovy pozůstalosti ve sborníku *Slavia*, 1874) ze sbírky *České národní pohádky*. Text počíná příznačně: »V Praze v Podskalí často prý ho vídali k večeru na vorách. Za dne vyvěšoval nad vodou pěkné červené pentličky; jakmile se těch některé dítě dotklo, hned bylo ve vodě a utopilo se. Přívozníci už je znali a říkali doma: ‚Vyskakují zase pentličky; ať děti k vodě nechodí!‘« Narozdíl od výše uvedených příkladů se zde ocitáme mimo žánr pohádky, pověsti či tzv. pověřenčné povídky, nýbrž přímo ve zcela realistickém žánru: zpráva. Motiv je ovšem typický pro Košťála: »V Praze v Podskalí chodíval ‚hashrman‘ někdy večer do hospody na pivo« (Košťál 1892, s. 248). Stejný případ – pražský vodník chodící na pivo – zachycuje povídka Julia Košnára »O malostranském pivovaru ‚U klíčů a ‚U Splavínů‘«. »Ale kdysi přišel sem přece i jiný host, jenž upoutal pozornost všech svým starosvětským zevnějškem. Na hlavě [...] měl vlasy



Obr. 14. Josef Lada, *Hastrman v zimě*, 1957.

takový (»... bývá však ...«, »... běře na sebe ...«, »... největší moc má ...« atd.). Poslední věta pak tento jev zajímavě pointuje: »Na Moravě představují si vodníka obyčejně jako chlapečka, oblečeného v zelený kabátek, s hlavou kučeravou a někdy s kloboukem na hlavě. Bývá však druhdy i velikým člověkem, obyč. myslivcem, ale i v jiných podobách se objevuje. Poznati ho lze z toho, že mu z levého šosu voda kape. Druhdy běře na se i podobu zvířecí, nejvíce zaječí. V. obývá ve hlubokých tůních. Největší moc má ve vodě a to o polednách. Láká lidi rozličným věcmi, jež zavěšuje na vrboví, chrastí a j. Bývají to zejména zelené nebo červené šňůrky, botky a j. Kdo se v těchto věcech zhlídne (komu se nějaká věc zalíbí) a některou si vezme, propadá jeho moci. Duše utopených mívá v paláci křišťálovém ve vodě a to v hrnečku pod pokličkou uschované. Kdo však jedl chléb dvakrát pečený, k tomu nemá práva žádného, toho v zápase s ním nepřemůže. Staří lidé věří zarputile na vodníka« (Václavek 1884, s. 764–5).

V souvislosti se světem, kde z byvšího panteonu pozůstává jen vodník, nebude snad bez zajímavosti vzpomenout i Vladimíra Vondráčka, který ve svém slavném díle *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie* (1968) popisuje pacientku, jejíž psychóza pramenila právě ze strachu z vodníka – doklad, že víra v jeho realnost nemizí ani ve 20. století (Vondráček – Holub 1993, s. 100).

jako hříva a jeho zelený kabát byl knoflíky zrovna poset.«³¹ Z hosta se vyklubal vodník, který kriticky přirovná podávané pivo k vodě, které žene Sovovy mlýny, načež skočí do Vltavy.

Nejnovější případ daného stavu, kdy se navíc aktualizuje problematika reálnosti vodníkovy existence, přináší v expozici svého románu *Vara guru* (1989) Jan Křesadlo. Jeho román je čistě realistický (žánrově vymezitelný jako společenský či společenskokritický, v tradici pentalogie Poláčkovy či některých děl K. V. Raise, např. *Výminkáři*, apod.); a přece se zde najednou – bez dalšího komentáře – objeví zmínka o pevné víře ve vodníkovu existenci, která realismus textu neruší, je jím spíše sama posilněna.

Specifickým přínosem k této kapitole je heslo z Kottova *Česko–německého slovníku* (1878–93), jehož poslední větu jsme citovali v úvodu této kapitoly. Je pozoruhodné sledovat vztah pisatele hesla k tématu: o vodníkovi se mluví jako o reálné bytosti, textem se prolétají vlastně dvě témata: *představa lidí* o vodníkovi (»na Moravě představují si...«) a *vodník* jako

³¹ Krejčí (ed.) 1971, s. 232. Košnárův text citován dle J. Košnár. *Staropražské pověsti a legendy*. Praha 1933.

4.3. Vodníková individuálnost

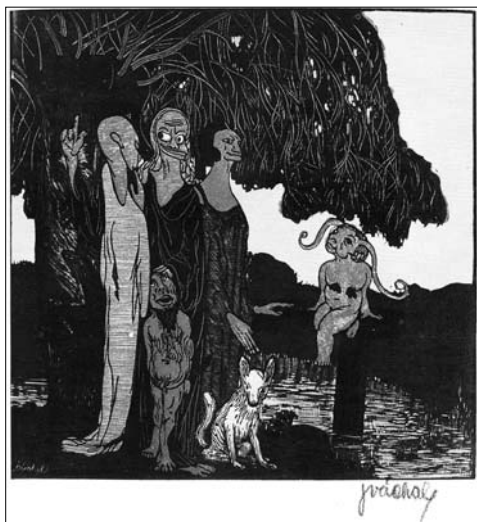
Na závěr této kapitoly logicky patří i téma vodníkovy individuálnosti, téma, které vykrystalizovalo již v předchozích oddílech. Proti pojetí, že vodník je obecný pojem («duchové přírodní jsou svým způsobem nesmrtelní a ztělesňují obecné pojmy,» Krejčí 1971, s. 182) a konkrétní vodníci jsou jen jakýmsi jeho rozšířením, »rozvedením obecného pojmu v jakési kolektivum« (tamtéž), se zde staví jednotliví vodníci jako skutečně individuální postavy: s individuální – tedy specifickou, odlišující se – povahou, morálkou, vizáží atd. Viz případy výše jmenované; pokud jsme se tam setkali s vodníky, jejichž popis se odvolával na mytické představy (a byl tedy do jisté míry paušalizující, obecný), lze poukázat např. na vodníky v Jiráskově *Lucerně*, individualizované sdostatek i mezi sebou samými. Karel Krejčí o »duchách přírodních« říká: »každ[ý] se vyznačuje týmiž typickými rysy, všichni jednají shodně a mají přibližně stejné osudy.« To platí v etnograficky založeném systému démonických bytostí, nikoli však v umělecké tradici: zde se setkáváme s individualizovaným vodníkem (resp. Vodníkem), který samozřejmě – jako každý jiný jedinec svého druhu – přejímá i rysy obecné (druhové), které jsou konstantní a všem konkrétním vodníkům (od idylického Ladova po děsivého Urbanova) tvoří životní (a nám pak recepční) rámec.

5. Typy českého vodníka v umění.

Touto kapitolou se dostáváme k zásadní otázce: jakou roli hraje vodník pro českou literaturu a kulturu obecně? Zhodnotit by se zde měla vodníková mnohoznačnost a specifčnost tak, jak je popsána v kap. 1.2.

Vodník autorské beletrie se liší od vodníka lidové slovesnosti, tedy od takového, jakého jej zná etnografie. Vodník lidové slovesnosti má bohatou ikonografii (popisují se jeho paláce pod vodou, jak ostatně dosvědčuje citovaný Kottův slovník, liší se vodník řek a rybníků, jeho vztahy k různým řemeslům atd.); pěkně ji shrnuje M. Stejskal: »U nás [v Čechách] se vypráví většinou o jeho stycích s lidmi. Býval nestálý, rád tropil žerty, někdy však trpěl zlou náladou a topil lidi. K opakujícím se tématům z jednotlivých míst patří především jeho různé proměny, příhody s medvěďárem ve mlýně, namlouvání apod.« (Stejskal 1991, s. 56–7). Naopak beletrie si všímá jen určitého, omezeného počtu vodníkových schopností a atributů, s nimiž pracuje variujíc je v konkrétních textech. Ze širší škály vodníkových podob představuje beletrie jen některé (nejčastěji vodník idyly, téměř vůbec však vodník mýtu, viz zde 2.2).³² Je tu ovšem ještě jeden zcela zásadní rozdíl. Pro etnografii je vodník nereálný jev, pravým předmětem jejího zájmu je lidská představa o něm, zatímco v beletrii se vodník zjevuje jako bytost reálná, jako realita v rámci daného fikčního světa.

³² Rozdíl mezi podáním v lidové víře (mytologická tradice) a v literatuře, byť také lidové, není ovšem výlučně specifikum vodníka. V *Ottově slovníku* se táž situace připisuje také postavě čerta: »Čert má ovšem povahu zlou, úskočnou a škodolibou, v národních pohádkách slovanských líčí se však také jako bytost spravedlivá, která odměňuje se štědrě za prokázaná dobrodíní a služby, nebo jako hlupák, který se dá snadno přelstít. Brzy se mu dostane zlé ženy, brzy mu švec, cikán nebo voják notně vymrská, nebo upadá pod kovářská kladiva; jindy napálí ho sedlák při dělení uloupených peněz, nebo ho bába ošidí« (Máchal 1893, s. 641). Jako vysvětlení se zde uvádí existence dvou pramenných zdrojů – rudimenty původní (být třeba upadlé) demologie, resp. vliv křesťanské teologie, a prvek »prostonárodní«; toto lišení je jistě přínosné i pro přítomnou problematiku vodníkovu.



Obr. 15. Josef Váchal, *Rodina vodníkova*, 1912.

běhu, nabízet zápletku atd. Typické topoi tak představuje vodník, který číhá na lidi a stahuje je do vody, aby je utopil. To je však poměrně široká teze, tak se chová i vodník-démon, obluda jiného ontologického statusu, i vodník víceméně idylický (např. vodník z pražských pověstí). Tak např. u Glazarové: »[jdou] kolem potoka, v kterém pod Kyčerou číhá vasrman a natahuje přes cestu barevné stužky« (Glazarová 1975, s. 106). Starší K. Světlá píše: »Mezi jiným se jednou přihodilo, že spadl jistý mlynářský do vody, jeho soudruh jménem Tlapal jej vytáhl a křísil. Tu přistoupil k němu v červené čapce muž, držící knihu v ruce, v níž četl, a pravil mu: ‚Co děláš, špatně děláš,‘ a zmizel. // Ten jistý Tlapal se toho nemálo zalekl, domýšlel se hned, že je to vodník [...] Mnohý prý ho viděl, když šel v zeleném kabátě, z jehožto levého šosu neustále voda kapala, časně ráno do masných krámů pro maso. Jiní ho byli zas upozorovali, když vyvěšoval modré a červené pentle z vody, aby děti k sobě přilákal; zas jiní ho byli zahlídli na nějaké zkrivené vrbě sedícího a zasmušile do měsíce zírajícího. Nejvíce ale strašili milého Tlapala rybáři; světili mu ve vší důvěře, že se nesnaží nikdy živého z vody vytáhnouti, vodník by je tam prý vtáhl sám z pomsty, že jej o duše připravili« (Světlá 1980, s. 138–9). Ačkoli jde o »faktografický« text (autorčiny beletrizované vzpomínky na vlastní rodinu), objevuje se zde líčení čistě mytologické, podání o vzniku vodníků (»Bůh stvořil mezi jinými duchy také Děvína, ducha skalního, a Levína, ducha vodního; ale nepřířknul mu úplně nad člověkem moci, tamtéž, s. 139). Stejně topoi, vodník stahující lidi pod vodu, leží v základu oblíbené fabule »vodníkova nevěsta«. Nezbyvá nám tedy než zaměřit se na literární jevy (témata, motivy, žánry), které toto topoi obklopují a diferencují, dávající mu namnoze výrazně odlišný smysl.

Jaký obraz vodníka beletrie zprostředkovává? Co značí vodník jakožto *topoi*? Mytologie (o níž nás zpravuje etnografie) se začasté omezuje na klasifikaci, široký výčet mnoha často různorodých motivů, z nichž některé jsme citovali výše. Sem spadá tradice o vodníkově vzniku a původu, jeho místě v mytologickém systému, jeho vztahu k náboženství pohanskému a křesťanskému atd.; jsou to prvky, jež žily v lidové pověřivosti a magické praxi (viz např. zařítadla, zde srov. pozn. 22 a 24), avšak vedle (a odděleně od) literatury. Literatura totiž, tj. příběhy, se může omezit na méně témat (Proppových »funkcí«³³), ovšem tyto musí být *narativně* (příběhově) funkční, tzn. vnitřně kompatibilní a s potencí podílet se na výstavbě širšího příběhu, nabízet zápletku atd. Typické topoi tak představuje vodník, který číhá na lidi a stahuje je do vody, aby je utopil. To je však poměrně široká teze, tak se chová i vodník-démon, obluda jiného ontologického statusu, i vodník víceméně idylický (např. vodník z pražských pověstí). Tak např. u Glazarové: »[jdou] kolem potoka, v kterém pod Kyčerou číhá vasrman a natahuje přes cestu barevné stužky« (Glazarová 1975, s. 106). Starší K. Světlá píše: »Mezi jiným se jednou přihodilo, že spadl jistý mlynářský do vody, jeho soudruh jménem Tlapal jej vytáhl a křísil. Tu přistoupil k němu v červené čapce muž, držící knihu v ruce, v níž četl, a pravil mu: ‚Co děláš, špatně děláš,‘ a zmizel. // Ten jistý Tlapal se toho nemálo zalekl, domýšlel se hned, že je to vodník [...] Mnohý prý ho viděl, když šel v zeleném kabátě, z jehožto levého šosu neustále voda kapala, časně ráno do masných krámů pro maso. Jiní ho byli zas upozorovali, když vyvěšoval modré a červené pentle z vody, aby děti k sobě přilákal; zas jiní ho byli zahlídli na nějaké zkrivené vrbě sedícího a zasmušile do měsíce zírajícího. Nejvíce ale strašili milého Tlapala rybáři; světili mu ve vší důvěře, že se nesnaží nikdy živého z vody vytáhnouti, vodník by je tam prý vtáhl sám z pomsty, že jej o duše připravili« (Světlá 1980, s. 138–9). Ačkoli jde o »faktografický« text (autorčiny beletrizované vzpomínky na vlastní rodinu), objevuje se zde líčení čistě mytologické, podání o vzniku vodníků (»Bůh stvořil mezi jinými duchy také Děvína, ducha skalního, a Levína, ducha vodního; ale nepřířknul mu úplně nad člověkem moci, tamtéž, s. 139). Stejně topoi, vodník stahující lidi pod vodu, leží v základu oblíbené fabule »vodníkova nevěsta«. Nezbyvá nám tedy než zaměřit se na literární jevy (témata, motivy, žánry), které toto topoi obklopují a diferencují, dávající mu namnoze výrazně odlišný smysl.

³³ Ruský folklorista Vladimir J. Propp dospěl ve studiu kouzelných pohádek postupným abstrahováním k sedmi základním dějovým modelům; ty jsou v hlubinné struktuře tvořeny 31 základními dějovými jednotkami, jimž na rovině povrchové odpovídají arbitrárně distribuované postavy. Tyto základní dějové jednotky (pomoc; odplata; přijetí kouzelného daru atd.) nazývá »funkce«.

5.1 Vodníkovy role

5.1.2 Ontologický

Na prvním místě je třeba uvést vodníka-vodní obludu, cosi cizího, tedy takového vodníka, jenž představuje problém ontologický. Slovem »problém« přitom míníme fakt, že právě tematizace ontologického rozporu (náš, tj. lidský svět versus vodníkův, jiný svět, resp. kosmos v. chaos) se stává dějovým základem široké skupiny literárních děl. Takového vodníka nalézáme u řady starších spisovatelů i ve slovesnosti lidové (viz zde průběžné citáty z Košťála), u K. J. Erbeny, K. Světlé, B. Němcové, jež v básni »Vodník« (1843) přináší stejné řešení fabule jako »Vodník« Erbenovy *Kytice* (1853), i u spisovatelů novějších (Urban). I zde je však třeba odlišovat: nutno např. zohlednit, že K. J. Erben je romantický badatel v teorii mytologie, u kterého se můžeme důvodně domnívat, že i svého vodníka chápe v tradici mytologické, kde je spor kosmu a chaosu dominantním tématem.

Tento »ontologický problém« se u všech výše jmenovaných autorů – vyjma Světlé – pevně a téměř neoddelitelně pojí s tematizací boje či antagonismu mezi pohlavími: svět lidí splývá s ženským prvkem, svět vodníkův je světem chtivé maskulinity. Z tohoto hlediska splývá fabule Erbenova »Vodníka« (*Kytice*, 1853) se Zeyerovou »Norskou baladou« (v Zeyerově *Románu o věrném přátelství Amise a Amila*, 1880),³⁴ která je o to výraznější, že ji »temným hlasem« zpívá valkýra Thorgenda: i zde si vodník vyžádá ženu, i zde je s ním nešťastná (»Tři roky žila s mužem / byly jak hrozný sen, / s úsměvem lhala lásku, / až přišel pomsty den«; Zeyer 1919, s. 131) a lstí mu uniká; básně se sice liší v závěru (u Erbeny Vodník zabíjí dítě, u Zeyera »vodník samým žalem / do rána zkameněl«), avšak vyznění zůstává totožné: svět lidí a svět vodníkův nejsou kompatibilní, jejich propojení je vždy násilné (v obou konkrétních syžetech nese známky násilí erotického), a jako takové je odsouzeno k tragickému nezdaru.

Obdobný, ne však zcela shodný typ představuje »Balada o vodníkovi« (1910) dnes již málo známého básníka Františka Tichého (* 1886) z knihy *Povídky a písně* (1916). Fabule je opět rozehrána mezi dvěma postavami – dívkou a dívky chtivým Vodníkem – a dvěma světy: výchozím světem lidským (»Šumí les a voda zpívá, / Podvečer je divě krásy«, Tichý 1924, s. 606) a světem vodním, ne-lidským, »čarným«. Zatímco však v předchozích typech byla dívka (lidský prvek) postavou pasivní, již se lstí zmocňoval Vodník, je zde prvkem aktivním. Dívčina verbalizovaná touha po lásce (známá mj. z pohádkových fabulí typu *Čert a Káča*) vodníka přivolává. Ve chvíli, kdy dívka zjistí, kdo je její nápadník, zděsí se a chce utéci (»Poznávám tě nyní! Běda / Zlým jsi hostem! Vodník jsi ty / Navraťme se, navraťme se!«, tamtéž), již je však pozdě. Báseň je možno interpretovat jako svým způsobem spravedlivý trest za nemístnou (nepokornou) erotickou touhu dívčinu. Je přitom zajímavé, že báseň má otevřený konec: na dívčinu pozdě se projevivší lítost a prosby o návrat odpovídá Vodník, »zlý host«, »z vln«: »Nikdy více! Nikdy více!« (tamtéž), přičemž samozřejmě zůstává možnost stejného zakončení fabule, jaké známe od Erbeny, Nerudy či Zeyera. Vedle jasně čitelné aluze na Poeova *Havrana* (»Never more! Never more!«) je zde explicitně přítomný i jiný intertextuální vztah – totiž k Erbenově *Svatebním košilím*. Výchozí model vodníka jako ontologického problému se nám zde nenápadně posouvá směrem k problému etickému, viz níže.

³⁴ V textu románu báseň nemá vlastní titul; název »Norská balada« je editorský a přejímáme jej z Procházka (ed.) 1924.



Obr. 16. Josef Váchal, ilustrace ke kap. »Vodník« v *Ďáblově zahrádce*, 1924.

Pojednali jsme zde problém vodníkovy ontologie zatím jako antagonismus lidského a ne-lidského světa; přitom antagonismus není jediným řešením. Známe totiž i případy, kdy vodník zůstává členem jiného světa, má však k lidskému světu poměr kladný, zbavený vší drastičnosti (a stejný vztah má k vodníkovi lidský svět). Vodník z básně »Vodníkova nevěsta« (1839) Jana z Hvězdy (vl. jménem Jan Jindřich Marek), která byla obecně známá (byla dokonce zhudebněna a nepochybně ji znal Erben, jehož *Kytice* vychází v roce smrti Jana z Hvězdy), je nepochybně ne-lidským či mimo-lidským tvorem: »tvář bleďá, vlasy zelené, / na hrdle perly zlatené, / korály vzácné u pasu / množí vodníkovu okrasu«

(Slavík 1988, s. 87). Je jedním z mála literárně zpracovaných vodníků, kteří ve shodě s tradicí mytologickou skutečně má pod vodou »palác jasný, průhledný«, který »na křišťálových sloupech ční« (tamtéž). Zápletka je přitom stejná jako v Tichého »Baladě o vodníkovi«: dívka si »zvečera / na květném břehu jezera« stěžuje na nedostatek lásky (»mne svět hořejší netěší, / kde láska vždy cos pohřeší [...] tatíček dobrý v hrobě spí, / macecha laje a zlořečí; / i družka zlá mne zklamala, / milého z náruče mi vydrala«, tamtéž). Vodní muž, který se nato vynoří z vln a dívku láká k sobě, se však setká se souhlasným postojem – teprve v dívčině reakci se Tichého a Jana z Hvězdy básně liší. »Vodníkova nevěsta« harmonizuje jak ontologický vztah, pojednáváný jako antagonismus, tak rozměr etický.

Vodníkova ontologie, vztah vodníkova a lidského světa, zdůrazňuje obecnější vztah člověka a krajiny. Máme na mysli antinomii člověka (kultury) a krajiny, jež má blízko k chaosu. Tento vztah se může sám o sobě stát motivem či vlastním smyslem příběhu (např. všechny typy oživených krajin, které se za jistých okolností, v noci, v určité chvíli liturgického roku atd. mohou projevit jako jakási chthonická prasíla). Tak vyprávěčka povídky *Rekreantka* E. Kriseové, malá dívka, popisuje horskou krajinu dětství: »Ty hory jsou uloženy kdesi hluboko v mé paměti, jejich zelené hřbety, jejich staré polomy, mrtvé dřevo ofoukané větry [...] lesní skřetové tam straší na vyhynulých pasekách, mají sršaté hlavy a dlouhé bezlisté ruce natahují po tobě, chytanou tě, svážou a budeš už vždycky jejich. Tou krajinou na pomezí chodí mlhy v bílých rubáších [...] Bála jsem se vodníků, divých žen a mrtvých« (Kriseová 1992, s. 118). Vodník zde působí jako metonymie krajiny-chaosu.

5.1.2 Etický

Radikálně jiný je etický rozměr vodníkovské látky. Jeho klíčovým textem je báseň »Matka« (1866) Jana Nerudy (in *Knihy veršů*, 1868). Fabule příběhu je až dráždivě shodná s Erbenovým »Vodníkem«, uchopení látky a v díle obsažená axiologie je však proti básníku *Kytice* polemické: »Neruda řeší konflikt matky vodníkových dětí mezi vědomím povinnosti, zápasícím s touhou vymanit se z nadvlády nadpřirozené moci, a mezi lidským citem mateřským opačně oproti autorovi *Kytice*. [...] Neruda [...] dává vítězit

mateřskému citu nad poslušností víry i nad touhou po normálním životě» (Haman 1998, s. 448). Rozdílné vidění se ostatně prolamuje už do samotné vyprávěcí situace: oproti výpravnému, narativnímu počátku »Vodníka« (rozhovor matky a dcery, cesta k jezeru a jiné doprovodné motivy) začíná »Matka« *in medias res*: »Pod vodou měl ji sedm let / a měla s ním dvě děti, / Pak řekl Vodník: Můžeš teď / zas domov uvidět!« (Neruda 1998, s. 124). Polemika s pojetím ontologickým, akcentujícím rozdílnost světů, je zde o to výraznější, že se jej zastává sama v příběhu vystupující Panna Maria (»Ze zdi se Panna sklonila / zázračném u zjevení: / Víc nepůjdeš již k muži zpět, / sic přijdeš o spasení,« tamtéž, s. 125). Důraz na ontologické hranice lidského pobytu ve světě umocňuje zmíněným trestem, nejvyšším, jaký lze v religiózním světě myslet. A přece se tento aspekt situace odsouvá stranou: lidský cit – mateřská láska – je proponován jako rozdílnosti světů nadřazený. Sama vodníková postava se tak stává (synekdochicky) ilustrací tohoto vidění, vodník již není primárně »cizí« obludou, ale »mužem« (ve smyslu »manželem«), otcem dětí, který je s jejich matkou spojen superiorním poutem. Prastarý spor kosmu a chaosu, který je ještě pro romantika Erbena a Jana z Hvězdy přirozeným a nepřekročitelným výchozím polem, už pro realistu Nerudu není vztahem zásadním.

Svébytnou podobu etického vodníka představuje ekologicky aktualizovaný vodník. Vztah k ekologii není novinka, logicky vyplývá z vodníkovy propojení s krajinou. Vodníková příslušnost ke krajině, k přírodě, jej na ní činí závislým: už v Jiráskově *Lucerně* (1905) sledujeme vodníkovy obavy o osud lesní tišiny, jejímž zánikem by byl sám trápen. Poprvé tu vzniká situace, kdy vodník není pro člověka obávaný nebezpečí, všemocná příšera, ale sám se bojí lidského vlivu. Ten přitom není namířen proti vodníkovi – toho se člověk i nadále bojí –, ale mnohdy i nevědomě a nezáměrně proti přírodě jako takové.

Emblematický případ pro vodníka ekologického je kniha *Hastrman: Zelený román* (2001) Miloše Urbana, jež nastoluje téma vztahu člověka a krajiny. O tomto vztahu, tematizovatelném jako antagonismus kosmu a chaosu, jsme se již zmínili; po celý nám známý vývoj dějin přitom byl pól kosmu pevně spjat s člověkem, jeho výboji a zároveň s jednoznačně pozitivním pólem. Současná ekologická situace však toto pojetí problematizuje: představuje stav, kdy lidský svět (kosmos) jak mírou, tak způsobem svého rozpínání začíná přírodu (v archetypálním uvažování chaos) ničit příliš; vzniká nerovnováha, která však teprve odkrývá podstatný (a přece po celý vývoj lidských dějin známý) fakt, že protivy se navzájem vyžadují. Aplikujeme-li pól chaotického na krajinu, tj. na krajinu nekulturní, ne-kultivovanou, ukazuje se, jak její devastace již dávno není přímé a bezproblémové vnášení kosmu do chaosu. Právě tato situace, kdy se příznak pozitivního paradoxně posouvá směrem k chaosu (ne-kultivovaná krajina se jeví jako cosi podstatného, zachování-hodného) a naopak, je výchozí bod *Hastrmana*. K takto rozpohybované dualitě kosmos–chaos pak ještě přistupuje problematika pohanského versus nepohanského a také zde výše zmíněný problém ontologický. Problém pohanství versus křesťanství je v románu upozaděn: Urbanův *Hastrman* je starší než tato dualita – i tak dílo odkazuje a zdůrazňuje původní dichotomii příroda–kultura (Hastrmanovým spojencem se může stát katolický kněz, nikoli však člověk, který nemá rád krajinu). I problém ontologický, jak jsme se s ním setkali u Erbena, Zeyera atd., je zde v podstatě sekundární: *Hastrman* se shoduje s bazální tradicí, topí lidi a v hrnčících vězní jejich duše apod., přitom však ekologická problematika tuto jeho přirozenost zakrývá, překrývá a nakonec z něj činí spojence lidí (ovšem těch »kladných«, tj. ekologicky prozřevších), čímž opět mnohem silněji vyniká polarita kosmu a chaosu, konkretizovaná zde sporem ekologicky smýš-



Obr. 17. Josef Váchal, »Vodník«, nepoužitá ilustrace k *Ďáblově zahrádce*, 1924.

lejších a ekologicky slepých lidí. Fakt, že se Urbanův vodník nejvíce podobá vodníkům – z hlediska času příběhu – nejstarším (např. Jiráskovu ze *Starých pověstí*), se zde tedy postupně vytrácí.

Stejně jako postmoderní, soudobým vývojem událostí poučený Urban učinil vodníka nositelem ekologického poselství už Josef Váchal (jehož ostatně s Urbanem sblíží jak sklon k mystice – vyhocená kritičnost k dobovému světu představuje podstatný kořen zájmu o démonologii u obou autorů –, tak neúnavná inklinace k mystifikaci, pastišům, travestiím a parodiím). V *Ďáblově zahrádce* (1924; obrázek

vodníka z této knihy viz zde č. 16) se setkáváme s mnoha protitradičními konstatováními (»o vodnících lid bájí, že dušičky lidské dole pod vodou v hrncích vězní, což jest pouhým žvástem, neboť vodník [...] jest podobných allotrií dalek«, Váchal 1992, s. 35, Vodník je tu navíc bytost podřízená Undinám, s nimiž se setkáváme poprvé od Paracelsovy *Filosofie okultní*), ekologicko-kritický akcent je zde však dominantní: »Pravda sice jest, že občas, zvlášť dopálen jsa na člověka, tuto bestii, terribilis atque marabilis [...] pod vodu strhne a utopí, zejména když nějakí lidští řítomyjové u vody povykovati začnou [...] Za dnešních dob, kdy samotné vládkyně vod, Undiny, smělou rukou lidskou, regulacemi a úpravou vod, trpí a jsou vyháněny, jich sluha vodník není na tom lépe. Bodří mlynářští [...] změnili se šmahem v bolševiky, a tak vodníci raději z tůní ven nevylezají; dobrých časů vzpomínajíce, očekávají raději den soudný [...] [n]emohou také nic moudřejšího prozatím dělat; člověk neustane v zemi se vrtat a tuto neustále pozměňovat, až konečně strážcům jejím trpělivost dojde a lidé hněv jejich ucítí«, tamtéž). I u Váchala vidíme přehodnocení dichotomie dobro–zlo a člověk (kosmos)–chaos (bytosti ne-lidské) směrem k etické rehabilitaci chaosu.

Typ vodníka-vodní obludy ontologicky cizí člověku můžeme označit za základní; vychází z prastaré opozice kosmu a chaosu; tuto opozici, jak vidíme, může postmoderní setřít, resp. nadřadit jí opozici specificky etickou. Tak např. tasemnice domovního důvěrníka Peřinky se v románu *Uprostřed noci zpěv* (1992) Jiřího Kratochvila musí převlékat za polednici, aby nebyla lidem nápadná. I polednice, bytost démonická, je zde přijatelnější než cokoli spojeného s komunisty (domovní důvěrník), jakkoli ti spadají do sféry kosmu.

5.1.3 Idylický

Emblémem Čech, resp. české krajiny, se stává vodník idylický. Idylický typ vodníka chápeme jako stejně základní a pro literaturu vydatný jako vodník-ontologický problém. Pro náš kontext má ovšem vodník idylický zásadní význam: idyla je žánr, jehož intence a chronotop z definice mytologické bytosti nepřipouští; a pokud ano, jen jako fiktivní či jako objekty vyprávění (fikce ve fikci) – tak je známe např. z již zmíněné *Babičky* B. Němcové. Nepříliš vyhoceně lze říci, že mytologové bytosti implikují nejružnější žánry (pověst, pohádku, pověrečnou povídku), vždy to však jsou žánry dějové a zbavené

atributů idylly – staticčnosti, harmoničnosti atd. To, že se v ní vodník může vyskytovat, ba dokonce že je pro ni postavou typickou, jen opět zdůrazňuje vodníkovu vytrženost z původního mytologického kontextu.

Zvláštní míra pokojnosti, nenásilnosti byla konstatována již dávno. Můžeme vyjít od srovnání zpracování obdobných fabulí. Tak v případě Erbenova »Vodníka« se ukazuje, je Erbenův vodník je méně krutý než vodník analogického příběhu tradovaného u ostatních slovanských národů. Např. lužické podání, jež Erben znal, uvádí, že Vodník a jeho milá měli sedm synů; i zde si žena na Vodníkovi vyprosí návštěvu lidského světa – jde do kostela na Požehnáni. »Vodník zlostně obíhal kolem, a když vyšla z kostela, vyrval jí dítě a roztrhal je; ostatní děti zaškrtil a rozmetal cestou« (Máchal 1903, s. 824). – Sám Erben podotýká: »Paměti hodné jest, že všechny báječné bytosti vodní, podlé pověstí slovanských i jiných národů, jistý ráz ukrutnosti na sobě mívají, takže když na člověku pomstí se nemohou, i na svém vlastním rodu pomstu svou vylévají. Ostatně sluší věděti, že táž pověst vypravuje se také o lesním muži, který chytiv dívku, sedm let za ženu ji u sebe choval; a když potom od něho utekla, z pomsty dítky své s ní zplozené roztrhal. Podobnou pověst o Vodníkovi, v národní píseň uvedenou, mají Lužičané« (Erben 1949, s. 154). Erbenovo méně násilné podání přitom nelze označit za nepřirozené či neobvyklé: významný je Máchalův soud, podle něhož je Erbenův vodník zcela »v duchu národní tradice« (Máchal 1903, s. 825). Analogicky vyznívá i již zmíněná Zeyerova »Norská balada«. Přináší nejjemnější řešení: ani zabitě dítě jako u Erbena, ani opuštěné dítě jako u Nerudy, natož zmíněné řešení lužické. A konečně je jakási idyla znát i u vodníka Váchalova (1924) – ilustrace v *Ďáblově zahrádce* zjevně předjímá scénérie Josefa Lady (vodníci sedící na stavidle, chaloupka v pozadí, na kopci hrad atd.; je zajímavé, že démonickou podobu vodníka Váchal nakonec do knižního vydání *Zahrádky* nepojal; zde viz obr. č. 17). A právě o Ladově vodníkovi mluvíme především, mluvíme-li o idylickém vodníkovi.

Důležité je uvědomit si, že vodník je u Lady hlavně a především výtvarné gesto: s výjimkou knihy *Bubáci a hastrmani* (1939) v jeho pohádkách a pohádkových příbězích (*O Mikešovi*, 1934–1936, *Nezbedné pohádky*, 1946) vodník nevystupuje. Tato absence je zajímavá: v Ladově díle nalezneme draka, ježibabu a čerty; je ale Lada pojímá humorně, žánrově se blíží travestii. Výjimku představují *Vzpomínky z dětství* (1937, rozšířeno jako *Kronika mého života*, 1942), kde vzpomíná i na jiné »mytologické« jevy hrusického dětství (hnát u hřbitova, hlučící strašidlo, čertovo kopyto v potoce aj.); to jsou ovšem jevy z vypravěčova hlediska skutečné, nikoli fikční; a tedy strach budící, nikoli určené k parodickému zlehčování. – Zatímco ve své literární činnosti se Lada pokouší o jakousi vlastní, parodickou mytologii, v činnosti výtvarné představuje vodníka v dokonalé shodě s lidovými představami. Podstatná je obecná shoda, že Ladovy obrazy zobrazují archetypální české jevy, tj. jevy, jež všichni Češi důvěrně znají. Pregnantně to shrnuje Emil Filla: »Jsou to všechno kdesi a kdysi zahlédnuté krajiny našeho mládí a nejvíc našich *snů*, na něž si musíme často vzpomínat jako na větší realitu« (Filla 1946, s. 6).

Ostatně u vodníka Josefa Lady se, jak soudí J. Olíč v případě obrazu *Hastrmanův podzim* (1949, zde viz obr. č. 13), jedná o autorovu sebeprojekci: »Melancholie této scény je příliš zjevná, než abychom ji přičítali pouze postavě hastrmana a jeho smutnému údělu. Ten hastrman je Lada a ten smutný podzim, který prožívá, je Ladův podzim. Ve tváři hastrmana najdeme rysy autora a v koutku úst oblíbenou dýmku, není pochyb o tom, že Lada se vždycky tak trochu viděl v tomto bájném stvoření. Hastrman jako bytost nikoli vlastní vinou samotářská a taky trochu neurotická, poddávající se své samotě a větší-



Obr. 18. Jan Konůpek, ilustrace ke *Kytici* K. J. Erbena, 1918.

viz níže.) I Holanův vodník je spíše melancholický; a dokonale melancholickou postavou jsou vodníci v již zmíněné Seifertově sbírce *Chlapec a hvězdy*, první z básníkových téměř čistě melancholických poloh (srov. báseň citovanou v pozn. 19). V téže sbírce nacházíme klasický motiv šití bot s přímým odvoláním na Erbena: »Než mráz mi všechna okna zasklí [...] spravím si boty [...] A řeknu vám, ta ševcovina / protiví se mi, mám rád klid. / To jeden básník z Miletína / zavinil, že musím šít« (Miletín je Erbenovo rodiště). Tato báseň je zajímavý doklad intertextuality, ukázka toho, jak tradice vzniká, resp. jak se modifikuje (Erbenův boty si šijící vodník je číhavý démon; boty si šije snovaje plány, zatímco tytéž botky šijící vodník Seifertův je melancholický, osamělý starý bručoun).

Idylizaci vidíme i u vodníka Čepova: »tlachal Hubáček [...] vyprávěl [...] pověsti o tom, jak nebožtík starý Sova, když se vracel jednou v zimě z Luké [...] viděl na sněhu u rybníka rodinu hastrmanů; starý hastrman pískal na klarinet a hastrmanka s hastrmančaty se držely za ruce a poskakovaly okolo starých vrb« (Čep 1991, s. 73). I u Čepa je s podivem samotný fakt existence vodníkovu motivu. Jako byli Holan a Štyrský avantgardní umělci, kteří by měli mytologickou tradici ignorovat, jako byl Machar ironický realista, jemuž by měly být mytologické motivy cizí, je Čep autor inspirovaný katolic tvím, které rozvíjí vlastní metafyziku a s ní spjatou mytologii; a přece se i zde vodník objeví, a to dokonce s celou rodinou (motiv známý např. od Váchala, srov. jeho obraz *Rodina vodníková*, 1912; viz zde obr. 15). Tato nečekanost objevení se vodníkovu motivu a s ní spjaté určité vybočení z daných žánrových či stylových norem je, domníváme se, opět velmi silný argument pro význam a typičnost vodníkovy postavy v českém umění. Čepův vodník se přitom zase navrácí do (celo)mytologické krajiny, již jsme popsali jako výchozí (z hlediska času příběhu i vyprávění). Zde samozřejmě musíme brát v potaz, objevují-li se mytologické motivy nejen v metavyprávění (reprodukcí řeči jiné postavy), ale v dění povídek samotném (František v povídce »Do města« ze sb. *Dvojí domov*, 1926,

nou jen smutně a zamlkle hledící na svět, který jí nerozumí« (Olič 2003, s. 453–4). Idyla se u zobrazení vodníka s melancholií pojí velmi těsně. Zdůrazňuje se vodníkovu stáří, aktualizuje se vodníkovu vytrženost z kontextu mytologie, jeho opuštěnost, někdy se dokonce dotýkáme významu ahasverovského.

Uvedme další příklady idylického vodníka. Snad nečekaně se s idylickým hastrmanem setkáme v poetismu, směru, jež stejně v souladu s avantgardním východiskem mnohdy až radikálně odhlíží od tradice, minulosti, a postuluje nový svět, svět techniky, racionality a programové radosti. A tu u Vladimíra Holana ve sbírce *Blouznivý vějíř* (1926) v básni »Žáří« čteme tyto verše: »Kaprádí zeleně dohořívá / Za bílou lampou vodník sní / Paolo paví oko / Polétne na měsíc«. (Vodníka zná dokonce i přední autor české avantgardy, J. Štyrský,

se cestou do města obává lesních panen a nahého chlapa, strašícího v obilí) – nenápadně tu totiž povstává další rovina fikčního světa, jiná rovina religiozity. V daném případě se nejedná o religiozitu čistě křesťanskou (přítom Čep se obecně bezvýhradně chápe jako autor katolický), nýbrž s přídechem pohanským. Ostatně i motivy křesťanské (ďábel, který vyjíždí »za měsíčních nocí orat se sprežením lidských zatracenců«, Čep 1991, s. 22) mohou tendovat spíše k jakési lidové mytologii než ke křesťanským kanonickým představám: svět lidové mytologie ostatně viz tamtéž: kletánice a rybník »plný tajemného šera, [...] obydlí hastrmanovo« (tamtéž, s. 81).

Čepův vodník hrající své ženě a dětem na klarinet vnáší do debaty nový rozměr, antropomorfizovaný typ vodníka. Určitá antropomorfizace je vodníkovi vlastní (až na výjimky, srov. odd. 5.2 a 5.3.1), někde však nabývá dominantní podoby; pak vždy

výrazně podtrhává idylickou povahu jak vodníkovy postavy, tak často i celého příběhu. Podobný typ vodníka, antropomorfizovaný a zároveň jsoucí v celo-mytologické krajině, je Vodník z *Rusalky* (1901, libreto k opěře A. Dvořáka) Jaroslava Kvapila. Vodník (»Vodník« je zde jméno, nikoli označení druhu) je typ mytologický, je »tatíčkem« *Rusalky*, lidi děsí, ale není to již obávaný běs (je sice – na rozdíl od lidí – »jiný«, není zde však nepřekonatelná bariéra, jako ostatně není ani u Ježibaby; ostatně *Rusalka* sama se dokonce touží stát člověkem – přičemž právě od této její intence ji Vodník zrazuje). Širší báječné společenství, jež Vodníka obklopuje, je zde explicitně tematizováno: »U nás v lese straší / šlakovité moci, / lesem divní braši / chodí o půlnoci. / Je-li v těle duše slabá, / uhrane ji ježibaba, / pode hrází tuze snadno / hastrman tě stáhne na dno. / A kdo vidí lesní žínky / bez košilky, bez sukýnky, / omámí ho lásky chtíč – / Pánbůh s námi a zlé pryč!«³⁵ – tak děsí hajný svého synovce. *Rusalka* je, jak jsme již uvedli, výrazně ovlivněna cizí literární tradicí, přitom však v české secesní literatuře nabývá organických vztahů k textovému okolí.

Idylický i antropomorfní jsou i další z notoricky známých vodníků české literatury, totiž oba vodníci Jiráskovy *Lucerny* (1905, libreto k opěře V. Nováka). Popis vodníků, kteří zde mají jména (Michal a Ivan), se shoduje s národním podáním: »hastrman se kmit [...] červená čepička, zelený kabát a knoflíky se mu blýskaly jako zlato [...] vodní churota« (Jirásek 1999, s. 193). Platí to i pro ostatní atributy: vodníci se bojí lýčí a černobýlu,³⁶ v jejich okolí padá na lidi »divný strach [...] jako někde v lese na pustém



Obr. 19. Jan Zrzavý, ilustrace ke Kytici K. J. Erbena, 1926.

³⁵ Kvapil 1990/1991, nestránkováno (druhé jednání, obraz první). Upozorňujeme na erotický motiv (omamný »lásky chtíč«), který je možno stopovat v celé mytologické tradici. Popis lesních žínek srov. s *Rusalkami* oblečenými do průsvitných košilek (kap. 1.2.5).

³⁶ Srov. k tomu již citované lidové podání české: »A také ďábla (podle české pověry vodníka) možno svázati pouze lým lipovým« (Sobotka 1879, s. 99). Týž autor dodává ještě další rostliny: »klokočím na květnou



Obr. 20. Jiří Trnka, ilustrace ke knize *Pohádky K. J. Erbeny*, 1940.

místě» (tamtéž, s. 201). Když lapají mladé dívky, věší barevné pentličky. Mohou se proměňovat v koně, ale i např. v lucernu: vodník touží »ve vraníka se proměnit a v bujně volnosti se rozběhnouti paloukem [...] hnát se s hřívou vlající a zařičet tak zplna do bouře a noci [...] plouti rudým světýlkem za noci tiše zvolna po proudu černa pod stromy« (tamtéž, s. 222). Děj příběhu vykresluje vodníky coby bytosti idylické a jedinečně antropomorfní. Vodník Michal je zamilovaný do lidské dcery (Haničky): »Já bych se rád ženil, tuze rád, a děti bych rád měl a hodně mnoho dětí. Já bych se s nimi válel jako s koťaty, hrál si a kočkoval se s nimi, já bych je sem na břeh vodil na sluníčko jako vydra mladé« (tamtéž, s. 220–1). Snahou integrovat se do světa lidí se Michal shoduje s Kvapilovou Rusalkou – tam je však právě Vodník, kdo ji varuje a poukazuje na rozdíly světa lidského a démonického, tj. na to, čemu zde říkáme problém ontologický.

Idyla Jiráskova je zcela jiná než ta, která nakonec v české kultuře zvítězí ve spojení s Ladou, u něž je Vodník zůstaven svému světu, tj. kde si podržuje onu výchozí – erbenovskou – pozici svébytné ontologie. Jiráskův vodník usiluje po idyle lidské a v lidském světě; takové je ovšem i celkové nastavení *Lucerny*: vodníci působí v lidském světě a sdílejí jeho starosti, srov. i paralelnost misantropie paní kněžny a vodníka Ivana. Od té doby se tato situace opakovat nebude. Vodník zůstane mimo lidský svět – ať už idylicky (jako u Lady), nebo tragicky (*Rusalka*), příp. zcela mimoběžně (Urbanův *Hastrman*).

Idylický a antropomorfní je i vodník již zmíněných Erbenových *Českých národních pohádek*. Je to mužíček, jenž chodí do hospody, popíjí zde s ostatními hosty a ze šosu mu kape voda (opět klasický motiv lidového podání). Tímto Erbenovým textem se dostáváme k pražským pověstem.³⁷ Jejich vodníci jsou jediní z jejich mytologických (fantaskních) hrdinů pojednaní nejen jako postava nesoucí příběh, ale jako samostatné téma:

neděli svěceným utlučeš vodníka; také člověk zeslábne, když ho někdo bije klokočem« (tamtéž, s. 188).

³⁷ Tuto skupinu pověstí můžeme pojímat jako specifický žánrový okruh. Jde o koherentní soubor textů předávaných jednotlivými autory od nejstarších dob (Dalimil, Kosmas, Kuthen, později Hájkova *Kronika česká*, 1541), výrazně aktualizovaných v národním obrození a následujících obdobích (Jos. Svátek, Adolf Wenig, Eduard Herold, Alois Jirásek, Julius Košnář, Cyril Merhout, P. Biliánová a další), kdy se víceméně kodifikují jak v kompozici a znění jednotlivých textů, tak v kompozici celé sbírky. Tyto texty vyznačují na jedné straně silná vazba ke kulturním (i obecným) dějinám Čech (výrazněji než ostatní české pověsti: Praha je zde totiž nejen dějištěm, ale také tématem, jednotícím prvkem, nejednou i téměř jednou z postav – srov. pověsti o založení Prahy či eschatologické pověsti o jejím zániku a novém začátku), na straně druhé velká míra umělecké strukturace textu a intertextovosti daná uvedeným přejímáním látky a neustálým uměleckým ohledáváním a opracováváním daného tématu a vazbami k národněobrozeniskému mýtu o Praze (Kollár, Mácha, Zeyer, Mrštík) či k tzv. pražské židovské německé literatuře (Kafka, Meyrink, Perutz, Leppin, Urzidil).

popisují se jejich zvyky, rod, dějiny. Příkladem může být výše uvedená pasáž o vodníkově návštěvě hospody; tentýž motiv zná i J. Svátek, od něj jej pravděpodobně přejímá A. Jirásek. Totéž platí i pro Gjurićovu knihu *Kam běží modrá liška* (1989), která na jednu stranu přináší vlastní příběh, na druhou se přidružuje základních, běžných motivů, jež dále precizuje (vodníkovy vztahy ke zvířatům, k lidem, topografii Prahy atd.). Gjurićovi vodníci jsou obdareni vlastními jmény – Věnceslav V. Vltavský, Vavřinec Velebný, Vilém Vrbovec: vodnická jména musí začínat na »v«. Gjurićovi vodníci se blíží spíše hastrmanovi Urbanovu: moudří svědci ne-lidského, ale přitom nakonec ochránci světa lidského. – V pražských pověstech také jsou vodníci – což z předchozího vyplývá – jako jediní z běžných báječných bytostí popsání jako *pražští* obyvatelé, resp. bytosti vázané právě a jen na Prahu. Ostatní démonologické postavy pražských pověstí pro Prahu typické nejsou démonologického původu, jsou to lidé, kteří z nejrůznějších příčin po smrti zůstávají vázání na pražský okruh, kde se zjevují: zlá hraběnka-Bílá paní, ohnivý muž-opilec, ohnivý muž-lakomec, alchymista, kvílící žid, lkající Indián atd.).



Obr. 21. Zdeněk Ziegler, ilustrace k *Černé slepici* M. Huptycha, 1991 (výřez).

5.1.4 Erotický vodník

Jedním z nejmladších literárních uchopení vodníkovského tématu je text »Vodník« ze sb. *Exhumace* (1998) Václava Kahudy. Vodník je zde představen jako jedna z vícera báječných bytostí (daný oddíl knihy je koncipován jako svérázná sbírka pohádek, resp. jejich postmoderních uchopení; vedle vodníka se tu setkáme s čerty, s Červenou Karkulkou atd.; v Kahudovi je spolu s Urbanem třeba vidět jedny z prozatím posledních mytologů české krajiny). Kahudův vodník je bytost pradávna, která však žije v moderním světě (útroby přehrad), zároveň je však zřetelné, že existuje mimo konkrétní čas, lépe řečeno bez ohledu na něj – stejně jako Kahudovi čerti a Bůh-Smrt. Důležitý jev, který *Exhumace* zdůrazňuje (aniž by byla první, která jej pojednává), je zdůraznění vodníkovy erotiky. Vodník se zde jeví jako bytost sexuální; jeho sexus je jediný motiv, jenž se zde objeví (byť je nutno říci, že výrazná erotičnost charakterizuje i ostatní démonické bytosti *Exhumace*). To se na první pohled jeví jako novum typické spíše pro postmoderní souřadnice, v nichž se Kahudovo dílo nachází, než pro tradiční podání o vodníkovi (v kap. 1.2.5 jsme mluvili o propojení motivů erotiky, vody a ženských bytostí). Zároveň ale tuto vodníkovu erotičnost můžeme vnímat jako základní vlastnost: právě ona je motivace mnohokrát zmíněné fabule »vodníkova nevěsta«. Dokonce lze nadnést i myšlenku, že klasický motiv duší vězněných v hrnčích je metafora či eufemismus pro vodníkovu erotikou (sexuální) touhu. S erotickým momentem se přitom setkáváme často – od něžné a také nešťastně zamilovaného Vodníka Michala v *Lucerně* přes melancholického, idylického vodníka-společníka nahých Rusalek u Lady



Obr. 22. Adolf Born, ilustrace ke *Kytici* K. J. Erbena, 1991.

až po dravě erotického, deflorujícího Has-trmana Urbanova (blíže tomuto dravému pólu stojí celý komplex nebezpečného a zničujícího sexu lesních žínek z Kvapi-lovy *Rusalky* a samozřejmě rusalek jako takových). Explicitně se k erotické touze po lidské ženě sám vodník, který jí unesl syna, přiznává u Vrchlického: »Nechá-peš, duše, bloudící v zmatku, / vzal jsem ti syna, že chtěl jsem matku« (»Vodník« ze sb. *Má vlast*, 1903; cit. dle Vrchlický 1955, s. 361). Není přitom bez zajímavosti, že i tato báseň, resp. sbírka, v níž je obsaže-na, zachycuje »svéráz lidových pohádek a vyprávění [...] úplně v duchu školy národ-ní« (Krejčí 1955, s. 524).

5.1.5 Krajinotvorný vodník

Jako rezultat řečeného se jeví vodníková role krajinotvorná. Protože je to role syn-tetizující, pojímající do sebe nejen různé role narativní, ale také vodníkovu typologii a dějiny, jak je představujeme v celém článku, vrátíme se k vodníkově krajínovnosti v samém závěru (kap. 6).

5.2 Vodníkův vzhled

Všímalí jsme si toho, co vodník dělá, jaké plní narativní role; otázka jeho vnějšího vzhledu je s touto první velmi těsně spojena. Již byla konstatována vodníková antro-pomorfizace (srov. kap. 2.3 a 5.1.3). Antropomorfní vodník je v literatuře nejoblíbeněj-ší. Důvod je zřejmý: teprve personifikace, s níž je antropomorfizace těla blíže spojena, umožňuje literárnímu motivu, aby se stal *jednajícím* subjektem, tj. literární postavou v pravém slova smyslu. Tato polidštěnost je někdy téměř dokonalá: vodník, jenž chodí v Podskalí na pivo (Erben, Svátek, Košnár atd.), svoje spolustolovníky zmate, nerozpo-znají, že s nimi v hospodě sedí vodník; a stejně zmateni jsou i čtenáři – dokud vodník neskočí do Vltavy, považujeme jej samozřejmě za člověka.

Některé vodníky právě jakožto vodníky rozlišuje spíše jen jejich okolí, životní kon-text: tak např. vodník Kahudův: »Dlouhé rozevláté vlasy [...] onosené sáčko se na něm krabatí a řásní [...] z límce čouhá vyzáblý krk [...] zakalené, žilnaté oči mu žlutě planou uprostřed řas. Jak dvě žárovíčky. [...] Mužík [...] přiložil svou štetinatou tvář na masité skřele [sumčí samice, s níž souloží, PŠ] [...] Paťavej strejc hluše otevírá hubu a oči mu planou za zelenými brejličkami« (Kahuda 1998, s. 137). Vodník je zde zlidštěn nejen svou anatomií a chováním, ale i oblekem (připomíná mnohem spíše tuláka než bájnou bytost); jako vodníka jej rozpoznáváme hned zpočátku příběhu prostě proto, že děj se odehrává hluboko pod vodní hladinou. Stejně je to např. i s hasrmanem, hasrmanicí a hasrmančaty u Čepa – kdyby dováděli jinde než na hrázi o půlnoci, byli bychom je chápali jen jako lidské podiviny.

Jinou – a větší – skupinu tvoří ti vodníci, kteří se chovají i vypadají jako lidé, obě je však jen částečné a nedokonalé: mají lidskou postavu, ale zelenou kůži; lidské ruce, ale

blány mezi prsty; mluví, ale u toho skřehotají, kvákají, kuňkají. Zároveň si ponechávají atributy čistě vodnické: schopnost proměnit se ve zvíře, nebývalou sílu apod. Zástupcem této skupiny je »zelený mužik« Erbenova »Vodníka«, vodník se zelenými vlasy u Jana z Hvězdy atd.

Druhý pól zobrazení vodníků, tedy zobrazení neantropomorfní, představuje postmoderní Miloš Urban; jeho Hastrman nám svými »štičími zuby« již posloužil jako příklad v kap. 2.3.1. Je to zoomorfnost spíše děsivá – ostré štičí zuby evokují trhání, záhubu, smrt. Zoomorfizace je však mnohem častější v umění výtvarném (viz níže).

5.3. Vodníci ve výtvarném umění

»V českém výtvarném umění 19. a 20. století sehrál významnou roli zájem o pohádkové bytosti. Mezi nejrůznějšími nadpřirozenými bytostmi [...] si získala zvláštní oblibu figura vodníka« (Winter 2008, s. 206). Pregnantní citát oceňuje vodníka na poli výtvarného umění, a posiluje tak naši základní tezi o vodníkově významu pro českou kulturu. I ve výtvarném umění si vodník uchovává povahu »víceznačného symbolu« (tamtéž): jakkoli má výtvarné umění menší narativní možnosti – ve statickém časenečase není možno rozvíjet širší škálu nuancí –, má k dispozici sdělnou ikonografii. I ve výtvarném umění se obraz vodníka kloní ke dvěma základním typům: vodníkovi zlému, démonickému, děsivému, a k vodníkovi hodnému, idylickému. Tomáš Winter zde mimo to rozpoznává výrazný psychoanalytický význam, kdy vodník symbolizuje nevědomí (srov. zde 1.2.5).

5.3.1. Děsivý vodník, vodník-obluda

Vodník Jaroslava Panušky (*Vodník*, 1898 a 1902, zde obr. č. 10 a 11) se vrací k tradici vodníka-vodní příšery (vodník je Panuškův častější námět; je to však vždy vodník démonický, děsivý). Zřiká se tradiční antropomorfizace, jinakost vodníka (v literatuře by odkazovala k vodníkovi-ontologickému problému) zdůrazňuje umrlčí lebka místo hlavy, také na rukou jsou do té míry zdůrazněny plovací blány, že se ruce přestávají podobat lidským. Faktem přitom zůstává, že Panuška deformuje všechny bytosti, jež zobrazuje (srov. jeho čerty nebo upíry ve tvaru podobném spíše jakýmsi bičíkovcům; to však můžeme chápat jako důsledek či vliv okultistických představ o »astrálních« bytostech zhmotněných z ektoplazmy). Propojení vodníka s lidským skeletem se u Panušky objevuje asi nejvýrazněji, ne však poprvé: černobílá kresba *Vodník* M. Alše (1899, zde viz obr. č. 7) s rysy expresionismu naznačuje jakýsi kostlivý krk (spíše jen obratle) a v obličejové části nechává dominovat výrazné zuby. Jejich symbolika může odkazovat také ke koňovi, vodníkově zvířeti (jež dále odkazuje až k antickému Poseidonovi). Démoničnost svého vodníka Aleš podtrhuje typickými atributy, netopýrem a měsícem v úplňku.

Stejnou obludnost, příšerovitost vykazují i vodník Přemysla Růta (ilustrace k Urbanovu *Hastrmanovi*; viz zde obr. č. 24). Je to vodník zoomorfní, tvořený napůl tělem lidským, napůl rybím, štičím; připomíná klasické heraldické figury (a s nimi celou středověkou zoologii, srov. z Cantimpré 2008), a tak odkazuje na širší kulturněhistorickou tradici. Zoomorfní vodník se logicky blíží rybě: s výjimkou Růtovy ilustrace se však s výraznými rybími atributy setkáváme málokdy, nejvýrazněji u Artuše Scheinera, který svého vodníka (1928; zde viz obr. č. 8) obmyslil výraznou sumčí tlamou s typickými chrupavčitými vousy, a v ilustraci Jana Konůpka k Erbenově *Kytici*, 1918 (zde obr. č. 18), kde je vodník zachycen jako jakýsi lidoop či monstrum.

Atributy zlého vodníka se hromadí u Adolfa Borna (ilustrace k bibliofilskému vydání Erbenovy *Kytice*, zde obr. č. 24). Setkáváme se tu na jedné straně s motivem skeletu (jako u Panušky), tedy s oním anti-antropomorfním pojetím (Vodník-Thanatos, jehož antropomorfní rysy jsou znejistěny, resp. axiologicky převráceny tváří kostlivce), na druhé straně s těsným sejetím s přírodou (jež má blízko k vodníkovi-ontologickému problému). Vodník je nazírán v jejím lůně, jako její součást (jen stěží odlišíme jeho paže od větví stromů – symptomatické je, že jsou to větve bez listů, srov. větvě-pařáty u Panuškovy *Opuštěné*; demonizace větví stromů nám z jiné strany připomene větve, na nichž sedává vodník, a vrby Gellnerovy básně, srov. pozn. 17). Lze se pak domnívat, že ono antropomorfní na vodníkově zjevu (šaty, vzpřímený postoj těla) bylo v přírodním kontextu legitimizováno jen lebkou místo tváře. Vodníkovy zuby zde navazují intertextuální vztah se štíčem vodníkem Urbanovým (resp. Růtovým).

Bornův vodník, nerozlišitelně vpletený do okolní přírody, ukazuje ve výtvarném umění to, co jsme výše (2.3) nazvali vodníkem-živlem. Ještě přesnější zobrazení tohoto typu představuje obraz Jaroslava Špillara *Vodník (Vodníkův zimní klid*, před 1899, viz zde obr. č. 6), kde vodník jako by vyrůstal z ledové masy, aniž by od ní – od krajinného prvku – byl jasně odlišitelný (to, co se zdá být jeho vousem, je také led; a nebo to, co se zdá být ledem, je jeho vous).

5.3.2. Idyla a melancholie

Přechod k vodníkům hodným a idylickým příznačně vede přes Josefa Ladu. Podle jeho životopisce Jiřího Oliče zná Lada dva typy: vodníka (výrazně antropomorfní »tvorové, kteří se podobají pantátům a živnostníkům«) a hastrmana, který je »záhadnější« a více se blíží kategorii »obludy« (Olič 2003, s. 391). Olič dovozuje, že »čiré zlo Lada zobrazit nechce a snad ani nedovede« (tamt., s. 391); poněkud přesnější je názor J. Vojvodíka, že Lada »nezachycuje vodníkovu démonickou a hrůznou stránku« (Vojvodík 1999, cit. dle Winter 2008, s. 218), a názor T. Wintra, že Ladovo pojetí vodníka se postupně humanizuje (tamtéž). Všimněme si však Ladova prvního publikovaného vodníka (1907; zde viz obr. č. 12): rukama s výraznými blánami připomíná vodníka Panuškovy, obraz starší o pět let; celkově jsou u něj lidské rysy ještě znejistěny. Nicméně je zřejmé, že vodníci mají nad hastrmany u Lady navrch; právě svými vodníky (»pantáty«) se Lada proslavil. Nutné je však zdůraznit, že hlavní poloha Ladových vodníků není čistě idylická; je to poloha melancholická (ostatně příznak melancholie je idyle vlastní, idylu charakterizuje emoční distance od smutku, jež tematizuje, která se začasťte projevuje právě melancholičností, ztišením emocí a jejich sublimací). Typičtí jsou – vedle zde již pojednaného *Hastrmanova podzimu*, srov. 5.1.3 – všichni vodníci v zimě (někteří dokonce poznali literární pandán: Seifertův vodník ve sbírce *Chlapec a hvězdy*). Zimní scénérie s konotací ticha, spánku přírody, ustrnutí a zániku zdůrazňuje stáří vodníka, jeho vytrženost ze světa lidí i ze světa přírodního se spojuje s jeho vytržeností z mytologického systému. Typický je zde motiv lidského obydlí – mlýna či chaloupky s rozsvícenými okny, příznak života, světla a tepla –, které je v pozadí jako by v jiném čase než vodník sedící na stavidle (srov. zde typický příklad v obr. č. 14). Tak pojal svého vodníka i Jiří Trnka (*Vodník*, ilustrace k pohádkám K. J. Erbeny, 1940, zde viz obr. č. 20). Melancholii jeho vodníka podporuje typický rys: postava je pozorována zezadu (tak jako často u J. Lady). A i zde vodník působí spíše jakožto rudiment svého světa: není ve světě démonickým, ale ani v lidském, jež z dálky, z bezpečí své vrby a rybníku obzírá; tento svět je navíc pod sněhem, mrzne, je tma.

Lada je pro idylické pojetí vodníka jistě typický. Lze ale konstatovat, že vodník se se žánrem idyly pevně pojí, resp. že jej implikuje: takovéto pojetí nalézáme i u autorů natolik rozdílných, jako je Josef Váchal (idylické zobrazení vodníka v *Ďáblově zahrádce*, viz výše, zde obr. č. 16), Hanuš Schwaiger³⁸ (*Vodník*, 1886, zde viz obr. 2), příslušník avantgardy J. Štyrský (*Vodník*, 1919, zde viz obr. č. 9), u nichž obou je zobrazen vodník při typické činnosti: rozčesávání vlasů, tedy zřetelný odkaz na lidové podání, nebo Jan Zrzavý. Zrzavého vodníka (ilustrace k Erbenově *Kytici*, 1926, zde viz obr. č. 19) podle T. Wintra charakterizuje »melancholický výraz, který prozrazuje, že vodník si svůj úděl nevybral, ale byl mu osudově předurčen« (Winter 2008, s. 216).



Obr. 23. Přemysl Růt, ilustrace na obálce románu Hastrman M. Urbana, 2001.

5.3.3. Erotika

Výtvarné umění se může po svém dotknout erotického či sexuálního významu vodníka. Pojímá jej jako jeden z aspektů ontologické difference, která je buď znejistěna či náznačně popřena, nebo naopak zvýrazněna vodníkovým sexem: sexualita buď vodníka přibližuje lidskému světu, nebo naopak zdůrazňuje jeho jinakost – srov. titulní Růtův obrázek k Urbanově *Hastrmanovi* (viz zde obr. č. 23): výrazná červená dívčího genitálu jasně ukazuje motiv Hastrmanova činu.

Pokus definovat vodníka, jeho status a motivace juxtapozicí s dívčí postavou, resp. zdůrazněním sexuální tenze, shledáváme ale již v dílech mnohem starších. V ilustraci k Erbenově *Kytici* Felixe Jeneweina (1890, zde viz obr. č. 5) vidíme blížící se dívčí postavu a vodníkův pohled na ni; ostatně výmluvná je ilustrace L. Maroldova k téže baladě: *Vodník* je metonymicky vypořádán dívkou, krásnou postavou – ale vodník jako takový tam zcela chybí. Spojení vodníkovy postavy a postavy mladé dívky je pro výtvarné umění vůbec typické. Někdy vodník dívku jen chtivě pozoruje (jako u Jeneweina), jindy jde o pouhou juxtapozici (u Zrzavého). V obou případech se však automaticky zdůrazňuje jinakost obou postav: na jedné straně dívka, vždy krásná, někdy dokonce nahá, aby vynikly rysy lidské postavy, na druhé straně jsou podtrženy vodníkovy rysy neantropomorfní. Takovou kompozici s oblibou volí Maxmilián Pirner: jeho obraz *Pohádka* (90. léta 19. stol., zde obr. č. 4) představuje sedící postavu polonahé dívky, u níž klečí a k níž se lisají dva vodníci. Vedle růžové dívčí pokožky vyvstane důrazně zelená kůže vodníková. Pirnerův obraz z cyklu *Mytologické mesaliance* (1890, zde obr. č. 3) tento aspekt ještě zdůrazní: proti mužnému vodníkovi je postavena nahá dívka. Proti vodníkově zavalitému tělu je

³⁸ Pro Schwaigera je vůbec vodník typický: »Prvním jeho dílem professorským byl cyklus aquarellů, jejichž hlavní osobou je vodník (*Pohádky o hastrmanovi*)« (Ottův slovník naučný, sv. XXIII, s. 75); »Romantikem je Schwaiger pohádkář, vyprávěč tajemných, tragických i kratochvilných příběhů se skřítky, vodníkem« (Ottova encyklopedie nové doby, sv. X, s. 1203).



Obr. 24. Přemysl Růt, ilustrace k románu *Hastrman* M. Urbana, 2001.

postavena křehkost dívčího těla. Proti vodě a jejím atributům (vodní řasy, jež z vodníka visí) je postavena vzdušnost dívky (průhledný závoj, letící postava). V této tradici pokračuje např. J. Konůpek: proti dívčí postavě je postavena výrazně zoomorfní postava vodníkova (viz obr. č. 18).

Tento juxtapoziční princip ovšem nalezneme i u Lady (vodník a nahé rusalky: příznačně všechny postavy obráceny k pozorovateli zády) či Konůpka (obr. č. 18) a symptomaticky jej užil i Zdeněk Ziegler v koláži, kterou použil jako ilustraci k Huptychově sbírce lidových zaříkadel (Huptych 1999; Ziegler zde kombinuje Schwaigerova vodníka s nahými dívčími postavami, viz. zde obr. č. 21). Objevuje se dokonce názor, tento princip měl »zdůraznit vodníkovu směšnou hrůznost skrze konfrontaci s figurou koupající se nahé dívky« (A. Pomajzllová, cit. dle Winter 2008, s. 210). Poprvé tak narážíme

na starobylý princip groteskna: vodník jako postava, v níž se snoubí nespojitelné, kategorie hrůzy a směšnosti (jež ovšem může být právě reakcí na hrůzu, kterou vodník v pozorovateli vzbuzuje).

6. Vodník v zemích Koruny české

Pokusme se nyní zodpovědět zásadní otázku: proč v české tradici, zvláště umělecké, přetrvává vodník, a nikoli ostatní mytologické/bájně bytosti?

Někdy se argumentuje samotným vodním živlem: chápeme-li vodníka jako personifikaci vody, jeví se pro zobrazení i recepci české krajiny typické svými rybníky a řekami jako nutná postava. Taková argumentace je ovšem nejslabší – nevysvětluje, proč je vodník oblíben právě v Čechách (a ne kupř. ve vodnatějších či ostrovních zemích, když vodníka nezná Irsko, Francie či Anglie), ani proč je v Čechách oblíben právě vodník (a ne třeba víly – nebo ohnivý muž, duch ohně jakožto rovněž všudypřítomného živlu).

Závažnějším argumentem je víra v jeho realitu. Sama o sobě samozřejmě iniciuje vodníkovu tematizaci; v té pak následně umožňuje hru s žánry (srov. kap. 2.2, 3 aj.): dílo, kde je vodník, je i není realistické, je i není pohádka, je trochu pohádka a trochu pověst atd. Tím se však významotvorný pohyb nezastavuje: čím více je postava vodníka citována, tím více konotací nabývá, a tím se opět stává pro umění zajímavější, tvárnější, významuplnější. Jedním z nejvyšších funkčních momentů, kterých vodník dosáhnul, je alegorické (u Nerudy) či symbolické pojetí. Povšimněme si, že ačkoli Neruda motivicky a tematicky zřetelně navazuje na Erbena, má vodník alegorické rysy teprve u Nerudy: v Erbenově romantismu je ještě vodník »realistický«, tj. denotativní.

Pozorujeme-li vodníka jako téma umění, konstatujeme, že (1) získal platnost emblému i symbolu, a že zároveň (2) není symbolem jednoznačným. Povaha emblému

přítom jednoznačnost (či alespoň tendenci k ní) vyžaduje: emblém vzniká tzv. emblematickou redukcí, kdy daný jev ztrácí vedlejší konotace a posiluje jednoznačnost svého významu. U vodníka tato jednoznačnost sice je – ve formě jakéhosi sémantického invariantu, neměnného základu –, ale je to právě jen abstraktní základ, z něž vychází konkrétní pojetí. V umění, zvláště v literatuře, jak jsme už viděli, má vodník specifické postavení:

Je téměř jediným z pantheonu mytických bytostí, který se stává v dílech skutečnou, tj. jednající postavou (nikoli postavou schematizovanou, redukovanou na pouhou narativní funkci, typ, jak je tomu např. u čerta, Ježibaby či Smrti), a to dokonce mnohdy postavou hlavní. Tato jeho vlastnost se opakuje v dílech nejrozličnějších autorů, žánrů i epoch; ostatní bytosti se jakožto literární postavy objevují jen sporadicky. Ze své podstaty démonické bytosti je vodník nositelem výrazné hodnoty mimoumělecké – ontologické, etické aj. Příběhy, v nichž se objevuje, tak nabývají rysů paraboly; na jejich základě můžeme často pozorovat i širší kontexty než dějiny umění či etnografickou oblast; podání o vodníkovi může synekdochicky pojmenovávat vývoj etiky, religiozní sféry atd. (srov. vodníka Erbenova a Nerudova, hastrmana Urbanova aj., kteří všichni představují výrazné typy a vyhrčené světonázory).

Ještě jednou se musíme vrátit k celku mytologického systému, z něhož vodníci pocházejí. Jeho reflexe v umění a tradici je dlouhodobá, pro starší období bezpříznaková, v romantismu do jisté míry uměle posílená vlivem Herderovy filosofie, teorií o duši národa a ohlasovou poetikou přejatou z německé oblasti (C. Brentano, A. v. Arnim, bratři Grimmové). Příznak mytologického světa ve vodníkově postavě nadále zůstává jako důležitý významotvorný rozměr a konotace. Proč však od té doby zůstává jen vodník? Odpovědí je vše výše řečené. Vodník se jeví jako ideální postava pro literaturu, pro účely čistě narativní (poskytuje ideální typ postavy) i mimoumělecké (symbolizační, filosofické aj.). Důležitá je v této souvislosti zmínka o specifické etice českého vodníka, která vodníkovi otevírá možnost stát se postavou idyly, tedy literárního žánru vysoce hodnoceného, pro literární strukturu podstatného a v českém kontextu častého, možno říci základního (srov. 5.1.3). V národněobrozenském myšlení znamenala zapojení vodníka do kontextu české »mírnosti«, opěvované vlastnosti, jež byla stavěna proti germánské tvrdosti, a hrála roli nacionálního emblému. Tady, domníváme se, na průsečíku romantismu německého (folklorizujícího) typu, sémantické flexivnosti vodníkovy postavy a jeho specifického charakteru, jak jej uchovává lidová tradice, povstává život vodníka jako českého emblému. Ten se pak důsledně projevuje např. v Urbanově *Hastrmanovi*, kde si vodník svobodně volí Čechy za domov, a za tuto vyvolenou krajinu pak bojuje.

Vodníci jsou vázaní na jednu konkrétní oblast či místo, zároveň mají povahu elementu všudypřítomného. Jsou tak bytostmi jak bytostně domácími, lokálními, tak celonárodními. Na jedné straně obecný, národ stmelující jev, na druhé straně jev konkrétní, který jediný může nést příznak realismu. Tento fakt je jak příčinou, tak důsledkem víry ve vodníkovu realitu a konečně i jeho výsadního postavení v české kultuře.

Mluvili jsem výše o funkcích a rolích, jež vodník může plnit. Vodníkovy dějové role, jak jsme je představili (5.1), jsou na první pohled velmi různorodé a zcela nehomogenní. Upozorňujeme však opět na výchozí tezi o flexibilní a nejednoznačné vodníkově sémantice. Vodníkovy role nelze chápat jako role mimoběžné, jež by se navzájem vylučovaly, ale spíše jako hierarchicky řazené úrovně jeho charakteru. Tak nutně v každém vodníkovi nejhluběji spočívá to, co jsme zde nazvali »ontologický problém«: bez ohledu

na to, jestli se vodník chce integrovat do lidského světa, jestli mu chce škodit, či je-li vůči němu zcela lhostejný, je vždy součástí jiného světa. Tato základní presupozice (na niž se nabízí aplikovat Lotmanovu teorii o hranici, srov. 3.2) je vždy nějakým způsobem tematizována eticky. Konečně obě charakteristiky další, idyla a erotika, nabývají mnoha různorodých podob, a někdy není možné je od sebe odlišit (podání o vodníkově nevěstě, Jiráskova *Lucerna* atd.).

Určitou možností usouvztažení všech těchto rolí je vodníková role krajiny. S každým aspektem krajiny – cizost i blízkost, pochmurnost i idyličnost, starobylost i současnost atd. – jeden z vodníkových aspektů koreluje. Zároveň vodník jakožto duch živlu, který je vlastní jak krajině přírodní (jezera, lesní tůň, potoky, řeky), tak kulturní (rybníky, mlýnské náhony a prostředí mlýnů obecně atd.), pokrývá celou tuto rozlohu geografickou i v jejím historickém a sociálním rozměru, a s čímkoli, co se v ní odehrává, může navazovat vztah, jenž má potenci založit vypravovatelný příběh. Že se takové příběhy dějí, bohatě dokládá literární tradice lidová i autorská.

Literatura

Primární literatura

- Bridel, Bedřich. »Křesťanské učení veršemi vyložené«. In Bridel, Fridrich. *Básnické dílo* (Milan Kopecký ed.). Praha : Torst, 1994.
- Čapek, Josef. *Josef Čapek o sobě*. Praha : Československý spisovatel, 1958.
- Čep, Jan. *Dvojí domov*. Praha : Vyšehrad, 1991.
- Čtvrtek, Václav. *Nezbedné pověsti*. Praha : Československý spisovatel, 1985
- Erben, Karel Jaromír. *České národní pohádky*. Praha : Melantrich, 1939.
- Erben, Karel Jaromír. *Kytice*. Praha : Orbis, 1949.
- Gjurić, Andrej. *Kam běží modrá liška: Pohádkové vyprávění z Malé Strany*. Praha : Albatros, 1983.
- Glazarová, Jarmila. *Advent*. Praha : Československý spisovatel, 1975.
- Holan, Vladimír. *Blouznivý vějíř*. Praha 1926.
- Huptych, Miroslav. *Černá slepice: aneb Kterak se líhne bazalíček, jenž do domu štěstí přináší*. Praha : Československý spisovatel, 1991.
- Jirásek, Alois. *Lucerna*. In Sendlerová, Martina – Kudrnáč, Jiří (eds.). *Pohádkové drama*. Praha : Nakl. Lidové noviny, 1999.
- Jirásek, Alois. *Staré pověsti české*. Praha : Nakl. Lidové noviny, 2001.
- Kahuda, Václav. *Exhumace*. Brno : Petrov, 1998.
- Kolár, Jaroslav – Nedvědová, Milada (eds.). *Próza českého středověku*. Praha : Odeon, 1983.
- Košár, Julius. *Staropražské pověsti a legendy*. Praha, 1933.
- Kratochvíl, Jiří. *Uprostřed noci zpěv*. Brno : Atlantis, 1992.
- Kriseová, Eda. *Sluneční hodiny*. Brno : Atlantis, 1992.
- Křesadlo, Jan. *Vara guru*. Praha : Ivo Železný, 1993.
- Kvapil, Jaroslav. »Rusalka«. In Dvořák, Antonín. *Rusalka*. Praha : Národní divadlo, 1990/1991.
- Lada, Josef. *Kronika mého života*. Praha : Československý spisovatel, 1987.
- Lada, Josef. *Nezbedné pohádky*. Praha : Albatros, 1983.

- Lada, Josef. *Vzpomínky z dětství*. Praha : Stát. nakl. dětské knihy, 1953.
- Langer, Josef Jaroslav. »Selanky«. In týž. *Bodláčí a růže*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1957.
- Machar, Josef Svatopluk. *Konfese literáta*. Praha : Československý spisovatel, 1984.
- Metelka, Věnceslav. *Ze života zapadlého vlastence*. Praha : Vyšehrad, 1982.
- Mörike, Eduard. *Proč bolíš, radosti?* Přel. I. Slavík. Praha : Mladá fronta, 1979.
- Němcová, Božena. *Babička*. Olomouc : R. Promberg, 1932.
- Němcová, Božena. *Národní báchorky a pověsti II*. Praha : Kvasnička a Hampl, 1928.
- Neruda, Jan. *Knihy básní*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1998.
- Seifert, Jaroslav. *Chlapec a hvězdy*. Praha : Československý spisovatel, 1956.
- Slavík, Ivan. *Hledání modrého květu*. Praha : Středočeské nakladatelství a knihkupectví, 1988.
- Sova, Antonín. *Ivův román*. Praha : Hejda a Tuček, 1902.
- Svátek, Josef. *Pražské pověsti a legendy*. Praha – Litomyšl : Paseka, 1997.
- Světlá, Karolína. »Několik archů z rodinné kroniky«. In táž. *Z rodinné kroniky*. Praha : Československý spisovatel, 1980.
- Tichý, František. »Balada o vodníkovi«. In *Česká epika: Výbor výpravného básnictví českého nové doby*. Ed., František Serafínský Procházka. Praha : Česká grafická unie, 1924.
- Urban, Miloš. *Hastrman: Zelený román*. Praha : Argo, 2001.
- Váchal, Josef. *Ďáblova zahrádka aneb Přírodopis strašidel tj. neobyčejná cesta mezi ďáblovými dětmi, přízraky a bytostmi přírodními, zjevujícími se často hříšnému člověku, duchovní Brehm, k rozpoznávání všelikých potvor zemských i vodních, ohně a v povětří, též jinoplanetních, proti slabým stran jejich ukazatel, spolu s bezpečnou ochranou co příkladný štít křesťanských duší sloužící, k věčnému proti nim bojování, je odhalující a zprávu nám o nich podávající, dle knihy z archivu samotného pekla pod názvem HISTORIA NATURÆ DE SPECTRIS skrze M. Josefa Váchala, dřevorytce, sestavená a četnými tabulemi a obrazy, tvářnost těchto přízraků a démonů ukazujícími, opatřená*. Praha : Paseka, 1992.
- Vrchlický, Jaroslav. *Mythy – Selské balady – Má vlast*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955.
- Zeyer, Julius. *Román o věrném přátelství Amise a Amila*. Praha : Česká grafická unie, 1919.

Sekundární literatura

- Bartoš, František. *Lid a národ: Sebrané rozpravy národopisné a literární*. Sv. 2. J. F. Šašek : Velké Meziříčí, 1885.
- Beneš, Bohuslav. *Česká lidová slovesnost*. Praha : Odeon, 1990.
- Blažíčková Horová, Naděžda – Leubnerová, Šárka. »Česká krajinomalba 19. století«. In *Krajina v českém umění 17.–20. století*. Ed. Naděžda Blažíčková Horová. Praha : Národní galerie, 2006.
- Cílek, Václav. *Krajiny vnitřní a vnější: Texty o paměti krajiny, smysluplném bobrovi, areálu jablkového štrůdlu a o tom, proč lezeme na rozhlednu*. Praha : Dokořán, 2007.
- Doležel, Lubomír. *Heterocosmica: Fikce a možné světy*. Praha : Univerzita Karlova, nakladatelství Karolinum, 2003.
- Encyclopædia Britannica*, verze 2002 (CR-ROM).

- Erich, Oswald A. – Beitzl, Richard (eds.). *Wörterbuch der deutschen Volkskunde*. Stuttgart : Alfred Kröner Verlag, 1974.
- Filla, Emil. »Vyznání«. In *Vyprávění o Josefu Ladovi*. Ed. Jan Vrána. Praha : Albatros, 1972.
- Grohmann, Josef Virgil. *Pověsti z Čech*. Praha : PLOT, 2009.
- Grund, Antonín. »Na okraj Erbenových pohádek«. In Erben, K. J. *České pohádky*. Praha : Melantrich, 1939.
- Grund, Antonín. *Karel Jaromír Erben*. Praha : Melantrich, 1935.
- Gurevič, Aron. *Nebe peklo svět*. Jinočany : H&H, 1996.
- Haman, Aleš. »Komentář«. In Neruda, Jan. *Knihy básní*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1998
- Hanel, Olaf. *Jaroslav Panuška (1872–1958)* (katalog výstavy). Praha : České muzeum výtvarných umění v Praze, 1994.
- Hanuš, J. [Ignác] Jan. *Bájeslovný kalendář slovanský: čili Pozůstatky pohansko-svátečných obřadův slovanských*. Praha : Kober & Markgraf, 1860.
- Houška, Josef Vojtěch. »Pověry národní v Čechách«. *Časopis českého museum*, 1853, roč. 27, s. 466nn, tamtéž, 1854, roč. 27, s. 525nn., tamtéž, 1855, roč. 29, s. 46nn.
- Hýbl, Jan. *Pověrečné a kratochvilné historie o strašidlech*. Praha, 1820.
- Janáčková, Jaroslava. *Příběh tajemného psaní: O pramenech a genezi Babičky*. Praha : Akropolis, 2001.
- Jungmann, Josef. *Slovník česko-německý*. Praha : Matice česká, 1834–1839 (cit. z V. dílu, 1839).
- Jungmann, Josef. *Slownost: aneb Náuka o výmluvnosti básnické i řečnické*. Praha : Kronberg a Řivnáč, 1846.
- Klímová, Dagmar. »Vodník v českém lidovém podání: Aktuální problémy jeho historického studia«. *Český lid*, 1972, roč. 59, č. 3, s. 130–153.
- Klímová, Dagmar. »Vodník«. In *Lidová kultura: Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska. Věcná část: O–Ž*. Praha : Mladá fronta, 2007, s. 1147–1148.
- Košťál, Josef. »Vodník v podání lidu českého«. *Český lid*, 1892, roč. I, passim.
- Kott, František Štěpán. *Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický, díl čtvrtý: T–Y*. Praha : František Šimáček, 1884.
- Krejčí, Karel. »České látky v díle Jaroslava Vrchlického«. In Vrchlický, Jaroslav. *Mythy – Selské balady – Má vlast*. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955.
- Krejčí, Karel. *Podivuhodné příběhy ze staré Prahy*. Praha : Odeon, 1971.
- Lotman, Jurij M. *Die Struktur literarischer Texte*. München : Wilhelm Fink Verlag, 1972.
- Loužil, Jaromír. »Ignác Jan Hanuš«. In *Lexikon české literatury 2/I H–J*. Praha : Academia, 1993.
- Máchal, Hanuš. *Nákres slovanského bájesloví*. Praha : F. Šimáček, 1891.
- Máchal, Hanuš. »Vodník«. In *Ottův slovník naučný*, sv. XXVI, U–Vusín. Praha : J. Otto, 1907, s. 871.
- Máchal, Hanuš. »Čert«. In *Ottův slovník naučný*, sv. VI, Čechy–Danseur. Praha : J. Otto, 1893, s. 641.
- Máchal, Jan. »Látkový rozbor ‚Kytice‘«. In Hanuš, J. et al. *Literatura česká devatenáctého století. Díl druhý: Od M. Zd. Poláka ke K. J. Erbenovi*. Praha : Jan Laichter, 1903.
- Máchal, Jan. *Bájesloví slovanské*. Olomouc : Votobia, 1995 (reprint vydání u J. Otty, 1907).

- Meyer, Carl. *Der Aberglaube des Mittelalters und nachfolgenden Jahrhunderte*. Wiesbaden : Fourier Verlag, 2003 (reprint vydání z r. 1884).
- Nakonečný, Milan. *Lexikon magie*. Praha : Ivo Železný, 1993.
- Němec, Igor – Horálek, Jan et al. *Dědictví řeči*. Praha : Panorama, 1986.
- Olič, Jiří. *Jos. Lada*. Brno : Petrov 2003.
- Paracelsus, Aureolus Filip Theofrastus Bombastus. *Filosofie okultní*. Praha : Trigon, 1990.
- Pečínková, Pavla. *Josef Lada*. Praha : Gallery, 1998.
- Pejml, Karel. *Český lid ve svých názorech, obyčejích a pověrách*. Praha : J. R. Vilímek, 1941.
- Propp, Vladimír Jakovlevič. *Morfologie pohádky a jiné studie*. Jinočany: H&H, 1999
- Sabina, Karel. *Dějepis literatury československé staré a střední doby*. Praha : Alois Štorch, 1866.
- Sirovátka, Oldřich. »Křesťanské vlivy na českou lidovou démonologii«. In *Náboženství v českém myšlení : První polovina 20. století* Eds. Jiří Gabriel, Jiří Svoboda. Brno : Ústav etiky a religionistiky FF MU a AV ČR, 1993.
- Slavík, Ivan. *Hledání modrého květu*. Praha : Středočeské nakladatelství a knihkupectví, 1988.
- Sobotka, Primus. »Vodník«. In *Slovník naučný. Díl devátý*. Red. Frant. Lad. Rieger, J. Malý. Sv. 9. Praha : I. L. Kober, 1870, s. 1209.
- Sobotka, Primus. *Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských : Příspěvek k slovanské symbolice*. Spisův musejních číslo CXLVII. Praha : Matice česká, 1879.
- Stein, Murray. »Bílý Had«. In týž. *Příběhy duše III*. Praha: Emitos, 2008.
- Stejskal, Martin. *Labyrintem tajemna: aneb Průvodce po magických místech Československa*. Praha : Paseka, 1991.
- Svátek, Josef. *Zlomky z české demonologie v zrcadle lidových skazek a pražských pověstí*. Praha : Havran, 2001.
- Tille, Václav: *Božena Němcová*. Praha : Odeon, 1969.
- Tureček, Dalibor. »Princezna Pampeliška«. In *Pohádkové drama*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 1999.
- Václavek, M. »Vodník«. In Kott, František Štěpán. *Česko-německý slovník zvláště grammaticko-fraseologický, díl čtvrtý. T–Y*. Praha : František Šimáček, 1884, s. 764–5.
- Váňa, Zdeněk. *Svět slovanských bohů a démonů*. Praha : Panorama, 1990.
- Vodička, Felix. »Erben časový a nadčasový: Sémiotická intence Erbenovy poezie a její dvojí původ«. In *Czech studies. Literature, Language, Culture*. Ed. Mojmír Grygar. Amsterdam : Rodopi, 1990.
- Vojvodík, Josef. »Koncepty idyl v díle Josefa Lady, jejich proměny a sémantika v kontextu české meziválečné avantgardy«. *Umění*, 1999, roč. XLVII, s. 80–108.
- Vondráček, Vladimír – Holub, František. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha : Columbus, 1993.
- Winter, Tomáš. »Vodník a nevědomí«. *Umění*, 2008, roč. LVI, č. 3, s. 206–220.
- z Cantimpré Tomáš. *De monstis marinis (De natura rerum VI) – Mořská monstra (O přírodě VI)*. Praha : Oikúmené, 2008.
- Zíbrt, Čeněk (1891a). »Lidové pověry, obyčeje a pověry na den sv. Jana Křtitele«. *Časopis českého museum*, 1891, roč. 65.

- Zibrt, Čeněk (1891b). *Skřítek v lidovém podání staročeském*. Praha : F. Šimáček, 1891.
Zibrt, Čeněk. *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku: Indiculus superstitionum et paganiarum*. Praha : Academia, 1995.
Zibrt, Čeněk. *Veselé chvíle v životě lidu českého*. Praha : Vyšehrad, 1950.

The Water Spirit (*vodník*) in Czech Cultural Tradition, Especially in Literature

Pavel Šidák

Not being primarily ethnographical, the article focuses on the examination of works of art, and its argumentation, methodology and terminology move within the field of theory of art. The article starts with the statement of a fundamental connection between the water spirit and Czech landscape and culture, and also of the uniqueness of the water spirit both in European and world context (chapter 1). The water spirit was at first a part of a broader mythological (demonological) pantheon, from which, however, he was emancipated and managed to survive in the cultural tradition even after other mythological characters had been forgotten. The water spirit's autonomy is a result of several possible causes, which are analyzed in chapter 1.2.

The starting point of the article is the concept of the water spirit as it has survived in folk tradition and in art; a typology of the water spirit found here is offered in chapter 2.

Chapter 3 shows how the perception of water spirits has changed throughout history and how the changes depend on the time depicted in the particular literary stories (so called *erzählte Zeit* and *Erzählzeit*).

Chapter 4 discusses the fundamental fact that the existence of the water spirit is believed to be real. Once again we follow the process of emancipation from the original mythological system.

The following chapter offers a detailed examination of the role which the water spirit plays in folk tradition, but more importantly in literature (chapter 5.1) and the fine arts (chapter 5.2), and of the types of imagery and genres that this character implies.

The concluding chapter (chapter 6) establishes the conception of the water spirit as an emblem of the Czech landscape correlating with all its types. Its ambiguous semantics provides for a variety of stories (life modalities) as rich as the human imagination can wish for.

Barke poljske kraljice

Vlado Nartnik

*The short ballad titled *Mlada Vida in zamorec v barki* (Young Vida and a Negro in a Boat) is but a part of a longer ballad with the title *Lepa Vida* (Fair Vida) that contains further description of Vida's stay at the Spanish court, which is reminiscent of the legend *Deveti mož* (Ninth Man). Of particular interest is the three-week boat ride that in the legend corresponds to three boats that may be explained with three moon phases. The romance *Poljska kraljica* (Polish Queen) starts with the multiplied counting of boats. The romance no longer focuses on the celestial voyage of the pretty Vida from Taurus to Scorpio and to Pegasus but from Pegasus in the west to Leo and to Virgo in the east. Between them, precisely in the south and located between Taurus and Gemini, are the key moon phases above the constellation of Orion, given that the new moon above this constellation once denoted the vernal equinox. The lunar year thus commenced after the spring new moon with the initial first quarter moon in Virgo, and ended with the twelfth first quarter moon in Leo. Since the counting of first quarter moons resembles to the counting of books in Homer's poems *The Iliad* and *The Odyssey*, as well as in Vergil's *The Aeneid*, this opens up the question of the similarity between the siege of Troy in *The Iliad* and the siege of Venice in *Poljska kraljica*.*

Keywords: Slovene folk songs, lunar and solar year, waxing and waning crescent, first quarter moon, Roman numerals, constellation of Orion, flat figurine from Ig, *Iliad*, *Aeneid*, Venice and Vineta, Boleslaw III Wrymouth, Elisabeth of Poland, Louis I of Hungary

Vodna gladina je kot ležeče zrcalo od nekdanj soočila ptice v višini z ribami v globini, sonce podnevi z luno ponoči. Posebno opazna je bila mlada luna v podobi večerne barke na pomladnem zahodu ter stara luna v podobi jutranje barke na jesenskem vzhodu (Nartnik 2009: 339 in 340). Za to govori tudi motiv barke iz daljne dežele v ljudski pesmi. Kratka balada *Mlada Vida in zamorec v barki* se recimo začne in razvije takole (Grafenauer 1943: 61 in 378) :

*Mlada Vida plenice prala
Per kraju morja na belem pesku.
Prot nji je perplaval pisana barka,
Notri je bil črn zamorec.
Tako je rekel črni zamorec:
»Kaj je tebi, mlada Vida?*

*Kaj si bla gorši ta perve leta!
»Lahko sem bla gorši ta perve leta,
Zdaj pa imam bolno dete;
Ko noč mine, dan potihne,
Pa bolno dete nikol ne pomolkne.«*

*Tako je rekel črni zamorec:
 »Pojdi le noter, mlada Vida!
 Jaz imam notri takšno korenčje,
 Da, ko boš dete v njem skopala,
 Bo bolno dete precej mirno.«
 Šla je noter mlada Vida.
 Preden se Vida gor je sklonila,
 Je že na sredi morja bila.
 Tako je rekla mlada Vida:
 »Kaj boš ti, dete, zdaj počelo,
 Ko ne boš matere več imelo!«*

*Tako je rekel črni zamorec:
 »Kdor ga bo maral, ga bo podojil.
 Ti boš pa zdaj per meni ležala
 Pa mojga sina boš meni dojila.«
 Tako je rekla mlada Vida:
 »Raj čem na sredi v morje skočiti
 Kakor per teb se, zamorec, voziti!
 Kako se boš, dete, milo jokalo,
 Ko ne boš matere več imelo!«
 Vida je čezse svet križ storila,
 Na sredi morja je v vodo skočila.*

Mlado Vido že znani zamorec zvabi v barko z obljubo, da bo dobila pomirilo za bolno dete. Ko mlada mati spozna, da je ugrabljena, se sama konča s skokom v morje. Pripoved je sicer postavljiva zlasti v čas arabske zmage nad Benečani pri Susku leta 842, ki je sledila arabskemu požigu Osorja na Cresu leto poprej (Nartnik 1994: 193). Podana balada pa je videti tudi podlaga za precej daljšo balado *Lepa Vida* (SLP V: 244). Naveliča-na družinskih tegob ob bolnem detetu in starem možu se lepa Vida da zavestno zmamiti v barko in se začne kesati svojega dejanja, ko je že prepozno:

*Lepa Vida je per morju stala,
 Tam na produ si plenice prala.
 Čern zamorc po sivem morju pride,
 Barko vstavi, praša lepe Vide:
 »Zakaj, Vida, nisi tak erdeča,
 Tak erdeča nisi, tak cveteča,
 Kakor ti si prva leta bila?«*

*Vida lepa je odgovorila:
 »Kak bi bla erdeča in cveteča,
 Ker zadela mene je nesreča;
 Oh, doma bolno je moje dete,
 Poslušala sem neumne svete;
 Omožila sem se, starca vzela!
 Malokdaj, sirota, sem vesela;
 Bolno dete cel dan prejokuje,
 Celo dolgo noč mož prekašljuje!«*

*Čern zamorc ji reče ino pravi:
 »Če doma jim dobro ni, žerjavi
 Se čez morje vzdignejo; ti z mano
 Pojdi serčno si ozdravit rano.
 Kaj ti pravim, pote, Vida zala,
 Je kraljica španska me poslala
 Ji dojeti mladega kraljiča,
 Sinka njenga mladga cesariča.*

*Ga dojila boš ino zibala,
 Pestvala, mu postljo postiljala,
 Da zaspi, mu pesmi lepe pela,
 Hujga dela tam ne boš imela.»*

*V barko lepa Vida je stopila;
 Al ko sta od kraja odtegnila,
 Ko je barka že po morju tekla,
 Se zjokala Vida je in rekla:
 "Oh, sirota vboga, kaj sem strila!
 Oh, komu sem jaz doma pustila
 Dete svoje, sinka nebolgljenga,
 Moža svojga, z letmi obloženga!"*

*Ko pretekle so ble tri nedelje,
 Jo h kraljici čern zamorc perpelje.
 Zgodaj lepa Vida je vstala,
 Tam per oknu sonca je čakala.
 Potolažit žalost nezrečeno
 Poprašala sonce je rumeno:
 "Sonce, žarki sonca, vi povejte,
 Kaj moj sinek dela, bolno dete?"
 "Kaj bi delal zdaj tvoj sinek mali?
 Včeraj svečo revci so deržali,
 In tvoj stari mož je šel od hiše,
 Se po morju vozi, tebe iše,*

*Tebe iše in se grozno joka,
Od bridkosti njemu serce poka.”*

*Ko na večer pride luna blede,
Lepa Vida spet per oknu gleda,
Da b si serčno žalost ohladila,
Bledo luno je ogovorila:
“Luna, žarki lune, vi povejte,
Kaj moj sinek dela, bolno dete?”
“Kaj bi delal zdaj tvoj sinek mali?
Dans so vbogo sroto pokopali,
Ino oča tvoj je šel od hiše,
Se po morju vozi, tebe iše,
Tebe iše, se po tebi joka,
Od bridkosti njemu serce poka.”*

*Vida lepa se zajoka huje.
H nji kraljica pride, jo sprašuje:
“Kaj se tebi, Vida, je zgodilo,*

*Da tak silno jokaš in tak milo?”
Je kraljici rekla Vida zala:
“Kak bi srota vboga ne jokala!
Ko per oknu zlato sem posodo
Pomivala, mi je padla v vodo,
Je iz okna padla mi visocga
Kupca zlata v dno morja globocga!”
Jo tolaži, reče ji kraljica:
“Jenjaj jokat in močiti lica!
Drugo kupco zlato bom kupila,
Te per kralju bom izgovorila;
Id, kraljiča doji mojga sina,
Da te mine tvoja bolečina.”*

*Res kraljica kupco je kupila,
Res per kralju jo je zgovorila;
Vida vsak dan je per oknu stala.
Se po sinku, oču, mož jokala.*

Daljša balada je tokrat dvodelna. Prve štiri kitice, ki sestavljajo njeno prvo polovico, opisujejo Vidino srečanje s črnim zamorcem kolikor toliko podobno kakor kratka balada, druge štiri kitice, ki sestavljajo njeno drugo polovico, pa opisujejo kratki baladi še neznano Vidino bivanje na španskem dvoru. Hkrati z bivanjem skesane Vide na tujem se v drugi polovici jasno oblikuje zaporedje ne le dveh, ampak treh moških likov: Vidinega sinka, moža in oča, pri čemer iščoči lik starega moža nekoliko spominja na delovanje hrvaškega kneza Domagoja. Ta je leta 876 s svojimi sinovi pustošil romanska mesta ob zahodni Istri zavoljo sramotne trgovine s slovanskimi sužnji, ki se je razvila po teh krajih (Nartnik 1994: 196). In zdi se, da druga polovica daljše balade odseva Domagojev nastop ob pritegnitvi še starejše legende *Deveti mož* (SLP I: 48), ki se glasi takole:

*Po morju 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 peklenska gost;
Pred peklom 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, kolikor jih hoč,
Oj duš ti pa ne damo nič.'
Od Kriščovih ran še jo zagod,
Še drugič pride satan ven,
Poreče: 'Vzem duš, kolikor jih hoč,
Mi tebe ne mormo poslušat več!'«*

Šel je mož kupit v en lep semenj
 Rumene gosli in črn lok,
 Šel je pred vrata peklenska gost.
 Pred peklom je godel en letni dan,
 En letni dan in noč in dan.
 Ob letu 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!«

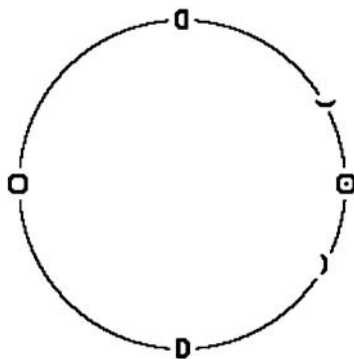
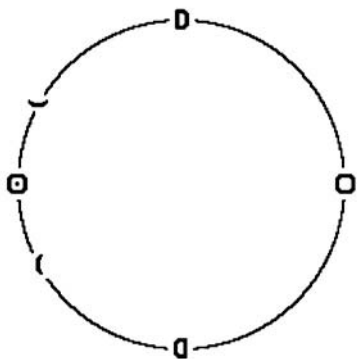
Deveti mož je šel v črni pekel,
 Za njim se je vlekel dolg plašč:
 »Perjemajte, duše, se plašča mojga!«
 Perjele so se ga duše vse.
 Kadar jih h verhu pernesel je,
 Se vtergala je njegova mat
 In z njo še druge duše tri.
 »Odpiraj, Peter, vrata gor!
 Pekel sem izpraznil, napolnim nebo,
 Pozabil sem pa 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.«

Posebno opazno je, kako se že na tri tedne trajajočo vožnjo, ki uvaja Vidin žalostni pogovor s soncem in luno v drugi polovici daljše balade, v legendi navezujejo tri barke, preneseno razložljive s tremi luninimi menami. Sestav štirih bark v kratki baladi in legendi bi potemtakem kazal na štiri lunine mene:

1. barka s črnim zamorcem..... črni mlaj
2. barka z Jezusom Gospodom prvi krajec
3. barka z Gospodom Bogom..... beli ščip
4. barka z devetim možem zadnji krajec

Le da je težišče kratke balade na pisani barki s črnim zamorcem, ki pomeni mujenje črnega mlaja v ozvezdju Bika pred nekdanj pomladnim ozvezdjem Dvojčkov, medtem ko se je deveti mož, ki ima v legendi kupiti gosli in lok, znašel šele v predhodnem ozvezdju Škorpionja namesto v nekdanj jesenskem ozvezdju Lokostrelca. Sorazmerje nasprotnih ozvezdij utrjuje še prisotnost dveh velikih rdečih zvezd, zvezde Aldebaran v Bikovi glavi in zvezde Antares sredi Škorpionja. Sledenje Dvojčkov Biku in Lokostrelca Škorpionju je nadalje pomenljivo z vidika luninega leta. Ker je to leto dobrih deset dni krajše od sončevega, se lunine mene v treh sončevih letih pomaknejo za eno živalsko ozvezdje nazaj, se pravi iz Dvojčkov v Bika ter iz Lokostrelca v Škorpionja. Na takem pomiku luninih men v času okrog leta 4320 do Kr. ravno slonita kratka balada in legenda: pomladni črni mlaj tretjega luninega leta se je bil pomaknil v Bika kot Vidina ugrabitev (Avsenik Nabergoj 2010: 322).

Kazno je, da je razhajanje luninega leta s sončevim našlo svoj ognjeni odsev tudi v navadi sežiganja umrlega veljaka z ubito sužnjo v pogrebni barki, kakor jo je pri Rusih opisal arabski popotnik Ibn Fadlan še leta 922 (Mencej 1997: 25). Obredni vožnji obeh novoporočencev na oni svet, ki jo nekako nakaže kratka balada, je po legendi sledilo igranje na gosli, trajajoče en letni dan, in noč in dan. Toliko trajajoče igranje na gosli je pravzaprav skladno s polletno nočjo in polletnim dnevom na visokem severu ter na globokem jugu (Nartnik 1998: 208 in 209), nasprotje med kratko balado in legendo pa je hkrati raztegljivo v nasprotje med začetkom pomladi in začetkom jeseni (Nartnik 1999/2000: 7):



Prvi in drugi začetek je zaznamoval črni mlaj, posredno določljiv najprej z ležečim luninim srpom kot plavajočo barko po pomladnem mlaju v ozvezdju Bika na levi in nato pred jesenskim mlajem v ozvezdju Škorpiona na desni, medtem ko se je stoječi lunin srp kot napeti lok po jesenskem mlaju spet istovetil z ozvezdjem Lokostrelca, stoječi lunin srp kot ležečo kupo pred pomladnim mlajem v ozvezdju Bika pa naposled odseva še pri-takanje vode v vino v legendi. Tako je krožilo eno lunino leto za drugim in navajalo na štetje bark na nebu. S pomnoženim štetjem bark se ravno začne romanca *Poljska kraljica oblega Benetke* (SLP I: 2):

*Straža zavpiti, straža beneška:
 »Vstanite gori vsi Benečani!
 Po morju se vozi poljska kraljica,
 Za sabo vleče tristo bark,
 V vsaki barki tristo soldatov,
 Vsaki soldat ima svojga junga.
 Zdaj zdaj bo vzela beneški tabor,
 Svetega Marka visoki zvonik.«
 Hitro so vstali vsi Benečani,
 Naproti so tekli poljski kraljici:
 »O milost, milost, poljska kraljica!
 Se hočmo podati, kvartir ti dati,
 Tvojim soldatom jesti in piti.«
 Tako je rekla poljska kraljica:
 »Jaz ne maram za jesti; za piti
 Soldati moji že majo zadosti.
 Če mi ne daste mojga kraljiča,*

*Zdaj zdaj bom vzela beneški tabor,
 Svetega Marka visoki zvonik.«
 Hitro so tekli po njenga kraljiča,
 Peljali so njega poljski kraljici.
 Mat ga spremljala, se milo jokala.
 Tako je rekla poljska kraljica:
 »Tiho bodi, španska kraljica!
 Jaz sem ga redila tri cele leta,
 Pa si mi ga vkradla, španska kraljica,
 Z njim si vskočila sem na Beneško.«
 Tako je še rekla poljska kraljica:
 »Kaj vam pravim, soldati moji!
 Streljajte meni vsi na veselje,
 Pavkajte meni vsi na veselje,
 Godite meni vsi na veselje,
 Da imam nazaj spet svojga kraljiča!«*

Romanca naravnost obrne daljšo balado tako, da je zdaj poljska kraljica tista, ki ukazuje španski kraljici. Novost je tudi v tem, da španska kraljico z njenim sinom na begu vse do Benetk zasleduje kar 301 barka poljske kraljice. Le da se poljska flota skrči na vsega 14 bark, če se dvakratni števnik *tristo* na začetku romance zamenja s podobno zvenečim števnikom *trinajst*:

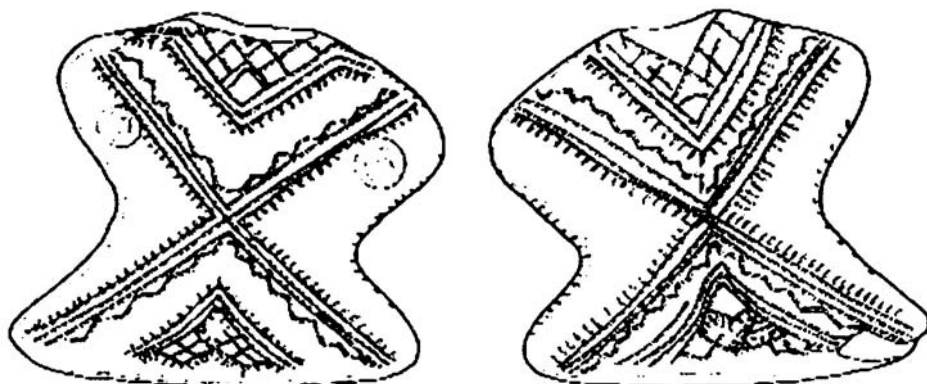
*Straža zavpiti, straža beneška:
»Vstanite gori vsi Benečani!
Po morju se vozi poljska kraljica,
Za sabo vleče trinajst bark,*

*V vsaki barki trinajst soldatov,
Vsaki soldat ima svojga junga.
Zdaj zdaj bo vzela beneški tabor,
Svetega Marka visoki zvonik.«*

V tem primeru šteje poljska flota 364 ljudi in ji je španski kraljič tako rekoč nujen za zenačitev s številom dni sončevega leta. V jedru romance tako tudi ni več nebesno potovanje lepe Vide od Bika do Škorpiona in do Pegaza (Nartnik 1994: 200), ampak od Pegaza na zahodu do Leva in do Device na vzhodu. Vmes so ravno na jugu med Bikom in Dvojčki ključne lunine mene nad Orionom oziroma Andraževim križem (Matičeto 1974: 51 in 52) glede na to, da je prvi krajec nad tem križem nekdanj pomenil najkrajši dan in najdaljšo noč v letu, mlaj pomladno enakonočje, zadnji krajec pa najdaljši dan in najkrajšo noč v letu. Lunino leto se je tako začelo po pomladnem mlaju s prvim prvim krajcem v Devici in končalo z dvanajstim prvim krajcem v Levu (Nartnik 1995/96: 107):



Že tretje leto pa je Andražev križ v podobi rimske cifre X namesto desetega dosegl šele enajsti prvi krajec in ustrezno tudi Kraljiča v Levu namesto dvanajstega šele trinajsti prvi krajec. V tem bi bil tudi smisel zasledovanja španske kraljice do Benetk, kolikor so Benetke res samo Benetke. Lev v beneškem grbu namreč ni tako daleč od grifa v volinskem grbu na poljskem severu, s tem pa se vzpostavlja tudi zveza južnih Benetk s severnim Volinom kot nekdanjo Vineto (Bialecki 1991: 152). Le da v davnem času okrog leta 4320 do Kr. še ni bilo ne Benetk ne Vinete, nastajala pa je jantarna pot, ki je prek Ljubljanskega jezera vodila od Jadrana proti Baltiku in jo je spremljalo oblikovanje rimskih cifr I ... V ... X po luninih menah na zvezdnem nebu. Za to govori ploščata podoba brezglave boginje z Iga (Tomaž 2008: 64 in 65):



Da se ploščata podoba veže z Andraževim križem, kaže prekotna cifra X na sprednji in na zadnji strani, in ker je cifra pravzaprav potrojena, se lahko nanaša tudi na XXX dni od ščipa do ščipa v obliki dojke. Vmesno črno-belo nasprotje visečih kvadratkov se tako nanaša na pomladni mlaj nad južnim obzorjem nekdanjega jezera. Nasprotje visečih kvadratkov je sicer vpeto v cifro V, ki je prav tako potrojena, in se lahko nanaša tudi na členitev VVV + VVV dni, s tem da z zrcalnim obratom v spodnji polovici dopušča še VIVIVIVIV dni lihega popravka po sodih dneh lihega meseca (Škvor Jernejčič 2011: 39). Nasprotju kvadratkov na sprednji strani se vrh tega protistavlja lok v visečem kvadratu tudi kot jesensko sonce pod ozvezdjem Orla.

Pomenljivo je, da štetje prvih krajev od Device do Leva spominja tudi na štetje spevov Homerjeve *Iliade* in njegove *Odiseje* ter Vergilove *Eneide*, s tem pa se odpira nadaljnje vprašanje podobnosti med grškim obleganjem Troje v *Iliadi* in poljskim obleganjem Benetk v *Poljski kraljici* (Avsenik Nabergoj 2010: 628). Krivda za grško obleganje Troje je podana v 7. spevu *Iliade* (Homer 1950: 157):

*Zbor zboruje i Trojcev, na Ilia gradu visokem,
Buren, viharo razgret, ob vratih do Priama kralja.
Modri Antenor med njimi začne in pravi takole:
»Čujte me, Trojci, Dardanci, in vi, zavezniki naši,
Rad nasvet bi vam dal, ki duh narekuje ga srcu:
Dajte, vrnimo že Heleno Grkom z vsemi zakladi,
Naj jo odvede Atrid! Sedanji naš boj je pregrešen,
Z njim kršimo pogodbo: ne obeta se srečen nam konec,
Jaz vsaj mislim tako, če ne spolnimo dane obljube!«*

In ko je Troja leta 1181 pred Kr. padla, se je po 1. spevu *Eneide* ravno modri Antenor rešil takole (Vergil 1964: 17):

*Glej, skozi vojsko Ahivcev je mogel uiti Antenor,
Priti v Ilirski zaliv in v sredo kraljestva Liburnov
Mimo izvira Timava, kateri iz žrel se devetih
V morje izliva tako, da kar gora hrumi in se morje
Glasno bučeče razliva po poljih. In vendar je zgradil
Mesto Patavij in Tevkre nastanil; ime je dal ljudstvu,
Potlej trojansko orožje obesil na zid in odsihdob
V miru udobno počiva; a midva, tvoj rod, ki obetaš
Nama nebeške višave, sva ladij veliko zgubila
– Groza grozanska! – Zaradi togote edine Junone;
Jezi sva njeni predana in daleč od zemlje italске.*

Same Benetke so nastale dolgo potem tako, da so se Antenorjevi potomci iz strahu pred Atilovimi jezdecami leta 455 umaknili na jadransko laguno. Nasproti severni Vineti, ki si jo je leta 1123 podredil poljski knez Boleslav III Krivousti (Trawkowski 1984: 85), pa se z južnimi Benetkami spet veže dogajanje ob smrti ogrskega kraljiča Andraža, ki ga je leta 1345 dala zadaviti žena Johana Sicilska. Pred smrtjo je namreč v Napolj (Grafenauer

1939: 225 in 228) na dveh beneških galejah prispela kraljičeva mati Elizabeta Poljska s spremstvom, po smrti pa je pred vojsko kraljičevega brata Ludvika I Ogrskega s svojimi tremi galejami pobegnila vdova Johana (Lengyel 1990: 90 in 95).

Literatura

- Irena Avsenik Nabergoj 2010, *Hrepenenje in skušnjava v svetu literature. Motiv Lepe Vide*, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Tadeusz Bialecki 1991, *Herby miast Pomorza Zachodniego*, Szczecin: Polskie Pismo i Książka.
- Ivan Grafenauer 1939, Poljska kraljica, *Dom in svet* 51, 224–228.
- Ivan Grafenauer 1943, *Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*, Ljubljana: AZU.
- Homer 1950, *Iliada*. Prevedel Anton Sovre – Ljubljana: DZS.
- Dénes Lengyel 1990, *Korona i miecz: opowieści z dziejów Węgier*, Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Milko Matičetov 1974: Zvezdna imena in izročila o zvezdah med Slovenci, v: *Zbornik za naravoslovje in tehniko: zvezek 4*. Ljubljana: Slovenska matica, 43–90.
- Mirjam Mencej 1997, *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*, Ljubljana : Slovensko etnološko društvo,.
- Vlado Nartnik 1994, Časovna odprtost oblikovanja lika lepe Vide, v: *Individualni in generacijski ustvarjalni ritmi v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi: ob 10-letnici smrti Marje Boršnikove: mednarodni simpozij v Ljubljani od 24. do 26. junija 1992 pod vodstvom Toneta Pretnarja*, Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete (Obdobja 14), 193–202.
- Vlado Nartnik 1995/96, Nekaj o sklapljanju osnovnih števnikov v slovenščini, *Slava: debatni list* 9, št. 2, 107–110.
- Vlado Nartnik 1998, Pogledi na Pavlove raziskave tematike Orfeja, v: *Slovensko-madžarski jezikovni in književni stiki od Košiča do danes: zbornik razprav*, Budimpešta: Košičev sklad, 205–210.
- Vlado Nartnik 1999/2000, Tedni in meseci starih Slovanov, *Slava: debatni list* 13, št. 1–2, 6–9.
- Vlado Nartnik 2009, Svetniki in galjot v ljudski pesmi, *Studia mythologica Slavica* 12, 337–342.
- SLP I = *Slovenske ljudske pesmi I 1970*. Uredili Zmaga Kumer, Milko Matičetov, Boris Merhar in Valens Vodušek, Ljubljana: Slovenska matica.
- SLP V = *Slovenske ljudske pesmi V 2007*. Avtorji in uredniki Marjetka Golež Kaučič, Marija Klobčar, Zmaga Kumer, Urša Šivic in Marko Terseglav, Ljubljana: Založba ZRC in Slovenska matica
- Brina Škvor Jernejčič 2011, Motiv trikotnika s podaljški na glinenem posodju v pozni bronasti in zgodnji železni dobi. Razmislek o njegovi okrasni in simbolni vrednosti, *Studia mythologica Slavica* XIV, 23–50.
- Alenka Tomaž 2008, *Prva dama / First Lady*, Koper: Založba Annales, ZRS.
- Vergil 1964, *Eneida*. Prevedel Fran Bradač, Maribor: Založba Obzorja.
- Stanisław Trawkowski 1984, Bolesław III Krzywousty, v: *Poczet królów i książąt polskich*, Warszawa: Czytelnik, 80–88.

The Boats of the Polish Queen

Vlado Nartnik

Water has always reflected the sun during the day and the moon at night. Particularly noticeable were the waxing moon in the form of an evening boat in the west in spring and the waning moon in the form of a morning boat in the east in the fall. The boat motif in folk songs confirms this. An example is a short ballad titled *Mlada Vida in zamorec v barki* (Young Vida and a Negro in a Boat), which serves as the basis for a longer ballad with the title *Lepa Vida* (Fair Vida, SLP 244). The latter consists of eight stanzas, with the first four describing, much as in the short ballad, how Vida meets a black-skinned Negro. Speaking of Vida's stay at the Spanish court, which is not mentioned in the short ballad, the last four stanzas are reminiscent of the legend *Deveti mož* (Ninth Man, SLP 48). Especially interesting is the three-week boat ride that in the legend corresponds to three boats that may be explained with three moon phases.

The romance *Poljska kraljica* (Polish Queen, SLP 2) starts with the multiplied counting of boats. Contrary to the longer ballad, the Polish Queen is now the one who gives orders to the Spanish Queen. Another new element in this poem is the pursuit of the Spanish Queen and her son during their flight to Venice by as many as 301 boats under the command of the Polish Queen. However, if the double numeral *tristo* (300) from the beginning of the romance is replaced by the similarly-sounding numeral *trinajst* (13) the Polish fleet is suddenly reduced to mere fourteen boats. In this case, the Polish fleet contains 364 people, and in order to equalize this number with the number of days in the solar year it is in urgent need of the Spanish Prince. The romance no longer focuses on the celestial voyage of the pretty Vida from Taurus to Scorpio and to Pegasus but from Pegasus in the west to Leo and to Virgo in the east. Between them, precisely in the south and located between Taurus and Gemini, are the key moon phases above the constellation of Orion, given that the new moon above this constellation once denoted the vernal equinox. The lunar year thus commenced after the spring new moon with the initial first quarter moon in Virgo, and ended with the twelfth first quarter moon in Leo. However, already in the third year Orion, shaped as the Roman numeral X, was reached only by the eleventh first quarter moon; consequently, the Prince in Leo was reached only by the thirteenth first quarter moon instead of the twelfth one. The pursuit of the Spanish Queen all the way to Venice should be understood within this context.

Since the counting of first quarter moons resembles to the counting of books in Homer's poems *The Iliad* and *The Odyssey*, as well as in Vergil's *The Aeneid*, this opens up the question of the similarity between the siege of Troy in *The Iliad* and the siege of Venice in *Poljska kraljica*. It seems that this connection with Venice can be found in the events taking place at the time of death of Prince Andrew of Calabria, whose wife Joan I of Naples had him strangled in 1345. Prior to his death, two Venetian galleys brought to Naples the Prince's mother, Elizabeth of Poland, with her retinue. After his death, his widow Joan I fled with her three galleys from the pursuit of the army of Prince Andrew's brother, King Louis I of Hungary.

SODOBNA MITOLOGIJA

MITOLOGIA CONTEMPORANEA

CONTEMPORARY MYTHOLOGY

Ludvik Janež – a storyteller and collector of local folklore stories*

Barbara Ivančič Kutin

The article presents Ludvik Janež from Čadrg, (Tolmin, northwest Slovenia), who is a folklore storyteller and collector of storytelling heritage. His rich repertoire has made him quite a name in his domestic environment, and in recent years he has often been invited to local schools, kindergartens, and various public events to enhance their cultural programme with storytelling. The article points out that with the observed storyteller the context of the event has an essential effect on the choice of text and texture (the performance of the narrative). By selecting his repertoire, its performance, and interpretation, the storyteller intentionally adapts to the social structure of the target audience and the event's purpose. This means that the storyteller is aware that every group has different expectations and reception abilities. He therefore tries to motivate every specific group for optimal listening and understanding with carefully chosen contents and the means (requisites, costume, language) he uses to enhance his performance. Based on these elements, Janež's repertoire can be divided into 5 types, which are all closely connected with the traditions of his native village.

Keywords: storytelling, storyteller, storytelling event, folk narratives, folklore, Slovenia, Ludvik Janež, context, texture, repertoire, Čadrg, Tolmin.

1. Introduction: Storytelling in public and private environments

Based on field observation with participation of Ludvik Janež's storytelling and a comparison of the sound and video records made on these occasions, the research focuses on the differences in the storyteller's performance in different circumstances and when addressing audiences of different composition. The research draws on Dundes's definition that a storytelling event consists of text, texture, and context, which are inseparably linked and influence one another (Dundes 1980), and on Bauman's analytical strategy; he shows, through concrete cases, that oral narrative performance is indissoluble unity of text, narrated event and narrative event (Bauman 1988). I also had many conversations and performed semi-structured interviews with the storyteller. The latter stimulated his self-reflexive consideration of his storytelling strategies.

* The article is a result of the research conducted in the bilateral project *Slovak-Slovenian Parallels in ethnology and folkloristic* of the Slovak Institute for Ethnology and the Institute of Slovenian Ethnology (2008–2010). It is a slightly modified version of the article in Slovak language, published in the Slovenský Národopis 2012.

In the course of time, Ludvik Janež changed from a so-called *passive narrator* in his domestic, private environment into an *active narrator* (Siikala 1990: 156–170), who wants to spread the local storytelling heritage to a wider public through public performances. The situation in which Janež tells his stories, and above all the characteristics of the specific audience, including age structure, social background, and knowledge of the tradition (Toelken 1996: 1936–141)¹, have a strong influence on his choice of repertoire and its performance.

When telling stories in public circumstances, the storyteller does not know the audience personally and he therefore selects in advance a repertoire in line with the event's purpose (a cultural event in a school/kindergarten, an independent narrative event for adults or an audience of different ages, storytelling as a side event of another cultural or tourist event, etc.). In public events, the instant interaction between the narrator and his audience is reduced to spontaneous responses, which most often occur when the story is finished (laughter, amazement, exclamations, applause, etc.), while verbal responses (remarks, comments, etc.) during or after the performance are not typical (Ivančič Kutin 2010: 207, 208). The contrary is true of storytelling in a private environment, to a group of people who know one another. This situation enables all the participants (including the audience) to become actively engaged in the narrative flow through comments, remarks, questions, emotional responses and the like, and thus actively influence the development of the contents and the narrative's course, i.e. influence the storytelling folklore meeting as a whole. A private storytelling folklore meeting consists of a series of folklore events (stories) and intermediate pauses (connecting texts); within this framework conversation at the level of everyday verbal communication occurs between the participants. Through verbal and emotional interaction within the connecting texts associations are developed, leading to the next folklore event (story). Therefore, the connecting texts are the driving force in developing a folklore meeting while it lasts (Ivančič Kutin 2011: 28, 29). The storyteller (or storytellers, if the role is assumed by several people) instantly responds to the prompts of the people present. In view of their function and influence on the further course of storytelling events in a private context, the following roles can be discerned for the recipient (audience): motivator, assistant, inquirer, yea-sayer/no-sayer, complements, and commentator. Some roles are closely connected with previous knowledge of the storyteller's repertoire (Ivančič Kutin 2007: 36–38; Ivančič Kutin 2011 pps. 33–36).

The life history of Ludvik Janež and the village of Čadrg²

L. Dégh pointed out that *the storyteller is an integrating agent whose life history, cultural profile, and total repertoire in terms of content, form, style, and manner of telling must be jointly studied* (Dégh 1995 p. 22). Storyteller Ludvik Janež has undoubtedly been strongly influenced by living in the mountain village of Čadrg in northwest Slovenia. From early on he was able to draw on the rich storytelling traditions of his grandparents and other locals. Regardless of the genre (fairy tale, folktale, memory story, etc.) his stories are always connected with his domestic environment.

¹ Based on the audience's involvement in and familiarity with the tradition, Toelken discerns four types: central audience, bystander audience, outsider audience, and cultural audience.

² This outline of the storyteller's life and work is based on a range of interviews with him in the 2005–2011 period.



Photo 1: Ludvik Janež during the interview. Photo by Barbara Ivančič Kutin, 2011.

Ludvik Janež was born as the last of four in 1949. He attended primary school in Čadrg and was later employed at a factory in Tolmin, where he worked for 30 years until he retired. Although he lived in Tolmin during this period, he daily commuted to his native village to help his parents on the farm. After their death, he renovated the family home, which had been damaged by an earthquake,³ and permanently settled in Čadrg with his family.

Čadrg is located at an altitude of 700 m above the left bank of the Tolminka River and 9 km from the town of Tolmin. Statistical data show that the village had the highest population in 1910, when 219 people lived in its 27 houses. The environment of steep slopes and scanty arable land made it very hard to make a livelihood. The few fertile, gently sloping stretches of land were used by the villagers for farming, and to feed their animals (mostly sheep and just a handful of cows), they mowed the meadows on the steep slopes above the village, as well as stretches of grass on remote clearings, carrying the hay to the valley on their back or on a sledge. In the summer months the animals were driven to the mountain pastures, where curd and cheese were produced. The forest provided firewood and building timber and the villagers also carefully gathered leaves for litter (Ivančič Kutin 2006a: 135). The village's population sharply dropped after the Second World War and by 1991 it had only 21 permanent inhabitants (Barbič, Benedejčič 1993: 71). This drastic fall was related to the village's near inaccessibility: the narrow road across the steep and in some places precipitous slope, 300 m above the

³ A strong earthquake struck the Soča Basin in April 1998.

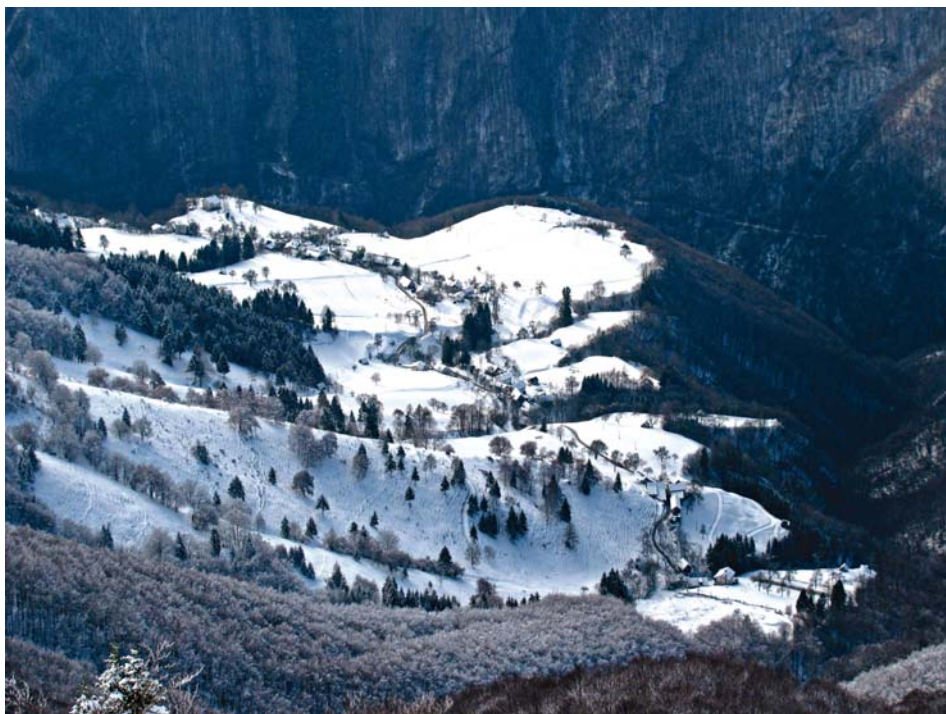


Photo 2: The village of Čadrg. Photo by Gorazd Kutin.

river bed of the Tolminka, was constructed only in 1973 by the villagers themselves and with help from the army. The village never had a church, cemetery, inn, or shop. Before the construction of the road the villagers had to walk two hours to Tolmin for all their errands and to attend mass. From the late 19th century onwards, children were educated in Čadrg and a school was built in 1906, which operated with interruptions until 1964 (Kutin 2007: 16).⁴ That year the school was closed down and the village's children lived at a boarding school in Tolmin until the 1990s, when their parents started to daily drive them to school. In 1999, the empty school of Čadrg, owned by the village community, was rented to a Don Pierino community for the rehabilitation of drug addicts; it was an initiative of Ludvik Janež and was unanimously adopted by the villagers.⁵

Today (2012), around 30 people permanently live in Čadrg. There are 4 living farms in the village, 3 with around 12 milk cows each and a small farm with 2 cows only, which makes a livelihood from ecological farming. The village produces a cheese that is well

⁴ Teaching was suspended several times between the two world wars: from 1925 to 1941, during the fascist occupation of the western Slovene territory, Italian was the only official teaching language.

⁵ Ludvik got the idea about renting out the school when the media in Slovenia frequently reported on the problems the community had to find a location for its operation – local communities indeed objected against having such a community in their vicinity. The community in Čadrg consists of 5 to 9 people, who have only little contact with the locals. They maintain a garden and a field; to feed the sheep they raise for their own needs they mow areas abandoned by the villagers.

known around Slovenia in a jointly owned cheese dairy. Ludvik's farm is the smallest one, but he has turned part of it into a rental tourist flat. The area that is cultivated has changed greatly and so have the ways of working the land: farming has been reduced because the more gently sloping stretches, where fields used to be in the past, are now machine mowed for hay. In the summer the cattle is driven to pasture on the steeper slopes in the vicinity (formerly these slopes were mowed for hay) and daily taken back to the home shed (Ivančič Kutin 2006b, p.135, 136).

3. Ludvik Janež as a collector and narrator of local folklore and memory stories

Ludvik liked to listen to stories as a child. His model and principal source of information was his grandfather, but he also liked to listen to other older locals, especially those who had survived the front lines of the First World War. With these stories of all kinds he then entertained his peers on the pasture. Their neighbour used to say to his mother: »Reza, nothing will come of your son, all he thinks about are fairy tales!«

Soon after he turned 20, he started to take down the stories he heard from the locals, in particular fairy and other tales, memories of the old times and stories about the history of the village. He also published some material of folk narratives (Janež 1975).⁶ In 1991 he joined the Razor folklore group as a storyteller and actor; the group strives to preserve the cultural traditions of the Tolmin area, performing at cultural and tourist events all over Slovenia with folk dances, music, songs, and storytelling.

As a freelance storyteller, who always tells his stories in his native dialect, he is a popular performer at local schools, kindergartens and in the context of cultural programmes at a variety of events (openings, book presentations, etc.). His repertoire for public performances includes over 30 very diverse stories, which he selects, adapts, and interprets according to the structure of the listeners and other circumstances (place, space, time, etc.).

Telling stories as part of the public performances of the local folklore group, as well as in schools and kindergartens, has moved him beyond the context of private storytelling. When performing in public he is dressed in a costume from before WWI.

Ludvik Janež loves to tell stories in private situations as well, any time and any place where he finds people who are interested in his stories. It's his personal need to practice his art, this means he is a performing artist and natural entertainer of responsive audience, unlike tellers of sensitive personal testimonial narratives (Dégh 1995: 10). As a talented and experienced storyteller, who is capable of self-reflection about his performances and as a expert on local traditions he is also a reliable informant for folkloristic and ethnological researches.

4. Ludvik's storytelling with regard to the recipients

With regard to the structure of the audience, we can divide Ludvik's storytelling and repertoire into 5 types.

⁶ He published 4 Čadrg stories written in dialect in a local ethnological anthology. The editors added a short commentary to the stories.

4.1 Repertoire for kindergarten performances

He likes to say that children are his most demanding and critical audience. It is therefore necessary to choose stories with utmost care. Usually he begins by telling 6 to 7 short humorous stories and Čadrg's animal fairy tales (e.g. *A bear shakes a pear tree*), and continues with some of his memories from the times when he was a shepherd, about shepherd games and toys. He motivates them to listen by performing in a typical peasant outfit and using various requisites related to the individual stories, e.g. old objects, tools and toys that are no longer used and therefore completely unknown to the younger generation (cow bell, hazel whistle, small knife).

4.2 Repertoire for primary school performances

Ludvik has noticed that storytelling in primary schools is intended for the lower grades only, until the age of 10. He thinks that teachers and school curricula pay too little attention to the relevance of the narrative tradition and that this is a great pity. In primary schools he tells stories about village life in the past: what children and youths used to do (what went on at village dances, how boys liked to brawl, how they courted their sweethearts at night, about village characters). For this stage he likes to tell stories about local characters and their funny adventures, smugglers and robbers who had hiding places in caves in the precipice below Čadrg (Ludvik heard many of them from his grandfather, who had over 90 years, and also from an old man from Čadrg, who claimed that they were all true stories). He actually tells the same stories to adults, but different versions; for example, he finishes the story about a bear who attacked sheep in different ways:

for adults: the bear was captured, killed, and eaten.

for children: the bear had to promise that he would no longer steal sheep and they let him wander off into the forest.

Ludvik has developed a special strategy for his performances in kindergartens and the lower grades of primary schools: he starts with something exciting and after some 20 minutes, when attention usually drops, he turns to something that stirs the children, encourages them to participate, and at the same time enables him to continue his thread. The whole performance should not be longer than 40 – 45 minutes. Body language, mimicry and voice creativity are the most important elements of stories told in kindergartens, while performances for adults do not require so much acting.

4.3 Repertoire for various cultural and tourist events

Ludvik is often invited to enliven very diverse local cultural and tourist events with his storytelling. He chooses stories that are suitable to the occasion and circumstances (time, place, audience). For example: at the »Rebels Day« event at Tolmin Castle he tells stories about the count of Tolmin, or at the presentation of a book about water he tells stories about water. A good example of how he adapts his storytelling technique to the circumstances was an event in Trenta: it was held at the eve of St John's Day (June 21) and Ludvik therefore related the introduction of his performance, the first story, and the per-



Photo 3: Ludvik during a performance for a primary school in a black kitchen in Čadrg. Early 1990s. Photo from Ludvik's private archive.

formance's conclusion to a belief that was widespread among the people of this particular environment in the past (see the transcription in the second part of the article).

Ludvik performed beyond the borders of his local environment in 2008, at Slovenia's main storytelling festival »Fairy tales today«, held annually⁷ at our most prestigious cultural institution - the Ivan Cankar Cultural Centre in Ljubljana. For this performance he selected a handful of stories presenting his native village of Čadrg: on the origin of the name of the village and that of the nearby mountain called Bogatin (meaning: *Rich man*), in which a treasure was buried that was the subject of many tales about people who wanted to find it. Although the public was from all parts of Slovenia as well as from abroad, Ludvik told his stories in dialect, but in between he often explained dialect words and

phrases, local customs and the like, which he considered necessary to be better understood. He was dressed in his standard storytelling outfit, including hobnailed forestry boots, and he differed from the other storytellers⁸ by the requisites he had with him (a basket and shepherd's staff); the way he told his stories was close to a theatre performance. The dramatic effects of his narrative was undoubtedly affected by the specific stage lighting (illuminated stage, dimly lit audience area), because it obstructed communication and interaction between the storyteller and an audience unknown to him.

⁷ In 2010 the festival was held for the 13th time in succession.

⁸ Ludvik represented Slovenia in the section »Around the world with fairy tales«; the other performers were foreigners from different parts of the world, who live in Slovenia, and to all of them it was the first time in their life that they told a story in front of an audience.



Photo 4 Ludvik Janež during a performance for adults in Cankarjev dom. Photo by Nada Žgank, 2007.

4.4 Ludvik's repertoire in the Razor group

Ludvik's performances in the Razor folklore group (its repertoire includes dancing, singing, music, and stories) strongly differs from his general storytelling repertoire. Here, he rarely performs on his own, but usually together with two or three actors to perform simple sketches on ordinary, comical events from peasant life. Ludvik writes the texts for these performances and they often include dramatic adaptations of local folklore tales.

4.5 Spontaneous storytelling (without a standard repertoire)

a) Performances for tourists passing through the village

Visitors, hikers, tourists and the like are interested in many things and Ludvik says that by telling them stories he merely answers their questions. People usually ask about life in the village in the past. He therefore tells them about the history of the village: natural disasters (earthquakes, storms, avalanches) and the First World War (what local people experienced at the fronts, what happened in the village). Themes from the First World War were of particular interest to Ludvik from childhood and he later recorded many stories and anecdotes of the locals about the period.

He also likes to act as a local tourist guide for groups announced in advance: he shows them the sights (a black kitchen, an old well, a hundred-year-old pear tree, etc.) explains the local (mainly oral) history and tells stories connected with the past and present life in the village and the local oral tradition.

b) Telling stories to friends and acquaintances in a private environment

Ludvik mentions that the natives of his village do not always consider his interest in storytelling a virtue. In a peasant community where everyone works from morning till night, telling stories is often viewed as a waste of time. His own family is greatly supportive of his »hobby«, to which he dedicates all of his free time, even though he hardly ever tells stories at home, and never in the way he uses for his performances. Ludvik gets to talk more when he has visitors or in a company. As he says himself, stories keep coming to his mind and are related to the actual discourse in a given situation.

Spontaneous storytelling, when neither the teller nor his audience are prepared to the event in advance, can only occur in favourable conditions of time, space and participants. It is only in such a sociable/social situation that we can observe storytelling as a process and the interaction between the participants in a primary (private) environment. Such a storytelling event consists of a series of folklore events (complete stories) and so-called »connecting texts« in between the stories (Ivančič Kutin 2007: 38). These connecting texts include the contributions of all the participants, not only from the storyteller: people discuss the story they've just heard, exchange views, add their own experiences about similar events, situations, etc.), or the conversation turns to another theme. Connecting texts are thus an important driving force which moves a spontaneous storytelling event from one story to the next as long as the participants are interested in listening and the teller in continuing. (Ivančič Kutin 2006b: 628).

c) Ludvik Janež as an informant

To date Ludvik has been consulted as an expert on local history and traditions and as a storyteller by students of ethnology and Slovene, researchers of spiritual culture, producers of radio and television programmes and documentaries. Most of Ludvik's storytelling material was documented in the early 1990s by Janez Dolenc, a professor at the Tolmin grammar school, who systematically collected local folklore tales. He published 18 stories told by Ludvik in his book *Zlati Bogatin* (Dolenc 1992)⁹, and Ludvik is mentioned as the recorder of three further stories.

I started to cooperate with Ludvik in 2005 when I was preparing an article on fallow and house names in the village of Čadrg and the stories related to them.¹⁰ Ludvik is a very helpful informant as he sincerely wants to share his knowledge with anyone who is interested. He is not only fond of telling stories, he is also good at discussing stories, his performances, describing his strategies, reflecting on audiences and their specific responses, etc.; the informant's attitude and his views on the relevant issues are always of major significance to the researcher.

⁹ *Zlati Bogatin* is a selection of folklore tales from the Upper Soča Basin, the north-western part of the Slovene territory. The book was published as the fourth volume in the *Glasovi* collection; from 1988 to 2010 38 volumes have been published in this collection and each of them covers a part of the Slovene ethnic territory (together they to date contain 12210 units). The collection has been edited by the Slovene folklorist Marija Stanonik from the beginning.

¹⁰ Among the published material are 6 short stories told by Ludvik Janež (Ivančič Kutin 2006: 152, 154, 155).

Charateristics of performance with regard to the structure of the audience						
	preparing before the perform- ance	requisites	costume	non-verbal manner body/voice	dialect	improvisa- tion
Performance for children	+	++	++	++	+(-)	+
Performance for adults	+	+	+	+	++	+(+)
Performance in the folk- lore group	++	++	++	++	++	-
Spontaneous performance	-	-	-	+	-(+)	++

Table 1: + *present*; ++ *stressed*; - *absent*; +(-) / -(+) / +(+) *only some*

Depending on the context of the performance (participants or purpose: when performing locally, he uses a strong dialect; but when performing in other places his language is closer to Standard Slovene.¹¹

Examples of the same story told by Ludvik Janež in two different contexts

How he adapts his performance to the given context is well illustrated by two examples of the same story (*How Lap saw an apparition of his future bride in his dreams on St John's night*), which Ludvik Janež told in two different situations. An accurate, literal transcription of the text is necessary for observing the storyteller's personal narrative style in an observed situation.

5.1 Example 1: Ludvik Janež in the role of storyteller at a storytelling event, Trenta, June 21, 2007

The small cultural event took place in Trenta on June 21, 2007, at the eve of St John's Day. The cultural part of the event included a performance by the storytellers of the »Imagination for a tuppence« (*Za dva groša fantazije*) team. They stopped over in Trenta as part of a 4-day-long »Fairy Tale Tour.« All members of the team are speakers at Radio Student Ljubljana, who often (independently or as part of a bigger event) perform in public with a rich repertoire of folk tales. The team tells fairy tales on the radio and has recorded several CDs, which are very popular with adults and children alike.

¹¹ As a »tourist guide«, for instance, he spoke Standard Slovene when collaborators of the Institute of Slovenian Ethnology visited Čadrg on an excursion.

At the event in Trenta, 5 storytellers of the team each told one story and Ludvik Janež was their special guest at the event. They had met him one year earlier when performing in Čadrg (Ludvik's native village), at a non-commercial festival of nature and music, organized by the youths of the village. They invited Ludvik to Trenta only a couple of hours before the event and he gladly joined them, even though he was not prepared. His ability to improvise was obvious from the way he linked his storytelling (and repertoire) to the context of the time (midsummer night) at the beginning and conclusion of his performance, his ease of communicating with the audience, and the smooth transitions from one story to another. He did not know anyone in the audience (Trenta is around 60 km from Čadrg), but because of the rural nature of the place and people he felt completely at ease (the audience consisted of around 40 people, adults and children, and most of them were locals).

Ludvik stands up as the last of six storytellers. The speaker introduces his performance as the event's dessert. Dressed in a shirt and sleeveless sweater, wearing a hat and hobnailed forestry boots, Ludvik steps in front of the audience and says good evening. He pretends to be a simple country lad, taking a small flask from his inside breast pocket and sipping from it. This comic introduction captivates the audience at once and they now watch and listen with increased interest. Ludvik exploits their attention right away to establish contact with them: he asks the audience if they know what feast day it is (June 21). Ludvik links his story to the concrete time of midsummer night, starting his performance with a story about the folk superstition that this is the night when one can see one's future bride or bridegroom in one's dreams. He then links this superstition to a story about the village simpleton Lap from Čadrg and all the following stories turn around the same protagonist, who is said to have been fond of telling more or less incredible stories. Ludvik tells four of them in his performance. He concludes his storytelling performance with a reference to its beginning, midsummer night, and the superstition related to it: he tells the audience goodbye by saying that he is off to bed – and that he may see an apparition of a young lass in his dreams.

During the whole performance Ludvik maintains contact with the audience, receiving positive responses. The performance lasts about 9 minutes and ends with a rousing applause. The first story about Lap lasts 3'15" (after he slips brandy from a flask).

Transcription of the text from the video tape¹²

Announcer: And here is the last storyteller – a dessert, a cherry on the top of the cream cake - Ludvik Janež from Čadrg!

Ludvik: Good evening and God bless y' all! My, my, quite a lot of ye folks 'ave turned up and I dunno what to do. Ye'll 'ave to listen good or ye won't catch on to what I'm sayin' ... Now, what should I tell ye, ... wait ... (sips brandy from a flask). ... First things first, and now I'm all set. D'ye know what's today? It's the shortest night and longest day. And d'ye know 'ow we went to bed in Čadrg on this evening? All the lads who were fit to marry 'ad to strew turnip seeds in their bed, undress stark naked and lie down. And this was the night when they 'ad an apparition of the woman who'd suffer 'er 'ole life with them. And

¹² The video record of the event was made by Arnold Mark, Barbara Ivančič Kutin transcribed the text from the film; English translation by Franc Smrke. (Video record is preserved in the Archive of ISN ZRC SAZU).



Photo 5: Ludvik Janež telling about local customs and, in the same position, he later tells the transcribed story to the excursionists. Čadrg, April 21, 2010. Photo by Barbara Ivančič Kutin.

the men too, they too 'ad to go to bed. I dunno if they undressed stark naked ... but they 'ad to pray five Our Fathers. But they were not allowed to say Amen at the end and so they prayed and prayed and prayed until She appeared, the woman they 'ad to put up with their whole life.

And now I'll tell ye somethin' else – there once lived a bloke in Čadrg ... nay, a lad, Lap was 'is name, who was a bit soft in the head. 'E was into loggin' a lot, down in Romanija (a forested area in Bosnia) and in the evening, at the eve of St John's Day 'e went to bed and started prayin': Our Father who art in heaven ... (murmurs with his eyes closed). 'E prayed five Our Fathers without ever sayin' 'Amen' at the end and there she was! Beautiful! All black eyes and black hair! A real angel. In the mornin' when 'e woke up 'e started mus-ing: there was no such angel in Čadrg, nor in Zadlaz or Ravne, not even in the whole of Trenta. There was no such beauty anywhere. Well, Lap then finished loggin' in Bosnia and returned home. When 'e passed by a neighbour's farm a lass came out of the stable carryin' two pails. And that is when 'e saw those beautiful black eyes and black hair, and 'e said to 'imself: »That's the one. That's the one I'm goin' to marry. And so 'e did. 'E really did. The first year 'e way always callin' 'er 'is angel »O, my darlin' angel! What would ye like to eat, angel of mine? But after a couple o' years she was no longer an angel 'cause they started squabblin'. They were bickerin' all the time, and Lap often slipped away to 'is neighbour. »How did I deserve such a lousy life? Must it really be so miserable? May the devil take St John who put me up with such a shrew that makes me suffer all my life.« Ye see, folks, that's what 'appened to poor old Lap ...

5.2 Example 2: Ludvik Janež in the role of local tourist guide, Čadrg 21. 4. 2010

Ludvik told the same story in Čadrg during an excursion of the staff of the Institute of Slovenian Ethnology from Ljubljana. For about 2 hours he acted as a local tourist guide, leading the group through the village, stopping at interesting sights and talking village life, local history and culture in the past. He realized that the participants were specialists in ethnology and folkloristics, and so he tried to satisfy their specific interests; because they were from other regions, he rarely used the local dialect (after using a dialect expression, he would usually explain it in Standard Slovene). Adapting to the circumstances, his narrative was informative and he told stories from oral tradition only to illustrate other pieces of information. The same was true of the story *How Lap saw an apparition of his future bride in his dreams on St John's night*. In this case, the story had nothing to do with the concrete time as in the preceding example, but was connected to explaining local customs and traditions. He told the story to illustrate a local superstition. The text was shorter and simpler, the narration relaxed, with less dramatic or emphatic vocal delivery (shouts, changes in loudness, speed and vocal pitch), less movement and mimicry, and without the requisites and outfit he usually wears when performing at storytelling events. The story was therefore adapted to the concrete purpose and situation, But it nevertheless had all the characteristics of a well-rounded narrative unit. The narration lasted 2'36. Ludvik then continued to talk about local history.

Transcription of the text from audio tape¹³

In the old days people used to try their fortune on the eve of St John's Day. A lass, who wanted to know whom she would marry, would strew turnip seeds in her bed, undress stark naked and lie down. In her dreams she would then see her future husband. As simple as that. But things were quite different for the lads and I'll tell you about it. There once lived a lad in our village, whose name was Lap and who was into logging a lot, down in Romanija. People from our village used to go logging to Bosnia, Styria, and even further away. »On the eve of St John's Day,« Lap said »I was lying down in my hut there and I had to pray five Our Fathers without ever sayin' 'Amen'. And so I prayed and prayed and prayed and finally fell asleep (the narrator lets his arms drop, joins them and closes his eyes). And what did I see in my dreams? A beautiful woman, all black eyes and black hair! In the morning I woke up and I started thinking if she was someone from our village. But no, she wasn't. Nor from the next village. There wasn't anyone like her.« One day Lap of course returned home from his logging stint and when he passed by his neighbour's stable, a lass stepped out of it. She wasn't a local lass, but from the village of Logaršče and Lap said: »When I saw her black eyes and black hair, I knew she was the lass of my dreams.« And so they got married. And yes, she really was beautiful, and for some time everything went well. Lap would never call his wife by her name. He would always say »O my angel, my dear little angel.« He never called her anything but »my angel«. But later, when she wasn't an angel any more and they squabbled a lot, Lap would seek solace with his neighbour and tell him: »May the devil take St John who put me up with such a shrew!«

¹³ The video record of event was made by Miha Peče, Barbara Ivančič Kutin made the audio record and transcription of the text from the film and sound records; English translation by Franc Smrke. (Video record is preserved in the Archive of ISN ZRC SAZU).

5.3 Comparison to the situations

<i>How Lap saw an apparition of his future bride in his dreams on St John's night</i> Context of the narrative performance: public and space				
	Costume / requisites	Dramatization with body and voice	Dialect	Improvisation
Storytelling performance, Trenta 21. 6. 2007	+	++	++	+
Excursion ISE, Čadrg 21. 4. 2010	–	+	–(+)	+

Tabele 2: + *present*; ++ *stressed*; – *absent*; –(+) *only some*

The examined examples show how Ludvik told his story in relation to the audience, space, and time of the event.

In the first example he chose a repertoire that was interesting to an adult audience, but the contents were also understandable to children. He linked the stories to the actual date – St John's Night. As this was a storytelling performance, he was dressed in a costume (hat, chequered shirt, old trousers, forestry boots), used a requisite (a pocket brandy flask), and build his narrative with all the means that enhance dramatic tension (direct speech, dramatic present, witty comparisons, coarse expressions). He included in the text references to the venue (Trenta) to further capture the audience's attention, and increased the comical aspect of his performance by speaking the dialect of his native village. Ludvik's performance thus consisted of audience motivation, a core of four stories, and a conclusion linked to the beginning.

In the second example he acted as a tourist guide for a specific group of people (the staff of the Institute of Slovene Ethnology on an excursion), illustrating the local customs and beliefs with the same story. Here his narrative was much shorter, less dramatic, told in Standard Slovene, and without the use of a costume or requisites. Although the particular story is part of a wider text, whose principal purpose is to inform (and not its aesthetic performance), it retains basic dramatic structure with an introduction, core, and conclusion at the story level.

Conclusion

Ludvik Janež is a storyteller who clearly adapts his choice of repertoire and performance to the context of a particular event (the performance's purpose, the audience's characteristics, the specific place and time, etc.). In view of these elements we can divide

his repertoire into five groups. Comparing variants of the same story reveals internal differentiation when the same variant is performed for different target audiences, and the comparison also reveals the performer's excellent ability to improvise. Ludvik Janež certainly is a talented storyteller, who uses his charisma as a storyteller, aesthetic and dramatic wording, and manner of performance to mediate the storytelling heritage of his native village to audiences in a way that meets their expectations (e.g. entertainment / information) and reception abilities (e.g. children / adults). In the course of his field research in Slovenia in the 1950s and 60s, Milko Matičetov came across many excellent fairy tale tellers, but only one of them has been described in a monograph (see Štefan and Matičetov 2010). Because of the changed way of living in the last decades such tellers are nearly impossible to find nowadays. And that is precisely the reason why Ludvik Janež's entire repertoire and storytelling should be documented, transcribed, and analyzed as accurately as possible. I sincerely hope that the present article is the beginning of this work.

References

- Barbič, M. and Benedejčič, M. (1993) Družbenogeografske značilnosti doline Zadlaščice in Čadrga. In: *Dolini Tolminke in Zadlaščice. Alpski mladinski raziskovalni tabori Tolmin 1988–1990*, Lipušček R. (ed.). Tolmin. Triglavski narodni park, 88–02.
- Bauman, R. (1988) [1986] *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*; Cambridge, New York, New Rochelle: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 10).
- Dégh, L. (1995) *Narratives in society: A performer-centered study of narration*, Helsinki (FF Communications No 255).
- Dolenc, J. (1992) *Zlati Bogatin*. Ljubljana: Kmečki glas. (Glasovi 4).
- Dundes, A. (1980) *Interpreting Folklore*, Blomington: Indiana University Press.
- Ivančič Kutin, B. (2006a) Ledinska in hišna imena v vasi Čadrg – del kulturnega Izročila. *Traditiones* 35/1. 135–158.
- Ivančič Kutin, B. (2006b) Vpliv konteksta kraja in časa na pripovedovanje folklornih Pri-povedi. V: *Obdobja 23: Slovenska kratka pripovedna proza*. Ljubljana, 627–634.
- Ivančič Kutin, B. (2007) The roles of participants in a storytelling event, *Folklore* 37. Tartu, 35–41. www.folklore.ee/folklore
- Ivančič Kutin, B. (2010) Folklorna pripoved v urbanem okolju, v javnem prostoru. Pri-povedovalski dogodki v slovenski prestolnici. In: *Vloge središča. Konvergenca regij in kultur. Slovenski slavistični kongres 2010*, Novak Popov, Irena (ed.). Ljubljana, 200–209.
- Ivančič Kutin, B. (2011) *Živa pripoved v zapisu*, Ljubljana: Založba ZRC.
- Janež, L. (1975) Izročilo o Bogatinu. In: Dolenc, J. (ed.) *Tolminski zbornik*, Dolenc, J. (ed.). Tolmin, 235–238.
- Kutin, G. (2007) Od vaške šole do Don Pierinove komune. *Svet pod Triglavom*, 8. August 2007, 16.
- Mullen, P. (1981) A Traditional Storyteller in Changing Contexts. In: *And Other Neighborly Names*, R. Bauman and R. D. Abrahams (ed.). Austin: University of Texas Press, 266–79.
- Siikala, A. L. (1990) *Interpreting Oral Narrative*. Helsinki (FF Communications No 255).

Štefan, A. and Matičetov, M. (2010) *Anton Dremelj – Resnik*. Ljubljana: Založba ZRC.
Toelken, B. (1996) *The Dynamics of Folklore*. Logan, Utah: Utah State University Press.

Web references

Grošev tur: <http://www.za2grosafantazije.com/fotogalerija/fotogalerija11.html>
Statistični urad Slovenije: <http://www.stat.si/>

Archive material

Interviews and meetings with Ludvik Janež (recorded and taken down by B. Ivančič Kutin 2005–2011).
Video record made by Arnold Mark, Trenta, June 21, 2007.
Video record made by Miha Peče, Čadrg, April 21, 2010.
Audio record made by Barbara Ivančič Kutin, Čadrg, April 21, 2010.

Ludvik Janež – pripovedovalec in zbiralec lokalnega pripovednega izročila

Barbara Ivančič Kutin

V članku je predstavljen pripovedovalec in zbiralec pripovednega izročila Ludvik Janež iz Čadrga na Tolminskem. Z bogatim folklornim repertoarjem je znan v svojem domačem okolju, v zadnjih letih pa ga pogosto vabijo v lokalne šole, vrtce in na raznovrstne javne prireditve, v katerih s pripovedovanjem popestri kulturni program. V članku želim pokazati, da pri opazovanem pripovedovalcu kontekst pripovedovanja bistveno vpliva na izbiro teksta in na teksturo (izvedbo pripovedi). Pripovedovalec se namreč z izborom repertoarja, njegove izvedbe in interpretacije zavestno prilagaja socialni sestavi ciljne publike in namenu prireditve / dogodka. Pripovedovalec se torej zaveda, da ima vsaka skupina različna pričakovanja in recepcijske zmožnosti. Zato vsako specifično skupino poskuša k optimalnemu poslušanju in razumevanju njegovega pripovedovanja motivirati s premišljeno izbranim repertoarjem, sredstvi (rekviziti) in izvedbo. Tako, denimo, pri pripovedovanju za majhne otroke uporablja več rekvizitov, poenostavi jezik, prilagaja vsebino (npr. optimističen zaključek pripovedi), ne glede na starost sprejemalcev pri javnih nastopih uporablja kostum (pastirsko obleko, največkrat tudi koš in okovane čevlje) in govori v narečju (jezik nekoliko poknjiži, če nastopa za publiko, ki ni iz domačega okolja). Njegov repertoar je vselej v močni vsebinski navezavi na izročilo domače vasi, glede na prilagajanje ciljni publiko pa ga je mogoče uvrstiti v pet tipov: 1) za predšolske otroke, 2) za šolske otroke, 3) za kulturne in turistične prireditve, 4) za dramske nastope v folklorni skupini Razor, 5) pripovedi za spontano pripovedovanje. Pri spontanem pripovedovanju so pripovedi raznolike, Ludvik Janež se z njimi prilagaja hipnim okoliščinam (udeležencem, trenutnemu govornemu kontekstu, kraju, času, prostoru ...) in pobudam ter odzivom udeležencev, pripoveduje pa seveda brez kostuma in rekvizitov. Pripovedi so pogosto povezane z vlogo, v kateri se v dani situaciji znajde pripovedovalec, npr. a) kot pripovedovalec v spontanah situacijah, ki skrbi za razvedrilo, b) v vlogi lokalnega turističnega vodiča za naključne in nenaključne obiskovalce vasi, c) v vlogi informatorja pri raziskovalnem delu (kakršno je tukajšnji prispevek). Prilagajanje kontekstu je v prispevku ponazorjeno z dvema konkretnima primeroma, ko je Ludvik Janež isto zgodbo pripovedoval v dveh različnih situacijah: prvič v okviru pripovedovalskega dogodka, drugo pa kot turistični vodič pri opisu lokalnih šeg. Z različnimi vlogami pripovedovalca je povezana tudi funkcija pripovedi.

V Hudi luknji straši! – Sodobne povedke o prikazni in njihov kontekst

Ambrož Kvartič

Although narratives of a ghost in Huda luknja gorge show textual parallels with an international migratory legend type called 'vanishing hitchhiker', their meaning is clearer when studied as contextualized legends, embedded in the time and space of Huda luknja. Legends about a vanishing lady dressed in black or white have always been adapting to their surrounding socio-historical situation, and were crucially shaped by the establishment of high-school programs in the towns of Velenje and Slovenj Gradec and by cancellation of a railroad connection between Velenje and Dravograd. These events redefined processes of migration through the gorge – especially the migration of young people, who are the most prominent group of the legend's tellers.

Keywords: Huda luknja, black/white lady, vanishing hitchhiker, migration, youth

Uvod

Huda luknja, naravna soteska med vzpetinama Paški Kozjak (Špik 1008 m) in Tišnik (788 m), kjer reka Paka prehaja iz zgornjega v srednji tok in skozi katero je speljana magistralna cesta med Velenjem in Slovenj Gradcem, ponuja pestre raziskovalne priložnosti za geografje, geologe, speleologe, botanike, arheologe in zgodovinarje. Napolnjuje pa jo tudi množica zgodb, od mitoloških ostankov do sodobnih motivov, zaradi katerih je še posebej zanimiva in vznemirljiva za raziskave v folkloristiki. Med vsemi zgodbami je Huda luknja v zadnjih nekaj desetletjih najbolj zaznamovala povedka o ženski prikazni, ki bodisi štopa bodisi se v avtomobilu prikaže kar sama in po nekaj prevoženih kilometrih izgine iz premikajočega se vozila. Tej prikazni posvečam nekaj naslednjih strani.

Namen članka seveda ni ugotavljanje resničnosti (oziroma neresničnosti) v zgodbah opisanih dogodkov. Tako v njem ne izpostavljam odnosa pripovedovalcev (nosilcev) do resničnosti pripovedi, čeprav sem te podatke prav tako beležil in občasno pri ljudeh naletel na negativen odziv, utemeljen prav v prepričanju o neresničnosti zgodb. Osnova za razmišljanje so zgodbe same, torej na terenu zbrano pripovedno gradivo o prikazni. Zanimali so me ključni vsebinski detajli, ki se spreminjajo in ohranjajo iz pripovedovanja v pripovedovanje, hkrati pa sem skušal ugotoviti, kako je zgodba vzajemno povezana z ljudmi in kraji, kjer živi. Zanimalo me je, kdo si zgodbo pripoveduje, pod kakšnimi pogoji se je razvila in kaj jo ohranja pri življenju danes. S člankom torej poskušam osvetliti njeno vlogo ter jo umestiti v družbeno-zgodovinski okvir, izhajajoč na eni strani iz skupnih detajlov in na drugi strani iz nekaterih ključnih kontekstualnih podatkov, ki sem jih zbiral skupaj z zgodbami.

S prikaznijo iz Hude luknje sem se analitično začel ukvarjati leta 2009, ko sem pripravljala diplomsko nalogo o sodobnih povedkah v Velenju (Kvartič 2009). Nekaj zgodb o prikazni sem pozneje zbral skupaj z drugim pripovednim gradivom med raziskavo o sodobnih povedkah v Sloveniji, ki poteka od konca leta 2009; večino gradiva pa sem dobil od maja do julija 2011, ko sem za pripravo tega besedila opravil posebno raziskavo v krajih Šaleške in Mislinjske doline. Skupno sem opravil 58 ločenih polstrukturiranih intervjujev s 74 informatorji iz Velenja, Pake, Doliča, Mislinje, Šmartnega pri Slovenj Gradcu, Slovenj Gradca, Raven na Koroškem, Dravograda, Mute, Mozirja in Šmartnega ob Paki. Pet intervjujev sem opravil tudi z uporabo spletnega socialnega omrežja Facebook. Starostna struktura sogovornikov zajema ljudi od 8 do 73 let, v raziskavi pa je sodelovalo 33 moških in 41 žensk. Slaba tretjina intervjujev (22) je bila zabeležena tudi z avdio snemalno opremo.¹ Kot uporabno gradivo sem upošteval in dokumentiral tudi posamezne citate in replike o prikazni, ki sem jih našel na različnih spletnih mestih, kot so forumi in spletni dnevniki (blogi – Primer: Lenart 2007). Pri primerjalni analizi zgodb sem uporabil tudi gradivo, predstavljeno v kratkem filmu z naslovom »Bela žena, črna baba«, ki sta ga v okviru študijskega procesa leta 2008 pripravili študentki Katarina Nahtigal in Špela Vidmar in je hranjen v dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo na Filozofski fakulteti v Ljubljani.

Huda luknja in njena pripovedna folklor

Že ledinsko ime *Huda luknja* kaže na specifičen odnos ljudi do tega prostora. Odmaknjenost od naselij, dolgoletna nepretrdnost in geo-morfološke podobe so specifična kulisa za razvoj pripovedne folklore: ».../ nekoliko čudno krajevno ime je to! A pritrdil mi bodeš, da so naši pradedje izbrali najprikladnejše ime temu kotičku /.../ Huda luknja – koliko slik – grozovitih in pustih – pripelja nam domišljija pred sanjarske oči že pri izgovoru tega imena! – Tam stoji srednjeveški železni vitez, skrit za skalo ter pričakuje bogat plen – mimoidočih hlapcev. V skalnatih votlinah skriva se črna četa razbojnikov, ki preži na tihega potnika, ki so strah in groza celi okolici. – O polunoči pa gospodarijo tukaj ponočni duhovi in hude čarovice.« (Radojca 1895, 1). Ljudje imajo tudi danes do soteske različen, a zelo redko indiferenten odnos, ki ga oblikuje posebnost naravnih danosti na eni (Primer: Soteska 1980) in »romantična skrivnostnost« na drugi strani (Primer: Dobnik 2008).

Podoba Hude luknje² je v tradicijskih predstavah sinonim za kaos oziroma za mejni prostor z »zunanjim svetom«, torej za človeku prepovedano bivališče bajnih bitij, ki ga zaznamujeta nevarnost in smrt. Po mitološkem izročilu naj bi se v jami Huda luknja nahajalo veliko podzemno jezero, kjer so prebivala htonska bitja pozoji (Poles 1999: 124). Povezavo s podzemljem najdemo tudi v razlagalnih povedkah iz konca devetnajstega stoletja o nastanku Hude luknje, v katerih je ta predstavljen kot rezultat človekovega trgovanja s hudičem (Dobnik 2008). Huda luknja je v starejšem gradivu (18. in 19. stoletje)

¹ Iz posnetih in drugače zabeleženih intervjujev je nastal poseben arhiv, v katerem ima vsak od informatorjev svojo številko, sistem pa zaradi preglednosti uporabljam tudi v članku – številka posameznega sogovornika je ob navedbah primerov povedk zapisana v oklepajih ob koncu posameznikove replike ali v vezanem besedilu ob koncu navedbe na terenu pridobljenega podatka.

² Z imenom *Huda luknja* v nadaljevanju članka označujem celotno sotesko. Kjer imam v mislih samo vhod v največjo izmed jam, je to zapisano posebej.

predstavljena kot območje z največjo gostoto bivališč zalih (belih) žena oziroma vil v širši okolici (Poles 1999: 128). Vile so naseljevale jame v Tisniku³, znane tudi kot »Babje lukne« (Verdinek 2002: 35), ter pomagale okoliškim kmetom pri pravilni izbiri posevkov⁴ (Hudales in Stropnik 1991: 51). Povedke, zbrane na prehodu iz devetnajstega v dvajseto stoletje, govorijo o tamkajšnjih jamah tudi kot o skrivališču plenilskih razbojnikov (Hudales in Stropnik 1991: 123).

Folklorno podobo Hude luknje so nadalje oblikovale osebne pripovedi in govornice, ki so jih sprožali realni zgodovinski dogodki in osebe. Zanimiv in skrivnosten prebivalec soteske, ki je zaznamoval govornice prve polovice 20. stoletja (predvojnega obdobja), je bil puščavnik in pesnik Emerit Valentin (Valentin Podstenšek – glej Podstenšek 1935). Spoštovan kot sveti mož in preziran kot šarlatan (Hudales 1991: 124 op.) je radovednežem iz Šaleške in Mislinjske strani prerokoval iz kart ter ženskam napovedoval (ali vsaj pravilno uganil) število njihovih otrok (6, 19). Hudo luknjo in njeno folkloro je močno zaznamovala druga svetovna vojna, ko so se v soteski odvijali spopadi med partizani ter nemškimi in ustaškimi vojaki (Dobnik 2008). Folklorizirani kolektivni spomin starejših prebivalcev na to obdobje govori, da naj bi reka Paka v Šaleško dolino pritekla krvava (6, 12). Svoj pečat je v pripovednem gradivu pustila tudi vojna za Slovenijo, po kateri naj bi v umetnih jaških po celi soteski ostale velike količine razstreliva, ki lahko eksplodira v vsakem trenutku in pokoplje sotesko (42). Mlajši segment folklorne tvorijo tudi govornice, da naj bi neznanci v jame zakopavali žive ljudi (57).

Kakšno mesto v tako pestrem repertoarju pripovedne folklorne torej zaseda danes daleč najbolj znana in najbolj razširjena povedka – zgodba o prikazni iz Hude luknje?

Povedka o prikazni in njene različice

Ko sem začel z zbiranjem gradiva o prikazni v Hudi luknji, sem hitro ugotovil, da splošna in splošno znana varianta zgodbe z enakimi ključnimi detajli ne obstaja in da je repertoar zbranih zgodb veliko bolj pester, kot se zdi na prvi pogled. Na eni strani lahko raziskovalec opazuje oblikovno pestrost gradiva, saj se razteza od kratkih replik – ki lahko vsebujejo samo pozitivno trditev, da v Hudi luknji straši – do daljših pripovedi z razvito fabulo (zgodbo), ki jim lahko sledijo tudi precej domiselne racionalizacije opisanih nadnaravnih dogodkov. Kadar gradivo ustreza splošni definiciji povedke⁵ in ima razvito fabulo, pa je ta najpogostejše zelo preprosta, sestavljena iz samo nekaj motivov. Na drugi strani je gradivo prav tako pestro na ravni vsebine: različne kategorije motivov (kraj, čas, liki) variirajo v številnih podrobnostih, od katerih vsaka nosi pomembne informacije, ki so lahko ključ za interpretacijo pomena konkretne različice zgodbe za konkretno skupino njenih nosilcev. Vsaka od teh skupin namreč proizvaja svojo različico zgodbe – podrobnosti se spreminjajo glede na kraj pripovedovanja, generacijo, ki ji pripovedovalec pripada, itd. Po opravljeni tekstualni analizi zbranega pripovednega gradiva o prikazni

³ Jami Pilanca in Špehovka.

⁴ Enak motiv najdemo tudi drugje po Šaleški in Mislinjski dolini (npr. v Belih Vodah, kjer vile prebivajo v Mornovi Zijalki; Obšteter idr. 2008: 74).

⁵ »Povedka /.../ se dogaja v resničnem svetu in nenavadni dogodek, ki ga opisuje, ni nemogoč ali nepredstavljiv, lahko zveni celo verjetno. Ustreza vsakodnevnemu življenju navadnih ljudi in sodobnemu sistemu vrednot, ki jo obkroža.« (Dégh, 1994: 29).

je jasno, da je vsem variantam skupen samo en motiv – prikazen je ženskega spola, imenovana *baba* ali *žena*.

S: *Če se pelaš proti Slovenj Gradcu iz Velenja, morš it čez Hudo luknjo, a ne. In pač tam, mal naprej, ko se proti Kozjaku obrne, tam narod pravi, da stoprocentno, sami so bli v avtu, pa ko so se pelali pa pogledali v vzvratno ogledalo, so vidli noter eno žensko, ko naj bi pa umrla pač /.../*

R: *Se je pojavila sama od sebe, ali je štopala, pa so ji ustavili?*

S: *Ne, kr pojavla se je noter v avtu. Sedela jim je na zadnjih zicih⁶. (7)*

S: *Neka ženska se je kazala in je blo v bistvu, da je večkrat štopala in pol tisti, ko so jo pobrali, je pol v bistvu pač, ko so se peljali, zginla vmes. Recimo, če je na zadnjih zicih sedela, ko so jo pobrali, je čez en čas ni več blo. To sem več zgodbic čula. (27)*

Motiv z izrazito variabilnostjo je fizična podoba prikazni. Kot vidne telesne attribute so sogovorniki navedli samo njeno oblačilo, v nekaterih primerih tudi lase, mlajša sogovornica je povedala tudi, da je bosa (39). Čeprav je pomemben podatek nekaterih povedk, da vozniki prikazen zagledajo v vzvratnem ogledalu, nihče od sogovornikov ni znal opisati potez njenega obraza. Najbolj zanimiv podatek je barva njene podobe. Opisi splošne fizične podobe prikazni namreč nihajo med dvema skrajnima poloma barvne lestvice, med črno in belo:

S: */.../ črna baba, bela žena, vse to se je govorilo /.../ (42)*

Informatorji so pri odgovorih na vprašanje o barvi prikazni razdeljeni približno na pol, pri tem pa niti črne niti bele barve ni mogoče ekskluzivno prisoditi nobeni, po različnih ključih (starost, poklic, kraj bivanja ipd.) definirani skupini. Soglasja o barvi prikazni ni moč najti niti v sinhronem repertoarju različnih obdobij, odkar zgodba kroži. Zdi se, da mlajši sogovorniki prikazen pogosteje predstavljajo kot belo, starejši pa kot črno, vendar je ta delitev zgolj okvirna. Najstarejša zabeležena varianta na primer izrecno govori o beli prikazni (19), medtem ko sta črna in bela barva pri najmlajših informatorjih (srednješolci) zastopani skoraj enakomerno. Ob različnih predstavitvah podobe prikazni je zanimivo, da je v večini primerov barva integralni del poimenovanja prikazni – *črna baba* in *bela žena* – kombinaciji, ki ju lahko obravnavamo kot stalni besedni zvezi (Glej tudi Nahtigal 2008), čeprav tudi to ni splošno pravilo.

S: *Kako verzijo poznam – Poznam verzijo, da se je tista črna baba nekako, ne prikazvala, ampak da ljudem, ko so se čez Hudo luknjo vozli, da se je v avtu kar naenkrat znašla in pol kar naenkrat izginla. Ampak to je pa tudi vse, kar vem.*

R: *A je bila črna?*

S: *Črna je bla, ziher. (16)*

⁶ Pri zapisu povedk, ki sem jih zbral na terenu, uporabljam na začetku posameznih replik inicialke, ki povedo, kdo je njihov »avtor«. To sta: S(ogovornik) in R(aziskovalec). Kjer je pri pripovedovanju enega primera sodelovalo več sogovornikov, so ti ločeni med seboj s številko (S1, S2 in tako dalje). Zapisani primeri so transkripcije zvočnih posnetkov in so objavljeni nespremenjeni.

S: To zgodbo poznam ja, in sicer takšno verzijo, da se ženska prikazuje po pol-noči oblečena v belo poročno obleko z belimi rokavicami čez komolce in belo tančico na glavi (62)

V nekaterih primerih je njena fizična podoba sestavljena iz obeh barvnih nasprotij skupaj, pri čemer je ena od barv prevladujoča, druga pa je prisotna na manjšem detajlu celotne podobe, na primer na posameznem kosu oblačila ali drugem dodatku:

R: A štopala je pol, al kaj?

S: Ja, štopala je, ja. Z belo vrečko⁷, to sem pa čul, ja.

R: Z belo vrečko?

S: Bele vrečke je mela, pa je štopala. Pa jo je marsiker že baje pobral pa naložu, sam pol naenkrat je ni blo več v avtu. (38)

Drugi omenjeni detajli v barvnem negativu glede na prevladujočo podobo so še bele rokavice pri črni varianti (54) in dolgi črni lasje pri beli (39).

Lik črne babe oziroma bele žene je edina točka sodobnih povedk o prikazni, ob kateri lahko razmišljamo o njihovi kontinuiteti skozi daljše časovno obdobje. Tako črna kot bela žena sta namreč pogosta lika tradicijskih povedk slovenske pripovedne folklore, znani po večini našega kulturnega prostora (Stanonik 1999: 217). Ponavadi sta predstavljeni kot škodljivi bitji, tudi kot znanilki smrti (Mencej 2010: 37) ali celo kot njena personifikacija (Kropej 2008: 298, Kelemina 1997: 212). *Bele žene* je na drugi strani splošno poimenovanje za dobrohotne vile oziroma žalik žene (žal žene), ki naj bi jih bilo tudi v Hudi luknji veliko (Poles 1999: 128). Vzporednice med sodobnim in starejšim pripovednim gradivom morda lahko opazujemo tudi v tradicijskem motivu nočnega spremljevalca popotnikov (npr. nočne čarovnice – Primer: Mencej 2005), ki ga sicer v Hudi luknji zbiralci niso našli, zabeležen pa je v njeni širši okolici (Primer iz Šaleške doline: Verdinek 2002: 75). Vendar so to samo mogoča izhodišča – s primerjavo do sedaj zbranega gradiva kontinuitete zgodb o prikazni v Hudi luknji ni mogoče dokončno potrditi.

Večina sogovornikov se je strinjala z informacijo, da je prikazen škodljiva. To njeno lastnost so med drugim utemeljili v semantičnem pomenu njene barve, vsaj kadar je bila predstavljena kot črna: » /.../ že mora bit črna, če je tk!« (43). Njena škodljiva narava je ilustrirana s pripovedmi o konkretnih posledicah srečanja z njo – prikazni je namreč velikokrat pripisana (celo izključna) odgovornost za številne prometne nesreče v Hudi luknji, tudi tiste s smrtnim izidom:

S: /.../ Pa baje, da so že bli tud kreši (prometne nesreče op. p.) zarad tega ker je narod vidu tto žensko, pa so se ustrašli, pa so zavili pač dol s ceste. (1)

S: Neka bela ženska naj bi bla, da če peljaš čez Hudo luknjo se ti nenadoma pojavi na zadnjem sedežu. In potem ti pokaže neko cesto, ki pa ni cesta in zgrmiš v prepad, noter v Pako.

R: Se pravi, zmede človeka, al kako?

S: Ja, zmede človeka, ja.

⁷ Moj poudarek (op. p.)

R: *In je pol prometna nesreča?*

S: *Ja tk lepo ti govori, ti pač slediš njenim besedam in zgrmiš noter v reko Pako.* (15)

Zadnja zgodba je ena od samo dveh variant povedke, ki vsebujeta podatek, da prikazen z voznikom govori. V vseh ostalih primerih prikazen z ljudmi v avtomobilu ne komunicira in molči od prikazanja do izginotja. Nekatere variante celo odsvetujejo ali prepovedujejo (poskus) povratno(-e) interakcijo(-e): prikazen je treba strogo ignorirati (53) ali pa se v soteski vsaj izogibati pogledu v vzvratno ogledalo (8) na zadnje sedeže, kjer sedi. Tovrstni detaili tako naslovnika usmerjajo k določenemu preventivnemu ravnanju ob morebitnem srečanju s prikaznijo, z grožnjo (pogubne) prometne nesreče ob poskusu pogovora ali fizičnega stika z njo.

Na drugi strani je bilo nekaj sogovornikov tudi prepričanih, da je prikazen (kot diametralno nasprotje) popolnoma neškodljiva ali da voznika, ki se mu prikaže, celo varuje pri vožnji skozi nevarno Hudo Luknjo in iz vozila izgine šele, ko je kočljivi odsek ceste že za njim (8):

S: *Ja js sm tk slišala da ko se mim pelješ, se ti – pač mim Hude luknje – da se usede zraven tebe v avto pač na sosednji zic in da pač – tam, a ne. In da se pol pelje s tabo in da tam, ko prideš pač mimo Hude luknje, da pol pa izgine. Ampak da se nič ne ustrašiš⁸, da nisi tk neki –* (32)

Črna baba/bela žena se potnikom skozi Hudo luknjo prikazuje na dva načina. Najprej kot statična figura, mimo katere vozijo avtomobili, na cesti (19) ali ob robu ceste (13). Pri tem so se ji vozniki včasih prisiljeni izogniti, kar je predstavljeno tudi kot vzrok za prometno nesrečo. Drugi (in v zgodbah pogostejši) način je, da vstopi v intimni prostor avtomobila, kamor jo bodisi sprejme voznik (motiv štopanja) bodisi se prikaže sama od sebe, v obeh primerih pa iz njega izgine. Avtomobil tako predstavlja ključni medij za interakcijo med obema likoma v zgodbi, vendar to ni edino prevozno sredstvo, v katerem vozniki srečujejo prikazen – dobil sem npr. tudi podatek, da se prikazuje izključno to-vornjakarjem (44), a so izpostavljena tudi vsa ostala zasebna in javna prevozna sredstva, ki prečkajo Hudo luknjo:

S: *Jaz sam to vem, a ne, kolker iz pripovedovanja – sem slišal, da je črna baba bila, da se je rada usedla katermu za motor⁹, a ne, ob določenih dnevih. Zdej sem že pozabil, kateri dnevi so – pač da se je usedla za motor, pa jih spremljala tk – da noben, noben jo pa ni videl, tk u pravi luči.*

R: *Na motor gor?*

S: *Na motor, da se je zadej za sopot– namest sopotnika, da se je ona usedla kot sopotnik.* (4)

S: *Ja al pa da se je pojavla na avtobusu. Pač z avtobusom, ko so se peljali mimo Hude luknje se je pač kr pojavla ena ženska na avtobusu, pač zraven enga je sedela in ...*

⁸ Moj poudarek (op. p.)

⁹ Moj poudarek (op. p.)

R: A gor je prišla?

S: Ne, pač kr naenkrat se je pojavla tam na sedežu in potem, ko so se peljali mimo, je zginla. (21)

Pomemben variabilen podatek v povedkah je tudi prostor, kjer se ženska pojavlja in ustavlja avtomobile oziroma točka pri vožnji skozi sotesko, kjer se prikazen pojavi v vozilu. Poleg celotne dolžine ceste skozi Hudo luknjo je največkrat omenjena lokacija kraška votlina nasproti jame Huda luknja, kjer je postavljen spomenik nadvojvodi Johannu, graditelju ceste skozi sotesko (leta 1826). Druga pogostejše izpostavljena točka je skalni osamelec na vhodu v sotesko z mislinjske strani (43). Ostale lokacije so omenjene redko, če pa so, je prikazovanje postavljeno na točko aktualnega ali nekdanjega izpostavljenega objekta v prostoru, simbola meje oziroma njenega prehajanja:

S: Tam direkt pri luknji je bla svoj cajt ena taka kamnita hiška, pa je not je bila ena ženica, in pol ko je tista umrla, se je začelo govorit /.../ (42)

Medtem ko so sogovorniki s Koroške kot kraj prikazovanja ženske večinoma izpostavili samo področje v neposredni bližini kraških jam, so ga velenjski locirali tudi izven soteske. Tako sta bila kot markantni točki izpostavljena tudi zadnje avtobusno postajališče pred vhodom v sotesko pred stavbo nekdanjega gostišča Amadeus (40) ter križišče v bližini podružnične osnovne šole Paka, kjer se magistralni cesti priključi cesta na Paški Kozjak (7). Kot skrajno odstopanje od drugih povedk je mlajši informator iz Mislinje, sicer dijak Šolskega centra Velenje, kot kraj prikazovanja navedel predor Šalek v Velenju (34).

Tako kot prostor, tudi čas pojavljanja prikazni najpogostejše vsebuje elemente liminalnosti, prehodnosti, saj se v največ primerih žena/baba prikazuje ponoči, natančneje med polnočjo in eno zjutraj (29, 39), ki je v slovenski in širše evropski tradicijski folklori zelo pogost čas prikazovanja duhov in vračanja duš (Kropej 2008: 276). V drugih primerih se prikazuje tudi podnevi, v skrajni različici pa samo ob določenih dnevih v tednu (4).

Od sogovornikov sem dobil tudi dve varianti povedke, ki od ostalih odstopata v nekaterih ključnih elementih, predvsem pa imata drugače oblikovano fabulo. Voznik, ki je štoparki ustavil, jo pripelje na zeleno destinacijo – k njej domov – kjer izstopi (ne izgine!), med njima pa ves čas vožnje teče pogovor. Za naravo potnice v avtomobilu voznik izve šele čez nekaj časa, ko se zaradi pozabljenega predmeta (npr. oblačilo) ali drugega razloga, povezanega s potnico, vrne na kraj, kamor jo je pripeljal:

S: /.../ da naj bi se v bistvu tista, naj bi se pogovarjala z enim voznikom. Živela naj bi v Mislinji, v eni hiši. Pa se je pač noter v avto se je usedla in pač je normalno mislil, da je ona štopala. In on jo je pobral in ful sta se dolgo pogovarjala, ko sta se vozla pa ful je bla tk zgovorna pa to. Pol pa ga je ne vem, a ga je povabila na kavo. In pač pol je pač enkrat on iz gole radovednosti prišel na tista vrata ko pač jo je postavil pred hišo dol. Pa je potrku, pa je pršla ena gospa al en gospod ven pa je pač v bistvu povedla, da je ona že ful dolgo mrtva. Da pač je živela včasih tam, ampak da ne živi več. Da pač je že dolgo mrtva, da so jo ubili, al da je umrla, al neki takega. (60)

Pomemben del te variante je vključitev precej natančnega pojasnila, kdo prikazen sploh je. Njena identiteta (predstavljena je kot duh nedavno umrle osebe) in včasih tudi način, kako je umrla, sta pojasnjena neposredno glavnemu liku, vozniku, s tem pa zanj izve tudi poslušalec/naslovnik. Identiteto prikazni razkrijejo bodisi ljudje, h katerim naj bi voznik štoparko pripeljal, njena družina, bodisi nekdo drug, ki v dogajanje ni vpleten. Varianta je med povedkami, lokaliziranimi v Hudo luknjo, veliko redkejša. Dobil sem jo samo od dveh sogovornic (26, 60). V drugi različici iste zgodbe je kot vzrok za voznikov povratek na štoparkin dom navedeno njeno vrhnje oblačilo (pulover), ki ga je pozabila v avtomobilu.

Pripovedovanju povedke včasih sledita vrednotenje in racionalizacija v zgodbi opisanih (nadnaravnih) dogodkov, ki sta skoraj praviloma dialoške in kolektivne narave ter aktivno vključujeta tako pripovedovalca kot njegove naslovnike. Ob tem udeleženci folklornega dogodka podajo tudi svoja stališča do verjetnosti posredovane vsebine in izražajo dvom ter sprejemanje ali zavračanje resničnosti opisanih dogodkov. Ta format vrednotenja zgodbe je prisoten tudi na spletnih platformah za izmenjavo mnenj (Glej npr. Med.Over.Net 2008).

Ena od ključnih točk vrednotenja vsebine je ugibanje o identiteti prikazni, kadar je ta v zgodbi predstavljena kot duh, kot vračajoča se blodeča duša tako imenovanega »nečistega mrtvega« (Kropej 2008: 276), pa tudi ugibanje o vzrokih za njeno smrt, ki je vedno družbeno zaznamovana »slaba smrt« (samomor, prometna nesreča ipd. – Bennett 1998: 11), in za njen povratek v Hudo luknjo:

S: Eno žensko so tam povozli, pa zdej straši tam. (56)

S: Pa tk mal se mi dozdeva, da so to malo povezovali, in da je blo to isti čas, ko se je med srednješolsko mladino govorilo o eni srednješolski tovarišici, ki – lahk da sem js to spominsko zdej čist falil in mal prekombiniral po svoje – ampak zagotovo se je takrat govorilo o eni gospodični, torej mal starejši že, ki je mela zlo rada svoje učence, jih je zlo rada z avtomobilom zapeljala do Hude luknje in so potem tam dobili svoje prve seksualne izkušnje. Ni pa nujno, da je blo to tk povezano, kot je men ostalo v spominu.

R: In je ona strašila?

S: Ja /.../ Štos je, da je ta ženska /.../ je potem res naredila samomor. (19)

V procesu racionalizacije dogodkov se večkrat zgodi tudi kontekstualizacija podanega primera, saj je nadnaravnemu pojavu pogosto pripisana povezava s konkretnimi zgodovinskimi dogodki in delovanjem konkretnih oseb. Informatorji pri tem zgodbo povezujejo z zelo različnimi zgodovinskimi obdobji, čemur je vzrok tudi splošno prepričanje, da je povedka del starejše, včasih celo mitološke tradicije:

S: Drgač je pa ati reku, da je nek – da so neki Rusi bli tuki, pa da so neki hipnotizirali ljudi, ne vem. Al nek cirkus je reku, ker on je takrat iz vojske prišu, pa se je tisto govorilo –

R: Ka, hipnotizirali so jih, da so videli, ali kaj?

S: Ja, neki Rusi so bli s cirkusom, okrog so hodli in so menda hipnotizirali ljudi in takrat so se tud te govorice ven pojavile. Da neka ženska pač, da se kar po-

javi. In tud v Doliču da so bli, ti Rusi. Zdej ne vem, al da so ljudi hipnotizirali, al da se je to komu res zgodilo, al si je to kir zmisil, to pa ne vem. (32)

S: Ja, pač, ko je bla trgovska pot tu iz Šaleške doline proti Slovenj Gradcu, so pač bli roparji noter v Hudi luknji pa so velik ttih trgovcev oropali pa pobili.

R: In je to še od takrat?

S: Ja zaradi tega. (30)

R: Kaj pa razlaga, kaj naj bi ta baba bila? Kako naj bi nastala zgodba?

S: To pa ne vem. Ne bi vedel to. Verjetno kake govorice, ko je gor Huda luknja – sej veš, da se po jamah vse sorte dogaja in so pa verjetno s kakega mita da je pršlo, s kake bajke, s kake zgodbe iz Hude luknje. (4)

Druge racionalizacije zgodb vključujejo ugibanja o načrtnih prevarah in potega-vščinah lokalnih prebivalcev (Nahtigal 2008), nesporazumih ali celo posledicah preko-merne uporabe alkohola (S: /.../ črna baba se tk al tk sam pijancem prikazuje (43)). Zani-miva različica racionalizacije pravi, da so zgodbo o prikazni in predvsem z njo povezano prometno nesrečo razširili med prebivalci Mislinje in Doliča zato, da so lahko medtem, ko je policija preverjala situacijo v Hudi luknji, »v miru« oropali pošto v Mislinji (42).

Posamezni sogovorniki so izpostavili še nekatere druge variabilne detajle, ki pa niso tako močno prisotni in sem jih najpogosteje dobil samo od enega pripovedovalca. Pri njihovem posredovanju prednjačijo mlajši sogovorniki, katerih pripovedovanje tudi sicer zaznamuje veliko večja pestrost (in domišljija) pri izbiri in prezentaciji motivov v povedkah o prikazni. Vsebinsko se med temi detajli pojavljajo predvsem navedbe vzro-kov oziroma pogojev, pod katerimi se poveča možnost za prikazanje ženske v avtomobi-lu. Tako se na primer prikazen pojavi v vozilu samo, če je na vozilu na poti skozi Hudo luknjo odprto okno (14), ali samo takrat, ko je na cesti stoječa kolona (34). V isto skupino motivov sodi tudi precej nenavadna trditev, da se ženska v avtu prikaže samo v primeru, da ji voznik ne ustavi (9).

Migracijski motiv »izginjajoče štoparke« in njegova lokalizacija

Pri pregledu sodobne folklore o nenavadni prikazni ženske v Hudi luknji, ki se pojavlja bodisi kot figura ob robu cestišča bodisi kot potnik na zadnjih sedežih v avto-mobilih, lahko najdemo vzporednice z v Evropi, ZDA in drugod zelo razširjenim tipom migracijske povedke, katerega variante je Jan Harold Brunvand označil kot »klasične avtomobilске povedke« (1981: 24). Izginjajoči štopar (Vanishing hitchiker – Glej Brunvand 2001), kot je ta tip povedke splošno znan med folkloristi, naj bi bil po Brunvandu motiv, ki so ga na terenu našli največkrat in tudi motiv, o katerem je bilo do sedaj v folkloristični literaturi napisanega največ. Razširjenost motiva po vsem svetu kaže, da gre za dober primer migracijske povedke, saj so podobni motivi prisotni povsod po svetu (Primer iz Indije: Lyngdoh 2010). Raznovrstnost motiva lahko opazujemo tudi skozi čas – avtorica Gillian Bennett je s primeri pokazala, da je ta tip povedke obstajal vsaj že sredi 19. stoletja (po Brunvand 2001: 464).

Da pa se je lahko po vsem svetu znan motiv izginjajoče štoparke »udomačil« v konkretnem (mikro)prostoru Hude luknje, se je moral najprej *lokalizirati*. Glavna vse-

binska značilnost lokalizirane folklorne je, da predstavi viden fizični element iz nosilcem znanega okolja (nepremičnine, materialne dobrine, tehnologija, naravne poteze, pa tudi konkretne osebe), kamor je umeščena njena vsebina (Kvartič 2010: 97). Tako viden izkustveni prostor dobi vlogo kulise, kar ustvarja navidezno bližino v pripovedi opisanih dogodkov: »Če niso zasidrane v konkretne detajle prostora, postane fiktivna narava zgodb takoj očitna. Še vedno lahko imajo neko vrednost, vendar je ta drugačna. Samo kadar imajo zgodbe materialno referenco, ki jo lahko vidimo in občutimo, smo pripravljeni vanje verjeti.« (Leach po Bird 2002: 539).

V Sloveniji je Huda luknja najbolj znana in največkrat omenjena lokacija prikazovanja duha štoparke (Glej npr. Moškisvet.net 2010). Vendar se je motiv lokaliziral tudi v drugih regijah. V strokovni literaturi je tako dokumentirana varianta, umeščena v Krakovskem gozdu (Kropej 2004: 188), v svojem arhivu pa hranim pripovedi, umeščene v Zgornjo Savinjsko dolino na lokalno cesto med Lučami in Solčavo (pri skalnem osamelcu Igla), v bližino Novega mesta na Dolenjskem ter na slovensko stran predora Karavanke. Konec osemdesetih let prejšnjega stoletja je v hrvaški Istri veliko medijsko pozornost pritegnil primer v črno oblečene ženske, ki je ustavljala predvsem voznike tovornjakov pred istrskim predorom Učka (Borja 2002), pričevanja pa so bila domnevno podprta s poročili lokalnih policijskih služb. Motiv prikazni iz predora Učka je za svojo kratko zgodbo z naslovom *Prikazovanje* uporabil Drago Jančar (1992: 59-64).

Vendar se tudi znotraj repertoarja lokalizirane folklorne vsebinski detajli spreminjajo od pripovedovanja do pripovedovanja.¹⁰ To je posledica več dejavnikov. Na eni strani je veliko odvisno od domišljije posameznega pripovedovalca in njegove spretnosti, kako obdržati poslušalce v napetosti, da zgodba doseže največji učinek. Na drugi strani pa lahko opazujemo (zavestno) presojo o izbiri vsebinskih podrobnosti, s katerimi se dogodki, opisani v zgodbi, povežejo z relativnim »tukaj in zdaj« glede na nosilce, s splošno družbeno-zgodovinsko situacijo, načinom življenja itd. Tako se poleg lokalizacije med pripovedovanjem odvije tudi proces kontekstualizacije. Živa folklor namreč odseva glavne skrbi, napetosti in strahove, vrednote in interese obdobja, v katerem jo najdemo: »Samo zavedanje o teh besedilih ni dovolj; ne bi se širila, če ljudje njihovih osrednjih idej ne bi imeli za kredibilne. Da bi razumeli splošno priljubljenost teh zgodb, se moramo zavedati tudi njihove umeščenosti v resnično življenje.« (Campion-Vincent 2002: 33). Sporočila, ki jih nosi pripovedna folklor, so torej podprta z njihovim kontekstom, za katerega nosijo nek pomen in izpolnjujejo določeno funkcijo. Pri tem imajo povedke o srečevanju z nadnaravnim, kamor sodijo tudi zgodbe o prikazni iz Hude luknje, posebno mesto, saj prenašajo in krepijo predvsem sporočila, povezana s socialnimi vrednotami in normami (Mencej 2008: 228). Za boljše razumevanje in interpretacijo folklorne je torej pomembno in smiselno, da je akcija zbiranja gradiva zaokrožena s podatki o informatorjih na eni ter o splošni družbeni in politični situaciji, ki zgodbe obkroža, na drugi strani.

Nosilci

Eno od izhodišč naslednjega razmišljanja je droben detajl v pripovedovanju, ki bi lahko ob površnem pregledu ostal prezrt. Gre za informacijo o času, ko naj bi bila zgodba

¹⁰ S tem imam v mislih vse situacije, kjer pride do prenosa folklorne – tako tudi spletne forume, objavo folklorne v množičnih medijih in podobno.

po prepričanju sogovornikov aktualna oziroma se je o prikazni najbolj govorilo. Ta podatek ni del fabule, a sem ga vseeno največkrat dobil brez postavljanja podvprašanj. Velika večina sogovornikov (skoraj vsi) je zgodbo umestila v čas svoje mladosti, tj. v obdobje, od sodobnosti oddaljeno relativno glede na posameznika. Po pregledu odgovorov se je pokazalo, da je splošni vzorec teh informacij premosorazmerno povečevanje časovne oddaljenosti aktualnosti zgodbe od časa konkretnega pripovedovanja glede na informatorjevo starost. Sogovorniki so čas pripovedovanja zgodbe postavljali deset, dvajset ali trideset let nazaj v preteklost ali pa so povedali, da so se s to zgodbo srečali kot otroci oziroma kot mladi. Kasneje naj te zgodbe ne bi bilo več slišati. Veliko jih je tako pripomnilo, da sem jih šele s svojo raziskavo ponovno spomnil na prikazen. Nekateri so bili celo *prepričani*, da zgodba po obdobju, v katerem so jo pripovedovali sami, ni obstajala več.

Vendar so bili sogovorniki tudi bolj konkretni in so kot obdobje aktualnosti prikazni navedli čas, ko so obiskovali srednjo šolo ali (redkeje) se vozili na študij. V nizu več intervjujev je ta informacija dobila skoraj formulaično vlogo uvoda v samo zgodbo:

S: /.../ v glavnem, spomnem se, da je blo to tam enkrat, ko smo mi bli v gimnaziji. Da je takrat bla ena taka evforija okol tega, oziroma se je o tem zelo veliko govorilo. Se pravi, da bi to moralo bit tam v sredi – do srede sedemdesetih. Takrat se je pač govorilo, da v Hudi luknji straši. (19)

Relativna pogostost te trditve ob pripovedovanju kaže, da gre za relevanten podatek pri interpretaciji povedk. Glede na te informacije se namreč zdi, da je primarna skupina pripovedovalcev oziroma nosilcev zgodbe o prikazni v Hudi luknji opredeljena (zamejena) generacijsko in jo predstavljajo srednješolci in študentje oziroma najstniki, adolescenti. To potrjujejo tudi intervjuji – med ljudmi, s katerimi sem opravil intervjuje za raziskavo, so srednješolci edina skupina informatorjev, ki je aktualnost zgodbe umestila v sočasnost njenega pripovedovanja in njene splošne popularnosti, torej v sodobnost. Pri tej skupini sogovornikov sem naletel tudi na v detajlih najbolj pestro pripovedovanje in na največjo mero čustvene vpletenosti v dogajanje v zgodbi – npr. zaradi pristnega (in pristno izraženega) strahu dve sogovornici o tej zgodbi sploh nista bili pripravljene govoriti (26, 56). Skupina aktivnih nosilcev povedk o prikazni je generacijsko omejena tudi navzdol. Očitno je namreč, da preadolescenca te zgodbe ne pozna – med sogovorniki je bilo tudi nekaj otrok, starih med osem in trinajst let iz Velenja, Mislinje in Slovenj Gradca, ki zgodb o tem, da naj bi v Hudi luknji strašilo, niso še nikoli slišali. Najmlajša sogovornica, ki je povedko o prikazni poznala, je bila trinajstletna učenka 8. razreda Prve osnovne šole v Slovenj Gradcu (14).

V obdobju adolescence je folklor, katere osrednje teme so nadnaravno, grozljivo, bizarno in skrivnostno, ključnega pomena. Čas prehoda od otroštva k odraslosti zaznamujejo radikalne spremembe v posameznikovem življenju; med drugim spolno dozorevanje, zapuščanje doma, prilagajanje na nova okolja ipd. Te spremembe nujno prinašajo (kolektivno) tesnobo in strahove, ki se med drugim sproščajo tudi v folklori. Mladi z aktivnim pripovedovanjem preizkušajo meje svojega sveta in se oblikujejo v odrasle osebe, dialoška reakcija na pripovedovanje, ki je integralni del folklornega dogodka, pa predstavlja test posameznikove zrelosti v komunikaciji z vrstniki (Dégh 2001: 252). V repertoarju folklorne mladostnikov prednjačijo teme, kot so umori, duhovi, satanizem, magijske prakse ipd. (Ellis 2004), ki sprožajo fascinacijo ter hkrati privlačijo in odbijajo.

Soočenje z vsebino te folklore, ki postavlja resničnost pod vprašaj, prinaša (močno) zavedanje samega sebe ter pomaga pri razumevanju smrti in minljivosti, zgodbe pa vsebujejo tudi nekatere moralne lekcije. Življenje fantazijske folklore pri mladih zaznamujejo tudi nekatere ritualne prakse, kot je na primer klicanje duhov (Primer: Tucker 2005), kontekst pripovedovanja takšnih zgodb pa vključuje večerne ure v dijaških in študentskih domovih, poletne tabore, zabave in druge družabne dogodke:

S: /.../ Zdej se pa ponavadi ta zgodba govori, ko se odhaja iz kake žurke, in je potrebno it čez Hudo luknjo domov, tk da si ponavadi premisliš in se odločiš da boš počakal, da se zdani (smeh) (62)

Nekateri psihoanalitični folkloristi povezujejo fascinacijo s skrivnostnim in grozljivim tudi s funkcijo regulacije in oblikovanja spolne identitete (Dundes 2002)¹¹. V folkloru so namreč: »/.../ vpete družbene informacije, ki jih obdobje adolescence, katere glavno vprašanje je tranzicija od individualne k reproduktivni spolnosti, potrebuje.« (Dégh 2001: 248). Vloga folklore je tako tudi priprava najstnikov na soočenje s spolnostjo. Idejo lahko do neke mere apliciram tudi na zbrano gradivo iz Hude luknje – informacija o tem, da naj bi se ženska prikazovala samo moškim (44, 53), vsebuje očitne spolne konotacije. Ta detajl ustreza tudi ključni demografski skupini, saj sta mi ga posredovali dve dijakinji nižjih letnikov gimnazije v Slovenj Gradcu.

V iskanju izkušnje nadnaravnega odigrajo lokalizirane povedke ključno vlogo. Povezava zgodbe z vidnim elementom v prostoru namreč sproža idejo neposrednega raziskovanja opisanih dogodkov, ta pa se manifestira v obliki ritualnih praks, ko se mladi odpravijo na kraj dogajanja z izključnim namenom izkušnje dogodka, opisanega v zgodbi – praksa, ki je v folkloristični literaturi označena s terminom »legend tripping« (Ellis 2004). Pot(ovanje) pri udeležencih zaznamujeta tako vznemirljivo pričakovanje kot strah, da se bo zgodilo nekaj izjemnega. Takšne ritualne prakse najdemo na terenu tudi v povezavi s prikaznijo v Hudi luknji (36, 44):

S1: To je Huda luknja!

S2 (S1-ju): Dej povej ti ko si ...

S1: Pa sej to je vse, zaštopa te, pobereš jo, pol pa ko se nazaj obrneš, zgine. To smo, mi smo iskat jo šli! Pa je ni blo.

S4: Zgleda, da jo je kdo odpelal!

/.../

R: V katero smer jo pobereš? Gor grede ali dol grede? V Velenje al Mislinjo?

S1: To pa nikdar nobeden ni povedal, se mi zdi. Pač mi smo se peljali tja pa nazaj, pa je ni – (36)

S tem, ko najstniki (tudi mladi odrasli) aktivno vstopajo v dogodke, opisane v zgodbi, so udeleženi v aktivnem, eksperimentalnem učenju, kako tvegati in premagovati strah, s tem dokazujejo svojo trdoživost in pripravljenost na izzive odraslega življenja.

¹¹ Alan Dundes v enem od svojih psihoanalitičnih esejev razmišlja o povedki tipa *vanishing hitch-hiker* kot o metafori za prvo deklško spolno izkušnjo, saj se dekle, ki štopa in vstopi v avtomobil (falični simbol in potencialna mobilna spalnica [sic]) – dejanje, interpretirano kot simbol za izgubo nedolžnosti – nikoli več ne more vrniti domov in je obsojena na večno blodenje in nadaljnje prikazovanje (Dundes 2002: 89).

Hkrati vstopajo v proces učenja o svoji okolici ter iskanja uporabnih informacij, povezanih z elementi v prostoru, kamor so umeščene povedke. Pri teh praksah gre včasih tudi za t. i. rituale upora (Ellis 2003: 188), pri katerih pripovedna folklor in z njo povezano vedenje postaneta »izgovor«, da mladi uidejo nadzoru odraslih in raziskujejo zanje družbeno nesprejemljivo vedenje (uporaba alkohola in drog, spolnost ipd.).

Poleg naštetega lahko zgodbam o prikazni v Hudi luknji pripišemo tudi močno vzgojno funkcijo, neposredno povezano z nevarnostjo prostora, kjer je povedka lokalizirana. Ob poznavanju kontekstualnih podatkov¹² o nevarnosti cestnega odseka skozi sotesko dobi zgodba vlogo splošnega opozorila na povečano koncentracijo pri vožnji skozi sotesko. Pogoste prometne nesreče (tudi s smrtnim izidom) so realnost Hude luknje – poročila o njih se v različnih časovnih intervalih pojavljajo v tiskanih in drugih medijih (Primer: Radio Alfa 2011, Naš čas 2007: 18). V tem kontekstu lahko bolje razumemo tudi ločeno tekstualno informacijo, da se ženska prikazuje izključno voznikom tovornjakov (63, 44) ali avtobusov (40, 59), saj so ti poklicna skupina, ki jih že samo delovno mesto sili v redno soočanje z nevarno cesto¹³. Prikazen kot povzročiteljica prometnih nesreč na eni strani narekuje povečano previdnost, na drugi strani pa je kot primer žrtve prometne nesreče (kadar je tako predstavljena v zgodbi) tudi negativni zgled posledic nepremišljene vožnje. V kontekstu vzgojne funkcije lahko opazujemo tudi primere transgeneracijskega prenosa povedke, ko odrasli (po lastnem poznavanju folklor o prikazni, utemeljenem v kolektivnem spominu) posredujejo zgodbo svojim otrokom, ko se ti npr. odpravljajo v srednjo šolo v sosednjo občino (62).

Družbeno-zgodovinski kontekst

Ugotovitev, da zgodbe o prikazni večinoma najdemo v repertoarju folklor mladih, še ni dovolj za odgovor na vprašanje, zakaj se je povedka o prikazni lokalizirala prav v Hudi luknji. Analiza na terenu zbranega gradiva je namreč razkrila, da zgodba ni razširjena povsod, kjer bi to zaradi relativne regionalne bližine (npr. Šaleška dolina) lahko pričakovali. Nekateri prebivalci kraja Paka so se tako z zgodbo ob svojih vprašanjih srečali prvič, čeprav živijo v neposredni bližini soteske (5, 41, 52). Na drugi strani pa sem variante povedke o prikazni dobil v tako oddaljenih krajih, kot sta Muta in Mozirje (24, 35, 52). Po podrobnejšem pregledu podatkov o sogovornikih se zdi, da so nosilci povedke predvsem tisti, katerih pomemben del življenjske zgodbe (je) predstavlja(la) redna pot skozi Hudo luknjo ali pa so del skupine ljudi, ki jo je v nekem časovnem obdobju zaznamovala ista pot.

Pri tem razmišljanju nam lahko pomaga na prvi pogled nesmiselno vprašanje, kdaj se je zgodba razvila in začela krožiti. Med sogovorniki sem ob predstavitvi raziskovalnega zanimanja pogosto naletel na predlog, da moram o tem vprašati najstarejše prebivalce krajev okoli Hude luknje, kar se sklada s splošnim prepričanjem, da je pripovedna folklor stvar preteklih obdobij in da izumira. Vendar, presenetljivo, sogovorniki, rojeni pred, med in neposredno po drugi svetovni vojni, zgodbe bodisi niso poznali bodisi so mi zagotovili, da je mlajša (6, 12, 63). Povedka je tako kljub morebitnim povezavam s

¹² Poročila o prometnih nesrečah, glej zgoraj.

¹³ Morebitni povečani prisotnosti povedke o prikazni iz Hude luknje v folklori in komunikaciji med člani poklicnih skupin avtoprevoznikov in voznikov javnega prevoza v Mislinjski ali Šaleški dolini se v raziskavi sicer nisem posvetil, vendar ne bi bilo nikakršno presenečenje, če bi se hipoteza izkazala za pravilno.

starejšimi folklornimi ali celo mitološkimi lokaliziranimi prvinami po svojem nastanku relativno sodobna.

V iskanju »rojstva« povedke se moram ponovno ozreti na njene glavne nosilce – mlade – in z njimi povezane zgodovinske dogodke, ki bi lahko pomenili dovolj močan sprožilni moment za nastanek zgodbe. Velike spremembe v regiji je prinesla ustanovitev prvih srednjih šol v Velenju (šolsko leto 1958/59) in Slovenj Gradcu (1960/61), ki sta se odprli med drugim velikim valom ustanavljanja srednjih šol po drugi svetovni vojni v Sloveniji (Stergar 1988: 36). Šolska centra, ki sta ponujala različne poklicne programe, si vse do ustanovitve gimnazije v Slovenj Gradcu leta 1996 po vsebini programov nista bila konkurenčna. Vse pestrejša izbira programov izobraževanja je konec šestdesetih let dvajsetega stoletja prinesla prve množične (delno tudi organizirane) premike ključne starostne skupine med 14. in 19. letom starosti na relaciji Velenje – Slovenj Gradec. Tako se je v nekaj letih določeno število prebivalstva dnevno (kasneje tudi tedensko) odpravilo na pot skozi Hudo luknjo. Takšen skupni faktor je ključni element za razvoj kakršnekoli (pripovedne) folklore, menim pa, da lahko na podlagi podatkov, zbranih na terenu, postavim hipotezo, da so prav te migracije sprožile povedko o prikazni iz Hude luknje.

Pri ilustraciji migracij dijakov nam lahko pomagajo statistični podatki o stalnem bivališču vpisanih na srednješolske programe v obeh krajih. V prvem letu delovanja srednje šole v Slovenj Gradcu so se k pouku v srednjo šolo iz Velenja vozili 4 dijaki, pet let kasneje pa že 17. Število velenjskih dijakov v Slovenj Gradcu se je od leta 1970 z nekaj odstopanji vztrajno povečevalo in leta 1983 doseglo že skoraj 200 dijakov (Zbornik 1985: 151, Preglednica 4). Podatki za dijake s Koroške, ki so obiskovali šolski center v Velenju, v takšni obliki niso zbrani. Enega redkih oprijemljivih podatkov najdemo v Zborniku Srednje šole Slovenj Gradec, kjer je zapisano, da v šolskem letu 1990/91 »okrog 15% vpisanih prihaja iz velenjske občine, približno toliko pa se jih iz naše občine vozi v velenjske šole.« (Zbornik 1991, 11). Ta podatek je žal samo orientacijska točka in zaenkrat lahko le ugibam, če se je tako razmerje ohranjalo skozi daljše časovno obdobje. Gotovo je le, da ga je porušila ustanovitev gimnazije v Slovenj Gradcu leta 1996.

Presenetljivo je, da v obdobju verjetnega nastanka oziroma razvoja povedke zasledimo tudi dva pomembna zgodovinska dogodka, ki sta radikalno preoblikovala identiteto Hude luknje, tj. ukinitve potniškega železniškega prometa med Velenjem in Dravogradom, 1. julija 1968, in ukinitve tovarnega železniškega prometa na isti relaciji, 30. aprila 1969 (Bezljaj 2010: 139). Popolna preusmeritev tranzitnega prometa z železnice na cesto konec šestdesetih let je prinesla novo zelo pomembno kontekstualno sestavino za razvoj povedke o prikazni. Glede na to, da je najstarejša zgodba o prikazni s terena, ki sem jo še lahko datiral, umeščena v konec šestdesetih let (19) in sodeč po dejstvu, da niti med sogovorniki niti v pisnih virih nisem dobil variante povedke o prikazni, ki bi se pojavljala na vlaku, lahko celo domnevam, da se je povedka dokončno oblikovala šele (vendar kmalu) po ukinitvi železniškega prometa skozi Hudo luknjo. Ukinitve proge je bil travmatičen dogodek za prebivalce obeh strani soteske (6, 63) in je izzval burne reakcije civilne družbe (Grabner idr. 1999: 29). Verjetno je, da so kot hipne in široko negativno sprejete spremembe tudi ti dogodki oblikovali svoj del repertoarja pripovedne folklore Hude luknje, ki pa je danes zaradi kronološke oddaljenosti in posledičnega popolnega sprejetja spremembe že izginil ali se vsaj radikalno preoblikoval.

Drug segment družbe, ki jo lahko obravnavamo kot nosilce povedk o prikazni, je študentska populacija, ki se je oblikovala kasneje kot srednješolska. S povečevanjem

števila študentov se je nujno povečalo tudi število dnevnih ali tedenskih migracij skozi Hudo luknjo, s tem pa se je nujno redefinirala tudi kritična masa študentske populacije, ki je povedko o prikazni bodisi prenesla iz svoje srednješolske izkušnje v nove razmere oziroma jo usvojila na novo. Med zbranim gradivom so tudi zgodbe sogovornikov, nekdanjih dijakov Srednje šole Ravne na Koroškem, ki povedke niso poznali, dokler se niso odpravili na študij v Ljubljano (20, 24, 41). Tudi trende formiranja in migracij študentske populacije lahko razberemo iz statističnih podatkov. V poznih šestdesetih letih, ko se je povedka o prikazni najverjetneje oblikovala, je bilo študentov iz cele koroške regije le za vzorec. V povprečju je v akademskem letu 1966/67 v občinah Slovenj Gradec, Ravne na Koroškem in Dravograd na 1000 prebivalcev študiralo le 6 ljudi (Jurca 1967), danes, dobrih štirideset let kasneje, se je to število povečalo za desetkrat (Statistični urad Republike Slovenije 2010).¹⁴ Verjetno je širjenje povedke naraščalo vzporedno z rastjo števila študentov v koroški regiji, vendar je zaradi diahronega prekrivanja posameznikov v obeh populacijah to težko ali celo nemogoče preveriti. Študentom iz Velenja na drugi strani za pot v kraj študija v veliki večini Hude luknje ni treba prevoziti, kar pomeni drugačno dinamiko »življenja« povedke, katere posledica sta njeno načelno zavračanje in, v skrajnem primeru, njena odsotnost (46, 47, 64).

Prebivalci Koroške gravitirajo na Šaleško dolino tudi v drugih pogledih, ne le v izobraževalnem (srednješolskem) in tranzitnem zaradi izobraževanja (visokošolskem). Geografske statistike beležijo veliko prisotnost dnevnih migracij delovne sile (Pavšek 2001), ki v manjši meri potekajo tudi v obratni smeri. Tako kot vožnja v šolo ali službo pa tudi druge, »prostočasne« poti skozi Hudo luknjo pomenijo situacijo, v kateri se poveča možnost, da se bo zgodil prenos (pripovedovanje) povedke o prikazni. Kot ena ključnih skupin pri tovrstnih migracijah so se znova pokazali mladi, ki jim Velenje predstavlja kraj širše izbire pri nakupovanju oblačil, pri iskanju zabave, torej izbire, ki naj je doma ne bi imeli. Mlajša sogovornica iz Slovenj Gradca je recimo povedala, da si s prijateljicami pripovedujejo zgodbo o prikazni skoraj vsak teden, ko se vozijo v Velenje v restavracijo s hitro prehrano McDonald's (53).

Pri analizi zbranih podatkov o trendih in naravi migracij skozi Hudo luknjo lahko ne samo opazujemo, kako družbeno-zgodovinski kontekst oblikujejo zgodbo o prikazni, pač pa tudi bolje razumemo zanimivo opažanje, da je povedka veliko bolj znana in razširjena na mislinjski kot pa na šaleški strani Hude luknje. To je vtis, ki so ga potrdili tudi sogovorniki (19, 40).

Zaključek

Čeprav v zgodbi o prikazni iz Hude luknje v večini vsebinskih segmentov najdemo vzporednice z mednarodnim, migracijskim tipom povedke, t. i. »vanishing hitchhiker« (izginjajoči štopar), je za njeno razumevanje veliko pomembneje, da jo obravnavamo kot lokalizirano in kontekstualizirano povedko, z detajli umeščeno v prostor Hude luknje in v življenja ljudi, ki so na ta prostor vezani. Osnovni fabuli, ki predstavlja v črno ali

¹⁴ Pri navedbi teh podatkov je treba opozoriti, da se del študentov visokošolskih programov, ki prihajajo s Koroške, v kraj svojega študija ne vozi skozi Hudo luknjo, pač pa po dolini Drave v Maribor in druge kraje vzhodne Slovenije, kjer izvajajo visokošolske programe. Vendar je število slednjih po ocenah zaposlenih na šolskih centrih Slovenj Gradec in Ravne na Koroškem manjše v primerjavi s tistimi, ki se čez Hudo luknjo vozijo v Ljubljano, na Obalo pa tudi v Maribor.

belo oblečeno žensko ter njeno prikazovanje in izginjanje iz premikajočih se vozil, so pripisane lokalne poteze: vidne realne lokacije, etnografski podatki (štopanje, prometne nesreče) ipd. Z realnimi dogodki in resničnimi osebami so podprte tudi racionalizacije zgodbe in ugibanja o tem, kdo naj bi bila prikazen in kakšni so njeni razlogi za pojavljanje. Potrebno je poudariti, da se je povedka lokalizirala v prostor, ki ga je že pred njenim razvojem napolnjeval pester repertoar folklore, od mitoloških pripovedi do sodobnih motivov in oblik, zato je mogoče, da se je oblikovala tudi pod vplivom starejše pripovedne tradicije, vendar za to ni neposrednega dokaza.

Povedka o prikazni v Hudi luknji je, kljub prepričanju mnogih, predvsem starejših sogovornikov, še danes privlačna in v obtoku. Analiza je pokazala, da je del repertoarja folklore mladih, ki so v pripovedovanju izkazali tudi največjo pestrost motivov in postavili najbolj nenavadne detajle. Pripovedovanje po navadi zaznamuje vožnjo skozi Hudo luknjo v kraj srednješolskega ali visokošolskega izobraževanja, mladi pa se na pot skozi sotesko občasno odpravijo samo z namenom, da bi videli prikazen. Pripovedovanje skrivnostnih in grozljivih zgodb in s pripovedovanjem podprte (ritualne) prakse so pomemben del razvoja mladega človeka, saj pomagajo pri njegovi socializaciji in splošni iniciaciji v novo fazo življenja na poti k odraslosti. Povedka izpolnjuje tudi vzgojno funkcijo, saj z izpostavljanjem negativnih primerov opozarja k previdnosti pri vožnji skozi sotesko, katere realnost so pogoste prometne nesreče.

Kot eden ključnih kontekstualnih (socioloških) podatkov pri vprašanju o nastanku povedke so se pokazale dnevne ali tedenske migracije skozi Hudo luknjo. Prav s povečanim številom dnevnih migrantov v šestdesetih letih dvajsetega stoletja, katerega razlog je ustanovitev šolskih centrov v Velenju in Slovenj Gradcu, se je namreč ustvarila kritična masa ljudi z enako izkušnjo, kar je predpogoj za oblikovanje folklore. Pred tem obdobjem podobnih povedk o prikazni na področju Hude luknje ni zaznati. Na razvoj povedke je imela verjetno pomemben vpliv tudi sočasna ukinitve železniške povezave Velenje–Dravograd (1968).

Analiza zbranega gradiva o prikazni je pokazala, da je povedko v vseh obdobjih oblikovala aktualna družbeno-zgodovinska situacija in da so vse njene variante podprte s splošno situacijo, v kateri živijo in se širijo. Zato je pri raziskovanju in beleženju folklore na terenu pomembna vsaka malenkost, naj gre za vsebinski detajl, življenjsko zgodbo sogovornikov ali informacije o kontekstu, ki vključujejo zgodovinske, demografske in antropološke podatke. Šele ti podatki nam lahko osvetlijo pravi pomen povedke in njenih variant za prebivalce krajev Šaleške in Mislinjske doline, ki so primarni (vendar še zdaleč ne edini) nosilci zgodb o prikazni. V prihodnosti bo zato zanimivo primerjati do danes zbrano gradivo s tistim, ki se bo oblikovalo (če in ko bo do tega prišlo) po izgradnji hitre ceste, t. i. tretje razvojne osi na Koroško, kar bo (tako kot pred štiridesetimi leti ukinitve železnice) ponovno redefiniralo identiteto Hude luknje in s tem radikalno spremenilo tudi njeno folkloro.

Literatura in viri

Bennett, Gillian

1985 »What's 'Modern' about the Modern Legend«, *Fabula* 26: 219–229.

1998 »The Vanishing Hitchhiker at Fifty-Five«, *Western Folklore* 57(1): 1–17.

- Bezljaj, Leopoldina
2010 »Lesna industrija in prometne poti skozi čas«. V: *Občina Mislinja: Zbornik*. Mislinja: Občina Mislinja.
- Bird, Elizabeth S.
2002 »It Makes Sense to Us: Cultural Identity in Local Legends of Place.« *Journal of Contemporary Ethnography* 31: 519–47.
- Borja.org
2002 Misteriozna žena u crnom (<http://www.borja.org/spy-caffe/misteriozna-zena-u-crnem>)
- Brunvand, Jan Harold
1981 *Vanishing hitchhiker*. New York, London: W.W.Norton & Company.
2001 *Encyclopedia of Urban Legends*. New York, London: W.W. Norton & Company.
- Dégh, Linda
1994 *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
2001 *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press.
- Dobnik, Bojana
2008 »V Hudo luknjo odkrivat pračloveka in jamskega medveda«. *Naša občina: Glasilo občine Mislinja* 38: 23–26.
- Dundes, Alan
2002 *Bloody Mary in the Mirror: Essays in Psychoanalytic Folkloristics*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Ellis, Bill
2003 *Aliens, Ghosts and Cults: Legends We Live*. Jackson: University Press of Mississippi.
2004 *Lucifer Ascending: The Account in Folklore and Popular Culture*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Grabner, Valerija, Karol Rustja in Jurij Simoniti
1999 *Mislinjska železniška proga*. Slovenj Gradec: Koroški pokrajinski muzej.
- Hudales, Jože in Ivo Stropnik
1991 (ur.) *Mlinškovo berilo: (i)zbrani etnološki in slovstveni zapiski*. Velenje: Kulturni Center Ivana Napotnika.
- Jančar, Drago
1992 »Prikazovanje«. V: *Pogled angela: Trinajst zgodb*. Ljubljana: Mihelič.
- Jurca, Maša
1967 »Osnovne, srednje in visoke šole 1956–1965«. *Prikazi in študije* XIII (12): 28.
- Kelemina, Jakob
1997 *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva: Z mitološkim uvodom*. Bilje: Založništvo Humar.
- Kropej, Monika
2004 »Sodobne zgodbe študentov Univerze v Ljubljani«. *Traditiones* 33 (1): 175–200.
2008 *Od Ajda do Zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana in Dunaj: Mohorjeva založba.
- Kvartič, Ambrož
2009 *Danes burek nič več: Sodobne povedke v Velenju*. Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

- 2010 »Migracijski motivi sodobnih povedk o tujcih v velenjskem prostoru«. V: Mencej, Mirjam in Dan Podjed (ur.), *Ustvarjanje prostorov*. Ljubljana: Filozofska fakulteta: 92–111.
- Lenart, Katja
- 2007 Bela Gospa (<http://katjalenart.blog.si/ol.net/2007/10/31/bela-gospa/>)
- Lyngdoh, Margaret
- 2010 »The vanishing hitchhiker among the taxi drivers in Shillong«. Neobjavljeno besedilo. Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu.
- Med.Over.Net
- 2008 Duh Štoparke (<http://med.over.net/forum5/read.php?27,4922012>)
- Mencej, Mirjam
- 2005 »Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa.« *Studia Mythologica Slavica* 8: 167–183.
- 2006 *Coprnice so me nosile: Raziskava vaškega čarovništva v Vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Mencej, Mirjam
- 2010 (ur.) *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Moškisvet.net
- 2010 Strašljive zgodbe odročnih krajev in poti (<http://moskisvet.com/clanek/rubrika/fokus/ceste-duhov.html>)
- Nahtigal, Katarina in Špela Vidmar
- 2008 *Bela žena, črna baba*. Neobjavljeno video gradivo. Dolžina: 28'26". Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Naš čas
- 2007 »Nepriklagojena hitrost«. *Naš čas* 54 (34), 30.8.2007: 18.
- Obšteter, Jana, Marko Potočnik in Špela Sovič
- 2008 *Slovstvena folklor v Šaleški dolini*. Neobjavljena raziskovalna naloga. Velenje: Gimnazija Velenje.
- Pavšek, Zoran
- 2001 »Dnevne migracije delovne sile v mestno občino Velenje«. V: Šalej Matjaž (ur.), *Velenje: Zbornik Raziskovalnega tabora v letih 1999 in 2000*. Velenje: Erico: 222–230.
- Podstenšek, Valentin
- 1935 *Puščavnikovi verzi: Zložil Emerit Valentin*. B.n.k.: Koziker Konrad.
- Poles, Rok
- 1999 »Sakralna dediščina velenjskega dela Šaleške doline v luči kontinuiteti identitete«. V: Ravnikar, Tone (ur.), *Velenje: Razprave o zgodovini mesta in okolice*. Velenje: Mestna občina Velenje: 121–163.
- Radio Alfa
- 2011 Nesreča v Hudi luknji (<http://www.radio-alfa.si/novice/prikaz-novic/cbmoduleid/434/articleid/292/nesrea-v-hudi-luknji.aspx>)
- Radojca
- 1895 »Huda Luknja in nadvojvoda Ivanova votlina«. *Domovina* 5 (20), 15. Julij: 1–2.
- Statistični urad Republike Slovenije
- 2010 Tematska kartografija - Izobraževanje <http://www.stat.si/TematskaKartografija/Maplist.aspx?field=9>

Stanonik, Marija

1999 *Slovenska slovstvena folklor*. Ljubljana: Klasje.

Stergar, Eva

1988 »Je vpis v visoko šolstvo res že na meji demografskih zmožnosti?«. V: Strgar, Eva (ur.), *Proučevanje študijske poti študentov v SRS: Generacija 1976*. Ljubljana: Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani: 36–49.

Tucker, Elizabeth

2005 »Ghosts in Mirrors: Reflections of the self«. *Journal of American Folklore* 118 (468): 186–203.

Verdinek, Bojana

2002 *Lesene cokle: Folklorne pripovedi iz Mežiške, Mislinjske in Šaleške doline*. Glasovi 26. Ljubljana: Kmečki glas.

Zbornik

1985 VI. Zbornik Srednje šole Edvarda Kardelja Slovenj Gradec.

1991 VII. Zbornik Srednje šole Slovenj Gradec 1960-1990. Slovenj Gradec.

Huda luknja gorge is a haunted place! – Contemporary legends about a vanishing lady and their context

Ambrož Kvartič

Contemporary legends about a lady, appearing in and vanishing from the cars driving through the Huda luknja gorge between the towns of Velenje and Mislinja, show all the key features of the internationally recognized legend type dubbed »the vanishing hitchhiker«, and are thus essentially migratory (similar motifs can be found on other locations in Slovenia as well). But much more interesting conclusions can be made if these stories are perceived and studied as localized and contextualized, closely bound with the cultural time and space of their narration. In the act of telling the legends, local elements of Huda luknja – geographical features (i.e. caves), ethnographic data (i.e. hitch-hiking), statistical data (i.e. traffic accidents), etc. – are attributed to the central fabula as well as to the rationalizations that follow the narration. And despite being localized to the single micro-location of Huda luknja gorge, these legends show an incredible variation in the details – the look of the mirage, the place and the time of the events described, the kind of vehicle wherein the lady appears, the way she communicates, and so on. The only common feature to all the collected stories is the fact that the mirage is of female gender.

The analysis of the field-collected data has shown that the vanishing lady legends are primarily part of the folklore repertoire of young people, adolescents – high school pupils and students. This age-determined social group has told the most varied and imaginative versions of the legend. Among the youth, telling about a vanishing lady is often an essential part of driving through Huda luknja, and the ritual practices of legend-tripping, trying to find the lady or to prove her existence, are often being performed. When living through adolescence, the narration of scary and mysterious stories plays an important role in the lives of individuals, helping them to redefine their role in society, while also fulfilling the didactic role by showing the possible consequences of socially inappropriate behavior (for example reckless driving).

As my research progressed, daily and weekly migrations of this key demographic group through Huda luknja gorge proved to be the key contextual elements for the emergence of the legend. In the nineteen-sixties these processes started, following the establishment of high school centers in the towns of Velenje and Slovenj Gradec. Once the »critical mass« of people sharing an important aspect of their way of life (traveling through the gorge) had been established, the context was set right for the legend to be localized. Another key historical event shaping the same context was the termination of the railway connection between Velenje and Dravograd, which ran through the gorge, in 1968/69.

Problem dvovjerja kao čimbenika hrvatskog kulturnog identiteta

Deniver Vukelić

This study researches into the dual belief phenomenon, in the context of diversity and mutual cultural influences between Christianity and Pre-Christian Slavic Old Faith (starovjerje) concepts of faith and religion, but also in the context of Post-Christianity forms like Native Faith (rodnovjerje) among Slavic peoples, and in Croatia as well, as it is part of this cultural area and heritage. This research offers definitions and terminological answers both at the theoretical and also at the practical level, through the case study made in the field research in Croatia, which gave numerous important results for this subject. The analysis of this field research reveals some of the terminological and culturological aporias linked with this topic in Croatia of the first decades of the 21st Century.

Keywords: dual faith, Old Faith, Native Faith, Neopaganism, Christianity, Pre-Christianity, Post-Christianity, folklore, magic, bonfire, cults of fertility, identity

1. Uvod

Problem dvovjerja kao čimbenika hrvatskog kulturnog identiteta jedna je od zanimljivijih i kontroverznijih tema u hrvatskoj kulturnoj povijesti. Ono je fenomen o kojem se dosta dugo uopće nije govorilo zbog jednostavne činjenice da su i hrvatske kulturne znanosti slične teme sagledavale pod utjecajem zapadnog kršćanskog kulturnog kruga, te ako bi se i spominjalo dvovjerje, spominjalo bi se u kontekstu hereze ili »poganskih« kultova, no ne i kao iznimno bitan povijesni i antropološki aktivni fenomen itekako prisutan na hrvatskim povijesnim prostorima.

1.1. Definicija

Na romejskom (bizantskom) kulturnom području u srednjem vijeku, a kasnije i u istočnoj, pravoslavnoj kršćanskoj crkvi **vjerska dvojnost** ili **dvovjerje** (rus. *dvoeverie*)¹ bila je u mnogim slučajevima prešutno prihvaćena. Ona je u svome osnovnom značenju označavala kontinuitet starih, pretkršćanskih slavenskih običaja prekrivenih samo službenim kršćanskim nazivljem, to jest prešutni dogovor kršćanskog klera s narodom kako bi se našli »na pola puta« – narod zadržava svoje običaje, ali cilj i svrha nominalno postaju kršćanskima. Dvovjerje (ili dvojevjerje) tako je supostojanje službenoga kršćan-

¹ Katičić, Radoslav (2010): *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika, Matica hrvatska. Str. 17.

stva s tvrdokornim poganskim prežiticima.² I sam izraz dolazi iz srednjovjekovne ruske crkvene književnosti, a koja opisuje kako ljudi žive javno kao pastva pod vodstvom svojih paroha i vladika, a u potaji i dalje zadržavaju svoja stara vjerovanja i obrede. Takva je praksa izuzetno uznemiravala rusku crkvu, te je stoga bogato dokumentirana u mnogim ruskim crkvenim djelima.³ U najširem smislu, to je ispreplitanje, međusobni utjecaj, suradnja i ponekad kombinacija (sinkretizam) dvaju različitih kulturnih modela.⁴ Mnogim znanstvenim naporima znanosti poput etnologije, povijesti, lingvistike i filologije, u posljednjih stotinu godina, počinju se mnogo jasnije nazirati razni običaji, magijski oblici i blagdani koji već površnijim uvidom u kršćanski kanon pokazuju koliko su ustvari nešto drugo, to jest nešto starije, a prekriveno kršćanskim nazivljem i novijim slojem običaja. Dvovjerje je »dvostruka igra«, dvostruka svijest koja može najviše biti detektirana u velikom broju magijskih praksi, poput onih u ritualnom folkloru, obredima prijelaza i inicijacija, vezanima uz smrt, vjenčanje i slično.⁵

Dvovjerje zbog svoje semantičke nedorečenosti teološki dodiruje nekoliko pojmova. Teološki gledano može biti smatrano i dualizmom ako zbog vjerovanja u dvije religije vjernik vjeruje u dva vrhovna božanstva (primjerice Isus Krst/Bog Otac i Perun). Dualizam je oblik politeizma koji se zasniva na vjerovanju u dva božanstva. A dualizam se može gledati i kao **duoteizam**, **biteizam** ili **diteizam**.

Diteizam je učenje o (minimalno) dva jednako moćna i različita boga. To je oblik dualizma koji drži da je svemir sačinjen od dvojnosti – dobra i zla, svjetla i tame, tijela i duha i slično. Biblijsko učenje već u svojoj srži odbija takvu ideju i stavlja isključivo jednoga boga u Svemir (prema Starom zavjetu): »Ja sam Gospod, nema drugoga, nema drugoga boga osim mene. Opasat ću te, iako me ne poznaš. Da se spozna od istoka sunca i od zapada njegova, da osim mene nema boga. Ja sam Gospod i nema drugoga. Tvorac svjetlosti i Stvoritelj tmine, donosilac mira i stvaratelj zla. Ja, Gospod, ja činim to sve.«⁶. Sve postoji njegovom voljom i nema drugih božanskih osoba koje bi se miješale u njegovo odlučivanje.

Biteizam, pak, podrazumijeva harmoniju i složan suodnos božanstava o kojima je riječ (primjerice muško i žensko božanstvo u wicci), a diteistički sustav podrazumijeva rivalstvo i opoziciju, poput dobra i zla, svjetla i tame, reda i kaosa. No nije uvijek lako razaznati razliku između biteizma i diteizma, primjerice u slučajevima ljetnog (vrućina i sunce) i zimskog božanstva (kiša i hladnoća) koji čine ravnotežu prirode, ali su ujedno i suprotnosti. Zanimljivo, među ranim kršćanskim frakcijama, sektama i »herezama« bilo je i onih koji su smatrali da su Stari i Novi Zavjet ustvari dvije odvojene knjige, svaka posvećena različitom bogu koji su suprotni. Primjerice, **marcionizam** iz 2. stoljeća prihvaćao je Isusa Krista kao boga punog ljubavi koji je sin dobroga boga, dok je židovskoga boga (YHWH) smatrao nižim entitetom i odbijao povezivati Isusa Krista s njim.⁷

² Katičić, Radoslav (2008): *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika. str. 123.

³ Katičić, Radoslav (2011): *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika, Matica hrvatska. Str. 202.

⁴ Brzozowska-Krajka, Anna (2006): *Coexistence or Conflict? The Problem of Dual Belief in Polish Folklor. Folklorica. Vol XI. Str. 16.*

⁵ Isto.

⁶ Biblija, Stari Zavjet, Psalmi, Knjiga proroka Izajie, 45. poglavlje (Proroštvo o Koru i proroštvo o spasenju)

⁷ Marcionites - <http://www.newadvent.org/cathen/09645c.htm>

Dvojverje je, dakle, naziv za dvojno vjerovanje ili dvojnu vjeru. Sam je koncept nastao u ruskoj znanosti, a počeo se sve više istraživati u 20. stoljeću iako ga je kršćanstvo svjesno kroz čitavu svoju povijest kao značajnog teološkog problema. Definicija dvojverja postoji već u mnogim tekstovima iz 11. stoljeća, ali različite uporabe u različitim kontekstima čine je dosta semantički maglovitom na povijesnoj razini. U svjetskoj znanosti dosad je najviše istraživano na ruskom području, ali taj fenomen ustvari je zajednički za sve Slavene (pa tako osim Rusa i Poljake, Hrvate, Srbe i druge). Kulturni povjesničari koriste termin dvojverja kako bi opisali svjesna ili manje svjesna očuvanja pretkršćanskih vjerovanja, običaja i obreda unutar kulturnim širenjem pokrštenih kršćanskih zajednica, stvarajući svojevrsan sinkretizam vjere u kombinaciji kršćanskih i pretkršćanskih (ili jednostavnije, nekršćanskih) elemenata⁸, odnosno aktivnu koegzistenciju dvaju modela svijeta (dviju kultura) koje se mogu vidjeti istovremeno u strukturi određenih ideja, simbola i društvenih funkcija izvedenih različitim vrstama magijskog folklor⁹. Tim terminom, ustvari, bez mnoštva implikacija na dvojverja s drugim religijama, opisuje se u ovom slučaju postojanje dvaju paralelnih vjerskih sustava u prvim stoljećima kristijanizacije slavenskih naroda, pa tako i Hrvata. Primjerice, dualnost vjerovanja između klasa – vladajuća zbog političke koristi preuzima kršćanstvo, seosko stanovništvo još dugo zadržava svoja vjerovanja, proces kristijanizacije nije trenutan. Kod nekih naroda nikad niti ne završava, kao što je riječ s još i danas nekim izoliranim ruskim ili ukrajinskim područjima.¹⁰ Kao što je Vitomir Belaj svojedobno zaključio: čovjek kao pojedinac, a pogotovo ne cijeli »narod«, ne postaje kršćaninom u jednom trenutku, to je dugotrajan proces učenja i prilagođavanja cijeloga načina života novome svjetonazoru.¹¹ Dvojnost je, dakle, promjena lojalnosti bogu ili bogovima koji su aktualniji iz ovog ili onog razloga. Stvarnost svetosti staroga i novoga stupnjavana je, stari bogovi ne nestaju trenutno dolaskom nove religije, jer ona ionako samo replicira već postojeću, zatečenu svetu geografiju. Stari sakrum postaje dijelom novoga, no istovremeno ostaje dio njega sa skrivenom starom snagom u sebi unutar novopridošlog. A najveći problem jest onaj je li ta dvojnost u koegzistenciji ili u vječnom sukobu.¹² Pokršćavanje starih Hrvata bio je jednokratni čin koji je izvodio svećenik blagoslovljenom vodom uranjanjem ili polijevanjem (razne kneževske krstionice sačuvane su iz najranijeg narodnog dinastičkog razdoblja). Taj je čin označio prijelaz iz »poganstva« u kršćanstvo, iz pretkršćanskog života čovjeka u kršćanski. Ali ono što je po kršćanskom viđenju još bitnije od samog rituala jest preobrazba u čovjeku koji se »obraća« i živi drugačijim životom, po kršćanskim načelima, do kraja svog života. Zato i razlikujemo te dvije stvari, pokršćavanje kao jednokratni čin i, kristijanizaciju kao proces usvajanja. Jer nije nužno da je pokršćena osoba ujedno i obraćena. Upravo suprotno, vrlo su vjerojatno još dosta dugo pokršćeni Hrvati nastavili

⁸ Wigzell, Faith (2004): *Reading the Map of Heaven and Hell in Russian Popular Orthodoxy: Examining the Usefulness of the Concepts of Dvoeverie and Binary Oppositions*. No 2. Forum for Anthropology and Culture. Str. 347.

⁹ Brzozowska-Krajka, Anna (2006): *Coexistence or Conflict? The Problem of Dual Belief in Polish Folklor. Folklorica. Vol XI*. Str. 20.

¹⁰ Dixon- Kennedy, Mike (1998): *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*. Santa Barbara: ABC-CLIO Inc., Str. 78.

¹¹ Belaj, Vitomir (2009): *Postati kršćaninom kao proces*, Zagreb, u: »Studia ethnologica Croatica«, Vol. 21, Str. 10.

¹² Brzozowska-Krajka, Anna (2006): *Coexistence or Conflict? The Problem of Dual Belief in Polish Folklor. Folklorica. Vol XI*. Str. 17.

živjeti po starim običajima koje je tek nakon dugog vremena Crkva uspjela prekriti kršćanskim supstitutima.¹³ U prvi mah ionako većini seljačkog stanovništva nije bilo bitno mijenjati *de facto* svoju vjeru, već samo polako i nominalno, *de iure*. Onome kome jest bilo bitno, bilo je vladajućoj klasi, koja je time dobila ulaznicu u kršćanski svijet moći i političkih priznanja od drugih vladara (romejskih i franačkih careva) i vjerskih poglavara (poglavito pape). Ostalim važnijim osobama u narodu formalno je pokršćavanje (ne nužno i obraćanje!) nužno za ulazak u državne službe. Seljaci (lat. *pagani*, od *pagus*, selo) ostaju nekršćanima, »poganima«. Zašto? Odgovor je poprilično jednostavan. Nisu imali potrebe za međunarodnim interakcijama, niti su imali potrebu biti »spašenima od grijeha« što je cilj kršćanske religije – stalno širiti svoj djelokrug i pokršćavanjem »spašavati neprosvijetljene« narode. Također, kršćanska ideja o Kraljevstvu nebeskom, slavenskom, pa tako i hrvatskom seljaku koji se bavio stočarstvom i poljodjelstvom nije značila mnogo na svakodnevnoj razini. Pretkršćanski obredi »osiguravali« su mnogo bitniju stvar za čovjekov život: opstojnost na ovome svijetu, klijanje, rast, zdravlje, kišu, sunce i ostale potrebe seoskog načina života u suživotu sa zemljom. Seljacima, dakle, »poganstvo«, odnosno njihovi stari prirodni obredi i običaji i kršćanstvo bijahu komplementarni, a ne konkurentni sustavi.

Točan trenutak kad su Hrvati počeli bivati pokršćavani (misli se na obredni čin vladajuće klase) nije poznat. Slaveni su u kontaktu s kršćanstvom od trenutka doseljavanja (nije isključeno da su i ranije imali dodira s arijanizmom i drugim oblicima kršćanstva), ali prema izvorima može se posredno zaključiti da hrvatske vođe prihvaćaju kršćanstvo tijekom VIII. stoljeća, a sustavna kristijanizacija traje od IX. stoljeća nadalje. Slaveni su u Istri sigurno pretkršćani još godine 804., a u *Paganiji* i potkraj X. stoljeća. Stanje *dvovjerstva*, kakvo je bilo u Rusiji, trajalo je i kod Hrvata još stoljećima, a ulomci obreda i mitova sačuvani su i do danas u hrvatskom folkloru. Tvrdnja o trinaest stoljeća *kršćanstva* u Hrvata slika je koja nije najispravnija, već je romantizirana upravo iz mnogih povijesnih, političkih i dominantnih kršćanskih religijskih razloga.¹⁴

U Rusiji je situacija, primjerice, zbog velikog prostora bila takva da su najviše obraćeni po pokršćavanju bili gradovi i sjedišta vlasti oko vladajuće klase, kamo su bez problema misionari i učitelji mogli putovati i gdje je vladajuća klasa imala vlast prisilno pokršćavati zbog svojih vlastitih političkih ciljeva. No, narod koji je pokršćen, ali ne i posve obraćen, i dalje je živio spajajući sve tradicije u neku svoju univerzalnu, pa se još u XIV. stoljeću svećenici tuže da su Rusi još uvijek dvojevjerci. U tom se razdoblju, između 12. i 14. stoljeća, dvovjerje u Rusiji smatralo opasnijom prijetnjom po pravoslavlje od tradicionalnog ruskog politeizma. Ono što je najviše brinulo crkvene učitelje pojave su u kojima su prirodna slavenska božanstva postajala prebliskima slikama anđela u mislima vjernika. Stoga su počeli ograničavati i popisivati kanon amuleta, molitvi i znakova koji jesu kršćanski, a koji nisu. Ustvari, problem koji su imali bio je značajan. Postojao je velik broj ljudi koji su samo imenom bili kršćanima, dok svime ostalim (molitvama, vjerovanjima, magijskim ritualima i sl.) ne, već su i dalje nastavljali živjeti po starim principima (miješajući ih istodobno s novima).¹⁵ Magija i religija služe zajedničkom cilju, praktičnom

¹³ Belaj, Vitomir (2009): *Postati kršćaninom kao proces*, Zagreb, u: »Studia ethnologica Croatica«, Vol. 21, Str. 12.

¹⁴ Belaj, Vitomir (2009): *Postati kršćaninom kao proces*, Zagreb, u: »Studia ethnologica Croatica«, Vol. 21, Str. 12.

¹⁵ Riabinin V. Yaroslav (2007): *Slavic Paganism in Kievan Russia and the Coming of Christianity*. Str. 9.

uspjehu u ostvarivanju čovjekove osobne sreće. Dominantna tema koegzistencije dvaju vjerskih modela među ruralnim stanovništvom, iako to oni ponekad niti ne primjećuju, u zaštitnim je usmenim tekstovima i magijskim ili magijskom-religijskim činima koji ih prate. Ostaci te koegzistencije također su vidljivi i u različitim drugim pozitivnim i konstruktivnim oblicima magije, složenim narodnim liječenjima, afrodizijacima i sličnome.¹⁶ Danas, pravoslavlje smatra da jedino ojačavanjem svojih nacionalnih i kulturnih specifikuma može ojačati i svoju poziciju. Jer povijesno je dokazano da je sukob s dvovjermjem doveo do negativne radikalizacije, odnosno do toga da kristijanizacija sama po sebi postane suprotnošću narodnoj kulturi.¹⁷

Nasuprot istočnom pravoslavlju, koje svojim sezanjima za vjernicima nije pokušavalo kontrolirati i njihove misli, patronistički autoritet Katoličke crkve počiva na nadgledanju misli i koraka u svakodnevnom životu svojih vjernika, dajući im detaljne upute o svakom moralnom ili misaonom aspektu ili problemu u životu.¹⁸ Jedan od najboljih primjera za prekrivanje starih vjerskih simbola i svetih mjesta često je u humanističkim znanostima navođeno pismo pape Grgura I. iz 601. biskupu Augustinu od Canterburyja u kojemu mu objašnjava kako treba pokrštavati u Britaniji, i u kojem kaže da ne treba zatirati u potpunosti sveta mjesta starih obreda, već samo idole na tim mjestima, a ta mjesta potom treba očistiti i pretvoriti u kršćanska sveta mjesta.¹⁹ Naravno, i svetkovine starih božanstava prekrivaju se kršćanskim svecima ili su pak neka od njih demonizirana i našla se s onu stranu dopuštenog vjerovanja.²⁰ Tako mnoga vjerovanja ostaju istima kao i prije, samo se njihova imena i svrha (ponekad čak se niti svrha ne mijenja) mijenjaju u skladu s kršćanskom dogmom koja ih je prilagodila svojim principa. Naravno, mnogi elementi starih, pretkršćanskih vjerovanja upravo su stoga vidljivi i danas, jer odudaraju od klasične kršćanske dogme.

1.2. Pitanja identiteta

Ono što je glavni problem kod dvovjermja jest niz ispreplitanja individualnih i kolektivnih identiteta, problem identifikacije. Identifikacija je proces artikulacije, zašivanja, nadodređivanja, a ne obuhvaćanja. Uvijek je nečega previše ili premalo, nadodređivanja ili nedostatka, pa se nikada ne postiže točno pristajanje, cjelina. Jednostavnije, identifikacija se konstruira na pozadini prepoznavanja nekoga zajedničkog porijekla ili zajedničke osobine s drugom osobom ili grupom, ili s idealom, i u skladu sa solidarnošću i odanošću koje počivaju na prirodno uspostavljenim temeljima. Suprotno naturalizmu ove definicije, diskurzivni pristup vidi identifikaciju kao konstrukciju, nikad završen proces uvijek u procesu.²¹ To je poglavito prisutno kod vjerskih predodžaba i kod situ-

¹⁶ Brzozowska-Krajka, Anna (2006): *Coexistence or Conflict? The Problem of Dual Belief in Polish Folklor. Folklorica. Vol XI.* Str. 23.

¹⁷ Riabinin V. Yaroslav (2007): *Slavic Paganism in Kievan Russia and the Coming of Christianity.* Str. 9.

¹⁸ Brzozowska-Krajka, Anna (2006): *Coexistence or Conflict? The Problem of Dual Belief in Polish Folklor. Folklorica. Vol XI.* Str. 18.

¹⁹ Belaj, Vitomir (2009): *Postati kršćaninom kao proces*, Zagreb, u: »Studia ethnologica Croatica«, Vol. 21, Str. 11.

²⁰ Vukelić, Deniver (2009:1): *Svjetovna suđenja i progoni zbog čarobnjaštva i hereze te progoni vještica u Zagrebu i okolici tijekom ranog novog vijeka.* Zagreb: diplomski rad, Odsjek za povijest, Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu. Str. 6.

²¹ Hall, Stuart (2001): *Kome treba »identitet«?* Beograd: »Reč – časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja«. No. 64/10. decembar 2001. Str. 217.

acije s dvovjerjem. Pretkršćanin Hrvat i pokršteni Hrvat nisu dva različita čovjeka, dva različita identiteta, to je isti čovjek koji se stalno mijenja, stalno preispituje i nadopunjava svoje iskustvo jastva, svoje vlastite predodžbe. A predodžba je kategorija identifikacije, odnosno klasifikacije i distinkcije.²² I po predodžbama samo se u biti i može razlikovati jednu kulturu od druge, jedan kolektivni identitet od drugoga. Društveni identitet leži u razlici, u razlikovanju značajki Druge skupine od Naše skupine. No ono što je glavni problem kod pitanja dvovjerja jest što kad smo Mi obje skupine istovremeno? Kad je Drugi unutar nas samih jer kolidiraju dva sustava, koja se sukobljavaju na službenim razinama, ali se u narodnom umu vrlo lako mogu pomiješati u sinkretističku ideju u svakodnevnom životu?

Konstrukcija kolektivnog identiteta, kao što znamo, ima dvije dimenzije, unutar-nju i vanjsku. Unutarnju čine svi oni elementi koje pripadnici neke skupine, zajednice smatraju zajedničkim i kojima definiraju jedinstvo i istost članova, a vanjsku elementi kojima skupina uspostavlja razliku i granicu prema susjedima, pokazujući specifičnost i originalnost.²³ U povijesti, unutarnji su elementi između ostalih (primjerice jezika) sve one predodžbe koje dijele pripadnici jedne zajednice, a poglavito one vezane uz duhovni svakodnevni život, uz magijske rituale i običaje vezane uz tijek ljudskog života, inicijacije, vjenčanja, sprovode, molitve, medicinu i slično. Nerazmjer na razini kolektivnog identiteta dolazi onda kad zajednica službeno prihvaća drugu vjeru, a nastavlja živjeti prema obrascima stare. Prema van, zajednica korespondira kao dio jednog, a prema unutra kao dio drugog sustava. Ti se sustavi nastavljaju ispreplitati i nadopunjavati i taj proces nikad ne prestaje.

Štoviše, vidjet ćemo u nastavku i zaključku ovog rada, kako je i njega moguće i na nekoj razini okrenuti, to jest, sam se od sebe okrene, tako da se proces reidentifikacije i ispreplitanja počnu odvijati u drugom smjeru. Ispitivanje neutemeljenosti ili ispravnosti predodžaba teško je empirijsko pitanje²⁴ i uvijek nudi subjektivna rješenja trenutka istraživanja i to je činjenica koju valja imati umu kod svakog znanstvenog traganja za pravim stanjem stvari. Problem reidentifikacije najlakše će se moći ipak vidjeti na primjerima dobivenima terenskim istraživanjem.

2. Case study - terensko istraživanje »Jari god« – 22. – 24. travnja 2011. – Slapnica, Žumberak

2.1. Okolnosti istraživanja

Kako bi se razmotrila problematika поближе na terenu, odlučeno je napraviti terensko istraživanje u vrlo zanimljivoj trenutku spleta različitih okolnosti i podudarnosti. Naime, u travnju 2011. vršen je redovni popis stanovništva u Republici Hrvatskoj. Za trajanja popisa u javnosti je odjeknulo i nekoliko kontraverznih slučajeva kad su popisivači svojevoljno unašali stavke pod vjeroispovijest (grkokatoličko umjesto ispitanikove pravoslavne²⁵ ili ne dopuštali izjašnjavanje po volji ispitanika (neki popisivači su zbog

²² Čapo Žmegač, Jasna (2002): *Srijemski Hrvati: Etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije*. Zagreb: Duriex. Str. 21.

²³ Isto.

²⁴ Isto. Str. 23.

²⁵ »Popisivači Srbima odbili upisati točnu vjeroispovijest« -<http://danas.net.hr/hrvatska/page/2011/04/03/0142006.html> – na dan 28. travnja 2011

ispitanikovih rimokatoličkih sakramenata ispitanika zapisivali katoličku vjeroispovijest bez obzira na želje ispitanika).

Druga su okolnost učestale negativne kritike na hrvatsku Katoličku crkvu zbog rastrošnih ulaganja u izgradnju nove biskupske rezidencije²⁶, te ogromne količine novaca koji se u trenucima gospodarske krize ulažu u posjet pape Benedikta XVI. Hrvatskoj.

Treća je okolnost da su se 2011. godine kalendarski poklopili Jurjevo i Velika subota, to jest da je Velika subota pala na 23. travnja. Na dan 23. travnja u kršćanstvu se obilježava mučeništvo sv. Jurja, visokoga rimskog časnika, koji je za Dioklecijana, 303. godine, bio pogubljen jer se nije htio odreći vjere. Službeno ga se počinje častiti u V. stoljeću, a sigurno je povijesno potvrđena proslava 23. travnja 684. godine u Rimu. Njegova borba sa zmajem tada se još ne spominje – opisana je tek u IX. stoljeću i vjerojatno potječe s Istoka. Jedan od starijih hrvatskih srednjovjekovnih književnih spomenika, a koji spominje legende vezane uz svetoga Jurja jest *Pisan svetago Jurja*, koja je u XIV. stoljeću uvrštena u *Pariški kodeks*. Zanimljivo je da je u Hrvatskoj, Ugarskoj i Poljskoj obilježavanje pogibije sv. Adalberta (u misionarskom pohodu 23. travnja 997. godine) svojedobno istisnulo Jurjevo, pa se ono slavilo 24. travnja. Nakon raskida državno-pravnih veza s Ugarskom, i Jurjevo je u Hrvatskoj vraćeno na 23. travnja. Jurjevo je na granici zimske i ljetne polovice godine, što je seljačkom stanovništvu iznimno važno jer tada počinju prvi radovi izvan kuće. Uza nj je vezano više običaja i obreda, od kojih su u nas najpoznatiji obredni pohodi i ophodi Zelenoga Jurja i paljenje krjesova, obrednih vatri oko kojih se ljudi skupljaju i slave.²⁷ Za razliku od kršćanskog linearnog promatranja protoka vremena od stvaranja svijeta, tj. života Isusa Krista na Zemlji, pa do njegova drugog dolaska i kraja vremena, stari slavenski kalendar odgovara indoeuropskom kalendaru sjeverne hemisfere, prati ritmove prirode i poljodjelskih zahvata na njoj, ponavlja se svake godine i svijet kruži, raste, obnavlja se i umire svake godine. Većina blagdana vezana je, dakle, uz mijene u prirodi. Mnogi pretkršćanski običaji mogu se motriti i rekonstruirati upravo zbog toga što se ponavljaju u sličnim inačicama kod različitih slavenskih naroda te se micanjem kršćanskih nadopuna može djelomice rekonstruirati dio njihovih izvornih oblika. Ono je u slavenskih naroda trajalo stoljećima, a jasno prepoznatljivi tragovi očuvali su se sve do danas. Upravo se zato i mogu rekonstruirati ulomci praslavenskih pretkršćanskih (»poganskih«) obrednih tekstova.²⁸

Proučavajući narodne pjesme koje se koriste u vrijeme ophoda i slavlja i uspoređujući ih s drugima sličnim na slavenskom području, hrvatski i strani (ruski, slovenski i drugi) etnolozi i lingvisti (poglavito u nas Katičić i Belaj) pokušali su rekonstruirati sloj mitskog teksta koji je prethodio kršćanstvu. Ustvari, jedina usporedba sv. Jurja s Jurjem pretkršćanskoga svijeta jest u elementu borbe sa Zmijom/Zmajem, koji je opet raznolikoga značenja. Sv. Juraj zmaja ubija kopljem kao vitez konjanik, da spasi kraljevnju, što se na metaforičkoj razini može gledati kao borba s Nečastivim ili pak pobjeda kršćanstva nad herezom. Slavenski je Juraj, pak, bog vegetacije što se o Jurjevu mačem bori sa svojim poočimom Velesom, nakon čega, izašavši na površinu, donosi početak plodne godine.

²⁶ »Crkveni luksuz usred krize: Obijesni biskupi grade palaču od oniksa« -<http://www.nacional.hr/clanak/102582/crkveni-luksuz-usred-krize-obijesni-biskupi-grade-palacu-od-oniksa> – na dan 28. travnja 2011.

²⁷ Vukelić, Deniver (2010): *Pretkršćanski prežici u hrvatskim narodnim tradicijama*. Zagreb: u »Hrvatska revija«, godište X., broj 4. (obnovljeni tečaj). Str. 133. – 139.

²⁸ Katičić, Radoslav (2010): *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika, Matica hrvatska. Str. 17.

Potom susreće svoju sestru Maru, koju ne prepoznaje kao sestru već kao kćer boga Peruna (on se smatra sinom Velesovim jer je bio otet u jednom dijelu mitološkog narativnog tijeka). Oni potom spremaju božansku svadbu. Mara i Juraj ustvari su Perunovi blizanci, rođeni na Novu godinu, koji u proljeće svojim životom pokreću daljnji tijek godine. Zanimljivo je i to što je Juraj i gospodar vukova, pa su njemu upućivane molbe za zaštitu sela od divljih šumskih zvijeri. No, najvažnija je – uz njegov aspekt plodnosti – njegova veza s mjestom na kojemu se nalazio prije, odrastajući u Velesovom svijetu. To je, dakle, podzemni svijet u kojemu žive duše umrlih ljudi – u općenitoj slavenskoj mitologiji naziva se Virej. Riječ je o mitskomu svijetu vječnoga proljeća, pašnjaka, livada i šuma. Kao Velesov posinak, Juraj ima njegove ključeve te ga na koncu zime otvara puštajući proljeće u svijet ljudi, a dolaskom pred zlatna vrata Perunova dvora te ključeve mora dati Mari kako bi se spajanjem dvaju principa – vlažnosti podzemlja i sunca gornjega svijeta – dobio temelj plodnosti. Osim što je na grčkom, kako smo već vidjeli, Georgios ujedno i riječ za seljaka, za uklapanje Jurja u *interpretatio christiana* bilo je posebno prikladno i mjesto sv. Jurja u kalendaru. Ukratko rečeno, pod kršćanskom predajom o sv. Jurju nalazi se duboko ukorijenjena priča o dolasku proljeća zaslugom boga vegetacije Jurja i o njegovu susretu s izgubljenom sestrom.²⁹

Četvrta i najbitnija okolnost vezana uz ovaj rad jest nastavak istraživanja kulturološkog fenomena skupine onih koji se izjašnjavaju rodnovjernima u Hrvatskoj³⁰, a koji su ovom prilikom slavili i obilježavali Jurjevo krijesom na otvorenom u prirodi. To je skupina ljudi okupljena oko rodnovjerne župe Perunice. Rodnovjerna župa Perunica neformalna je duhovna zajednica osoba hrvatske rodnovjerne vjeroispovijesti, koje se deklariraju rodnovjernima te zajedno slave i štuju rodnovjerne slavenske i hrvatske bogove, prirodu i njezine pojave i elemente, prilagođavajući suodnos modernog čovjeka s prirodnim ciklusima i elementima u simbiotički odnos uzajamnog poštovanja i suživota. Ovdje treba objasniti pojam rodnovjerja i razliku od pojma starovjerja, definirano prema njihovoj autoidentifikaciji, kao i prema suvremenim teorijskim definicijama. Starovjerje bi kao religijski pravac bio pokušaj rekonstrukcije izvornih pretkršćanskih tradicija slavenske vjere i pokušaj nastavka te iste vjere u što bližem i autentičnijem obliku onome izvornome u slavenskih naroda prije preuzimanja kršćanstva i/ili drugih vjerovanja i religija. Rodnovjerje, s druge strane, crpi snagu s istoga izvora, no to je oblik življenja stare slavenske i hrvatske vjere, s punom sviješću za ovdje i sada, za moderno doba; stalno razvijajući, evoluirajući oblik vjerovanja i duhovno-magijskih praksi koji se mogu mijenjati i prilagođavati potrebama modernog čovjeka, a koji se »nakon dugog vremena prisilne otuđenosti od prirode i indoktriniranog straha pred njom, vraća na svoje izvore«³¹, štjući izvorna božanstva koja personificiraju i antropomorfiziraju stvaralačke i uništavalačke energije prirode prema slavenskim i hrvatskim kulturnim tradicijama, sa svjesnim odabirom i osobnim razlozima za takvu praksu. Samu župu Perunicu kao predmet etnološkog istraživanja dosad je istraživala samo hrvatska etnologinja Sonja Miličević u svojim istraživanjima wicce u Hrvatskoj.³² Od njezina istraživanja skupina se

²⁹ Vukelić, Deniver (2010): *Pretkršćanski prežici u hrvatskim narodnim tradicijama*. Zagreb: u »Hrvatska revija«, godište X., broj 4. (obnovljeni tečaj). Str. 137.

³⁰ njih je primarno počela istraživati Miličević Sonja u svojim radovima o Wicci (2010.)

³¹ Prema riječima članova zajednice. (op. a.)

³² Miličević, Sonja (2010:1): *Wicca*. Zagreb: Diplomski rad. Odsjek za etnologiju i komparativnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Str. 25. – 49.



Slapnica, Žumberak. Pred kresom.

povećala nekoliko puta i dalje njegujući svoja slobodna načela prema srodnim vjerskim pogledima (poput wicce i druidizma).³³ Jurjevski krijes jedan je od njezinih pet najvažnijih godišnjih blagdana (Badnjak-Božić/Nova godina/Mlado sunce – 24./25. prosinac; Jurjevo/Jari God – dolazak proljeća, Ivanje – dolazak ljeta, Plodovi – dolazak jeseni, Djeđovi – dan mrtvih³⁴).

U samom obredu jurjevskoga krijesa koji se održao 23. travnja 2011. godine na području Parka prirode Žumberak-Samoborsko gorje, nedaleko lokacije zvane Slapnica, sudjelovalo je tridesetak ljudi. Krijes je logistički organizirala Perunova Svetinja, hrvatska neprofitna udruga građana koja se bavi očuvanjem, promicanjem i unaprjeđivanjem prije svega stare slavenske duhovnosti na široj razini, te preciznije lokalnih hrvatskih vjerovanja i običaja³⁵, a s kojom je rodno vjerna župa Perunica povezana. Važno je napomenuti da krijes nije imao veze s kršćanskim jurjevskim krijesom, iako je u okolici Žumberka zapaljeno nekoliko takvih krjesova, poglavito u selima. Obred je bio isključivo rodno vjernog oblika kao kombinacija prirodnih vjerskih predodžbi zasnovanih na

³³ Miličević, Sonja (2010:2): *Wicca. Stara ili nova religija?*. Zagreb: u »Mitski zbornik«. Institut za etnologiju i folkloristiku. Str. 544.

³⁴ Miličević, Sonja (2010:1): *Wicca*. Zagreb: Diplomski rad. Odsjek za etnologiju i komparativnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Str. 33.

³⁵ Takve udruge kao što je Perunova Svetinja postoje na čitavom slavenskom prostoru, često imaju svoje internetske portale i webzine časopise. Na južnoslavenskom prostoru osim hrvatske Perunove Svetinje (www.perunovasvetinja.tk), postoje i slovenska udruga Staroverci (www.ajdi.org), BiH udruga Svaroži krug (<http://svarozikrug.weebly.com/index.html>) te srpski portal Stari Sloveni koji izdaje webzine »Veles« (www.starislaveni.com).



Slapnica, Žumberak. Kres.

starim slavenskim vjerskim predodžbama, ali po određenom obrascu prilagođeno današnjim shvaćanjima. Pod kutovima su oko krijesa rasporedom zasnovanom na trokutu bili postavljeni idoli Peruna, Mokoši³⁶ i Velesa³⁷ koji su slavenske, pa tako i hrvatske predodžbe prirodnih sila i počela vezanih uz određene domene (nebo, sunce, voda, zemlja...). Svi su idoli tijekom obreda bili darivani crvenim pisanicama. Magijski je krug perimetra oko krijesa prije obreda bio ritualno očišćen, a zatim i magijskim postupkom podignut prema četiri strane svijeta i četiri elementa, a potom se u prostor ulazilo isključivo vođeno žrečevom³⁸ pomoćnicom kroz zelena vrata ispletena od zelenog šiblja i

³⁶ Ovdje treba biti napomenuti da Katičić, Radoslav (2011): *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika, Matica hrvatska. Str. 224. u zaključku svoje knjige o Mokoši smatra da još uvijek nije potvrđen siguran dokaz za njezinu poziciju u starovjerskom bogoštovanju kao božanstva, s obzirom na njezinu dvostruku prirodu u predaji, tj. da je se nalazi na gori uz Peruna, ali i među blatom i močilima uz Velesa, te Katičić postavlja pitanja nije li u starijem sloju ona i sama Veles, Perunu i supruga i protivnica. (op. a.)

³⁷ Rodnovjerna mitologija, teogonija i kozmogonija predmet su drugih radova, počevši u Hrvatskoj od prvotnog istraživanja etnologinje Sonje Miličević, te ovdje neće biti detaljne rasprave o mitu, te duhovnim i magijskim konceptima i predodžbama, već je sam obred za potrebe ovog rada iskorišten kao platforma za proučavanje glavnog problema, dvovjerja (op. a.).

³⁸ Žrec je u ovom kontekstu osoba koja vodi obred od početka do kraja, koja interpretira mitski tekst i slijedi njegove odrednice kako bi odala počast prirodnim silama i božanskim entitetima koji ih utjelovljuju i na neki način antropofiziraju. (op. a.)



Perun, Mokoš, Veles.

grana. Žrec je svakog sudionika obreda ponaosob pozdravljao dodiranjem ruke na rame pri ulasku u prostor krijesa. Nakon ophoda u smjeru kazaljke na satu sudionici su se okupili oko ognjišta. Žrec je započeo predvoditi obred u kojem je na početku krijesnik³⁹ nakon pripreme isprve zapalio vatru. Nakon uvodnog pozdrava bogovima i precima krijes se razgorio, a svi su prisutni sudionici darivali krijes pisanicama i kiticama cvijeća. Potom je službeni dio obreda završio, a svi prisutni nastavili su slaviti do jutra uz glazbu, recitiranje poezije i preskakanje vatre (isključivo momci). Krijes je održavan do zore sljedećeg dana. Sveukupno je unutar kruga tijekom obreda bilo tridesetak ljudi, a na širem području još desetak koji nisu sudjelovali u obredu, već samo kao promatrači. Otprilike je bio podjednak broj muškaraca i žena, a raspon godina se kretao od 15 do 37 s najvećom koncentracijom onih u dvadesetima. Prisutni su bili iz posve različitih dijelova Hrvatske. Najveće su skupine bile iz Zagreba, Osijeka, Rijeke i Pule, ali je bilo prisutnih i iz drugih gradova. Tijekom vikenda dio prisutnih je pristao biti kazivačima u istraživanju njihovih vjerskih uvjerenja i razloga dolaska, a kako bi se između ostalog na terenu razmotrio problem dvovjerna.

2.2. Tijek istraživanja – metoda razgovora

Identiteti ispitanika kazivačke skupine zaštićeni su drugim, proizvoljno odabranim imenima (svi su pravi identiteti zabilježeni i poznati autoru). Razgovor se odvio sa sedam kazivača, a kojima je kroz razgovor postavljen niz od 28 pitanja. Metoda terenskog istraživanja bila je metoda razgovora s audio zapisom. Kazivači su bili **Igor** (26) iz Zagreba, **Vladimir** (20) iz Rijeke, **Vatroslav** (29) iz Jastrebarskog, **Jura** (37) iz Ludbrega, **Ivan** (27) iz Zagreba, **Morana** (30) iz Zagreba i **Rujana** (20) iz Našica. U razgovoru s njima prvo su promatrani neki osnovni podaci poput njihovih godina, otkuda su, stupnja njihovog obrazovanja, čime se bave te ono najvažnije – kako su se izjasnili na popisima stanovništva u Republici Hrvatskoj 2001. i 2011. godine, te njihove vjersko/religijske pozadine i odnos prema kršćanstvu i rodnovjernju. Tako smo došli do podataka da je **Igor**

³⁹ Krijesnik je u ovom kontekstu osoba koja je zadužena za obrednu komunikaciju s krijesom. Zaduguena je za vođenje procesa prikupljanja drvene građe iz okolnog prostora i oblikovanje samoga krijesa vođena svojom intuicijom. Tijekom obreda pali i održava krijes, na određeni način komunicirajući s vatrom usmjeravajući svoju energiju k svrsi njezina gorenja. (op. a.)

SSS, student, odrastao u ateističkom krugu iako od katoličkih sakramenata ima krštenje i pričešće, na popisu stanovništva 2001. izjasnio se kao ateist, a 2011. kao rođnovjeran. **Vladimir** je SSS, student, odrastao u kršćanskom, katoličkom kulturnom okruženju, ima sve osnovne sakramente, 2001. se nije izjasnio jer nije bio u zemlji, a 2011. se izjasnio kao rođnovjeran. **Vatroslav** je NSS, stolar, odrastao u kršćanskom, katoličkom kulturnom okruženju, ima sve osnovne sakramente, 2001. se izjasnio kao »ostalo«, a 2011. se izjasnio kao rođnovjeran, **Jura** je NSS umjetnik, za sebe kaže da je odrastao u slobodnoj religijskoj kulturi, ima sakrament krštenja, 2001. se nije izjasnio u vezi vjeroispovijesti, a 2011. kao rođnovjeran. **Ivan** je VSS, psiholog, odrastao u ateističkom kulturnom okruženju, nema nijedan sakrament, na oba se popisa (2001. i 2011.) izjasnio kao ateist. **Morana** je VSS, povjesničarka i etnologinja, odrasla u katoličkoj religijskoj kulturi, ima sve sakramente, 2001. se izjasnila kao katolkinja, 2011. kao rođnovjerna. **Rujana** je SSS, studentica, odrasla u katoličkoj religijskoj kulturi, ima sve sakramente, 2001. se nije izjasnila, a 2011. se izjasnila kao ateist.

Zatim su slijedila specifična pitanja osobnih mišljenja prema o kršćanstvu kao religiji, te Katoličkoj crkvi kao instituciji.⁴⁰

Igor na oba pitanja što misli o kršćanstvu i o Katoličkoj crkvi odgovara s kratkim odgovorom: »Ništa dobro.« **Vladimir** odgovora na pitanje o kršćanstvu: »Teško pitanje. Ništa dobro«, a na pitanje o Katoličkoj crkvi: »Isto tako, kao o instituciji ništa dobro.« **Vatroslav** na prvo pitanje odgovara s: »Kaj mislim o kršćanstvu - ako ću je povezivat sa crkvom ne znam kaj bi rekao. Ako ću je povezivat sa nekakvom idejom o Isusu iz Biblije... pa ok je - ništa protiv«. A na drugo, o Katoličkoj crkvi: »O Katoličkoj crkvi ne mislim niti osjećam ništa pozitivno. Svaka čast izuzecima (svećenikima) koji ipak na prav način djeluju kao vjerski vođe svojih zajednica.« **Jura** na pitanje o kršćanstvu odgovara s: »Nije loše ali se krivo tumači.«, a na pitanje o Katoličkoj crkvi: »Ne bi trebala postojati.« **Ivan** na pitanje o kršćanstvu odgovara s: »Kult sunca koji je pretjerao, religija je opijum za mase«, a na pitanje o Katoličkoj crkvi sa: »Zlo, smisao im je bogatstvo korupcija nemaju veze s vjerom ili ideologijom koju navodno propovijedaju.« **Morana** na pitanje o kršćanstvu odgovara dužim odgovorom: »Kršćanstvo je prekrasna religija. Smatram da su sve religije svrsishodne, ako su provodane s dušom i ljubavlju. Nažalost, kršćanstvo se udaljilo od svojih originalnih korijena, izmijenilo i pokvarilo. Za to smatram i držim Crkvu, kao instituciju za očuvanje i provođenje ove religije, odgovornom«, a na pitanje o Katoličkoj crkvi: »Smatram da je pokazala i dokazala kroz povijest koliko drži do duplih standarda, da provodi pravila isključivo po svojoj volji, da ne drži do svojih vjernika, već ih, upravo naprotiv, iskorištava, da se udaljila od svoje prvotne misije pomaganja, odgoja i obrazovanja (u religijskom, ali i praktičnom životnom smislu), da se općenito udaljila od svojih vjernika i da razmišlja poput profitabilne institucije, dakle o zaradi i materijalnom, te time sakralno podredila profanom. Ukratko, nije više funkcionalna.« **Rujana** na pitanje o kršćanstvu odgovara s: »Kršćanstvo je religijski sustav organiziran na dogmatskim i moralnim načelima koja su neprirodna i strana ljudskoj prirodi, pogotovo u modernom svijetu u kojemu može zadovoljiti samo neobrazovane osobe koje nisu sposobne razmišljati izvan okvira koje su im kulturološki zadali.«, a o Katoličkoj crkvi misli da je: »Institucija koja potpuno krši vlastite religijske vrijednosti i time potkopava i vjerodostojnost samih vjerovanja na kojima se utemeljila i poštovanje prema istima.«

⁴⁰ Pitanja 9 i 10.

Sljedeća dva pitanja odnosila su se na razliku između vjere i religije i osobnog mišljenja kazivača o toj razlici.⁴¹

Na pitanje što je za njega vjera **Igor** odgovara sa: »Što je za mene vjera? Vjera je za mene nešto onak što te može ispunit kad te ono ništa drugo ne može popunit. Ako si sam može ti dati nekakav *boost*, nekakvu energiju, u ispunjavanju nekih stvari, svakodnevnih ili nekih dugoročnih stvari koje nalaziš teško za ispunit. Onda pronađeš neku popunu u onome u što vjeruješ ili odlaskom u šumu, u prirodu. Katolik osim friškog zraka ne može naći ništa, ali mi koji volimo majku prirodu, koji vjerujemo u takve stvari, možemo tu naći puno više od čistog zraka.« A religija je, kratkim odgovorom: »Nešto organizirano.« Za **Vladimira** je vjera: »Nešto što je u svakom čovjeku za razliku od religije«, a religija: »To je već institucija. Nešto propisano i tako dalje. Što se mora vjerovati njihovim načinom.« **Vatroslav** o vjeri kaže: »Za mene je vjera nekaj kaj ne učiš iz knjiga to je nekaj kaj sa rođenjem dobiješ ili ne. Niti ti ju netko drugi može nametnut...«, a o religiji: »Religija je, hm, iskreno nemam pojma kak bi kvalificiral tu riječ... Nekaj kaj određenoj skupini vjernika bilo koje vjeroispovijesti daje neki zajednički naziv stavlja ih u zajedničku skupinu te im vjerojatno na neki određeni način pruža nekakvu spoznaju da nisu sami, da imaju neka svoja vjerska obilježja... Ne znam, ljudima je vjerojatno potrebno bivanje u skupinama istomišljenika pa tak i istovjernika.« **Jura** o vjeri kaže da je to: »Vjerovanje u sebe, prvenstveno u sebe«, a za religiju kaže da je: »Stari običaji, nešto što se prenosi na generacije.« **Ivan** o vjeri misli da je: »Nešto neophodno što nas tjera dalje kroz život, ja vjerujem u vjeru no ne u nadmoćno biće u obliku starca, nego to je više kao motivacija želja volja«, a za religiju kaže: »Religija je opijum za mase, organizacija 'vjerovanja' u niz pravila radi dobrobiti manje količine izabranih«. Za **Moranu** je vjera: »Ono što dolazi iznutra, tamo gdje u nama leži tajna postojanja i ujedno potraga ljudskog bića za smislom života. Čovjeku je potrebna osmišljena funkcija koja čini korist koju može pružiti kako sebi tako i drugim živim i neživim bićima. Za bilo što u životu, od prvog koraka do smrtne postelje, potrebna je vjera, jer hrani u biću sve što ne može nahraniti hrana ili piće«, a religija: »Aktivno i osmišljeno provođenje vjere, obreda i rituala. Religija ima svrhu sve to objediniti, postaviti na svoja mjesta uobličeno i dostupno vjerniku za praksu«. I konačno, za **Rujanu** je vjera: »Duhovno uvjerenje o postojanju više sile (ili sila) koja je čovjeku nadređena, bez potrebe za dokazima za postojanje iste«, a religija: »Organizirani, izmanipulirani oblik vjere.«

Sljedeći blok pitanja odnosio se na razlog dolaska na ovaj jurjevski krijes, na mišljenje o preklapanju Velike Subote i Uskrsa i Jurjeva s jurjevim starovjernim krijesom i osobnom mišljenju o značenju krijesa za kazivača.⁴²

Igor o razlogu dolaska na jurjevski krijes kaže: »Danas sam tu, osim da provedem dan sa divnim ljudima, da, ovoga, podijelimo nešto zajedničkoga što imamo ovdje tu«, o preklapanju blagdana: »Nemam sad nekakvo mišljenje posebno«, a za njega je značenje krijesa: »Posveta, u biti nekakvo, ovoga, osim što je to ono što upražnjavaš religiju na taj način, znači ne samo na, svoju vjeru na taj način, osim druženja znači, da pokažeš možda ne samom sebi nego i pred ljudima ono što jesi i ono što štuješ.« **Vladimir** o svom razlogu dolaska kaže: »Tu sam zbog sebe ponajprije. Zbog svoje neke satisfakcije«, o preklapanju: »To nije slučajno, to se sve dogodilo. Nije ni taj Uskrs slučajno stavljen na takve datume«,

⁴¹ Pitanja 11 i 12.

⁴² Pitanja 13, 14 i 15.

a o značenju krijesa: »To je jedan od najvećih blagdana u godini. Slavimo četiri blagdana. I, mora se biti tu. Osobno, krijes? Pa ne znam, kažem to je jedan od blagdana koje slavim radi odavanja časti mojim božanstvima i radi satisfakcije svoje neke.« **Vatroslav** o svom dolasku na krijes kaže: »Na jurjevskom krijesu sam zato da odam počast rođenju nove godine. Bogovima... Jednostavno iskonska potreba da zapalim taj krijes da se u tom momentu spojim sa prirodom, precima, bogovima.«, o preklapanjima: »Pa kaj sad kalendarski se poklopilo to kaj je danas Velika subota i Jurjevo, ok«, a o značenju krijesa: »Ovaj krijes je u čast buđenja prirode... dakle sve kaj neki učenjaci tvrdili ili ne meni je ovo početak nove (prirodne) godine. Priroda se probudila i zato sam tu da joj odam počast za to kaj mi je podarila novo zelenje, cvijeće i još jedan ciklus stvaranja u mom životu«. **Jura** je na krijesu: »Prvenstveno radi sebe«, o preklapanju blagdana misli da je to: »Sasvim ok«, a o značenju krijesa da je: »Početak nečeg novog za mene.« **Ivanov** razlog dolaska je: »Da se zabavim i odmorim«, o preklapanjima blagdana misli: »Zadovoljan sam što su slobodni dani da mogu više uživati u krijesu no zaboli me za Uskrs da se zove – Praznik Etosamozatodaneradimo bio bi zadovoljan da mogu na krijes«, a značenje krijesa za nje-ga je: »Odmor mogućnost da pobjegnem promijenim okoliš upoznam nešto drugo vidim neke običaje koje možda ne bi nikada vidio«. **Morana** je na krijesu: »Zbog obnavljanja i održavanja na životu starih običaja naših naroda, koji su postojali i prije prihvaćanja kršćanstva. No, ne zato jer je kršćanstvo, kao takvo, može bitno iskvarilo običaje, jer su oni ipak zadržali svoje originalne dijelove, možda donekle i prikriveno, no ipak vrlo živo, već zato jer kršćanstvo, sa svim što i jest integriralo u svoju religiju od poganskih religija, ne čini ništa korisno, niti svrsishodno. Zato je vrijeme da se pokušamo vratiti što dalje na početak«, o preklapanju blagdana misli: »Smatram da je to sve ista stvar i svatko tko iole zaviri u knjige koje proučavaju religije i povijest kao takvu, zna to«, a značenje krijesa za nju je »Mir i svrha«. Konačno, **Rujana** je na jurjevskom krijesu zbog: »Duhovne potrebe«, o osjećaju oko preklapanja blagdana kaže da nema: »Apsolutno nikakav. Kršćanski blagdani nemaju praktički nikakav utjecaj na moj život i ignoriram ih.«, a značenje krijesa vidi kao: »Proslavu buđenja Prirode«.

Na pitanje osjećaju li krivnju zbog dolaska na ovaj krijes svi kazivači odgovaraju niječno kratkim odgovorima (negacije poput nipošto, ne ni najmanje, nikako, nikakvu...), a **Vatroslav** i nešto šire: »Kakav osjećaj krivnje... čista radost i ponos kaj mogu biti dio nečega kaj su moji preci radili, vjerovali, živjeli.«⁴³

Sljedeći blok pitanja odnosio se na koncept rodnovjerja, što za kazivača znači rodnovjerje, o kojim višim bićima razmišlja kad razmišlja o pojmu rodnovjerja i kako kazivač spaja hrvatsku narodnost s pojmom rodnovjerja.⁴⁴

Igor o rodnovjerju kaže: »Za mene rodnovjerje, to je nešto praiskonsko, nešto po meni puno iskrenije, iskonskije od današnje, recimo, organizirane religije«, o višim bićima u rodnovjerju kaže: »Pa razmišljam o, možda ne onaj koncept katolički, Boga i tako nečega, neg nekakve energije koja tu kola, neke energije zbog čega je sve ovo oko nas živo. Na taj način razmišljam, a sad te personifikacije koje kao takve jesu, poštujem kao vjeru predaka koju su kao takvu izmislili i osmislili, nazvali i...«, a hrvatsku narodnost s pojmom rodnovjerja spaja: »Samim tim što Hrvati po dolasku nisu bili asimilirani, mislim, prihvatili su vjeru naroda koji je tu živio prije njih, naravno do pokršćavanja.«

⁴³ Pitanje broj 16.

⁴⁴ Pitanja 17, 18 i 19.

Vladimir o rodnovjerju kaže: »Za mene je rodnovjerje sistem vjerovanja koji nije strogo propisan. Svatko sebi oblikuje kako će točno vjerovati i kako će točno uzeti sebi tu vjeru. Ima čisto nekih smjernica, ali nije nešto propisano«, o višim bićima razmišlja kao o: »Silama prirode, o prirodi«, a na spoj Hrvata i rodnovjerja: »Pa s obzirom da smatram da smo Slaveni onda se to tako spaja nekako.« **Vatroslav** o svom pogledu na rodnovjerje kaže: »Rodnovjerje je za mene nasljeđe kaj su mi moji daleki preci utisnuli u moje gene koje sam naslijedio od svoje majke. Dakle jednostavno to je dio mene«, o višim bićima o kojima razmišlja vezano uz rodnovjerje: »Kad razmišljam o tim višim bićima prvo mi pada Mokoš na pamet kao majka zemlja koja me hrani daje mi hranu, zrak i život općenito tek tada dolazim u razmišljanju na Peruna, Velesa, Juru i Maru, al uglavnom su to razmišljanja o šumskim, vodenim i ostalim entitetima - vilama i vilenjacima, demonima itd.«, a o pitanju spoja narodnosti Hrvata i rodnovjerja: »Kaj kak spajam pa Hrvati su dio slavenskog naroda... jedno od gomile plemena tak da je to naša povijest dakle idu skupa bez problema.« Za **Juru** je rodnovjerje: »Povratak korijenima«, o višim bićima: »Ne razmišlja«, a o spoju hrvatske narodnosti i rodnovjerja misli da je: »Sasvim normalno, ipak je rodnovjerje staro ko i Hrvati«. **Ivan** na pitanje zna li što je rodnovjerje, odgovara sa: »Ne znam – čuo sam da pričate o tome no iskreno ne znam – možda ime vjere kojoj je krijes jedan od obreda«, o višim bićima kaže sljedeće: »Perun i tu staje moje znanje – Možda Stribog i Crnbog, Morana – no to je album Striboga – dalje nažalost ne znam«, a o narodnosti Hrvat i rodnovjerju kaže: »Nikako ne znam dovoljno o tome no ne znači da ne bi htio saznati«. Za **Moranu** je rodnovjerje: »Vraćanje ka izvoru«, za viša bića kaže da razmišlja o: »Istim kao i u svim ostalim religijama, samo nose druge nazive, ali su obilježja vrlo slična.«, a spoj narodnosti Hrvat i rodnovjerja gleda kao: »Izbor«. **Rujana** o rodnovjerju kaže: da je za nju ono: »Suvremeno nastavljanje slavenske pretkršćanske tradicije, izraz dubokog poštovanja prema podrijetlu, precima, njihovim bogovima i svjetonazoru, a time i odgovor na neprirodnu, stranu, krvavo nametnutu kršćansku kulturu i izraz protivljenja istoj«, o višim bićima koja se vežu uz rodnovjerje kaže: »Slavenske bogove koji se vežu uz rodnovjerje (kao i općenito bogove bilo koje politeističke religije) ne smatram višim bićima, jer je bilo kakvo više biće u načelu nepotrebno takvom sustavu i više odgovara ustroju monoteističkih religija. Za mene su bogovi personifikacija prirode, a božansko, odnosno Priroda, je nešto za što je čovjek iskonski vezan i čemu bi trebao biti ravan. No, kršćanska kultura demonizirala je Prirodu i čovjeka odvojila od nje, te slavljenje starih bogova vidim kao ponovno saživljavanje s izvornim duhovnim principima«, a o spoju pojmova hrvatske narodnosti i rodnovjerja misli da je: »Sasvim prirodno, za razliku od spajanja pojmova Hrvata i kršćanina/katolika.«

Potom su uslijedila tri pitanja vezana uz kazivačevo poimanje magije, i to što kazivač misli o magiji i vjeruje li u nju, zatim spaja li magiju s konceptom rodnovjerja i smatra li krijes magijskim činom.⁴⁵

Pa tako su na pitanje o tome što misle o magiji i vjeruju li u nju odgovarali sljedeće:

Igor - »Jako teško pitanje. Prije sam ja dosta proučavao, recimo, wiccanstvo, wiccanska ta vjerovanja i jedna moja bivša je bila u tome svemu. Ajmo reć da me ona ne uvjerila u samu magiju, nego da ti se može desiti ono u što ubaciš svu koncentraciju. Sad, da li je to magično zbog magije ili da li je to nešto što čovjek stvarno posjeduje u sebi, ne znam.«

⁴⁵ Pitanja 22, 23 i 24.

Vladimir – »Vjerujem da, to isto je u sklopu sve s prirodom i silama prirodom.«

Vatroslav – »Naravno da vjerujem u magiju to je isto sastavni dio, element prirode kao i fizika i matematika.«

Jura – »Postoji, al ne vjerujem u magiju kao takvu.«

Ivan – »Vjerujem da sve treba probati jednom. Magija ne u smislu magije (golubice iz šešira) no vjerujem u energiju i da je to neistraženo područje ljudskog postojanja koje svakako treba istražiti kako osobno tako i znanstveno.«

Morana – »Magija je sve. Ništa manje se za nju ne može reći. Sam život je magija.«

Rujana – »Magija je pojam koji se nažalost u javnosti uglavnom banalizira i svodi na 'gatanje iz šalice kave'. No, magija je, kao praktični kontakt s božanskim, zapravo sastavni dio svakog religijskog sustava i zapravo je s religijom u međuzavisnom odnosu i njihovo je podrijetlo zajedničko. Magija nije nešto odijeljeno u religije da bi se u nju trebalo zasebno 'vjerovati', jer je svaki religijski obred u osnovi magijski.«

Na pitanje spaja li magiju s konceptom rodnovjerja **Igor** je odgovorio: »Ja trenutno, magiju kao ono čiribu-čiriba ne, ali ono što se dešava možda na ovakvim događajima ajmo reći da se to može nazvati magično, ono što se osjeti recimo tokom obreda«, **Vladimir** je odgovorio s: »Da«, **Vatroslav**: »Magija i jest sastavni dio rodnovjerja... pa stari žreci su se u svetim gajevima osim bogovima molili i demonima, precima...«. **Jura** je odgovorio s: »Ne«, **Ivan** s: »Ne znam dovoljno o rodnovjerju«, **Morana** s: »Religija i magija su neodvojive, jer su krenule iz istog izvora. I dok prva ne može opstati bez druge, drugoj je prva potrebna zbog šire upotrebe i redosljednog učenja.« te **Rujana** s: »Da, kao i sa svakim, a pogotovo politeističkim religijskim sustavom.«

Treće pitanje vezano uz magiju bilo je, dakle, smatraju li kazivači krijes magijskim činom. **Igor** je na to pitanje odgovorio: »Opet, kao nekakav abrakadabra ne, ali ta energija u biti koja sve okružuje može učiniti sam obred magičnim.« **Vladimir** je odgovorio: »Da«. **Vatroslav** je odgovorio: »Naravno da je krijes jedan oblik magijskog čina pa samom vatrom šaljemo svoje misli, zahvale, želje bogovima demonima precima.« **Jura** je odgovorio da: »Ne, al duhovnim da.«. **Ivan** je odgovorio s »Ne«. **Morana** je odgovorila: »Smatram krijes činom prakse, no njegov simbol jest magičan, elementaran i arhetipski«, a **Rujana**: »Da.«

Predzadnji, vrlo važan blok pitanja odnio se na to znaju li kazivači što je dvovjerje i smatraju li se dvovjernima.⁴⁶

Igor na pitanje zna li što je dvovjerje kaže: »Zar sama riječ ne govori. Vjera u dva entiteta, dva boga. Ne mogu reći da baš znam nešto o tom nazivu.«. **Vladimir** kaže: »Pa, vjerovanje u dvije, prihvaćanje dviju religija kao istine. Ne znam kaj je dvovjerje... vjerojatno nekaj kaj spašava vlastitu kožu ... hahaha dakle javno vjeruješ u nekaj kaj i svi oko tebe, a u sebi vjeruješ u ono kaj osjećaš«. **Jura** na to pitanje odgovara: »Nešto kao ja vjerujem u Isusa i Peruna u isto vrijeme?« **Ivan** kaže: »Ne.«, **Morana**: »Prakticiranje dvije vjere istovremeno ili naizmjenično.«, a **Rujana** odgovara sa: »Da«.

Na pitanje smatra li se dvovjernim **Igor** odgovara s: »Pa očito da ne, kad... Ne znam, prvi put čujem u biti dvo-vjerni, dvovjerni.«. **Vladimir** odgovara s: »Ne.« **Vatroslav** odgovara: »Ne, ne smatram se dvovjernim iako imam katoličke sakramente, u duši sam rodnovjerman i to kaj sam tam na Kaptolu zapisan ko katolik to je za mene samo mrtvo slovo na papiru. Jednostavno sam ljen otić se ispisat.« **Jura** i **Ivan** odgovaraju s: »Ne.« **Morana** odgovara sa: »Smatram se sjevjernom.« **Rujana** kaže odgovara s: »Nikako.«

⁴⁶ Pitanja 25. i 26.

Zadnja dva pitanja odnosila su se na što očekuju od samog krijesa i naknadno postavljeno pitanje (poslije krijesa) je li krijes ispunio njihova očekivanja.⁴⁷

Na pitanje što očekuje od samog krijesa **Igor** je odgovorio: »Ugodno druženje i da se osjeti nešto u zraku«, **Vladimir**: »Očekujem magiju, na prvom mjestu i puno atmosfere dobre i zabave«, **Vatroslav**: »Očekujem da će kao i svake godine ovaj krijes prenet moje misli molitve i zahvale bogovima... i da to zajedno sa vama proživim uz pjesmu i veselje.«, **Jura**: »Svoj duhovni balans«. **Ivan** pak očekuje: »Zabaviti se, vidjeti nešto novo, odmoriti se«, **Morana**: »Mir i svrhu«, a **Rujana** smatra da je odgovorila ranijim odgovorima. Na naknadno pitanje je li krijes ispunio njihova očekivanja svi su kazivači odgovorili potvrdno, a od dužih odgovora (osim: »Da.«) napominjemo **Vatroslavov**: »Naravno da je ispunio moja očekivanja čak me u nekim stvarima i iznenadio koje bi zadržao za sebe...« i **Ivanov**: » Je, zabavio sam se i odmorio i vidio nešto novo i zanimljivo«.

Planirana pitanja pod rednim brojevima 20 i 21, o Slavenima (odnos Hrvata-Slaven i mišljenje o drugim Slavenima) nisu polučila dobar komparativni rezultat te odgovori stoga nisu uvršteni u ovo istraživanje.

2.3. Analiza rezultata

Prema podacima dobivenima od kazivača, ali i ostalih sudionika krijesa, može se vidjeti da je riječ o skupini relativno mlađih osoba. Godine se kreću od 15 (najniža dob od svih prisutnih na krijesu, a među kazivačima je 20 godina najniža dob), do 37 (najviša poznata i općenito na krijesu i među kazivačima). Najbrojniji su ipak oni koji pripadaju sredini, između 20 i 30 godina. Ispitanici su iz različitih dijelova Hrvatske i različitih struka (studenti, umjetnici, obrtnici, profesori, znanstvenici...). Ono što je izuzetno bitno jest da je većina odrasla u kršćanskom, katoličkom kulturnom okruženju i da većina ima nekoliko ili sve kršćanske sakramente koji se obično stječu u djetinjstvu (krštenje, pričest, krizma). U manjini su oni koji su odrasli u ateističkom krugu i koji nemaju nijedan sakrament. Pripadnici drugih kulturnih i vjerskih pozadina nisu poznati, znači riječ je ili o zapadnom kršćanskom ili ateističkom kulturnom krugu odrastanja kazivača.

Najzanimljivija referentna točka za usporedbu, a koju su kazivači otkrili, podaci su o vlastitom iskazivanju vjeroispovijesti. Pet od sedam kazivača na popisu iz 2011. izjasnilo se rodnovjernima, dok se ostalo dvoje izjasnilo ateistima. Na popisu 2001. rezultat je bio drugačiji, ili se nisu izjašnjavali (četvero), ili su se izjasnili kao ateisti (dvoje) ili su se izjasnili kao katolici (1). U razgovoru s ostalima prisutnima na spomenutom krijesu bilo ih je još barem desetak koji su se izjasnili kao rodnovjerni na drugom popisu (2011.).

Prema rezultatima, mišljenja o kršćanstvu su podijeljena, dok su mišljenja o Katoličkoj crkvi skoro pa jednoglasna. Većina o kršćanstvu ne misli ništa dobro, a neki ga smatraju dobrim kao idejom i originalnim naukom, ali koji je iskrivljen. Za sve duhovne i moralne probleme kršćanstva smatraju krivom Katoličku crkvu zbog iskorištavanja svojih vjernika i potkopavanja vlastitih načela, umjesto duhovnog vodstva. Neki od njih smatraju da postoje dobri svećenici, kao duhovni vođe, ali da većinom Crkva loše čini svoj primarni zadatak i to ih odbija od nje.

Vjeru kazivači smatraju nečim osobnim, što dolazi iznutra, a religiju organiziranim, usustavljenim, pa i manipuliranim oblikom vjerovanja unutar zajednice. Zanimljivo, jedan od kazivača je iskoristio i tipičnu marksističku krilaticu: »Religija je opijum za mase.«

⁴⁷ Pitanja 27 i 28.

Kazivači su na jurjevski krijes došli prvenstveno radi sebe, da se opuste i odmore, provedu vikend s prijateljima u prirodi. Neki od njih na taj način slave i prirodu, elemente i odaju počast svojim precima, povezujući se s prirodom, te nastavljajući neke stare običaje i tradiciju svoga naroda. Nikome od kazivača ne smeta što su ujedno i Velika Subota i Uskrs, a neki od njih smatraju da je sve to povezano s kultovima prirode od davnih vremena. Osobno značenje krijesa je podijeljeno među kazivačima, onima koji su izravni upleteni u obredni dio krijesa, krijes ima intenzivnije značenje, duhovnog slavlja, i osobniji je, dok su drugi na krijesu zbog druženja, upoznavanja nečeg novog i odmora u prirodi. Nitko od kazivača ne osjeća nikakvu krivnju zbog toga što su prisutni na rodnoj vjernom obliku jurjevskog krijesa u vrijeme kršćanskog Uskrsa, već radost i veselje.

Za kazivače je u pravilu rodnovjerje okretanje nečemu iskonskome, izvornome, što je bilo prije kršćanstva i što je u tradiciji i duhu naroda. korijenima, izraz poštovanja prema precima, suvremeni nastavak starih vjerovanja u novom, prilagođenom obliku, koje još uvijek nije propisano već slobodno i otvoreno. Većina se slaže da su božanstva samo personifikacija prirodnih sila i energija, a neki ih od njih i imenuju u skladu s tradicijom slavenskog personificiranja tih sila, Perun, Veles, Mokoš, Morana... O spoju pojma narodnosti Hrvat i pojma rodnovjerja većina kazivača govori kroz prizmu zajedničkog slavenskog porijekla i hrvatsko-slavenske tradicije, te ga zbog toga doživljavaju normalnim, čak i prirodnijim od suodnosa hrvatske narodnosti i katoličanstva. Neki, pak, taj odnos smatraju vlastitim izborom.

Većina kazivača vjeruje u magiju, neki je od njih smatraju dijelom svega, ali je i neki od njih značajno odvajaju od iluzionizma, različitih oblika popularnih divinacija i slično. Većina ih spaja magiju s rodnovjerjem, isto kao što i većina smatra krijes magijskim činom. Manji dio ne spaja magiju i rodnovjerje niti smatra da je krijes magični čin.

Od sedam kazivača šest ih razumije pojam dvovjerja na nekoj od razina značenja, no svih sedam smatraju da nisu dvovjerni, niti da spadaju u taj kontekst. Jedna se kazivačica smatra sjevnom, a jedan kazivač smatra da to što se nije »ispisao« iz Katoličke crkve nema veze s njegovim vjerovanjima.

Kazivači su imali slična očekivanja od jurjevskog krijesa: zahvalu, slavlje, odmor, zabavu i druženje, nešto posebno. Naknadnim pitanjem svi su potvrdili kako su im se očekivanja ispunila.

Dužim društvenim kontaktom sa svim kazivačima, ali i ostatkom skupine prisutne na događanju na kojem se odvijalo terensko istraživanje, nužno je napomenuti još par zaključaka. Uočeno je kako su njihove kulturološke značajke duboko uvriježene u kršćanski kulturni krug, počevši od onih osnovnih, govornih. U govoru su česti uzvici i poštapalice: »Isuse!«, »Isuse Kriste«, »O, Bože« i niz drugi invokacija uvriježenih u kršćanskome kulturnom krugu. To je također jedan od elemenata dvovjerja, miješanje kulturnih izraza koji pripadaju dvama različitim vjerskim usmjerenjima.

3. Zaključak

Cilj je ovog rada bio promotriti fenomen dvovjerja iz nekoliko kutova. Na povijesnoj razini vidjeti njegovu pojavu, te pokazati povijesne okolnosti njegova nastanka. Na antropološkoj i kulturološkoj razini bilo je nužno postaviti teorijske okvire nužne za njegovo sagledavanje preko teorija o identitetu. Na terenskoj razini, metodom razgovora

s kazivačima pokušali smo pokazati nešto sasvim drugo. Teza koju ovdje postavljamo jest činjenica da dvovjerje nije samo privremeno dvojno predodžbeno stanje poznato antropološkoj povijesti kad govorimo o prelasku pretkršćanskih Hrvata (ili drugih Slavena) na kršćanstvo, već i proces koji je moguć i u drugom smjeru, i to ponajviše danas, u sadašnjosti, a potaknut obnovom starih tradicija.

Znanost često govori o prirodnom procesu u kojem ritual postaje običajem, a običaj folklorom i onda tek pukom atrakcijom za turiste, predstavu bez autentičnosti ili pak pokušajem čuvanja vlastita kolektivna identiteta, ali svejedno uz prisutnost atavizma, trajnog gubitka glavnog smisla i svrhe koju je izvorni ritual imao.⁴⁸ No ono što je donio tehnološki napredak 20. stoljeća sloboda su i brzina širenja informacija. Njihova dostupnost. Stoljećima je kršćanstvo nosilo kulturni primat, ponajviše stoga što je bilo jedna od glavnih konstitutivnih poveznica kolektivnog identiteta, a poglavito zapadno kršćanstvo u Hrvatskoj, zbog specifičnih povijesnih okolnosti na specifičnim mjestima unutar specifičnih diskurzivnih formacija i praksi, s obzirom na konstitutivne Druge i u sukobu s Drugima, bili oni islamskog predznaka (Turci Osmanlije) ili pravoslavnog kršćanskog (problematika novije povijesti).

U predmodernim društvima identitet pojedinca oblikovao se neposrednim društvenim i kulturnim kontekstom u kojem je pojedinac živio. Sve predodžbe i vrjednote koje su bile zajedničke skupini u kojoj je on živio u velikoj su mjeri određivale pitanje tko on sam po sebi jest. Dolaskom modernog društva gubi se sposobnost davanja apriornog smisla društvenim subjektima. Tradicija se više ne nameće pojedincu, on postaje to slobodniji definirati vlastito kulturno naslijeđe.⁴⁹ Moderno doba postaje doba brojnih dostupnijih radova i knjiga i široj publici budi zanimanje za stare običaje, poglavito među mladim intelektualcima, ali i drugima. Također je tu vrlo bitan čimbenik i popularna kultura, ponajviše glazba. Etno glazba i *world music* glazba koje su oživljavanjem i re-interpretiranjem starih napjeva stalno vrelo inspiracije i »mistični most« prema starim običajima. Nimalo zanemariv je i razvitak takozvanog *folk metal* smjera u popularnoj glazbi, a koji je ponajviše ostvaren u istočnoeuropskim (Rusija, Poljska, Češka) ili sjevernoeuropskim (Finska, Norveška, Švedska) zemljama i koji kombinira pretkršćanske elemente, mitove i teme i neke stare autentične tehnike sviranja tradicionalnih glazbala (frula, gajde, bubanj...) s *heavy* i *black metal* glazbenim tehnikama. To su glazbeni sastavi poput Arkone (Rusija), Žreca (Češka), Striboga (Hrvatska) i drugih...

Najlakše je bilo problem dvovjerja promatrati u kontekstu rodnovjerja. Rodnovjerje je kao fenomen u zemljama Istočne Europe iznimno jak već desetljećima. U nekima od njih ono ima iznimno desničarski, nacionalistički predznak, stvarajući neku vrstu »slavenofašizma«, ali u pravilu je organizirano i ciljano vjerovanje u kult prirode i predaka po uzoru na stare slavenske pretkršćanske religijske oblike. Većina je ustvari poprilično organizirana i čini jaki, religijski sustav sa svim svojim značajkama.⁵⁰ Zadnjih nekoliko godina taj fenomen rodnovjerja počinje hvatati korijena i u Hrvatskoj. On je za razliku od istočnoeuropskih religijskih oblika još dosta slobodan i otvoren, dopušta sinkretizme s wiccom i drugim duhovnim strujanjima nastalima u 20. stoljeću, poglavito nakon šire-

⁴⁸ Čapo Žmegač, Jasna (2000): *Odjeci dekapitacije vola u Pupnatu na otoku Korčuli: Hrvati između tradicionalizma i modernosti*. Zagreb: »Narodna umjetnost«, br. 37 (2), Str. 14.

⁴⁹ Čapo Žmegač, Jasna (2002): *Srijemski Hrvati: Etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije*. Zagreb: Durieux. Str. 19.

⁵⁰ <http://www.rodnovery.ru/> - Na dan 11. svibnja 2011.

nja tzv. New Age filozofija u Europi. Stalno se mijenja i preispituje kako se povećava broj ljudi koji pridonose njegovom razvitku, te pokušava slijediti vlastite hrvatske kulturne tradicije, a ne samo slijepo istočnoeuropske.

I upravo je taj rast rodnovjerja kao vjerskog sustava u nešto organiziranije odličan teren za proučavanje dvovjerja. Ponajviše stoga što svi rodnovjerni vjernici proizlaze iz hrvatskog kulturnog područja, koje je tradicionalno unutar katoličkog kruga, ili utjecajem ideoloških prilika u 20. stoljeću, ateističkog. Zanimljivo je i značajno promatrati i identificirati mijene u vjerskim shvaćanjima rodnovjernika kako odmiču od kulturnih datosti uvjetovanog im kršćanskog okoliša. I zato to nije samo fenomen jednog vremena, Köstlinovske »istodobnosti neistodobnoga«, supostojanja fenomena koji pripadaju različitim razdobljima. Ovo je nešto novo. Novi smjer reidentifikacije u kojoj se jedan kolektivni identitet konstruira pomoću razlika koje uočavaju u svojoj okolini i pomoću zajednički projiciranih vrijednosti kojima pripadnici žele pripadati. Ta reidentifikacija nikad ne završava, ona je nesvršena i otvorena aktivnost u kojoj svi sudjeluju, nužnošću ili izborom.⁵¹ Identitet u ovom slučaju nije više čvrsto usidrena kolektivna predodžba, on je tek po nekim premisama orijentiran na zajedničku hrvatsku prošlost i izvorne pretkršćanske elemente, ali je orijentiran postati nešto drugo, supstitutom kršćanstvu koje proživljava početkom trećeg milenija intenzivnu krizu. Rodnovjerna skupina za vlastitu prezentaciju koristi sve raspoložive izvore, povijesti, jezika, književnosti, umjetnosti i kulture, čitavu kolektivnu svijest i sjećanje. Rodnovjerje se ne smatra Drugime, već ravnopravnim aktivnim dijelom hrvatskog ethosa proizašlim iz starih tradicija i novih potreba. Oni nisu više samo nositelji kulture, već i njezini graditelji⁵².

No, dok se ne učvrsti u potpunosti (a i dugo poslije), ono će i dalje, naravno, biti obilježeno zapadnim kršćanskim krugom, kao što je to na svome početku bilo kršćanstvo u slavenskim zemljama. Tako dobivamo niz: pretkršćanska slavenska vjera – kršćanstvo – postkršćansko rodnovjerstvo. Jer kao što smo mogli primijetiti putem terenskog istraživanja, većina su rodnovjernih rođenjem i odgojem katolici, koji su se zbog raznih životnih okolnosti odmaknuli od Crkve i traže odgovor na drugom mjestu. Ali oni su kulturno obilježeni tim odgojem, odrastanjem, govorom, neki su im markeri pre-duboko usađeni da bi ih mogli promijeniti preko noći. No, kako se čini, mnogima to niti ne smeta. Već normalno žive s njima, konstruirajući svoju sliku svijeta u svakodnevnom životu, miješajući sve elemente svog iskustva. A to itekako pokazuje prisutnost dvovjerja po svim njegovim definicijama iznesenim u ovom radu, jer ono je prisutno u svim međufazama izmjene dvaju sustava vjerskih predodžbi.

Literatura

- Bauman, Zygmunt (2001): *Identity in globalising world*. U: Social Anthropology 9 (2), Str. 128.
- Belaj, Vitomir (2009): *Postati kršćaninom kao proces*. Zagreb, u: »Studia ethnologica Croatica«, Vol. 21, Str. 9. – 25.

⁵¹ Bauman, Zygmunt (2001): *Identity in globalising world*. U: Social Anthropology 9 (2), Str. 128.

⁵² Čapo Žmegač, Jasna (2002): *Srijemski Hrvati: Etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije*. Zagreb: Duriex. Str. 18.

- Brzozowska-Krajka, Anna (2006): *Coexistence or Conflict? The Problem of Dual Belief in Polish Folklor. Folklorica. Vol XI. Str. 16. – 27.*
- Čapo Žmegač, Jasna (2000): *Odjeci dekapitacije vola u Pupnatu na otoku Korčuli: Hrvati između tradicionalizma i modernosti.* Zagreb: »Narodna umjetnost«, br. 37 (2), Str. 9. – 25.
- Čapo Žmegač, Jasna (2002): *Srijemski Hrvati: Etnološka studija migracije, identifikacije i interakcije.* Zagreb: Durieux.
- Hall, Stuart (2001): *Kome treba »identitet«?* Beograd: »Reč – časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja«. No. 64/10. decembar 2001. Str. 217.
- Katičić, Radoslav (2008): *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine.* Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika
- Katičić, Radoslav (2010): *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine.* Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika, Matica hrvatska.
- Katičić, Radoslav (2011): *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine.* Zagreb/Mošćenička Draga: Ibis grafika, Matica hrvatska.
- Khoury, Adel Theodor (2005): *Leksikon temeljnih religijskih pojmova židovstvo – kršćanstvo – islam.* Zagreb: Prometej. Pojmovi POGANI (347 – 350), PRAZNOVJERJE (378 – 381), SVET (466 – 468), SVETKOVINA (469 – 472), SVETO MJESTO (473), VJERA (512 – 516), VJEROISPOVIJEST (517 – 518)
- Levin, Eve (1993): *»Dvoeverie and Popular Religion.«* In *Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia* ed. S. K. Batalden. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Miličević, Sonja (2010:1): *Wicca.* Zagreb: Diplomski rad. Odsjek za etnologiju i komparativnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Miličević, Sonja (2010:2): *Wicca. Stara ili nova religija?* Zagreb: u »Mitski zbornik«. Institut za etnologiju i folkloristiku. Str. 531. – 551.
- Riabinin V. Yaroslav (2007): *Slavic Paganism in Kievan Russia and the Coming of Christianity.* Published online.
- Rock, Stella. (2001): *What's in a Word? A Historical Study of the Concept Dvoeverie.* *Canadian-American Slavic Studies*, 35(1):19-28.
- Vukelić, Deniver (2009:1): *Svjetovna suđenja i progoni zbog čarobnjaštva i hereze te progoni vještica u Zagrebu i okolici tijekom ranog novog vijeka.* Zagreb: diplomski rad, Odsjek za povijest, Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu
- Vukelić, Deniver (2009:2): *Utjecaj Katoličke crkve na svjetovne progone vještica u Zagrebu u ranom novom vijeku.* Zagreb: Radovi - Zavod za hrvatsku povijest. Vol. 41. str. 201. – 208.
- Vukelić, Deniver (2009:3): *Na udaru malja.* Zagreb: u *Hrvatska revija*, br. 2., str. 35. – 41.
- Vukelić, Deniver (2010): *Pretkršćanski prežici u hrvatskim narodnim tradicijama.* Zagreb: u »Hrvatska revija«, godište X., broj 4. (obnovljeni tečaj). Str. 133. – 139.
- Wigzell, Faith (2004): *Reading the Map of Heaven and Hell in Russian Popular Orthodoxy: Examining the Usefulness of the Concepts of Dvoeverie and Binary Oppositions.* No. 2. Forum for Anthropology and Culture.

Internet

1. »Crkveni luksuz usred krize: Obijesni biskupi grade palaču od oniksa« -<http://www.nacional.hr/clanak/102582/crkveni-luksuz-usred-krize-obijesni-biskupi-grade-palacu-od-oniksa> – na dan 28. travnja 2011.

2. Marcionites - <http://www.newadvent.org/cathen/09645c.htm> – na dan 9. svibnja 2011
3. »Popisivači Srbima odbili upisati točnu vjeroispovijest« - <http://danas.net.hr/hrvatska/page/2011/04/03/0142006.html> – na dan 28. travnja 2011.

The Problem of Dual Faith as the Croatian Cultural Identity Factor

Deniver Vukelić

The problem of dual belief or dual faith as the Croatian cultural identity factor, is as interesting and controversial subject in Croatian cultural history. It is a phenomenon which was not analyzed for long, due to the simple fact that Croatian cultural sciences examined similar topics under the influence of Western Christian cultural science, so, even if dual faith was mentioned or analyzed, it was under the context of heresy and »pagan« cults, but not as a very important cultural, historical and anthropological phenomenon, clearly present in Croatian historical lands. In this study, dual belief was analyzed under its definition and context of the parallel presence of official Christianity and »pagan«, Old Slavic elements and beliefs.

This study researches the dual faith phenomenon in the context of diversity and mutual cultural influences between Christianity and Pre-Christian Slavic Old Faith (*starovjerje*) concepts of faith and religion, but also in the context of Post-Christianity forms like Native Faith (*rodnovjerje*) among Slavic peoples, and in Croatia as well, as it is part of this cultural area and heritage. This research offers a variety of definitions and terminological answers at the theoretical level from the beginnings of defining the problem by the Russian Orthodox Church in the medieval times to the modern anthropological and cultural historical views.

In the second part of this work there are presented collected data about the case study made in the field research in Žumberak, Croatia, during one of the fertility cult rituals, Jurjevo bonfire, held in the spring of 2011, which gave numerous important results for this subject. The ritual was held as a part of the Native Faith community in Croatia, and some of them answered the inquiry about the event, concepts of faith and magic, their own beliefs, and their opinion on both Christianity and the Catholic Church abroad and in Croatia. The analysis of this field research reveals some of the terminological and culturological aporias linked with this topic in Croatia of the first decades of the 21st Century.

This research is one of the integral parts of the author's PhD thesis in progress as a PhD Study of Croatian culture at Faculty of Humanities and Social Sciences in Zagreb, Croatia, under the title »Influence of magical conceptions and patterns on the shaping of Croatian cultural identity«. Its answers and new problems which are noticed also show some of the main influences in the shaping of Croatian cultural identity.

MITOLOGIJA IN EKOLOGIJA

MITOLOGIA ED ECOLOGIA

MYTHOLOGY AND ECOLOGY

Od abstraktnosti mita o Faroniki do alegorične konkretizacije teorije o Gaji

Irena Pangeršič

New opinions are always suspected, and usually opposed, without any other reason but because they are not already common. [J. Locke, 1690]

In the article is discussed the connection between the myth about the fish Faronika and the meteorological and seismological phenomena on the planet Earth.

Keywords: Gaia, Daisyworld, Faronika, Kelvin-Helmholtz's waves, ekocid.

1.0 Uvod – Daisyworld

Daisyworld predstavlja planet, ki tako kot naša Zemlja kroži okrog zvezde, kakršno je naše sonce. Na tem računalniškem modelu živita le dve rastlini – črne in bele marjetice, ki medsebojno tekmujejo za življenjski prostor enako kot vse rastline in vsa živa bitja na Zemlji. Model prikazuje najprej čas, ko je sonce še mlado in hladnejše – takšen je tudi navidezni planet, na katerem v tem obdobju uspevajo večinoma le temnejše marjetice [Lovelock, 2007].



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3



Slika b)

Slika a) prikazuje najprej enakomerno razporejene bele in črne marjetice¹ = temperatura planeta je normalna; drugi model prikazuje večinoma črne marjetice = temperatura je zelo visoka; v tretjem modelu pa imamo večinoma bele marjetice, kar posledično predstavlja = temperatura planeta je nizka. Slika b) dvojica jing in jang² – ponazoritev navidezno ločenih sil narave, ki pa se medsebojno dopolnjujejo in oplajajo – tako kot enakomerno razporejene marjetice.

¹ Dostopno dne 2.1.2012 na <http://library.thinkquest.org/C003763/index.php?page=planet06>

² Dostopno dne 2.1.2012 na <http://2.bp.blogspot.com/-0qsTmXEOm-E/TbnZaxnelNI/AAAAAAAAACC8/oRgeIu-nD-8/s1600/jing+jang.jpg>

Lovelock navaja [2007], da svetle marjetice najdemo le v bližini ekvatorja, kjer je topleje. Temnejše marjetice v tem modelu zelo dobro vpijajo sončno svetlobo ter ohranjajo lastno toploto, ohranjajo pa tudi toploto okolice in celotnega planeta. Čez čas, ko sonce postaja vse toplejše, temne marjetice zamenjajo svetlejše, ki bolje odbijajo sončno svetlobo – so hladnejše, zato hladijo tudi okolico in planet. Bolj ko se sonce segreva, bolj se morajo temnejše marjetice umikati svetlejšim. V boju za življenje na ta način planet ohranja raven svoje optimalne temperature. Toda, ko se sonce tako močno segreje, da tudi svetle marjetice ne preživijo več – takrat planet postane mrtva kamnita kroglja [Lovelock, 2007].



Slika c)

Grafikon³ na sliki c) prikazuje populacijo belo in črno obarvanih marjetic⁴ skozi vse časovno obdobje od njihovega rojstva do propada.

Model Daisyworlda z dvema vrstama marjetic kot tudi veliko bogatejši modeli, ki jih je izdelal Stephen Harding in vključujejo popolne ekosisteme s celotno prehrabeno verigo z vso biorazličnostjo, znanstveno prikazujejo, da naravna selekcija ni v nasprotju s teorijo o Gaji, ampak je njen sestavni del [Lovelock, 2007 in Harding, 2009].



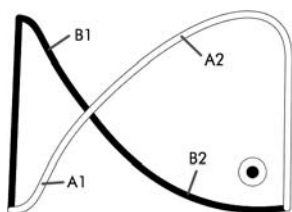
Slika d) Riba Faronika [France Mihelič, 1955 v Gostiša, 2008]

³ Lovelock, J.: *Gaia: the world as living organism* / By James E. Lovelock - Vir: New scientist 18 december 1986: 25–28.

⁴ Dostopno dne 2. 1. 2012 na <http://forwardmapworks.com/wordpress/wp-content/uploads/2010/05/daisy-diptych-small.jpg>

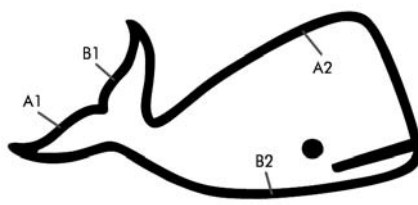
Riba Faronika varuhinja Zemlje pa kot metafora za človekova grešna dejanja, »zaradi česar bo svet kaznovan po svoji krivdi« z vzporednim povezovanjem Gajinega računalniškega modela s Faroniko in uskladitvijo z evidentiranimi apokaliptičnimi prelomnicami, transformacijami in naravnimi pojavi kažejo na neverjetno in popolno skladost ter mogočnost prasile NIKRMANE (za obrazložitev besede NIKRMANE glej Gregorčičevo pesem Človeka nikar, 1950).

2.0 Materiali in metode, konverzija z alegorično uporabo mita o Faroniki



Slika e)

=



Slika f)

1. Lovelockov grafikon e), ki prikazuje razvoj, substitucijo in zaton dveh množic v njunem celotnem življenjskem ciklusu, t. j. belih (A1 in A2) in črnih (B1 in B2) marjetic, najprej spremenimo v dve novi množici z imenom Faronikin⁵ rep (A1 in B1) in Faronikin trup (A2 in B2).

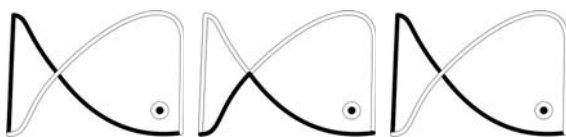
⁵ Bajeslovni mit skozi književnost, umetnost in znanost: V vseh različicah pesemskega tipa [SLP, 1970: 123–125, št. 20 in SNP I. 1895: 500, št. 492 in 493] prerokbe o poplavljenem in pogubljenem svetu, ki jo opisuje apokaliptično eshatološko kozmogonski mit, – Jezus nagovori ribo Faroniko, češ da naj ga počaka in naj mu pove, kako se godi po svetu. Faronika mu na njegovo vprašanje odgovori: »Če bom jest z mojim repom zvila – ves svet potopljen bo. Če se bom jest na moj hrbet zvrnila – ves svet pogubljen bo!« Ribe, ki v tej pesmi predstavlja Kristusov simbol, ne moremo enačiti s tem simbolom, saj je iz zapisa povsem jasno razvidno, da ima riba večjo moč kot Božji sin. Zlo in grožnjo, ki jo predstavlja Faronika, Jezus poskuša premagati z usmiljenjem in ljubeznijo Faronike do porodnic in novorojencev. Samo ime Faronika pa gre po svetopisemskih virih povezati s Faraonovimi vojaki, ki jih je pogoltnilo Rdeče morje in so se spremenili v ribe. Vendar razlaga ni dokončna – Faronika naj bi bila pol človek pol riba. Preroško moč napovedi stare ljudske pesmi podeli tudi Ivan Pregelj v svojem zgodovinske romanu o duhovniku Janezu Potrebujžu [1975], kjer Faroniko opiše kot simbol razvrta, pohujšljivosti in skušnjave. Saša Vuga [1999] pa jo zapiše z malo začetnico in ji poda obliko velike pošasti, ki je podobna Jonovemu kitu. Pravljica Gustava Strniše [1943] Faroniko predstavi v povsem novi luči – svet bi moral nositi velikan, ki se je tej obveznosti izognil s podjarmljenjem ribe Faronike, kateri je naložil, da mora po krivici nositi na svojem hrbtu breme celega sveta. Še neodkrite dimenzije Faronikinih lastnosti pa podasta s svojim umetniškim delom France Mihelič [1990] v sitotisku z biotsko raznovrstnostjo in Marko Pogačnik [2001] z geomantičnim litopunkturnim znamenjem še stik z arhetipskim. Boštjan Kavčič [2001] pa s svojimi skulpturami iz bron, aluminija in železa motiv Faronike ponovno vrača na Primorsko, kjer je bila pesem tudi prvič zapisana. Opozoriti velja še na sosledje, ki opisuje kako Jezus in riba Faronika plavata po morju: v Murovčevem in v zapisu Tončke Marolt priplava riba Faronika za Jezusom [SNP I. 1895, št. 492], v Kokošarjevi različici Jezus priplava za Faroniko [SNP 1895, št. 493] [Dve različici nam dejansko glede na sosledje sugerirata tudi časovno komponento nečesa, kar se je že zgodilo pred Jezusovim rojstvom, in nekaj, kar se zgodi šele po tem. – Izhodiščna predpostavka v časovni konverziji avtorice P.I.]. Kozmogonska predstava o Zemlji, ki sloni na eni ali dveh ribah, se pojavlja tudi v drugih slovanskih izročilih – poljska različica opisuje dve navzkriž postavljeni ribi, kar aludira na simbol jing jang; rusko verovanje pa navaja, da svet počiva na treh kitih [Tucovič, 2006] – te pa lahko enačimo z znanostjo o vesolju, ki je ponazorjena s tremi kiti kozmologije, ki predstavljajo princip, opazovanje in teorijo [Baryshev & Teerikorpi, 2002]; drugi viri o Faroniki [Kropej, 2002, 2004, 2008; Šmitek, 1998, 2004].

- (A1, B1) normalna lega repa Faronike
(B1, A1) zasuk repa Faronike = poplave svetovnih razsežnosti
(B2, A2) normalna lega Faronikinega trupa
(A2, B2) Faronika se zvrne na hrbet = propad vsega, kar omogoča življenje na planetu
2. Grafikon e) konverzijsko preslikamo tako, da sistem, ki je do zdaj prikazoval črne marjetice (B), v novem prikazu f) predstavljajo vsi možni bio-, geološki in kozmološki procesi, ki lahko vplivajo na zvišanje temperature planeta. Bele marjetice (A) pa v grafikonu e) preslikamo v vse možne bio-, geološke in kozmološke procese, ki lahko vplivajo na znižanje temperature planeta v kompoziciji f).
 3. Izdelajo se grafične simulacije z opisom posledic Faronikinega miganja z repom in grafične simulacije z opisom posledic Faronikinega obrata na hrbet s tem, da se obrati repa in trupa izvedejo kot celoten kompozicijski obrat, kljub temu da matematično-grafikonska logika tega ne dopušča (dejansko bi po pravilih matematično-grafičnega prikaza prišlo do zvina/prepleta, kar pa razlaga zvrata delov, ki v konverzirani različici predstavljata dele telesa velike ribe – ne dopušča!).
 4. Izdela se tudi grafična simulacija dveh časovnih sosledij po dveh različnih verzijah zapisa, tj. Murovčev zapis in zapis Tončke Marolt, ko priplava riba Faronika za Jezusom, in po zapisu v Kokošarjevi različici, ko Faronika priplava pred Jezusom.

3.0 Rezultati konverzije⁶:

Rezultati simulacij v kontekstu konverzije prikazujejo uporabo Lovelockovega idealnega grafa Daisyworlda v grafični sintezi⁷ starodavnih zapisov in ljudskih prepričanj o: 1.) ustvarjenem idealnem svetu in zlati dobi, 2.) bibličnem vesoljnem potopu, 3.) sklenitvi zveze med Bogom in človekom po potopu, 4.) predikciji konca sveta, kot ga poznamo, 5.) predstavitvi Gaje kot Faronike, 6.) Faronikinem dvojnem repu kot časovni komponenti, 7.) upanju, da ima človeštvo še eno možnost popraviti svoje napake in ponovno skleniti zvezo z Bogom in 8.) delovanju dvojnosti: temno – svetlo, toplo – mrzlo, belo – črno, veliko – majhno, slabo – dobro ...itd., kot komponenti kreativnih sprememb.

3.1.1. Simulacija št. (1)



Slika g)

Slika h)

Slika i)

Grafikon g) prikazuje Faroniko v svoji normalni legi, tj. (A1, B1) in (B2, A2)

Faronika v grafikonu h) zasuka svoj rep, tj. (B1, A1), in ga v grafikonu i) ponovno poravna – lega je ponovno normalna, tj. (A1, B1) in (B2, A2).

⁶ Lingvistična konverzija: sprememba (besednega) pomena s prehodom iz ene slovnične kategorije v drugo [SSKJ, 2008].

⁷ Lingvistična sinteza: sestavitev, združitev bistvenega v novo celoto [SSKJ, 2008].

Zapis z logičnimi konstantami v časovnem sosledju:

$$(A1, B1) \wedge (B2, A2) \Rightarrow (B1, A1) \wedge (B2, A2) \Rightarrow (A1, B1) \wedge (B2, A2)$$

Razlaga simulacije št. (1) Poplava svetovnih razsežnosti, ki jo opisujejo številni starodavni zapisi po celem svetu, je po tej tezi dejansko kratkotrajna posledica spremembe ozračja oziroma toplogrednih plinov. Spremembe, ki so bile očitno le prehodne narave, pa je sistem s svojimi mehanizmi izravnal – možen vzrok je mimoidoči asteroid, ki z različnimi toplogrednimi plini onesnaži ozračje, ali pa množični izbruhi vulkanov, kar prav tako lahko kratkotrajno spremenijo zračne mase, ki pa jih je sistem še vedno sposoben izravnati do meje normalnega.

3.1.2. Simulacija št. (2)



Slika g)

Slika h)

Slika i)

Slika j)

Grafikon g) prikazuje Faroniko v svoji normalni legi, tj. $(A1, B1)$ in $(B2, A2)$

Faronika v grafikonu h) zasuka svoj rep, tj. $(B1, A1)$ in ga v grafikonu i) ponovno poravna – lega je ponovno normalna, tj. $(A1, B1)$ in $(B2, A2)$; grafikon j) ponazarja Faroniko na hrbtu, t-j. $(A1, B1)$ in $(A2, B2)$.

Zapis z logičnimi konstantami v časovnem sosledju:

$$(A1, B1) \wedge (B2, A2) \Rightarrow (B1, A1) \wedge (B2, A2) \Rightarrow (A1, B1) \wedge (B2, A2) \Rightarrow (A1, B1) \wedge (A2, B2)$$

Razlaga simulacije št. (2) po tem, kar opisuje že simulacija 1), v sistemu nenadoma pride do hudega porasta toplogrednih plinov (j), ki ga sistem ni več zmožen uravnati (temperatura močno naraste), in kot pravi mit, je svet pogubljen.

3.1.3 Simulacija št. (3)



Slika g)

Slika h)

Slika i)

Slika j)

Slika k)

Grafikon g) prikazuje Faroniko v svoji normalni legi, tj. $(A1, B1)$ in $(B2, A2)$

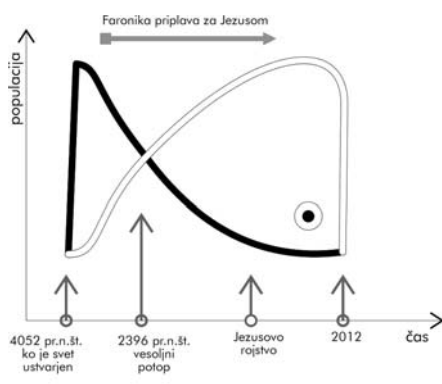
Faronika v grafikonu h) zasuka svoj rep, tj. $(B1, A1)$, in ga v grafikonu i) ponovno poravna – lega je ponovno normalna, tj. $(A1, B1)$ in $(B2, A2)$; grafikon j) ponazarja Faroniko na hrbtu, tj. $(A2, B2)$; v grafikonu k) pa Faronika ponovno zasuka svoj rep, tj. $(B1, A1)$.

Zapis z logičnimi konstantami v časovnem sosledju:

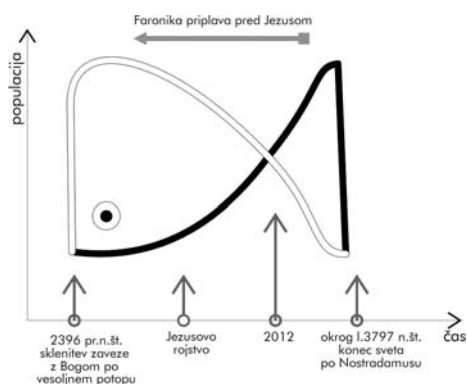
$$(A1, B1) \wedge (B2, A2) \Rightarrow (B1, A1) \wedge (B2, A2) \Rightarrow (A1, B1) \wedge (B2, A2) \Rightarrow (A1, B1) \wedge (A2, B2) \Rightarrow (B1, A1) \wedge (A2, B2)$$

Razlaga simulacije št. (3): Po tem, kar opisujeta že simulaciji 1) in 2), sistem ni več zmožen uravnati temperature, in kot pravi mit, je svet pogubljen; ker pa pride do srečanja še z velikim nebesnim telesom (asteroidom) ali pa do masovnih vulkanskih izbruhov po celem svetu, to povzroči še poplave svetovnih razsežnosti. Časovno sosledje je pravilno, ker so se faze g), h) in i) dejansko že zgodile; faza j) pa se praktično ravnokar vzpostavlja (glede na sosledje več vulkanskih izbruhov tekom prelomnic po celem svetu). Zadnja faza k) pa je zaradi dogodka samega še pod vprašajem, ker se dokončno še ni zgodila. Tako v simulaciji št. (3) skozi grafe od g) do k) dejansko premočrtno lahko spremljamo življenje Faronike od njenega rojstva, težav v življenju ter vse do njene dokončne smrti → brezizhodna situacija, v kateri povratka v življenje ni več.

3.2.1 Grafično-časovna konverzija



Slika l)



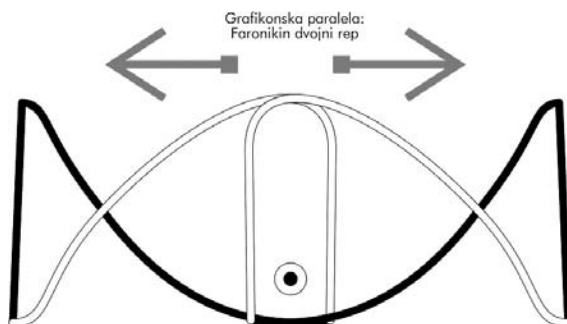
Slika m)

Sinteza v simulaciji svet noseče ribe v sliki l) prikazuje Murovčev zapis prikaza ribe Faronike, ki priplava za Jezusom, slika m) pa Faroniko prikaže v Kokošarjevi različici, ko riba priplava pred Jezusom. Obrat Faronike človeštvu napove novo katastrofo in hkrati daje človeštvu upanje na ponovno spravo in sklenitev nove zaveze z Bogom. Zavest, da bomo rešeni vsakič, ko se srečamo z Bogom v zaobjemanju dvojne časovne komponente in ponovnega Mesijanskega prihoda, v časovno-grafikonski paraleli združi v osrednjem liku Jezus kot Odrašenik, da v časovni konverziji rep zamenja trup, rezultat pa je isti, t-j. prevladovanje vseh možnih biogeoloških in kozmoloških procesov, ki lahko vplivajo na kolaps sistemov, ki nas ohranjajo.

Grafikon o) aludira tudi na prikaz Faronike z dvojnim repom, večinoma upodobljene skupaj s sv. Krištofom, ki v iskanju največjega princa na zemlji sreča hudiča in spozna, da je Kristus mogočnejši (moč delovanja dvojnosti in nasprotij vodi k kreativnim spremembam).



Slika n) Faronika, relief, Čedad, 8. stol.



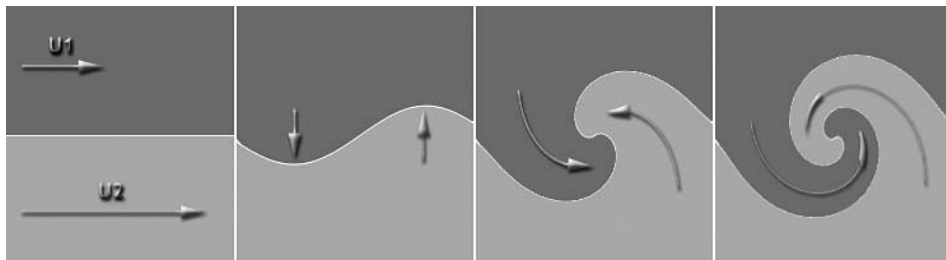
Slika o)

Letnica bibličnega vesoljnega potopa 2396 pr. n. št. in letnica stvarjenja sveta 4052 pr. n. št. v grafikah l) in m) sta povzeti iz Bavčarjevega zapisa Zgodbe Norika in Furlanije leta 1663, ki ju potrjuje tudi njegov sodobnik Valvasor v Slavi Vojvodine Kranjske leta 1689. Glede na opazovanja, najdbe in znanstvene raziskave svet ni bil ustvarjen pred 6000 leti. Toda, če Lovelockov idealni graf Daisyworlda uporabimo za grafično sintezo in konverzijo glede na starodavne zapise in ljudska prepričanja, s tem utemeljimo najmanj 8 med seboj nepovezanih in do danes nedokazanih trditev, ki sovpadajo celo z naravnimi pojavi.

4.0 Razprava

Graf, uporabljen za grafično sintezo in konverzijo, je dejansko idealno stanje. V realnosti, kot pravi Lovelock v prispodobi do Daisyworlda, pa bi prišlo do zvijanja krivulje oz. obrata/obratov pod silo variacij atmosferskega pritiska [Lovelock, 1983].

Da gre v tolmačenju mita o Faroniki tako za termodinamični⁸ kot tudi geomagnetni pojav, nas na to opozarja tudi fenomen, imenovan *Kelvin-Helmholtzovi valovi*. To je pojav, ki ga je mogoče opaziti tako na nebu, vodi kot tudi na magnetnem polju zemlje, le-to pa je posledica razlik v temperaturah in hitrosti dveh stikajočih se plasti vode – zraka, magme – morja ter polletne variacije geomagnetnih aktivnosti, ustvarjenih v magnetopavzi.



Slika p)

⁸ <http://www.7dni.com/v1/default.asp?kaj=2&id=5683933>

Pospeševanje hladnega toka kapljevine ima za posledico velike strižne napetosti med hitro premikajočim se hladnim tokom in počasnim toplim vzgonskim tokom. Pri zadostni motnji tlaka takšno stanje privede do razvitja Kelvin-Helmholtzove nestabilnosti⁹. V primeru razlik med tekočino in zrakom: zgornja, hitrejša in hladnejša plast zraka s seboj potegne vrhnji del počasnejše in toplejše plasti zraka, kot v primeru na sliki p). Podoben proces poteka tudi na vodi, kadar se zgornji tok vodne mase premika hitreje kot spodnji tok vroče magme. Ko pride do določene razlike v hitrostih, se grebeni valov nagnejo naprej in dobijo svojo značilno obliko¹⁰. Podobno se je zgodilo na nebu nad Alabamo, kjer so se grebeni ustvarili iz goste megle nad zemljo. Nastajajoči grebeni spominjajo na velike valove razburkanega morja.



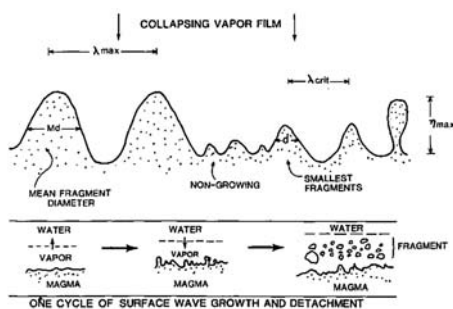
Slika r)



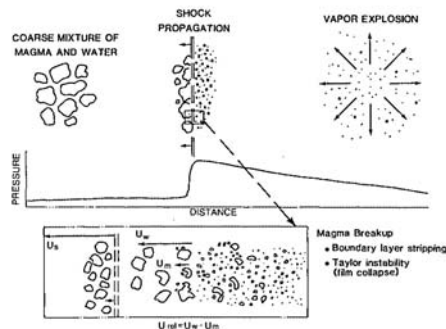
Slika s)

Sliki r) in s) prikazujeta divje valove na nebu, ki so v strah spravili prenekaterega Američana.

Do iste nestabilnosti s podobnimi rezultati prihaja tudi med vodo in magmo [slika š) in t), v: Wohletz, 1986].



Slika š)

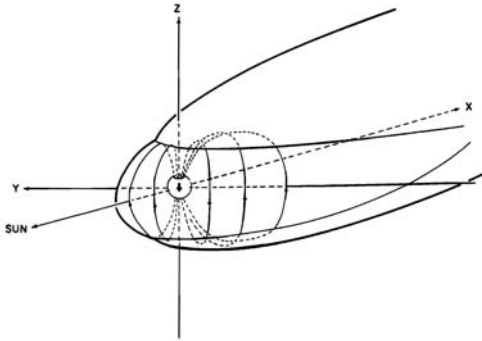


Slika t)

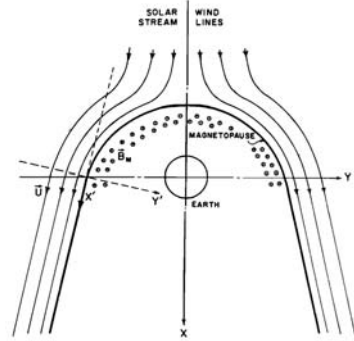
⁹ <http://www.brockmann-consult.de/CloudStructures/images/kelvin-helmholtz-instab/k-w-system.gif>

¹⁰ <http://dominvrt.si/clanek/rubrika/trend/preplaseni-americi-so-se-odzvali-panicno.html>

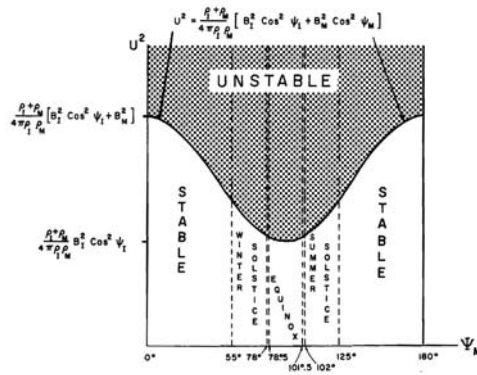
Zaradi variacij v geomagnetnem polju sta Bruce R. Bollor in Harold L. Stolov potrdila tezo, da je Kelvin-Helmholtzova nestabilnost geomagnetne aktivnosti zemlje odvisna od sončevih obratov. Pri tem sta ugotovila, da je največja geomagnetna aktivnost prisotna v času ekvinokcijev in minimalna v času solsticijev [slike u), v), w) in y), B. R. Bollor in H. L. Stolov, 1970]. Kakšen vpliv na zemljino magnetno polje lahko povzročijo hudi sončevi izbruhi kateri so napovedani za leto 2012, pa bo pokazal čas.



Slika u)



Slika v)



Razvijajoči organizem Gaje kot sistem, v katerem štirje dualni, med seboj povezani sistemi, ponazorjeni kot preplet t.–i. »Faronik« v rozeti cerkve sv. Petra – Monte Sant'Angelo iz Puglie¹¹ na sliki z), katerih delovanje lahko obravnavamo kot Kelvin-Helmholtzovo nestabilnost:

Termodinamike (toplo – hladno)

Geomagnetizma (negativno – pozitivno)

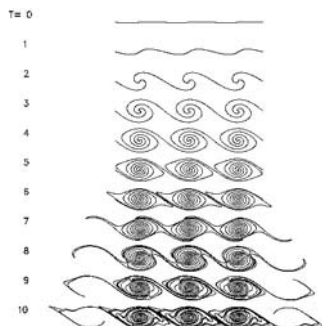
Atmosferologije (mokro – suho) in

Biodiverzitete (svetlo – temno)

tvorijo celoto, ki jo poganja časovna komponenta Kelvin-Helmholtzove¹² nestabilnosti prikazana na sliki ž).



Slika z)



Slika ž)

5.0. Sklep

Kot dominantna skupnost je človeštvo v smeri masovnega uničenja ekosistemov in vsakodnevnega izumrtja 72-ih živalskih vrst začelo stopicati v pravo smer šele s Kyotskim sporazumom. Spoštovanje sporazuma pa vse bolj ogroža trenutna svetovna gospodarska kriza. Med drugim STA poroča [povzema *Žurnal* 24, 20. 4. 2011], da je zaradi onesnaženosti morja in prelova ena izmed najbolj ogroženih živalskih vrst tudi orjaški modroplavuti tun. Kljub predlogu Monaka, da se modroplavuti tun¹³ v Atlantiku in

¹¹ Vir dostopen na: <http://www.flickr.com/photos/28433765@N07/3614988786>

¹² Vir dostopen na: <http://hmf.enseiht.fr/travaux/CD0001/travaux/optmfn/gpfmho/00-01/grp5/k-h.gif>

¹³ Rekonstrukcija poimenovanja ribe Faronike po legendi iz Crngroba [da so »ribe Faronike živele v reki Savi, preden je le-ta spremenila svojo strugo«]: *Abraham Ortelius I.1624* na svoji karti reko Ister poistoveti z reko Donavo naprej pa z reko Savo [Pangeršič, 2011, str.33]. Medtem ko so grški morjeplovci bifurkacijo reke Ister in prastaro skrivno krožno pot od Črnega morja do Jadrana nekoč dokazovali tudi s tuno Trichio, ki so jo opažali tako na severu Jadranskega morja kot v ustju reke Ister ob izlivu v Črno morje [Linhart, 1.1981]. Čeprav se je ta prastara pot pretrgala in lahko rečemo, da je Jadran morje, v katerem je relativno malo rib, je to področje še vedno zelo zanimivo za tune, ki so si ga iz neznanega razloga izbrale za svoje drstišče. Predvsem gre to za orjaške modroplavutne tune, ki zahajajo sem iz odprtega morja tudi v zalive. (Za tune je značilno, da so hitre plavalke in se ves čas selijo po isti poti v obe smeri) Vendar bi morala biti ta prastara reka Ister slana in ne sladkovodna reka, da bi tune v njej lahko bivale. Da obstaja tudi ta možnost, gre slediti zapisom Jordanesa, ki pravi, da je Tracijsko pleme Bessi reko Ister imenovalo tudi »Mati« [Jordanes, *Getica* 522]. Ali pa »Mati morja« kot drugo ime za reko Eridan [Strabon V.1,8–9] ki so jo nekoč enačili z reko Ister (ob upoštevanju znamenite bifurkacije). Toda zakaj bi prebivalci naših krajev to vrsto rib, ki je nekoč plavala po naših rekah, poimenovali Faronika? Odgovor lahko iščemo v potrebi dežele Faraonov

Sredozemskemu morju zaščiti, so to podpisnice CITES¹⁴ s konvencijo v Katarju z veliko večino zavrnila [Delo, 19. 4. 2010].

Britanska pravnica in aktivistka Polly Higgins je prva predlagala, da bi v OZN ekocid razglasili za peti »zločin proti miru«, ki bi ga preganjali na Mednarodnem kazenskem sodišču – to sodišče trenutno preganja štiri zločine, in sicer genocid, vojne zločine, zločin agresije in zločine zoper človečnost. »Ekocid namreč vodi v siromašenje virov dobrin, ki tako postajajo vse redkejša. Prav boj za vire dobrin pa vodi v vojne,« kot pravi Polly Higgins, in »če pomanjkanje virov povzročijo ljudje, to lahko razumemo kot zločin proti miru, ker je intenzivno uničevanje, poškodovanje ali dokončno uničenje na določenem ozemlju tako radikalno, da miroljubno sožitje ljudi na tem območju ni več mogoče«. Higginsova je v OZN že uspela z idejo o razglasitvi Splošne deklaracije o pravicah Zemlje, ki se je zgledovala po Splošni deklaraciji o človekovih pravicah, prevzela pa jo je tudi že bolivijska vlada, ki se je v OZN zavzemala, da so o tem sprejeli že nekaj predlogov.

Toda dokler znanost ne prizna hipoteze, ki obravnava Zemljo z vso geo- in biodiverziteto, smo na lepi poti, da se Faronika dokončno in brez povratka zvrne na hrbet, z repom pa dejansko že miga.

Bibliografija

- Baryshev, Yuriy & Pekka Teerikorpi (2002): *Discovery of cosmic fractals*. River Edge, N.J.: World Scientific.
- Bavčar, Martin (1663): *Zgodbe Norika in Furlanije*. [Pretipkal Zdravko Jelinčič]. Samozaložba.

po zalogah antimona in v egiptovski zgodovini leta 2.500 pr. n. št. ter v zgodbi krmarja Knemhotepa iz Elefantine, ki je s svojim kapitanom Hjujem kar enajstkrat uspešno obiskal deželo, imenovano Punt [ali Pont, Puant, Puans, Patala, Valhalla] ali 'Rajski vrt', 'Božjo deželo', 'Sveto deželo' oziroma 'Deželo bogov/prednikov', kamor je odprava odhajala po antimon, zlato, živo srebro, cinober, med in jantar. Celoten potek poti je bil prikrit in strogo zaupen. Skrivne zapise prastare poti pa je imel v svoji posesti med drugimi tudi eden od Jazonovih pomorščakov, ko so po naših krajih pluli po reki Ister in Eridan. Ker pa so si pripovedovalci starega veka med seboj izmenjevali tudi grozne zgodbe iz območja Alp in Karpatov, je ta krožna pot ostala skrivnost do današnjih dni. [Herrmann, 1962] Teza o pravi legi Punta alias 'Rajskega vrta' do danes še vedno ni pojasnjena, zato lahko postavimo svojo tezo o deželi obilja, ki je pri nas poznana kot deveta dežela ali utopična dežela Koromandija s tem, da po nekdanji stari poti reke Ister in Eridan poiščemo kraje, kjer so Faraonovi poslanci v daljni deželi iskano blago lahko tudi dobili:

1. Največji evropski rudnik antimona je bil nekoč na Trojanah. [J. Šorn, Kronika 1972 št.3, str.154–157]
2. Nahajališče živega srebra in cinobra v Idriji je aktivno še danes, vendar je kvaliteta živo rdeče barve cinobra upadla. [M. Verbič, Kronika 1971 št.1, str.8–13]
3. Čebeljih pridelkov v naši deželi ni nikoli manjkalo, saj zapiše Valvasor v Slavi Vojvodine Kranjske (1689), da je bilo v naših krajih pridnih muh (kot čebele imenuje) resnično veliko. Tako, da so bile včasih že prava nadloga. Čeprav je veljal rek, da Bog vsakega za njegovo dobroto in pridnost nagradi z rojem čebel. Slovenci pa smo bili prvi, ki smo se profesionalno začeli ukvarjati s čebelarstvom.
4. Če pa v ta naš prostor umestimo še lokacijo Faetonovega padca [Pangeršič, 2011: 31] – potem pri nas v prastarih časih ni manjkalo ne zlata, ne dragih kamnov in ne jantarja. Saj kot pravi v pesmi 'kaj se po svetu godi', ki jo je kot zbiralec narodnega blaga zapisal Matevž Ravnikar - Poženčan iz Cerkelj na Gorenjskem, da je Koromandija opisana kot dežela obdana z zlatimi hribi in pokrita z zlatim peskom [Grün, 1850]. Mirko Kunčič pa zapiše, da nam ta prečudovita dežela leži pred nosom, pa jo 'bedački ne vidimo' [Kunčič, 1941/1942].

¹⁴ Konvencija o mednarodni trgovini z ogroženimi prostoživečimi živalskimi in rastlinskimi vrstami.

- Boller, Bruce & Harold L. Stolor (1970): Kelvin-Helmholtz Instability and the Semian-
nual Variation of Geomagnetic Activity. *Journal of Geophysical Research* 75/31.
(November 1, 1970)
- Gaither, Carl C. (2008): *Gaither's dictionary of scientific quotations*. New York: Springer.
- Gregorčič, Simon (1950): *Poezije*. Gorica : Slovenska prosvetna zveza.
- Grün, Anastasius [Anton Alexander von Auersperg] (1850): *Volkslieder aus Krain 1*.
Leipzig: Weidmann.
- Harding, Stephan (2009): *Animate earth: science, intuition and Gaia*. Totnes, UK: Green
Books.
- Herrmann, Paul (1962): *Med nočjo in jutrom: pustolovščine zgodnjih odkritij*. [Prevedel
Miloš Mikeln]. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Higgins, Polly: *Towards a Universal Declaration of Planetary Rights*. – Vir: EnAct In-
ternational UK; Dostopno dne 8. 12. 2011 na: [http://www.tallbergfoundation.org/
Portals/0/Documents/TF09/A.17%20Additional%20Materials5.pdf](http://www.tallbergfoundation.org/Portals/0/Documents/TF09/A.17%20Additional%20Materials5.pdf)
- Higgins, Polly & Michael Manson: *Eradicating Ecocide: Laws and governance to prevent
the destruction of our planet*. – Vir: LSE Sustainability in practice lecture; Dostop-
no dne 8. 12. 2011 na: [http://www2.lse.ac.uk/public Events/pdf/20110525%20
Polly%20Higgins.pdf](http://www2.lse.ac.uk/public%20Events/pdf/20110525%20Polly%20Higgins.pdf)
- Higgins, Polly (2010): *Eradicating Ecocide: Laws and Governance to Prevent the Destruc-
tion of Our Planet*. London: Shephard-Walwyn.
- Jordanes: *Getica*, 522.
- Kropej, Monika (2002): Nastanek Zemlje, ki počiva na ribi, riba Faronika. *Gea* 12 (1),
str. 66.
- Kropej, Monika (2003): Cosmology and Deities in Slovene Folk Narrative and Song Tra-
dition. *Studia mythologica slavica* 6, str. 121–148.
- Kropej, Monika (2004): Faronika. V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Lju-
bljana: Mladinska knjiga, str. 127.
- Kropej, Monika (2008): *Od Ajda do Zlatoroga: Slovenska bajeslovna bitja*. Mohorjeva
založba, Celovec-Ljubljana-Dunaj.
- Kunčič, Mirko (1941/1942), *Vrtec: slovenski mladini* 72/8, april 1941/1942.
- Linhart, Anton Tomaž (1981): *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov
Avstrije*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Locke, John (1690): *An Essay Concerning Human Understanding* (prevod: F. Jerovšek, O
človeškem razumu 1924-25).
- Lovelock, James E. (1983): Gaia as seen through the atmosphere. V: P. Westbroek and
E. W. deJong (eds.): *Biominalization and Biological Metal Accumulation*, str.
15–25.
- Lovelock, James E. (1986): Gaia: the world as living organism. *New scientist*, 18 december
1986, str. 25–28.
- Lovelock, James E. (2007): *Gaja se maščuje: o pregrevanju Zemlje in usodi človeštva*. [Pre-
vedel Andrej Poznič]. Mengeš: Ciceron.
- Lovelock, James E. & Andrew J. Watson (1982): The regulation of carbon dioxide and
climate: Gaia or geochemistry. *Planet Space Science* 30/8, str. 795–802.
- Lovelock, James E. & Andrew J. Watson (1983): Biological homeostasis of the global en-
vironment: the parable of Daisyworld. *Tellus* 35, str. 284–289.
- Mihelič, France (1997): *Riba Faronika*. Ptuj: Pokrajinski muzej, Miheličeva galerija.

- Mo.Z. : Modroplavuta tuna ne bo zaščiten, 19. 3. 2010, ob 12:02. Vir dostopen 10. 1. 2012 na: <http://www.delo.si/clanek/101843>
- Pangeršič, Irena (2011): *Feniksova skrivnost konglomeratnega krasa*. Kranj: Samozaložba.
- Pangeršič, Irena (2011): *Vindija Koromandija*. Kranj: Samozaložba.
- Pogačnik, Marko (2002): *Poetika goriškega prostora: Ob tisočletnici Gorice*. Nova Gorica: Galerija Artes.
- Pregelj, Ivan (1975): *Plebanus Joannes*. Ljubljana: Mladinska knjiga (Zbirka Kondor).
- SLP = *Slovenske ljudske pesmi I*. Ljubljana: Slovnska matica, 1970.
- SNP = Karel Štrekelj: *Slovenske narodne pesmi I*. Ljubljana: Slovenska matica, 1894.
- Strabon: V. 1, 8–9.
- Strniša, Gustav (1943): *Riba Feronika*. Ljubljana: Sidro.
- Šmitek, Zmago (2004): *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek, Zmago (1998): Slovenske ljudske predstave o stvarjenju sveta. *Traditiones* 27, str. 111–123.
- Vuga, Saša (1999): *Na rožnatem hrbtu Faronike*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Tucovič, Vladka (2006): Motiv ribe Faronike v slovenski književnosti in likovni umetnosti 20. stoletja. *Traditiones* 35/1 (2006), str. 51–68.

**From the abstract myth about Faronika
to the allegoric concretisation of the theory of Gaia**

Irena Pangeršič

Notwithstanding the dispute with Darwinists, who advocate the discrepancies between Gaia and Darwinism as though the biosphere with the system of self-regulation were not able to develop because organisms are a matter of selection and not biosphere, James Lovelock has made a computer model. In order to verify the thesis that Gaia is a comprehensive system that combines organisms and physical environment, and that this large earthly system has developed self-regulation but not the living part or biosphere by itself, he has named the model Daisyworld. Daisyworld represents a planet that just like planet Earth revolves around a star like the Sun and is populated by just two types of plants – black and white daisies that compete among themselves for living space just like all plants and living creatures on planet Earth. Bright daisies can only be found near the equator where it is warm. Dark daisies from this model absorb the sunlight very well and maintain their warmth while at the same time maintaining the warmth of their environs and the whole planet. Over time, when the sun gets warmer, dark daisies are replaced by light daisies that are better able to reflect sunlight – they are colder and therefore cool down their environs and the planet. The warmer the sun gets, the more the dark daisies give way to the light ones. In the struggle for life, the planet in this way maintains the level of optimal temperature. The Daisyworld model with two types of daisies, as well as richer models made by Stephen Harding that include perfect ecosystems with biodiversity and a complete food chain, show scientifically that natural selection is not contrary to the theory of Gaia but is an integral part of it.

Lovelock's graph which shows the evolution, substitution and the waning of two sets during their entire life cycle, i.e. white and black daisies, is in our case changed into two new sets named Faronika's tail and Faronika's torso.

(A1, B1) normal position of Faronika's tail

(B1, A1) turn of Faronika's tail = floods of global proportions

(B2, A2) normal position of Faronika's torso

(A2, B2) Faronika turns on its back = destruction of everything that makes life on the planet possible

That the interpretation of the myth about Faronika actually deals with a meteorological and also seismological phenomenon is confirmed by the phenomenon of Kelvin-Helmholtz waves. This phenomenon can be seen in the sky or on the water surface and is the consequence of temperature and velocity differences across the interface between two layers of fluid or air. The fast upper layer of air lifts the topmost portion of the slow layer of air and entrains it into the upper layer. A similar process takes place on water surface when the upper layer of water moves faster than the lower. When there is sufficient difference in the velocity of wind and water, the crest of the wave bends forward and gets its distinctive shape.

The myth in literature, art and science: in all the versions of the poetic prophecy about a flooded and doomed world described by the apocalyptic eschatological and cosmogonical myth – Jesus says to the Faronika fish to wait for him and tell him what is happening around the world. Faronika answers him: »If I turn my tail, the whole world

will be flooded. If I turn on my back, the whole world will be doomed!« In the poem the fish represents a symbol of the Christ, however it should not be equated to this symbol, since from the written record it is clearly evident that the fish possesses greater powers than the Son of God. Jesus tries to overcome the evil and threat represented by Faronika with its love of and mercy for woman in labour and newborns. The name Faronika can be traced back through biblical sources to pharaoh's soldiers that were swallowed by the Red Sea and transformed into fish. However, the interpretation is not a final one – Faronika is supposed to be a half-human, half-fish creature. Ivan Pregelj assigns the old folk poem prophetic powers in his historical novel about the priest Janez Potrebuješ, where he describes Faronika as a symbol of immorality, indecency and temptation. Saša Vuga writes its name with a lower case and depicts it as a big monster similar to Jonah's whale. The fairytale by Gustav Strniša sheds a completely new light on Faronika – a giant was to carry the world, but he avoided the burden by subjugating Faronika and shifting the burden of the world from his shoulders to the poor fish's back. The yet undiscovered dimensions of Faronika's characteristics are presented in France Mihelič's screen print about biotic diversity and Marko Pogačnik's geomantic lithopuncture symbols in connection with the archetypical. Boštjan Kavčič's bronze, aluminium and iron sculptures bring the Faronika motif back to the Slovenian littoral, where the poem was written for the first time. Mention should also be made of the sequence that describes how Jesus and Faronika swim in the sea: in Murovec's and Tončka Marolt's versions the fish swims behind Jesus, while in Kokošar's version Jesus swims behind Faronika [given their sequence, the two versions suggest a time component for something that happened before the birth of Jesus and something that happened after it]. The cosmogonic idea of Earth resting on one or two fish appears also in other Slavic traditions – the Polish version describes two crosswise laid fish which alludes to the yin and yang symbol; while Russian popular belief narrates that the world rests on three whales – these can be equated with the science of the universe represented by the three whales of cosmology that symbolise Principle, Observation and Theory.

Humankind as a dominant community has taken steps to prevent the destruction of ecosystems with the adoption of the Kyoto Protocol. But until scientists acknowledge the hypothesis that Earth with all its geo and biodiversity represents an independent identity with its own needs and rights – something that would be reflected also in the recognition of ecocide as the 5th crime against peace – we are on a good way to see Faronika definitively turn on its back, while its tail has actually already started to move.

RECENZIJE IN POROČILA O KNJIGAH

RECENSIONI DI LIBRI

BOOK REVIEWS

Monika Krobej: Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Mohorjeva, Celovec, Ljubljana, Dunaj 2008, 352 strani, 12 strani barvnih prilog, ilustracije.

Monografija »Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja« predstavlja temeljno delo na področju mitologije in folkloristike v Sloveniji. Najbolj obsežna knjiga o slovenskem mitološkem izročilu bo odslej osnova za vsakršno nadaljnjo analizo, saj so v njej zbrani vsi podatki o bajnih bitjih, ki jih pozna slovensko, širše slovansko in evropsko izročilo. Knjiga je pregledna in koncipirana v obliki leksikona. Posamezna poglavja so posvečena različnim bajnim bitjem, za katera Monika Krobej navaja vsa pomembna dosedanja spoznanja, ki jih oplemeniti z originalnimi viri slovenskega folklornega izročila. Viri so ponekod obogateni tudi s slikovnim gradivom iz ljudskega izročila ali sodobnih umetniških del. Knjiga je zato neprecenljivega pomena ne le za slovensko in tujo strokovno javnost, temveč tudi za vse, ki se zanimajo za slovensko mitološko izročilo. Nobena študija doslej namreč ni zbrala tako obsežnega števila podatkov in raziskav o vseh kozmoloških povedkah ter folklornih in mitoloških bitjih, ki so znana v slovenskem ljudskem izročilu.

Slovensko mitološko in folklorno izročilo, ki ga obravnava knjiga, marsikje prese- neča zaradi svoje izredne arhaičnosti, kar gre najbrž pripisati poziciji na meji slovanskega sveta. Tak je primer edinstvenega izročila o Kresniku v povedkah, o katerem se skriva najbolje ohranjen staroslovanski osnovni mit o dvoboju med ognjenim in zemeljskim božanstvom, v katerem nastopa tudi žensko božanstvo. V knjigi so raziskave o bajnih bitjih, sicer poznanih po vsem slovanskem svetu, podprte in drugače osvetljene prek raziskav slovenskega gradiva, kar pomembno dopolnjuje spoznanja iz širšega slovanskega in evropskega prostora. Poleg slovenskih in širše slovanskih raziskav so bajna bitja umeščena v širši evropski kontekst.

Vsebinsko je knjiga izredno pregledno strukturirana. V uvodu avtorica poda pregled raziskovanja slovenskega bajeslovja. Jedro knjige predstavlja leksikon bajnih bitij. Začne se z najbolj arhaičnimi kozmološkimi povedkami in bitji, kot so povedke o stvarjenju sveta in ribi Faraoniki in o Kurentu. Nadaljne sledijo poglavja o glavnem slovanskem mitu, v katerem obravnava Peruna, Velesa, Kresnika in Kresnice. Sledi obravnava drugih arhaičnih bajeslovnih bitij, kot so Zeleni Jurij, Járnik. Volčji pastir, Pehtra baba, Zlata baba oziroma Mokoš, Zlatorog, Božič – Svarožič, Triglav, Belin in Belena, Desetnik in desétnica. V poglavju med nebom in zemljo Monika Krobej analizira različne bajeslovne živali, kot na primer samorog, konj, kače, zmaj in njemu podobna bitja, pravljичne ptice, petelin, živali v ozvezdijih in grdinica, za njimi bajeslovna bitja narave, od velikanov, divjih ter povodnih mož, vil, rojenic, šembilje, škratov, palčkov in podobnih bitij do orka in vetra. Sledi jim sklop različnih bitij, ki veljajo v izročilu za uklete duše, kot so duše nekrščenih otrok, zakleti, duhovin ter demonska bitja in strašljive prikazne, kot so vampir, volklodlak, vedomec, pasjeglavci, in bitij, ki so povezana s smrtjo in boleznijo, od smrti, kuge, mraka do more, preglavice in netka. Analizo avtorica zaključí z dostavkom o čarovnicah. Knjiga se zaključí z jedrnatim slovarjem bajeslovnih bitij.

Avtorica je izčrpala ves opus slovenskega bajeslovnega izročila in poleg vseh virov podala spoznanja od najstarejših do najbolj sodobnih raziskav za vsako posamezno enoto. Knjiga je redkost ne le v slovenskem temveč tudi v širšem slovanskem in evropskem prostoru, saj na enem mestu zbere vsa dosedanja spoznanja in vire o bajnih bitjih v slovenskem izročilu. Krobejeva ustrezno ovrednoti dosedanje raziskave o vsakem posameznem

bajnem bitju ali kozmoloških povedkah in jih nadgradi z lastnimi raziskavami in spoznanji. S svojimi raziskavami jih umesti v staroslovanski mitični sistem in v prostor širše evropske tradicije, od najbolj arhaičnih mitologij do še danes obstoječega vseevropskega folklornega gradiva. Za raziskovalce evropske mitologije in folklore je knjiga neprecenljivega pomena, saj se lahko nanjo naslonijo pri raziskavah vseh tematik, od kozmologije, staroslovanske in drugih mitologij do sodobne folklore. Knjiga je opremljena z ustreznim znanstvenim aparatom in terminologijo.

Študija Krojeve je temeljno delo, »slovenski mitološki leksikon«, ki bo moral najti mesto na policah vseh, ki jih zanima mitologija, folkloristika, arheologija in vse, kar je povezano s polpreteklimi in arhaičnimi tradicijskimi izročili.

Katja Hrobat Virloget

Feminističko promišljanje ljubavi, prije svega na tragu kritike kojom je drugi val feminizma dekonstruirao romantičnu heteroseksualnu ljubav kao europocentričnu i maskulinu fantaziju, u središtu je zbornika *Love and sexuality: anthropological, cultural and historical crossings*, prvog izdanja novoosnovanog feminističkog izdavačkog projekta Red Athena University Press (RAUP). Utemeljen na regionalnoj post-jugoslavenskoj mreži Red Athena kao dijelu europske krovne organizacije ženskih studija pod zajedničkim naslovom Athena, RAUP je pokrenut s ciljem udruživanja regionalnih snaga (instituta i centara za ženske studije u Ljubljani, Zagrebu, Beogradu, Skoplju) radi lakšeg snalaženja u kriznim uvjetima (snalaženja na koje osnivačice nostalgично aludiraju reciklirajući etnološki pojam *zadruga*), ali i zbog bjelodanog tematskog zajedništva koje ove centre okuplja u njihovom interesu za rodna pitanja u post-socijalističkom kontekstu. Kako navode u svom programu, nakana je RAUP-a kritičko promišljanje postojećih nacionalnih i kolektivnih narativa te u zadnja dva desetljeća zabrinjavajuće osnaženih patrijarhalnih matrica, te stvaranje novog feminističkog znanja, emancipatornih strategija i aktivističkih programa koji će tom znanju otvoriti put u društvo.

S ovako se ambicioznim programom hrabro nosi prvi izdanak projekta RAUP, zbornik o ljubavi i seksualnosti u kojem četrnaest autorica na dijelom zajedničkim (kulturološkim, psihoanalitičkim i antropološkim), a dijelom različitim metodološkim temeljima (književna kritika, historiografija, filozofija, teorija traume, sociologija, vizualni studiji), pokušava na konkretnim historijskim, književnim i umjetničkim primjerima izvesti arheologiju onoga što smatramo antropološkom univerzalijom međuljudskih odnosa, a zapravo je razumom i strukturama moći diktirana kulturna pojava. O izdržljivoj i naizgled trajnoj strukturi međuljudskog odnosa koju označavamo pojmom ljubavi ili želje govore strukturalizam i psihoanaliza, ali se ta teorijska polazišta u ovom zborniku nadograđuju dijakronijskom dimenzijom koja u toj istoj ljubavnoj strukturi međuljudskih odnosa vidi mogućnost da se transformira i – možda – jednom nestane u ime nečeg boljeg i pravednijeg. Jer ljubav, kako ju razotkrivaju autorice ovog zbornika, samo je navodno emotivna pojava – dakle, prema stereotipu, ženska – a zapravo ženama kao ljubavnim objektima posve otuđena i podvrgnuta sferi racionalnog upravljanja u skladu s društvenim ugovorom i potrebama građanskog društva. Kako je više puta istakla Luisa Passerini, Europa, kao kolijevka udvorne i zatim romantične ljubavi, u svojoj je biti (ipak) patrijarhalna ideja koja promovira muškog ljubavnika – bijelog kršćanina i izvoznika demokracije. Passerini u zborniku nije prisutna samo kao autorica uvodnog, blagonaklonog ali i kritičkog te gotovo mentorskog pogleda na rad mlađih kolegica, već i kao česta referenca u mnogim od sakupljenih tekstova, prikladan metodološki uzor za svojevrsan spoj historiografije, usmene povijesti i književne kritike u kojem se književni tekstovi, dokumenti i svjedočenja koriste i kao primarni i kao sekundarni izvori.

Arheologija patrijarhalne romantične Europe s tekstom Lade Čale Feldman (*The Sibling Paradigm and the Structure of Desire in Marivaux and His Modern Reworkings*) dobiva temporalni dodatak koji ju bitno usložnjava: razdoblje, naime, koje neposredno prethodi građanskoj revoluciji, a u kojem je ljubav uključena u veliku priču o emancipaciji. Prema Pascalu Bruckneru, težnja osobnoj slobodi stoji nasuprot želji da se bude željen,

pa se postavlja pitanje pomirljivosti ideje ljubavi s prosvjetiteljskim svijetom. Za autoricu ovog traganja za (pred)prosvjetiteljskom paradigmom ljubavi uzoran je autor Marivaux, pisac smješten između feudalnog i građanskog društva, u vremenu koje prethodi podjeli na privatno (patrijarhalno) i javno (liberalno i demokratsko). Vrijeme prije uspostavljanja patrijarhalne građanske obitelji nestabilno je vrijeme permisivnih očeva i povjerljivih majki (to korespondira s nekim razdobljima 20. stoljeća, npr. sa šezdesetim godinama, a pitanje o ljubavi u globaliziranom svijetu ostaje otvoreno), što omogućuje da na svjetlo dana izađe fenomen rivalstva među braćom. Temeljeći se na Girardovoj strukturi želje i mimetičke krize, Čale Feldman nas upozorava da izlučivanje drukčijeg iz zajednice ne dolazi zbog straha od drukčijeg, nego zbog straha od bratski (blizanački) istog. Premda osnovana na novim metodološkim postavkama (psihoanaliza, Deleuze i Guattari, Juliet Mitchell), ova nas analiza ne može ne podsjetiti kako je senzibilitet za Marivauxa prije dosta desetljeća pokazao Leo Spitzer, stilističar osjetljiv na rodna pitanja, kritičar edipovske strukture i freudovskog tumačenja infantilnog razvoja koje ne ostavlja mjesta za majku, te ujedno – a to je i glavna motivacija ove asocijacije – lucidan kritičar rasizma. Naime, srž, te teorijski a ujedno i emotivni klimaks teksta Lade Čale Feldman, predstavlja analiza filma *Lesquive* (red. Abdellatif Kechiche, 2004) u kojem Marivauxovu komediju *Igra ljubavi i slučaja* postavljaju na scenu mladi imigranti u pariškom predgrađu, pokrećući među sobom igru rivalstva braće koja se međusobno razdiru i izlučuju, a pri tome su svi zajedno element drugosti u svijetu kojem ta drugost treba da bi sebe spasio od prijetnje istosti. Pitanje o mogućnosti ljubavi u svijetu različitosti postavljeno je u ovoj analizi na teorijski utemeljen, ali ujedno osoban način koji ne bježi od emotivnog angažmana.

U području antičkih feminističkih studija, kojima je jedna od promotorica, Svetlana Slapšak (*Love as Illness, Therapy, War and Politics: some Ancient Cultural Inscriptions*) promatra žanr antičke pornografije, i unutar njega promjene kasnohelenskog poimanja heteroseksualne ljubavi, od falogocentrične vizije ljubavi i seksa, do seksualnog pregovaranja i zajedničkog užitka. Na dva glavna književna primjera – Atenejeve pornografije kao učene muške rasprave o prostitutkama, te Alkifronovih pisama u kojima se predstavljaju fiktivni diskursi samih prostitutki – Slapšak pokazuje kako razlike između shvaćanja žene kao drugosti te, s druge strane, integracije žene kao sudionice sentimentalnih i filozofskih razgovora, imaju mnoštvo društvenih i ekonomskih implikacija. Posebno je zanimljivo to što ratne konotacije ljubavi (ono što je u Atenejevu viđenju bilo žrtvovanje ljepote bogu Erosu kroz ratničku slavu pogibiju), kod Alkifrona bivaju demitizirane kroz parodiju rata u natjecanjima ljepote, te zamjenu politike politikom zavodjenja. U tom je smislu za buduća kulturološka istraživanja poticajna autoričina napomena o ehu Alkifronova epistolarno-novelističkog žanra u europskoj literaturi 18. stoljeća.

Alkifronove parodije ljubavnog rata kao da odjekuju i u stihovima Veronike Franco, renesansne mletačke pjesnikinje i kurtizane čiji opus i kritičku (*s*)fortunu u zborniku analizira Iva Grgić (*Taming Female Desire: Veronica Franco's Poetry in Recent Critical and Dramatic Discourse*). Erotizirani stihovi Veronike Franco, njezini vehementni pozivi na rat u postelji ("Dosta riječi: na djelo, na polje, k oružju...") nisu doprli do muških kritičara koji su ju pripitomljavali standardnim kritičkim diskursom ljupкости i lakoće ženskog pera, a stanovitu su nadoknadu dobili tek s dramskom studijom Dacie Maraini u kojoj je našla izraz sva njezina razapetost između seksualnog ropstva i poetske slobode. Nasuprot pripitomljenoj i moralistički ukroćenoj erotičnosti kurtizane Veronike Franco, u radu Irene Vujčić Pavlović (*'Like a Virgin': Eroticization in Torture Scenes of Cristian Virgins*) radi se o

erotiziranim i lascivnim prikazima ušutkanih svetica (odjevenih toliko izazovno da je teško zamisliti tako odjevenu prostitutku), a koje su u stvarnosti često bile vješte govornice. O povijesnosti spolnih kategorija, i nama danas teško shvatljivim performativnim uobljenjima rodni uloga u srednjem vijeku, govori činjenica da su žene koje su napredovale u duhovnosti "postajale muškarcima" (i tako dobile mjesto u kršćanskom diskurzivnom poretku). Uz obrtanje Deleuzove ideje o postajanju ženom, ovdje dakle srećemo transvestitske svetece-mučenice. Njihovi su mučitelji obično inferiorni drugi – npr. tamnopusi robovi – što nije jedini pornografski element u srednjovjekovnom slikarstvu.

Produbljenu studiju o pornografiji u suvremeno doba u zborniku prilaže Renata Šribar (*The Other Option for Sexualisation: Skin as the Mother of Invention*) koja nas i iz tog očista podsjeća na opasnosti neoliberalizma i njegovog propornografskog stava. Ovdje se ruši nekoliko predrasuda: nije, na primjer, svaka kritika romantične ljubavi ujedno napredna i feministička; pornografija se ne temelji na prirodnom nagonu nego je itekako kulturno motivirana i povijesno uvjetovana; pornografija k tome nije nipošto lišena emocija, jer se u njoj mogu jasno čitati mizoginija, prezir prema ženama i sl. Ključni elementi pornografije – pogled, i pitanje tko ga posjeduje, a tko je promatrani falus – odaju ideologiju pornografije kao društvene pojave i patrijarhalnost vizualne matrice zapadne kulture, a utopijska projekcija po kojoj ovaj rad korespondira s ostalima u knjizi sastoji se u neizvjesnoj želji za subverzivnim preoznačivanjem pornografije, seksualnosti i ljubavi (putem dodira neorođene kože) – preoznačivanjem koje najčešće priječi moć sustava da sebi prilagodi svaki eksces.

Upravo u tom smislu, tekst Tee Škokić (*Can Croatia Swallow it? The Lack of Freedom of Sexual Expression in Croatia*) daje razumjeti, na primjeru javnih reakcija na hrvatske *gay pride* parade, da javna politička korektnost koja uspijeva „progutati“ homoseksualnost nije nužno slobodarska, nego, vrlo vjerojatno, podvrgnuta panoptičkoj kontroli heteronormativnosti i moći binarnih struktura u kojima homoseksualizam prolazi kao „različit od“. Pri tome je pojam *queer*, koji se nipošto ne uklapa u takve binarne strukture, prihvaćen samo zato što većina ljudi ne razumije o čemu je zapravo riječ. Sasvim na margini ovog prikaza, pitam se nije li sveobuhvatna dinamika binarnih struktura navela i na nedavnu površnu recepciju filma *The Kids are all Right* iz 2010. godine: političkom korektnošću ponesenim kritičarima čini se da je promaklo da se u filmu zapravo radi, umjesto o pluraliziranju rodni identiteta, o kritici reprodukcije binarne heteronormativne sheme (mi – drugi) i mita američke obitelji.

Kritika političnosti najprije romantične a zatim „demokratizirane“ ljubavi u svijetu liberalnog tržišta u radu Renate Jambrešić Kirin (*Women's Historical Narratives Between Love and Pain: 'Inside, it will be warm, safe and empty'*) ostavlja ipak mjesto – a ta optimalna projekcija spomenuta je crvena nit zbornika – vjeri da „mnogobrojne manipulacije ljubavlju ne iscrpljuju njezin emotivni i kognitivni kapital u suvremenom svijetu“. Vjerojatno se zato teoretičari (ovom su čitanju temeljni poticaj dali Žižek i Badiou) ipak više posvećuju ljubavi nego boli. Bol je od Benjamina nadalje izraz traume moderne dehumanizacije strukturalno prožete nasiljem, a možda ujedno predstavlja, sa svojim empatijskim potencijalom, i podesnu tehniku za stvaranje sebstva (Levinas, Foucault, Agamben). Ovdje na površinu rasprave dolazi pitanje odnosa tragičnog u umjetnosti i tragičnog u životu: prema Jambrešić Kirin, estetska iskustva imaju stanovitu ulogu u pronalaženju (narrativnog) izraza za bol u životu, što istovremeno znači otvaranje iskustva boli prema komunikativnosti, te njezine veze s empatijom i ljubavlju, a sa sobom nosi i pitanje društvene

odgovornosti literature. Upravo je to i razlog autoričinog kritičkog osvrta na djela Ivane Sajko i Daše Drndić, u kojima ni iskustvo ljubavi, ni ono boli, ne stvaraju uvjete za empatijsko slušanje književnih likova. Rezignacija nad nasiljem povijesti u djelima ove dvije autorice dovela je do antifeminističke zamke prema kojoj su žene u povijesti odigrale ili pasivne uloge ili su, još gore, podržavale totalitarne režime. Etički motivi ovakvog odabira jasni su – radi se o namjernom izbjegavanju identifikacije čitateljice s moralno dvojbenim likom – no rezultat ovakve operacije jest povijest interpretirana kroz mizogini stereotip s vještijim likom, potpuno onemogućena da bude „učiteljica života“.

Za udvornu ljubav, netjelesnu i doživljenu kroz muški subjekt, koju, kako je rekla Luisa Passerini, europska kultura smatra jednim od svojih trajnih temelja, Virginia Woolf je već dobro znala da je samo historijska pojava. *Orlandu* posvećena studija Alje Adam (*Virginia Woolf's Orlando: Changing the Space of Desire: The 'Hermaphroditic Paradigm'*) promatra romantičnu ljubav kao narcističku i na edipovskoj strukturi utemeljenu zapreku zadovoljenju u kojoj ideja harmonične cjeline ne proizlazi iz dvoje, nego iz jednog – muškog identiteta. Umjesto Erosa kao anđela pomagača, Alja Adam u suvremenoj literaturi i umjetnosti nalazi djela u kojima je pratitelj/ica ljubavi Hermafrodit, što otvara mogućnost da muški subjekt uđe u proces „postajanja ženom“ (Deleuze), i da se između dva identiteta otvori prostor za „treći spol“. Sažeto rečeno, za ljubav je potrebno troje (pa i mnoštvo), i tek s otvaranjem prostora između dva identiteta – a ne njihovim stapanjem u jedno – možemo početi misliti nov pojam ljubavi i novo društvo.

Pogled na žensko tijelo od Courbета preko Duchampa do Tanje Ostojić predmet je rasprave Slađane Mitrović (*L'Origine du Monde and the Emancipation of Sexual Visual Explicitness*), koja se također pita o granicama pornografije, i o njezinim društvenim i političkim okolnostima – sve do Europske Unije. Courbetov *Postanak svijeta* pokriven nedužnim sniježnim pejzažem u Lacanovoj radnoj sobi snažna je potvrda teze da umjetnost ne prikazuje stvarnost nego predstavlja zaslon preko kojeg slutimo i žudimo neprikazivo. Nezadovoljiva žudnja tog pogleda koji ukazuje na manjak postaje opscenom kad je prikazana kroz pogled drugog promatrača, kao što se to događa s Duchampovim citatom Courbета. Konačno, obrada Courbета u djelu suvremene umjetnice Tanje Ostojić ukazuje da je tijelo (diskriminirane, imigrantske) žene, pokriveno europskim zvjezdicama, taj zazorni objekt koji razotkriva pornografsko u politici. Čini se da ovaj umjetnički rad govori o istome što je jednom drugom prilikom rekla Luisa Passerini: ljubav za europske građanke treba buditi našu zabrinutost, ako je to ljubav koja podrazumijeva tvrdavu Europu.

Političnost ljubavi vrvi suvremenim asocijacijama i u prilogu Jelene Petrović (*The Yugoslav Modernism and Feminist Discourse on Love*) koji se oslanja na uvid Luise Passerini o srodnosti tvorbe udvorne ljubavi i europskog identiteta (riječ je o počecima ideje ujedinjene Europe u tridesetim godinama dvadesetog stoljeća) kao u oba slučaja asimetričnog i narcističkog odnosa sklonog autoritarizmu i ušutkavanju drugog. Očekivana, a potom na tekstu romana Julke Hlapec Đorđević i dokazana teza da su se toj dominantnoj strukturi heteroseksualnog odnosa u razdoblju između dva rata uspješno suprotstavljale avangardne autorice koje su svojim novim ljubavnim diskursom oslobađale ljubav od rodni predrasuda, pod jakim je utjecajem inovativne samosvijesti samih tih autorica i njihovog oporbenjačkog patosa. Analiza Petre Mikulan (*Reading in Sin*) o čitateljicama ljubavnih romana pod strogom paskom katoličkog moralizma koji je u slovenskom društvu kraja 19. i početka 20. stoljeća dominirao nad liberalnim nazorima, prihvaća erotsku literaturu kao emancipatornu polugu i enciklopedijski izvor znanja o seksualnosti,

pa ostaje neispitana mogućnost da se radi o varijanti romantične ljubavi koja je, premda izazovna u pogledu seksualnih tabua, ipak zapravo najčešće reproducirala matricu rodne podločnosti. Sanja Đurin (*Nationality, Identity, Sexuality: The Politics of Sexuality in Croatia*) analizira stereotipnu seksualnu politiku u hrvatskim udžbenicima vjeronauka u devedesetim godinama, dijakrono povlačeći katolički utjecaj na hrvatski nacionalni identitet unatrag na čitavo 20., pa i 19. stoljeće, te primjenjujući srodne analize drugih sredina, što poziva na daljnju kulturološku provjeru. Ana Cergol (*Illicit Sexual Relationship in the Early 20th Century: The Issue of Abortion*) uputila se u arhive u potrazi za sudskim svjedočenjima na procesima protiv abortusa u Sloveniji i Trstu tijekom 20. stoljeća, te kroz niz studija slučajeva otkrila nestereotipne situacije kojima ne pristaje model žene kao žrtve koja želi samo brak i djecu. U radu Ariane Volarić (*Feminism, Esoteric and Sexuality*) se istražuju feminističke ezoterične spisateljice s početka stoljeća koje su se bavile seksualnošću, i kojima možda neke današnje feminističke teoretičarke duguju više no što smo toga svjesne. Ezoteriji se u ovom radu pripisuje neupitna seksualna subverzivnost i antipatrijarhalnost, no pri tome nije dotaknuto pitanje njezine političnosti i društvene situiranosti, osobito s obzirom na blizinu političkog konzervativizma.

Pionirski zbornik na temu ljubavi i seksualnosti novog izdavačkog projekta Red Athena University Press otvara dakle golemo teorijsko polje kao izazov budućim istraživačima/ma. Ljubav i seksualnost su, možemo zaključiti, sve samo ne prirodne i samorazumljive, i stoga traže da ih se temeljito prouči i objasni. Kako je nedavno u intervjuu za *Delo* rekao Mladen Dolar, Lacanova krilatica prema kojoj „nema spolnog odnosa“ znači upravo to: da ne postoji nikakav prirodan i predodređen odnos među spolovima, te da smo ljudska bića upravo po tome što nam seksualnost nije prirodna stvar. Veza seksualnosti i politike, patrijarhalizma i Europske Unije; narativna priroda pojma ljubavi koja se manifestira kroz književnost i njezinu recepciju; pornografija koja se skriva za čudorednim pejzažem naše svakodnevice: sve su to međusobno isprepletene teme ove knjige koja će čitateljima donijeti i spoznajni i estetski užitek – a onaj estetski se osobito tiče naslovnice, na kojoj jedna od urednica, Slađana Mitrović, nudi svoju interpretaciju Courbetova *Postanka svijeta*.

Natka Badurina

Avtorji / Autori / Contributors

Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez
Catedrático de Lingüística Indoeuropea
Departamento de Filología Griega y
Lingüística Indoeuropea
Facultad de Filología, despacho A-10
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria
ES-28040 Madrid
España
japedros@filol.ucm.es

Natka Badurina
Dipartimento di lingue e letterature straniere
Università degli studi di Udine
Via Zanon 6
IT-33100 Udine
Italia
Natka.Badurina@alice.it

Nikos Čausidis
Institut za istorija na umetnosta i arheologija
Filozofski fakultet
Univerzitet Sv. Kiril i Metodi
bul. K. Misirkov b.b.
p.f. 576
MK - 1000 Skopje
Makedonija
chausidis@gmail.com

Martin Golema
Katedra slovenskeho jazyka a literatury
Pedagogická fakulteta Univerza Mateja Bela
SK-Banska Bystrica
Slovenska republika
Golema.Martin@fhv.umb.sk

Katja Hrobat Virloget
Znanstvenoraziskovalno središče Univer-
ze na Primorskem
Garibaldijeva 1
SI-6000 Koper
Slovenija
Katja.Hrobat@zrs.upr.si

Bojan Ilija Schnabl
Slowenisches Wissenschaftsinstitut in Winn/
Slovenski znanstveni inštitut na Dunaju
Seilerstätte 2
A-1010 Wien
Austria
Bojan.Schnabl@gmail.com

Barbara Ivančič Kutin
Inštitut za slovensko narodopisje
ZRC SAZU
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
b.ivancic@zrc-sazu.si

Kamil Kajkowski
Muzeum Zachodnio – Kaszubskie
Ul. Zamkowa 2
PL-77100 Bytów
Polska
kamilkajkowski@wp.pl

Mario Katić
Sveučilište u Zadru
Odjel za etnologiju i kulturnu antropolo-
giju
Dr. Franje Tuđmana 24i
HR - 23000 Zadar
Hrvatska
makatic@unizd.hr

Radoslav Katičić
Institut für Slawistik der Universität Wien
Universitätscampus AAKH/Hof 3
Spitalgasse 2-4
AT - 1090 Wien
Österreich
radoslav.katicic@univie.ac.at

Rolandas Kregždys
Institute of the Lithuanian Language
P. Vileišio g. 5
LT-10308, Vilnius
Lithuania
rolandaskregzdys@gmail.com

Ambrož Kvartič
Oddelek za etnologijo in kulturno antropo-
logijo
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani
Zavetiška 5
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Ambroz.Kvartic@ff.uni-lj.si

Patrice Lajoye
MRSH Université de Caen
FR-14032 Caen cédex
France
Patrice.Lajoye@gmail.com

Michał Łuczyński
Ul. Słowackiego 22/26
PL-25 365 Kielce
Polska
michal_osse@interia.pl

Jiří J. Mareš
Semiconductor Department
Intitute of Physics
Academy of Sciences of the Czech Repu-
blic
Cukrovarnicka 10
CZ - 16253 Praha 6
Česka
semicon@fzu.cz

Mirjam Mencej
Oddelek za etnologijo in kulturno antropo-
logijo
Filozofska fakulteta
Univerza v Ljubljani
Zavetiška 5
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
mirjam.mencej@ff.uni-lj.si

Vlado Nartnik
Inštitut za slovenski jezik Frana Ramovša
ZRC SAZU
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
Slovenija
Vlado@zrc-sazu.si

dr. Boštjan Odar
Regentova 2
SI - 2000 Maribor
Slovenija
b.odar@yahoo.com

Irena Pangeršič
Ljubno 125
SI-4244 Podnart
Slovenija
ariel.aneri@gmail.com

Andrej Pleterski
Znanstvenoraziskovalni center SAZU
Inštitut za arheologijo
Novi trg 2
SI - 1000 Ljubljana
Slovenija
pleterski@zrc-sazu.si

Nad'a Profantová
Archeologický ústav AV ČR
Letenská 4
CZ - 11801 Praha 1
Česka
profantova@arup.cas.cz

Goran Pavel Šantek
Odsjek za etnologiju i kulturnu antropo-
logiju
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu
Ivana Lučića 3,
HR - 10000 Zagreb
Hrvatska
gpsantek@ffzg.hr

Pavel Šidák
Konojedská 2141/12
CZ - 10000 Praha 10
Češka
Pavel.Sidak@seznam.cz

Deniver Vukelić
Odsjek za etnologiju i kulturnu antropo-
logiju
Filozofski fakultet
Sveučilište u Zagrebu
Ivana Lučića 3,
HR - 10000 Zagreb
Hrvatska
denivervukelic@gmail.com

Navodila avtorjem

Uredništvo sprejema avtorsko povsem dokončane članke, napisane v slovanskih jezikih, v angleščini, italijanščini ali nemščini. Rokopisi naj vsebujejo tudi seznam ključnih besed v angleščini, avtorski izvleček v angleščini in povzetek v drugem jeziku kot članek, bodisi v angleščini, italijanščini, nemščini ali slovenščini. Oddani naj bodo v iztisu in na disketi, zapisani v formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTE. Digitalizirane slike naj bodo v formatu TIFF ali JPG. Slikovno gradivo v klasični obliki digitalizira uredništvo. Uredništvo daje prednost člankom, ki niso daljši od 45.000 znakov, vključno s presledki in prostorom za slike. Rokopisi naj bodo v končni obliki. Tiskovne korekture opravi uredništvo.

Z objavo v SMS se avtor strinja, da je njegov članek dostopen tudi v digitalni obliki na svetovnem spletu.

Istruzioni per gli autori

La redazione accetta contributi scritti nelle lingue slave, in inglese, italiano e tedesco. Si richiede che i manoscritti contengano pure l'elenco delle parole chiave in inglese, l'abstract in inglese e il riassunto redatto in una lingua diversa da quella usata nell'articolo, ovvero in inglese, italiano, tedesco o sloveno. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e su dischetto, redatti in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTE. Si accettano le fotografie digitali nel formato TIFF o JPG mentre il materiale iconografico nel formato classico verrà trasferito in formato digitale dalla redazione. La priorità viene attribuita agli articoli che non superano le 45.000 battute, compresi gli spazi e le fotografie. I manoscritti devono essere consegnati nella versione definitiva. Gli errori tipografici sono corretti dalla redazione.

Con la pubblicazione in SMS l'autore è d'accordo che il proprio articolo sia disponibile anche in formato digitale su internet.

Submission Instructions for Authors

Articles should be sent to the editors in final version, written in a Slavic language or in English, Italian, or German. They should include a list of key words and an abstract, both written in English, and a summary in a language different from the language of the submitted article (English, Italian, German, or Slovene). The proposed articles need to be sent as a Word document, preferably in Rich Text Format (RTF) by e-mail or on a floppy disk. A print-out should also be sent to the editor's address. Illustrations in digital form should be saved in TIFF or JPG format; classic photographs and illustrations will be converted to digital form by the editors. Articles should preferably be no longer than 45,000 characters (including spaces and room for illustrations). Proofs will be done by the editors.

The author agrees that by publishing in SMS the article will be available also in the digital form on the Internet.

Letna naročnina / Prezzo d' abbonamento / Annual Subscription
for individuals: 20.00 EUR
for institutions: 24.00 EUR

Naročanje / Ordinazioni / Orders to:
Založba ZRC / ZRC Publishing
P. P. 306, SI-1001 Ljubljana, Slovenija
E-mail: zalozba@zrc-sazu.si