

# 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 mesta Prahy. Се работи за пет, предмети, повеќе или помалку фрагментирани, кои се определени со терминот »кахли« (kachle).<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

## 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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Richterová 1982, 43, 44.



1



2

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

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



3



4

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

Сл. 4. «Кахла», 15. век, Museum hlavního mesta Prahy (спред: 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*).<sup>3</sup> 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; и.ч. 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 (спореди 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 (и.ч. 89 126), tab. 52: 3, височина 144 mm (сл. 4); 268 (и.ч. 89 120), макс. димензии 127 mm, без приложена фотографија; 269 (и.ч. 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).

<sup>3</sup> 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 (...)*.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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«.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> 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).<sup>8</sup> На оваа релација, меѓу другото упатуваат и забраните за предење за празникот на овој светител и

<sup>4</sup> Richterová 1982, 43, 44.

<sup>5</sup> Richterová 1982, 17, 43, 44.

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

<sup>7</sup> Валенцова 2009, 321; Кабакова 2001, 234.

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

тоа поради добробит на добитокот.<sup>9</sup> 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**.<sup>10</sup>

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 **Diviženy** 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**.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> Со распуштена коса се претставувале и руските

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

<sup>10</sup> Иванов – Топоров 1974, 66.

<sup>11</sup> Máchal 1891, 126-132.

<sup>12</sup> Саникова – Усачова 2001, 34, 35.

**Лешочиха** и **Боровуха**.<sup>13</sup> И Шумската мајка во Источна Србија и Планинската мајка во Банат се прикажувала како гола жена со расплетена или разбушавена коса.<sup>14</sup> 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 **Dzivožony**, според преданијата се претставувале со предимензионирани дојки кои ги префрлале преку рамењата за да не им пречат за време на трчањето.<sup>15</sup> Ова обележје е својствено и за **Богинка**, која своите големи дојки ги користи и за перење на облеката (удирање со дојките по неа).<sup>16</sup> Ова се однесува и на руските **Лешочиха** и **Лисунка**, како и јужнословенската **Шумска**, **Горска** т.е. **Планинска мајка**.<sup>17</sup>

Нагласените дојки на прикажаните ликови можат да се стават во релација со полукружните канелирани сементи 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!«*<sup>18</sup> Во врска со ваквата функција на овие митски ликови, запишана е и следнава песна:

*»Trhám, trhám len,  
pojdte žínky ven!  
Buďte naše spotocnice,  
Dám vám mouky a krupice,  
žínky, pojdte ven!«*<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup> Слична приказна, како и воопшто предењето како дејност, се својствени и за митскиот лик **Богинка**.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> Левкиевская 2004, 108.

<sup>14</sup> Зечевић 1969, 337; Зечевић 1981, 18, 19.

<sup>15</sup> Máchal 1891, 128; Зечевић 1981, 20, 21.

<sup>16</sup> Саникова – Усачова 2001, 35.

<sup>17</sup> Зечевић 1969, 337, 340; Зечевић 1981, 18-20.

<sup>18</sup> Máchal 1891, 126-127.

<sup>19</sup> Máchal 1891, 127.

<sup>20</sup> Máchal 1891, 130.

<sup>21</sup> 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 panná*) 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.<sup>22</sup>

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.<sup>23</sup> **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?).<sup>24</sup>

Животинскиот изглед на овие митски ликови соодветствува на изгледот на седнатата фигура од приказаните »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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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

<sup>22</sup> Валенцова 2009, 323.

<sup>23</sup> Саникова – Усачова 2001, 34, 35.

<sup>24</sup> Зечевић 1969, 337; Зечевић 1981, 18.

<sup>25</sup> Гура 2005, 117, 118.

<sup>26</sup> Гура 2005, 119.



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

**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 сваќа 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«.<sup>28</sup> 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).<sup>29</sup>

**Мечка - текстил - жена.** Оваа релација најдобро ја претставуваат неколку варијанти од една легенда, забележени во бугарските и српските традиции. Во нив, маќеата 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 долгото 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 маќеа ја испратила на перење својата ќерка која старецот, поради нејзината грубост, ќе ја претвори во мечка.<sup>30</sup> Овој однос го илустрира горе наведената приказна за ќерките на старецот кои при предењето во шумската куќарка ги посетува мечка, како и некои други руски приказни во кои централно дејствие е ноќното предење мечкина волна. Кај руското население во Сибир, истата постапка била зачувана и во вид на обредно предење мечкина волна и тоа заради зголемување на плодноста на младите жени и на добитокот.<sup>31</sup>

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 (предење, ткаење, крпење, шиене, хеклање и др.), се со цел добитокот да се заштити од напад на мечка.<sup>32</sup> Во Македонија, лекувањето

<sup>27</sup> Гура 2005, 122, 126.

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

<sup>29</sup> Голубкова 2002, 49-51.

<sup>30</sup> Гура 2005, 119; Вражиновски 1998, Том II, 152, 153; Ѓорђевиќ 1958, 252, 253.

<sup>31</sup> Голубкова 2002, 49-51.

<sup>32</sup> Гура 2005, 127.

преку газење на болниот од страна на мечка вообичаено се компензира преку дарување руно волна.<sup>33</sup>

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.<sup>34</sup> **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*«).<sup>35</sup> 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 конецот 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 шије, но шавовите и се секогаш нерамни (спореди ја руската пословица: »*От кикиморы рубахи не дождешься*«).<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

##### б) Домовиха

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

<sup>33</sup> Вражиновски 1998, Том II, 154.

<sup>34</sup> Левкиевская 1999б, 494, 495; Левкиевска 2001, 266, 267.

<sup>35</sup> Иванов – Топоров 1983, 186.

<sup>36</sup> Левкиевская 1999б, 495; Левкиевска 2001, 267; Иванов – Топоров 1995а, 222.

<sup>37</sup> 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.<sup>38</sup>

### 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.<sup>39</sup> 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«*.<sup>40</sup> Во повеќе места од **Оронецкая губерния**, постоело верување според кое *»Мокуша великим постом обходит дома и беспокоит прядущих женщин. Если пряжи дремлют, а вретено вертится, то говорят что за них пряла Мокуша«*.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup>

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.<sup>43</sup> Тука прикажаната фолклорна граѓа овозможува, овој лик да се поврзе со женските текстилни дејности и конкретно со предењето.<sup>44</sup> 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

<sup>38</sup> Левкиевская 1999а, 120-124.

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

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

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

<sup>42</sup> Иванов – Топоров 1983, 182 (според В. П. Владимиров).

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

<sup>44</sup> За евентуалните етимолошки релации на теонимот *Мокош* со текстилните дејности: Трубачев, *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.<sup>45</sup>

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).<sup>46</sup>

Во контекст со претходно обработените ликови од категоријата »шумски жени«, во оваа група можеме да ја вклучиме и **Баба Јара** 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.<sup>47</sup>

## 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**.<sup>48</sup> 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 **шиецето**, 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

<sup>45</sup> Валенцова 2009, 322, 323.

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

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

<sup>48</sup> 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).<sup>49</sup> На оваа светителка и бил посветен 14 октомври, нарекуван уште и **Параскева - лњаница** или **Параскева – трепалница**. Тој ден всушност започнувал процесот на обработка на ленот и подготовката на ленената преѓа, а вечерта се организирано и колективно предење.<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> Некои од нив конкретно упатуваат на можноста дека древната божица-предилка кај Источните Словени имала изглед (т.е. хипостаза) на мечка.<sup>52</sup>

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).<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup>

## 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

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

<sup>50</sup> Валенцова 2009, 323.

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

<sup>52</sup> Голубкова 2002, 50, 51.

<sup>53</sup> Голубкова 2002, 50, 51; Рыбаков 1981, 102; Трубочев, *Этим. словарь*, Том 18, 65, 66 (\*medvĕdъ).

<sup>54</sup> 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«).<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

Во месноста Браурон на Атика, се наоѓало светилиште на Артемида Брауро-нија, 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.<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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.<sup>59</sup>

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 конецот 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.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> *Cult of Artemis* 2012, (според J. D. Nighes,).

<sup>56</sup> Срејовић – Цермановић 1987, 191.

<sup>57</sup> *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).

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

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

<sup>60</sup> *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).<sup>61</sup> Во еден извор, Витинијската Бендида е прикажана како едновременно пасе свињи и преде.<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup>

Паралелната врска 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).<sup>64</sup> Некои истражувачи упатуваат на можниот синкретизам меѓу старобалканската Бендида и Тавријската Дева – автохтона божица на тавријците од Северното Прицрноморје (главно околу Крим).<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> Според второто, самите таври, неа ја изедначувале со Ифигенија, на чии релации со Артемида Брауронија веќе укажавме.<sup>67</sup> 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 треба кладут и творять словенский язык: вилам и Макоши и Диве, Перуну. Хѳрсу...*«. <sup>68</sup> 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

<sup>61</sup> Маразов 1994, 48-73.

<sup>62</sup> Маразов 1994, 70. Слична сцена, спомнува Херодот (*Herodot, V, 12, 13*), овој пат за една пајонска девојка која води коњ, преде 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).

<sup>63</sup> Маразов 1994, 63, 64.

<sup>64</sup> Маразов 1994, 54, 55.

<sup>65</sup> 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).

<sup>66</sup> Успенский 1982, 166.

<sup>67</sup> (*Herodot, IV, 103*); Маразов 1992, 161.

<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup>

### 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, предењето и нагласените аспекти на косата.<sup>70</sup> Тука треба да се спомене и скандинавската божица Фреја.<sup>71</sup> 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.<sup>72</sup>

### 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 приказаните словенски традиции: - во преданијата, девојката се претвора во мечка преку перењето на црната волна или одењето во шума т.е. планина;<sup>73</sup> - 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).<sup>74</sup>

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

<sup>70</sup> Петрухин 2003, 86, 89, 162, 276, 321.

<sup>71</sup> *Мифы нар. мира*. Том. 2, 572.

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

<sup>73</sup> Гура 2005, 124; Георгиева 1983, 51, 52; Маразов 1994, 55.

<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup>

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.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup> 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.<sup>81</sup>

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

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

<sup>76</sup> Левкиевская – Толстая 2004, 632.

<sup>77</sup> Примери и толкувања: Маразов 1992, 199.

<sup>78</sup> С. Янева 2002, 136, 137; Маразов 1992, 201.

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

<sup>80</sup> Cult of Artemis 2012.

<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup> 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.<sup>83</sup>

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).<sup>84</sup>

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).

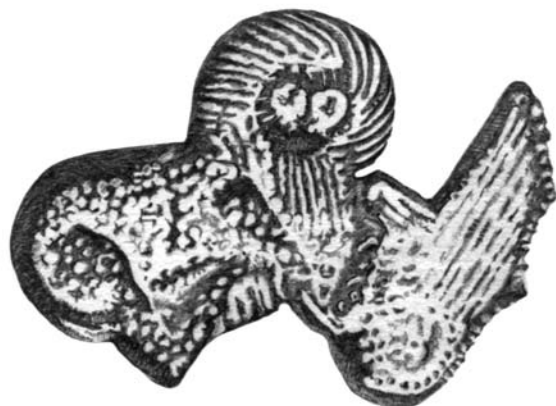
Другата плочка, на еден мошне реалистичен начин прикажува жена која, наспроти својата потполна голотија, ги носи на себе двата клучни знаци на социјално определената жена (сл. 6). Тоа е **шамиијата** околу главата и **ѓерданот** на вратот, кои во минатото функционираше како знаци на венчаната жена т.е.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

<sup>82</sup> Детално за овие објекти со приложена литаратура: Чаусидис 2009; антички паралели: Маразов 1992, 187-203.

<sup>83</sup> 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).

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

<sup>85</sup> 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 **Brisingamen** – 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 хипостази 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. хипостази, 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.<sup>86</sup>

\* \* \*

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.

<sup>86</sup> 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](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, Poganška 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,

- Сврљиќ, 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 митологија*, 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 праславия и язычества) // *Проблемы межэтнического 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: Zepher 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 митологија*, София: Христо Ботев, - 224.
- Маразов 1994. И. Маразов, *Митологија на Траките*, София: ИК Секор, - 239.
- Mencej 2010. М. Mencej, A fonástabuk megésértőit büntető mitikus lények (Mythical Beings Sanctioning the Breaking of Taboos on Spinning) // Ё. Pócs, (ed.), *Mágikus*

- és szakrális medicina: vallásétnológiai 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 mesta 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: Zepster 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 // *Питиη - 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 15<sup>th</sup> century. Today, they are at the Museum hlavního mesta 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; *Dzivožony* 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*, *Kvatrnitsa*, *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 15<sup>th</sup> 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 (7<sup>th</sup> 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.