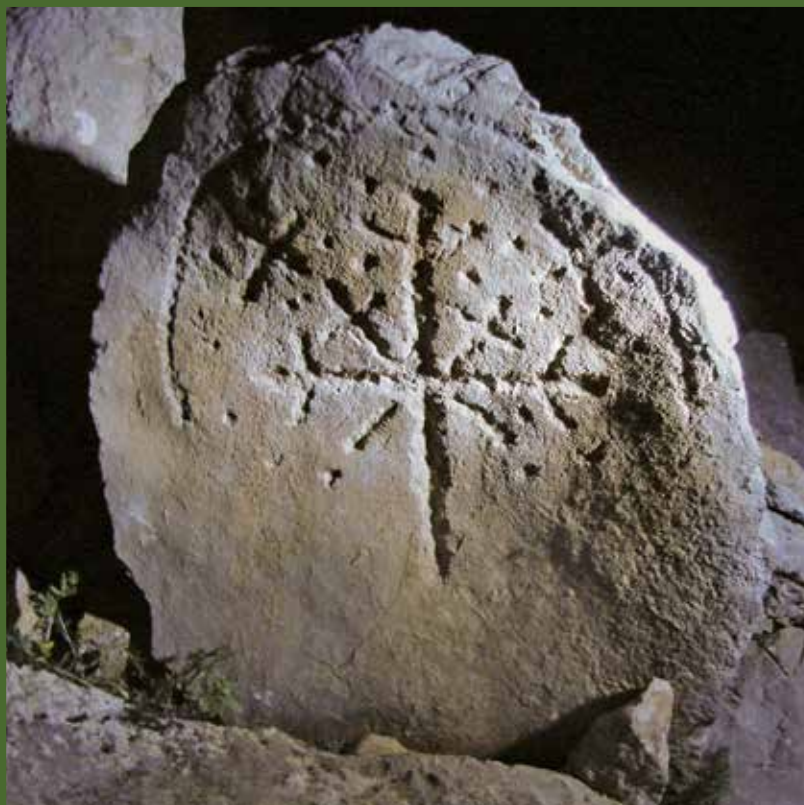


S T U D I A
MYTHO
LOGICA
S L A V I C A

20



2
0
1
7

STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA

ISSN 1408-6271 www.ISSN 1581-128x

Uredniški svet / Natka Badurina (Università degli Studi di Udine), Nikos Čausidis (Univerzitet
Consiglio di redazione / Sv. Kiril i Metodi, Skopje), Larisa Fialkova (University of Haifa), Mare Kõiva
Advisory Board (Estonian Institute of Folklore, Tartu), Janina Kursīte (Univerza v Rīgī), Nijolė
Laurinkienė (Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas, Vilnius), Mirjam Mencej
(Univerza v Ljubljani), Andrej Pleterski (Inštitut za arheologijo, ZRC SAZU),
Ljubinko Radenković (SANU, Beograd), Zmago Šmitek (Univerza v Ljubljani),
Svetlana Tolstaja (Institut slavjanovedenija Rossijskoj Akademii Nauk, Moskva)

Uredništvo / Monika Kropelj Telban (odgovorna urednica/curatrice/Editor-in-Chief), ZRC
Redazione / SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000 Ljubljana, Slovenija/
Editorial Board Slovenia, E-mail: monika@zrc-sazu.si

Katja Hrobat Virloget (odgovorna urednica/curatrice/Editor-in-Chief), Univerza na
Primorskem, Fakulteta za humanistične študije, Titov trg 5, 6000 Koper, Slovenija/
Slovenija, E-mail: katja.hrobat@fhs.upr.si

Roberto Dapit, Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature,
Comunicazione, Formazione e Società, Italia/Italia, Via Petracco 8, 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

Urednica knjižnih ocen / Saša Babič, ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Novi trg 2, 1000
Curatrice delle recensioni / Ljubljana, Slovenija/Slovenia, E-mail: Sasa.Babic@zrc-sazu.si
Book Review Editor

Izdajata / Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Inštitut
Pubblicato da / za slovensko narodopisje, Ljubljana, Slovenija
Published by in / e / and

Università degli Studi di Udine, Dipartimento di Lingue e Letterature, Comunicazione,
Formazione e Società, Udine, Italia

Spletna stran / <http://sms.zrc-sazu.si/>
Sito internet / Website <http://ojs.zrc-sazu.si/sms/>

Prispevki so recenzirani / Gli articoli sono sottoposti a referaggio / The articles are externally peer-reviewed

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

Studia mythologica Slavica is included in the following databases: MLA Bibliography; SCOPUS, Sachkatalog
der Bibliothek - RGK des DAI; IBZ; FRANCIS; HJG (The History Journals Guide); OCLE; INTUTE: Arts
and Humanities UK, EBSCO.

Slika na ovitku / Foto di copertina / Cover photo:

Mirilo, Opuvani dolac, Velebit (foto / photo: Katja Hrobat Virloget)

Naklada / Tiratura / Imprint: 350

Tisk / Stampato da / Printed by Cicero, Begunje, d. o. o.

© ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje



S T U D I A
MYTHO
LOGICA
S L A V I C A
————— 20 ————— 2017



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



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE
DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE, COMUNICAZIONE,
FORMAZIONE E SOCIETÀ, UDINE, ITALIA

Ljubljana
2017

Vsebina / Indice

	Uvodna beseda / Introduzione.....	7
13	Razprave Studi	
	Kamil Kajkowski, Andrzej Kuczkowski: Water in pre-Christian beliefs in Pomerania (northern Poland) of the early medieval period.....	15
	Stanislaw Sielicki: Indo-Iranian parallels of the Slavic water rites of the oath and guilt confirmation attested in Medieval Latin accounts and Slavic law codices.....	33
	Jernej Rihter: Območje jugovzhodne nevioudunske vpadnice v ljudskem izročilu.....	55
	Jiří Dynda: Rusalki: Anthropology of time, death, and sexuality in Slavic folklore.....	83
	Zmago Šmitek: What do Birds Sing? On Animal Language in South Slavic Folklore.....	111
	Marija Klobčar: Skrita pričevanja o potresu leta 1348 v slovenskih deželah.....	145
	Roberto Dapit: Rezijanska Linčica Turkinčica kot splošno slovenski motiv drugosti.....	179
	Anja Mlakar: »K nam so prišli Francozi in prinesli ,drugačne čase«: Napoleonovi Francozi v slovenskih povedkah v kontekstu kolektivnega spomina in drugosti.....	205
	Danijela Križanec-Beganović: Pogrebni običaji Bošnjaka u Mahali kod Breze - običajne prakse i vjerski propisi.....	233
	Karolina Lukač, Ivana Artuković Župan: Simbolika pogrebnih običaja i vjerovanja brodskog Posavlja – pretkršćansko u kršćanskom.....	255
	Marjetka Golež Kaučič: Podobe krvi v slovenski folklori in poeziji med svetim in profanim.....	271
	Вероника Эдуардовна Матвеевко: К 215-летию со дня рождения Ю.И. Венелина – историка, филолога и фольклориста.....	291
307	Razgledi Orizzonti	
	Vlado Nartnik: Ivasik Telesik. Nekaj misli ob knjigi Nazarij Nazarova »Obredni izvor pravljичnega besedila«.....	309
317	Recenzije in poročila o knjigah Recensioni di libri	
331	Bibliografija Bibliografia	
	Stanka Drnovšek: Bibliografija Studia mythologica Slavica 11–20 (2008–2017).....	333

Contents

Introduction	7
--------------------	---

13 **Articles**

Kamil Kajkowski, Andrzej Kuczkowski: Water in pre-Christian beliefs in Pomerania (northern Poland) of the early medieval period	15
Stanisław Sielicki: Indo-Iranian parallels of the Slavic water rites of the oath and guilt confirmation attested in Medieval Latin accounts and Slavic law codices	33
Jernej Rihter: Area of the Southeast Roman road to Neviodunum (Drnovo pri Krškem) in oral tradition	55
Jiří Dynda: Rusalki: Anthropology of time, death, and sexuality in Slavic folklore	83
Zmago Šmitek: What do Birds Sing? On Animal Language in South Slavic Folklore	111
Marija Klobčar: Hidden testimonies on the earthquake of 1348 on the territory of Slovenia	145
Roberto Dapit: Otherness as Common Slovenian Motif in the Resian Folk Song <i>Linčica Turkinčica</i>	179
Anja Mlakar: “The French came and brought ‘a Different Time’”: Napoleon’s French Forces in Slovene Legends in the Context of the Collective Memory and Otherness	205
Daniela Križanec-Beganović: Burial Practices of Bosniaks in Mahala near Breza - Traditional Practices and Religious Laws	233
Karolina Lukač, Ivana Artuković Župan: Symbolism in funeral rites and beliefs of Brod Posavlje area – prechristian in christian	255
Marjetka Golež Kaučič: Images of blood in Slovenian folklore and poetry between sacred and profane	271
Veronica Eduardovna Matveenko: 215 th Anniversary of the Birth of Y. I. Venelin – Historian, Philologist and Folklorist	291

307 **Horizons**

Vlado Nartnik: Ivasik Telesik. Reflections on the Book “The Ritual Origin of a Fairy TaleText” by Nazarij Nazarov	309
---	-----

317 **Book reviews**

331 **Bibliography**

Stanka Drnovšek: Bibliography of <i>Studia mythologica Slavica</i> 11–20 (2008–2017)	333
--	-----

Predgovor Introduzione Introduction

Letos mineva dvajseto leto, odkar je začela izhajati revija *Studia mythologica Slavica*. Ob tem jubileju smo osvežili njeno zunanjo podobo, prav tako pa bomo prevetрили tudi njeno vsebino. V zadnjih dvajsetih letih se je veliko spremenilo na področju metodologije, poudarkov raziskav in usmeritev različnih ved, kot so antropologija, etnologija, folkloristika, zgodovina, arheologija, jezikoslovje in literarne vede, v okviru katerih se raziskovalci med drugim posvečajo tudi temam, kot so mitopoetično izročilo, duhovna kultura in raziskave starih virov ter študije, ki omogočajo spoznati in razumeti stare, pa tudi nove verske predstave in duhovno kulturo pri Slovanih in drugih narodih.

Poudarek revije zato ni več le na slovanski oz. balto-slovanski duhovni kulturi, pač pa želimo v reviji razširiti meje na vse narode, ne glede na jezikovno skupino ali celino, ki ji pripadajo. Sicer je revija nastala v želji po

Vent'anni fa si è dato avvio alla pubblicazione della rivista *Studia mythologica Slavica*. In occasione di questo anniversario la rivista, che appare in una nuova immagine grafica, propone altresì un rinnovamento nei criteri di scelta dei contenuti. Negli ultimi vent'anni si sono registrati importanti cambiamenti nell'ambito della metodologia, dei campi d'interesse nella ricerca e degli orientamenti di discipline quali antropologia, etnologia, folklore, storia, archeologia, linguistica e studi letterari. All'interno di tali settori i ricercatori si dedicano a tematiche quali la tradizione mitopoietica, la cultura immateriale e lo studio delle fonti antiche, nonché a ricerche che consentono di conoscere antiche e nuove rappresentazioni mitico-religiose, come anche la cultura immateriale conservata presso gli Slavi e gli altri popoli.

Gli interessi della rivista tuttavia non si inscrivono

This year marks twenty years since the first issue of the journal *Studia mythologica Slavica* was published. This significant anniversary has also provided an excellent opportunity to refresh both its design and its content. In the course of the last two decades, there have been many changes in the fields of methodology, research focus, and the orientation of various disciplines including anthropology, ethnology, folklore, history, archaeology, linguistics, and literary studies, in which scholars explore research topics such as the mythopoetic tradition, narrative culture, ancient sources, and conduct studies that enable us to encounter and understand old and new religious beliefs and intangible heritage among the Slavs and other nations.

The principal focus of our journal is, therefore, no longer limited to the Slavic, or Balto-Slavic immaterial culture. It is our wish to expand its boundaries and to

povezovanju dotlej razpršenih raziskovalnih praks slovanskega mitološkega izročila, ki so bile v polnem zagonu zaradi novih metodoloških odkritij, vendar je dvajset let po tem svoje prvotne ambicije dosegla in preseгла. Izraz 'Slavica' danes označuje prostor provenience revije, v kateri pa si prizadevamo približati bralcem kulture in tradicije narodov oz. ljudstev iz celotne Evrope in širše. Ime revije ostaja isto, saj se je v dveh desetletjih že močno uveljavilo, toda še bolj kot prej je težišče preneseno na primerjave z drugimi kulturami in izročili, saj postaja svet vedno bolj globalen in različne kulture se med seboj čedalje bolj prepletajo. Prav je, da kot edina revija, ki je uspela povezati različne slovanske raziskovalne tradicije mitskega izročila in folklore, še vedno sledi svojemu prvotnemu cilju, vendar ga po dvajsetih letih delovanja skuša tudi preseči in razširiti na pretekle in sodobne prakse širšega geografskega območja – ne le Evrope, ampak tudi drugih celin.

Terminološka nedoločenost samega pojma 'mitologija' po eni strani morda spodbuja skeptično stališče do teh vsebin, po drugi strani pa omogoča večjo širino usmeritve naše revije, saj

soltanto nel quadro della cultura immateriale in ambito slavo o baltoslavo, poiché intendiamo ampliare gli orizzonti tenendo conto delle varie popolazioni, senza restrizione a un gruppo linguistico o alla regione di appartenenza. La rivista è nata con l'intento di mettere in relazione le pratiche di ricerca riguardanti la tradizione mitologica slava, prive di un vero collegamento, mentre ora, a nostro avviso, non ha soltanto raggiunto ma oltrepassato questo obiettivo iniziale.

Il termine 'Slavica' oggi denota lo spazio di provenienza della rivista che si prefigge di avvicinare lettori di culture e tradizioni relative a popoli e gruppi etnici sia all'interno dell'Europa che oltre i suoi confini. Il nome della rivista rimane immutato, essendo riuscito in questi vent'anni ad affermarsi, nonostante gli interessi ora si orientino sempre di più verso la comparazione con altre tradizioni e culture; del resto il mondo viene percepito in misura sempre maggiore in una dimensione globale e le culture stesse rivelano crescenti fenomeni di interazione. Riteniamo opportuno che la rivista, unica in grado di collegare le diverse tradizioni di ricerca del patrimonio e del folklore mitologico

include all nations regardless of the language group or continent to which they belong. Although the journal was created in the desire to establish rapport between the previously unconnected scholarly research on Slavic mythological traditions, which was in full momentum due to new methodological discoveries, twenty years later its original ambitions and aims have not only been fulfilled but also exceeded. Although the term 'Slavica' originally marked the journal's provenience, nowadays we strive to bring closer to our readers the culture and traditions of nations, or peoples, from the entire European continent and beyond. Since it has already become firmly established, the journal's name remains the same. Even more than before, however, its focus has been shifted to comparisons with other cultures and traditions, since the world is, with its many different cultural interminglings becoming increasingly global and intertwined. As this journal is the only one that has succeeded in connecting different Slavic research practices of mythical traditions and folklore, it is only right to pursue our original goal. However, after twenty years of operation, we also attempt to go beyond it,

postajajo vedno bolj aktualne tudi študije sodobnih mitov, verskih predstav, kulturnih pojavov in življenjskih praks. K tovrstnim raziskavam želimo usmeriti večjo pozornost in jih spodbujati še bolj kot doslej. Seveda pa so še naprej zelo dobrodošle študije, ki odkrivajo nove vire in spoznanja o starih kulturah, verovanjih in izročilih.

Velika prednost revije je izrazita interdisciplinarna naravnost. V njej objavljamo prispevke iz najrazličnejših (zgoraj omenjenih) ved, saj so znanstvene revije, ki so nastale prav v spodbujanju interdisciplinarnega pristopa, ki s svojim preseganjem védenja in metodologije ene same vede razširja spoznavna obzorja, v resnici redke.

Uredniki se bomo še naprej trudili obdržati visoko znanstveno raven revije, slediti sodobnim raziskovalnim trendom, hkrati pa dajati možnost objave tudi tistim znanstvenim raziskavam, ki odstopajo od trenutnih raziskovalnih norm in trendov. S tem je mišljeno predvsem mitološko in folklorno izročilo, ki je bilo v sodobnosti večinoma skupaj z »ljudskim« in »preteklim« izvrženo iz etnoloških/antropoloških raziskav, vendar uredniki še vedno verjamemo, da mora imeti svoje mesto v sodobnem raziskovanju. Poleg

slavo, continui a perseguire il proprio obiettivo originario. Ora, dopo questo periodo di attività, ci proponiamo anche di oltrepassarlo accogliendo tradizioni mitopoietiche relative sia al passato che all'epoca contemporanea e diffuse in un più ampio spazio geografico europeo ed extraeuropeo.

L'indeterminatezza del termine e dello stesso concetto di 'mitologia' da un lato genera posizioni di scetticismo nei confronti dei contenuti proposti, dall'altro consente una maggiore apertura di vedute della nostra rivista, poiché assumono maggiore attualità e rilevanza anche gli studi relativi ai miti, ai fenomeni culturali e alle pratiche di vita dell'epoca contemporanea. Intendiamo riconoscere maggiore importanza proprio a questo tipo di ricerche promuovendole ulteriormente. Continueremo tuttavia a rivolgere la dovuta attenzione a studi che mettono in luce nuove fonti e conoscenze inerenti a culture, credenze e tradizioni antiche.

La rivista, che si distingue proprio per il suo carattere interdisciplinare, si propone di accogliere e valorizzare i contributi riconducibili all'ambito delle molteplici discipline annoverate. Va infatti sottolineato il numero limitato di riviste

and to include the past and contemporary practices of a wider geographical area – not only of Europe, but of other continents as well.

The present terminological incompleteness of the concept of mythology may, on one hand, encourage a sceptical view of these themes, but on the other it allows for a broader concept of our journal since studies of contemporary myths, folk beliefs, cultural phenomena, and life practices are becoming increasingly relevant. We wish to draw additional attention to them and encourage these studies even more than before. At the same time, studies that discover new sources and shed additional light on old cultures, beliefs, and traditions remain entirely welcome.

One of the great advantages of our journal is its distinct interdisciplinary concept. Its articles are the product of a great variety of the disciplines mentioned above. Scholarly publications that are a product of interdisciplinary approaches, which go beyond the insight and methodology of a single discipline, are rare, and greatly extend cognitive horizons.

Editors shall continue to strive to maintain the high scholarly level of the journal and follow contemporary

tega revija prinaša nova interdisciplinarna spoznanja in interpretacije s področja zgodovinskih virov, materialne kulture, sodobnih terenskih raziskav in podobno. Marsikdaj predstavlja tudi zatočišče za tiste znanstvene raziskave, ki se s svojimi raziskovalnimi metodami in interpretacijami zdijo preveč omejene v okviru določene stroke, kot so recimo raziskave mitskega izročila v okviru arheologije.

V dvajsetih letih, odkar izhaja *Studia mythologica Slavica*, so s svojimi prispevki v njej sodelovali številni avtorji z različnih koncev sveta (bibliografija je v 10. in v 20. številki SmS), ki se jim vsem zahvaljujemo za njihove kakovostne prispevke. Žal je leta 2010 – mnogo prezgodaj – preminil idejni ustanovitelj revije in njen dolgoletni urednik, Nikolai Mikhailov, čigar spominu se poklanjamo tudi ob tej priložnosti. Revija je pod njegovim vodstvom dosegla mnoge uspehe. Iskrena zahvala pa je namenjena tudi vsem urednikom in članom uredniškega sveta, ki so v teh dvajsetih letih pomembno doprinesli h kvalitetni vsebini naše revije.

Čeprav v svetu danes kot „lingua franca“ prevladuje angleščina, smo se v uredništvu revije *Studia*

scientifiche sorte nello spirito di promuovere l'approccio interdisciplinare che, superando l'atteggiamento e la metodologia delle singole discipline, amplia gli orizzonti della conoscenza.

La redazione si prenderà carico di mantenere la rivista in questo profilo scientifico, seguendo altresì gli attuali orientamenti della ricerca e, allo stesso tempo, dando spazio a lavori scientifici che si discostano dalle norme e dagli orientamenti attuali. Si intende con ciò soprattutto la tradizione mitologica e folklorica che, in quest'epoca, assieme al »popolare« e al »passato«, è stata esclusa dagli ambiti di ricerca etno-antropologica. Il comitato di redazione ritiene invece di offrire a questo tipo di analisi l'opportuno spazio nel panorama degli studi contemporanei.

La rivista inoltre si presta a diffondere nuove conoscenze interdisciplinari e interpretazioni nel campo in particolare delle fonti storiche, della cultura materiale, delle ricerche contemporanee sul campo. Non di rado rappresenta anche un'opportunità per determinati lavori scientifici che, a causa dell'approccio metodologico ed ermeneutico adottato, non trovano la giusta collocazione nell'ambito di determinate

research trends. Simultaneously, we will, as we have done in the past, offer an opportunity to those who wish to publish scholarly findings that may deviate from the current research norms and trends. We are referring mainly to the mythological and folklore traditions that previously were omitted from ethnological and anthropological research, along with what was associated with the "folk" and the "past", because editors of *Studia* still believe that such studies deserve a place in contemporary research. In addition, the journal brings new interdisciplinary insights and interpretations from the fields of historical sources, material culture, current fieldwork research and others. It frequently also represents a refuge for studies whose research methods and interpretations seem too limited in the framework of a given discipline, such as the research of mythological traditions within archaeology.

In the twenty years since the first issue of *Studia mythologica Slavica* was published, a great number of authors from all parts of the world have contributed their findings (see Bibliography in SmS, Nos. 10 and 20); we extend our heartfelt thanks for their thorough scientific

mythologica Slavica odločili, da bomo še naprej izdajali članke v vseh slovanskih jezikih, poleg tega pa tudi v angleščini, nemščini, francoščini in italijanščini, to pa predvsem zato, ker se morajo v stroki ohranjati različni jeziki. S tem bi radi premagali zakoreninjeno prakso ‚slavica non leguntur‘ oz. nepoznavanja slovanskih jezikov in posledično napredka v teh deželah. Po drugi strani pa prav z namenom, da bi odstranili to oviro, objavljamo tudi slovanske študije v angleškem, nemškem, francoskem in italijanskem jeziku.

Zaradi svojega uspešnega znanstvenega delovanja, združevanja, interdisciplinarnosti in mednarodnega sodelovanja je revija vključena v vse pomembne raziskovalne ustanove in baze revij.

V času, ko razvoj na vseh področjih in v okviru posameznih ved bliskovito napreduje, se bo tudi uredništvo revije *Studia mythologica Slavica* še naprej trudilo, da bo revija prinašala strokovno dovršene članke, ki gredo v koraku s časom in razvojem ter pomembno prispevajo k spoznavanju pretekla in sodobne podobe življenja ljudi in njihove nesnovne dediščine.

Uredništvo

discipline, si veda ad esempio la tradizione mitologica nel settore dell'archeologia.

In questi vent'anni di attività hanno collaborato alla rivista *Studia mythologica Slavica* numerosi ricercatori di diversi paesi (la relativa Bibliografia si trova nel n° 10 e 20 di SmS), cogliamo l'occasione per esprimere loro un sentito ringraziamento per i validi contributi proposti. Con rammarico ricordiamo che nel 2010, troppo prematuramente, è scomparso Nikolai Mikhailov, ideatore della rivista e fino ad allora anche suo redattore. Nel commemorare la sua figura richiamano l'attenzione sui prestigiosi risultati che, grazie al suo impegno, la rivista è riuscita a conseguire. Un sincero ringraziamento è rivolto inoltre a tutti i redattori e ai membri del consiglio di redazione, che in questi anni hanno notevolmente contribuito alla qualità e alla specificità della nostra rivista.

Benché nel mondo oggi prevalga l'inglese come 'lingua franca', la redazione della rivista *Studia mythologica Slavica* conferma la scelta di pubblicare saggi in tutte le lingue slave nelle quali le varie discipline dovrebbero continuare ad esprimersi. Con ciò intendiamo superare la consolidata prassi 'slavica

insights. Unfortunately, in 2010 – and indeed much too soon – its founder and long-time editor, Nikolai Mikhailov, who was largely responsible for the success of this publication, passed away. On this occasion, we wish to honour his memory. We also wish to express our gratitude to all editors and members of the Editorial Board, all of whom have significantly contributed to the high-quality content of the journal.

Even though the undisputed *lingua franca* in the current world is the English language, the editorial office of *Studia mythologica Slavica* has decided to continue to publish articles in all Slavic languages as well as in English, German, French, and Italian; this is mainly due to our conviction that different languages must be preserved in scientific research. By doing this, we wish to overcome the rooted practice of *slavica non leguntur*, or ignorance of Slavic languages, and consequently of progress in these countries. In contrast, and in order to overcome this obstacle, we also publish Slavic studies in English, German, French, and Italian.

Due to its successful scientific work, integration, interdisciplinary efforts, and

non leguntur', ovvero la non conoscenza delle lingue slave, compiendo così un passo in avanti nei confronti dei paesi di lingua slava. D'altro canto, proprio nell'intento di eliminare questo limite, si pubblicano anche studi slavi in lingua inglese, tedesca, francese e italiana. Grazie alla ricca ed articolata attività scientifica svolta, alla capacità di mettere a confronto le metodologie di ricerca, all'interdisciplinarietà e alla collaborazione internazionale, la rivista si è inserita in tutte le importanti istituzioni di ricerca e data-base di periodici.

In un'epoca, in cui uno sviluppo estremamente veloce caratterizza tutti i campi, e di conseguenza anche le specifiche discipline, la redazione di *Studia mythologica Slavica* perseguirà l'intento di pubblicare saggi che, nel loro rigore scientifico, siano in grado esprimere ed approfondire gli stimoli che continuamente emergono nella società contemporanea. Soltanto così potranno offrire un importante contributo alla conoscenza degli aspetti sia passati che presenti della vita degli individui, delle genti e del relativo patrimonio immateriale.

international cooperation, the journal is included in all significant research institutions and journal databases.

At a time when development in all areas and in scientific disciplines is progressing extremely rapidly, the editors of *Studia mythologica Slavica* will continue to strive to publish professionally accomplished articles that keep pace with the times and development, and significantly contribute to our knowledge about the past and contemporary lifestyles of people and their intangible heritage.

Editors

La Redazione

Razprave

Studi

Articles

Water in pre-Christian beliefs in Pomerania (northern Poland) of the early medieval period

—— Kamil Kajkowski, Andrzej Kuczkowski ——

Based on written sources and archaeological evidence, ethnographic and linguistic material, and the knowledge of the rest of Slavonic-occupied regions, the authors research early medieval Pomeranian communities in which water played a significant role. Water, as a life-providing element on the one hand, and a destructive element on the other, was not only essential for the economy, but also indispensably carried symbolic meaning and played an important role in religious ceremonies and magical rites. An attempt at characterizing Pomeranian water ritual also defining the sacred spaces of pre-Christian sanctuaries is made in the following article.

KEYWORDS: water, pre-Christian beliefs, Pomerania, Poland, Slavonic beliefs, pre-Christian rituals, archaeology

1. INTRODUCTION

The area of Pomerania, the north-western part of modern Poland, is symbolically restricted by three major rivers: the Vistula from the east, the Oder from the west, the and Noteć from the south. The northern barrier of this post-glacial area is the southern coast of Baltic Sea. One of the dominant features of this type of landscape is numerous, relatively small lakes and a predominantly longitudinally-oriented network of rivers. As drinking water reserves, as well as habitats of species utilized by the early medieval economy, they must have played an important role in the cultural landscape and religious ideas. In the following article, we intend to take a closer look at the significance of water in pre-Christian Pomeranian beliefs of the early medieval period, i.e. from the arrival of the Slavs to the region (ca. 6th–7th century AD) to the mid-13th century (which conventionally mark the end of the early Middle Ages in Poland). Due to the limited amount of information on the native religion of the Slavs, we will need to draw widely from the written sources and archaeological data from nearly all regions of Western *Slavia*. We will also use ethnographic records as a major source, which in many instances allow for a better understanding of the ancient customs and rituals.

Water occupied a vital position in the spiritual world of Slavonic societies. The earliest mention of this fact is contained in the words of the chronicler Procopius of Caesarea, who writes that the Slavs "... also worshipped rivers, nymphs and some other divine beings" (Procopius VII, 14, § 24).

2. IN THE BEGINNING, THERE WAS WATER

Every religious system includes explanations for the origin of the world. These are referred to as cosmogonic myths. Unfortunately, we do not know what this may have been for the Pomeranians, since no records of the old religion written by Pagan authors have survived, while Christian writers, whose works contain passages on the local beliefs, focus mainly on descriptions of sanctuaries and customs, which they must have perceived as especially peculiar.

Scholars, however, have reconstructed a believable version of the above-mentioned myth, based on oral folk tradition. In the mythical story, water as one of the main life-giving forces occupies a key position. The world (Earth) was believed to have been raised from the bottom of the ocean by the Devil, who acted on the request of God. The two actors later engaged in a fight, a consequence of which the Devil, driven away by the thunder (the weapon of his opponent), finally retreats to the water.

The mythical beings are presumed to have remained opponents, since the chthonic power tends to strive to dominate the waters by absorbing them. The first thunder strike in the spring is popularly believed to mark the victory of the uranic being and, therefore, the freeing of the waters as rain (Conte 1992: 30).

3. RAIN

For agricultural societies, good annual crops are the guarantee of survival. The quality of crops is significantly related to satisfactory amounts of rainfall. Traditional thought identifies rain with the act of procreation, which takes place between the uranic character and the female Earth, who makes plant life flourish (Conte 1992: 72).

Rainwater was also used in divination and healing. Water that gathered in hollow places found on rocks was especially prized, which was recorded e.g. in central Poland (Jasiewicz 1967: 493–494).

Lightning occupies a special position in the aquatic symbolic domain. A spot where lightning has struck is generally regarded as a sacred one and especially chosen as a place for religious ritual connected with offering sacrifices. Trees struck by lightning have a special status, believed to guard off demonic forces and possess purifying power. If a house is set on fire by the lightning one should not extinguish it (Moszyński 1967: 486). Such magical behaviour would stem from the belief that "heavenly" fire simply cannot be put out by water. The only remedies were believed to be sand or milk (Majer-Baranowska 1995: 158). The Polish press reported in 1959 the sensational information that in one

village in the Rzeszów region in eastern Poland a “superstitious extravagance” took place: no fire brigade was called when someone’s barn was set on fire. A naked virgin was said to have walked around the flaming building three times, carrying a Catholic icon (Pelka 1963: 76). This example may be considered a proof of the persistence of ancient beliefs.

4. LAKES

A fascinating record on the Polabian sanctuary in Riedegost, by Thietmar of Merseburg, has survived to the present day. An unusual lake was located there: *An ancient but equally false tradition also testifies that, if the harsh savagery of a long period of internal warfare is imminent, a great boar whose teeth are white and glistening with foam will emerge from that same lake and appear to many witnesses while happily distorting itself in the mire with a terrible shaking.* (Thietmar VI.24). In one of the written sources on St. Otto of Bamberg’s stay in Wolin, it is said that a local temple was built on a spot surrounded by water and swamps and that the only way leading there was a wooden bridge (see: Filipowiak 1993: 29).

The proximity of lakes and rivers to Pagan sanctuaries seems to suggest a possibility that water was also used in religious rituals. Unfortunately, there are no reliable sources on this topic. We can only support this thesis with Scandinavian analogies, where washing statues of Pagan gods or just their attributes is well documented. Such behaviour was aimed to symbolically regenerate the vital forces of these objects (Ślupecki 2003:161). Apart from washing statues, it at least some participants of the Pagan religious ceremonies could have undergone a form of ritual cleansing (Moszyński 1967, p. 506). This function of washing with water has survived in folk custom. On Easter Day, until recently, in some villages, people would gather near lakes, streams or rivers at dawn, in order to perform symbolic ablutions to wash away their sins. Those who suffered from skin diseases entered the water three times, uttering a plea for health in the form of a simple prayer (Moszyński 1967: 507). There was a prohibition of bathing in rivers and lakes before the 23rd of June (St. John’s Eve) in the region of Kashubia. Water on St. John’s Eve and the night before was believed to possess certain magical qualities connected with divination or its healing properties (Keller 1920: 9; Torliński 1938: 8; Kukier 1968: 251). According to Pomeranian beliefs, lakes on that special day also demanded offerings (Krüger 1936: 50).

Like rivers, lakes are frequent sites of death by drowning. From among 500 unnatural deaths analysed by Stomma, which according to popular belief could result in the person’s becoming a demon, 101 (20.2%) were deaths by drowning (Stomma 1986: 161). In contrast, from among 284 graves of people who were believed to become demons after their death, only 25 (8.8%) were buried near rivers or lakes (Stomma 1986: 162). Modern Poland has preserved the names of demonic beings dwelling in waters: *wodnica*, *utopiec*, and *topielica* or *topielec*. These beings were believed to be spirits of people who drowned or children who were cursed by their mothers. Other recorded categories of spirits include *boginka*, *wieszczycza*, *mamuna*, *siubiela*, *odmieniec* and *lamia*, or *lamija* (Gieysztor 1982: 225). In Kashubia (East Pomerania), to the present day, legends and

tales are told of spirits of drowned girls called *jezörnice* or *redunice*, who lead people astray. Their marine equivalents are names *mórzęce*, and in swamps, *blotniczi*, said to look like men dressed in black and carrying a lantern (Borzyszkowski, Mordawski, Treder 1999: 182). These beings may have originated in ancient beliefs. Their archaic character, however, is relatively unclear. It seems that one thing is sure in this case: they do reflect a traditional, non-Christian, outlook on the world.

Houses in proximity to water were especially prone to demonic attacks. For protection, in Masuria (north-eastern Poland) a wooden pile carved like a head was placed on the gate to the farmstead, which was generally believed to guard the human abode against the *topielec* (Szyfer 1968: 107; see: Kajkowski 2007:74).

Islands are an inseparable element of many lakes of Pomerania. Their isolated position in the landscape has a special influence on human psychology. Islands are simultaneously associated with paradise (*raj*) and treated as a kind of prison. Their isolation makes the relationships between people who stay there acquire a new, unusual character. They facilitate intimate relations both with the place and with other human beings (Hag 2006). In the case of Pomerania, there is some archaeological data that confirms the peculiar use of some islands in the early Middle Ages.

Żydowo near Koszalin is an unusual place. On the island of Lake Kwiecko, during excavations, stone structures were discovered and determined to be a place of “Pagan worship”. It seems, however, that they are relics of something else: seriously damaged *kurgan* sepulchres. It is unknown why some of the graves were purposely isolated. It is

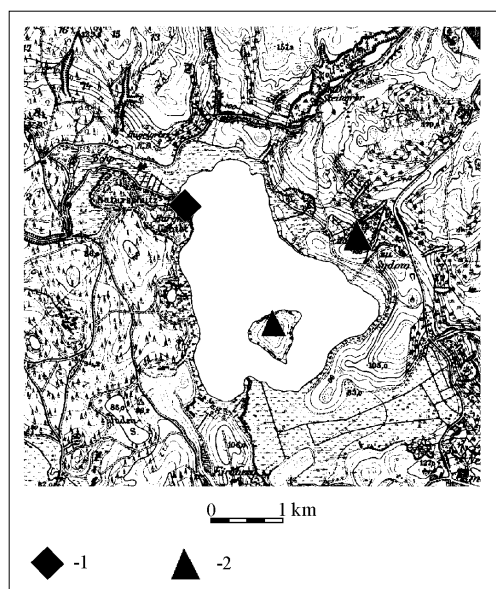


Fig. 1. Early medieval settled micro region in Żydowo: 1 – burgh hill, 2 – burial site.

notable that on the bank of this lake there is another burial site of this type. As there is no precise dating for the chronology of these burial sites,¹ whether they could have been used simultaneously remains unknown. Perhaps they both belonged to one, more complex religious and symbolic site (Kuczkowski 2009, pp. 63 – 64).

Apart from the unusual, for Pomerania, sepulchral function of the island, they also played other social roles. Here, it is worth referring to Scandinavian data, since there exists good evidence for the sacral function of islands. As an example, the island of Enhälga, located in the southern part of Uppland (Sweden), was originally named *Øin helgna* (“Holy Island”). There used to be a place named *Öbolund* (meaning “thing”

¹ The burial site on the lake’s bank is believed to have been constructed approximately in the 11th century (Członkowski 1967: 47).

or gathering place of the local community). Further west, there was a village of Gåde, which means “Island of the Gods”. All this suggests the existence of a larger complex with religious and social function (Brink 2001: 95). Toponymy suggests the existence of more, similar islands.

In the case of Pomerania, the analysis of local toponyms would not be very effective.² It turned out, however, that archaeologists discovered structures that appear to have been gathering places for local communities on several locations. Descriptions of these sites follow.

In 1863, during the drainage of the lake in Parsęko in Central Pomerania, numerous wooden structures were accidentally discovered. Archaeological examinations were conducted within the same year. The discovered relics were decided to have been homes. For many years in literature, this site would be referred to as a “settlement”. As late as in the 1980s a German scholar, Hinz, decided that these structures were a wooden embankment that had reinforced the island’s bank. Recent excavations on this island, and another one, about 60 km away, on the lake Zarańsko in the village of Żółte, have brought about new, unexpected results, which facilitated further verification of what is known of these islands: it appears that the structures uncovered in the 19th century can be found only in the north-western part of the site, whereas further the south-eastern part, where foundations of a building sized 3×3 m. In the northern part of the site, remains of wooden platforms leading deep into the lake were found.

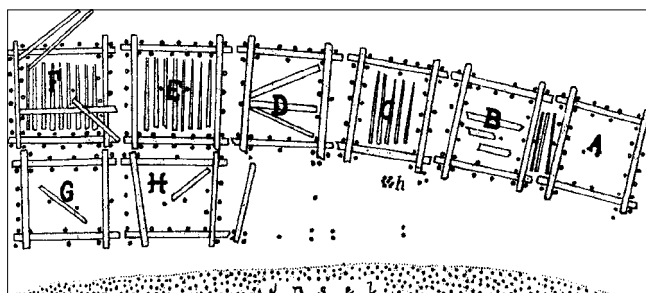


Fig. 2. Parsęko. The schematic of wooden structure relics on the island (after: Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski, 2007: 148, fig. 3)

Examinations performed on the island on Zarańsko Lake in the village of Żółte near Drawsko Pomorskie produced interesting results. Wooden structures, dated to the period between 1046 and 1083, turned out not to be relics of human dwellings but rather remains of an embankment of the island’s waterside. Additionally, the banks were reinforced with a small wooden palisade. In Żółte, at the palisade, three horse skeletons were discovered; possibly they had been offerings. One of the skeletons was placed next to a wooden post of

² Original toponyms have been lost in the discussed area. Since the mid-13th century, a settlement action under the Magdeburg law was performed there, leading to the gradual Germanization of place names. After Pomerania was handed over to Poland in 1945 a special commission for their re-Slavization, or re-Polonization, was formed. The actions of this commission frequently were quite carefree and entirely independent from historical facts.

some metres in length,³ while the other two were inside clamps of stone of natural origin, where other objects were discovered, including a head of a battle axe. Moreover, under the embankment, a foundation offering was discovered: a clay pot, a sickle, a mare skull, and a sheep skull. These findings had been located below the water surface, which means that in early Middle Ages the level of water in the lake was significantly lower. In that

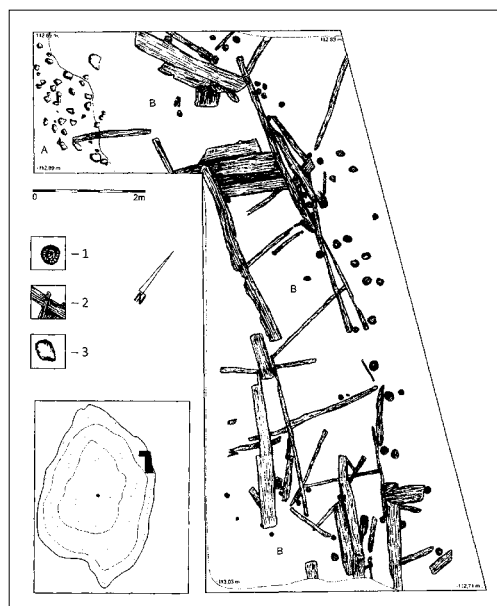


Fig. 3. Żółte – scheme of the uncovered relics of the development of the island (after: Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2007: 160, fig. 13)

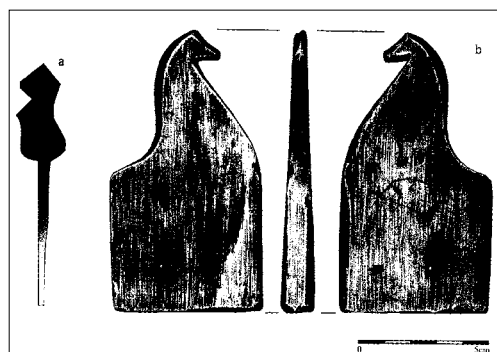


Fig. 4. Wooden reliefs from Parsecko (a) and Żółte (b) (after: Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2007: 163, fig. 13)

period, the highest spots on the islands in Parsecko and Żółte were additionally covered with cobblestones, which formed a kind of stone lots. On the latter site, there were additionally five large hearths. Both islands had relics of buildings in the central part. The one in Żółte, however, had stone foundations (4×5 metres in size), and the one in Parsecko had a wooden structure located outside the paved lot. In either case, no traces of the use of these islands as places of residence were found. Wojciech Chudziak, the author of examinations in Żółte, also recalls a wooden relief of a horse, which seemed to have been placed on the crest of a roof. A similar zoomorphic relic also comes from Parsecko. Drawing analogies from the descriptions of Pagan temples in Pomerania, the researcher decided these two objects were ornaments on the roofs of a temple, which he deems existed on both islands. Were these islands really places of worship? It can be assumed that they played a set of roles connected with religion and worship, the *thing* rallies, or ritual exchange (on both sites see: Chudziak, Kaźmierczak, Niegowski 2007).

As a rule, the objects discovered in lakes and rivers are believed to have been offerings made to the water as an element, or to supernatural beings that inhabit it. However, anthropological studies suggest

³ This finding is similar to the Pagan offering from a horse made by Slavs who, between 1134 and 1157, besieged the town of Guldborg on the Danish island Langeland in. In front of the gate, the remains of a horse were found. The horse sacrifice had been impaled through the rectum (see: Skaarup 2001).

yet another possible interpretation: in the case of excessive rainfall, in some areas inhabited by Slavs broken pots or bricks would be tossed into water. It was believed that objects that had been made in fire would be “extinguished” in this way and, at the same time stop, rainfall (Conte 1992: 80). Additionally, anthropomorphic images of wood or stone would also be found in water. They are popularly believed to be early medieval Slavonic idols. In Pomerania, only one isolated example is currently known. In Lake Rakowskie, near the town of Szczecinek, a severely damaged stone figure was discovered and nicknamed “Belbuk” (Skrzypek 1998/99).



Fig. 5. The so-called “Belbuk” sculpture (after: Skrzypek 1998/99: 166, fig. 1)

Such artefacts are commonly assumed to be Pagan idols tossed into water during the Christianization period. However, there are numerous records of destroying images of supernatural beings in traditional cultures, such as early medieval Scandinavians (see: Saga 1968:179) or the Rus (Uspienski 1985: 170). This would occur when the deity Gould would not hear the people’s pleas. To punish the statue, they would shout obscenities and threats at it, flog it, and – when that did not help – destroy it. Dropping the statue into water was probably connected with the symbolic removal of the statue from the ecumene, into the environment regarded as the domain of the chthonic power.

5. SPRINGS AND FOUNTAINS

An exquisite description of the role of springs in pre-Christian religion of the Slavs is that of the spring named Głomacz, located somewhere in Polabia and being the center of the sanctuary of the tribe Glomacze (Dolimici). According to Thietmar: *Lommatzch [(Głomacz)] is a spring located not more than two Miles from the Elbe. It is a source of a pool which often produces marvels, so the local populace claims, and many others have verified this with their own eyes. If a good peace is to be expected, and the earth does not falsely promise its fruits, it is covered with wheat, oats, and acorns. This brings joy to the hearts of the populace which frequently gathers there. When the savage storms of war threaten, it gives a clear indication of the outcome with blood and ash (Thietmar I.3).*

One characteristic of this spring is stressed here: its fortune-telling ability. Let us focus on two aspects: firstly, during the time of peace, Głomacz was said to abound in grain and acorns. This may suggest that it was located in an oak grove, perhaps also in proximity of fields. Another possibility is that such products were brought there by people, as offerings. Another interesting detail is the spring’s ability to predict war by *blood and ash*, said to appear on the surface. It seems that a natural phenomenon is to blame. It could have been interpreted as “supernatural”. Later chroniclers often mention that

water in certain lakes can change to blood – which probably indicated red colouring of the water. This phenomenon occurs when a deep earthquake takes place, but the tremors are not perceivable on the surface (see: Gałczyńska 2001).

One biographer of St. Otto of Bamberg named Herbord recorded a note on a spring in Szczecin: *There was also a large and shady oak with a delightful fountain underneath, which the simple-minded people regarded as rendered sacred by the presence of a certain god, and treated with great veneration* (Herbord II.32).

What was the origin of belief in the supernatural power of certain springs? From some detailed chemical studies, it is known that the water in some of them is rich in different minerals, which have positive impacts on health. This “marvel” was then manifested in the healing properties. Probably also the early medieval Slavs were aware of the healing properties of mineral waters. Recognizing a given spring as miraculous was likely based on long-term observation. It is also possible that an unusual event would result in such recognition.

Archaeology generally does not possess any tools to identify specific springs as those that could be sanctified in the early Middle Ages. In Borzestowo (Kashubian Lakeland), reportedly an early medieval pit containing fragments of clay vessels and charcoal was discovered next to a fountain (Łuka 1973: 41). This made the researchers connect the pit with the Pagan religion. However, there is no reason to see this as purely a hypothesis.

The proposed sanctuary in Trzebiatów also includes the notion of a fountain. At this location, on the so-called Hill of David, two circular ditches around the site where statues of deities are believed to be uncovered (Filipowiak 1957). The aforementioned fountain is located some distance from the site; therefore, the connection to the ditches not so obvious.

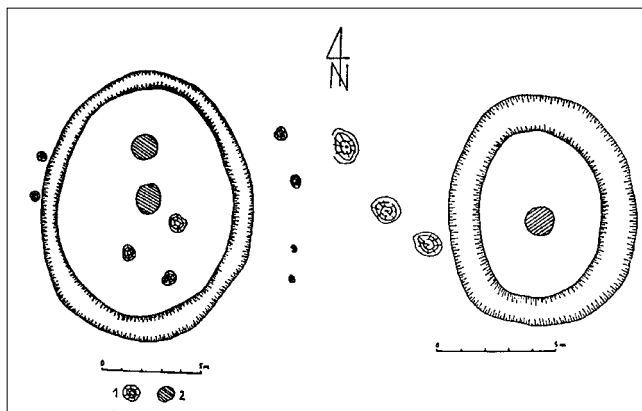


Fig. 6. Trzebiatów – David’s Hill. Scheme of the proposed Pagan sanctuary (after: Filipowiak 1967: 6 – 7, fig. 1 – 2)

The Church was struggling with the “worship of springs” throughout the Middle Ages. It was stigmatized by many Christian authors (see: Olszewski 2002: 25). All attempts to put an end to their sacred position in the Pagan perspective failed. Thence a need to “Christianize” water bodies another way, by means of placing churches, chapels or at least crosses next to them. The springs themselves were included in the Christian vision

of history, acclaiming them to have been places of revelations: of saints or the Virgin Mary, or miraculous healings (see: Michalska 2001). One of such springs was located in Binowo (Central Pomerania), where in the Middle Ages a chapel with the image of the Virgin Mary was placed (Buske 1972: 28). A fountain, which according to common belief had healing properties, was also found at the feet of the Holy Mountain in Polanów, where there was a pilgrimage centre in the Middle Ages (see: Siemiński 2002).

Furthermore, wells could have a supernatural status. In several locations in Pomerania, tales of digging them have been preserved in which the digging was said to result in water springing so violently that the whole vicinity was nearly flooded. It was only dropping a black animal to the spring (a bull, calf, etc.) that prevented catastrophe (Knoop 2008: 26, 63).



Fig. 7. Polanów – Holy Mountain. The miraculous spring (Photo by K. Kajkowski 2009)

6. RIVERS

We have already included some information about rivers in the section on lakes. In many cases, some ideas are connected with both types of water bodies. Below, we will focus solely on rivers.

One would look for examples of deification or anthropomorphization of rivers in Pomerania, or even the whole Slavia, in vain, despite the popularity of such imagery in the ancient world. Rivers are connected with another type of religious and magical belief: spatial ones, which make rivers the borderlines between the world of the living and the afterworld. Rivers, as water that is constantly moving, possess purifying powers: their current washes away all impurities (Kowalski P. 1997: 91). Therefore, as it seems, the key role of the river as a symbolic line between the dead, whose domain was represented by cemeteries, and the living.

Rivers and streams in some cases directly mark the border of early medieval burial sites. It seems that such localization was not accidental, and the flowing water was here a meaningful aspect of the sepulchral space. This was the case, for example, on the kurgan burial ground in Strzykocin (municipality of Brojce), where the River Mołstowa marks its western border. The southern border of the spacious kurgan field at the Hangmen's

Hill in Wolin is the river Dźwina. In Gacia Leśna (municipality of Słupsk), the kurgan burial ground⁴ and the local burgh hill are separated with a small stream running on the bottom of a deep ravine. Inside the ravine, there is a rock (sized ca. 1.5 m in length, 0.5 m of height and 0.5 m in width) with a smoothed, flat surface. Whether the aforementioned objects composed an intentionally created complex will become clearer once archaeological examinations are performed on the site.

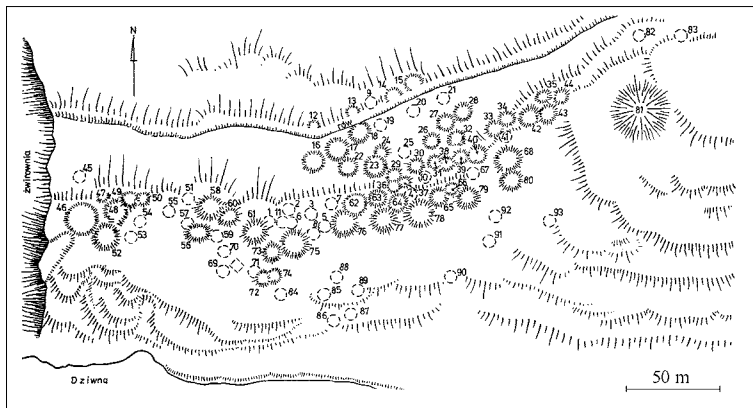


Fig. 8. Wolin – Wzgórze Wisielców (eng. Hangmen's Hill. The scheme of the kurgan burial site over the river (after: Zoll-Adamikowa 1975: 260, fig. 135)

Since there is no more detailed information on the religion or mythology of the Slavs, because of some possible similarities in religious thinking (common to the communities inhabited around the Baltic Sea), we need to resort to the Scandinavian religion. The River *Gjoll* was believed to separate the worlds of the dead and the living and the River *Thund*, to run around the land of the fallen in battle, *Valhalla* (Potkowski 1963: 34). Such views on running water were probably connected with it as a symbol of transience (Majer-Baranowska 1995: 153). Rivers are also a mythical road leading directly into the afterworld (Kowalski A. P. 1998: 504). Such symbolism of water is common in traditional beliefs recorded by anthropologists. The soul in need to pass to the chthonic world is helped by wooden footbridges over streams and rivers (Kowalski A. P. 1998: 504). In contrast, to prevent the dead from returning to the world of the living, after taking them to the burial

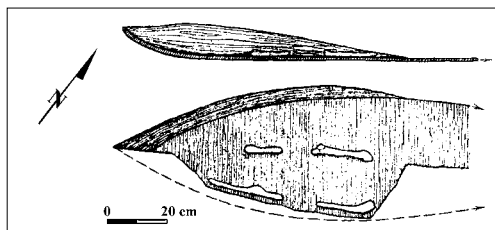


Fig. 9. Góra Chełmska – boat burial (after: Janocha 1974: 132, fig. 5)

site, the mourners would pour water over them (Bylina 1995: 12).

The motif of the river as a symbolic barrier seems to be confirmed by the marine burials in boats. Graves of this type were discovered, for example, on the mountain Chełmska near Koszalin.

Rivers also played a role in the geography of Pagan sanctuaries. On the

4 The chronology is still not entirely settled in the case of this burial site.

top of Góra the mountain Chełmska near Koszalin, in the early medieval period there was a sanctuary with a large wooden building as the main object, with an irregular circle of hearths around it. In one of these hearths, remains of a dog inside a clay vessel were found. The hearths marked a large lot probably used for tribal gatherings and a burial site. Additionally, in the discussed period, the mountain was surrounded by wide, swampy river valleys and swamps. On the sides of the mountain were numerous springs, which, as the 18th-century chronicler from Koszalin, Wendland, wrote, did not freeze even during the bitterest winter frosts. All of this made Chełmska difficult to reach, and water was the main obstacle on the way to the peak (see: Kuczkowski 2008).

The river, as a transportation route in the Middle Ages, was also a barrier blocking passage. This made it necessary to build bridges. Ethnographic records speak of the custom of offering sacrifices during their construction (Moszyński 1967: 508). Some researchers see the elements of weapons discovered during underwater exploration of the lake in Lednica as similar offerings (Ślupecki 2006: 68).

Certain rivers can even be said to have demanded sacrifice. Such information was recorded, for example, in the case of Rega (Boose 1932: 62) and Radew (Asmus, Knoop 1898: 16). The situation was similar with lakes. Lake Drawsko was said to demand between one and three sacrifices per year (Rogge 1927: 210). The early medieval Polabia must have practiced similar customs, as the Arabian traveller and geographer al-Istakhri noted that outsiders were afraid to travel on the Elbe, since the locals had the custom of killing strangers and sacrificing them to the river (Spekke 1938: 156).

7. THE SEA

We cannot be sure of the position of the sea in the Pagan religiosity. Pomeranians belonged to the populations that thoroughly used their access to the Baltic Sea. Numerous findings of wooden boats, fishing net floats, or various fishing tools testify to this. In the 11th and 12th centuries, Slavonic pirates were a real menace in Denmark. Tiny boats made of tree bark found in coastal settlements make it clear that sailing was an important part of life even for children. The sea had to play a significant role in the life of the epoch and, therefore, in the collective imagination.

The preserved records contain only one fragment capable of shedding some light on the symbolic significance of the sea in the discussed period. In the year 1000, the bishop Reinbern arrived in Kolberg as a newly

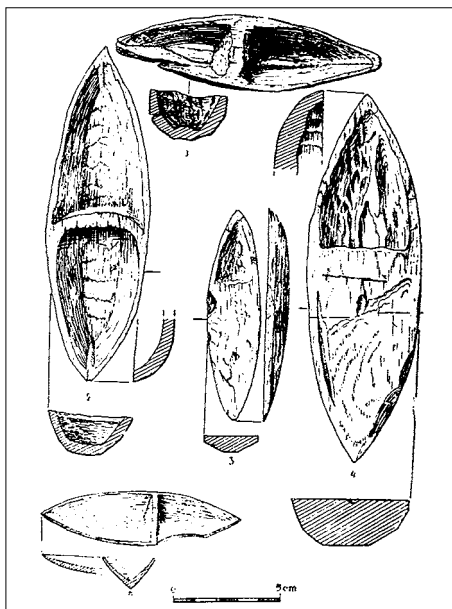


Fig. 10. Gdańsk – early medieval miniature boats (after: Kunicka-Okuliczowa 1959: table 5)

appointed head of the new diocese. He started with a rite of banishing the demons of the Baltic. Thietmar of Merseburg, the German chronicler, describes this in the following manner: *He destroyed the shrines of the idols by burning them and purified the lake inhabited by demons, by throwing into it four rocks anointed with holy oil and sprinkling it with consecrated water* (Thietmar VII.72).

This could have resulted from the fact that Pagans believed that the sea was inhabited by supernatural beings, which the missionary perceived as “demons”.

We do not possess any reliable information on whether any of the Slavonic deities were closely related to the sea. It seems though that the Sventevit of Arkona could have been such a being. The Rani, who were typical islanders, did not undertake any marine expedition without consulting this god – three times (Ślupecki 2003b: 78). It is noteworthy that during the digs in Arkona, some remains of fish were found. Their presence was detected only in the layers from between the 9th and 11th centuries (Miś 1997: 139). Possibly the Rugian god had some powers in the aquatic sphere, which in time were reduced in favour of his warlike characteristics. Also, Triglav, whose temples were located in Wolin and Szczecin, apparently had certain connections with the Baltic Sea. The “marine powers” of this god would stem from the fact that, just as it would happen in Arkona, also the Wolinians considered the opinion of Triglav before they ventured both into land and sea (VP II.11). Moreover, this god has been noted to receive a thanksgiving offering from Herman the merchant for saving his life on the sea (Ebbo III.1).

The early medieval Pomeranians, especially those who lived in the coastal trade centres, in all likelihood ran some observations of the Baltic. It is possible that the correlation between the phases of the moon and the ebb and flow of the sea were known at the time. It could have been reflected in applying some symbolic lunar characteristics to this water body.

The sea also possessed certain magical properties. The Danish chronicler Saxo Grammaticus noted on the 1160 negotiations between the Danes and the Pagan Rani that the latter tossed a rock into the sea and swore that just as this rock sunk into the depth of the sea so let it happen to anyone who broke the agreement (see: Miś 1998: 123).

8. TIME OF DROUGHT, TIME OF FLOOD...

The excess of water, as well as its shortage, poses a danger to people, and even more so for a community of farmers. It is a common belief among Slavs that during a lasting dry period it is necessary to strengthen water directly. Therefore, live animals would at times be drowned in rivers and lakes, animal blood poured into the water, or even human-shaped dummies dropped there (as it was done in Belarus) (Moszyński 1967: 246). Also, during flood seasons, water would receive sacrifices (Moszyński 1967: 508).

Ensuring an adequate rainfall was bound to be a matter of importance for the community. In Pomeranian beliefs, the call of the black kite (*Milvus migrans*) causes drought. In order to prevent the bird from causing drought, the ritual of “slaying the kite”, recorded in detail in the 19th century, was performed on St. John’s Day in Eastern Pomerania (Rompiski 1973).

9. CONCLUSION

Water is both a life-producing and life-destroying force. It gives and takes. It gave the origin to the world itself. Water was home to numerous daemons. It offered great transportation routes but at the same time an obstacle difficult to cross. It was indispensable for building settlements, but in the case of a flood it would wipe out everything in its way.

In the vertical world-perception, the cosmic order of the early medieval Pomeranians (and Slavs in general), was defined by the balance between the uranic and chthonic spheres. The penetration of their influences led to the creation of the world, the rise of earth and people at all. There are many indications to suppose that mediation between these worlds, as well as contact with supernatural beings, was enabled by the water bodies. We can assume that water also had a physical and symbolic function as a kind of barrier, a barrier delimitating the world of the sacred, separating it from the sphere of the profane; separating the domains of living and the dead. The importance of water and its high position of the chthonic/aquatic sphere in the pagan worldview of Pomeranian Slavs are attested to by written sources. However, much of the human behaviour connected with water cannot be preserved as archaeological evidence. It is especially so in the case of religious behaviour, which in a major part happens without any material manifestation. This produces many difficulties for researchers, since relics discovered during archaeological digs often bear no clear meaning to the digger. Only deeper studies based on comparative material and ethnographic data allow us to describe the role of water in ancient Pomeranian belief more clearly.

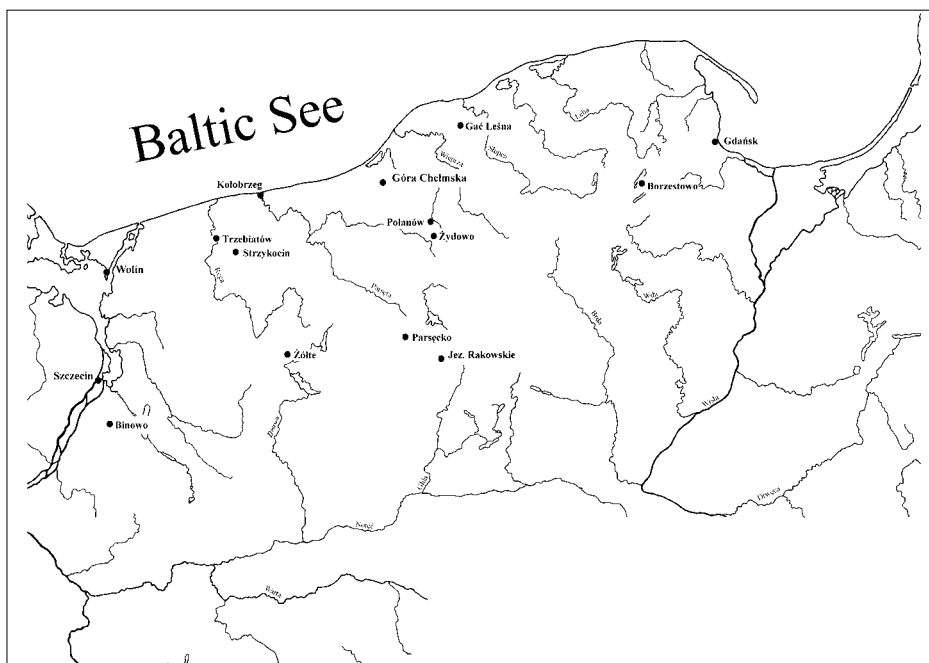


Fig. 11. Map of Pomerania with the places mentioned in the text (drawn by Kamil Kajkowski)

BIBLIOGRAPHY

PRIMARY SOURCES:

- Ebbo 1872, *Ebbonis vita Ottonis episcopi Bambergensis*, [in:] *Monumenta Historiae Polonica. Pomniki dziejowe Polski*, vol. II, ed. A. Bielowski, Lwów, 32–70.
- Herbord 1872, *Herbordi vita Ottonis episcopi Bambergensis*, [in:] *Monumenta Historiae Polonica. Pomniki dziejowe Polski*, vol. II, ed. A. Bielowski, Lwów, 71–127.
- VP 1872, *Monachi Prieflingensis vita Ottonis babenbergensis*, [in:] *Monumenta Historiae Polonica. Pomniki dziejowe Polski*, vol. II, ed. A. Bielowski, Lwów 1872, 128–144.
- Prokopius 1952, *Prokop z Cezarei*, [in:] *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian, część I (do VIII wieku)*, ed. M. Plezia, Warszawa.
- Thietmar 2002, *Kronika Thietmara*, ed. M. Z. Jedlicki, Poznań.
- Saga 1968, *Saga o Njalu*, ed. A. Załuska-Strömberg, Poznań.

SECONDARY SOURCES:

- Asmus F., Knoop O. 1898, *Sagen und Erzählungen aus dem Kreise Kolberg – Körlin*, Kolberg.
- Biegeleisen H. 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa.
- Boose H. 1932 *Heimatkunde des Kreises Greifenberg*, Treptow a. R.
- Borzyszkowski J., Mordawski J., Treder J. 1999, *Historia, geografia, język i piśmiennictwo Kaszubów*, Gdańsk.
- Brink S. 2001, Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth, [in:] *Kontinuität und Brüche in der Religionsgeschichte. Festschrift für Anders Hultard zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001*, eds. M. Stausberg, O. Sundqvist, A. van Nahl, Berlin – New York, 76–112.
- Buske N. 1972, *Zwei hinterpommersche Wallfahrtsorte*, Baltische Studien N. F., 52, 28–35.
- Bylina S. 1995, Problemy słowiańskiego świata zmarłych. Kategorie przestrzeni i czasu, *Światowit* 40, 9–25.
- Chudziak W., Kaźmierczak R., Niegowski J. 2007, Próba reinterpretacji zabudowy wyspy w Parsecku na Pomorzu Środkowym. *Przegląd Archeologiczny* 45, 145–169.
- Conte F. 1992, *Kilka uwag na temat wody w tradycyjnych kulturach świata słowiańskiego*, Zeszyty Naukowe UJ, Prace Etnograficzne, 30, 71–94.
- Członkowski D. 1967, *Sprawozdanie z ratowniczych badań archeologicznych na terenie Żydowa pow. Sławno w rejonie powstającej elektrowni wodnej w lecie 1966 roku*, [in:] *Sprawozdania z badań archeologicznych prowadzonych na terenie województwa Koszalińskiego w 1966 roku*, eds. H. Janocha [et al.], Koszalin 1967, 43–47.
- Filipowiak W. 1957, Słowiańskie miejsca kultowe z Trzebiatowa, pow. Gryfice, *Materiały Zachodniopomorskie* 3, 75–95.
- Filipowiak W. 1967, Słowiańskie miejsca kultowe Pomorza Zachodniego w świetle badań archeologicznych – toponomastycznych, *Przegląd Zachodniopomorski* 5, 5–15.
- Filipowiak W. 1993, Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry, [in:] *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, eds. M. Kwapiński, H. Paner, Gdańsk, 19–46.

- Gałczyńska C. Z. 2001, Trzęsienia ziemi, huragany i „niedźwiedź morski”. Katastrofy naturalne w obszarze południowego wybrzeża Bałtyku, [in:] *Instantia est mater doctrinae. Księga Jubileuszowa Prof. dr. hab. Władysława Filipowiaka*, eds. E. Wilgocki [et al], Szczecin, 313–326.
- Gieysztor A. 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Hag P. 2006, A Phenomenology of Islands, *Island Studies Journal* I/1, 19–42.
- Janocha H. 1974, Wyniki prac badawczych przeprowadzonych w latach 1961 i 1962 na Górze Chełmskiej (Krzyżance) koło Koszalina, *Materiały Zachodniopomorskie* 20, 31–168.
- Jasiewicz Z. 1967, Wróżby, [in:] *Kultura ludowa Wielkopolski*, vol. III, ed. J. Burszta, Poznań, 487–504.
- Kajkowski K. 2007, Przejawy magii i kultu akwaticznego na wczesnośredniowiecznym Pomorzu, *Nasze Pomorze. Rocznik Muzeum Zachodnio-Kaszubskiego w Bytowie* 8, 95–118.
- Keller W. 1920, *Volkssagen aus Stadt und Kreis Bütow in Pommern*, Bütow.
- Knoop P. 2008 *Legends pomorskie*, Gdynia.
- Kowalski A. P. 1998, Rzeka, [in:] *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa – Wrocław, 502–509.
- Kowalski P. 1997, Rzeka – próba uporządkowania znaczeń w kulturze magicznej, [in:] *Rzeki. Kultury – cywilizacja – historia*, vol. VI, ed. J. Kułtuniak, Katowice, 85–106.
- Krüger F. 1936, Johannistag – Johannisbräuche der Heimat, *Aus dem Lande Belgard* 15/13, 49–50.
- Kuczkowski A. 2008, Magiczno - symboliczna organizacja przestrzeni masywu Góry Chełmskiej koło Koszalina w średniowieczu i czasach nowożytnych, [in:] *Czary i czarownictwo na Pomorzu. Materiały z konferencji naukowej, która odbyła się 17–18 maja 2007 r. w Marianowie*, ed. A. Majewska, Stargard, 59–74.
- Kuczkowski A. 2009, *Religijno-symboliczny podział i użytkowanie przestrzeni wczesnośredniowiecznego cmentarza pomorskiego*, *Pomorania Antiqua* 22, 25–59.
- Kukier R. 1968, *Kaszubi bytowscy. Zarys monografii etnograficznej*, Gdynia.
- Kunicka-Okuliczowa Ł. 1959, Wczesnośredniowieczne zabawki i gry z Gdańska, *Gdańsk Wczesnośredniowieczny* vol. I, ed. J. Kamińska, Gdańsk, 107–143.
- Łuka J. L. 1973, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- Majer-Baranowska U. 1995, Dualizm religijny w ludowych wierzeniach o pochodzeniu wody, [in:] *Folklor – sacrum – religia*, eds. J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska, Lublin, 115–128.
- Michalska M. 2001, Znaleźli cudowne źródło i tam krzyż postawili, czyli o uświęceniu przestrzeni na przykładzie sanktuarium Krzyża Świętego na Sałajce w Górnej Łomnicy (Zaolzie), [in:] *Studia etnologiczne i antropologiczne*, vol. V: *Miejsca znaczące i wartości symboliczne*, ed. I. Bukowska-Floreńska, Katowice, 117–127.
- Miś A. L. 1997, Przedchrześcijańska religia Rugian, *Slavia Antiqua* 38, 105–147.
- Moszyński K. 1967, *Kultura ludowa Słowian*, vol. II: *Kultura duchowa*, part 1, Warszawa.
- Olszewski M. 2002, Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza, Warszawa.
- Pełka L. 1963, *Śladami pierwotnych wierzeń*, Warszawa.
- Potkowski E. 1963, Eschatologia germańska, *Euhemer – Przegląd Religioznawczy* 1/32, 25–39.
- Rogge H. 1927, *Der Sagenkranz von Neustettin. Ein Volks- und Heimatbuch*, Neustettin.
- Rompski J. 1973, Ścinanie kani. Kaszubski zwyczaj ludowy, Toruń.

- Siemiński T. 2002, Święta Góra w Polanowie. Obraz mitu, [in:] *Sławno i Ziemia Sławińska. Historia i kultura. Materiały z I międzynarodowej konferencji. Sławno 19-20 kwietnia 2002*, ed. W. Łysiak, Poznań, 173–179.
- Skaarup J. 2001, Guldborg – A Danish Hillfort of the 1100's Attacked and Conquered by the Wends, *Castella Maris Baltici* 3-4, 167–177.
- Skrzypek I. 1998/99, W sprawie „Belbuka”, [in:] *Z Otchłani Wieków Pomorza Gdańskiego*, eds. Choińska-Bohdan E. [et al], Gdańsk, 166–173.
- Słupecki L. P. 2003a, *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, Kraków.
- Słupecki L. P. 2003b Wróżbiarstwo pogańskich Słowian, [in:] *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, ed. M. Dulinicz, Lublin – Warszawa, 73–80.
- Słupecki L. P. 2006 Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian, [in:] *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce - 15 lat później*, eds. W. Chudziak, S. Moździoch, Wrocław – Warszawa – Toruń, 63 – 81.
- Spekke A. 1938, Arabian Geographers and the Early Baltic Peoples, *Baltic and Scandinavian Countries* 4/2 (9), 155–159.
- Stomma L. 1986, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa.
- Szyfer A. 1968, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn.
- Torliński J. 1938, *Przesady i zwyczaje lecznicze kaszubskich rybaków nadmorskich*, Poznań.
- Uspienski B. A. 1985, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin.
- Zoll-Adamikowa H. 1975, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. 1 *Źródła*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.

WODA W PRZEDCHRZEŚCIAJŃSKICH WIERZENIACH NA WCZESNOŚREDNIOWIECZNYM POMORZU (PÓŁNOCNA POLSKA)

KAMIL KAJKOWSKI, ANDRZEJ KUCZKOWSKI



Obszar Pomorza (północna część dzisiejszej Polski) charakteryzuje się polodowcowym krajobrazem obfitującym w liczne zbiorniki i ciekі wodne. Nie ulega wątpliwości, że woda była niezbędnym składnikiem życia i rozwoju gospodarczego społeczeństw wczesnośredniowiecznych. Odgrywać też musiała ważną rolę w symbolice i życiu religijnym ludności tego okresu. W jakim jednak zakresie? Na podstawie źródeł pisanych i analizy materiałów archeologicznych, w oparciu o materiały etnograficzne i językoznawcze oraz wykorzystując informacje z innych obszarów Słowiańszczyzny, autorzy starają się znaleźć odpowiedź na pytania związane z rolą wody w życiu religijnym mieszkańców Pomorza wczesnego średniowiecza. Poruszają tu zagadnienia czy i w jakim zakresie można dla tego regionu próbować rekonstruować znany z innych terenów Słowiańszczyzny mit kosmologiczny, w którym środowisko chtoniczne odgrywało najistotniejszą rolę. Innym zagadnieniem jest rola wody opadowej (deszczu) w działaniach religijno – magicznych nawiązujących do czynności o charakterze agrarnym. Analizie poddano także informacje nawiązujące do sakralnej roli akwenów. Przekazy kronikarskie dotyczące terenów niedalekiego Połabia opisujące niezwykłość zbiorników wodnych i wydarzeń w ich najbliższym otoczeniu, w konfrontacji ze źródłami archeologicznymi, pozwalają domyślać się podobnych praktyk i wierzeń na Pomorzu. Wydaje się również, że podobnie jak w Skandynawii okresu wikingów tak i na omawianym przez autorów obszarze zbiorniki czy ciekі wodne położone w bezpośrednim sąsiedztwie pogańskich sanktuariów mogły być wykorzystywane podczas obrzędów religijnych. Dostępne informacje wskazują również na fakt składania w nich ofiar. Z akwenami tymi wiąże się również szereg przekazów zanotowanych przez etnografów, które mogą nawiązywać do świata nadprzyrodzonego związanego z wyobrażeniami przedchrześcijańskimi. W podobnym kontekście przeanalizowano w tekście mniejsze zbiorniki wodne (źródła) oraz środowisko morskie. W przypadku Bałtyku podjęto również zagadnienie istnienia w wierzeniach pomorskich boskiej postaci związanej z żywiołem morskim, czy akwaticznym w ogóle. Uwaga autorów skupia się również na wodach płynących. Rzeka to woda znajdująca się w wiecznym ruchu stąd, jak się przypuszcza, w wierzeniach pogańskich przypisywano jej znaczenie oczyszczające. Powodowało to postrzeganie jej jako granicy pomiędzy światem żywych i zaświatami, których manifestacją były cmentarze. Być może wody płynące uważano również za drogę prowadzącą bezpośrednio w zaświaty. Rzeki czy woda w ogóle, stanowiły również w kilku przypadkach element bezpośrednio delimitujący sanktuaria przedchrześcijańskie.

Woda z jednej strony jako materia życiodajna, z drugiej jednak żywioł niszczycielski była nie tylko niezbędnym elementem rozwoju gospodarczego. Musiała

nieść szereg treści symbolicznych i odgrywać istotną rolę w obrzędowości i działaniach o charakterze magicznym. Próby ich charakterystyki na Pomorzu podjęto się w niniejszym tekście.

Kamil Kajkowski, West-Kashubian Museum in Bytów, Ul. Zamkowa 2,
PL-77100, Bytów, Poland, kamilkajkowski@wp.pl

Andrzej Kuczowski, M. A., Dział Archeologii, Muzeum w Koszalinie, ul.
Młyńska 37-39, PL-75420 Koszalin, Poland, kuczowski@muzeum.koszalin.pl

Indo-Iranian parallels of the Slavic water rites of the oath and guilt confirmation attested in Medieval Latin accounts and Slavic law codices

Stanislaw Sielicki

In this article are presented Slavic rituals of the contract, and confirmation of oaths through water, mentioned in the historic accounts and law codices. Connections between the deities given in the historic accounts and descriptions of the rituals are proposed. Parallels between the Slavic and Indo-Iranian water oath rites, as well as their semantics and related deities, are offered. An attempt to justify the validity of the reconstruction of the missing elements of one mytho-religious space with the use of another, a better-known space, is presented, given that the elements of the interest satisfy the homomorphic mapping between the spaces. It is suggested that the mapping of the water oath rites and their associated deities in the Slavic and Indo-Iranian mytho-religious spaces satisfy the homomorphic mapping criteria.

KEYWORDS: Slavic mythology, oath-taking rituals, Indo-Iranian parallels, mytho-religious spaces, homomorphic mapping, “Slavic Varuna”, “Slavic Mitra”

INTRODUCTION

Close similarities in the mytho-religious Slavic and Indo-Iranian vocabulary and theonyms (Gilderding 1853, Schmidt 1872, Rozwadowski 1914-15, Vasmer 1923, Sobolevskiy 1924, Meillet 1926, Abaev 1949, Zaliznyak 1962, Trubachev 1967, 1999, Toporov 1987, 1989, Vasilyev 1998), parallels between Slavic folklore and Indo-Iranian religious texts (Afanasyev 1865-9, Toporov 1968, 1973, 1977, 1978, 1995), common motifs in art (Kalmykow 1925, Trever 1937, Lelekov 1978), and literary and archaeological evidence of the close contacts between the Slavs and nomadic Iranian tribes (Niederle 1924, Gimbutas 1971, Rybakov 1982, Sedov 2002) have been subjects of interest for researchers since the 19th century, have continued through the 20th century and to date. Recently, this theme, in various aspects, was advanced by Čausidis (1998), Zaroff (1999), Loma (2004), Paliga and Teodor (2009), Šmitek (2010), Golema (2013), Trkanjec (2013), Borissoff (2014), Dynda (2014), Rakhno (2014), and Álvarez-Pedrosa (2015).

From the beginning, researchers split into two camps that favoured different proto-Slavic homeland hypotheses; therefore, they had different views on the closeness and continuity of the Slavic-Indo-Iranian influence. Those who preferred the North-Western

hypothesis, such as Schmidt, Meillet, et al., concentrated attention more on the Balto-Slavic and Indo-Iranian connections, hence, more ancient parallels, while those who leaned to the South-Eastern ones, for example, Rozwadowski, Vasmer, et al., emphasized more the exclusive—and, hence, later—Slavic and Iranian connections. Nevertheless, the predominant consensus acknowledged that the lexical parallels in the mytho-religious vocabulary stemmed from the times of the Indo-European unity (Zaliznyak 1962: 28-33; Trubachev 1965: 81).

Jakobson (1950: 1025-6), Gimbutas (1967: 739), and Puhvel (1987: 230-1) advanced the thesis that Slavic pre-Christian religion, while being virtually unknown from the primary sources, hypothetically could have had very strong similarities with the Indo-Iranian one, and could be reconstructed from it. Even more, if the Slavic-Indo-Iranian mytho-religious parallels stem from the much more ancient Proto-Indo-European roots (which may have been lost in other cultures) the Slavic-Indo-Iranian mytho-religious reconstructions may be especially valuable for the general Proto-Indo-European mytho-religious research.

Of course, comprehensively defining myth and religion is a daunting and rather boundless task, for even those Enlightenment and Romantic thinkers and modern scholars who took this on, such as Fontenelle, Vico, Heyne, Schelling, Grimm, Feuerbach, Buslaev, Müller, Marx, Potebnja, Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, Durkheim, Weber, Jung, Malinowski, Dumézil, Losev, Eliade, Lévi-Strauss, Meletinskiy, et al. (not to mention such ancients as Xenophanes, Euhemerus, Cicero, Proclus, Porphyry, or St. Augustine), touched only different aspects of it. For the limited purpose of this article, we will accept the “Ciceronian” model of the principal aspects of myth and religion that many modern theorists, whose approaches seem reasonable to us, were building and extending upon. Cicero suggests *relegere* as an etymological root of the term *religio* (i.e. re-reading, rehearsing, or re-doing traditional rituals), which may look ridiculous, but which back the higher beliefs. This is in opposition to the practically driven magical superstition, and Cicero suggests that function was even understood by the simple-minded ancestors who created those religious rituals (Nat.Deo. II.70-72).

In the model accepted in the article, a myth is understood as not an “entertaining lie or error”, but rather as parabolically and captivately expressed sacred “truths” (captivately, in this context, entails durably), either plainly irrational, or culture-specific, or beneficial to society, which are not rooted in the individual considerations of the profane survival and profit—if something else, then why bother to come up with such inventive, deep, and sophisticated narratives? We will understand the term “religion” in a sense of the regular exercising of its formalized rites, which are supposed to remind us about those “truths” of the associated myths.

The collection of the objects, persons, places, actions, verbal formulae, etc., as found in the myth and associated religious practices, will form a set of elements on which operations will be defined—such that they join some of these elements, yielding other elements of the same set, through the revealing of the mythical meaning of these connections. By doing that, we will treat mytho-religious systems as “groups” or “spaces” in the mathematical sense. Under such a model, functional parallelism of the rituals, which will carry the operations in this model mentioned above, becomes crucial in establishing a

parallelism, or a mapping, of the mytho-religious spaces to each other as a whole. In the following discussion, we will attempt to see what mytho-religious elements and ritualistic operations could be identified, and what parallelism could be established between them, within the Slavic and Indo-Iranian mytho-religious (sub)spaces concerning the oath, guilt, the contract, and justice.

PARALLELS

In addition to the Slavic-Indo-Iranian lexical and narrative mytho-religious similarities mentioned above, we can see parallels in the Slavic and Indo-Iranian rituals of the contract and oath confirmation, both in their forms (verbal and actional), as well as within the meanings. Here, we will review such rituals attested in the Latin historical sources and Slavic law codices, as well as their parallels found in Indo-Iranian mytho-religious and legal literature.

The following short fragment from Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum* concerning the Slavic water rites related to the matters of trust and contractual relationships have been overlooked for quite some time by the researchers of Slavic mythology and religion, and was recently rediscovered as an important account of Slavic rituals and beliefs (Marinas 2013).

A quo oblationem suam liquida fide prosequi rogatus, pignoris loco lapillum se aquae iniecturum asseruit. Siquidem icturis foedus barbaris religioni erat calculum in undas conicere seque, si pacto obviam issent, mersi lapidis exemplo perituros orare (Being asked a confirmation in the sincerity of his requests' aims, he offered to conduct a local pledge, in which a stone was thrown into a body of water to be consumed by it. The barbarians' superstitious rite, [which Dombor] offered to perform, was to contemplate over the prophecy of the waves; if a treaty is [to be] forgotten, the sinking of the stone will foretell the doom [of the violator]) (Holder 1886: 517.25–30).

In the fragment above, we see an association of such categories as trust and being true to one's own word, especially in kingly matters, with the aquatic nature element (possibly, there could have also been a Slavic personification of that element). In Zoroastrian sources, *Apqm Napāt*, "Son of the Waters," was such an aquatic personification (Yt 8 (Tishtar).4, .34), who, also, was an overseer, keeper and distributor of *Khvarenah*, the "royal glory" that is given to the worthy kings who maintain *aša*, the "right", the "true" world order (Boyce 1975: 41–3; Gershevitch 1959: 6–7). If they do not stay true to their obligations, like what happened to Yima, who allowed a "lying, untrue word" into his mind, *Khvarenah* leaves them in a sorry state, and, in a form of a bird, goes to the bottom of the sea where *Apqm Napāt* seizes it (Yt 19 (Zam).34, .51). *Apqm Napāt* does not maintain *aša* alone, but paired with Mithra; however, if the latter does it by "pacifying" councils of the lands in turmoil, the former "restrains" them (Yt 13 [Fravardin].95), which establishes a parallel to the Vedic Varuna the Binder (RV 1.24.13, 15, 1.25.21, 2.28.5, 6.74.4, 7.28.4, 10.85.24; AV 4.16.7–9), who also has another name, *Apām Napāt*—an overseer of the "right world order" *ṛta*, and that parallel Boyce pushes to proposing a

common Indo-Iranian deity **Vouruna* (Boyce 1975: 44–8), who was associated with the abstract categories of truth, oath, and aquatic elements, as well as one who is young and had created all things in the world (RV 2.27.2, 2.28.4, 2.35.2, 4, 8, 7.49.2–3, 10.8.5–6, 1.2.8, 1.23.5, 1.152.1, 7.60.5, 7.66.12–3; AV 4.16.3, 4.29.1, 5.11.3, 20.123.2). Mahabharata mentions that to keep one's oath, the person should release his wrath, which tempts him to break the oath, into the waters, into the ocean—Varuna's domain (Mbh 1.171.15–21).

An aquatic ordeal related to Varuna and concerned about verifying denial of the broken word, which Boyce cites using legal texts of *Yājñavalkya* (YDh 2.108–9), is more dramatic than the one described by Saxo. The man accused of breaking his oath is submerged in water; he asks Varuna for protection, and at that moment an archer shoots an arrow, which a swift runner should retrieve. If, by the time the runner returns, the accused man is found alive, he is cleared from the accusation. If not—well, he would share the destiny of the stone in Saxo's account (Boyce 1979: 8). A similar account is found in other law books, though not so vividly described (ViDh 12.7–8; NSm 20.25–7).

The expression “to drink brimstone water,” has survived to contemporary Persian, where it means “to take an oath;” *Vidēvdāt* mentions oath by water and blazing fire, and ordeals by the “truth-knowing” water (Vid 4.46, .54–5). P. V. Kane cites *Āpastamba Dharmasūtra* (ADh II.11.29.7), which states that the witness in the court of law should be telling the truth, standing before the kindled fire and the vessel of water, in the presence of the king, and warned by the judge that he should be fair to both sides of the dispute (also *Arthaśāstra* of *Kauṭilya* iii.11) (Kane 1946: 342). *Vaiṣṇava Dharmasāstra* instructs the witness to take an oath by truth of the fire and the water, along with other elements of nature, as representation of truth of the gods (ViDh 8.19–39). *Mānava Dharmasāstra* says that a witness who lies will be bound by Varuna, and he, helpless, spend one hundred of his lifetimes. However, a witness' lie is acceptable should it save the defendant's life; still, the false-testifying witness should excuse himself before Varuna, giving him oblation with the formula: “Untie, Varuna,” (RV 1.24.15) (Kane 1946: 353) and three such formulae addressed to water (RV 10.9.1–3) (MDh 8.82, .103–6). *Nārada-smṛti* agrees that the false testifying person will be tied by Varuna, and clarifies there will be one hundred ties, and each one will be released once every thousand years (NSm 1.186–7; *Nārada-smṛti*, unfortunately, has number of different fragment enumerations; here the one from Lariviere 2003 edition is used).

The earlier, among the post-Vedic legal literature, *Laws of Manu* (*Mānava Dharmasāstra*) knew two original, apparently, more ancient, ordeals: by water and by fire, which were administered as confirmations of the oaths, and were not distinguished from the oaths by heads of a person's wives and children (MDh 8.111–6). The later *Yājñavalkya-smṛti* extended number of ordeals, suitable to resolve important matters and clear defendants from acquisitions, by ones of balance, holy water, and poison. The ordeal of balance was suited for the weak: women, ill, elderly, Brahmins, the ordeal of fire for Kshatriyas, by water for Vaishyas, and by poison for Shudras (YDh 2.95, .98). In the ordeal of holy water, the person taking the oath should have drunk the water in which weapons of the deity, the one which the defendant believes in, were immersed. In case of a false oath, he was expected to fall ill from the water, or other dire consequences coming from the water

should have followed (BSm 10.23–4; ViDh 14.4–5; NSm 20.43–4; YDh 2.112–3). The Laws of Manu describe similar consequences that happen not with the person taking an ordeal, but to the false-testifying witness (MDh 8.108). The later, minor law books added more and more ordeals, multiplying them to seven and then nine, also extending list of the exceptions; for example, ordeal by fire was not suitable for a blacksmith; for ordeal by water, for a fisherman; and ordeal by holy water was not suitable for nonbelievers or conscious evil-doers, as well as making exceptions for times of the year and weather conditions (ViDh 9.18, .25, .29–31; NSm 20.42, .45, .47–8).

Additional ordeals to the original ones of water and fire, and more exceptions and clarifications on their use, were added, apparently, to fine-tune the legal system to the changing social structure of the society, making the ordeals more like mere utilitarian judicial tools, rather than manifestations of the social rules of behaviour blessed by the divine authority. Still, the understanding persisted that these procedures were not ordeals *per se*, which would verify particular actions, but rather means of verifications of the oaths. This understanding can be easily seen in the ritual verbal formulae prescribed for the defendants undergoing the ordeals: “I have not done this,” or similar, referring to the “invisible spies” of Mitra and Varuna (or Varuna, as a King of Waters, himself) from Vedas who can witness innocence of the defendant (ViDh 11.11–2, 12.7–8, 14.3; NSm 20.22–4, 20.31; YDh 2.104). *Nārada-smṛti* explicitly elaborates that the purpose of these ordeals is to distinguish between truth and lie, and are primarily in the interest of the defendant, to clear him from the accusation. The best ordeals for this purpose are those of the fire and water. The latter one is even better, because fire originates from water (NSm 20.5–7, .30). Kane points out that some Dharmashastras do not distinguish oaths and ordeals at all (MDh 8.109–14; NSm 1.218), while the later commentaries on them do recognize the distinction in a rather technical sense, when one or another is applicable to accusations of crimes of different degree of aggravation, or by the time a decision can be made (Kane 1946: 358).

There were also other procedures that were less obvious in connecting water and contractual relationships, such as renouncing property rights by touching the water when giving a gift (YDh 1.229–35), casting money in the water if the creditor died (NSm 1.113), or breaking a vessel with water and sprinkling the head of a slave when the master releases him to freedom (NSm 5.40–1). During the adoption procedure, in presence of the fire and water vessels, the parent releases the dominion over his or her son with the verbal formula: “I give (him to you),” and the adopter confirms the contract of acceptance with the words: “I take thee for the fulfillment of my religious duties,” declares *Baudhāyana Dharmasūtra* (BDh 8.5.9–12), while *Vāsiṣṭha Dharmasūtra* adds that the adoptee, or the person who has been banished from the family, can be readmitted after the water from the vessels pours onto his head, and the same formula addressed to the Waters, which is used to forgive the false witness (RV 10.9.1–3), is recited (VaDh 15.20). Sarkar points out that similarly the contractual relationships between parents and daughter are transferred to the groom during the wedding ceremony with the same water rite (MDh 3.35) (Sarkar 1891: 368, 379–80). Because the king answers to nobody among men, punishment for his unjust deeds is a business of Varuna, the chastiser of the kings (MDh 9.245), and the

one who gives them their crowns. During the coronation procedure, a priest sprinkles the king, who is expected to take on the duty to support the law (BrUp I.4.14), with water, and recites mantras addressed to the Waters and Varuna. If the king collected unjustly high additional tax, he had to throw it into the water, invoking Varuna's name (YDh 2.307) (Kane 1946: 97, 77, 176).

Xuanzang (Hiuen Tsiang), a Chinese Buddhist monk, after traveling to India in the 7th century, describes an ordeal of throwing a defendant in a sack into a deep water, and expecting him to float, as well as an ordeal by a hot piece of metal that is expected not to harm the defendant if placed on his hands, feet, or tongue. He also describes ordeals by balance and poison (Xuanzang II.13). Eleventh-century Persian scholar Al-Beruni, after his travels in India, wrote that in the Indian court, if there is not enough written and witness accounts, the defendant may take an oath that he is innocent. Depending on the importance of the suit, it may be a simple oath, or one supported by the ordeal verification via drinking holy water, with the expectation it will not harm the defendant in case he is telling the truth, or by throwing him into a deep well or a river, after the defendant pronounced the formula: "Water, you know the secret and public, kill me if I lie, and preserve me if I speak the truth," or by a kettle, boiled and with a piece of gold thrown inside, which the defendant must fetch from the water, or by a hot piece of metal, near its melting point, that should be carried in the defendant's hands for some distance. An ordeal of balance is also mentioned (Al-Beruni II.LXX).

There is no mention in Saxo's account of a personified figure of the waters; however, we may find one in Adam of Bremen's description of the city of Wolin:

Ibi est Olla Vulcani, quod incolae Grecum ignem vocant (vocans; vocant ignem in other manuscripts), de quo etiam meminit Solinus. Ibi cernitur Neptunus triplicis naturae: tribus (Tribus) enim fretis alluitur illa insula, quorum (quor. unum virid. aiunt esse) aiunt unum esse viridissimae speciei, alterum subalbidae, tertium (tercius vero) motu furibundo perpetuis saevit tempestatibus (There is Vulcan's Cauldron, which is called Greek fire by the locals, [and] which was mentioned by Solinus. There is known Neptune of the triple temperament: for three seas/estuaries surround this [pen]insula, which, it's said, on one [side] is of freshest quality, on another whitish [muddy], and on the third—continuously and frantically stirred by raging storms) (Adam II.XXII).

Especially interesting here is that the Slavic analogue of **Vouruna*-Apam Napat, described here as a certain Neptune (Lüders also calls Varuna an Indian Neptune [1951: 9]), is accompanied by a certain Vulcan (or his attribute—the cauldron)—possibly the Slavic analogue of **Vouruna*'s companion Mit(h)ra, who, in Indo-Iranian tradition, is the fiery figure (Yt 10 [Mihir].3, .127; Yt 19 [Zam].49; RV 7.66.10). One of the three sacred fires of Bundahishn bears the name of Mithra (Burzin-Mitro) (Bd 7.8), as well as the Zoroastrian fire temples *dar-e mehr* (Duchesne-Guillemin 1973: 72).

Usually, like in Adam's fragment above, the Latin *natura* is translated as literally "nature," though "character" or "temperament" are also legitimate translations, and the latter one is chosen here. Latin *viridissimus*, usually translated as "greenest," is also "freshest", or "youngest", and *species* is not only an "appearance", but also a "quality", or "type." Another important detail is that Adam does not simply describe the geography

of Wolin, but uses the verb *aiunt* (3rd, pl. pres. act. ind.)—"[they] say". which indicates he talks about the narrative tradition, perhaps more concerned not with geography, but rather hyperbolically describing qualities of the deity. That triple character of the Slavic Neptune (which is violent, greenest/freshest/youngest, and white/old at the same time), is particularly interesting because **Vouruna*-Apam Napat is also a "terrible sovereign", (RV 7.66.13) a life-giving youthful water patron, (RV 2.27.2, 2.28.4, 2.35.2,4,8) and, in company with Mitra, a worldly truth and order overseer (RV 7.49.2-3, 10.8.5-6, 1.2.8, 1.23.5, 1.152.1, 7.60.5, 7.66.12-3; 6.62.9, 7.28.4, 7.40.4,7, 8.25.4; AV 4.16.3).

Although we have no description of such a fiery rite in Saxo's account of Slavic rituals, we do have evidence on the easy acceptance of the ordeals by fire among the Wendish Slavs of Oldenburg, as well as an account of the connection of the oaths with water, trees and rocks, and some jurist deity or deities manifested by these natural phenomena, in Helmold of Bosau's *Chronica Slavorum*. Furthermore, we learn from him that Svantovit is associated with the category of trust. He is the guarantor of oaths, which are the part of the rituals conducted in his temple. Yet another ritual, related either to Proven, or Siwa or Radigast, involves passing a vessel with a liquid (water? mead?):

Est autem Sclavorum mirabilis error: nam in conviviis et comotationibus suis patram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba, sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum sua lingua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant. ...Inter multiformia autem Sclavorum numina prepollet Zvantevith, deus terre Rugianorum, utpote efficacior in responsis.... Unde etiam in peculium honoris annuatim hominem cristicolam, quem sors acceptaverit, eidem litare consueverunt... Mira autem reverentia circa fani diligentiam (i.e. curam, custodiam templi) affecti sunt: nam neque iuramentis facile indulgent, neque ambitum fani vel in hostibus temerari patiuntur (However, the Slavs have an astonishing wrong [custom]: for their banquet and drinking party, they send around a saucer, in which they join saying, I would not say words of religious dedication, but rather spells, under the name of deities, namely good and bad, professing all prosperous fortunes as [words] coming from the good deity, and the opposites as [words] coming from the bad one. In particular, on their language they call the bad deity Diabol ol Chernobog, which means Black deity... Out of the multitude of Slavic deities, however, prevails Svantovit, the deity of the land of Rugia, since [he is] efficient [trustworthy] in his answers... In particular, as a [material] manifestation of honouring him, they have become used to annually sacrificing a Christian, whom the lots point to... However, they endowed the [Svantovit's] temple with attentiveness (care of it) out of the astonishing respect: for they neither allow [themselves] to easily take oaths [in it], nor let inconsiderable foreigners in or around it) (Helmold I.52).

Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus, que dicte fuerant deo terre illius Proven, quas ambiebat atrium et sepes accuratior lignis constructa, continens duas portas... Illic omni secunda feria populus terre cum reguo et flamine convenire solebant propter iudicia... Iurationes difficillime admittunt, nam iurare apud Sclavos quasi periurare est, ob vindicem deorum iram... Hii enim simuiachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nonien Podaga; alii silvas vei lucos inhabitant,

ut est Prove deus Aidenburg, quibus nulle sunt effigies expresse... Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes, de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximior illi deo deorum... Et inhibiti sunt Sclavi de cetero iurare in arboribus, fontibus et lapidibus, sed offerebant criminibus pulsatos sacerdoti, ferro vel vomeribus examinandos (There, among the ancient trees, we saw sacred oaks that were dedicated to the deity of this land—Proven, around which a wooden hall and a fence were carefully constructed, which had two gates... Here, every second day (of the week), people of the land, along with the king and the priest, used to gather to have a counsel/trial... They abstain from committing the oaths, for taking a vow almost [certainly means] breaking it, thus [becoming a subject] of punishing/spearing by anger of the deity... Some pitch temples over statues depicting their imaginary [deities], like the idol of Plune, which is named Podaga; others inhabit woods or groves, like Prove, deity of Oldenburg, who does not have any statues depicting him... Among multiple deity-like spirits, with whom they associate fields, forests, sadness, and pleasure, they do not deny one god in the sky also, who omnipotently controls the entire heavens, [while] these [spirits] distribute assignments to comply, from his nature originated, and each one the more senior, the closer [he is] to the god of gods... And since then the Slavs have restrained themselves from taking oaths before trees, springs and rocks, instead brought caught criminals to the priest, to execute [ordeals] by iron or plough) (Helmold I.83).

The last phrase is one more explicit piece of evidence, in addition to other Germanic and Scandinavian legal documents, witnessing the survival of the pre-Christian fiery ordeals (Seaton 1917: 530–3), probably of the Indo-European origin, in the Medieval Christian Europe. Still, the easy acceptance of Germanic ordeals by the Slavs may also be evidence of the survival of similar cultural rites of the Wendish Slavs, also rooted in the Indo-European past, independently from the Germano-Scandinavian world. In legal documents of the Western, Southern and Eastern Slavs of 11th and later centuries, there are also references to the fire, water and duel ordeals.

Cosmas of Prague, in his *Chronica Boemorum*, writes that in 1039, Duke Břetislav, pronouncing his law code over the tomb of St. Adalbert in Gniezno, Poland, mentioned that those accused of homicides and denying the accusations should be tested by the ordeals of water and fire:

Similiter et de his, qui homicidiis infamantur, archipresbiter comiti illius civitatis nomina eorum ascribat, et comes eos conveniat; et si sunt rebelles, in carcerem redigat, donec aut penitentiam dignam agant aut, si negant, ignito ferro sive adiurata aqua, utrum culpabiles sint, examinentur (Similarly, [concerning] those who dishonor [themselves] with homicides, a superior elder of the people's assembly must write their names, and summon them obligingly to the assembly; and if they are rebellious, put them in jail, [and hold them] until their proper repentance, or, if they refuse, examine them with hot iron or oath water, whether they could be blamed) (Cosmas II.4).

The Czech law code of the first half of the 14th century *Práva Zeme Ceske/Kniha Starého Pána z Rosenberka* (*Jus Terrae Boemiae* in Latin translation) preserved quite

an extensive list of rites of the oath and guilt verification by water and hot metal, and the evidence that those rites were dedicated to some deity (in this case, to the Christian one):

69. *Z plena práwo sě zprawiti zemským právem, jemuž (komuž) winu dáváju, samému třetíému. Ale byloliby (byloby) prawějšě, aby pówod přísáhl napřed z swé škody: tehdy práwo byloby odpowídači otpřisiéci sě; (tehdy práwo byloby otpierati neb odpowiedati otpřisiezci sě) potom za wodu dwa pomocnlky otpřisezta, že je newinen, z nehož popřisiěžen (The law of damages may be corrected by municipal law; [therefore] whoever is accused threefold (i.e. quite likely), however, would be firm that the plaintiff is lying about the damages, he has the right to deny or present a different story, with the help of [his] two witnesses who would take an oath on water that he is innocent) (KSPR 69).*

70. *Ježto swědky za wodu (zawodiě/zawadie), z dluhów, nebo z dědin, nebo což we dsky slušie: též práwo, jako w úředě; ledno woda sešla mezi nimi z toho, ale ledno za wodu wrči hřebě (ale jedné ten kuon wrči za wodu, na kterémž běžal). Tehda, když swědky postawie před křížem, rciž: swědek, nebo swědci, práwo wezmú (If witnesses testify about debts or inheritance, or who know or oversee the laws, [then therefore] the right[-determining] water divination decides who is right, [or, additionally] the right[-determining] lots are thrown (by the same person who made the water divination), at the time when the witnesses, being placed before the cross, speak: "witness (or witnesses) upholds truth") (KSPR 70).*

73. *Ježto sě zprawiti samému swú rukú. Zrady práwo sě otepřiěti samému swú rukú, jemuž winu dáváju; sirotčie práwo. Pakliby žalowal z toho pówod, a odpowídač jemu nebránil, na odpowědi pówodowi wěsti práwo za wodu; z přiwedenie takéž, z žitiě, z přijeti takéž (If the accused accidentally told on himself, [which would then lead] to his conviction, he has the right to renounce [what was said], by the orphan law. However, if the same was the plaintiff's complaint, and the accused doesn't argue, the plaintiff, in his turn, may ask for [verification by] water; the same [law is true] for foster care and adoption) (KSPR 72).*

143. *Když pówod žaluje cožkoliwěk, že je wzchowal (budto že je wzchowal) na swém hnoji i žiwo i mrtwo: tehda práwo postihnúti póvodu swědky, jakž draho zceněno; práwo, jako z dluhu na kříži. 144. Pakli proti tej žalobě odpowěď taká, že diě: »ten kón, nebo cožkoliwěk, jehož sě Mikeš z Unhošče u mne jal (jehožby sě Mikeš neb Jan z Hostiúého jal), ten sě je rodil na mém hnoji i žiw i mrtew, na to jmám prawějšě ludi" (pakli otpowie a diě: tento kón jest sě urodil u mne na hnoji a zchowán, a jmám na to prawějšie lidi): tehda práwo o to hřebi, čím sě swědkóm práwo dostane, ale woda (úwoda) neslušie (If the plaintiff complains about something [while the accused behaves] like being petrified in his own dung, lifeless, then the court should listen to witnesses of the plaintiff with all the importance, like [they are] witnessing on the cross. However, if the response of the accused is such as Mikes from Unhoshche (or Jan from Hostieho), who said: "who, or whatever, made the adversary to stay in his dung lifeless, is the right person", then the procedure of the witnesses' trial by lots or water is not needed) (KSPR 143–4).*

155. *Pakli chce wše z té pře přihnati k najdalejšému roku, to móż do šesti neděl; cožby rok byl dále jedniem dnem šesti nedel (cožby rok byl dále jedniem dnem šesti neděl, to pře ta ztracena; jestli rok blíže šesti neděl), že nenie méně k roku čtyr neděl, a je s právem*

z té pře sehnáno. Právo voda (However, if one wants to have a court hearing, which will rule on the dispute, to be called at the furthest possible time, it should be no longer than 6 weeks (a day later will be a mistrial), if the hearing of the dispute is sooner than 4 weeks, it will be still according to the law, via the water [ordeal]) (KSPR 155).

156. Ze zlodějstwa, což pomění (promění), jeden póhon; též právo pohoniti jako z plena; právo voda. 157. Z lúpeže jeden póhon; týmž právem pohoniti jako z plena; právo voda. 158. Z lesa porubáimie (posěčení) jeden póhon; jako z plena; právo voda. 159. Ze wzebrání úroków jeden póhon; také pohoniti jako z plena; právo voda. 160. Z jetié jeden póhon; právo pohoniti jako z plena; právo voda. 161. Ze zlata jeden póhon; právo pohoniti jako z plena; právo železo; nemóz (a také móż) pohoniti k malému úřadu. 162. Wěchów zawinutié, násilím požití, jeden póhon; z ohně jeden póhon; právo pohoniti jako z plena; o tu při právo železo. 163. Z výboje jeden póhon; právo pohoniti jako z plena; právo železo. (For the minor crimes, there will be one hearing, by the procedure like for [covering] damages, via the water [ordeal should be used]. For the robbery, there will be one hearing, the same legal procedure as for the damages should be applied, via the water [ordeal]. For the lumbering, one hearing, will be the same procedure like for the damages—the water [ordeal]. For usury, one hearing, by the same procedure like for damages—the water [ordeal]. For stealing, one hearing, by the same procedure like for damages—the water [ordeal]. For the gold-[related crimes], one hearing, by the same procedure like for damages—the hot iron [ordeal], if [the accused] is incapable [of enduring that], then send him to the local [law-enforcing] office. For the [illegal] hay mowing and grain harvesting, and the arseny, one hearing, by the same procedure like for damages—for that dispute is the hot iron ordeal. For the property destruction, one hearing, by the same procedure like for damages, via the hot iron [ordeal]) (KSPR 156–63).

210. Opowiedati právo plen, výboj, lúpež, zlodějstwo, wzebrání úroków, oheň, i to vše, což právo voda i železo z toho (Notify about laws on damages, injuries, robbery, lesser crimes, usury, arseny, and those for which water and hot iron [ordeals are used]) (KSPR 210).

212. Opowiedati právo chromotu, i všelikaké ohawy, rány modré i krvawé i všelikaké. Opowiedati právo z hlavy i z přihlawného dobytka. Opowiedati právo sweřepice, wčely, ščepy, a to vše, což jest nárok, trój póhon, právo voda i železo (Notify about laws on handicapping or other injuries, hematoma, or open, or whatever wounding. Notify about laws on cattle and lesser livestock. Notify about laws on horses, bees, gardens, and all that involves [breaking] contract, [for which there will be] a triple hearing via the water and hot iron [ordeals]) (KSPR 212).

238. Přiwesti komorníka právo na škodu, když se škoda stane, výboj, plen, oheň i vše nároky, což je právo voda i železo. Takéž právo komorníka přivoditi ke všem ranám (A court officer should be invited to the crime scene that involves property destruction, damage, arseny, and all contract breaching, which are dealt with via the water and hot iron [ordeals]) (KSPR 238).

Of course, it could be argued, similarly to Helmold's account, that these mentions of the ordeals of fire and water in Czech legal documents were just reminders of the

German influence. However, we find that similar ordeals also appear in Serbian and Old Rus' legal documents.

Serbian law document *Законикъ Сръбскыи Цара Стефана Душана Сильнаго*, of 1349, talks about ordeals by the boiling water:

64. *Соудби ине да нѣшиъ за котѣль, ни оправе никое. кто се оправѣ, да не дава соудѣамъ оправе. роуке на соудоу да неима, и опаданѣа, и две. тъкмо да се соуде по закону* (There should be no other trials after the boiling water cauldron ordeal, and no [other] rulings. Who vindicated himself should not be judged by the court. There should not be bribery, nor unfair trial, nor gifts; only the law should be [respected] by the court) (3C 64).

78. *Дворане властелсѣи, ако оучини кое зло отъ нихъ, кто боуде прониіаревикъ, да га оправе очина дружина поротом, аколи есть себръ, да хвати оу котель* (If courtiers of nobles committed a crime, those who are landowners should be judged by the jury of elders, otherwise, those who are commoners should take the boiling water cauldron ordeal) (3C 78).

The first known Old Rus legal document *Правда Роусьская*, it could be argued, bears signs of the influence of Scandinavian legal thinking, which is not surprising considering the close dynastic ties between Vladimir Svyatoslavich and Yaroslav Vladimirovich with Sweden and Norway, however, the first Short Edition of the *Правда Роусьская* in the 11th century did not have mentions of the ordeals of water and fire, and, by the time the Extended Edition was created around the end of the 11th or beginning of the 12th centuries, those ties had been severed. The Great Schism did not help cultural exchange between the German and Scandinavian world and Old Rus, either, so the direct inheritance of those ordeals from the Indo-Iranian, or even Indo-European past, is more likely than the Germano-Scandinavian reborrowing:

12. *Искавшие ли послуха и не налѣзоуть, а истѣця начьнетъ головою клепати, то ти имъ правдоу желѣзо. Тако же и въ всѣхъ тяжахъ, и въ татѣхъ и въ поклѣхъ; оже не боудеть лица, то тогда дати іемоу желѣзо изнѣволѣ до полугривны золота. Ажели мнѣ, то на водоу, оли до двою гривноу; ажели мнѣ, то ротѣ ти іемоу по своѣ коуны* (If witnesses were not found if the plaintiff accuses [somebody] in murder, then use on him the [hot] iron ordeal. The same is for all cases, for the robbery and other accusations; if there will be no evidence, then force to him the [hot] iron ordeal, [for the case worth] less than half a hryvnja [of gold]. If the case worth less, and more than the two hryvnias [of silver], than use the water ordeal; if [even] less—then believe in his oath) (ПР 12).

The multi-headedness of the Svantovit statue, as well as the other Wendish statues of the Slavic deities, was pointed to by many Latin authors. Saxo's account has an emphasis on the omniscience of the deity:

Ingens in aede simulacrum, omnem humani corporis habitum granditate transscendens, quattuor capitibus totidemque cervicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere videbantur. Ceterum tam ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum laevorsum contemplationem dirigere videbatur (Inside the temple a giant statue was seen, whose size was greatly exceeding any typical human

body, from which, surprisingly, four heads on four necks were erected, from them, two were [looking] ahead, another two—in the opposite [direction]. Also, whatever direction one would look at them: from front or back, from left or right, he would meet their line of sight. (Literally: Also, whatever [was] the placement [of the pairs of heads]: front or back, one [of the pair]—to the right, another—to the left, the line of [their] sight was seen.) (Holder 1886: 565.3–10).

The omniscience, the multitudes of eyes and ears are also quite particular characteristics of Mit(h)ra and Varuna (Yt 10 (Mihir) .82, .107, .7, .45–6, .91, .141), (RV 1.25.16, 2.27.3, 8.90.2, 1.15.6, 7.34.10, 7.49.3, 7.60.6–7), (AV 4.16).

This is especially interesting in the context of the Zoroastrian-like purification rites that the priest of Svantovit was performing in the temple before festivities:

Huius sacerdos, praeter communem patriae ritum barbae comaeque prolixitate spectandus, pridie quam rem divinam facere debuisset, sacellum, quod ei soli intrandi fas erat, adhibito scoparum usu, diligentissime purgare solebat, observato, ne intra aedem halitum funderet; quo quoties capessendo vel emittendo opus habebat, toties ad ianuam procurebat, ne videlicet dei praesentia mortalis spiritus contagio pollueretur (The priest [of the divinity], showing the strict observance of the length of hair and beard according to old traditions of the ancestral community; the day before [the feast] [the priest] had to perform an even more important service to the divinity; the temple, which only he had traditional right to enter; he used to clean most diligently with a broom, making sure he would not breath inside the temple; when he needed to breath in or out, he ran to the doors, to prevent pollution of the pure divine presence by the contact with mortal spirits) (Holder 1886: 565.27–35).

Mary Boyce points out that although we only have codification of the laws in *Vendidād* and Pahlavi texts, their similarity to the ones of Indian Brahmins suggests that similar rites existed not only during the prehistoric times of Zarathushtra, but also during the pagan times of Indo-Iranians, and even Indo-Europeans overall. The laws of purity in Zoroastrianism come natural from their key concepts of the opposition to the creation of Ahura Mazda/Spenta Mainyu, to the destructive influence of Angra Mainyu that includes decay, pollution, illness and, most importantly, death. Therefore, the duty of an Ashavan, the follower of the “right world order” or *aša*, includes obligation to fight uncleanness of himself and the elements of nature that include metal (which is representation of the sky), water, soil, animals, and plants (Boyce 1975: 285, 6, 310). Breath is also considered as polluting the already cleansed objects. Zoroastrian houses, especially if used as places of worship, especially at festival times, have to be dusted, swept, and scrubbed. The clothes of the priest performing services indoors are strictly functional, without flowing pieces that are used for the outdoor ceremonies, to prevent possible contamination of the cleansed objects by the closes. Hair, for the same reason, is also concealed under the headdress, and the mouth and nose is covered by a piece of cloth, termed in Middle Persian as a *padān*, which resembles a surgical mask and prevents contaminating action of breath (Boyce 1975: 300, 9, 10, 11, 22). According to the images that survived, in Achaemenian times Zoroastrian priests wore Scythian style hats with flaps that covered their mouths (Dandamayev 2009: 95).

CONCLUSIONS

If we treat mytho-religious systems as groups or spaces in a mathematical sense, and want to establish their structural similarity that will allow us to reconstruct the structures of the lesser known with the similar structure of the better known, we need to demonstrate that the mapping of one mytho-religious space to another is isomorphic, or, at least, homomorphic. Which means that, if there exists objects, actions, verbal formulae $a_1, b_1, c_1, \dots$ and deities or other actors d_1 of one mytho-religious space, and they can be mapped to the objects, actions, formulae $a_2, b_2, c_2, \dots$, and deities d_2 of another mytho-religious space, and we can map them to each other: $a_1 \rightarrow a_2, b_1 \rightarrow b_2, c_1 \rightarrow c_2 \dots d_1 \rightarrow d_2$, and there exist mutually mappable ritual operations op_1 and op_2 , such that they take elements of the mytho-religious space, and, through revealing the mythical meaning or reference, produce another element of that space, for example a deity associated to the rite: $d_1 = op_1(a_1, b_1, c_1 \dots)$ and $d_2 = op_2(a_2, b_2, c_2 \dots)$, we need to show that there has already existed the mapping $d_1 \rightarrow d_2$. If that is the case, such a mapping and mytho-religious spaces are homomorphic in terms of the abstract algebra. Of course, one may hardly expect a strict compliance of such categories as myth and religion to the mathematical definitions of the group or space, or their relationships being isomorphic, in which strict one-to-one relationships in both directions are maintained between elements of two spaces. However, a simple homomorphism still provides preservation of the structure of those spaces' elements that could be mapped into elements of another space, while those elements that do not have analogues in another space, and are unique to the particular one, could be called a kernel (null subspace) of that mytho-religious space.

For our particular example of the Slavic oath-confirming rituals of water, according to the Mediaeval Latin chroniclers' accounts, we can discern the following elements of the Slavic mytho-ritual subspace concerned with justice: the very water (either an abstract Domboro's one, or Oldenburg's streams, or the vessels with it), the oath-taking participant or an object (stone) substituting him, actions of submerging or making contact of the ritual's subject and the water, verbal formulae proclaiming the water being a witness of the oath, or a punisher of its violators. All these elements, quite directly and undoubtedly, can be mapped onto elements of the Indo-Iranian mytho-religious subspace of justice. From the water deities such as the Wolin's Neptune, of the "triple temperament": green-young, violent, and white (old-wise?), may be mapped onto the Indo-Iranian figure **Vouruna*-Apam Napat (Son of the Waters): the life-giving youthful creator of all things, who is terrible, yet merciful, and the truth and contract overseer. Oldenburg's Proven, related to justice, and, indirectly, to streams, is also mappable to **Vouruna*-Apam Napat. Rugen's Svantovit, the trusted one, who is represented by the multi-eyed statue, and whose temple was treated by the Zoroastrian-like purification rituals, can be mapped to Vedic Mitra-Varuna and Iranian Ahura Mazda. We have no accounts about what deity was behind Domboro's oath-guarantying function of water (though, it is quite reasonable to expect such a personification), and whether Wolin's Neptune had the oath-related rituals associated with him. However, we do know about the strong direct association of some of Oldenburg's justice rites with Proven. They were taking place in groves, but

other details were left unspecified. There is also an indirect association with him of the oath-taking rites on the water streams, and a common Slavic guarantee of the oaths by their deities, especially by Svantovit. Of course, such evidence from the chroniclers' accounts of the oath-taking rituals (mytho-religious space operations) referring to the water- and justice-associated deities is more weaker and partly hypothetical for the Slavic mytho-religious space than for the mappable operations of the Indo-Iranian space, but, supported by the much stronger evidence from the Slavic law codices about dedication of these rituals to the cross (and, apparently, to the deity behind it), it is still traceable and satisfies the conditions of the homomorphic mapping of the mytho-religious spaces.

Having demonstrated that, we can not only give more ground to the theses of Jakobson, Gimbutas, and Puhvel, but also vindicate aspects of the approach of the “mythological school” of Russian folklorists to reconstruct the sources of Slavic folklore, especially that of Afanasyev, who widely used Indo-Iranian themes in his approach. We can point out that such an approach, on the new level, of course, could still be a beneficial and useful tool for the reconstruction of the Slavic pre-Christian mytho-religious space. As a continuation of this argument, we may also side with the remark of Gimbutas that, because we know so little about Slavic deities from the contemporary written accounts (what functionalities hide behind these names or even whether they point to the same or different ones), it is pretty much irrelevant what we would call them: supposedly authentic Svantovit and Proven from the Mediaeval Latin accounts, or Slavic Vulcan and Slavic Neptune from the same accounts, or “Slavic Mitra” and “Slavic Varuna” from the modern age comparativist works, or even completely made up contemporary names, as long as we understand that those names are only mappings to elements of the more rich and complete mytho-religious spaces that we may use to reconstruct the Slavic space from.

BIBLIOGRAPHY AND ABBREVIATIONS

- Абаев, Василий Иванович, 1949: Происхождение древнерусского Хорс и Сванского Džgərāg «св. Георгий». Мещанинов И. И. (под ред.) *Осетинский язык и фольклор*, I. М: Издательство Академии Наук СССР”, 595–596
- [Abaev, Vasyly I., 1949: Proishozhdenie drevnerusskogo Hors i Svanskogo Džgərāg «sv. Georgy». Meschaninov I. I. (ed.), *Osetinsky jazyk i folklor*, I. М: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, 595–596].
- Adam - Schmeidler, Bernard, 1917: *Adam von Bremen, Hamburgische Kirchengeschichte, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*. Hannover und Leipzig: Hahnsche Buchhandlung.
- Афанасьев, Александр Николаевич, 1865–1869: *Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу: опытъ сравнительнаго изученія славянскихъ преданій и вѣрованій, въ связи съ мифическими сказаніями другихъ родственныхъ народовъ*. М: Издание К. Солдатенкова
- [Afanasyev, Alexander N., 1865–1869: *Poeticheskija vozzrenija slavjan na prirodu: opyt sravnitel'nago izuchenija slavjanskikh predanij i verovanij, v svjazi s mificheskimi skazanijami drugih narodov*. М: Izdanie K. Soldatenkova].
- Al-Beruni – Sachau, Edward C., 1971: *Alberuni's India*. New York: W. W. Norton & Co. Inc.

- Álvarez-Pedrosa, Juan Antonio, 2015: The reconstruction of the pre-Christian Slavic religion and Iranian lexical borrowing: a methodological review. *Ollodagos - Tome XXX (2014)*, Bruxelles, 61–80.
- AV – *Atharvāveda* – Chand, Devi, 1982: *Atharvaveda*, repr. 1997, 1999, 2002, 2007, 2014. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Bd – *Bundahishn* – West, Edvard William, 1860: *The Bundahis-Bahman Yast, and Shayast La-Shayast, Sacred Book of the East*, v. 5, p. 1. Oxford University Press.
- BDh – *Baudhāyana Dharmasūtra* – Bühler, Georg, 1882: *The Sacred Laws of the Aryas, As Taught in the School of Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhayana, part II, Sacred Books of the East*, v. 14, repr. 1965, 1969, 1975, 1984, 1991, 2001. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Borissoff, Constantine L., 2014: Non-Iranian origin of the Eastern-Slavonic god Xürsü/Xors. *Studia Mythologica Slavica XVII – 2014*, Ljubljana, 9–36.
- Boyce, Mary, 1975: *A History of Zoroastrianism*, v. 1, repr. 1988. Leiden: E. J. Brill.
- Boyce, Mary, 1979: *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, ed. 2001, repr. 2007. Abington: Routledge.
- BrUp – *Brhadāranyakopaniṣat* or Brihadaranyaka Upanishad – Madhavananda, Swami, 1950: *Brihadaranyaka Upanishad*. Mayavati: Advaita Ashrama.
- BSm – *Brihaspati-smṛti* – Jolly, Julius, 1889: *The Minor Law Books, The Sacred Books of the East*, v. 33, part I, Narada, Brihaspati. Oxford: The Clarendon Press.
- Чаусидис, Никос, 1998: Словенските пантеони во ликовниот медиум: Сварог. *Studia Mythologica Slavica I – 1998*, Ljubljana, 75–92
- [Čausidis, Nikos, 1998: Slovenskie panteony vo likovniot medium: Svarog. *Studia Mythologica Slavica I – 1998*, Ljubljana, 75–92].
- Cosmas – Bretholtz, Bertold, 1923: *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum, Nova Series, tomus II, Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Дандамаев, Мухаммад Абдулкадырович, 2009: *Месопотамия и Иран в VII–IV вв. до н. э.: Социальные институты и идеология*. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ
- [Dandamayev, Muhammad A., 2009: *Mesopotamija i Iran v VII–IV vv. do n.e.: Socialnye instituty i ideologija*. SPb.: Fakultet filologii i iskusstv SPbGU].
- Duchesne-Guillemin, Jacques, 1973: *Religion of Ancient Iran, translation of the La religion de l'Iran ancien* (1962). Bombay: Tata Press Ltd.
- Dynda, Jiří, 2014: The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav. *Studia Mythologica Slavica XVII – 2014*, Ljubljana, 57–82.
- Gimbutas, Marija, 1967: Ancient Slavic religion: a synopsis. *To Honor Roman Jakobson: Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday, vol. 1*. The Hague: Mouton & Co. P.V. Publishers, 738–759.
- Gimbutas, Marija, 1971: *The Slavs*. New York: Praeger Publishers.
- Golema, Martin, 2013: Slavic Mitra. Benevolent and Legal Pole of the Function of Religious Sovereignty in the Slavic Mythology and Epic. *Studia Mythologica Slavica XVI – 2013*, Ljubljana, 81–104.
- Helmold - Pertz, Georgius Heinrichus, 1868: *Helmoldi Presbyteri Chronica Slavorum, In usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis recudi fecit*. Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani.

- Гильфердинг, Александр Фёдорович, 1853: *О сродстве языка славянского с санскритским*. СПб: в типографии Императорской Академии Наук
- [Hilferding, Alexander F., 1853: *O srodstve jazyka slavjanskogo s sanskritskim*. SPb: v tipografii Imperatorskoj Akademii Nauk].
- Holder, Alfred, 1886: *Saxonis Grammatici Gesta Danorum*. Strassburg: K. J. Trübner.
- Jakobson, Roman, 1950: *Slavic mythology*. Leach, Maria (ed.), *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, v. II. New York, Funk & Wagnalls Company, 1025–1028.
- Kalmykow, Andrew D., 1925: *Iranians and Slavs in South Russia*. *Journal of the American Oriental Society*, v. 45, 68–71.
- Kane, Pandurang Vaman, 1946: *History of Dharmasastra (Ancient and mediaeval Religious and Civil Law)*, v.3, repr. 1973. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- KSPR – *Kniha Starého Pána z Rosenberka* – Palacky, František, 1840: *Archiv Český cili Staré Pjsemné Památky České i Moravské, Kniha Starého Pána z Rosenberka*. W Praze: W Kommissj u Kronbergra I Řiwnáče.
- Лелеков, Леонид Аркадьевич, 1978: *Искусство Древней Руси и Восток*. М: Советский художник
- [Lelekov, Leonid A., 1978: *Iskusstvo Rusi I Vostok*. М: Sovetskiy Hudozhnik].
- Лома, Александар, 2004: Димом у небо: Обред спаљивања мртвих у старим и традиционалним културама. Његово осмишљење у есхатолошким представама индоевропских народа, са посебним освртом на паганске Словене. *Кодови словенских култура 9 – Смрт*, Београд, 7–64
- [Loma, Alexandar, 2004: *Dymom v nebo: Obred spalivaia mrtvyh u starym I tradicionalnym kulturama*. Niegovo omyshlenie u eshatoloshkim predstavama indoevropskih naroda, sa posebnym osvrtom na paganske Slovene. *Kodovi slovenskih cultura 9 – Smrt*, Beograd, 7–64].
- Lüders, Heinrich, 1951: *Varuna, aus dem Nachlass heraus gegeben von Ludvig Alsdorf, I, Varuna und die Wasser*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Marinas, Enrique Santos, 2013: Reassessment, Unification, and Enlargement of the Sources of Slavic Pre-Christian Religion. *Russian History*, v. 40, i. 1, Leiden, 27–40.
- Mbh – *Mahābhārata* – Buitenen, Johannes Adrianus Bernardus, 1973: *The Mahabharata, The Book of the Beginning*, Translated and Edited by, repr. 1980. Chicago: The University of Chicago Press.
- Meillet, Antoine, 1926: *Le vocabulaire slave et le vocabulaire indo-iranien*. *Revue des études slaves*, tome 6, fascicule 3–4, Paris, 165–174.
- MDh – *Mānava Dharmaśāstra* – Olivelle, Patrick, 2004: *The Law Code of Manu*, repr. 2009. Oxford: Oxford University Press.
- Nat. Deo. – *De natura deorum* – Rackham, H., 1933: *Cicero, De Natura Deorum*, Academica, repr. 1951, Loeb Classical Library, Cicero XI, LCL 268. Cambridge: Harvard University Press.
- Niederle, Lubor, 1924: *Slovanske Starozitnosti*, v. I, n. IV. V Praze: Bursik & Kohout.
- NSm – *Nārada-smṛti*. Lariviere, Richard W., 2003: *The Nārada-smṛti*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Paliga, Sorin, Teodor, Eugen S., 2009: *Lingvistica și arheologia slavilor timpurii. O altă vedere de la Dunărea de Jos/Early Slavic linguistics and archeology. Another view of the Lower Danube*. Targoviște: Ed. Cetatea de Scaun.
- Puhvel, Jaan, 1987: *Comparative mythology*, repr. 1989. Baltimore: The John Hopkins University Press.

- Рахно, Константин, 2014: «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве». *Studia Mythologica Slavica XVII – 2014*, Ljubljana, 91–134 (Rakhno, Konstantin, 2014: “Zemlja neznaema” i iranski substrat “Slova o Polku Igoreve”).
- Rozwadowski, J. M., 1914–15: Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi a irańskimi (Lexical interrelations between the Slavic and the Iranian languages). *Rocznik Orientalistyczny I, 1914–15*, Krakow, 95–110.
- RV – *ṛgveda* or *Rigveda* – Елизаренкова, Татьяна Яковлевна, 1999: *Ригведа, Мандалы I–IV, V–VIII, IX–X*. М: Наука (Elizarenkova, Tatyana J., 1999: *Rigveda, Mandalay I–IV, V–VIII, IX–X*. М: Nauka).
- Рыбаков, Борис Александрович, 1982: *Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв.* М: Наука
- [Rybakov, Boris A., 1982: *Kievskaya Rus' i russkie knjazhestva XII–XIII vv.* М: Nauka].
- Sarkar, Golapchandra, 1891: *Hindu Law of Adoption*. Calcutta: Thacker, Spink & Co.
- Schmidt, Johannes, 1872: *Die Verwandschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen*. Weimar: Hermann Böhlau, repr. 1882, 2013, New York: Cambridge University Press.
- Seaton, M. E., 1917: Ordeals (Slavic, Teutonic). Hastings, James (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, v.9. New York: Charles Scribner's, 529–533.
- Седов, Валентин Васильевич, 2002: *Славяне, историко-археологическое исследование*. М: Языки Славянской Культуры
- [Sedov, Valentin V., 2002: *Slavjane, istoriko-arheologicheskoe issledovanie*. М: Jazyki Slavjanskoj Kultury].
- Šmitek, Zmago, 2010: Od staroslovanskega Svarožiča/Radogosta doslovenskega Kresnika. *Studia Mythologica Slavica XIII – 2010*, Ljubljana, 187–197.
- Соболевский, Алексей Иванович, 1924: Русско-Скифские Этюды. *Из Известий Отделения Русского Языка и Словесности РАН, тт. XXVI, XXVII*, Ленинград, 252–332
- [Sobolevsky Alexey I., 1924: Russko-Skifskie etudy. *Iz Izvestij Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti RAN, tt. XXVI, XXVII*, Leningrad, 252–332].
- Thietmar – Kurze, Fridericus, 1889: Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum, Hannoverae, Impensis Bibliopoli Hahniani.
- Топоров, Владимир Николаевич, 1968: Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and mythological concepts. *Исследования по этимологии и семантике, т. 2, к. 2.*, 2006. М: Языки Славянских Культур, 440–454
- [Toporov, Vladimir N., 1968: Parallels to Ancient Indo-Iranian Social and mythological concepts. *Issledovanija po etimologii i semantike. t.2, k.2.*, 2006. М: Jazyki Slavjanskih Cultur, 440–454].
- Топоров, Владимир Николаевич, 1973: Трита в колоде: Ведический вариант архаичной схемы. *Исследования по этимологии и семантике, т. 3, к. 2.*, 2010. М: Языки Славянских Культур, 168–171
- [Toporov, Vladimir N., 1973: Trita v kolodce: Vedicheskiy variant arhaichnoj shemy. *Issledovanija po etimologii i semantike. t.3, k.2.*, 2010. М: Jazyki Slavjanskih Cultur, 168–171].
- Топоров, Владимир Николаевич, 1977: Авест. θrita, θraētaona, др.-инд. trita и др. и их индоевропейские истоки. *Исследования по этимологии и семантике, т. 2, к. 2.*, 2006. М: Языки Славянских Культур, 479–504
- [Toporov, Vladimir N., 1977: Avest. θrita, θraētaona, dr.-ind. trita i dr. i ih indoevropejskie istoki. *Issledovanija po etimologii i semantike. t.2, k.2.*, 2006. М: Jazyki Slavjanskih Cultur, 479–504].

- Топоров, Владимир Николаевич, 1978: Еще раз об и.-е. *budh- (: *bheudh-). *Исследования по этимологии и семантике*, т. 2, к. 1., 2006. М: Языки Славянских Культур, 216–234
- [Toporov, Vladimir N., 1978: Esche raz ob i.-e. *budh- (: *bheudh-). *Issledovanija po etimologii i semantike*. t.2, k.1., 2006. M: Jazyki Slavjanskih Cultur, 216–234].
- Топоров, Владимир Николаевич, 1987: Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной литературе. *Исследования по этимологии и семантике*, т. 3, к. 2., 2010. М: Языки Славянских Культур, 265–337
- [Toporov, Vladimir N., 1987: Ob odnom arhaichnom elemente v grevnerusskoj duhovnoj literature. *Issledovanija po etimologii i semantike*. t.3, k.2., 2010. M: Jazyki Slavjanskih Cultur, 265–337].
- Топоров, Владимир Николаевич, 1989: Об иранском мифологическом элементе в древнерусской культуре. *Исследования по этимологии и семантике*, т. 3, к. 2., 2010. М: Языки Славянских Культур, 338–378
- [Toporov, Vladimir N., 1989: Ob iranskom mifilicheskom elemente v drevnerusskoj culture. *Issledovanija po etimologii i semantike*. t.3, k.2., 2010. M: Jazyki Slavjanskih Cultur, 338–378].
- Топоров, Владимир Николаевич, 1995: Из “русско-персидского” дивана: Русская сказка *301A, В и “Повесть о Еруслане Лазаревиче” - “Шах-наме” и авестийский “Зам-язат-яшт” (Этнокультурная и историческая перспективы). *Исследования по этимологии и семантике*, т. 2, к. 2., 2006. М: Языки Славянских Культур, 505–555
- [Toporov, Vladimir N., 1995: Iz “rusko-persidskogo” divana. *Issledovanija po etimologii i semantike*. t.2, k.2., 2006. M: Jazyki Slavjanskih Cultur, 505–555].
- Тревер, Камилла Васильева, 1937: Сэнмурв-Паскудж, Собака-птица. Л: Государственный Эрмитаж
- [Trever, Kamilla V., 1937: Senmurv-Paskudzh, Sobaka-ptica. L: Gosudarstvennyj Ermitazhō].
- Trkanjec, Luka, 2013: Chthonic aspects of the Pomeranian deity Triglav and other tricephalic characters in Slavic mythology. *Studia Mythologica Slavica XVI–2013*, Ljubljana, 9–25.
- Трубачев, Олег Николаевич, 1967: Из славяно-иранских лексических отношений. И. Б. Еськова (ред.), *Труды по этимологии, Слово, История, Культура*, т. 2, 2004. М: Языки Славянской Культуры, 25–102
- [Trubachev, Oleg N., 1967: Iz slavyano-iranskih leksicheskikh otnoshenij. I. B. Eskova (ed.), *Trudy po etimologii, Slovo, Istorija, Cultura*, t. 2, 2004. M: Jazyki Slavjanskoj Cultury, 25–102].
- Трубачев, Олег Николаевич, 1999: *Indoarica в Северном Причерноморье*. М: Наука
- [Trubachev, Oleg N., 1999: *Indoarica v Severnom Prichernomorje*. M: Nauka].
- VaDh – *Vāsis̥ṭha Dharmasūtra* – Bühler, Georg, 1879: The Sacred Laws of the Aryas, As Taught in the School of Apastamba, Gautama, Vasishtha and Baudhayana, part I, Sacred Books of the East, v. 2, repr. 1965, 1969, 1975, 1986, 1992, 2001. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Васильев, Михаил Александрович, 1998: Язычество восточных славян накануне крещения Руси: религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М: Индрик.
- [Vasilyev, Mikhail A., 1998: Jazychestvo vostochnyh slavyan nakanune kreschenija Rusi: religiozno-mifologicheskoe vzaimodejstvie s iranskim mirom. Jazycheskaya reforma knjazja Vladimira. M: Indrik].
- Vasmer, Max, 1923: Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I: Die Iranier in Südrussland. Leipzig: Markert & Petters.
- Vid – *Vidēvdāt* or Vendidad – Darmesteter, James, 1880: The Zend-Avesta, part I, The Vendidad, Sacred Books of the East, v. 4. Oxford: Oxford University Press.

- ViDh – *Vaiṣṇava Dharmaśāstra* or *Viṣṇu-smṛti* – Olivelle, Patrick, 2009: The Law Code of Viṣṇu, A Critical Edition and Annotated Translation of the *Vaiṣṇava-Dharmaśāstra*. Cambridge: Harvard University Press.
- Xuanzang – Beal, Samuel, 1884: Si-Yu-Ki, Buddhist Records of the Western World, Translated from the Chinese of (Hiuen Tsiang) (A.D. 629), v. II. London: Trubner & Co., Ludgate Hill.
- YDh – *Yājñavalkya Dharmaśāstra* or *Yājñavalkya-smṛti* – Mandlik, Vishvanāth Nārāyan, 1880: The Vyavahāra Mayūkha, in Original, with an English Translation, Also the Yājñavalkya Smṛiti, Complete in Original, with an English Translation and Notes: Parts 1-2. Byculla: Education Society's Press.
- Yt – *Yašts* – Darmesteter, James, 1882: The Zend-Avesta, part II, The Sirozahs, Yasts and Nyayis, Sacred Books of the East, v. 23. Oxford: Oxford University Press.
- Yt 10 – *Mihir Yašt* – Gershevitch, Ilya, 1959: The Avestan Hymn to Mithra with an introduction translation and commentary, repr. 1967, 2008. Cambridge: Cambridge University Press.
- Зализняк, Андрей Анатольевич, 1962: Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода. *Вопросы славянского языкознания*, 1962, вып. 6. М: Издательство Академии Наук СССР”, 28-45
- [Zaliznyak Andrey A., 1962: Problemy slavjano-iranskih jazykovyh otnoshenij drevnejshego perioda. *Voprosy slavjanskogo jazykoznanija*, 1962, vyp 6. M: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR. 28-45].
- Zaroff, Roman, 1999: Organized Pagan Cult in Kievan Rus'. The Invention of Foreign Elite or Evolution of Local tradition? *Studia Mythologica Slavica II – 1999*, Ljubljana, 47-76.
- ЗС – *Законикъ Сръбскыи Цара Стефана Душана Сильнаго* or *Zakonnik Srbskyj Cara Stefana Dushana Silnago*, ПР – *Правда Роусьская* or *Pravda Rousskaya* – Kucharski, Andreas, 1838: Najdawniejsze Pomniki Prawodawstwa Slowianskiego. Warszawa.

ИНДО-ИРАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ СЛАВЯНСКИХ ВОДНЫХ РИТУАЛОВ КЛЯТВОПРИНОШЕНИЯ И ПРИЗНАНИЯ ВИНЫ, ОПИСАННЫХ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЛАТИНСКИХ ИСТОЧНИКАХ И ПРЕДСТАВЛЕННЫХ В СЛАВЯНСКИХ ЮРИДИЧЕСКИХ КОДЕКСАХ.

СТАНИСЛАВ Сиелицки



Индо-иранские параллели славянской мифо-религиозной лексики, фольклора и изобразительного искусства были предметом интереса исследователей с девятнадцатого века. Похожесть славянских и индо-иранских мифо-религиозных мотивов позволила выдвинуть гипотезу об их общих праиндоевропейских корнях, и предположение что более полные индо-иранские мифо-религиозные материалы позволят реконструировать практически утерянные мифо-религиозные концепции славян. В данной статье рассматриваются параллели между свидетельствами о водных ритуалах подтверждения клятвы среди славян из латинских средневековых историко-описательных документов и юридических славянских кодексов и описаниями подобных ритуалов в индо-иранской мифо-религиозной и юридической литературе, а также в историко-описательных трудах.

Саксон Грамматик описывает ритуал, бытовавший у вендских славян, в котором стороны, заключающие договор, бросали в воду камень, и, наблюдая за тем как вода поглощает его, должны были проникнуться мыслью, что если они нарушат заключенный договор, то такая же судьба, в широком смысле, будет ждать и их. Старшая Авеста, к примеру, сообщает о «царском величии», *Khvarenah*, которое дается только тем властителям, которые поддерживают «праведный мировой порядок» *aša*. Однако, если они нарушат свое предназначение, то *Khvarenah*, как случилось с Йимой, покинет их, оставив в жалком состоянии, и птицей погрузится на дно океана, где вернется во владение «Сына Вод» Апам Напату. Апам Напат покровительствует *aša* не один, а вместе с Митрой, но если у последнего специализация «умиротворять» нарушителей, то первый их «ограничивает». Аналогично, ведийский Варуна, чье второе имя тоже Апам Напат, а стихия - тоже вода, является «ограничителем/опутывателем» нарушителей «праведного мирового порядка» *rta* и надсмотрщиком за соблюдением индивидуальных обетов.

Младшая Авеста знает ордили «знающей правду» водой. Индийские юридические трактаты инструктируют свидетелей приносить клятву о свидетельствовании правды в присутствии воды, а также предусматривают ордили обвиняемых водой, причем цель таких ордилий заключается не в выяснении собственно обстоятельств дела или наказании виновных, а верификации клятвы невинности. Некоторые основные юридические трактаты вообще не рассматривают процедуры клятвы и ордилий, как различные и обособленные процедуры. Процедуры отказа от контракта и перезаключения его на других лиц, такие как: дарение, усыновление, передача невесты жениху,

отпускание раба на волю, тоже сопровождаются ритуалами вовлекающими воду. Такие водные ритуалы подтверждения клятвы или контракта не только персонифицированы прямыми или косвенными ссылками на Варуну, но объясняются именно функциональностью покровительства этим божеством истины и клятв.

Саксон Грамматик не упоминает персонифицированных фигур связанных с водным ритуалом подтверждением клятвы, однако Адам Бременский, в описании божеств Волина, повествует о Нептуне имевшем тройной характер, который можно описать как буйный, юный и мудрый, что является близкой параллелью характера Варуны-Апам Напата, который тоже буйный, юный и дарующий жизнь, и гарант мировой истины и справедливости. И хотя Адам Бременский не указывает на то, что Нептун Волина был как-то ассоциирован с правосудием, контрактами или клятвами, Гельмольд из Босау рассказывает именно о такой ассоциации Ольденбургского Провена с лесом и правосудием, и некоторых других неназванных Вендских божеств, со стихиями не только леса, но и рек, и подразумевает их связь с правосудием. Гельмольд также упоминает о том, что Свантовит Рюгена связан с категорией доверия, а ритуалы принятия клятв ассоциированы с его храмом. Также, Гельмольд сообщает о ритуале посвященном или Провену, или Живе, или Радегасту, в котором сосуд с жидкостью (с водой или с медом?) передается по кругу.

Предположение о том, что Вендские водные ритуалы связанные с правосудием и клятвами выросли из славянской мифологии и религии и восходят к их индо-иранским корням, нежели чем были заимствованы из скандинавских или германских практик, подкрепляется распространением упоминаний водных ордилий в средневековых чешских, сербских и древнерусских юридических кодексах.

Кроме очевидных этимологических параллелей между Свантовитом и Спента Манью, многоглазая атрибутика статуи Свантовита и ритуал очищения его храма ассоциируется с многоглазостью Митры-Варуны, нужной им для наблюдения за соблюдением законов и зороастрийских ритуалов очищения.

За критерии допустимости отображения одного мифо-религиозного пространства на другое, с целью использования более известного пространства для реконструкции менее известного, предлагается взять критерии использующиеся в абстрактной алгебре для определения гомоморфного отображения групп или пространств. То есть, если на элементах групп определены операции на них, которые в результате дают элементы той же группы, и определены функции отображения объектов одной группы на другую, то, если отображение элементов первой группы на элементы второй, и последующее применение к ним операции определенной во второй группе, дает тот же элемент который дает и функция отображения элемента первой группы, полученного путем применения операции к элементам первой группы, то такие группы имеют ту же структуру, с точностью до ядерней, то есть совокупности тех элементов группы, которые не отображаются на

другую группу. При таком подходе к мифо-религиозному пространству, славянское и индо-иранское пространства демонстрируют схожесть своих структур, по крайней мере в области правосудия, контрактов и клятв, что позволяет более обоснованно использовать индо-иранский материал для реконструкции славянского мифо-религиозного пространства.

Stanislaw Sielicki, M. Sc., Independent Researcher, 1002 Deer Hollow Drive, Woodstock, Georgia, USA, Selitskiy@gmail.com

Območje jugovzhodne neviodunske vpadnice v ljudskem izročilu

Jernej Rihter

This article deals with oral tradition which refers to the south-eastern periphery of the land that belongs to the village Drnovo pri Krškem (Roman Municipium Neviodunum). There are two important localities named Sap and Bore. Especially the latter locality is known as a place of numerous oral traditions which are connected with supernatural beings, and it is also known as a location of the “Roman gate”. With the introduction of material and intangible circumstances, we are trying to understand the formation of the tradition of “Roman gate”. It turns out that we need a broader review. We are attempting to highlight the location with information of the field partition and archaeology. Results show that the area of Sap-Bore represents the south-eastern border of land that belongs to village Drnovo and it also coincides with the southeast Roman necropolis of Neviodunum. A similar situation is repeated in other necropolises of Neviodunum. With mapping of points of supernatural experiences, the image of the mythical landscape of Drnovo is drawn. The extent of mythical landscape is limited with the archaeological remains of Neviodunum. In this regard, the area of Sap-Bore stands out as one of the liminal points of the mythical landscape of Drnovo. Accordingly, the meaning of the tradition of Roman gates and supernatural experiences at this location are more evident. In this way, shaped topographical unit as a mythical unit of inhabitants of Drnovo (the settlement of which sat right above the Roman ruins) the process of the appropriation of Roman history into the narration of their own origins was taking place.

KEYWORDS: oral tradition, Roman gate, Neviodunum, archaeological topography, mythical landscape.

UVOD

Območje današnje Cerkljanske ceste (Drnovo–Cerklje ob Krki) je v arheološki literaturi od 19. stoletja dalje znano kot prostor jugovzhodne nekropole antičnega mesta Nevioduna (dan. Drnovo pri Krškem) in trase njegove vpadnice ter južnega vododvoda. Manj znana pa je vloga tega prostora kot gradnika pokrajine v ljudski percepciji. O tej vlogi priča ustno izročilo, ki se prostorsko osredotoča predvsem na območje med ledinama Sap in Bore ob Cerkljanski cesti. Med njima še zlasti Bore prevzemajo ključno vlogo nosilke številnih izročil. Pred drugo svetovno vojno so bili tu še vidni nekateri

topografski znaki, ki so jih ljudje povezovali z izročilom o rimskih vratih, kot vhodom v rimsko mesto *Nevidodunum*. Temu se pridružujejo tudi druga pričevanja o nekdanjem izgledu tega prostora in o nadnaravnih doživetjih. Ker pa je bilo to območje v zadnjih desetletjih precej degradirano, za njegovo razumevanje poskušamo rekonstruirati tudi preteklo podobo pokrajine. Območje je predstavljalo sestavni del polja vasi Drnovo oz. njegovih mejnih delov, zato se oziramo tudi za primerjavami z drugih delov polja. Gre za veliko količino zgoščenega spomina na enem mestu, zato se sprašujemo, zakaj se ta koncentrira ravno tu, in ne kje drugje? Vzroke poskušamo iskati s soočanjem arheološke topografije, izsledkov retrogradne analize zemljiškega katastra, toponimije, nekaterih historičnih virov in folkloristike.

DANAŠNJE PROSTORSKE OKOLIŠČINE OBRAVNAVANEGA PROSTORA

Ledina Bore (Sl. 1:1) danes zajema okoli 7 ha njivskih in drugih površin, ki so s treh strani omejene z do nekaj deset metrov širokim pasom grmičevja in drevja, z izjemo jugozahodne strani, kjer poteka trasa nekdanje¹ Cerkljanske ceste. Ta komunikacija je najpomembnejša povezava jugovzhodnega obrobja krškopoljskih vasi ob Krki z osrednjim križiščem pri Drnovem. Od leta 1894 je sodila med okrajne ceste², kasneje je bila banovinska³. Cesta je bila dolgo makedamska, vendar kljub temu visoko dvignena nad polje.

Razdaljo med Borami in Drnovim, južno ob Cerkljanski cesti, predstavljata najprej ledina Ščike Sl. 1:3), nato pa v dolžini okoli 500m še ledina Sap/Na sap (Sl. 1:2). Skupaj kilometrska razdalja med začetkom ledine Sap in koncem ledine Bore je območje našega preučevanja.

Izgradnja avtoceste Ljubljana–Zagreb je v 1950-tih letih ledino Sap presekala na dva neenaka dela. Cerkljanska cesta je bila odtlej proti jugu speljana v podvozu. Podvoz je kot avtocestni »most« dobil ime »cerkljanski most« (Sl. 1:4) in je pri mlajših generacijah prevzel vlogo orientirja v prostoru, kar pomeni, da so nanj odtlej prostorsko vezana tudi nekatera izročila. Enovitost drnovskega polja se je s tem pretrgala, kar se danes zrcali v količini in kvaliteti prostorskih informacij izročil, povezanih z južnim poljem. Pri starejših generacijah, ki so živele v pokrajini brez te meje, pa ima v izročilu nesporno vlogo glavnega orientirja v tem delu polja gozdič ledine Bore.

Obravnavani odsek Cerkljanske ceste med ledino Sap in Borami je v zadnjem poldrugem desetletju poleg izgradnje dodatnega avtocestnega pasu in komasacije zemljišč naposled doletela še ukinitve starodavne trase Cerkljanske ceste. Tako fizično spremenjen prostor v konceptiji drnovskega in drugih polj ne funkcioniira več. Zato so za rekonstrukcijo preteklega okolja in izročil ter osvetlitve tega dela polja v konceptiji prostora še

¹ Ta je bila pred dvema letoma predstavljena južneje zaradi podaljšanja vzletno pristajalne steze vojaškega letališča Cerklje ob Krki.

² Slovenec (16.2.1894).

³ KLDB, str. 257.

posebej dragoceni podatki generacij izpred druge svetovne vojne.⁴ Pri tem poskušamo k obravnavi pritegniti vsa do sedaj znana izročila, ki opisujejo prostor, saj menimo, da so v času nastanka opisovala povsem stvarne okoliščine.

GRADIVO

»Otroci so se bali it mimo Bor, mi je pripovedoval ate. V Borah rastejo hacanke⁵ in tam so bile rimske vrata! Bori naj bi bili v ograji. Stalo je tam kamenje in večkrat sem slišal, da so bile tam rimske vrata. Iz tiste strani, iz Cerkelj, kjer je grmovje, je bilo kamenje, kot nekakšen zid. Na levo za tistim potom, kjer je zdej njiva, tam je bilo zidovje. Tam se je še prav videlo, da je bilo na vsako stran kar precej na visoko kamenja, in to so pravili, da so bile vrata od rimskega mesta in tu se je šlo notri. To se je še videlo, ker so bili tam travniki in hacane po tem pa jih je nekdo iztrebil in napravil njivo. To je imel nekdo iz Krškega. Poprej so bili tam velikanski bori in ko so otroci v mlin vozili na Pirošco, jih je bilo tam zmeraj strah.⁶ (Rihter 2015, 235). Po drugi varianti je veljalo: Rimska vrata so od Borov naprej, tam je bil breg, po tem pa so Nemci cesto izravnali. Tam kjer je sedaj asfalt flikan, se še danes nekaj poseda. Nemci so med vojno nekaj borov posekali.⁷ (Rihter 2015, 235).

V času »Turkov« naj bi na Drnovem živela slepa ženska, ki je natančno vedela, kje med ledino Sap in Borami je zakopano zlato tele »Ona je točen vedla, kje je zlato tele, ka je na Drnovem resnično zlato tele ... in Rimlani so mel, ... za časa Turku, to je moj ata men govoru, je riku, tista ženska je oslepela, ampak če bi jo oni parpelal na tisto mesto, je vedla kej je ... edino ona, to je blo za časa Turku, ker je pa mojem ateti njegov ate povedu, /.../« (Rihter 2015, 235).

Nadnaravna plast izročila, zabeležena na Drnovem tja postavlja brezglavca in strahove, na nekoliko širše območje do nekdanje Kerinove hoste pa tudi kače in nasploh strašenje: Stari /Ime/ je tam nekoč srečal človeka brez glave, ves prestrašen je potegnil nož! Pri Borah je marsikdo kaj videl.⁸ Za Bore je mama rekla, da so tam strahi.⁹ Strašili so, da se v Borah nekaj dogaja, da so tam nekakšni strahovi. Strašili pa so nas tudi za bližnjo Kerinovo hosto (kjer se je pozneje ustalilo romsko naselje Kerinov grm (Sl. 1: 5), op. J. R.),

⁴ Ljudsko izročilo prebivalcev Krškega polja smo sistematično zbirali (in beležili na različne medije) med leti 2004 in 2016. Nesistematično zbiranje pa je potekalo že najmanj desetletje in pol poprej, večinoma v obliki neformalnih pogovorov ob delu na domovih, na polju, ob različnih opravilih, opravkih in dogodkih ipd. Večina tu uporabljenega izročila je povzeto po Rihter (2015). Pričevanja so bila največkrat zapisana sproti na različne medije, kadar okoliščine tega niso dopuščale pa tudi pozneje. Z nekaterimi informatorji so bili naknadno opravljeni dodatni pogovori. Vsi pripovedovalci so anonimni (naključna tričrkovna oznaka). Vsa pričevanja so v izvirniku preverljiva pri avtorju, v posameznih primerih, ob morebitnem interesu, tudi z možnostjo zagotovitve osebne komunikacije s pripovedovalci.

⁵ Narečna beseda za drevo robinje, ki jo tod imenujejo tudi *gacja*, *gacana* ali *hacana* oz. *hacanka*.

⁶ Informator ARD.

⁷ Informator LPT.

⁸ Informator VVK.

⁹ Informator NAD.

ko smo včasih tja stekli v gozdne jagode. Pravili so, da so tam kače. Ne vem, zakaj bi se morali tiste hoste tako bati.¹⁰ V Borah straši!¹¹ Pri Borah so prebivalci vasi Zasap in Črešnjice pri Cerkljah ob Krki videvali lučke, kot čarovnice ter verjeli, da se tam tudi zbirajo: »/.../ pri Borah, lej jo lučko – compranca leti! Comprance so pri Borih, tam se zbirajo. Rumene ali plavkaste lučke!¹² Stanje Bor med obema vojnama slikovito opisujejo naslednja pričevanja: *Tam je bilo kakor v džungli, vse zaraščeno, vsakega je bilo tam strah iti. Tista hosta je Havelkova iz Krškega in ko je nekoč pogorela – gasili so jo krški gasilci, ki so nazaj grede še pili v eni od tedanjih drnovskih gostiln – ni bilo več slišati o strašenju.*¹³ V Borah so njive od cerkljanske fare, zato so ograjene z grmovjem, tam prej ni bilo kaj prida zemlje, bolj valovito, kot gmajna.«¹⁴ Na Bregah se je ohranil spomin, da naj bi tam imeli grajski iz Leskovca svoj lovski park: *V Borah so imeli lovski park, tam je bilo lovsko, grofovski lovci so imeli tam jago. Bil je tam gozdič; debeli bori, ki so jih po 2. svetovni vojni posekali, predel pa razdelili. Zgradbe ni bilo nobene, zadrževale pa so se tam živali.*¹⁵ (Rihter 2015, 234–235). Poljska pot med Mrtvicami in Gorico, ki vodi mimo Bor, je v izročilu znana tudi kot Zeleni pot (Sl. 1; ZP1). Okvirno po njeni trasi naj bi po ljudskem izročilu iz smeri Viher potekala tudi rimska cesta (Rihter 2015, 234). V bližini Bor je med drugo svetovno vojno strmoglavilo nemško vojaško letalo,¹⁶ v povojnem času pa še dve letali jugoslovanskih zračnih sil.¹⁷ V zadnjih desetletjih poročajo o več tragičnih avtomobilskih nesrečah na lokalni cesti na območju Bor in pri podvozu na ledini Sap.¹⁸ Za to lokacijo je iz Kerinovega grma znana pripoved, da so videli 3–4 m velikega človeka – kot prikazen, ki je izginila v podvozu.¹⁹

Če na kratko povzamemo. S pomočjo ljudskega spomina smo izvedeli, da je v Borah v prvi polovici 20. stoletja obstajal borov nasad, ki je ledini najverjetneje tudi dal ime. Sprva je ime označevalo le nasad, pozneje pa je k njej zapadlo vse, kar se je v neposredni okolici zaraščalo. Bližnja okolica je bila poraščena z grmovjem in gosto podrastjo že pred 2. svetovno vojno, ko je predel deloma pogorel, vendar ne v celoti, saj so tu med okupacijo Nemci še lahko sekali borovce, nekaj pa jih je ostalo še v povojnem obdobju. Predel je bil sicer slaboroden in valovit, ob robovih pa poraščen z grmovjem, kar je vzbujalo vtis ograjenosti. V tej »ogradi« naj bi bilo tudi grofovo lovišče. Zemljišča znotraj te so obdelovale vasi Cerkljanske fare, gozd oz. nasad borov (ali del tega območja) naj bi bil v 1930-tih v lastništvu Havelkovih iz Krškega. Ledina Bore je v širši okolici ljudi navdajala z občutki nelagodja, saj je tu obstajala nevarnost stika z nadnaravnim. Tu je bil viden brezglavec, velikanski človek kot prikazen in lučke kot čarovnice, ki naj bi se

¹⁰ Informator RVA.

¹¹ Informator MIM.

¹² Informator ZSR.

¹³ Informator VVK.

¹⁴ Informator VMA.

¹⁵ Informator VKC.

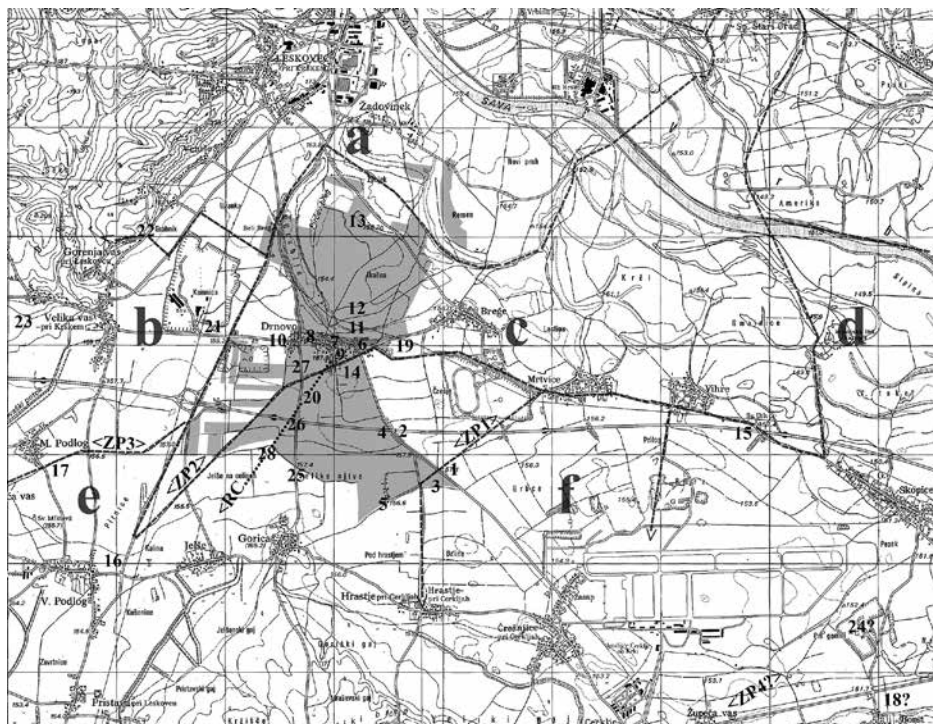
¹⁶ Informator ARD, LPT.

¹⁷ Informator ZSR.

¹⁸ Informator ZSR, SJR, MIM.

¹⁹ Informator DAV.

tu tudi zbirale, verjeli pa so tudi, da so tu stala rimska vrata mesta Nevioduna ter da je nekje tu zakopan tudi zaklad. Dogodki v sodobnem času prostor povezujejo s tragičnimi dogodki in nadnaravnimi doživetji.



Sl. 1. Prostor obravnave na TTN25. Prosojno sivo obarvano območje predstavlja polje vasi Drnovo leta 1824. Črtkano in oznake od a – f so meje katastrskih občin: a – k. o. Leskovec pri Krškem; b – k. o. Senuše; c – k. o. Drnovo; d – k. o. Krška vas; e – k. o. Veliki Podlog; f – k. o. Cerklje ob Krki. Druge oznake: 1 – Bore; 2 – Sap/Na sap; 3 – Ščike; 4 – Cerkljanski most; 5 – Kerinova hosta/Kerinov grm; 6 – Gruble; 7 – Cesta; 8 – Fara; 9 – Kot; 10 – Pasje polje; 11 – Mala barovna; 12 – Barovna; 13 – Za veliko barovno; 14 – Podorence/Nokmetov travnik/Nokmetove podorence; 15 – Cerkev sv. Urha; 16 – milnjak pri Velikem Podlogu; 17 – *Per Kamenu*; 18? – *per Belim Kamen*; 19 – Kamen/Kamni/Na kamnah; 20 – Kamenca/Na kamencah; 21 – Kamenca; 22 – Škratov breg (Gorenja vas); 23 – Škratov breg (Velika vas); 24? – Gomila pri Borštu; 25–28 – mesta nadnaravnih doživetij (gl. tekst); ZP1–4 – Zeleni pot; RC – rimska cesta;

PROSTORSKA REKONSTRUKCIJA OBMOČJA MED LEDINO SAP IN BORE ZA DOBO ZADNJIH DVEH STOLETIJ

Razvoj območja med ledino Sap in Bore je za dobo zadnjih 250 let kartografsko dobro dokumentiran. Jožefinski vojaški zemljevid (1763–1787)²⁰ in druga vojaška izmera, ki je bila na območju Krškega polja izvedena med 1806–1829/30 (Rihter 2015, 184)

²⁰ Glej v: Rajšp in Ficko (1996, sekcija 220).

pri Borah še ne zarisuje gozdiča. Bore so bile v 19. stoletju skrajna jugovzhodna točka starega drnovskega polja (Rihter 162; Sl. 62). Današnji obseg ledine Bore je leta 1825 predstavljal le skrajni severozahodni vogal sicer 45,82 ha velike njivske površine Antona Aleksandra grofa Auersperga (znanega kot pesnika Anastazija Zelenca (Grün) s Šrajbarskega Turna v Leskovcu pri Krškem²¹ (od slej turnski Auersperg) (Rihter 2015, 234). Ta njiva v katastrskem oziru ni doživela nikakršnih sprememb najmanj do časa nastanka reambulirane katastrske karte iz leta 1869.²² Šele v prvem desetletju po 1869 je prišlo na območju današnjih Bor do pričetkov oblikovanja fizične podobe, kot nam jo pol stoletja pozneje slika ustno izročilo in kvadratast tloris zaraslega predela na t. i. avstrijski specialki iz leta 1882²³, ko je tu že zarisan gozdič, enako tudi leta 1943²⁴. Kdaj natančno po zemljiški odvezi je lastništvo s turnskega Auersperga prešlo na druge posameznike, podrobneje nismo raziskovali, del zaraščenega zemljišča že do 1930-tih, kot priča ljudski spomin. Vsekakor pa so bila drevesa v času nemške okupacije že primerna za posek (gl. Gradivo).

Historični podatek, da je bila ob izteku fevdalne dobe tu njiva v lastništvu Auersperga, ne zadostuje za razumevanje izročila o grofovem lovišču, ki naj bi bilo »ograjeno«, saj so pogoji za to nastopili šele po letu 1869, ko je predel že poraščen/zasajen. Šele tedaj bi tu lahko pričakovali »lovski park«, morda oboro, ali verjetneje remizo in tudi morebitne fizične ostanke, ki so značilni za te (prim. Gotzmann, 2015, 400–402; Abb. 2; Witticke 2015). Vprašanje pa je, če so takrat Bore še bile v lastništvu turnskega Auersperga (prim. Pirkovič 1966), saj je ljudsko povezovanje tega prostora z njihovim loviščem lahko tudi zgolj odmev njegovega preteklega lastništva.

Ostaja pa tudi možnost, da so bile Bore šele po letu 1918 in do 1942 (prim. Arh 1997, 22–23; Pirkovič 1966) povezane z dejavnostmi Auerspergovega sorodnika Hansa Gagera (a. 1942, 2, prim. Preinfalk 2012, 90), ki je tedaj živel na turnski graščini in v svojih drevesnicah (že pred letom 1938) gojil kanadske bore (Gager 1938; 1940). Kakor njegov brat, pisatelj Friedrich, je bil tudi on zavzet lovec in slikar lovske motivike, zelo povezan s krškopoljskimi lovišči (Arh et al. 1997, 22–24; Pirkovič 1966).

RETROGRADNA ANALIZA ZEMLJIŠKEGA KATASTRA

Z retrogradno analizo zemljiškega katastra iz leta 1824/1825 je bilo omejeno polje vasi Drnovo in sosednjih polj (Sl. 1: prosojno sivo). Pri tem je bila rekonstruirana prostorska razprostranjenost zemljišč, ki sega najmanj v 16. stoletje, kažejo pa se obrisu še starejših prvin polja. Drnovo ima zemljiške deleže na zgornjem polju (tj. na pleistocenski terasi, gl. tudi *I. Rimska ...*) in v spodnjem polju (na holocenskih terasah) v nekdanji

²¹ SI ARS, AS 176, Franciscejski kataster za Kranjsko, k. o. Cerklje ob Krki: mapni list II N 364A (1824); zapisnik zemljiških parcel N364 PS (25. 4. 1825).

²² SI ARS, AS 181, Reambulančni kataster za Kranjsko, k. o. Cerklje ob Krki: mapni list 2 N 364A (1869).

²³ Gurkfeld, Rann und Samobor. Bl 5655. 1:75.000. Militärgeographisches Institut (1882). Dostopno, 24.4.2014: www.dlib.si

²⁴ Gurkfeld und Rann. 5655. 1:75.000 Militärgeographisches Institut (1943). Dostopno: www.dlib.si (13.1.2017).

poplavni ravnici. Ugotovljeno je bilo, da ledini Sap in Bore ležita ob skrajnem JV robu zgornjega drnovskega polja. Za naselbinski del vasi je bilo ugotovljeno, da je obcestni tloris vasi starejši od gručastega ob vaški cerkvi sv. Janeza Krstnika. Vaški predel im. Gruble (Sl. 1; 6) se sprva izogiba predelu, ki je v arheološki literaturi znan kot območje foruma z najizdatnejšimi rimskodobnimi naselbinskimi ostanki. Ta del je bil še vse do 1960-tih namenjen srenjski uporabi, za pašo, v 19. stoletju pa so se tu dokumentirano izvajala velika prekopavanja za rimskim gradbenim materialom. Ostala obcestna predela Fara (Sl. 1; 8) in Cesta (Sl. 1; 7), skupaj z Grublami s svojimi zemljiškimi deleži posegajo v najstarejše zemljiške skupine drnovskega zgornjega polja. Predel im. Kot (Sl. 1; 9), ki se deli na vhodni in zahodni del, zbran v gruči okrog cerkve, v svojih poljskih deležih nastopa v večji meri v spodnjem polju na največjih razdaljah od vasi v poplavni ravnici. V zgornjem polju pa sta ta vaška predela, bolj kot drugi, zastopana na obrobjih starejših zemljiških skupin in predvsem na območjih nevioudunskih nekropol. Najmlajši vaški predel im. Pasje polje (Sl. 1; 10) se je oblikoval na robu starejšega vaškega predela Fara in med pričetkom zahodne nevioudunske nekropole, ki je bila najboljšežnejša. Naselbinski del vasi se popolnoma izogne nekropolam tako, da se umesti mednje četudi se pri tem vkoplje v antične ruševine. Najtrdnjšo mejo pri delitvi polja predstavlja Cerkljanska cesta. Njena dolgoživa prostorska vloga se zrcali tudi pri oblikovanju novoveških poljskih mej, ki je npr. polje vasi Brege ne prestopi. Na splošno je torej razvidno, da imajo največje deleže zemljišč na območjih nekropol le najmlajši vaški predeli in da se deli polja starejših vaških predelov izogibajo tako nekropolam, kot tudi nekaterim drugim prostorom, kjer so arheološki ostanki najizdatnejši (Rihter 2015, 1–168).

ARHEOLOŠKA TOPOGRAFIJA CERKLJANSKE CESTE

Celotno področje ob Cerkljanski cesti, katere trasa okvirno sovпада s potekom jugovzhodne nevioudunske vpadnice (Bezljaj 1888, 564; Petru in Petru 1978, Topličanec 2008, 59; Urankar in Novšak 2003, 31), je ob nekropoli na ledini Sap znano tudi kot trasa južnega nevioudunskega vodovoda. Nekropola (z rimsko cesto) je bila v času izkopavanj Jerneja Pečnika topografsko omejena med 390-tim in 590-tim tekočim metrom današnje Cerkljanske ceste od križišča v vasi (Bezljaj 1888, 564). Danes vemo, da so grobovi gotovo še na 900 m, kot so pokazala izkopavanja, kar pomeni območje Cerkljanskega mostu (Sl. 1; 4). Ob njih je bila potrjena tudi trasa rimske ceste in južnega nevioudunskega vodovoda (Urankar in Novšak 2003; Krajšek 2003). Simon Rutar je zapisal, da rimske razvaline ostajajo še zlasti neraziskane v jugovzhodnem delu nevioudunskega območja (Rutar 1899, 118), ki predstavlja območje naše obravnave. Nekropola v smeri jugovzhoda ob Cerkljanski cesti topografsko še ni zaokrožena.

PO SLEDEH LJUDSKE TOPOGRAFIJE

V naslednjih točkah iščemo razloge za ljudska topografska opažanja sporočena v izročilu, in sicer za »valovitost« terena in obstoja »rimskih vrat, kot arhitekture oz. »brega«.

1. RIMSKA VRATA KOT NARAVNA VALOVITOST TERENA?

Navedbo v izročilu, da je bil svet v Borah »bolj valovit, kot gmajna«, je treba pretresti v kontekstu lastnosti celotnega polja vasi Drnovo. Gre namreč za opažanje Drnovcev, ki so imeli svoje srenjske pašnike le na holocenskih savskih terasah. Največja sta bila na ledinah Mala barovna (Sl. 1; 11), Barovna/Borovina (Sl. 1; 12) in Za veliko barovno (Sl. 1; 13), ki so vse močno prepredene s starimi savskimi strugami. Na Drnovem je ime *barovna* celo sinonim za pašnik oz. gmajno, ki je valovita (Rihter 2015, 37, 70–76, 172; op. 116). Njihovo opažanje na ledini Bore je torej na mestu, stanje površja je očitno nosilo zaznavne sledove naravnega ali antropogenega preoblikovanja. Razlogov za to je lahko več.

V geomorfologiji in hidrografiji se poimenovanje »vrata« vedno navezuje na prehod med nižjim in višjim oz. kopnim in otočjem (Badjura 1953, 96 in 260). Bore ležijo na površini zgornjepleistocenske terase²⁵ (prim. Verbič 2004, 183–184, 191 in Sl. 2). Njena površina se danes na pogled zdi ravna zaradi kmetijske obdelave, vendar je površina proda pod tlemi izrazito valovita. Nekdanja površina aluvialnega vršaja je bila namreč prepredena z vzdolžnimi sipinami v smeri toka reke (undulacije) po vršaju, v prevladujoči smeri sever–jug. Vrhovi sipin so bili do danes praviloma erodirani zaradi premeščanja materiala ob oranju v dna sipin (Verbič 2004, 183–184, 191 in Sl. 2).

Na območju njiv v Borah danes s prostim očesom na površju ni vidnih izrazitih naravnih undulacij v prodni podlagi, ena večjih omejuje Bore šele vzdolž severovzhodne strani, druga pa na južni strani ob Cerkljanski cesti²⁶, ki jo označuje že druga vojaška izmera v dolžini več kot okoli 200m.²⁷

Vtis valovitosti Bor bi lahko dajale tudi opuščene njive, katerih topografija bi se pod določenimi pogoji lahko kazala na površju borovega nasada. Kot smo že dejali, so stoletja oranja polje v okolici Drnovega izravnala do te mere, da to stoječemu človeku vzbuja vtis skoraj popolne izravnosti, ki jo prekinjajo le moderni vzdolžni jarki, kot meje parcel in privzidignjeni moderni *urati* (narečna beseda za ozare). Med njimi pa so v določenih primerih dobro vidne tudi sledi starejših *urativ*, parcelnih mej in celo načinov oranja. Možno je, da so bili v začetku 20. stoletja na območju Bor še vidni znaki starih/opuščenih njiv iz 19. stoletja. Toliko bolj, ker je bila tam poprej njiva turnskih Auerspergov, ki je znašala več kot 45 ha (gl. *Prostorska ...*), kar pomeni, da ni bila orana v enem kosu, temveč, kot tu pravijo, *na odmitk* ali *odmetk*²⁸, katerega princip je drugod imenovan oranje

²⁵ Od slej skrajšano – pleistocenska terasa.

²⁶ Vir podatkov: http://gis.arso.gov.si/evode/profile.aspx?id=atlas_voda_Lidar@Arso, Točka GKY:538861; GKX:85026 (7.1.2017).

²⁷ Druga vojaška izmera. Vir podatka: <http://mapire.eu> (17.1.2017).

²⁸ Informator FSI.

na ógon (prim. Urbas 1961). Pri oranju velikih njiv je šlo za oranje v več manjših kosih, to je v različno širokih *odmetkih*, ki so bili prekinjeni z razori, tod im. jarki. S tem naj bi se mdr. izognili sicer časovno zamudnim in utrudljivim prostim zganjanjem orne živine na širokih koncih njive. Ta način oranja je puščal značilne sledove, ki so ponekod še vidni. V travnikih zapečateni sledovi takšnega oranja se danes v okolici Drnovega kažejo predvsem na nekdanjih dominikalnih površinah, ki so bile v drugi polovici 19. stoletja predmet razprodaj in so jih novi lastniki, še zlasti tisti, ki se niso preživljali le s kmetijstvom, po nakupu kmalu spremenili v travnike (vidni npr. na severozahodnem obrobju Drnovega (prim. Rihter 2015, 168, 176, 196–198; op. 218). Na takšnih travnikih lahko še danes opazujemo serije vzdolžno potekajočih vzboklin ali »valov«, kot jim pravijo domačini, širokih med ca. 3–6 m (4–8 m), ki jih prekinjajo razmeroma globoki jarki. To so sledovi oranja *na odmetk*. Na morfologijo takšnega travnika opozarja tudi ljudski opis za največji, t. i. Nokmetov travnik na drnovskih Podorencah (Sl. 1; 14) (Rihter 2015, 107), ki pravi, da je ta valovit, kot da bi po »štalskih velbih hodil«²⁹. Tam si je moč še danes ogledati sledove takšnega oranja.³⁰

Bore so bile v 1930-tih zaraščene, zato vzroki za valovitost terena v ljudski topografiji morda niso bili povsem jasno razpoznani. Morda izročilo opisuje vidne sledove starih njiv oz. načinov oranja in njihovih ozar ali pa ostanek naravne depresije oz. undulacije, ki bi lahko bila v 1930-tih vidna na območju Bor in tudi na trasi Cerkljanske ceste, kot »breg«, kjer naj bi bila »rimska vrata«. Toda druga varianta izročila z jasno izraženo povezavo vrat z ostanki neke arhitekture (gl. Gradivo) in Rimljani, sporoča, da je poimenovanje lahko povezano tudi z arheološkimi ostanki.

2. RIMSKA VRATA KOT RUŠEVINA?

V izročilu se na območju Bor – poleg vzpetinice na Cerkljanski cesti – omenjajo tudi ostanki kamnite arhitekture oz. ruševine kot ostanku rimskih vrat (gl. Gradivo). Pričevanji o lokaciji nista povsem enotni, vendar je obema skupno, da se navezujeta na prostorsko anomalijo in da lahko sugerirata tudi arheološke ostanke. Ob navedeni topografiji je sum, da je šlo za arheološke ostanke upravičen. Vendar ni povsem jasno ali je šlo za grobljo, ruševino, zid ali suhozid. Pomislimo tudi na morebitne ostanke nevioudskega vododvoda, tipa *castellum limarium* na njegovi trasi (prim. Ilakovac 1982, 32; Tardieu 1984; Dembskey 2009, 81–83; Gaspari 2016, 179). Vendar je obstoj arheološko zanimive nadzemne arhitekture (ali kamna) v začetku 20. stoletja – ki je pred tem ne bi opazil že

²⁹ Informator NSI. Hodne površine nad oboki v hlevih tod običajno niso bile izravnane z zasutji in deskami.

³⁰ Ob tem je na Krškem polju, ob upoštevanju moderne komasacije zemljišč, potrebna dodatna previdnost, saj so med nemško okupacijo kočevski naseljenci ponekod spremenili smeri in načine oranja, neoziraje se na dotedanje meje. Podobna situacija se kaže tudi v tlorisih naselbinskih delov. Tako so bili npr. kočevski *blokhausi* (nem. Blockhaus) oz. montažne hiše, pogosto postavljene preko dotedanjih parcelnih meja (npr. na Bregah in na Vihrah). Ob porastu arheoloških raziskav z metodami daljinskega zaznavanja (npr. aerofotografija, LIDAR, hiperspektralna snemanja) bi pri interpretaciji ugotovljenih značilnosti/znakov kazalo v prihodnje posvetiti več pozornosti raziskavam agrarnih praks za dobo zadnjih 200 let, ki so kot »zadnje« pustile največ danes vidnih ostankov/sledov. Mnoge med njimi lahko datiramo že s preprostim prekrivanjem različnih historičnih kart, okupacijsko agrarno dinamiko pa je možno spremljati tudi z serijami medvojnih zračnih posnetkov.

Jernej Pečnik³¹ – vprašljiv, še zlasti ob znanih poročilih o kopanju rimskodobnega gradbenega materiala na Krškem polju (Petru in Petru 1978, 8–25; Rihter 2011). Zemljevidi in katastrske mape od konca 18. stoletja naprej tu ne potrjujejo nobenega stoječega objekta. Prisotnost kamenja lahko zato najverjetneje povezujemo šele s časom, ko je na območju Bor že obstajal gozd/nasad, tj. po letu 1869 (gl. *Prostorska ...*). Špekuliramo lahko še, da je šlo za kamnito grobljo, natrebljeno iz natančneje neznanih arheloških ostalin s tega območja ali pa je bilo prineseno od drugod, morda že v Pečnikovem času. Da kupi deponiranega kamenja iz rimskih arhitektur na območju Drnovega v Pečnikovem času (v drugi polovici 19. stoletja) ne bi bili nič neobičajnega, poročajo tedanji zapisi. Ti omenjajo pred skoraj vsako hišo na Drnovem kupe kamenja, nakopanega iz rimskih zidov, ter navado fantov, da pozimi kopljejo rimsko kamenje za prodajo in to še vse do časa Jerneja Pečnika. Še več, celo v času njegove prisotnosti in delovanja na Drnovem so domačini odnašali kamenje in opeke iz rimskodobnih gradenj, ki jih je ravnokar sam izkopal (Rihter 2011, 5–8).

Če je šlo v začetku 20. stoletja na območju Bor zares za ostanke neke kamnite arhitekture (Rihter 2015, 236), je ta morala biti mlajša od leta 1869 in je bila povezana z novimi dejavnostmi na območju Bor, ki so nadomestile dotedanjo njivo. V ljudskem spominu na to morda kaže preplet borovega nasada z lovskimi dejavnostmi (gl. *Prostorska ...*).

3. RIMSKA VRATA KOT KAMEN?

Zaradi dobro izražene povezave med prostorsko lokacijo »rimskih vrat« in kamnitimi ostanki, kot arhitekturo iz kamenja, obstaja realna možnost, da je v oddaljenejši preteklosti na tem območju stal tudi kamen, morda nagrobnik ali celo miljnik, čeravno v drugotni legi. O tej možnosti razlage govori izročilo, prav tako o »rimskih vratih« v bližnji vasi Vihre, ki jasneje opredeljuje, s čim so ljudje povezovali gradnike vrat. Pri cerkvi sv. Urha na Vihrah (Sl. 1; 15) naj bi stal ».../ velik kamen od vrat v rimsko mesto *Neviodunum*. Tam, kjer je bil kamen, so bila vrata ali pa obzidje. To so bila vrata v *Neviodunum*.«³² (Rihter 2015, 238). To izročilo lahko prejkone povežemo z dejanskim obstojem kamna – miljnika pri cerkvi sv. Urha CIL III 4618 (Rutar in Permerstein 1899, 36; Nr. 12; Rutar 1899, 18), odkritega v desetletjih pred 1643, ki je tedaj končal v Krškem kot pasionski steber. Na tem je že Valvasor navajal del vidnega napisa *Neviodunum* (Valvasor 2010b, 1571; prim. Lovenjak 2006, 44–45 in Katančič 1795, 186–187).

Od tod morda izvira ljudska povezava z *Neviodunom*, kjer se bržkone že skriva tudi del učenih razlag. Ali bi po tem ključu lahko tudi ob Cerkljanski cesti na območju Bor v nedoločljivi preteklosti pričakovali obstoj miljnika ali kakšnega drugega kamna? Da bi šlo za cipuse akvedukta, ki naj bi stali ob trasah vodovoda, je malo verjetno (prim. Dembskey 2009, 37 in 72; prim. Gaspari 2016, 64). O miljniku ob vicinalni, dan. Cerkljanski cesti, ki bi tam stal *in situ*, sicer ne moremo govoriti, saj so bili ti postavljeni le ob državnih

³¹ Jernej Pečnik, arheolog samouk (1835–1914).

³² Informator PAT, PAJ.

rimskih cestah (Lovenjak 2006, 41). Ne moremo pa povsem zavreči možnosti, da bi tu stal v drugotni legi in funkciji bodisi miljnik bodisi kakšen drug rimski kamen v porimski dobi (prim. Pleterski 1997; Babić 2006, 94). To možnost utrjujejo tudi znani primeri prestavljenih miljnikov v neposredni bližini. V porimskem obdobju so bili nekateri miljniki na Krškem polju večkrat prestavljeni (prim. Lovenjak 1997, 81; Lovenjak 2006, 44 in 46; Valvasor 2011, 2367). Eden takih je bil miljnik pri križu na križišču pri bližnjem Velikem Podlogu (Sl. 1; 16) (Lovenjak, 1997, 91), ki so ga po izročilu »Nemci« ob premeščanju, na porog domačinov, razlomili na dva kosa, kjer pa ni mogel stati *in situ*, saj mimo velikopodloškega križa ni potekala državna rimska cesta (Rihter 2015, 224, 232, 250–251). To izročilo lahko datiramo med zadnjo tretjino 17. stoletja in med letom 1794 (Rihter 2015, 224; prim. Lovenjak, 1997, 91;), kar govori o tem, da svoji – sicer neznani – drugotni vlogi v tistem času gotovo ni več služil. Navkljub velikim potrebam po gradbenem materialu na Krškem polju v srednjem in zgodnjem novem veku so nekateri rimski kamni z napisi ali brez njih vendarle stali na prostem še v času 17. in 18. stoletja, na Drnovem celo do 1960-tih, ko so npr. na Račičevim dvorišču v Grublah odkopali težak spodnji del marmorne stele, ki je štrlel na dvorišču, od kar so pri hiši pomnili. Podobno so bili na prostem vidni in izkoriščani tudi nekateri kamniti bloki v strugi pod vasjo, ki so danes prezentirani v sklopu arheološkega parka (Rihter 2015, 194 in 273). Te in številne druge kamne na Krškem polju je leta 1794 opisal tudi Matija Peter Katančič (Katančič 1795, 182–192). V 17. stoletju sta tako na Vihrah, poleg zgoraj omenjenega miljnika, na polju in v vasi stala na prostem še dva druga miljnika (Valvasor 2010a, 1087; prim. Lovenjak 2006, 44), za še več pod površjem ležečih so tedaj vedeli na območju Krakovskega gozda (Valvasor 2010a, 1088), kar potrjuje tudi najnovejše odkritje miljnika na gozdnem robu v Veliki vasi pri Krškem (Lovenjak 2014, 6–7). Tudi v vasi Brege je v 17. stoletju še stal velik štirioglat kamen s figuralnimi upodobitvami (Valvasor 2010a, 1088). V 18. stoletju so tod ponovno izpričane večje gradbene aktivnosti, ki so botrovale načrtnem iskanju gradbenega materiala na območju Nevioduna, Auerspergi pa so napisne in druge kamne tedaj premeščali tudi na svoja posestva (Lovenjak 1997, 81; Petru 1977, 19; Petru in Petru 1978). O poti in sekundarni rabi enega od nevioudunskih miljnikov, ki je danes v lapidariju Narodnega muzeja v Ljubljani, govori odkritje miljnika na območju dvorca v Veliki vasi pri Krškem v drugi polovici 17. stoletja. Lastnica Maria Rosina von Buset ga je v Valvasorjevem času dala najprej postaviti na bližnje polje, od koder je pozneje prispel turnskim Auerspergom v Leskovec pri Krškem, nato pa leta 1887 v tedanji Deželni muzej v Ljubljani (Valvasor 2011, 231; Lovenjak 2014).

O obstoju kamnov sredi polja pričajo tudi krškopoljski toponimi zabeleženi v 18. in 19. stoletju, npr. leta 1824 zabeležena ledina *Per Kamenu* (Sl. 1; 17) na meji k. o. Senuše in k. o. Veliki Podlog (Rihter 2014, 75) ali pa leta 1749 v okviru polja vasi Boršt omenjena ledina *per Belim Kamen*³³ (Sl. 1; 18?). Značilni toponimi, ki se pojavljajo na treh od štirih nevioudunskih nekropol v neposredni bližini Drnovega, prav tako vsi govorijo o kamnih: na vzhodni nekropoli ledina Kamen/Kamni/Na kamnah (Sl. 1; 19), na jugozahodni

³³ SI ARS, AS 174, Terezijanski kataster za Kranjsko, šk. 56, Pfarr Haselbach; Bekanntnuß Tabell. Fas. 18. Dorf Forst.

ledina Kamence/Kamenca/Na kamencah (Sl. 1; 20) in na zahodni nekropoli – Kamenca (Sl. 1; 21) (Rihter 2014, 78; 2015, 219; prim. Bezljaj 1888, 563). Prebivalci vasi ob trasi rimske ceste na Krškem polju z besedo *kamen* ali *kamin* označujejo klesano ali lomljeno kamenje, torej tisto, ki ni naravno prisotno v podlagi. Za vseprisotno zaobljeno kamenje (prodnike), ki v ornico prihajajo iz prodnate podlage (pleistocenskega savskega zasipa), pa uporabljajo poimenovanje šudar ali šudr (iz nem. *Schotter*, v pomenu prod ali nasutina) oz. *pesk*, če je prod drobnejši in ga je v ornici veliko. Velike prodnike imenujejo *kugle*, zelo droben pesek (mivka) pa *sviž* (Rihter 2014, 78; 2015, 219).

Na območju Sap–Bore bi torej lahko nekdanj stal tudi rimski milnik v drugotni legi, prav tako pa bi lahko bili tam vidni tudi ostanki jugovzhodne nevioudunske nekropole in rimskega vododvoda; kamnitih grobnih in drugih (doslej še neznanih) arhitektur *in situ*. Začasni sklep bi lahko bil ta, da je na območju Sap–Bore v srednjem in/ali v novem veku obstajal kamen, najverjetneje rimski, ki bi imel v originalni ali sekundarni legi reprezentativno vlogo ali pa vlogo mejnika.

Toda ob številnih rimskih kamnih, ki so nekdanj stali na Krškem polju, po dosedanjih raziskavah poznamo le dve lokaciji, kjer so »kamne« povezovali z »vrati«, kot vhodom v rimsko mesto, torej na Vihrah in pri ali v Borah. Vprašanje je torej, zakaj »rimska vrata« ravno tam, in ne kje drugje? Na to vprašanje iščemo odgovore v naslednjih dveh točkah.

4. OBMOČJE RIMSKIH VRAT KOT MEJA?

Z retrogradno analizo zemljiškega katastra je bilo omejeno polje vasi Drnovo in sosednjih polj. Takšno lego spremlja tudi pestra komunikacijska mreža in različne meje. Ob zahodnem boku Bor se na poljski poti Mrtvice–Bore–Gorica in Brege–Bore–Hrastje (isto kot Sl. 1; ZP1) stikata tudi katastrski občini Veliki Podlog in Cerklje ob Krki, ob južnem in vzhodnem pa tudi meje polj vasi Hrastje, Drnovo, Gorica in Brege (Rihter 2015, 1–168). To pomeni, da se na območju Sap–Bore staknejo na Cerkljanski cesti poljske poti iz kar šestih vaških smeri, ki jih je zarisal tudi Jožefinski vojaški zemljevid,³⁴ pri čemer je odcep za vas Hrastje do 1960-tih označeval obcestni križ³⁵ (Rihter 2015, 234). Gre za najkrajše komunikacije relacij Drnovo–Zasap, Brege–Hrastje, Mrtvice–Gorica, kar pomeni, da od Bor vse ležijo v radiju 1,3–1,5 km (Sl. 1). Na območju Bor poteka tudi današnja meja med občinama Krško in Brežice po katastrski meji med k. o. Veliki Podlog in k. o. Cerklje ob Krki. Vasi vzhodno od tod so od leta 1689 dalje pripadale samostojni župniji Cerklje ob Krki (Smukovič 2015, 76), ki se je tega leta odcepila od leskovške prazupnije (Höfler 2016, 285).

5. VRATA KOT PREHOD NA OBMOČJE DRNOVSKE POSESTI?

Cerkljanski kaplan Matej Tomazin je leta 1931 zapisal, da je od Zasapa pa do prvih vrat mesta *Neviodunuma* (podčrtal J.R.) komaj en kilometer (Tomazin 1931, 3). Kar pomeni

³⁴ Rajšp in Ficko (1996, sekcija 220).

³⁵ Informator LPT, SJR, HRA idr.

razdaljo, ki nas privede do območja Bor, kamor so tudi Drnovci postavljali rimska vrata (Rihter 2015, 236). Kako torej razumeti »prva vrata« Nevioduna leta 1931 v očeh cerkljanskih faranov ali rimska vrata Drnovcev na istem mestu sredi polja?

Razloge morda lahko iščemo v percepciji Drnovega in njegovih rimskih ostankov pri prebivalcih sosednjih vasi in tudi pri vaščanih samih. Precej verjetno se zdi, da »prva vrata Nevioduna« za cerkljansko faro označujejo na splošno pričetek drnovske posesti oz. jugozahodne nekropole na relaciji Bore–Sap. Drnovsko polje namreč omejujejo nekropole, ki se jim je srednjeveška vas izognila z umestitvijo mednje (Rihter 2015, 6–168). Tako se obseg mesta in njegovih nekropol pokriva z obsegom Drnovega in njegovih polj. Meje Drnovega in njegovega polja so torej meje mestnega areala Nevioduna s pripadajočimi nekropolami. Zato Drново ni le za Drnovce enako kot *Neviodunum*, temveč tudi za okoličane. »Rimskost« Drnovega je na Krškem polju v ustem izročilu nesporna že stoletja (Valvasor 2010a, 1095–1096; Trdina 1910, 196; prim. Petru in Petru 1978, 10; Rihter 2011; 2015, 169–285). V vseh okoliških vaseh so (bili) prepričani, da je Drново kraj bogatstva, ki je ostalo za Rimljani.³⁶ Drново je torej imelo poseben status med okoliškimi vasm, Drnovci sami pa se imajo še danes šegavo za »stare Rimljane« (Rihter 2011, 10). Drново je namreč neposredni prostorski dedič rimskega Nevioduna in vsakdo, ki živi v starejšem delu vasi ima hišo vkopano v ruševine mesta, ki jih je lastnoročno trebnil za različne namene (Petru in Petru 1978; Rihter 2011). Nekateri relativno mlajši vaški predeli so do danes že posegli na območja nekropol zunaj nekdanjega mesta (Rihter 2015, 6, 100, 248: Sl. 98).

Neposredna prostorska in fizična vez z rimskimi ostalinami se na eni strani odraža v dejstvu, da v tonu pripovedovalcev sploh ni razvidna diskontinuiteta ali ločnica v bivanju med rimsko dobo in sedanostjo. Drnovce v ljudski percepciji današnje podobe vasi od rimske dobe namreč ločijo »zgozlj« trije požari oz. uničenja: »Drново je bilo enkrat uničeno že za časa Rimljanov, potem pa še od Turkov in zato je sedaj novo. Drново je Trinovo, ga trikrat obnovijo. Drново je trikrat pogorelo in bilo trikrat na novo pozidano!« (Rihter 2015, 268). Vendar ravno navajanje »Turkov« v periodizaciji vaše zgodovine na simbolni ravni kaže na antitezo svojemu času, na čas pred tem (Hrobat 2010, 54). Seveda se tem pridružujejo še številna izročila o ajdovčkih, velikanih in velikankah, kot ajdih (Rihter 2015, 204, 231, 251, 271 in 284), ki lahko med drugim, govorijo tudi o času pred »našim časom« (Hrobat 2010, 47ss). Bistveno je, da v tem oziru vaščani še danes ne čutijo posebne oddaljenosti od predhodnih naseljencev, kakor tudi ne od časa, ko je pod vasjo še tekla reka Sava: »Stari ate so govorili, da ni dolgo, kar je tu tekla Sava.« (Rihter 2015, 271).

Vidni ostanki so dajali zavedanje o preteklosti, pri čemer pa časovna globina pravzaprav niti ni bila pomembna. V neakademski zgodovini ni ločitve med spominom in zgodovino, preteklost in sedanost sta združeni in natančno datiranje ni relevantno, saj se pogosto mešajo različni pojmi iz različnih zgodovinskih obdobj (Štular in Hrobat 2010, 50 s tam nevedeno literaturo).

³⁶ Informator PAT, EKC, VER, ZSR, HRA, RVA, RVL, idr.

Prostorska fizična vez Drnovcev z rimskimi ostalinami je na ravni posameznika pomenila vsakodnevni stik z artefakti, tako na dvorišču kakor pri delu na polju. Lokalno zgodovinsko zavest in zavedanje pomembnosti in vrednosti nevidodunskih ostankov, so pri domačinih s svojim interesom nedvomno krepili tudi razni učenjaki od Schönlebn, Valvasorja, Katančiča, Vodnika, Linhart, Trstenjaka, ki so se ukvarjali z Neviodunom, nekateri med njimi pa so se to cel osebno mudili. Pomembno vlogo pri tem so imeli tudi župniki župnije Leskovec pri Krškem, kamor je Drnovo pripadalo in patri kapucinskega samostana v Krškem. Nekateri med njimi so to od drnovskih faranov nabrali tudi numizmatične zbirke. V 19. stoletju so to ob domačih prekopavanjih, potekala tudi prva arheološka izkopavanja, prisotnost Jerneja Pečnika je zanimanje strokovne in laične javnosti še povečala. Leta 1935 se je tako na Drnovem mudila skupina tedanjih vodilnih evropskih arheologov. Najmanj od srede 19. stoletja dalje je že cvetela tudi prodaja originalnih in celo ponarejenih artefaktov (Rihter 2011; prim. Petru in Petru 1978). To se je nedvomno odražalo v ljubosumnem čuvanju drnovskih ostalin zase, izpričano že v 18. in 19. stoletju (Rihter 2011, 5). Tedaj je npr. turnski Auersperg (Grün) poskušal odkopati nek vodnjak na Drnovem, pa so se mu domačini uprli, čeravno so mu bili podložni³⁷ – češ naše zaklade išče in kopa! (Petru in Petru 1978, 12). Drnovci so namreč močno verjeli, da bi lahko bilo zlato tele zakopano tudi v eni izmed *štirn*, poleg številnih drugih lokacij. Nenehna premlevanja, kje bi lahko bilo zakopano, pa je bila pogosta in resna tema še pred kratkim in je še danes predmet zanimanja (Rihter 2015, 192, 198, 181–283; 2011, 9–11). Drnovci se torej preko prostorske kontinuitete vasi zgrajene nad rimskimi ruševinami dojemajo za avtohtone, kot da so tu od nekdaj. Svojo identiteto so utemeljili v preteklosti svojega življenjskega prostora; torej tam, kjer so njeni ostanki najbolj prihajali na dan. Na ta način je bila vzpostavljena tudi povezava z Rimljani, kot pomembnimi predniki, kar je skupnost potrjevalo kot posebno in drugačno od drugih (prim. Hrobat 2005b, 105; 2010, 59–60; prim. Rihter 2011).

Ta pogled morda nekoliko pojasni dožemanje Drnovega in njegovega polja za okoličane, ki je bila zaradi arheoloških sledov na območju drnovske posesti morda bolj stvarna in vidna, kot pri drugih vaseh. V zvezi s tem je lahko bolj razumljiv tudi pomen in ohranjanje izročila o rimskih vratih na robu drnovskega polja, katerega omejitev in ustalitev so lahko narekovali tudi vidni in nevidni, le v izročilu izpričani, arheološki ostanki med Sapom in Borami, kot smo pokazali zgoraj (gl. *Retrogradna...*).

Srednjeveški človek se je namreč dobro zavedal, od kod in iz katerega časa izvirajo kamni, četudi z nerazumljivimi napisi, ki so jih videvali v svojem okolju, in ne le, da so poznali njihov izvor, lahko so bili tudi ključni za samoidentifikacijo skupnosti, kakor je za recepcijo rimskodobnih kamnov v srednjeveškem Celju pokazala Katja Žvanut. Zavedanje o starodavnosti rimskih spolij je pri njihovi sekundarni uporabi tisti element, ki neposredno izkazuje povezavo s preteklostjo ali pa pooseblja tradicijo skupnosti (Žvanut 2001, 31–32).

³⁷ SI ARS, AS 176, Franciscejski kataster za Kranjsko, k. o. Drnovo: cenilni elaborat, N 033PZ (Uvod&12).

V primeru Drnovega se zdi, da kolektivni spomin Drnovcev temelji na rimskih ostalinah, preko katerih se je zgodil proces identifikacije z njihovimi tvorci in s tem tudi prisvojitve njihove preteklosti v naracijo svojega izvora. S tem si je lahko skupnost pridobila tudi topografsko kontinuiteto, ki ji je služila kot mitična enota (prim. Hrobat 2010, 46), v katero je projicirala lastne duhovne predstave in tako koncipirala svojo mentalno pokrajino. Njenim fragmentom v naslednjem odstavku sledimo preko uvodoma zapisanih izročil, ki jim dodajamo tudi izročila iz drugih predelov drnovskega polja.

BORE IN NADNARAVNO V ŠIRŠEM KONTEKSTU

V zgornjih odstavkih smo predstavili različne vidike Bor in bližnje okolice. Iz arheološke topografije (gl. *Arheološka ...*) je bilo razvidno, da Cerkljanska cesta okvirno predstavlja smer trase rimske ceste in vodovoda ter da je v bližini območje jugovzhodne nevioudunske nekropole. Iz poljske razdelitve (gl. *Retrogradna ...*) je razvidno, da je Cerkljanska cesta med ledinama Sap in Bore predstavljala trdno mejo pri razdelitvi polja vasi Brege in Drnovo. Iz zbirke izročil (gl. *Gradivo*) je razvidno, da so bile Bore vsem neprijetna lokacija, saj pričevanja tja postavljajo brezglavega človeka, velikanskega človeka, lučke ter tudi čarovnice. Prostor je bil dodatno skrivnosten, saj naj bi tu nekje bil zakopan zaklad, poznali pa naj bi se tudi sledovi rimskih vrat mesta Nevioduna. Videli smo, da je šlo za pomembno križišče (gl. *Današnje ...*), kjer so se srečale poti in polja različnih vasi. To križišče je deloma spremenila izgradnja avtoceste Ljubljana–Zagreb v 1950-tih letih, vendar prepustnosti komunikacij, razen v primeru Breg, ni povsem okrnila. Gre tudi za prostor katastrske in medobčinske meje, posredno meje med župnijama Cerklje ob Krki in Leskovec pri Krškem. Lega Bor je za okoliške vasi odročna ravno toliko, da si jo v prostorski percepciji danes nobena od njih ne jemlje povsem za svojo. Za to obstajajo tehtni historični razlogi, kot so meje vaških polj in katastrskih občin. Do tu namreč segajo zemljiški deleži vasi Drnovo, Brege, Mrtvice, Hrastje in Zasap, kar pomeni, da so bile Bore za našete vasi skrajno obrobje ali končna točka njihovih polj. Morda se odmev te percepcije (tujega in obrobnega) prostora pri okoličanih danes še najbolj kaže v njegovi funkciji – divjem odlagališču, smetišču. Vendar so tudi tej morda šteti dnevi, saj je trasa starodavne Cerkljanske ceste pred dvema letoma Bore zaobšla skoraj kilometer južneje, onkraj podaljšane letališke steze letališča Cerklje ob Krki. Stara trasa Cerkljanske ceste je s tem postala redko obljudena poljska pot.

Pričevanja o nadnaravnem pa funkcijo mejnosti in obrobnosti tega območja posredno premikajo v še starejša obdobja. V zvezi s to tematiko so na tej relaciji izpolnjeni številni prostorski in drugi pogoji: katastrske meje, poljske meje, križišča, arheološko najdišče, zaklad, in srečevanja z nadnaravnim. Ob tem se sprašujemo, kako je mogoče, da je lahko na enem mestu skoncentrirana tolikšna količina podatkov različnih, pretežno negativnih konotacij? Čeprav je nekaj modernejših pripovedi lociranih že na območje avtocestnega podvoza – Cerkljanskega mostu (= pretrgana ledina Sap), ki je modernejša orientacijska točka, vodilno vlogo vsekakor nosijo Bore. Zgoščenost spomina in delna neartikuliranost omenjenih pripovedi o Borah nam daje slutiti, da gre za prostor, ki v kolektivnem spominu

predstavlja pomembno točko v pokrajini več vasem. Upravičena je torej misel, da se v Borah mešajo različni odmevi percepcije prostora iz različnih vasi in iz različnih časovnih obdobji ter da te reflektirajo tudi spomin na arheološke ostanke. Da bi razumeli, o čem pravzaprav govorijo ta izročila in kakšna je njihova časovna globina in izpovednost, se opiramo na študije folkloristike in študije, ki prostor kot kulturno pokrajino razlagajo s pomočjo arheologije in folkloristike ter drugih disciplin.

Še pred tem pa moramo pojasniti posebno privlačno moč Bor pri kongregiranju izročil in pričevanj, ki se lahko navezujejo (tudi) na celotno relacijo Sap–Bore. Namreč, Boram lahko – tudi zaradi svoje po letu 1869 zaraščene podobe sredi monotone ravnine njiv – pripišemo veliko absorpcijsko moč za lociranje različnih izročil in dogodkov na širšem območju Cerkljanske ceste. S takšno podobo so še pred kratkim predstavljale močno orientacijsko točko v prostoru. K ilustraciji tega dejstva navajamo spomin na strmoglavljenemo nemško letalo med 2. svetovno vojno, ki ga ljudski spomin raje locira pri Borah ali kar v Bore, kot pa tam, kjer se je dejansko zgodil; na eni od mnogih, ravnih njiv na ledini Ščike v bližnjem polju.³⁸ Ledina Bore je tako prevzela vlogo nosilke tega spomina, tudi morda zaradi svoje prominentnejše podobe (gozd), predvsem pa zaradi širše znane, tradicionalno negativne vloge v koncepciji prostora. Takšen kraj je morda še boljši in trajnejši nosilec kolektivnega spomina na ta dogodek, kot v primeru, da bi se spomin na ta dogodek poskušal ohraniti na eni izmed njiv na polju (prim. Halbwachs 2001, 87, 146–157). Toda zakaj bi bil ta dogodek, ob dejstvu, da sta na širšem območju Bor po vojni strmoglavlili še dve drugi vojaški letali, o katerih malokdo kaj ve,³⁹ deležen večje pozornosti oz. pomnjenja? Če dogodek poskušamo razumeti v kontekstu 2. svetovne vojne, ki je za krškopoljsko prebivalstvo pomenilo nasilno internacijo v Nemčijo, torej pretrganje fizičnih vezi s prostorom, se ta dogodek postavlja v drugačno luč. Velika količina tukajšnjih pričevanj in spominov na to obdobje, ki so navadno tudi dobro topografsko podprti, kaže, da so ga ljudje nedvomno doživljali kot izjemno (prim. Levi 1995, 160), še zlasti, ko so si ob vrnitvi, na podlagi opustošene pokrajine, kočevarskih in vojaških ostankov ter redkih prvoosebni pričevanj »moralno«⁴⁰ rekonstruirati in ustvariti zemljevid okupirane podobe svojih vasi v času svoje odsotnosti, da bi bil njihov kontinuum bivanja manj pretrgan. Tod še najdemo ljudi, ki navkljub medvojni odsotnosti slikajo natančno podobo okupirane vojaške pokrajine z osupljivimi potankostmi vred, celo natančneje kot redki posamezniki, ki niso bili internirani.⁴⁰ Prestavitev lokacije spomina strmoglavljenjenega letala na trdnjšo oporno točko zato morda kaže tudi na (nezavedno) skrb pred nepretrganjem spomina na ta dogodek v za vse tako izjemnem času, ki bi na originalni lokaciji v brezobličnih njivah vsekakor zbledel (prim Halbwachs 2001, 117–164). Že menjava gospodarja ali generacije, na polju zabriše dobršen del individualnih spominov, povezanih z določeno parcelo skoraj tako, kot vsakoletno oranje njiv spremeni njihovo podobo in s tem del spomina na prejšnje letine, vendar se določeni spomini navkljub temu ohranijo,

³⁸ Informator ARD, LPT, JZJ, VMA, SJR.

³⁹ Informator ZSR.

⁴⁰ Informator FSI, PAT, PAJ, SUT, XMR, RZE, STM, EFF, idr.

največkrat pripeti na bližnjo okolico.⁴¹ Na drugi strani pa lahko ta, v osnovi tragični dogodek strmoglavljenja, razumemo tudi drugače. Spomin nanj je bil premaknjen s polja na točno določeno mesto v tem delu drnovskega prostora, kjer imajo dogodki povezani s smrtjo oz. nadnaravnim tudi mesto – v Bore. Ob tem se lahko vprašamo, koliko izročil, ki nosijo tudi prostorsko topografsko informacijo, je v toku časa pristalo v Borah. To imejmo v mislih ob nadaljnji obravnavi mejnega območja drnovskega polja na razdalji Sap–Bore.

MEJE IN ONOSTRANSTVO

Pričenši s katastrskimi mejami, največ primerjav, ki osmišljajo situacijo Bor, najdemo v raziskavi percepcije prostora skozi folkloro na Krasu, kjer je Katja Hrobat pokazala številne primere, ko katastrske meje, še zlasti pa tromeje, niso zgolj razmejevale prostor kot tak, ampak so v tradicionalnem dojemanju sveta imele tudi vlogo posredovanja med tem in »onim« svetom. Sled takšnega dojemanja v izročilu so lahko različne prikazni, bitja iz vmesnega področja, ki ne pripadajo ne enemu in ne drugemu svetu, npr. duše in čarovnice. (Hrobat 2009a, 342–343, 349; 2009b). Ob katastrski meji se odpirajo prehodi v onstranstvo, kjer se prikazujejo bitja, ki so povezana s posredovanjem med obema svetovoma (Hrobat 2010, Hrobat Virloget 2011, 41). Prehod med svetovi pa je najbolj propusten na križiščih (Hrobat 2010, 130–139). Ena od teh bitij v Borah kot katastrski meji, križišču in poljski meji, sta gotovo brezglavec in čarovnice kot lučke. Pri lučkah v Borah je jasno izražena povezava s čarovnicami in nočnim časom. Mirjam Mencej je v raziskavi čarovništva v vzhodni Sloveniji, pokazala, da so mesta pojavljanja luči v povezavi s kategorijo nočnih čarovnic (Mencej 2006, 187–188), ki so nočna demonska bitja, vezana na določene kraje, mdr. tudi na križišča. Ta v ljudskih predstavah veljajo za nevarna in naseljena z demoni, nečistimi umrlimi ipd., hkrati pa so to tudi tipična mesta pojavljanja bajnih bitij (Mencej 2006, 221; prim. Hrobat in Lipovec Čebon 2008, 25–27; prim. Ekirch 2005, 49). Za bajna bitja se domneva, da genetsko izhajajo iz duš umrlih (Mencej 2006, 225). Duše pa se lahko kažejo tudi v podobi luči, ogenjčkov nad grobovi grešnikov in blodečih ogenjčkov, ki lahko predstavljajo duhove oz. duše umrlih nekrščenih otrok (Mencej 2006, 210, 212; prim. Kropelj 2008, 276) ali kot ogenj – vicajoča se duša na katastrski meji (Hrobat 2008, 348). Bajna bitja ali duše umrlih kot folklorni

⁴¹ V ljudskem izročilu na Krškem polju je večkrat razvidno, da spomin na natančne lokacije izjemnih ali nenavadnih dogodkov, ki so se zgodili na njivi v času prisotnosti pripovedovalcev (npr. smrt, nezgoda, nadnaravno znamenje, neurje, pojav kače idr. (Informatorji KHR, SJR, MIM, EKC, VER, TTR idr.), med njimi ni prešel v pozabo, kakor tudi ne pri njihovih sicer tam neprisotnih ožjih družinskih članov in sorodnikov, ki izvirajo z iste kmetije. V teh primerih se ohranijo tudi presenetljive podrobnosti, ki npr. opisujejo vrsto in stanje ter višino vegetacije ali celo vonjave (npr. pri udaru strele – informator SJR). Takšne izjemne dogodke praviloma pomnijo tudi drugi v isti vasi, vendar jih večina locira zgolj le še »na ledino natančno«, kadar pa je dogodek znan tudi v drugih vaseh, se večkrat uporablja nenatančno opisno lociranje s pomočjo priimkov (na njivi tega ali onega) brez topografskih potankosti ali pa se opira na kakšno prominentno prostorsko točko v bližini (drevo, ovinek, koruza). Večina spominov na dogodke povezanih z njivami je, razumljivo, omejeno na čas vegetacije, ko so bili ljudje največ na polju. V teh primerih je najpogostejša omemba ali povezava lokacije dogodka z njivo koruze ali drugih višje rastočih rastlin.

mehanizmi zaznamujejo geografska območja in meje nevarnosti v nasprotju z območji čistosti ter tako vzpostavljajo kognitivni zemljevid prostora prebivalcev skupnosti (Mencej 2006, 242). V študiji čarovništva v vzhodni Sloveniji je bilo pokazano, da se meje v razumevanju prostora dobro kažejo v lokacijah srečevanja s čarovnicami. V tradicijskem verovanju je prostor vedno koncipiran z ločevanjem med urejenim, varnim prostorom in neurejenim, nevarnim prostorom, ki ga predstavljajo različni mejniki. Prvo skrajnost oz. mejnik predstavlja neposredno območje doma, hišnega praga oz. meja dvorišča, drugo pa vaška meja, gozd oz. nenaseljena območja. Na tej relaciji je človek doživel različne stopnje varnosti in nevarnosti glede na izhodišče. Gozd kot tipičen prostor nevarnosti za srečevanje nadnaravnih sil je liminalno območje nevarnega in nepredvidljivega sveta, kjer onstransko vdira v realnost tega sveta (Mencej 2006, 238 in tam navedena literatura; prim. Šmitek 2012, 130). Kraji, ki privlačijo nadnaravne sile, pa se v prostoru kažejo kot prekinitev kontinuitete, kot šibka točka. Te so lahko naravne (grape, skale ipd.) ali umetne, med slednjimi so tudi križišča in križanja mej (Dragan 1999, navedeno po Hrobat in Lipovec Čebren 2008, 29).

ARHEOLOŠKA NAJDIŠČA – BIVALIŠČA NADNARAVNIH BITIJ

Pojav lučk kot čarovnic oz. duš in prikazni na območju Bor ustrezajo pogoju liminalnosti za Drnovo in sosednje vasi, vendar lahko predstavljajo tudi odraz doživetja v okolici živečih skupnosti, ki so na podlagi (vidnih?) ali preko izročila sporočenih arheoloških ostankov o grobišču ta prostor razumela kot prostor tabuja.

Arheološka najdišča so pogosti prostori nahajanja nadnaravnih bitij. Arheološke ostaline, ki so v pokrajini vidne, sodijo v kategorijo prekinitev prostorske kontinuitete, enako kot naravne. V njih se neposredno zrcalijo sledovi človeške starozitnosti in so kot take vidna manifestacija drugega sveta (Hrobat 2010, 127).

Verjetno so skladno s tem vedenjem tod oblikovali tudi prostorske meje vaških ozemelj. Glede na etimologijo ledinskih imen tu in drugod v polju je gotovo, da so bile arheološke ostaline ob zemljiški delitvi jasno vidne. Na območju med 700. in pribl. 1200. metrom Cerkljanske ceste gre za ledino Sap (Rihter 2015, 233–243) (gl. *Arheološka ...*), katere etimologija kaže na obstoj umetnega nasipa oz. ruševine. Občnoimenski pomen slovenskega *sap pomeni »nasip«. Slovenski slovarji navajajo naglasno različico sèp v specializiranih pomenih kot mejo med dvema vinogradoma; nasip med vinogradi, ki ga letno obnavljajo. Domneva se tudi pomen (rimskih) ruševin (Snoj, 2009, 366–367). Glede na odsotnost toponima povezanega s »kamni« na območju jugovzhodne nekropole (razen če so ti prikriti v izročilu o ostankih rimskih vrat (gl. *Po sledeh ...*), ki so sicer prisotni na vseh drugih neviodunskih nekropolah (npr. Kamni, Kamenca, Kamence), se zdi, da je tu v prostoru obstajalo nekaj fizičnega, kar je v času poimenovanja oziroma delitve polja imelo večji motivacijski potencial. Najverjetneje je šlo za neko večjo (zemljeno?) arhitekturo, ki je v prostoru tedaj s svojo pojavnostjo prevladovala nad samo nekropolo.

Pri koncipiranju pokrajine je šlo za daljši proces in preplet različnih dejavnikov, tudi takšnih, ki jih danes ne poznamo, vendar se nekateri razkrivajo v poljski razdelitvi, ki ji sledimo s pomočjo retrogradne analize zemljiškega katastra (gl. *Retrogradna ...*). Če je bilo s to analizo pokazano, da se najstarejši naselbinski deli vasi izogibajo nekropolam, kakor tudi njihova najstarejša polja in da imajo največje deleže zemljišč na območjih nekropol le najmlajši vaški predeli, po tem to lahko pomeni, da so ostaline v dobršni meri krojile razvoj zgornjega drnovskega polja in ga omejile. Skrajne meje starih obsegov zgornjega polja tako sovpadajo s pričetki nekropol, mlajši predeli vanje že znatneje posegajo, med tem ko si najmlajši vaški predeli konec 19. stoletja na njih postavljajo že hiše (Rihter 2015, 1–168). Ali je šlo zgolj za fizične prepreke – težko oranje in nedostopnost – ali morda tudi za duhovne predstave o prisotnosti duš kot lučk?

NADNARAVNA DOŽIVETJA

Zgoraj opisani predeli polj imajo navadno tudi bogata izročila o nadnaravnih doživetjih, predvsem izstopajo videnja lučk. Tako je vzdolž jugozahodne meje k. o. Drnovo, ki je tudi območje jugozahodne nevioudunske nekropole, prihajalo do nadnaravnih srečanj (motivi: lučka kot nočna čarovnica, ki je bila pozneje prepoznana kot vaška čarovnica (Sl. 1: 25), lučka (kot čarovnica) zajaha prezgodaj zbujenega mladeniča na poti k maši (Sl. 1: 26), lučka (kot čarovnica) zajahala mladeniča med opravljanjem velike potrebe (Sl. 1: 27), lučka kot znamenje smrti bližnjega (Sl. 1: 28) (Rihter 2015, 233–244). Na vzhodni nekropoli se onkraj poljske meje z Bregami prav tako pojavljajo (leteče) lučke kot čarovnice, tam je tudi zaklad in izjemoma izven vasi celo Hiure – leteče prikazni (pol človek pol ptica) s kljunom in kremplji, ki pobirajo otroke in se predirljivo oglašajo v mraku ali večernem času (Sl. 1: 19) (Rihter 2015, 244–248). Hiure⁴² smo doslej zabeležili le na Krškem polju, največkrat na Drnovem (Rihter 2015, 284–285), po karakteristikah sodijo med otroške strahove. Fizični opisi pa spominjajo na antične Harpije (prim. Zanni-ni Quirini 2005, 187–188) ali strige (prim. Šašel Kos 2015, 19). Bajanja o zakladu kot zlatem teletu v povezavi z arheološkimi lokacijami so na Krškem polju prisotna na več lokacijah (prim. Rihter 2014, 68, 81–82), vendar so najizrazitejša na Drnovem. Obstaja več mest znotraj vasi, predvsem gre za *štirne*. Izven vasi, vendar v sklopu pripadajočega polja, zaenkrat poznamo zgolj še dve lokaciji, ki govorita o zakladu kot Zlatem teletu na območju nekropol. Ena teh je na relaciji Sap–Bore (jugovzhodna nekropola), druga pa na vzhodni nevioudunski nekropoli (Rihter 2015, 235, 281–283).

Tudi zakladi zaznamujejo mejnike v prostoru vasi, ki so manifestacija onstranskega, nevarnega in magičnega. V ljudski percepciji so posledica stika z onstranskim, povezujejo pa se tudi z mejami (Hrobat 2010, 59). To utrjuje povezava zakladov s htonskim; s škratom kot hudičem, saj ta nastopa tudi kot varuh zaklada (Kropej 2008, 258; Štular in Hrovatin 2002, 58). Kraji, kjer so zakopani zakladi, so povezani tudi z videnji plamenov v nočnem času (Mencej 2006, 212; Kropej 2008, 258; Stražar 1979, 207–209) in so pogosto

⁴² Kot prikazni skoraj vedno nastopajo v 3. os. mn.

povezani z arheološkimi najdišči (Pleterski 1983, 201–202) in celo z odkritji dejanskih zakladnih najdb (Mihelič 2011, 84–93; 2012, 36–37). Bajanje o zakladu pa je lahko tudi prikrit spomin o grobišču (Pleterski 2014, 257). V obeh drnovskih primerih bivanja o zlatem teletu zunaj naselja gre za meje vaškega ozemlja – polja in tudi za rimski nekropoli. Dober primer izročila in lokacije, ki povezuje škrate, plamen, vodnjak in zaklad, najdemo že dober kilometer zahodneje od Drnovega, na arheološkem najdišču Škratov breg med Gorenjo vasjo pri Leskovcu in Venišami (Sl. 1; 22). Ledina Škratov breg na meji dveh katastrskih občin je bila ob tem tudi bivališče divjih lovcev kot vicajočih se duš. Na vrhu so videvali plamen, v vodnjaku, ki naj bi tam obstajal, pa naj bi bil zakopan zaklad (Rihter 2014, 68, 81–82 in Sl. 7). V sosednji, Veliki vasi pri Leskovcu pri Krškem najdemo tik ob trasi rimske državne ceste, ki jo tod imenujejo Rimska ali Šumska cesta, še drugo ledino Škratov breg (Sl. 1; 23), kot prekopano prazgodovinsko gomilo (Rihter 2014, 71, 81; Bezljaj 1888, 506; Rutar 1899, 117), zanjo je ohranjeno izročilo, da so tjakaj škrate z vozovi vozili zlato.⁴³ V obeh primerih gre za mitološki toponim, ki je povezan z arheološkimi ostalinami (prim. Slapšak 1995, 19). Sicer pa je na Krškem polju z baje o zakladu kot Zlatem teletu v povezavi s Turki povezana tudi nekdanja gomila pri Borštu (Sl. 1; 24?) (Rihter 2014, 81–82). Tudi zaklad na območju Sap–Bore je bil preko slepe starke z Drnovega povezan s »turškim časom«.

ZELENE POTI IN NADNARAVNO

V zvezi s katastrskimi in drugimi mejami, ki so potekale na območju Bor, so zanimive tudi t. i. Zelene poti⁴⁴. Ena teh poteka ob severozahodni strani Bor po katastrski meji (Sl. 1; ZP1) Povezovali pa so jo tudi s traso rimske ceste, ki naj bi potekala nekako v tej isti smeri iz Viher proti Gorici (gl. *Zbirka ...*). Zaenkrat o tej Zeleni poti več od tega ne vemo. Zato pogledjmo nekaj o drugih, ki so v bližini. Zelena pota so na Krškem polju v osnovi imenovali vsa poljska pota, ki so bila nasprotje peščenih, tj. nasutih poti – cest. Toda med njimi se ločita dve vrsti. Prvo so predstavljale poljske poti, ki so pogosto potekale na krajših odsekih vzporedno ob glavnih cestah po ozarrah, saj so bile živinskim parkljem milejše. Druge pa predstavljajo optimalne komunikacije med razmeroma oddaljenimi kraji, ki so večkrat tudi katastrske meje, včasih tudi tromeje (Sl. 1; ZP3). Na te so praviloma vezana številna nadnaravna doživetja. Na Zelenih poteh, ki izhajajo iz Drnovega in predstavljajo tudi katastrske meje, smo zabeležili pripovedi o *lovcih divje jage* ali *nočnih lovcev* (Sl. 1; ZP2) in motiv coprnice, ki zajaha péško (Sl. 1; ZP3) (Rihter 2015, 251–253; 2014, 73–74 in 80–83). Po Zeleni poti, ki poteka med Drnovim in v ljudskih opisih »cilja« kamen (miljniki) v Velikem Podlogu (Sl. 1; ZP2 in 16), naj bi raje kot drugod treskale tudi strele (gl. *Rimska vrata kot kamen?*). Nekje na tej relaciji je po ljudskem izročilu z Drnovega⁴⁵ potekala rimska cesta. Izročilo se s tem nanaša tudi

⁴³ Informator PLO.

⁴⁴ Poimenovanje sicer vedno nastopa v ednini in v moški obliki – Zêlen pot.

⁴⁵ Informator IVC, RAD.

na jugozahodno nevioudunsko vpadnico (Sl. 1; RC), katere trasa poteka preko današnjih njiv vzporedno z Zeleno potjo (Sl. 1; ZP2) okoli 350 m vzhodnje. Srednjeveška poljska razdelitev jo je popolnoma zabrisala, del spomina na njo pa je, kot se zdi, prevzel prav Zeleni pot, kot katastrska meja (Rihter 2015, 222–231, 250–253; 2014, 74). Kombinacija izročila o zabrisanem poteku rimske ceste in treskanju strel po vzporednem Zelenem potu morda nakazuje na povezavo, kakršna je bila ugotovljena pri izročilu Šembilje in rimskih cest na Krasu (prim. Hrobat 2003; 2005a). Os natančneje nelociranega Zelenega pota med Skopicami (Gor. in Dol.) in Cerkljami ob Krki (Sl. 1; ZP4?) pa naj bi bila pred 2. svetovno vojno celo usmerjena na gomilo, ki naj bi obstajala nekje na območju današnjega peskokopa Boršt (Sl. 1:24?) (Rihter 2014, 74; op. 273; 2015, 249).

Območje Cerkljanske ceste in druga območja v okolici Drnovega (gl. Rihter 2015), ki danes v ljudskem spominu zajemajo podobno vlogo, kot predstavljeni ledini Bore in Sap, se retrogradno skoraj vselej izkažejo kot obrobja nekdanjih vaških polj. Na njih danes praviloma vlada vsesplošna anarhija v obliki opustelih ali aktivnih peskokopov skupaj z gradbenimi deponijami in divjimi odlagališči smeti, ki prekinjajo skladnost vaškega polja ravno na prehodih v sosednja polja. Takšne so danes bolj ali manj vse meje drnovskega polja, vključno z vsemi nevioudunskimi nekropolami, ki jim s tem grozi nadaljevanje fizičnega uničenja. Kot da bi zgodovinski tok želel poudariti liminalnost prostora tako, da ga fizično odžre. Dejansko pa imajo današnji predimenzionirani peskokopi v retrogradnem razvoju svojega nastanka povsem praktične razloge (Rihter 2015, 209–215, 283, 288), njihove lokacije pa so popolnoma nenaključne. Širijo se tam, kjer so jih »dovolili« ž nekoč, na obrobju svojega sveta oz. polja.

ZAKLJUČEK

Pokazali smo, da ledini Sap in Bore zajemata pomembno mesto v ljudski koncepciji prostora tako za domačine, kakor tudi za sosednje vasi. Še zlasti ledina Bore je nosilka številnih izročil o nadnaravnem, pa tudi sicer je ljudski spomin za Bore ohranil več topografskih potankosti, s katerimi je bilo možno podati različne rekonstrukcije njihovega nekdanjega izgleda in s tem osmisliti tudi določena pričevanja in njihovo izpovednost. Med zanimivejšimi je nedvomno izročilo o rimskih vratih kot kamniti arhitekturi ali bregu na trasi cerkljanske ceste. Pokazali smo, da je fizični obstoj arheološko zanimive nadzemne gradnje ali njenih ostankov v času po drugi polovici 19. stoletja v Borah vprašljiv. Toda s pomočjo primerjav iz bližnje vasi Vihre, na širšem območju Bor za starejša obdobja ni možno povsem izključiti niti obstoja kamnite/zemljene arihkture, niti »rimskega kamna« ali celo miljnika v drugotni legi. Morebitni obstoj na ta način izpostavljenepoudarjene vloge Bor, nas je navedel k razmisleku o percepciji arheoloških ostankov v skupnosti, ki ji je ta del polja pripadal. Zato smo se oprli na izsledke retrogradne analize zemljiškega katastra. Ugotovili smo, da so Bore sestavni del polja, ki pripada vasi Drnovo, in da relacija Sap–Bore predstavlja vzhodno obrobje drnovske zemljiške posesti, ki sovпада z območjem jugovzhodne nevioudunske nekropole.

Drugi robovi drnovskega zemljišča (vzhodno, južno, jugozahodno in zahodno) pa so prav tako omejeni z nevioudnskimi nekropolami, pri čemer se je naselbinski del vasi ustalil neposredno nad mestnimi ruševinami Nevioduna.

S temi spoznanji in izročili, ki razlagajo preteklost vasi Drnovo, domnevamo, da so Drnovci zaradi vsakodnevnega neposrednega fizičnega stika oz. sožitja z rimskimi ruševinami na dvoriščih in na poljih, s tem pravzaprav izoblikovali svojo identiteto in povezavo z Rimljani kot pomembnimi predniki. To je tu živečo skupnost dodatno potrjevalo kot posebno in drugačno od sosednjih, kar se kaže v vaškem izročilu in v izročilih sosednjih vasi. Na ta način postane razumljiveša tudi vloga Bor kot lokacije rimskih vrat za Drnovce ali prvih vrat Nevioduna za prebivalce sosednje župnije Cerklje ob Krki. Poimenovanje rimska vrata, lociranje in opisi njihovega izgleda implicirajo mejnost območja Bor, kjer se končuje (ali pričenja) tudi posest Drnovega. Bore se s tem kažejo tudi kot prehod v predmestje nekdanjega Nevioduna, ki se uvaža z nekropolo.

Kolektivni spomin Drnovcev temelji na rimskih ostalinah, preko katerih se je zgodil proces identifikacije z njihovimi tvorci – Rimljani. S tem je prišlo tudi do prisvojitve rimske preteklosti v naracijo svojega izvora. Na ta način je skupnost pridobila tudi topografsko kontinuiteto, ki ji je služila kot mitična enota, v katero je projicirala lastne duhovne predstave in tako koncipirala svojo mentalno pokrajino. Topografsko enoto kot mitično enoto vasi Drnovo, lahko na podlagi izročil in analize zemljiškega katastra, omejimo na območje vasi in njej pripadajoče strnjeno južno polje, ki se je oblikovalo na območju neposrednega mestnega areala Nevioduna in njegovih nekropol. Zunanje meje tako definirane enote so posejane z izročilom o nadnaravnem. Lučke kot nočne čarovnice, zbirališče čarovnic, brezglavec, divji lovci, zaklad in Hiure, so pričevanja, ki so značilna za liminalne prostore. Relacija Sap–Bore ima v tem delu drnovskega polja natanko to vlogo.

Članek posvečam letos preminulemu Antonu Račiču z Drnovega, ki mi je ob pogovorih o teh in starih časih kot prvi pripovedoval o Rimskih vratih.

LITERATURA

- Anonimno, 1942: Iz Spodnje štajerske, Slikar in pesnik Hans Gagern umrl. *Slovenski narod* (03.07.1942, 75/149), 2.
- Anonimno, 1884: Deželni zbor kranjski (Trinajsta seja dne 15. februarja). *Slovenec*, XXII/88, (16.2.1894). nepag.
- Arh, Dušan, et al, 1997: Hans Gagern – Lovec in slikar. V: *Zbornik LD Krško 1947–1997*. Arko, Alojz et. al. (ur). Krško: LD Krško, 22–24.
- Babić, Ivo, 2006: Spolije na tlu ranosrednjovekovne Hrvatske. *Starohrvatska prosvjeta* III/33, 91–125.
- Badjura, Rudolf, 1953: *Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Bezljaj, Jožef, 1888: Črtež rimskega mesta »Neviodunum«. *Ljubljanski zvon*, VIII/8, 503, 504–506, 563–565.

- Ekirch, A. Roger, 2010: *Ob zatonu dneva: noč v minulih časih*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Gagern, Hans, 1938: O zelenem boru. *Gozdarski vestnik*, 1, 148–152.
- Gagern, Hans, 1940: Kandaski bor. *Gozdarski vestnik*, 3, 78–79.
- Gaspari, Andrej, 2016: *Voda v rimski Emoni: razvoj vodooskrbe in komunalne infrastrukture v rimskih mestih: primer kolonije Julije Emone*. Ljubljana: Muzej in galerije mesta Ljubljane.
- Gotzmann, Inge H., 2015: Naturschutzbedeutung von Jagdpark und Tiergärten – erfassen und vermitteln. V: Porada, Haik Tomas, Heinze, Martin und Schenk Winfried (ed) *Jagdlandschaften in Mitteleuropa. Dietrich Dencke zum 80. Geburtstag. Siedlungsforschung. Archäologie–Geschichte–Geographie* 32, 399–410.
- Halbwachs, Maurice, 2001: *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Höfler, Janez, 2016: *O prvih cerkvah in župnijah na Slovenskem: k razvoju cerkvene teritorialne organizacije slovenskih dežel v srednjem veku* [online]. Ljubljana: Viharnik.
- Hrobat, Katja, 2003: Šembilja na Rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Oddelek za arheologijo.
- Hrobat, Katja, 2005a: Šembilja na rimskih cestah. O mitološkem presežku in arheološkem indikatorju na Krasu in Brkinih. *Annales*, 15/2, 263–274.
- Hrobat, Katja, 2005b: Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom. *Studia mythologica Slavica*, 8, 99–112.
- Hrobat, Katja, 2009a: Percepcija prostora skozi folkloro: ‚mrtva počivala‘ in voda v vlogi meje z onostranstvom na Krasu. *Annales*, 19/2, 341–352.
- Hrobat, Katja, 2009b: Folklor v vlogi označevanja vaških mej kot prostorskih vrzeli v onostranstvo. Primer Rodika. *Studia mythologica Slavica*, 12, 207–222.
- Hrobat, Katja, 2010: *Ko Baba dvigne krilo: prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat Virloget, Katja, 2011: Ustno izročilo o kraški krajini: o času, prostoru in mitični babi. *AR: arhitektura, raziskave*, 3, 41–46.
- Hrobat, Katja in Čebren Lipovec, Uršula, 2008: Križišča niso nikoli sama. Mejni prostori na Krasu in v Istri. *Studia mythologica Slavica*, 11, 43–68, 25–37.
- Ilakovac, Boris, 1982: *Rimski akvedukti na področju sjeverne Dalmacije*. Zagreb: Liber; Zadar: Arheološki muzej.
- Levi, Giovanni, 1995: *Nematerialna dediščina: življenjska pot piemontskega eksorcista iz XVII. stoletja*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut.
- Katančič, Matija Petar, 1795: *Opinium scriptorum de situ Neuioduni*, V: *Specimen philologiae et geographiae Pannoniorum*, Zagreb, 182–192.
- KLDB, 1937: *Krajevni leksikon dravske banovine: krajevni repertorij z uradnimi, topografskimi, zemljepisnimi, zgodovinskimi, kulturnimi, gospodarskimi in tujskoprometnimi podatki vseh krajev dravske banovine*. Ljubljana: Uprava Krajevnega leksikona dravske banovine (dostopno na: www.dlib.si).
- Kropej, Monika, 2008: *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec: Mohorjeva.
- Lovenjak, Milan, 1997: Novi in revidirani rimski napisi v Sloveniji. *Arheološki vestnik*, 48, 63–88.
- Lovenjak, Milan, 2006: Rimski miljniki na Dolenjskem. Rimske ceste in projekt avtocest, Delno dopolnjen separat iz revije *Rast*, 2 (104), 39–47.
- Lovenjak, Milan, 2014: 1800 let star rimski miljnik iz Velike vasi pri Krškem. V: Velika in Gorenja vas, Leskovec pri Krškem. Spahalič, J. (ur.). *Velika vas: Fotografika*, Boštjan Colarič, 6–8.
- Šašel Kos, Marjeta 2015 Izginjajoči nagrobnik in druge zgodbe iz Emone. Inštitut za arheologijo ZRC SAZU. Ljubljana. Založba ZRC.

- Mencej, Mirjam, 2006: *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Mihelič, Miha, 2011: *Simbolni in mitološki vidiki poznobronastodobne zakladne najdbe Kanalski Vrh I*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo.
- Mihelič, Miha, 2012: Poznobronastodobni depo Kanalski Vrh 1 v kontekstu alkimije, arheoastronomije in ustnega izročila. *Arheo* 29, 7–51.
- Petru, Peter, 1977: *Neviodunum – Drnovo pri Krškem*. Maribor: Obzorja.
- Petru, Simona, Petru, Peter, 1978: *Neviodunum (Drnovo pri Krškem)*: katalog najdb. Katalogi in monografije 15. Ljubljana, Narodni muzej.
- Pirkovič, Ivo, 1966: Gradovi umirajo (10). *Dolenjski list* (28.04.1966, 17/17). Nepag.
- Pleterski, Andrej, 1983: Mala vas – Srebrnik. *Varstvo spomenikov*, 25, 201–202.
- Pleterski, Andrej, 1997: Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov. Zbirka Zgodovinskega časopisa 17. Ljubljana. Zveza zgodovinskih društev Slovenije in Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti.
- Pleterski, Andrej, 2014: *Kulturni genom: prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. Ljubljana: Založba ZRC.
- Preinfalk, Miha, 2013: Pesnik, slikarka in glasbenik – oporoke treh Auerspergov s Šrajbarskega turna. *Kronika (Ljubljana)*, letnik 61, št. 1, 85–104.
- Rajšp, Vincenc in Ficko, Majda, 1996: *Slovenija: Na vojaškem zemljevidu 1763–1787. Opisi, 2. zvezek; sekcija 220*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU in Arhiv republike Slovenije.
- Rihter, Jernej, 2011: Odnos do arheološke dediščine na Drnovem pri Krškem (Neviodunum) skozi časopisje od sredine 19. do sredine 20. stoletja. *Profil: revija študentskega arheološkega društva*. Študijsko leto 2010/2011, 3–15.
- Rihter, Jernej, 2014: Drobeci iz preteklosti Velike vasi in Gorenje vasi v Leskovcu pri Krškem. Prebivalci in njihovo polje v luči franciscejskega katastra, topografije in ustnega izročila. V: *Velika in Gorenja vas, Leskovec pri Krškem*. Rihter, Jernej et al. (ur.). Velika vas: Fotografika, Boštjan Colarič, 9–87.
- Rihter, Jernej, 2015: *Drnovo pri Krškem: retrogradna analiza katastra, ustno izročilo, arheološka topografija in mitična pokrajina*. Diplomsko delo. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo.
- Rutar, Simon, 1899: Rimska cesta »Aquileia-Siscia«. – *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko*, 9/4, 113–119.
- Rutar, Simon, Premmerstein, Anton, 1899: *Römische Strassen und Befestigungen in Krain mit Karten und Facsimilien*. Dunaj: K. K. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der kunst- und historischen Denkmäler.
- Slapšak, Božidar, 1995: Možnosti študija poselitve v arheologiji. *Arheo: arheološka obvestila: glasilo Slovenskega arheološkega društva*, 17, 3–84.
- Smukovič, David, 2014: *Korenine cerkljanske fare*. Ljubljana: Salve.
- Snoj, Marko, 2009: *Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen*. Ljubljana: Modrijan, Založba ZRC.
- Stražar, Stane, 1979: *Moravska dolina: življenje pod Limbarsko goro*. Moravče: Odbor za izdajo knjige pri krajevnih skupnostih Moravče, Peče, Velika vas in Vrhpolje-Zalog, Ljubljana: Mladinska knjiga.

- Šmitek, Zmago, 2012: *Poetika in logika slovenskih mitov: ključni kraljestva*. Ljubljana: Študentska založba.
- Štular, Benjamin in Hrovatin, Ivan M. 2002: Slovene pagan sacred landscape: study case: the Bistrica Plain. *Studia mythologica Slavica*, 5, 43–68.
- Štular, Benjamin, Hrobat, Katja, 2010 O tvorni souporabi arheoloških in etnoloških virov in metod. V: *Mirila : kulturni fenomen*. Pleterški, Andrej, Šantek, Goran Pavel (ur.). *Studia mythologica Slavica - Supplementa* 3. Ljubljana: Založba ZRC. 45–54.
- Tardieu, Greg, 1986: *The Roman Water System: its contribution to the succes and failure of ancient Rome*. Master thesis, Faculty of the Department of History San José State University.
- Tomazin, Matej, 1931: Vodovod za Krško dolino. *Slovenec*, LIX/55, (8. 3. 1931), 3.
- Urbas, Tončica, 1961: Črtalo v severovzhodni Sloveniji. – *Slovenski etnograf*, 14, 41–50
- Valvasor, Janez Vajkard, 2010a: *Slava vojvodine Kranjske, V. knjiga: O starih in najstarejših prebivalcih deleže Kranjske*. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska.
- Valvasor, Janez Vajkard, 2010b: *Slava vojvodine Kranjske, VIII. knjiga: O svetnikih, patriarhih, škofih, redovih in farah na Kranjskem*. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska.
- Valvasor, Janez Vajkard, 2011: *Slava vojvodine Kranjske, XI. knjiga: O mestih, trgih, gradovih in samostanih na Kranjskem*. Ljubljana: Zavod Dežela Kranjska.
- Verbič, Tomaž, 2004: Stratigrafija kvartarja in neotektonika vzhodnega dela Krške kotline. 1. del: Stratigrafija. – *Razprave SAZU*, Razred za naravoslovne vede IV, 45, 3, 171–225.
- Witticke, Helmut, 2015: *Waldwirtschaft und Jagd im Fürstentum Schwarzburg-Rudolstadt*. V: Porada, Haik Tomas, Heinze, Martin und Schenk, Winfried (ed.), *Jagdlandschaften in Mitteleuropa. Dietrich Dencke zum 80. Geburtstag. Siedlungsforschung. Archäologie-Geschichte – Geographie* 32, 133–160.
- Zannini Quirini, Bruno, 2005: Onstranstvo v verstvih antičnega sveta. V: Xella, Paolo (ur.). *Arheologija pekla: onstranstvo na starem Bližnjem vzhodu in antiki*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Žvanut, Katja, 2001: Nekaj misli o pomenu uporabe spolij pri gradnji v srednjem veku. *Arheo: arheološka obvestila: glasilo Slovenskega arheološkega društva* 21, 27–36.

ARHIVSKI VIRI IN KARTE:

- SI ARS, AS 176, Franciscejski kataster za Kranjsko, k. o. Cerklje ob Krki: mapni list II N 364A (1824); zapisnik zemljiških parcel N364 PS (25. 4. 1825).
- SI ARS, AS 176, Franciscejski kataster za Kranjsko, k. o. Drnovo: cenilni elaborat, N 033PZ (Uvod&12).
- SI ARS, AS 181, Reambulančni kataster za Kranjsko, k. o. Cerklje ob Krki: mapni list 2 N 364A (1869).
- SI ARS, AS 174, Terezijanski kataster za Kranjsko, šk. 56, Pfarr Haselbach; Bekanntnuß Tabell. Fas. 18. Dorf Forst.
- Karta: Druga vojaška izmera. The second Military Survey. Dostopno: <http://mapire.eu> (17.1.2017).
- Karta: Gurfeld, Rann und Samobor. Bl 5655. 1:75.000. Militärgeographisches Institut (1882). Dostopno: www.dlib.si (24.4.2014).
- Karta: Gurfeld und Rann. 5655. 1:75.000 Militärgeographisches Institut (1943). Dostopno: www.dlib.si (13.1.2017).

AREA OF THE SOUTHEAST ROMAN ROAD TO NEVIODUNUM (DRNOVO PRI KRŠKEM) IN ORAL TRADITION

JERNEJ RIHTER



The south-eastern part of the land Drnovo is represented by two areas, Sap and Bore, which taking an important role in traditional conception of the landscape as well as for inhabitants of surrounding villages. Especially the area of Bore is holding numerous oral traditions connected with supernatural experiences. There are also a lot of topographical information connected with the former appearance of nowadays highly degraded area, which allows us to reconstruct some aspects of the past landscape. Among different narrations connected with area between Sap and Bore, there are few which mention the existence of the “gate” as the entrance to the Roman town Neviodunum. The oral tradition from 1930s connects them with the visible remains of some architecture made of stone at Bore or with embossment at the modern road to Cerklje ob Krki. Historical analyses of the observed area show that the existence of the archaeological remains made of stone, preserved above the ground after the second half of the 19th century, is doubtful. We have shown that these remains are probably connected with some other unknown modern activities in that area, but nevertheless they were still in the function of keeping the traditional memory of the gate. A similar tradition of “gate to Neviodunum” for which we reveal that it is probably connected with a Roman milestone found in the 17th century, is known from the vicinity (the village of Vihre). According to this in the area between Sap and Bore in the distant past (before the middle of the 19th century) we cannot exclude the existence of any architecture made from stone nor earth nor even Roman milestone in secondary position. In this way, the highlighted role of Bore leads us to consider the perception of the archaeological remains within community that possessed it. On the base of results of retrogradual analysis of land cadastre from 1824 with confrontation of historical data, toponomy, and archaeological topography is clearly visible that the area of Sap-Bore represents south-eastern border of land that belongs to village Drnovo, and it also coincides with the southeast necropolis of Neviodunum along the road to Cerklje ob Krki (i.e. Cerkljanska cesta). The same situation was documented even in land at the eastern, southern, and western necropolis of Neviodunum. With insight on the formation of the land of Drnovo, it is clearly seen that the earliest cultivated grounds (and settlement) were avoiding necropolises but in further development they had to take into cultivation even parts of them. The toponomy of these late cultivated areas of field on necropolises is very clear – Kamni, Kamen, Kamence, Na kamnih (names are based on the word “stone”). In our case, the etymological meaning of the land name Sap is similar and it describes remains such as dykes or ruins based on anthropogenic activities.

The settlement of Drnovo took place immediately above the ruins of Neviodunum. Direct daily connection and cohabitation with antique ruins of their

inhabitants was resulting in the formation of their own identity based on Romans as important predecessors. The oral tradition in Drnovo as in other villages emphasises the inhabitants of Drnovo as special and different from others in the vicinity. For example, in oral tradition it was believed that they are “old Romans” and that “village Drnovo” from including Roman times until present was destroyed only three times. According to this, the role of Bore as a location of a Roman gate is more understood among the community of Drnovo and surrounding communities. We can conclude that the location of Roman gate in Bore in tradition represents or emphasizes the passage to land of Drnovo or more precisely to the suburbia of Neviodunum which begins with the necropolises (and its remains).

We can conclude that the collective memory of inhabitants of Drnovo is based on the Roman remains through which the process of identification with Romans occurred. In this way, the process of appropriation of the Roman past into narration of their own origins was also accomplished. Consecutively, in this way, the community had acquired topographical continuity, which served as a mythical unit into which they were projecting their own spiritual imaginations in the purpose of shaping their own mental landscape. Topographical unit as a mythical unit of Drnovo is covered with immediate area of Neviodunum and its necropolises. This unit is also in accordance with the extension of the cultivated land of Drnovo. Outer borders of the early extent of the land were firstly dictated by necropolises, but later the progress of cultivation in some cases had overgrown the areas of the necropolis. The external boundaries of Drnovo land are usually full of supernatural beings and other motifs connected with them. The density of their presence is bigger on the areas of necropolises than in other places. Significant motifs are: headless man, lights as (night)witches, meeting places of witches, wild hunters, presence of the golden calf or treasure and in one case (from eastern necropolis) even Hiure (flying creatures in half human and half bird shape). The above discussed parts of land (Sap and Bore) have exactly this (liminal) role in the conception of the land of Drnovo.

Jernej Rihter, mladi raziskovalec, Inštitut za arheologijo, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti, Novi trg 2, SI-1000 Ljubljana, Slovenija, jernej.rihter@zrc-sazu.si

Rusalki: Anthropology of time, death, and sexuality in Slavic folklore*

— Jiří Dynda —

The Eastern Slavic *rusalki* are feminine mythological beings commonly associated with water, death, and sexuality. They have been thoroughly ethnographically described, classified and compared. This paper presents a re-evaluation of D. K. Zelenin's classic interpretation of these beings as the souls of women deceased by untimely or unjust death. By means of analysis of their function and embedding in the entire social-cultural environment, it is shown how *rusalki* make sense in the symbolic system of East Slavic folklore. One of the main goals is to understand how intricately are *rusalki* and stories about them connected with the Orthodox liturgical year, specifically with the week following Pentecost. The paper concludes that these feminine revenants are symbolic representation of an eternal unripeness, which needed to be annually revived temporarily in order to help the symbolic system to cross the liminal phase of the agricultural and liturgical year cycle.

KEYWORDS: Slavic folklore; mythological beings; calendar time; liturgical year; death; revenantism; resurrection; sexuality; wedding ritual; cultural anthropology

In 2016, exactly one hundred years had passed since the first printing of D. K. Zelenin's ground-breaking study on Eastern Slavic mythological beings called *rusalki* (sg. *rusalka*).¹ Zelenin (1916 [1995])² convincingly showed how these beings were in the most essential way associated with the concept of the unclean dead (*založnye pokojniki*), i.e. those who died by unnatural or untimely death, were not allowed to be buried properly and became revenants. After examining a great deal of ethnographic evidence, he concluded that in Slavic folklore, the *rusalki* were conceptualized as the unrest souls of improperly deceased young women, girls, or infants.

* This paper was created within the project "Vývoj konceptů evropské kultury a myšlení v komparativní perspektivě umění a filosofie", subproject "Rusalky: Antropologie smrti a sexuality ve slovanském folkloru" solved at Charles University in Prague from the Specific university research in 2016. This study was supported by the GA ČR 17-09663S: "Mýtus jako konstitutivní výjimka" project funded by the Czech Science Foundation.

¹ Throughout this paper, I use the scientific transliteration of various Cyrillic alphabets (also known as the International Scholarly System). Thus, I distinguish the transliteration of modern Russian *hard* and *soft sign* (" and ') from the transliteration of Old Church Slavonic (OCS) *back* and *front jer* (ъ and ѣ).

² For a critical evaluation of Zelenin's mythological works, see Tolstoj 2003, 536–569.

This was a great step forward because until then, *rusalki* were in the 19th century dictionaries and encyclopaedias commonly described as “Slavic nymphs” or “Russian naiads”. They were correspondingly depicted as mythical water sprites, women with green hair, having a human upper part of the body, but with a fish-like tail instead of legs (cf. Pomeranceva 1970, 304–308). However, ethnographers were looking for these zoomorphic mermaids in East Slavic folklore to no avail. According to the popular folk beliefs, *rusalki* are unhappy souls of prematurely or tragically deceased maidens and women who reside in rivers, brooks, and swamps, but they are equally as aquatic as terrestrial, since they can sit on the tree-branches, run along the fields, woods, and meadows, or visit the homes of villagers. They are almost always believed to appear only in a certain period, the week before or after Pentecost (so called Rusalia Week, *rusal'naja nedelja*). They are deadly and dangerous for men, whom they seduce, tickle and kill, while at the same time they are associated with the flowering of crops and fertility of fields rather than with water, as such. All these features were in the 19th century usually described as “abnormalities”, or as mere distortion and “decline of the original” mermaid-like *rusalki* (Vinogradova & Levkievskaja 2012, 466–467).

Since the second half of the 19th century, many scholars rightfully questioned this attitude. And yet, these pioneers were still fascinated by the comparative opportunity the classical nymphic identification of *rusalki* provided. They interpreted them generally as a *dii manes*, the spirits of dead ancestors (Miklosich 1864; Afanas'ev 1869; Veselovskij 1889; Aničkov 1903; Gal'kovskij 1916 [2013]), but at the same time compared them zealously with the South Slavic *vily* or *samodivj* (Afanas'ev 1868), who scarcely seem to be ancestors. Only at the beginning of the 20th century and later, did the rapidly growing ethnographic evidence decisively show that the “Russian mermaids” were for the most part a literary chimaera (Zelenin 1995, 182–183; Pomeranceva 1970).³ The *dii manes* theory appeared as a more promising one, but even though it was radically reviewed by Zelenin, as will be demonstrated below, his ground-breaking interpretation of *rusalki* was still not able to help us to fully understand some of the *rusalki*'s characteristics, among others their sexuality, their relation with crop fertility, and, most importantly, it did not explain their link to the customs and rituals that took place during the Rusalia Week, the spring festivity associated with *rusalki*.

This paper is therefore going to focus on *rusalki*'s relations to death, sexuality, fertility, and calendar time in the context of East Slavic folklore. Among the ethnographic material we have at hand are (1) collective ritual songs from the spring period and holidays (*obriadove pesni*; see Miklosich 1864, 8–15; Zemcovskij 1970, 359–447) collected in 19th and 20th centuries, (2) prose narratives, such as *bylički* (memorates, i.e. 1st person narratives relating to personal experiences) and *byval'sčiny* (fabulates, i.e. 3rd person

³ Nevertheless, the romanticized image of the fish-like mermaid-*rusalki* during the 19th and 20th centuries was gradually imposed, by the literary influence, to the traditional culture and thus “re-folklorized” and later ethnographically recorded as living in the folklore tradition (Vinogradova & Levkievskaja 2012, 514–516), usually about the so-called *faraonki* or *beregini* (Pomeranceva 1970, 310); it also survived in 20th century literary works (Pomeranceva 1970, 315–317; Vinogradova 1989 [2000, 220–229]) and was re-folklorized in the West Slavic folklore, in which it had not previously been vernacular before

fictionalized narratives with a vestigial relation to actual beliefs) about meeting or seeing *rusalki* (see Zelenin 1995, 155–166, Ivanits 1992, 185–189, Vlasova 2015, 211–222, 712–717) collected mostly in the 20th century, and (3) the vast archive material from Polesia,⁴ usually one-sentence answers to the ethnographer's questions on the nature and characteristics of *rusalki* (see Vinogradova & Levkievskaja 2012, 472–698).

Rusalki were recently studied by various scholars, either comparatively (Vinogradova 2000), or in respect to their associations with death (Zelenin 1995; Vinogradova & Levkievskaja 2012), sexual connotations (Moyle 1985; Rappoport 1999), water-spirit links (Vinogradova 2000), or calendar functions (Propp 1963; Agapkina 2002). However, these studies were either satisfied with a description, edition and classification of the data (e.g. Vinogradova & Levkievskaja 2012), or they settled on stressing just one semantic field while suppressing and reducing the others (e.g. Propp 1963; Moyle 1985).

This paper is divided into three sections, each dealing with one topic respectively, i.e. re-evaluating Zelenin's model of *rusalka* as unclean dead at first, then re-interpreting some ideas on *rusalki*'s sexuality and eroticism, and finally rethinking their position in the Slavic folk – as well as liturgical – calendar rituals. In conclusion, the topic is re-interpreted in regard to the concepts of resurrection and revenantism, thus coming back to the death theme. I hope this approach will enable to interpret *rusalki* holistically in the perspective of cultural anthropology: seeing religion, folklore and calendar rituals not only as a part of a symbolic system and its inner interplay of symbols and representations, but as historically analysable practices in their sociological and ecological contexts (cf. Bourdieu 1977; Primiano 1995; Vásquez 2011; Harvey 2013).

ETYMOLOGY AND MORPHOLOGY

The name of *rusalki* is attested in numerous forms in the ethnographic records.⁵ There are attested many variations of the term *rusálka*⁶ itself (Polesian *rusávka*, *rusálaŭka*, *rosáŭka*, *rusál'nica*, Pol. *rusalka* or *rusawka*); variations of the Ukrainian *mávka* (Ukr. *návka*, Bel. *maŭka*, Pol. *mawka*), which is a lexeme etymologically related to OCS *navъ* or *navii*, “soul of the dead”; variations of their functional names, such as Rus. *ščekotálka* or *loskotúcha* (or *loskotóvka*, *loskotnica*, *loskotárka* – “the tickler”), Bel. *kupálka* (“the bather”), *kazýtka* or *smoljánka* (“the spoiler”), and Rus. *krivúcha* (“the crooked one”) or *železnjáčka* (“the iron one”).

⁴ Polesia (Rus. *Poles'e*, Bel. *Palesse*, Ukr. *Polissja*, Pol. *Polesie*) is the region on the borders of Ukraine and Belorussia, stretching from Poland on the West to Russia on the East. Polesia was believed to preserve very archaic traits of the Slavic folklore, mythology and demonology up until the 20th century, so between 1960's and 1980's an extensive ethnographic research was realized there by the team of Russian “ethnolinguistic school” of Tolstoj and his students Tolstaja, Vinogradova, Agapkina, Levkievskaja, Gura and many others. Currently, the ongoing research of what has been left in Polesia is organized by Ukrainian researchers under the supervision of Volodymyr Halaiczuk (cf. Preissová Krejčí, Máchalová & Skotáková 2015).

⁵ See Zelenin 1995, 142–148; Vinogradova 2000, 30–33; Vlasova 2008, 324, 327; Vinogradova 2009, 496; Vinogradova & Levkievskaja 2012, 468.

⁶ Accents will be marked only in this paragraph.

Several possible etymologies of the term *rusalka* were proposed since the 19th century. Some scholars thought it might have come from the substantive *ruslo*, ‘riverbed’, or from the adjective *rusyj/rusaja*, meaning ‘strawberry blond, golden (of hair)’ (e.g. Buslaev 1848, 15, 20; Gal’kovskij 1916 [2013, 42]; cf. discussion in Jagić 1909; Zelenin 1995, 142; Levko 2014). These etymologies were even recorded as folk etymologies, side by side with the derivation from *rosa*, ‘dew’. Franz Miklosich (1864) conclusively demonstrated, however, that the term is quite undoubtedly derived from the name of the spring festivity called in the OCS *rusal’bja*, *rusal’be*, or *rusalii*, which was according to his analysis borrowed to the OCS from the Latin *rosalia* via Medieval Greek *rusalia* (ῥουσάλια); *rusalia* (or *pascha rosata*, *pascha rosarum*, *dominica de rosa*) simply meant Pentecost, or, in this rendition, literally ‘Easter of Roses’.

Miklosich’s etymology is generally accepted even today and it implies a strong connection of *rusalki* with the festivity of *rusalia*, Pentecost. Nevertheless, while the name of *Rusalia* (as I will render it from now on) is recorded in the written sources ranging from the 12th to the 18th century (as a term for either “pagan” spring festivities and games, or for the Christian Pentecost), the derived substantive *rusal’bka* or *rusalka* as a term for a personified, feminine mythological being has, in contrast, been recorded only since the 17th century (Miklosich 1864, 16; Dynin 1994, 112, 114).⁷ Miklosich’s conclusion only shows that the term *rusalki* was not the indigenous name of these beings and it was appropriated from the name of the festivity.

Considering the typical morphology of *rusalki*, it needs to be emphasized that folklore never knows any canonical or conclusively “original” version of its contents. When we try to deduce a synthetic picture of *rusalka*, the first undeniable problem is the fact that there are considerable differences between the image of *rusalka* of the Southern/South-Western type (from Ukraine, Belarus and South-West Russia) and the feminine water-being of the Northern type (from Russian North, Volga, Ural, and Western Siberia regions).⁸ The invariant features of the “canonical” Southern type are: the feminine representation of *rusalki*, their seasonal appearance on the Trinity and Kupalo period, strong affiliation with the category of unclean dead, occurrence in rye fields, woods and nearby rivers or brooks, and also the tickling of men. They always appear in group, as a plurality. Southern *Rusalki* are usually described as young and beautiful girls. They can appear naked, or clothed in white (or wedding) robes. One of their most distinctive features is hair of green, golden, or strawberry blond colour.⁹ Their actions and other features shall be thoroughly discussed below.

⁷ The Slavic belief in feminine mythological beings was described by Procopius of Caesarea by means of *interpretatio Graeca* (“They also worship rivers, nymphs and other deities” – σέβουσι μέντοι καὶ ποταμούς τε καὶ νύμφας καὶ ἄλλα ἅπαντα δαιμόνια; *De bello Gothico* III, 14, in: Ivanov & Litavrin 1994, 184). The ethnographic evidence for belief in South Slavic *vily* and *samodivj* reaches back to 12th-century sources, and Medieval Russian *beregini* (“guardians”) to 11th-century sources. On the Pan-Slavic comparative perspective, see Vinogradova 2000, 27–67 et passim. On Polish *comparanda*, see Peřka 1987, 92–105. *Contra* comparison, see Dynin 1994.

⁸ Vinogradova 2009, 495; first noted by Maksimov 1994, 86–89 [1903, 101–103].

⁹ See Zelenin 1995, 190–207; Vinogradova 2000, 34–57; Vlasova 2008, 448–464; Vinogradova 2009, 497–500; Vinogradova & Levkivskaja 2012, 599–645, 550–580.

Quite distinct from the Southern group is the Northern type of this being. In sources from the northern part of the East Slavic area, the word *rusalka* as such is not attested, but instead the lexemes *vodjanucha*, *vodjanica*, *kupalka*, *chitka*, or *šutovka* are used for a mythical being with somewhat similar characteristics (Zelenin 1995, 146; Vinogradova 2009, 495) and thus not clearly identified with *rusalka*. *Vodjanucha* is solitary being, usually represented as an elderly and ugly woman with dark, wet hair, cold hands and saggy breasts. This Northern pseudo-*rusalka* does not have, symptomatically, any connection with the spring rituals taking place around Pentecost. This is an important fact and it is also the reason from this point on, this paper shall consider only the South-Western type of beings which are called *rusalki*.

DEATH

This all said, let us now proceed to the first semantic nest of the *rusalkian* complex – their undeniable associations with death and the afterlife.

As in many other cultures of the world, the East Slavic folk culture distinguishes between the two categories of death – the “good” and the “bad” one. A society usually attempts to control the unpredictable nature of biological individual death and through elaborate mortuary and funeral rituals tries to represent death as part of a repetitive cyclical order (Leach 1961, 182; Bloch & Parry 1982). “Good” death is a general pattern for the reproduction of life, “replicating a prototype to which all such deaths conform” (Bloch & Parry 1982, 15). The “bad” death, in contrast, is the one that does not conform to the pattern and thus clearly demonstrates the absence of control, and uncanny presence of arbitrariness, contingency, and/or volition that goes against the social order, procreation, regeneration and moral code of the society. The “bad” death comes as an untimely, unnatural, sudden, violent, tragic, or accidental event that ends life unexpectedly (cf. Klejn 2004, 265; Edwards 2015, 88–91). Especially the death of young people shows the tragic character of their loss of regenerative potential, which makes them unfit in the order of procreation and therefore “strange” – and prone to become revenants.

In Russian folklore, the “good” death (*chorošaja smert*) is most commonly described as “own, proper” (*svoja*), “easy” (*legkaja*) or “happy” (*ščaslivaja*) death, while the unnatural, violent or otherwise strange “bad” (*plochaja*) death is called “un-proper” (*ne svoja*), or “hard” (*tjaželaja*), etc.¹⁰ Based on this opposition, we find the corresponding two classes of the deceased, as was most conclusively shown by Zelenin (1995, 39–128): (1) Those who died naturally, at the right time and reconciled with the world, become common ancestors (*roditeli*, *predki*, *rodnye pokojniki*) who dwell somewhere far way,

¹⁰ Cf. Vinogradova 1999; Agapkina 2002, 48–50; Vinogradova 2008; Vendina 2008. The Slavic word for “death” (e.g. Rus. *smert*, Czech *smrt*, Polish *śmierć*, all from Proto-Slavic **smьrьtь*) is ultimately etymologically connected with the Sanskrit term *sumṛtaḥ*, meaning literally “a good death”. Proto-Slavic prefix **sv-* here (cf. Sanskrit *su-*, Avestan *hu-*) has the meaning “proper, whole, healthy”, or is connected with Proto-Slavic **svoi* “its own, proper” (PIE **swe-*); **mьr-* is a zero-grade of the verbal root *mer-*, “to die”. Cf. Machek 2010, 382, 562; and thoroughly with discussion *ES/S* 926–927.

out of this world, and come back to the world of the living only when they are ritually invited on the important holidays of the year, in the time of the remembrance (in Russian called *pominalnye prazdniki* or *godiny*). In contrast, (2) those who died unnaturally (*ne svoeju smert'ju*) cannot pass to the afterlife, and they fall into the category of the dangerous deceased who are stuck in an eternal limbo of un-death and bother the living at certain periods. They are called either *založnye pokojniki* (from *založit' /zakladyvat'*, “to lay aside, to set aside”), or *mertvjaki* (in opposition to the common term for the deceased, *mertvec*), and they are just a part of the much wider category of other revenants, the so-called “walking dead”, *chodjačie pokojniki* (cf. Tolstaja 2015, 379–444). I am going to refer to this category of revenants, i.e. to *založnye pokojniki*, as the *unclean* or *unquiet dead*, since this is a common term in the English literature on the topic (e.g. Ryan 1999, Warner 2000, Warner 2011).

How does one become an unclean dead? Basically, this category of the deceased is most commonly recruited from: (1) those who had met unnatural, violent, or unexpected deaths (people drowned, lost in the forest, frozen to death, fallen into a swamp, assassinated by someone); (2) those who committed suicide, regardless of the manner of death they chose (*samoubijcy*); (3) those who died during a liminal period of their lives, that is, above all, the unbaptized children (*nekrešćenie deti*), or miscarried foetuses (*poterčata*), and also young people deceased, for example, just before their wedding or initiation; (4) those who were believed or suspected to be witches, sorcerers, and vampires even when they were alive (i.e. socially determined unclean dead; cf. Warner 2000).

The central problem of this category of deceased is their lack of a proper funeral. Because of their unclean status, they were not worthy of a Christian funeral ceremony at the cemetery, because their burial in the consecrated ground might cause drought and famine (cf. Warner 2011). Thus, *založnye pokojniki*, when their body was found, were literally “set aside” and buried (or just thrown carelessly) on demarcated places, such as at crossroads, on the boundary strips between fields, alongside roads, in woods and forests (or on the boundaries of forest and field). Sometimes, they were thrown into swamps or rivers. In other words, they are always buried on places distant, marginal, boundary, or otherwise liminal.

Rusalki are to a great extent the same. In the East Slavic tradition, they are widely believed to belong to the liminal realm of the unclean dead. They meet the criteria of the abovementioned categories (1), (2) and (3), and sometimes even (4) (cf. Zelenin 148–153 *et passim*; Vinogradova 2000, 40–41, 145–148; and especially Vinogradova & Levkievskaja 2012, 475–500). However, their most important distinctive feature is that they are the exemplary *feminine* version of the unclean dead (therefore *založnye pokojnicy*; Zelenin 1995, 141). Although there naturally exists a variety of inconsistencies, even for example on such a relatively small area as Polesia, we can generally conclude that, in the vast majority of the ethnographic data, *rusalki* are recruited mostly from the deceased females, either children or adult.

Thus, most frequently, *rusalki* are *souls of maidens who died an untimely and often unnatural death, or of those who died in the liminal period between betrothal and marriage*. Ultimately, there are some hints that any woman who did not marry, i.e. did not

fulfil her life role, had the potential to become *rusalka* following her death (Moyle 1985, 224). There is no denying that the image of *rusalki* as we know it was fundamentally influenced and widened either by including more categories of revenants into the *rusalka*-pool-category, or by the superimposition of features of other folklore beings, such as noon-rave (*polednica*), wood sprite (*lešij*), water sprite (*vodjanoj*, *vodjanica*), or other Slavic feminine demons not associated with unclean dead per se (that is *vily*, *beregini*, *samodivy*, etc.; see Zelenin 1995, 214–226; Vinogradova 2000, 31–66). Let us emphasize here that these changes are not any kind of “distortions of the original” (whatever “the original” would be). We have to assume that these changes have a reason and they constitute *rusalka* as a whole, as a structurally embedded and practically functional element of the Russian folk culture with all its coherencies and even inconsistencies.

Therefore, even though we can contend with Zelenin’s basic argument that *rusalki* are to some degree a special feminine version of the unclean dead, we need to conclude they are much more than just that. Zelenin himself wrote that the *rusalka* in her complete, let us say syncretic picture, is something special that is very difficult to find among other world traditions (1995, 226). He also had some trouble with the classification of *rusalki*, because unlike any male unquiet dead, they are much more independent, they do not depend on the will of “devil” or “unclean force”, as some revenants do (cf. Keyworth 2010), but they are operating on their own. Similarly, they dwell in water, on the frontier of different worlds (cf. Kriničnaja 2004, 324–326), they sit on lakeshores and riversides, hang around bridges and mill wheels, climb into trees, or run in the fields and meadows. Nonetheless, they are “much more than mere water sprites” (Moyle 1985, 221) and much more than local demons of any of the mentioned places. In the same ways, they can be dangerous for humans, they can cause death or sickness (Vinogradova & Levkievskaja 2012, 550–580), but they are not mere personifications of sicknesses or sexual lust. Finally, during Rusalia (as we will see below), they ritually bring the moist and life-giving power of the water into the fields – but they are something more than just fertility demons.

It is obvious that we cannot understand *rusalki* and their position and function in the East Slavic folklore and practices connected to it unless we fully examine every feature associated with them. Despite the fact that they are dead and stuck in the limbo of eternal un-death, in the vast majority of our sources, *rusalki* are associated not only with deathly, dangerous swamps, rivers and lakes (as we would expect of zombie-like beings like them) but, notably, they are commonly related to the flowering of rye fields and with the fertility of the crops. That is the reason why we now must turn our attention to their sometimes elusive and sometimes quite obvious sexual and erotic features.

SEXUALITY

Studies of Russian and Ukrainian ethnographers usually do not venture too much into research of the theme of *rusalki*’s sexuality and eroticism, unless it is within the collective monographs specialized just on “erotic folklore” as such (thus e.g. Agapkina 1995; Vinogradova 1996). In other cases, the great deal of summary works on *rusalki* simply

mention their erotic features and vaguely sexualized actions, but do not interpret them in any way in the context of their other characteristics (the exception being Propp 1963). For Zelenin, as an example, the fertility features of *rusalki* were only a later sediment on an original cult of the unclean dead (1995, 291). In contrast, if a paper dealing with this aspect of the *rusalki*'s character occurs (Moyle 1985; Rappoport 1999), it is usually very reductive, unfortunately, suppressing every other feature. In this section, I will therefore discuss and evaluate some of the academic theories on *rusalki*'s sexuality. Building on those, I will try to propose a new one.

Let us consider the obvious sexual and erotic traits in *rusalki* beliefs, first. As we have already seen, the *rusalki* can, and usually do, appear as young and beautiful girls, very often naked or just symbolically covered in transparent white gowns. *Rusalki* are very often highly seductive and irresistibly beautiful women (*krasavicy, prekrasnye, nagic, krasivennye dzeŭky, prygožye diučiny*, etc.; cf. Zelenin 1995, 177–182; Vinogradova & Levkievskaja 2012, 501–504, 508–511) with usually large breasts.¹¹

Even though Slavic folklore can be very explicitly and vulgarly sexual if it wants to be (cf. Toporkov [ed.] 1995; Agapkina 2002, 169–202, Gura 2012, 624–634), in that case of *rusalki* many sexual and erotic traits are expressed rather indirectly. The reason that scholars claim that the elaboration of this motif in folklore must have been only a consequence of romantic literary adaptations (e.g. Vinogradova & Levkievskaja 2012, 575) is because the *explicit* data about sexual relations of *rusalki* with humans are quite rare in folklore (thus, Vinogradova 1996, 215, for example, concludes that the sexual actions of *rusalki* in the East Slavic sources are “meagre and not important”). I would like to argue otherwise and use indirect evidence to fully uncover the *rusalki* relations to the concept of eroticism and female fertility in the Slavic folklore. I believe that this specifically indirect and “shy” sexuality of *rusalki* might be a keystone of their complex function in the symbolic system.

First, *rusalki*, as they appear in sources, usually sing, laugh and dance and they try to lure young lads to approach them.¹² It is important to stress here that their victims are most often adult (or adolescent) males, *rusalki* attack children or girls just rarely; they almost never attack adult women.¹³ When the male victim comes closer, *rusalki* playfully tickle him,¹⁴ dance with him, and bathe and joke with him. However, do not be mistaken, the eroticism of *rusalki* is rather “fake and terrifying” (Propp 1963, 132). When they start to tickle, they tickle to death (and if someone would doubt the sexual character of this deathly tickling, there are some records of *rusalki* tickling their victims with their enormous breasts [*grudjami, cyckami*]; Zelenin 1995, 201).¹⁵ When they start to dance, they also dance till the exhaustion and death of their male dancing partner. When they seduce a boy, and take him into a kind of erotic jacuzzi in a river, they drown him

¹¹ A fact which Zelenin in particular found quite fascinating (cf. Zelenin 1995, 160–161, 176–177, 215–217).

¹² Cf. the manifold ethnographic data in Vinogradova & Levkievskaja 2012.

¹³ It should be also noted here that the majority of narrators of our East Slavic sources were males.

¹⁴ The terms are: *sčekotajut, ščekočut, zaščekotajut, zaščekočivajut, (za)loskotajut, (za)loskočujut, kyzikajut*, etc. (cf. Zelenin 1995, 177–201).

¹⁵ For ethnographic data from Polesia see Vinogradova & Levkievskaja 2012, 555–564.

eventually, usually by simultaneously tickling him. Even when the victim manages to escape somehow, he becomes melancholic, mute or withdrawn from reality for the rest of his life (Zelenin 1995, 158–160).¹⁶

“The beauty of *rusalki* is the dead beauty and it emphasizes their lack of maternal features – that is why they are terrible,” concludes Propp (1963, 132). But is it really like that? Are *rusalki* truly just dead, bloodthirsty spinsters who hate humankind and just want to eradicate men by tickling them away? In other words, is their hysterical laughter, tickling, dancing and bathing to death really a “conscious” malevolent act from their side? Or could it be, as Moyle (1985, 225) suggests, rather evidence of their playful, but eventually tragic essence because of which they cause death and bring destruction *only inadvertently*?

Let us consider some data that might support this hypothesis, above all the role of the Russian woman in rural society (cf. Levin 1989). Remember what we already know: *Rusalki* are mostly the undead souls of girls and women deceased in marriageable age (which could have been from thirteen to fourteen years in the Middle Ages up until the 15th century, later a bit older; cf. Worobec 1991, 125; Pushkareva 1992, 108). We cannot, unfortunately, delve into details of how intricate and complexly developed Russian wedding ritual is.¹⁷ For now, let us just settle with the fact that folklore clearly claims that if anything went wrong during any of the delicate and liminal transitions pertaining to the complex wedding ceremony (i.e. betrothal, marriage, incorporation of bride to new household, giving birth to first baby, etc.), it could have had serious consequences, and if the woman died during that period, she would become a *rusalka* and would end up stuck in the permanent limbo (cf. Gura 2012, 758). In summary, *rusalki* are women who did not (or could not, because they died tragically in maidenhood) successfully complete the most important ritual transition in their life and, therefore, they remained somewhere in between and never made it to the other side.

It is no surprise, then, the folklore evidence emphasizes their dangerous side and suggest that every unprepared contact with them leads to a certain death; *rusalki* can bring madness and their kind might spread various diseases, either among humans or among vegetation (Zelenin 1995, 227–228; Vinogradova & Levkievskaja 2012, 576–577). They are feared because of their deathly and unpredictable behaviour. However, folklore also offers numerous instances of *rusalki*’s benevolent powers regarding the fertility of the fields (we will come back to this issue later). This ambivalence is not difficult to comprehend.

When we evaluate the data in the context of the symbolic system as a whole, we can hypothesize *rusalki* need not be seen (and are not seen) as only malicious demonic forces, but they could very well constitute a specific category of tragic beings desperately trying to get what they permanently lost – their unfulfilled social role. I believe that their ambivalent and often destructive behaviour symbolizes in the sources a desire to

¹⁶ Cf. the Greek concept of *nympholēptos*, “maddened by the nymphs”. The same psychological issues apply for men attacked by South Slavic female mythological beings (Vinogradova 1996, 214).

¹⁷ See e.g. Balašov (ed.), 1984; Maslova 1984; Levin 1989, 79–135; Worobec 1991, 118–174; Pushkareva 1992; Toporkov (ed.) 1995, 149–244; Kononenko 2007, 48–54; and most recently and very thoroughly Gura 2012.

act like attractive and desirable potential brides – only *rusalki* do not know how to do this and they are very bad at this. We just need to understand what it means in the whole system of folklore and how the narrators inserted their own values and norms into the ethnographic material we possess.

I believe that once we consider each of their actions first in the context of the wedding ritual symbolism, it becomes much clearer. Let us consider, first, the symbolism of their loose hair. Some ethnographic context is necessary here: In the East Slavic culture, the unwedded maiden's hair had to be braided in only one simple braid (sometimes supplemented by ribbons, flowers or beads), while the characteristic of a married woman were two braids, coiled around the head and hidden under an elaborate headdress. The transition between these two hairstyles, these symbols of position in a social system, needed to be enacted ritually during the wedding ceremony in order to symbolically portray the changes in the social and sexual status (cf. Leach 1958). The transition usually started during the *devičnik*, the East Slavic bachelorette party taking place on the wedding eve, when the bride was – among other things – subjected to protracted ritual ablution, her hair was washed and combed repeatedly, and her maiden braid was ritually braided for the last time to the accompaniment of ritual lamentations by the bride herself, ritually weeping for her soon-to-be-lost maidenhood, her “will” (*volja*) and “beauty” (*krasota*; cf. Pushkareva 1992, 110–112; Tolstaja 1996; Gura 2012, 604–617). Even during the wedding ceremony, the bride's hair was handled and controlled many times (see Gura 2012, 446–450). On the day of the wedding, her hair was unbraided and covered by a kerchief by her father or by the groom as a symbolic separation from her family household. Then the ceremony proceeded to the church. This was the only time the hair of a woman was allowed to be worn loose (cf. Maslova 1984, 47–62; Gura 2012, 455–459), though under a kerchief. In the church, and only in the church, the family kerchief or maiden wreath could be replaced by the bridal veil (Gura 2012, 705–707). Then the bride was taken to the groom's household. There she was ritually incorporated into the new family by having her loose hair braided again – now into two marital braids that were consequently concealed under her bridal veil, a symbol of wedlock.¹⁸

It is clear that the ritual treatment of hair during the East Slavic wedding ceremony symbolizes, among other things, submission of a woman to her husband (Levin 1989, 38), that is, unfortunately, what the wedding ceremonies in patriarchal and patrifocal societies are usually about. Nevertheless, the very interesting “unbraided” phase of the ceremony for sure does not represent any sign of “pre-monogamous society” or freer female sexuality in the days of matriarchal pagan yore (as Rappaport 1999, 58–60, claims).¹⁹ It is simply a ritual enactment of the liminal and dangerous transitional phase

¹⁸ The only other time – other than her wedding – when a woman was allowed to appear in public with her hair unbraided was during her mourning by a graveside, which is also a very liminal ritual position (cf. Warner 2011, 162–163).

¹⁹ Her claim is more of a wishful thinking than a serious argumentation, in particular because it is based strictly on Gimbutasian theories of prehistoric matriarchy and on a rather esoteric, New-Age-like discourse employed in this context for the first time by Joanna Hubbs (1988). See, e.g., the critical reviews of Hubbs' infamous book by Eve Levin (1990) and by Natalie K. Moyle (1989, with respect to the *rusalki* problem).

(cf. Gura 2012, 708) during which a maiden *does not belong to anyone and anywhere in the social system*, she is literally “no man’s woman”. This applies to *rusalki* as well: Their hair was *permanently* loose (this parallel of *rusalka* and bride was noticed already by Zelenin 1995, 184–185). It is one of the most significant features of their physiognomy: *Rusalki* have long, beautiful and unbraided hair and they love to comb and moisten it. *Rusalki* are by definition no man’s women in this perspective, they are stuck between the maiden-phase and bride-phase for ever, and so they dwell in a liminal limbo with their hair loosed for ever. The constant washing, moistening, and combing of their hair might thus be a symbolic representation of the endless wedding preparation that will never occur.²⁰

The other example of this wedding symbolism is that *rusalki* sometimes try to weave. This can also be interpreted as a desire to perform an action that is very common for young girls before marriage (cf. Worobec 1991, 122–124) and in a prism of Zelenin’s “evil *rusalki* theory” it can be seen as a mere camouflage to look like desirable brides. Analogically, they can bother human girls by trying to steal their clothes, garments, embroidery or beads and in a few recorded ritual songs they even explicitly beg girls to give them their clothes (see Miklosich 1864, 8–9; Zelenin 1995, 185–186), probably, again, in order to be more attractive as potential brides. And yet, when *rusalki* weave, they do it backwards, they un-weave the fibres and spoil them.²¹ Moyle asserts (1985, 226) that *rusalki*’s inability to weave as well as their vain effort to look like desirable brides just proves the fact that they are completely unsuitable as brides for humans, which is partially right. Yet there is more to it than this, and again, it turns our attention to the fact that *rusalki* desperately try to do things that are normal for the girls of their age, but they *do not know how*. There is also evidence that apart from the garments, *rusalki* steal human children and try to breast-feed them (Vinogradova & Levkievskaja 2012, 470). This also can be understood as a narrative representation of the desperate desire to fulfil the role that was denied to them in a real life (it is important, however, that this abduction usually results in death of the baby and its new “existence” in the form of an unbaptized baby-*rusalka*, *rusalenja*).

Analogically, among *rusalki*’s many playful activities are the stealing of horses and taking them for joy-rides, which always result in overriding and killing the poor animal (Agapkina 2002, 358). For Moyle (1985, 227), this is an expression of *rusalki*’s “unbridled sexuality”, since the horse-ride is among the many standard rites of the ritual pre-wedding entertainment, *devičnik* (cf. Pushkareva 1992, 110). By analogy we can return to the tickling-problem: here again it is possible that *rusalki* are simply doing what they deem natural and desirable, but as they do not know how to do it properly, it ends tragically. Their tickling of the male victim to death is, in my opinion, their only way of expressing the sexuality as they are supposed know it. Theirs is the childish, unripen sexuality of

²⁰ Moreover, the word “combing” is in East Slavic folklore a common euphemism for sexual coitus (Rus. *česat*, Ukr. *čysat*, *počysat*, cf. Gura 2012, 631), the semantics we need to bear in mind. For another interesting, but very Eliadean interpretation of the hair combing motif in the context of the North Russian water folklore cosmologies, see Kriničnaja 2014, 71–86.

²¹ In Vinogradova & Levkievskaja (2012, 567) there is only a reference to the upcoming, but still unpublished volumes of the Polesian archive data on how *rusalki* come at night to houses, weave and spoil the fibres.

young girls who do not know how to express it properly yet – or better: they *are socially supposed not to know*, because the society needs them to be “honourable” and “chaste” before wedding (Levin 1989, 59–69; Worobec 1991, 147–148; Tolstaja 1996; Gura 2012, 618–624), even though this ideal, of course, often contradicts the everyday experience. Therefore, they are supposed to know only playful tickling, whimsical bathing and jolly dancing. When all this takes an unbearable amount of time and when it is performed by numerous *rusalki* outnumbering the poor lad, it can end only as unendurable endless foreplay that eventually kills the human lover.

Thus, Propp was most likely right that their sexuality is fake and not functional (1963, 133) and tickling of their male victims is kind of inverted, improper sex act (*ibid.*, 77–81). Despite that, I am not so convinced about his assertions that all this stems solely from their deadly character which only disguises them as a living and procreative in order to actually destroy life and procreation. I am also not so sure about Moyle’s claims about unbridled sexuality and unrestrained eroticism because it seems to me that *rusalki*’s sexuality is by definition *precisely the opposite*: bridled and restrained, since they are stuck in limbo of eternal pre-marital foreplay that, in their case, cannot possibly result in any conception.²²

This sexual symbolism combined with death or funeral symbolism is difficult to grasp. The anthropologists Huntington and Metcalf (1979, 98–118) assumed, in a proper Frazerian manner and similarly to Moyle, that sexuality that is enacted during the mortuary rituals (of the Bara of southern Madagascar, in their case) must surely be a symbolic representation of the regeneration of life. Bloch and Parry (1982, 19), on the contrary, suggested that sexuality elaborated in these rites (i.e. in the imminent context of death) actually *dissociates* sexuality from fertility and construct sexuality as something *antithetical to fertility*. Thus, the untamed female sexuality can be, in their opinion, structurally identified with the dangerous, socially-unproductive wild (cf. MacCormack 1980: 10–11) and everything wild, non-cultural and “raw” would be thus identified with women’s sexuality, with biological birth or with death, and seen as intrusions of the wild into the “cooked” and “tamed” world of men.

This would, however, be very misleading in our case, since it oversimplifies a much more complicated symbolic complex. *Rusalki* do not actually represent the pole of the wild, untamed, infertile sexuality. They represent rather *unripen and unaccustomed sexuality*, stranded in never ending puberty. We have seen that they constantly and desperately try to cross the line and to become precisely the opposite, but they cannot ever succeed in this – metaphorically speaking, they are stuck right in the middle of the abovementioned series of oppositions, in between them, forever on the border. They are neither sexual in a wild, unrestrained sense, nor fertile and procreative in a proper, cultural, social manner. They are neither married, nor unmarried, equally as they are neither dead, nor alive.

And yet, despite all this ambiguity, *rusalki* are widely considered to be bearers of crop fertility and protectors of the crops in the most fragile period of growth – during

²² If it did result in conception in real life, it ended with the poor girl becoming a *rusalka* and thus returning to the state of unripened sexuality. Thus, the sexuality of *rusalki* does not “go beyond the sexuality of the wedding rite”, as Moyle says (1985, 235) – it forcibly stays *just before* the limen of wedding.

the flowering stage of rye which is the only time they are allowed to appear on this earth. The question how this is possible eventually brings us to the last issue that needs to be discussed here – the issue of calendar time and its relation to the rusalkian complex.

CALENDAR TIME

The most important feature of *rusalki* which has yet not been analysed is the fact they are allowed to appear on earth and walk freely *only in a certain, specifically demarcated period of time*. This is usually two weeks around Christian Pentecost, Whitsunday, which is in the East Slavic Orthodox terminology called *Pjatidesatnica* (Pentecost), but in folklore it is more commonly called *Troica* (Trinity), *Den' Svjatoj Troicy* (Holy Trinity Day),²³ or *Zelenye svjatki* (Green Holiday). This period around Whitsunday is usually called Rusal'ia Week (*Rusal'naja nedelja/tyžden*). There are, however, two folklore traditions, one claiming that this Rusal'ia Week denoted the *week before* Whitsunday/Trinity Sunday, the other the *week after* it.²⁴

In the first possibility, *rusalki* were “released” into the world of the living on the Thursday of Pre-Trinity Week which is called *semik* or *semickaja nedelja*, since it is the seventh week after Easter (*sem*’, ‘seven’), and sometimes this Thursday, as such, is called *semik* or *semucha* (Atrošenko *et al.* 2015, 394). Other terms for the day of *semik* are *Rusal'čin Velikden'* (Rusalka's Holiday), or *Troica umeršich* (Trinity of the Dead); it was the holiday of commemoration of the unclean dead, while the regular ancestors had their most important holiday on Trinity Saturday (*Troickaja subbota/roditel'skaja subbota*), the day before Whitsunday itself (Loginov 2010, 389; Warner 2011, 164).

In the second possibility, which was much more common and in which *rusalia* labelled the week *after* Trinity Sunday, *rusalki* “had the right” (Vinogradova & Levkieskaja 2012, 521) to appear during this period (*Troeckij tyžden'*, *Rusal'naja nedelja*, *Grjanaja/Igranaja nedelja*, *Svjataja nedelja*), but with the beginning on Trinity Sunday as such, or on the first Monday after it, which was also called *Rusalkin* or *Rusaločnyj den'* (Atrošenko *et al.* 2015, 368). Their time was then ended either on the first Thursday after Trinity Sunday (this Thursday was again called *Rusalkin den'*, *Rusal'čin Velikden'* / *Rusalčyn Velikdèn'*, *Rusalkina Pascha*, *Naškaja Troica*, *Grenoj četver*), or on the first Monday of St. Peter's Fast (*Petrov[skij] post*, or *Apostol'skij post*, Apostles' Fast) – that is on the first Monday after Trinity Week was over. This day was also called *Rozyhry/Rozigri* (Games of Roses), *Rusal'nyj ponedelok* (Rusal'ia Monday), *Rusalka*, *Rusali*, or *Rusal'skie zagoven'ja/Rusal'noe zagoven'e* (Driving out *rusalki*). On this terminal date

²³ That is because in Orthodox liturgical year, Pentecost (Whitsunday) and Trinity are both celebrated on the same Sunday (on the 50th day after Easter), while in the Western Christian Catholic liturgical calendar the Trinity is celebrated the week after the Pentecost, i.e. on the 57th day after Easter.

²⁴ Cf. thoroughly Maksimov 1994, 379–384; Zelenin 1995, 237–249; Propp 1953, 58–78; Sokolova 1979, 185–213; Bondarenko 1995, 168–172; Agapkina 2002, 342–350; Rouhier-Willoughby 2011; Vinogradova & Levkieskaja 2012, 470, 521–525; lexicographically Tolstaja 2005, 214–218; and Atrošenko *et al.* 2015, 367–369. For South Slavic parallel of *rusalje* see Vinogradova 1992.

of *rusalkis*’ appearance on earth, an important “farewell ritual” – *provody rusalok* – was celebrated; we shall return to it soon.

We have already seen that the connection of the term *rusalia* or *rusalii* with Pentecost has been known since the late Middle Ages, and we have also seen that Miklosich conclusively proved this term’s origins in the Western *rosalia/rusalia*. Thus, *rusalia* was identified with “festivity after Easter” in Balsamon’s commentary on the 62nd canon of the sixth church council from the 12th century (ῥουσάλια, τὰ μετὰ τὸ ἅγιον πάσχα; Miklosich 1864, 3), or in a homily by the Bulgarian archbishop Demetrios Khomatianos from the 13th century (*ibid.*).²⁵ It is therefore clear that the name of *rusalki* is secondarily derived from the name of the festivity. It however does not mean that they themselves are only a secondary elaboration of folklore that was just added to spring, Pentecostal period “later” because it was “popular”, as for example Agapkina (2002, 349) wants to claim. Their functions, actions and their manifold characteristics we have analysed above make very coherent sense not only in the context of wedding ritual, but also in the ritual complex of the spring period, as I would like to assert here.

First, the above-mentioned local variations, whether Rusalia Week is the one before or the one after the Trinity Sunday, are probably one of the many consequences of fusion and overlapping of the pre-Christian calendar and the later Christian liturgical year that was superimposed on the former structure of pagan festivities about which we know close to nothing. While the period of *rusalkis*’ appearance was usually defined by means of more or less folklorized Orthodox liturgical terms (and we saw clearly there was no unity of these folk terms among the Eastern Slavs, except for the common lexical element of *rusal-*),²⁶ there was yet another option to demarcate *rusalki*’s time on earth: They appeared on earth *when the crops and grasses were flowering* (Zelenin 1995, 250; Vinogradova & Levkievskaja 2012, 525–529), and never at any other time (e.g. *u drugoe vrémja jich ne bulo*, *ibid.*, 524).

There are two contradictory sets of beliefs about their actions in that period which is probably the consequence of their pervasive ambivalence seen above: Either they can destroy the crops by stamping on and dancing in it (*ibid.*, 565–566), or, in contrast, they were the ones who by their dancing on the top of it made the crops grow, or who made the circles of grass greener (Maksimov 1994, 88), who brought fertility and moist into the fields (Vinogradova & Levkievskaja 2012, 471, 538–541), and who sometimes helped people with agriculture (*ibid.*, 598–599; Vlasova 2015, 211–222). In this context, it is interesting to invoke the image of *rusalki*, combing their long and damp green hair, which could be seen also as a metaphorical image of the long green “hair” of the flowering crops (cf. Kriničnaja 2014, 76).

During the Rusalia Week, there were also numerous ritual interdictions closely associated with the flowering of crops. It was forbidden to run around in the fields because *rusalki* were there, and they could catch anyone and dance him to death. It was also absolutely forbidden to work during the Rusalia Week: not only agrarian work were

²⁵ See also (among others) *Slovo svjatogo Nifonta o rusalijachъ* (in: Gal’kovskij 2013, 524–534), cf. Rybakov 2015 [1987¹], 695–753.

²⁶ Cf. the useful lexeme map in Agapkina 2002, 344.

prohibited, but every woman's handwork, especially weaving; otherwise an illness or bad luck would afflict the transgressor (Agapkina 2002, 365–367). Yet similarly, it was forbidden to bathe in natural waters during that time, or to do laundry or wash children in rivers for that matter, and for quite obvious reasons – *rusalki* might attack and drown anybody who would dare come close to the water (Vinogradova & Levkievskaja 2012, 660–670; on ritual prohibitions in general see Kriničnaja 2014, 107–109, 128–129).

In contrast, there were various offerings made for *rusalki* during Rusalia Week, presumably in order to pacify or keep them away (Zelenin 1995, 234–237): Bread, pancakes, milk or honey were usually offered to them at field borders, at the crossroads, along the forest roads or on distant burial mounds of the particular unclean dead. Very common were also offerings of white clothes and wreaths of flowers which make sense in the context of what we already know about *rusalki*'s desire for these wedding-related objects. In this sense, we must understand also the probably apotropaic custom of weaving wreaths and hanging them all around village houses and on trees in the forest during *semik* (*ibid.*, 275; cf. Propp 1963, 58–61), or to throw them in a river (a type of *do ut abeas* sacrifice).

In the period in which they occur on earth they shall be venerated and feared in order to act benevolently, but when their time is fulfilled, they must be ritually dismissed, otherwise they would stop everything that they so delicately helped to grow and bloom from ripening. Just as their endless play with human lovers caused the death of humans, their endless presence in the crops would also cause only its destruction. The parting ritual was usually called *provody rusalok*, “procession of *rusalki*” (lit. ‘seeing off *rusalki*’) and it took place either on the Thursday after Trinity Sunday (i.e. on *Rusalkin den*’, etc.; see above) or just a few days later, on the beginning of St. Peter's Fast (in this case it was called *Rozyhry/Rozigri*).²⁷

The structure of this festival is simple. One *rusalka*, as a *pars pro toto* symbol for all *rusalki*, is carried away from the village in a procession and then ritually disposed of, “seen off”. This exemplary *rusalka* can be performed either by an elected girl dressed or naked like a *rusalka* (usually the tallest and strongest of the girls of marriageable age),²⁸ or by a ritual effigy (*čučelo*) made from straw or wood.²⁹ In both cases, the procession consists of girls, dressed like *rusalki*, with wreaths on their heads. They constitute a community of “*rusalki*” and they are seeing off the exemplary *rusalka* while dancing around and singing ritual songs, offering clothes to her or asking her mockingly to tickle them (Šejn 1898, 366–367). When the *rusalka* was performed by a girl, the procession ended in the fields among the crops while playing ritual games (the blindfolded *rusalka* hunted and tickled her victims), and then it was concluded by a mock funeral made for her. In the case of seeing off a ritual effigy of *rusalka*, the figurine was either torn apart and then buried, or torn apart and tossed into the river or all over the field. At the end of the festival, the boys came to join the procession, the girls throw them their wreaths and either run away, or the groups were ritually merged together.

²⁷ For a thorough description see Šejn 1898; Zelenin 1995, 251–291; Propp 1963, 79–82; Sokolova 1979, 213–223; Vinogradova 1986, 108–121; Warner 2011, 162–164; Vinogradova & Levkievskaja 2012, 470, 687–698.

²⁸ Performed *rusalka*: Šejn 1898, 360n; Maksimov 1994, 380–381; Zelenin 1995, 253–255; Propp 1963, 58–81.

²⁹ Figurine *rusalka*: Šejn 1898, 367; Zelenin 1995, 255–257;

The overall structure of *provody rusalok* is analogous to various Slavic folk rituals in which an effigy personifying a certain festival or season is seen off in a procession and ritually disposed of. A similar structure can be found, for example, in the East Slavic festival *provody maslenicy*, “seeing off *maslenica*”, in which an effigy of *maslenica* (Lent, or Shrovetide), is carried out of the village and then buried in a ritual mock funeral (cf. Propp 1963, 70–74 with a survey of Frazerian interpretations; see also Klejn 2004, 281–323; Veleckaja 2009, 233–254). *Provody maslenicy* took place usually sometime in March and were parallel to the West Slavic custom of carrying out the Morana/Death.³⁰ A very close parallel to seeing off the effigy of *rusalka* is the *troickaja* or *semickaja berezka*, Trinity or *Semik* Birch (Agapkina 2002, 410–412). In this ritual girls and boys from the village chopped down a young birch tree and then carried it from the woods into the fields and tossed it there – allegedly, as we know from the rare emic interpretation of such ritual, they did so to ensure a sufficient amount of rain for the upcoming summer (Propp 1963, 77, citing Zernova 1932, 30). Basically, every season of the year could have its special *provody* ritual that ended it (Tolstaja 2005, 15). We can find the most striking similarities with the mock funeral of *rusalka* in the Kupalo festivities which took place on the summer solstice, that is on the Eve of John the Baptist, *Ivan Kupalo* (23rd–24th June), and in which a male ithyphallic effigy, called *Kupalo*, *Jarilo*, *Kostroma*, etc., was buried and sometimes resurrected again.³¹ Kupalo festivities took place near water and were replete with erotic symbolism, bathing, fire jumping, and dancing on the ritual fields called *igrišta* – church literature reprehended the orgiastic nature of this ritual. Moreover, sometimes, since Pentecost is a moveable holiday dependent on the date of Easter, the *provody rusalok* might occasionally coincide with Kupalo.³²

We have seen that the mock funeral took a prominent position in both cases of the possible ritual enactment of *provody rusalok*. It seems obvious that the chosen *rusalka* received a funeral that she had lacked in the past. Thus, she received an exemplary funeral for all *rusalki* and so their period of appearance on this world could be ritually ended. *Rusalka* was seen off, buried and ritually lamented – everything that she did not get, when she “originally” died. Nevertheless, one more aspect that we should be aware of is present in this funerary ritual – wedding symbolism.

Strictly speaking, every East Slavic female funeral was to a certain extent symbolically identified with the wedding (for the following cf. Moyle 1985, 229–231; Bajburin & Levinton 1990; Veleckaja 2009, 255–267; Gura 2012, 86–104, 757–760). Since women were considered to ritually die during the wedding, Russian folk wedding ritual had extensive

³⁰ As known from Bohemia from the Statutes of the Prague Synod (*Concilia Pragensia*) from the years 1366 and 1384 (*ymagines in figura mortis per civitatem [...] deferunt [...] submergunt*; in: Höfler 1862, 10–12) and from later folklore. There was perhaps a much older inspiration source for this ritual structure since the same ritual sequence was applied for the disposal of the old pagan deities, as in the records of the Old Russian *Pověst' vremennykh lět* (in: Téa 2014) on destruction of Perun's cult in Kyiv and Novgorod, and from the Polish chronicler Jan Długosz from his *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae* (in: Dąbrowski 1964, 177–178). For the analysis of structural parallels, see Téa 2009, 138–144.

³¹ Cf. Vinogradova & Tolstaja 1990; Agapkina 1995; Valencova 1999; Agapkina 2002, 513–539; Klejn 2004.

³² As happened in 2016, for example, when *Rusal'čin Velikden*, the eighth Thursday after Easter, coincided with the Thursday the 23rd June, the Eve of John the Baptist, i.e. *Kupalo*.

funerary symbolism. The bride was considered to be set aside from society and she ceased to be a functioning member of her home household. The pre-wedding preparation rituals were also strongly focused on the ritual washing and dressing the bride which was parallel to the washing of the corpse of the deceased. And both – the deceased and the bride – were wept for in a series of ritual lamentation songs. There is also interesting evidence of the practice that a funeral of an unmarried woman was celebrated in the same manner as wedding, and therefore wedding laments were sung along with the funeral ones (Moyle 1985, 230). In like manner, we can assume that a tragically deceased and unmarried *rusalka* could get what she missed – in the *provody rusalok*, she symbolically got “two in one”.

We can conclude that *provody rusalok* (optionally followed by maidens’ initiation rites called *kumlenie*³³) ended the so-called *semicko-rusal’skij period*. With the ritual burial/wedding of *rusalki*, the spring ends and the summer begins. Let us now proceed to the final part of this paper and see what Rusalia meant in the context of festival succession of the whole year and what it says about time and death reckoning in Slavic folklore.

CONCLUSION: DEATH, TIME, FERTILITY AND CONCEPTS OF REVENANTISM AND RESURRECTION

“The Slavic calendar of annual rites was [...] imbued with ritual contacts with the dead, waiting for their arrival, presence, and supporting them in various established ways,” notes Wojciechowska (2015, 34). Above all in spring, when plants were coming back to life, it was a good opportunity for the ancestors to awake and come back to life, mostly during the festivities at the end of winter as such, which often coincided with the Christian holiday of Easter.³⁴ The unclean dead, on the other hand, used to come back specifically on Pentecost, the period of flowering and the spring-summer changeover (Vinogradova 2000, 206; Klejn 2004, 265; Warner 2011, 158–164). Why is that?

In social anthropology, it is well known that collective calendar festivals are not just passive reflections of time, but they actually *create* time as a phenomenon (Gell 1992). As Edmund Leach wrote, “we create time by creating intervals in social life” (Leach 1955 [2000], 184). The ordering of social time is thus formed mainly by the invented succession of the series of public and private festivals, by distributing guide-marks in the “incommensurable islands of duration” (Bourdieu 1977, 105). This attitude is generally based on the classic Durkheimian notion of time in which each festival represents a temporary intrusion of the sacred into the profane, a shift from normality to something else. Building on this, Leach presented his “pendulum-type concept” of time in which every sequence of events was discontinuous but repetitive, like the movement of a pendulum. As Leach (1955, 182) summarizes: “Time is a succession of alternations and full stops”,

³³ On *kumlenie*, see Maksimov 1903, 427–429; Zelenin 1995, 278–281; Zernova 1932, 29; Propp 1963, 128–131; Zemcovskij 1970, 385–395. Any wider description of this rite is beyond the scope of this paper.

³⁴ Ancestors were venerated during the winter solstice, too, and cult of the dead was very elaborated also during the pre-Shrovetide carnivals, during the early-spring seeing-off Death/Morana/Maslenica, also during Easter holidays (cf. Vinogradova & Levkievskaja 2012, 90–224; Wojciechowska 2015).

of repeated opposites such as day-night, wet-dry, cold-hot, etc. Time is a “discontinuity of repeated contrasts” distributed along a continuous line of duration (*ibid.*, 184; for pendulum cf. also Leach 1953; similarly, also Bourdieu 1977, 105–109).

In Leach’s point of view, we must always consider the system of festivals as a whole. In the East Slavic ritual calendar, we have a great opportunity to see some obvious structural balances in the chronological succession of ritual customs – for example, the pendulum-like changing of oppositions between obligatory ritual ablution (Easter), banned bathing (Rusalia) and then ritual ablution again (Kupalo). On a larger scale, however, the structure of the first half of Slavic ritual year is embedded in between two solar equinoxes, the two ultimate positions of the pendulum: the winter solstice, represented by the holiday of Koljada (OCS *kołęda*) or Nativity (*Roždestvo*), and the summer one, represented by Kupalo/Jarilo/Kostroma festivities. Somewhere in the middle of this cycle is the Easter, defined by lunar calendar and thus moveable. Easter as such is surrounded by the two 40-day periods on both sides: Before, the forty days of Lent (*Velikij post*) come, the period of contemplation and waiting for the resurrection. After it, the forty days from the Easter Sunday (*Pascha*) to the Ascension (*Voznesenie*; sixth Thursday after Easter), the period celebrating the triumph of Christ’s resurrection. And then, ten days after Ascension, Pentecost is held, on the fiftieth day after Easter, and along with it the Rusalia festivities, the preparation period just before the summer solstice, Kupalo, the final and ultimate point of the pendulum’s swing (see the table below). The period of Rusalia thus represents one of the most fragile periods of the year, in which it needs to be decided whether the pendulum will make it “there and back again”, in other words, whether the crops will successfully ripen and whether they will be allowed to continue to its mature period in the summer, to the period of St. Peter’s Fast, and eventually culminate in harvesting and thanksgiving festivals in early autumn.

Succession of East Slavic Ritual Festivities in First Half of the Year:

Koljada = winter solstice

Maslenica (*Shrovetide*)

40 days of *Lent*

Easter (movable, thus determining the surrounding festivities)

40 days between *Easter* and *Ascension* + 10 days to *Trinity Sunday*

Trinity Sunday ≈ **Rusalia Week** (before or after the *Trinity Sunday*)

Kupalo = summer solstice

And yet, in Slavic folklore, precisely in this period of fragile waiting and anticipation, the unfertile and unripen revenant souls of unmarried maidens start to appear in the world. And just after this period, the sexualized masculine figurine of Kupalo (or his epigones) is buried – but only to be “resurrected” again. Before we interpret these seeming contradictions, we need to address one final problem which is connected with the time reckoning and time creating activities in the context of Slavic folklore: The already mentioned fact the vernacular Slavic calendar succession of festivals, closely tied to the agrarian year, farming and animal husbandry (cf. Tolstaja 2005, 9), was heavily altered

and perhaps even distorted by the superimposition of the Christian liturgical year and its holidays that were mapped on it. The discrepancies of solar and lunar character of the two systems thus caused several inaccuracies and even contradictions.

This problem can be, in my opinion, very nicely apprehended by using Edward Evans-Pritchard's distinction of two categories of time, which he described among the African Nuer (1940, 107–108; cf. also Gell 1992, 15–19). Evans-Pritchard distinguished in the Nuer time reckoning between *ecological time* and *structural time*. Ecological time, in his opinion, consisted of time concepts derived from the natural environment (ecological niche) and from the adaptations the Nuer made to it; it was geared to practical and productive tasks and maintained by socially coordinated collective actions. The structural time was, in contrast, geared to the organizational, institutional and ideological norms, on the models of social structure (relationships, genealogical charters, or political relations). The opposition of ecological and structural time can also be, in a simplified way, viewed as an opposition of nature and culture, or cosmos and meta-cosmos:

ecological time	×	structural time
natural time	×	cultural time
cosmic time	×	meta-cosmic time

No matter how “natural” or “original” the ecological notion of time would be, it is, according to Evans-Pritchard, always constrained by and encompassed in the framework of the superimposed structural time and its socially negotiated forms. We can see something similar in the distinction of the Christian liturgical cycle (structural time), which was superimposed on a pre-Christian, agrarian and vegetative reckoning of time (ecological time), and which tried to constrain the latter and therefore occasionally disrupted it because they were not fully compatible. The different points of view of the structural and ecological time respectively can thus explain, for example, the contradiction in which the time *rusalki* are allowed to walk freely in this world is defined either by Christian Pentecost, or rather by the vegetative facts of flowering of crops.

Thus, bearing in mind everything that we have learned about *rusalki* and Rusalia, we can supplement the list of oppositions we are dealing with here:

ecological time	×	structural time
folklore/“pagan” cycle	×	“Christian” cycle
agrarian	×	liturgical
Rusalia	×	Pentecost
sexual	×	spiritual
fertilizing	×	baptizing
family	×	community
new life of birth	×	new life of conversion
ancestral continuity	×	resurrection
	⇓	
periodical revenantism		

This set of oppositions certainly needs some further clarification. It seems to me that the most important symbolic contradiction at the core of the system of Slavic spring festivities is the fact that death and birth need to be situationally conceptualized as the same thing. In any symbolic system, death has to be necessarily transformed into vitality and regeneration. This usually happens by means of controlling death, giving recognition to it, and treating it ritually in funerary ceremonies or in calendar festivities. This recognition in Slavic folk culture results in two parallel concepts of “good” death: (1) on the “religious” level it is a death of a decent Christian who dies baptized and can await the resurrection; (2) on the “folklore” level it is a death of an elder family member who in the afterlife becomes the ancestor and is venerated as such, embodying the family ancestral continuity. Ancestors are the patrons of revival of crops in general – they are celebrated during the early spring, during sowing, as we have seen. But the period of crops *ripening* requires different patrons. Someone who would embody the fragile, transitional, vital and somewhat sexual nature of the process itself.

Those are the *rusalki*. By their means, the system tries to resolve the unbearable contradiction between death and life: by mapping the Christian Pentecost mysteries and its utmost spiritual appeal (structural time) on the Rusalia, on a climax of the spring period, when the crops are flowering and deadly *rusalki* are present (ecological time). As Bloch and Parry argue (1982, 18), the concept of the “good” and regenerative death can only be constructed and conceived in an *antithesis to an image of the “bad” death*. That means, in our case, that the “mainstream” ideology of Christian resurrection must, therefore, feed itself on the elaboration of all sorts of *subsidiary beliefs and cosmologies of revenantism and ancestors beliefs* so it can argue with them and define itself in contrast with them. Thus, the *rusalki* belief in periodical revenantism to a certain extent mirrors the Christian belief in a bodily resurrection, which was celebrated in the mysteries of Easter and confirmed and completed by the Descent of the Holy Spirit on the Apostles during Pentecost, which guaranteed eternal life (cf. *Acts* 2:1–31). Analogically, *rusalki* emerge when the crops had already gone through a period of sowing and growing – its own “resurrection” – and when it finally reaches its climax in the flowering which confirms its vital existence and guarantees a good harvest.

In other words, “ideology cannot eliminate the natural world of biological processes or the social world of exchange” (Bloch and Parry 1982, 38), just as the structural time cannot completely overcome and substitute the ecological one. Similarly, Christian resurrection itself cannot fully replace the notion of the annual regeneration of vegetation and crops. The ideology, the structural time, has to be put to work in that very practical world it denies, and it must therefore be compromised with it. Here comes the idea that the ancestors (and unclean dead), who reminds us of our human irreversible ecological mortality, need to be brought back at certain times out of a necessity – and above all to preside over various phases of a growing, flowering, ripening, and harvesting of the fields, whose regenerative rules people do not fully comprehend from the ideological perspective, and which therefore need to be conceptualized practically, ecologically, *and only then* associated with the ideology (cf. *1 Cor* 15: 36–38 for the crops regeneration as a metaphor of resurrection).

Therefore, it makes sense that *rusalki*, the undead young maidens, are the patrons of the most delicate period of this process, the time of flowering of crops. The ambivalent and fragile ecological process needs to be guaranteed by equally ambivalent and fragile symbolic representations. *Rusalki* are simply *the personification of the eternal unripen-ness*. They are a mediatory link between the ancestral continuity and the idea of eternal life in resurrection. They are the bearers of potent, but not-yet-managed fertility which needs to be conjured and temporarily revived (but not fully resurrected!) in order to help with the progress of liminal and vital phase of growing the crops (and with the maidens' initiation rites, too). And yet, paradoxically, their strange, unexpected and unmanageable power can dramatically endanger the same procreative forces it enables. *Rusalki* are as deadly as mere water itself, potentially beneficial, but only when used with moderation and on time – otherwise it kills, drowns, and makes things rot.

Their unripe yet potent – and dangerous yet beneficial – force is *a constitutive exception of the whole system of procreation*. They help to cross the line they themselves cannot. This is why *rusalki* are paradoxically patrons of young maidens on their way to marriage in the ritual of *kumlenie* (similarly as virgin Artemis guided Greek girls through the initiation she herself never acquired). This is also why they can bring fertility to the fields in the most fragile period of their flowering, just a few days before this process is finally confirmed by the orgiastic (and still somehow death-connected) Kupalo rituals. This ambivalent force of *rusalki*,³⁵ however, needs to be consequently, when the time comes, calmed down, “seen off”, carried away and “set aside” for the rest of the agricultural season, so the procreation process can continue safely for the remaining time of the year, during ripening, wilting, harvesting, consumption – and the next new regeneration. Only to be temporarily revived next year in the same period.

BIBLIOGRAPHY

- Afanas'ev, Aleksandr Nikolaevič 1865: *Poëtičeskie vozzrenija slavian na prirodu: Opyt sravnitel'nogo izučenija slavyanskich predanij i verovanij v svjazi s mifičeskimi skazanijami drugih rodstvennyh narodov*, tom I, Moskva: K. Soldatenkov.
- 1869: *Poëtičeskie vozzrenija slavian na prirodu: Opyt sravnitel'nogo izučenija slavyanskich predanij i verovanij v svjazi s mifičeskimi skazanijami drugih rodstvennyh narodov*, tom III, Moskva: K. Soldatenkov.
- Agapkina, Tatjana A. 1995: Vesenne-letnyj period: Ėrotičeskij aspekt troicko-kupal'skoj obrjadnosti, in: A. L. Toporkov (ed.), *Russkij ėrotičeskij fol'klor: Pesni, obrjady i obrjadovyj fol'klor, narodnyj teatr, zagovory, zagadki, častuški*, Moskva: Ladomir, 245–257.
- 2002: *Mifopoetičeskie osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarja: Vesenne-letnyj cikl*, Moskva: Indrik.

³⁵ Klejn (2004, 267–281) asserted that *rusalki*, as *založnye pokojnicy*, were originally girls sacrificed to the Slavic thunder and rain god Perun and that their patronage over the growing and ripening of crops stemmed directly from this connection. His hypothesis is interesting but it cannot be proven in any manner; the practical contexts of calendar year and death-and-life-connected concepts of Christian festivities help explain the *rusalkian* complex better, in my point of view, than any veiled connections to the pre-Christian mythology.

- Atrošenko, O. V. et al. 2015: *Russkij narodnyj kalendar': Ėtnolingvističeskij slovar'*, Moskva: AST-Press Kniga.
- Bajburin, A. K. & Levinton, G. A. 1990: Pogrebal'nyj obrjad v rjadu drugih 'perechodnych ritualov', in: V. V. Ivanov, L. G. Nevskaja (eds.), *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duchovnoj kul'tury: Pograbal'nyj obrjad*, Moskva: Nauka, 64–99.
- Balašov, Dmitrij M. (ed.) 1984: *Russkaja svad'ba*, Moskva: Sovremennik, 1984.
- Bloch, Maurice 1982: Death, Women and Power, in: Maurice Bloch – Jonathan Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge: Cambridge University Press, 211–230.
- Bloch, Maurice & Parry, Jonathan 1982: Introduction: Death and the regeneration of life, in: iidem (eds.), *Death and the regeneration of life*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–44.
- Bondarenko, Ėl'ga Oskarovna 1995: *Prazdniki christianskoj Rusi: Russkij narodnyj pravoslavnyj kalendar'*, Kaliningrad: Kalaninogradskoe knižnoe izdatel'stvo.
- Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Buslaev, Fjodor I. 1848: *O vlijanii christianstva na slavjanskij jazyk: Opyt istorii jazyka po Ostromirovu Evangeliju*, Moskva.
- Dąbrowski, Jan 1964: *Ioannis Dlugossii Annales, seu Cronicae incliti regni Poloniae: Liber primus, Liber secundus*, Varsaviae: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Dynin, V. I. 1994: Nekotorye osobennosti mifologičeskogo obraza rusalki u vostočnych slavjan, in: *Ėtnografičeskoe obozrenie* 6/1994, 111–121.
- Edwards, Kathryn 2015: How to Deal with the Restless Dead? Discernment of Spirits and the Response to Ghosts in Fifteenth-Century Europe, in: Outi Hakola – Sara Heinämaa – Sami Pihlström (eds.), *Death and Mortality: From Individual to Communal Perspectives*, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 82–99.
- ESJS: *Etymologický slovník jazyka staroslověnského*, seš. 1–17, Praha – Brno: Academia – Tribun, 1987–2016.
- Evans-Pritchard, E. E. 1940: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford: Clarendon Press.
- Gal'kovskij, N. M. 1916 [2013]: *Bor'ba christianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi*, tom 1, Sankt-Peterburg 1916; tom 2, Sankt-Peterburg 1913; reedition in one volume: Moskva: Akademičeskij proekt.
- Gell, Alfred 1992: *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford, Providence: Berg.
- Gura, A. V. 2012: *Brak i svad'ba v slavjanskoj narodnoj kul'ture: Semantika i simvolika*, Moskva: Indrik.
- Harvey, Graham 2013: *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life*, New York: Routledge.
- Höfler, C. (ed.) 1862: *Concilia Pragensia 1352–1413*, Prag.
- Hubbs, Joanna 1993: *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Ivanits, Linda J. 1992: *Russian Folk Belief*, Armonk, New York & London: M. E. Sharpe.
- Ivanov, S. A. & Litavrin, G. G. 1994: *Svod drevnejšich pis'mennyh izvestij o slavjanach, tom I (I–VI vv.) / Corpus testimoniorum vetustissimorum ad historiam slavicum pertinentium, Volumen primum (I–VI saecula)*, Moskva: Vostočnaja literatura RAN.
- Jagić, Vatroslav 1909: Einige Bemerkungen zum 23. Kapitel des Pavlovschen Nomokanon's betreffs der Ausdrücke Πονεράλια – Роусальки, in: *Archiv für slavische Philologie* 30 (1909), 626–629.

- Keyworth, David 2010: The Aetiology of Vampires and Revenants: Theological Debate and Popular Belief, in: *Journal of Religious History* 34/2 (2010), 158–173.
- Klejn, Lev S. 2004: *Voskrešenie Peruna: K rekonstrukcii vostočnoslavjanskogo jazyčestva*, Sankt-Peterburg: Evrazija.
- Klinger, Witold 1949: *Wschodnio-europejskie rusalki i pokrewne postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Lublin – Kraków: Polskie towarzystwo ludoznawcze.
- Kononenko, Natalie 2007: *Slavic Folklore: A Handbook*, London: Greenwood.
- Kormina, Ž. V. & Štyrkov, S. A. 2001: Mir živych i mir mertvych: sposoby kontaktov (dva varianta severoruskoj tradicii), in: A. A. Plotnikova et al., *Vostočnoslavjanskij étnolingvističeskij sbornik: Issledovanija i materialy*, Moskva: Indrik, 206–231.
- Kriničnaja, Neonila A. 2004: *Russkaja mifologija: Mir obrazov fol'klora*, Moskva: Akademičeskij proekt Gaudeamus.
- 2014: *Mifologija vody i vodoemov. Bylički, byvalščiny, pover'ja, kosmogoničeskie i étiologičeskie rasskazy russkogo Severa: Issledovanija, teksty, kommentarii*, Petrozavodsk: Karel'skij naučnyj centr RAN.
- Leach, Edmund 1953: Cronus and Chronos, in: *Explorations: Studies in Culture and Communication* 1 (1953); reprinted in: Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach, Volume I*, New Haven – London: Yale University Press, 2000, 174–182.
- 1955: Time and False Noses, in: *Explorations: Studies in Culture and Communication* 5 (1955); reprinted in: Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach, Volume I*, New Haven – London: Yale University Press, 2000, 182–186.
- 1958: Magical Hair, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 88/2 (1958), 147–164; reprinted in: Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach, Volume II*, New Haven – London: Yale University Press, 2000, 201–226.
- Levin, Eve 1990: Review of Joanna Hubbs, *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, in: *The American Historical Review* 95/5 (1990), 1585–1586.
- 1995: *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900 – 1700*, New York: Cornell UP.
- Levko, Aleksandr V. 2014: Ukrainskie slova-simvoly rusalii i rusalka v kontekste drugih lingvokul'tur slavjanskogo i sredizemnomorskogo arealov, in: *Universum: Filologija i iskusstvovedenie* 7 (2014).
- Loginov, K. K. 2010: *Tradicionnyj žiznennyj cikl russkich Vodlozer'ja: obrjady, obyčai i konflikty*, Moskva: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.
- Loma, Aleksandar 2015: *Vila – olicetvorennoe neistovstvo, ili čto-to drugoe?*, in: Ilona Janyšková & Helena Karlíková (eds.), *Etymological research into Old Church Slavonic: Proceedings of the Etymological Symposium Brno 2014, 9-11 September 2014*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 245–269.
- MacCormack, Carol P. 1980: Nature, Culture and Gender: A Critique, in: Carol P. MacCormack – Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge University Press, 1–24.
- Machek, Václav 2010: *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha: NLN [1971¹].
- Maksimov, Sergej V. 1994: *Nečistaja, nevedomaja, krestnaja sila*, Sankt-Peterburg: Poliset [1903¹].
- Maslova, G. S. 1984: *Narodnaja odežda v vostočnoslavjanskich tradicionnyh obyčajach i obrjadach XIX – načala XX v.*, Moskva: Nauka.
- Miklosich, Franz 1864: *Die Rusalien: Ein Beitrag zur slavischen Mythologie*, Wien: Karl Gerold's Sohn.

- Moyle, Natalie K. 1985: Mermaids (*rusalki*) and Russian beliefs about women, in: Anna Lisa Crone – Catherine V. Chvany (eds.), *New Studies in Russian Language and Literature*, Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 221–238.
- 1989: Review of Joanna Hubbs, *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, in: *The Slavic and East European Journal* 33/3 (1989), 474–476.
- Navrátilová, Alexandra 2005: Revenantství v české lidové tradici jako obraz cizího, nepřátelského světa, in: *Studia Mythologica Slavica* VIII (2005), 115–136.
- Oinas, Felix J. 1984: Historical Reality and Russian Supernatural Beings, in: idem, *Essay on Russian Folklore and Mythology*, Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 87–96.
- Pelka, Leonard J. 1987: *Polska demonologia ludowa*, Warszawa: Iskry.
- Pomeranceva, Ėrna V. 1970: Russkij fol'klor o rusalkach, in: *Acta Ethnographica. Academiae Scientiarum Hungaricae* 19 (1970), 303–318 [also reprinted in: eadem, *Mifologičeskije personazi v russkom fol'klore*, Moskva: Nauka, 1975, 68–90].
- Preissová Krejčí, Máčalová & Skotáková (eds.) 2015: *Mýty a pověry v každodennosti obyvatel ukrajinského Polesí a Zakarpatí*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Primiano, Leonard N. 1995: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife, in: *Western Folklore* 54 (1995), 37–56.
- Propp, Vladimir Jakovlevič 1963: *Russkie agrarnye prazdniki (Opyt istoriko-ětnografičeskogo issledovanija)*, Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo Universiteta.
- Pushkareva, N. L. 1992: “The Woman in the Ancient Russian Family (Tenth to Fifteenth Centuries)”, in: M. Mandelstam Balzer (ed.), *Russian Traditional Culture: Religion, Gender, and Customary Law*, London – Armonk: M. E. Sharpe, 105–121.
- Rappoport, Philippa 1999: “If It Dries Out, It's no Good: Women, Hair and Rusalki Beliefs”, in: *SEEFA Journal* IV/1 (1999), 55–64.
- Rouhier-Willoughby, Jeanmarie 2011: Spring Rites: Russian Folk Traditions for the Turning of the Season, in: *Russian Life* (March/April 2011), 44–49.
- Schmitt, Jean-Claude 1994: *Les revenants: Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris: Gallimard.
- Sokolova, V. K. 1979: *Vesenne-letnie kalendarnye obrjady russkich, ukraincev i belorusov, XIX–načalo XX v.*, Moskva: Nauka.
- Šejn, P. V. 1887: *Materialy dlja izučenija byta i jazyka russkago naselenija Sěvero-Zap. Kraja, Tom I: Bytovaja žizn' bělarussa v obrjadach i pěsnjach*, Sankt-Peterburg: Imp. Akad. Nauk.
- 1898: *Velikorus' v svoich pěsnjach, obrjadach, obyčajach, věrovanijach, skazkach, legendach, i. t. p., Tom I*, Sankt-Peterburg: Imp. Akad. Nauk.
- Těra 2009: *Perun, bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*, Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- 2014: *Vyprávění o minulých letech: Nestorův letopis ruský, nejstarší staroruská kronika*, přeložil, úvodní studii, poznámkami a komentáři opatřil Michal Těra, Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Tolstaja, Svetlana M. 1996: Simvolika devstvennosti v polesskom svadebnom obrjade, in: A. A. Toporkov (ed.), *Russkij érotičeskij fol'klor: Seks i erotika v russkoj tradicionnoj kul'ture*, Moskva: Lodomir, 192–206.
- 2005: *Polesskij narodnyj kalendar'*, Moskva: Indrik.
- 2015: *Obraz mira v tekste i rituale*, Moskva: Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke.
- Tolstoj, Nikita I. 2003: *Očerki slavjanskogo jazyčestva*, Moskva: Indrik.

- Valencova, Marina M. 1999: "Otraženie kategorii ,mužkoj – ženskij' v kalendarnoj obrjadnosti slavjan", in: E. E. Levkievskaja (ed.), *Slavjanskije etjudy: Sbornik k jubileju S. M. Tolstoj*, Moskva: Indrik, 116–133.
- Vásquez, Manuel A. 2011: *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Večerková, Eva 2015: *Obyčeje a slavnosti v české lidové kultuře*, Praha: Vyšehrad.
- Veleckaja, N. N. 2009: *Simvolj slavjanskogo jazyčestva*, Moskva: Veče.
- Vendina, T. I. 2008: Bazovye kategorii russkoj tradicionnoj kul'tury (žizn' i smert'), in: M. V. Leskinen – L. A. Sofronova, *Kategorii žizni i smerti v slavjanskoj kul'ture: Sbornik statej*, Moskva: Institut slavjanovedenija RAN, 6–24.
- Veselovskij, A. N. 1889: Genvarskie rusalii i gotskie igry v Vizantii, in: ibidem, *Razyskanija v oblasti russkogo duchovnogogo sticha*, vyp. 5, XI – XVII, St-Petersburg, 261–286.
- Vinogradova, Ljudmila N. 1986: Mifologičeskij aspekt polleskoj rusal'noj tradicii, in: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva: Nauka, 88–133.
- 1989: Fol'klornaja demonologija v kul'ture pol'skogo romantizma: Rusalka v narodnyh pover'jach i v chudožestvennom tvorčestve, in: *O Prosveščennii i Romantizme: Sovetskie i pol'skie issledovanija*, Moskva: Nauka, 123–140.
- 1992: Rusalii na Balkanach i u vostočnych slavjan: est' li elementy schodstva?, in: *Balkanskije čtenija* 2, 59–64.
- 1996: Seksual'nyje svjazi čeloveka s demoničeskimi suščestvami, in: A. A. Toporkov (ed.), *Russkij erotičeskij fol'klor: Seks i erotika v russkoj tradicionnoj kul'ture*, Moskva: Ladomir, 207–224.
- 1999: Notions of 'good' and 'bad' death in the system of Slavic beliefs, in: *Etnolog* 9 (1), 45–49.
- 2000: *Narodnaja demonologija i mifo-ritual'naja tradicija slavjan*, Moskva: Indrik.
- 2008: Smert' chorošaja i plochaja v sisteme cennostej tradicionnoj kul'tury, in: M. V. Leskinen – L. A. Sofronova, *Kategorii žizni i smerti v slavjanskoj kul'ture: Sbornik statej*, Moskva: Institut slavjanovedenija RAN, 48–56.
- 2009: Rusalii and Rusalka, in: *Slavjanskije drevnosti: Ėtningvističeskij slovar' pod obščej redakciej N. I. Tolstogo*, tom 4: P (pereprava čerez vodu) – S (sito), Moskva: Meždunarodnye otnošenija, 494–501.
- Vinogradova, L. N. & Tolstaja, S. M. 1990: Motiv «uničtoženija–provodov nečistoj sily» v vostočno-slavjanskom kupal'skom obrjade, in: V. V. Ivanov – L. G. Nevskaja, *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duchovnoj kul'tury: Pograbal'nyj obrjad*, Moskva: Nauka, 99–118.
- Vinogradova, L. N. & Levkievskaja, E. E. 2012: *Narodnaja demonologija Poles'ja: Publikacii tekstov v zapisjach 80–90-ch godov XX veka*, tom II: Demonologizacija umeršich ljudej, Moskva: JaSK, Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Vlasova, Marina M. 2008: *Ėnciklopedia russkich sueverij*, Sankt-Peterburg: Azbuka-klassika.
- 2015: *Mifologičeskie rasskazy russkich krest'jan XIX–XX vv.*, sost., podgot. tekstov, vstup. st. i komment. M. N. Vlasovoj, Sankt-Peterburg: Puškinskij dom.
- Warner, Elizabeth A. 2000: Russian Peasant Beliefs and Practices Concerning Death and the Supernatural Collected in Novosokol'niki Region, Pskov Province, Russia, 1995. Part I: The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings, in: *Folklore* 111 (2000), 67–90.
- 2011: Russian Peasant Beliefs Concerning the Unclean Dead and Drought, Within the Context of the Agricultural Year, in: *Folklore* 122 (2011), 155–175.

- Wojciechowska, Beata 2015: The Remembrance of the Deceased in the Traditional Polish Culture of the Middle Ages, in: Mia Korpiola – Anu Lahtinen (eds.), *Cultures of Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe*, Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 32–48.
- Worobec, Christine D. 1991: *Peasant Russia: Family and Community in the Post-Emancipation Period*, Princeton: Princeton University Press.
- Zelenin, Dmitrij K. 1995: *Izbrannye trudy. Očerki russkoj mifologii: Umeršie neestestvennoju smert'ju i rusalki*, podgotovka teksta, komentarii, sostavlenie ukazatelej E. E. Levkievskoj, Moskva: Indrik [1916¹].
- Zemcovskij, I. I. 1970: *Požezija krest'janskich prazdnikov*, vstupil' naja stat'ja, sostavlenie, podgotovka teksta i primečanija I. I. Zemcovskogo; obščaja redakcija V. G. Bazanova, Leningrad: Sovetskij pisatel'.
- Zernova, A. V. 1932: Materialy po sel'skochozjajstvennoj magii v Dmitrovskom uezde, in: *Sovetskaja étnografija* 3 (1931).

RUSALKY: ANTROPOLOGIE ČASU, SMRTI A SEXUALITY VE SLOVANSKÉM FOLKLORU

Jiří DYNDÁ



Východoslovanské rusalky (*rusalki*) jsou ženské mytologické bytosti, jež jsou nejčastěji asociovány s vodou, smrtí a sexualitou a jež se zjevují ve světě vždy v období jarních slavností spojených s křesťanskými Letnicemi. Jakožto významná symbolická reprezentace slovanské lidové kultury byly východoslovanské rusalky již důkladně etnograficky popsány, klasifikovány a srovnávány s jinოსlovanskými folklorními daty i s mytologiemi dalších eurasijských tradic. Tento článek představuje nové zhodnocení a zároveň zásadní poupravení klasické interpretace těchto bytostí z pera D. K. Zelenina, který je chápal jako revenantické duše žen a dívek zesnulých předčasně, před naplněním své životní role, či tzv. nečistou smrtí (tedy jako tzv. *založnyje pokojniki*). Pomocí důkladného rozboru jejich funkce na příkladech folklorních příběhů o nich a na začlenění těchto informací do širšího přediva sociokulturního prostředí – např. do kontextu svatebních, pohřebních a kalendářních rituálů, či do kontextu představ o revenantech a o konceptu křesťanského vzkříšení – je pak ukázáno, jak rusalky zapadají do celkového symbolického systému východoslovanského folkloru a lidové kultury obecně. Jedním z hlavních cílů článku je přispět k porozumění toho, jak hluboce byly rusalky a příběhy o nich propojeny s významnými milníky pravoslavného liturgického roku, zejména s tzv. rusálním týdnem, který v závislosti na lokální tradici předcházel anebo následoval po svátku Letnic, ve východoslovanské tradici nazývaném *Trojica*. V závěru je poté předložena hypotéza, že tyto femininní revenantky je možno chápat jako symbolickou reprezentaci věčné nezralosti a nenaplněnosti, jež musela být každoročně rituálně znovuoživována a následně i rituálně uklidňována, aby svou ambivalentní symbolickou mocí (odlišnou od symbolické moci běžných zemřelých předků) pomohla kulturnímu systému v kritickém okamžiku překonávání jarního liminálního období zemědělského i liturgického ročního cyklu.

Jiří Dynda, Ph.D. Candidate, Department of Philosophy and Religious Studies, Faculty of Arts, Charles University, Nám. J. Palacha 2, CZ-11638, Praha 1, jiri.dynda@ff.cuni.cz

What do Birds Sing?

On Animal Language in South Slavic Folklore

— Zmago Šmitek —

Contemporary scientific studies of ecosystems encompass different aspects of vocality, including the communication systems (“languages”) of individual animal species. Current theoretical and experimental insights into “talking nature” call for a redefinition of such basic terms as “nature”, “culture”, “speech”, “music”, etc. In this context, it is therefore important to draw attention to intuitive and practical knowledge from within traditional and archaic cultures. The most interesting – and understudied – are the folk traditions about “animal language”, “silent language” or “bird’s language”, which were supposedly known only to a few adepts, and could open the path to wisdom and success for them. We can find folklore motifs of this sacred or magical knowledge in folk-tales (ATU 670, 671 and 673 for instance) with their roots in animistic and shamanistic lifeworlds across different parts of the Eurasian continent. This paper will specifically focus on the south Slavic material, continuing the research first done and presented in a pioneering synthesis by the Macedonian ethnologist and professor Branislav Rusić.

KEYWORDS: animal language, bird’s language, white snake, south Slavs, ecosystem, folktales

MUDDLE OF LANGUAGES AND THE NEED TO UNDERSTAND

In ancient and modern cultures across the globe, in Europe as well as elsewhere, birdsong has always been highly regarded for its melodiousness. Often it served as inspiration to writers and composers. In the 7th century, the Toledo Archbishop Eugenius (Eugenius Toletanus) wrote a eulogy to nightingale singing, attributing to it perfection that surpasses human capabilities. Similarly, the bird *kokila* (Sanskrit for koel) taught melodiousness to the Indian poets. Moreover, birdsong could be explained in terms of a kind of language, which is why the Medieval Italian and Provance poets described birds as singing *ciascuno in suo latino*, which is to say each singing in its own Latin, meaning any language. Accordingly, Chaucer used the expression “falcon’s Latin” (*haukes ledene*) in *The Squire’s Tale*.¹ Medieval Europe on the other hand saw in “bird’s language” the secret language of the troubadours, the alchemists, and practitioners of the Jewish Kabbalah, that is to say – a magical language of the initiated few.

¹ Susan Crane, For the Birds, The Biennial Chaucer Lecture, *Studies in the Age of Chaucer* 29 (2007), p. 25.

In contrast to the poets of that time, the then theologians and philosophers were far more discerning and altogether stricter: they modelled themselves on the essays of Aristotle, Pythagoras and other theoreticians who saw in music a product of human rational creativity. Music in their case was always ennobled by a text, so it could not have been anything other than human. The robustness of this stance got its first more serious jolt towards the end of 13th century, as instrumental music began to gain in prestige. In contrast to the precisely measured-out structure of choral music, it was not seen to be “real” music, and without the intellectual core it did indeed resemble bird singing.² Already in the Middle Ages, instrumental and vocal music were characterized along the criteria rational/irrational, intellectual/intuitive. Today’s science only affirms such a view, since it connects language (as text, speech or even as gestures) primarily with the sphere of the human left brain hemisphere, while acoustic signals (whistling, melodies) are seen to be linked primarily with the right brain hemisphere.

Human language is unique in that it names things.³ But, not unlike human beings, certain animal species too learn to form sounds according to certain rules that apply to the entire population, while at the same time having also a local or even individual expression.⁴ Bird song is characterized by short and simple sounds, either beckoning (as in the mating season) or warding off. The rhythm can be ever so fast, with the individual sequences lasting no more than a few seconds. Frequencies too are unique, as the human ear is unable to register the highest tones of bird song. As the Anglo-American ethologist Peter Marler has noted, on account of its complex permutations of vocal structures (“phonological syntax”), birds’ calling compares more easily with human music than the sounds of any other animal species, even chimpanzees and monkeys as the closest relatives of human beings.⁵

It is in fact difficult to draw a sharp distinction between human language and bird song. Namely, every language has its own modulation, intonation, beat, rhythm and melody, which connects it with music.⁶ At the same time human communication does not depend entirely on language, but in certain cases includes also animal sounds. The line between human and animal “languages” is thus rendered only narrower. In an intuitive way, the similarity between human and animal languages was understood by people of ancient cultures, and this left traces in their collective memory and knowledge.

To a medieval European scholastic, neither the bird song nor composed vocal and instrumental music would have meant the pinnacle of perfection, since both were surpassed by the celestial music of the spheres (*Musica mundana*), the universal vibration

² Elizabeth Eva Leach, *Sung Birds: Music, Nature and Poetry in the Latter Middle Ages*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 2007.

³ Walter Benjamin, *Selected Writings*, Vol. 1 (1913–1926), Marcus Bullock and Michael W. Jennings (eds.), Cambridge (Mass.) – London: The Belknap Press of Harvard University Press 1997, pp. 62–74 (On Language as Such and on the Language of Man).

⁴ Keller, p. 169.

⁵ Peter Marler, Origins of music and speech: insights from animals, in: Nils L. Wallin et al. (Eds.), *The Origin of Musics*, Cambridge: MIT Press 2001, pp. 31–48.

⁶ Marcello Sorce Keller, Zoomusicology and Ethnomusicology: A Marriage to Celebrate in Heaven, *Yearbook for Traditional Music* 44 (2012), p. 173.

connecting man to cosmos. The first to write about this were the Greek philosophers, but the work that brought the notion widespread popularity across Christian Europe was *De institutione musica* by the Roman philosopher Boetius of the 6th century. The inaudible and highly subtle “music of the spheres” became the subject of various theoretical debates and speculations. This continued well into the subsequent centuries, while recently in astronomy observatories the sound notation of the low-frequency radio waves was recording, confirming that the universe is not silent and soundless and that each one of the planets of our solar system has its unique sound, as do also the stars, constellations and galaxies. It turned out that the idea about the “speaking and singing nature” was quite correct and all-encompassing.

Human interest in “what the birds sing” stemmed from their special status: as creatures of light and the skies they were mediators between everything earthly and spiritual. They symbolized divine ideals. Christian iconography recognized the Holy Spirit in the image of a white dove, Christ as phoenix or pelican, Mary as a turtledove, the evangelist John as an eagle and angels as winged creatures. Similarly, the ancient Egyptian Sky God, and the god of hunting and war Horus would manifest himself in one of his numerous shapes as a falcon or as a man with a falcon’s head. The Nordic god Odin was accompanied by two ravens, while he himself could assume an eagle’s body. The eagle is also an animal helper of the Siberian shamans and assists them in their ascent into the sky. On account of his great knowledge, he occasionally features as a shamans’ adviser or even their father.⁷ Furthermore, the mythological Indian king of all birds, Garuda, bears the image of an eagle (*Bhagavadgita* 10.30).

Black birds would foretell death in the same way as night birds. Sometimes, they were seen to be a repository for unsaved spirits or souls of ancestors from the other world. Slavic demonology knows a big black bird with the name of *movje* or *mavje* (also *navje*, *navi*, *navky*, *majky*, etc.), which embodies the soul of a child who died before christening. Heaven is thus closed to such a soul, and so at night it associates with the likes of itself and can even lash out at people. However, if sprinkled with blessed water, it will turn into a white dove and soar into the skies. Man’s soul does not leave the body only at death, but also in sleep, assuming the image of a bird, a fly, a butterfly or another flying animal.

From any number of cases it is possible to conclude that, alongside some other animals, the birds were keepers of secret knowledge unattainable to ordinary man. In the 10th chapter of his book *Germania* (in circa 98), the Roman historian Tacitus noted that the inhabitants of his land foretell their future by observing the flight of birds and by listening to their sounds. This practice was widespread also in ancient Rome and Greece. Homer had put in the mouth of Hector that to him it makes no difference whether birds fly towards the sunrise or the sundown. Following the ancient Greek tradition, the Theban seer Tiresias, who had an entire flock of birds for this purpose, would also prophesy in the same manner. Because of his blindness, he had to rely on the descriptions of his helpers, while he himself could only follow the sounds of birds.

⁷ Clive Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic I*, FF Communications, Vol. 296, Helsinki: Academia scientiarum Fennica 2009.

Many versions existed regarding how Tiresias acquired the knowledge of bird's language. According to one, two snakes had cleansed his ears enabling him to have extraordinarily subtle hearing. Another had it that he had offended the goddess Hera, because he was supporting her rival Zeus. So, she punished him with blindness, while Zeus awarded him with the supernatural gift of seeing the future. According to a third version, he was blinded by the goddess Athena for having watched her while bathing. Heeding his mother's pleas, however, she later redeemed herself by gifting him with the power to understand bird's language and with clairvoyance.⁸ Freudian anthropologist Géza Roheim saw in the variations on Hera and Athena a misogynist tendency which can also be detected in the fairy tales of the type ATU 760 in the character of the cranky wife who pesters her husband to reveal the meaning of bird's chat to her.⁹

Medieval stories about Alexander the Great relate how he conversed with the birds in India to acquire their knowledge. Philostratus, for example, would attest to Indian wise men knowing also the secret of bird's language. According to Indian mythology, birds are the wisest of the animal species in the same way that Brahmins are the most educated of all the people. Both are "twice born": birds initially in the shape of an egg and then as animals, while Brahmins are born the second time when, following an initiation ritual, they receive a sacred thread.

Human and animal "languages" and "music" reveal themselves to be parts of the same sound space, or, put more accurately, the entire organic as well as inorganic ecological complex. A continuous stream of communication runs through all of nature. For the most part, voices of the animal ecosphere are seen to belong to *the wild*. The word connotes an unfriendly and uninhabited territory, a residing place of the demon, the devil, or idol. However, this is its secondary connotation, for etymologically it derives from the Indo-European stem **diuo* as well as the ancient Slavic and old church Slavic *divъ*, which means something shiny, heavenly or divine (as in Latin *deus*, Sanskrit *deva* and Avestan *daeva*).¹⁰ The change of this positive into a negative connotation may have occurred under the influence of the Iranian religious reform, when Zoroastrianism established itself and the expression *daeva* acquired a pejorative meaning (the god of old faith > demon, evil spirit).

The term *wild* in some Slavic languages also means *čarodejni*/enchanted, while *wild man* denotes a forest man similar to a faun. Words such as *divjost*, *divjaštvo* and *divjóta* (all derivatives of "wildness" following Pleteršnik) carry meanings of brutality, primitiveness, inhospitableness, etc., and also have their Slavic parallels.¹¹ *Divjati* (to go wild) means to charge forth with a great, unstoppable force (in the case of storms, floods, etc.).¹²

⁸ W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. 5, Hildesheim: Georg Olms Verlag 1965, pp. 182, 189 (entry: Teiresias).

⁹ Géza Roheim, *The Language of Birds*, in: *The American Imago* 10 (1953), No. 1, p. 8–9.

¹⁰ Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*, prva knjiga, Zagreb: JAZU 1971, pp. 409–410 (entries: div, divan); Franciszek Sławski, *Słownik prasłowiański*, Tom III, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk: Wydawnictwo polskiej akademii nauk 1979, p. 219 (entry: diviti).

¹¹ Sławski, pp. 222–223, 227–228 (entries: divostъ, divota, divъ).

¹² Sławski, p. 232 (entry: divъjati).

Parallel semantic expressions to *diviti se*, meaning to observe with interest and admiration, are also *čuditi se* (to marvel), *občudovati* (to admire), *čudo* (wonder), *čudež* (miracle), etc.

Following Blaise Pascal, we most admire what in fact we do not understand, while we can wonder at anything that is different or at least somewhat unlike what we are used to, be it in a positive or negative sense. The word *čudo* thus came to mean in some places in Istria “nobody and nothing”¹³. In Slovene Styria, *čuden*, strange, meant something repellent or even disgusting, while in Ukrainian and a dialect of Russian it only designated something funny (as in, for example, *čudak*, weirdo), and in Polish and in Kashubian something wonderful and charming!¹⁴ Even *čudež*, miracle, represents that which is contrary to the laws of nature.

With the Southern Slavs, the language of human communication with plants and animals was known as *nemušti language*, “animal language”, alongside other similar designations. The Macedonian ethnologist Branislav Rusić has explained the meaning of *nemušti jezik* in the sense of a language of numb beings, with the term “*nem*”, numb, potentially also meaning alien, incomprehensible¹⁵. The Serbian folklorist Ljubinko Radenković has collected a number of variants of this expression: *nemučki language* (Podrinje, Serbia), *nemučni* (Homolje), *bezmitni* (Herzegovina), *nijemi* (Karlovac), *nemski* (Macedonia)¹⁶. Primarily these various designations existed for verbal or musical communication with animate or inanimate nature and not only for communication through gestures.

According to the Austrian-Colombian anthropologist Reichel-Dolmatoff, simple Indian hunters have to this day remained so closely connected to nature that they have never been able to be either its rulers or admirers, for both instances require a certain distance. Amongst the archaic agricultural peoples, however, their concept of nature was ambivalent: nature was something that preceded culture and thereby was also subordinate to it, while at the same time it was also the dwelling place of deities, spirits and souls of ancestry, which elevated it above culture¹⁷. This also explains why the language of animals was nowhere undervalued as being of lesser worth than human language, but rather it was attributed supernatural qualities. Many Christian churches stand in places where shepherds had found their livestock gathered around the miracle-inducing icon of Mary. Other legends tell of various saints preaching to animals, giving them blessings and even christening them. The birds to which St. Francis preached not only understood the meaning of his words but they also responded to him.

¹³ Skok, pp. 339–340 (entry: *čudo*).

¹⁴ O.N. Trubačev, *Etimologičeskij slovar' slavjanskih jazykov*, vyp. 4, Moskva: Izdatel'stvo »Nauka« 1977, pp. 128–130 (entry: *čudo and *čudьnъ(jь)).

¹⁵ Branislav Rusić, *Nemušti jezik u predanju i usmenoj književnosti Južnih Slovena*, Filozofski fakultet na Univerzitetu Skopje, Istorisko-filološki odel, Posebni izdanija, knj. 5, U Skopju 1954, pp. 25–27.

¹⁶ Ljubinko Radenković, *Nemušti jezik*, in: *Slovenska mitologija: Enciklopedijski rečnik*, Svetlana M. Tolstoj in Ljubinko Radenković (ed.), Beograd 2001, p. 380.

¹⁷ Levi-Stros, *Antropologija*, p. 171.

Following the principle of nature as subculture, the Greek-Roman and later also Judeo-Christian philosophy ordered domestic and wild animals into a system which was highly anthropocentric, separating out the animals on the basis of their practical use into working and unproductive, edible and inedible, clean and unclean, with the top of the ladder always reserved for horses, dogs and falcons, the animals assisting noblemen in hunting.¹⁸ Hunting in this form demonstrated the lord's power over nature, and implicitly also over society and culture. The multi-layered animal world at once ran in opposition to and in parallel with human society. It is in this context that the traditions of various peoples in which individual animal populations have their rulers can be made sense of.

The hierarchy of animal species can be juxtaposed to the differentiation in the value of different social classes. Ancient Greeks referred to foreign peoples as "barbarians" for their incomprehensible speech. Christened Romans used the same word for the bearded inhabitants of the plains who, in their view, lived like wild animals. Similarly, the Sanskrit term "barbaras" meant a foreigner and infidel. The Chinese too decked the surrounding peoples with various pejorative names that would classify them as animals. They would connect their northern neighbours most often with dogs or wolves, while those to the south with bedbugs or snakes. For some of these "barbarians" it was held that they lived in caves, dressed in animal and bird skins and communicate with animal and bird-like sounds. Narratives about the origins of some ethnic groups through the interbreed of human and animal ancestors belong to this same conceptual circle.

According to another Chinese classification, barbarians are either "cooked" or "raw", depending on the type of food they consume. The tribes within the Great Wall were considered to belong to the "cooked", while their relatives outside the barrier to the "raw".¹⁹ This implied that barbarians were not animal-like in the racial, but rather in a cultural sense and that accordingly they could be incorporated into the Chinese empire. However, until acculturation was achieved, foreigners had their designated place outside culture, in nature. Such thinking was in no way limited only to China, since as late as at the beginning of the previous century some German ethnologists and anthropologists still referred to the non-European tribes as "Naturvölker".²⁰

Animals would also feature as metaphors for physical and temperamental strengths and weaknesses in humans. In his book *Wild Thought*, Claude Lévi-Strauss compared a population of birds with a human society, enumerating their mutual similarities ("language", nesting, etc.) as well as differences (flying in the air).²¹ Slovene peasants once imagined that in spring, in the wedding season, birds too got married.

Alongside animal languages there existed various human languages. Many of them were just as unattainable to the individual as were the animal languages. Take secret languages, for example, which, though derivative of local dialects, were deliberately

¹⁸ Kristen M. Figg, *Pets in the Middle Ages: Evidence from Encyclopedias and Dictionaries*, *Enarratio* 18 (2013), p. 5.

¹⁹ Magnus Fiskesjö, *The Animal Other: China's Barbarians and Their Renaming in the Twentieth Century*, *Social Text* 29 (2011), No. 4, pp. 57–79; especially 57, 63, 65.

²⁰ Levi-Stros, *Antropologija*, p. 193.

²¹ Klod Levi Stros *Divlja misao*, Biblioteka Sazveždja 12, Beograd: Nolit 1961, p. 241

coded so as to be comprehensible only to the initiated. Most often they were intended for communication amongst members belonging to lower and marginal social groups.²² The language of vagabonds or offenders, as were Slovene *rokovnjači* is a case in point. In the Balkans, secret languages would include “goats’” and “bovine” languages, which of course were not the languages of the animals but of their shepherds. In the urban environment, they degenerated to the level of child’s play, while amongst the grown-ups, they found their place in jokes and slanderous remarks.²³

Secret languages formed following different principles. Slovene *latovščina* and goats’ and bovine languages are characterized by adding syllables to individual words. By rule, a word gets two syllable insertions, one of which must consist of one phoneme only, and that phoneme a vowel. By inserting the syllable *u* and *je*, the word *berem* (meaning ‘I read’) would become *urem beje*. If there are three syllables, the addition of for example *ku*, *k* and *je* turns the greeting *dobro jutro* (good morning) to *kudokbroje kujuktroje*. The third type emerges through syllable permutations in such a way that the word starts with the second and continues with the first syllable. The inversed order of syllables could also have been enacted by uttering whole texts in the inversed form, as for example, in the name Paul - Luap²⁴.

Secret languages are especially interesting because they have similar characteristics of (in)comprehensibility to the magic language. Indeed, for every ceremonial language, if it is to attain its goal, it needs to be different from the spoken language. However, in contrast to secret languages, the magic language does carry a number of individual features: the phonetic effect, for example, takes precedence over meaning, that is to say the sound of words, their rhythm, repetition, loudness, and correct pronunciation with emphasis in the right places.

Comprehension of secret languages is made more difficult because of the specific nature of their syntax and semantics, whether this has to do with the insertion of non-sense syllables, connection and garbled words from different standard languages, or with changing the received meaning of the word. Deprecatingly, they could be described as muddled, if it were not for a certain muddle already built into the very foundations of each language. The Bible interprets this as having originated at the very beginning of human history, with the building of the city of Babylon and the tower. It was then that the Almighty said: “Behold, they are one people, and they all have the same language. And this is what they began to do”. He then shuffled their languages and dispersed the sons of Sem all over the world (Gen 11:1–9).

God’s imposition of discipline on humanity thus achieved its goal, for language implies being bound by a certain framework, which narrows our perceptions to what is describable. In the confusion of many languages coming in the wake of divine intervention, Jacques Derrida (drawing on Walter Benjamin) identifies a significant question “about the

²² Corinna Leschber, Bulgarischen und makedonischen Geheimsprachen, in: Christian Efling, Corinna Leschber (Hrsg.), *Geheimsprachen in Mittel- und Südosteuropa*, Frankfurt am Main: Peter Lang 2009, p. 130.

²³ Sima Trojanović, Prilog tajnim jezicima, *Južnoslovenski filolog* 5 (1925–26), pp. 222–226; Milena Zovkova, O nemušem i kozarskom jeziku, *Glasnik Zemaljskog muzeja* 2 (1890), pp. 236–237.

²⁴ See above note.

urgent and impossible task of translation”.²⁵ Thereafter, “translation becomes law, duty and debt, but the debt, one can no longer discharge”.²⁶ This way every language, simply by virtue of its existence, begs, as it were, to be transmitted, translated and deciphered.

The linguistic barriers that plagued the common man were however easily overcome by Christ’s Apostles. Following the Biblical tradition, they gave speeches about God’s magnanimous deeds, which the listeners understood each in his own language (Acts 2, 5–11). Paul the Apostle termed this supernatural ability as “the gift of the Holy Spirit” (1 Cor 14.2). The gift of such a “universal language” did not in itself mean its comprehension. But he who had the first language could receive the second language, so the apostles themselves would understand the message that was previously given to them in an incomprehensible form.

According to the Bible, speaking “in tongues” was granted to all those who were possessed by the Holy Spirit. It was considered to be an angelic language, or the primeval, still undivided language of humanity. But it was unclear whether the incomprehensible speech in a state of ecstasy should also be seen as belonging to it. Such speech (glossolalia) was known to charismatic Christian sects of the last few centuries, and since the beginning of the 20th century mainly to the Pentecostal Church, while it also crops up in medical cases of schizophrenia.²⁷ Glossolalia, of course, is not a language in the true sense of the term, for it has no readily comprehensible meaning and no communicative function. As such, it is also different to the language of the Apostles which was comprehensible to their listeners.

Following some other explanations, glossolalia supposedly reveals “the deeper structures” of consciousness, which are manifest across cultures.²⁸ These can also be linked with Noam Chomsky’s theory of “universal grammar”. With learned ritual technique, the practitioner of such speech would loosen his conscious control mechanisms, not unlike what happens in the state of drunken stupor. Interestingly, it was in the Biblical times that a similarity between drunken language and speaking “in tongues” was noted. By way of illustration, here is an excerpt: “Amazed and perplexed, they asked one another, ‘What does this mean?’ Some, however, made fun of them and said, ‘They have had too much wine’” (Acts 2. 12–13). That is why the jesting colloquial expression for strong liquor, in Slovenian, which is “snake’s saliva”²⁹, most probably does not refer to its strength but to the manner of slurred and confused speaking it brings on.

What is important to note here is that the idea of sacred “speaking in tongues” also finds reflection in popular beliefs. Following south Slavic interpretations, this type of communication was mastered not only by god and the devil, but also by the saints (e.g. Orthodox Saint Sava) as well as by fairies and witches. Slovene folktales mention wild

²⁵ Jacques Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Ljubljana: KUD Logos 2003, 164.

²⁶ Derrida, p. 168.

²⁷ John McGraw, *Tongues of Men and Angels: Assessing the Neural Correlates of Glossolalia*, <http://www.Academia.edu/1474057/-Book-Chapter-Tongues-of-Men-and-Angels>, p. 65.

²⁸ Felicitas Goodman, *Speaking in tongues: a cross-cultural study of glossolalia*, Chicago: University of Chicago Press 1972.

²⁹ *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (further SSKJ), SAZU 2001, pp. 727 and 1442 (entries *kača* and *sline*).

women speaking in a peculiar language incomprehensible to anyone, which may have also been a language of animals and plants, though there is no explicit mention of that.³⁰

There were many explanations as to the conditions and procedures enabling a person to understand the voices of nature, which could be classified as mythological, theological, and magical. To a mythological hero, this faculty was innate, or he could acquire it from a supernatural being (god, fairy, snake king) as payment for a given service. Prince Marko, for example, without any preparations, could understand the speech of his horse, while the hero of Norse mythology Sigurd could only begin to understand bird speech after consuming the blood of the conquered dragon. The mythological heroes could even morph into different animals and plants on the strength of their own will, as could fairy-tale characters (as for example, in type ATU 325)³¹. Of course, in all cases these metamorphoses were only temporary.

With the help of conjuring and incantation it was ultimately possible to bring about forced transformations of people into animal beings. Let us enumerate a few instances to demonstrate the widespread and enduring nature of such beliefs: the Sumerian goddess Ishtar could change her lovers into lions, wolves, horses and birds in this way; Homer's witch Circe would transform her rivals into lions, wolves, swine, and donkeys. Slovenian ballads evoke the sadness of a mother who, in a bout of anger, changed her wayward daughter into a fish or rebellious son into a crow³². In pre-Christian Europe, though the boundaries between humans and animals were easily crossable, an enforced transformation of a human being into a (subordinate) animal was always considered punishment.

In the mythological context, the problem of deciphering animal language was left to the hero himself, his physical powers, and intuition. This straightforward situation, however, became complicated once religion intervened. The Bible, for example, demonstrates, very concretely, the general rule whereby religion tries to subjugate mythology, as it attributes man's cessation of unlimited communication with nature to the will of God, a will that is impossible to withstand. I have dealt with Slovene folk tales related to this subject in detail elsewhere, so here I will only mention the Montenegrin folk variation whereby God, after the Great Flood designated a separate language for the people exclusively intended for communication amongst themselves.³³ Even more telling is a variation from Bosnia (in my translation):

In ancient times, it was not only man who could speak, but also animals and even trees. This was much better for man, because animals, trees, herbs, and stones could tell him why they were good for him and why they were intended for him from God. In those days, man was truly

³⁰ Roberto Dapit, Monika Kroječ, *Visoko v gorah, globoko v vodah: Velikani, vile in povodni možje*, Zakladnica slovenskih pripovedi, fasc. 1, Radovljica: Didakta 1999, p. 27 (no. 16).

³¹ A Slovenian example would be Josef Kosi's record from the area around Ljutomer, Archive ISN, ŠZ 7/38,2. In: Monika Kroječ, *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljicah in povedkah iz Štrekljeve zapuščine*, Zbirka ZRC 5, Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU 1995, pp. 117, 236–237.

³² Karol Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, fasc. 1, In Ljubljana 1908–1923, no. 631 and 289.

³³ Zovkova, p. 236.

happy! But the happiness was short-lived, because after having sinned, everything changed and everything became numb and silent. This is how man was punished from God and forgot all the different good uses he had learnt earlier from the animals and other speaking things. They still speak even today, but man cannot hear them. Only he who is good can hear them, but only once a year, at Christmas time, because then God grants such souls mercy to learn what would happen throughout the year, what they should protect themselves against and how to attain happiness and avoid unhappiness.³⁴

In the narration above, we can recognize elements of the myth of “the golden age” of humanity known to many cultures. Ancient Greek tradition placed it into the mountainous landscape of Arcadia, land of simple peasants ruled over by the god Pan. The Greek poet Babrios, for example, writing in the late 1st and early 2nd centuries, would, in the prologue to his book of fables, reminisce about ancient times, when the earth bore fruits without human effort and people lived in the company of gods. Then all animals, together with man, spoke the same language, comprehensible also to a stone or a pine tree. The sea spoke to the ship and sailors and birds knew how to converse with fellow beings.³⁵ However, after Pan’s death, the “pagan” golden age went into gradual decline. In a different context, the Biblical episode of Adam and Eve’s carefree life in Eden ended similarly tragically (with the first sin and God’s punishment).

Following one Slovene apocryphal legend, man’s conflict with God, which started with the original sin and continued with the building of the tower and the mixing of languages, only intensified. According to this legend, there was a time when crows were the favourite amongst all the birds. Hearing their voices, people would forget their everyday chores and abandon prayer. God was so upset with them that he turned their captivating singing into unpleasant crawling³⁶. God in this case was bothered merely by the melody of bird’s “speech”, as it meant a type of competition. It must have been shocking to find out that the Christian (and generally monotheistic) God is above all an observer who, in line with his observations, also actively intervenes. This is what differentiates him from the gods of the earlier era. Nothing escapes him, and to make matters worse, he cannot forget anything, he can only forgive. Neither angels nor people can control him. Even an attempt to do so constitutes revolt and sin.³⁷

Although the Christian faultline between human and natural micro- and macrocosmos was strongly and irrevocably demarcated, with all the linguistic and other consequences, it somehow became possible, once a year, around Christmas time, for a few moments, to

³⁴ Zovkova, p. 236.

³⁵ Eugene Lévêque, *Les fables Ésopiques de Babrios*, Paris: Belin frères 1890, p. 27.

³⁶ Vesna Penec and Lidija Toplišek, *Petrina in Striček*, *Folklorne pripovedi iz okolice Celja in Laškega*, Zbirka Glasovi, fasc. 36, Celje 2009, p. 116–117 (no. 115). See also: Monika Kropelj Telban, *Tipni indeks...*, pp. 384–385.

³⁷ Niklas Luhmann, *Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen*, *Das Medium der Religion*....p. 45.

understand the conversations of domestic livestock, but only for those who had no sins and were privy to God's special benevolence.³⁸ Such individuals could even be granted a long-term and not just temporary knowledge of this sort. This is beautifully demonstrated in the introduction to a fairy-tale from Struga in Macedonia (ATU 671):

There lived an impoverished young man, alone. He prayed to God, he did no wrong, such was his soul. He said: "I want nothing, I want nothing, but if I could speak the language of cows, swine, birds. If I could speak all languages, all of them". The Lord heard him out. Because the young man was doing good, God taught him all the languages.³⁹

According to the south Slavic folk tales, the circle of those who could communicate with the world of nature encompassed as yet unlettered children alongside those adults who lived in, and with, nature: shepherds, woodcutters, hunters, etc. It was particularly the professional, hired shepherds, travelling from village to village (more on them later), who were endowed with "special, magic, supernatural gifts as a result of being connected with the other world".⁴⁰ The list could be enlarged to include those who have proven themselves with their entrepreneurship and valiance.⁴¹ To everyone else, however, this privilege was unattainable, generating a feeling of being neglected. All the more so, since it was through the knowledge of animal speech that opportunities for becoming rich fast would arise easily.

There was consequently no dearth of candidates who tried to enter the world of the initiated through the side door, with the help of magical means: consuming a soup of snake's flesh, coming into the possession of a fern blossom or seeds, etc. This mentality is visible in the folk tales from the Kamnik region, namely in the belief that anyone consuming a snake's heart could acquire the faculty of transforming into another creature.⁴² The ritual (as a strategic means of behaviour to attain a goal) in this case sidestepped social control, assuming instead the role of a safety valve which could regulate social and personal tensions.

In many places, the serpent and the bird are the basic and the most frequent magic prerequisites. In Serbian folklore, a stick with which a man touched a snake that had caught a bird is seen to carry magical powers. In various magical procedures, the bird is often replaced by a hen or its feather.⁴³ The hen, chicken or an egg are also indispensable to Slovene witchcraft. The opposition between bird and serpent thus emerges, for

³⁸ Rusić, p. 57.

³⁹ Kleanti Liaku-Anovska, *Vlaškite narodni prikazni od Struško*, Skopje: Institut za folklor Marko Cepenkov 2004, p. 245 (Posebni izdanija. 54).

⁴⁰ Mirjam Mencej, Pastirji – čarovniki, *Studia mythologica Slavica* 3 (2000), p. 115.

⁴¹ Rusić, pp. 37–38, 43–44.

⁴² Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, Knj. 5, Zadržna knjižna izdaja 19, Celje: Družba sv. Mohorja 1946, p. 238, no. 1801–1802.

⁴³ Ljubinko Radenković, *Narodna bajanja kod južnih Slovena*, Beograd: Prosveta-Balkanološki institut SANU 1996, p. 23.

example, in the deed of scattering shells of blessed Easter eggs so as to block snakes from entering peasant houses.⁴⁴

Natural magic should not be seen as entirely devoid of rationality, and could be designated as a branch of medieval science, which in contrast to modern theories primarily built on associations. However, the line between the two was blurred in the mind of the layman, as seen from the 17th and 18th-century traditions discussing travelling students of “the black school” (i.e. theology) and clerics who were endowed with capabilities of sorcery.⁴⁵ They were also dubbed as students of the thirteenth or Babylonian school. Not entirely without reason, since such individuals, literate and also with some knowledge of Latin, were indeed important mediators of magical knowledge to the peasant folk.

Folk memory has retained a story about a student from the valley of Trenta who, while studying, gave himself over to the devil in exchange for paid fees. Later, he sought advice from Saint Šembilja (Sybil), who told him how to save himself and even gifted him the powers of prophesying.⁴⁶ It is thus not surprising to find amongst the fairy-tale variants belonging to the type ATU 671 a son learning languages of birds, dogs, and frogs in school. Initially, this would have been “a forest school”, as is seen from one Latvian story.⁴⁷ According to one Slovene fairy-tale, a farmer’s son learnt in a town school how to understand the croaking of frogs, the barking of dogs, and the chirping of birds (which symbolically means the language of water, land, and air creatures), and with this knowledge he then acquired riches and respect.⁴⁸

THE CODE OF THE SERPENT

The most interesting and the most widespread amongst the fairy-tale types that touch on the subject of animal languages is the one with the designation ATU 670, “Man who understands the languages of animals”. While it can be found across different cultures in Europe, Asia and Africa, its thematic framework is relatively uniform: a man acquires the power of understanding animal language from a serpent who owes him a return favour, but with the warning that he will die if he reveals this knowledge to anyone else. One day, he overhears a conversation between animals and he laughs out loud. His inquisitive wife wants to know the cause of his laughter. Already exhausted from her pestering, he is ready to give in, but in that moment, he hears a cockerel boasting how easily he lords over his hens. Then the man shuts his mouth and does not give away his secret.⁴⁹ The

⁴⁴ Aleksander Videčnik, *Rože in čarovnije*, Mozirje 1995, p. 102.

⁴⁵ Vatroslav Jagić, Južnoslovenske narodne priče o grabancijašu dijaku i njihovo objašnjenje, in: Vatroslav Jagić, *Izabrani kraći spisi*, Zagreb: Matica Hrvatska 1948, pp. 190–191.

⁴⁶ Simon Rutar, Slovenski Faust, *Ljubljanski Zvon* 1882, p. 536.

⁴⁷ Antti Aarne, *The Types of the Folktale*, FF Communications, No. 184, Helsinki: Academia scientiarum Fennica 1961, p. 235.

⁴⁸ Kaj ptiči pojo?, Arhiv ISN ZRC SAZU, ŠZ 7/217, 26. In: Monika Kropelj, *Pravljica in stvarnost*, Ljubljana 1995, p. 219 (no. 51).

⁴⁹ Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*, Part 1, FF Communications, No. 284, Helsinki: Academia scientiarum Fennica 2004, p. 365.

entire narrative can be divided into three thematic components: hero's learning of the animal language, the conflict with his wife, and the resolution of the conflict.

Over a century and a half ago these kinds of fairy tales attracted the interest of European scholars, who studied them mainly from the perspective of migration theory.⁵⁰ It turned out that they supposedly originated in India, since some of them were included in the Jātaka collection of tales, the stories about Buddha's previous incarnations, around the 4th century BC⁵¹. They also crop up in the epic of the Ramayana, in Harivaṃśapurāṇa, in Jain literature, in the medieveal Tamil collection of educational stories the Vetala-panchavimshatika and in a similar collection Sukasaptati, Munipratīcaritam, and others. In various translations, they became known across Asia and also spread to Europe.⁵² Respectfully old is the Greek version, which tells of the mythical seer Melampus, known in the Homeric times, receiving the gift of understanding animal language from two baby serpents that he had saved from death and nurtured. Other European variants go back to the period after the year 1110 (e.g. Gesta Romanorum 1300).

Today the fairy motif ATU 670 is known practically all over the world, in Europe and especially in its eastern and south-eastern corners. With respect to the Southern Slavs, the variants deserving particular mention are those in Croatian and Serbian, as well as Macedonian and Bulgarian, and they completely coincide with Aarne Thompson's model.⁵³ The transcription surviving amongst the Slovenes is of the story called Castle's Shepherd collected by Ivan Šašelj. In this notation, a shepherd saves a serpent from the fire and in doing so earns a prize for himself. The serpent king offers him the payment in gold and silver, but the shepherd refuses, saying: "If you want to give me something, give me *nemštīm*, I won't take anything else". The snake sneezes into his face three times and thereby gifts him the secret knowledge.⁵⁴ In the usage of the term *čoban* and even more so in the word *nemštīm*, which is probably a derivative of *nemušti* language one can see the influence of settled Serbian immigrants (*uskoki*).

The above example also reveals that the knowledge of animal language can be transferred to a person with the serpent's saliva. A serpent "sneezing into [someone's] face" is often found in a variant form of someone spitting into a person's mouth. The motif of spitting into the mouth is known from the tale of Glaucus, son of king Minos. According to this tale, the prince, a one-time pupil of the Wiseman Polieidos, lost (or

⁵⁰ More about that: Kaarle Krohn, *Übersicht über einige Resultate der Märchenforschung*, FFC Communications, FFC. 96, Helsinki: Academia scientiarum Fennica 1931, pp. 53–57.

⁵¹ Friedrich von der Leyen, *Die Welt der Märchen*, Bd. 1, Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag 1953, pp. 192–193.

⁵² Antti Aarne, *Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau. Eine vergleichende Märchenstudie*, FF Communications, No. 15, Hamina: Suomalaisen tiedeakate kustantama 1914, p. 24.

⁵³ See for example Matija Valjavec, *Narodne pripovedke. Človek znal živinski govor*, *Kres* 5 (1885), pp. 27–29; Snežana Marković, *Pripovetke i predanja iz Levča, Novi zapisi*, Beograd-Kragujevac: SANU in Univerzitet u Kragujevcu, Čigoja štampa 2004, pp. 30–31 (no. 19, 20); Marko K. Cepenkov, *Makedonski narodni umotvorbi*, Knj.I., *Narodni pesni*, Skopje: Makedonska kniga, Institut za folklor 1980, no. 84, 85; Liliana Daskalova Perkowski et al., *Typenverzeichnis der bulgarischen Volksmärchen*, Helsinki: Academia scientiarum Fennica 1995, p. 136 (FFC 257).

⁵⁴ Ivan Šašelj, *Biserice iz belokranjskega narodnega zaklada I.*, Ljubljana: Katoliško tiskarsko društvo 1906, p. 230–234.

rather, surrendered) all his acquired knowledge by spitting into his teacher's mouth, once encouraged to do so.⁵⁵ Some other European, Asian, and African variants, as evidenced by Antti Aarne, also speak of a serpent touching a person's tongue, of a serpent's breath or speech (for example up a hollowed-out trunk) directed into a mouth or ears. Indian Jataka tales mention a mantra enunciated by a serpent, while serpents licked the ears of the Greek Melampus. The tales also mention the miraculous serpent's stone to be put under one's tongue.⁵⁶

Even more interesting is the fact that there exist Siberian parallels. Yakuts for example hold forth that in an initiation ritual of a young shaman his teacher enumerates the different parts of the pupil's body, telling him the illnesses or demons to which each part belongs and what its healing properties are. After each piece of advice, he spits into the novice's open mouth. Similar to this is another Yakut tale about spiritual ancestors dismembering the body of a shaman candidate, while the teacher collects the patches of his flesh so as to reassemble them later. As he does so, he utters: "This is medicine against this or that illness" and spits into the novice's mouth.⁵⁷ But the most frequent are the folk narrative motifs that connect the knowledge of the secret language with magical procedures, as for example with the consumption of the serpent's magic potion. One of the variants (folktale sample ATU 673) has it that a servant tastes a dish made from the white serpent intended for the king and starts to understand animal language.

In Kotlje in Carinthia, it was common knowledge that "if wanting to hear what flowers were saying, you had to eat a soup in which a white snake was cooked".⁵⁸ The same procedure and effect was also known to medicine men in Serbia.⁵⁹ Following the transcription from the Ukrainian Vinica, eating snake flesh enabled one to understand the speech of plants and, furthermore, what illness each plant was for.⁶⁰ A similar message can be found in the Upper Carniolan tradition, in Tunjice close to Kamnik, namely that whoever "licks a white snake, becomes all-knowing".⁶¹ Following the Slovene imaginary, the white snake is the mother of all other snakes, and she can be summoned by playing the flute and reading "black (magic) books".⁶² The connection between the snake and magic incantations acquires an additional meaning if we bear in mind that the latter were often compositions made up of nonsensical words. Moreover: towards the end of his life the Slovene snake king Babylon retreats, going down the rivers and streams into the Babylonian tower, which besides being a setting of the Biblical confusion of languages, is perceived to be an evil place of sorcery.

⁵⁵ Wilhelm Heinrich Roscher (Hrsg.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. 1.2, Leipzig 1890, pp. 1686–1688. See also: Čajkanović, SD 2, 439–440.

⁵⁶ Aarne 1914, p. 30.

⁵⁷ Gavril Xenofontov, *Sibirští šamani a jejich ústní tradice*, Praha: Argo 2001, p. 43 (Edice Capricorn, Svazek 7).

⁵⁸ Franc Kotnik, Blagoslov zelišč na kres in čar kresnic, *Etnolog* 15 (1942), p. 1.

⁵⁹ Radenković 1996, p. 23.

⁶⁰ P.P. Čubinskij, *Trudy etnografičesko-statističeskoj ekspedicii v zapadno-russkij kraj*, T. 1, Vyp. 1, Sankt Peterburg 1872, p. 210.

⁶¹ Möderndorfer, p. 238, no. 1803.

⁶² Tušek, Pripovedke iz Martiniverha. Od bele kače, *Slovenski Glasnik* 1 (1858), fasc. 2, pp. 80–81.

We have already mentioned that the serpent, like a bird, is a guardian of wisdom. This can be seen, for example, from the very structure of the fairy tale type AaTh 670: at the beginning of the story, the serpent gifts the hero knowledge of the animal language, while in the denouement it is a bird (a rooster with its hens) which helps him solve his predicament and keeps him alive. The Bible (Matthew 10:16) and Slavic Apocryphal literature also granted the serpent supernatural knowledge alongside the negative properties. Of all the animals of the Biblical Garden of Eden, it was only the serpent that could compare in stature with Adam and Eve. With its intelligence and craftiness, not only did the serpent beguile Eve, but also God himself, who could not have foreseen such an outcome. He was punished by the loss of human characteristics—upright posture and a language comprehensible to humans. Since then, he always has to crawl on his belly.⁶³

The serpent from Eden was neither an animal nor a human being. He occupied the in-between space and could be compared with the figure of the trickster in many European and non-European mythologies. The trickster is a fraudulent (anti) hero who, in going against an unyielding status quo, makes a move that triggers a fatal landslide of events. The fraudulent serpent (which is how Slovene poet Prešeren referred to him) is therefore, intentionally or unintentionally, the driving force of development, whatever that might be.

Serpents spend winters below the ground, which is what makes them both creatures of our and the “other” world. Those who hunt snakes with bare hands, have, according to Serbian folk religion, the power of prophecy.⁶⁴ In the Slovenian folk oral tradition, a white serpent has the ability to fly through the air, while making a particular whistling sound.⁶⁵ Both of these features make it resemble the figure of the bird. According to some versions, the voice of the white serpent is similar to the whistling noise of a dragon.

The explanation that the knowledge of animal language is acquired as the result of consuming a serpent’s heart or liver was known to the Greco-Roman philosopher Philostratus at the turn of the 3rd century.⁶⁶ The subsequent development of the story about the impact of the snake soup is illustrated by the Norse *Edda and Völsunga saga*, which came into being in the 13th century, although based on an older oral tradition. Both feature the dragon slayer Sigurd, who accidentally swallows a few drops of juice or soup made of fried dragon’s heart, and immediately hears a conversation between two birds. They warn him of the dangers that he will soon encounter. Similar is the course of events in the German *Thidreks saga* from the late 12th or early 13th centuries. One of the episodes in the 5th book of *Gesta Danorum* of the historian Saxo Gramaticus (1150–1220) describes a man by the name of Erik, who after eating a soup made of black serpents, masters the language of wild animals and domestic cattle.⁶⁷ All the essential elements of the subse-

⁶³ Robert A. Segal, The Blurry Lines among Humans, Gods and Animals: The Snake in the Garden of Eden, *RMN The Retrospective MethodsNetwork Newsletter*, Special Issue, No. 10, Summer 2015, p. 111.

⁶⁴ Tihomir Djordjević, Priroda u verovanju i predanju našeg naroda, *Srpski etnografski zbornik* 72 (1958), No. 2, p. 180.

⁶⁵ Novak, Narodne pripovedke iz Podbrezja. Od bele kače, *Slovenski Glasnik* 1 (1858), fasc. 2, p. 113.

⁶⁶ Aarne 1914, p. 64.

⁶⁷ Timothy Bourns, *The Language of Birds in Old Norse Tradition*, M.A. Dissertation, University of Iceland 2012, p. 42, 44.

quent variations are already present in this saga, but from that point on, the white serpent is mentioned instead of the black one.

The Irish tradition, differing from the above examples only in small detail, tells of Fionn MacCumhail, who, following the orders of his master, caught a miraculous salmon from the pool at the foot of a tree shedding hazelnuts of wisdom. He made a soup out of fish that had fed on these nuts, and in doing so he burned his finger. He quickly put it in his mouth to alleviate the pain, and immediately gained all wisdom, including the language of animals.

The secret language as a source of deepest wisdom also features in the myth of the Nordic god Odin. Animal language, however, does not get explicit mention there, but rather the language of runes, a type of letters that carries a linguistic as well as supernatural significance. Odin received this knowledge from the beyond in the self-sacrifice ritual, when for nine days and nights he hung off a branch of the World Tree, pierced with a lance and deprived of food and drink (Hávámál 138–139). He dedicated the sacrifice to himself, and this kind of self-sacrifice is reminiscent of initiation procedures of the Siberian shamans, the goal of which is coming to know the language of nature.

The transcription of the poem Hávámál is dated back to the 13th century, but some of its passages (including the one of our episode) are at least a few centuries older, given the fact that the cult of Odin can be traced back to the 4th century. Christian influence is already discernible in the late medieval versions, especially in the iconography of Odin's and Christ's (self)sacrifice. Nevertheless, the shamanistic substrate has survived, since Odin has the ability to transform himself into different animals, especially the eagle and the serpent. To some extent, this connects him with the complex of classical Siberian shamanism. But it remains difficult to be sure whether this typological similarity results out of generic links, since these remain under-researched.⁶⁸

The core of the initiation rite of the Siberian Samoyed peoples, for example, consists of a ritual boiling of the body of the future shaman in a cauldron. The dramatic description of the initiation ceremony by one of the Samoyed (Nganasan) shamans ends with the vision of a rock cave, in which a blacksmith dwells. This man seizes the newcomer, cuts his head off and boils parts of his body in a huge cauldron. It appears that the body contains more bone and muscle as would be the case in a common man, which signifies a predestiny to the calling of the shaman. The blacksmith then recovers the body to its original state, with the difference that he implants a new set of eyes into the shaman that will allow him to henceforth see fully during the rituals, and drills holes in his ears for him to hear and understand the language of plants⁶⁹.

In a similar story of the Indian Baiga tribe, the body of the shaman is appropriated by demonic witches during the process of cooking. By taking it, they would also acquire his supernatural abilities. The shaman's brother and son were nevertheless able to acquire for

⁶⁸ Bourns, pp. 66–68.

⁶⁹ Clive Tolley, *Shamanism in Norse Myth and Magic, II., Reference Materials*, FF Communications, Vol. 297, Helsinki: Academia scientiarum Fennica 2009, p. 49–51. See also: Anna Leena Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman*, FF Communications, Vol. 220, Helsinki: Academia scientiarum Fennica 1978, p. 184.

themselves a small meal and thereby preserve his knowledge for the benefit of humanity. The shaman in this story assumes the place of the “white serpent” in the role of the magical sacrificial animal, while the cooking process illustrates his physical and spiritual transformation. By sacrificing his old body, the shaman acquires a new, more perfect one. You could say that in this process he “snakishly” drops his old skin.

The hero being dismembered and then revived is also a known motif in the Greek myths of Orpheus, the Syrian Adonis, and the Egyptian Osiris. In the case of the Thracian god Dionysus it is mentioned that the Titans cooked him in a cauldron and then shared the dish amongst themselves. The three-legged cauldron thus became one of the identifying marks for Dionysus. The same motif also often crops up in fairy tales.⁷⁰ According to one Russian fairy tale, a boy learns to understand the language of the birds after being thrown shaman-like into the hot cauldron three times by his forest teacher.⁷¹ Other tales describe the cauldrons of demonic witches, in which they cook their victims. In the European and the Slovenian environment, this idea is known in a somewhat more veiled and ironic form through the motifs of the “Old wife’s mill.” It is evident from folk storytelling and the painted beehive panels that the grinding mill stones crush the body of an old woman only to have her regenerate into a maiden that very moment.⁷² In many of these cases, however, the original initiation context has been completely lost.

THE CODE OF THE FERN

Slovenian farmers believed that domestic oxen can feel and respond like humans, even though they are incapable of human speech. Their conversations, according to Slovenian folk interpretations, can be understood only once or twice a year, at Christmas or at Midsummer night. This was also known elsewhere in Europe, since Midsummer and Christmas time were congenial for all kinds of divination and prophecy.⁷³ The behaviour of certain animals in the Czech countries (these would have included animals such as horse, bull, cow, pig, dog, cat, wolf, rabbit, viper, mouse, cock, hen, cuckoo, magpie, crow, sparrow and pigeon) could be seen to carry prophetic significance.⁷⁴ Happiness or misfortune was predicted also by the mere act of their appearance on certain days of the year.

The voices of domestic livestock would have been momentarily comprehensible particularly to someone who, either on Midsummer or Christmas night, had a fern seed on his body. Some would have picked the seed (or rather the spores) precisely for this purpose, but it may also have been the case that the spores accidentally fell into one’s

⁷⁰ Vladimir J. Prop, *Historijski korijeni bajke*, Biblioteka Raskršća, Sarajevo: Svjetlost 1990, pp. 150–152.

⁷¹ Prop, p. 158.

⁷² Niko Kuret, Babji mlin, *Slovenski etnograf* 25 (1955), pp. 171–206.

⁷³ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*, Prva knjiga, Ljubljana: Družina 1989, pp. 417–418.

⁷⁴ Václav Frolec a kolektiv, *Vánoce v české kultuře*, Praha: Vyšehrad 1989, p. 83.

clothes or footwear.⁷⁵ Slovenian shepherds and servants would have gone and lain on fern in the woods on midsummer night, or would have made their beds with it in the barn next to the livestock. It was also advisable to put the seed of this herb into one's ear.⁷⁶ Other interpretations hold that it was possible to hear the speech of oxen, cows, and horses at the point of one finding a space in the barn under the seventh beam.⁷⁷ This way the person would have learnt of the events coming his way for the remaining part of the year. Eavesdropping on livestock was conversely also dangerous. Animals were not allowed to notice you were eavesdropping; else your life would have been endangered.⁷⁸

Irish legend has it that the fern was cursed by St. Patrick, because it gave shelter to snakes. Since then, its growth has been seedless and blossomless.⁷⁹ According to some medieval interpretations, however, the fern seed did exist, but it was invisible. This formed the basis for concluding that even the holder of such seeds can become invisible, or even that whoever treads on the ferns gets lost. The plant was also popularly known as an effective tool in searching for treasures. Some of the treasures would "open", according to folk belief, only once every hundred years, on Midsummer night.⁸⁰ In the same way that the power of the fern grain could easily do away with the barrier between human and animal languages, it could also break any lock. Therefore, it was able to break the shackles of trapped ghosts and cursed souls who would have guarded the buried treasures. "The lifting of treasures" was a popular narrative motif in European folklore, bearing witness to the fact that such attempts were truly done on a massive scale. This trend, however, was officially banned in the 18th century as a branch of black magic (*magia demoniaca*), or more precisely, *necromantia*.

In Slovenia, the same characteristics that were attributed to ferns were also ascribed to the fictional "rainbow root." The Serbs' word for this magical herb is *raskovnik*, while Russians and Ukrainians call it *razryv trava*. Stories of this root or grass are well known across Europe and can be traced back in the past all the way to Pliny's classic work *Naturalis Historia* (18.10, 25.05). It was unknown where rainbow root grew, thus the only way to obtain it was through trickery: the entrance to the trunks of old trees, where black woodpeckers nested, was closed with nails, and setting free the imprisoned young birds would force the woodpecker to bring the root, which in turn opened all doors.

This role was given to woodpeckers or other birds particularly in the West Slavic folk tales, while in the east, amongst the Balkan Slavs and in eastern Ukraine, it was the hedgehog and turtle that would have assumed the same role. In Dalmatia and the Russian north, it is the serpents who are the bringers of the miraculous root. In the Old Slavic language, the etymologies of the word hedgehog and a serpent are related, while both

⁷⁵ Agapkina, Paprat, in: *Slovenska mitologija: Enciklopedijski rečnik*, Svetlana M. Tolstoj in Ljubinko Radenković (ur.), Beograd 2001, p. 416.

⁷⁶ Števan Kūhar, *Národno blágo vogrskij Slovāncof, Časopis za zgodovino in narodopisje* 8 (1911), p. 64; Möderndorfer, pp. 102–103, 312.

⁷⁷ Möderndorfer, p. 324.

⁷⁸ Kūhar, pp. 64–65.

⁷⁹ Lenore Wile May, *The Economic Uses and Associated Folklore of Ferns and Fern Allies*, *Botanical Review* 14 (1978), No. 1, p. 493.

⁸⁰ Kuret, p. 417.

are also subterranean creatures.⁸¹ Once again, the typology of animals associated with plant magic, essentially narrows down to the basic pair: bird - snake. This duality is also reflected in the common saying “Neither a bird, nor a mouse.”

Anthropomorphic characteristics were attributed to plants such as ferns, including the highly respected mandrake: their head, torso, limbs were distinguished and even their gender was determined. To further emphasize the plant’s physical features, the root of the fern was cut in the shape of a palm with fingers. Therefore, the name Slovenes gave it was “Janže’s hand”, probably taken from the German *Johannishand*⁸². The mandrake distinguished itself from the fern mainly by the fact that its bell-shaped leaves and cleft root contained hallucinogenic ingredients (alkaloids), which of course only contributed to its reputation. Perhaps ferns were just a convenient stand-in for the mandrake, which grows only along the Mediterranean coastal strip.

As early as the end of the 17th century, Slovene naturalist Valvasor already reported the different characteristics of ferns and related superstitions: “I have myself known someone in this country of ours who on St. John’s Eve [...] would often go out looking for fern seeds with his magic ceremonies, and then put them to all kinds of inadmissible ends. A few years ago, however, he came to a miserable end by his own hand”.⁸³ The destiny of sorcerers can indeed only be so; the Bible predicted the outcome of disease, insanity, and premature death. Some sources relate how the pickers had to be naked and that they would look for ferns at crossroads in particular.⁸⁴ The blame for the fact that such practices spilled across into the 19th century can partially be laid at the doors of science, which was unable to explain the reproductive cycle of ferns until as late as 1851, when the German botanist Wilhelm Hofmeister finally succeeded in doing so.

Valvasor noted with some indignation that Satan had spread these superstitions across almost all European lands, “amongst those who have forgotten God, thus promising the students of the “Black School” as well as thieves and bandits marvellous effects from the seeds of this plant, such as opening locks so as to enter all closed chambers and other such sordid business. This is what draws the irredeemable souls in John the Baptist’s night (Midsummer) to roam to places with a lot of fern, and with incantations on their lips pick it or even its seeds”.⁸⁵

According to popular belief, the fern blossoms, ripens and bears seeds in the middle of Christmas / midsummer night. All this happens within an instant, because no sooner does it happen the blossom disappears. It shines forth in a light-blue colour, though occasionally sources claim the light is dark red. According to Slovenian and European folk traditions, there are some miraculous trees (e.g. linden or walnut) that can also, in the same way as fern, turn green instantly, blossoming forth on Christmas and for St. George’s day.⁸⁶

⁸¹ Ljubinko Radenković, *Raskovnik u krugu sličnih biljaka*, Slavic Gate kapija@narod.ru 2000–2001.

⁸² Ivan Navratil, Slovenske narodne vraže in prazne vere, *Letopis Slovenske Matice* 1896, p. 19.

⁸³ Valvasor, I, pp. 359–360.

⁸⁴ I(van) Tušek, O čarovnih zeliščih, *Slovenski Glasnik* 1863, p. 78.

⁸⁵ Valvasor, I, p. 369.

⁸⁶ Šmitek 2012, pp. 13–14; 52.

Since fern can never actually blossom, nor does it have real seeds (only a type of spores on the inside of the leaf of the size of poppy seeds), all these magical instructions present no more than empty wishful thinking for, and belief in, the unattainable. However, we are not interested here in the effects of the ritual, but rather in its structure. If we accept that the ritual is a way of communication with the aid of signs and symbols, it is possible to recognize some of these and decode them.

From the examples given thus far, it can be concluded that the knowledge of bird or wild language is never transmitted by the bird, but always by the serpent. Insofar as some European black magic texts mention that in order to master the bird language it is necessary to eat the heart of a winged animal, they do so by drawing on Jewish occultism. The influence of the Jewish Kabbalah and Arab magical thinking came relatively late to Europe, in the 13th century with the manuscripts and later prints, such as *Liber Iuratus Honorii*, and *Liber Visionum*, amongst others.

The original European tradition, which is of course older than the Middle Eastern influences, emphasizes the power of the serpent who, either through his heart, saliva, or when cooked in a “soup”, that is to say with a category of *something liquid or wet*, transfers the language of wild and partially also domestic animals onto humans. In the northern part of Europe, the consuming of a heart of a certain animal along with drinking intoxicating drinks was a way of preparing oneself for the experience of a trance, helped along also by singing or music. The patroness of such rituals was the goddess Freya, and it was mostly (but not exclusively) women who took part in them. Men’s method of achieving the same goal was retreat and asceticism.

At the same time, but probably somewhat later, a special magical procedure for understanding the language of domestic animals was developed, and it was revealed by the fern seed once it was sufficiently *dry* to fall off the leaves. We are thus confronted with two models, which oppose each other in terms of symbolism. The principle of binary oppositions does not end here, however, since it is already built into the very tissue of fern. In serving sorcery and magic, the fern plant was a marked antipode of God’s will and blessing. It enabled access to cattle’s language and in those instances where God was stingy in terms of benevolence.

While the fern seed along with the mythical flower is a symbol for dryness, this cannot be said of the plant’s root, which typically lies in the shady moist soil. In symbolic terms the upper part of fern and its roots coincide with the opposition bird-snake. This is reminiscent of the iconography of the World Tree, where a bird nests in the crown and dominates the sky, while the serpent hides at the roots in his underworld. Together, however, they constitute a whole and are linked through a reversible relationship. According to Pliny (*Naturalis Historia*, 1st century), the serpent is born out of a mixture of the blood of certain bird species. The same author also describes the basilisk, a hybrid creature that features in medieval depictions as having a serpent’s body, a rooster’s head and wings of a bat.

In the way that the fern’s root is connected to wetness, so too is the serpent. We need only to remind ourselves of folk tales that depict the serpent as lying curled up in a ball at a water source, or show him as stealthily coming to drink milk from cows’ udders. In

cosmogonical myths, serpent-like creatures inhabited primordial oceans, representing the dominance of primordial chaos, as for example, the Greek Hydra, the Hebrew Rahab, the Nordic Midgard, the Indian Ananta and probably also the Mesopotamian Tiamat. When the mythical hero conquered the dragon, the water supplies the monster held in his power were suddenly freed.

According to the Bible, the serpent is a symbol of evil, and the fern, or rather its spores and its (fictional) flower, is what protects people against this evil. Such a dichotomy is clearly demonstrated by a Slovenian folk tale, in which *fern grains* enable a servant to follow the conversation between two oxen, finding out how to save his master from the bite of a poisonous *snake*.

We have established therefore that the fern root could represent a snake. The energy of the serpent, however, is directed upwards, which is symbolically captured also by the pointy hats of wizards and witches. This also explains why in some places, on midsummer night, people gathered fern by uprooting it entirely from the earth. This was not an easy job, because the root accounts for the major part of the plant and is very spread out. However, it was only an uprooted rather than mown fern, tucked into the roof that could protect one's home from a severe thunderstorm and lightning. With the same intention, pulled-out tufts of ferns would have been hung indoors.

The Slovene inhabitants of the Zilja valley (Zillertal), for example, used to say that a fern thus picked had a golden ring at its tip.⁸⁷ All across Europe, this item of jewellery was held to be a powerful magical protective symbol and played an important role in fairy tales. In medieval witchcraft guides it is said that the Jewish King Solomon received such a ring as God's gift to fend off demons. The fern with a gold ring therefore suggests something demonic and wild (snake), but also something that can control its strength (ring). People knew how to turn these contradictory forces to their own advantage along the principle of "fighting fire with fire".

Unlike the roots, the foliar parts of fern growing above the ground were harmless. They were used for bedding for farmyard animals, and on Midsummer night they would be scattered over the floors in farm rooms for John the Baptist to stay over and protect the house from a ball lightning. The Karst peasants also used to pin it over the hearthplace and clear out the ashes with it, before lighting the holy fire (oak stump) for Christmas. In this sense, the fern was a symbol of warmth and familiarity. The family residence was thus seen as a safe bird's nest. As protection against hostile and destructive night creatures, the fern found its place on the portals of some farmhouses in the Karst. Two of its stalks are carved into one of the stone entrances, each with 17 leaves, which amounts to 34 or the magical number 7 (3 + 4).⁸⁸

⁸⁷ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev, Druga knjiga: Prazniki*, Zadružna knjižna izdaja, Znanstvena knjižnica 5, Celje: Družba sv. Mohorja 1948, p. 311.

⁸⁸ Boris Čok, Kamnoseško izročilo o znamenjih na portalih in kolonah po Krasu, in: Katja Hrobat Virloget and Petra Kavrečič, *Nesnovna krajina Krasa*, Koper: Založba Univerze na Primorskem 2015, pp. 122, 125.

The Slovenian tradition on ferns contains symbols that can be linked into two series based on the fundamental nature–culture opposition, from which a host of other binary oppositions emerge:

earth - fern root – regularly available - serpent - water - wet - wilderness - wild animals - nature

sky - fern seed / flower- rarely available - bird - fire - dry - home - domestic animals - culture

The sequence of components is irrelevant, since they can appear in ever new combinations. According to this scheme, culture is something fragile and transient, not unlike fire, which can blow out any time or a flower which fades away.

MIMICKING THE DEVIL

While understanding animal language was made to be so difficult for human beings so as to be nearly impossible, for animals, it was easier to respond to human voices. Some caged birds, for example, could be taught to imitate individual words and melodies, and pets could read human commands. Inja Smerdel's research has shown that as late as in the 1970s, Slovene farmers, while leading yoked oxen, gave them commands in the form of a harmonious melody. They would also spur them on by more or less monotonous singing and whistling.⁸⁹ Therefore, what mattered was not only the outer form of what was said or sung, but also its context: how it was conveyed and who was the enunciator: the master, his wife, child, or a stranger.

It is easier to understand and see the logic behind the existence of everyday communication with domestic animals with which people had a close living and working relationship, while more enigmatic is the human interaction with the world of wilderness. In comparison to the whistling to oxen, which had a mobilizing—even therapeutic—effect on the animals, whistling to crabs must have seemed like real sorcery. Such sentiments were also lent credence by Valvasor:

It is truly the best crabs of this land that love the Rivers Krka and Kolpa, and while ordinarily they are caught with fish traps as well as in a variety of other ways, there is a special, even funny, way of catching the ones from Kolpa. An earth worm is tied onto a stick and the stick immersed in the water, bringing it close to holes, which are mostly in the hard rocks. Then whistling a certain tune and a strange melody so the crabs come out of their holes, they use another pole, which is cleft at one end, to grab hold of the crabs and pull them out [...] I found this rather funny and a bit fairy-tale

⁸⁹ Inja Smerdel, *Zvok besed, glas zvokov. O kulturi sporazumevanja z delovnimi voli na Slovenskem*, *Etnolog* 19 (2009), p. 37–77 (especially, pp. 54 in 65–71).

like, when I heard they whistled to them. But they assured me that they would scarcely come out of the holes if it were not for the whistling; no sooner do they start whistling than the crabs crawl out. Since one person can whistle better than the next, there is often a competition between the whistlers, testing each other who can best whistle the crab tune [...] And so I asked an old Croat⁹⁰ named N. Polakauich [...] don't crabs also come out without the whistling? And he said: "No. They don't." It only rarely happens that a crab comes out unless you whistle; because the water is crystal clear, and the crab can see you. But the minute you whistle their tune, they emerge out of many holes. If by whistling you get a hundred crabs, without it you will not even get six.⁹¹

In this way, they would catch crabs close to Vinica, Pobrežje and in the surrounding area, and according to Valvasor's data also along the rivers Dobra, Mrežnica and Korana in Croatia and across Turkish lands. In his monograph on Carniola, Valvasor went as far as to publish musical notation for the whistling sound.⁹² We should further note that in popular lore it was the devil who summoned crabs whistling, so they would come out of the water and graze in the field.⁹³ Professor Stane Mikuž, born in Šmarje next to Grosuplje, wrote down a story he had heard from his mother in his youth about a crab master. I relate it here in a condensed form:

At night, the village boys went crab catching, because that was when they would find them grazing in the grass. They collected them in a basket, including one which was exceptionally big. Returning home, they heard a call from the stream: "Give back the giant crab!" They did not obey, giving rise to two more summonses, the last one being so loud that spruce trees shivered in the woods. Then they dropped the basket into the ferns and came running into the village out of breath.⁹⁴

From this story, it is clear that the crabs were in the hands of a supernatural night creature. That the boys threw the basket of crabs into the ferns cannot be coincidental. It could mean that they returned the crabs to whoever is symbolized by this magic plant (or to whom it belongs). The Devil assumed this role from the original mythical lord of the animals, which the Slavs believed to be a forest spirit (Russian Lesovoj, Ukrainian Lisun or Polusun), or a white, or grey, or limping wolf, or an anthropomorphic figure of a grey-haired old man, "wolf's shepherd".

⁹⁰ Often Valvasor would refer to the local inhabitants of Bela Krajina simply as Croatians.

⁹¹ Valvasor III, p. 453.

⁹² Valvasor XI, p. 147.

⁹³ Janko Lokar, Vsi pojte rakam žvižgat!, *Emolog* 15 (1942), pp. 95–96.

⁹⁴ Stane Mikuž, Nekaj narodopisnih drobtinic, *Slovenski etnograf* 16–17 (1963–64), pp. 223–224.

According to the experts, the wolf or the old man can be seen as representations of the Slavic god of the underworld and animals, Veles. His replacement with the devil meant the demonization of this pagan god by the Christian Church. This was common practice on the part of the Church, going back as far as the Apostle Paul. At the same time, however, this practice also gave a basis to apocryphal interpretations in which God had created useful animals and nutritious and medicinal plants, while the devil, in mimicking God, did not manage to create anything other than a wolf (a synonym for all beasts), a snake (the embodiment of sin) and other harmful and poisonous animals.

Since the Bible does not actually describe the devil's physical appearance anywhere, the devil, by a type of analogy, assumed the features of Pan, the Greek god of animals and wilderness, of herds and shepherds. However, Pan, too, together with his Roman counterpart Faun, had a long line of predecessors who shared the role of the master of animals. A list of them would stretch all the way back to the beginnings of human history. The earliest depictions show them in the company of birds, griffons, or serpents. From the late Mycenaean age, there is even a winged creature of this type with a bird in each hand, while in the ancient Iranian variant it is shown with two serpents.⁹⁵ Roman Gaul gave rise to depictions of the horned god (Cernunnos), who is also accompanied by serpents. This character—with a snake in his hand and surrounded by forest animals—is also the character adorning the outer wall of the cauldron from Gundestrup (1st century). Lutz Röhrich traces the roots of the master of animals to the eastern Mediterranean and Minoan Crete cult of Artemis.⁹⁶

Pan was a quite unhuman-like, ugly creature; he had goat's legs and a hairy body. His strong voice was frightening and could throw people into *panic*, as in the Slovenian tale above. According to one mythological story he was the first to invent the reed pipe, a shepherds' instrument, named after him as Pan's pipe. Annual celebrations dedicated to Pan which took place in the natural environment were very popular. There was a fertility significance attached to them. On the outside, there is one creature in Slovenian mythology exactly like Pan: the mountain and forest elf called Čadež. He is half man-half goat, and can either be benign or dangerous. When in his own forest abode, he likes to confuse and misguide a traveller.

Even the devil was a creature of nature and night, covered in black hair, with a horned goat's head, bat wings and a long tail. It could morph into different animals or humans.⁹⁷ Like Pan, he was the master of animals. The Carniolans of Valvasor's time would relate how he had marked out his herd of dormice, whereby all who were mature enough had a torn or notched ear. Nonetheless, the devil did not take over the flute from Pan. Following strict Christian criteria, the flute was not for him to have, since it symbolized the sphere of culture. The only means of communication he could avail himself of was whistling,

⁹⁵ Roger Hinks, The Master of Animals, *Journal of the Warburg Institute* 1 (1938), No.4, pp. 263–265; Jacqueline Chittenden, The Master of Animals, *Hesperia, The Journal of the American School of Classical Studies in Athens* 16 (1947), No. 2, pp. 89–114.

⁹⁶ Lutz Röhrich, Die Sagen vom Herrn der Tiere, *Internationales Kongress der Volkerzählforschung im Kiel und Kopenhagen* (19.8.–29.8. 1959), Berlin 1961, pp. 343–347.

⁹⁷ Jeffrey Burton Russell, *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1984, pp. 67–71.

the primordial voice of wilderness resembling a “bird language”, and indirectly the language of animals in general.

Today, we know that the origins of the flute date back to when shepherds and herds were not even on the horizon. Among the animals depicted in the cave Trois Frères (dating 15,000 BC), is a flute player dressed in hides. The Stone Age hunters, the ancestors of today’s man, used pipes made from hollow bird bones in the late Palaeolithic age. The one from Geissenklösterle cave in the Swabian Jura is between 42,000 to 43,000 years old. It is made from the bones of the mute swan (*Cygnus olor*), whereas the musical instrument from the nearby cave Hohe Fels, which is between 35,000 to 40,000 years old, is made of the wing bone of the griffon vulture (*Gyps fulvus*). In short, the very first pipes could not have been more “bird-like”.

According to one of the variants (in fairy tales of the type AaTh 670), the transfer of linguistic knowledge from the snake onto man takes place by way of a narrow tube conducting snake saliva into the hero’s mouth. Fairy tales connect this procedure with human anxiety related to touching a poisonous snake’s throat with the mouth. The deeper meaning of all this, however, is apparent from cases where the hollow gadget comes in the form of the shepherd’s pipe.⁹⁸ Perhaps the symbolism of the flute as a link between the animal and human languages is made even more explicit in instances where one brings the pipe close to his ear, and the snake whispers through it enabling him to understand the animal language.⁹⁹ It was important for this symbolism to be explicit; clearly, it was also present in the minds of both storytellers and listeners. For our comparative angle, it is also interesting to note that the Middle English word for the pipe, the *whistle*, also carried the meaning of snake’s hissing.¹⁰⁰

The pipe as a mediator of snake’s knowledge enabled humans to communicate also with the underworld and the dead. A Sardinian fairy tale, for example, speaks of a shepherd opening a secret passage into the otherworld and the underground treasury by whistling a precisely set melody.¹⁰¹

According to the already mentioned Slovenian stories, the sounds of the flute could summon the White Snake, while this “mother of all snakes” responded with whistling. This also indicates a kind of compatibility between playing the flute and whistling, which differ from each other only in that the first represents a sound of culture and the other a sound of nature.

When, following Valvasor’s telling, the black fiend led the dormice to graze in the forest, sounds of snapping, lashing (of the whip) and whistling were heard. It was best to flee immediately, since “the devil ran over anyone who did not get out of his way when he whistled”.¹⁰² When people went hunting for crabs, they could emulate the devil’s whistle,

⁹⁸ See, for example, Petko Domazetovski, *Narodni skazki od Dolni Drimkol*, Struga: Društvo za nauka, kultura i umetnost »Braća Miladinovci« 2000, pp. 263–268 (no. 41).

⁹⁹ For example, Kuzman A. Šapkarev, *Izbrana dela*, Knj. 5, Skopje: Mislal 1976, pp. 298–300 (no. 134).

¹⁰⁰ *The American Heritage Idioms Dictionary*, Houghton Mifflin Company 2002 (entry: whistle).

¹⁰¹ Felix Karlinger, *Jenseitswanderungen in der Volkserzählung*, in: *Schamanentum und Zaubermärchen*, Heino Gehrts und Gabriele Lademann-Priemer (Hg.), Kassel: Eric Röth-Verlag 1986, p. 185.

¹⁰² Valvasor III, pp. 438, 439.

but had to be careful that the devil not hear them; else he would shred them to bits. On account of its connection with the demonic forces, whistling had negative connotations. “*Požvižgati se na kaj* (lit. to whistle on something)” to this day means to disregard or to not value something. Similarly, expressions such as “*pofučkati denar* (lit. to whistle money away)” used by Slavs, Romanians, and Baltic peoples do not carry positive meanings.

According to popular lore, the whistling devil took other animals out grazing, especially nocturnal and chthonic animals. With the same call, one native of Carinthia's Šmarjeta village summoned a herd of rats.¹⁰³ A similar magical link also existed with the bees, for when “the bees swarm, (beekeepers) take an iron or copper pan, and hit it with a small stick while whistling, (and) the bees in a tree or a bush gather into a round lump [...]”.¹⁰⁴

The devil as a demonic night shepherd found his opposite in the figure of Christ surrounded by a flock of sheep (Christians), which he guarded against the wolf (Satan). Allegory of the Good Shepherd who sacrificed his life for his herd, was used in John's gospel (10.11-18), and it figured prominently in the early Christian figurative art. Besides this, God is comparable also to “the Lord of the forest” for having determined the habitat of each type of game (Psalm 104) and provided prey for them in the time of distress: “The young lions roar for their prey, seeking their food from God” (Psalm 104. 21).

Besides God, there were also other, more earthly aspirants for the position of the animal leader — Christian saints. Early Christian legends arising in the 4th and 5th centuries amongst the hermit monks in Egypt and Syria, and which spread throughout Europe a century later, described a more or less comfortable cohabitation of holy men with wild animals. These legends combine diverse components of folk religion with official church hagiography. However, on the whole, more than the role of the lord of the animals the saints took over the role of peacekeepers. They intervened particularly when the natural order was under threat, or when the boundary between man and animal was overstepped and it became necessary to restore the original state.¹⁰⁵ In such instances, they would for example lock wolves' mouths with heavenly keys, defend the livestock, and erect fences around it, or in some other manner discourage bloodthirsty intruders.

When church legends broached this sensitive subject, they were scrutinized so as not to veer into heresy. Slavic apocryphal versions retained greater freedom. It was only in popular “heretic” interpretations that the saint himself sent a wolf over to attack a given domestic animal, thus turning from the saviour into a troublemaker.¹⁰⁶ Offering sacrifices to the saints so as to defend grazing animals against wolves was partly in keeping with the pagan traditions: a common sacrifice in the Balkans was a black or mottled chicken, a hen or a rooster, while in Russia it was the wild rooster.¹⁰⁷ It is interesting to note that even Valvasor in his writings refers to the folk traditions, but there is no mention

¹⁰³ Möderndorfer 1946, p. 243, no. 1857–1858.

¹⁰⁴ Mirko Rupel, *Valvasorjevo berilo*, Ljubljana: Mladinska knjiga 1951, p. 33.

¹⁰⁵ Dominic Alexander, *Saints and Animals in the Middle Ages*, Woodbridge: Boydell Press 2008, p. 4, op. 12.

¹⁰⁶ Mirjam Mencej, Funkcija gospodarja volkov v povedkah, zagovorih, verovanjih in šegah, *Etnolog* 10 (2000), p. 163–178.

¹⁰⁷ Mirjam Mencej, Volčji pastir v kontekstu dosedanjih raziskav na področju slovanske mitologije, *Studia mythologica Slavica* 4 (2001), p. 171.

of saints. In the example, we have yet to give, the devil exercises full sovereignty over “his” wild animals.

Of course, we cannot blame Valvasor for being misled by some folk narratives and interpretations, despite his judiciousness. Much later still, the great naturalist Carl Linnaeus would for example write (in the tenth reprint of his *Systema Naturae* from 1758) that mermaids (sirens) were real beings (*Homo sapiens monstrosus*) and as such were relatives of humans and apes. When whistling to the crabs became synonymous with something mad and inefficient, humorous sayings became widespread: “Go and whistle to the crabs, go sing to the fishes” and “Quiet, so I can hear the crabs praying”, as well as their further derivatives “go play music to the frogs” and “go play to the fish”. In Carniola, the expression was widespread in the 17th century also in the sense of: “He went whistling to the crabs – he died”, something that was also known to Valvasor.

Valvasor the naturalist was so keen to understand human communication with animals that he collected more data.¹⁰⁸ With his description of Lake Cerknica he also wrote:

“... in addition to the fish there is also a vast number of leeches living here, and no sooner does anybody go in than they immediately attach themselves to his legs. Oddly enough, calling out a few specific words to them, these leeches at once surround the person. I first got to hear of this from the old fisherman Jernej Roženta (Jerne Roschenta), although I did not quite believe him, until, that is, I saw it with my very own eyes. He told me how the leeches would gather around the person no sooner he called out these words to them: ‘Drink me, leech! Drink me, leech!’ And so as to demonstrate for me to see, he went in alone, and, in the manner just told, cried out or rather sang out the words ‘Drink me, leech’, etc. Upon which I was astonished to see how the leeches crowded in upon him. And if he did not sing these words, only very few would come to him. And this happened in front of my very own eyes on October 1st, 1685”.¹⁰⁹

The leeches thus gathered could either be sold, or they would use them for themselves for medicinal purpose, for example in the cases of stroke or an epileptic fit¹¹⁰.

He asked his learned colleague, the German scholar Erasmus Francisci, for his opinion on whether the leeches came to man in a natural way, or because of the pact with Satan. His own understanding was that the cause lay in the “natural effect of certain words found in the Carniolan language, or rather of the voice or sound and melody accompanying them”.¹¹¹ In an extensive commentary, Francisci rejected this theory, saying that the sound and melody change in the medium of water and that therefore the same result could be

¹⁰⁸ Igor Cvetko in his discussion of Valvasor and sound already noted this, in *Valvasorjev zbornik*, Ljubljana: SAZU 1990, p. 311–322 (especially 317–319).

¹⁰⁹ Valvasor IV., p. 652.

¹¹⁰ Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Inštitut za slovensko narodopisje, Gradivo za narodopisje Slovencev 1, Ljubljana: SAZU 1964, pp. 203, 205.

¹¹¹ Valvasor III., p. 61.

achieved simply by changing the speech or melody. The sound stimuli only warn the animals that the prey is close, which makes them move closer.¹¹²

INVITATION FORMULAS

We have thus shifted from the audio signals, such as whistling, to speech forms, for which people too thought they had the same beckoning effect. Staying with Valvasor, let us draw attention also to his note on how to lure a cricket out of his hole: “*It is only with the Turks and along our border [probably he was thinking of the border in Bela Krajina— op. ZŠ] that crickets are drawn out with certain words. I myself heard a Turk (an Uskok) boasting of crickets coming out of holes if he pronounced a few words. This would then be common with other Turks in Bosnia and Lika as well. The words are as follows: “Cricket, come out of your court! Your offspring wants to bite me.” Then they would hurriedly come out, surprising anyone who had never seen such a thing before*”¹¹³.

Other Slovenian regions were also familiar with short texts for summoning crickets out of their dwelling places. Slovenian and Kajkavian forms read: “Šuri (čuri) muri, go (come) out”. At Dobrava near Kropa, children recited: “Mur, Mur, come out the cranny, let’s eat some white dumplings! Come out, I’ll get you a tune, and we’ll go to the field to grow wheat!”¹¹⁴. This is comparable to soliciting ladybirds to fly into the sky or asking snails to show their horns. Karel Štrekelj in his large collection of Slovenian folk songs noted many such examples, categorizing them amongst children songs.¹¹⁵ In some instances, these “songs” are remnants of Old Slavic ritual texts and are similar across the territory where Slavs had settled.

The ladybird was once considered a sacred animal, which is confirmed by its names: in Bela Krajina, she was referred to as God’s ox, in Styria as a divine cow, Virgin Mary’s pretty cow, God’s heifer.¹¹⁶ On that count, it was commonly held that one should not kill a ladybird¹¹⁷. Superstitious people would put her on their outstretched hand, or on a finger, asking her: “God’s pretty cow, darling creature, how many years am I to live?” or “Spark, rainbow, show me the path to heaven”.¹¹⁸ They saw the answer in whether she flew high up into the sky or low towards the earth.

The snail (especially the black snail lazar) is a lunar symbol, which like the moon extends and hides his horns. In Styria, children would tease it: “Puž – muž, puž – muž, show your horns, else we’ll destroy your house!” Other provinces too were familiar with similar texts.¹¹⁹ Because of its association with cyclical repetitions, it acquired an impor-

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Valvasor III., 457.

¹¹⁴ Štrekelj, IV, 7992.

¹¹⁵ Štrekelj IV, 7990–7993 (cricket), 7981–7986 (ladybird), 7994–8000 (snail).

¹¹⁶ Möderndorfer 1946, p. 241, no. 1840.

¹¹⁷ More about that: Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana: Študentska založba 2004, p. 174.

¹¹⁸ Štrekelj IV, no. 7983.

¹¹⁹ Štrekelj IV, no. 7998.

tant role in folk medicine in treatment against diseases. So, for example, Slovenes had an incantatory saying: “warts disappear - the snail’s salivating over you”, which was part of a healing ritual.¹²⁰ In Serbian magical formulae, the snail featured as protection against snake bites. The attendant etymological figure *plaziti-laziti* (crawl-glide), with its typical poetic and harmonious composition points to an Old Slavic pattern with a ritual purpose.¹²¹

Thanks to Valvasor we also know that Slovenian peasant boys and shepherds, when a flock of cranes flew over them in the typical V-shaped pattern, called out: “Turn around in a circle, Kolobar, half forward, half backward, beware the wolf doesn’t eat you! Around you go, around you go.” At the same time, they would turn three times on the spot and, lo and behold, the birds immediately shuffled and it took some time before the patterned order was restored again. Mirko Ramovš suggested that the sung verses were a dance song with magical significance.¹²²

According to popular belief it was not only the repetition of certain forms of speech and singing that affected the behaviour of animals, but also the sound of some instruments. The story of a musician, who warded off a pack of wolves at night by playing the fiddle or a bass, was well known.¹²³ Valvasor too knew that music frightened the wolf away.¹²⁴ Slovenian folk songs are familiar with the motif of a musician at the gates of hell who with the irksome sound of his fiddle or harp made the devil return his loved one.

We can recognize Orpheus in this figure who, according to the Greek myth, played on the lyre trying to save his wife Eurydice from Hades. Orpheus, of course, was not only a master musician but was equally well versed in magic and astrology and was a key figure in orphic mysteries. His music not only influenced the gods, humans and animals, but also trees and stones. Like Orpheus, the Slovenian musician descended into the underworld in search of souls, as if he were a shaman.¹²⁵ However, he was not saving his wife, but one or more of his close relatives and was in most cases (as noted in over 30 written variants) successful. His fiddle was no ordinary instrument: it was made from bones picked from the cemetery, while the strings were woven from human hair. As some records compiled by Branislav Rusič show, in the Balkans there was a sense that the secret of the wild language was stored in the world of the dead.¹²⁶ In this we can also glimpse the answer as to why it is the serpent, a creature from the underworld, who has access to this language.

There were other instruments beside the fiddle, such as the flute and horn, which were symbols of the afterworld, something we have already intimated with the example of the

¹²⁰ Möderndorfer 1964, p. 215.

¹²¹ Biljana Sikimić, The Etymological Magic and the Etymology of Text, in: *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, Belgrade: Library Vuk Karadžić 1994, p. 79. See also: Ljubinko Radenković, *Narodna bajanja kod Južnih Slovena*, Beograd: Prosveta - Balkanološki institut SANU, p. 24.

¹²² Rupel, *Valvasorjevo berilo*, p. 130. Mirko Ramovš, Ples v slovenski ljudski pesmi, *Traditiones* 27 (1988), pp. 84–85.

¹²³ Monika Kropelj Telban, *Tipni indeks slovenskih ljudskih pravljic. Živalske pravljice in basni*, Ljubljana: Založba ZRC 2015, pp. 300–301.

¹²⁴ Valvasor III., p. 59.

¹²⁵ Zmago Šmitek, *Poetika in logika slovenskih mitov: Ključi kraljestva*, Ljubljana: Študentska založba 2012, pp. 211–213.

¹²⁶ Rusič, pp. 43 and 45.

demonic shepherd. Additionally, Europe has a widespread tradition of a whistle made from the bones of a murdered man, thus accusing the perpetrator with its sound (“a singing bone” in Slovenian folk songs and tales). The notation of a song about a fiddler from the Rezija valley at the gates of hell, whose melody too is very archaic, differs from the classic Orpheus pattern in that Santilawdić (Saint David) *beeps, and blows* in hell.¹²⁷ Since Saint David is known solely in Wales, the name Santilawdić can relate only to the Jewish and biblical King David, the renowned musician and psalmist. He also had his place in other Slovenian songs and legends.

In one Macedonian fairy-tale, the hero plays to a serpent on a lyre, and in turn is reimbursed by having all his wishes fulfilled.¹²⁸ It is worth mentioning here that Greek mythology attributes the invention of the lyre to the god Hermes, the companion of souls to the other world, originally the lord of animals and their shepherd. The origin of this figure goes back to the Babylonian cult of the Mother Goddess. Then Hermes was the serpent god, while in the Greek execution, he was symbolized by two serpents wrapped around an upright pole. The two of them together, the male and female serpent, signified the merging of opposites and a source of fertility.

People of all traditional cultures were able to imitate various sounds, be it for fun or for purely utilitarian purposes, as with hunting and ritual and magical procedures, and to a greater or lesser extent, they also imitated them in their music. Abstract music is perhaps only the last stage in this development from the initial imitation of animal sounds through the ritualized imitation for symbolic or magical purposes to even more sophisticated levels of symbolic imitation.¹²⁹ One of the theories about the origin of human language is derived from onomatopoeia.

In addition to the pure audio there is also verbal onomatopoeia. For Slovenian ears, the swallow, for example, makes the sounds of *čiri*, *čiri* or *ciciri*, the partridge of *či*, *či*, the quail of *petpedi* and the magpie of *šček*, *šček*, *šček*. In Slavic languages, the word *cici* for *sinica* (swallow) and its singing is particularly interesting. In this context, Biljana Sikimić pointed out the children’s game known in Serbia with the non-expressive name “*žmurke*”, whereas in Ukrainian folklore it is called *cici baba* and *kucibaba*. A similar lexical item *ciciban* exists among the South Slavs, in variants such as *cicibaj*, *cicibag*, *cicigoj*, *cicikur*, *cicmiga*, etc.¹³⁰

We have already mentioned the propensity of birds to warn man or advise him. They have this role in ballads as well as in short children’s songs.¹³¹ Sikimić has observed that such a “message” begins with similar formulae that can also be found in a number of

¹²⁷ Julijan Strajnar, Mitološke prvine v slovenski ljudski pesmi, *Traditiones* 19 (1990), pp. 169–176.

¹²⁸ Stefan I. Verković, *Makedonski narodni umotvorbi, knj. 4, Južnomakedonski narodni prikazni*, Skopje: Makedonska knjiga 1985, p. 346 (no. 74).

¹²⁹ Emily Doolittle, Crickets in the Concert Hall: A History of Animals in Western Music, *Trans, Revista transcultural de musica/Transcultural Music Review* 12 (July 2008).

¹³⁰ Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika*, Knjiga treća, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti 1973, p. 251 (entry: *sjenica*).

¹³¹ Marjetka Golež Kaučič, Živalske pripovedne pesmi – vloga in pomen živalskih podob, *Traditiones* 31 (2002), no. 2, p. 32.

nursery rhymes (“*Sedi ban jareban, broji tice jarebice...*”).¹³² Since many puzzles also begin with more or less the same lines, these fragments are most probably the residue of the old panslavic ritual texts, which found refuge in children’s folklore once they lost their original purpose.

In a short paper devoted to this theme, Dušan Ludvik enumerated more onomatopoeic variants on *ciciban* from the Slovenian ethnic territory: *fi-ce*, *ci-ci-fuj*, *si-suh*, *ce-pli-mal*. All of these forms can be found in Štrekelj’s collection of songs, arranged in a repetitive sequence, as even the great tit repeats the basic form three or more times whilst changing the melody. It is also important to note that similar imitations extend across to Austria and Germany, as in the example of *si-si* or *zi-zi-bäh*.¹³³ This presents the researchers with the task of a more detailed examination of the actual prevalence of these forms and a clarification of cross-cultural influences.

Polish *dziw*, *dziw*, which is the sound for imitating the voice of the sparrow, is similar to the Slovenian short and high-pitched bird sound *čiv*, *čiv*. It is at the same time an expression of wonder, derived from the already mentioned *divъ*. Even closer to us is *žiw*, *žiw* from Lower Lužica, and the Macedonian Bulgarian *dživ*, *dživ*. In Turkish dialect *dživdživ* means chirp, and *civce* or *civcik* is the sparrow.¹³⁴ Should such similarities in onomatopoeia of neighbouring and more distant languages be explained by a regional or an ethnic key?

The just mentioned Slavic-German parallel presents a special case, since it is generally true that in different cultural environments the voices of individual animals and thus also different species of birds are mimicked in different ways. In contrast, there are cases telling us the opposite is true, since very different cultures imitate the voices of certain animals, especially cats’ meowing, the singing of roosters and the hissing of snakes, in astonishingly similar ways. This raises the question of whether we actually imitate what we hear or what we want to hear.¹³⁵ And if the latter turns out to be true, then what is it that we want to hear in the songs of birds?

¹³² Biljana Sikimić, *Etimologija i male folklorne forme*, Beograd: Institut za srpski jezik SANU 1996, p. 137 (op. 275), 138.

¹³³ Dušan Ludvik, Odkod Župančičev *ciciban*?, *Sodobnost* 42 (1963), no. 3–4, p. 332–334.

¹³⁴ Sławski, p. 231–232 (entry: *divъ*!)

¹³⁵ Asa Abelin, Imitation of bird song in folklore – onomatopoeia or not? *Quarterly Progress and Status Report* 51 (2010), p. 13–16.

KAJ PTIČI POJÓ? O ŽIVALSKI GOVORICI V JUŽNOSLOVANSKI FOLKLORI

ZMAGO ŠMITEK



Ena od najbolj prvinskih človeških želja je bila, da bi kot ptica poletel v nebesne višave. Z enako vnemo pa si je prizadeval odkriti ključne razumevanja ptičjega petja, ki se je zdelo bodisi podobno glasbi ali jeziku. Jacques Derrida je postavil in argumentiral tezo o neustavljivi človeški potrebi po razumevanju, prevajanju in razlaganju zakodiranih sporočil. Toliko bolj je to veljalo za glasove ptic, ki so v mnogih starih kulturah veljale za nekaj posvečenega; bile so družabnice bogov, obdarjene z veliko modrostjo, znale pa so napovedovati tudi prihodnost.

Pripovedi o »ptičjem jeziku« iz različnih kultur in obdobj se strinjajo v tem, da je bil razumljiv le malokateremu človeku. Po nekaterih mitih je bilo takšno znanje junaku že prirojeno ali pa mu je bilo podarjeno kot božje povračilo za opravljene usluge. Med takšnimi božjimi izbranci sta bila npr. starogrški prerokovalec Tiresias in judovski kralj Solomon, medtem ko se je s prirojenim znanjem ponašal južnoslovanski Kraljevič Marko. Po krščanskih razlagah je bilo obvladanje vseh jezikov, človeških in živalskih, dano tistim, ki jih je prepočil Sveti duh, torej svetnikom in apostolom.

Krščanska interpretacija je junaku odrekla možnost samostojnega ukrepanja in ga popolnoma podredila božji volji. Po biblični tradiciji je Bog že ob izgonu prvega človeškega para iz raja onemogočil komuniciranje z bitji narave (živalmi, rastlinami), kasneje pa med gradnjo babilonskega stolpa pomešal še človeške jezike. Marsikdo, ki se ni želel sprijazniti s takšnimi zaprekami, se je začel ozirati po magičnih poteh, ki so predstavljale nekakšno nelegalno obvoznico. Magični obrazec se nam razkrije že v nordijskem mitu, zapisanem v Eddi in Völsunga sagi v 13. stoletju, o junaku Sigurdu, ki si je pridobil znanje ptičjega jezika z zaužitjem kapljice soka iz pečenega zmajevega srca. V Gesti Danorum iz 2. polovice 12. ali začetka 13. stoletja pa je kot magični zvarek že omenjena juha iz telesa črne kače.

Ta motiv, ki je bil v ustnem izročilu še dosti starejši od prvih zapisov, nastopa tudi v pravljicah (AaTh 760) in je široko razprostranjen po vsej Evropi. Nekatere staroindijske paralele kažejo, da so se osnovne variante izoblikovale prav v tem delu Azije. Prenašalka jezikovnega znanja je v teh primerih kačja sapa ali slina. Jedro sibirskih iniciacijskih šamanskih obredov je prav identično: šamanovo pljuvanje v usta svojega učenca, ali pa (mentalno doživljeno) prekuhanje njegovega telesa v velikem kotlu, kot da bi šlo za pripravo nekakšne juhe. To dejstvo nam odpira okno v širši prostor evrazijskih lovskih kultur. Svojevrstno presenečenje pa je, da so nekateri tovrstni drobci vpleteni celo v starogrške mite o Glaukosu, Polieidosu in Pelopsu.

Čeprav se živalski jezik, ki ga je mogoče obvladati prek magičnih postopkov, marsikdaj imenuje »ptičji«, ga človeku lahko pokloni le kača. Ptica in kača sta

čuvarki modrosti, hkrati pa tudi pogosta, če ne celo osnovna, magična rekvizita. V marsikakšnem pogledu sta si nasprotujoča simbola, ki pa lahko nastopata v reverzibilnem odnosu. Sledove omenjenih izročil in magičnih praks je mogoče prepoznati tudi v slovenski folklori, z zanimivimi paralelami v južnoslovanskem, pa tudi vseslovanskem prostoru.

Za razliko od jezika ptic in divjih živali, so razumevanje govorice domačih živali omogočala semena (pravzaprav spore ali trosi) praproti. Praprotno steblo, ki je bilo povsod v Evropi znano kot čarovniška zel, je po ljudskih predstavah na kresno ali božično noč za trenutek vzcvetelo. Temu namišljenemu cvetu so, tako kot semenom in korenini praproti, pripisovali, da pokaže zakopane zaklade, odpre vsako ključavnico, zdravi bolezni, prežene točo ali pa naredi človeka nevidnega. Njena glavna lastnost pa je, da na kresno ali božično noč imetniku semena omogoča razumevanje pogovorov hlevske živine.

Praprot je bipolarna, podobno kot predstava o svetovnem drevesu. Njen gornji del (cvet in semena) simbolizirata ptica in kvaliteta suhega, medtem ko korenino ponazarjata kača in mokrota. Slovensko izročilo o praproti, dopolnjeno z nekaterimi južnoslovanskimi primeri, vsebuje simbole, ki jih je mogoče povezati v dva niza, izhajajoča iz osnovne binarne opozicije narava – kultura. V prvem nizu si sledijo kača – zemlja – praprotna korenina – voda – mokro – divjina – divje živali – narava, v drugem pa ptica – nebo – praprotno seme – ogenj – suho – dom – domače živali – kultura. Sestavni deli obeh nizov se lahko pojavljajo v vedno novih kombinacijah: tako npr. v eni od pravljič hišni hlapec izve s pomočjo *praprotnega semena*, da bo gospodarja pičila *kača* in uspe to preprečiti. V magičnem postopku zaščite hiše pred *ognjeno strelo* pa so zatikali izruvano praprot v streho tako, da so bile *korenine* usmerjene proti *nebu*.

V tesnem bivanjskem in delovnem sožitju nam je vsakdanja komunikacija z domačimi živalmi razumljiva in logična, bolj zagonetno pa je človekovo sporazumevanje s svetom divjine. Kakšen je bil jezik, ki so ga izbranci domnevno privzeli od kač, ne vemo, posredno pa je mogoče sklepati, da je bil podoben žvižganju. Na isti način se je po že omenjeni slovenski ljudski pripovedi oglašala bela kača, »mati vseh kač«. Tudi priklicati jo je bilo mogoče z zvoki piščali. Obstajalo pa je še zakoreninjeno prepričanje, da hudič ponoči vodi živali na pašo tako, da jim žvižga.

Hudič v vlogi pastirja je bil krščanski nadomestek za poganškega gospodarja gozda, sivega volka ali šepavega starca, v katerih mnogi strokovnjaki vidijo lik slovanskega htonskega boga Velesa. Po pričevanju slovenskega polihistorja Valvasorja so konec 17. stoletja kmetje v Beli Krajini lovili rake tako, da so jim žvižgali. Na Cerkniškem jezeru so poznali nekoliko drugačno metodo za nabiranje pijavk: recitirali so jim kratke besedne formule v ritmični obliki, kot da bi peli. Požvižgavanje in ritmično petje se je v nekaterih primerih obdržalo do današnjega časa pri poveljevanju volovskim vpregam.

Med druge besedne obrazce spadajo klicanje murnov iz njihovih lukenj, prošnje pikapolonicam naj vzletijo in polžem, naj pokažejo roge. Obstoj kompozicijsko

in vsebinsko podobnih »pesmic« pri drugih slovanskih narodih kaže, da je to del skupne kulturne dediščine in da so vsaj v nekaterih primerih to prežitki staroslovanskih obrednih besedil.

Dr. Zmago Šmitek, Professor emeritus [University of Ljubljana], 4245
Kropa 77, Slovenia, Zmagosmitek@yahoo.com

Skrita pričevanja o potresu leta 1348 v slovenskih deželah

— Marija Klobčar —

Studying comparative material based on studies of folklore associated with believing in water deities and folksong traditions has led to new insight into why the Kamnik Lake breached the natural dam: discovering that the spill actually occurred following an earthquake in 1348. Opposing this finding is the absence of written testimonies about the lake and its spill in contemporaneous chronicles. This prompted further research, including finding additional testimonies about the earthquake and other events in the second half of the 14th century as well as interpretations of mythological traditions associated with earthquakes.

KEYWORDS: earthquake 1348, oral tradition, colonisation, Šutna, dragon, fish Faronika, St. Christopher, Kamnik

DVOM V OBSTOJ KAMNIŠKEGA JEZERA IN V NJEGOVO RAZLITJE KOT IZHODIŠČE ZA RAZMISLEK

Preučevanje folklornega izročila, povezanega z verovanjem v nadnaravne sile v vodi in s pesemskim izročilom o libbonskem potresu, je prek študija primerjalnega gradiva vodilo v nov pogled na kamniško jezero. Bistvo tega pogleda je domneva, da je jezero obstajalo še v času srednjeveškega Kamnika, sam Kamnik pa je bil po tej interpretaciji na območju sedanje Šutne. Izhodišče za ta pogled, ki se opira na številna doslej neopažena pričevanja, sta razlaga izraza Šutna, ki pomeni ruševine, in redno zvonjenje v neveljski cerkvi svetega Jurija; to je ohranjalo spomin na razlitje jezera in je s tem dokazovalo, da je do katastrofe prišlo razmeroma pozno, vsekakor pa po pokristjanjenju. Članek razlitje jezera povezuje s potresom leta 1348 (Klobčar 2015).

Temu pogledu, ki je izzval kar nekaj pomislekov, nasprotuje odsotnost pričevanj o samem jezeru in o tem dogodku v sočasnih kronikah – razen dolgo neznane in danes izgubljene kronike iz Frančiškanskega samostana v Kamniku (Stele 1922–1928: 94). Pomisleke o tem, zakaj o tako usodnem dogodku, kot je bilo domnevno razlitje jezera, ni sočasnih zapisov, sem imela ves čas pisanja tega članka tudi sama. Hkrati sem se zavedala, da je dvom v obstoj jezera in v njegovo razlitje tudi pri nosilcih izročila povzročal samocenzuro in s tem slabil pričevanja. Ob tem me je v povezavi s kamniškim jezerom begalo še dvojje nasprotij, ki se pokažeta ob pozornejšem preučevanju kamniškega izročila.

Prvo nejasnost pomeni obstoj dveh zmajev: poleg zmaja, za katerega so ljudje verjeli, da živi v jezeru (Stele 1922–1928: 69; Cevc E. 1958: 141) in so mu kot žrtve darovali ljudi (Klobčar 2011: 182–183), je v kamniški okolici izpričano tudi izročilo o zmaju, ki živi pod Kamniškim vrhom (Podbrežnik Vukmir 1999: 13). Nejasen je tudi kamniški grb: pred mestno zavetnico sveto Marjeto, ki so jo iz strankarskih razlogov v devetdesetih letih 19. stoletja zamenjali z Veroniko, je bila namreč v kamniškem grbu podoba ženske s kačjim repom (Valvasor 1689, XI: 544).

Na vprašanje, zakaj razlitje kamniškega jezera ni izpričano v zapisih, vsaj delno odgovarjajo poročila o velikem številu jezer v preteklosti v slovenskih deželah in izročilo o tem, kako so prešla. To je ob preučevanju pripovednega izročila v 19. stoletju opazal že Simon Rutar: »O vseh večjih jezerih slovenskih ohranil je naš narod lepe pripovedi. Te pripovedi se mej seboj mnogokrat ujemajo, tako da so uže nekateri poskušali razlagati njihov postanek.« (Rutar 1881: 682) Ob omembi Morlotove razprave o pripovedki o cerkvi na jezeru je Rutar ugotavljal: »Tako je gotovo, da so po vseh večjih dolinah na Slovenskem nekdanje jezera stala. [...] Taka jezera so bila n. pr. po vsem Notranjskem mej Vrhniko in Ljubljano, ob Savi po Gorenjskem, ob Soči na Tolminskem in pod Gorico na severnej strani Krasa. Tako je bilo tudi na Štajerskem veliko ondešnjih dolin nekdanje pod vodo in jezera so stala blizu Laškega, Nove cerkve, Slovenje Bistrice (,pultska dolina'), Šmarja za Bočem, Loke pri Poličanih, Slovenjega Gradca itd. [...] Jednako je bila baje vsa okolica mej Lembergom in Dobrno pod vodo. Pri Lembergu je bil svet zaprt in potok Dobrna je napolnjeval s svojo vodo vso dolino [...] Tudi okolica Sv. Marjete na Pesnici je bila jezero. Le mal hribček je molel kakor ostrov iz vode. Jednako je bila veržeska okolica pod vodo, zato ima trg še vedno ribo v svojem grbu.« Ob tem je omenil tudi nastanek Šaleške doline (Rutar 1881: 683), kjer je sredi 19. stoletja poleg imena Sv. Juri na jezeru in domačije v Šoštanju Brodnik spomin na jezero ohranjala tudi pesem: »Še dandanašnji popevajo pesem od jezera v skalski dolini« (Viljanski 1857: 236).

Ta pričevanja, ki jih dopolnjujejo pričevanja o jezerih s Tolminskega (Rutar 1882; nav. po Hrovatin 2007; Ivančič Kutin 2012: 183), razlaga nastanka Labotske doline (Rutar 1881: 686), pričevanja z Jezerskega (Karničar 1998) in jezer v Žirovski kotlini do Trebije, v Poljanski dolini (Stanonik 2005: 58–65), o jezeru v Rodiku (Peršolja 2000: 120) in drugih, kažejo na pomen izročila o jezerih, s tem pa na njihovo pogostnost. Izročilo razlitje jezer večinoma povezuje z zmajem ali s pošastjo, ki spominja nanj, ponekod pa so razlitje iz raznih vzrokov sprožili ljudje, v povezavi z graščaki ali brez njih (prim. Hrovatin 2007: 112). Predstavljeni razvid jezer (Hrovatin 2007: 112) dopolnjujejo toponimi, vključno z imeni cerkva, kot so Devica Marija na Jezeru v Prevaljah, vključno z zgodbo o odtekleu jezeru (Jukič idr. 2006: b. n. s.), Sveta Marija na jezeru nad Golim Brdom (Cerkev v Golem Brdu, b. n. l.), ali starejša poimenovanja cerkva, kot na primer Naša ljuba Mati na jezeru v Leskovcu pri Krškem (Zgodovina leskovške župnije, b. n. l.).

Kamniško jezero je bilo torej le eno od številnih jezer, ki so v začetku osemdesetih let 19. stoletja pritegnila Rutarjevo pozornost (Rutar 1881: 684–685). Ali je bila torej usoda kamniškega jezera neopažena zaradi pogostnosti jezer na Slovenskem? To obstoja jezera nikakor ne potrjuje, prav tako ne pojasnjuje, zakaj njegovo razlitje ni bilo ustrezno

zabeleženo v zapisih. Ob razjasnjevanju tega vprašanja se zato kaže bolj poglobljeno posvetiti verjetni in hkrati težko razumljivi razlagi za razlitje jezera, torej potresu leta 1348 (Klobčar 2015: 101) oziroma vprašanju, ali je razlitje kamniškega jezera res mogoče povezati z učinki potresa leta 1348.

RAZHAJANJA V POGLEDIH NA POTRES LETA 1348 IN NJEGOVE NAVEDBE V HISTORIOGRAFSKIH ZAPISIH

Potres leta 1348 je bil do devetdesetih let 20. stoletja znan kot Beljaški potres, v slovenskem prostoru pa sta bila odmevna predvsem podor Dobrača in razdejanje v Beljaku. Predstave o potresu so poleg ljudskega izročila v veliki meri ohranjala poročila menihov, cerkvenih dostojanstvenikov, vključno s Santoninovim popotnim dnevnikom iz leta 1486 (Santonino 1991: 54), in trgovcev. Poročila trgovcev se nanašajo predvsem na kraje, kjer je tekla pomembna trgovska pot od Vidma (Udine) preko Beljaka do Št. Vida na Koroškem (Hammerl 2000).

V sočasnih znanstvenih iskanjih poglede na ta potres zaznamujejo velika razhajanja. Veliko raziskav problematizira uveljavljeno predstavo o potresu oziroma o škodi, ki jo je povzročil na Koroškem, vključno z oceno žrtev podora Dobrača, ki je prvotno segala do števila 11.000 (Zorn 2002: 15). Podor Dobrača je ocenjen kot »slabotnejši odsev dokaj izdatnejših starejših« (Ilešič 1956: 62), število žrtev naj bi bilo po teh presojah veliko manjše – le nekaj deset ali nekaj sto (Neumann 1987; 1988; nav po Komac, Zorn 2007: 184; Zorn 2002: 17), škodo ob potresu pa naj bi »izkoriščali predvsem za znižanje davka in očuvanje premoženja« (Wieseflecker 2013: 20). Christa Hammerl je v svoji disertaciji prišla do ugotovitve, da je bil epicenter najverjetneje v Furlaniji in ne v Beljaku (Hammerl 1992; Hammerl 2005: 128). Ob analizi vloge samostana Podkloster so bila poročila o potresu ovrednotena tudi kot »multiplikatorji dogodka« (Wieseflecker 2013: 16).

Tem pogledom nasprotuje prepričanje, da je spomin na veliki potres zagnil »plašč pozabe« (Hödl 1987: 151), izhaja pa iz raziskav, ki poudarjajo nepojemljive razsežnosti potresa (Cremonesi 1978; Borst 1981; Hödl 1987). To stališče je poudarjalo, da se s tem potresom »po rušilni moči in grozi ter po razprostranjenosti in človeških žrtvah, ki jih je terjal, ne more primerjati noben naravni dogodek ne samo na Koroškem, temveč v vsej srednji Evropi [...]« (Lapajne 1987: 55) V tem potresu, zaradi katerega naj bi celo v Freisingu na Bavarskem zvonovi sami od sebe zazvonili (Hödl 1987: 151) in je trajal skoraj dve minuti, naj bi bilo »na Koroškem in Kranjskem, kjer je bilo po enoglasni sodbi vseh takratnih poročil najhuje,« okoli 40.000 žrtev (Lapajne 1987: 55).

V slovenski seizmologiji je kot posledica potresa leta 1348 na območju Slovenije zabeležena škoda na Starem Kolovcu pri Radomljah, Čušperku pri Grosupljem, v Novem gradu pri Podgradu blizu Ilirske Bistrice in v Mariboru (Lapajne 1987: 56). Kronike, ki so se ohranile na območju severno od Koroške, so zabeležile tudi nekaj podatkov o učinkih potresa v drugih slovenskih krajih. *Gesta Bertholdi*, ki omenjajo tudi posledice potresa na Kranjskem, med drugim navajajo uničenje Kranja, gradu Sostro (Ostrega Vrha), Lipniškega gradu pri Radovljici, Ribnice na Koroškem (Reifnitz) in Rožeka (Rosegg)

(Hammerl 2000). Grad Sostro (Osterberg) je hkrati z drugimi kraji naveden tudi v kroniki frančiškanskega patra Detmarja iz Lübecka. V njegovi kroniki je navedenih še veliko krajev, ki niso bili identificirani (Hammerl 2000).

Kljub osrediščenosti poročil na Beljak in Furlanijo je torej v teh omembah vsaj bežno mogoče zaslediti tudi Kranjsko. Andreas von Regensburg, ki je ob naslonitvi na poročila trgovcev opisal podrobnosti potresa v Beljaku, je v svojem opisu omenil, da je potres – poleg utrdbe Kellerberg in samostana Podkloster – na Kranjskem in na Koroškem porušil še 36 gradov (Hammerl 2000: 6–7).

Na pričevanje iz kronike *Gesta Bertholdi* se je skliceval tudi učitelj in polihistor Martin Zeiler, ki je v svojem izčrpnem in obsežnem potovalnem priročniku *Itinerarium Germaniae nov-antiquae* iz leta 1632 pisal tudi o slovenskih deželah. Njegovi zapisi so nastali na podlagi pisnih virov in na njegovih lastnih opažanjih. Ob predstavitvi Beljaka je Zeiler objavil spominski napis, ki je bil na eni od sten v cerkvi svetega Jakoba v Beljaku.

»Pravim ti, da je 1348

bil tedaj potres, na Spreobrnjenje sv. Pavla,

ki je uničil mesta, cerkve, gradove in vasi« (Zeiller 1632: 365).¹

Ta napis je v *Baselski kroniki* ohranil Christianus Wursten, vendar z napačno interpretacijo: beljaški potres je povezal s potresom v Baslu, ki je bil osem let pozneje. Zeiler je opozoril na napačno interpretacijo dogodka, v obrazložitvi napake pa je opozoril na razširjenost potresa leta 1348 na Slovenskem: »Ta spomin² se moti v tem, da potres v slovenskih deželah, ki je v letu 1348 na Ogrskem, Štajerskem, Koroškem in na Slovenskem uničil 26 mest in gradov, kot poroča Aventius, meša z baselskim potresom iz leta 1356. Za to, katere dežele je potres leta 1348 prizadel, glej tudi v M. Albertum Argentinensem de reb. gestis Bertoldi Episcopi Argentinensis.«³ (Zeiller 1632: 365).

Zeiller, ki je že leta 1632 poudaril nujnost kritičnega odnosa do virov, je torej mimogrede navedel učinke tega potresa v slovenskih deželah. Prav pomanjkanje dokumentiranja tega potresa je namreč ustvarilo sliko, kjer so slovenske dežele komajda zastopane. Na *Baselsko kroniko* in ohranitev napisa iz cerkve v Beljaku je pozneje opozorila tudi Topografia Provinciarum Austriacarum Austriae Styriae iz leta 1677, na Slovenskem pa je objavo zapisa navedel tudi Valvasor (Valvasor 1689, XV: 321).

Sredi 19. stoletja, v času širitve pismenosti med preprostimi ljudmi in prizadevanj za narodno osveščanje, je potres leta 1348 postal del zgodb, privlačnih za poučne domoznanske zapise. V prispevku, ki je leta 1850 izšel v Janežičevi *Slovenski bčeli*, pisec poudarja, da je potres poleg Koroške zaznamoval tudi Kranjsko. Pri tem se naslanja na starejše zapise: »Vsi tedajšni gorotanski letopisci nam od tega strašnega potresa pripovedujejo, ki je posebno na

¹ Sub M. C. triplo, quadraginta octo tibi dico, /Tunc fuit terrae motus, Conversio Pauli, /Suvertit Urbes, Basileam, Castraque Villaci (prevod Marjeta Pisk).

² Baselska kronika, op. M. K.

³ Es irret sich aber dieße Gedächtnuß in dem / daß sie der Windischen Landen Erdbidem / in welchem Anno 1348. in Ungarn / Steyermarkctt / Kärndten / vnd dem Windischen Lande 26. Stätte vnd Schlösser / wie Aventinus meldet / verfallen / mit dem Baßlerischen der sich Anno 1356. begeben / vermengt. Befiße auch / wie viel Ort in gemeltem 1348. Jahr / durch befagten Erdbidem / Schaden gelitten / den M. Albertum Argentinensem de reb. gestis Bertoldi Episcopi Argentinensis (prevod M. K. in dr. Eckhard John).

Krajskem in Koroškem veliko škode napravil» (Posip Dobrača 1850). Zapis je opozoril tudi na izročilo, ki je živelo med ljudmi, hkrati pa tudi na materialne dokaze – na najdbe na območju nekdanj obsežnejšega Beljaka: »Spomin te strašne prigodbe, ktorej v koroškem zgodovini ni jednake, še dan današnji živi med prostim ljudstvom, katero še sedaj s strahom pripoveduje, kako se je cela Gorotanja i tudi bližnja Kranjska v svojem drobu stresla i se še mnogo gradov i hribov v bližnjih deželah posulo. Ravno tako se tudi še danes pripoveda, da se je na te strašni den več kot polovica mesta Belaka, ki je poprej še dvakrat večje bilo, poplahnilo in zasulo, kar toliko gotoviše biva, ker se še današnje dni semtertje okol Belaka kar bodi iz prejšnih dob od časa do časa izkoplje.« (Posip Dobrača 1850)

V istem desetletju je v *Kmetijskih in rokodelskih novicah* o potresu pisal duhovnik, pisatelj, publicist in zgodovinar iz Tržiča Peter Hicinger. »Slovensko zemljo potresi radi nadlegvajo, mnogokrat jih čutimo tudi sedanje čase; vendar v nekdanjih dneh so se godili večkrat posebni siloviti potresi, tako da so se hribje udirali, gradovi posipali in mesta. – Tak posebno strašen potres je bi leta 1348 ravno na dan spreobrnjenja sv. Pavla, 25. januarja proti večernični uri,⁴ kakor piše Valvasor (15. bukve str. 321) in drugi. Ta potres sicer ni zadel samo *slovenske zemlje*, segel je tudi čez *gornjo Italijo, Dalmacijo in Avstrijo, Ogersko in Moravsko*; terpel je celih 40 dni, in je razsul kacic 26 mest, in mnogo gradov, kakor piše štajarski zgodovinar A. J. Cesar, 40 gradov samo na Kranjskem, Koroškem in Štajarskem (Annal. B. III. stran 212). Ljudstvo in živina je konec našlo v razvalinah zidov, pobištev in cerkev; mnogotere kraje so gore zasule in zemlja jih je požerla.« (Hicinger 1859: 168)

Hicinger je imel za svoj opis na voljo predvsem poročila o učinkih potresa na Koroškem: »Potres je Koroško potresel čez vso mero. Beljak je tako razdjel, da ni ne ena hiša cela ostala, razum nekterih majhinių, lesenih. Tudi vélika cerkev, v kateri je bilo veliko moštva in ženstva, je s takim vihom se posula, da ni mogel ne en človek oditi. Ravno tako se je godilo tudi po miniških hišah. Ravno tisto uro pa je tudi toliko vode priteklo po ulicah, da je bilo viditi, kakor da bi bila prav velika reka zemljo po verhu pokrila. Ravno tisti čas se je pa tudi ogenj užgal v posutih hišah, in je pokončal vse blago, ki je bilo po hišah.« (Hicinger 1859: 168)

Kot Tržičan je Hicinger ob potresu spregovoril tudi o podoru Košute in o zasutju trga pod Ljubeljem, vendar ni bil gotov, če se je to zgodilo ob tej priložnosti; dogodek je z gotovostjo umeščal le med leti 1261 in 1399. »Pravijo, da je skalovje posulo ves terg s cerkvijo vred, da so se pa ljudje oteli, in deloma na Koroško v Borovlje se preselili, deloma pa nižje se pomaknili, in novi Teržič sozidali, kjer je že poprej stalo nekaj hiš« (Hicinger 1859: 169).

Istega leta kot Hicinger je veliki potres v svojem obsežnem delu *Geschichte des Herzogthums Steiermark* opisal benediktinski pater, zgodovinar, arhivar in rektor graške univerze Karla in Franca dr. Albert Muchar. V opisu potresa se je naslonil na zapise kronistov, predvsem na kroniki iz Spodnje Avstrije, iz samostanov v Zwettlu in v Melku, in na salzburško kroniko. V šestem delu *Geschichte des Herzogthums Steiermark* je v poglavju, ki razčlenjuje vladavino Habsburžanov med letoma 1283 in 1373, po

⁴ Večernična ura – ura, ko so bile večernice, torej tretja ura popoldne.

obravnavi gospodarskih in upravnih sprememb v letu 1348 na koncu dodal: »Za to leto kronisti soglasno pripovedujejo o potresu, ki je bil 25. januarja ob 4. uri popoldne in je na Štajerskem, Koroškem in Kranjskem pokončal več kot 40 najtrdnjših gradov, mest in krajev in povzročil silne zemeljske podore. Mesto Beljak na Koroškem naj bi bilo ob tem večinoma uničeno.«⁵ (Muchar 1859: 315–316)

Muchar je torej opozoril na usodnost potresa za Koroško, Štajersko in Kranjsko, in sicer s citatom iz kronike, ki je nastala v cistercijskem samostanu v Zwettlu: »Na praznik spreobrnjenja sv. Pavla se je zgodil tako silen potres, kot ga naša doba ne pomni. Kajti na Koroškem, Štajerskem, Kranjskem in vse do morja je porušil več kot 40 najtrdnjših gradov in mest in na nenavaden način postavil veliko goro nad veliko goro in tam zaustavil tekočo vodo, ki je uničila tudi številne vasi.« (Chron. Zwettl. Recent.: 544; nav. po Muchar 1859: 316)⁶

Petnajst let pozneje je v zgodovinskem pregledu Kranjske o tem potresu pisal slovenski pravnik in zgodovinar Avgust Dimitz, in sicer v obravnavi časa vladanja kneza Albrehta: »Bridke preizkušnje so prišle nad našo očetnjo pod njegovim vodstvom: leta 1339 roji kobilic, leta 1348 potres (istočasno na Štajerskem in na Koroškem) 25. januarja ob četrti uri popoldne.« (Dimitz 1874: 227)⁷ Dimitz se je pri tem skliceval na 6. del Mucharjeve *Geschichte der Steiermark*. Hkrati je opozoril na Valvasorjevo napako pri navajanju meseca in letnice usodnega potresa – Valvasor je namreč namesto 25. januarja ob tem navedel 25. februar, namesto leta 1348 pa leto 1340. Dimitz je po Valvasorju povzel podrobnosti potresa, vendar le v opombi (Dimitz 1874: 227).

Veliko doslednejši in izčrpnejši je bil v svoji predstavitvi potresa oziroma samega leta 1348 duhovnik in zgodovinar Josip Gruden, ki se je oprl tudi na izvirne zapise kronistov. Po njegovem opisu je potres zajel območje od Jadranskega morja do Donave, vključno s Furlanijo, najhuje pa je prizadel Koroško in Kranjsko: »Vsi zgodopisci tedanjega časa v živih barvah na široko opisujejo grozo razdejanja, ki ga je povzročil strašni potres leta 1348. – Bilo je na praznik izpreobrnjenja sv. Pavla dne 25. januarja, okoli 3. ure popoldne, ko je vse dežele od Adrije do Donave pretresel močan sunek, kakršnega še ni bilo čutiti od stvarjenja sveta. Koroško in Kranjsko je njegova sila najhujše zadela. Lepo je sijalo solnce ob treh popoldne. Kar se strese zemlja z grozno silo. Zvonovi so sami zapeli. Razdejanih je bilo 26 mest, mnogo cerkva in nad 40 gradov. Krasna bazilika v Akvileji je skoraj postala razvalina. Treslo se je po vsem Frijulskem, da so se rušili stolpi in trdna poslopja. Ljudi in živino so podsuli padajoči zidovi. Stresala se je zemlja 40 dni in večkrat tudi v dveh naslednjih letih.« (Gruden 1910: 237)

⁵ „Von diesem Jahre erzählen die Chronisten einstimmig von einem außerordentlichen Erdbeben am 25. Jänner um 4 Uhr Nachmittag, welches in Steiermark, Kärnten un Krain mehr denn 40 festesten Burgen, Städte und Flecken zertrümmert und ungeheure Erdfälle verurfacht habe. Die Stadt Villach in Kärnten sei dadurch größten Theils zerstört worden“ (prevod M. K.).

⁶ »In conversione S. Pauli factus est terrae motu sita magnus, quem nostra aetas non meminit. Nam in Carinthia, Styria, Carniola usque ad mare plus quam XL. Firmissima castra et civitates subvertit, et mirum in modum montem magnum super altum montem projecit et ibi aqam fluentem obstuxit; quae etiam plures villas subvertit« (prevod Marjeta Pisk).

⁷ „Herbe Prüfungen kamen über unser Vaterland unter seiner Regierung: in 1339 Heuschreckenschwärme, 1348 ein Erdbeben (gleichzeitig in Steiermark und Kärnten) am 25. Januar 4 Uhr nachmittags.“ (prevod M. K.)

Gruden je ob preučevanju starejših virov, ki so »v živih barvah« opisovali potres, torej silovitost potresa označil z besedami »močan sunek, kakršnega še ni bilo čutiti od stvarjenja sveta«. Tako kot pisci pred njim, je največ vedel zapisati o potresu na Koroškem: »Višek razdejanja je bil v Ziljski dolini. Visoki Dobrač je že vsled prejšnjih potresov na mnogih krajih kazal razpokline. Usodnega dne pa je goro tako silno streslo, da se je skalna gromada razpočila in del gore se je zvalil v dolino. Ta silen plaz je zasul sedemnajst vasi in gradov ob vznožju in zajezil reko Ziljo, da je narasla v veliko jezero. Deset vasi je potonilo v njenih valovih.« Pri opisu posledic potresa na Koroškem se ni omejil le na Dobrač: »Tudi ob Osojskem jezeru so pokale gore in se rušile v vodo. Vsi gradovi, ki so se dvigali na holmih in hribih ob Dravi in Zilji, so se sesuli in njihove razvaline so se kotalile v doline. Nihče ne more presoditi, koliko ljudi je pod njimi izgubilo življenje.« (Gruden 1910: 237)

V Grudnovem opisu posledic potresa ima osrednje mesto Beljak, vendar ta opis vsebuje tudi druge podatke: »Največ jih je obležalo pod razvalinami mesta Beljaka. Razun nekaterih lesenih kolib ni tu preostalo prav ničesar. Ker je bil praznik apostola Pavla, so bili meščani ravno zbrani v župni cerkvi sv. Jakoba pri popoldanski božji službi. Potresni sunek je prišel tako naglo, da niti en človek ni ušel. H krati je začel izvirati na gornjem trgu močen vrelec vode, ki je poplaval okolico. In da je bilo razdejanje še večje, je izpod razvalin izbruhnul plamen in uničil, kar je ostalo. Toliko gorja ni nikdar solnce obsevalo, kolikor ga je bilo videti po naši domovini ta usodni zimski dan.« (Gruden 1910: 237)

Gruden se je zavedal razsežnosti tega potresa in prezrtosti Kranjske v teh poročilih, kar je izrecno poudaril: »Medtem, ko o nesreči na Koroškem viri mnogo pripovedujejo, so nam posameznosti s Kranjskega manj znane. Le ena ljudska pripovedka se menda nanaša na to nesrečo, namreč pripovedka o propadu *Starega Tržiča na Gorenjskem*.« (Gruden 1910: 237) Čeprav je ohranjeno ustno izročilo o propadu tega naselja imenoval pripovedka, se je zavedal njegove pričevalnosti: »Pod Ljubeljem se je bil na kranjski strani razvil mal trg, ki se v listinah navadno imenuje Ljubeljski trg. Ljudje so mu pravili: ‚Stari Tržič‘. Koroški vojvoda Ulrik III. je svet v okolici podaril stiškemu samostanu s pogojem, da v svojem gostinju brezplačno sprejema revne popotnike. Pričetki trga so torej v zvezi s znamenito stiško opatijo, ki je tamkaj vzdrževala cesto in gostinjec. Ljudje pa pripovedujejo, da se je nekoč vsled strašnega potresa porušila gora Korošica in zasula trg. Prebivalci so potem deloma ustanovili novo naselbino nižje v dolini, kjer se stekata dva potoka, to je sedanji *Tržič* (Neumarktl), deloma pa so se izselili v Borovlje na Koroško, kjer so nadaljevali železno obrt, kateri so bili že doma privajeni. [...] Ob času, kdaj se je to vršilo, ljudsko sporočilo ne ve nič zanesljivega. Ljudje pravijo: ‚Zgodilo se je pred 300 ali 400 leti‘. Vendar je verjetno, da sredi 14. stoletja in je pred vsem misliti na oni silni potres, ki je napravil toliko gorja tudi onstran Karavank.« (Gruden 1910: 237–238) Gruden je v svojih opisih upošteval tudi ljudsko izročilo, hkrati pa se je zavedal nezanesljivosti ljudskega spomina v opredeljevanju časa.

Istočasno z uničenjem trga Ljubelj naj bi odteklo tudi kamniško jezero (Schumi 1884–1887: 218–219). To pričevanje se je ohranilo tudi v Kroniki župnije Gozd, le da kronika naravno nesrečo postavlja v nekoliko starejši čas: pravi namreč, da se je med letoma 1261 in 1320 utrgal oblak in poplaval trg Ljubelj, Stari Tržič. Zasula ga je Košuta.

Narasla voda, ki je pretrgala jez »med Gornjim in Malim gradom«, pa je v Kamniku odnesla samostan minoritov, ki »so mnogo pripomogli k zidavi mekinjskega samostana«, ustanovljenega leta 1300.⁸

S tem pa prehajamo na dogodke, ki so se ohranjali v ustnem izročilu. Dogajanje v Kamniku nam v tem pogledu ni v pomoč, saj nas je do samega potresa vodilo preverjanje vprašanja razlitja kamniškega jezera. Izročilo o kamniškem jezeru pa v tem okolju ni osamljeno: na območju Kamniško-Savinjskih Alp se tako v ljudskem izročilu kot v zapisih poleg kamniškega jezera pojavlja spomin še na dve jezери, na jezero na Jezerskem in na jezero v Matkovem kotu. Kaj nam torej o tem povesta obstoj in razlitje teh jezer?

POTRES LETA 1348 V PRIČEVANJIH O RAZLITJU JEZER V KAMNIŠKO-SAVINJSKIH ALPAH

Medtem ko domneva, da je kamniško jezero odteklo ob velikem potresu leta 1348, čaka na preverjanje drugih strok, se izginotji jezer na Jezerskem in v Matkovem kotu s tem potresom jasneje povezujeta.

Izročilo o jezeru na Jezerskem se je ohranjalo ustno, predvsem prek dobrih pripovedovalcev, zapisano pa je bilo med letoma 1910 in 1920 (Karničar 1998: 16–17). Jezero je zadrževala pregrada, ki so jo menihi skušali odpraviti že pred letom 1348. »Zgodbe o velikem jezeru, ki so si jih pripovedovali Jezerjani, govore o veliki vodni površini, ki je menda segala od Anka do Mahne peči, ta je bila zraščena z Malim Vrhom. Znan je silovit potres 1348. leta, ki je kar 40 dni tresel tudi tanko in ozko zaporo v Mahni peči. Obstaja pripoved o nekih posebnih, nekateri so pravili tudi kazenskih menihih, ki so poskušali to zaporo v Mahni peči s preprostim ročnim orodjem že prej toliko stanjšati, da bi jo teža vode sama zlomila. Prizadevali naj bi si od 12. do 14. stoletja, ko jim je omenjeni potres pomagal uresničiti načrt, da bi z odtokom jezera pridobili velike površine rodovitne zemlje. Voda je počasi odtekala, skalna zapora se je vedno bolj krušila.« (Karničar 1998: 21)

Najpomembnejši dokaz obstoja jezera na Jezerskem in njegovega odtokanja pa so bile »visoke kmetije, ki so se počasi priselile v dno nekdanjega jezera« (Karničar 1998: 22), in sicer v 15. stoletju (Karničar 1998: 21–23). Selitve kmetij so se ohranjale kot del izročila posameznih družin. Nekateri temelji nekdanjih poslopij so bili vidni še v času med obema vojnama (Karničar 1998: 21–22).

Valvasor je poročal o ostanku tega jezera, sicer pa so ga izpričevale tudi nekdanje poti, čolnarska staja na Koreninah in privezi Pri Anku (Karničar 1998: 21–22). V 16. stoletju so mimo nekdanje jezerske zapore naredili prvo pot na kranjsko stran, kamor je Jezerjane po letu 1870 zaradi transporta hlodov začela privabljati gorenjska železnica, upravno pripadnost Železni Kapli pa je Jezersko ohranilo vse do 1. svetovne vojne (Karničar 1987: 8–9), kar kaže na pomen nekdanje zapore in samega jezera. Spomin na nekdanje jezero se je med domačini še ohranil v poimenovanju kraja z izrazi »pri Jezeru«,

⁸ Nadškofjski arhiv v Ljubljani, Kronika župnije Gozd.

»k Jezeru« (pər Jezər, h Jezər) v pomenu na Jezerskem (prim. Karničar 1987), umetno Planšarsko jezero pa je le simbolični spomin nanj.

Zapis iz Solčave nadučitelja Frana Kocbeka iz leta 1926 ohranja spomin na drugo jezero, na jezero v Matkovem kotu: »Zmaj v jezeru. / Kjer je danes Matkov kot, je bilo včasih jezero. Zato še danes ta kraj imenujejo ‚Jezera‘. V tem jezeru je živel velik lintver. Ob jezeru so se večkrat pasle krave kmeta Žibota. Če se je živina preveč približala vodi, je lintver pognal tako močne valove na breg, da jih je odneslo v jezero, kjer jih je lintver požrl. V jezeru so ljudje lovili ribe. Ribiške mreže pa so sušili na veliki skali ob jezeru, ki se radi tega še danes imenuje ‚Ribiška peč‘ (Ribča peč).« (Kocbek 1926: 7)

Domačin Joža Vršnik – Robanov je ob tem ohranil pomembnejše lokalne podatke: na nekdanje jezero spominja ime potoka Jezera, »ki teče iz Matkovega Kota skozi Jezero ter se pri Romavhovcu izliva v Savinjo« (Vršnik 2005: 93). Domačini so vedeli, kaj je jezero zadrževalo: »Pod Puščavniško zijalko, kjer je zdaj hudourniška pregrada, je stala visoka skalna stena, ki je povezovala Klemenčo peč in Orlovec. Za to steno je ležalo jezero, ki je moralo biti kar precej veliko in globoko, ker je baje Ribča peč iz njega gledala kot majhen otok. Po starem ljudskem izročilu so bili na Ribči peči zabiti klini za privezovanje čolnov. Tu so ribiči sušili mreže po končanem lovu.« (Vršnik 2005: 93) Izročilo se je navezovalo tudi na pripoved o ajdovski deklici, temeljnega pomena pri odnosu do jezera pa je bil zmaj. »V jezeru je živel zmaj, pred katerim so imeli ribiči velik strah. Saj je vsak njegov gib v globini jezera pomenil zanje nevarnost, da se jim prevrne čoln. Če je zmaj priplaval na površje in udaril z repom po vodi, je nastal vihar, da je padalo drevje daleč okoli. Gorje človeku in živali, kadar se je zmaj odpravil na suho iskat hrane! Vse je bežalo pred njim, vse drevje se je pripogibalo za njim in ga hotelo pobiti s svojimi vrhovi. Ubiti bi ga mogel samo macesen s sedmimi vrhi, a macesnov se je zmaj izogibal in se tako zmeraj vrnil srečno v jezero.« (Vršnik 2005: 93–94)

Razlitje jezera je po prepričanju ljudi povzročil zmaj. »Nekoč je zmaj prišel pod Puščavniško zijalko glodati steno, ki je zadrževala jezero. Glodal in kljuval jo je tako dolgo, da jo je preglodal. Takrat je voda iz jezera iztekla in odnesla zmaja s seboj. Nastala je povodenj, tako velika, da je segla do solčavske cerkve, kjer je pred cerkvenimi vrati pustila zibelko. Tudi na Ljubnem je ta povodenj segla tako visoko, da je na mestu, kjer je zdaj župnijska cerkev, pustila kip sv. Elizabete. Ko so Ljubenci našli ta kip, jim je kip spregovoril: ‚Po vodi sem priplavala, po vodi bom odplavala, do takrat me pa vzemite pod streho.‘ Ta pripoved je med Ljubenci še dobro znana.« (Vršnik 1956: 38)

Razlitje jezera je torej po ljudskem verovanju uničilo tudi zmaja, zgodbe o tem, koliko vrhov je moral imeti macesen, da je lahko ubil zmaja, pa so se spreminjale: »Ko se je jezero razlilo, je odnesla voda tudi lintverja iz njega in ga je ubilo. Ubil ga je macesen s tremi vrhi; samo tak macesen more namreč ubiti lintverja. Njegove kosti in čeljusti pa so pozneje našli na Logarjevih njivah.« (Kocbek 1926: 7)

Kljub prepričanju, da je razlitje jezera povzročil zmaj, se je v Matkovem kotu ohranil tudi spomin na materialni dokaz o razlitju jezera: »Po pripovedovanju starih se je v Ribči peči še dolgo poznalo, kako visoko je segla voda jezera. Rajni Martinčev Janez, brat na Ruskem umrlega profesorja Božidarja Štifterja, je pripovedoval, da je še vedel za mesto v Ribči peči, kjer je bila v skalo vsekana letnica, kdaj je baje jezero izteklo.« (Vršnik 1956: 38)

Natančno mesto, kjer je bila zapisana letnica 1348, se ni ohranilo, saj je pričevalec, star nad devetdeset let, umrl med 1. svetovno vojno, ohranila pa se je verodostojnost pričevanja. »Pokojnega Martinčevega Janeza sem še sam slišal pripovedovati, da je v mladih letih videl v Ribči peči kline in v steno vsekane črke, latinsko letnico« (Vršnik 2005: 93).

Obe pričevanji o jezerih v Kamniško-Savinjskih Alpah se torej naslanjata na materialne dokaze, le da je solčavsko izročilo močno zasidrano tudi v verovanju v vlogo zmaja. V izročilu z Jezerskega, za razliko od solčavskega, ni nobenih mitoloških prvin. K takšnemu dojemanju tega pojava je verjetno pripomogla navzočnost menihov, ki so odtok jezera skušali sprožiti že veliko pred potresom. Racionalnejše sprejemanje potresa je verjetno omogočala želja po pridobitvi plodne zemlje z odpravo pregrade: potres je opravil delo, ki ga sami niso zmogli. Dal jim je plodno zemljo in visokogorskim kmetijam omogočil življenje v ravnini.

O zmagu priča tudi izročilo iz Kamnika; nanj se naslanja že zapis v frančiškanski kroniki neznanega zapisovalca *Historia Conventus Camnicensis*: »Kamniško mesto je zelo staro, v poganskih časih pa so bili (tod) trije gradovi, mesta pa ni bilo; na kraju, kjer je danes mesto, je bilo veliko jezero, ki se je raztezalo od Kamnika do okoliških hribov. [...] Končno se je v tem kraju zakotil zmaj, ki se je tako močno premikal, da je razbil razvotljeno goro, ki je zadrževala jezero in to se je razlilo po polju okoli hriba, zmaj pa, ki mu je zmanjkalo vode, je na polju poginil. Nato je na mestu, kjer je bilo jezero, nastal lep in prijazen kraj, kjer so zgradili mesto [...]« (Stele 1922–1928: 69; Cevc E. 1958: 141)

Zmaj je torej sprožil razlitje jezera oziroma katastrofo. Po katastrofi je ostal strah, da se bo vnovič razhudil. Verovanje, da je zmaj povzročil razlitje jezera in da se lahko vnovič vrne s svojo rušilno močjo, je bilo izredno močno zasidrano pod Olševo. To izpričuje *storija* »Jezero v Olševi«, prav tako zapisana v Solčavi: »V Olševi je jezero in v tem jezeru je lintver, ki bo prekljuval steno Olševe. Jezero se bo zlilo ali proti Solčavi ali proti Železni Kapli. Zato berejo v Železni Kapli večkrat mašo, da se ne bi jezero zlilo na koroško stran, ravno tako pa tudi v Nazarjih, da se ne bi zlilo v Savinjsko dolino.« (Kocbek 1926: 7) Ljudje so verjeli, da se bo jezero zlilo na tisto stran, kjer so bolj hudobni ljudje, to pa so tako na kapelski strani kot v Nazarjih trdili za prebivalce druge strani Olševe (Vider 2004: 106).

Pod Olševo se torej ni ohranjal le spomin na zmaja, temveč je med ljudmi živel izrazit strah pred njim, ki je izhajal iz pretekle izkušnje. Podobno izkušnjo so imeli prebivalci pod Grintovci; ti so si z zmagom, ki je prišel iz gore, kjer je prebival, razlagali nastanek Kamniške ali Slevške rože na Kamniškem vrhu, mogočnega kamnitega plaz: »V starih časih so bili nekakšni lintverni. Tam nekje je lintvern ven skočil. To so prej vedeli, da bo nekje skočil, so ga slišali, ko je bil notri, da je žvižgal ali kaj, ne vem. Na eno stran bo prišel ven: na ono stran, na Korošico, ali bo pa tukaj, na kamniško, ven prišel. To so vedeli, da bo prišel nekje ven, niso pa vedeli kje. / Potem je pa na kamniško stran prišel ven [...]« (Podbrežnik Vukmir 1999: 13)

Na kamniškem območju pa je bil spomin na razlitje jezera trajnejši od spomina na zmaja, ki je prebival v gorah. V vseh teh primerih pa gre za najgloblji bivanjski strah, ki se je – skupaj z nekaterimi drugimi predstavami – ob usodnih dogodkih v ljudeh vnovič okreplil. Zaradi tega strahu so se ljudje pred vnovičnim pohodom zmaja skušali obvarovati

tako, kot se jim je v njihovem predstavnem svetu zdelo najprimerneje, ob zmaju pa se je pojavljala tudi podoba ribe Faronike. V Solčavi, kjer je spomin na jezero ohranjen s številnimi podrobnostmi, je namreč poleg dvonovega zmaja brez kril na fasadi cerkve pod podobo Krištofa med drugim upodobljena tudi riba Faronika.

Obstoj dveh jezer v Kamniško-Savinjskih Alpah, ohranjen v teh pričevanjih, dokazuje, da sta ob potresu leta 1348 pregradi, ki sta jezera zadrževali, popustili in sprožili odtok obeh jezer. To v precejšnji meri potrjuje predvidevanja, da je rušilni potres tudi povezavo med Malim in Starim gradom tako poškodoval, da je voda našla pot in da je jezero oteklo. Ta predvidevanja povečuje tudi izročilo o podzemnih hodnikih in votlinah v malograjskem hribu: izgubljeni spis iz frančiškanskega samostana v Kamniku namreč poroča o tem, da je Mali grad »poln obokov in votlin in mnogih zakladov« (Stele 1922–1928: 69; Cevc E. 1958: 141). To izročilo potrjuje tudi doslej premalo opaženi zgodovinski dokument, ohranjen v prepisu Franca Schumija. Na ta dokaz o obstoju votline je leta 1894 v kritiki Stiasnyjevega dela opozoril Simon Rutar. Listina z dne 25. aprila 1263 je namreč potrjevala prenos lastništva, ki je poleg gradu vključevalo tudi votlino na Malem gradu (Schumi 1884–1887: 249): »Otlina z zakladi na Malem gradu se omenja že leta 1263, ko je Friderik Ortenburški zapustil svojemu bratu henriku »antrum et castrum Lapis« (R[utar] 1894: 377).

Spomin na votlino z zakladi pa se je ohranjal predvsem v ljudskem izročilu. Zaznamoval je mitološko podobo, ki se je neposredno navezovala na sam potres, in sicer podobo ženske s kačjim repom, ki je skupaj z dvema zmajema prišla v kamniški grb. Silovitost potresa, ki je v verovanju ljudi v bližnji Solčavi narekovala upodobitev ribe Faronike na samem pročelju cerkve, je nedvomno tudi v kamniški grb umestila isti lik, torej lik, od katerega je odvisna bodoča usoda sveta, s tem pa tudi samega mesta. Bližina poimenovanj, torej imen Faronika in Veronika, je še v 18. stoletju povzročala sinonimno rabo tudi v nabožnih besedilih.⁹

Na povezanost ribe Faronike in Veronike v kamniškem mestnem grbu je leta 1894 opozoril Simon Rutar (Rutar 1894: 377), vendar brez povezave s potresom, Emilijan Cevc pa je razprl širši kontekst teh povezav (Cevc 1958). Razlaga tega lika se je tudi v Kamniku skozi stoletja spreminjala; že v Valvasorjevem času so si ljudje Veroniko razlagali kot prelepo ajdovsko deklico, ki čuva podzemne zaklade, zjutraj in zvečer zahaja k vodi pod malograjskim hribom in hrepeneče čaka na odrešitev (Valvasor 1689, XI: 534).

Zmaj in riba Faronika sta torej izražala strah in hkrati način obvarovanja pred ponovitvijo potresa, s tem pa pomenita tudi pričevanje o pretekli katastrofi. Dokazi, vezani na območje Kamniško-Savinjskih Alp, ki povečujejo verjetnost razlitja kamniškega jezera v usodnem potresu leta 1348, pa ne razkrivajo, zakaj o tem dogodku ni neposrednih poročil oziroma ni poročil razen zapisa v frančiškanskem samostanu. Odgovor na to vprašanje je zato potrebno iskati v dogodkih na širšem slovenskem ozemlju v tem času in v primerjalnem pregledu mitoloških predstav o zmaju in ribi Faroniki na Slovenskem.

⁹ Dr. Marjeta Pisk pri preučevanju rokopisnih pesmaric iz 18. stoletja ugotavlja, da so sveto Veroniko imenovali tudi sveta Faronika.

PREPOZNAVANJE UČINKOV POTRESA IZ DOGODKOV IN DRUŽBENIH SPREMEMB NA ŠIRŠEM SLOVENSKEM OZEMLJU SREDI 14. STOLETJA

Potres 25. januarja leta 1348 je nastopil po desetletju velikih nesreč, ki so jih zaznamovali pojav kobilic, velike ohladitve, poplave, orkani, požari in predhodni potres (Borst 1981: 540; Hödl 1987: 149). Nadaljeval se je s številnimi popotresnimi sunki, ocene o njihovi pogostnosti in trajanju pa se zelo razlikujejo, od podatka o štiridesetih sunkih v noči po velikem potresu in štiriindvajsetdnevni popotresni sunki do tega, da so popotresni sunki trajali osemdeset dni, predvsem ponoči (Lapajne 1987: 56) oziroma da se je potres ponavljal tudi v dveh naslednjih letih (Gruden 1910: 237).

Kot rečeno, so nam na voljo skromni podatki o potresu na širšem slovenskem ozemlju (Hammerl 2000; Lapajne 1987: 56). Ljudsko izročilo je s tem potresom povezovalo razlitje jezera na Jezerskem in na Solčavskem, v izročilu pa se je v zvezi s tem potresom ohranil tudi spomin na zasutje naselja pod Ljubeljem (Štupar 2008). Na to, da je veliki potres leta 1348 Kranjsko zelo prizadel, hkrati pa je bil spregledan, je opozoril že Josip Gruden (Gruden 1910: 237), ob tem pa je osvetlil tudi tegobe, ki so deželo zadele po potresu. Kuga, ki je nastopila v letu potresa, naše kraje pa je zadela predvsem naslednje leto, je »nastopila s toliko silo, da so izmrle cele vasi in da je v mnogih mestih po hišah le redek človek še preostal. [...] Prenehale so vse družinske in družabne vezi. Ljudje so zapuščali svoje delo in bivališča, bežali v gozdove, kakor neumni begali semtertja, skrbno se ogibajoč drug drugega, da bi se ne okužili. Vsa obrt in trgovina je prenehala, cele pokrajine so bile neobdelane, ker so ljudje izmrli ali pa se v topi brezupnosti vdali brezdelju.« (Gruden 1910: 238)

Iskanje krivca za kugo, ki je v Evropi morila v letu 1348 in 1349, je predvsem na Nemškem sprožilo pogrome Židov: obdolžili so jih, da so zastrupili studence in s tem povzročili kugo (Nohl 2015). Na Slovenskem so krivdo za kugo pripisovali predvsem zmaju, ki je po prepričanju nekaterih okužil vodo, »spuščajoč svoj strupeni ‚sperma‘ v vodnjake in studence« (Rutar 1885: 42). Družbeno zelo odmeven je bil tudi pojav bičarjev, »javni spokornikov, ki so hoteli z izrednimi pokorili potolažiti božjo jezo in odvrniti strašne šibe« (Gruden 1910: 238). Bičarje je pri nas spodbudila kuga. »Mnogi ljudje, reveži in bogatini, vitezi in kmetje, starci in mladeniči so hodili v procesijah, nagi do pasu, glavo pa so imeli pokrito s platnenim prtom. Nosili so križe, zastave, goreče sveče in biče, s katerimi so se tolkli do krvi. Med tem so prepevali pobožne pesmi. Hodili so iz dežele v deželo, od mesta do mesta, od vasi do vasi, od cerkve do cerkve. Mnogi gledalci so bili ganjeni in se jokali. Nekateri so se razgaljeni valjali v blatu in mlakah. Vsak spokornik je hodil s temi procesijami od jutra do večera skozi 33 dni.« (Gruden 1910: 238) Bičarji so si jemali pravico odveze od grehov, zaradi njihovih stališč in ravnanj pa sta jim nasprotovali posvetna in cerkvena oblast; papež Klement VI. jih je izobčil (Gruden 1910: 238). Nerazumna ravnanja bičarjev so jasen odziv na usodna dogajanja, o katerih ni poročil. Kaj se je dogajalo na Kranjskem, tako lahko zvemo predvsem posredno.

Že leta 1348, torej v letu samega potresa, so se v Železnike priselili Furlani, ki so obnovili železarsko tradicijo tega območja. Zgodovinar in politik Anton Koblar, ki je bil doma v Železnikih, je ob tem opozoril tudi na staro železarsko tradicijo v tem kraju: »Že

v starodavnih časih so ljudje topili rudo blizu Železnikov, kar pričajo kupi stare žlindre na Štalici. O železniških fužinah nam pa prvo poročilo govori še-le iz l. 1348. Pri njih so se naselili Frijulci: Jacomo, Zhab, Muron in Monfiodin, ki so prišli, kakor trdi ljudska pripovedka, iz Palmenove in tu sezidali prvo hišo, Palmado, kakor se še sedaj imenuje. [...] Pred letom 1348 zastonj iščemo v zgodovini sledú o Železnikih. Urbarij loškega gospodstva frizinških škofov, pod katere je spadala v najstarejših časih vsa okolica, molči l. 1318. o njih še popolnoma. Kmalu potem so se pa Železniki zaradi rudnikov in plavžev naglo dvignili in razširili. Škofje so obsipali Železnikarje s pravicami in sloboščinami.« (Koblar 1892: 271–272)

Kljub nejasnostim o tem, ali je listino izdal škof Albreht (Dolenc 2000: 360), ta podatek opozarja na prihod tujcev v Selško dolino kmalu po potresu in na obnovitev dejavnosti, ki je bila pred tem za to območje zelo pomembna. Na priselitev kaže tudi dialekt: Železniki sodijo v območje t. i. selškega narečja, torej dialekta, ki meji na rovtarsko narečno skupino (Karta slovenskih narečij).

Povezava rovtarskih narečij s priseljevanjem je znana: v rovtarsko skupino sodi šest narečij, ki se govorijo v porečjih Poljanske Sore, Idrije in Bače na območjih Cerkljanskega, Idrijskega, Polhograjskega, Rovtarskega in južnega dela Škofjeloškega hribovja. Velik del tega hribovitega območja je bil od 10. stoletja naprej v lasti freisinških škofov. Na tem območju je od 11. stoletja naprej potekalo naseljevanje s kolonisti z Bavarskega in Tirolskega in iz slovenske Karantanije. Bavarce so naseljevali tudi na Sorškem polju (Logar 1996: 295). Poseben govor, ki nakazuje kolonizacijo, je značilen tudi za zgornjo Savsko dolino, za Dovje in Mojstrano, kot vzrok za to pa je, tako kot za Sorško polje, veljala otežena komunikacija zaradi obsežnih gozdov (Logar 1993: 7).

Za takšen jezikovni vpliv nemško govorečih prebivalcev, kot je izpričan za ta narečja, je poleg starejšega priseljevanja, izpričanega na tem območju, moralo priti do močne kolonizacije, razlog zanjo pa sta bili najverjetneje izrazita depopulacija območja in velika oslabilitev gospodarstva. Primer Železnikov kaže na to, da je priselitev spodbudil potres leta 1348. Zemljiški gospodje so namreč morali poskrbeti za obnovo dejavnosti, ki je temu območju dajala zaslužek, s tem pa tudi obnovo dežele. Ta pojav je izpričan tudi za Beljak, za nekdanj bogato trgovsko mesto, kjer je bilo – sodeč po baselski in nürnberški kroniki – 5000 žrtev (Lapajne 1987: 56; prim. Hödl 1987: 150). Škof Friedrich von Bamberg, ki je po potresu Beljak zaradi izpada dohodkov najprej za osem let oprostil davka, da bi obnovili mestno obzidje (Hödl 1987: 153), je leta 1351 zaradi velikega števila žrtev s posebno listino pritegnil nove naseljence in jim obljubil pravice in ugodnosti starih meščanov. »Pogled v arhive priča, da so se v Beljak priselile številne tuje, po imenu bamberske družine« (Lapajne 1987: 56), spodbujali pa so tudi priseljevanje iz okolice (Hödl 1987: 154).

Na velike spremembe na območju rovtarskih narečij ob tem kažeta pričevanje o odtoklem jezeru v Poljanski dolini (Stanonik 2005: 58–65) in sprememba gravitacije območja, ki jo nakazujeta nekdanja cerkveno-upravna pripadnost tolminskemu območju in meja med »Venecijo in Kranjsko« na Krajnem Brdu (prim. Stanonik 2005: 132–133). Spremembe v cerkveno-upravnem pogledu so znane tudi v Bohinju; tam je v ustnem izročilu domačinov še ohranjen spomin na to, da so pokojnike pokopavali na primorsko

stran (Cvetek 1993: 6). Hkrati pa je tudi v Bohinju izpričana kolonizacija. Na navzočnost Nemcev kaže na primer toponim Nemški Rovt, priseljevanje z Nemškega pa v ljudski etimologiji nakazuje tudi ena od razlag imena Bohinj: ime naj bi prišlo iz nemške besede »wohin«, kam (Cvetek 1993: 7).

Izrazito in jasno izpričano območje priseljevanja je bilo na Kočevskem. Ena od interpretacij jezika Kočevskih Nemcev se naslanja na »zgodovinsko nedokazano notico škofa T. Hrena, da je cesar Karel IV podaril 1349 Ortenburžanom 300 družin upornih frankovsko-turinških kmetov, ki so jih nato naselili na Kočevskem« (Šumrada, Ferenc 1991: 179). Priseljevanje s Švabskega ali celo s severnejšega območja dokazujejo tudi nekateri kočevski priimki (Wolfram 1980: 15). Jezikovna analiza krajevnih imen na Kočevskem kaže, da jih je veliko slovenskega izvora in da so to pokrajino »Slovenci pred njihovim prihodom delno prometno obvladovali« (Šumrada, Ferenc 1991: 179).

Ime Kočevje, Gottschee, je prvič omenjeno v listini oglejskega patriarha iz leta 1363 (KLDB 1937: 215), ta listina pa hkrati izpričuje obdelavo dotlej neobdelane zemlje v gozdovih fare svetega Štefana v Ribnici in zgraditev novih cerkva v Kočevju, na Poljanah, v Kostelu, Osilnici, Gotenici in v Kranjski Gori (Otorepec 1982: 81). Da je šlo v tem primeru najverjetneje za obnovo območja po potresu, lahko nakazuje Hicingerjev zapis, ki se nanaša na škodo v letu 1348: »Na Krajnskem je posebno terpela notranja stran, tudi ribniška okolica« (Hicinger 1859: 168). Čeprav potrebo po novi naselitvi lahko prinese redka poseljenost (Šumrada, Ferenc 1991: 179), je torej veliko bolj verjetno, da sta jo narekovali škoda in izpraznjenost prostora, ki jo je sprožil potres leta 1348. Zakaj bi sicer do tega naseljevanja prišlo v desetletjih po tem, ko je kuga po vsej Evropi pomorila toliko ljudi?

V šestdesetih letih 14. stoletja je bilo poleg tega na Slovenskem veliko sprememb v prometni infrastrukturi, nanje pa je gotovo vplivala tudi nova vloga Habsburžanov v slovenskih deželah. Ko so Kranjsko in Koroško leta 1335 v neposredno upravljanje prevzeli Habsburžani, se je namesto povezav z zahodom krepila naslonitev na sever (Kosi 1998: 44–45). Vprašanje pa je, ali je na te spremembe vplivala le nova uprava ali so prometne razmere usmerjale tudi posledice potresa.

Slovensko ozemlje je dobilo v zgodnji habsburški dobi v prometni politiki sekundarni pomen. Na to kaže dejstvo, »da so prepustili vrsto pomembnih prometnih točk na Slovenskem skupaj z dohodki od prometa in trgovine v zastavo celjskim grofom« (Kosi 1998: 45). Celjski grofje so tako za vojaško službo in za posojanje denarja dobili v zastavo številna pomembna deželno knežja gospostva z mesti in mitnicami, kar se je zgodilo med letoma 1357 in 1371: Radgono, Slovensko Bistrico, Vojnik, Žalec, Kamnik, gospostvo Postojna in Zgornjo Vipavo (Kosi 1998: 47). Mitnice so obdržali v svoji lasti okrog šestdeset let (Kosi 1998: 170).

Na potrebo po spremembah infrastrukture je lahko vplivala tudi porušenost dežele. V tej luči je ustanovitev Novega mesta mogoče razumeti drugače. »Za *Novo Mesto* je znano, da ga je usta[no]vil nadvojvoda Rudolf leta 1365; da je pa ondi pred stal stolp, Gradec imenovan, in pa da je bil zraven tudi terg (Markstett), se kaže iz zatiških¹⁰ rokopisov«

¹⁰ Zatiških - stiških, op. M. K.

(Hicinger 1859: 162). Novo mesto je bilo ustanovljeno šest let pred bitko pri Marici, torej pred turškim zavzetjem Makedonije, oziroma triinštirideset let pred prvim vpadom Turkov na slovensko ozemlje.

Kolonizacija nekaterih območij kaže na depopulacijo slovenskega ozemlja, poseg v prometno infrastrukturo pa na obnovo prometa in trgovine, s tem pa tudi na sanacijo poškodb. Porušenost nakazujejo tudi toponimi Šutna. Toponim Šutna imajo na območju, kjer živijo Slovenci – poleg kamniškega predmestja Šutna in naselja pod Dobračem – tudi del naselja v Šmartnem ob Dreti, del trga Brestanica, naselje v bližini Kostanjevice na Dolenjskem in naselje pri Žabnici.¹¹ Na časovno umestitev poimenovanja Šutna¹² v čas po potresu 1348 kaže toponim s Koroške: območje podora pod Dobračem je bilo najkasneje leta 1368 poimenovano Schütt, medtem ko prazgodovinskega podora niso dojemali na ta način (Hödl 1987: 152) oziroma ga niso tako imenovali. Kot je sredi 19. stoletja zapisal Hicinger, so »tisti kraj« tedaj še imenovali »*Podertje*« (Hicinger 1859: 168).

Na prometni pomen Šutne na Dolenjskem v preteklosti opozarja naselje Brod v Podbočju, s katerim je naselje povezano še danes. Primerjava s prometnim omrežjem leta 1400 kaže na to, da kraj, danes imenovan Šutna, ob koncu 14. stoletja ni imel več nobene vloge oziroma ni bilo razloga, da bi bil označen na zemljevidu, ostal pa je Brod ob Krki (prim. Kosi 1998; pril.).

Šutna je tudi naselje pri Žabnici na robu Sorškega polja. Sodi v območje, kjer naj bi loški škofje dali iztrebiti gozdove in naseliti podložnike z Bavarske. V Valvasorjevem času so tu še govorili mešanico slovenskega in nemškega jezika (Šifrer 1968a). Da je bilo to območje zelo načrtno naseljeno, kažeta oblika naselij in poljska razdelitev (Šifrer 1968a; 1968c), medtem ko je nekdanja kajžarska vas Šutna strnjena, ima malo polja, zemlja pa je razdeljena na majhne deleže (Šifrer 1968b), torej v času naselitve Nemcev, ko je bila ob kolonizaciji zemlja enakomerno razdeljena, ni bila poseljena. To je mogoče pojasniti s tem, da je bilo prejšnje naselje porušeno, zaradi porušenosti neprimerno za obnovo, hkrati pa tedaj še neustrezno za novo pozidavo.

Slovenski ustreznici koroškega poimenovanja za Šutno, Podertje, naselji Razdrto, sta dve, in sicer pri Šentjerneju, na drugi strani Kostanjevice kot Šutna, in pod Nanosom. Naselje Razdrto pod Nanosom je bilo še leta 1300 imenovano Prewal – tako se imenuje tudi pokrajina nad Razdrtim – leta 1573 pa je bilo navedeno kot Resdret; ob tem pa se je v prilagojenih zapisih ohranjalo tudi starejše ime (Torkar 2009). France Bezljaj je ljudskoetimološko razlago, ki je ime povezovala z ruševinami oziroma s podrtimi hišami, zavrnil, ime pa pojasnil z ruskim izrazom za krčenje zemlje (Bezljaj 1967: 139; nav. po Torkar 2009: 397).

Če prisljuhnemo zavrtni ljudski razlagi, je želja, da bi vnovič vzpostavili promet, narekovala nadomestilo izgube, torej novo naselje ali okrepitev druge možnosti. Ta možnost se kaže kot Postojna. Postojna je v 13. stoletju omenjena kot Arnesperch, kot grad in »villa«; slovensko ime Postoyna, Postoyma se prvič pojavi leta 1369 (Torkar 2009: 394).

¹¹ Tablo kot topografsko oznako z napisom Šutna sem leta 1997 videla v Kranju, južno od območja gradu Khiselstein. Pričevanj o tem v času pisanja članka nisem mogla dobiti.

¹² Der Schütt, ruševine, groblje

Gre torej za podoben, a manj znan pojav novega naselja, kot je primer Novega mesta na Dolenjskem. Leta 1371 so gospostvo Postojna kot zadnjo od mitnic dobili v zastavo celjski grofje (Kosi 1998: 47). Na naselitev Postojne pa kaže še en toponim: staro mestno jedro Postojne se imenuje Majlond (Kahteran 2013: 10). Razlaga s potresom in z novo naselitvijo pa pojem Majlond oziroma Majland, slovensko »moja zemlja«, »moj svet«, nakazuje prihod tujcev oziroma kolonizacijo. Vsekakor pa staro ime Slovenske vasi, leta 1498 navedene kot Teutschendorff, pozneje poslovenjene in do leta 1955 imenovane Nemška vas (Torkar 2009: 399), nakazuje navzočnost nemških naseljencev v tem območju.

Potres leta 1348 je torej na Slovenskem brisal kraje z zemljevida in nanj umeščal nove, največ ukrepov za obnovo dežele pa je bilo sredi šestdesetih let 14. stoletja. Čeprav so prvi novi naseljenci po katastrofi, naseljenci v Železnikih, izpričani že v samem letu potresa, naseljenci na Kočevskem pa – domnevno – leto pozneje, za druga območja, za katera je izpričana kolonizacija, čas vnovičnega naseljevanja ni jasen, prav tako ni mogoče reči, kako močno je potres prizadel promet in trgovino. Na prizadetost prometa in trgovine kaže tudi pravni običaj obstagija. Obstagij, ki je pomenil posebno osebno izterjavo neplačanih dolgov in je posredno dokazoval velike prenočitvene zmogljivosti, je na Slovenskem zadnjič omenjen leta 1348, in sicer v Mariboru (Kosi 1998: 202), torej v mestu, v katerem je potres povzročil »nekaj manjših poškodb« (Lapajne 1987: 56). Obstagij se pozneje na Slovenskem ne pojavi več.

Porušitve naselij, izpraznjenost prostora, naselitev novih prebivalcev in močno otežena komunikacija so onemogočali prenos informacij in povzročali izrazito prekinitev tradicije. Izraz prekinitve kolektivnega spomina so zgodbe o izginulih naseljih in prestavitvah cerkva, kot je povedka o prestavitvi cerkve na Selih v Kamniku. »O selski cerkvi / Po pripovedi starih ljudi, seveda že davno tega, je prvotna cerkvena stala na vrhu hriba, ki leži nekaj sto metrov zahodno od sedanje cerkve. Temu grebenu rečemo Zahribje, kar pogosto pa med ljudmi še slišimo tudi ime Stara Sela. Menda je bil ta hrib nekdaj precej višji kot sedaj, na njegovem vrhu pa je stala cerkvena. Neznano kdaj se je porušil vrh tega hriba s cerkvico vred in šele po tem dogodku so postavili cerkev na sedanje mesto. [...] Druga pripoved pa pravi, da sta nekdaj stali manjši cerkvi na obeh hribih, pa se je zahodna s hribom vred porušila. - Še manj verjetna je pripoved, ki sem jo še kot otrok slišal, da se je cerkvena s Starih Sel sama prestavila na sedanje mesto, preden se je hrib porušil.« (Podbrežnik Vukmir, Kotnik 2009: 128)

To prekinitev nakazuje tudi dokaz o tem, da so ljudje na prvotno lokacijo cerkve pozabili in so nanjo postavili hišo. V Križevski vasi v župniji Moravče, ki jo je Valvasor imenoval sv. Križ za Goro, so na primer v cerkovnikovi hiši odkrili temelje gotške cerkve, o kateri ljudje niso vedeli ničesar: »Kdaj in zakaj je bila ta gotška cerkev, katere temelje so 1938 našli na domačiji Ivana Vodnika – Vodenskega mežnarja, porušena, je še skrivnost« (Stražar 1979: 284).

Potres leta 1348 je prekinil tradicijo, ki je že ustvarila gotško arhitekturo. Ta arhitektura se je razvijala tudi ob dohodkih prometa: v samostanu Stična, pod katerega je spadal trg pod Ljubeljem, so okrog leta 1260 pozidali zunanje stene s porezanimi šilastimi arkadami, hodnik pa obokali s strmimi zgodnjegotskimi križnimi oboki (Resman 1998: 322). Zamudništvo, ki je bilo leta 1950 prepoznano kot temeljna značilnost gotike našega

»subalpinskega pasu« (Stele 1969: 124), velja torej za ustvarjalnost, namenjeno obnovi po potresu. Druga značilnost te ustvarjalnosti, sprejemanje vplivov od drugod (Stele 1969: 124), je ob porušenosti dežele, razvidni tudi iz potrebe po kolonizaciji, razumljiva.

Odziv na posledice potresa je tudi upodabljanje svetega Krištofa, zavetnika zoper naglo smrt, na zunajščinah cerkva, prav tako pa tudi upodobitve svetega Jurija. Najstarejša upodobitev svetega Krištofa, slogovno umeščena v prvo polovico 14. stoletja, je bila v Zabočevem pri Borovnici, upodobitve svetega Krištofa iz tega časa pa so še v Kostanjevici, v Vitanju in v Žičah. Podobe svetega Krištofa na zunajščinah cerkva iz 14. stoletja imajo še Sveti Janez v Bohinju, Bodešče, Gostče, Visoko, Trošćine in Laniše. Veliko upodobitev je iz 15. stoletja, vključno z Mačami in s Crngrobom (Stele 1969: 25).

Sveti Krištof je izražal krščansko utemeljeno varovanje pred novo nesrečo, saj naj bi vsakogar, ki ga je zjutraj pogledal, tisti dan varoval nagle in neprevidene smrti. Največja potreba po teh upodobitvah je bila v krajih, kjer je bil zaradi preteklih izkušenj strah pred naglo smrtjo največji, s tem pa podobe svetega Krištofa nakazujejo tudi moč potresa. Ob tem so postale zelo pomembne tudi upodobitve svetega Jurija. Na nekaterih freskah pa se je ob Krištofovih nogah pojavila tudi riba Faronika ali celo zmaj, to pa narekuje premislek o njuni povezavi s potresom leta 1348.



Ob potresu leta 1348 je bila najodmevnejša škoda na Koroškem. V delno ohranjenem ciklu Apokalipsa Mikuláša Wurmserja v Cerkvi Marije Vnebovzete na gradu Karlštejn pri Pragi je najverjetneje upodobljen potres v Beljaku. Izvirnik fotografije hrani Státní hrad Karlštejn.

POVEZAVA PRIČEVANJ O POTRESU Z IZROČILOM O ZMAJU IN RIBI FARONIKI

Opazovanje družbenih in infrastrukturnih sprememb na Slovenskem predvsem v šestdesetih letih 14. stoletja in interpretacija upodobitev svetega Krištofa in svetega Jurija dobita jasnejšo podobo ob nekaterih mitoloških razlagah. V okolici Postojne, na Ubeljškem, je bila še v 20. stoletju znana zgodba o kači z Nanosa: »Vsakih sedem let baje pride z Nanosa doli velikanska kača in leze čez njive in travnike med Ubeljskim in Razdrtim tje v Beševce, kjer izgine v lozeh in hribih« (Kronika Hrenovice, 154). Glede na povezanost predstav o kači in zmaju (Makarovič 2001: 37) velikanska kača, ki je prišla z Nanosa, ob tem nakazuje ljudsko razumevanje potresa, to pa neuradni razlagi za krajevno ime Razdrto daje veliko večjo težo, posebno ob pomenu, ki ga je pridobivala Postojna.

Ta razlaga je toliko bolj jasna ob primerjavi z izročilom o zmajih s tistih območij, kjer je bila povezava zmaja s potresom zelo močna. Na predstave o rušilni moči zmaja se navezuje izročilo o uničenju trga pod Ljubeljem, kar je sredi 19. stoletja zabeležil domačin Hicinger: »Med ljudstvom se za vzrok te zgodbe pripoveduje, da velik drakon ali lintvern je derl čez gorenške hribe, in da so se pod njegovo silo posipi narejali« (Hicinger 1859: 168). To izročilo se je ohranilo v 20. stoletje: »O postanku Borovelj in Tržiča. – V starih časih je bilo, ko je velikanski zmaj drevel črez visoke Alpe in dirjal tudi na Kranjsko. Bil je tako silen in ogromen, da se je sesula vsaka gora, kamor je stopila njegova mogočna taca. – Sedanji trg Tržič takrat ni stal tam kakor dandanes, ampak na južni strani Košute. Ko je lomastil zmaj črez Karavanke, je stopil tudi na Košuto. Radi njegove teže so se krhale velike skale in zabučale v doline ter sesule nekdanji Tržič. Prebivalci so se deloma naselili v novem Tržiču, kjer zdaj stoji, deloma pa v Borovljah na Koroškem. – Po zgodovinskih listinah bi bil potres med 1268 in 1350, velik potres pa l. 1348. Tedaj se je odcepil tudi del Dobrača, zasul Podklošter in mnogo vasi v Ziljski dolini.« (Kotnik 1924: 44)

Po tem verovanju je torej zmaj sam povzročil potres in rušenje. Poleg tega verovanja pa je bila v zvezi z zmajem razširjena tudi vera, da potres nastane zato, da uniči zmaja, ki zapusti svoje prebivališče v gori. To izročilo je bilo navzoče v izročilu o odteklek jezera v Matkovem kotu. Po tem naziranju je veljalo, da je »zmaj [...] koristen varuh stalnih studencev; ko pa svoje odmenjeno mesto zapusti in pride na beli dan, postane svetu nevaren in narava sama se vzdigne, da ga pokonča« (Grafenauer 1956: 332). Še v 19. stoletju je bil ta pogled zelo živ: »Ali kakor hitro se prikaže, lete nad-enj pohištva, drevje, skale in celi griči, da ga kar na enkrat podsujejo« (Rutar 1885: 42). Potres je torej eden od načinov, da narava zmaja pokonča.

Kljub temu pogledu so si ljudje potres večinoma razlagali kot neposredno delovanje zmaja. Moč tega verovanja je nakazal Josip Gruden, ki je ob opisu uničenja trga pod Ljubeljem opozoril na ljudsko razumevanje razlogov za usodni dogodek leta 1348: »Ljudska domišljija je strašni dogodek po svoje tolmačila, češ, da je pridivjal čez gore strašen zmaj, pod čegar mogočnimi skoki so se rušile gore in je celo velikega kamenitega zmaja, ki stoji v Celovcu na trgu, spravilo z njim v zvezo« (Gruden 1910: 238).

S spodbudami Cerkve je v predstavah o zmaju dobil pomembno vlogo sveti Jurij. V 14. stoletju so na Slovenskem nastale pomembne upodobitve zmaja in svetega Jurija (Stele 1969: 90–91), kar kaže na potrebo po tem, da bi prekrili ljudske podobe verovanja v moč zmaja. V letu 1689 je bilo na tedanjem Kranjskem 56 cerkva z Jurijevim patronacijem, 39 cerkva pa je bilo posvečenih sveti Marjeti (Valvasor 1689, VIII.; nav. po Makarovič 2001: 34), vloga obeh svetnikov pa je vidna tudi v ljudskem verovanju, saj so imeli ljudje še ob koncu 19. stoletja »v vsakej kmetijski hiši« podobo »sv. Jurja, tega najbolj priljubljenega svetnika našega naroda [...]« (Rutar 1885: 41).

Ob svetem Juriju je imela pomembno mesto tudi sveta Marjeta. Ta dva svetnika pa se nista borila le z zmajem, temveč tudi z ljudskimi predstavami o njem. Kljub temu je verovanje v moč zmaja zaznamovalo določene kraje, kot na primer Konjiško goro, kjer so zmaju darovali otroke (Rutar 1885: 45), ob koncu 19. stoletja pa so bile »pravljice o lintveru« znane še »v Solčavi, Kokri, Tržiči, Šmarjetnej gori (pri Preserji [...]), v Bohinji [...], na Vrhovlji v Brdih in še v drugih krajih« (Rutar 1885: 45), na primer v Boču (Majciger 1883: 603). Da zmaj živi v bližnji gori, so bili prepričani tudi na Dovjem in v vaseh pod kamniškimi planinami. Takšno izročilo je moralo nastati na podlagi potresa: izročilo o zmaju, ki živi nad Dovjem in bo v primeru, da pride na dan, povzročil, da se bo Dovje posulo na Mojstrano, pojasnjuje tudi poseben govor zgornje Savske doline oziroma kolonizacijo.

Cerkev pa s svetim Jurijem in s sveto Marjeto ljudskega verovanja v zmaja, povezanega z bivanjsko stisko, ni odpravila; uspešneje so ga prekrile zgodbe o tem, kako so zmaja, lintverna, premagali iznajdljivi posamezniki. Namesto kače z Nanosa je na primer v pripovedih domačinov dobival vedno večji pomen zmaj v Postojnski jami, njegovo nadlegovanje ljudi pa je prekinil trinajstletni iznajdljivi pastirček Jakob. Po njegovem nasvetu so zmaju za obrok, ki ga je zahteval, tele nagačili z živim apnom in ga tako pokončali (Fatur, Šajn 2008).

Zgodbe, v katerih zmaja premaga kmečki fant ali celo pastirček, so nastale takrat, ko zmaj ni več pomenil nadnaravnega bitja z neomejeno močjo, temveč divjo zver, oziroma ko predstave o njem niso več vsebovale bivanjskega strahu. V prvotnih predstavah ljudi je namreč zmaja lahko ubila nadnaravna moč, kot so macesen s tremi ali sedmimi vrhi, skale oziroma gore ali pa sveti Jurij. Nove zgodbe so stopale na mesto starejših, ki so odražale prvotno ljudsko verovanje, vedno bolj razumljeno kot izraz zaostalosti, povezava zmaja s potresom pa se je zaradi spremenjenih razlagalnih povedk postopno zbrisala.

V stoletjih se je zveza s potresom izgubila tudi pri Celovškem zmaju: ljudje so ga začeli povezovati predvsem z močvirjem okoli Vrbskega jezera. V tem močvirju je zaradi zmaja izginilo veliko živine in ljudi, dokler ga pogumni domačini niso z zvijačo premagali. Leta 1636 so v Celovcu postavili spomenik, ob zmaju pa je podoba, ki prikazuje »korenjaškega Korošca Blagoco« in s tem spominja na korenjake, ki so zmaja premagali (Kotnik 1924: 26–29), oziroma opozarja na nastanek Celovca, povezanega s to povedko (Rutar 1895: 44–45). Zvezo z močvirjem ima tudi ljubljanski zmaj (Ovsec 2001: 12); zgodba o tem, da ga je premagal Jazon, je bila v Valvasorjevem času že znana (Valvasor 1689, XI: 705; Kropelj 2008: 185).

Celovski in ljubljanski zmaj sta v grbih umeščena na stolp.¹³ Glede na to, da so ljudje celovškega zmaja prvotno povezovali s potresom, in glede na nekatere druge pripovedi, ki kažejo zmaja kot povzročitelja rušenja gora in naselij, povezava s potresom leta 1348 odpira drug pogled na mestni grb Celovca. Hkrati nakazuje vprašanje upodobitve ljubljanskega zmaja in predstav o potresu, čeprav so za to območje na voljo le podatki o porušitvi gradu Sostro oziroma Ostrega vrha.

Ob zmaju pa se na Slovenskem v povezavi s potresom pojavlja tudi riba Faronika. Pomen ribe Faronike je bil na osrednjeslovenskem območju sredi 19. stoletja še živ, o čemer poroča duhovnik in zgodovinar Janez Parapat, rojen v Ljubljani: »K narodnej mitologiji. Ko sem majhen bil, slišal sem vzroke *„potresa“* tako-le tolmačiti: *„Naša zemlja leži na velikej ribi. Kedar se ta riba zgene (pomigne), nastane potres.“*« (Parapat 1873: 176) Premik ribe je torej povzročil potres, če pa bi se potopila, bi s tem pokončala ves svet.

Prepričanje v moč in pomen ribe Faronike, osmišljeno tudi v arhetipskih predstavah (več Golež Kaučič 2013: 267–270), je zelo močno navzoče na Tolminskem, kar poleg ohranjenosti pesmi o njej, zapisani in posneti v Podmelcu (Kumer 1970: 123–125), dokazuje freska v cerkvi sv. Lamberta v Rutu v Baški grapi, detajl podobe ribe Faronike pa je krasil tudi prvotni oltar na Mengorah (Savenc 2015). Riba Faronika je – poleg upodobitve na zunanjsčini solčavske cerkve – vključena še v freske svetega Krištofa na cerkvah v Crngrobu (Cevc 1958:), na Bregu pri Kranju, v Valterskem vrhu v Poljanski dolini, na Vrzdencu, v fresko na cerkvi sv. Miklavža v Spodnjih Bitnjah pri Kranju (Cevc 1958: 134–135; Golež Kaučič 2013: 269–270) in v Stari Fužini v Bohinju. Zaradi pomena, ki ga ima riba Faronika, pesem o ribi Faroniki in upodobitve na cerkvah razumemo kot dodatni dokaz za učinke potresa na območju rovtarskih narečij. O tem govori tudi freska v Solčavi, kjer je povezava s potresom leta 1348 dokazana.

Riba Faronika je pri nas znana na Kranjskem, Koroškem, Štajerskem, sicer pa je izpričana tudi na Tirolskem, v Švici in v Srednji Nemčiji (Cevc 1958: 136). Podrobnejši pregled njene pojavnosti pri nas kaže na to, da je pogostejša v območju rovtarskega govora. To lahko nakazuje odziv na veliki potres, pri čemer se vsiljuje povezava z navzočnostjo nemških naseljencev.

Lik ribe Faronike pa je bil posebno izpostavljen v Kamniku. Tudi kamniška riba Faronika je imela v Valvasorjevem času že drugo razlago, torej zgodbo, ki skuša razložiti njeno podobo, to pa kaže na to, da ljudem lik ribe Faronike ni bil več samoumeven. Ločevanje na ribo Faroniko, ki nosi svet, in ribo Faroniko, morsko deklico (Kropej 2008: 33) se ob navezavi na potres kaže tudi kot časovno ločevanje: upodabljanje ribe Faronike, ki nosi svet in z zamahom repa povzroči potres, s potopitvijo pa konec sveta, v desetletjih po velikem potresu kaže povezavo z usodnim dogodkom, pozneje pa se ta povezava izgubi, riba Faronika postane morska deklica, ljudje pa z zgodbami iščejo razlage za njeno podobo.

¹³ Prvotno namreč zmaja v ljubljanskem grbu ni bilo: na najstarejših pečatih mesta Ljubljana je upodobljeno le mestno obzidje, na sodnem pečatu iz leta 1454 pa je v grbu mestno obzidje, zmaj pa je nad grbom. Na mestnem pečatu iz srede 15. stoletja se zmaj pojavi v okrasju okrog grba in na ročaju pečatnika. V 16. stoletju ob upodobitvah ljubljanskega mestnega grba zmaja ni, v samem grbu pa se pojavi v Valvasorjevi *Slavi vojvodine Kranjske* leta 1689 (Makarovič 2001: 39).



Upodobitev ribe Faronike in zmaja na freski sv. Krištofa na pročelju cerkve Marije Snežne v Solčavi se po lokalnem izročilu nanaša na potres leta 1348. Ob tem potresu je oteklo jezero v Matkovem kotu, voda pa je segla vse do praga solčavske cerkve. Foto M. Klobčar, 2017.

Tako kot so povedke o Veroniki z Malega gradu, o ukleti deklici, ki čuva zaklade, nadomestile podoba ribe Faronike, so zgodbe, kjer zmaja premaga človek, ob tem védenju nedvomno mlajše, torej sekundarne, in so nastale, ko sta prvotno verovanje v moč zmaja in prvotni strah pred njim zbledela. Celovškega zmaja je začela nadomeščati nova podoba ob koncu 16. stoletja, torej v času, ko je bilo nasprotovanje praznoverju povezano z reformacijo. Kot je mogoče razbrati iz razlage celovškega in ljubljanskega zmaja, so zmaja v 17. stoletju že razlagale zgodbe, kjer namesto bivanjskega strahu, povezanega s potresom, nastopa človeška moč, iz Valvasorjevega poročila o kamniški Veroniki pa je razvidno, da ljudje v njej niso več prepoznali ribe Faronike, zato so iskali razlago za njeno ukletost. Z oddaljitvijo od prvotnih zgodb pa so se izgubljala dragocena pričevanja o velikem potresu leta 1348, ki jih je ohranjalo mitološko izročilo.

Na predstave o mitoloških likih se vežejo tudi druge zgodbe o propadu gradov ali mestec, kjer se podoba povzročitelja potresa ni več ohranila, njegovo delovanje pa je bilo vidno v širši okolici. »Propad gradov v rogaški okolici. Stari ljudje so pripovedovali, da je prišel nekoč nekdo po zraku in raznesel vse stare gradove.« (Orožen 1936: 186) Velike spremembe v pokrajini, kot so poleg potresov razlitja jezer, so ljudje pripisovali tudi drugim vzrokom, tako ljudem kot na primer velikanom, na Tolminskem pa »divji babi«, ki je »z veliko plevelnico jez pri Sv. Luciji prekopala in naredila Soči novo strugo« (Rutar 1881: 686).

Ali je delovanje »divje babe« na tolminskem povezano s potresom 1348, kot dokazuje uvrstitev Tolmina med kraje, kjer je škoda omenjena (Hammerl 2000), bo potrebno še ugotoviti. Ob tem se postavljajo tudi vprašanja podora Matajurja, uničenja vasi Molida in razumevanje zgradbe prostora (Kravanja 2007: 98–100), hkrati pa tudi vprašanje, na

kateri dogodek se nanaša zgodba o rodiškem kačonu, lintvarju, ki živi na Ajdovščini na vrhu Čuka, kamor je še leta 1787 romalo do enaindvajset procesij letno (Peršolja 2000: 196); tam so namreč še ob koncu 19. stoletja po maši hodili k lintverju (Hrobat 2004: 66).

Zaradi spornosti verovanja v moč in delovanje mitoloških bitij, kot sta zmaj in riba Faronika, so namreč tudi zgodbe o potresu, na katere so se nanašale, v očeh sodobnikov izgubljale pričevalnost. S tem pa je mogoče zaokrožiti niz razlogov, ki so veliki potres leta 1348 na Slovenskem skoraj izrinili iz kolektivnega spomina.

UČINKI POTRESA LETA 1348 NA SLOVENSKEM IN RAZLOGI ZA NJEGOVO ZAMOLČANOST

Pregled dogajanja na območju današnje Slovenije, povezanega s časom velikega potresa 1348 in obdobja po njem,¹⁴ kaže, da imajo nekatera pričevanja historiografov večji pomen, kot je veljalo doslej. Ta pregled namreč potrjuje ugotovitve, da je ta potres prizadel prebivalce na »Koroškem, Štajerskem, Kranjskem in vse do morja« (Muchar 1859: 316) oziroma da je prizadel vse dežele od Adrije do Donave, najhuje pa Koroško in Kranjsko (Gruden 1910: 237).

Dogodki, ki so sledili potresu, razvidni predvsem iz pričevanj o priseljencih in iz imen novih naselij, iz preimenovanj naselij, ki so bila zaradi porušenosti neprimerna za obnovo, in iz drugih pričevanj, vključno z zapoznelo gotiko, hkrati pa tudi ljudsko verovanje, povezano z zmajem in ribo Faroniko, kažejo na to, da je imel potres na Slovenskem usodne posledice: niso se le rušili gradovi, samostani, cerkve in mesta, temveč so se podirale gore in odtekala jezera. To je nedvomno močno prizadelo trgovske poti, otežilo komunikacijo in obveščanje o posledicah potresa, do vnovične vzpostavitve prometne mreže pa je minilo poldrugo desetletje. Obveščanje o potresu je onemogočala tudi škoda v samostanih, saj so bili starejši samostani »ob glavnih cestah, kjer je bil živahen promet« (Gruden 1910: 127); pomen trgovcev in potujočih menihov pri prenosu informacij je razviden iz pričevanj o koroškem potresu.

Veliko število žrtev potresa in kuge, ki je sledila, je povzročilo prekinitev tradicije in izgubljanje pričevanj. Potres je prizadel predvsem zidane stavbe, torej gradove in mesta, s tem pa je posegel v tisto družbeno skupino, ki je imela širše družbene povezave in za katero je bila značilna večja razgledanost. Potreba po oživitvi gospodarstva in prometa je narekovala naselitev tujcev, kar je prenos izročila še bolj otežilo. Porušenost mest in naseljevanje tujcev v mestih sta ob upravni vezanosti na nemški jezik najverjetneje vplivala tudi na »nemški značaj« naših mest.

¹⁴ Za opozorilo na ta potres se zahvaljujem Matevžu Bergantu iz Kamnika, za pomoč in oporo pri iskanjih in pri pisanju članka pa možu Franciju Klobčarju. Pri iskanju posamičnih podatkov, pri posredovanju virov ali pri prevodih so mi pomagali še ing. Jaromír Kubů, Státní hrad Karlštejn, dr. Eckhard John, UNI Freiburg, dr. Gerald Porter, Univ. of Vaasa, mag. Tatjana Dolžan Eržen, Gorenjski muzej Kranj, dr. Marjeta Pisk, dr. Jožica Škofic in Leon Drame, ZRC SAZU, Tadeja Šubic, ZVN, območna enota Kranj, Iztok Čebašek, Golice, Vido Kregar, Volčji Potok, mag. Vanda Rebolj, Kamnik, Marko Slapnik, Poseben Dan, Solčava, Barbara Strajnar in Boris Ravbar, Občina Kamnik. Vsem iskrena hvala.

Novi naseljenci oziroma prebivalci novih naselij niso skrbeli za ohranjanje izročila: pozornost je veljala vnovični normalizaciji razmer, ne pa spominu na katastrofo. Še posebej pa izročila o prejšnjih prebivalcih in o potresu niso ohranjali tisti prišleki, ki so na porušenem območju iskali premoženjske koristi; zanje so bile zanimive le zgodbe o bogastvu oziroma zakladih, kar kaže primer Nemca Martina, ki je iskal zaklad na Malem gradu v Kamniku (Valvasor 1689, XI: 543). Na delež »povzpeticnikov in priseljencev« kaže tudi nabor družin, ki so ob koncu 14. stoletja pošiljale svoje hčere v samostan Velesovo (Kos 1996: 40). Priseljevanje, dokazano z dialekti in s toponimi, pa je povzročil predvsem potres, saj je kuga prizadela tudi druge evropske dežele.

Poleg prekinitve tradicije in porušenosti, ki je oteževala prehodnost območij, je izročilo slabila tudi stigmatizacija. V okviru tedaj veljavnih predstav je bil namreč potres, v skladu s svetopisemskim zgledom o Sodomi in Gomori, razumljen kot kazen za grešno življenje. Zgodbe, kjer so bili prebivalci porušenih gradov in mest kaznovani za ošabnost in trdosrčnost, so bile zelo uporabne za berače, ki so si z njimi služili vsakdanji kruh.

Razlaga o kazni za grešno življenje se je ohranila tako v zgodbah o porušenih gradovih in mestih kot v izročilu o poplavljenju dolin: Vrbsko jezero je po teh predstavah nastalo »za kazen grešnim prebivalcem, ki so poprej zelo srečno živeli v tisteh dolini« (Rutar 1881: 684). Podobna je bila tudi povedka, ki je razlagala nastanek blejskega jezera, naslanja pa se na kršenje prepovedi plesa in godbe okrog romarske cerkve (Rutar 1881: 685). Nastanek jezera je bil torej kazen za veseljačenje na svetem kraju oziroma ob verskih praznikih ali pa za druge grehe, predvsem za odrekanje miloščine revežem. Tako so ljudje pojasnjevali tudi nastanek Rabeljskega jezera (Rutar 1881: 686) in celo podor Dobrača oziroma poplavljenje Ziljske doline (Kotnik 1924: 79–80). Tudi zgodba o Molidi poudarja predvsem ošabnost in objestnost njenih prebivalcev ([Dolenc] 1977: 15). Čeprav se pričevanja o razlitjih jezer in o potresih lahko nanašajo na različne dogodke, je stigmatizacija zaznamovala prenos izročila, torej tudi pričevanja o potresih.

Ob tem so bili ljudje, ki so se ob preživetju grozi vnovič zatekli v predstavi svet predkrščanskega izročila in so si potres razlagali predvsem z rušilno močno zmaja in ribe Faronike, deležni nasprotovanja katoliške Cerkve. To verovanje je bilo v okviru krščanskega pogleda na svet sporno, s tem pa je slabelo tudi pričevanje o sami katastrofi, torej o potresu. Kot dokazuje zapis o odtekleh jezeru, ohranjen v kamniškem frančiškanskem samostanu, pa je bilo vključevanje zmaja kot povzročitelja katastrofe lahko tudi sestavina pisnega pričevanja o strašnem dogodku; poznejše prebiranje teh zapisov je zaradi mitoloških elementov zanimalo tudi verodostojnost opisov samih katastrof. Pričevanja o usodnih dogodkih in mitoloških bitjih kot o ljudskem razumevanju vzrokov zanje, o zmaju in ribi Faroniki, so se ob spreminjanju pogleda na svet v stoletjih postopno spremenila v povedke o teh bitjih in njihovih aktualnejših ali lokalno zanimivejših razlagah za njihovo nenavadno pojavnost. Te povedke so, pogosto zaznamovane z nacionalno ali lokalnopromocijsko razsežnostjo, v procesu nacionalizacije kulture hitro izrinile izročilo, ki ni vsebovalo teh sporočil, s tem pa so brisale tudi spomin na usodne dogodke.

Za prezrtost učinkov potresa leta 1348 na Slovenskem torej ni krivo le pomanjkanje pričevanj, temveč tudi same interpretacije, tako interpretacije nosilcev izročila kot interpretacije tistih, ki so ga zapisovali ali preučevali.

Potres leta 1348 je bil iz teh razlogov zelo izrinjen iz socialnega spomina Slovencev. Ker je bilo zaradi razsežnosti potresa in prizadetosti infrastrukture pričevanj o tem malo ali pa so zbledela oziroma se zaradi navzočnosti mitoloških sestavin niso zdeli relevantna, je bil ta potres večinoma tudi premalo opažen v raziskavah. Neizpričanost učinkov tega potresa na Slovenskem zato ni nudila ustreznih virov za tiste raziskave tega potresa, ki so se usmerjale na širše gradivo.

O škodi ob potresu leta 1348 v osrednjeslovenskem prostoru tako pričajo le naključno ohranjeni podatki, ki jih je selektivnost pri ohranjanju že zabeleženih poročil še dodatno zmanjševala. Ta pričevanja, oprta tudi na jasne dokaze o odtoku jezera na Jezerskem in jezera v Matkovem kotu, pa pomenijo še en dokaz za pozno razliti je kamniškega jezera oziroma za verjetnost, da je jezero odteklo ob potresu leta 1348. Na to, da je povezava med Malim in Starim gradom ob potresu leta 1348 lahko vodi odprla pot, kaže tudi dokaz o votlini v malograjskem hribu (Schumi 1884–1887: 249; R[utar] 1894: 377). Pomembna so tudi pričevanja iz časa po potresu. V letu 1349 se omenja »kapelanija sv. Mihaela v kostnici na kamniškem pokopališču« (Koblar 1893: 21). V neposredni okolici Kamnika, na »Šutenpohu«, se je ohranil spomin na kolonizacijo Kamnika, potem ko »je val iz jezera [...] odplaknil Šutno«: »Potem so pa prišli drugi ljudje in so hiše znova postavili in to lesene. Hiše v mestu so bile kamnite in ‚nobel‘. To niso bili Kamničani, bili so drugi ljudje, ‚en gemajn folk‘, zato jih Kamničani niso marali.« (Rebolj 2016)

V istem okolju je živel tudi spomin na samostan na Mengeškem polju. Po izročilu naj bi služil »gospodi s Habacha«, z gradu Jablje, menihi pa so obdelovali velika polja (več Rebolj 2016). Ob različnih pogledih na obstoj rimske postaje Ad Quartodecimo na tem območju (Gabrovec 1975) je tudi ustno izročilo o tem samostanu doživelo močno nasprotovanje, ne glede na to, da so bili starejši samostani na Slovenskem povezani s prometnimi potmi (Gruden 1910: 127). Jasne posledice razliti jezera pa kažejo naplavine v Domžalah, razkrite ob zemeljskih delih v zadnjih letih, ki se razlikujejo od naplavin Kamniške Bistrice (več Rebolj 2016). K razmisleku o potresu pa tudi na tem območju poleg Šutne vodijo toponimi, kot so ledinsko ime Hude njive pod Kamnikom, vas Hudo pri Homcu in naselje Groblje.

Izročilo o moči potresa v kamniški okolici pa je ob primerjavi s sočasnim dogajanjem na Slovenskem dobilo dodatno pričevalnost, posebno v navezavi na kamniški grb oziroma ribo Faroniko in na zmaja. Zmaj, »lintver«, za katerega so tudi marsikje drugje verjeli, da biva v gorah in da jih ogroža, je v dojemanju prebivalcev pod Kamniškimi planinami ohranil svojo moč. Še danes je navzoč spomin na verovanje, da ta »lintver« živi pod Kamniškim vrhom, v neposredni bližini Grohata, ki je ljudsko poimenovanje za podrtje oziroma polom (Badjura 1957: 92), in Hudega konca. V spominu se je ohranilo tudi pričevanje, da so domačini kljub nasprotovanju domačega duhovnika ob določenih priložnostih hodili v dolino Bele k določeni skali, griči, spomin na podobo obredja in na lokacijo griče pa se je izgubil. Sama griča je ohranila svoj pomen: na to mesto so še v začetku 20. stoletja nosili jedi v času blagoslova pred veliko nočjo.¹⁵ Prav v tem okolju

¹⁵ Informacije je od stare matere Maričke Gradišek, p. d. Jerinčkove, oskrbnice in kuharice na Kamniškem sedlu, ohranil publicist Iztok Čebašek.

pa se je ohranil spomin na staro verovanje v zmaja, vera, da potres nastane zato, ker z njim narava zmaja pokonča, če pride iz gore. »Včasih so pa takole rekli, če je ven skočil, da je vse za njim drlo toliko časa, da ga je podsulo« (Podbrežnik Vukmir 1999: 13).

Iskanje odgovora na vprašanje, ki se je postavilo ob razpravi o kamniškem jezeru, je tako razkrilo niz pričevanj o razlogih za prežrtost razlitja jezera, torej vrsto dokazov o potresu leta 1348. Podoba teh pričevanj pa v mrežo krajev, kjer je bil ta potres znan doslej, s tem vnaša nova spoznanja, ki bodo lahko ovrednotena le v interdisciplinarnem nadaljevanju teh iskanj.

LITERATURA

- Badjura, Rudolf, 1957: *Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje*, II. del. Ljubljana (tipkopis).
- Bezlaj, France, 1967: *Eseji o slovenskem jeziku*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Borst, Arno, 1981: Das Erdbeben von 1348. Ein historischer Beitrag zur Katastrophenforschung. V: *Historische Zeitschrift* 233, 529–541.
- Cerkev v Golem Brdu. http://www.brda.si/znamenitosti/sakralna_dediscina/2012051415140511/Cerkev%20v%20%20Golem%20%20Brdu/ (10. 2. 2017).
- Cevc, Emilijan. 1958. Veronika z Malega gradu. *Kamniški zbornik* 4, 111–145.
- Cremonesi, Arduino, 1978: Potresi v zgodovini Furlanije. Kronika (prevod Stanko Murovec). Časopis za krajevno zgodovino 26, 71–82.
- Cvetek, Marija, 1993: *Naš voča so včas zapodval. Bohinjske pravljajce*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 5).
- Dimitz, August, 1874: *Geschichte Krains von der ältesten Zeit bis auf das Jahr 1813*, I. Laibach: Kleinmayr & Fed. Bamberg.
- [Dolenc, Janez], 1977: Pripovedi iz Breginjskega kota. *Glasnik SED* 1, 14–15.
- Dolenc, Jože, 2000: Rudarski in fužinarski kraj Železniki. *Loški razgledi* 47/1, 359–362.
- Fatur, Silvo; Šajin, Srečko, 2008: Zmaj v Postojnski jami. https://sl.wikisource.org/wiki/Zmaj_v_Postojnski_jami
- Gabrovec, Stane, 1975: Mengeš. V: Gabrovec, Stane idr. (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*, Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za arheologijo, 193.
- Golež Kaučič, Marjetka, 2013: Riba Faronika. Bitje voda in sveta v izročilu in v sodobnih interpretacijah. V: Deteilić, Mirjana; Delić, Lidija (ur.), *Aquatica, Literature, Culture*. Beograd: Institute for Balkan Studies of the Serbian Academy of Sciences and Arts (Special editions 122), 261–279.
- Grafenauer, Ivan, 1956: *Zmaj iz petelinjega jajca*. Razprave/Dissertationes II, Ljubljana: SAZU, 311–333.
- Gruden, Josip, 1910: *Zgodovina slovenskega naroda*, I. Celovec: Družba sv. Mohorja v Celovcu.
- Hammerl, Christa, 1992: *Das Erdbeben vom 25. Jänner 1348 – Rekonstruktion des Naturereignisses*. Diss. Univ. Wien.
- Hammerl, Christa, 2005: *Historische Erdbeben in Kärnten mit besonderer Berücksichtigung des Bebens vom 4. Mai 1201*. Arb. Tagg. Geol. B.-A. Gmünd. https://opac.geologie.ac.at/ww-wopacx/wwwopac.ashx?command=getcontent&server=images&value=ATA_2005_125.pdf (27. 2. 2017)

- Hammerl, Christa, 2000: *The earthquake of January 25th, 1348, discussion of sources*. EC project »Review of Historical Seismicity in Europe« (RHISE) 1989–1993. http://emidius.mi.ingv.it/RHISE/ii_20ham/ii_20ham.html (14. 2. 2017).
- Hicinger, Peter, 1859: Zgodovinske reči. *Kmetijske in rokodelske novice*, 17/21, 25. 5, URN:NBN:SI-DOC-85RRQDFM from <http://www.dlib.si>, file:///C:/Users/mklobcar/Downloads/Zgodovinske_URN-NBN-SI-DOC-85RRQDFM.pdf (9. 1. 2017).
- Hödl, Günter, 1987: »Und die Glocken läuteten von selbst!« Das Kloster Arnoldstein und die Erdbebenkatastrophe von 1348. V: Härtel, Reinhard (ur.), *Geschichte und ihre Quellen*. Graz Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 149–156.
- Hrobat, Katja, 2004: Ustno izročilo o lintverju kot indikator ritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščine nad Rodikom. *Studia mythologica Slavica* 7, 63–78.
- Hrovatin, Ivan M., 2007: Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit. *Studia mythologica Slavica* 10, 105–115.
- Ilešič, Svetozar, 1956: Dobrač, podrta gora nad slovensko zemljo. *Planinski vestnik* 12/ 2, 56–63.
- Ivančič Kutin, Barbara, 2012: Folklorno izročilo Breginjskega kota iz Dijaškega arhiva Janeza Dolenca. V: Lucia Trusgnach; Namor, Iole (ur.), *Trinkov Koledar za leto 2013*. Čedad: Kulturno društvo Ivan Trinko, 180–195.
- Jukič, Greta idr. (ur.), 2006: *Nekoč je bilo jezero. Storijske naše davnine. Es war einmal ein See. Sagen unserer Vorzeit*. Prevalje, Pliberk / Bleiburg: Občina Prevalje.
- Kahteran, Anđela, 2013: *Geografska analiza priseljavanja v Postojno*. Seminarska naloga na Oddelku za geografijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Ljubljana.
- Karničar, Andrej, 1987: *Jezerske storije*. Ljubljana: ČZD Kmečki glas (Glasovi 16).
- Karničar, Andrej, 1998: *Jezerska kronika. Jezersko v ustnem izročilu*. Kranj: Gorenjski muzej Kranj (Gorenjski kraji in ljudje 8).
- Karta slovenskih narečij z večjimi naselji. Slovenski lingvistični atlas. http://www.fran.si/204/sla-slovenski-lingvisticni-atlas/datoteke/SLA_Karta-narecij.pdf (5. 4. 2017).
- KLDB: Krajevni leksikon dravske banovine, 1937. Ljubljana: Zveza za tujski promet za Slovenijo v Ljubljani.
- Klobčar, Marija. 2011. "Voda, jaz ti darujem od dna do dna ..." Pesemske sledi verovanja v nadnaravno moč vode. *Studia mythologica slavica* 14, 181–193.
- Klobčar, Marija, 2015: Pozabljeni Kamnik in njegovo jezero. *Studia mythologica Slavica* 18: 81–109.
- Koblar, A[nton], 1893: Drobtinice iz furlanskih arhivov. *Izvestja Muzejskega društva za Kranjsko*, III., 19–23.
- Koblar, A[nton], 1892: Železniki. *Dom in svet* 5/6, 271–273.
- Kocbek, Fran, 1926: *Storije. Narodne pripovedke in pravljice iz gornjegrajskega okraja*. Celje: Goričar & Leskovšek.
- Komac, Blaž; Zorn, Matija, 2007: *Pobočni procesi in človek*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Geografija Slovenije 15).
- Kos, Dušan, 1996: V primežu pobožnosti, karierizma in samopreskrbe. *Zgodovinski časopis* 50, 21–46.
- Kosi, Miha, 1998: *Potujoči srednji vek*. Ljubljana: ZRC SAZU, Založba ZRC.
- Kotnik, France, 1924: *Storije 1. Koroške narodne pripovedke in pravljice*. Prevalje: Družba sv. Mohorja (Mohorjeva knjižnica 3).
- Kravanja, Boštjan, 2007: *Sveti svet*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Kronika Hrenovice, b. n. l.; prepisal kurat Franc Rupnik, 1935. Hrani Župnijski urad Hrenovice.

- Kronika župnije Gozd. Nadškofijski arhiv v Ljubljani.
- Kropej, Monika, 2008: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva.
- Kumer, Zmaga idr (ur.), 1970: *Slovenske ljudske pesmi* I. Ljubljana: Slovenska matica.
- Lapajne, Janez, 1987: Veliki potresi na Slovenskem – I. *Ujma* 1, 55–57.
- Logar, Tine, 1993: *Slovenska narečja*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Logar, Tine, 1996: Rovtarska narečja. *Enciklopedija Slovenije* 10, Ljubljana, 295–296.
- Majciger, Janez, 1883: Voda in njene moči v domišljiji štajerskih Slovencev. *Kres* 3, 601–604.
- Makarovič, Gorazd, 2001: Zmajske predstave in njihovi pomeni na Slovenskem. *Traditiones* 30/2, 27–52.
- Muchar, Albert, 1859: *Geschichte des Herzogthums Steiermark*, VI. Graz: Damian und Sorge.
- Nohl, Johannes, 2015: *Der Schwarze Tod. Eine Chronik von Pest*. Hamburg: Severus Verlag.
- Orožen, Janko, 1936: *Gradovi in graščine v narodnem izročilu*, I. *Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi*. Celje: samozaložba.
- Ovsec, Damjan J., 2001: Od argonavtov do metropole. V: Marija Stanonik (ur.), *Bela Ljubljana*, Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 23), 11–26.
- [Pajk], J[osip], 1873: K narodnej mitologiji. *Vestnik. Znanstvena priloga »Zori«*, 2, 176.
- Peršolja, Jasna Majda, 2000: *Rodiške pravce in zgodbe*. Ljubljana: Založba Mladika.
- Podbrežnik Vukmir, Breda idr., 1999: *Veronika z Malega gradu. Ljudsko pripovedno izročilo s Kamniškega*. Kamnik: Matična knjižnica Kamnik.
- Podbrežnik Vukmir, Breda; Kotnik, Irena. 2009. *Čuden prečudež. Folklorne in druge pripovedi iz Kamnika in okolice*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Posip Dobrača, 1850: *Slovenska bčela*, 1/6, 169.
- P[arapat], J[anez], 1873: K narodnej mitologiji. *Vestnik. Znanstvena priloga »Zori«*, 1/11.
- Rebolj, Vanda, 2016: *Reminiscence in spomini*. Tipkopis, hrani avtorica.
- Resman, Blaž, 1998: Stiški samostan. *Enciklopedija Slovenije* 12, Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Rutar, Simon, 1881: Slovenske pripovedi o jezerih. *Ljubljanski zvon*, 1/11, 681–687.
- Rutar, Simon, 1882: *Zgodovina Tolminskega. Zgodovinski dogodki sodnijskih okrajev Tolmin, Bolec, in Cerkno*. Gorica: Hilarijska tiskarna.
- R(utar) S(imon), 1894. Kamnik, zemljepisno-zgodovinski spis. *Ljubljanski zvon* 6, 376–377.
- Rutar, Simon, 1885: Pozoj. *Kres* 5/1, 41–45.
- Santonino, Paolo, 1991: *Popotni dnevniki 1485–1487*. Celovec, Dunaj, Ljubljana: Mohorjeva založba.
- Savenc, Franci, 2015: Stresla se je zemlja. *Gore-ljudje*, 7. 2., <http://www.gore-ljudje.net/novosti/115479/> (6. 4. 2017).
- Schumi, Franz, 1884–1887: *Urkunde- und Regestenbuch des Herzogthums Krain*, II. Laibach (samozaložba).
- Stanonik, Marija, 2005: *Nekoč je bilo jezero*. Škofja Loka: Muzejsko društvo Škofja Loka (Loški razgledi, Doneski 10).
- Stele, France. 1922–1928. *Politični okraj Kamnik*. Ljubljana: Umetnostno-zgodovinsko društvo.
- Stele, France, 1969: *Slikarstvo v Sloveniji od 12. do 16. stoletja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Stražar, Stane, 1979: *Moravska dolina. Življenje pod Limbarsko goro*. Moravče: Odbor za izdajo knjige Moravska dolina.

- Šifrer, Živko, 1968a: Spodnje Bitnje. V: Savnik, Roman idr. (ur.), *Krajevni leksikon Slovenije* I, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 168.
- Šifrer, Živko, 1968b: Šutna. V: Savnik, Roman idr. (ur.), *Krajevni leksikon Slovenije* I, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 170.
- Šifrer, Živko, 1968c: Žabnica. V: Savnik, Roman idr. (ur.), *Krajevni leksikon Slovenije* I, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 174.
- Štupar, Boris, 2008: Ljudje pod Košuto. Gore-ljudje, *Gorenjski glas*, 24. 4. <http://www.gore-ljudje.net/novosti/35756/> (6. 4. 2017).
- Šumrada, Janez in Tone Ferenc, 1991: Kočevarji. *Enciklopedija Slovenije* 5, Ljubljana: Mladinska knjiga, 179–181.
- Torkar, Silvo, 2009: Krajevna imena v občinah Postojna in Pivka. V: Fikfak, Jurij, *Postojna. Upravno in gospodarsko središče*. Postojna: Občina Postojna.
- Valvasor, Johann Weichard Freiherrn, 1877 [1689]: *Die Ehre des Herzogthums Krain*, XI, XV, Faksimile. Rudolfswerth: J. Krajec.
- Vider, Valent, 2004: *Zapiski o Solčavi in njeni okolici*. Prispevki k zgodovinskemu in etnografskemu gradivu. Solčava: Občina Solčava.
- Vijanski, Janko, 1857: Povest od jezera v skalski dolini. *Novice*, 25. 7., 15/59, 236.
- Vršnik, Joža – Robanov, 1956: Jezero v Matkovem kotu. *Planinski vestnik* 12/1, 38.
- Vršnik, Joža, 2005: *Preproste zgodbe s solčavskih planin*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Zorn, Matija, 2002: Podori na Dobraču. *Geografski vestnik* 74/2, 9–20.
- Wieseflecker, Peter, 2013: Mit in arhetip o koncu sveta. Podor Dobrača leta 1348 v kolektivnem spominu v Spodnji Ziljski dolini. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 84/4, 5–27.
- Wolfram, Richard, 1980: Brauchtum und Volksglaube in der Gottschee. Wien: Österreichisches Museum für Volkskunde.
- Zgodovina leskovške župnije, <http://www.zupnija-leskovec.si/o-zupniji/zgodovina> (10. 2. 2017).
- Zeiller, Martin, 1632: *Itinerarium Germaniae nov-antiquae. Teutsches Reyßbuch durch Hoch- und Nieder- Teutschland und angränzende unnd benachbarte Königreich / Fürsenthumb und Lande als Ungarn / Siebenbürgen / Polen / Schweden / Dennmark / etc.* [...]. Strassburg: Zetzner. <https://books.google.si/books?id=olhOAAAACAAJ&pg=RA1-PA365&lpg=RA1#v=onepage&q&f=false> (26. 1. 2017).

HIDDEN TESTIMONIES ON THE EARTHQUAKE OF 1348 ON THE TERRITORY OF SLOVENIA

MARIJA KLOBČAR



The basis for researching the testimonies relating to the 1348 earthquake was the study of the existence of Kamnik Lake, which led to the assumption that the earthquake had caused the lake to breach the natural dam (Klobčar 2015). The abovementioned study emphasises the question of why such a fateful event, the alleged spillage of the lake, had not been recorded in contemporaneous records. At the same time, some contradictions associated with the oral heritage connected to the lake have appeared.

The question of why the spill of Kamnik Lake has not been attested in the records has at least partially been answered by reliable reports of a large number of lakes existing in the past in Slovenian territory and testimonies on why they disappeared. The fact that lakes are a common geographical feature in Slovenia, however, do not confirm the existence of the Kamnik Lake, nor does it explain why the spill was not properly listed in records. Clarifying this issue has therefore led to the study of testimonies of the 1348 earthquake and a wider comparative study. Simultaneous scientific researches of this earthquake, long known as the Villach earthquake, have been characterised by significant discrepancies. This article does not encroach on these studies, but focuses on comparable events that occurred within the Slovenian lands.

Data on the damage inflicted by the 1348 earthquake are very scarce. Damage was recorded in Stari Kolovec pri Radomljah, Čušperk pri Grosupljem, Novi grad pri Podgradu near Ilirska Bistrica and in Maribor. Chronicles have also preserved some data on the effects of the earthquake in other locations around Slovenia, like the destruction of Kranj, the Sostro Castle (Ostri Vrh), Lipnica Castle near Radovljica, Ribnica in Carinthia (Reifnitz) and Rožek (Rosegg), while some places have not yet been identified. Damage to the Carniola and Carinthia regions is also mentioned in some other sources, including travelogues, while also mentioned is the damage in parts of Hungary and Styria.

Data on the effects of the 1348 earthquake in Slovenia are therefore highly selective, while evidence of its effects has gradually been decreasing. Besides Carinthia, Carniola and partly Styria were also mentioned in 19th century literature. Some writers, such as Peter Hicinger, Dr Albert Muchar and August Dimitz have, in connection with the chronicles and testimonies of earlier historians, written about the wider effects of this earthquake. The latter is described in greater detail by historian Josip Gruden, who based his research on the historical records found in various chroniclers. Judging by his description, the earthquake affected an area stretching from the Adriatic Sea to the Danube, including Friuli, while the hardest hit were Carinthia and Carniola. Gruden was aware of the effects of this earthquake and how the Carniola region had been overlooked in these reports.

He also linked this earthquake with the testimony about the destruction of Old Tržič in Upper Carniola.

The Kamnik Lake's spillage supposedly occurred at the same time as the destruction of Old Ljubelj. The fate of the Kamnik Lake in this part of the country is not an isolated account, for the lakes in Jezersko and Matkov kot in the Kamnik-Savinja Alps region are also mentioned in oral tradition as well as written records. It is believed that both lakes spilled their banks in 1348. This account has not only been passed down through many generations, but is also supported by material evidence. The existence of the lake in Jezersko and its overflowing is made evident by the existence of mountain farms, which in the 15th century migrated to the site of the former lake bottom, with old routes, moorings for boats, toponyms and administrative affiliation to Eisenkappel. The earthquake triggered the overflowing of the lake, something that the locals had wished for all the while, thus giving them the fertile soil down in the plain. In addition to the detailed testimonies relating to the spill of the lake at Matkov kot, the year of the earthquake had also been carved into a rock, which could still be seen in the 19th century.

According to folk tales, a dragon was the reason behind the lake breached the natural dam at Matkov kot. This mythological creature was also blamed for spilling the Kamnik Lake. After the disaster, the fear remained that the enraged dragon would once again return, which is why people on both sides of Olševa, where the dragon lived, made offerings for church masses. Besides the dragon, the image of fish Faronika was also depicted on the façade of the church at Solčava. Dragon and fish Faronika therefore expressed the fear of an earthquake felt among the locals, who tried desperately to protect themselves against future afflictions, while also representing a symbol of the past disaster.

Evidence linked to the area of the Kamnik-Savinja Alps, which hint toward the likelihood of why the Kamnik Lake spilt over during that fatal earthquake on 25 January, 1348, does not reveal why, with the exception of the record stored in the Franciscan monastery, no concrete reports exist. The answer to this question should therefore be sought throughout the wider Slovenian territory of that time and in a comparative review of mythological depictions of the dragon and fish Faronika around other Slovenian regions.

The 1348 earthquake occurred after a decade of major catastrophes, marked by the emergence of locusts, large drops in temperature, floods, hurricanes, fires, as well as the above-mentioned earthquake being followed by numerous aftershocks. In the year of this earthquake, Europe had been struck by a terrible plague, affecting our region the following year. The plague therefore affected Slovenian territories as well as other areas around Europe, which made explaining the events that occurred after the quake much harder.

Already in 1348, the year of the earthquake itself, the Furlans immigrated to Železniki and re-established the ironworks tradition in this area. This points to the arrival of foreigners in the Selca Valley soon after the earthquake and the revival of these activities that had once been so very important to this region.

Evidence of immigration is also reflected in the spoken dialect: Železniki belongs to the so-called Selce dialects, a dialect, therefore, very closely connected to the “rovatarska” dialect group.

The link between the “rovatarska” dialects and immigration is well known. Such linguistic influence of the German-speaking population, as attested to by this dialect, in addition to past immigration, testifies to the fact that this area was strongly influenced by colonisation. This is likely to have caused a substantial depopulation of the area and great damage to the economy, which is reflected in the example of Železniki. A major change in this area of countless dialects is reflected in the spilt lake in the Poljanska Valley and in the changes in gravitation of this area. Changes in the sacral-administrative sense are also known to have occurred in Bohinj, while colonisation was also well documented in oral tradition in Bohinj. Distinct and clear testimonies regarding immigration were in Kočevsko; one of the interpretations of the Kočevje Germans’ language has its roots in the settlement of three hundred families of rebellious Frankish-Thuringian farmers in 1349.

The colonisation of certwathain localities or regions in what is now Slovenia thus points to a connection with the earthquake in 1348. In the mid-14th century, significant changes occurred in the infrastructure of Slovenian territories. Intervention in transport infrastructure, connected also to some administrative changes, shows the reconstruction of transport and trade, and thus also the rehabilitation of damages incurred by the earthquake, and is consequently evidence of an earthquake occurring in the first place. Between 1357 and 1371, the Counts of Celje reigned over a number of important princely dominions, towns and important turnpikes. This sheds a new light on the founding of a new town in 1365 – the town of Novo Mesto, which was founded six years before the Turkish conquest of Macedonia or forty-three years before their first raid on Slovenian territory.

The destruction is also mentioned in toponyms at Šutna. Later, in 1368, the area was named after the collapse at Dobrač. Šutna’s toponym is also shared with other areas where Slovenians live. In addition to the Kamnik suburb of Šutna there is also the settlement in Šmartno ob Dreti and in Brestanica in Styria, a village near Kostanjevica in Lower Carniola and one in Žabnica in Upper Carniola. The Slovenian equivalent of the Carinthian name for Šutna Podertje, the settlements of Razdrto are in Šentjernej and under the Nanos hill, while the area of Postojna some toponyms indicate signs of colonisation.

Therefore, the 1348 earthquake in today’s Slovenia wiped entire villages off the map and made room for new ones, while most of the reconstruction of the country took place in the middle of the sixties of the 14th century. The destruction of villages, empty spaces, the settlement of new residents and very limited communication disrupted the flow of information, creating a void in our nation’s collective memory. Stories of disappeared settlements and the relocation of churches, such as at Sela in Kamnik or the construction of a house on the foundations of the Gothic church in Križevska village in the parish of Moravče are all evidence of this dark period of breakdown in communication.

The 1348 earthquake interrupted the tradition, which was already familiar with Gothic architecture. Our so-called backwardness, recognised as a fundamental feature of our Gothic style, is therefore a sign of creativity, which appeared during reconstruction after the earthquake. One of the consequences of the earthquake is also the depiction of St. Christopher, the patron saint against calamity, found on the outside facades of the churches, as well as depictions of St. George. Most of these representations emerged during the second half of the 14th century. In some frescoes the fish Faronika or even dragons appear at St Christopher's feet.

The observation of social and infrastructural changes that occurred on Slovenian territory during that time, mainly in the 1360s, and the depiction and interpretation of St. Christopher and St. George portraying a clearer image, were backed by some mythological explanations. Places which in the mid-14th century had recorded these great changes are often associated with the tradition of the dragon or serpent. People generally believe that the dragon caused the earthquake and the destruction that followed, while a belief was also maintained that the earthquake occurred in order to destroy the dragon because it had left its dwelling place in the mountain.

In the mid-14th century, the Church sought to supplant the pre-Christian belief of the dragon by emphasising the role of St George, often in conjunction with Saint Margaret. When the local's fear of the dragon subsided, other stories appeared about how the dragon, Lintvern, was defeated by brave individuals, for example, in Postojna, Ljubljana and Klagenfurt. However, the original message was preserved in certain places through folklore and records of the earthquake. On the basis of this tradition the image of the dragon in Klagenfurt's coat of arms points to a connection with the earthquake. This link might be the case even in Ljubljana.

In connection with the earthquake, besides the dragon, another mythological creature appears in old Slovene folklore - the fish called Faronika. It was believed that it was the latter's movement which caused the earthquake, while its sinking would even bring the end of the world. These interpretations were recorded in the central Slovenian territory and Tolmin in the folksong tradition and various depictions, as well as in areas of "rovtarska" dialects. This is also what the fresco in Solčava depicts, where the connection with the earthquake in 1348 was established. Using the fish Faronika in the decades after the great earthquake suggests a link with the fatal event, but subsequently this connection to the earthquake was lost, and Faronika became a mermaid. The idea of mythological creatures is also present in the stories about the destruction of castles or settlements, where the image of the cause of the earthquake no longer exists—yet its activities have been witnessed in surrounding areas and regions.

As is evident from the events that followed the earthquake, from certain toponyms and testimonies reflected in folklore and in opposition to this belief, the earthquake of 1348 had terrible consequences. Not only did it demolish castles, monasteries, churches and whole towns, but it also eroded mountains and spilled lakes. This undoubtedly seriously affected trade routes and made it more difficult to communicate, thus also hampering the information we have about the quake

today. The large number of victims of the earthquake and the plague that followed led to a significant break with tradition.

The earthquake mostly affected brick buildings, castles and cities, and therefore had an impact on those social groups with broader social connections who were characterised by a greater amount of knowledge. The need for economic recovery and transport brought about the settling of foreigners, which further hampered the flow of tradition and information. The destruction of towns and the settling of foreigners in urban areas had, along with influencing administrative ties to the German language, affected the “German character” of our towns.

Stigmatisation also had a powerful impact on the loss of oral tradition. The interpretation of the penalty for living a sinful life was maintained in both the stories of ruined castles and towns as well as in the tradition of flooded valleys. The integration of the dragon as a cause of the disaster, which was also a component of written testimonies of the terrible event, diminished the value of the descriptions of the catastrophes.

The fact that so little is known about the 1348 earthquake is therefore not only due to the lack of testimonies, but also the very interpretations surrounding its causes, as interpretations of the bearers of tradition as well as the interpretation of those who compiled or studied it. For the aforementioned reasons the earthquake of 1348 was expelled from the social collective memory of Slovenians, as well as lacking in many historic studies.

An improved image of the testimonies regarding the earthquake in territories of Slovenia shows the need for a renewed reflection on the effects of the 1348 earthquake. These testimonies could also represent yet more proof that the Kamnik Lake breached the natural dam by the earthquake in 1348. It is explained by a comparative review of mythological traditions, tied to the dragon and fish Faronika. Veronika, depicted in Kamnik’s coat of arms, succeeded the mythological creature fish Faronika. Also explained is the image of the dragon, which in folk belief lives under Kamnik Hill. The fact that the link between the Small and Old castle during the earthquake of 1348 could have been broken is also shown in the evidence of the cave in Mali Grad hill that has up until now been ignored, yet its existence stretches as far back as 1263. These testimonies require research into these issues through the scope of other disciplines.

Rezijanska Linčica Turkinčica kot splošno slovenski motiv drugosti

Roberto Dapit

The article focuses on the relationship with alterity and the distant worlds that arises from the folksong cycle of the typ *Kralj Matjaž rešen iz ječe* 'King Matthias rescued from the jail', which is documented in the Slovenian folk tradition with reach materials from the Resia valley (Italy). Resia is a very peripheral western Slovenian linguistic minority area. Through the analysis of the texts from a linguistic and symbolic perspective the author tries to understand if the image of the Other, in this case of the *Turk*, is corresponding to the stereotyped representations which developed in folklore of Western Europe and in the South Slavic cultural space towards Ottoman/muslim world. An interesting parallel represents the cycle *Zviijačna ugrabitev mlade matere (Lepa Vida)* 'Cunning kidnapping of a young mother (Fair Vida)', where the Other is represented by a sailor/boatman (Saracen).

KEYWORDS: King Matthias, *Turks*, Slovenian folksong tradition of Resia, Fair Vida, alterity

UVOD

Izhodišče razprave je odnos do daljnih svetov oz. do drugosti, ki ga izraža cikel pripovednih oz. *Junaških in zgodovinskih pesmi*, klasificiran kot *Kralj Matjaž rešen iz ječe*¹ v *Slovenskih ljudskih pesmih* (SLP I, št. 5, str. 28–51)². Glavni motiv govori o pobegu Kralja Matjaža iz *turške*³ ječe s pomočjo hčere *turškega* carja. Po srečnem prihodu na domači dvor, se carjeva hči poroči z Matjaževim sinom/bratom. V diskusiji se bomo

¹ Tip je bil tako preimenovan po prvotnem naslovu *Kralj Matjaž v turški ječi* v SNP 9-10, str. 24–31.

² Dalje skrajšano kot SLP 5, ki zajema 10 enot: št. 1. iz okolice Ribnice na Dolenjskem, št. 2. z Goriškega (ki jo je že objavil Karel Štrekelj v *Slovenskih narodnih pesmih* (SNP I, št. 9, str. 24–26); obe pesmi izvirata iz 19. stoletja. Vse ostale različice so bile zapisane v Reziji, namreč SLP 5/7 na Solbici (Stolvizza), SLP 5/3–6, 8–10 v Bili (San Giorgio), večinoma v več izvedbah. Pri navajaju rezijanskega pesemskega gradiva praviloma ne upoštevam pojavnosti variant iste pesmi, ker bo navedena le številka pesmi, torej od SLP 5/3 do SLP 5/10. Glede objav posameznih pesmi v prevodih gl. npr. Matičetov 1966 v italijanskem in Matičetov 1970 v francoskem jeziku.

³ Poleg običajnega navajanja naslovov del in besed v narečju ali tujih jezikih, pišemo v ležečem tisku tudi določena obča in etnična poimenovanja, ker so bila v izročilu rabljena v prenesenem pomenu in so navadno označevala Drugega. Čeravno bodo v nadaljevanju obrazložena le poimenovanja *Turek/turški/Turčija*, smo po analogiji v besedilu zapisali tudi izraze kot so *Arabec*, *črni zamorec*, *Maver*, *nevernik*, *poganski*, *Saracen*, *Španec/španski* ipd. Zaradi kompleksne pomenskosti oz. rabe v izročilu bi si seveda tudi ti zaslužili posebno obrazložitev (glej dalje).

osredotočili pretežno na mlajše različice, ki so bile zabeležene v Reziji v šestdesetih letih prejšnjega stoletja. Zaradi sorodnosti tematike smo primerjalno, predvsem z ozirom na diskurz o drugosti, pritegnili v razpravo tudi krog rezijanskih pesmi o Lepi Vidi, ki je v SLP V uvrščen pod št. 244 z naslovom *Zvižčna ugrabitev mlade matere (Lepa Vida)*.

V članku bomo najprej orisali kratek zgodovinsko kritični okvir in tako umestili obravnavano rezijansko izročilo v širši slovenski, primerjalno tudi južnoslovanski ter evropski okvir. Na to pa bomo analizirali besedila ciklusa SLP 5, delno tudi SLP 244, in upoštevali bodisi narativne kot jezikovne prvine, ki prispevajo k oblikovanju diskurza o kolektivnem Drugem. Interpretacija bo izvedena v glavnem na podlagi že objavljenih virov, mestoma pa je dopolnjena z ustnimi viri, pridobljenimi tokom tridesetletnega terenskega raziskovanja v Reziji.

Čprav je Rezija obrobno zahodno območje z drugačno zgodovinsko usodo v primerjavi z osrednjim slovenskim prostorom, obravnavamo rezijansko izročilo kot skupno in, zaradi visoke stopnje ohranjenosti, izredno dragoceno dediščino slovenskega jezikovnega prostora. Zato bomo uvodno upoštevali obče slovenski kritični okvir. V zvezi s tem lahko izpostavimo še dejstvo, da močnejših vplivov iz sosednjega romanskega oz. furlanskega sveta na ta segmnet rezijanske kulturne dediščine ne zaznavamo.

Temeljni vidik oz. predstavo o Tujem/Drugem⁴, kot sestavnem delu opozicije Mi – Drugi, v okviru omenjenih pesmi prepoznavamo predvsem v liku *Turka* v SLP 5, pa tudi *črnega zamorca/Mavra/Saracena*, ki v Reziji nastopa kot *barkarjul/morner* in druga imena v SLP 244.⁵ Navajamo Šmitkovo sintetično predstavitev odnosa do Drugega, predvsem do pripradnikov druge vere (imenovanih *neverniki*), v slovenskem izročilu:

»Obzorje slovenskega ljudskega izročila je do srede 19. stoletja segalo čez evropske meje do obal Levanta in do Indije. Izoblikovalo se je predvsem na osnovi bibličnih zgodb, svetniških legend in različnih prerokovanj, delno pa tudi ob neposrednih stikih z neevropskimi ljudstvi (Huni, Mongoli, Saraceni, Turki).« (Šmitek 1983: 31)

»Tujci, posebno neverniki (zamorci, psoglavci, Turki), so bili v slovenskem ljudskem izročilu skoraj vedno prikazani kot negativne osebe – lažnivci, brezsrčneži, naduteži, zaslužnjevalci in preganjalci kristjanov.

Nezaupanje in celo strah pred vsem tujim, kar lahko hote ali nehote prinese nesrečo, sta izvirala iz bridkih zgodovinskih izkušenj, delno pa tudi iz nerazgledanosti in zaprtosti v svoje ozko krajevno in socialno okolje.

Po tej miselnosti je bila fizična varnost in psihična uravnoteženost posameznika zagotovljena le z njegovo tesno povezanostjo s pripadniki njegove lastne krvnosorodstvene in lokalne skupine. Ljudsko izročilo najpogosteje povezuje in pojasnjuje moralno izprijeznost tujcev z njihovo nekrščansko vero, kar kaže tudi na močno versko indoktrinacijo.« (Šmitek 1986: 11)

⁴ Glede pomenske konotacije teh dveh izrazov, ki se v pričujoči razpravi pogosto pojavljajo, se strinjamo z razlikovanjem Sare Mlakar (2016: 38), ki razume pojem *drugost* kot nadpomenko pojmu *tujost*.

⁵ Lik *črnega zamorca* v rezijanskih pesmi se da le primerjalno rekonstruirati na podlagi ostalega izročila tega tipa, ker svojo zmerno drugost odraža preko imena *barkarjul* 'čolnar' ali *morner/mernol* (in drugih izrazov) 'mornar', 'ter dedec' v prozni varianti.

Izročilo, ki je predmet pričujoče razprave, kaže kompleksno zgodovinsko ozadje tudi zaradi pojavljanja likov, dogodkov in krajev, ki jih težko umestimo v nek prepoznavni zgodovinski okvir. Na podlagi zemljepisnih in lastnih imen ter etnonimov bi pričakovali, da so dogajanja zgodbe v SLP 5 umeščena v osmanski svet, ki pa lahko pomeni tudi Balkanski polotok oz. tisti del, ki je bil pod osmanskim carstvom (glej dalje). Ogrska je tudi izrecno omenjena, ravno tako Kralj Matjaž, ki nastopa kot *wunġerski*⁶ *krej*, ogrski kralj, in čeprav predstavlja glavnega junaka slovenskega ljudskega izročila, ima v tem kontekstu manj pomembno vlogo. Zato bi najprej zelo strnjeno orisal zgodovinsko ozadje, ki zadeva odnos med slovenskim in osmanskim svetom ter kritični okvir iz vidika obravnave s tem povezanega folklornega gradiva.

Kot je znano, vse slovenske pesmi, ki *Turke* omenjajo, niso nastale v času tesnih stikov z Osmani⁷ oz. v času njihovih vpadov. Kot poudarja Zmaga Kumer, je bilo dovolj *turško* pobarvati že obstoječe balade, da so postale aktualne (Kumer 1986: 126).⁸ Zato naj uvodoma pojasnimo izbor in pomen uporabljenih etnonimov. Z veseljem ugotavljamo, da je bilo vprašanje rabe imena *Turek* večkrat problematizirano v sodobni strokovni literaturi (gl. npr. Pust 2007, Mlakar 2014).⁹ Kot pravilno poudarja Pust (2007: 210): »Izraz „Turek“ se v večini virov, pa tudi v sodobni poljudni in celo znanstveni literaturi namreč uporablja precej nekritično in razkriva etimološko zmedo ter namerno ali nenaumno slabo poznavanje dejanske stvarnosti«. V nadaljevanju pa precizira, da je izraz *Turek* v določenih obdobjih zgodovine označeval pripadnike vseh ljudstev, ki so v okviru osmanske države prišli v stik s krščanskim prebivalstvom. Dodatno dejstvo je, da so bili prebivalci turškega izvora v osmanski državi pravzaprav v manjšini (Pust 2007: prav tam). Po vsem tem ne gre prezreti dejstva, da podobne načine poimenovanja dokumentiramo na Slovenskem praktično do današnji dni (prim. Dapit 2014: 480, op. 34).¹⁰

Glede naziva *Turek* ali *Arabec* oz. *Maver/Saracen* je treba poudariti, da v ljudskem izročilu niso bili v rabi kot etnonim, marveč so pomenili osvajalca, napadalca, ugrabitelja ali pa *nevernika* (Kumer 1986: 126), zato pa sta njihova raba in pomen kompleksno vprašanje. O opredelitvi termina *Turek* piše tudi Voje (1996: 5–6): »Že v 15. stoletju so začeli besedo *Turek* nadomeščati z izrazi, kot so: dedni sovražniki, grozoviti tirani, krvoločni psi, stekli psi, roparski ptiči, malharji, požigalci itd. Zaradi razmer, ki so jih povzročali turški vpadi, je začelo prebivalstvo s pojmom „Turek“ poosebljati pojma strah in nevarnost. Pojmi *Turek* in izpeljanke nimajo vedno etnične oznake, kar velja posebno v zvezi s turškimi vpadi na slovensko ozemlje.«

⁶ V celotnem besedilu uporabljamo znak ġ namesto znaka ģ, kot je zapisan v SLP I, ker artikulacijsko ustreza rezijanskemu fonemu, ki ga je v svojem pravopisu z istim znakom predlagal Han Steenwijk.

⁷ V pričujoči razpravi bo za poimenovanje pripadnikov Osmanskega cesarstva rabljen politično opredeljen izraz *Osmani*.

⁸ Obstaja pa tudi gradivo, v katerem so prepoznavna zgodovinska dejstva, prim. Grafenauer 1951c.

⁹ O stereotipizaciji prestav o *Turku* prim. tudi zbornik Jezernik (ur.) 2010; v tej publikaciji Simonič (2010: 103–104) navaja nazive, ki zadevajo poimenovanje in karakterizacijo Drugega/*Turka* pri Janezu Vajkardu Valvasorju.

¹⁰ V Mariboru se je reklo 'pri Turku' v smislu 'pri prodajalcu zelenjave s Kosova'.

Potemtakem sklepamo, da podobno velja za zemljepisne definicije. Gre za dežele, ki jih ne smemo razumeti iz geografskega, temveč iz političnega, kulturnega in tudi verskega zornega kota, če lahko veljajo tudi za *poganske* dežele. Zato *Turčija* lahko pomeni tudi področje Balkana pod osmansko oblastjo (Kumer 1986: 125; Golež Kaučič 2007: 7; Mlakar 2016: 152), *Turek* pa tamkajšnjega prebivalca oz. pripadnika muslimanske vere.

Na Slovenskem je bila *turška* nevarnost stvarna zgodovinska okoliščina, ker so *turški* vpadi trajali od začetka 15. do srede 16. stoletja, v Prekmurju celo do srede 17. stoletja. Zaradi tega je tamkajšnje prebivalstvo začelo z imenom *Turek* poosebljati pojma 'strah in nevarnost' (Voje 1996: 6, 18), ki sta po vsej verjetnosti postala eden najpogostejših motivov v slovenskem ustnem izročilu že od začetka 15. stoletja oz. od prvih stikov z Osmani, ki so prodrli v slovenske dežele (prim. tudi Šmitek 1986: 21). Ravno v zvezi s tem pa Ignacij Voje (1996: 6) navaja dejstvo, da je bilo med vojaškimi oddelki, ki so v glavnem prihajali iz Bosne, »malo osmanskih Turkov orientalnega porekla. *Akindžije*, predhodniki glavnih vpadnih čet, so bili privilegirane vojaške enote, sestavljene iz Turkov in islamiziranega domačega poljedelskega prebivalstva na Balkanu« in v času najhujših vpadov so bile čete spahijske vojske iz bosanskega in sosednih sandžakov, ki so prihajale v slovenske dežele: »Ta spahijska vojska je bila večinoma sestavljena iz pripadnikov domačega prebivalstva južnoslovanske etnične pripadnosti« (Voje 1996: prav tam).

Celoten obseg ustnega izročila s tematiko o *Turkih* je izredno obsežen in raznolik, zaradi tega ga je v celoti težko obdelati. Ljudsko izročilo s tovrstno motiviko na Slovenskem še ni izumrlo (gl. tudi Voje 1996: 165), kar potrjujejo novejšje študije in publikacije.¹¹

Rezijansko pesemsko gradivo tipa SLP 5, na katero se nanaša pričujoča razprava, je bilo zbrano na terenu v Reziji, medtem ko ostalo redko gradivo istega tipa, zbrano na Dolenjskem in na Goriškem, izvira iz 19. stoletja.¹² Isto velja za cikel SLP 244 o Lepi Vidi. Izročilo, v katerem prepoznamo like kot so Kralj Matjaž, Linčica Turkinčica, Lepa Vida ali *črni zamorec/barkarjul*, je v Reziji dejansko preživel dlje časa v primerjavi z ostalimi slovensko govorečimi območji, praktično do današnjih dni, in odkritje izročila, predvsem ciklusa o Lepi Vidi, je pomenilo za slovensko kulturno zgodovino pomemben dogodek.¹³

O samem motivu Tujega/Druega ne gre prezreti temeljnega dejstva, da so *Turki* v določenem starejšem izročilu zamenjali *Saracene* in psoglavce in da je pogosti motiv ljudskih pesmi ter pripovedi ravno ugrabitev, na katero se navezujejo zgodbe o uspešnih pobegih iz *turškega* ujetništva (Šmitek 1986: 21). Naše rezijansko gradivo vsebuje in nazorno izraža oba motiva: pobeg Matjaža iz turške ječe v pesmih o Linčici Turkinčici in, čeprav le delno upoštevamo to drugo izročilo, tudi ugrabitev Lepe Vide s strani *barkarjula/mornerja*. Glede sorodnosti oz. podobnosti motivov in elementov med tema dvema tradicijama bi npr. izpostavili podatek, da je v nekaterih sosednih izročilih tipa

¹¹ Gl. npr. Mlakar 2014a, 2014b, 2016.

¹² Pesem št. 1, zapisana pred l. 1819, izvira iz okolice Ribnice, pesem št. 2., zapisana l. 1862 ali 1863, pa z Goriškega (SLP I: 28–29).

¹³ Prim. tudi Avsenik Nabergoj (2009: 184): »One of the greatest and most significant discoveries for Slovenian culture was that of the old Slovenian ballad of Fair Vida in the 1960s in Resia [...]«.«

SLP 5 glavni ženski lik namesto rešiteljice Ličice Turkinčice »Arapka divojka«,¹⁴ kar priča o stratifikaciji in prepletanju zgodovinskih izkušenj ter posledičnih literarno mitskih predstav na Balkanu, v Sredozemlju in po Evropi.¹⁵ V pojasnilih k baladam o Lepi Vidi je Zmaga Kumer napisala naslednje (Kumer 2007: 87):

»Motivi, kot so zvabitev na ladjo, pogovor s soncem in luno, skok v vodo ipd., niso značilni samo za ta baladni tip, vendar je Grafenauer iskal prav v tej smeri, ki je hotel ugotoviti »izvor, razvoj in razkroj« balade o Lepi Vidi. Pri tem pa je nehote pokazal, da ljudske balade (kakor ljudske pesmi sploh) niso izcela nastale stvaritve. Sestavljajo jih motivi, ki jih je mogoče uporabiti v vsebinsko različnih zgodbah, če to le dopuščata ritem besedila in melodije. V ljudskem pesemskem izročilu poleg potujočih verzov in slogovnih obrazcev torej obstajajo tudi potujoči motivi, na katere ni jezikovnih in narodnostnih pregrad, saj so se v vseh časih našli posredniki, večji dveh ali več jezikov.«

Iz pregleda slovenskega pesemskega izročila vemo, da so prisotni sledovi tujih dežel iz obrobja Evrope do Levanta in vse do Indije. Poleg temeljnih študij Ivana Grafenauerja o fenomenu pojavljanja tujih dežel in ljudi v slovenskih ljudskih pesmih zanimivo poroča tudi Zmaga Kumer in izpostavlja dejstvo, da prisotnost Tujca kot pripadnika določenega naroda ne ustreza konkretni realnosti, kvečjemu lahko šteje kot element, ki prispeva k določanju časa nastanka posameznih izročil (Kumer 1986: 123). Golež Kaučič prepozna skozi celo slovensko pesniško izročilo prepletanje straha in upanja kot rezultat srečanja različnih kultur. Zanimiv je tudi pojem dvojnosti v percepciji tuje dežele, ki jo avtorica izpostavlja: tuja dežela je po eni strani negativno označena, po drugi pa je opisana kot čudežna dežela Indija Koromandija. Nasprotujoči si predstavi naj bi izvirali iz mikrokozmičnega in makrokozmičnega pogleda slovenskih ljudi na svet, ki jih ljudske pesmi izražajo (Golež Kaučič 2007: 4–5).

Iz perspektive pogostnosti pojavljanja Tujcev/Drugih v ljudskih pesmih pa izstopajo *Španci* in *Turki*, čeprav prvi niso bili pravi Španci, temveč *Mavri* oz. Arabci in Berberi, ki so osvajali Španijo od 8. do 15. stoletja. Zaradi procesa spreminjanja pogledov na kolektivnega Drugega kot sovražnika so v slovenskih ljudskih baladah od 15. do 17. stoletja *Saracene* zamenjali *Turki*, tako da je španski kralj postal *turški* car, čeravno ni nikoli predstavljal pravega španskega kralja in niti Španca (Grafenauer 1939: 82;¹⁶ Kumer 1986: 124–125; Golež Kaučič 2007: 4–5, 7). Starejši lik *Arabca/Mavra* je glavni dejavnik drugosti tudi v ciklusu o Lepi Vidi. Na kulturnozgodovinsko ozadje tega izročila je že

¹⁴ V HNP 6, št. 33 najdemo zanimivo različico tipa SLP 5, ki se takole začne: *Tamnio je bane Zrinjane / U tannici bega od Novoga / Tamnio je devet godin' dana*. V tej pesmi, sestavljeni iz 116 verzov, po izvoru iz Knina, je ženski lik »Arapka divojka«.

¹⁵ Božović (1977) je posvetil monografijo temi Arabcev v ljudskih pesmih na področju srbohrvaškega jezika, mdr. omenja pesmi tipa »Marko Kraljević i kći kralja Arapskoga«, kjer arabsko dekle reši junaka/Marka iz ječe (1977: 47).

¹⁶ »Kajpada tudi »turški car« naše pesmi ni turški sultan v Carigradu; saj so tam za križarskih vojska gospodovali še bizantinski, od 1204—1261 latinski cesarji. Gre pač za kakega drugega saracenskega vladarja, morda kje v severni Afriki« (Grafenauer 1939a: 82).

zelo zgodaj opozoril Grafenauer v obsežni monografiji iz leta 1943 (126):¹⁷ »zamorec v njej ni črnc, ampak arabski Maver, španjska kraljica pa spominja na arabsko-mavrsko državo na Španskem (711 – 1492)«. O dobi nastanka pesmi lepe Vide pa:

»z dokumnetirano veljavnostjo je bilo utrjeno, da je Lepa Vida po svojem izvoru tragična balada o zvesti mladi ženi-materi, ki je bila kot sužnja uplenjena. Kulturnozgodovinsko ozadje je pokazalo tudi dobo, v kateri je morala ta prvotna balada nastati. To je bila doba od IX. do XI. stoletja, doba v kateri so Arabci-Mavri neovirano plenili po vseh obrežjih zahodnega Sredozemlja in globoko v notranjost dežela (...).«

Nedavno je o tem pisal tudi Nartnik (1994: 194). Stik oz. poznanstvo mlade matere z *Drugim/črnim zamorcem* je postavil domnevno v sledeč stvarni zgodovinski okvir: po zmagi nad bizantinko-beneškim ladjevjem in zasedbi Taranta leta 840 so Arabci vpluli v Jadransko morje z 36 ladjami pod poveljstvom sahiba Kalfuna in konec marca leta 841 sežgali Osor na Cresu. Prihodnje leto so ponovno premagali beneško ladjevje pri otoku Susku. Leta 875 so se Arabci pojavili tudi pred Gradežem v Tržaškem zalivu, čeprav mesta niso mogli zavzeti (Ferluga 1990: 370–371).

Žal o pesmi ni sledu na Primorskem, dasiravno naj bi, kot je prepričana Zmaga Kumer (2002), pripovedna pesem tipa SLP 244 nastala na obali. Glede domneve Ivana Grafenauerja o nastanku in razvoju te pesmi v slovenskem izročilu ima etnomuzikologinja Kumrova nekaj pomislekov. Kljub temu domneva, da so v ozadju izkušnje interakcije, predvsem med slovenskimi romarji in daljnimi svetovi ter ljudmi. V tem tudi vidi možnost in okoliščine nastanka lika *črnega zamorca*.¹⁸

V nadaljevanu razprave skušamo najprej razumeti, v kolikšni meri se da upoštevati navedene vidike v ožjem kontekstu rezijanskih pesmi z motivom *Kralja Matjaža rešenega iz ječe*. Radi bi tudi ugotovili, koliko so daljni svetovi in Tujci/Drugi opisani kot *nevarni* in *grozeči*, torej v kolikšni meri se vzorec ambivalentnih in nasprotujočih si percepcij ujema z rezijanskim imaginarnim sistemom.

REZIJANSKO GRADIVO

Večina *Junaških in zgodovinskih pesmi*, ki spadajo v prvi sklop SLP 1-19, vsebuje relevantne podatke o odnosu Slovencev do Dugega in v našem primeru do *turškega*

¹⁷ Kot omenja Grafenauer (1943: 125–126), je na ta vidik na kratko opozoril že leta 1921 v *Slovenski čitanki* I (št. 20, op. str. 291).

¹⁸ Prim. Kumer (2002: 152): »Morda nismo daleč od resnice, če domnevamo, da so naši ljudje pesemsko zgodbo ali že pesem slišali nekje zunaj domače dežele, morda v času romanj v Porenje ali Galicijo, vsekakor vsaj v 14. stol., sicer ne bi mogli Kočevarji od slovenskih sosedov povzeti svoje »Meererin«, ki je ne pozna nemško izročilo nikjer drugje. Naši romarji so prišli v stik z različnimi ljudmi in kakšen temnopolt Sredozemec, pa še mornar po vrhu, je v pesmi zlahka postal črn zamorec. Španjska kraljica, ki jo omenja samo Rudeževa varianta, je pač kraljica daljne dežele. Ker je prav ta varianta vsebinsko popolnejša od drugih in zaradi bližine ozemlja mogla pesem posredovati Kočevarjem, je bila prav njej podobna tista »prvotna«, od drugod prinesena.«

sveta.¹⁹ Pesemski sklop SLP 5 *Kralj Matjaž rešen iz ječe* je po vsej verjetnosti najvažnejši kulturni segment, ki v Reziji priča o odnosu med tema dvema oddaljenima svetovoma. Specifična tematika je dokumentirana v raznovrstnem izročilu na celotnem slovenskem jezikovnem ozemlju, toda, razen v redkih primerih, ni prisotna v pripovednem izročilu Rezije in Benečije. Rezijansko območje se v tem pogledu razlikuje od ostalih slovenskih območij, kar so narekovalle drugačne zgodovinske²⁰ (in morda tudi geografske) razmere. Tudi v sosednji furlanski dediščini oz. v ljudskih pesmih nismo še našli vzporednega izročila, ki naj bi prispevalo k morebitni primerjalni analizi teh dveh sosednjih tradicij. Za primerjalno preučevanje splošne tematike o *Turku* kot Drugem na Furlanskem bi prej prišle v poštev slovstvene in umetnostne zvrsti, kot so avtorska književnost, glasba, slikarstvo ipd. (gl. Pressacco 1993).

Vprašanja geneze in povezanosti navedenega rezijanskega izročila s širšim južnoslovanskim in mediteranskim oz. evropskim prostorom ne bomo mogli nadgraditi, zato v tem okviru upoštevamo le določene, na tem specifičnem področju pridobljene izsledke raziskovalcev, kot sta Ivan Grafenauer (1951a, 1951b: 16–19, 1951c, 1953–54)²¹ in Milko Matičetov (1966, 1969, 1970, 1991), katerih raziskave je nadgradila Zmaga Kumer. Matičetov je že takoj po odkritju pesmi tipa SLP 5 na rezijanskih tleh priporočil, naj se v nadaljnjem raziskovanju poleg grškemu in škotskemu literarnemu izročilu posveti posebno pozornost tradiciji *Chansons de gestes* Guillaumea d'Orangeja.²² Kasneje, leta 1991, vedno v zvezi s SLP 5, je povzel dotedanje ugotovitve komparativne folkloristike (prav posebej Ivana Grafenauerja) in poročal naslednje (Matičetov 1991: 218):

»če bi hoteli slediti njeni razširjenosti v prostoru, bi zlahka dosegli Škotsko in Skandinavijo na severu Evrope in Grčijo na njenem jugu; glede časovne zasidranosti le to, da bo od prve omembe te snovi (Stari Seneca, *Controversiae* I, 6) že skoraj dva tisoč let; v

¹⁹ Starejše gradivo je bilo v glavnem že objavljeno v SNP, kjer ta tematika je tudi široko dokumentirana.

²⁰ Rezijansko področje naj bi ostalo dokaj oddaljeno od dogajanj v zvezi s *turškimi* vpadi v Furlanijo, o katerih lahko strnjeno beremo v Maniaccu 1985: 94–99. Prim. tudi Voje 1987.

²¹ Grafenauer je npr. ob analizi določenih primerov ugotovil, da sodijo podobni tematski sklopi med najstarejša slovenska pesemska izročila. Tako v članku iz leta 1939c: »Po vsem tem, mislim, da ni pretirano, če postavljam prvotno obliko legende o »Sveti hostiji onečaščen« nekako v 12./13. stoletje. [...] Tako stopa tudi ta legenda s svojim Saracenom zamorčičem in svojo starinsko obliko med najstarejše slovenske narodne pesmi.« Ali pa v drugem prispevku (1939a: 83): »In kakor za pesem o Kompostelskem romarju, velja tudi za pesem o Zariki in Sončici, da si je dobila po vsej verjetnosti domovinsko pravico na Slovenskem nekako v tistem času od dvanajstega do trinajstega stoletja, ko so bile zgodbe o saracenskih ugrabitvah in plenitvah na evropskem Jugu še vsem ljudem dobro v spominu«.

²² »Tra quanti hanno cercato di commentare il canto del prigioniero salvato dalla figlia (o sorella) del re straniero, di studiarne la diffusione e l'origine, vanno ricordati spec. Kuzelja 1906 e I. Grafenauer. Però i nuovi testi di cui oggi siamo a conoscenza, siano essi d'archivio o registrati di fresco dalla viva voce del popolo, consigliano di riesaminare attentamente il problema nel suo complesso. In special modo dovrebbe essere messo al vaglio il rapporto tra le diverse composizioni letterarie, semiletterarie e popolari che parlano di prigionieri liberati dal carcere e che in Europa sono diffuse dalla Grecia (Digenis Akritas) alla Scozia (The Fair Flower of Northumberland, Child I, n. 9). Ma una particolare attenzione credo meritino le chansons de gestes che parlano di Guglielmo (Guillaume) d'Orange« (Matičetov 1966: 7). O tem tudi v pojasnilih SLP I: 50: »Tu prvič objavljeni teksti vabijo k ponovni proučitvi razmerja slovenskih pesmi tega tipa do tujih, ki so (neenakomerno ne pregosto) raztresene od jugovzhodne do zahodne in severne Evrope. Posebej pomembna bo naša var. št. 6 s svojo široko razvejeno fabulo [...]«.

srednjem veku pa se z 10. stoletjem odpre nova serija pričevanj v raznih evropskih okoliših: germanskem, romanskem, južnoslovanskem (Vladimir in Kosara), novogrškem in drugih. Poskusna sonda v srbohrvaško gradivo (eno od vej tega neverjetno razširjenega izročila) pa mi je prinesla še eno koristno spoznanje: da pri naših južnih sosedih junak tega pesemskega tipa mimo Matjaževega imena (»Knez Matijaš« – otok Krk, nosi nič manj kot petnajst (!) drugih, alternativnih imen«).

Po razpoložljivih podatkih in ob upoštevanju tu navedenih krajev se je izkazalo, da je to izročilo posebno razvito ob Jadranu, če upoštevamo le peščico krajev, ki so tu navedeni. Sosednji hrvaški prostor naj bi se iz primerjalnega vidika izkazal za najbolj produktivega, kot je podčrtal že Matičetov. Glede drugih različic na Slovenskem lahko izpostavimo starejšo različico z Goriškega, ki se formalno in vsebinsko zelo bliža rezijanskim, saj je sestavljena iz osmercev kot večina pesemskega izročila v Reziji. V pojasnilih (SLP I: 50) beremo, da je bila med sosedi na Hrvaškem pesem tega tipa prvič zapisana leta 1798 v Babukićevi zbirki, potem pa še večkrat. V neki drugi različici, ki je bila zapisana na otoku Krku in je objavljena v zbirki *Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju u Istri i na Kvarnerkih otocih preštampane iz „Naše Sloge“* objavljeni v Trstu leta 1879, je junaku ime *Matijaš* (Matičetov 1966: 7; SLP I: 50). Gre za št. LXII z naslovom *Lipa Dore i knez Matijaš (Vrbanska)* (prim. HNP 1879: 59-60), ki se začne takole: *Kneza Matijaša/ Turci uhvatiše,/ Za celih devet let/ V uzdi ga držaše./ (...)*. V primerjavi s popolnejšimi rezijanskimi nudi ta pesem ožjo narativno jedro, zgodba se konča s pobegom Matjaža in Dorotije na konjih, obloženih z zlatom in denarjem.²³

Kot že omenjeno je Milko Matičetov leta 1966, še pred objavo v SLP I, izdal v posebni publikaciji skupaj z italijanskim prevodom rezijansko različico Linčice Turkinčice, ki je izstopala zaradi slogovne lepote in čiste izreke (Matičetov 1966: 8): »Fra le differenti versioni resiane — già una mezza dozzina — quella riprodotta sopra spicca per bellezza stilistica e purezza di dizione«. Leta 1969 je v prispevku *Tri ljudske iz Rezije za pokušnjo* objavljena tudi varianta iste pesmi. V uvodni besedi zanimivo piše (1969: 199):

»Tukajšne knjižnoslovenske prepesnitve — v verzih iste mere kot v izvirniku — objavljam ljubiteljem slovenskega pesništva v veselje. Objava bodi pač samo skromno iz začasno opozorilo na naš ljudski Parnas in na njegovo vsebinsko, jezikovno, stilno, simbolično bogastvo, ob katerem se je vredno zamisliti. Starinskost in modernost se nenehno družita in spet rojevata žlahtne sadove.«

Naj še poudarimo, da je leta 1970 Matičetov objavil v izboru slovenskega ljudskega slovstva (*La litterature slovene* v *Le Livre slovene VIII/4*) varianto te pesmi v francoskem prevodu, kar zopet priča o vsestranski vrednosti izročila, ki jo je akademik Milko Matičetov pripisal baladi o Linčici Turkinčici.

²³ Čeprav so morebitni primerjalni vidiki zelo privlačni, nadaljno iskanje variant iz srbohrvaškega in drugih območij ni bilo mogoče izvajati in ne sodi v okvir pričujočega prispevka.

POGLED NA DRUGOST V SLP 5

Ivan Grafenauer je večkrat iz svojega zornega kota izpostavil problematiko drugosti v razpravah o slovenskem ustnem izročilu in slovstvu.²⁴ Ravno zaradi njegovega širokega zgodovinskoprimerjalnega pristopa k raziskovanju, so njegovi izsledki v okviru te razprave izredno dragoceni.²⁵

Najprej za prikaz zgodbe²⁶ rezijanskih pripovednih pesmi tipa SLP 5, ki se po notranjih značilnostih med sabo precej razlikujejo, predlagamo različico SLP 5/3, čeprav topogledno ni najpopolnejša:

Matjaž, lepi Ogrski kralj, je ujetnik v Turčiji. Linčica, ki je hči turškega kralja oz. sultana, se vanj zaljubi in prosi očeta za dovoljenje, da mu nosi hrano in pijačo. Zaljubljena Linčica bi ga osvobodila, če obljubi, jo bo omožil. Matjaž pa ji takoj razkrije, da je oženjen in ima tri sinove²⁷ (in ji obljubi, da jo bo eden izmed njih poročil).²⁸ Na kar Linčica z napojem uspava turško gospodo²⁹, voze obloži z denarjem³⁰ in vpreže konje, ter zbeži z Matjažem. Na poti ukaže nekemu kovaču, naj obrne prednje podkve. Ker je ta prepoznal konje, mu odseka glavo.³¹ Dospeta k jezeru³² in čolnar ju pripelje prek, ker pa tudi on prepozna konje, Linčica tudi njemu odseka vrat. Turška vojska, ki ju zasleduje in namerava čez vodo preko mostu, se utopi, kajti Linčica je most namazala s smolo in nasekala stebre/opornike.³³ Ker je pot do doma še dolga, Linčica zagrozi Matjažu, naj je ne pretenta, sicer se mu bo maščevala in ukazala potolči njegovo deželo. Ko prideta na Matjažev dvor (beli grad), ima njegova žena Linčico za priležnico. Z obljubo, da mu bo poklonil štirideset gradov, skuša Matjaž prepričati prvega in zatem drugega sina, naj se poroči z Linčico.³⁴ Privi in drugi odklonita, zadnji pa pristane na poroko, ker je hvaležen Linčici, da je rešila očeta. Na koncu se tri dni in tri noči šteje nevestin denar (dota) in se na svatbi razkošno praznuje, na kateri je prisostvovala tudi pripovedovalka.³⁵

²⁴ Prim. posebno Grafenauer 1939a, 1939b, 1939c, pa tudi v drugih študijah neizbežno pride do izraza to vprašanje, gl. npr. še Grafenauer 1943; 1951a, 1951b.

²⁵ O njegovih raziskavah (slovenskega) ljudskega izročila iz kulturnozgodovinskega in etnološkoprimerjalnega vidika prim. Stanonik 2011.

²⁶ Po arbitrarnem izboru na podalgi pesmi SLP 5/3, sestavljene iz 82 kitic oz. 164 verzov.

²⁷ Tako v pesmih SLP 5/3, 4 in 9; v SLP 5/5, 6, 7, 8 pa ima tri brate.

²⁸ Ta element je ekspliciten v drugih rezijanskih različicah.

²⁹ V nekaterih drugih različicah upijani stražarje.

³⁰ V nekaterih drugih različicah Linčica osvobodi Matjaža, zapusti oz. osiromaši očeta, ker vzame s sabo veliko denarja/zlata.

³¹ V pesmi SLP 5/4, Linčica oseka glavo čolnarju, potem ko ju je pripeljal prek vode in kasneje ukaže pastirju, naj *turški* vojski sporoči, da sta reko prečila s kamnom za vratom.

³² V drugih variantah, vsaj po kontekstu, naj bi dospela do reke (npr. v SLP 5/4 in 5; v SLP 5/6: 41). Opis je naslednji: *de veliki must nu na vlika vlika wōda vesoká*. Podobno tudi v različici 7, medtem ko v št. 8 priča o tem le drugi verz kitice 13: *nu ščē wōdo nu ščē dnó*. V št. 9 ni omembe o tem, št. 10 omenja le, da je Linčica vse ljudi potopila.

³³ V SLP 5/6 in 7 je most tudi zažgala.

³⁴ V različicah SLP 5/3 A, B in E, SLP 5/4 A in B, 6 in SLP 5/7 zavistna brata skočita skozi okno.

³⁵ V variantah rezijanskih pesmi o Matjažu so opazne sklepne formule, značilne za pravljično. Iz pojasnil (SLP

Uvodno naj navedem le prve tri kitice SLP 5/3 (str. 31), ki nazorno umeščajo glavne like v njihovo okolje in opredelijo njihove vloge:

1. Da lipo moja Línčeca,
da Línčeca Turkinčeca.
2. To bila kraja türska hći,
to bila kraja türska hći.
3. Nu Matijaš, wongarski krej,
nutaw Turkijo an je šel,

ZEMLJEPISNA IN OSEBNA IMENA, ETNONIMI, POIMENOVANJA LIKOV

Zemljepisno ime *Turčija* je večkrat omenjeno v oblikah *nutaw Turkijo* (SLP 5/3: 31), *Turkýja*, *nuw Turkýjo*, *s Turkije won* (SLP 5/7, 8: 43, 45), *ta nutre w Turkiji* (SLP 5/9: 49) in je prvo prizorišče dogajanj, v katerih opazamo kralja Matjaža v ječi. Drugo zemljepisno območje, v katero so praviloma umeščene pripovedi iz izročila o kralju Matjažu, je Ogrska: *za prit taw Wongerijo* (SLP 5/6: 41), *na Wungerijo*; *wsa Wungerija plésala* (SLP 5/8: 47–48). Če primerjamo furlanske ustreznice *Turchie*, *Ongjarije*, vidimo da jezikovno obe imeni izvirata iz romanske oz. v primeru Ogrske zagotovo iz furlanske osnove. V eni pesmi se pojavlja tudi ime Francija, *tow Fránčiji*, *skuza Fránčjo* (SLP 5/6: 40, 41), ki kot prejšnji imeni kaže na romanski izvor.

PERCEPCIJE O JUNAKINJI LINČICI TURKINČICI IN O TURŠKEM SVETU

V *Junaških in zgodovinskih pesmih* SLP I je ime glavnega ženskega lika oz. hčerke *turškega* carja/kralja tipično slovensko: Marjetica (SLP 5/1), Margetica (SLP 5/2), v pesmih drugih tipov pa predvsem Alenka, Alenčica, Jelenčica, Lenka, Lenčica, ter tudi rezijanska Linčica.³⁶ V rezijanskem izročilu se vedno pojavlja s tem imenom, ki se zvočno ujema in ustvarja poetično asonanco s Turkinčico. Za niz sorodnih imen tipa Alenka v sloveskih ljudskih pesmih bi lahko iskali izvor v imenu prve žene ogrskega kralja Matije Korvina (1443–1490), ki je bila Katerina Podebradska. Tako je Nartnik zapisal (1991: 30):

»Ustrezanje predvsem prve žene pesemski ženi sloni najprej na glasovnem skladju imena Katarine oziroma Katalene s pesemsko Alenko. In ko je mlada kraljica Katarina že

5/7: 46) beremo, da tudi »pevka-pripovedovalka ob izteku fabule prestavlja svoje poslušavce na realna tla«, se udeleži svadbe, ki zna trajati celo po mesec dni. V SLP 5/6: 42: »in meni so dali naprstnik vina.«. Na koncu SLP 5/7: 45: »Tedaj kaj so dali meni? Oni so naredili ženitke in so jedli in pili in meni, kar imam tu, to malenkost vina, so mi dali v naprstnik. Kako naj bi se napila od tega? Nemogoče! Tedaj sem šla tudi jaz, so mi dali brco v rit, tedaj sem opravila«.

³⁶ Kot Linčica Turkinčica v SLP5/4 in 6 ali z rahlo redukcijo nenaglaščenega samoglasnika *i* Linčeca Turkinčeca v SLP 5/3, 8, 9, 10, oboje v SLP 5/6. V SLP 5/5 nastopata le Linčica/Linčeca in Matjaš, brez nikakršne omembe o *turškem* svetu.

pri porodu z detetom vred leta 1464 umrla, je krenil kralj Matija tudi v boj zoper Turke, da bi jim v imenu kraljice Katarine, preživele matere (pred)zadnjega bosanskega kralja, iztrgal staro bosansko prestolnico Jajce.«

Turkinčica je ime, ki jasno razodeva izvor lika, čeprav njegova raba v govornem jeziku ni dokumentirana, zato je tvorba, ki je formalno in pomensko nosilka vse pozitivne funkcije pomanjševalnice. Razlaga njene vloge, ki sledi imenu, je *kraja türska hči* 'kralja turška hči' (SLP 5/3), *to bila Türka kraja hči* 'je bila kralja Turka hči' (SLP 5/8) ali pa lahko nastopa brez imena le kot *krája hcy* (SLP 5/7). Zanimiva je raba etnonima ženskega spola *Türkinja* (SLP 5/4, 6, 7, 9) in množinske oz. kolektive oblike *Türcije* 'Turki' (SLP 5/7) v besedilu znane solbaške pravljicarke Valentine Pielich, Tine Vajtove.

Raba izraza *Türkinja* se pojavlja v besedilu, ko kralj Matjaž in Linčica prideta na domači dvor in on skuša prepričati sinove, naj jo vzamejo za ženo. Prvi in drugi sin odklanjata poroko z Linčico in očetu odgovorita, da *Türkinje* nočeta: *Ja në ja, në ja, wöca möj, ke ja niçon ne Türkinje*³⁷ (SLP 5/3, 59–60, 64–65: 33; prim. tudi SLP 5/4, 47, 51: 38; SLP 5/9: 49), tretji pa sprejme očetovo prošnjo: *ki ja çon wzet to Linčeco, / to Linčeco Turkinčeco, / pur ke ja vidin migá woćó!* (SLP 5/3, 69–71: 33).³⁸ V različici SLP 5/4, 51: 38, po negativnem odgovoru Linčica grozeče celo zagradi sablo: *Alóra na je vigála sáblo*, je pevka dodala kot razlago k tej sliki.

Svet, od koder Linčica prihaja, in vera nista v besedilih omalovaževana. Potemtakem tudi verski konflikti ne pridejo do izraza. Morda v navedenih verzih, ki jih Matjaževi sorodniki (sinova ali brata) izgovorijo, ko zavrnejo očetovo ponudbo, lahko prepoznamo določeno stopnjo nestrpnosti. To so morda edini, čeprav prikriti, elementi, ki pričajo o zavračanju verske drugosti, če predpostavljamo, kot že omenjeno, da etnonim *Turek* na Slovenskem kot tudi drugje, v svoji že široki pomenski razčlenjenosti poleg tega, da se nanaša na pripadnike osmanskega cesarstva, zajame tudi prenesen pomen 'musliman' in določene negative oznake. V besedilih, v katerih Linčica doseže status žene Matjaževega sina/brata, ni nikakršne omembe o verski spreobrnitvi, zato pripoved proti koncu gladko teče do srečnega razpleta.

Naj na podlagi pojasnil k pesmi SLP (5/6: 43) navedemo še nekaj vtisov oz. doživetij mlade publike, ki jih je Matičetov zabeležil pri pevki. Ta se je spominjala, da ko je mati pela Linčico, je bilo poslušalcem žal, da bodo Matjaža snedli psi. Bili so tudi hudi na ženo, ki je grdo pogledala Linčico, in na tistega brata, ki je rekel, da je noče, če je še tako bogata. Bili so na strani drugega brata, ki si ji je prišel dol zahvalit in jo je bil pripravljen vzeti, tudi če nima ničesar, ker je pripeljala brata domov.

Na področju rezijanščine trenutno razpolagamo z zelo skromnimi podatki o izrazu *Turek* in izpeljank ter njihovih pomenskih značilnostih, ki v rezijanskih inačicah SLP 5 kažejo posebno pojavnost. Sicer se tudi pridevniška oblika *türski* na splošno zelo redko pojavlja. V svojih zapiskih najdemo za enkrat le besedno zvezo *ta türski böb*, ki je ime

³⁷ »Jaz ne, jaz ne, oča moj, / ker jaz nečem Turkinje!«

³⁸ »[...] jaz bom vzel Linčico, / Linčico Turkinčico, / da le spet vidim svojega očeta!«

posebne sorte fižola zaradi izrazite velikosti zrna in domnevno tudi zaradi tega nosi določeno razlikovalno in zato v tem kontekstu relevantno funkcijo.³⁹

Verske ločine, kot npr. protestantizem, so bile Rezijanom domnevno nekoliko bližje. Odmevi takih odnosov so razvidni v ljudski nabožni pesmi *Pošlušaj me nu majo*⁴⁰ v verzui *ti dilaš po krawinskem*, z raznimi variantami, ki ga Matičetov bere 'ti delaš po kalvin-skem' (Matičetov 1981-83). Vedno v kontekstu protestantske drugosti je morda nastal zanimivo poimenovanje *lütër*,⁴¹ zdaj brez pomenskega odnosa do vere, ki izraža dokaj negativne lastnosti človeka. Tak apelativ naj bi prvotno veljal za pripadnika luteranstva in kasneje postopoma postal sinonim rezijanskega izraza *bondonän* (iz romanske osnove, prim. it. *abbandonato*, furl. *bandonât* 'zapuščen') s pomenom 'zanemarjen (človek)'.⁴²

Če se vrnemo k obravnavi Linčice kot osrednjega ženskega lika, lahko trdimo, da junakinja v splošnem komunikativnem ali simbolnem sistemu pesmi odraža dvojno naravo; po eni strani je strastna, močna in pogumna, po drugi neusmiljena, mašče-valna, nasilna in krvoločna ženska. Taka ambivalentnost je tipična tudi za bajeslovna bitja. Drug pogled na njo pa pride do izraza iz zornega kota notranjega sveta oz. iz ust Matjaževe ženske, ko se Matjaž in Linčica vrneta na domači dvor, ju žena od daleč zagleda in je Linčica opredeljena kot *türska kurba* (SLP 5/3, 54: 33),⁴³ *türska kurba* (SLP 5/4, 40: 37), *kürba Türkinja* (SLP 5/7: 45). Te besede ostanejeo brez nikakršnega odgovora, ker se Matjaž takoj obrne na prvega sina/brata, ki jo kot *Türkinjo* tudi zavrne. Varijanti SLP 5/1 in 2 sta v tesnem sorodu z rezijanskimi, pogled na Marjetico/Margetico s strani Matjaževe žene oz. sinov ni tako izrazito zaničevalen kot v Reziji. Raba obskurnega apelativa *sotenka* (SLP 5/2, 114), ki domnevno je pomotoma zapisano namesto 'hotinka'⁴⁴ (SLP I: 30, opomba 1) v smislu 'hotnica', naj bi se ujemala s skrajnim rezijanskim izraznim načinom.

Kot že omenjeno, lastnosti Linčice nihajo med pozitivnimi in negativnimi. V pripovedi junakinja izstopa zaradi svojega izrednega premoženja oz. denarja/zlata, ki ga je ukradla

³⁹ Te podatke smo dobili od Cirille Madotto Preščine s Korita/Coritis.

⁴⁰ Posneli smo večkrat to pesem na terenu, predvsem pri Cirilli Madotto Preščini, zapisi se hranijo v našem zasebnem zvočnem arivu.

⁴¹ BdC 1895: 318/1043 navaja *ta lüterška* [vera], gl. zadnjo opombo v pričujočem članku. V Svetokriškem slovarju se izraz *Luter* (Martin) večkrat pojavlja, ponekod je pomensko označeno negativno, npr. v kombinaciji s pridevnikom *panan* 'preklet, izobčen' (prim. <http://fran.si/iskanje?View=1&Query=luter&All=luter&FilteredDictionaryIds=139>).

⁴² Podatek smo zapisali v Guminu/Gemona del Friuli, 28. 10. 2016, inf. Gino s Solbice/Stolvizza. Izraz je večkrat zapisan tudi pri Cirilli Madotto Preščini. Pomensko smo na terenu naleteli na različne interpretacije tega poimenovanja Drugega. Pri Silvani Paletti Bertualvi iz Lipovca npr. pomeni 'redkobeseden človek, ki ga težko razumeš' (maj 2017).

⁴³ SLP 5/3, str. 33: / 53. »Jaz sem takoj rekla: / 54. če türška kurba te ne reši, ti ne prideš nazaj!«; podobno v pesmi SLP 5/4: 45: / 40. »Kaj jaz nisem rekla: /Če ne bo [ti pomagala] türška kurba, / 41. ti ne boš hodil več tod!«; in še v SLP 5/7: 45: »O — je zavpila — »jaz sem takoj vedela« — pravi — »da če te ne reši kaka kurba Turkinja, da ti ne prideš več nazaj!«

⁴⁴ Temu obskurnemu izrazu smo skušali iskati odgovor v furlanski leksiki, našli smo le samostalniško in pridevniško obliko *sotan* 'podrejen človek, podložnik, služabnik ipd.'. Prim. Faggini 1985: 1327: »sotan, agg., 1. (anche fig.) inferiore. [...] 2. sottomesso, sottoposto, soggetto, suddito subordinato, dipendente [...] 3. infeudato (a), succube (di) [...] 4. servile. sm., 1. (contadino che non sta a podere, ma va a lavorare a giornata) bracciante agricolo, povero fittavolo [...] 2. suddito, cittadino, amministrato, dipendente [...]».

svojemu očetu. To je tudi izmed glavnih argumentov, da Matjažev sin/brat pristane na poroko z njo, prim. SLP 5/6, 135–136: 42: »*Te stare bratar pujdi dō, / lej zdē wzome to Linčeco, / to Linčeco Turkinčeco, / ke na je jāvra bāsana!*«.⁴⁵

V odnosu do očeta se izdajalsko obnaša, saj ga zaradi strasti do Matjaža oropa in osiromaši. Ko ji ta skuša preprečiti pobeg, je zaničljiva (glej dalje). Linčica je tudi izredno pogumna in zvita, ko npr. upijani stražarje, konjem zamenja podkve, namaže in zažge most, da bi dosegla svoj cilj oz. poroko z Matjažem. Krvoločnost, ki je v izročilu pogosta lastnost pripisana *Turkom/Tujcem*” oz. *turškim* vojščakom, je v rezijanskih pesmih pripisana ženskemu liku. Da ju ne bi izdali *tuški* vojski, Linčica oseka glavo drugim likom, kot so kovač, čolnar ali pastir, ki so ju videli zbežati. Linčica je odločna in nenaivna, saj Matjaža posvari, da bo potolkla njegovo deželo, če jo bo ogoljufal. Določene lastnosti vedenja rezijanske Linčice spominjajo na 7. in 8. krog *Junaških in zgodovinkih pesmi* SLP I, oz. na tip *Deklica vojak maščuje bratovo smrt* in *Deklica vojak na preskušnji*. V obeh tipih se junakinja, z istim imenom – Alenka, Alenčica, Lenčica ali Katika, sreča s *turško* vojsko in lahko nastopa preoblečena v *Turka* (gl. tudi Golež Kaučič 2007: 8).

Linčica nastopa kot najizrazitejši in tudi najatraktivnejši lik pripovedi, ne le zaradi izrazito ambivalentnih lastnosti pravljične junakinje, ampak tudi zaradi njenega emancipacijskega razvoja in ločitve od očeta. Istočasno je semantični pokazatelj, ki nazorno predstavlja plasti drugosti. Njene značilnosti, čeravno so ambivalentne narave, se delno skladajo s principom opredeljevanja Drugega kot *grozečega* in *nevarnega*. Da se na koncu uspe vključiti v zunanji svet, to ponovno postavlja vprašanje, če gre ali ne za *grozilnost* in *nevarnost* za družbo, ki je jo sprejela. Obenem pa te njene poteze odražajo starejše predstave, po katerih so člani zunanjih skupnosti predstavniki drugačnega sveta in se jim zato pripisujejo nadnaravne lastnosti.⁴⁶

AKTUALIZACIJA OPREDELJITVE DRUGEGA/TURKA

Glede vizij o Drugem želimo izpostaviti še element, ki odpira zanimivo razsežnost v tem segmentu izročila. Namreč, Linčica označi očeta oz. *turškega* carja kot psa, ko jo skuša prepričati, naj pride nazaj, ali ko zbeži in ubije s sablo stražarje, tudi opredeljene kot pse:

»Da pujdi náze, Linčica,/ ki ja man doto za ti dōt.« / »Piši me w ret, türski pes,/ ki ja mo doto man par mle!« (SLP 5/3 izvedba D: 34)⁴⁷

»Piši me w ret ti türski pes, / ke mojo doto men pər mle!« (SLP 5/4, 37: 37)

⁴⁵ /16. »Starejši brat, pojdi dol, / lej, tu vzemi Linčico, / (135) 17. Linčico Turkinčico, / ki je z zlatom obložena!«

⁴⁶ Prim. tudi Belova 2007: 336.

⁴⁷ SLP I: 34: »Pojdi nazaj, Linčica, / ker jaz ti imam dati doto.« / »Piši me v rit, türski pes, / ker jaz svojo doto imam pri sebi.« V pojasnilih urednik doda na koncu pesmi dve pomotoma izpuščeni epizodi, ki ju je pevka naknadno povedala v nevezanem pogovoru. Tole drugo epizodo oz. dvogovor med Linčico in očetom je vredno izpostavljati in bi ga bilo moč uvrstiti pred epizodo, ko zasledovalci vtonejo (med. kit. 40/41).

»Mawa koj biža' anu jtet« / No ta na dúri so bili ta veliki pesi, / ke na je
wbila ze sáblo w krej⁴⁸ (SLP 5/ 6, 41–42: 41)

»Pišme w ret te türske pes, / ke ja si wže se wodotála mle!«⁴⁹ (SLP 5/6,
108–109: 42)

V teh verzih, ki so verjetno najizrazitejše negativne opredelitve *Turka*, se Linčica s frazemom (pišmevrit) obrne na očeta – *turškega psa*. Niz takih primerov mogoče opraviči domnevo o povezavi lika *Turka* z likom psa oz. psoglavca. Kot že omenjeno so *Turki* v slovenskem izročilu zamenjali psoglavce, starejša bajna bitja⁵⁰. V slovenskem in delno v južnoslovanskem ljudskem izročilu so se v bistvu ohranile zgodbe o divjih in krvoločnih ljudeh s pasjo glavo oz. psoglavcih. Po opisih so imeli pasje glave in so lajali, kadar so se spopadali. Dogajanja so postavljena še v predkrščanski čas ali že v krščansko obdobje. Pod imenom psoglavci se ohranjajo spomini na Hune in Avare (Šmitek 1983: 35), čeprav v slovenskem ljudskem izročilu o tej motiviki ni veliko ohranjenega, kot omenja Stanonik (2009: 296). Številne ljudske povedke pripovedujejo, kako so pasjeglavci krvoločno pokončali ajde in kristjane. Še več pa je zgodb, v katerih nastopajo pasjeglavci kot Huni z Atilo, ljudskim antijunakom, ki ga slovensko izročilo povezuje z apokaliptičnimi pre-rokbami in ga slika kot strašnega poveljnika pasjeglavega ljudstva. Omenjeno izročilo o psoglavcih se je prepletlo tudi z drugim sorodnim likom z različnimi imeni, kot so Pes Marko, Marko Pes, knez Pes Marko in ohranja spomin na Hune, Obre, Pečenege, kalvince, *Turke* ipd. (Kropej 2008: 296, 314–315, 325–326).

O povezavi slovenskih pesemskih različic o begu iz psoglavskega (Atilovega) ujetništva, ki naj bi bile izrazito arhaične, Šmitek omenja delo Donalda J. Warda, ki je opozoril na podobnost slovenskih variantah s starogermanskim izročilom o Waltherju, ohranjenem v različnih srednjeveških tradicijah, kjer pa je dogajanje postavljeno na Atilov dvor. Ward je celo domneval, da slovenske pesmi »morebiti predstavljajo stopnjo pred prvimi srednjeveškimi literarnimi obravnavami Waltherjeve zgodbe in tako segajo še v čas pred. 9. stoletjem« (Šmitek 2004: 273–275). Ljudske pesmi tipa *Kralj Matjaž v turški ječi* (SNP 9-10 = SLP 5) in *Zajeta brat in sestra ubežita domu* (SNP 95) naj bi potemtakem dokazovale, da so Waltherjeva junaška dejanja opevali tudi na Slovenskem. Čeprav je dogajanje zdaj postavljeno v *turško* okolje, so jasno prepoznavne osnovne sestavine Waltherjeve zgodbe. Tudi Linčičina fabula se lepo ujema s tem izročilom: Linčica ali »Marjetica, hči turškega cesarja, upijani Turke (Hune) in svojega očeta (Atila), z Matjažem (Waltherjem) zajašeta konje, otovorjene z zlatom in srebrom in dosežeta Donavo. Turki ju zasledujejo, vendar srečno prečkata

⁴⁸ »Morava zbežati in oditi!« / In pri durih so bili veliki psi, / ki jih je spravila s sablo proč, / [...]«. Po razlagi avtorice pesmi »pšje, to so bile wárdije« oz. naj bi bili stražarji, postavni možje, gl. SLP I: 43, opomba 3.

⁴⁹ »Pišmevrit, ti turški pes, / ker jaz sem si že vzela doto sama!«

⁵⁰ Zapisi o kinokefalnih bitjih se pojavljajo že pri antičnih piscih, medtem ko segajo njihove upodobitve že v stari Egipt in Mezopotamijo (Kropej 2008: 325); prim. tudi Šmitek 1983: 35: »Motiv psoglavcev je lahko prišel v naše izročilo iz antičnih grških poročil o ljudeh s pasjimi glavami, ki prebivajo v daljnih deželah na vzhodu in jugu, v Afriki in Indiji.«

reko, potem ko Marjetica vrže vanjo svoj zlati prstan. Sledi prihod na domači dvor in poroka« (Šmitek 2004: 274).

Če bi bila domneva o prepletanju lika *Turka* s psoglavcem potrjena, naj bi potemtakem pomenilo, da je bil postopek opredeljevanja kolektivnega Drugega/Tujca priveden do skrajnosti, do zoomorfizacije oz. mitologizacije njegove podobe, tako da je tudi v Reziji prikazan ne samo z anomalijami temveč s pošastnimi potezami s pomensko opozicijo Mi = ljudje – drugi = pošasti.⁵¹

O LIKU KRALJA MATJAŽA

Moški junak nastopa v treh različicah z jasnim poimenovanjem Kralj Matjaž. V SLP 5/4: 36, npr. opazimo, kako pesemski *incipit* nazorno opredeli izhodišče fabule: *Matijaž, wəngərski krej, / lipá karona wúngárska, / 2. nutáw Turkijo a je šel, / ni so ga nápre jeli jtü.*⁵² Drugje beremo tudi *Da lipi mōj Wúngar krej* (SLP 5/6, 119: 42), *wunğarski krej in wəngərski krej* (SLP 5/8, 10, 15: 47). Poleg pridevniške oblike *wunğarski* 'ogrski' obstaja tudi etnonim *Wongár/Wunğar* 'Oger': *na wzela noga Wóngarja, Wóngar krej* (SLP 5/6, 1–2: 40), *Wúngarja kraja* (SLP 5/6, 115: 42).

Lik Matjaža je opisan z značilnimi potezami pozitivnega junaka, večkrat je poudarjena njegova lepota, poleg tega pa je iskren, lojalen in izpolni svojo obljubo, da se bo Linčica poročila s sinom oz. bratom. Kot je že Šmitek poudaril, Matjaž se po rešitvi iz *turške* ječe obnaša drugače kot balkanski Kraljevič Marko, ki z rešiteljico ravna kruto. V bistvu je Ivan Grafenauer zapisal, da motiv obljube sina kot zakonskega partnerja poznamo že v zahodnoevropskih križarskih romanah, medtem ko je druga rešitev s sinom značilna za bizantinske različice, ki so vplivale na razvoj epike pravoslavnih južnih Slovanov (Šmitek 2012: 244, Grafenauer 1951b: 18–19; 1953–54).⁵³

Znotraj teme neistovetnosti zgodovinskega Matije Korvina s predstavami o Kralju Matjažu, kot junaku slovenskega izročila, zaznavamo vprašanje, če je bil zaprt v turški ječi ali ne. Šmitek (2009: 129) je mnenja, da je to le ljudska domišljija, medtem ko poudarja, da je njegov oče János Hunyadi to izkušnjo večkrat doživel. Kot je bilo zgoraj navedeno, je tudi v nekaterih rezijanskih pesmih ta lik jasno opredeljen kot ogrski kralj. Rezijanske različice kažejo srečen *explicit* fabule (Matičeto 1991: 216: piše »pravljlični happy end«) s tem, da vsi razkošno praznujejo na svatbi na Ogrskem. Sklepne formule, tipične za pravljico, in v pesmih zelo redke, »pa so v Reziji tudi pri pesmih o Matjažu

⁵¹ O tem gl. tudi Belova 2007: 338; Fabietti 1998: 16.

⁵² 1. Matjaž, ogrski kralj, / lepa krona ogrska, / 2. Noter v Turčjo je šel, / oni so ga brž ujeli tam, /. Prim. tudi *Nu Matijaš, wunğarski krej* (SLP 5/3, 3: 31), *Po ja nu lipé mōj Matjaš* (SLP 5/5, 13: 39). V drugih pesmih se junak pojavlja brez osebnega imena: *prožonir* 'ujetnik' (SLP 5/7), medtem ko v SLP 5/8 je osnova *kowač* 'kovač' izgubila prvotni pomen in Matjaž je prevzel ime drugega lika fabule (prim. *Kowač Kowač, wunğarski krej*), saj je v sodobni rezijanščini za besedo kovač v rabi leksikalna enota *fari -ina*, iz furlanskega samostalnika moškega spola *fari*. V fragmentarnih različicah SLP 5/9: 49–50, moški lik ni poimenovan, in v pesmi 10 sploh ni obembe o moškem liku, nastopa le Linčica v negativni luči, ker je svojega očeta napravila ubogega in vse ljudi oz. vojsko potopila, vzela denar in odšla.

⁵³ Šmitek (prav tam) je še preciziral, da »[p]ri slovenskem Kralju Matjažu je izostal tudi motiv nezveste žene, ki je sicer pogost v balkanskem ciklusu o Kraljeviču Marku [...]«.

skoraj pravilo.« (SLP I: 45–46). Dve varianti (SLP 5/3 in 8) na koncu pripovedujeta, kako je *wsa Wunđerija*, cela Ogrska, plesala.⁵⁴

Vsekakor bi nas utegnil bolj zanimati posebni simbolni vidik, ki ga Šmitek izpostavlja, ko primerja kralja Matjaža s Kraljevičem Markom in trdi, da ne bi smelo biti tako presenetljivo, da tujec (Korvin) nastopa kot osrednja figura slovenskega izročila (2009: 128–129):

»Vendar je za ljudske junake na splošno značilno prav to, da niso nikoli povsem počlovečeni, podomačeni in ne dani „od našega sveta“, naj bo to po rojstvu, usodi, značaju, telesni podobi in sposobnostih in še po čem. Zato so vedno na takšen ali drugačen način posredniki med našim in „onim“ svetom.«

Rezijanski ciklus SLP 5 predstavlja prispevek k spoznavanju dediščine o Kralju Matjažu, ki nastopa v folklorni vlogi brezhibnega pozitivnega junaka oz. predstavnika skupnosti Mi, če upoštevano notranjo psihološko perspektivo gradiva. Ta moški lik ima v ciklusu SLP 244 ustreznega moškega paralela, ki pa tam izraža pretežno negativno, čeprav tudi privlačno torej delno ambivalentno vlogo antijunaka.

Naj zaključimo z misljo Zmaga Šmitka o junaku slovenskega izročila, Kralju Matjažu⁵⁵ (Šmitek 2012: 201):⁵⁶

»Pisati o slovenskem Kralju Matjažu je zahtevno in neizčrpno opravilo. Vsakdo, ki se je ali se bo lotil te naloge, ne bi smel prezreti izrazite večplastnosti tematike. Upoštevati je namreč treba tri kreativne dejavnike, ki se prepletajo v različnih razmerjih: zgodovinsko osnovo (kolikor jo je mogoče dognati), ljudsko domišljijo, ki je zapolnila manjkajoča dejstva, in mitološko simboliko, ki je Kralju dala prvi pomen.«

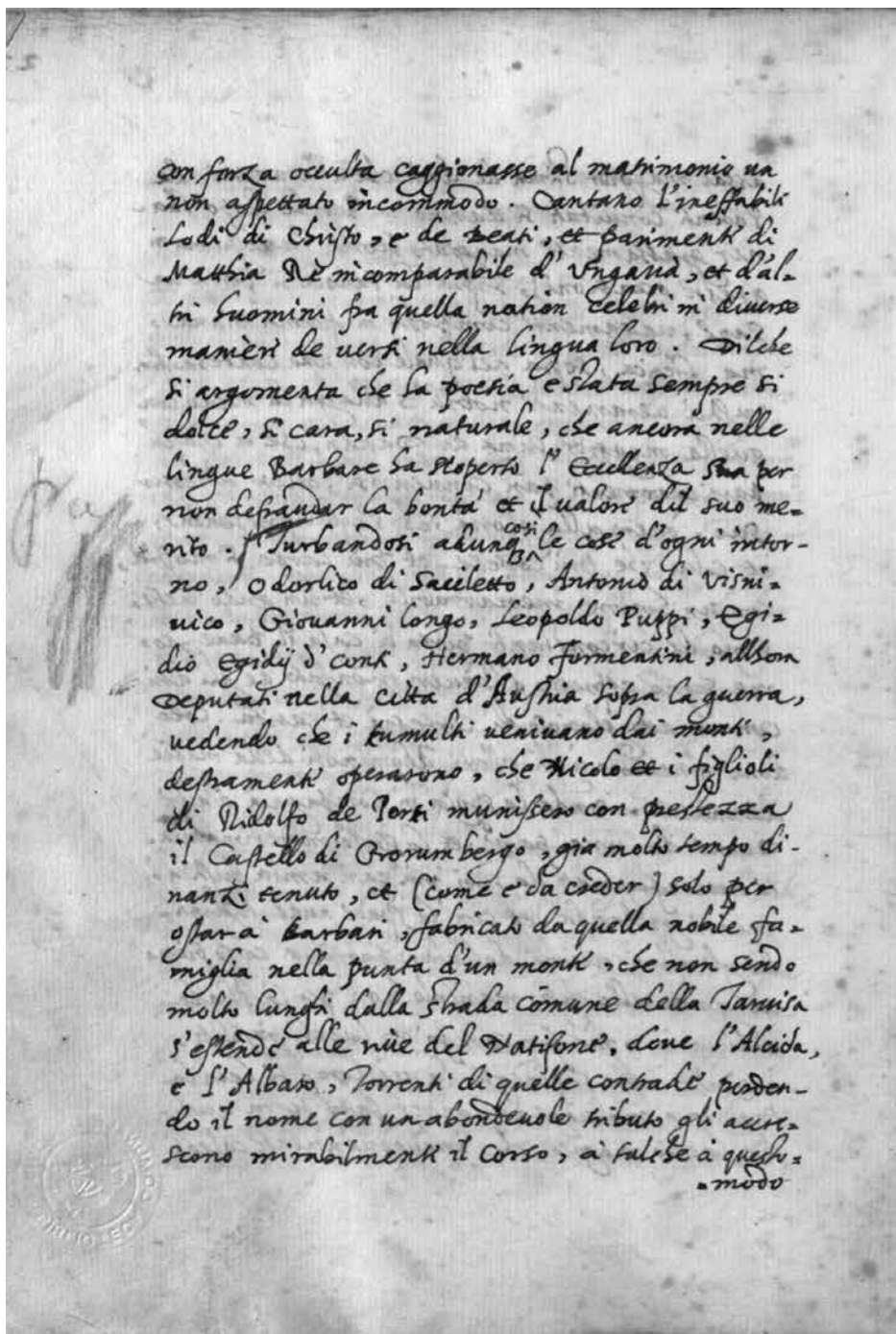
PRISTAVEK O REZIJANSKEM IZROČILU O LEPI VIDI

V rezijanskih različicah pesmi tipa SLP 5 je ravno ženski glavni lik nosilec najizrazitejše drugosti. V tipu SLP 244 pa je moški lik, ki ponazarja Drugega/daljni svet. V obeh primerih pa je daljni svet označen z negativnimi konotacijami.

⁵⁴ V zvezi s tem je Matičetov poudaril (1991: 216, opomba 13): »V matjaževski romanci iz Rezije zarisana podoba vsesplošnega veselja ob kraljevskih ženitkah (svatbi) spominja na zgovornejši opis navdušenja, ki je zavladalo med preprostim ljudstvom, ko je bil Matjaž razglašen za ogrskega kralja; opis je prispeval njegov tajnik Bonfini (1441–1502)«. Dodan je še latinski odlomek tega opisa s slovenskim prevodom.

⁵⁵ Kljub temu, da je bilo to že večkrat omenjeno in objavljeno, bi znova spomnil na odlomek Marcantonio Nicolettija (1536–1596), notarja in zgodovinarja v Čedadu, ki je proti koncu svojega življenja zapisal, da Tolminci »Cantano l'ineffabili lodi di Christo, e' de Beati, et parimenti di Matthia Re incomparabile d'Ungaria, et d'altri huomini fra quella nation celebri in diuerse maniere de uersi nella lingua loro« (Nicoletti s.d: 27v.). Znameniti svojo rokopis z najstarejšo omembo o Kralju Matjažu, ki ga hrani Videmska mestna knjižnica Vincenzo Joppi (Glavni rokopisni fond št. 1747, »Archivio Manzano«), smo želeli tudi osebno konzultirati, čeprav je furlanski etnolog Gaetano Perusini že objavil reprodukcije posamičnih strani (prim. Perusini, Matičetov 1961: 64). Geslo o avtorju je na razpolago na: <http://www.dizionariobiograficodefriulani.it/nicoletti-marcantonio/>.

⁵⁶ Avtor je posvetil temu ljudskemu junaku obsežno poglavje *Kralj Matjaž in drugi ljudski junaki* (2012: 199–271), s podpoglavjem *Prepletanja mednarodnih motivov* (2012: 234–251). Prim. tudi Šmitek 2009.



List 27v. rokopisa Patriarcato aquileiense di Filippo Alenconio Cardinale di Mar. Antonio Nicoletti, ki omenja Kralja Matjaža (Biblioteca Civica Vincenzo Joppi, Udine, ms. f. p. 1747, Archivio Manzano).

Odkritje ciklusa tipa SLP 244 na rezijanskih tleh, po dolgem času od kratke omembe Baudouina de Courtenayja v 19. stoletju o prozni varianti (BdC 1895: 367–368, št. 1203), nas še dodatno preseneti zaradi zakoreninjenosti motiva, ki se ohranja na stičišču Alp in Predalp, čepav uprizarja dramatična dogajanja na morski (jezerski) obali in nekje daleč za morjem. Ta oddaljenosti območij, na katerih so bile zapisane variante tega motiva, je pravzaprav skupna značilnost, kot je poudarila Zmaga Kumer (2002: 152).

V rezijanskih variantah Lepe Vide so poteze moškega lika, ki z zvijačo ugrabi Lepo Vido, skoraj izbrisane, ker je tu lik prvotno domnevnega *črnega zamorca* zamenjen z likom *barkarjula* 'čolnarja' ali *mornerja* 'mornarja'. Od prvotne oblike *črnega zamorca*, ki se v drugih slovenskih različicah ohranja, je ostal le pomenski segment vezan na vodo oz. morje *barkarjul/morner*. Element morja je bilo celo zamenjen zaradi zvočnega ujemanja z goro *Morjano* (it. Monte Amariana, furl. Mont Marjane). Tudi ime junakinje iz vasi Osojane je primerljivo postalo *Morjanica*. Prim. Matičetov (2005: 66):

»Dogajanje sredozemske balade o Lepi Vidi (Donna Candia, Donna Cánfura, Zogna Riin, Ta bukurana, La bella, kakor se pač kje imenuje), ugrabljeni mladi materi, je redno postavljeno k morju, zato so Rezijani mogoče kar po posluhu, brez stvarne podlage, povezali z morjem ime gore Morjane.«

V prozni varianti, dragoceni zaradi narativnih elementov, je ta lik poimenovan 'dedec' (Čunkina-Matičetov: 1974: 28):

»Naenkrat je po jezeru prišla barka. In na nji je bil dedec, velik dedec v dolgi krili in z veliko brado, z dolgimi lasmi. In ta dedec se je približal in rekel ženi, naj pride v barko, da ji bo nekaj pokazal. Tedaj žena ni hotela iti. Tedaj je začel jemati ven in ji kazati lepo svileno blago, rdeče z velikimi rožazi in zeleno in kakor zlato, in vseh vrst blaga. Ni bila nikdar videla česa tako lepega.«

Poteze dežele izgnanstva pripovedovalka opisuje strnjeno:

»Potlej je prišel do otoka — pravzaprav niti ni bil otok, to je bilo kot skala. In tam je bil velik grad, sezidan iz črnega kamna, prav grd. In jo je pripeljal na tisti otok.«

V sistemu slovenskega, torej tudi rezijanskega izročila lik Lepe Vide oz. Wide, Lene, Line, Morjanice izraža komplementarne in nasprotno lastnosti v primerjavi z Alenčico/Linčico. V enem in drugem primeru gre za pripoved o ženski emancipaciji, čeprav sta njuni usodi povsem različni. V različici SLP 244/8: 83–84 prvi verzi (»Marjanca je imela rada enega fanta, / ki je hodil po morju z barko. / Potem ga je pustila, imela je rada čevljarja in ga poročila«) jasno pričajo o ženski osebni in družbeni emancipaciji z iskanjem prišleka oz. člana druge družbe (prim. tudi Klobčar 2007: 87). Vidino emancipacijo, bolj ali manj izrazito, zaznavamo v tipu SLP 244. Kljub temu, da se rezijanska Lepa Vida vrne domov, so njene bivanjske potencialnosti skoraj nične in ozračje je tragično obarvano. Iz

perspektive Mi je Lepa Vida predstavica notranje skupnosti in je prikazana kot družbeno neuspešna ženska, saj ji je v pripovedi hrepenenje po drugosti onemogločilo eksistenco.

Podoba čolnarja pa je, predvsem v pesmih, opisana zelo strnjeno, brez prave psiho-loške globine, čeprav, sploh, če ga primerjamo s Kraljem Matjažem, izstopa njegova vloga antijunaka. Tudi značilni verz »Hudo ti bodi mernor«, ki ga Vida v več različicah ponavlja, to dejstvo dodatno potrdi.

SKLEP

Na koncu bi vnovič izpostavili dejstvo, da je rezijansko izročilo v primerjavi z gradivom z drugih slovenskih območij, razmeroma mlado, vsebinsko artikulirano, slogovno in po številu različic bogato. Gre namreč za dodatno potrditev o dragocenosti rezijanskega izročila za slovensko in mediteransko kulturno dediščino.

O osrednjem vprašanju oz. odnosu do Drugega bi spomnili na zapis Zmage Kumer, ki pravi, da Tujec ni igral posebne vloge v izročilu slovenskih balad, saj črpa snovi v vsakodnevem družinskem življenju ali ožji skupnosti (prim. Kumer 1986: 128), kar podobno velja tudi za furlanske ljudske pesmi, poimenovane v furl. *vilotis*, it. *villotte*. Svet, ki je uprizorjen v pesmih tipa SLP 5 in SLP 244, pa izstopa iz te vizije in tradicije, ker ne odraža slovenskega podeželnega vsakdanjika, temveč opisuje življenske in pravljicne motive daljnih svetov, kraljev in carjev, bogatih princes in kraljičev. Posrečena kombinacija zgodovinskih, mitskih, umetniških in bivanjskih elementov je morda dejavnik, ki je omogočal ne samo ohranjanje motivov do današnjih dni, temveč tudi razvoj v raznovrstne umetniške zvrsti, kar velja predvsem seveda za cikel o Lepi Vidi (o tem glej tudi Avsenik Nabergoj 2009: 118–121).

V rezijanskem ciklusu SLP 5, kot ugotovimo pri preučevanju slovenskega ustnega izročila, ni prišlo do premika, ki bi povzročil spremembo vizije drugega sveta v duhu orientalizma (glej tudi Mlakar 2014: 237), kot ga je bil opredelil Said (1996). To je razumljivo, saj osmanski vojaški vpadi po vsej verjetnosti niso vplivali na kolektivni spomin v Reziji in *Turkov* ni bilo treba sčasoma zamenjati z novo vrsto kolektivnega Drugega. Po drugi strani pa to priča o zasidranosti tega motiva, o vsebinskem bogastvu, o slogovni in jezikovni lepoti motivike, ki je nosilce izročila in njihove poslušalce fascimirala, čeravno niso docela razumeli eksotičnih in oddaljenih uprizorjenih motivov. Vse to so zelo verjetno (do)živeli kot izkušnjo obenem pravljicnega pripovedovanja ter izrazite drugosti in morda ravno zaradi tega ne razbiramo v tem ciklusu skrajne etnocentrične naravnosti.

Če se za trenutek posvetimo jezikovni razsežnosti, ugotovimo, da jezik vseh rezijanskih objavljenih različic SLP 5 na splošno kaže na običajno rabo krajevne zvrsti brez posebnih arhaizmov, ki se prej pojavljajo v nekaterih nabožnih pesmih. Vidni so redki elementi, ki naj bi sodili v sistem kultiviranega jezika, kot je termin *gospoda*.⁵⁷ Po drugi strani pa je izrazita raba romanskih izposojenk, kot je navadno tudi v govornem jeziku.

⁵⁷ Prim. tudi BdC 1895: 228, 743: *Ta únřarska hospodá* / Die ungarischen Herren.

Zanimivi primeri so *dormidola* 'napoj', *gracija* 'sreča', *monida* 'denar', *pegul* 'smola', *prožonir* 'ujetnik'.⁵⁸

V procesu predajanja izročila so rezijanski ustvarjalci suvereno prilagajali jezik, besedila in slog svojemu narečnemu sistemu. Kljub sprejemanju izoliranih romanskih izposojenk oz. tujk vse kaže na neposredne stike z ostalim slovenskim, in zatem južno-slovanskim in mediteranskim prostorom.

V obravnavanih pesemskih ciklih smo kot rezultat stika oz. interakcije z drugim svetom opazili sledeče (gledano iz notranjega zornega kota oz. iz perspektive Mi):

V obeh tipih SLP 5 in 244, je daljni svet za endogamnega člana družbe prizorišče dramatičnih oz. negativnih dogodkov.

V tipu SLP 5 je simbol drugosti eksogamna ženska/Linčica, ki se zaljubi v endogamnega moškega, in zapusti oz. celo zasovraži svoj rod ter se vključi v rod v deželi moškega.

V tipu SLP 244 je simbol drugosti eksogamen moški/*črni zamorec/barkarjul/morner*, ki ugrabi žensko/Vido/Leno/Lino/Morjanco in jo zapelje v svojo deželo.

V obeh primerih je glavni lik ženska, ki zapusti svoj rod in gre v novo, tudi versko drugačno, neznano deželo, iz katere se (ne) bo vrnila. V obeh primerih ženski lik odraža pozitivne in negativne lastnosti. Medtem ko je moški endogamen lik v tipu SLP 5 pozitiven, to ne velja za eksogamnega moškega v SLP 244.

Na folklorni ravni pa naj bi bil končni rezultat mirno sožitje dveh oddaljenih svetov v osebnem odnosu. Navedeno je v ožjem kontekstu pravljичno elitne družbe možno, kot izpričuje tip SLP 5, ki se konča s srečnim razpletom oz. s svatbo. V SLP 244 pa endogamna ženska doživi tragedijo.

Klasični pravljичni razplet fabule na alpskem območju nam odpira še eno vprašanje, namreč koliko naj bi bila nekdanja kmečka družba v Alpah inkluzivna oz. v kolikšni meri je bila zmožna sprejemati drugost.⁵⁹ Veliko o tem ni moč upovediti, kljub temu pa že pred petsto leti dokumentirani poklic mnogih Rezijanov kot potujočih trgovcev po Srednji Evropi, kot tudi opazovanje rezijanske družbe v zadnjih treh desetletjih, dopušča domnevo, da jim inkluzivnost ni bila ravno tuja.

ZAHVALA

Za dragocene strokovne nasvete v zvezi z vsebino razprave se zahvaljujem dr. Špeli Ledinek Lozej.

⁵⁸ Za ta zanimiv vidik žal ni več prostora v tem prispevku, saj bi njegova obravnava bi zahtevala posebno pozornost.

⁵⁹ BdC 1895: 684 v stvarnem kazalu pod *Religiöses* navaja *Toleranz 1043. Intoleranz 1174*. Naj potem navedem odlomek št. 1043 pripovedovalca iz Osojan na str. 318, v nemškem prevodu: *Jede Confession (Religion) hat ihr Gesetz, sei es die Christliche (katholische), sei es die hebräische, sei es die lutherische, sei es die calvinische (reformierte), sei es die altgläubige, sei es die griechische, welches Gesetz (welche Religion) es auch sein mag, jedes hat seine Religion (jede hat ihr Gesetz).*

VIRI IN LITERATURA

- Avsenik Nabergoj, Irena, 2009: *Longing, Weakness and Temptation: From Myth to Artistic Creations*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Belova, Olga 2007: The Stereotype of the "Other" Within Folk Culture: An Attempt at a Formal Description. *East European Jewish Affairs* 37/3, 335–351.
- BdC = Baudouin de Courtenay, J.I.N.: 1895: *Materialy dlja južnoslovjanskoj dialektologii i etnografii. I. Režjanske teksty*, Sanktpeterburg.
- Božović, Rade, 1997: *Arapi u usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*. Beograd: Filološki fakultet Beogradskog univerziteta (Monografije, Knjiga XLVII).
- Čunkina, Dorina; Matičetov, Milko, 1974: Pravljica o ugrabljeni mladi materi. Povedala Dorina Čunkina. Zapisal Milko Matičetov. Ilustriral Klavdij Palčič, *Dan* 4, Trst, 27–29.
- Dapit, Roberto, 2014: Tecnicismi sloveni dell'interlinguistica a margine delle vicende semantiche di alcuni turchismi. Vincenzo Orioles, Raffaella Bombi, Marica Brazzo (a cura di), *Metalinguaggio. Storia e statuto dei costrutti della linguistica*. Roma: Il Calamo (Lingue, Linguaggi, Metalinguaggio Collana diretta da C. Vallini e V. Orioles), 469–493.
- Fabietti, Ugo, 1998: *L'identità etnica*. Nuova edizione. Roma: Carocci Editore.
- Faggin, Giorgio, 1985: *Vocabolario della lingua friulana*, Udine: Del Bianco.
- Ferluga, Jadran, 1990: Bizanc na Jadranu (6.-13. Stoletje). *Zgodovinski časopis* 44/3, Ljubljana, 363–386.
- Golež Kaučič, Marjetka, 2007: Slovene Folk Songs at the Crossroads, Influences and Oppositions of East, West, North, and South. *Slovene Studies* 29/1-2, 3–17.
- Grafenauer, Ivan, 1939a: O Zari in Sončici in drugih »španskih« junakih. *Dom in svet* 51/1-2, 78–89.
- Grafenauer, Ivan, 1939b: Še Mavri v narodni pesmi. *Dom in svet* 51/5, 281–285.
- Grafenauer, Ivan, 1939c: Zamorci in zamorske deklice v narodnih legendah. *Dom in svet* 51/6, 343–349.
- Grafenauer, Ivan, 1943: *Lepa Vida : študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. Ljubljana: SAZU (Filozofsko-filološko-historični razred; 4).
- Grafenauer, Ivan, 1951a: Slovenske ljudske pesmi o Kralju Matjažu, *Slovenski etnograf* 3-4, Ljubljana, 189-240.
- Grafenauer, Ivan, 1951b: Slovenske pripovedke o Kralju Matjažu. *Slowenische Sagen von Matthias Corvinus*, Ljubljana: SAZU (Dela, 4).
- Grafenauer, Ivan, 1951c: Turki pred dunajem slovenske narodne pesmi iz leta 1529 in 1683, *Slavistična revija* 4, Ljubljana, 34–59.
- Grafenauer, Ivan, 1953-54: Hrvatske inačice praobrascu balade »Kralj Matjaž v turški ječi.«, *Slovenski etnograf*, 6-7, Ljubljana, 241–272.
- HNP 6 = *Hrvatske narodne pjesme. Knjiga šesta*. Skupila i izdala Matica hrvatska. Dio drugi. Ženske pjesme. Sveska druga (Pričalice i lakrdije), Zagreb: Matica hrvatska-Tisak Dioničke tiskare, 1914.
- HNP 1879 = *Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju u Istri i na Kvarnerskih otocih preštampane iz „Naše Sloge“*, Trst: Tiskarnica Sinovah K. Amati, 1879.
- Jezernik, Božidar (ur.), 2010: *Imaginarni Turčin*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- K[lobčar] Ma[rija] 2007: *Pojasnila*. Golež Kaučič, Marjetka et al. (atvorji in uredniki), *Slovenske ljudske pesmi*. 5, Ljubljana: Založba ZRC-Slovenska matica, 87–88.

- Kropej, Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva.
- Kumer, Zmaga, 1986: Die Fremde und der Fremde in der slowenischen Volksballade. Hugh Shields (ed.): *Ballad Research. The Stranger in Ballad Narrative and Other Topics. Proceedings of the Fifteenth International Conference of the Kommission für Volksdichtung of the Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore. Dublin and co. Clare, Ireland, 26 August – 1 September 1985*. Dublin: Folk Music Society of Ireland / Cuman Cheol Tíre Éireann, 123–128.
- Kumer, Zmaga, 2002: *Slovenska ljudska pesem*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Kumer, Zmaga, 2007: *Pojasnila*. Golež Kaučič, Marjetka et al. (atvorji in uredniki), *Slovenske ljudske pesmi*. 5, Ljubljana: Založba ZRC-Slovenska matica, 86–87.
- Maniaco, Tito: 1985: *Storia del Friuli*, Roma: Newton Compton editori.
- Matičeto, Milko (ur.), 1966: »Línčica Turkinčica«. Pubblicazione per nozze Micelli-Longhino, San Giorgio di Resia-Udine: samozaložba-Tipografia Arti Grafiche Friulane.
- Matičeto, Milko, 1969: Tri ljudske iz Rezije za pokušnjo pred matično zbirko Slovenskih ljudskih pesmi, *Sodobnost* 17, Ljubljana, 197–206.
- Matičeto, Milko, 1970: littérature populaire slovène 1970. [(...) mathias est delivré], *Le livre slovène* 8/ 4: 118–133.
- Matičeto, Milko, 1981-83: »Ti dilaš po kalvisken«. Sled iz časov reformacije v rezijanski katehetični pesmi, *Traditiones* 10-12, Ljubljana, 269–271.
- Matičeto, Milko, 1991: Čudna ugibanja, kdo bi bil Kralj Matjaž, *Sodobnost* 39/2, Ljubljana, 210–220.
- Matičeto, Milko, 2005: Spolni evfemizmi, metaforika in podobe skrivnosti jezika pri slovanih. Ob duličenkovem predavanju 11. novembra 2005 v Ljubljani. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 45/4, Ljubljana, 62–67.
- Mlakar, Anja, 2014a: Krvoločni osvajalci in hudičevi vojaki: »Turki« kot »barbari« v ideoloških diskurzih in slovenski folklori, *Studia Mythologica Slavica* 17, Ljubljana, 221–242.
- Mlakar, Anja 2014b: *Protiturški tabori v folklori in prostoru*. Neobjavljeno diplomsko delo. Ljubljana: samozaložba.
- Mlakar, Anja, 2016: *Drugi v slovenski folklori. Doktorska disertacija*, Ljubljana: Univerza v Ljubljani-Filozofska fakulteta.
- Nartnik, Vlado, 1991: Ženski liki v slovenskem ljudskem izročilu o kralju Matjažu. József Varga – Zoltán Molnár (ur.), *Corvin Mátyás-konferencia: Tudományos tanácskozás Mátyás király halálának 500. évfordulóján, Maribor, 1990. november 8–9. / Posvetovanje Matjaža Korvina: znanstveno posvetovanje ob 500 letnici smrti kralja Matjaža, Maribor, 8.–9. 11. 1990*, Szombathely, 30–34.
- Nartnik, Vlado, 1994: Časovna odprtost oblikovanja lika Lepe Vide, Marko Juvan – Tomaž Sajovic – Tone Pretnar (ur.), *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.
- Nicoletti, Marcantonio, s.d.: *Patriarcato aquileiese di Filippo Alenconio Cardinale di Mar. Antonio Nicoletti*, Udine: Biblioteca Civica Vincenzo Joppi (Glavni rokopisni fond, št. 1747, »Archivio Manzano«), rkp.
- Perusini, Gaetano; Matičeto, Milko, 1961: Sopravvivenze e modificazioni di usi e tradizioni popolari nelle valli dell'Isonzo dal '500 ad oggi. Koren, Joannes; Kretzenabcher, Leopoldus (ed.), *Alpes Orientales II*. Graz: Selbstverlag des Steirischen Volkskundemuseums, 63–70.

- Pressacco, Gilberto, 1993: Motivi turcheschi nella musica e nella letteratura friulana. Ruggero Simonato (ur.), *Marco d'Aviano e il suo tempo. Un cappuccino del Seicento, gli Ottomani e l'Impero. Atti del convegno storico internazionale. Pordenone 12-13 novembre 1993*. Pordenone: Centro Iniziative Culturali-Edizioni Concordia Sette, 463–511.
- Pust, Klemen, 2007: Podoba „Turka“ v krščanskih deželah vzhodnega Jadrana v zgodnjem novem veku, *Acta Histriae* 15/1, 209–234.
- Said, Edward W., 1996: *Orientalizem: zahodnjaški pogled na Orient*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij.
- Simonič, Peter, 2010: Valvazorov naslednji neprijatelj, Bočidar Jezernik (ur.), *Imaginarni Turčin*, Beograd: Biblioteka XX vek, 97–119.
- SLP I = Kumer, Zmaga et al. (ur.), 1970: *Slovenske ljudske pesmi*. Pripovedne pesmi. 1, Ljubljana: Slovenska matica.
- SLP V = Golež Kavčič, Marjetka et al. (atvorji in uredniki), 2007: *Slovenske ljudske pesmi*. 5., Ljubljana: Založba ZRC-Slovenska matica.
- SNP = Štrekelj, Karel, 1895-1898: *Slovenske narodne pesmi*. 1., Ljubljana: Tiskarnica Rudolfa Milica.
- Stanonik, Marija, 2009: *Zgodovina slovstvene folklore. Od srednjega veka do sodobnosti*, Ljubljana: Slovenska matica.
- Stanonik, Marija, 2011: Ivan Grafenauer. Njegove kulturnohistorične in etnološkoprimerjalne raziskave (slovenske) slovstvene Folklore, *Traditiones* 40/1, Ljubljana, 11–114.
- Šmitek, Zmago, 1983: Neevropski motivi in vplivi v slovenskem ljudskem izročilu, *Primerjalna književnost* 6/2, 31–44.
- Šmitek, Zmago, 1986: *Klic daljnih svetov. Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec.
- Šmitek, Zmago, 2004: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana: Študentska založba (Knjižna zbirka Posebne izdaje).
- Šmitek, Zmago, 2009: Kralj Matjaž: mavrični sij ljudskega junaka, *Acta Histriae* 17/1-2, 127–140.
- Šmitek, Zmago, 2012: *Poetika in logika slovenskih mitov: ključni kraljestva*, Ljubljana: Študentska založba (Knjižna zbirka Koda).
- Voje, Ignacij, 1987: Odkupovanje Furlanov iz turškega ujetništva. *Zgodovinski časopis* 41/2, 257–264.
- Voje, Ignacij, 1996: *Slovenci pod pritiskom turškega nasilja*, Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete (Razprave Filozofske fakultete).

SPLETNI VIRI

<http://fran.si>

L'ALTERITÀ COME MOTIVO COMUNE SLOVENO NEL CANTO RESIANO LINČICA TURKINČICA

ROBERTO DAPIT



Il contributo mette in luce alcuni aspetti inerenti all'alterità evocata da un ciclo di canti narrativi, classificati nel primo volume della raccolta *Slovenske ljudske pesmi* (Canti popolari sloveni, 1970), all'interno del gruppo *Junaške in zgodovinske pesmi* (Canti eroici e storici), sotto il tipo n. 5 *Kralj Matjaž rešen iz ječe* (*Re Mattia salvato dalla prigione*) (= SLP 5). La tradizione orale resiana ha eccezionalmente conservato diverse varianti appartenenti a tale ciclo (indicato nel presente scritto con il nome della protagonista femminile, Linčica Turkinčica), che nel resto del territorio linguistico sloveno risulta attestato sporadicamente soltanto nel XIX secolo.

L'analisi relativa all'alterità si compie attraverso l'osservazione della dimensione linguistica e simbolico-comunicativa dei testi, tentando di individuare l'atteggiamento della comunità, portatrice della tradizione, nei confronti dei mondi altri/lontani. Nel caso in questione si tratta di quello *turco*, ovvero ottomano che, dal punto di vista geografico, può tuttavia comprendere anche il territorio balcanico sotto il dominio della Sublime Porta. In base alla valutazione delle definizioni utilizzate per l'Altro collettivo, emerge allora una visione dell'Altro/Straniero/*Turco* che riflette gli stereotipi adottati nell'Europa occidentale e nella Slavia meridionale, i quali rivelano nel tempo processi di mutazione e sovrapposizione. Un filone comparativo piuttosto fecondo si individua nella tradizione dei canti popolari nello spazio linguistico serbocroato con cui i nostri materiali condividono numerosi tratti comuni nei modelli e nei motivi.

Secondo Ivan Grafenauer, che studiò in misura approfondita gli aspetti storico-culturali di questo di altri cicli di canti, i modelli narrativi si richiamano a tradizioni di derivazione talvolta molto antica e si collocherebbero in vari spazi culturali europei. In ambito friulano invece non siamo riusciti ancora a individuare alcun riferimento specifico. Ciò fornirebbe un ulteriore indizio sul possibile percorso di acquisizione di questo sapere folklorico che, giunto fino a Resia, ossia ai margini nordoccidentali dello spazio linguistico sloveno, si collegherebbe piuttosto al resto del mondo slavo meridionale, balcanico e più ampiamente europeo.

Il patrimonio orale sloveno accoglie un altro motivo affine, almeno dal punto di vista dell'esperienza con i mondi altri, ovvero il *Rapimento con raggiro di una giovane madre* (*Bella Vida*)(*Zvijačna ugrabitev mlade matere* (*Lepa Vida*) in *Slovenske ljudske pesmi V*, 2007, tipo n° 244). Nella prospettiva della comparazione si è cercato così di mettere a confronto i due cicli che pongono al centro della narrazione figure le quali, nelle percezioni dell'Altro/Straniero/*Turco*, rivelano tratti di particolare interesse, proponendo la nota opposizione Noi – Altri, rispettivamente con tratti positivi – negativi. Nella scala di gradazioni negative attribuite, le definizioni dell'Altro possono infatti raggiungere la categoria del non umano/animale/essere mostuoso.

In entrambi i cicli il mondo altro/lontano è raffigurato con tratti negativi, mentre le due figure femminili, Linčica Turkinčica e Vida (Wida, Lina, Lena, Marjanca), rispettivamente di tipo esogamico ed endogamico, evocano una vicenda di emancipazione. Dal punto di vista interno, ossia dalla prospettiva Noi, notiamo tuttavia che la prima (SLP 5) abbandona il proprio mondo ed è accolta in quello dell'uomo endogamico, mentre la seconda (SLP 244), che si lascia sedurre dalla figura maschile esogamica, vivrà un'esistenza in certi aspetti tragica e comunque senza via d'uscita. La figura maschile endogamica nel tipo SLP 5 si muove dal proprio mondo per poi ritornarvi e risulta di segno positivo, mentre è connotata negativamente la figura maschile esogamica nel tipo SLP 244.

La tradizione relativa Linčica Turkinčica, riemergendo nella seconda metà del Novecento all'interno della piccola comunità alpina di Resia, dove si conserva in testi di elevata qualità letteraria e con un esito narrativo che evoca l'interazione con l'Altro e la sua inclusione, merita nuovamente di essere messa in luce, in particolare nei suoi aspetti sociali. Non è un caso che l'accademico dr. Milko Matičetov l'abbia non soltanto raccolta e trascritta ma anche diffusa, esaltandone le particolari qualità in una prospettiva storica, etnografica e letteraria.

Izr. prof. dr. Roberto Dapit, Dipartimento di Lingue e Letterature, Comunicazione, Formazione e Società - DILL, Università degli Studi di Udine, Italia, Via Mantica 3, 33100 Udine, Italia, roberto.dapit@uniud.it

»K nam so prišli Francozi in prinesli ,drugačne čase‘«: Napoleonovi Francozi v slovenskih povedkah v kontekstu kolektivnega spomina in drugosti

==== Anja Mlakar =====

This paper attempts to shed light on the image of Napoleon's French forces that invaded and briefly conquered Slovene lands in the late 18th and early 19th centuries, as depicted in Slovene folklore. In some legends, we can recognize an echo of the historical reality of the time of French invasions and their rule. These portray the hardships of this foreign occupation, the exploitation of the population by the French and their cruelty and conflicts with them, yet some show a more favourable relationship or even depict humorous accounts (especially in relation with linguistic misunderstandings) with the French, while some aspects of their rule are completely ignored by folklore. In some cases, the French are narrated into stories that explain certain features of the physical environment of the community, and in some legends they are depicted as coming from the world beyond and are attributed supernatural traits. In some folklore examples, the interchangeability of different historical invaders is attested. We can generalize that the French are seen as "the Others" in Slovene folklore and have, as such, acquired different roles in folklore to serve diverse needs of the community in the sense of strengthening its own identity, rationalizing its physical landscape, and taking part in the beliefs about the supernatural and the world beyond.

KEYWORDS: Napoleon's French forces, Slovene folklore, collective memory, otherness, history vs. folklore, materialization of folklore

Slovstvena folklorja pogosto obravnava dogodke iz zgodovine, pri čemer prihaja do kompleksnega prepletanja med zgodovinskimi dejstvi in percepcijo skupnosti o svoji lastni preteklosti, ki se odraža tudi v obliki slovstvene folklorje. Ta sicer črpa svojo vsebino iz zgodovinskih obdobj in dogodkov, ki jih skupnost dojema kot pomembne, a podrobnejši pregled pokaže celo vrsto historičnih nedoslednosti, ki jih lahko razložimo, če poznamo načine, kako folklorja odgovarja na različne potrebe skupnosti. V slovenski slovstveni folklorji so velik vtis pustili zgodovinski osvajalci slovenskega ozemlja, predvsem Turki in v manjši meri Francozi, ki so tema tega prispevka. »Francoska doba« je na Slovenskem sicer trajala zgolj štiri leta,¹ a je v zgodovini pustila velik pečat. To obdobje je predstavljalo

¹ Francozi so na Slovensko prvič prišli leta 1797, ko so pod Napoleonovim vodstvom premagali Avstrijce v severni Italiji. Del francoskih čet je takrat zasedel velik del slovenskega ozemlja. Francoski poveljniki so

posebnost že v tem, da je del slovenskih dežel po več stoletjih izšel iz habsburškega okvira (Polajnar 2009: 27–28). Ljudske povedke se pogosto nanašajo na dramatične dogodke v narodovi zgodovini (Brunvand 1968: 99) in med takšne lahko štejemo tudi povedke, ki govorijo o času Napoleonovega osvajanja slovenskih dežel. Splošne značilnosti povedke kot žanra so, da gre načeloma za enoepizodne, visoko ekotipizirane, lokalizirane in historizirane zgodbe, v katerih resničnost se verjame² (Tangherlini 1994: 22). Hkrati pa Francoze obravnavam kot Druge, torej kot skozi proces drugačenja konstruirano navidezno homogeno skupnost, preko katere se definira Naša skupnost. Identiteta in drugost sta namreč nerazdružljivo povezani, saj svojo identiteto ustvarimo v odnosu do drugih. Pri tem gredo etnocentrične³ konstrukcije Drugega vedno skozi proces, v katerem je *drugost zreducirana* na tisto, kar je poznano in razumljivo Jazu skupnosti. Etnocentrične so tiste povedke, ki *govorijo o tujcih in pripadnikih drugih etničnih skupnosti ter pri tem odražajo vrednote lastne skupnosti* (Klintberg 1989: 72–73). Drugost, ki se v folklori pojavlja opredeljena z zgodovinskimi imeni in je umeščena v določeno zgodovinsko obdobje (koliko se pri tem naslanja na resnično zgodovinsko dogajanje, ni bistveno),

poskušali prestrašene prebivalce (ki so bili pod vtisom avstrijske protifrancoske propagande) pomiriti s posebnimi razglasi, hkrati pa so obljubljali spoštovanje vere, lastnine in običajev. Na slovenskih tleh so ostali le dobra dva meseca in se po premirju v Leobnu začeli umikati (Vodopivec 2006: 22).

Drugič so Francozi slovensko ozemlje zasedli med tretjo koalicijsko vojno leta 1805. Tokrat do prebivalcev niso bili tako popustljivi in so nanje v celoti preložili breme vojaške oskrbe, uvedli visoke davke in jemali talce. Tudi ta zasedba je trajala slaba dva meseca in je prebivalstvu ostala v precej slabšem spominu (Granda 2006: 293; Vodopivec 2006: 23).

Tretjič je francoska vojska slovensko ozemlje zasedla leta 1809. Poleg avstrijske propagande so odklonilno razpoloženje do francoskih gospodarjev še povečali njihovi ukrepi, ki so vključevali občutno večje davkatve in prispevke kot v času druge zasedbe, pa tudi njihova oblast je bila nasilnejša. Prihajalo je do kmečkih uporov (največ na Dolenjskem in Notranjskem), saj se je finančni pritisk na kmete še povečal, in do spopadov med francoskimi vojaki in brambovci, kar je še zaostrilo francoski pritisk. Razmere so se umirile šele po ustanovitvi Ilirskih provinc (te so poleg dežel, ki jih je Francozom morala odstopiti Avstrija – Kranjske, Primorja, zahodne Koroške in Hrvaške na desnem bregu Save – obsegale še ozemlje beneške Istre, Dalmacije in Boke Kotorske ter Dubrovaške republike, leta 1810 so jim priključili še vzhodno Tirolsko z Lienzom, hkrati pa so v Posočju preuredili mejo z Italijo (Vidic 2001: 204)) oktobra 1809 po podpisu miru v Schönbrunn (Vodopivec 2006: 23; tudi Granda 2006: 293). Province so obsegale 55 tisoč km² in imele okoli milijon in pol prebivalcev (Slovencev, Hrvatov, Srbov, Nemcev in Italijanov); glavno mesto je bila Ljubljana. Obstajale so le dobra tri leta in pol, do 1813 (Vidic 2001: 204; Vodopivec 2006: 23–26).

V Ilirskih provincah so veljali francoski zakoni, vendar ne vsi. Francozi so uvedli splošno vojaško obveznost za vse državljane in enakost pred zakonom, odpravili davčne privilegije in poenotili davčni sistem, ukinili patrimonialna sodišča ter zemljiškim gospodom odvzeli javnopravne funkcije, poddržavili so sodstvo, vpeljali moderno uradniško upravo in modernizirali šolstvo. Medtem ko mnogi ukrepi v kratkem času francoske oblasti še niso prinesli pozitivnih rezultatov, pa so hitro prišli do izraza negativni učinki nekaterih izmed njih (Vodopivec 2006: 25; Polajnar 2009: 28).

² Verjetje (angl. *belief*) je sicer v folkloristiki problematičen termin. O tem je pisal Kvartič (2014: 103–104). Verjetje je sicer del vsake povedke, ki ga kontekstualizira in interpretira (Dégh 1996: 34). V preteklosti so folkloristi svoje raziskave utemeljevali na predpostavki, da v povedkah sicer ni mogoče najti objektivne resnice, da pa pripovedovalec in občinstvo verjamejo v njihovo resničnost. A kot se je izkazalo, verjetje pripovedovalca in poslušalcev ni nujno potrebno za širjenje povedke (Dégh, Vászonyi 1976), saj verjetje ni konsistentno in absolutno, ampak selektivno in spreminjajoče se (Dégh 1996: 39).

³ Pri etnocentrizmu gre za sistem predstav o lastni skupnosti, ki so ji večinoma pripisane pozitivne lastnosti, v odnosu do skupnosti drugih, ki so jim večinoma pripisane negativne oznake. Torej gre za vrednotenje drugih skupnosti z vrednostnim sistemom lastne skupnosti, pri čemer je to, kar je Naše, označeno kot »normalno«, »pravilno«, nasprotno pa je to, kar pripada Drugim, označeno kot odstopanje od norm, kot »nenormalno«, »napačno« (Leerssen 2007: 323–324; tudi Anglickiené 2004: 83).

lahko dojemamo kot del *kolektivnega spomina* skupnosti.⁴ Kolektivni spomin je del kulturnega aparata, ki ustvarja smisel. V njem se iščejo razlage za aktualne probleme, prav tako primerjave s preteklostjo dajejo spominu moč vplivati na sedanost. Spomin se lahko dojema kot *simbolični okvir za pojmovanje sveta*, hkrati pa ima *pomembno vlogo pri ustvarjanju osebnih in kolektivnih identitet* (Kuljić 2012: 28).

Med zbranim folklornim gradivom o Francozih je največ *etioloških* in *zgodovinskih povedk*. Med prve sicer spadajo zgodbe o stvarjenju sveta, o izvoru stvari, o izvoru nenavadnih naravnih pojavov in geoloških formacij ter lastnosti rastlin in živali (Dégh 1982: 76). Zgodovinske povedke pa so del naracije, izhajajoče iz zgodovine skupnosti. Temeljijo na spominih na pretekle dogodke, hkrati pa tudi na pisnih virih v obliki šolskih učbenikov, medijev ipd. Najpogostejši vrsti zgodovinskih povedk govorita o narodnih in družbenih junakih (tj. o pravičnih vladarjih in odpadnikih) ter o dogodkih, ki so vplivali na življenje skupnosti, kot so napadi sovražnikov, krutosti vladarjev, epidemije ipd. Druge (tu se zgodovinske povedke precej povezujejo z etiološkimi – op. A. M.) govorijo o imenih krajev, rek, o izvorih prazgodovinskih ruševin in gomil (Dégh 1982: 76), dejansko pa imajo z zgodovino skupno le to, da jim ta daje časovni okvir ali posoja resnične zgodovinske osebnosti. Navadno se niti pripovedovalec niti poslušalec ne menita veliko za zgodovinsko resničnost v zgodbi – pomembno je predvsem to, da vzbuja videz resničnosti. Tako je tudi dogodek, ki ga povedka tesno povezuje s konkretnim krajem ali zgodovinsko osebnostjo, mogoče večkrat srečati v krajih, ki so med seboj oddaljeni, ali pa je pripisan različnim zgodovinskim osebam (Stanonik 1999: 285). Kljub zgodovinskim nekonsistentnostim pa je treba folkloro z zgodovinsko tematiko preučevati v kontekstu zgodovinskega obdobja, na katero se nanašajo, saj lahko le na ta način – tj. preko primerjanja folklorne z zgodovinskimi dejstvi – pridemo do odgovorov na vprašanja, kako to obdobje odmeva v kolektivnem spominu oz. v kolikšni meri se historična realnost meša s folklornimi predstavami in na kakšne potrebe skupnosti ta folklor odgovarja. Zato so obravnavane povedke tematsko razdeljene v različne kategorije (sicer precej ohlapno zamejene, ker je folklor o Francozih precej raznolik). Niso navedeni vsi primeri, ampak zgolj nekaj povedk, za katere se mi je zdelo, da so tipične za vsebinsko kategorijo, v katero sem jo umestila.⁵ Znotraj teh kategorij je vsebina obravnavanih pripovedi kon-

⁴ Pri tem izhajam predvsem iz Halbwachsovega koncepta kolektivnega spomina in se ne poglobljam v kritike le-tega, kot je npr. ta, da Halbwachs ne upošteva dinamike *osebne*ga spomina, ki je lahko drugačna od dinamike kolektivnega spomina, ter da s tem posameznika pretvarja v *pasivni objekt* kolektivne zavesti, ali pa kritika hermenevtike, za katero je kolektivni spomin preveč abstraktna posplošitev, ki spomin razume kot nekakšen *spomenik*. Hermenevtiki poudarjajo, da obstajajo le *kolektivni pogoji* možnega spominjanja (npr. politični, religijski); ti z vidika osebnih izkustev vsakega posameznika oblikujejo različne spomine. Halbwachs podoba preteklosti v kolektivnem spominu dojema kot nekaj stabilnega, zato na podobno statičen način dojema tudi identitete. Zanimiv je tudi pristop, ki ga je razvil Pierre Nora. Ta trdi, da spomin, ki ga ima skupnost, ni odraz njene »kolektivne duše«, ampak je produkt družbe, razširjan z mediji, institucijami, simboli in znaki, pri čemer imajo pomembno vlogo *kraji spomina* (fr. *lieux de mémoire*) kot točke kristalizacije kolektivnega spomina in identitete, kot so arhivi, muzeji, spomeniki, ki odmerjajo prisotnost preteklosti v sedanosti (Kuljić 2012: 107–111). Kako bi se tovrstne kritike aplicirale na kolektivni spomin znotraj slovstvene folklorne, bi bila tema druge raziskave, zato se na tej točki v to ne bom poglobljala.

⁵ V raziskavi nisem upoštevala nekaterih povedk, v katerih so Francozi zgolj omenjeni oz. dajejo časovni okvir zgodbi, nimajo pa zveze s samo vsebino povedke oz. ta ne pove ničesar o njih samih. Primer: »*K nam v Podgrad je za cajta još prvog, morda je blo tu za cajta Napoleona, Rika–Trst je bla ciêsta, aš je bla puôšta.*

tekstualizirana v skladu z zgodovinskimi podatki, procesi konstrukcije (zgodovinske) drugosti v folklori in kolektivnem spominu in njene materializacije v (fizični) krajini ter tradicijskimi predstavami v folklori, ki se ne ozirajo na empirično in historično točnost – vse to se namreč da izluščiti iz teh na prvi pogled preprostih pripovedi. Boris Kuhar, ki je folkloro o Francozih vsebinsko razdelal že leta 1964,⁶ je sicer mnenja, da so bile (v času pisanja njegovega članka – op. A. M.) mnoge folklorne pripovedi še zelo natančne, saj je v njih mogoče najti imena kmetov in krajev, ki so takrat še obstajali, so pa hkrati povedke večkrat pomešane »z raznimi podobnostmi iz drugih zgodovinskih obdobj« (Kuhar 1964: 100). O spajanju različnih zgodovinskih obdobj v folklori o Francozih bo sicer govor nekoliko kasneje.

KAJ SE UJEMA Z ZGODOVINSKIMI DEJSTVI?

Če na slovensko folkloro o Francozih najprej pogledamo z vidika njenega ujemanja z zgodovinskimi podatki,⁷ se pokaže, da v njenem pomembnem delu odzvanja kolektivni spomin na boje z njimi in francosko zasedbo slovenskih dežel. To seveda ne pomeni, da prikazuje zgodovinsko resničnost kot takšno, odraža pa posplošen spomin na ta čas, četudi z določenimi domišljjskimi elementi. Hkrati pa izpostavlja zgolj določene vidike iz tega zgodovinskega obdobja: v pripovedih tako ne najdemo ničesar o npr. ideološko-političnem konceptu Ilirskih provinc – to je bila domena izobražencev (npr. Valentina Vodnika), v folklori se odražajo predvsem vsakodnevne težave francoske okupacije in dojemanje Francozov kot okupatorjev. Ko se je v 50. letih prejšnjega stoletja Zmaga Kumer (1957) lotila primerjanja slovenske ljudske pesmi, ki omenja Francoze (in to predvsem na podlagi Štrekljeve zbirke (Slovenske narodne pesmi = SNP I–IV)⁸), z znanimi zgodovinskimi podatki in poskušala vsebino pesmi povezati s konkretnim zgodovinskim dogodkom iz

To je – kočije su vozili.« (Pugelj 2012: 302) »V prejšnjih časih so hodile k sv. Andreju procesije, ko pa so prišli Francozi, se je to pozabilo.« (Kotnik 1957: 46) Je pa tudi res, da je ta zadnji primer morda odraz cerkvenih reform, ki so jih uvedli Francozi in s katerimi so med drugim odpravili več zapovedanih praznikov ter razne pobožne navade, kot so procesije (Gruden 1911: 19). Vse povedke, ki sem jih za raziskavo zbrala in raziskala, so navedene v nalogi *Drugi v slovenski folklori* (Mlakar 2016).

⁶ Gre za članek *Francozi v slovenskem ljudskem izročilu* (1964). Povedke je Kuhar (1964: 99), poleg zbiranja na terenu, našel tudi v besedilih Josipa Grudna *Spomini na Francoze* in Josipa Mala *Zgodovina slovenskega naroda*, mnogo izročil pa je bilo, kot pravi, raztresenih po različnih revijah in časnikih (Ljubljanski zvon, Letopis Matice Slovenske, Novice, Vrtec, Etnolog, Slovenski narod, Laibacher Schulzeitung idr.), v šolskih in župnijskih kronikah, nekaj gradiva hranijo v arhivu Inštituta za slovensko narodopisje pri SAZU in v arhivu Slovenskega etnografskega muzeja. Folkloro poskuša deloma tudi umestiti v zgodovinski okvir in jo geografsko locirati, dotakne pa se tudi tega, kako se je to izročilo materializiralo v pokrajini (npr. ledinska imena, materialni ostanki) in ljudski umetnosti. Krajši vsebinski pregled folklornih pripovedi o Francozih na Slovenskem pa je naredila tudi Mojca Ferle (2009), pri čemer se ni spuščala v interpretacijo, ampak je predstavila zgolj njihovo vsebino.

⁷ Iskanje zgodovinske osnove povedk in preverjanje njihove vrednosti v arheoloških in zgodovinskih raziskavah je bilo težnja pri raziskovanju ob koncu 19. ter v začetku 20. st. in šele v 70. letih 20. st. je bilo vprašanje zgodovinskosti povedk postavljeno pod vprašaj (gl. Tangherlini 1990: 378).

⁸ Za pesem *Francozi v Ljubljani* poleg verzij v SNP navaja tudi drugače v zbirki Odbora za nabiranje slovenskih narodnih pesmi in Kokošarjevi zbirki (Glasbenonarodopisni inštitut v Ljubljani) (Kumer 1957: 18).

»francoskih časov«, ji je to uspelo v več primerih⁹. Nemirni časi francoske navzočnosti so po njenem mnenju v naših krajih pri ljudeh pustili tako močan vtis, da so bile ne samo ustvarjene nove pesmi s to tematiko, pač pa se je ime Francozov začelo pojavljati tudi v številnih starejših vojaških pesmih.¹⁰ Pesmi po njenem odsevajo razmere in dogajanje v času francoske okupacije (Kumer 1957: 17).

Tudi mnoge povedke odsevajo splošno klimo v tistem obdobju. Časi francoske zasedbe slovenskih dežel so bili za prebivalce težki zaradi velikih bremen, ki sta jih naložili francoska vojska in uprava. V skladu s francosko politiko so namreč morali za potrebe vojske poskrbeti prebivalci zasedenega območja (za podrobnosti o tem prim. Kolar 2012). Vojno stanje je bilo težko že samo po sebi, tudi obnašanje vojakov ni bilo pretirano drugačno kot v kateri koli drugi vojni – materialna izkoriščanja in plenjenja so bila kljub prepovedim običajna (Granda 2006: 294).

»Uoni so imajlæ velike struoške, tud dauk so bl zelu velikæ. Pualaj k-so Austricæ nezaj pæršlæ, so use zakuone ukinlæ, samu dauku ne!« (Ožbolt 2004: 118–119, št. 254)

»Ko so Francozi prišli k nam, so dejali, da bodo naredili red. Odpravili so desetino, naložili pa so davke, ki so jih ljudje imenovali fronke. Še pól pod Avstrijo so rekli davkom le fronki. Oča je dejal:
,Bom šel v Loko, bom plačal fronke.‘« (Dolenc 2000: 85, št. 249)

»Kot vsaka armada je tudi francoska jemala kmetom živino za prehrano vojaštva in druge potrebe. Poleg tega bremena so posamezni vojaki in skupine šle kar na svojo roko po hišah z izgovorom, da iščejo skrite sovražne vojake, preiskovat in ravbat in iz hiš so odnesli vse, kar je bilo kaj vrednega in njim všeč. Tako so pripovedovali, da je tedanja Luksana sama vse po hiši razmetala, posteljnino, omare in skrinje, v hiši in v kamrah, sploh, koder je bilo kaj takega, da bi vojake privlačilo, potem pa je sedla pred hišo na klop in vekala. Ko so to videli vojaki, so mislili, da so že pred njimi drugi vojaki preiskali hišo in naredili razdejanje[,] in se nobena skupina ni ustavila in ravbala Luksove hiše. Nekdo iz patrole je celo listek napisal in ga stavil na vežna vrata, na katerega je napisal, da ne sme nobeden te hiše preiskovati, ker je že preiskana. Tako je njena domiselna zvijača obvarovala, da ji ni bila hiša poravbana.« (Zupan 1999: 69, št. 97)

V kolektivnem spominu so se ohranile davčne dolžnosti v času francoske okupacije. Francozi so od prebivalcev zahtevali zelo visoke izredne davke, ogromno opreme za vojsko

⁹ Npr. pesem *Vrh Ljubelja šance stavil* (SNP IV/7177) se nanaša na francosko-avstrijske boje za ljubeljski prelaz leta 1813 (Kumer 1957: 18).

¹⁰ Eden od primerov, ki jih v zvezi s tem navaja, je pesem *Čudno se ti bo zdelo, ko pridem v suknji beli* (SNP IV/6937), katere vsebina kaže na večjo starost (npr. »glavico poštopano«, tj. popudrano, kar je bilo značilno za vojake v 18. st.) (Kumer 1957: 17).

v raznovrstnem perilu in obutvi ter živino, naložili so jim tudi veliko dela, povezanega s premiki vojaštva. Prebivalci so med vojno morali tudi vzdrževati francosko armado, v času Ilirskih provinc pa so vse finančno breme francoskih ukrepov morale nositi province same, kar je pomenilo visoka davčna bremena. To pa je seveda še krepilo protifrancosko razpoloženje ter ostalo na Slovenskem v slabem spominu (»fronki«) še dolgo po koncu provinc. Izvajali so tudi razna prisilna posojila ipd. Veliko stvari so morali izterjati prisilno, kar je pomenilo, da so v vas ali h kmetu naselili določeno število vojakov, ki jih je bilo treba prehranjevati in jim izplačevati dnevnice toliko časa, dokler ni bil dolg poplačan (Vodopivec 2006: 25; Granda 2009: 208–210). Te dolžnosti, obveze in upravni ukrepi, ki so se izvajali pod Francozi, so glede na številčnost omemb v povedkah v kolektivnem spominu pustili močan vtis. V negativni luči se odraža tudi spomin na konskripcije mladih fantov za vojsko. Francozi so namreč uvedli splošno vojaško obveznost in izvajali novačenja, ki so se jim mnogi fantje želeli izogniti (Granda 2009: 211; gl. tudi Šumrada 2010: 30; prim. še Kure 2004: 79, št. 157).

»Pred več ko 120 leti so v Savinjski dolini pričakovali Napoleonove Francoze. Zaloški graščak je učil kmete, kako se jim je treba postaviti po robu. Vsak kmet si je moral doma narediti sulico in hoditi h graščakovim vojaškim vajam. Nekateri ga sicer niso poslušali.

Ko pa so prišli Francozi, z odporom ni bilo nič. Kmetje se niso zbrali in nihče jih ni klical. Pač pa so gledali, da pred Francozi čim prej zbeže. Pa to se jim ni vedno posrečilo.

Bilo je v Rušah, majhnem naselju pri Zalogu. Izmed zakasnelih kmetov je eden v naglici prevrgel omaro in se skril vanjo, drugi je pa nalagal slanino. Tega so Francozi zgrabili in ga odvedli s seboj v Zalog. Tam je graščak Francoze silno prijazno sprejel in kmet se kar ni mogel načuditi razliki med prejšnjo njegovo bojevitostjo in sedanjo prijaznostjo. Uporabil je pa ugodno priliko ob sprejemu in je pobegnil.« (Orožen 1936: 61)

Za zadnjo povedko lahko rečemo, da se sklada z zgodovinsko realnostjo: ob prvem prihodu v slovenske dežele je namreč francoska vojska prebivalstvo mirila z razglasi v slovenščini, medtem ko ob svojem drugem prihodu leta 1805 do lokalnega prebivalstva niso več pokazali takšnega razumevanja. Zato so bili leta 1809 Francozi sprejeti s precejšnjim strahom in odporom, k čemur sta prispevala tudi dodatna protifrancoska propaganda ter spodbujanje avstrijskega in deželnega domoljubja (Polajnar 2009: 27). Avstrijska oblast se je namreč želela na vojne s Francozi bolje pripraviti. Med drugim so poleg vojske organizirali tudi deželno brambo, ki je bila bolj odvisna od lokalne oblasti. Običajno so ji poveljevali lokalni plemiči z vojaškimi izkušnjami. A vojaške reforme so se izkazale za nezadostne, brambovci niso odigrali predvidene vloge in načrtovani širši upor proti francoski zasedbi ob prihodu Francozov ni uspel (Granda 2006: 209).

Več povedk se nanaša tudi na upravne ukrepe, ki so jih Francozi izvajali, ko so dobili oblast nad osvojenim ozemljem. Omenjajo strožji pravni red, ki ga je uvedel

Napoleon, in kazni za prekrške, ki so jih izvajali. To je spomin na resnične uredbe pod francosko upravo, katerih rezultat je bil, da so se varnostne razmere na podeželju, zlasti pa v prometu, zelo izboljšale, saj so se nezakonitosti ostro preganjale. Upadlo je tudi število cestnih ropov, povečala se je varnost v naseljih (Granda 2009: 211). Ničesar pa ni npr. rečenega o drugih vrstah reform, ki so jih izvedli Francozi, kot so bile npr. odprava plemstva, ločitev sodstva od uprave, nova lokalna uprava, verske reforme (Granda 2006: 210–211) – najbrž zato, ker so trajale tako kratek čas, da niso imele priložnosti pustiti sledi v kolektivnem spominu.

»Tukaj, ki so Francuózi šli, se je kralu. Tukaj so šli z vozovi, puóšta je hodila tukaj, je bôla Marija Teriêzija, ki je nardila to cejsto tukaj, pa čez Škavnico, tu je bôla stara cesta. Pa tákrat so se velike kradnje pojavile. Puól je Napoleon, ki je pøršu, uôn je bil táku bolj strog, ‘du je kaj ukral, ga je obejsil. Pa so riêkli [nerazumljivo], tam zduôla cejstâ riêčejo Gavge. Te gavge, tisti, ki je kaj ukral, so ga pa obejsili, táku da se je kradnja puólje bolj [nerazumljivo], zatu se riêče še dônäs ena particêla Gavge, kômər jih je uôn obejsil, dal obejsit, niê.« (Pugelj 2012: 299, št. 559)

Značilen je tudi motiv obveznega sajenja hrušk, ki naj bi ga ukazali Francozi.

»So muoglâ pod Napoleona usaka hiša dva dərviesa usadat. Tistu so pa muoglâ. Napoleon je duastâ dau ne hrano, hrano obdržat. Suhe hruške so pa le ble, družga naj blu. Osenice so pa zelu fine. In je muogla usaka hiša dvaj obvieznu. Je praj Napoleon šu, k-so tiste hruške rodile. Staru sadje kəsnu rodi. (Ožbolt 2004: 118–119, št. 254)

Da je zgodovinska verodostojnost vsebinskega motiva o sajenju hrušk v zadnji povedki vprašljiva, nakazuje povedka, ki ukaz o sajenju hrušk pripiše drugi zgodovinski osebnosti:

»Marija Terezija je zarad lakote zabičala, de mora usaka hiša met tepko, de bojo vsaj suhe tepke pozim za jest.« (Bokal 2010: 139, št. 336)¹¹

Pogosta tema povedk so tudi nasilne vojaške konfrontacije s Francozi.

»Pred dvema letoma pri svojem stricu bivši, sim semtertje popotoval je marsiktere dozday svetu neznane kraje pustega Krasa vidil, ki hranijo v sebi prav imenitne zgodovinske spominke iz minulih časov. Pridem ene-ga dne se šetaje do sterme, sterme doline, ki se na dnu z raznim drevjem obraščena ob kraju gole pečine proti visocemu hribu vzdiguje. Sama sterma

¹¹ Dejansko je v 18. st. sadjarstvo v nekaterih avstrijskih deželah začelo dobivati večji pomen. Iz tega obdobja so znani kazenski predpisi glede tatvine in poškodovanja sadnega drevja. Po ukazu Marije Terezije se je to začelo zasajati ob cestah (Valenčič 1970: 323).

steza pelje v strašno globino. Kmet ondi stoječ mi pové sledečo prigodo. Ko so v letu 1814 francoski vojšaki iz Kranjskega bežali, se od avstrijskih armad pojeni v majhene trume razkropijo, katerim je naša narodna bramba vedno za petami sledela. Oddelk francoske armade blizu 1800 mož se loči od družih, ter skoz Notranjsko proti morju beži. Pogumni Graničarji pa so jih neprenehoma podili, tako da se vsi Francozi izstradani in trudni v imenovano dolinico na počitek podajo. Cesarskim vdan kmet to zapazi in urno Graničarjem zakotek razodene. Hrabri Hervati obsedajo globino. Ravno se Francozi zarano dalej vzdignuti hočejo, kar začnejo horvaške puške pokati in kmalo so bli vsi Francozi premagani, da se je prelita kri scurkoma po dolinici točila. Odsihdob pravijo dolini ‚kervava dolina‘ in potoku, ki tam izvira ‚kervavi potok‘.« (ISN, *Kervava dolina*, 1851)

»Kako so bili Francozi prevarani pri dviznem mostu na Klužah, pa je pripovedovala tale verzija: Avstrijski vojaki so most dvignili. Sovražniki tega niso vedeli. Korakali so in drug za drugim padali v globok prepad. Šele ko je prišel do roba prvi konj, se je ustavil in ni hotel več naprej. Takrat so spoznali ukano.« (Arhiv ISN, *Francozi*, Tolmin, 1964)

Dogodkom, vezanim na trdnjavo Kluže, lahko sledimo tudi v zgodovinskih podatkih: prav v času francoskih vojn je namreč ta utrdba zopet pokazala svojo strateško vrednost.

Avstrijska oblast je grad popravila in utrdila in v njem se je leta 1797 nastanila vojaška posadka (Fortunat Černilogar 1993: 27). Kot je že leta 1882 pisal Simon Rutar (čeprav ni povsem jasno, na katere zgodovinske vire se je opiral niti ali se je naslanjal tudi na folkloro – op. A. M.), je avstrijska posadka ob prihodu Francozov spoznala, da se pred njimi ne bodo mogli ubraniti. Ponoči je del posadke grad zapustil, ostali pa so odstranili nekaj mostnic, nasekali tramove in čakali. Francozi so, misleč, da je zapuščen, skušali grad zasesti še isto noč. V hitrem naskoku je del francoske vojske našel smrt v globoki soteski. Nato so podkupili nekega pastirja, da jim je pokazal pot do gradu, in ga napadli. Posadka se je v brezizhodnem položaju predala (Rutar 1882: 187–188). A hkrati je Rutar (1882: 81) opozoril tudi na povedko, v kateri je enaka usoda, kot je doletela Francoze pri padcu v globino, pripisana Turkom; glede na to, da je bila prvotna trdnjava na Klužah postavljena z namenom beneške obrambe pred Turki (Fortunat Černilogar 1993: 18), mešanje »francoskega« in »turškega časa« ni tako presenetljivo, in kot bo opisano v nadaljevanju, niti tako redko. Tu smo priča generalizirani drugosti v obliki napadalnih osvajalcev, pri čemer se lahko v vlogi slednjih pojavljajo različni liki iz kolektivnega spomina.

Čas francoske okupacije slovenskih dežel se v slovstveni folklori, ki sem jo zbrala, kaže v pretežno negativni luči. A če folkloro o Francozih primerjamo npr. s folkloro o drugih zgodovinskih osvajalcih slovenskega ozemlja, o osmanskih Turkih, je v povedkah o prvih manj izrazite krutosti, ki je značilna za opise turškega osvajanja, čeprav se v več povedkah ta čas opisuje kot težak – prihajalo je do ropanj, francoski vojaki so kmetom jemali hrano, streljali, požigali naselja, morili, plenili. Ob prvem prihodu Francozov na

Slovensko je med prebivalci prišlo do velikega strahu. Premožnejši so bežali, ostali so se skrivali. Francoska vojska je bila zato prisiljena delovati pomirjevalno. Kmetje so morali, kot rečeno, prehranjevati francoske vojake, vendar je avstrijsko uradništvo, ki je ostalo na svojih položajih, stroške poravnalo (Granda 2012: 155).

Nekatere povedke pa, morda skladno s tem prvotno pomirjevalnim pristopom Francozov, pričajo o njihovi humanosti, prijaznosti in poštenosti.

»Sorodnik pripovedovalke (peti rod nazaj), imenovan nono Domenih, je bil trgovec in prevoznik v Bovcu. Vozil je blago iz Trsta na Dunaj. V času vdora Francozov je oskrboval tudi Napoleonovo vojsko na Predelu. Ko je dobil prvo povelje, naj pripelje blago Francozom, se je lepo oblekel in obul nove škornje, da bi se čim bolj postavil pred vojaki. Ko je prišel na Predil, so ga francoski vojaki sezuli, mu vzeli škornje in vrnil se je v copatah v Bovec.

Nono Domenih je po francoski invaziji obubožal, ker so mu vse blago pobrali, ne da bi mu karkoli plačali. Sicer so bili Francozi ,fajn, galant ljudje‘. Ljudi niso preganjali, v vojsko pa so pobirali samo fante, ki so bili brezposelni. Nasilij torej niso počeli. Domačini so živino res odpeljali v hribe, le kakšno ovco in kozo so pustili doma. Te so seveda vojaki vzeli s seboj.« (ISN, *Francozi*, Bovec, 1964)

»Zlatnik v Bovcu. Ko so se Francozi vračali iz Rusije skozi dolino Trente, so se ustavili tudi v Bovcu. Trije vojaki so se zatekli na večer v neko hišo. Gospodinja je ravno pripravljala večerjo – močnik. Vsi lačni so posedli okoli ognjišča in prosili gospodinja za močnik. Gospodinja jim je dala skledo močnika. Ko so pojedli, so dali v ponev tri cekine. Še danes je ohranjen en cekin v Bovcu. Nekateri vojaki so v Bovcu ostali ter se tam tudi poročili. O tem pričajo imena francoskega izvora v Bovcu.« (ISN, *Francozi*, Tolmin, 1964)

O naklonjenem odnosu do Francozov kaže tudi več povedk, ki izvor nekaterih prebivalcev v kraju, določene domačije ali družine pripisujejo francoskim vojakom, ki so se ustalili v naših krajih.

Kot pravi Gruden (1911: 24), je v času francoske nadvlade v slovenske dežele prišel marsikateri francoski obrtnik in trgovec in se nato tu naselil, prav tako so ostali tudi posamezni vojaki. Te povedke so morda odraz tega.

Odnos do Francozov se je torej spreminjal – kot rečeno, se je gibal od nasilnih konfrontacij do naklonjenosti. Gruden (1911: 21) je bil, podobno kot Kuhar (1964: 113), mnenja, da je bolj naklonjeni odnos odraz različnega odnosa do Francozov v vojnem stanju in poznejšem mirnem obdobju, deloma pa lahko to verjetno pripišemo tudi procesu demonizacije, med katerim pride do potenciranja krutosti, ki je značilno za vojni čas; pripisovanje krutega ravnanja vojaškemu sovražniku je že staro propagandno orodje (Rozhdestvenskiy 2013: 36–37).

Povedke torej izkazujejo precej ambivalenten odnos do Francozov – ti so prebivalce slovenskih dežel ekonomsko izkoriščali, a niso bili brezsrčno nasilni kot npr. Turki in so v primerjavi z njimi prikazani v precej bolj človeški podobi. Toda na splošno so imeli Francozi med slovenskim prebivalstvom malo privrženecv; med njimi so prevladovali izobraženci, reformno usmerjeni frankofilski uradniki in večji trgovci (Vodopivec 2006: 25–26). Večina slovenskega prebivalstva pa je Francoze ohranila v slabem spominu (Vodopivec 2006: 29).

Značilen primer slednjega so povedke, ki Francoze obtožujejo objestnega obnašanja do prebivalstva.

»Tukaj, pri nas, nad Bilpo v hrib so bile včasih zidanice in vinogradi. Na vrhu hriba so imeli vinograde in zidanice Kočevarji, spodaj pa mi. Vinogradov danes ni več.

Pravijo, da so prišli v naše kraje Francozi. Tudi v Bilpo. Zvedeli so za zidanice in kleti. Prišli so gor in streljali v sode, da je vino teklo ven, oni pa so pili. Niso pa mogli vsega popiti. Takrat je vino teklo doli po hribu in priteklo celo v Kolpo. Tako so pravili stari ljudje.« (Primec 1997: 333, št. 360)

»Francoz je prišel v hlev. Videl je lepega teleta in hotel jesti njegov jezik in precej ga je moral gospodar pobiti, samo da se je on jezika najedel.« (Stele 2013: 126)

V okvir objestnega obnašanja Francozov bi spadal tudi nenavaden motiv francoskega vojaka, ki prisili mlado mater ali kmeta, da namesto otroka v zibelki ziba njega.

Študijo na temo zibanja francoskega vojaka je napisala Marija Makarovič (1955). Zbrala je 24 različnih variant te povedke (vzroki in spremljajoči dogodki zibanja se v njih rahlo razlikujejo). Ena od variant je sledeča:

»Francosk vojak je pršu h Resniku, je pa zibka tm zamerku pa se j not ulegu, pa j Resnik peu, an ga j zibu:

a ja tutu, le spančki sladku – a ja čiči, usaka reč le an cajt trpi.

Pol je pa francosk oficir pršu, je pa vojaka vn nagnou.« (Makarovič 1955: 155)

Kot eno od možnih razlag za ta nenavadni motiv Makarovičeva (1955: 159) navaja možnost, da kmet predstavlja nezadovoljno ljudstvo, ki potrpežljivo prenaša vse težave, ki jih povzročajo Francozi, ko pa mu je zadosti, se postavi po robu in vojaka zvrne iz zibelke. Variante povedke, ko se kmet pri tem po pomoč obrne na francoskega oficirja, bi lahko razložili z zgodovinskim dejstvom, da so Francozi skušali ohraniti red in mir v zasedenih deželah.

V večini povedk se pojavlja tudi rek »*vsaka stvar en čas trpi*«, ki pa je po mnenju Makarovičeve (1955: 159) obstajal že pred francosko zasedbo in je šele naknadno prišel v folkloro, v kateri nastopajo Francozi.



Kmet ziblje Francoza (motiv s panjske končnice, zbirke Slovenskega Etnografskega muzeja)¹²

Nadalje poskuša Makarovičeva (1955: 164–166) na podlagi vsebine povedk ugotoviti točno lokacijo, kjer naj bi prišlo do zibanja (po njeni ugotovitvi naj bi se to najverjetneje dogodilo pri kmetu Mlakarju z Mrzlega polja), in celo točno datacijo tega dogodka (meni, da se je gotovo zgodil v času obstoja Ilirskih provinc), ki ga torej dojema kot (bolj ali manj) resničen dogodek, ki pa je kasneje dobil simbolični pomen. Glede na naravo povedk, da se lokalizirajo in prilagajajo različnim okoljem, se mi tovrstno razpravljanje sicer ne zdi smiselno, vsekakor pa podaja nekaj zanimivih interpretacij tega resnično nenavadnega motiva. Dodaten dokaz o migracijski naravi te povedke in o nesmiselnosti iskanja resničnega dogodka v njenem ozadju lahko morda ponudi povedka, v kateri Turek prisili mlado mater, da ga ujčka v zibelki:

»Še je med okoličani živa pripoved,« je dodal kmet, »kako so Turki nekoč presenetili mater, ki je v zibeli ujčkala otroka. In ukazal je Turek ženski, naj dene otroka ven. Sam se je ulegel v zibel in zahteval od matere, da ujčka njega.« (Radešček 1983: 246–248)

Ta povedka ponovno pokaže, da v ljudskem dojemanju ni (vedno) razlike med »francoskim« in »turškim časom«. Naletela pa sem tudi na povedko, v kateri plemič prisili tlačanko, da vzame svojega otroka iz zibeli in ziba njega, ta pa ga, ko se naveliča, podobno kot se zgodi francoskemu vojaku, prevrne iz zibeli (Radešček 1983: 120). Torej gre morebiti za motiv, ki obstaja neodvisno tako od Francozov kot od Turkov, in je zato še toliko bolj brez pomena iskati v njem dobesedno zgodovinsko resnico.

¹² Ljudska umetnost je Francoze upodabljala na različne načine – na čebeljih panjih, panjskih končnicah, vratih, na freskah kmečkih domačij in gospodarskih poslopij (za pregled gl. Ferle 2009: 67–69).

Sicer pa so Francozi v Štrekljevi zbirki omenjeni v 14 pesmih, predvsem v vojaških, enkrat tudi v ljubezenski kot »tatovi deklet«, v vseh ostalih pesmih pa so v skladu z zgodovinskimi razmerami (francosko okupacijo) opisani kot sovražniki (Bizjak 2000: 117).¹³

Francoze je zaznamovala tudi jezikovna drugačnost. Lahko si je predstavljati tudi jezikovne nesporazume med francoskimi vojaki in domačim prebivalstvom, o čemer priča več povedk – nekatere na humoren način, v eni pa francoska vojaka zaradi jezikovnega nerazumevanja ubijeta žensko. Humor je nekaj, kar v npr. folklori o Turkih opazimo v zgolj minimalni meri, o Francozih pa je nekaj povedk z izrazito humorno vsebino.

»U-Ribəncə de so blə Francuoza, so pərpoudvalə; de so probavalə slovenščino se učət pa so kašno tako besajdo, de so se pol əldje smejalə jəm. So mama mujə pərpoudvalə.« (Ožbolt 2004: 118, št. 253)

»K nam so prišli Francozi in prinesli ‚drugačne čase‘. Tudi slabo smo jih razumeli, saj so govorili neki čuden jezik! Nekoč je prišel v hišo vojak in spraševal za oves, ki bi ga potreboval za konja, pa reče: ‚Hopsa, hopsa‘, namesto ovsa, ovsa. Gospodinja ni razumela, kaj vojak hoče, pa si je mislila, da hoče plesati z njo[,] in je to nakazala ... Ker se nista mogla sporazumeti, sta planila v smeh ...« (Ravbar Molato 2007: 134–135, št. 175; gl. tudi Verdinek 2002: 143, št. 211)

MATERIALIZACIJA FOLKLORE O FRANCOZIH

Pomemben sklop povedk o Francozih tvorijo tiste, ki so tesno vezane na fizični prostor – to sicer velja za povedko kot žanr na splošno, saj so vse umeščene v konkretni fizični prostor, a pri tem mislim predvsem na takšne, ki še dodatno poudarjajo materializirani vidik svoje vsebine, ki naj bi služil kot »dokaz« za resničnost zgodbe.¹⁴ Določene točke so tako opisane kot kraji, kjer so Francozi pokopani.

¹³ V povedkah se vidik ljubezenskih odnosov med francoskimi vojaki in domačimi dekleti ne poudarja. Izjema je morda tale povedka: »Zgodilo se je pri Čargu – hiši, ki danes ne stoji več. Čargo je bil župan – ponosna, bogata družina – zato so jih tudi imenovali Goldčargovi. Ko so prišli Francozi v Tolmin, so se utaborili na Logu ob Soči. Častniki so se obrnili na Čargovo družino, naj jim pripravijo kosilo. Dekla jim je nesla kosilo v pletenici. Spremljala jo je domača hči, stara 14 let, ki je bila zelo lepa. Vsi častniki so si jo ogledovali. Ko sta se z dekleto vrnili domov, je neki francoski častnik prijahal na konju za njima. Doma so imeli velik porton, tako da so lahko kar kočijo zapeljali v vežo. Tako je tudi častnik kar na konju prijahal v vežo. Ko ga je deklica zagledala, se je prestrašila in zbežala pred njim v kamro in se zaklenila.« (Arhiv ISN, *Francozi*, Log pri Tolminu, 1964)

¹⁴ Fizične ostaline iz tega obdobja so raznolike. »Spomin na te čase [francosko okupacijo – op. A. M.] pa nam budijo ponekod tudi še ostanki francoskih okopov, na pokopališčih pa nagrobniki pri nas padlih francoskih vojakov. Dolgo pa so ljudje hranili še francoske sablje, puške in nože, francoske občinske grbe ter najrazličnejše francoske listine. Manjše krogle francoskih topov pa so imeli kmetje za uteži pri urah.« (Kuhar 1964: 101)

»Mi imamo liêti [tukaj – op. A. M.] duôli tu – kokú riêchejo? Kršliêje. In liêti, de so pokopani neki Francuózi bli. Kao, znaçi, lohku so bli Francuózi – tu bi bli Napoleonovi vojaki, drugi niê bi kaj – druga vuôjska nej tuód mimo šla.« (Pugelj 2012: 298, št. 556)

»Ja, so bli, ma so bli tudi od tiste francuóske vojsêe. Tle duôli riêchemo, so bli Francuózi zekopani. Se riêche pa Kršliêje. Tle samo pod našo vasjo duôli.« (Pugelj 2012: 300, št. 561)

»Pravijo, da sta blizu Jezerca v Žetini pri Lucijinem studencu dva Francoza pokopana.« (Dolenc 2000: 85, št. 245)

»Pri devici Mariji na polju – morda 1 km oddaljenem kraju od Bovca, so pred prvo svetovno vojno urejali park. Ko so sadili drevje, so našli v zemlji številna okostja in tudi nekaj orožja. Po orožju so sklepali, da gre za pokopališêe francoskih vojakov.« (Arhiv ISN, *Francozi*, Bovec, 1964)

Če nekoliko podrobneje pogledamo zadnjo povedko, lahko vidimo, kako folklorizacija ustvarja lastno vez med zgodovino in kolektivnim spominom. Sicer zaradi pomanjkanja kontekstualnih podatkov tega ni mogoče z gotovostjo preveriti, se pa ta lokacija morda nanaša na cerkev Device Marije na Bovškem polju, kjer so na travniku Gomilica pri izravnavi zemljišêa našli êloveške kosti z ogrlico košêenih in steklenih jagod okoli vrata in posodo, datirano v konec 8. ali v 9. st. (Arheološki kataster Slovenije = ARKAS, ID 101102.08). Možno je torej, da se je ta arheološka najdba interpretirala v povezavi s »francoskim êasom«, saj je to omogoêilo najustreznejšo razlago za najdeno. Da pa je omemba Francozov v folkloru lahko tudi arheološko indikativna (s êimer se ne strinja Slapšak (1995: 19), ki meni, da etnikoni, kot so francoski, ciganski, hrvaški, nemški, kažejo na mlajše zgodovinske stike in niso zanimivi za arheološko topografijo), kaže tudi primer arheološkega najdišêa z imenom Francosko grobišêe. Najdišêe sicer ni datirano, gre pa za grobišêe (ARKAS, ID 050230.00). A to je zgolj primer toponima, za katerega ni nobene (znane) povedke, zato ne želim posploševati. Dejstvo pa je, da so povedke o Francozih moêno vpete v fiziêno krajino. Kakšna je zgodovinska resnica za posamezen primer, bi bilo treba pogledati za vsakega posebej, pri êemer pa bi bila potrebna terenski pregled in študija zgodovinskih virov, kar pa presega namen tega prispevka. Źelela sem zgolj pokazati, kako povedke kljub videzu zgodovinske resniênosti te ne odražajo vedno. Namreê, skupnost lahko doloêenim objektom v prostoru ali samim krajem doda attribute drugosti. Pri tem gre lahko za drugost iz preteklosti, ki jo skupnost ohranja v svojem kolektivnem spominu in se kaže v prostorskih toêkah, ki so resniêno imele povezavo s preteklim dogodkom, na katerega je skupnost navezala doloêeno naracijo svoje preteklosti, lahko pa so te toêke z vidika historiêne realnosti zgolj namišljene – to so t. i. kraji spomina oz. *lieux de mémoire* (termin, ki ga je uvedel Pierre Nora; gl. Nora 1989), v katerih so koncentrirani razliêni zgodovinski pomeni. Te toêke sluŹijo kot mnemotehniêna sredstva, ki priklicujejo v spomin (zgodovinsko resniêne ali namišljene) dogodke iz preteklosti

skupnosti, s tem pa služijo kot učinkovita orodja utrjevanja njene identitete. Skozi te materializirane točke drugosti Francozov (ne glede na to, ali so dejansko povezave s tem zgodovinskim obdobjem ali ne) torej folklorja torej vedno znova priključijo spomin na »francoski čas«, s tem pa se evocira skupno preteklost in potrjuje lastno identiteto skupnosti v odnosu do te drugosti (gl. Mlakar 2016: 110). In morda je toliko sledov drugosti v prostoru prav zato, da predstavljajo nenehen opomnik na identiteto lastne skupnosti.

Tesno so na prostor vezane tudi povedke, ki govorijo o infrastrukturnih objektih, ki naj bi jih zgradili Francozi.

»Napoleonovi vojaki so delali cesto od Brezovice pa do Vinice. Od radenske kapelice do Daleh njiv je iše Napoleonova cesta. Označena je iše s cestnim kamnom.« (Kure 2004: 79, št. 157)

»Uod Francuozu je pa Renkoč must. De so ga Napoleonovə pionierjə gradilə.« (Ožbolt 2004: 118, št. 254)

»Še tu je Rjenko povajdou, je riekū: ‚Lej, ta must so pa napoleandrə gradilə. Tridesiet grenadirju je blu!‘ Tistə must ... Je riekū: ‚Še je lajtənca nuotrə, taužənt uosəmstu deviet al je desiet.‘

So blə pa Napoleonovə grenadirjə, tu se pravə inženiercə, ne, in so ga uoni zgradlə, ne. Zgradlə so ga pa zetu, ker je imu Kuočenskə grad tla dostop. So blə pouđnə, praj je bieu ləsien must in so pokazalə solidarnost do kuočouskəga grada, taku de so pualaj ta must neriedlə.« (Ožbolt 2004: 119, št. 255)

»Must je pa Napoleon neriedu tisočuosəmstuuasməga lajta in je še kamən. Je kamən uklesan in lajtənca, samu se je kar najkaj zgubu nuotrə u-ziemlo, ga naj vidət.« (Ožbolt 2004: 119, št. 256)

Kako je z zgodovinsko verodostojnostjo teh podatkov, bi bilo, kot rečeno, treba preveriti za vsak primer posebej, kar pa bi zahtevalo več ločenih raziskav. Zadnje tri zgodbe omenjajo most pri Renkoču. V Registru nepremične kulturne dediščine (evidenčna št. enote 23718) je opisan kot »triločni kamniti cestni most na Velikem Obrhu«. Zgrajen je bil v prvi četrtini 19. st. in naj bi ga, kot je navedeno v registru, po izročilu leta 1810 zgradili Francozi. Dejstvo je, da je bilo konec 18. in v začetku 19. st. (posebej na Primorskem) zgrajenih veliko kamnitih mostov, ki so jih ljudje poimenovali *Napoleonovi mostovi*, zgodovinsko zanesljivost njihove povezave s Francozi pa je težko preveriti zaradi pomanjkanja podatkov (Humar 2012: 55).¹⁵ Dejansko pa je pod francosko oblastjo prihajalo do infrastrukturnih posegov, npr. vzdrževanja in popravljanja cest ter mostov

¹⁵ Podobno tudi Napoleonov most čez Nadižo pod Logjem pri Podbeli, datiran v prvo četrtino 19. st. (RNKD, evidenčna št. enote: 5068), ki naj bi, po folklori sodeč, dobil ime po Napoleonovih četah, ki so ga prečkale (Dular, Podpečnik, Šumrada 2010: 421).

(samo na Kranjskem so vzdrževali 140 milj cest, 23 velikih in 70 manjših mostov)¹⁶ (Holz 2010: 100). V kategorijo materializirane folklore uvrščam tudi povedke, ki govorijo o gradbenih podvigih Francozov.

Povedke velikokrat govorijo o kraju, ki ga Francozi na neki način zaznamujejo, npr. (podobno kot pri Turkih) kraji, kjer so taborili (prim. Pugelj 2012: 300, št. 562), prostorske točke, ki so jih zaznamovali s svojo prisotnostjo (prim. luknje v stenah cerkve – Kotnik 1957: 66–67; kamen z »Napoleonovimi črkami« – Zupan 1999: 68, št. 95; miza, za katero je sedel Napoleon – Arhiv ISN, *Francozi*, Lozica), najdbe podkev francoskih konj (prim. Primc 1997: 335, št. 362; Stanonik 2001: 339, št. 436; Stele 2013: 127), drugih ostalin iz tistega obdobja, kot so npr. francoski denar (prim. Stanonik 2001: 339, št. 436), človeške kosti, orožje (prim. Kotnik 1957: 66–67; Stanonik 2001: 340, št. 437), ali pa, kot rečeno, grobov, kjer naj bi bili pokopani francoski vojaki.

»Tista cesta, tisti kuós cejste še dānās vidān in tam, kāmār so Francuózi, kāmār so taborili, se tudi še zmiérej vidi. Nē tabor, ampak parcela je še zmiérej tam.« (Pugelj 2012: 300, št. 562)

»Prav tu, kjer je avtokamp, je bila tudi borba s Francozi. Vojaki so imeli tudi konje. Še pred desetletji so tu našli konjske podkve in kopita. Takrat so Francozi zasedli grad Poljane v Predgradu in ga zaradi upornih Poljancev oplenili in zažgali.« (Primc 1997: 335, št. 362)

»Francozje so bili povsod na kvartirju, samo v Tunjicah ne. Le s konji so enkrat šli skozi. Še moj oče je njihove podkve našel. Med našo hišo in Tunjščico je namreč frajka, poglóbica, kjer so nekdaj vsi pasli. Tam se je konjem udiralo, pa so podkve pogubili. Imele so široko obliko, samo v sredi je bila majhna luknja.« (Stele 2013: 127)

»FRANCOSKI ČAS« IN »TURŠKI ČAS«: ODNOS MED FOLKLORO IN ZGODOVINO

Omenjenih je bilo že nekaj primerov, ko se v enaki pripovedi enkrat pojavijo Francozi, drugič pa Turki oz. ko razlika med »francoskim« in »turškim časom« ni povsem jasna.

Primer slednjega, ki ga lahko opredelimo kot težnjo v folklori, da se vse zgodovinske napadalce spravi v eno kategorijo, je sledeča pripoved:

»Anka Francoze (morda Turke) u Padno neso šle, ke so Padenjšce pulile gnojnico okulān vase. Ta se je stekla dol h pote eno Francoze so rekle: ,Eeee, će te taku smrdi, kaku more ten gor?‘« (Morato 2002: 84)

¹⁶ Krajši pregled tovrstne nepremične dediščine je naredila Mojca Ferle (2009: 69–70).

Tudi Zmaga Kumer (1957: 17–18) je ugotavljala, da je lik Francozov mlajši dodatek v folklori. Primer lahko vidimo v naslednjih dveh pesmih:

*Na polju ljubljanskem
Armada stoji:
So lepi tam fantje,
So s kranjske zemlje,*

*So v službi cesarski,
Na Francoze gredó.
Francoz jim odpiše,
Da se nič ne boji.*

*Na to se jokajo
Ljubljanske gospé:
,Pomagaj Marija
Iz Šmarne goré,*

*Pomagaj Marija,
Ki v tronu sedi,
Preljubega Sina
V naročju drži!‘
(SNP V/7184)*

*Ljubljanca, Ljubljanca
Kako se tamkaj godí?
Okoli Ljubljance
Armada leži.*

*So lepi, so mladi,
S hrvačke zemlje;
Cesarja služijo
Na Turka grejo.*

*Turek jim piše,
Da se jih ne boji.
Na to se jokajo
Ljubljanske gospé:
,Pomagaj Marija,
S Šmarne goré,*

*Pomagaj Marija,
Ki v tronu sediš,
Preljubga svoga Sina
V naročju deržiš!*

*Pomagaj, Marija
S Šmarne gore,
Pomagaj, Marija,
V te grozni vojske!‘
(SNP V/7185)*

V drugi različici so Francoze zamenjali Turki in fantje so »s hrvačke zemlje«, razlog za to pa je po mnenju Zmage Kumer (1957: 18) vpliv bližnje Vojne krajine v Suhorju, kjer je bila pesem zapisana, in še živ spomin na turške vpade.

Folklor a preteklosti ne dojema po enakih časovnih načelih kot zgodovina, zato lahko združuje vsebine in osebnosti iz povsem različnih časovnih obdobj. Zato ni nenavadno, da se npr. v istem prostoru v podobnih povedkah enkrat v isti vlogi pojavijo Turki (ki so jih v nekaterih primerih zamenjali psoglavski vojščaki gl. Šmitek 2005: 6), drugič pa npr. Atila oz. njegovi Huni ali Francozi, ki so bili v zgodovinsko dogajanje na področju Slovenije vključeni v povsem drugih časovnih obdobjih (gl. González Álvarez 2011: 138; tudi Božović 1977: 217). A v folklori to niti ni pomembno – važno je predvsem ločevanje med Nami in Drugimi, v vlogi katerih se lahko pojavljajo različni tujci. Prav

tako lahko prihaja do združevanja in mešanja močno oddaljenih časovnih obdobij, saj slovstvena folklorja v nasprotju z zgodovino in tudi arheologijo preteklosti ne dojema v jasno zamejenem kronološkem okviru (podrobneje o tem gl. De Pina-Cabral 1989; tudi Hrobat 2007, 2010). Folklorja teži k najnovejši in s tem najrazumljivejši manifestaciji, s katero želi predati določeno sporočilo, oz. k manifestaciji, ki je najrazumljivejša izkustvu posamezne skupnosti (gl. Layton 1999: 27; González Álvarez 2008: 239–240; 2011: 144; Slapšak 1995: 19). To lahko opredelimo kot *težnjo k aktualizaciji*, ki se v izročilu o tujcih kaže v tem, da »aktualnejši« liki zamenjajo starejše (npr. Turki včasih zamenjajo Saracene ali psoglavce; gl. Šmitek 1986: 293; 2001: 2), kar je mogoče opaziti tudi v kontinuiteti med tradicionalno in »sodobno« folkloro (gl. Tangherlini 1995). Značilna je tudi *težnja po generaliziranju*, ki je zelo pogosta v identitetnih procesih – tako so npr. barbari postali enotna skupnost oz. kategorija, individualne poteze posameznih ljudstev v tej vlogi so se zabrisale. In prav zaradi tega, pravi Krekovičová, ker predstave v folklori niso nujno urejene strogo kronološko, ampak se nalagajo druga na drugo, je treba drugost, ki se kaže v ustnem izročilu, vedno proučevati v *kontekstu določenega zgodovinskega obdobja*, v katerem je to izročilo obstajalo (Krekovičová 1997: 167–168).¹⁷ Skupnost svojo preteklost umešča v čas »zgodovinskih Drugih«, četudi je velik del zgodovinskih elementov v tej folklori fiktiven. Kolektivni spomin si namreč z njihovim prisvajanjem zagotavlja smiselno celoto, ki lokalne dogodke povezuje z dogodki širše skupnosti (Brumen 2000: 29).

Odnos med folkloro in zgodovino je torej kompleksen in iz slovstvene folklore ne moremo pridobivati faktografskih dejstev kot iz zgodovinskih virov, lahko pa izkazuje stališča, mišljenja in ocene o določenem zgodovinskem dogajanju, a na svoj lasten kreativen in posreden način. Vsi pripovedni žanri lahko izkazujejo sledove preteklosti, je pa to najbolj izrazito v tistih izročilih, katerih vsebina se nanaša na zgodovinsko dogajanje (Bošković Stulli 2002: 12–13). Spremembe v slovstveni folklori so posledica tega, da v izročilo prihajajo elementi sodobnega (trenutne družbene razmere, mentalitete ...). Obledela spomine na neke prejšnje čase nadomešča trenutna slika sveta (Detelić, Ilić 2006: 13). Prav tako je v folklorih zgodbah zelo očitno, da odsevajo regionalne, etnične, kulturne, zgodovinske in prostorske značilnosti posameznega kraja oz. se jim vsebinsko prilagajajo (Bošković Stulli 2002: 15, 20–21; gl. tudi Šmitek 2009: 135). Prav tako v procesu t. i. tipizacije posamezne zgodovinske podrobnosti, ki so morda tvorile podlago nekega izročila, izgubljajo svoje individualne lastnosti in postajajo splošne, hkrati pa se lahko tudi sama zgodba umesti v novejšo oz. trenutnim nosilcem folklore razumljivejšo zgodovinsko situacijo (Stanonik 2008: 98–99).

Nejasno mejo med »francoskim« in »turškim« časom izpričuje tudi naslednja povedka:

¹⁷ Tovrstno »stapljanje spomina« na dogodke iz povsem različnih zgodovinskih obdobij se ne izraža zgolj v folklorih predstavah o Drugem: v skandinavski folklori npr. so vojne pustile močan pečat, se pa v njej ne prikazujejo v lastnih, časovno ločenih okvirih, ampak se stapljajo ena v drugo, ne glede na to, ali se zgodovinsko gledano umeščajo v 16. ali 19. st. Podobno so se tudi spomini na velike epidemije, ki jih je Skandinavija doživljala skozi stoletja, spojili oz. združili v folkloro tradicijo o črni smrti, ki je v 14. st. pomorila tretjino švedske in dve tretjini norveške populacije (Kvideland, Sehmsdorf 1988: 344, 352).

»‘Viš, tle je, se reče, Krvavə puôtək. Sou pravlə starə ldjé, de je bla tle ana štrəšna stvar. Ana huda bitka. Táku, de je blu, de je kri tekla v potuócih.‘ Je djäl, de suo se tuklə z dujmə sabljamə. De suo ležalə mrtvə po celə gmajnə. De suo se poklalə in ubilə.

Je riekü [stric – op. A. M.] muôjmə atetə, de se fúrmanəm, ki vózjuo tuotlè ponuóci, večkrät kej pərkaže. Vsesuórt, de sou već vidlə, lüčce in tüdə velice preciešje prez glav. Ne znam, katiera uòjska be tu bla. S Francuózo? S Türci? Aj, ma ne ne! Káka še bəlj od hedú názej. Zetu, ki od teh uòjsk ba se kej bəlj znalu. Ledjé sə zepúnejuo dugu.« (Tončič Štrancar 2005: 147, št. 123; gl. tudi Arhiv ISN, *Kervava dolina*, 1851)

Pri zadnji povedki se kaže, da v folklori ni večje razlike med časom Turkov in Francozov. Obema je skupno, da gre za obdobji vojaškega osvajanja, ki sta se v folklori spojili še s predstavami o vračajočih se pokojnikih (o čemer bo govor v naslednjem razdelku), in v tem oziru jasno ločevanje med njima niti ni nujno potrebno.

»Hudi so bili časi francoskih vojakov. Tudi po koroški deželi so mogočno razsajali, najbolj pa v Rožu.

Prihruli so čez Kočno v Črvič, v Sveče in v našo dolino. Toda nikoli ne bi prišli v te pokrajine, ako ne bi bilo na Kranjskem izdajice. Doma je bil v Savi pri Jesenicah, kjer je imel veliko graščino, ki še dandanes tam stoji. Francozi so mu ponudili vrečico denarja. Žvenk in cvenk ga je premotil in prodal se je sovražniku ter mu pokazal pot preko Golice na Kočno. Začetkoma se mu ni godilo slabo pri Francozih, kajti dokler niso bili gotovi, da najdejo pravo pot, so ga kaj častili. – Dospeli so že na koroško stran. Pohlepno so gledali po rodovitni dolini, po vaseh in zelenih livadah. Do ‚prvih bajt‘ so še precej srečno hodili, nobena nesreča se jim ni pripetila. Ali zdaj jih je Bog kaznoval. Od zadnje planine (pašnika) na Kočni vodi črez precej dolg in zelo strm plaz, samo za kaki dve pedi široka steza do ‚Koblahove peči‘. Po tej so morali tudi Francozi iti. Steza se je začela udirati, konji in pešci so popadali v brezno, iz katerega ni bilo več rešitve. Trudni, spehani in jezni so dospeli do Črviča. Vojaki so šli dalje, njih poveljnik pa se je na Črviču odpočil. Ko je spočit odhajal, je udaril s sabljo bled od jeze na skalo ter rekel: ‚Nikoli več ne bom hodil po teh hribih in dolinah.‘ A križ, ki ga je vsekäl s svojo sabljo v skalo, se še sedaj vidi. Tudi jaz sem ga videl, ko smo hodili isto pot na Jesenice in Brezje.

Ko so prišli v dolino, so privezali izdajico z vrvjo k mizi in ga suvali z nogami, dokler ni poginil. Tako zadane smrt vsakega izdajalca.

Francozi so nato dospeli na Bistrico, kjer so oblegali na malem griču cerkev, ki ji pravijo ‚pri križah‘. Streljali so v cerkev; luknje v stenah se še sedaj vidijo, ker jih ne morejo zazidati.

Ko so Bistričanje kopali neki rov, so našli sablje, gumbe in drugo starino, kar je izza francoskih vojsk.« (Kotnik 1957: 66–67)

Ta zadnja povedka vsebuje več vsebinskih motivov, ki spominjajo na zgodbe o Turkih (steza se začenja udirati, poveljnik udari s sabljo v skalo in obljubi, da se ne bodo več vrnili v te kraje, sled udarca sablje še vedno vidna, Francozi oblegajo cerkev, najdeni ostanki francoske vojske; gl. Mlakar 2016) – povsem možno je, da gre v tej povedki za primer aktualizacije, kjer so Francozi v zgodbi nadomestili Turke.

FRANCOZI IN »NADNARAVNA« DRUGOST

Velik del folklorne o Francozih je sestavljen iz motivov, ki nas na prvi pogled nekoliko oddaljujejo od historičnega in spominjajo na motive, ki jih lahko srečamo tudi v povedkah, ki se ne nanašajo na Francoze. Povezovanje Drugega z nadnaravnim je sicer značilno (Lindow 1995; Belova 2007), saj ta na neki način prihaja z onega sveta.

»Jelenovi pod Plešivcem so sedeli pri večerji, ko je stopil v sobo tujec in naročil polič vina. Stari Jelen je imel to dobro navado, da je prenehal takoj s kosilom ali z večerjo in precej postregel vsakemu gostu. Na pragu pred kletjo se je ozrl nazaj proti Peci, češ, kakšno bo le jutri vreme. Začel je klicati vse hlapce, dekle in domače, ki so tudi takoj prihiteli pred hišo gledat, zakaj jih je gospodar klical. Videli so v zraku na vrhu Pece žarečega vojaka na konju, ki je mahal z gorečim mečem na vse štiri strani sveta. Vsa družina je pokleknila in zmolila, obrnjena proti Peci, ves rožni venec. Nato je prikazen izginila.

Še tisto leto se je pričela strašna francoska vojna.« (Kotnik 1957: 215)

»V Mostah je bila ta vélika francoska druhal. Naša armada je pa na Homec prišla in se postavila okrog hriba in pri cerkvi. Naš general je šel na Homcu okrog oltarja in en bel denar v lampico spustil, kjer večna luč gori. Nato so naši na Francoze padli. Od Homca tja se je kar megla potegnila in nanje padla. In so tako bežali, kar je kdo mogel, za véliko cesto proti Lukovici in Blagovici. Pavri pa so jih kar pobijali.« (Stele 2013: 128)

Zadnja zgodba je podobna zgodbam o čudežnih rešitvah pred Turki, v katerih je nadnaravna sila preprečila turški napad. Namiguje na pomoč krščanske višje sile (kar je v folklori o Turkih zelo pogosto), ni pa v konfrontacijah s Francozi opaziti superiornosti religije, saj tu ne gre za religijsko dihotomijo kot pri Turkih. To pa je tudi edina povedka s tem tematskim motivom pri Francozih – bitke z njimi so v tem oziru predstavljene v bolj realni luči, brez posegov nadnaravnega, ki se sicer v zgodbah o Francozih kljub temu večkrat pojavlja.

»Je viêlêk nesip in puôtlej je must. In če si ne tisti must pol, si čol francuóske vojake, ki so po cesti maršie in pejli. In z lučkami so bli. Veš. Tu je ku de bi en spomin [znamenje umirajočega ali umrlega, ki se na določen način

poslovi od svojca – op. Pugelj 2012: 140], pa ne vem, de bi kej hudga delali ti francuóski vojaki, ampak vseenu en tak – ena taka pravca je bla, no. Čas de se francuóski vojaki vicajo.» (Pugelj 2012: 139–140, št. 217)

»Jes pravem, de kulku imam tãh spominu sãz starãh starãh cajtu. Pa veš, od tãm pa imam spomine, tãd' takeliã – recimo Napoleon, je bil v tãh krajãh, niã. In Meriãce so tokú malu ne poluóznã in puótlej je železãca, grã mimu in puótlej an kilometãr duóli je pa cejsta. In so djali, de se huódiyo francuóski vojaki vikat. De ãe grãš ne železãco in pošlušaš, de ãuješ mašieranje tãh francuóskãh vojaku. Čas, de so verjãtnu delali tle grozodejstva in de so se jãh lediã bali, in de se huódiyo nezaj. De huódiyo nezaj in de se jãh ãũje.» (Pugelj 2012: 140, št. 218; gl. tudi Pugelj 2012: 140, št. 219; Tonãiã Štrancar 2005: 147, št. 123)

Francozi kot Drugi in s tem na neki naãin pripadajoãi onemu svetu so torej prešli v verovanja o vraãajoãih se pokojnikih oz. dušah, ki se vicajo.¹⁸ Pri tem gre za pojmovanje »dobre«¹⁹ in »slabe« (in s tem povezano »ãiste« in »neãiste«) smrti, pri ãemer pri slednji pokojniki ne morejo dokonãno prestopiti v oni svet ter lahko v takšnem stanju škodijo živilim, ostanejo povezani s tostranstvom in postanejo »hodeãi« pokojniki, vampirji ali demonska bitja (Vinogradova 1999: 48). Tudi luãke, ki jih omenja ena povedka (Pugelj 2012: 139–140, št. 217), se lahko v tem kontekstu interpretirajo kot duše umrlih (Šmitek 2003: 5).²⁰

Drugi in nadnaravno sta pogosto povezana (Belova 2007), mrtvi pa so s svojo pripadnostjo onemu svetu najbolj elementarni Drugi (Matteoni 2008: 139). Kaže, da se je tukaj folklor o Francozih kot (etniãnih) Drugih spojila s tradicijskimi predstavami o tem, da se duše umrlih, »vicane duše« ali duše »neãistih umrlih«, lahko kažejo v podobi luã (Šmitek 2003: 5; Kroje 2008: 276, 283; gl. tudi Mencej 2006: 210–213).²¹

Z onostranstvom so Francozi povezani tudi v zgodbah o zakladih. Ti pripadajo onemu svetu (gl. Hrobat 2010: 54; tudi Champion, Cooney 1999: 198), v primerjavi s turškimi zakladi (ki so zelo pogosti v povedkah o Turkih), katerih najdbo vedno prepreãi nadnaravna sila (razlag, zakaj so ti poskusi veãinoma neuspešni, bi lahko bilo veã, nimajo pa zveze z zgodovinsko realnostjo turških vpadov ali francoskih osvajanj²²), pa so v zgodbah o

¹⁸ Duše nekaterih pokojnih so bile zaradi hudih pregreh za ãasa življenja zavdane ali uklete in so se kot noãne prikazni klatile tam, kjer so storile krivo dejanje. Tovrstni povratniki se najpogosteje prikazujejo na krajih, ki so jih obiskovali v tostranstvu. Gre za t. i. »neãiste umrle«, ki po smrti ne najdejo miru in so obsojeni na prestajanje kazni in ãakanje na odrešitev, ki bo najpogosteje prišla šele na sodni dan. Vicane duše naj bi se prikazovale tudi v mrtvaški procesiji kot skupina brezglavih ljudi pri noãni maši, kot pastir sredi žareãe ãrede ali pa kot noãna jaga. Odrešiti naj bi jih bilo mogoãe z molitvijo, romanjem in postom, z izpolnitvijo njihove prošnje, s pravilnim odgovorom na njihovo tarnanje, k odrešitvi pa naj bi pripomogli tudi blagoslovljena voda, molitev in poravnanje krivic (Kroje 2008: 276, 279, 282).

¹⁹ Pri »dobri« smrti gre za nenasilno smrt, do katere pride v starosti, ko je ãlovekova vitalna sila naravno izãrpana. Po takšni smrti lahko pokojnik mirno preide na oni svet (Vinogradova 1999: 46).

²⁰ Veã o tematiki luã ki kot duš umrlih ali bajnih bitij gl. Mencej 2006: 210–226.

²¹ Zelo pogosto pa so, kot ugotavlja Mirjam Mencej (2006), svetlobni pojavi pripisani ãarovnicam.

²² Tu bi lahko upoštevali teorijo Georga Fosterja (1965) o »omejenem dobrem« (angl. »limited good«), ki pravi, da je koliãina dobrin omejena in da v druži lahko nekdo dobi veã dobrin zgolj na raãun drugega. Vse,

francoskih zakladih (pogosto v obliki vojaške blagajne) pogosto najdeni (ne pa vedno – včasih ljudje, kot pri turških zakladih, zama kopljejo, da bi jih našli) in ljudje se z njimi materialno okoristijo. Morda je to povezano z večjo časovno bližino bojev s Francozi in njihovo bolj realno podobo v zgodovinskem spominu v primerjavi s Turki ali pa je, kot meni Gruden (1911: 22), to oddaljen spomin na resnične napade na francoske vojaške blagajne ali pa na to, da so si nekateri ljudje s prevažanjem blaga ali preskrbo francoske vojske pridobili precej premoženja (lahko to imenujemo vojno dobičkarstvo?) in se je nato to v folklori odražalo kot »najdba francoskega zaklada« (gl. tudi Granda 2012: 159).

»Tam, pri taborski cerkvici, je ena jama, Kevdrce se imenuje. Pa je en pijanček kopal tam v Kevdrcah. Nakopal je že šest kubičnih metrov zemlje. ,Stric, notri je šac!‘ je rekel. ,Stric, sem zvedel, ko so se tu Napoleonovi vojaki umikali, da so zakopali tukaj zaklad, saj so se morali hitro umakniti.‘ Pa je kopal in kopal, pa šaca ni nikoli našel.« (Samec 2014: 113, št. 118)

»Pod Švavnarjevim znamenjem je hlapec vozil gnoj na šefrsko njivo. Mimo je prijahal francoski soldat, ki je imel na konju lodrico denarja. To lodrico je na cesti izgubil, hlapec, ki je peljal za njim, jo je pa zvalil na njivo in pokril z gnojem. Ko je soldat zamerkal, kaj je izgubil, je prijahal nazaj in iskal lodrico, a je ni mogel najti, ker je bila pod gnojem. Hlapec je kasneje odkidal gnoj z lodrice in tako postal bogat. Kupil je pôl dom pri Šefarju.« (Dolenc 2000: 85, št. 247)

SKLEP

Kot je bilo prikazano v članku, se vsebina povedk o Francozih v mnogočem sklada z zgodovinskim dogajanjem v času francoskega ovajanja slovenskega teritorija in Ilirskih provinc. Odražajo predvsem breme preskrbe francoske vojske, davčnih obveznosti in materialnega izkoriščanja, jezikovno drugačnost Francozov, manj govorijo o strožjem pravnem redu za časa Francozov, medtem ko o nekaterih drugih vidikih francoske oblasti (npr. verske reforme, upravne spremembe) ne povedo ničesar. Poleg zgodb o nasilnih vojaških spopadih s Francozi se pojavljajo tudi takšne o manj agresivnih, bolj naklonjenih odnosih, kar bi lahko bilo posledica težnje Francozov po čim bolj mimi zasedbi, hkrati pa je lahko bolj naklonjen odnos odraz mirnejših obdobj francoske okupacije. Na splošno lahko rečemo, da Francozi na podlagi povedk, ki jih lahko povežemo z zgodovinsko realnostjo, izstopajo predvsem kot vojaški osvajalci, njihova etničnost oz. etnična drugačnost ni v ospredju (delno jo poudarjajo predvsem povedke, ki se nanašajo na jezikovno drugačnost).

kar grozi prekinitvi *statusa quo* v družbi, je sankcionirano (ali pri iskanju zakladov – neuspešno). Podobno idejo ima Reboredo (1983: 19; v: Parařita 2006: 136), ki pravi, da mora družba svojo socialno uravnoteženost braniti pred ambicijami posameznika, ki lahko potencialno povzročijo zlom socialno-ekonskega stanja v družbi. María Del Mar Llinares (1990a: 35) pa neuspeh pri iskanju zakladov pripisuje negativnemu vrednotenju bogastva, ki je bilo pridobljeno brez truda in dela.

Našla sem tudi en primer zgodbe o Francozih kot prenašalcih bolezni, a ga zaradi njegove edinstvenosti nisem izpostavljala.²³ Tujci, pripadniki tujega sveta in potencialni prinašalci nevarnih sil in moči, nam namreč lahko škodujejo kot prinašalci bolezni – to je v slovstveni folklori pogost motiv (gl. Tangherlini 1988: 187–188).

Da pa odnos med zgodovinskim dogajanjem in folkloro ni vedno enoznačen, kažejo primeri, ko se v enaki zgodbi ali v povedki z enakim vsebinskim motivom enkrat pojavijo Francozi, drugič pa Turki – njihovo medsebojno zamenjevanje je logično, saj so v zgodovini oboji nastopali kot vojaški zavojevalci, poleg tega pa so bili Francozi prva sovražna vojska, ki je stopila na slovenska tla po koncu turških vpadov²⁴ (Šumrada 2010: 24). Da se pripovedi o Turkih stapljajo s pripovedmi o Francozih, je že pred več kot stotimi leti ugotavljal Josip Gruden (1911: 1). Pri tovrstnem stapljanju skladnost z zgodovinsko resničnostjo ni v ospredju. Lahko sklepamo, da ne glede na to, da se v določenem primerku slovstvene folklore pojavljajo enkrat Francozi, drugič pa Turki, ta folkloro nagovarja določene potrebe skupnosti, ki si podoba zgodovinskih Drugih zgolj izposoja, da prispevajo videz resničnosti in zgodovinskosti ter podajajo odgovor na vprašanja, ki se ji postavljajo z vidika njene lastne identitete in preteklosti. Folklorist Brynjulf Alver (1989) je bil mnenja, da z vrednotenjem kvalitete in vrednosti folklore s stališča »zgodovinskosti« zgrešimo prave razloge, zaradi katerih ta folkloro živi in se širi med ljudmi. Osredotočiti bi se morali na kulturne in emocionalne pomene, ki jih prinaša. Slovstvena folkloro z zgodovinsko tematiko ne predstavlja toliko odmeva zgodovinske resničnosti, pač pa predvsem *interpretacijo (morebiti resničnih) dogodkov z vidika skupnosti skozi lečo tradicionalnih predstav* (Kvideland, Sehmsdorf 1988: 329).

Po drugi strani je lik Francozov prešel tudi v tradicijske predstave o vračajočih se umrlih, torej so postavljeni v vlogo najbolj elementarne drugačnosti, v vlogo nadnaravnega Drugega, v drugost, ki jim je pripisana kot pripadnikom onega sveta in se kaže v obliki nadnaravnih pojavov, kot je vicanje njihovih vojakov. Njihova nadnaravna drugost se odraža tudi v zgodbah o francoskih zakladih, a jim lahko mogoče kljub temu pripišemo določeno stopnjo zgodovinske resničnosti, povezane z izkoriščanjem vojnih razmer za ustvarjanje dobička.

Pomemben je tudi vidik materializacije folklore o Francozih. Kot je bilo rečeno, lahko povedke kot »dokaz« za resničnost svoje vsebine navajajo različne predmete, objekte, ki so ali pa niso povezani z navedenim zgodovinskim obdobjem. Lahko rečemo, da se večji

²³ »Ta francoska okupacija, ki je trajala od leta 1805 do 1809, več kot 4 leta, je zapustila tudi težke posledice krvne bolezni (LUISA), od katere so potomci degeneriki, slaboumni idioti, a po nekaterih krajih celo kreteni. Tako so pripovedovali, da je za posledico te bolezni izumrla Vakatova rodbina, Ledrarjova, Ahcova in Potokarjeva, pa tudi Francija, ki je pogorela leta 1847 s hišno št. 52 in potem tudi imela ime Francija, ni imela več potomcev.« (Zupan 1999: 69, št. 97)

²⁴ Primerjave med Turki in Francozi v folklori so pokazale več skupnih točk, hkrati pa tudi razlik. V povedkah o Turkih je veliko religijske dihotomije, v povedkah o Francozih pa seveda ne, ker je ni bilo. Odnos do Turkov je izrazito negativen, v odnosu do Francozov pa je zaznati večjo stopnjo ambivalentnosti. Folklorna podoba Turkov je, zgodovinsko gledano, v primerjavi s folkloro o Francozih manj natančna. To je po mojem mnenju povezano z večjo zgodovinsko oddaljenostjo turških vpadov, zaradi katere je lahko prazna mesta v kolektivnem spominu zasedlo več arhetipskih in generaliziranih predstav, ki Turka potisnejo v vlogo »mitičnega Drugega«, medtem ko zgodbe o Francozih v večji meri upoštevajo historično realnost.

del materializirane folklore o Francozih (podobno kot pri Turkih) nanaša na predmete, objekte ali vidike fizične krajine, ki s francoskim časom nimajo ničesar opraviti in so z njimi povezani le v sklopu funkcije racionalizacije njihovega obstoja ali zunanje podobe.

LITERATURA

- Alver, Brynjulf, 1989: Historical Legends and Historical Truth. Kvideland, Reimund, Sehmsdorf, Henning K. (ed.), *Nordic Folklore: Recent Studies*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 137–149.
- Anglickienė, Laima, 2004: The Image of People of Other Religions in Lithuanian Folklore. *Pro Ethnologia* 17, 81–93.
- Belova, Olga, 2007: The Stereotype of the »Other« Within Folk Culture: An Attempt at a Formal Description. *East European Jewish Affairs* 37(3), 335–351.
- Bizjak, Sašo, 2000: *Podobe narodov in prebivalcev slovenskih dežel v Štrekljevi zbirki »Slovenske narodne pesmi« in zbirki pripovedi »Glasovi«*. (Neobjavljeno diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo). Ljubljana: [samozal.].
- Bokal, Milka (zbiralka), 2010: *Jaz sem višje kot Marija: folklorne pripovedi iz Polhovega Gradca, Dobrove, Horjula, Šentjošta, Črnega Vrha in okoliških krajev*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 38).
- Bošković Stulli, Maja, 2002: *O usmenoj tradiciji i o životu*. Zagreb: Konzor.
- Božović, Rade, 1977: *Arapi u usmenoj narodnoj pesmi na srpskohrvatskom jezičkom području*. Beograd: Filološki fakultet.
- Brumen, Borut, 2000: *Sv. Peter in njegovi časi. Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba / *cf.
- Champion, Sara, Cooney, Gabriel, 1999: Naming the Places, Naming the Stones. Gazin-Schwartz, Amy, Holtorf, Cornelius J. (ed.), *Archaeology and Folklore*. London, New York: Routledge, 196–213.
- Dégh, Linda, 1982: Folk Narrative. *Folklore and Folklife: An Introduction*. Dorson, Richard M. (ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 53–83.
- Dégh, Linda, 1996: What Is A Belief Legend? *Folklore* 107, 33–46.
- Dégh, Linda, Vászonyi, Andrew, 1976: Legend and Belief. Ben-Amos, Dan (ed.), *Folklore Genres*, Austin: University of Texas Press, 93–123.
- Deletić, Mirjana, Ilić Marija, 2006: *Beli grad: poreklo epske formule i slovenskog toponima*. Beograd: Balkanološki institut SANU.
- Dolenc, Janez (zbiralec), 2000: *Kres na Grebljici: povedke z Loškega pogorja*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 22).
- Ferle, Mojca, 2009: Še sedaj vedo ljudje o Francozih. Žmauc, Irena, Moder, Gregor (ur.), *Napoleon rezhe Iliria vstan: ob 200-letnici ustanovitve Ilirskih provinc*. Ljubljana: Muzej in galerije mesta Ljubljane, Mestni muzej, 63–72.
- Fortunat Černilogar, Damjana, 1993: *Bovške Kluže*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za varstvo naravne in kulturne dediščine (Zbirka Kulturni in naravni spomeniki Slovenije: zbirka vodnikov).

- Foster, George M., 1965: Peasant Society and the Image of Limited Good. *American Anthropologist* 67, 293–315.
- González Álvarez, David, 2008: *Etnoarqueología del paisanaje tradicional como fuente de información en Arqueología. Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: Dialogando con la cultura material*. Madrid, 237–244.
- González Álvarez, David, 2011: Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano. *Complutum* 22(1), 133–153.
- Granda, Stane, 2006: Sence Napoleonovega mita pri Slovencih. Šumrada, Janez (ur.), *Napoleon na Jadranu*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Založba Annales: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Zadar: Sveučilište, 291–303.
- Granda, Stane, 2009: Vojne s Francozi v ljudskem zgodovinskem spominu. Jelenc, Janez (ur.), *Ledinska kronika: zgodovinske črtice ledinske župnije*. Ledine: Župnijski urad, 207–212.
- Granda, Stane, 2012: Kmečki upori proti Francozom v luči Grafenauerjeve tipologije kmečkih uporov na Slovenskem. Šterbec Svetina, Barbara, Godeša, Matija (ur.), *Zgodovinske dimenzije Ilirskih provinc*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 153–165.
- Gruden, Josip, 1911: Spomini na Francoze. *Zbornik Matice slovenske* XIII, 1–28.
- Holz, Eva, 2010: Prometne razmere. Dular, Anja, Podpečnik, Jože, Šumrada, Janez (ur.), *Pod Napoleonovim orlom: 200 let ustanovitve Ilirskih provinc: razstavni katalog*. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, 96–101.
- Hrobat, Katja, 2007: Use of Oral Tradition in Archaeology: the Case of Ajdovščina Above Rodik, Slovenia. *European Journal of Archaeology* 10(1), 31–56.
- Hrobat, Katja, 2010: *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Humar, Gorazd, 2012: Kratek sprehod skozi zgodovino gradnje mostov na ozemlju današnje Slovenije: od davnine do začetka 2. svetovne vojne. *Arhitektov bilten: AB: mednarodna revija za teorijo arhitekture* 42(195/196), 54–57.
- Klintberg, Bengt af., 1989: Legends Today. Kvideland, Reimund, Sehmsdorf, Henning K. (ed.), *Nordic Folklore. Recent Studies*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 70–89.
- Kolar, Nataša, 2012: Francoska zasedba slovenske Štajerske leta 1809 na ptujsko-ormoškem območju. Šterbec Svetina, Barbara, Godeša, Matija (ur.), *Zgodovinske dimenzije Ilirskih provinc*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, 39–56.
- Kotnik, Francè (zbral in uredil), 1957: *Storije. Koroške narodne pripovedke in pravljice*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Krekovičová, Eva, 1997: Jewishness in the Eyes of Others: Reflection of the Jew in Slovak Folklore. *Human Affairs* 7(2), 167–183.
- Kropej, Monika, 2008: *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva.
- Kuhar, Boris, 1964: Francozi v slovenskem ljudskem izročilu. Reisp, Branko, Zelinkova, Darinka (ur.), *Napoleonove Ilirske province: 1809–1814: razstava v Narodnem muzeju v Ljubljani*. Ljubljana: Narodni muzej, 99–116.
- Kuljić, Todor, 2012: *Kultura spominjanja: teoretske razlage uporabe preteklosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Kumer, Zmaga, 1957: Francozi v Ljubljani. *Slovenska glasbena revija* IV(2–3), 17–21.
- Kure, Bogomira (zbiralka), 2004: *Zgodbe ne moreš iz žakla zvrnit: folklorne pripovedi iz Bele krajine*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 28).

- Kvartič, Ambrož, 2014: *Sodobne povedke* (neobjavljena doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta). Ljubljana: [samožal.].
- Kvideland, Reimund, Sehmsdorf, Henning K., (ed.), 1988: *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Layton, Robert, 1999: Folklore and World View. Gazin-Schwartz, Amy, Holtorf, Cornelius J. (ed.), *Archaeology and Folklore*. London, New York: Routledge, 26–34.
- Leerssen, Joep, 2007b: Ethnocentrism, Eurocentrism. Beller, Manfred, Leerssen, Joep (ed.), *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*. Amsterdam, New York: Rodopi (Studia imagologica; 13), 323–324.
- Lindow, John, 1995: Supernatural Others and Ethnic Others: A Millenium of World View. *Scandinavian Studies* 67(1), 8–31.
- Makarovič, Marija, 1955: Kmet ziblje Francoza. *Slovenski etnograf* 8, 153–169.
- Del Mar Llinares, María, 1990: *Mouros, ánimas, demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid: Akal.
- Matteoni, Francesca, 2008: The Jew, the Blood and the Body in Late Medieval and Early Modern Europe. *Folklore* 119, 182–200.
- Mencej, Mirjam, 2006: *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica; št. 18).
- Mlakar, Anja, 2016: *Drugi v slovenski folklori* (neobjavljena doktorska disertacija, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta). Ljubljana: [samožal.].
- Morato, Nada (zbiralka), 2002: *Mrak eno jutrnja: štorije iz Slovenske Istre*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 25).
- Nora, Pierre, 1989: Between Memory and History. *Representations* 26, 7–25.
- Orožen, Janko, 1936: *Gradovi in graščine v narodnem izročilu. I, Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi*. Celje: [samožal.].
- Ožbolt, Milena (zbiralka), 2004: *Andrejeva stopinja: folklorne pripovedi iz Loške doline, Blok, Loškega potoka in okolice Cerknškega ter Babnega Polja*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 29).
- Parafita, Alexandre, 2006: *A Mitologia dos Mouros. Lendas, Mitos, Serpentes, Tesouros*. Amadora: Edições Gailviro.
- De Pina Cabral, João, 1989: The Valuation of Time Among the Peasant Population of the Alto Minho, Northwestern Portugal. Layton, Robert (ed.), *Who Needs the Past: Indigenous Values and Archaeology*. London, New York: Routledge (One World Archaeology; 5), 59–69.
- Polajnar, Janez, 2009: Ilirske province, Francozi in mit narodne osvoboditve. Žmauc, Irena, Modler, Gregor (ur.), *Napoleon rezhe Ilirja vstan: ob 200-letnici ustanovitve Ilirskih provinc*. Ljubljana: Muzej in galerije mesta Ljubljane, Mestni muzej, 27–41.
- Prime, Jože (zbiralec), 1997: *Okamneli mož in druge zgodbe iz Zgornje Kolpske doline: (od Babnega Polja in Prezida, preko Gerova, Čabra, Osilnice, Kužlja, Kostela, Fare do Dola in Predgrada)*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 15).
- Pugelj, Sabina (zbiralka), 2012: *Vile bile: dolina Reke od Ilirske Bistrice do Zabič in Hrušice*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 41).
- Radešček, Rado, 1983: *Slovenske legende*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ravbar Molato, Nada (zbiralka), 2007: *Kruh in ribe: od Bržanije prek Trsta do Soče*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, Društvo Mohorjeva družba (Zbirka Glasovi; knj. 32).

- Reboredo, J. M. González, 1983: *Lendas galegas de tradición oral*. Vigo: Galaxia.
- Rozhodestvenskiy, Metodi, 2013: Claiming What Belongs to the Others: On Barbarian Rhetoric in Late Antiquity and the Early Middle Ages. *CAS Working Paper Series* (Issue 5), 3–47.
- Rutar, Simon, 1882: *Zgodovina Tolminskega: zgodovinski dogodki sodnijskih okrajev Tolmin, Bovec in Cerkno ž njih prirodoznanskim in statističnim opisom*. Gorica: Josip Devetak.
- Samec, Marija (zbiralka), 2014: *So z vilicami pisali: folklorne pripovedi iz občine Grosuplje in okolice*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Zbirka Glasovi; knj. 44).
- Slapšak, Božidar, 1995: *Možnosti študija poselitve v arheologiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta (Arheo: arheološka obvestila; 17).
- Stanonik, Marija, 1999: *Slovenska slovstvena folklor*. Ljubljana: DZS.
- Stanonik, Marija (zbiralka), 2001: *Bela Ljubljana: zgodbe iz slovenske prestolnice*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 23).
- Stanonik, Marija, 2008: *Interdisciplinarnost slovstvene folklor*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Stele, France (zapisal), 2013: *Zlati hrib: pravljice in povedke iz Tunjic in okolice*. Kamnik: Matična knjižnica.
- Šmitek, Zmago, 1986: *Klic daljnih svetov: Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana: Založba Borec.
- Šmitek, Zmago, 2001: Mitološki in pravljični čas. *Traditiones* 30(2), 7–25.
- Šmitek, Zmago, 2003: *Sledovi potujočih duš. Vedomci, kresniki in sorodna bajna bitja*. Radovljica: Didakta.
- Šmitek, Zmago, 2005: *Moč ti je dana. Slovenske pripovedi o junakih in zgodovinskih osebnostih*. Radovljica: Didakta.
- Šmitek, Zmago, 2009: Kralj Matjaž: mavrični sij ljudskega junaka. *Acta historiae* 17(1–2), 127–140.
- Štrekelj, Karol, 1895–1923: *Slovenske ljudske pesmi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Šumrada, Janez, 2010: Napoleonova Ilirija in Slovenci. Dular, Anja, Podpečnik, Jože, Šumrada, Janez (ur.), *Pod Napoleonovim orlom: 200 let ustanovitve Ilirskih provinc: razstavni katalog*. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije, 24–49.
- Tangherlini, Timothy R., 1988: Ships, Fogs, and Traveling Pairs: Plague Legend Migration in Scandinavia. *The Journal of American Folklore* 101(400), 176–206.
- Tangherlini, Timothy R., 1990: »It Happened Not Too Far from Here...«: A Survey of Legend Theory and Characterization. *Western Folklore* 49(4), 371–390.
- Tangherlini, Timothy R., 1995: From Trolls to Turks: Continuity and Change in Danish Legend Tradition. *Scandinavian Studies* 67(1), 32–62.
- Tončič Štrancar, Marija (zbiralka), 2005: *Frk čez drn – frk čez trn: prolke, pravce, štorce in prfjetce iz Brkinov in Čičarije*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 30).
- Valenčič, Vlado, 1970: Sadjarstvo. *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog. Zv. 1, Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 317–341.
- Verdinek, Bojana (zbiralka), 2002: *Lesene cokle: folklorne pripovedi iz Mežiške, Mislinjske in Šaleške doline*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 26).
- Vidic, Marko (ur.), 2001: *Ilustrirana zgodovina Slovencev*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Vinogradova, Lyudmila N., 1999: Notions of »Good« and »Bad« Death in the System of Slavic Beliefs. *Etnolog* 9(1), 45–49.
- Vodopivec, Peter, 2006: *Od Pohlinove slovnice do samostojne države: slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja*. Ljubljana: Modrijan.
- Zupan, Marjan (zbiralec), 1999: *Rpečnekova vučca: folklorne pripovedi z visoke Gorenjske (in iz Kanalske doline)*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knj. 20).

“THE FRENCH CAME AND BROUGHT ‘A DIFFERENT TIME’”:
 NAPOLEON’S FRENCH FORCES IN SLOVENE LEGENDS IN THE
 CONTEXT OF THE COLLECTIVE MEMORY AND OTHERNESS

ANJA MLAKAR



Folklore often looks to the past, especially to events and eras that have a special significance for its bearers. In this sense, we can see folklore as a part of collective memory that has a major role in the construction of collective identities. Folklore depicts historical invaders as “the Others” and narrates stories about them in accordance with the needs of the community and is as such often incompatible with historical reality. Napoleon’s French forces that invaded and conquered the territory of what is today Slovenia in the late 18th and early 19th centuries had a significant effect on Slovene folklore. Legends depict violent confrontations between the French soldiers and the population under siege and the ways the French exploited the population; generally, the attitude towards the French in legends is negative. At the same time, there are some legends that display a more amicable relationship or even humorous occurrences (mostly based on the French not understanding the Slovene language). In these legends that depict life in war times and under the French rule, we can recognize some correspondence with the historical reality of that era as preserved in the collective memory. Although some segments of the French rule are completely ignored by legends – this perhaps is because the French presence in these territories was short and all the changes they intended to install were not fully integrated into society. Yet in other cases, the narratives about the French move away from the historical and express beliefs about the supernatural and the world beyond. These legends express a connection with the time of the French because this era clearly holds certain significance for the bearers of this folklore. In some legends, the “French times” are utilized to explain certain aspects of the physical landscape. Connecting “the Other” to specific spots in the landscape is common in folklore, although the historical link is false, questionable or remains to be studied. Another historical inconsistency in these legends can be seen in a part of folklore in which we observe an interchangeability of different characters, or better said, of different historical invaders – for example legends that do not distinguish to a great degree between the “French time” and the “Turkish time”. This expresses the tendency of folklore to adjust its content (or its characters) to what best suit the needs of its bearers and expresses their worldview even if this means being incoherent with historical reality.

Pogrebni običaji Bošnjaka u Mahali kod Breze - običajne prakse i vjerski propisi

————— Danijela Križanec-Beganović —————

Based on the material collected in 2002, the text explores burial practices of Bosniaks in Mahala. Its primary objective is to identify non-Islamic elements that are characteristic of the entire population of this area. The starting point of this study was the perception of informants that burial practices of Bosniaks are completely subordinate to religious regulations and recommendations, and exempt from any environmental influences. However, research confirmed the presence of several elements that are common to the entire population of the area under research, which indicates that the environment plays an extremely important role in the formation of cultural practices.

KEYWORDS: funeral customs, religious practices, nonislamic elements, Bosnians, Breza, folk belief

UVOD

Smrt je oduvijek bila i vjerojatno će uvijek biti predmetom mnogih filozofskih, mitoloških, religioznih, estetsko-umjetničkih i etičkih rasprava. Tumačena s različitih pozicija dobivala je različita značenja, no ostaje neminovan događaj u životu svakog živog bića. O njoj se nerado priča dok zazor od ove teme često proizilazi iz straha te uvjerenja kako o njoj nije dobro govoriti.

Smrt je događaj kojim se okončava tijek ljudskog života i kao takva zauzima značajno mjesto u okviru ciklusa životnih običaja. Uz nju se vežu brojna vjerovanja, a popraćena je brojnim praksama i postupcima. Najvažnija svrha brojnih običaja i radnji vezanih uz pripremu pokojnika i sahranu je ta da se pokojniku osigura neometan prijelaz i ostanak na drugom svijetu te dobar zagrobni život. Posmrtni običaji oblikuju se kako bi na društveno prihvaćen *ispravan* način ispratili umrlog, kako bi žive zaštitili od njegovog potencijalno opasnog djelovanja, ali i od raznih drugih opasnih demona koje smrt može privući, pa i vila koje tada plešu *naopako kolo* (Zečević 1966: 380-381).

Cilj rada ukazati je na koji način okolina kao nositelj različitih kulturnih elemenata utječe na bošnjačke pogrebne običaje s obzirom na shvaćanje većine sugovornika kako

je *dženaza*¹ u potpunosti oblikovana islamskim propisima i kako je njima unificirana te se kao takva prakticira svugdje gdje su prisutni muslimani. Pritom se ne uzima u obzir cijeli niz radnji, ponašanja i vjerovanja koje ubrajamo u pogrebne običaje čije istraživanje počinje pitanjima o predznacima smrti, a završava vjerovanjima u zagrobni život.

Terenski dio istraživanja pogrebnih običaja proveden je tijekom 2002. godine² u Mahali kod Breze³ kao dio istraživanja za potrebe izrade diplomskog rada na Odsjeku etnologije Filozofskog fakulteta u Zagrebu. Prilikom rada na terenu korištena je metoda polustrukturiranog intervjua, a razgovori su uz dopuštenje sugovornika tonski snimani te naknadno transkribirani. Za rad sa sugovornicima pripremljena je upitnica koja je bila alat pomoću kojeg su vođeni razgovori, a izrađena je na temelju *Upitnice Etnološkog atlasa Jugoslavije*, poglavlja 126.-130. Postojeća upitnica proširena je pitanjima uz pomoć nekoliko knjižica vjerskog sadržaja koje opisuju pogrebne radnje propisane muslimanima.

Breza, čije je Mahala danas predgrađe, je gradić smješten tridesetak kilometara sjeverno od Sarajeva, nastao od rudarskog naselja koje se formiralo oko rudnika mrkog ugljena. Prema dostupnom popisu stanovništva iz 1991. godine u Brezi živi 17 317 stanovnika. Pri ovom popisu 75,53% stanovništva izjasnilo se kao Muslimani⁴, 12,25% kao Srbi, 5,78% kao Jugoslaveni, 4,91% kao Hrvati te 1,53% kao ostali.

Kao što je vidljivo i iz strukture stanovništva uz Muslimane, danas Bošnjake, u Brezi 1991. godine žive Srbi, Jugoslaveni i Hrvati. Za posljednjeg rata u domove iseljenih Srba doseljeni su izbjegli Bošnjaci iz raznih krajeva Bosne i Hercegovine. Brezani koji su za rata izbjegli posljednjih godina u velikom su se broju vratili svojim kućama, a izbjegli Bošnjaci koji su privremeno živjeli u Brezi vraćaju se u svoje domove.

Iako je Mahala danas dio Breze još uvijek nosi mnoge značajke ruralne sredine, no pod jakim utjecajem obližnje Breze i Sarajeva zbog njihove blizine te dobre prometne povezanosti. Radom je dan pregled građe dobivene terenskim istraživanjima pogrebnih običaja Bošnjaka u Mahali te je naznačen vidljiv utjecaj okoline na njih što potvrđuju zajednička vjerovanja, svjetonazor te radnje prisutne kod cjelokupnog stanovništva ovog kraja.

PREDZNACI SMRTI

Donedavno nisu bile dostupne današnje mogućnosti obrazovanja, a dostupnost informacija je bila ograničena. I mogućnosti liječenja te dostupnost liječnika su bile manje stoga se nerijetko čak i umiralo zbog kakve danas lako izlječive bolesti. U takvim okolnostima ljudi su si nastojali pomoći najbolje što su mogli u okviru vlastitih znanja i mogućnosti, ali ponašajući se u skladu s uvriježenim moralnim vrijednostima sredine u kojoj su živjeli.

¹ *Dženaza* f (ar.) 1) *sprovod*; 2) *mrtvac*; 3) *molitva mrtvom pred sahranu* (skraćeno od *dženaze-namaz*) (Škaljić 1957, 226)

² Građa iz diplomskog rada korištena je za rad koji 2008. godine predan redakciji Glasnika Zemaljskog muzeja BiH gdje je i prihvaćen za štampu, no zbog nedovoljnog broja ostalih radova broj nikada nije štampan.

³ Drugi dio istraživanja za diplomski rad proveden je sa sugovornicima iz Berana u Crnoj Gori.

⁴ Godine 1991. u SFRJ je bila ponuđena mogućnost izjašnjavanja nacionalne pripadnosti kao Musliman.

U slučaju bolesti kojoj ne bi znali lijeka za pomoć su se obraćali ljudima koji proriču sudbinu ili gataju kako bi im oni rekli kakvim će se postupcima izliječiti. Iako islam brani gatanja i proricanja bilo kakve vrste, a *upuštanje u takve stvari*⁵ smatralo se grijehom, ono je ipak vrlo rašireno kod Bošnjaka pa se pojedini ljudi i danas bave time *za paru*. U lokalnoj praksi prisutno je bilo *čitanje*, tj. *proricanje sudbine* iz nekih *kitaba*⁶ te *gatanje* iz graha. Raširen je i običaj da žene gledaju slike iz izvrnute šalice kave pri čemu se neke od *slika* tumače kao predznak smrti. Na ovakve načine proriče se budućnost, pa i smrt te se *ogleda* da li je čovjek pod utjecajem kakvih uroka.

U cilju zaštite od loših utjecaja pokojnika događanjima oko njega pridaje se velika važnost, a smatra se da se pomoću određenih *znakova* vezanih uz pokojnika i sahranu može predvidjeti budućnost. Ukoliko su pokojniku nakon smrti ostale otvorene oči smatralo se da je ostao željan nečega. Ovo vjerovanje je vrlo rašireno na području Bosne i Hercegovine i šire, dok se tumačenje ove pojave najčešće vezuje uz najavu smrti drugog člana porodice.

Rašireno je i vjerovanje da kada u kratkom vremenskom razdoblju u kući ili u *komšiluku* umre dvoje, ubrzo će umrijeti i netko treći. Vjerovanje u slijed tri ista događaja u kratkom vremenskom razdoblju vezano je i uz druge događaje kao što je to npr. vjenčanje.

Ako *meit/mejit'* pokisne dok ga nose u *gasulhanu*⁸ ili na *mezar*⁹ vjeruje se da će ubrzo netko blizak također umrijeti, i to već za dan ili dva. Vjerovalo se da ukoliko se dogodi da 13 ljudi sjedne za istu *sofru*¹⁰ jedan od njih će uskoro umrijeti. Isto tako, znakom skore smrti bliske osobe smatralo se slučajno iskopavanje zmiје.

Predznacima smrti smatra se neuobičajeno glasanje divljih životinja, najčešće ptica. Tako je sova, koja se pokazuje blizu kuće u više navrata kroz četrdeset dana, predznak smrti te *nikom nije jednostavno kad je čuje, svak' je goni, niko ne voli da odlazi*. Vjeruje se da njeno glasanje može čuti bilo tko od ukućana, pa i onaj koji će umrijeti. Uz sovu, smrt nagovještava svojom pojavom ili glasanjem i kukavica, a poznato je da ukoliko vrana sjedne na krov kuće u njoj će netko uskoro umrijeti. Ptice kao glasnike smrti bilježi i Ljubomir Reljić koji navodi da su gavran, sova i *drekalo* poznate kao ptice *zloslutnice* čije javljanje ili ponašanje navješćuje smrt, pogotovo ako je netko u kući bolestan (Reljić 1989: 126).

Neuobičajeno ponašanje domaćih životinja također se smatralo predznakom smrti. U slučaju smrti domaćina stoci u štali se ispremiješaju lanci. Tumače kako je to potrebno učiniti kako bi se životinje zbunile jer se vjeruje da predosjećaju smrt domaćina, pa bi od pomame mogle napraviti štetu. Radmila Kajmaković je u Župči kod Breze zabilježila

⁵ Podaci o sugovornicima čija kazivanja su sakupljena 2002. g. i koja su korištena za ovaj članak čuvaju se u privatnom arhivu autorice rada. Doslovne riječi sugovornika istaknute su u kurzivu.

⁶ *Ātib* –āba, *Ātib* –āpa, *Ātib* –āpa m (ar.) *knjiga*; zakon; *knjiga koja sadrži vjerska učenja i propise*, *kur'an*, *biblija*. (Škaljić 1985)

⁷ *Mējit*, *mēit* m (ar.) *mrtvac*. (Škaljić 1985)

⁸ *Gasulhana* f (ar.-pers.) *posebna prostorija ili zgrada gdje se mrtvaci kupaju*. (Škaljić 1985)

⁹ *Mēzar* (*mēzhar*) –ara m (ar.) *grob*, *raka*. (Škaljić 1985)

¹⁰ *Sōfra* (*sōvra*, *sōpra*) f (ar.) 1. *trpeza*, *sinija*. (Škaljić 1985)

istu praksu uz objašnjenje kako se to čini da *ajvan ne bi poletio za mejitom* (Kajmaković 1973: 164).

Kucanje *kudret sahata* koje se može čuti kroz četrdeset dana, sad ovdje sad ondje, javi se pa nestane, predznak je smrti. Ovaj tajanstveni nevidljivi sat predskazuje i dobre i loše događaje (Škaljić 1985: 422).

Smrt najavljuje i kada se vidi zvijezda koja *pada* iza nečije kuće, a vjeruje se i da nakon useljenja u novu kuću netko mora umrijeti. Stoga je potrebno večer prije useljenja donijeti pogaču, mačku i Kur'an iz kojeg bi se *učilo*, te ostaviti to preko noći kako bi se naredni dan sigurno moglo useliti u novu kuću. *Ko je moguć još i mevlud napravi u novoj kući, taj i ne useljava dok to ne obavi.*

Neki snovi su smatrani predznacima smrti, a poznato je kako se tako može dobiti nagovještaj o času vlastite smrti. O vrlo raširenim vjerovanjima u značenje snova piše Reljić koji navodi bolni ili ispao zub, oranje ili pucanje zemlje te oštećenja na temeljima ili krovu kuće kao jasne predznake smrti. Bilježi kako se o snovima nerado priča zbog straha da se ne bi ostvarili (Reljić 1989: 125-126). U Župči je zabilježeno da kada se sadi djetelina, a prema međi ostane nezasiјano pa ne iznikne, nekome iz kuće se *presjekla nafaka* - ostao je bez sreće pa će umrijeti (Fabijanić, Kajmaković 1973: 163).

BOLEST I UMIRANJE

Bošnjaci smatraju da je briga i pomoć pri njezi bolesnika obaveza svakog čovjeka te tomu posvećuju veliku pažnju. Ukućani brinu o bolesnome, a bliža rodbina ga posjećuje ukoliko okolnosti to dopuštaju. Dani bolovanja bolesniku nastoje se olakšati, on se ne smatra teretom ukoliko bolest ne traje toliko dugo da počne remetiti obaveze ukućana.

Običaj je i vjerska dužnost muslimana posjetiti čovjeka koji je teško bolestan ili na samrti da se *halali*¹¹. No u Mahali nije običaj da se bolesnika *pita za halal* za života jer se to smatra nepristojnim pošto on možda ne misli da će umrijeti pa je to neprikladno. Obaveza i pravilo je da se *halali* na samoj sahrani ili ukoliko bolesnik to zatraži što treba besprigovorno prihvatiti. Drži se da se čovjek *osevapio*¹² ukoliko se *halalio* s umirućim. Time je sebi produžio život pa svi rado *halale*.

Zabilježena su vjerovanja vezana uz dugo bolovanje ili umiranje te različiti postupci kojima se nastojalo pomoći bolesniku da lakše umre. Prije no što su bolnice postale dostupne najčešće se umiralo kod kuće, naočigled ukućana. U Mahali je zabilježeno nekoliko postupaka koji su se poduzimali u svrhu olakšavanja umiranja. Jedan od njih je davanje *abu-zemzema*, vode iz vrela Zemzem koju hadžije donose s hadža u zapečaćenim bočicama. Čuvaju je kao posvećenu vodu koje žličicu daju umirućem neposredno prije no što izdahne. Drži se kako se umirući uzimanjem ove vode *opere od svih grijeha* čime mu se olakšava umiranje. Ukoliko u kući nema *abu zemzema* traže ga drugdje, a uzima

¹¹ **Haláliti se**, međusobno jedan drugom oprostiti sve razmirice, uvrede, dugovanja i dr. (Škaljić 1985)

¹² **Osevábiti se, osevápiti se, steći sevab; sèvab, -aba, sèvap** –apa m (ar.) dobro djelo koje zasluđuje bođu nagradu; nagrada za dobro djelo. (Škaljić 1985)

se isključivo kad je čovjek na samrti jer je veliki grijeh ukoliko se nakon uzimanja *abu zemzema* nastavi živjeti. Da čovjek s puno grijeha na duši dugo i teško umire, *da ga zemlja ne prima* (Reljić 1989: 127), vrlo je rasprostranjeno vjerovanje.

Za dušu čovjeka na samrti dobro je *činjenje dobra*, odnosno darivanje siromašnih što je još jedan od postupaka koje ukućani čine u svrhu olakšavanja umiranja. Antun Hangi opisuje da se uz teško umirućeg učio Kur'an sve dok ne umre ili dok mu ne bude lakše (1990: 200), a Reljić (1989: 127) navodi kako Muslimani umirućeg obavezno polažu na pod, dok Srbi to čine samo kada se jako muči i dugo umire.

Ukoliko niti jedan od navedenih postupaka za olakšavanje umiranja ne pomaže pribjegava se postupcima specifičnim za pripadnike drugih religijskih skupina ili kako to Reljić (1989: 125) naziva, "*promene*" *boga iz nevolje*. Poznato je kako su Bošnjaci iz Mahale odlazili u određene crkve kao npr. u crkvu sv. Ivana Krstitelja u Podmilačju kod Jajca koja je poznata kao mjesto čudotvornih izliječenja te u neke samostane i manastire. Ukoliko je bolesnik mogao putovati vodili bi ga, a u suprotnom bi odlazili članovi obitelji koji bi tamo palili svijeće i darivali novac. Ovakva inverzija, korištenje sakralnih objekata i postupaka drugih vjeroispovijesti, nije posebnost Bošnjaka već je prisutna i kod pripadnika drugih vjera te je česta pojava na prostorima gdje žive pripadnici više religija.

PRIPREMA ZA SMRT

Kad zađu u pozne godine oni koji to mogu pripreme sve što je potrebno za sahranu. Razlozi za to praktične su prirode - da se financijski olakša porodici, a drži se da je to *dobro za tvoju dušu, a u dječiju je korist*. Ispravnim se smatra ostaviti oporuku o čemu obično brinu i u čemu glavnu riječ imaju muškarci. Tko može kupuje *naslone*¹³ i *nišane*¹⁴ kako bi bili spremni za slučaj smrti. Žene se brinu o pripremi ostale opreme, uglavnom tekstila potrebnih za sahranu i sredstava za obredno kupanje.

Oprema za pogreb naziva se *mrtvačkim haljama*. Sastoje se od *šifona* što je vrsta čvrste pamučne tkanine koja se koristi za *ćefine*¹⁵, od pribadača, frotirne krpice za pranje i sapuna, vate, mirisa te *mahrme* za žene. U ženske *halje* potrebno je staviti više šifona zbog različitog načina zamatanja muškog i ženskog pokojnika. Miris kojim se kade mrtvačke halje nazivaju *miškjamberom*¹⁶, a donose ga hadžije iz Čabe. Tko je pripremio opremu za pogreb svake godine je *obnavlja parom dajući na ime sadake*¹⁷ siromašnima novac. Često se pripremljene mrtvačke halje nakon nekoliko godina poklone *na ime sadake* te se kupe nove.

¹³ Nasloni su daske koje se stavljaju na pokojnika u grobu kako bi ga zaštitile od pritiska zemlje.

¹⁴ **Nišan (nikšan)** m (pers.) 5. *nadgrobni kamen na muslimanskom grobu*. (Škaljić 1985)

¹⁵ **Ćefini, kefini** – ina m (ar.) *bijelo platno, šifon, u koji se u muslimana zamotava mrtvac za sahranu, mrtvačke haljine*. (Škaljić 1985)

¹⁶ **Mišć, misk** m (sanskrt.) *mošus, mirisava mast crnkaste boje koja se dobiva iz žlijezde mužjaka gazelle. Mišć donose hadžije iz Meke. – "pa načini gospodsku večeru, / što je slano, mišćem i amberom"* (N. K. II 126).

¹⁷ **Sadaka** f (ar.) *milostinja*. (Škaljić 1985)

Stariji ljudi u dogovoru s obitelji naznače kako i gdje žele biti sahranjeni, kakve *nišane* žele, a poneki poželeva da im se *napravi voda*. Kod Bošnjaka je poznat običaj da se muškom pokojniku *u ime sadake* napravi javna česma koja je obilježena imenom onoga za čiju je dušu podignuta.

U novije doba vidljiva je tendencija pojednostavljivanja praksi oko pogreba s ciljem smanjivanja obima poslova. Osim što unaprijed pripreme sve potrebno za sahranu, nerijetko unaprijed naznače kako ne žele da im se *daju tevhide*¹⁸ ili *sofre*¹⁹, ali je na onima koji ostaju iza njih da odluče hoće li poštovati želju pokojnika.

Prema islamskim vjerskim propisima preporučljivo je napraviti testament ili *vasijetnamu* kako bi se izbjegle nesuglasice među baštinicima. U Mahali je zabilježeno mišljenje da ukoliko se oporukom učini nepravda nekome te dođe do nesuglasica među djecom *to ide na dušu pokojnika i Bog će ga pitati za taj grijeh*. Ukoliko u slučaju *pravednog* testamenta dođe do nesuglasica među djecom *Bog ga neće prozvati zbog toga na drugome svijetu*. Ipak smatraju kako je bolje ne ostaviti oporuku, što je najčešće i slučaj, nego napraviti takvu u kojoj je tko od nasljednika zakinut. Lošim se smatra i poklanjanje imovine izvan obitelji osobito ako iza roditelja ostaje više djece. Hangi je zabilježio da ukoliko žena ima svog imetka njega oporučno može ostaviti kome želi (1990: 200).

POSTUPCI KOJI SE PODUZIMAJU KADA NETKO UMRE

Prema umirućem kao i prema tijelu pokojnika odnosi se s poštovanjem. Kada se neko me bliži smrt ukućani se okupljaju u kući, a potrebno je obavjestiti i rodbinu kako bi se oprostili. Svi koji mogu odmah i dolaze.

Kada smrt nastupi, uz rodbinu dolaze i susjedi. Donose hranu, bdiju uz pokojnika i pomažu oko organizacije sahrane. Najčešće susjedi prvi priteknu u pomoć zbog blizine i bliskosti te uvriježenog njegovanja dobrosusjedskih odnosa. Pritom se ne gleda na vjersku pripadnost pa je participacija pripadnika drugih vjera u pogrebu učestala pojava. Aktivno sudjeluju u svim pogrebnim radnjama osim molitve kada stoje po strani. Sudjelovanje susjeda i rodbine druge vjeroispovjesti je bezuvjetno i uobičajena je pojava te znak dobrosusjedskih odnosa. Kajmaković objašnjava participiranje susjeda u posmrtnim običajima kao manifestaciju čija je funkcija okupljanje i povezivanje članova zajednice koja je formirana teritorijalno, za razliku od srodnički formirane zajednice. Susjedi u teritorijalnoj zajednici preuzimaju određene obaveze srodnika oko održavanja običaja i materijalne pomoći, dok su srodničke veze oslabljene u slučaju pripadanja udaljenim teritorijalnom zajednicama (1982: 80).

Kod muslimanskog stanovništva u Bosni i Hercegovini zadržali su se izrazi sućuti na turskom jeziku pa se pri dolasku u kuću izražava sućut riječima *Baškur sag olsun!*,

¹⁸ **Tevhid (tevhid)** muslimanski pomen za mrtve koji se sastoji u grupnom učenju pobožnih izreka i molitava. (Škaljić 1985)

¹⁹ U ovom slučaju radi se o služenju hrane sudionicima tevhide.

a ožalošćeni odgovori *Dostum sag olsun!*²⁰ Kajmaković u svim običajima vezanim uz smrt pa i prilikom izražavanja sućuti, odnosno oglašavanja smrti uočava izraženu želju da se preživjeli zaštite od djelovanja umrlog (1968: 7).

Kada se dobije vijest o nečijoj smrti izgovori se *Mi smo Allahovi i Njemu se vraćamo* ili u arapskoj inačici *Inna lil-lahi ve inna ilejhi radi 'un*. U slučaju smrti u ožalošćenoj kući otkazuju se sve proslave. Naricanje nije dozvoljeno, no plakati se smije, ali *tako tiho da te ni onaj koji je do tebe ne čuje*. Prema sugovornicima plač je glavni razlog zašto žene ne idu na dženazu ni po *grebljima* - *nježnije su i sklonije plaču*.

O sahrani brinu djeca ili bliža rodbina. Ako premine netko tko živi sam ili tko nema djece dužnost je bliže rodbine pružiti pomoć oko sahrane. Ako osoba nema rodbine ovu dužnost preuzima lokalna zajednica.

Kako se kod Bošnjaka u Brezi u kući u kojoj je pokojnik ne kuha susjedi i rodbina donose hranu kako bi se poslužili oni koji se okupljaju da bi prisustvovali sahrani. Do koje mjere drže do ovog pravila vidljivo je iz činjenice da se ne poslužuje ni kava. Ova *zabrana* nije prisutna kod pripadnika drugih vjeroispovjesti u Brezi pa nema ni običaja da se donosi hrana.

Iako kod Bošnjaka nisu poznate posmrtno gozbe u širem smislu, poznat je i raširen običaj davanja *tevhida* u više navrata nakon sahrane kada se nakon vjerskog dijela zajedničke molitve daju *sofre* tj. poslužuje hrana o čemu će kasnije biti riječi.

POSTUPAK S POKOJNIKOM

Kad osoba izdahne zaklapaju joj se oči, skida nakit i ortopedska pomagala. Netko od ukućana okupa pokojnika kako bi bio čist za obredno kupanje u *gasulhani*. Oblače ga u staru, ali urednu odjeću, a ona u kojoj je preminuo opere se i poklanja nekome slabijeg imovinskog stanja. Dok je tijelo toplo maramom se povezuje čeljust te ruke i noge uz tijelo, a zajedno se vezuju i nožni palci. Ovo se čini kako prilikom hlađenja tijela ne bi došlo do kočenja mišića u neprirodnim položajima.

Kada je mejit uređen polaže se na pod, na ćilim, desnom stranom tijela okrenutom ka istoku, ka *kibli*²¹. U Mahali ga ne pokrivaju dok je kod većine Bošnjaka uvriježen običaj da se tijelo pokrije ili omota bijelim *čaršafom*. Pokojnik je na podu u glavnoj prizemnoj prostoriji kuće gdje uz njega sjede svi koji su došli izraziti sućut. Ponekad bi ga polagali na katu kuće kako bi se izbjeglo da netko hoda iznad njega - vjerovalo se da se zbog toga može *povampiriti*.

Islamski propisi nalažu da se pokojnik bez nepotrebnog odlaganja okupa, opremi i sahrani u roku od 24 sata po smrti ako je to moguće. U određenim okolnostima sahrana se može odgoditi što se čini u slučaju opravdanih razloga - ukoliko se čeka koga od bližnjih ili ako se pokojnik doprema iz drugog mjesta. U takvim slučajevima iznimno

²⁰ Ovi izrazi se mogu se prevesti "Neka je tvoja glava zdrava (da si ti zdravo)! - Neka je moj prijatelj zdrav i živ!"

²¹ **Kibla, krbila** f (ar.) strana svijeta na kojoj je nalazi Ćaba u Meki i prema kojoj se okreću muslimani prilikom klanjanja namaza (molitve). Kod nas je kibla jugoistok. (Škaljić 1985)

se koristi mrtvački sanduk umjesto *tabuta*.²² Za vladavine Austro-Ugarske monarhije na snagu stupa zakon prema kojem se sahrana smije obaviti tek po isteku 24 sata od smrti s ciljem utvrđivanja i registracije smrti pošto se uglavnom umiralo kod kuće bez prisustva liječnika ili mrtvozornika koji bi utvrdili smrt.

Unatoč vjerskim propisima te raširenoj praksi da se muslimani sahranjuju isti dan ako umru prije podne ili naredno prijepodne ukoliko preminu u poslijepodnevnim satima, u Mahali je zabilježena praksa da pokojnik obavezno prenoći u kući, a sahranjuje se po isteku zakonom određenog roka. Bdiu svi ukućani, a rodbina i susjedi izmjenjuju se dolazeći i ostajući neko vrijeme na bdijenju ne ostavljajući pokojnika nikada samog. Na bdijenju se *uči jasin*, molitva za mrtve. Prži se i *halva*²³ da *mejitoj duši zamiriše*, no u novije vrijeme ovaj običaj sveo se na to da netko donese halvu.

Prema vjerskim propisima neprimjereno je da *neogasuljen* mejit leži među ukućanima što ukazuje kako je ova zabrana nastala iz higijenskih razloga, dok iz vjersko-dogmatskih razloga islam ne odobrava učenje *dova* (molitva) za dušu neopremljenog pokojnika. Običaj bdijenja prisutan je kod svih stanovnika Breze, a odstupanje od vjerskih propisa u slučaju Bošnjaka ukazuje na važnost zadovoljavanja forme bdijenja i čuvanja pokojnika.

U načinu polaganja pokojnika na katu kuće te običaju bdijenja prepoznavamo važnost pravilnog postupanja s tijelom. Osobito se pazilo da pokojnika dok je u kući ne preskoči kakva životinja, osobito mačka te da se što ne dodaje preko njega. Iz istog razloga ne smije se hodati po katu kuće. Razlog ovim zabranama tumače time da će se u takvom slučaju *mejiti pričinjavati* ili *prikazivati*, da će se *vampiriti* ili *vukodlačiti* što je vrlo poznato vjerovanje u Bosni i Hercegovini pa i šire. Ime za pokojnika koji izlazi iz groba te se prikazuje ili škodi, najčešće ukućanima, naziva se *vampir* ili *vukodlak*.

Od preventivnih metoda koje su se poduzimale protiv povratka mrtvih zabilježeno je čuvanje pokojnika od životinja, zabrana hodanja na katu kuće ili dodavanja čega preko pokojnika te stavljanje određenih priloga poput busena zemlje, metalnih predmeta, Kur'ana, *tespiha* (brojanice) na prsa ili uz pokojnika. Busen zemlje uzima se iz *avlije* (*dvorišta*) te se kasnije vraća na isto mjesto. Da su zemlja, ali i čelik stara i dobro oprobana sredstva u *mađiji*, prvenstveno kao zaštita od *prikaza* ili *povampirivanja* piše Kajmaković koja navodi kako su se u tu svrhu ponekad upotrebljavali i vjerski predmeti (1966: 357).

Reljić opisuje posebnu važnost koja se pridavala obrednoj čistoći ćilima - pazilo se da prilikom snovanja osnovu ne preskoči kakva životinja. No spominje i postupak prilaganja busena zemlje ili kakvog metalnog predmeta na trbuh pokojnika čime se duša i tijelo vezuju za grob, ali se i sprječava nadimanje pokojnika što se smatralo sigurnim znakom da će se *vampiriti* (1989: 145). Kod Bošnjaka je metoda uboda pokojnika glovovim trnom modificirana u zabijanje trna u *ćefine* jer je povređivanje tijela pokojnika u suprotnosti s vjerskim propisima pa je iskorijenjeno iz prakse (Kajmaković 1966: 358).

Osim vjerovanja u povratak mrtvih i njihova škodljiva djelovanja u Mahali je zabilježeno da se u kući gdje je pokojnik, kao ni u okolnih 40 kuća ne smije šiti jer je to

²² **Tábut** m (ar.) mrtvački sanduk kod muslimana, bez poklopca. Muškarci se ne sahranjuju u tabutu, nego se u njemu donesu do groba, dok se ženske sahranjuju u tabutu. (Škaljić 1985)

²³ Poslastica koja se pravi od brašna, masla, šećera.

grijeih, a onome tko šije trnut će ili drhtati ruke. Ne smije se niti mesti ili usisavati čemu razlog nije zabilježen.

Pokojnika u *gasulhanu* nose na ćilimu jer se u Mahali takav način smatra boljim od iznošenja na tabutu. Pazi se da se pokojnik iz kuće iznosi s glavom prema naprijed. Kako je brezansko groblje u samoj Mahali pokojnik se i na groblje nosi na ćilimu ili tabutu, dakle na rukama što se drži *Bogu milijim* načinom, a pogrebna kola se koriste jedino u nuždi. Nose ga muški članovi obitelji, rodbina i prijatelji. Preko mejita se prebaci crna ili zelena čoja s vezenim arapskim *harfovima* (slovima) kojima piše *Lailahe illal-lah Muhammed resulullah* koja se sklanja tek prije spuštanja u grob.

Prilikom iznošenja mejita iz kuće *vodom se krati* - za njim se prska vodom iz vrča što čine svi prisutni uz riječi: *Halali. Ja halalim sve tebi, ti meni!* Oni koji ostaju *uče tekbir*²⁴, a oni koji nose i prate pokojnika ne formiraju povorku već se kreću oko tabuta pošto svatko nastoji da ga ponese barem četrdeset koraka, kako na putu do *gasulhane* tako i na samoj dženazi. Nije uobičajeno da žene sudjeluju u pogrebnoj povorci. U svom radu "Gendered Expressions of Grief" Dina Greenberg piše o tome kako već rani Islam oblikuje stavove o "manjkavostima" žena. One su inferiorne i stoga podređene muškarcima s čime se povezuje i njihova nesposobnost da održe ritualnu čistoću koja je preduvjet za participiranje u pogrebnim obredima (2007: 2-7).

Žene u Mahali ispraćaju pokojnika tako da izađu na *avlijsku kapiju*, a isto čine i susjedi koji ne sudjeluju u povorci. Ćilim na kojem se pokojnik nosi vraća se kući za kasniju upotrebu. Netko ga pere, a netko samo prozrača.

Stariji podaci iz ovog kraja navode kako se mjesto na kojem je ležao pokojnik *čisti* granom *bejturana* (*Artemisia annua* L) jer se na takvim mjestima lako *ograiše* - naiđe na nečiste sile (Fabijanić, Kajmaković 1973: 163). U Mahali su na tom mjestu *držali svjetlo* nekoliko dana - u zdjeli pšenice bi držali upaljenu svijeću. Ovakvu praksu bilježi i Reljić koji navodi kako se naknadno pšenica daruje siromašnima (1989: 137). Običaj paljenja svjetla za pokojnike vezan je uz vjerovanje u povratak duše pokojnika kući u periodu nakon smrti. Bilježe ga stariji podaci pa Emilijan Lilek (1894: 631–674) piše "*da muhamedanski narod u Bosni i Hercegovini misli da se duša umrloga može kući povratiti sve do 40 dana iza pogreba*". Uz ovo vjerovanje vezuje naricanje oko haljina umrlog, paljenje svijeće ili *kandile* u sobi gdje je mrtvac ležao, 40 noći u bogatim ili 7 noći u siromašnim kućama te paljenje kandila na svježem grobu glasovitog čovjeka (Lilek 1894: 163). Običaj paljena svijeća *prid dušu* pokojnika u džamijama opisuje i Hangi koji navodi kako oni bogati ponekad ostavljaju džamijama znatne svote kao *vakufe* od kojih se onda, između ostalog, za njihovu dušu dugo vremena pale svijeće (1990: 198).

I držanje vode u kući četrdeset dana nakon smrti je običaj koji je vezan uz vjerovanje povratka duša pokojnika u periodu nakon smrti. U Mahali se voda drži 40 dana u posudi prekrivenoj komadom šifona od mrtvačkih halja. Tijekom tog perioda posuda se stalno dopunjava svježom vodom kako bi mejitova duša mogla piti. Vjerovanje u povratak duše preminulog određeni period nakon smrti Mirjam Mencej tumači u širem kontekstu

²⁴ **Tekbiri, tečbiri, tedbiri** (tedžbiri), pl. m (ar.) *učenje (izgovaranje) po više puta "Allahu ekber= bog je velik. Tekbiri se uče skupno i glasno naročito na bajram i prilikom učenja hatme.* (Škaljić 1985)

vezujući element vode prisutan u pogrebnim običajima Slavena s vjerovanjem kako duša na svom putu na drugi svijet prelazi neku vodu odnosno kako je voda granica između svijeta živih i svijeta mrtvih (1999: 200). Dragoslav Antonijević pišući o elementima kulta predaka u posmrtnim običajima sokobanjskih sela također izdvaja elemente vode, žita te prinošenja životinjskih žrtava kao arhaične i vezane uz kult predaka (1966: 394). I element žita i element vode prisutni su i zabilježeni ovim terenskim istraživanjem, a kasnije će biti riječi i o praksi prinošenja životinjske žrtve za dušu pokojnika.

PRIPREMA ZA SAHRANU I SAHRANA

Svaki musliman mora biti okupan i obredno opremljen za sahranu. Nekada se, uglavnom zbog nedostatka gasulhane obredno kupanje odvijalo kod kuće no danas je to rijetko slučaj. Prije no što je sagrađena mahalska gasulhana pokojnika se kupalo u avliji gdje bi se *čaršafima* ogradio prostor.

Kada je tijelo dopremljeno u gasulhanu kupa se i oprema za sahranu. Muškog pokojnika kupa hodža, a ženskog bula²⁵. Ukoliko to ne mogu učiniti zbog rodbinskih odnosa sa pokojnikom ili drugih obaveza taj zadatak se nastoji povjeriti nekoj osobi lošijeg imovinskog statusa kojoj se za kupanje plati. U Mahali se drži do toga da pokojnika ne kupa i oprema tko mu je u rodu iako vjerski propisi preporučuju da to čini bliža obitelj, *mujezin* ili neka starija pobožna osoba.

Obrednom kupanju pristupa se čim su hodža ili bula slobodni, a najbolje odmah po donošenju. *Gasuli* (pere) se sapunom, komadom pamučne frotirne tkanine i vodom nakon čega se pokojnik briše. U doba kada se gasulilo kod kuće s vodom za kupanje postupalo se s osobitom pažnjom jer se pazilo da ostane obredno čista. Zagrijava se u velikim kazanima, a pri kupanju se koristio *ibrik* kako se ne bi proljevala okolo. Voda s ruku onoga koji gasuli ne smije kapati u čistu vodu. Ukoliko preostane vode od *gasuljenja* daje se piti ukućanima ili se njome umivaju oni koji su se uplašili pokojnika. Ostatak se proljeva.

Nakon kupanja i zatvaranja svih sedam tjelesnih otvora pamučnom vatom pokojnika se oblači, odnosno omata u *ćefine*. Šifon koji se koristi za opremanje pokojnika ne smije se rezati već se dere. Sugovornice nisu znale koji je bio razlog ovoj zabrani, a Sinanuddin Sokolović donosi podatak o vjerovanju *da bi se makazama prerezao daljnji napredak u životu porodice* (nn: 72). Šifon za pokojnika nikad se ne mjeri metrom već širinom ruku.

Ako je u pitanju pokojnica u međunožje se stavlja devet slojeva šifona koje nazivaju *tahrir beze*. Potom se tijelo oblači u komad šifona dvostruke dužine pokojnika kojem je na sredini napravljen procijep za glavu. Ako pokojnik ima *ihrame*, košulju u kojoj je obavio hadž, oblače ga u nju. Ženama se raspletena kosa raširi po *iman tahti*, poprsju tako da prekrije grudi, a glava joj se omota bijelom maramom - *zabradi se*. Ruke se polažu uz tijelo te se pokojnik čvrsto zamata u šifon, to jest *ćefin*. Ukoliko imaju *miškjambera* ili *abu-zemzema* prije oblačenja pokojnika tkaninu okade njime.

²⁵ Bula je muslimanska vjeroučiteljica, vjerski obrazovana muslimanka koja za žene vrši izvjesne sveštenečke dužnosti (Softić 1984: 205).

Reljić navodi kako se ćefini kroje i kade prije no što se pristupi kupanju, a pokojniku je za vrijeme kupanja otkriven samo onaj dio tijela koji se pere dok se genitalije peru prekrivene. Kupanje uvijek počinje od glave. Između prstiju te na zglobovima ruku i nogu također se stavlja vata. Tijelo se na kraju namiriše, a ćefini se vezuju uzicom oko nogu i oko struka dok treća uzica ostaje nevezana do stavljanja na tabut i polaska na sahranu. Ukoliko nema dostupnih osoba istog spola da okupaju pokojnika obredno kupanje se vrši simbolično – mokrom krpom se pređe preko odjeće, a u ćefine se zamata zajedno s donjim vešom. Obredno kupanje mogu obaviti i nemuslimani ukoliko su istog spola i ukoliko to čine prema uputama (1989: 139-140).

Ovako opremljen pokojnik polaže se na tabut prekriven čojom. Tabut se ne ukrašava osim ako se sahranjuje mladić ili djevojka dorasli za vjenčanje. Momku se na prednji dio tabuta stavlja fes, a djevojački tabut kiti se njenim *ruhom*, opremom za udaju. U slučaju smrti djevojke ruho nasljeđuje sestra, a ukoliko nema sestre *ruho* se prije spuštanja u grob podijeli (Kajmaković 1973: 164). U kićenju djevojačkog ili momačkog *tabuta*, prema Milenku S. Filipoviću mogu se prepoznati ostaci običaja održavanja *mrtvačke svadbe* koja je bila raširena među Južnim Slavenima. Momak ili djevojka koji su u dobi za vjenčanje sahranjuju se u svadbenoj opremi, a učesnici pogrebnih radnji u ulozi su svatova (1965: 186). Primjere sahrane mladića ili djevojke koja dobija karakter svadbe u mnogim krajevima Jugoslavije bilježi Branko Đaković (1985: 17), dok Zečević navodi kako je prisutna i kod ostalih Slavena. Mrtvačke svadbe povezuje s predstavama o zagrobnom životu, a s ciljem da se pokojniku na drugom svijetu osigura bračni drug (Zečević 1982: 97).

Kada je pokojnik pripremljen porodica ga smije doći pogledati iako supružnik obično ne ide jer se drži da bi ga *onečistio* slučajnim sjećanjem na intimnosti. Danas se do toga više ne drži, a praksa nema podlogu u vjerskim propisima.

Iz gasulhane pokojnik se nosi u džamiju ili dvorište džamije gdje se klanja *dženaze-namaz* - zajednička molitva za pokojnika. Od ostalih molitvi razlikuje se i po tome što se klanja stojeći. Sastoji se od samog dženaze namaza u džamiji ili ispred nje te od ukopa. Za *klanjanje dženaze* prisutni se svrstavaju u redove – *safove*, prilikom čega se pazi da ih je neparan broj. Nakon molitve povorka s pokojnikom ide na groblje - *mezarje*.

Nosila s pokojnikom drže na rukama u visini ramena ili na ramenima te se izmjenjuju dodajući jedni drugima. Drži se kako je dobro da svatko tko je prisutan ponese pokojnika bar četrdeset koraka. To se čini tako da se s nošenjem započne s prednje desne strane tabuta, a završi se sa zadnjom lijevom stranom. Odraslog pokojnika nose četvorica, ali mogu i šestorica ako je potrebno. Pazi se da se pokojnik ne trese kada se prenosi ili prevozi do groblja. Svatko želi ponijeti pokojnika jer je to *sevap* čime im se opraštaju grijesi.

Običaj zaustavljanja i odmaranja s pokojnikom nije zabilježen u Mahali. Mario Katić istražujući običaje vezane uz mjesta odmaranja s pokojnikom, kao građu između ostalog koristi i upitnice Etnološkog atlasa Jugoslavije. Šesnaest upitnica ispunjenih na lokalitetima u Bosni i Hercegovini bilježe običaj odmaranja s pokojnikom, ali niti jedna ne bilježi takav običaj kod muslimana. No, autora je zaintrigirao kamen *mejtaš* (ar. *mej*t mrtvac i tur. *taş* kamen) koji se prema Hangijevim podacima nalazi pred svakim muslimanskim grobljem. Vlastiti terenski podaci iz Berana (Crna Gora) također potvrđuju

prisutnost mejtaša. To je kamen pravilna četvrtasta oblika čija je svrha da se na njega položi tabut s pokojnikom dok se klanja dženaze-namaz što Katić povezuje s mjestima odmaranja s pokojnikom. Piše kako se do 1941. godine dio zeničke *čaršije* nazivao Mejtaš po *mrtvačkom kamenu mejtašu* (Katić 2012: 125–127). Valja nadopuniti kako naselje Mejtaš u centru Sarajeva i danas nosi ime po ovom kamenu koji je nekada tu stajao.

Sugovornici se sjećaju kako su u doba njihove mladosti djeca u parovima pratila povorku, a ožalošćena ih je obitelj darovala novcem, *bankom ili dvije za mejitovu dušu* što Kajmaković povezuje s prinošenjem žrtava pokojniku, isto kao i posmrtno gozbe (1982: 78).

Odjeća pogrebnika je svakodnevna, ali uredna i dostojanstvena, a žene uglavnom ne prisustvuju sahrani iako to nije zabranjeno.

Mahala ima muslimansko groblje koje je ujedno i gradsko groblje Breze uz koje ne postoji džamija. Pored stanovnika Breze tu se sahranjuju i stanovnici prigradskih sela Založja, Manjevca i Smajlovića. U Brezi postoji i posebno *šehidsko* groblje na kojem su se sahranjivali Bošnjaci poginuli u ratu, te katoličko i pravoslavno groblje.

Grobno mjesto obično je uz grobove bližnjih - grob muškarca uz grobove roditelja, a grob žene uz grob supruga ili njegovih roditelja. U istu grobnu raku nikada se ne ukapa više pokojnika, a staro groblje može se prekopati i ponovo koristiti trideset godina od posljednjeg ukopa. Grobnu jamu iskapaju i zakapaju ljudi plaćeni za to. Ako pritom naiđu na ljudske kosti sakupe ih i zakopaju *negdje u stranu*.

Ime za grobnu jamu je *kabur*. Početkom 20. stoljeća Tihomir Đorđević piše kako se kabur za muškarce iskapa do visine struka, a za žene do visine prsa *jer se veruje da je ženskinje više grešno* (1901: 225). Pokojnika u grob spušta bliža obitelj ili rodbina – *bližnji kiti naslov*. Spušta se na tabutu, drvenim nosilima s ogradicom visine 20-ak cm koji od jelovine izrađuju *išleri*, stolari, ili bez tabuta kada se na zemlju stavlja molitvena prostirka - *serdžada*. Mrtvački kovčeg koristi se samo u slučajevima kada se pokojnik doprema iz udaljenih mjesta. Bez tabuta se mogu spuštati samo muškarci, ali to se danas čini samo u slučaju kada čovjek izrazi takvu želju, što je danas rijetkost. Prema vjerskim propisima sahranjivanje muškaraca bez tabuta smatra se ispravnijim načinom, no Sokolović ipak preporuča da se iz higijenskih i estetskih razloga svi pokojnici spuštaju u kabur s nosilima (nn: 54). No žene se nikada ne spušta bez tabuta pošto se izbjegava da ih dodiruju muškarci jer se drži da se time pokojnica *onečisti*.

Prilikom spuštanja na zemlju prvo se spušta glava, a potom noge. *Naslani* su daske koje se stavljaju ukoso iznad pokojnika u kaburu. Za izradu naslona koristila se hrastovina ili jelovina, dok se izbjegavalo koristiti borovinu čemu razlog nije znan. Postavljaju se paralelno jedan do drugog, ukoso tako da je jedan kraj dasaka na zemlji s pokojnikove desne ili lijeve strane, a drugi kraj oslanja se na bočnu stijenu rake. Njihova namjena je da štite tijelo od pritiska zemlje.

Kad je pokojnik položen u kabur hodže započinju *učiti hatme*, molitve za mrtve. Hodža je obično pet, na svakom uglu groba po jedan dok onaj glavni stoji ispred groba. Nakon što su *proučili hatme* za pokojnika glavni hodža *pita prisutne da halale mejitu* te mu svi prisutni *u glas halale*. Prije odlaska s groblja prisutni bacaju jednu lopatu zemlje, a radnici zakopaju grob do kraja te postavljaju drvene *nišane*.

Hodža ostaje posljednji na grobu kako bi prema riječima sugovornica “*pomogao mejitu kojem tada dolaze meleci, anđeli, da ga ispitaju i odluče hoće li mu duša u džennet ili džehennem*”, u raj ili pakao. Hodža prvo zove pokojnika imenom: *Ako ima Alija, ozovi se!* Ako je ovo bio dobar čovjek on šuti i ne odaziva se. Drži se da duša pokojnika odlazi na drugi svijet kada je odlučeno gdje će ići²⁶ odnosno kada *meleci završe svoje pitanje*.

Danas se hodžama plaća za dženazu što prije nije bio običaj²⁷ pošto dobiva mjesečnu plaću za vršenje vjerskih dužnosti. Glavnom hodži daje se 50 KM, a pomoćnim 20 KM²⁸. Tko može i želi daje više jer se drži da je to dobro za pokojnikovu dušu.

Nišani su nadgrobni spomenici muslimana koji se najčešće postavljaju u paru. Tijekom prve godine nakon smrti postavljeni su drveni *nišani* koji se zamijene sa kamenim kada se zemlja na grobu slegne. Iako nije određeno kada se postavljaju dobro je to učiniti prije isteka godine dana od ukopa. Tko može dobro je da ih postavi tijekom naredne kalendarske godine, a prije Kurban-bajrama.

Nišani se razlikuju od grobnih spomenika ostalog stanovništva po tome što uglavnom dolaze u paru i po tome što su uži. Postoji više oblika koji ovise o spolu pokojnika te ukusu naručitelja, ali i trenutnoj modi. Postavljaju se tako da je jedan smješten nad glavom, a drugi nad nogama pokojnika. Nišan nad glavom naziva se *bašluk* i na njemu se nalazi natpis koji sadrži ime i prezime, očevo ime, te godinu rođenja i smrti. Uobičajeno je da se napiše tko ih je podigao. Odraslima se obavezno postavljaju dok djeci samo ukoliko obitelj to želi i može financijski podnijeti.

U Mahali je uobičajeno da se na dječji grob posadi ruža dok se grobovi odraslih ne ukrašavaju niti se donosi cvijeće. Uočljivo je da se u novije vrijeme uređenju dječjih grobova i podizanju *dječjih nišana* pridaje više pažnje. Čini se da je ova pojava u skladu s promijenjenim odnosom prema djeci. S opadanjem smrtnosti djece te zbog manjeg broja djece porastao je njihov značaj u životu porodice.

Hangi u opisima s početka 20. stoljeća navodi kako su se *nišani bašluci* (nišani nad glavom pokojnika) po kutovima često ukrašavali crvenom, plavom ili zelenom bojom te kako se tekst uklesivao *turskim slovima*²⁹. Uočljiva je bila razlika između bogatih koji su podizali velike nišane i siromašnijih koji su postavljali skromnije. Po izgledu su se razlikovali i muški i ženski. Prvi su na vrhu oblika glave s fesom ili turbanom, a oni pokojnika vojničkog staleža imaju uklesanu sablju *dimiskiju*. Ženski su nišani pri zemlji širi i deblji dok se prema vrhu sužavaju.

Opisuje kako bi bogati ljudi i uglednici odredili za života da im se sagradi kameno *turbe* na grobu. Turbe je građevina okruglog, četverokutnog ili šesterokutnog tlocrta, a može biti izgrađena od kamena ili od drveta. Unutar turbeta, u zemlji je sahranjeno tijelo pokojnika, a iznad njega na tlo se polaže lijes koji je prekriven zelenim suknom. S prednje strane lijesa se postavi nišan s natpisom. Također je zabilježen običaj da

²⁶ Detaljan opis *događanja na mezaru* nakon pokopa donosi A. Hangi (Hangi, 1990:210).

²⁷ U Župči kod Breze je zabilježeno kako se hodžama plaćalo za učenje propisane molitve 40 dana nakon smrti još 1960-ih godina (Fabijanić, Kajmaković 1973:163).

²⁸ Podaci iz 2002. godine.

²⁹ Arapskim slovima na osmanskome jeziku.

zajednica sagradi turbe zaslužnom pojedincu, onome tko je sagradio džamiju, *šehidima* i sl. dok se smatralo grijehom ako si čovjek sam gradi turbe jer se time uzdiže nad drugim ljudima (Hangi 1990: 197).

TEVHIDI

Kad je preminulom otklanjan dženaze-namaz, a muškarci kreću na mezarje, žene se okupe u kući pokojnika i *uče tevhid*. To je formalni oblik zajedničke molitve za dušu umrloga, a naziv dolazi od arapske riječi *tewhid* što znači *vjera u jedinog i svevišnjeg Boga* (Bringa 1997: 198). Abdulah Škaljić u *“Turcizmima u srpsko-hrvatskom jeziku”* (1985.) nudi dvije definicije ovoga termina: (1) *muslimanski pomen za mrtve koji se sastoji u grupnom učenju pobožnih izreka i molitava. Obično se uči u kući umrle osobe na dan sahrane, na sedminu, četrdesetinu, na pola godine i na godinu.* (2) *grupno derviško učenje pobožnih izreka koje se vrši sjedeći u krugu.*

Aiša Softić pišući o tevidu navodi kako je prvotno bio prisutan uglavnom u urbanim sredinama odakle se potom raširio i na ruralna područja te kako nije određen vjerskim propisima - porijeklo mu je u narodnim običajima. Prisutnost tevhida povezuje i sa sredinama u kojima je djelovalo više derviških tekija. Opaža kako su upravo tevhidi jedina mogućnost da i žene zvanično sudjeluju u posmrtnom obredu, a bilježi intenziviranje ove prakse nakon Drugog svjetskog rata, a naročito krajem 1970-ih godina od kada se zvanične vjerske vlasti više ne protive ovom običaju (1984: 199-204). Možemo zaključiti kako su grupne, prvotno derviške molitve koje su došle na ovo područje s islamom kod Bošnjaka preuzele ulogu lokalnih praksi - pomena za mrtve na kojima je važan element gozba, odnosno konzumiranje hrane za dušu pokojnika.

I drugi istraživači povezuju davanje sofri ili somuna pred džamijom s dijeljenjem hrane za dušu pokojnika prisutnim kod drugih konfesija prepoznajući u tome naslijeđene starije elemente uklopljene u ciklus vjerskih radnji oko pogreba (Kajmaković 1973: 164). Ovome u prilog govori činjenica da je običaj davanja posmrtnih gozbi i običaj dijeljenja hrane za dušu umrlog prisutan kod pripadnika svih vjera na prostoru Bosne i Hercegovine (Kajmaković 1964: 202).

Porijeklo posmrtno gozbe Kajmaković vidi u obredu prinošenja žrtve pokojniku koja je nastala iz vjerovanja u produžetak života na onome svijetu na kojemu su želje i potrebe pokojnika poistovjećene s ovozemaljskim životom. Potrebu da se osigura prisutnost umrlog na ovakvoj gozbi vidi u vremenu njenog održavanja, tj. u točno određenim vremenskim intervalima njenog održavanja nakon smrti. Ponekad se pokojniku ostavlja na čelu stola prazno mjesto što autorica ubraja u stariji direktan oblik žrtve. No zaključuje kako se svijest o razlogu održavanja zajedničke gozbe odavno izgubila kod balkanskih naroda, a prežici su se zadržali u nedefiniranom saznanju da se gozba daje za dušu pokojnika (1982: 78–82).

Na prvom od pet tevhida, na dan sahrane, sudjeluju žene. Naziva se *dova*, a odvija se u kući pokojnika. Na *dovi* se pod vodstvom bule *uče hatme*³⁰ za dušu umrlog, a prouči

³⁰ **Hatma** f (ar.) 2. *dova* poslije završetka čitanja cijelog *kur'ana*. (Škaljić 1985)

se i molitva zvana *dova*. Na prvom tevhidu bula objavi kojeg datuma i u koliko sati je drugi tevhid. Drugi se naziva *sedmina*, a organizira se sedmi dan od ukopa. Treći tevhid je četrdesetog dana od ukopa i naziva se *četrejstina*, četvrti se daje pola godine nakon smrti, a peti, najčešće i posljednji godinu dana nakon smrti. Može se dati i više od pet *tevhida*, no to je rijetko slučaj.

Prije drugog, trećeg, četvrtog i petog tevhida hodža prije klanjanja *džume*³¹ u petak prouči *sedminu* ili *četrejstinu* itd. za pokojnika, a spomene ga i nakon otklanjanog *džuma-namaza*. Tevhid se prouči prije džume kako se ostale ne bi predugo zadržavalo u džamiji.

Tevhidi se održavaju za muške i za ženske pokojnike, a poznati su *muški* i *ženski* tevhidi - oni u kojima sudjeluju muškarci i oni u kojima sudjeluju žene. Najčešće je slučaj da se muški organiziraju u džamiji, a ženski kod kuće, no moguće je i muški tevhid organizirati kod kuće, a ženski u džamiji što ovisi o želji i o financijskim mogućnostima porodice. Ukoliko se ženski tevhid održava kod kuće vodi ga bula, a u pravilu je bogatijeg sadržaja nego muški (Softić 1984: 200). Muški tevhid organiziran kod kuće vodi hodža. Njemu obavezno prisustvuju i žene, a molitve koje se uče jednake su za sve pokojnike.

Tevhid u džamiji održava se kada ga u kući pokojnika nema tko napraviti, ali to je također i jeftinija varijanta kojoj se pribjegava ukoliko su porodici financijski troškovi tevhida kod kuće previsoki. Za tevhid u džamiji plaća se samo hodži no tko želi, za *sedminu* plati somunčice ili čevape koji se dijele za pokojnikovu dušu sudionicima.

Nakon *četrejstine* te za polugodišnjicu smrti *daju se sofre za pokojnikovu dušu* - služi se hrana sudionicima tevhida. Na ovaj način se pokazuje i socijalni status kuće te vještina kuhanja pa tko god može daje sofre. Prema broju danih sofri cijeni se kuća.

Tevhidi mogu biti *glasni* na kojima učesnici glasno izgovaraju molitve te *tihi* na kojima molitve glasno izgovara samo onaj tko vodi tevhid (Softić 1984: 200). Valja spomenuti kako uz *žalosne tevhide* koji su vezani uz smrt postoje i *veseli* koji su vezani uz vjenčanje ili obrezivanje muške djece.

Održavanjem tevhida godinu dana po smrti zaključuje se ciklus radnji vezanih uz pogreb. Ponekad su imućnije kuće u Mahali za svoje uglednije pokojnike priređivale i *mevlude*³², kućne vjerske svečanosti na kojima se skuplja više sudionika nego na tevhidima. Mogu se održavati i u džamiji, obredna funkcija ispunjena je molitvom u džamiji i dijeljenjem *šerbeta* prisutnima, a događaj zatim prerasta u uobičajenu formu šireg društvenog skupa kakvi se održavaju i u drugim prilikama (Kajmaković 1982: 26).

³¹ **Džuma** f (ar.) 1. *podnevna svečana molitva koja se obavlja petkom u džamiji; zove se još džuma-namaz.* (Škaljić 1985)

³² **Mevlud**, -uda m (ar.) 1. *rođendan Muhameda, 12 rebiul-evvela po muslimanskom kalendaru.* 2. hvalospjev Muhamedu u čast njegovog rođendana, koji se recituje (pjeva) na mevludu u džamijama i vjerskim školama. Običaj je da se mevlud uči i po privatnim kućama tokom cijele godine i to se kod muslimana smatra kao kućna vjerska svečanost. (Škaljić 1985)

KURBAN

Kurban-bajram (Hadži-bajram) blagdan je prinošenja žrtve i najzačajniji blagdan muslimana za koji se obredno žrtvuje životinja - *kurban*³³. Na ovaj blagdan kolju se kurbani za pokojnike, a poznati su i *zavjetni kurbani* koji se prinosi *na ime zdravlja djeteta*, na ime porodice i sl. - za žive. Kao žrtva najčešće se prinosi brav, ovan star do godinu dana, ali to može biti i govedo, ovca ili kakva druga životinja ubijena na obredno ispravan način.

U Brezi i okolici nije uobičajeno da roditelji ostavljaju u *amanet*³⁴ djeci da im kolju kurban, no običaj je da se za pokojnog roditelja *da kurban* na Kurban-bajram. Praksa u novije vrijeme ipak pokazuje kako se manje kurbana kolje za mrtve, a više je onih za zdravlje, za vlastiti napredak i napredak porodice. Kurban se *nanijeti*³⁵ kućanstvu i ukućanima, a ponekad se zakolje kakva manja životinja za *rahmetliju*, pokojnika. Pri preseljenju u novu kuću u Mahali se također obavezno kolje kurban.

Kurbani se prinosi za svaki Kurban-bajram. Kolju se na bilo koji od četiri dana ovog Bajrama. U slučaju kada se trošak ne može financijski podnijeti nije nužno činiti to svake godine. Sugovornici navode da tko dnevno puši dvije kutije cigareta nema isprike da ne kolje kurban zbog financijskih prilika.

Kurban kolje tko je vičan ovome poslu, a ako to nije nitko od ukućana onda to čini mesar. Prije klanja kurbana klanjaju se dva *rekijata*. To ne čini onaj tko kolje već druga osoba, npr. ukoliko kolje mesar kućedomačin će klanjati, ukoliko kolje kućedomačin domaćica će klanjati *rekijate*.

Važno je da životinja bude zaklana na obredno ispravan način, a osobito se pazi da nož za klanje životinje bude oštar kako životinja ne bi patila. U *avliji* se pripremi jama nad kojom se životinja kolje tako da joj se jednim potezom prereže vrat. Potom se krv pušta u jamu. Životinja se odere, a utroba se baca u istu jamu koja se nakon toga pažljivo zatrpa kako druge životinje ne bi iskapale sadržaj. Oderana životinjska koža poklanja se *mektebu*³⁶ ili džamiji gdje se prodaje u dobrotvorne svrhe - za školovanje djece bez roditelja i sl.

Žrtvovati se mogu razne životinje, ali najčešće je to ovan. Ukoliko se ne može zaklati ovan (između 40 i 80 kilograma) kolje se kakva manja životinja. Ponekad se kolje i krava, no na njeno klanje najčešće se odlučuje više porodica ili kuća zajedno. Pazi se da to uvijek bude neparan broj kuća, najčešće tri ili pet, a meso se dijeli na jednake dijelove.

Životinja ne smije imati fizičkih nedostataka, oštećen rog, rep, uho i sl. te ne smije biti mlađa od jedne ukoliko je ovan, ili dvije godine ukoliko krava. Životinja mora biti *jalova* tj. ne smije biti *bremenita*.

Meso kurbana dijeli se na tri dijela. Trećina mesa daje se onima slabijeg imovinskog stanja, trećina susjedima, a trećina ostaje ukućanima. Pritom se osobito pazi da podijeljeni

³³ **Kurban**, -ana m (ar) 1. *bravče ili goveče koje muslimani kolju na Kurban-bajram*. 2. žrtva: "kurban se učiniri"; žrtvovati se. (Škaljić 1985)

³⁴ **Amānet, amānet (emānet, emānet)** m (ar.) 1. *preporuka, povjerenje, čuvanje, zavjet, svetinja* (Škaljić, 1985)

³⁵ **Nanijetiti, naumiti, namijeniti** (Škaljić, 1985.)

³⁶ **Mekteb, mēktep.** (mējtef, mēhteft), m (ar.) *muslimanska osnovna vjerska škola*. (Škaljić, 1985.)

komadi mesa budu jednake veličine. Dioba počinje od desnog dijela životinje, a ako to nije dovoljno dijeli se i od lijevog dijela. Smatra se da što se više mesa podijeli to je veći *sevap*, a meso kurbana nastoji se dati što većem broju ljudi. Od dijela mesa koje ostaje u kući svako od ukućana mora pojesti barem komadić što je vezano uz vjerovanje kako se to čini za dobrobit duše na drugome svijetu.

ZAKLJUČNA RAZMATRANJA

Usporedbom terenskim istraživanjem zabilježenih pogrebnih običaja Bošnjaka u Mahali s vjerskim preporukama i propisima o ispravnom načinu postupanja s pokojnikom čini se kako se oni u velikoj mjeri poštuju i kako je njihov utjecaj snažan. Islamski propisi temelje se na predislamskoj tradiciji te na fondu vjerovanja semitskih i indoeuropskih naroda (Kajmaković 1966: 355), a dolaskom na ove prostore preslojavaju kulturne elemente temeljene na drugim mrtvačkim kultovima. Razgovori na terenu bilježe prilično izražen stav sugovornika kako se radi o korpusu praksi vezanih uz smrt koje su oslobođene od utjecaja tradicijskih praksi sredine u kojoj žive te neislamskih elemenata.

Suprotno ovakvom shvaćanju istraživanjem je uočena, uz vjerski propisane radnje vezane uz pokojnika, prisutnost brojnih elemenata zajedničkih pripadnicima svih vjeroispovjesti ovog područja, a koji nedvojbeno odstupaju od islamom propisanog kako u samom odnosu prema pokojniku tako i u praksama vezanim uz pogreb te u vjerovanjima koja se vezuju uz ovaj ciklus životnih običaja. Zaključci prethodnih istraživača ove teme navode kako su sredina i geografsko područje bitan činilac u pojavnosti određenih zajedničkih, kako pišu arhaičnih, elemenata unutar običaja vezanih uz smrt. No i oni nerijetko navode kako su običaji o smrti kod muslimana u Bosni uglavnom određeni vjerskim propisima.

Rad Janka Balorde *Običaji oko smrti i pogreba u okolini Visokog* u kojem autor opisuje pogrebne običaje Srba 1930-ih godina ukazuje na veliku podudarnost praksi i obaveza vezanih uz smrt s onima koji su zabilježeni kod Bošnjaka u Mahali 2002. godine. Struktura, raspored obrednih radnji, način postupanja i odnos prema pokojniku te trajanje ciklusa pogrebnih radnji oko smrti identičan je u s podacima dobivenim posljednjim istraživanjem. Zajednički elementi opažaju se već kod načina postupanja prema bolesniku te se pojavljuju sve do rasporeda i broja posmrtnih gozbi i vjerovanja vezanih uz smrt. Trajanje i vremenski raspored obaveza oko pokojnika također su podudarni. Opažene razlike vezane su tek uz vjerske radnje pa se tako npr. pokojnik kod Srba polaže na pod licem prema ikonama dok su molitve pravoslavne kao i vjerski službenici. Pokojnik se kod Srba, za razliku od Bošnjaka sahranjuje u sanduku, ali je zanimljivo kako nekršteno dijete nose na *tahtici* (daska) kojom se poklapa prije zakapanja groba što ukazuje na sličnosti s načinom na koji Bošnjaci polažu pokojnika u grob. Prisutno je glasno plakanje i naricanje što je kod Bošnjaka zabranjeno.

O naricanju, vrištanju, trganju odjeće kao oblicima žalovanja prisutnim kod nekih ranih islamskih tradicija prorok Muhamed govori kao o poganskim praksama i kao o neciviliziranim te ih zabranjuje. Prihvatanje smrti sa strpljenjem i rezignacijom je islamski ideal stoga se može nepoželjnim smatrati svako ekspresivno iskazivanje osjećaja, pa i

plakanje i naricanje što može objasniti ovakav stav prema glasnom plakanju zabilježen u Mahali. Neki od istraživača koji su se bavili temom pogreba te načina žalovanja kod muslimana bilježe pluralnost obrednih praksi koja se posebno očituje u ritualima sahrane te žalovanja naglašavajući kako njih daleko više oblikuje kultura nego religija. Navode kako je glasno plakanje ipak prisutno kod određenih rodni i socio-ekonomskih skupina na određenim područjima (Greenberg 2007: 10–17).

Kajmaković zaključuje kako pogrebni običaji muslimana u Bosni iako strogo određeni vjerskim propisima čuvaju određene arhaične elemente. Prvenstveno ističe vodu čija je uloga vrlo rasprostranjena, a u okviru ovih običaja pridaju joj se različita svojstva – ona je nečista, ona ima lustrativna svojstva, a ponekad je ona žrtveni prinos, dok Mencej brojne slavenske obrede i običaje s elementom vode povezuje s predstavom da je voda granica koja dijeli svijet živih od svijeta mrtvih (Mencej 1999). Drugi istaknuti element je vjerovanje u vampire te postupanje s pokojnikom kako se ne bi *vampirio*, posebice korištenje zemlje i željeza u svrhu spriječavanja toga, a važnim elementom navodi i prisutnost žita ili drugih žitarica u prinosima duši pokojnika (Kajmaković 1966).

Uočeno je kako je kod Bošnjaka konzumiranje hrane za dušu pokojnika višestruko prisutno. Osim prakse održavanja tevhida i davanja sofri na određene dane po smrti prisutan je i običaj klanja kurbana koji se također dijeli i konzumira za dušu pokojnika. Uz to, poznata je praksa davanja mevluda za pokojnika prilikom kojih se konzumira *šerbe* za dušu pokojnika.

Brojni elementi iz ciklusa pogrebnih običaja koji su klasificirani kao neislamski prisutni su i kod ostalog stanovništva ovog područja u istom ili pak modificiranom pojavnim obliku. Mnoge od radnji vezanih uz pripremu i sahranu pokojnika zajedničke cjelokupnom stanovništvu ovog kraja su upravo one vezane uz vjerovanja o zagrobnom životu koje osiguravaju neometan odlazak mrtvih na drugi svijet i koje štite žive od nepovoljnog djelovanja nemirnih duša pokojnika.

LITERATURA

- Antonijević, Dragoslav, 1966: Neki elementi kulta predaka u posmrtnim običajima sokobanjskih sela. *Rad XI kongresa folklorista Jugoslavije*, Zagreb, 391–395.
- Bevrnja, M. Adnan, Strik, Seid, 1422/2001: *Islamski propisi i običaji o smrti, dženazi i odnosu prema umrlim*. Sarajevo: Press Orient International.
- Bringa, Tone, 1997: *Biti musliman na bosanski način*. Sarajevo: Dani.
- Daković, Branko, 1985: *Posmrtni običaji i obredi*. Zagreb: Etnografski muzej.
- Đorđević, Tihomir, 1901: Smrtni običaji u Turaka. *Godišnjica Nikole Čupića - knj. XXI*, Beograd, 221–238.
- Fabijanić, Radmila, Kajmaković, Radmila. 1973: Promene u narodnim običajima i vjerovanjima u Župči kod Breze. *Glasnik Etnografskog instituta SANU 19–20*, Beograd, 149–175.
- Filipović, Milenko, S., 1965: Tragovi staroslovenske (stariruske) *trizne* kod Južnih Slovena. *Radovi XXVI – Odeljenje istorijsko-filoloških nauka - knjiga 9*, Sarajevo, 175–195.

- Greenberg, Dina, 2007: Gendered Expressions of Grief. *Journal of Religion & Society* vol. 9. [<http://moses.creighton.edu/jrs/toc/2007.html>]
- Hangi, Antun. 1990: *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Svjetlost.
- Kajmaković, Radmila, 1982: Narodni običaji stanovništva Drežnice. *GZM BiH, Etnologija, Nova serija*, sv. 37, Sarajevo, 15–32.
- Kajmaković, Radmila, 1964: Narodni običaji u Žepi. *GZM BiH, Etnologija*, Sarajevo, 195–208.
- Kajmaković, Radmila, 1966: Neki arhaični elementi u pogrebnim običajima Muslimana u Bosni. *Rad XI. Kongresa folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964*. Zagreb, 355–359.
- Kajmaković, Radmila, 1968: Običaji prilikom smrti i sahrane kod Srba i Hrvata u istočnoj Hercegovini. *GZM BiH, Etnologija*, sv. 23, Sarajevo, 5–33.
- Kajmaković, Radmila, 1982: Posmrtna gozba kod balkanskih naroda. *Institut za folklor Marko Čepenkovič br. 29-30, god. XV*, Skopje, 77–81.
- Kajmaković, Radmila, 1974: Semberija. *GZM BiH, Etnologija, Nova serija*, sv. 29, Sarajevo, 5–122.
- Katić, Mario, 2012: Prilog istraživanju obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom. *Studia mytologica Slavica XV*. Ljubljana, 117–133.
- Lilek, Emilijan, 1894: Vjerske starine iz Bosne i Hercegovine. *GZM BiH god. VI, knj. IV*, Sarajevo, 631–674.
- Mencej, Mirjam, 1999: Verovanje o vodi kot o meji med svetovima živih in mrtvih. *Etnolog* 9, Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, 195–199.
- Reljić, Ljubomir, 1989: Smrtni običaji i kult pokojnika. *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, sv. 52-53, Beograd, 125–148.
- Softić, Aiša, 1984: Tevhidi u Sarajevu. *GZM BiH, Etnologija, Nova serija*, sv. 39, Sarajevo, 199–207.
- Sokolović, Sinanuddin, H. Hfz. *Islamski propisi o čuvanju zdravlja, posjeti bolesnika i sahrani umrlih muslimana* (bibliografski podaci ove knjige nisu štampani)
- Škaljić, Abdulah, 1957: *Turcizmi u narodnom govoru i narodnoj književnosti BiH*. Bilten Instituta za proučavanja folkloru u Sarajevu, Sarajevo.
- Škaljić, Abdulah, 1985. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost.
- Zečević. Slobodan, 1966: Igre našeg posmrtnog rituala. *Rad XI-og kongresa Saveza folklorista Jugoslavije u Novom Vinodolskom 1964.*, Zagreb, 375–383.
- Zečević. Slobodan, 1982: *Kult mrtvih kod Srba*. Beograd: Vuk Karadžić i Etnografski muzej.
- https://bs.wikipedia.org/wiki/Popis_stanovni%C5%A1tva_u_Bosni_i_Hercegovini_1991. (14.3.2016.)

BURIAL PRACTICES OF BOSNIAKS IN MAHALA NEAR BREZA TRADITIONAL PRACTICES AND RELIGIOUS LAWS

DANIJELA KRIŽANEC-BEGANOVIĆ



The death ends the human life and therefore takes significant place in life-cycle customs. It is connected to numerous beliefs, and it is accompanied with broad range of practices and activities. To cover all those aspects the paper contains the following chapters: Introduction, Signs of Death, Illness and Dying, Preparations for Death, Activities Upon Death, Treatment of the Deceased, Preparations for Burial and Burial, *Tevhids* and *Kurban* and Conclusion. Field research was conducted during 2002 in Mahala, suburb of small city Breza in Bosnia and Herzegovina. Semi-structured interview method was used and the interviews were recorded with the permission of interlocutors.

The most important purpose of numerous customs and practices related to preparation and burial of the deceased is to ensure undisturbed transition and adequate afterlife, and to prevent deceased to rise from afterlife. Funeral customs are formed to send-off the deceased in a socially accepted way and to protect the living from potentially harmful impact of the deceased.

This paper points out how social environment as bearer of various cultural elements affects Bosniak funeral customs considering the perception of most of the interlocutors that Muslim funeral practices are entirely set and uniformed by Islamic laws, not taking in consideration the whole range of funeral custom's practices, behaviours and beliefs whose research starts with questions about signs of death and finishes with beliefs in afterlife.

By comparing field research data to religious recommendations and laws on how to properly treat a deceased it seems that religious laws are respected to a large extent and their influence is strong. Field interviews note distinct view of interlocutors that their funeral practices are not influenced by local traditional practices or non-Islamic elements.

Contrary to this opinion, in addition to activities with deceased set by religious laws, research noticed presence of number of elements common to all population in this area that undoubtedly vary from those set by Islamic laws - from relations to the deceased and funeral practices to beliefs related to this part of life-cycle customs.

Description of Serb's funeral customs from 1930's points out to great compatibility of their practices and responsibilities related to death with those recorded during research with Mahala Bosniaks in 2002. The structure, order of rituals, treatment and relations towards the deceased is identical to those from research in Mahala. Common elements that are observed include treatment of the patient, schedule and number of funeral feasts and beliefs related to death. Duration and schedule of obligatory practices towards the deceased are also compatible. Noted differences are only related to religious practices.

Previous researchers of this subject in Bosnia and Herzegovina emphasize certain archaic elements. Primarily it is water with broad usage and with different attributes in funeral practices – sometimes it is impure, in some cases it has lustrative attributes or it is given as a sacrifice. Other prominent element is belief in vampires and activities used to prevent the deceased to rise from dead and become a vampire (especially use of earth and iron for this purpose). Presence of wheat and other cereal grains as offerings to the soul of the deceased is another important element.

Multiplicity of Bosniaks food consumption for the soul of the deceased is observed. Apart from *tevhid* and *sofra* practices on certain days after death, *kurban* slaughtering, consumption and sharing for the soul of the deceased is also present. Additionally, rare practice of organizing *mevlud* where *šerbe* is consumed for the soul of the deceased is also known.

Numerous elements from funeral customs cycle that are classified as non-Islamic are present with the other population from this area - with similar or modified manifestation. Many activities related to preparation and burial of the deceased that are common to the entire population of this area are those related to the beliefs of the afterlife that ensure undisturbed transition and those that protect the living from negative effects of the restless soul of the dead.

Danijela Križanec-Beganović, Etnografski muzej, Trg Mažuranića 14,
10000 Zagreb, Hrvatska, danijelakrizanec@gmail.com

Simbolika pogrebnih običaja i vjerovanja broskog Posavlja – pretkršćansko u kršćanskom

— Karolina Lukač, Ivana Artuković Župan —

Burial customs and beliefs are imbued with numerous magical and religious procedures and rules of behavior of living from the moment of dying to the last farewell but also afterwards. The first task that the surviving members had to fulfill, after death, was breaking all the connections with the deceased. The deceased had to be separated from the family and the object that he used during life, and then from the house and the whole community. Although the ritual of separation had begun during lifetime, for example in last farewell with the dying individual, the actual separation could be seen in numerous ceremonies that followed after death. Order and the symbolic meaning of the ritual and the objects that were used had an important role.

KEYWORDS: funeral rites, cult of the dead, symbolism, messengers of death, the tree of life, lustration, light, food for the dead

Cilj pogrebnih obreda koji u sebi isprepliću kršćanske i davne pretkršćanske predodžbe bio je zaštititi žive od utjecaja mrtvih, uspostaviti ili spriječiti komunikaciju s umrlim, poštovanje prema umrlom te ispunjavanje društveno prihvaćenih pravila žalovanja. Jedan od važnijih zadataka koji su preživjeli članovi morali ispuniti, nakon što je nastupila smrt, bio je simbolički prekinuti sve odnose sa pokojnikom. Iako je obred odvajanja započinjao još za života, primjerice u opraštanju od umirućeg pojedinca, stvarna separacija vidljiva je tek u obredima koji slijede nakon što je smrt nastupila. Živi više ne mogu dijeliti ništa s umrlim pa se nakon čišćenja tijela svi predmeti koji se pritom koriste uništavaju ili bacaju. Pokojnik se fizički odvaja od ostalih članova kućanstva time što se njegovo tijelo položi na posebno pripremljen odar u odvojenoj prostoriji, pa tako dolazi do podjele na prostor u kojemu je pokojnik i na prostor u kojem borave živi, odnosno podjele na svijet mrtvih i svijet živih. Iznošenje mrtvaca iz kuće označava pokojnikov konačan odlazak. Zatiranje tragova kojim se odlazi na groblje i/ili povratak drugim putem natrag kući s pogreba na simboličan način onemogućava mrtvome da pronađe put kojim bi se mogao vratiti. Svaki postupak točno je određen i ima svoje značenje.

Iz svega je vidljivo kako su u posmrtnim i pogrebnim običajima, koji su se, iako u manjoj mjeri, zadržali do današnjih dana, vidljivi utjecaji praindoeuropskih, slavenskih, romanskih i drugih obreda. Prožeti su brojnim magijsko religijskim postupcima i pravilima

ponašanja živih od trenutka umiranja osobe do posljednjeg ispraćaja, ali i nakon toga, što se sve povezuje s vjerovanjem u svijet duša umrlih koje ima svoj teistički temelj. Vjeruje se da se nakon smrti duša odvaja od tijela, odlazi i nastavlja postojati na onom svijetu. Zadatak je zajednice omogućiti taj prijelaz pravilnim izvođenjem strogo propisanih ritualnih radnji jer bi u protivnom moglo doći do neželjenih posljedica kako za živu zajednicu tako i za samog pokojnika. Primjerice, ako ne bi bila počašćena propisanom ceremonijom sprovoda, duša pokojnika bila bi osuđena progoniti žive (Bandić 1980: 105–107; Schneeweis 2005: 153–155).

Ciklus pogrebnih običaja započinje s predznacima smrti. U narodnim vjerovanjima životinjama se obično pripisivala posrednička sposobnost između čovjeka i onostranih sila. Svaka je životinja u život čovjeka mogla unijeti pozitivne i negativne elemente. Glasanje ili sama pojava određene životinje smatralo se pouzdanim znakom koji predskazuje nečiju smrt. Važno mjesto u vjerovanjima i običajima zauzima i drvo. Kult stabala prežitak je vjerovanja prema kojem su ljudi postali od stabala odnosno drveta (Bulat 1932: 2).

SIMBOLIKA ŽIVOTINJE KAO VJESNIKA SMRTI - PTICE

Kult umrlih kao i mnoga vjerovanja o znakovima skore smrti, koja se vežu za snove, ali i za neuobičajeno ponašanje i glasanje ptica ili domaćih životinja, bio je izrazito razvijen kod starih Slavena te se očuvao u mnogim narodnim vjerovanjima broskog Posavlja do današnjih dana. Vještina proricanja sudbine prema glasanju ili letu ptica, poznata pod nazivom ornitomantija, bila je dobro poznata kod Grka i Rimljana. Životom uz životinje ljudi su počeli povezivati ponašanje životinja i nadolazećeg zla. Takva vjerovanja o životinjama i njihovu obredno-običajnu praksu nazivamo animalističkim predodžbama o životu. U broskom Posavlju smrt se nastojala prepoznati kroz mnoštvo predznaka, a tražio se i način da joj se suprotstavi magijskim i obrednim postupcima. Uobičajeni su znaci skorašnje smrti u obitelji zavijanje pasa, naročito ako to radi na kućnom pragu, nemir stoke, te neuobičajeno ponašanje životinja: pijetao koji je zakukurikao navečer i kokoš koja bi zakukurikala. Razne ptice koje bi se pojavile oko kuće također su bile loš znak i/ili vjesnici smrti (Lukač 2012: 32).

Uloga vjesnika smrti najčešće pripada upravo pticama. Među zloslutne ptice ubrajamo gavrana, svraku i vranu, zatim noćne ptice poput sove ili ćuka, čije se glasanje doživljava kao žalosno huktanje, te kukavicu za koju se vjerovalo da je ljudskog podrijetla (Pasarić 2010: 214–218). Neki motivi ptica pojavljuju se s posve suprotnim značenjima u kontekstu društvenih interpretacija. Gavrana je ptica crne boje i kao takav stoji u opoziciji s bijelim, dobrim i svetim pticama poput goluba. Poistovjećen je sa silama obnove, proroštva, veze između neba i zemlje, no i sa smrću, stradanjem, crnom magijom i mračnim drugim svijetom. Tu drugu dimenziju simbola naglasio je američki književnik Edgar Allan Poe predstavljajući gavrana zlokobnom, tamnom i mističnom silom koja upravlja ljudskim životom. (Pasarić 2010: 2015; Lukač, Artuković 2015: 17).

Žalostivo dozivanje kukavice, njezin usamljen istup i izbjegavanje društva ostalih ptica pridonijelo je da se u narodu, koji je želio protumačiti njezino podrijetlo, stvori

slika tugujućega člana obitelji. Stoga se etiologija te ptice vezuje uz tugovanje jednoga člana obitelji zbog smrti drugoga, najčešće sestre za bratom, žene za mužem ili majke za djecom, a u različitim je inačicama prisutna u svih slavenskih naroda (Bulat 1933: 11).

Posebne magijske predodžbe vezane su uz pijetla ili kokoš kao domaće životinje. Pijetao kao životinja ima dvostruku simboličnu ulogu. Kao ptica dana simbol je sunca i amblem budnosti i aktivnosti, muške snage i moći, junaštva i borbenosti, dok je s druge strane njegova uloga apotropejna. Pijetao je glasanjem trebao odagnati zle duhove prisiljavajući ih da se vrate kamo pripadaju. Zaštitna simbolika pijetla poznata je još u staroj Grčkoj (Milošević, Cermanović 1954: 106). Tijekom srednjeg vijeka postao je važna kršćanska slika koja se gotovo uvijek pojavljuje na najvišem vjetrokazu, na tornjevima i kupolama katedrala i smatran je alegorijom budnosti i uskrsnuća (Cirlot 2005: 52).

Smatralo se da njegova žrtva božanskom liječniku Asklepiju liječi bolesne. Nakon pokopa muškarca odsijecala se glava pijetlu, a ako je pokopana žena kokoši, čije se tijelo zatim pustilo da *leprša* po dvorištu. Kasnije se perad pojela. Smatra se da je običaj žrtvovanja pijetla predstavljao „zamjensku žrtvu“ kao dar pokojniku, a značenje se može tražiti i u kultu plodnosti (Grbić 2007: 226). Klanje pijetla obavljalo se i prilikom gradnje kuće. Do iza Prvoga svjetskog rata običaj je bio da se ispod jednog ugla kuće zakopa pijetao, a ostala tri ugla škropila su se njegovom krvlju. Taj je običaj pri gradnji kuće trebao osigurati duha zaštitnika i kući omogućiti magičnu čvrstoću (Schneeweis 2005: 218; Krpan 1990: 79).

SIMBOLIKA VUKA/ PSA

Osim što se smatralo da glasanje odnosno tuljenje i zavijanje pasa ljudima naviješta smrt, ta se životinja držala podalje od pokojnika. Vuk (*Canis lupus*) spada u porodicu pasa (*Canidae*), baš kao i domaći pas (*Canis lupus familiaris*), a obje životinje povezane su s podzemnim svjetovima starovjekovnih naroda. Egipatski bog Anubis, bog balzamiranja i mrtvih, koji važe srce pokojnika, prikazan je ili kao šakal ili kao čovjek s glavom šakala. Psi su vjerni pratioci grčke Hekate, božice čarobnjaštva, kraljice čudovišta i ključarice Hada, pa kada trojanski junak Eneja otvara portal između svijeta živih i svijeta mrtvih, osjeća se njezina prisutnost i čuje se lavež pasa (Vergilije 2005: 257).

Kerber, čuvar grčkog (i rimskog) podzemnoga svijeta je pas. Najčešće ga se opisuje kao troglavo čudovište koje je na glavama imalo zmije, a rep mu je završavao zmajskom glavom. Etrušćanski podzemni bog Aita prikazan je s vučjom kapom na glavi, a pećina Luperkal¹ ispred koje je vučica pronašla i nahranila mitske osnivače Rima, blizance Romula i Rema, smatrana je jednim od prolaza prema podzemnom svijetu. Do nedavno se vjerovalo da, ako pas ili mačka prođu ispod mrtvaca ili ga preskoče dok leži na odru ili nosilima, taj će se čovjek pretvoriti u vukodlaka (Pasarić 2010: 220–221). Zbog toga se

¹ U siječnju 2007. talijanski su arheolozi objavili svijetu da su vjerojatno otkrili legendarnu pećinu ispod navodnih ostataka kuće cara Augusta (*Domus Liviana*) na obroncima Palatina. U studenom iste godine svijet su obišle i prve slike lokaliteta ukrašenog mozaicima. Dio znanstvenika ne slaže se s ovom identifikacijom, nego smatra da je riječ o nimfeju ili podzemnoj blagovaonici iz Neronova vremena.

u trenutku smrti životinje istjeraju iz kuće, a podovi pometu. „*Ne smije bit u sobe mačka ni čukac, jer da priskoči priko mrtavca, povukodlačio bi se.*“ (Lukić 1995: 89). Običaj noćnog čuvanja umrlog (*custodia feralis*) opisuje Apulej u *Metamorfozama* kao tesalski običaj iz 2. stoljeća iz grada Larise.

...u Tesaliji, zemlji gdje nije nikakva rijetkost da vještice svojim zubima mrtvacima odgrizu lice, jer im je potrebno za kojekakve čarolije. “A u čemu se sastoji to čuvanje mrtvaca?” upitah. “Reci mi, molim te.” “Prije svega”, odgovori mi taj čovjek, valja bdjeti svu bogovetnu noć, oči držati neprestano otvorene i upravljene na lež, ne svratiti pogled ni na što, niti pak svrnuti pogled u stranu. Jer, kad ova strašna čudovišta koja imaju moć da se prometnu u životinje, uzmu na se oblik bilo koje od njih, uvlače se tako tajanstveno da bi bez po muke mogle prevariti i oči samoga Sunca i Pravice. One na se uzimlju lik ptica, ili pasa ili miševa, pa čak i muha (Apulej 1997: 32).

Definiranje pojave vampirizma oslanja se na predodžbu koja je nastajala kroz stoljeća u srednjoj i jugoistočnoj Europi. Pojam vampira uključuje elemente više različitih bića; duhova pokojnika (*revenants*), noćnih planinskih duhova germanskog svijeta (*Alps*), antičkih *striga*,² slavenskih *mora*³ i *vukodlaka*. Rasprostranjenost i starost vjerovanja u vukodlake veže se prema mnogim karakteristikama s lunarnim kultom, a očito i totemom vuka (Niederle 1916: 74; Čulinović-Konstantinović 1989: 103). U starom vijeku vjerovalo se da će se u vukodlaka pretvoriti onaj tko napusti ljudsko društvo ili tko je izopćen iz njega (Hiller 1986: 206). U vremenu od 1520. do 1630., istočnom Europom rašireno je vjerovanje da je svaka duša koja umre pod prokletstvom vukodlaka osuđena da se vrati kao vampir (Bunson 1993: 280).⁴ Tako se, osobito među Slavenima, ovaj pojam upotrebljavao za bića vučjeg lika, a s vremenom se počinje pripisivati živom mrtvacu. Da je pretvaranje čovjeka u vuka južnoslavenska tradicija zaključuje se iz Herodotovog teksta o Neurima. Herodot piše kako se jednom godišnje svaki Neur na nekoliko dana pretvara u vuka, a zatim opet uzima svoj prvotni ljudski oblik (Palavestra 1963: 29).

U kasnom srednjem vijeku, sve se više gube životinjska obilježja vukodlaka, a glavna karakteristika ostaje njihova glad za krvlju i zlo koje donose. Naglo širenje vjerovanja u vampire u 18. stoljeću dovodi se u vezu s opadanjem vjerovanja u vještice, koje se oslanjalo na apstraktne optužbe i nevidljivu vezu s đavlom. Ljudi 18. stoljeća bili su skloniji vjerovati u ove žive mrtvace, za čije su postojanje imali i vidljive „dokaze“: tijela pokojnika koja su pokazivala neobične znakove života (Klaniczay 1987: 166, 177). Jednako tako širenje vjerovanja u vampire može se shvatiti ako se vampirizam promatra kao metafora straha, smrti, zla i nedaća, metafora za nepoznate uzroke životnih nevolja kao što su epidemije stoke i ljudi, prirodne nepogode i drugo (Jovanović 2004: 227–234).

² *Strix* se pojavljuje kod Rimljana, a predstavljala je sovu koja pije krv male djece. Vremenom je ovaj pojam postao povezan direktno sa vampirizmom, noseći se posebno na ženske vampire koje su kao *striges* spomenute u srednjovjekovnim zakonima i ediktima.

³ *Mora*, slavenski zao duh (sličan po karakteristikama *incubusu* i *succubusu*), veže se uz grozne snove, tj. noćne more u kojima ljude napada vampir.

⁴ U Crnoj Gori postojalo je vjerovanje da je svaki vampir morao provesti neko vrijeme u vučjem obliku. Slično vjerovanje postojalo je u Grčkoj.

Gerard van Swieten,⁵ međutim, iznosi medicinska stajališta prema kojima tijelo nakon smrti još određeni dio vremena sadržava tjelesne tekućine u likvidnoj formi te ističe da znanstvene postavke dokazuju kako zbog određenih kemijskih reakcija i nedostatka zraka tijelo može biti konzervirano više mjeseci pa čak i godina. Razdoblje prosvjetiteljstva u Europi bilo je općenito protiv praznovjerja; *Constitutio Criminalis Theresiana* Marije Terezije iz 1766., samo je jedan od zakonika kojim se pokušavalo iskorijeniti vjerovanje u vještice i vampire.

Kod južnih Slavena mogućim razlozima za vampirizaciju smatrani su: narušavanje određena pravila ritualnog ponašanja pri umiranju ili za vrijeme sprovoda; pokojnik je umro neprirodnom smrću; začeo, rođenje ili smrt dotične osobe dogodili su se u nepogodnom trenutku; veze između pokojnika i živih nisu se do kraja raskinule; pokojnik je živio grešnim životom ili je kontaktirao s demonskim silama (Plas 2010: 83).⁶

S grešnim načinom života dovodili su se u vezu olujni vjetrovi zvani vukovi koji bi puhali nakon umiranja nekih ljudi. Zapis iz Beravaca Živka Vukasovića iz 1868. govori:

U Beravcih, dèrže onoga pokojnika za grěšnika, komu se «dignu vukovi», a to će reći, ako se podignu jaki vètrovi ili u obće nadodje kakva oluja za vrème, koji dotični mèrtvac leži nepokopan, ili ako bi se to zbilo istoga dana poslè pokopa (Plas 2010: 80).⁷

DRVO KAO DREVNI SIMBOL

Drvo je jedan od drevnih simbola. U najširem smislu simbolika drveta označava život kozmosa, njegovu postojanost, rast, širenje, plodnost i regeneraciju, neiscrpan život i besmrtnost, kretanje prema gore. Drvo je povezano s drugim simbolima, poput ljestava ili planine, koji znače općenitu vezu između *tri svijeta* (podzemni svijet ili pakao, zemlja i raj) koja su označena trima dijelovima drveta: korijenom, deblom i lišćem (Katičić 2005: 1). Pojedine populacije štovala su određene vrste. Keltima je svet bio hrast, no štovali su i drugo drveće, pogotovo tis, lješnjak, oskorušu i jabuku. Skandinavci su posebno štovali jasen (Vinšćak 2002: 28-29, 48, 105, 111, 115, 126). Na području Njemačke štovana je lipa, a smokva u Indiji i Rimu.⁸ U mitologijama su česte veze bogova i drveća: Oziris je povezan s cedrom, Jupiter s hrastom, Apolon s lovorom.

Uz vjerovanje u životinje i promjene godišnjih doba, Slaveni su u svojim vjerovanjima izrazito isticali drveće. U najstarijem slavenskom sloju stablo svijeta je iva ili rakita, potom hrast ili dub, a u najmlađem bor ili jela. Jabuku se smatralo sretnom vrstom drveta kod Slavena pa tako i kod Hrvata. Postoje i vrste u koje udara ili ne udara grom, nesretno

⁵ Gerard van Swieten (1700.–1772.), liječnik i savjetnik carice Marije Terezije. Jedan je od najznačajnijih liječnika 18. stoljeća. U knjizi *Sur le Vampirisme de Sylésie de l'an 1755* objašnjava kako je nedostatak kisika mogao uzrokovati da se leš pokojnika ne raspadne, već ostane konzerviran mjesecima, godinama pa i desetljećima nakon smrti; vidi u: Klaniczay 1987: 169.

⁶ Usporedno Vinogradova Ljudmila N., 2000. *Narodna demonologija i mifo-ritual'naja tradicija slavljan*. Moskva: Indrik.

⁷ Izvorno: Vukasović (1868). Rječ u hrvatskom narodu o vuku, u *Izveštje o Kralj. velikoj gimnaziji u Osijeku koncem školske godine 1867./8.*, str. 3-9

⁸ Ispod smokve je vučica pronašla Romula i Rema, mitske osnivače Rima.

drveće i ono koje se sadi na grob, a to su primarno čempres, šljiva, jorgovan, jasmin, loza i breskva te bor, jela, orah, lipa, trešnja, breza, kruška, murva i hrast (Vinšćak 2002: 18, 28–29, 48, 105, 111, 115, 126). U jugoistočnoj Europi stablo svijeta zamišlja se kao čempres. Gornji dio slavenskog mitskog stabla obično je imao zlatnu granu i pripadao je nebeskom svijetu, gromovniku Perunu koji u obličju ptice, najčešće orla, sjedi na najvišim granama. Deblo simbolizira zemaljski svijet i pripadalo je narodu, a podzemni dio – korijenje, pripalo je božanstvu podzemlja. Iz podzemlja izvire voda, a dolje, u vodi, mjesto je Velesu kojega osim uz seljake i stoku, vezujemo i uz bolest i smrt (Katičić 2005: 47–86; Belaj 2007: 240). Prema mitu Velesovi ljudi su kraj bora oduzeli Gromovniku sina i odveli ga u zemlju mrtvih. Stoga ako se želi imati muško potomstvo ne smije se saditi bor jer će, nakon što preraste kuću, netko iz nje umrijeti. O tome svjedoče zapisane narodne izreke: *Ko bor posadi neće potomstva imat! Bor vriž kuće, gazda iz kuće,! Čempres je velika nesreća u avliji!* (Toldi, 1994: 180; Belaj; 2007: 210–212)

Do Prvoga svjetskog rata u selima broskog Posavlja postojao je običaj nošenja grane okićene *peškirim* i tkanim maramama (na pogrebu djevojke), koji su se stavljali na drveni križ. Ako je osoba bila mlađa bilo je i više *peškira*. U slučaju da je pokojnik bila djevojka ili mladić, a znalo se za koga će se udati/ženiti, odabranik je na pogrebu nosio hrastovu granu okićenu maramom. Grana je kasnije zamijenjena bijelim jastučićem s cvjetnim vijencem (Marković 1986: 106). Drvo je simbol mladosti i života pa se nošenje grane može shvatiti kao simbol i dio obreda prijelaza u vječni život, pobjede nad smrću. Običaj sađenja drveta na grob bio je raširen među svim južnim Slavenima što se objašnjavalo time da se pokojniku trebala osigurati sjena, da se veže pokojnikova duša ili, ako je u pitanju voćka, da bi pokojnik imao hranu (Vinšćak 2002: 126–131).

Stiliziranu i simplificiranu interpretaciju motiva *Drva života* pronalazimo u obliku dvostruke spirale, česte na arheološkoj keramici te tradicijskim tekstilnim rukotvorinama.⁹ Kao religiozni motiv, spirala je poznata još od prapovijesti (javlja se od mlađeg paleolitika) dok je oblik dvostruke spirale, jedan od najčešćih motiva koji se javljaju kod Ilira. Uklesana na nadgrobni spomenik, osiguravala je pokojniku sretan život u drugom svijetu te je trebala zaštititi grob od oskvrnuća (Stipčević 1981: 10, 11; Wenzel 1965: 180). Spirala se povezuje sa zagrobnim životom pokojnika i njegovim uskrnućem.

Križ je u kršćanskoj ikonografiji često identificiran s drvom, odnosno s osi svijeta koju simbolizira oblik drveta. Simbol osi svijeta je pradavan i označava i središnju točku kozmosa. Na najprimitivnijoj simboličkoj razini postoji Drvo života i Drvo smrti, a u kasnijim stadijima kozmičko drvo i drvo spoznaje dobra i zla, no posljednja dva su samo dva različita prikaza iste ideje. U biblijskom raju smještena su dva drveta, Drvo života i Drvo spoznaje dobra i zla. Drvo života, jednom otkriveno, može donijeti besmrtnost, no nije ga lako otkriti. Sakriveno je poput trave besmrtnosti za kojom Gilgameš traga na dnu mora ili ga čuvaju čudovišta poput zlatnih jabuka Hesperida (Cirlot 2005: 347–348). Kult drveta prilagodio se kršćanstvu oblikom križa, koji se

⁹ Na vezenim prekrivačima (krpanim ponjavama), koje su specifičnost broskog kraja, spirala je imala ulogu zaštititi mladi par od pogleda zlih očiju. Taj je motiv bio je važan osobito ženama, jer im je osiguravao plodnost i pomagao im pri rađanju. Motivi vezeni raznobojnom vunom, kod mladog bračnog para trebali su potaknuti plodnost, sreću ili ih zaštititi od uroka.

kao sjećanje na umrlog, stavljao na grob. Zanimljivo je što se preko raznih ukrasa i stilizacija moglo razaznati radi li se o sjećanju na mušku ili žensku osobu. *Ženski križ* u brodskom Posavlju pokriven je od vrha, pa na svaku stranu, daščicama, kao što su žene pokrivala glavu. Drvene križeve nakon godinu dana obično su zamjenjivali kameni (Lukač, Artuković 2012: 15).

...u nekih se selih može poznati po križu gde muško a gde žensko leži ukopano. Ženski je križ od pole do sverha na sve strane tanji i testerom narezan. U drugih je mestih muški križ kao da je na njega puška i sablja prikovana i da tude junak leži, a ženski je pokriven kao i žene što glavu pokrivaju... Na mestih su opet svi križevi bili muški i ženski pokriti. Opet drugde su nizki, a drugde i preko fat visoki, kako je naime gde adet (Ilić Oriovčanin 1997: 311).

LUSTRATIVNI UČINAK VODE

Magijsko-religijski postupci i pravila ponašanja živih od trenutka umiranja osobe do posljednjeg ispraćaja povezani su s vjerovanjem u svijet duša umrlih koje ima svoj teistički temelj.¹⁰ Cilj je obreda zaštititi žive od utjecaja mrtvih, uspostaviti ili spriječiti komunikaciju s umrlim, ali i osigurati poštovanje prema umrlom te ispunjavanje društveno prihvaćenih pravila žalovanja. Zbog svog karaktera prožetog magijsko-religijskim elementima ti se propisi svrstavaju u tabue,¹¹ dok danas, iako ih ima u manjoj mjeri, govorimo o društvenim i moralnim obvezama. Kršenje propisa koji usmjeravaju djelovanje živih za sobom povlači neželjene posljedice, kako za pojedinca tako i za cijelu zajednicu. Nekoliko je tabu propisa koje susrećemo u posmrtnim običajima. Najvažniji su oni čija je uloga apotropеjna. Radi se o izbjegavanju postupaka koji bi izazvali bilo kakvo neželjeno djelovanje pokojnikove duše. U toj skupini propisa tabui su pokojnici, predmeti s kojima je mrtvo tijelo bilo u doticaju, grob i groblje te razni postupci koji bi izazvali negativna djelovanja duše (Bandić 1980: 112–146;). Mrtvo tijelo smatra se nečistim pa svaki kontakt s njime predstavlja opasnost za žive, stoga se nakon pokopa peru ruke (običaj koji je poznat još u drevnim vremenima, na groblju ili dolaskom u kuću – lustracija).¹² Jedno od osnovnih obilježja vode je njena moć pranja odnosno uklanjanja nečistoće¹³ Nečistom se smatrala i voda kojom se pralo mrtvo tijelo jer je takva voda prožeta smrću. Strah od negativnog djelovanja pokojnika može se povezati s vjerovanjem da se pokojnik nalazi u neposrednoj blizini živih sve dok mu se tijelo ne raspadne. Iz

¹⁰ Teizam gr. *Theós* = Bog, odnosi se na vjerovanje u postojanje Boga koji je stvoritelj svijeta i vlada nad svim stvorenim. Religijski tip teizma zastupljen je u trima monoteističkim religijama (židovstvo, kršćanstvo, islam).

¹¹ *Tabu* je riječ polinezijskog porijekla kojom označavamo sve ono što se nalazi pod nekom zabranom, što je odvojeno od svakodnevnog zato što se smatra svetim, opasnim ili nečistim.

¹² Od lat. *lustratio*. Kod starih Rimljana, obredno čišćenje osoba, životinja i stvari u određenim prilikama, osobito prije nego što će ući ili biti unesene u koje sveto mjesto. Obavljala se na različite načine (pranje vodom, paljenje ružmarina i mirte, prinošenje žrtava). Takva ritualna čišćenja poznaju i druge religije. Kršćanstvo je ovaj obred uklopilo u svoju obrednu praksu.

¹³ Nečisto se odnosi na pitanje grijeha jednako koliko i na higijenu tijela.

istog se razloga, kako se duša ne bi vezala uz predmet (vodu), prilikom smrti prekrivaju i ogledala (Mencej 1995: 224, 228, 232).

Strahuje se da bi dušu, koja izlazi iz čovjeka u vidu njegovog odraza u zrcalu, mogao odnijeti duh pokojnika, za kojeg se obično vjeruje da se zadržava u kući sve do pogreba. (Frazer 2002: 112).

Vjerovanje kako se čovjekova duša nalazi u vodi ili zrcalu rašireno je kod mnogih naroda svijeta. Zrcalo je simbol imaginacije ili svjesnosti zbog svoje mogućnosti da odražava formalnu stvarnost vidljivog svijeta, misli, instrument je samopromatranja i odraz svemira. Simbol zrcala povezan je s vodom koja također reflektira odraz. (Lukač, Artuković 2015: 25). Nakon što se naseli u vodi, duša tu vodu onečisti smrću zbog čega je se mora pravilno odložiti. Lustrativna značajka vode poznata i u biblijska vremena. Biblija spominje pranje nogu kao znak ljubavi, poniznosti i očišćenja od grijeha. (Iv 13:6-9). Voda dakle ima moć čišćenja ne samo fizičkog već i duhovnog.

Prema egipatskom mitu bog Nu, pradačni ocean, počelo je svih bogova. Bezgranična i besmrtna, voda je početak i kraj svega na zemlji (Cirlot 2005: 364). Ona je počelo, roditeljica, majka, sveopći skup mogućnosti, izvor i porijeklo koje prethodi svim oblicima i svem stvorenju. Uranjanje u vodu označava povratak prvobitnom stanju, s osjećajem smrti i uništenja s jedne, i ponovnim rođenjem i obnovom s druge strane. Tijekom potapanja smrt dotiče samo materijalnog čovjeka, a rađa se duhovni. Na kozmičkoj razini ekvivalent potapanju je poplava koja uzrokuje da se svi oblici otapaju i vraćaju u tekući oblik te na taj način oslobađa elemente koji se kasnije ponovno miješaju i stvaraju nove kozmičke uzorke (Cirlot 2005: 365). Izlazak iz valova simbolizira plodnost i metafora je rođenja. Tako je starozavjetni prorok Jona, spasivši se iz valova, bio preporođen, novi čovjek spreman da prihvati i dalje širi Riječ Gospodnju.

Voda je prijelazni element između vatre i zraka (bestjelesnih elemenata) i zemlje (čvrstog elementa). Analogno tome, posrednik je između života i smrti, s dvosmjernim, pozitivnim i negativnim tokom stvaranja i uništenja. Često se u mitovima spominje posljednje putovanje preko vode. Haron preko nje prevozi dušu u Had. Smrt je prvi i posljednji pomorac (Cirlot 2005: 365).

SVJETLO KAO PSIHOPOMP I PURIFIKACIJSKI KARAKTER VATRE

U vjerovanjima arhaičnog čovjeka vrlo su veliku ulogu imali vatra i Sunce kao izvori topline i svjetla. Simbolika svjetla tradicionalno se veže uz duh. Svjetlo je smatrano manifestacijom morala, intelekta i vrlina, kreativnom silom, kozmičkom energijom. Simbolički dolazi s istoka, zato što sunce ondje izlazi. Postati prosvijetljen znači postati svjestan izvora svjetlosti, iz čega slijedi i postati svjestan duhovne snage (Cirlot 2005: 187–188). Svjetlo osvjetljuje prostorije, otklanja tamu i zahvaljujući njemu čovjek vidi put. Osvjetljava put i pokojniku u drugi svijet i služi kao provodni element, psihopomp.¹⁴ Rasvjetna tijela čest su prilog grobova iz različitih razdoblja. Velik broj keramičkih

¹⁴ Psihopomp je biće koje dušu preminulog vodi u zagrobni život.

svjetiljki pronađen je u i oko rimskih paljevinskih grobova s Trga Ivane Brlić-Mažuranić u Slavonskom Brodu.¹⁵

I danas pokojnicima na grob donosimo svjetlo u obliku različitih lampiona, a tijekom molitve za vjerne mrtve, između ostalog, molimo: „...i svjetlost vječna svijetlila mu“, što svjedoči da ovo vjerovanje nije zaboravljeno. Katolička je tradicija da se umirućima dovodi svećenik kako bi ih ispovjedio i pružio posljednju pomast. U posljednjim trenucima života umirućem bi se u ruke stavila upaljena svijeća (*Marinska svića*)¹⁶, da mu duši osvijetli put na drugi svijet uz molitvu.

Kao što je ranije rečeno, mrtvo tijelo bilo je potrebno čuvati u znak poštovanja, ali i opreza jer je imalo moć metamorfoze u zla demonska bića, zbog čega nikada nije ostavljano samo preko noći. Za vrijeme čuvanja mrtvog tijela morala je gorjeti svijeća. Svjetlost je imala ulogu i prilikom ispraćaja kad se za kolima nosio upaljen fenjer kao znak svjetlosti na putu do raja.

U brodskom Posavlju po povratku s groblja u dvorište pokojnika prale su se ruke, nakon čega su se trebale osušiti, a nikako se nisu smjele brisati tkaninom odnosno *peškirom*. Zato se uz vodu stavljala lopatica sa žari.¹⁷ Žar se također prebacivala preko glave (primjerice u selu Donja Bebrina) zbog vjerovanja da će pokojnik u slučaju da se vrati, stati na žar, u čemu pronalazimo purifikacijski karakter vatre. Ono što prođe kroz vatru doživljava svoj kraj ili dobiva čistoću (Đaković 2011: 27).

Primjer paljenja tradicijskih obrednih vatri koje se povezuju s dušama umrlih, su one na blagdan Svih svetih.¹⁸ Vatre su se palile pred kućama ili jedna zajednička velika vatra u selu. Takve vatre naglašavaju magijsko poimanje godine. Keltski kalendar bio je podijeljen na dva ciklusa: zimsko – hladno i tamno razdoblje, kada duše umrlih prelaze na drugi svijet, i ljetno koje slavi plodnost i život. U keltskom kalendaru Samhain je bio najveći praznik. Vjerovalo se kako na taj dan duše šeću svijetom živih dok putuju na drugi svijet. Ljudi su se okupljali i prinosili žrtve u obliku voća ili životinja, palili velike vatre kako bi tim putujućim dušama pomogli u prijelazu na drugi svijet. Upravo je ta svetkovina zamijenjena blagdanom Svih svetih (Lukač, Artuković 2012: 15).

Zimske su se vatre palile kao uspomena na mrtve koji su dolazili i grijali se na plamenu. Običaj, nekoć raširen kod svih Slavena, danas je rijedak. U brodskom Posavlju zadržao se primjerice u Brodskim Zdencima.¹⁹ Udaranjem u vatru stvarale su se iskre za koje se govorilo kako su to duše koje odlaze u raj. *Koliko iskri toliko će duša ući u raj*. Crkve su na taj dan bile otvorene cijelu noć kako bi mještani mogli doći i pozvoniti za svoje pokojne.

¹⁵ Rimsko groblje, nalazila su se uz ceste, a ukopi su bili i kosturni i paljevinski. Na lokalitetu Slavonski Brod – Trg Ivane Brlić-Mažuranić, tijekom zaštitnih arheoloških istraživanja izvršenih 2002./2003., pronađena je rimskodobna nekropola s paljevimskim grobovima iz 1. stoljeća nakon Krista.

¹⁶ Svijeće blagoslovljene na Svijećnicu, 2. veljače.

¹⁷ Povezano s vjerovanjem u očisnu, lustrativnu moć vode i vatre. U Sikirevcima su se ruke prale u vodi u koju se stavljao komadić žeravice, kako bi Bog oprao dušu pokojnika od grijeha.

¹⁸ Blagdan Svih svetih (1. studenoga) obilježava se kao spomen na sve poznate i nepoznate kršćanske svece i svetice, a počeo se slaviti kada je papa Bonifacije IV. (608.-615.) rimski Panteon posvetio Bogorodici i mučenicima. Najprije se svetkovao 13. svibnja, da bi Papa Grgur III. (731.-741.) uveo svetkovanje 1. studenoga (nepoznate godine), kada je kapelu u rimskoj bazilici posvetio Svim svetima. Lukač, Artuković 2015: 59.

¹⁹ Običaj poznat u selima: Vrhovina, Rastušje, Grabarje, Glogovica, Zdenci, Dubovik, Donji Slatinik.

HRANA ZA MRTVE

Čovjek smrću ne prestaje biti član svoje obitelji, već u njoj ostaje nazočan u obliku neke vrste duha zaštitnika. Ljudi europskog neolitika svoje su mrtve pokapali u obiteljskim kućama. Vjerojatno je postojalo uvjerenje da na taj način pokojnici ostaju prisutni u životu obitelji i da je štite u zamjenu za darove koji su se sastojali od hrane, pića i cvijeća. Iz vjerovanja u zaštitničku moć predaka na rimskom području razvio se kult Lara. Istaknutu ulogu u kultu predaka imao je poglavar familije kao njezin vrhovni svećenik.

Stari narodi vjerovali su da se na određene dane otvaraju prolazi podzemlja, a duše pokojnika izlaze kako bi boravile među živima (Artuković 2010: 27). Prema Rimljanima, to se događalo od 13. do 21. veljače za vrijeme svetkovine Parentalija, 9., 11. i 13. svibnja tijekom Lemurija te 24. kolovoza, 5. listopada, 8. studenog, dana na koje je bilo otvoreno sveto žitno skladište grada Rima. Vjerovalo se da se tada otvara prolaz podzemnog svijeta kako bi izašle duše koje treba zadovoljiti prikladnim darovima. Tijekom ovih svečanosti, kao magično sredstvo za smirivanje duhova korišten je bob. Porijeklo te mahunarke najvjerojatnije su područja sjeverne Afrike i jugoistočne Azije, a do otkrića Amerike bio je jedina vrsta graha poznata u Europi. Privrženici nekih religijskih i filozofskih kultova, na primjer Orfici ili Pitagorejci, uopće ga nisu jeli.²⁰ Danas je poznato da je dio ljudi alergičan na bob. Bolest se naziva favizam, a događa se kod ljudi s nedostatkom krvnog enzima G6PD (glukoza-6-fosfat-dehidrogenaza). Simptomi tog poremećaja su žutica, anemija i krv u mokraći. I danas 10% oboljelih umre za nekoliko dana. Češće obolijevaju muškarci. Žene su otporne samo ako nisu preuzele genetsko naslijeđe od oba roditelja. Bolest je prilično česta na području Mediterana. Još uvijek se u nekim dijelovima Italije za Dan mrtvih jedu kolačići od boba, a slična tradicija postoji i u dijelovima Dalmacije. Bob je jako zahvalna biljka i raste zapravo svugdje. To je hrana sirotinje, kojom se prehranjivao stari svijet.²¹ I dalje se koristio u kultu nakon što je izgubio na važnosti u svakodnevnoj prehrani, jer je religija oduvijek usko povezana s tradicijom.

Indoeuropljani su poznavali pojam podzemnog svijeta i vjerovali u mjesta koja povezuju žive s umrlima. Grci su smatrali da se vrata podzemlja nalaze kod Hadova hrama u Elidi u koji je ulaz bio dopušten jedino njegovu svećeniku. Vrata tog hrama otvarana su

²⁰ Neoplatonistički filozof Jamblih (oko 245.–325.) donosi priču da je dio Pitagorejaca radije pošao u smrt, nego preko polja boba u cvatu. Kada je njihov progonitelj zatražio od dvoje uhvaćenih da mu kažu tajnu njihove mržnje prema bobu, muškarac je radije umro, a žena koja je bila u šestom mjesecu trudnoće, sama je sebi pregrizla jezik (*Jambl., Pith., XXXI*). U staroj Grčkoj bijeli je bob tijekom glasovanja označavao «da», a crni «ne», pa su neki autori smatrali da Pitagora nije svojim sljedbenicima dopuštao jedenje boba kako bi ih držao podalje od politike. Plinije Stariji govori kako se za bob, iako redovito korišten u prehrani ljudi i stoke, općenito smatra da otupljuje osjetila i uzrokuje nesanicu. Nagađa kako ga Pitagorejci nisu jeli zbog vjerovanja da su u njemu zatvorene duše mrtvih, a upravo iz tog razloga dotična se mahunarka koristi u ritualima vršenim tijekom dana mrtvih. Zbog sličnog razloga i svećenik boga Jupitera suzdržavao se od jedenja boba. Plinije dodaje kako se u cvijetu boba mogu pronaći neka zla znamenja. (*Plin., Nat., XVIII. 30*)

²¹ Još je jedna rimska svetkovina uključivala bob u svoje rituale. To su Karnalije održavane 1. lipnja u čast božice Karne, drevne božice koja voli hranu koja je nekada prehranjivala Italiju. Ovidije piše kako je rođena kao nimfa u Aternovu gaju blizu Tibera. Bavila se lovom i izbjegavala muškarce. U nju se zaljubio Jan i dao joj moć nad šarkama u vratima, pa je tako postala božica otvaranja i zatvaranja (*Ov., Fast., VI. 101–182*). U njezinu čast tada se jede kaša od boba i slanina. Hram joj se nalazio na Celiju (*Macr., Sat., I. 12.31 i dalje*).

jednom u godini jer ljudi u Had silaze samo jednom. Grčka svetkovina Antesterija²² bila je posvećena Dionizu, bogu vina i vegetacije, trajala je tri dana s time da je zadnji posvećen i bogu Hermu, glasniku bogova, posredniku između bogova i ljudi. Hermo je psihopomp (vodič duša). Dioniz je tada napuštao podzemni svijet pred kraj zime donoseći proljeće i obnavljajući ciklus vegetacije i života. Tom su se prilikom otvarala vrata podzemlja, što su iskorištavale duše mrtvih, koje su bježale u svijet živih. Hermov je zadatak bio zadnjeg dana svetkovine te duše odvesti natrag. Kuhalo se jelo od svih vrsta sjemenja koje se nije konzumiralo nego je predstavljalo hranu za mrtve (Hiller Von Gaertringen 1894: 2371–2375). Postojao je i običaj posipanja žrtvene životinje ječmom netom prije klanja (Homer 1987: 447–450).

Kult predaka usko je vezan uz plodnost, jer sve u prirodi ima svoj ciklički tok, pa tako i ljudski život. Povratkom u okrilje Majke Zemlje čovjek, kao i druga bića, omogućuju ponovni početak novoga ciklusa. Kult predaka traje tisućljećima i zadržan je do današnjih dana. Najviše se očituje u godišnjim običajima odnosno Božiću što povezujemo s vjerovanjem kod indoeuropskih naroda da su duše predaka u pokretu u zimsko vrijeme.²³ Tragove štovanja pokojnika, odnosno predaka pronalazimo u cijelome predbožićnom (mističnih dvanaest dana od Sv. Lucije do Božića) i božićnome razdoblju. Jedan oblik je i okupljanje obitelji na zajedničkoj večeri (jela koja se spremaju i stavljaju na stol smatraju se pokojničkim jelima) ili posipanje žitom, što je simbolično-magijski čin koji treba potaknuti plodnost i obilje. Štovanje pokojnika vidljivo je kroz konzumaciju pokojničkih jela: oraha, lješnjaka, jabuka, badema, smokava, rogača i drugoga svježeg i suhoga voća, bijelog luka, graha, ribe, kupusa, sira.²⁴ Divinacijska praksa je također bila uobičajena. Izvlačile su se slamke, pa čija je duža, duže će živjeti.

Kakve god predodžbe o onome svijetu imao, čovjek se oduvijek trudio da njegovom pokojniku ondje bude što bolje. Zato posjećuje njegov grob i donosi mu različite darove. I zajednica u kojoj živi prepoznala je tu potrebu, pa je zakonom određivala pojedine dane u godini kao dane sjećanja na mrtve, koje prate vjerski rituali kao jedan od oblika kontakta sa zagrobnim životom, odnosno komuniciranja s podzemnim svijetom (Artuković 2010: 14–15). Običaj donošenja i ostavljanja hrane povezuje se s animističkim predodžbama o duši koja će se doći nahraniti. Vjerovalo se da mrtvi imaju iste potrebe kao i živi. Najjače su zasigurno potreba za pićem i hranom pa su, primjerice, Rimljani po završetku gozbe u čast pokojnika, održane na njegovu grobu, ostavljali dio namirnica kako bi se i sam pokojnik mogao poslužiti. Slične običaje susrećemo do današnjih dana. Nekoć se hrana (jabuke, kolači, bubrezi²⁵ životinja) ostavljala na grobovima, posebno dječjim, uz križ.

²² Antesterije su se održavale u grčkom mjesecu antesteriju (veljača).

²³ Spomenuto je rimsko vjerovanje da u veljači, tijekom Parentalija, izlaze duše pokojnika zato što su gladne i potrebna im je pažnja. Zima je teško razdoblje za rane ljudske zajednice koje ovise o plodnosti zemlje i stoke, a veljača je gotovo njezin kraj. Rimski pokojnici već su jako nestrpljivi i probijaju se iz svojih podzemnih domova kako bi posjetili živuće članove svoje obitelji i podsjetili ih na sebe.

²⁴ Ta jela simboliziraju obilje i plodnost, a bijeli luk je i apotropoj koji otklanja zle duhove. Gotovo okrugli oblik većine tih plodova simbolizira beskonačnost, sve. Orašasti plodovi simboliziraju tajnu koja se nalazi ispod tvrde ljudske. Jabuka, osim što je simboličnog okruglog oblika, označava i zemaljske želje i iskušenja. Riba simbolizira vječni život, duhovni svijet koji se nalazi iza ovoga.

²⁵ Bubrezi su najskrovitiji dio tijela.

I danas se u nekim religijama, primjerice pravoslavlju, hrana i piće nose na grob i tamo ostavljaju za pokojnika.

Na području broskog Posavlja obred se nakon pokopa nastavljao gozdom posvećenoj umrlom i umrlim precima - karmine, zadušnice - u pokojnikovoj kući. *Karmine su užina ili večera, a gadno se slavi: potroši se skoro kao i za svatove.* (Lovretić 1990: 392). Time se iskazivala briga za pokojnika. Srodnici i prijatelji umrlog konzumiraju hranu u njegovo ime. Znak „nepara“ također ima važnu ulogu kako u samom obredu pogreba (trojica ukopnika kopala su raku, trojica su nosila križ i dva barjaka, jedan je vozio pokojnika) tako i za vrijeme gozbe (na stolu se morao nalaziti neparan broj tanjura, boca, zdjela) čak i neparan broj osoba za stolom. Za gozbu se, primjerice, nije posluživalo meso s umakom jer bi i to bio par. Vjerovalo se da bi u slučaju parnog broja još netko iz kuće iste godine mogao umrijeti (Lukač, Artuković 2012: 15; Baboselac 2004: 81).

UMJESTO ZAKLJUČKA

Tematika smrti i ljudskog odnosa prema njoj u suvremenom je društvu tabu tema, iako su od pradavnih vremena ljudi bili svjesni neizbježnosti smrti te su je prihvatili kao normalan životni proces. Na prvi pogled čini se kako je vjerovanje u neki oblik zagrobnog života jedino ono što povezuje ljudske zajednice koje su u prošlosti obitavale na području broskog Posavlja. Međutim, stvari su daleko kompleksnije. Tijekom prošlosti mijenjali su se različiti sustavi vjerovanja, no ljudska potreba da se dostojno pobrine za svoje pretke iz ljubavi, ali i straha da se ne bi vratili i kaznili žive, ostala je ista. Sukladno tome od pamtivijeka su zadržani neki običaji vezani uz pogrebni ritual, a skupa s njima utkana je i brojna simbolika. Smrt se i dalje često percipira kao putovanje, prijelaz u drugi svijet za koji se valja pripremiti. Tome pomažu brojni znakovi iz kojih se može iščitati njezin dolazak: glasanje određenih životinja, prisutnost određenog drveća i druge pojave (dim upravo ugašene svijeće, snovi o ispadanju zuba). Smrt onečišćuje i zato je potrebno od kontakta s njom očistiti se vodom i vatrom. Briga oko umirućeg, razni postupci za ozdravljenje ili olakšavanje agonije, zatvaranje očiju, otvaranje prozora, zaustavljanje sata pa i briga oko živućih kako smrt ne bi prešla na njih, postupci su iskazivanja poštovanja svojstveni svim kulturama i vremenima. No nisu samo to: imaju ulogu sprječavanja duše da se vrati ili ostane na ovom svijetu ili da je udobrovolje kako ne bi progonila i opsjedala žive. Dakle, iskaz su ujedno straha od mrtvih i poštovanja prema njima. Zato se pokojniku na grobu ostavljaju darovi (danas u obliku cvijeća i svjetla – lampiona, a nekoć još i hrana i piće) iste simbolike kao i u davnoj prošlosti. Sve to govori u prilog činjenici da je u nama akumulirano tisućljetno, bogato iskustvo predaka koje se do današnjih dana ponavlja te prilagođava prostoru i vremenu.

LITERATURA I IZVORI

- Apulej Lucije Saturnin*, 1997: *Zlatni magarac*, Zagreb.
- Artuković, Ivana, 2010: *Kontakti s podzemnim svijetom: rimski pogled*, diplomski rad, Zagreb.
- Belaj, Vitomir, 2007: *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb.
- Baboselac, Mata, 2004: *Mastibrk, kolombrk!*, Donja Bebrina.
- Bandić, Dušan, 1980: *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, Beograd.
- Bulat, Petar, 1932: *Pogled u slovensku botaničku mitologiju*, Etnološka biblioteka 18, Zagreb.
- Bulat, Petar, 1933: *Kukavica*, Etnološka biblioteka 19, Zagreb.
- Bunson, Matthew, 1993: *The Vampire Encyclopedia*, New York.
- Cirlot, J. E., 2005: *Dictionary of Symbols*. London.
- Čulinović-Konstantinović, Vesna, 1989: *Aždajkinja iz Manite Drage. Običaji, vjerovanja, magija liječenja*, Split.
- Đaković, Branko, 2011: *Igre oko vatre, Prilog etnološkim istraživanjima o vatri*, Samobor.
- Biblija, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb 2002.
- Frazer, James George, 2002: *Zlatna grana*, Zagreb.
- Grbić, Jadranka, 2007: Dekodiranje ovozemaljskih čina, vjerovanja o životinjama u hrvatskoj etnografskoj građi, *Kulturni bestijarij*, Zagreb, 217–237.
- Hiller, Helmut, 1986: *Sve o praznovjerju*, München.
- Hiller von Gaertringen, Friedrich, 1894: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, I Band, Stuttgart, 2371–2375, s.v. Anthesteria.
- Homer*, 1987: *Odiseja*, Zagreb.
- Ilić Oriovčanin, Luka, 1997: *Narodni slavonski običaji*, Zagreb.
- Iamblichus, The Life of Pythagoras*, Michigan 1987. <http://www.completepythagoras.net/main-frameset.html> (02.02.2010.)
- Jovanović, Bojan, 2004: Vampir kao metafora, *Glasnik etnografskog instituta SANU LII*, Beograd, 227–234.
- Katičić, Radoslav, 2005: Čudesno drvo, *Filologija* 45, Zagreb, 47–86.
- Klaniczay, Gábor, 1987: Decline of Witches and Rise of Vampire sin 18th Century Habsburg Monarchy, *Ethnologia Europaea XVII/2*, Kopenhagen, 165–180.
- Krpan, Stjepan, *Narodna starina Gornjih Andrijevac*, Slavonski Brod 1990.
- Lovretić, Josip, 1990: *Otok*, Vinkovci.
- Lukač, Karolina, 2012: *Bijelo i zeleno, magijski elementi običaja, vjerovanja i narodne medicine*, Slavonski Brod.
- Lukač, Karolina; Artuković, Ivana, 2012: Posmrtni običaji i obredi, *Posavska Hrvatska* 44 (1049), Slavonski Brod.
- Lukač, Karolina; Artuković Župan, Ivana, 2015: *Put u vječni dom. Predodžbe Naših starih o smrti i zagrobnom životu*, Slavonski Brod.
- Lukić, Luka, 1995: *Varoš. Narodni život i običaji*. Drugi dio, Slavonski Brod.
- Macrobii Ambrosii Aurelii Theodosii Saturnaliorum libri VII*, Lugduni.
- Marković, Josip, 1986: *Običajnik župe Sikirevci*, Sikirevci.

- Mencej, Mirjam, 1995: Mitski pomen uporabe vode v pogrebnih šegah, *Etnolog* 5, Slovenski etnografski muzej, Ljubljana, 223–240.
- Milošević, A.; Cermanović A., 1954: Petao u htoničkom kultu kod antičkih Grka i u srpskom narodu, *Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu XVII*, Beograd, 106–113.
- Niederle, Lubor, 1916: *Život staryh Slovanu II./2*, Praga.
- P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex*, Lipsiae 1828.
- Palavestra, Vlajko, 1963: Naša narodna tradicija i Herodotove zabilješke o Neurima, *Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu, Etnologija* 28, Sarajevo, 29–39.
- Pasarić, Maja, 2010: Uloga životinja u predodžbama o smrti i zagrobnom životu u hrvatskoj etnografskoj građi, *Kroatologija* 1, Zagreb, 213–227.
- Plas, Pieter, 2010: Vukovi i smrt, Tanataloško značenje vuka u tradicijskoj kulturi zapadnojužno-slavenskog područja, *Narodna umjetnost* 47/2, Zagreb, 77–95.
- Pliny the Elder, 1855: *The Natural History*, London. <http://old.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Plin.+Nat.+toc> (02.02.2010.)
- Schneeweis, Edmund, 2005: *Vjervovanja i običaji Srba i Hrvata*, Zagreb.
- Stipčević, Aleksandar, 1981: *Kulni simboli kod Ilira*, Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
- Toldi, Zvonimir, 1994: Prid kućom mi zelen bor, *Nek se spominja i pamti*, Slavonski Brod, 179–180.
- Publije Vergilije Maron, 2005: *Eneida*, Zagreb.
- Vinšćak, Tomo, 2002: *Vjervovanja o drveću u Hrvata*, Jastrebarsko.
- Wenzel, Martin, 1965: *Ukrasni motivi na stećcima*, Zagreb.

SYMBOLISM IN FUNERAL RITES AND BELIEFS OF BROD POSAVLJE
AREA – PRECHRISTIAN IN CHRISTIAN
KAROLINA LUKAČ, IVANA ARTUKOVIĆ ŽUPAN



The subject of death and the ways people treat it in the contemporary society is a taboo subject although since ancient times people have been aware of the inevitability of death and accepted it as a normal process in life. It seems at first that the belief in a form of afterlife was the only link that connected the communities of people who inhabited the Brod Posavlje area. However, things are much more complex. Throughout history, various belief systems have existed only the human need to dispose of the remains of their loved ones in a dignified manner that showed both love and fear that they would return and punish the living, remained the same. Accordingly, there have always been customs connected with the ritual of burial.

Communication with the dead, respect for the deceased, fulfillment of socially accepted norms of mourning and protection of the living from influence of the dead has been the goal of the funeral rites, which combined Christian and ancient pre-Christian conceptions. Influences of ancient European, Slavic, Roman and other rituals could be traced in some of the ceremonies. Funeral rites began with

the foresigns of death. A reliable sign predicting a person's death was considered to be the sound or the occurrence of a certain animal. Trees also had an important role in the beliefs and funeral customs. The ancient Slavs believed that animals and trees were their ancestors.

Symbolically ending all the connections with the deceased was one of the most important tasks that the surviving members had to fulfill after death had occurred. The deceased had to be separated from family members and all the objects that they used during life, and then from the house and the whole community. Ritual of separation began during lifetime, for example in the last farewell with the dying individual, but the actual separation can be seen in the rituals that occurred after death. All the objects that were used for cleaning the body, were destroyed or thrown away because the living community could no longer share anything with the deceased. Water that was used for cleaning the body was sometimes heated outside. The deceased was physically separated from other household members in a way that his body was laid on specially prepared bier in a separate room which represented division of the area for the death and the place for the living or, in other words, world of the dead and the world of the living. The removal of a dead body out of the house represented the final departure. Hiding traces on the path that lead to the cemetery and / or getting back home from the funeral the other way in a symbolic way precluded the dead to see the way back home.

The ritual of burial is permeated with numerous magical religious procedures and rules of behaviour of living from the moment of dying to the last farewell and afterwards. All of that is connected with the ancient beliefs in the world of souls of the dead, which have a theistic foundation.

Mag. Karolina Lukač, Muzej Brodskog Posavlja, A. Starčevića 40, HR-35000 Slavonski Brod, Hrvatska, karlukac@gmail.com

Mag. Ivana Artuković Župan, Muzej Brodskog Posavlja, A. Starčevića 40, HR-35000 Slavonski Brod, Hrvatska, artukovici0811@gmail.com

Podobe krvi v slovenski folklori in poeziji med svetim in profanim*

Marjetka Golež Kaučič

In this article, folk songs, some important traditional practices and mythological sources relating to blood as well as selected poems of Slovenian poets from Gregorčič to Makarovič and Detela are researched. Presented are the meaning, roles, symbolic and metaphoric dimensions of blood. The focus of the article is based on two philosophical concepts that are thematised in folklore and poetry: the sacred and the profane. It seems that discussing blood is a taboo and therefore we can say that a genuine artistic creation can relevantly depict both perceptions and conceptualisations of blood. The article takes ecocentric and unspeciesistic perspectives to this discussion and criticises the still existing unacceptable ritual practices of perpetuating killing of non-humans and spilling innocent blood.

KEYWORDS: blood, folklore, Slovenian poetry, sacred, profane, rituals, mythology

UVOD

Kri je kot kemična tekočina v obliki seruma brez proteinov in aminokislin podobna morju, kot menijo genetiki in razvojni biologi, torej je tekočina izvora in življenja. Ima tako simbolične kot metaforične razsežnosti, tudi njena barva, rdeča, je pomensko polivalentna. Zelo malo je simbolov, ki bi bili bolj evokativni od krvi, saj takoj vizualizira povezave s smrtjo, nasiljem, trpljenjem, žrtvovanjem, vojno, z religioznimi ali popolnoma stvarnimi pomeni. Očitno je, da je imela kri v preteklosti in še danes v človeški psihologiji po vsem svetu univerzalne pomene in reprezentacije. Bila je del religijskih obredov, npr. kot sveta tekočina v krščanski evharistiji. Semiti so verjeli, da je v krvi življenje (McCarthy 1969: 166). Kri simbolizira vse trdne vrednote ognja, toplote in življenja, ki so povezane s soncem, sodeluje tudi v splošni simboliki rdečega. Povsod po svetu je veljala za prenašalko življenja. Po svetopisemsko je kri življenje (Chevalier in Gheerbrant, 1995: 267). Povezana je z ritualnimi procesi, je tudi tabu, bodisi samo v človeškem življenju bodisi v razmerju do živali. Še posebno je del žrtvenih ritualov

* Članek je spremenjeno in dopolnjeno poglavje, ki je bilo objavljeno v srbskem jeziku v znanstveni monografiji *Krv: književnost, kultura*, Beograd: Balkanološki institut SANU, 2016.

in praks preteklih obdobij, kjer je potencirana njena očiščevalna moč.¹ V antiki je bila povezana s kultom mrtvega (McCarthy 1969: 172). Iz krvi ranjenega Urana, ki je kapljala na Zemljo, so se rodile Erinije, boginje maščevanja, ki kaznujejo vsako kršitev naravnega reda na Zemlji in v podzemlju. Po grški mitologiji so strupene kače nastale iz kapelj krvi, ki je polzela iz torbe, v kateri je Perzej nosil Meduzino glavo. Povezanost z življenjskim ciklom in s človeškim prelivanjem krvi pripadnikov živalskega sveta prinaša mnoge pomenske dimenzije krvi, percepcijo in odnos do nje. Po Myerjevi simbolizira življenje bolj kot smrt – prvo je primarna simbolizacija, drugo sekundarna (Myer 2005: 2005). Povezana je z razmnoževanjem in s plodnostjo. Janet Carsten (2013: 1–24) meni, da ima kri polivalentne razsežnosti, da njeno polivalentno polje ni niti samoumevno niti stabilno v različnih kulturnih in zgodovinskih okoljih. Sprašuje se tudi, ali lahko govorimo o »teoriji krvi«, ter ugotavlja, da gre pri pomenskem polju krvi za nasprotje med arbitrarno naravo znaka in pomembno močjo naravnih simbolov, povezanih s krvjo. Kri kot tekočina je v metaforičnih in simboličnih razsežnostih navzoča tudi v ljudskem izročilu in poeziji. Zato je namen članka diskurzivno predstaviti njene podobe v slovenski folklori² in poeziji ter ugotoviti njihove različne percepcije in konceptualizacije z vidika profanega in svetega. Sveto definiramo kot nekaj, kar je nedotakljivo, kar je lahko povezano z religioznim, se izraža v prepovedih in je v nasprotju s profanim, ki je nekaj navadnega, običajnega in ne zahteva ritualnosti, povezane s svetim. Po Eliadeju se nasprotje med svetim in profanim izraža kot nasprotje med realnim in nerealnim (Eliade, citirano po Debeljak 1995: 74). Durkheim sveto definira v smislu binarnega kodiranja, in sicer s pojmom sakralnega kot antiteze navadnega (Durkheim 1976: 36–37). Douglasova meni, da je »naša ideja svetosti postala specializirana in da je v nekaterih primitivnih religijah sveto splošna ideja, ki ne pomeni kaj dosti več od prepovedi. V tem smislu je univerzum razdeljen na stvari in dejanja, ki so predmet omejitev, in druga, ki niso; med omejitvami so nekatera usmerjena v varovanje božanstva pred profanacijo, druga pa v varovanje profanega od nevarnega vdora božanstva« (Douglas 2010: 33). Ti binarni opoziciji sta zgolj izhodišči, ki služita za utemeljevanje različnih pomenskih polj krvi, ni pa namen članka, da predstavimo antropološke teorije teh dveh konceptov, ker nas zanima, kako se v teh dveh antitezah realizirajo realne in simbolične razsežnosti krvi. Hkrati pa prispevek poskuša preseči dihotomijo človeško/živalsko prav z zanikanjem profanizacije živalskega življenja in svetosti človeškega. Na podlagi folklorističnih, etnoloških, literarnovednih, filozofskih in socioloških spoznanj ter analize izbranih ljudskih pesmi, nekaterih tradicionalnih praks in mitoloških virov, povezanih s krvjo, kot tudi izbranih del slovenskih pesnikov in pesnic od Gregorčiča do Makarovičeve in Detele, poskušamo predstaviti njene različne reprezentacije.

¹ Prim. Douglas 2010.

² Večinoma analiziramo ljudsko pesemsko izročilo, vendar se v razdelku Nedolžna kri dotaknemo tudi t. i. kmečkega praznika ali kolin, tradicionalne prakse, ki jo, na podlagi novih paradigmatičnih sprememb v družbi in kulturi, ostro kritiziramo in zavračamo.

KRI, MITOLOGIJA, RELIGIJA

Kri je bila v svetovni mitologiji velikokrat celo tvarina za nastanek sveta, kar pripovedujejo indoevropski miti, zato je poleg vode element, ki prispeva k stvarjenju. Po indoevropski mitologiji naj bi po prostovoljnem žrtvovanju prvobitnega orjaka iz njegovega razkosanega telesa nastala plodna prst, iz krvi pa morje in jezera (Šmitek 2004: 19),³ kar pomeni, da gre za plodnostni kult. V slovenski pesemski folklori je morda bolj navzoč perzijski Mitrov kult⁴ plodnosti, ki je preslikan, s krščanskimi atributi s simboliziranjem in ritualiziranjem krvi, v pesem *Sejanje Jezusove krvi*. Pesem govori o Kristusovi krvi, ki je stekla iz njegovih ran, ko je bil križan. V eni od variant Marija med zadnjo večerjo potoži Jezusu, da je na poljih in gorah videla posejano njegovo kri in da tam že raste pšenica in drugo žito, prav tako pa tudi trta, in vse naj bi bila njegova simbolična daritev. To je razvidno iz naslednjega odlomka:

»Kaj je tebi, Marija,
da si tako žalostna?«
»Zakaj bi jaz ne bila žalostna,
ker sem videla vsejano tvojo kri
po preširokem polji
no po vinskih gorah.
Po polju mi uže raste
oj drobna pšeničica.
Ko se boudo greišniki obhadjali,
da bi po vreidnem prijeili

presveto rešnje teilo,
da bi spremišljevali
tvojo martro to.
V gorah mi pa rastejo
vinske trtice,
kedar greišniki pijejo
tvojo sveto rešnjo kri,
da bi spremišljevali
kaj Jezus za nas trpi.« (SLP II/96/1)⁵

V drugi varianti pa sama Marija pod križem v krilo prestreza Jezusovo kri, ki jo bo nato po gorah in dolinah sejal sv. Janez, da bo zrasla pšenica in vinska trta. In v spomin na Jezusovo trpljenje bodo ljudje jedli kruh iz te pšenice in pili vino iz tega grozdja.

³ V slovenski mitologiji se pojavljajo tudi krvaveča drevesa (rdeča smola iz drevesa, ki ponazarja Kristusovo kri, npr. sveto drevo pri Vitanju) – ta so bila razširjena v Evropi in znana tudi v Indiji in Severni Afriki (glej Šmitek 2004: 76) – in krvavo morje, ki je po Šmitkovem mnenju reprezentacija Rdečega morja (Šmitek 2004: 43). V slovenski mitologiji so znani tudi vedomci, bajeslovna bitja, ki naj bi pila človekovo kri (Šmitek 2004: 181, 338). Vzporejamo jih lahko z vampirji, kjer je vsa zgodbena produkcija povezana s »pitjem« krvi izbranih človeških ali živalskih žrtev. Po Stithu Thompsonu naj bi vampirji imeli korenine v egipčanskih in tibetanskih religioznih verovanjih, ki imajo za posledico obrede, s katerimi bi onemogočali vrnitev mrtvega in sesanje krvi živega za njegov obstoj. Green pa ugotavlja, da naj bi bilo to povezano s tem, da je Kristus ob zadnji večerji zapovedal pitje vina kot simbola njegove krvi. To je bilo nato vzeto dobesedno, za večno življenje naj bi vampirji pili ne vino, ampak kri (Green 1988: 1375, citirano po Garry in El-Shamy 2005: 183).

⁴ Po legendi je Mitri, rojenemu iz skale, krokar prinesel stvarnikov nasvet, naj za odrešitev življenja na zemlji ujame in daruje belega bika. Ko je to storil, je iz razlite bikove krvi nastalo rastlinstvo, iz njegovega semena pa živalstvo. K umirajočemu biku se vzpenjajo njegov spremljevalec pes ter kača in škorpion. Slednja želita kot poosebitvi sil zla uničiti porajajoče se življenje na zemlji. Prizor žrtvovanja spremljajo poosebitvi sonca in lune, simbola svetlobe in teme, ter svečenika Cautopates in Cautes. Prim. Tušek 1990.

⁵ SLP II/96/1 = *Slovenske ljudske pesmi*; rimska številka pomeni številko knjige; naslednja, arabska številka pomeni tip pesmi in zadnja številko variante.

Lahko se vprašamo, ali je ta kri sveti gral (kri, pomešana z vodo, ki se nabira v gralu, je napitek nesmrtnosti), saj naj bi prav to pomenila ta sintagma. Bolj splošno prepričanje je, da je sveti gral kelih, iz katerega je pil Jezus na zadnji večerji in v katerega je sv. Jožef iz Arimateje zbral kri, ki je tekla iz Kristusovih krvavih ran, ko je bil križan.⁶ Nekateri pa menijo, da gre pri gralu za krvno nasledstvo. Grafenauer ugotavlja, da naj bi pesem o sejanju krvi nastala v času hude kuge v Evropi in naj bi pričala o apokaliptičnem ozračju, ki je povzročilo njen nastanek (Grafenauer 1980: 147). Motivna izhodišča te pesmi je kasneje raziskoval tudi Emilijan Cevc, ki je menil, da ta motiv ni evharističnega značaja, temveč je povezan z vizijami o Kristusovem trpljenju. Zapisi so poleg Cafovih še iz Bele krajine ter s slovenskega zahoda – iz Benečije. Podobna ljudska pesem je po mnenju Matičetovega krožila tudi v sosednji Soški dolini (Matičetov 1981: 145), kjer naj bi jo slišal Gregorčič in na njeni podlagi napisal pesem *Mojo srčno kri škropite*, čeprav je treba reči, da je njegova realizacija motiva metaforično-simbolična in patriotska.

*Mojo srčno kri škropite
po planinskih solnčnih tléh,
kakor seme jo vrzite
po doléh in po bregéh.*

*Pómlad iz krvi rodíla
cvetke tisočere bo,
ter prijazno mi gojila
svoje nežne hčere bo.*

*Deve zorne, dečki zali
brali bodo róže té,
v kite bodo jih spravljáli,
devali jih na srce.*

*In srce jim bo ogrelo,
cvetje vzraslo iz krvi,
da za rod in dom plamtelo
bode jim do konca dní. (Gregorčič 1947: 11)*

Čeprav sama menim, da je sejanje krvi povezano z Mitrovim kultom, ki je dobil krščanske atribute, pa Matičetov meni, »da je velika podobnost med našim pesemskim izročilom in izročilom o krvi Peluiga, kulturnega junaka z Malajskega polotoka. To naj bi bila sadilska bajka, v kateri je Peluig prerezal sam sebi prsi in razkropil kri sem in tja, da so se iz nje naredile razne žitarice« (Matičetov 1981: 145). Sejanje Jezusove krvi (tri kaplje krvi, ki jih poseje Marija) na široko polje, da bo rasla pšenica, na vinsko goro, da bo rastla trta, v vrt, da bodo rasle cvetlice, ki bodo dišale pri mašah, je najti še v pesmi *Jezusove muke* (Š 452), v porabski pesmi *Molitev od mouk Jezoša*, kjer pravi Jezus: »Mati moja draga, stoupi pod moj sveti križ, / tou zemi tri kapljice krvi [...]« (Mukič in Kozar 1982: 113). Motiv najdemo še v pesmi *Sedem žalosti Marijinih*: »Marija poh križam stoji, / na njo pa teče kri!« (Š 6458)⁷ in v pesmi *O Jezusovem trpljenju*: »Notri je tekla sveta rešnja kri, / sveta rešnja, farbna, rožna kri [...]« (Š 6587). Cevc meni, da je bila poljedelcu blizu »misel, da je s Kristusovim trpljenjem odrešena prekletstva tudi narava, zemlja kot rediteljica človeka. Po njivah in gorica razsejana kri torej ni bila samo alegorično dejanje« (Cevc 1981–83: 102), kar pa seveda ni v nasprotju z našo tezo

⁶ Po kaldejskem izročilu je božja kri, pomešana s prstjo, dala življenje bitjem (Chevalier in Gheerbrant 1995: 267). Glej še *Veliki splošni leksikon* 1997–1998: 1335.

⁷ Š 6458= Štrekelj, Karel. *Slovenske narodne pesmi*. Številka pomeni številko pesmi oziroma njene variante.

o podobnosti z Mitrovim kultom. Razsejanje krvi je prav gotovo povezano s plodnostnim kultom, hkrati pa še z ljudskim dožemanjem Kristusovega trpljenja in njegove krvi, ki prinaša odrešitev in blaginjo.

Kri je bila tudi relikvija in prav o sveti krvi govori legendarna pripovedna pesem *Nastanitev sv. krvi* (SLP III/175), ki tematizira češčenje sv. krvi v posebni kapeli sv. Križa v radovljiški cerkvi (tamkajšnji župnik je bil hkrati ljubljanski prošt), ki je bila zaradi te svetinje vse do konca 18. stoletja sloveča božja pot. Pesem je nastala med 15. in 18. stoletjem. Sveta kri ima celo vlogo subjekta, spregovori, pove, kje naj bi bila nastanjena – njeno bivališče je le tisto, ki ga izbere sama in ne škofje. Kri je torej personificirana, ker pa je to sveta Jezusova kri, gre za spoj mitičnega s krščanskim religioznim verovanjem o krvi kot relikviji. Sveta kri naj bi imela vlogo utrjevanja vere, kar priča odlomek:

In sveta kri spregovori:
»Ta ni moj ta pravi stan,
 20 *ker ga ni zvolil Jezus sam. [...]*
Vzdignil jo bo radoljski škof.
 25 *Naproti pridejo*
z eno majhno procesijo, z eno veliko andohtjo.

In sveta kri spregovori:
»Ta je moj ta pravi stan,
 30 *ker ga je zvolil Jezus sam.«* (SLP III/175/1)

Personifikacija krvi ni nenavadna, saj simbolizira Kristusovo osebo, simbolično ponazarja dejstvo, da je prek krvi kot relikvije navzoč v skupnosti. Sveto je torej povezano s transcendenco in je »nedotakljivo in nerazpoložljivo« (Pirc 2012: 181), po Hribarju pa je »sveto moč družbe, ki se izraža v zapovedih in prepovedih, znotraj obredov pa z žrtvenimi pojedinami« (Hribar 1990: 9). Po Ottu (1993) naj bi sveto obstajalo le v religioznem območju in ni racionalno, človek ga dojema kot absolutno resničnost in ga personalizira v bogu. Vera v to je bila tako močna, da je omogočala celo dialog s krvjo in prek nje z božjim. Sveta kri je nedotakljiva, je tabuizirana, pospremljena mora biti z obrednimi dejanji, drugače se njena svetost ne more izraziti. Zato je razmejitev med svetim in nečistim⁸ tudi v tej pesmi evidentna, dotik svetega naj bi bil prepovedan ali dovoljen samo izbrancem. Sveta kri je samostojen subjekt, ki ga lahko obredno pospremiti v bivališče le posvečeni. Posebno kri najdemo tudi v poeziji, in sicer pri Zajcu v njegovem dramskem delu *Mlada Breda*, ki korespondira z ljudsko pesmijo (SLP V/241, str. 50) z enakim naslovom:

Ali je na vratih polnočna rosa
ali je lepljiva kri?
Ali so moji prsti rdeči
ali so le temni od noči? (Zajc 1990: 313)

⁸ Prim. Douglas 2010: 102.

Kri v pesmi postane fizično bitje. Zajc jo primerja z bitjem, ki je neskončno, a ima človeške lastnosti. Kri ni več metafora, je fizična, je kot otrok, a hkrati preplavlja ves zemeljski, vodni in živi svet, kar pomeni, da je vseobsegajoča življenjska sila, a tudi ranljiva tvarina.

Kri

<i>vstopa domov</i>	<i>so jo kljuvali ptiči</i>
<i>vstopa povsod naenkrat</i>	<i>so jo umazali ljudje</i>
<i>kri zaliva prostor</i>	<i>so jo pohodili z nogami</i>
<i>položimo jo v zibelko</i>	<i>so jo s pohotnimi prsti kri</i>
<i>pokrijmo jo s čipkami</i>	<i>utrujena od dolge poti</i>
<i>narahlo da ne ranimo krvi</i>	<i>v beli zibelki kri</i>
<i>da ne ranimo vse naenkrat</i>	<i>zaspi naj zaspi</i>
<i>utrujena od dolge poti</i>	<i>z nami bo ostala</i>
<i>v zibelki beli kri</i>	<i>nosili jo bomo v naročju</i>
<i>zaspi naj zaspi</i>	<i>svojo kri ji bomo dajali ko bo žejna</i>
<i>se je ranila na poti</i>	<i>svojo žalost ko bo lačna kri</i>
<i>se je potolkla na kamnih</i>	<i>kako je velika kako ni kot človek</i>
<i>si je razbila kolena kri</i>	<i>kako je kot da bi bila srečna</i>
<i>so jo pile živali</i>	<i>kri ki se je vrnila domov.</i>
<i>so jo pile razpoke zemljine</i>	(Zajc 1990: 312; glej še Zajc 2008: 570–571)

Zajc z uročeno besedo pesni o krvi, ki biva sama in ki ima svojo bit in bitnost. Kri ni sveta, je profana, a zato nič manj pomembna.

Da kri ni voda,⁹ kaže tematizacija povrnitve zlega dejanja z zlim ali krvi s krvjo, vendar ne gre za t. i. krvno maščevanje, npr. v baladi Žena umori otroka moževe ljubice (SLP V/270), kjer se grajski gospod maščuje ženi, ki mu je umorila nezakonskega otroka. To kaže naslednji odlomek:

[...]

25 Pogledat grede v zibelko

in najde polno je krvi,

v nji sinek nje mrtev leži.

[...]

»Kaj tebi je moja gospa,

de je mazinc tvoj ves krvav?«

50 »Zaklala sim golobca dva,

h kosilu bosta dans oba.« (SLP V/270/1)

Kri je dokaz o zločinu in tudi prenos krivde na živalsko kri sporoča, da je človek napravil zlo dejanje. Ženska mora zaradi svojega dejanja umreti od moževe roke, kar pa po ljudskem verovanju ni zločin, je le povrnitev hudega s hudim, po biblijsko, in patriarhalne družbe.

⁹ Več o slovenskem pregovoru »kri ni voda« in s tem povezanih krvnih povezavah med družinskimi člani in nečlani v ljudski pesmi ter o krvi v baladi Rošlin in Verjanko glej Golež Kaučič 2002 in 2004.

JUNAŠKA IN MAŠČEVALNA KRI

Junaško-zgodovinska pripovedna pesem *Lavdon zavzame Beograd* – A opeva zmago vojskovodje Gideona Laudona nad Turki z zavzetjem Beograda leta 1789. Zapisi se deloma skladajo z zgodovinskimi dejstvi. Predvsem gre za vprašanje množičnega preli-vanja krvi, kar seveda pomeni smrt na obeh straneh. Gre za realno rdečo kri množičnih žrtev vojskovanja, ki je je tako veliko, da nam verz sporoča: »Oj stojaj, stojaj Beligrad! / Za gradam teče rdeča kri, / za gradam teče rdeča kri, / de b gnala mlinske kamne tri.¹⁰« (SLP I/14/1). To ni simbol, je fizična kri, ki je temeljno povezana z uničevanjem človeških življenj in je sicer z distance dojeta kot junaška kri, od blizu pa kot nepotrebna kri. Množično izgubo krvi kot kolektivne krvi vsega človeštva, ki simbolizira tudi njegov propad, pa tematizira pripovedka z enako metaforo kot junaško-zgodovinska pripovedna pesem, le da gre za drug kontekst. Koroška pripovedka z motivom krvi, ki bo gnala mlinske kamne tri (ki učinkuje kot medbesedilna odnosnica), tako kot pesnitev o bitki za Beograd označuje propad človeštva:

Še dolgo ne bo dobro na svetu. Preden pa bodo prišli boljši časi, bodo še zelo hudi, pričela se bo vojna. Najprej se bosta pograbila en cesar in en kralj. Ko bosta ta dva končala klanje in tudi sama poginila, se bodo začeli tepsti trije kralji. Ti bodo zvalili ves svet v vojsko. Končno ne bo prizanesel sosed sosedu, ne brat bratu in tudi ne sin očetu. Tekla bo kri, da bi lahko gnala mlinske kamne tri. Vojna bo tako dolgo trajala, dokler bo kaj ljudi in živine na svetu. (Möderndorfer 1946: 218–219)

Maščevalna kri, ki je povezana z ostanki ali zametki krvnega maščevanja¹¹ kot ritualnega dejanja časti ter celo pravne institucije (Vilfan 1943: 25), je motiv v pesmi z naslovom *Krvno maščevanje* (SLP I/9). V prvi varianti je nakazano krvno maščevanje s tem, da Boliko mati opozori, naj ne hodi na Šentlovensko goro, ker je tam njegov oče ubil očeta devetih sinov, ki samo čakajo, da se mu bodo maščevali po načelu kri za kri. Bolika vseeno odide in obiše cerkev ter se priporoči Bogu, tako da maščevanje spodleti, Bolika celo vseh devet bratov ubije v samoobrambi. Druga varianta, kjer je v glavni vlogi Polde, pa tematizira uspelo krvno maščevanje. V tej različici nastopa Hrvat, ki naj bi ga ubil njegov oče. Ta je imel devet sinov, ki so samo čakali, da bi maščevali njegovo smrt. Polde je šel v cerkev in se priporočil bogu in nato ubil osem bratov. Prizanesel je najmlajšemu in postala sta t. i. pobratima. Toda ko se je sklonil, da bi pil iz potoka, mu je Hrvat odsekal glavo. Pesem se začneja s sanjami, ki mu jih nato raztolmači mati: »Pušcel pomeni rdečo kri, / pelin pa tvojo grenko smrt.« (SLP I/9/2)

¹⁰ To je tudi pogost verzni obrazec ali formula.

¹¹ Po Vilfanu je bilo krvno maščevanje v srednjem veku razširjeno na področju germanskega prava (fajda) in je imelo za posledico prepoved poroke med člani sovražnih rodbin. Ta pravni element je ohranjen v pripovedki o Cerkniškem jezeru (Kelemina 1930: 295), kjer se zaljubljena fant in dekle nista mogla poročiti, ker sta si bili njuni družini v sovraštvo (Vilfan 1943: 26).

KRI IN POLITIKA

Metaforični prenos pomena krvi na narod je izražen s sintagmo kri in politika. To povezavo lahko opazujemo pri Gregorčiču, ki je motiv narodove krvi vključil v svojo pesem *Soči*, ki »bo krvava tekla« v prvi svetovni vojni, kar bi bila lahko njegova vizija ali slutnja vojne, čeprav je Anton Slodnjak ugotovil, da gre za tematizacijo Italije Irredente 1878,¹² ker je pesem nastala leta 1879. Odlomek kaže na povezavo vode in krvi, tesno povezavo, saj je voda element, ki je očitno včasih močnejši od krvi, saj jo lahko spere, ko hitro teče. Ker pa Sočo Gregorčič primerja s solzo, kar tematizira alegorijo reke kot živega bitja, ki joče zaradi izgubljenih življenj, je nato spoj solz in krvi logičen in ne več metaforičen, temveč nakazuje vizijo smrti, ki je povezana s krvjo, hkrati pa tudi prav s Sočo izraža nacionalno zavest. Po Marvinu in Inglu (1999: 4) naj bi vsako krvavo žrtvovanje v vsaki skupnosti ustvarilo kohezijo posebne vrste. Odlomek naj bi tematiziral prav to:

*Mar veš, da tečeš tik grobov,
grobov slovenskega domovja?
Obojno bol pač tu trpiš,
V tej boli tožna in počasna,
ogromna solza se mi zdiš,
a še kot solza - krasna!
Krasna si, bistra hči planin,
Brdka v prirodni si lepoti,
ko ti prozornih globočin
nevihte divje srd ne moti!
Pa oh, siroti tebi žuga
vihar grozán, vihar strašán;
prihrumel z gorkega bo juga,
divjal čez plodno bo ravan,
ki tvoja jo napaja struga —
gorjé, da daleč ni ta dan!
Nad tabo jasen bo obok,
krog tebe pa svinčena toča*

*in dež krvav in solz potok
in blisk in grom — oh, bitva vroča!
Tod sekla bridka bodo jekla,
in ti mi boš krvava tekla:
kri naša te pojila bo,
sovražna te kalila bo! [...]
Ne stiskaj v meje se bregov,
srdita čez branove stopi,
ter tujce, zemlje lačne, vtopi
Na dno razpenjenih valov!
(Gregorčič 1947: 65)*

Podobno nacionalno zavest in odnos do zemlje kot domovine, tudi s pomočjo krvi, tematizira Alojz Gradnik v pesmi *Pojoča kri*. Na domovino je privezan s težko krvjo, s krvjo, ki mu teče v žilah, prek nje izraža pripetost na rodno zemljo in narod. Kri postane sveta, kot je sveta tudi zemlja, ki ga je rodila.

¹² Italijanski iredentizem je poleg odpora do Avstrijcev razvil sovražstvo Italijanov do Slovencev in predvsem do Hrvatov, ki so po njihovih pojmihi ovirali italijansko oblast na Jadranu. S tem je iredentizem dobil čisto nove smernice, saj ni bilo več govora o neodrešenih ozemljih, temveč o ekonomski in vojaški dominaciji. Prva javna manifestacija tega novega iredentizma je bila v Trstu leta 1865. Sovražstvo do sosedov se je počasi sprevrglo v prepričanje, da so Slovani le kmečko ljudstvo, nesposobno oblikovati narodno skupnost, in zato obsojeni na asimilacijo (za več glej Marušič 1990: 196).

*Od tebe sem prejel to težko kri,
ti sveta zemlja moje domovine,
z njo, kar je prah grobov in kar živi,
z njo, kar je večno in kar v času mine,
z njo vso radost kipečo tvojih trt,
z njo vso otožnost ranjene živali,
z njo vso ljubezni strast in črni črt,
z njo čistost vira in kaliž drhali,
z njo silo, ki jo tratil je barbar,
z njo vso vdanost in nemoč tlačana
z njo vse, kar seje vate oratar,
z njo, kar zori in kar mori mu slana,
z njo živo vero v večni vir duha,
ki v zlati luči in še temi vlada,
ki v vetru, valu, travi trepeti
in preko groba še je pot in nada.
O zemlja sladka: kamen, zrno, sok,
o zemlja sveta, ki si me rodila,
ki zibel si in grob in smeh in jok
in tudi mene boš upokojila—
če tvoja kri ljubezen je in gnev
če tvoja kri molitev je in kletev,
če je cvetenja in trohnobe žetev,
o, naj le vsa razlije se v moj spev. (Gradnik 2002: 213)*

Srečko Kosovel je v pesmi *Ekstaza smrti* govoril o propadu Evrope, ki po mnenju nekaterih komparativistov predstavlja potop Evrope (Pavlič 2005: 19–35), kar naj bi nakazovala metafora rdečega morja, a sama menim, da gre za morje krvi, da bo Evropa začetka 20. stoletja umrla v poplavi krvi in ne v vodnem potopu.¹³ Kri je zamenjala vodo, saj jo ljudje pijejo, brez vode pa ni mogoče očiščenje in spiranje krivde, Evropa je potopljena v krvavi ples smrti, kjer je prostor le za evropske mrličke. Kri je torej vseobsegajoča metafora smrti, a je tudi popolnoma fizična tekočina umiranja:

*Vse je ekstaza, ekstaza smrti!
Zlati stolpovi zapadne Evrope,
kupole bele — (vse je ekstaza!) —
vse tone v žgočem, rdečem morju;
solnce zahaja in v njem se opaja
tisočkrat mrtvi evropski človek.
— Vse je ekstaza, ekstaza smrti. —*

*Lepa, o lepa bo smrt Evrope:
kakor razkošna kraljica v zlatu
legla bo v krsto temnih stoletij,
tiho bo umrla, kot bi zaprla
stara kraljica zlate oči.
— Vse je ekstaza, ekstaza smrti. —*

¹³ Pesem je aktualna še danes, saj gre za podobno situacijo, pesnik je imel vizijo, ki jo lahko anticipiramo tudi za današnji čas.

*Ah, iz oblaka večernega (zadnjega
sla, ki oznanja Evropi še luč!)
lije kri v moje trudno srce,
joj in vode ni več v Evropi
in mi ljudje pijemo kri,
kri iz večernih sladkih oblakov.
— Vse je ekstaza, ekstaza smrti. —*

*Komaj rojen, že goriš v ognju večera,
vsa morja so rdeča, vsa morja
polna krvi, vsa jezera in vode ni,
vode ni, da bi pral svojo krivdo,
da bi opral svoje srce ta človek,
vode ni, da pogasil bi z njo
žejo po tihi, zeleni, jutranji prirodi.*

*In vse je večer in jutra ne bo,
dokler ne umremo, ki nosimo
krivdo umiranja, dokler ne umremo
poslednji ...*

*Joj, v to pokrajino, še v to zeleno,
rosno zeleno pokrajino, še v to,
solnce večerno, boš zasijalo
s pekočimi žarki? Še v to?*

*Morje preplavlja zelene poljane,
morje večerne, žgoče krvi
in rešitve ni in ni,
dokler ne padeva jaz in ti,
dokler ne pademo jaz in vsi,
dokler ne umremo pod težo krvi.*

*Z zlatimi žarki sijalo bo solnce
na nas, evropske mrličje.
(Kosovel 1946: 304–305)*

Tematizacija krvi v poeziji Franceta Balantiča¹⁴ je realizirana kot resnična kri telesa in strasti (»razpel bom v krvi svoje perutnice«; »naj tvoja kri me vrže med pijance« (Balantič 1984: 26–27)), ki izhaja iz zemeljskega, pa vse do svete, božje krvi, ki izhaja iz spiritualnega. To razberemo v pesmi *Prihod pomladi*: »Nebo s krvjo polita so nosila« (Balantič 1991: 9), kri je telesna, a tudi simbolična tvarina. Balantič je razdvojen, želi biti poduhovljen, a ve, da je s krvjo ujet tudi v telesnost (Bandelj 2009: 3–21). Balantiča, ki izhaja iz krščanskega okolja, lahko povežemo z Gregorčičem tudi prek njegovega pojmovanja krvi. Tudi pri Balantiču kri lahko zaplodi rastline, ko telo sprhni in je kri raztrosena po polju in ustvarja druga živa bitja zemlje, npr. v pesmi *Iz ilovice*: »To je pomlad in kri, ki zacvete« (Balantič 1984: 11); v pesmi *Truplo v polju*: »Nič več moja kri ni slana / in prhni kot mrtva stebila.« (Balantič 1991: 18) V pesmi *Dno* je kri simbol strasti, življenja: »z belimi prsti grebeš vrelo kri [...] / tok drugačne krvi se steka v ponor« (Balantič 1991: 19). Nato se pesnik odpove strasti, kar tematizira v pesmi *Odpoved*: »naj spet uležem se v krvi usehlo strugo« (Balantič 1991: 32), še bolj pa v pesmi *Umirajoča sla*, kjer zemeljska strast dokončno umre: »sedaj mi bo razpadla temna kri« (Balantič 1991: 40), in še več, tudi ljubezen se umakne smrti: »Daj, pridi, da zabrodiš v lepki krvi.« (Balantič 1991: 47) Z Gregorčičem ga povezuje tudi nacionalna zavest, npr. v pesmi *Teptana kri*, kjer je motiv krvi povezan z narodom, prav tako tudi sintagma »topla kri«

¹⁴ Balantič je pripadal domobranskemu gibanju v drugi svetovni vojni, zato je bila njegova poezija velikokrat percipirana le s političnega stališča. Umrli je v požaru leta 1943, ko so Krajčevo hišo v Grahovem napadli partizani in jo požgali. Njegove vizije ognja in krvi so očitno povezane s slutnjo nasilne smrti.

(Balantič 1991: 77), in v pesmi *Sen o vrnitvi*, kjer je tujina mačeha, saj: »Ko boš, tujina, vso mi kri izpila [...]« (Balantič 1991: 140). Nato mu postanejo »steze krvave« in privrele »strnjene krvi so kepe« (Balantič 1991: 58), a namesto krvi želi čistost vode: »preveč krvi je motni curek slan, / studencev močnih, čistih sem željan« (Balantič 1991: 59). Balantič nato v nekaterih pesmih prehaja iz telesnosti v svetost krvi, povezuje jo s transcendenco, h kateri je venomer težil: v *Vencu* postane: »vitki vrč za božjo kri«, »neznana topla slast mi kri prevzema, / ne bom izvil se iz božjega objema, / zato blagoslovljena kri kipi« (Balantič 1991: 65). V XII. sonetu *Venca* »blagoslovljena kri kipi« (Balantič 1991: 60), kar ga ponovno povezuje z Gregorčičem in posredno tudi z baladno tradicijo o krvi kot sveti tekočini. Na koncu se popolnoma odpove zemeljskemu in se preda božjemu in smrti:

*Minil je čas, ko me je norca motil
vsak vrisk krvi, vabljev očij sijaj.
Odšel bom in ne pridem več nazaj,
Gospod, za Tabo se bom zdaj napotil.* (Balantič 1991: 157)

NEDOLŽNA KRI

Prva nedolžna ritualizirana kri je bila prelita, ko sta Abel in Kajn darovala svojo daritveno žrtev Bogu – Kajn je daroval rastlinsko, Abel živalsko, Bog pa je sprejel le živalsko in ne rastlinske.¹⁵ To je bil morda znak, da je zapoved Ne ubijaj veljavna le za človeka in je tako prelitje živalske krvi močnejša daritev od pridelkov. Po Derridaju (1991: 114) je prav to, da je zapoved Ne ubijaj (Thou shalt not kill), ki velja za človeka, medtem ko izključuje živali, saj ni bilo zapisano, da se ne sme ubijati vseh živih bitij (Thou shalt not put to death the living in general), povzročila distinkcijo med »avtobiografsko živaljo« in drugimi čutečimi bitji, kar pomeni, da je tu zametek prelivanja nedolžne krvi.¹⁶ Gould in Kolb menita, da je »[ž]rtvovanje [...] obredno darovanje človeka ali živali (lahko pa tudi pridelkov in drugih predmetov) ali pa njihovih simbolnih reprezentacij v uporabo nadnaravnemu bitju. Žrtvovanje je torej posebni tip obrednega darovanja, ki ga je treba ločevati od darovanja posvetnim avtoritetam« (Gould in Kolb 1964: 613). Po Douglasovi: »Ritualist postane tisti, ki izvaja določeno dejanje, s katerim izkazuje predanost določenim vrednotam« (Douglas 1994: 22). Ritual je pojem, ki se navezuje na obrede v povezavi s svetim, obred pa je vsako kulturno predpisano formalno vedenje, utemeljeno v tradiciji (Gould in Kolb 1964: 607). Durkheim v delu *The Elementary Forms of the Religious Life* uvaja koncept rituala kot sredstva, s katerim so v skupnosti kolektivno verovanje in ideali hkrati generirani, izkušeni in afirmirani kot resnično (Durkheim 2008, citirano po Bell 2008: 20; prim. še Fikfak 2008; Geertz 1973). Ritualizirani uboji živali so se nato

¹⁵ Zgodbo o Abel in Kajnu uvrščajo med izročilo, legende, celo v mit, saj je po Van Setersu (1992: 146) ta zgodba mit zato, ker izvira iz predzgodovinskega časa. Dostopno na <http://www.averagematt.com/prologue-to-history-the-yahwist-as-historian-in-genesis.pdf>, dostop 12. 12. 2016.

¹⁶ O logiki žrtvovanja razpravlja tudi Harrawayeva (2008: 80).

kar vrstili, znova jih lahko povežemo s perzijskim Mitrovim plodnostnim kultom, ki se je razširil tudi v antični Rim. Mitra je žrtvoval belega bika in iz njegove krvi, ki je padla na zemljo, je takoj vzklilo žito. Bela koža bika in njegova rdeča kri sta gotovo povezani tudi z barvno simboliko bele kot simbola nedolžnosti in rdeče kot simbolične in realne barve krvi. Ta motiv, da iz krvi lahko zraste rastlina, je znan tudi v svetovni folklori, npr. v angleško-škotski baladi *Bonny Barbara Allen* (Child 1965/1886, tip 84: 276), in v slovenskem baladnem izročilu, kjer je uresničen kot potujoči motiv, in sicer v baladi o nezvestem študentu novomašniku, o furmanu, ki umre po smrti ljubice, v baladi o smrti čevljarjeve ljubice, o smrti neveste na poročni dan (SLP IV/225, 232, 230 in SLP V/241). Rastlini, ki po smrti vzklijeta iz krvi, sta navadno vrtnica in lilija, ki simbolizirata ljubezen in nedolžnost (McCarthy 1969: 174; Kumer 1996: 105). Ritualizirani uboji živali so pogosti v antičnem svetu. Kri, ki se je prelivala takrat, je bila obredna kri, a kljub temu je šlo za pokol nedolžnih živali.

Kot pendant belemu biku Dane Zajc uporabi črnega bika, bika, ki ima strašno moč, a je hkrati tudi zelo ranljiv, njegov glas primerja s črno krvjo, ki napolni brezkrvno jutro. A prav kri kot simbol smrti in ne več plodnosti je pri Zajcu povezana s krikom kot spoznanjem smrti, saj je bik obsojen na smrt, ki jo ponazarja »bleščeča mesarska sekira«:

*Veliki črni bik
Veliki črni bik rjove v jutro.
Veliki črni bik, koga kličeš?
Prazni so pašniki.
Prazne so gore.
Prazne so grape.
Prazne kot odmev tvojega klica.*

*Veliki črni bik rjove v jutro.
Kot da bi brizgala težka črna kri
pod vršičke temnih smrek.
Kot da bi se nad gozdom na vzhodu
odpiralo v jutro
krvavo bikovo oko.
Veliki črni bik, koga kličeš?
Je slast poslušati,
kako ti vrača odmev
tvoj zamolkli klic?*

*Veliki črni bik, brezkrvno je jutro.
Tvoj glas pada v grape
kot razcefrana jata
črnih vran.
Nobeden ne sliši tvoje samote.
Nikogar ne napojiš
s črno krvjo svojega glasu.
Umolknj, veliki črni bik.*

*Veliki črni bik rjove v jutro.
Sonce na vzhodu brusi
bleščečo mesarsko sekiro.
(Zajc 2008: 42–43)*

Mesarska sekira pa je v slovenskem prostoru nabrušena za živali, ki jih zakoljejo zaradi konzumacije njihovih delov telesa in krvi v »kmečkem prazniku« (prim. Minnch 1979 in 1987, po njegovem mnenju naj bi prav ta dogodek v preteklosti blažil ločitev človeka od živali, kar pa je v sodobnem industrializiranem svetu popolnoma izginilo), ki ga imenujemo koline in se še vedno izvaja. Koline niso obred, saj v tem dejanju ni ničesar posvečenega; če je obred simbolna akcija (Cazeneuve 1986: 37), je tu simbolika

odpadla, saj kri živali iz trpljenja in smrti prehaja v zločin, če stojimo na stališču, da prašič ni stvar, temveč oseba, kar trdi tudi antropolog Tim Ingold, ki pravi, da živali niso podobne osebam, one so osebe: »Kot 'organizmi-osebe' in člani, ki participirajo v življenjskem procesu, so tako ljudje kot ne-ljudje ontološko ekvivalentni« (Ingold 1994: XXIV), človek pa ga percipira kot zabavo. Ritualnosti ni, je zgolj vraževerje, da se prašič ne sme nikomur smiliti, ker bo tako zanič meso (Kuret 1989 2: 263–274). Po smislu tega početja, ki ni več zagotovitev mesa za preživetje, temveč zgolj stalna konzumacija čim večjih količin delov prašičjih trupel, ljudje ne sprašujejo, ne pomislijo na trpljenje živali, ne pomislijo na prepoved ubijanja, ki naj bi veljala za vsa živa bitja. Mislijo le na hrano in z njo povezano zabavo. Koline kot praznik so po mojem mnenju absurden dogodek, povezan s trpljenjem inteligentnih bitij druge vrste, kar je povezano s »speciesismom« kot diskriminacijo drugega na podlagi vrste. Richard Ryder (1971: 81), avtor izraza »speciesism«, je zagovarjal tezo, da biti predstavnik neke vrste nima nobene moralne vrednosti same po sebi. V *Enciklopediji živalskih pravic in blaginje* je zapisal: »Če je sprejeto, da je moralno neustrezno, da namenoma povzročamo bolečino nedolžnim predstavnikom človeške vrste, je potem logično, da je enako narobe, če trpljenje povzročamo nedolžnim predstavnikom drugih vrst [...] Zato je čas, da ravnamo po tej logiki.« (Ryder 2009/1998: 320)¹⁷

Enako je tudi s praznoverjem, ki je povezano s trpljenjem živali, namen dejanja pa je, da bi s tem arhaičnim konstruktom rituala človek preprečil neko dejanje ali si zagotovil človeško bližino. To je evidentno v dejanju, ko je dekle iz Slovenskih goric med mašo na veliki petek prebadalo netopirja, da ne bi izgubilo izvoljenega fanta, in sicer tako, da na njenem robcu ni smelo biti niti ene kaplje krvi (Kuret 1989 1: 157). Zakaj torej kri živali ni posvečena, zakaj je ta kri zgolj profana, ni tabu, puščanje krvi živalskemu bitju kot smrtno dejanje ni obsojanja vredno, je legalno, je celo označeno kot tradicionalna praksa? Ta nedolžna kri pa kriči, le da so ti kriki nemi in jih človek ne sliši. Iztekanje, izgubljanje krvi, prelivanje krvi je percipirano kot normalno, kri drugega je kot voda in izražena je popolna neempatija do živalske krvi.

Ta groza ubijanja živali je bila močno vtisnjena v poezijo in življenje Srečka Kosovela. Kosovel je svoj globoko občutljivi odnos do živali tematiziral v »ekološki« pesmi *Odpeljali so kozlička*, ki govori o ljubezni do kozlička in bolečini ob tem, ko ga odpeljejo, da ga bodo umorili. Zadnja kitica vsebuje eno samo bridkost pesnika: »Kdo te ljubil bo, / kozliček, / in igral se s tabo? / Ah, mesarji trdo srčni / oni ne, gotovo [...]« (Kosovel 1946: 265–268). Žival in človek se pri Kosovelu srečujeta tudi v trpljenju, ki ga ne-človeški subjektiviteti povzroči človek, kar vidimo v pesmi *Muke*: podoba na križ pribitega vrana s prebodenimi očmi je tudi podoba človeka, čeprav je vrano muke povzročil prav človek: »Pribili so vrana na križ, / te žive perutnice / so trepetale [...] / od njih je curljala kri. In skozi oči so / šivanko prebodli. / To mrtvo življenje / visi – še visi pred menoj [...]« (Kosovel 1976: 49)

¹⁷ <http://www.beknowledge.com/wp-content/uploads/2010/12/c81e7Encyclopedia%20of%20Animal%20Rights%20and%20Animal%20Welfare.pdf>.

V sodobni slovenski poeziji sta z uporabo krvi nasilje nad ljudmi in živalmi tematizirala tudi Svetlana Makarovič, še bolj pa Jure Detela. V pesmi *Lov* Svetlane Makarovič je nedolžna kri prelita v gozdu, kjer divja lovec:

*Diši po vročem semenu, jelen.
Po tebi diši ves gozd, in jaz.
Zate je nož že nabrušen, jelen.
To sluti gozd, in to vem jaz.
Prestopil boš lunino jaso, jelen,
moj jelen z robidovimi očmi.
Globoko bo zadišalo po krvi, jelen.
Naenkrat boš vedel, kam greš in kdo si. (Makarovič 2008: 64)*

V pesmi *Tretji* romantični in idilični začetek pesmi preseka zavest, da se dogaja nasilje.

*Teče, teče vodica,
na tratici je hišica.
Tisto niso nageljni,
ampak sveža sled krvi. (Makarovič 2008: 74)*

Makarovičeva izumi tudi mitološko bitje, ki mu nadene ime *krvavec*, a ta je kar človek, človek vojne, ki drugemu povzroča trpljenje in s tem preliva kri.

*Krvavec
Nocoj je ena lepa noč,
nocoj je ena bridka noč,
nikdar me ni nihče imel,
nocoj me bo krvavec vzel.
Pa naj me vzame, kaj zato,
saj z jutrom pojde na vojsko,
roke lepljive od krvi,
srce pa zvrhano prsti.*

*Je že tak kraj, je že tak čas,
je že tako prišlo nad nas,
koža na kožo, kri na kri,
telo k telesu brez oči.*

*Ne kdo si ti ne kdo sem jaz,
je že tak kraj, je že tak čas,
ime pa v vojski važno ni –
krvavec jaz, krvavec ti. (Makarovič 2008: 76)*

Makarovičevi se zunanji svet odpira kot »horror mundi«, saj je v pesmi *Dobro jutro* zanj »svet s krvjo oblit«, kjer vsakodnevno umirajo živali: »ptica brez peres, / nepremična kepa / strnjene sluzi ...« (Makarovič 2008: 114), in ob rojstnem dnevu prekolne »lepko kri, kri krvi in prvi dih ter luč srca«, kar pomeni, da obžaluje, da se je rodila v tak svet (Makarovič 2008: 118).

Prav vprašanje svetosti življenja, ki je v zgodovini vseh živih bitij bila rezervirana za človeški svet, vsaj v zahodni kulturi, pa je izjemno pomembna razsežnost tudi pri percepciji svetosti življenja ne-človeških subjektivitet. Tine Hribar (1988) je svetost življenja rezerviral za človeka, enako je storil francoski filozof Emmanuel Levinas (1998), v slovenskem prostoru pa je že v osemdesetih letih 20. stoletja to premiso zanimal Jure Detela, pesnik in mislec vizije nove eshatološke premene sveta. Po njegovem mnenju je sveto vsako živo bitje, ne glede na to, v katero vrsto sodi. Še posebno se je zavzemal, da se svetost življenja prizna živalskim bitjem. V disputu s Hribarjem je dokazal, da je svetost življenja, s tem pa krvi živali, tista, ki bi morala veljati v svetu človeka, s čimer je prešel iz antropocentrizma v ekocentrizem ali zoocentrizem (Detela 1988: 1473–1484). Deteli živali »artikulirajo svojo nedolžnost, blagost in nenasilnost« (Detela 2011: 102). Meni celo, da: »[č]e nekatere živali, kot npr. srnjaki in gamsi, ne vidijo nobenega z lastno voljo gibajočega se bitja kot sredstvo za hrano, je to že v prvi stopnji spoznavanja čisto drugačna kultivirana senzibilnost kot pri mnogih ljudeh« (Detela 2011: 166). Prizadeval si je za konstituiranje družbe, ki ne bi več temeljila v »strukturi ritualnega umora« (Detela 2011: 357–362). V njegovi poeziji je kri živali navzoča kot realna in ne simbolična kri. Že leta 1977 je v *Problemih* tematiziral zmoto ritualnega umora živali na primeru bobrov in njihovega množičnega pomora: »Lahko zgradimo ogromen oltar, polovimo vse bobre, kar jih je še na zemlji, lahko jih zvlečemo na ta oltar, jih vse hkrati ritualno pokoljemo, lahko kot uročni gledamo kri, ki plane z oltarja in preplavi svet [...] – pri vsem tem ostane ena stvar jasna: vse človeštvo skupaj ne bo pri tem izvedelo o krvi bobrov niti ene stomiljoninke tega, kar uzrejo notranje oči enega samega bobra v eni stomiljoninki sekunde [...] Kri živali ni zato, da se razliva po svetu, temveč zato, da se pretaka pod kožo živali, po njihovih lastnih telesih« (Detela 1977: 521). Živali je vključeval v svojo poezijo kot »bitja iz tujih svetov«, ki so v ta zemeljski svet pripeta s krvjo, ki jo venomer preliva človek, ko izvaja nasilje nad njimi. V njegovih pesmih je žival bitje, ki krvavi in ne metaforično, popolnoma stvarno in resnično, saj je želel, »da se zgodi integracija živali v um« (Detela 1975: 2).

Jure Detela v poeziji odkriva, da je človeška eksistenca venomer v povezavi z iztekanjem krvi drugih bitij: »V ognjih ležimo kot s hrptom na zemlji, / poslušajoč, / kako so se zgodila naša mrliška telesa, / zmeraj rastoča s krvjo« (Detela 1992: 16). »Duša mirne živali, / s kremplji zelene krvi«; kjer ima žival lahko kremplje usmerjene le v travo, v zeleno, zato njena aktivnost ni nasilje, človek pa nezavedno ali pa tudi ne razliva kri drugega: »Legenda o mrtvih točkah zavesti, / sij razlite krvi« (26, 27). Človek ima »črni okus po krvi«, povsod je kri ubitih jelenov, ki se: »po skalah / se kri spreminja v kristale« (61). Zato Detela prav fizično čuti to trpljenje živali: »od tujih smrti, / čutenih v možganih, / mi vdira v besede, / črna energija« (68). Sam svojo eksistenco opisuje z metaforo, da je »kot biser školjčne krvi«, spet povezano z realnostjo v naravi, kjer bitje nastane le prek trpljenja (76). Da je nedolžne krvi preveč in ničesar ne rešuje, Detela tematizira takole:

»Kri teče po svetu, / toda zastonj. / Nič ni z njo / potešeno. / Nobena krivda / se z njo ne opere« (81). Ritualnost krvi, kot očiščenje, a je torej gladko zanikana. Detela v pesmi *Krotke oči* uporabi sintagmo »tisoči krotkih oči«, ki se navezuje na poboj bizonov v Oklahomi, in označi Williama Codyja za morilca, ki je bizonom tudi ukradel ime, saj se je razglasil za Buffalo Billa; posredno lahko vidimo morje nedolžne krvi, ki se je razlilo po tamkajšnjih travnikih: »Ogromne, po zemlji bobneče / črede so izginile v mit, / ki ni zaščitil pred izginotjem / tisoče krotkih oči« (Detela 1992: 163). V *Pesmi za jelene* Detela tematizira prepričanje, da je njihova kri lovcem popolnoma profana, njemu pa je sveta, zato prav s krvjo kot resničnim življenjskim tokom, ki se razliva pod streli in ne očiščuje sveta, temveč se prazno razliva po zemlji, saj človeški barbari ne zmorejo ne empatije in ne spoštovanja do Drugega, sam živali posvečuje, kar je razvidno iz odlomka pesmi:

*Vsaka zvezda
vas odreši. Še zemlja, ki padete nanjo
krvavi, s svincem v telesih,
vas odreši. Jeleni. S smrtnimi padci
ne dajete lovcem odveze
Za svoje življenje. Lovci prezirajo
vašo nedolžnost. Zato
vas morijo z lahkoto. Jeleni! Jeleni! (Detela 1992: 17)*

Vičarjeva meni, da prek te pesmi Detela »razširja meje senzibilitete za nasilje, da iz njenega horizonta ne bi izpadlo nasilje nad živalmi in njihovo trpljenje« (Vičar 2013: 38).¹⁸

SKLEP

Izbrani primeri še zdaleč ne odsevajo vseh pomenskih razsežnosti krvi v slovenski folklori in poeziji, kažejo pa na to, da je hkrati tabu in pomembna simbolična in realna tekočina. Nanjo so pripete najrazličnejše percepcije, od mitoloških prek ritualnih do političnih in celo ekokritičnih. Kri je torej tekočina življenja in smrti, strasti in groze, je povezana z religijo, pa tudi z negativnimi obredi in tradicijami, ki jim danes ni več mesto v družbi, a se še vedno trdovratno izvajajo. Kri je povezana z ubijanjem, pa tudi z nastajanjem in razmnoževanjem, je ustvarjalka, a prek nje hkrati odteka tudi življenjski vir in se transformira v novega. Prek tematizacije krvi v pesmih je percipirana nacionalna razsežnost, nacionalni ponos, hkrati pa tudi kritika družbe v posameznih zgodovinskih in družbeno-političnih obdobjih. Njena pomenska dihotomija nakazuje dvojnost in razdeljenost človeškega pojmovanja sveta in človekovo percepcijo krvi kot čiste in nečiste, kot dragocene in svete, kot žrtvene in nedolžne, hkrati pa le redki posamezniki priznavajo svetost krvi tudi nečloveškim subjektivitetam.

¹⁸ Zato bi danes potrebovali novega Detelo (ki je odpiral kletke v živalskem vrtu), saj se trpljenje košut in jelenov nadaljuje. V letu 2015 se je na slovensko-hrvaški meji začel dogajati še en krvav politični ritual postavljanja bodeče in z rezili opremljene žice, ki trga telo košut in drugih živali. Kri se razliva iz ran, fizična kri, ki opozarja na ekocid in uvaja novo taboriščno logiko človeškega in živalskega sveta.

REFERENCE

- Balantič, France, 1984: *Muževna steblika*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Balantič, France, 1991: *Zbrane pesmi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Bandelj, David, 2009: Tri podobe v Balantičevi liriki: kri, zemlja in ogenj. *Jezik in slovstvo* 54 (2), Ljubljana, 3–21.
- Bell, Catherine, 2009: *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Carsten, Janet (ur.), 2013: *Blood will out: Essays on Liquid Transfers and Flows*. Wiley-Blackwell (Special issue of the Journal of Royal Anthropological Institute 19).
- Cazeneuve, Jean, 1986: *Sociologija obreda*. Ljubljana: Škuc, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete (Studia Humanitatis).
- Cevc, Emilijan, 1981–1983 (1984): Motivna izhodišča ljudske pesmi »Sveta kri sejana«. *Traditiones* 10–12, Ljubljana, 95–104.
- Chevalier, Jean in Gheerbrant, Alain, 1995: *Slovar simbolov*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Child, Francis James, 1965 (1886): *The English and Scottish Popular Ballads*. 2. knjiga. New York: Dover Publications.
- Derrida, Jacques, 1991: 'Eating Well' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida. V: Connor and Nancy Cadava (ur.), *Who Comes After the Subject?*. New York in London: Routledge, 96–119.
- Detela, Jure, 1975–1976: Sporočilo, *Tribuna* 2, 1–3.
- Detela, Jure, 1977: Poezija znanega liberalca ..., *Problemi Literatura* XVI (3–4)/170–171, 521–524: www.dlib.si/stream/URN:NBN:SI:DOC-WWO82RNH/...16c0.../PDF, 23. 5. 2015.
- Detela, Jure, 1988: Ekologija, ekonomija preživetja in živalske pravice. *Nova revija* 7 (77), 1473–1484.
- Detela, Jure, 1992: *Pesmi*. Celovec in Salzburg: Wieser.
- Detela, Jure, 2011: *Orfični dokumenti I: Teksti in fragmenti iz zapuščine*. Izbral in uredil Miklavž Komelj. Koper: Hyperion.
- Dolenc, Metod, 1942: O pravnih spominih v slovenskih narodnih pesmih. *Vodnikova pratika* XX, Ljubljana: Vodnikova družba, 57–66.
- Douglas, Mary, 1994 (1990): *Prirodni simboli: Istraživanja o kosmologiji*. Novi Sad: Svetovi; Podgorica: Oktoih.
- Douglas, Mary, 2010 (1966): Čisto in nevarno. *Analiza konceptov nečistosti in tabuja*. Prev. Marija Zidar. Ljubljana: Študentska založba (zbirka Koda).
- Durkheim, Émile, 2008: *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Fikfak, Jurij, 2008: Pogledi na ritualnost in ritualne prakse na Slovenskem. *Traditiones* 37 (2), Ljubljana, 45–59. DOI: <http://dx.doi.org/10.3986/Traditio2008370203>.
- Garry, Jane in El-Shamy, Hasan (ur.), 2005: *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature*. Armonk, New York, London: M. E. Sharpe.
- Geertz, Clifford, 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Golež Kaučič, Marjetka idr. (ur.), 1992, 1998, 2007: SLP III, IV, V = *Slovenske ljudske pesmi*. Ljubljana: Slovenska matica (Založba ZRC).
- Golež Kaučič, Marjetka, 2001: Odsev pravnega položaja in življenjskih razmer žensk v slovenskih ljudskih družinskih baladah: Poskus zasnove orisa ženske kot subjekta pesmi v povezavi z nosilko pesmi. *Etnolog* 11 (62), 157–175.

- Golež Kaučič, Marjetka 2004: Rošlin in Verjanko: transformacija ljudske balade v sodobna prozna besedila. *Traditiones* 33 (2), Ljubljana, 93–115.
- Gould, Julius in Kolb, William, 1964: *Dictionary of the Social Sciences*. London: UNESCO, Tavistock Publications.
- Gradnik, Alojz, 2002: *Zbrano delo*. 3. knjiga. Ljubljana: DZS (Litera).
- Grafenauer, Ivan, 1952: Narodno pesništvo. V: Ivan Grafenauer in Boris Orel (ur.), *Narodopisje Slovencev* II. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Grafenauer, Ivan, 1980: *Literarno-zgodovinski spisi*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Green, Gary L., 1988: »Vampirism«. V: Jean Charles Seigneuret (ur.), *Dictionary of Literary Themes and Motifs*. Westport, CT: Greenwood, 1373–1382.
- Gregorčič, Simon, 1947: *Zbrano delo*. 1. knjiga. Ljubljana: DZS.
- Haraway, Donna, 2008: *When Species Meet*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.
- Hribar, Tine, 1990: *O svetem na Slovenskem*. Maribor: Založba Obzorja (Znamenja 104).
- Ingold, Tim (ur.), 1994: *What is an Animal?* London in New York: Routledge (One World Archaeology 1).
- Kelemina, Jakob, 1930: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Kosovel, Srečko, 1946: *Zbrano delo*. 1. knjiga. Ljubljana: DZS.
- Kosovel, Srečko, 1976: *Moja pesem*. Koper: Založba Lipa.
- Kumer, Zmaga, 1996: *Vloga, zgradba, slog slovenske ljudske pesmi*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Kumer, Zmaga idr. (ur.), 1970, 1981: *Slovenske ljudske pesmi* I., II. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kuret, Niko, 1989: *Praznično leto Slovencev*. Knjiga 1 in 2. Ljubljana: Družina.
- Levinas, Emmanuel, 1998: *Etika in neskončno; Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.
- Makarovič, Svetlana, 2008: *Samost*. Ljubljana: Slovene P. E. N.
- Marvin, Carolyn in Ingle, David W., 1999: *Blood Sacrifice and the Nation*. Cambridge: University Press.
- Marušič, Branko, 1990: Slovensko-italijanski odnosi. V: Marjan Javornik (ur.), *Enciklopedija Slovenije*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 192–219.
- Matičetov, Milko, 1981: Sejanje Jezusove krvi. V: Zmaga Kumer idr. (ur.), *Slovenske ljudske pesmi* II, 144–146.
- McCarthy, Denis J., 1969: The Symbolism of Blood and Sacrifice. *Journal of Biblical Literature* 88 (2), 166–176.
- Minnich, Ronald G., 1979: *The Homemade World of Zagaj*, Bergen: Socialantropologisk institut.
- Minnich, Ronald G., 1987: Koline kot darilo in izražanje identitete v slovenski kmečki družbi. *GSED* 27 (3–4), Ljubljana, 115–122.
- Mukič, Francek in Kozar, Marija, 1982: *Slovensko Porabje*. Celje: Mohorjeva družba.
- Möderndorfer, Vinko, 1946: *Koroške narodne pripovedke*. Celje: Mohorjeva družba.
- Myer, Melissa, 2005: *Thicker than Water. The Origins of Blood as Symbol and Ritual*. New York: Routledge.
- Otto, Rudolf, 1993: *Sveto*. Ljubljana: Nova revija.
- Pavlič, Darja, 2005: Kosovel in moderna poezija. *Primerjalna književnost* 28 (posebna št.), 19–34.
- Pirc, Tadej, 2012: Sveto kot lesk transcendence v zgodnji filozofiji Franceta Vebra. *Anthropos* 3 (4), 181–193.
- Ryder, Richard D., 1971: »Experiments on Animals«. V: Stanley in Roslind Godlovitch in John Harris (ur.), *Animals, Men and Morals*. New York: Grove Press, 41–82.

- Ryder, Richard D., 2009 [1998]: »Speciesism«. V: Marc Bekoff (ur.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Westport: Greenwood, 320.
- Šmitek, Zmago, 2004: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Štrekelj, Karel (ur.), 1895–1913: *Slovenske narodne pesmi* (= Š I–IV). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Tušek, Ivan, 1990: Peti mitrej na Ptuju. *Arheološki vestnik* 41, Ljubljana, 267–276.
- Van Seters, John, 1992: *Prolouge to History: The Yahwist as Historian in Genesis*.
<http://www.averagematt.com/prologue-to-history-the-yahwist-as-historian-in-genesis.pdf>, 12. 11. 2016.
- Veliki splošni leksikon*, 1997–1998. 3. knjiga. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Vičar, Branislava, 2013: »Si kdaj videl svobodnega konja?« Filozofski kontekst animalistične etike v poeziji Jureta Detele in Miklavža Komelja. V: Aleksander Bjelčevič idr. (ur.), *Etika v slovenskem jeziku, literaturi in kulturi*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik, 35–45.
- Vilfan, Sergij, 1944: Pravni motivi v slovenskih narodnih pripovedkah in pripovednih pesmih. *Etnolog* XVI, Ljubljana, 3–29.
- Zajc, Dane, 1990: *Drame*. Ljubljana: Emonica.
- Zajc, Dane, 2008: *V belo. Zbrane pesmi*. Ljubljana: Študentska založba.

IMAGES OF BLOOD IN SLOVENIAN FOLKLORE AND POETRY BETWEEN SACRED AND PROFANE

MARJETKA GOLEŽ KAUČIČ



On the basis of folkloristic, ethnological, literary, sociological and anthropological insights and analysis of a selection of folk songs, some important traditional practices and mythological sources relating to blood as well as selected poems of Slovenian poets from Gregorčič to Makarovič and Detela, this article attempts to present the meaning, roles, and symbolic and metaphoric dimensions of blood. The focus is based on two philosophical concepts that are thematized in folklore and poetry: the sacred and the profane. It seems that discussing blood is a taboo and therefore we can say that a genuine artistic creation can relevantly depict both perceptions and conceptualizations of blood. The article takes ecocentric and nonspecies-istic perspectives to the discussion and criticizes the still existing unacceptable ritual practices of perpetuating the killing of non-humans and spilling innocent blood.

The article is organized into several sections dealing with concepts and discourses of blood occurring in folk songs, traditional practices, and selected poems. An introductory historical overview of the physical and symbolic meaning of blood is followed by mythological examples and folk legendary songs that thematize the sacredness of blood, notably the songs: *Sejanje Jezusove krvi* (Sowing sacred blood) and *Nastanitev sv. krvi* (Placing sacred blood) where blood is personified.

The former presumably was a model for Gregorčič's poem *Mojo srčno kri* škopite (Sprinkle my heart's blood), which also means that the cult of Mithra, the possible mythological basis of the poem, was overlaid with Christian attributes. For personification of blood in poetry, the article uses Zajc's poem *Kri* (Blood) part of his poetical drama *Mlada Breda* (Young Breda). The heroic and vengeful dimensions of blood are thematized in the heroic historical narrative song *Lavdon zavzame Beograd* (Laudon conquest of Belgrade), where blood is not symbolic but physical, because the song speaks of massive bloodshed, and about the triumph of Gideon Laudon over the Turks in 1789. Vestiges of blood with the central motto "blood for blood" are encountered in the Slovenian song heritage in the ballad with the same title.

The section "Blood and politics" deals with a number of poems of Slovenian poets from Gregorčič to Gradnik and Kosovel to Balantič. The thematization of blood in these poems is connected with patriotism and visions of the demise of Europe, and, at the same time, politics is associated with the corporeal and spiritual dimensions of blood. The ecocritical perspective adopted in this article can be found in the section "innocent blood", which points to different attitudes towards rituals and rites of offering and to the unacceptable cultural and ritual practices of killing animals, e.g. slaughtering. It returns to the cult of Mithra, which required the sacrifice of a white bull, and connects it with Zajc's poem *Veliki črni bik* (The big black bull), which indirectly expresses sadness over the death of a bull and ponders on the dichotomy between the sacred and the profane, the former being reserved for humans, the latter for animals. There follow considerations about the emphatic attitudes of Kosovel, Makarovič and Detela towards animals as reflected in their poems.

The perception and public announcement of the sanctity of animal life is the most powerful in the work of Jure Detela. In his poems animals are suffering and bleeding, they are not metaphoric but real beings. To him, the blood of animals is sacred and his poems express the sensibility of the "beings from alien worlds" whereby he engages towards a society that would no longer be founded on the "structure of ritual murder". Far from reflecting all dimensions of blood in Slovenian folklore and poetry, the selected examples nonetheless show that blood is both taboo and an important symbolic and real fluid. All manners of perceptions are related to blood, from mythological and ritual to political, and even zoo-ethical. The semantic dichotomy of blood points to the dualism and apartness of human view to world and his perceptions of blood as clean and unclean, as precious and sacred, as sacrificial and innocent, while rare individuals recognize the sacredness of blood to non-human subjects.

К 215-летию со дня рождения Ю.И. Венелина – историка, филолога и фольклориста*

===== Вероника Эдуардовна Матвееенко =====

Yuri Ivanovich Venelin (1802–1839) was outstanding historian, philologist, folklorist and ethnographer. He was also the founder of the Slavic studies, and wrote the first program of teaching Slavic studies for the universities in Europe. He collected the anthology of ancient Slavic manuscripts (Walachian and Bulgarian), and published the first Grammar book of Bulgarian language as well as the first book about the history of Bulgarians.

KEYWORDS: Yuri Venelin, Slavic studies, origin of Slavs, Russian history, Bulgarian liberation movement, Vlaho-Bulgarian manuscripts, Daco-Slavic manuscripts

НАЧАЛО ТВОРЧЕСКОГО ПУТИ Ю.И. ВЕНЕЛИНА

Юрий Иванович Венелин – русин, один из основателей науки славистики, выдающийся историк, языковед, этнограф, фольклорист и вдохновитель болгарского освободительного движения против турецкого гнета первой половины XIX в.

Ю.И. Венелин родился 4 мая 1802 г. в селе Большая Тибава (Nagy-Tibava), расположенном в Карпатских горах, получив при рождении имя Георгий Гуца (Georgius Hutza). В это время село, в котором родился будущий великий ученый, являлась частью Угрии (Венгрии) и входило в состав Австрийской империи. Ю.И. Венелин считал себя по происхождению карпато-россом (русином), русские имя и фамилию принял уже в Российской Империи. Отец Георгия Гуцы был русинско-румынского происхождения и являлся протоиреем Верховины. Сын хотел пойти по стопам отца и получить духовное образование, поэтому сначала обучался в городе Унгвар (Ужгород) в духовной семинарии, а потом, с 1821 г., в Сатмарском епископском лицее, где серьезно начал изучать древнюю историю. В 1822 г. Ю.И. Венелин был зачислен на философский факультет Львовского университета, который был одним из крупнейших культурных и религиозных европейских центров того времени.

* Работа выполнена при финансовой поддержке Минобрнауки России (Соглашение № 02.а03.21.0008).
[The publication was supported by the Ministry of Education and Science of Russian Federation (the Agreement number 02.а03.21.0008)].

Наука притягивала молодого любознательного русина: в Львовском университете лекции вели лучшие профессора города, а студенческая библиотека была богата оригинальными произведениями классиков мировой истории и литературы. Юноша выписывал исторические сведения о славянах и родственных им племенах из трудов великих историков — Страбона, Тацита, Плиния и др., особенно интересовался историей Византии. Вот как описывает портрет Ю.И. Венелина его брат: «При крепком телосложении он отличался и атлетическим сложением духа: мощный ум, глубина соображений, возвышающаяся до сильных поэтических восторгов, редкая способность сосредоточивать силы духа на один предмет и отвлекаться от всего окружающего составляют внутреннюю его физиономию. Его трудолюбие и напряженное размышление были удивительны. Он почувствовал в себе раннее призвание к истории, и как ни старался уклониться от сего пути, но внутренний голос возвратил его к нему, и возвратил навсегда»¹. Как пишет П.В. Тулаев, «плоды просвещения так увлекли ум юноши, что он решил всю свою творческую жизнь посвятить наукам»². Будущий ученый, отличавшийся блестящим образованием, начитанностью и силой характера, решился на дерзкий шаг: он отказался от карьеры католического священника и вместе со своим двоюродным братом Иваном Ивановичем Молнаром в 1823 г. нелегально поехал в Россию.

Прибыв в Москву в 1825 г. под именем Юрия Ивановича Венелина, юноша начал искать работу и обратился за помощью к своему земляку, известному слависту и педагогу Ивану Семеновичу Орлаю, написавшему первую историю Закарпаття на русском языке. По совету И.С. Орлая Ю.И. Венелин поступил на медицинский факультет Московского университета, в котором проучился 3 года. Он прекрасно овладел греческим, латинским, немецким, французским, итальянским, английским, испанским языками, общался на мадьярском и румынском языках, в совершенстве знал многие славянские языки. Будучи студентом, он глубоко изучал классические произведения и исторические первоисточники на древних языках. В 1829 г., сдав экзамен на звание лекаря, он решил посвятить себя гуманитарным наукам.

В России В.Ю. Венелин познакомился с выдающимися писателями, мыслителями и учеными того времени: М.П. Погодиным (историком, журналистом, академиком Петербургской Академии наук), И.И. Срезневским (филологом-славистом, академиком Петербургской Академии наук), А.С. Хомяковым (писателем, философом, художником, членом-корреспондентом Петербургской Академии наук). Эти ученые оказали огромное влияние на творчество молодого ученого Ю.И. Венелина.

¹ Венелин, Юрий, Иванович, 1856: Историко-критические изыскания. Москва: Университетская типография. С. 10.

Интернет: <http://znanium.com/bookread2.php?book=357193> (20.11.2016).

² Венелин, Юрий, Иванович, 2011: Истоки Руси и славянства. Москва: Институт русской цивилизации. С. 6.

РАБОТЫ Ю.И. ВЕНЕЛИНА ПО БОЛГАРИСТИКЕ

В XIV веке болгарский народ был поработен турками и забыт другими европейцами. Ю.И. Венелин упрекал русскую общественность в том, что «непростительно забывать болгар, из чьих рук русские получили Крещение и которые научили их читать и писать»³. Отдавая болгар в руки турков, забывая их славянское происхождение, «историческая наука совершает преступление против истины»⁴. В российском образовании в это время ключевые позиции занимали немецкие профессора, которые пропагандировали прогерманские идеи, «великую роль» немцев в возникновении и развитии европейской цивилизации и отодвигали в сторону, обесценивали, уничижали историю славян. Молодой ученый Ю.И. Венелин был возмущен этим. По рекомендации М.П. Погодина молодой ученый-русин начал писать свой первый труд о славянах «Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам»⁵. Эта книга (1829 г.), полная оригинальных, научно обоснованных, свежих идей открыла двери в становление новой науки славяноведения.

Ю.И. Венелин в этой книге настаивает на родстве болгарского народа и славян (а не татар, как утверждали ученые того времени): «Болгаре – племя славянское, одного рода со всеми прочими: россиянами, поляками, чехами, кроатами, словенцами, сербами и пр. ... Язык, которым говорят болгаре, не имеет ни малейшего сходства с языком турок, жидов и армян, с которыми они беспрестанно находят-ся; они принесли его с собою из Сарматии (то есть из Руси) и он есть славянское наречие, походящее более всех прочих на русский язык»⁶. В доказательство этого Ю.И. Венелин проводит анализ болгарских имен, подчеркивает их славянское происхождение (например, Batbajas, или Baianus есть исковерканное имя Боян, имя Аспарух звучит как у южных славян: силух, ложух, конюх и прочее, болери – по-русски бояре, Voilus и Bulias – воевода или имя Волеслава. Ученый анализирует болгарский язык (имена собственные и нарицательные, наименования должностей, прилагательные), летописные данные о языке, быте, традициях и обычаях болгар, древние поселения. Он отмечает, что «Порта (Турция) воспрещает народу (болгарскому) вводить у себя славянские типографии и высшие училища»⁷.

После опубликования первой работы Ю.И. Венелин получил славу, но со скандальным оттенком – конкуренты и недоброжелатели поставили на Ю.И. Венелине клеймо «фантазера» из-за его смелых гипотез, противоречащих уже устоявшимся теориям, и неожиданных открытий, подтверждающих историческое богатство,

³ Там же. С. 5.

⁴ Лаптева, Людмила, Павловна, 2011: Значение творчества Ю.И. Венелина для болгарского национального Возрождения. Дриновський збірник 4, Харьков. С. 44.

⁵ Венелин, Юрий, Иванович, 2004: Древние и нынешние словене в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. Москва: Франце Прешерн. 256 с.

⁶ Венелин, Юрий, Иванович, 2011: Истоки Руси и славянства. Москва: Институт русской цивилизации. С. 79.

⁷ Там же. С. 80.

глубокие, древние корни славян. По этой причине современники Ю.И. Венелина не проявили должного интереса к его следующим работам, несмотря на то что эти труды являются серьезными исследованиями в области славянской истории и языка. Изучению богатейшего творческого наследия основателя отечественной славистики посвящены работы немногих ученых.

В 1837 г. Венелин Ю.И. опубликовал в «Московском наблюдателе» статью «О зародыше новой болгарской литературы»⁸, в которой он знакомит читателей с духовной жизнью болгарского народа; рассказывает о своем путешествии по Болгарии, приводит информацию о болгарских книгах, вышедших в 20 – 30-е гг. XIX в. (произведения Неофита Рильского, Георги Пешакова, Анастаса Кипиловского и др.). Юрий Венелин предложил создать центры развития болгарской литературы за пределами Болгарии, так как турецкие власти запрещали вести любую культурно-просветительскую работу не тюркофильского толка. Благодаря настойчивости Ю.И. Венелина возникли болгарские культурные центры в Бухаресте, Москве, Одессе и т.д. В этих центрах велась активная борьба за освобождение Болгарии от турецкого ига, за сохранение болгарского языка, письменности, культуры. Труды Юрия Венелина подтолкнули многих образованных болгар к национальной идее. Например, живший в Одессе болгарский торговец В. Апилов был грекоманом, но после прочтения первой книги Ю.И. Венелина «Древние и нынешние болгаре...» вернула ему болгарское самосознание. Под влиянием Юрия Венелина Апилов стал болгарским патриотом, основал бесплатное Габровское училище для детей из всех сословий.

Тем не менее, публикации Ю.И. Венелина о болгарях и их тесном родстве с россиянами сыграли ключевую роль в борьбе болгарского народа за национальную независимость и освобождение от турецкого ига. Писатели болгарского Возрождения знали произведения этого талантливого русина и активно использовали его идеи в своей просветительской деятельности. Для них сочинения Ю.И. Венелина стали программой действий по возрождению болгарской нации и ее культуры. Он высоко ценил древнеболгарскую литературу, утверждал, что ни одно из славянских племен не имело такого большого количества рукописей на своем наречии, как болгаре. Анализируя старые славянские и греческие рукописи, ученый пришел к выводу, что христианство было распространено среди болгар задолго до официального его принятия болгарским государством при царе Борисе в 864 г. Ю.И. Венелин доказывал, что Кирилл и Мефодий были болгарами, поэтому они стремились помочь культурному развитию соотечественников.

В 40 – 70-е гг. XIX в., находясь под впечатлением от книг Юрия Венелина о единоначалии болгар и русских, многие представители болгарской молодежи отправлялись учиться в Россию (Г. Раковский, Хр. Ботев, Н. Бончев, Р. Жинзифов и др.). Имя русина Юрия Венелина стало популярным в Болгарии и символизировало борьбу против турецкого засилья в стране, воскрешало любовь к родному языку,

⁸ Венелин, Юрий, Иванович, 2012: О зародыше новой болгарской литературы. Москва: Книга по требованию. 61 с.

истории и культуре, способствовало развитию патриотической борьбы за родную землю. Еще при жизни ученого болгарский поэт Георгий Пешаков написал «Оду Юрию Ив. Венелину» (1837 г.):

Тебе, Юрий Венелине,
 Всите чада болгарски
 Благодарност ти приносят
 Все сердечни, роднински.
 Что любив ти си показал
 Да пишиш нихен род,
 Откаде си ясно теглят,
 Чи славянски са народ.

Книги русина Венелина способствовали возвращению духовных традиций болгар к славянским. Ю.И. Венелин – молодой ученый одного народа – оказал мощное идейное, патриотическое влияние на подъем духовной жизни другого народа.

НАУЧНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ Ю.И. ВЕНЕЛИНА В ЗАДУНАЙСКИЕ ЗЕМЛИ: СОБРАНИЕ ВЛАХО-БОЛГАРСКИХ (ДАКО-СЛАВЯНСКИХ) ГРАМОТ

Большой вклад сделан Юрием Венелиным в развитие болгарского языка: в 1830 г. Российская академия наук командировала его в научную экспедицию в задунайские земли. Перед отъездом молодой ученый составил программу («Инструкцию») – своего рода план по изучению и анализу болгарского языка, сбору исторических фактов. Маршрут экспедиции начинался от Силистры и проходил по многим городам и землям: Разград, Рушук, Тырново, Ловеч, Девно, Айдос, Бургас, Ямпол и др. Юрий Венелин не только исследовал грамматику, морфологию, ударение, синтаксис болгарского языка, но и провел сравнительный анализ болгарского языка к малорусскому, карпаторусскому и великорусскому наречиям, а также собрал богатый лексический материал – список слов, которые присутствуют только в болгарском языке, перевел их на русский. Ученый также выявил турецкие и греческие заимствования в болгарском языке.

Во время экспедиции ученый посетил княжеские и монастырские архивы Болгарии, Молдавии, Валахии, пытаясь прояснить историю славян, собирал снимки и образцы почерков для составления славянской палеографии. Также Ю.И. Венелин собирал народные песни, грамоты и древности, собранный им материал огромен: 152 болгарские песни с указанием источника записи песни, более 66 влахо-болгарских грамот⁹ и 5 рукописных книг. Как писал сам ученый, «народных песен я успел собрать не более 50-ти, да и то еще с величайшим трудом; причина тому очень естественная: простой болгарин, который уверен, что россиянина может

⁹ Венелин, Юрий, Иванович, 1840: Влахо-болгарскія или дако-славянскія грамоты, собранныя и объясненныя на иждивеніи Императорской Россійской Академіи Юріум Венелинымъ. Санкт-Петербург: Типография Императорской Россійской Академіи. 361 с. Интернет: <http://www.promacedonia.org/jchorb/jv/index.html> (20.11.2016).

интересовать только русская песня, никак не поверит, что его может интересовать и болгарская. Вот почему всякий раз, когда я просил господ болгар продиктовать мне песню, то удивлялись, не понимали, к чему это и, наконец, заключали, что в этом таится что-либо тайное и... начисто отказывали! Таким точно образом случилось мне и с историческими памятниками...»¹⁰. Основываясь на собранных материалах по болгарскому языку, молодой ученый-русин составил грамматику новоболгарского языка («Грамматика нынешнего болгарского наречия», 1834 г.), которая вызвала споры в научном мире: Ю.И. Венелин доказывал, что болгарский язык является наречием русского!

Влахо-болгарские (дако-славянские) грамоты (грамоты дунайских славян) переписаны Ю.И. Венелиным во время его научной экспедиции в задунайские земли с подлинников, принадлежащих разным монастырям и хранящихся в Бухарестской митрополии, а также с подлинников, принадлежащих частным лицам. Ученым было собрано и объяснено 66 грамот, а также сделано два списка имен, записанных в алфавитном порядке: собственных личных славянских и сербских народных личных. В предисловии Ю.И. Венелин пишет, что грамоты большею частью принадлежат к гражданской дипломатике Бессарабского государства (Валахии). Все они написаны на болгарском языке, а молдавские грамоты — на южнорусском наречии. Ученый отмечает, что «грамоты XIV и XV веков чище в языке и лучше в правописании, нежели грамоты XVI или XVII столетий»¹¹. Причины этого: нахождение Бессарабии под влиянием турецкого ига и переселение людей из Трансильвании в Валахию. Волошский язык быстро распространился среди болгарского населения и писцы (по происхождению волохи) допускали ошибки при письме на болгарском языке. Другая причина «искажения» болгарского языка, по мнению Ю.И. Венелина, — использование писцами XVI-XVII веков сокращений. Как пишет ученый, «сокращение происходило а) выбрасывалась из строки буква (гласная или согласная) или даже целые слоги; б) стали усекать целые окончания всякого слова, но преимущественно окончание на согласную, то есть на ъ или ь. Отсюда-то в грамотах последних двух столетий от сего сокращения ъ и ь почти изгнано из употребления и только иногда встречается как лишнее или вместо гласной в середине слова. ...Привычка ставить титла над согласным, а нередко и гласным окончанием всякого почти слова, сделалась машинальною так, что иногда наствлены согласные под титлами и над гласными окончаниями женских имен»¹². Ю.И. Венелин отмечает, что в XVI-XVII веках болгарский язык постепенно изменялся как под влиянием турецкого ига, так и за счет переселения в Болгарию валахов.

¹⁰ оков, Евгений, Иванович, 1899: Бумаги Юриѣ Ивановича Венелина, хранящіяся въ библиотекѣ императорскаго общества исторіи и древностей руссїйскихъ. Москва: Университетская типографія. С. 11.

¹¹ Венелин, Юрій, Иванович, 1840: Влахо-болгарскія или дако-славянскія грамоты, собранныя и объясненныя на иждивеніи Императорской Россійской Академіи Юріем Венелинымъ. Санкт-Петербург: Типографія Императорской Россійской Академіи. С. 2. Интернет: <http://www.promacedonia.org/jchorb/jv/index.html> (20.11.2016).

¹² Там же. С. 2–3.

Ю.И. Венелин провел большую филологическую работу над грамотами: в связи с тем, что в них допущены грамматические ошибки, использованы сокращения слов, приведшие к изменению грамматических форм и трудности чтения этих грамот, ученый во многих грамотах выписывал слова полностью, «расшифровывал» сокращения. В грамотах встречаются непонятные для русского читателя-северянина слова, поэтому ученый объяснял их значение. В предисловии к грамотам Ю.И. Венелин приводит описание Бессарабских земель и их историю, далее следуют переписанные ученым тексты грамот, словники с объяснением употребленных в грамотах географических названий, личных имен, приведены исторические справки, замечания и рассуждения Ю.И. Венелина.

Ниже приведен **полный список грамот, собранных Ю.И. Венелиным** (ранее этот список не был опубликован), в настоящее время переписанные тексты хранятся в Российской государственной библиотеке (Россия, Москва). В названии грамот часто употреблено слово «хрисовул» - золотая печать (тип императорских грамот):

«О княжестве Бессарабском (позже Валахии) вообще.

1. Учредительный Хрисовул Владислава Антониевскому монастырю на Воденицах (около 1342 г.).
2. Учредительный Хрисовул Владислава Антоніевского Монастыря на Водицахъ, данный отцу Киру Никодиму (около 1342 г.).
3. Хрисовул Мирчи Радуловича Стругальскому монастырю об утверждении за ним села Пулковци и проч. (11 мая 1399 г.).
4. Грамота Мирчи Радуловича Попу Никодиму Тисменскому о ловле рыбы и монастырских пастбищах (ноябрь, около 23 числа, 1406 г.).
5. Указная грамота Мирчи Радуловича селам Тисменского монастыря о повиновении оному и оброке (около 1387 г.).
6. Грамота Императора Жигмунта (Сигизмунда) инокам Водицкого монастыря о даруемых им вольностях и преимуществах в Венгерском Королевстве (от 14 июля 1418).
7. Грамота Императора Жигмунда жителям Басараба о неприкосновенности их вероисповедания (29 сентября (1419 г.) 1420 г.).
8. Грамота Императора Жигмунда Попу Агафону и Водицкому монастырю о подтверждении за ним имений и разных преимуществах (28 октября (1419 г.) 1420 г.).
9. Подтвердительная грамота Жигмунда Тисменскому и Водицкому монастырям об имени и о преимуществах (28 октября 1429 г.).
10. Грамота Молдавского Господаря Александра Боярину Вене о пожаловании ему поместий и о границах оным (25 апреля 1420 г.).
11. Хрисовул Влада Воеводы Басарабского Ройне, Радулу, Драгомиру, Албулу и Влаксану боярам о пожаловании им вотчины и освобождении от всяких областных тягостей (13 августа 1437 г.).
12. Хрисовул Господаря Влада Сиговскому монастырю о жаловании ему разных доходов с Господских вотчин (30 июня 1441 г.).

13. Утвердительная грамота Влада Воеводы Тисменскому монастырю об имении (5 марта 1458 г.).
14. Грамота Радула Владовича Оне и сыновьям его Стану, Влаксану и Станкулу об участках (25 января 1471 г.).
15. Грамота Млада Воеводы Басараба Крачуну Слатинскому об утверждении приобретенного им участка (3 апреля 1472 г.).
16. Грамота Дановича Воеводы Басараба Оне и сыновьям об участках (4 июля 1476 г.).
17. Грамота Младаго Воеводы Басараба настоятелю Тисменского Монастыря Игумену Матфею о пожаловании ему откупных доходов с вотчин и озер (3 апреля 1480 г.).
18. Хрисовул Влада Владовича Тисменскому монастырю (Игумену Матфею) об имении (1 июня 1483 г.).
19. Грамота Влада Владовича об возвращении имения Тисменскому монастырю (3 сентября 1491 г.).
20. Грамота Радула Владовича Болярину Жупану Кикошу и дочерям его Станке, Више и Раде о наследовании имением (15 июня 1499 г.).
21. Грамота Воеводы Басараба Дворнику Жупану Шуйке о спорном имении и порядке в наследстве (8 мая 1514 г.).
22. Утвердительная грамота Моисея Владиславлевича Торговицкой митрополии о спорном Аниноасском имении (31 октября 1529 г.).
23. Хрисовул Влада Радуловича Кастамонскому Афонскому монастырю о пожаловании ему ежегодного оброка в 6,000 аспров (25 апреля 1531 г.).
24. Грамота Влада Владовича Жупану Албу с сыновьями и дочерьми об утверждении их во владении и порядке в наследстве (1 сентября 1531 г.).
25. Хрисовул Влада Радуловича Ксеропотамскому Афонскому монастырю о назначении ему 5,000 аспров ежегодного оброка (2 мая 1533 г.).
26. Хрисовул Влада Радуловича городу Гергиц о назначении ему земель и рубежей оным (17 марта 1534 г.).
27. Грамота Радула Радуловича Торговицкому Митрополиту Варлааму (23 января 1538 г.).
28. Грамота Петрашки Радуловича Жупану Ивану Великому Меделничарю о владении имением благоприобретенным (12 ноября 1556 г.).
29. Подтвердительная грамота Петрашки Радуловича Архиепископу Янакию, об имении (17 июня 1556 г.).
30. Грамота Молдавского Господаря Александра Лопушняна Киприанскому монастырю, что ныне в Бессарабии, о вотчинах его (11 апреля 1559 г.).
31. Хрисовул Петра Мирчевича Воеводы Басарабского Митрополиту Ефрему о спорном имении (21 июня 1560 г.).
32. Грамота Александра Мирчевича Жупанице Некше об утверждении ее в наследовании участками брата ее (22 июля 1570 г.).
33. Грамота Александра Мирчевича Радулу, Драгомиру, Албулу и Нану об их участках (14 декабря 1570 г.).

34. Грамота Александра Мирчевича Гергицкому Николаевскому монастырю о пожаловании ему мельницы.
35. Грамота Александра Мирчевича тому же монастырю о пожаловании ему места для мельницы в селении Албещах (19 января 1572 г.).
36. Грамота Александра Мирчевича великому Дворнику Жупану Драгомиру об утверждении за ним приобретенных земель (23 октября 1573 г.).
37. Грамота Александра Мирчевича Ногошу с братиею об имении (19 апреля 1577 г.).
38. Образец заложного контракта (сделки) между Драгичем Солотрукским и Первулом Логофетом (9 февраля 1584 г.).
39. Грамота купчая Угровлахийского Митрополита Евтимия Татулу Грацскому о приобретении им Цыгана (2 мая 1571 г.).
40. Грамота Молдавского Господаря Петра Хомовскому монастырю об утверждении во владении его озера Орехова с его приделами (14 апреля 1584 г.).
41. Грамота Господаря Михни Александровича Вв. Басараба Митрополиту Серафиму об участках в селении Сербы (22 сентября 1585 г.).
42. Утвердительная грамота Михни Александровича Жупану Дану о приобретенном имении (30 апреля 1587 г.).
43. Грамота Стефана Иоанновича Жупанице Некше и Кольцу Станеву о спорных их участках (1 октября 1591 г.).
44. Грамота Александра Богадновича грамматику Манго о купленном им участке (1592 г.).
45. Грамота Симиона Могилы Боярину Тудорану Питарю о спорном его имении (30 апреля 1601 г.).
46. Грамота Радула Воеводы Басараба Болярину Жупану Тудорану о праве выкупа имения (9 мая 1604 г.).
47. Грамота Радула Воеводы Басараба Великому Дворнику Жупану Чернике об утверждении за ним разных приобретенных вотчин.
48. Грамота Радула Воеводы Грозаву о приобретенном им имении от Дворника Жупана Дана и жены его Жупаницы Владаи (17 мая 1610 г.).
49. Хрисовул Воеводы Радула Басараба Торговищскому Вознесенскому храму о спорном его имении в разных местах.
50. Хрисовул Радула Михневича Кастамонитскому Афонскому монастырю о даровании ему ежегодного оброка и метоха в городе Гергице (12 мая 1612 г.).
51. Дарительная грамота Гавриила Симеоновича Могилы рабам Брию и жене его Владе о пожаловании им Господской пустопорожней земли (27 октября 1618 г.).
52. Отпускная (на волю) грамота Гавриила Симеоновича Могилы людям Младину, Вишану, Стану Лучиулу и Стойке (13 января 1619 г.).
53. Хрисовул Радула Михневича Жупану Константину Вантисте о пожаловании ему вотчины за усердную службу (14 июля 1622 г.).
54. Грамота Радула Михневича Янкулу Капитану Гергицкому с детьми о пожаловании ему лугов и брода для мельницы в верхней Гергице (11 января 1613 г.).

55. Грамота Александра Радуловича Капитану Горбачу о возвращении ему отчужденного участка в Болотище (12 апреля 1624 г.).
56. Грамота Александра Радуловича Радулу Догофету об утверждении за ним участка и приобретенных Цыган (18 июня 1626 г.).
57. Грамота Александра Ильяшевича об освобождении Митрополитской волости от великих областных повинностей (10 марта 1629 г.).
58. Грамота Леона Стефановича Первулу Урлацкому об утверждении разных его приобретений (1631 г.).
59. Хрисовул Матвея Воеводы Торговицкой митрополии о взимании ей десятины с Анионасских вин (7 июня 1637 г.).
60. Утвердительная грамота Матвея Басараба Ифриму Юзбаше о приобретенных виноградниках (25 апреля 1650 г.).
61. Выписки из грамоты Матвея Воеводы Басараба от 20 октября 1639 г., данной Жупану Буне о приобретении им многих крепостных.
62. Утвердительная грамота Молдавского Господаря Василия Хомовскому монастырю об озерах (14 февраля 1641 г.).
63. Грамота Матвея Басараба Жупану Димитрашке Янкулову Постельнику о приобретенных им виноградниках и крепостном Цыгане (11 января 1642 г.).
64. Грамота Матвея Басараба Садовскому монастырю о пожаловании ему в ежегодный оброк 150 болванов соли их Окнинских рудокопень (15 мая 1651 г.).
65. Хрисовул Шербана Воеводы Торговицкой Митрополии о взимании ей десятины с Анионасских вин (6 августа 1654 г.).
66. Грамота Михни Александровича Зопольско-Черноморскому монастырю об утверждении за ним мельниц и огородов» (2 января 1693 г.)¹³.

Подчеркнем, что Ю.И. Венелин собрал и научно обработал большое количество древних славянских рукописей, которые представляют огромную ценность для историков, филологов и юристов. Многие грамоты носят юридический характер — наследование, право на собственность, дарственная, отпускная и т.д. К сожалению, эти важные с исторической и лингвистической точек зрения документы глубоко не изучены и не проанализированы.

ДРУГИЕ РАБОТЫ Ю.И. ВЕНЕЛИНА ПО ИСТОРИИ СЛАВЯН

Если говорить о других исследованиях Ю.И. Венелина по истории славян, следует упомянуть книгу «Древние и нынешние словене в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам» (1836 г.)¹⁴. Ю.И. Венелин, опираясь на древние источники, пишет о причинах резкого сокращения числа

¹³ Там же. С. 9–16.

¹⁴ Венелин, Юрий, Иванович, 1829: Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам. Москва: Университетская типография. 384 с.

словен во времена Римской империи и приводит важные факты: «Римское правительство для обеспечения своей власти ослабило число народа, по свидетельству Диона, многочисленного; посему переместило большую и мужественную их часть в другие места»¹⁵. Словене были отправлены в Эпоредию (город в Цизальпинской Галлии) и проданы с молотка (по данным Ю.И. Венелина, 36 000 человек). «Всех продал с молотка Терентий Варрон»¹⁶. В этой книге ученый говорит об общем словенско-краинском языке, здесь Ю.И. Венелин приводит редкий полный список словенско-краинских божеств (список называется «Ономастикон мифологический «Краинские имена божеств, упоминаемых в поэзии»: Marena, Nozhniza – Морена, Ночицца (Diana); Srezha – Среча (Fortuna); Drashnize, Strashnize – Дражена, Страшнице (Furiac); Bogina, Slavina – Juno; Modriza – Модрица (Minerva); Muran – Муран (Neptun); Hudina – Худина (Proserpina); Bratek – Братек (Genius)¹⁷. Он отмечает, что словенцы использовали латинский алфавит, так как находились под влиянием Римской империи, а другие славянские племена, которые еще не были поработаны Римской империей, использовали этрусский алфавит и этрусское наречие.

В 1842 г. вышла в свет книга Ю.И. Венелина «Скандинавомания и ее поклонники или столетние изыскания о варягах», которая стала бесценным исследованием в области происхождения варяг. Следует отметить, что в то время европейскими учеными (например, немцем Г.З. Байером, академиком Петербургской академии наук) пропагандировалась идея скандинавского происхождения варяг, которых неразумные, дикие, далекие от цивилизации русские пригласили править собой. Ученый оспаривает эту теорию и придерживается точки зрения летописца Нестора: варяги – не благородные выходцы из Скандинавии, а померанские славяне. Ю.И. Венелин отрицает мнение Байера, который абсолютно не владел русским языком, не был знаком с древними русскими летописями, но утверждал, что варяги – это готландцы, шведы, норвежцы и т.д. Венелин Ю.И. разделяет точку зрения русского ученого В.К. Тредьяковского: «Твердо по всему и есть непреодолимо: варяги – руссы, а от них прибывшие царствовать государи наши в Великую Россию, были звания словенского, рода словенского и словенского языка. Крепко и непреодолимо есть: все россы, а особенно северные, не были не наняне, ни свеи, ни норвежане, ни скандинавляне, ни германцы, но россияне, собственно так нарицаемые ныне издревле»¹⁸. Ю.И. Венелин пишет, что подобные теории Байера, Миллера, Шлецера и других «содействуют к растерзанию и затемнению истории болгар и Руси»¹⁹.

Ю.И. Венелин внес вклад в методологию истории, предложив структуру для исторического описания какого-либо народа. Так, в книге «Мысли об истории вообще и русской в частности» (1847 г.) он пишет: «Дело идет о народе. Так: 1) откройте его отличительные черты от прочих народов, язык, имя; 2) изобразите его

¹⁵ Венелин, Юрий, Иванович, 2011: Истоки Руси и славянства. Москва: Институт русской цивилизации. С. 308.

¹⁶ Там же. С. 308.

¹⁷ Там же. С. 683.

¹⁸ Там же. С. 495.

¹⁹ Там же. С. 525.

устройство; 3) изобразите душу народа (характер и нравы, умственные способности, всю сферу его сведений касательно Бога, Природы и самого человека, состояние искусств и изделий); 4) изобразите его прозябание (все роды напитка, пищи, образ приготовления оной, употребления, все виды одеяний, качества и формы жилища); 5) очертите степень деятельности народа и сравните с делами других); 6) должно познакомиться с соседями народа»²⁰.

Бесценной, яркой и талантливой работой по праву считается книга Ю.И. Венелина «Нашествіи завислянскихъ славянъ на Русь до Рюриковыхъ временъ, сочиненіе Действительнаго Члена Императорскаго Общества Истории и Древностей Россійскихъ, Юрія Венелина» (1848 г.)²¹, которая хранится в Российской государственной библиотеке в г. Москве. Автор начинает свое повествование неожиданной, игривой фразой: «Искони, съ незапамятныхъ временъ, Русскія дѣвы умывали свои ножки на восточныхъ берегахъ реки Вислы; искони приходили и Ляшенки омыwać свои къ западнымъ ея берегамъ»²². Ученый приводит тексты народных песен славянок, комментируя их: «Слышите ли, что она, бедная, такъ несчастна. Шутка ли такъ горевать!

Не ходи, не тужи,
Не нуди собою
Не будешь ты мне мужомъ,
Я тебе женою»²³.

Интересно с точки зрения стилистики и языка приведенное автором в этой же книге любовное признание славянской девушки: «Когда я сажу при тебе, кажется мне, что я в небе; а если тебя поцелую, три дня на губахъ сладость ощущаю»²⁴. Далее исследователь добавляет: «Я, право, не знаю, объ чемъ еще они болтали, потому что нельзя было слышать чрезъ Вислу...»²⁵.

Удивительный ученый – Ю.И. Венелин – даже в серьезных исследованиях мог с блестящим чувством юмора представить жизнь славян много столетий назад и перенести читателя в далекий славянский мир, открыть его взору и живописные картины берегов Вислы, и тайны сердца молодой славянки. Благодаря этой черте Юрий Венелин не был похож на других ученых своего времени, которые часто только повторяли ранее описанные мысли и вели сухой научный разговор шаблонными фразами.

²⁰ Там же. С. 45-48.

²¹ Венелин, Юрий, Иванович, 1848: Нашествіи завислянскихъ славянъ на Русь до Рюриковыхъ временъ, сочиненіе Действительнаго Члена Императорскаго Общества Истории и Древностей Россійскихъ, Юрія Венелина. Москва: Типография Императорской Россійской Академіи. 45 с.

²² Там же. С. 1.

²³ Там же. С. 2.

²⁴ Там же. С. 7.

²⁵ Там же. С. 7.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Умер великий славяновед Ю.И. Венелин от туберкулеза в 1839 г. в Москве в нищете. Ему было только 36 лет. Похоронен в Москве на Даниловском кладбище.

Творческое наследие русина Ю.И. Венелина огромно, бесценно и не следует забывать его: своими работами он смог воодушевить болгар на борьбу против турецкого владычества, провел исследование болгарского языка и составил его грамматику, собрал уникальную коллекцию древних грамот и книг. Его вклад в изучение русской истории и исторической родины россиян неимоверно велик: в своих работах ученый смог доказать, что русские – это «не племя, непомнящее своего родства» и «подкидыши истории», как об этом писали немецкие ученые того времени²⁶, а народ с законной историей и древними корнями, что варяги – это не скандинавы или шведы, прибывшие править дикими славянскими племенами, а северные славяне.

ЛИТЕРАТУРА

- Лаптева, Людмила, Павловна, 2011: Значение творчества Ю.И. Венелина для болгарского национального Возрождения. Дриновський збірник 4, Харьков, 43–49.
- [Lapteva, Ljudmila, Pavlovna, 2011: *Znachenie tvorchestva Ju.I. Venelina dlja bolgarskogo nacional'nogo Vozrozhdenija*. Drinovs'kij zbirnik 4, Har'kov, 43–49.]
- Соколов, Евгений, Иванович, 1899: *Бумаги Юрій Ивановича Венелина, хранящіяся въ бібліотеке императорскаго общества исторіи и древностей російскихъ*. Москва: Университетская типография.
- [Sokolov, Evgenij, Ivanovich, 1899: *Bumagi Jurij Ivanovicha Venelina, hranjashhijasja v biblioteke imperatorskogo obshhestva istorii i drevnostej rossijskih*. Moskva: Universitetskaja tipografija.]
- Венелин, Юрий, Иванович, 1829: *Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам*. Москва: Университетская типография.
- [Venelin, Jurij, Ivanovich, 1829: *Drevnie i nyneshnie bolgare v politicheskom, narodopisnom, istoricheskom i religioznom ih otnoshenii k rossijanam*. Moskva: Universitetskaja tipografija.]
- Венелин, Юрий, Иванович, 1847: *Окружные жители Балтийского моря, то есть, леты и славяне, сочинение Юрія И. Венелина*. Москва: Университетская типография.
- [Venelin, Jurij, Ivanovich, 1847: *Okruzhnye zhiteli Baltijskogo morja, to est', lety i slavyane, sochinenie Jurija I. Venelina*. Moskva: Universitetskaja tipografija.]
- Венелин, Юрий, Иванович, 1848: *Нашествіи завислянскихъ славянь на Русь до Рюриковыхъ времянь, сочинение Действительнаго Члена Императорскаго Общества Исторіи и Древностей Россіискихъ, Юрія Венелина*. Москва: Типография Императорской Россійской Академіи.

²⁶ Венелин, Юрий, Иванович, 2012: Скандинавомания и ее поклонники, или Столетние изыскания о варягах. Москва: Книга по Требованию. 116 с.

[Venelin, Jurij, Ivanovich, 1848: *Nashestvii zavisljanskih slavjan na Rus' do Rjurikovyh vremen, sochinenie Dejstvitel'nago Chlena Imperatorskago Obshhestva Istorii i Drevnostej Rossijskih, Jurija Venelina*. Moskva: Tipografija Imperatorskoj Rossijskoj Akademii.]

Венелин, Юрий, Иванович, 2004: *Древние и нынешние словене в политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам*. Москва: Франце Прешерн.

[Venelin, Jurij, Ivanovich, 2004: *Drevnie i nyneshnie slovene v politicheskom, narodopisnom, istoricheskom i religioznom ih otnoshenii k rossijanam*. Moskva: France Preshern.]

Венелин, Юрий, Иванович, 2011: *Истоки Руси и славянства*. Москва: Институт русской цивилизации.

[Venelin, Jurij, Ivanovich, 2011: *Istoki Rusi i slavjanstva*. Moskva: Institut russkoj civilizacii.]

Венелин, Юрий, Иванович, 2012: *Скандинавомания и ее поклонники, или Столетние изыскания о варягах*. Москва: Книга по Требованию.

[Venelin, Jurij, Ivanovich, 2012: *Skandinavomanija i ee poklonniki, ili Stoletnie izyskanija o var-jagah*. Moskva: Kniga po Trebovaniju.]

Венелин, Юрий, Иванович, 2012: *О зародыше новой болгарской литературы*. Москва: Книга по требованию.

[Venelin, Jurij, Ivanovich, 2012: *O zarodyshe novoj bolgarskoj literatury*. Moskva: Kniga po trebovaniju.]

Венелин, Юрий, Иванович, 2013: *О происхождении славян вообще и россов в особенности*. Москва: Лань.

[Venelin, Jurij, Ivanovich, 2013: *O proishozhdenii slavjan voobshhe i rossov v osobennosti*. Moskva: Lan'.]

ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

Венелин, Юрий, Иванович, 1840: Влахо-болгарскія или дако-славянскія грамоты, собранныя и объясненныя на иждивеніи Императорской Россійской Академіи Юріум Венелинымъ. Санкт-Петербург: Типография Императорской Россійской Академіи. Интернет: <http://www.promacedonia.org/jchorb/jv/index.html> (20.11.2016)

Venelin, Jurij, Ivanovich, 1840: Vlaho-bolgarskija ili dako-slavjanskija gramoty, sobrannyja i objasnennyja na izhdivenii Imperatorskoj Rossijskoj Akademii Jurium Venelinym. Sankt-Peterburg: Tipografija Imperatorskoj Rossijskoj Akademii. Internet: <http://www.promacedonia.org/jchorb/jv/index.html> (20.11.2016)

Венелин, Юрий, Иванович, 1856: Историко-критические изыскания. Москва: Университетская типография. Интернет: <http://znanium.com/bookread2.php?book=357193> (20.11.2016)

Venelin, Jurij, Ivanovich, 1856: Istoriko-kriticheskie izyskanija. Moskva: Universitetskaja tipografija. Internet: <http://znanium.com/bookread2.php?book=357193> (20.11.2016)

215TH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF Y. I. VENELIN – HISTORIAN, PHILOLOGIST AND FOLKLORIST

VERONICA EDUARDOVNA MATVEENKO



This article is devoted to the memory of Yuri Ivanovich Venelin (1802-1839) who was an outstanding historian, philologist, folklorist, ethnographer and inspirer of the Bulgarian fight for liberty. The year 2017 is the 215th anniversary of his birth. He was the founder of the Slavic studies, made science expeditions to Balkans and collected rich folk, language and historical material; however, his scientific works have not been studied deeply. Venelin collected the first anthology of ancient Slavic manuscripts (Walachian and Bulgarian) manuscripts (there is a full list of manuscripts in the article), but these manuscripts have not been analysed and published (the is kept in the Russian State Library in Moscow). He published the first grammar book of the Bulgarian language and published the first book about the history of Bulgarians. Venelin proved the theory of relative links the Bulgarian people and Slavs, and he was ideological inspirer of Bulgarians during their fight against Turkish occupation. He wrote the first program of teaching Slavic studies for universities in Europe. He proved that Varangians were not Scandinavians but they were Rus' people. Unfortunately, few scientists have explored Venelin's rich scientific heritage.

Matveenko Veronica Eduardovna, Ph.D., senior lecturer, Russian Language Department № 3, Faculty of the Russian Language and General Educational Disciplines, RUDN University (Moscow, Russia), 117198, Russia, Moscow, Miklukho-Maklaya str., 6, E-mail: veronikabelle@mail.ru

R_{azgledi}

O_{rizzonti}

H_{orizons}

Ivasik Telesik.

Nekaj misli ob knjigi Nazarija

Nazarova »Obredni izvor pravljičnega besedila«*

———— Vlado Nartnik ————

Ukrainian philologist Nazarij Nazarov has researched a popular fairy tale of the East Slavs that is known among the Ukrainians under the name "Ivasik Telesik", among the Belarusians as "Sinek Pilipka", and among the Russians as "Terešečka". Of particular interest are several rhymed verses inserted in the text. Nazarov believes that these inserts primarily dissect the text, thereby creating a ceremonial form. A comparison of this Eastern Slavic tale with four Slovenian poems indicates that the purpose of these inserts may also be to soothe and lull to sleep.

KEYWORDS: Ivasyk-Telesyk, Pilipka the Son, Tereshechka, folktales, formulaic songs, invocation, prototype.

Ukrajinski filolog Nazarij Nazarov je svojo knjižico, ki nosi naslov *Obredni izvor pravljičnega besedila: »Telesik« z vidika lingvistike* (2015), posvetil priljubljeni pravljici vzhodnih Slovanov, pri Ukrajincih znani kot *Ivasik Telesik*, pri Belorusih kot *Sinek Pilipka*, pri Rusih kot *Terešečka* (Nazarov 2013: 2). Pravljičica teče v glavnem takole:

Živela sta mož in žena, ki nista imela otrok. Ko sta se postarala, je žena rekla možu, naj gre v gozd poiskat krepelo, da ji bo namesto otroka. Mož je sprva ugovarjal, nato je čudni želji ustregel. Naredil je zibelko in žena je v njej zibala krepelo, dokler ni zaspala ob pesmi:

*Zaspi, zaspi, Telesik moj,
zasanjaj radostno z menoj!*

Ko se je zjutraj zbudila, je v zibelki ležal otrok. Starša sta mu vsa vesela dala ime Ivasik Telesik. Otrok je hitro rasel. Ko je bil že večji, je prosil očeta, naj mu naredi zlat čoln in srebrno veslo, da bo v reki lahko lovil ribe. Tako se je tudi zgodilo. Ivasik je lovil ribe, mati pa je hodila na breg in ga klicala:

* Nazarij Nazarov, *Obrjadove pohodžennja kazkovogo tekstu: »Telesik« z pogljadu lingvistiki* [Назарій Назаров, *Обрядове походження казкового тексту: »Телесик« з погляду лінгвістики*].

*Ivasik moj, Telesik moj,
le plovi sem ino postoj,
da jesti, piti ti podam!*

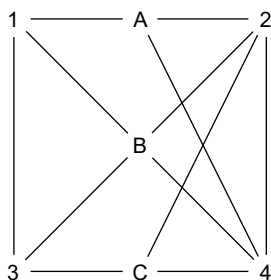
Ivasik jo je slišal in slušal. Mati mu je podala jesti, piti ter on njej ribe. Ko je šel naprej lovit, se je kača v grmovju trudila posneti materin klic, da bi ga ujela. Prvič je klicala grobo, drugič tolsto, tretjič tanko in tedaj ji je Ivasik nasedel. Kača ga je ujela in odnesla domov. Hčeri Olenki je naročila, naj zakuri peč in v njej speče Ivasika. Ta se je delal, da ne zna sesti na lopar, zato ga je Olenka učila in sama sedla gor, Ivasik pa jo je hitro porinil naprej ter zaprl peč. Nato se je skrila na javor, ki je rasel ob kačji koči.

Kača je medtem zbiralala goste. Ko se je z njimi vrnila, je v peči našla pečenko. Posedli so za mizo in se pogostili z njo. Ivasik pa se je oglasil z javora in razkril, da se niso mastili z njim, ampak z Olenko. Kača z gosti se je zagrizla v javor, da bi ga podrla. Ivasik je prestrašen začel klicati gosi, ki so v jatah letele nad javorom:

*Gosi velike, majcene,
na krila posadite me,
k očetu ponesite me.
Tam jesti ino piti bo,
bogato godovati bo.*

Javor je preletela prva jata in druga in tretja in šele samcat gosaček ga je zadnji hip rešil in odnesel domov k očetu in materi.

V pravljici je posebej zanimivih po nekaj rimanih vrstic v obliki zvalnega poziva, velelne prošnje ter povednega obeta (Nazarov 2015: 23). Osip Bodjanski jih je zabeležil že leta 1835 in v smislu privrnitve petega prabesedila prepesnil kar celo pravljico. Nazarov pa meni, da rimani vložki predvsem členijo besedilo in s tem vzpostavljajo obredno gradnjo, primerljivo zlasti z belorusko igro *Kuščar* (Nazarov 2015: 15 in 36). Pravljlična kača poje najprej grobo in tolsto, medtem ko Telesikova mati tanko. Zato njen otrok ve, da je to res njegova mati. Tako petje je vzporedno petju sibirskih šamanov, kjer predstavniki spodnjega sveta pojejo z basom ter srednjega sveta z naravnim glasom. Zaporedje treh vložkov A – B – C se nekako vpenja med štiri slovenske pesmi takole:



Rimani vložek A se nanaša na krepelo kot nadomestek otroka v zibelki. Blizu mu je klada, ki skriva dete na začetku slovenske legende *Kruta mati* (Štrekelj 1898: 245 in 246):

*Izidor ovčice pasel,
ko je majhen fantič bil,
in jih je do nje pripasel,
do te klade pirave.
Izpod klade dete stopi:
»Vi ste pravi ujec moj.«
»Kak bi jaz bil ujec tebi,
ko imam eno sestro,
pa še tista dnes moži se,
še zeleni venec ma.«
Izidor domov požene,
malo dete spremlja ga.
Malo dete v hišo stopi
in pozdravi svate vse:
»Jaz pozdravim vas vse svate,
svoje matere pa ne!«
In so ga izprašovali:
»Kdo bi tvoja mati bli?«
»Moja mati so pa tista,
ki zeleni venec ma.«
»Če sem bla kdaj tvoja mati,
naj mi venec zagori!«
Komaj to izgovorila,
ji je venec zagorel.
»Niste meli samo mene,
saj ste meli troje nas.
Enga vergli ste v morje,
da se je potopil bil.
Drugga vergli ste med svinje,
da so ga raztergale.
Mene djali ste pod klado,
pod to klado piravo.
Hladni dežek me je kopal,
topli vetri zibali,
me Marija povijala,
sveti Janez kerščoval.«*

Legenda po svoje prekriva spopade v družini egiptovskih bogov. Set, zavistni sin boga zemlje Geba in boginje neba Nut, je dal svojega brata Ozirisa zapreti v skrinjo in ga spustiti po reki navzdol proti morju, dokler ni skrinje našla Ozirisova sestra in hkrati žena

Izida. Ko je Set na skrito skrinjo spet naletel, je Ozirisovo truplo razkosal in ga raztrosil po Egiptu (Cavendish – Ling 1988: 106). Novost legende je v tem, da Izidorjev tretji nečak, ki spominja še na Ozirisovega sina Horusa, pod klado čudežno preživi po zaslugi Marije in svetega Janeza, pravzaprav Ivasikovega soimenjaka (Petrovskij 1966: 118).

Rimani vložek B je v zvezi z dogajanjem ob vodi, primerljivo s prejšnjo legendo pa preživetje vsaj enega pastorka beleži slovenska balada *Rožlin in Verjanko* (Grafenauer 1973: 62 in 63):

»Kak hoče bit? Kaj hočva strit?
Ti si premlad še za ženit,
jaz sem prestara za možit.«
»Le, mati, omožite se,
vzemite, kogar hočete;
le hudega Rožlina ne,
ki velik moj sovražnik je;
je bratca in očeta vbil
in komaj sem mu jaz ušel.«
Al mati nič ni marala,
Rožlina vzela hudega,
Verjankovga sovražnika.
Zvečer z njim grede v kamro spat;
Verjanko gre pod okno stat.
Je v kamri govorila mat:
»O, škoda, škoda za blago,
ko zdaj se razdelilo bo!
Kaj pravim tebi, ljubi mož,
tam v črni gori, v temni gošč
pod bukvijo vir videl boš.
Ti rečem se za bukev skrit,
Verjanka tam skrivaj vmorit:
se jutri bolno bom storila
in h sinu rekla, govorila,
da boljši meni pred ne bo,
da pila merzlo bom vodo,
ki v črni gori se dobo.
Sin me je vbogal vselej rad,
tja h viru hočem ga poslat.«
Pretiho gre Verjanko stran,
besede njene v serc ohran.

Ko je prišel spet beli dan,
Verjanko h mater v kamro gre
in reče ji besede te:
»Kaj pravim, ljuba mati vi,
visoko sonce že stoji,
to vaša scer navada ni,
da bi tak dolgo v postlji bli!«
»Sin ljubi, bolna sem hudo,
oh, boljši meni pred ne bo,
da pila merzlo bom vodo,
ki v črni gori se dobo.«
Sin vzel je v roke kanglico,
pripasal si je sabljico,
je djal na ramo pušico,
po vodo šel pod bukvico.
»Kaj jemlješ ti orožje, sin?
Saj v črni gori ni zverin,
z dežele zbežal je Turčin.«
»Peruti ptičica ima,
plavuti ribica ima,
junak z orožjem se obda.«
Verjanko gre pod bukvico,
v Rožlina sproži pušico,
odpre mu žile z sabljico
in v svojo belo kanglico
natoči vroče si kervi,
z njo h materi domov hiti,
besede take govori:
»Želeli piti sinovo,
zdaj nate kri Rožlinovo!«

Rimani vložek C kaže na rešitev v pticah. Verjanko pri tem ustreza Orestu v grški bajki *Orest in Elektra*. Orestu namreč pomaga tudi sestra Elektra podobno kakor deklica svojemu bratu v Župančičevi pesmi *Kanglica* (Drolc 1970: 20):

*Deklica šla je po vodo
z lepo srebrno kanglico.
Zora na nebu sevala,
ptičica v logu pevala.
Jagoda zrela nudi se:
»Daj, le za hip pomudi se!«
»Jagoda rdečka, dober dan!
Ali moj bratec je bolan
in ozdravil prej ne bo,
da mu prinesem z vrelca vodo,
deklica moram zajeti jo,
preden še sonce obsveti jo ...«
Hladne vodice zajela je,
bistro domov odhitela je.
Deklica šla je po vodo
z lepo srebrno kanglico,
deklica je domov prišla,
kanglica bila zlata vsa.*

Umetna pesem *Kanglica* pa je dala še podlago ljudski pesmi *Radoživa ribica* (Nazarov 2015: 38), s tem da se deklica ni skrajšala v deklo, ampak je zanihala med dekletom na slovenskem jugu (Merhar 1978: 170 in 172) ter deklino na severovzhodu (Terseglav 1989: 68) in dečvo na severozahodu (Štrekelj 1903: 239 in 530):

*Dečva je po vodo šla
pod visoko planino,
vodo je zajemala,
je ribico zajela.*

*Ribica prosila je:
»Oj pusti me živeti,
rada bi še plavala
in se z vodo igrala.«*

*Dečva bla je vsmiljena,
je ribico spustila,
ribica je splavala,
je dečvo oškropila.*

*Vabilo je jabolko,
to jabolko rudeče,
dečva ga je vtergala,
ga svojmu fantu dala:*

*»Ti boš tesal zibelko
iz javorovga lesa,
notri se bo zibal sin
iz najinga telesa.«*

Primerjava zadnjih dveh pesmi kaže, kako je brata zamenjal fant, ptičico ribica, jagodo jabolko, kanglico zibelka (Nazarov 2015: 40). Ob soočenju vzhodnoslovanske pravljice z vsemi štirimi slovenskimi pesmimi pa rimani vložki kažejo tudi na vlogo pomirjanja in uspavanja. Po karelskem izročilu naj bi večerno pravljenje pravljice ustvarjalo železen obroč, ki varuje hišo do jutranjega ugibanja ugank (Lavonen 1982: 5).

VIRI IN LITERATURA

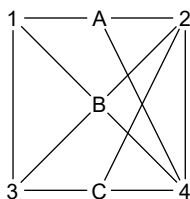
- Cavendish, Richard, Trevor O. Ling, 1988, *Mitologija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Drolc, Franc 1970, *Slovenski jezik*. Zagreb: Školska knjiga.
- Grafenauer, Ivan, 1973, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*. Celje: Mohorjeva družba v Celju.
- Lavonen, Nina A., 1982, *Karel'skie narodnye zagadki*. Petrozavodsk: Karelija.
- Merhar, Boris, 1978, *Mlada Breda*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Назаров, Назарий, 2015, *Обрядове походження казкового тексту: »Телесык« з погляду лінгвістики*. Кийив - Умань: ФОП Жовтий О.О.
- [Nazarov, Nazarij, 2015, *Obrjadove pohodžennja kazkogo tekstu: »Telesyk« z pogljadu lingvistyky*. Kyjiv - Uman': FOP Žovtyj O.O.]
- Petrovskij, Nikandr A., 1966, *Slovar' russkih ličnyh imen*. Moskva: Sovetskaja Enciklopedija.
- Štrekelj, Karel, 1898, *Slovenske narodne pesmi I*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Štrekelj, Karel, 1903, *Slovenske narodne pesmi II*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Terseglav, Marko, 1989, *Porabska pesmarica*. Budimpešta: Tankönyvkiadó.

IVASIK TELESIK. REFLECTIONS ON THE BOOK “THE RITUAL
ORIGIN OF A FAIRY TALETEXT” BY NAZARIJ NAZAROV

VLADO NARTNIK



Ukrainian philologist Nazarij Nazarov has focused his book titled “The Ritual Origin of a Fairy Tale Text” [*Obrjadove pohodžennja kazkogo tekstu. “Telesyk” z pogljadu lingvistyky* 2015] on a popular East Slavic fairy tale, which in Ukraine is known as *Ivasik Telesik*, among the Belarusians as *Sinek Pilipka*, and among the Russian as *Terešečka*. The fairy tale is especially interesting because of several sets of rhymed verses, inserted in the text, in the form of an imperative, an appeal, and praise. Osip Bodjanski recorded them on paper as early as 1835, and reworked the entire fairy tale in the form of a sung prototext. Nazarov, however, believes that these rhymed inserts primarily dissect the text, thereby forming a ceremonial form comparable in particular to the Belarusian game Lizard. In some way, the sequence of the three inserts A – B – C can be found in four Slovenian poems as well:



The rhymed insert A refers to a cudgel placed as a surrogate child in a cradle. This resembles the clog hiding a baby at the beginning of the Slovenian legend *Kruta mati* (Cruel Mother). The insert B is connected with events taking place near water. In comparison with the above-mentioned legend, the Slovenian ballad *Rožlin in Verjanko* (Rožlin and Verjanko) mentions the survival of at least one stepson. The insert C indicates rescue with the help of birds. In this case, Verjanko corresponds to the Greek Orestes in the Greek belief tale Orestes and Electra. Orestes namely survives with the help of his sister Electra, a motif similar to the one in the poem *Kanglica* (Pail) by Oton Župančič. This literary poem served as a basis for the folk song *Radoživa ribica* (The Merry Little Fish). A comparison of both shows that the brother was replaced by the boy; the bird by the fish; the berry by the apple; and the pail by the cradle. A comparison of this Eastern Slavic tale with four Slovenian poems indicates that the purpose of these rhymed inserts may also be to soothe and lull to sleep.

Recenzije in
poročila o knjigah

Recensioni
di libri

Book
reviews

MAGNUS LJUNG: SWEARING. A CROSS-CULTURAL LINGUISTIC STUDY. STOCKHOLM: PALGRAVE MACMILLAN, 2011, 190 STRANI.

Leta 2011 je izšla knjiga Magnusa Ljunga, ki obravnava kletvice tako s teoretičnega vidika kot rabe, hkrati pa mestoma podaja komparativne vidike tekstualne in kontekstualne ravnine. Kljub temu da Ljung mestoma obravnava kletvice komparativno z drugimi jeziki in kulturami, je glavni poudarek v knjigi na kletvicah v angleškem jeziku in kulturi. Ob primerjavah pa vplete predvsem italijanski, francoski, španski, nemški, norveški, ruski, poljski, češki, madžarski, finski, estonski jezik, te pa mestoma primerja še z neindoevropskimi jeziki, npr. turščino, svahilščino itd.

V prvem poglavju je v središču poskus definiranja preklinjanja. V ta namen v podpoglavjih predstavi vse kriterije, ki so bili potrebni za opredelitev kletvic: tabu, metaforičnost, formulaičnost in emotivni jezik. Kot sklep zaključ i, da je preklinjanje (Ljung 2011:4):

1. Raba enot, ki vsebujejo tabu besedje.
2. Tabu izrazi so uporabljeni v prenesenem pomenu (posveti se tudi pomenskemu razvoju izraza tabu).
3. Večina preklinjanja je formulaičen govor (vnaprej pripravljene enote, stalne besedne zveze, klišeji ...).
4. Preklinjanje je emotivni oz. čustveni govor, pri čemer se opre na Jakobsonovo delitev funkcij jezika, ki razlaga, da je emotivna funkcija usmerjena na govornikov odnos do govorjenega.

Ob koncu poglavja prikaže tudi različne vrste preklinjanja: kot pripomba, poudarek, mašilo itd.

V drugem poglavju avtor obravnava različne podkategorije kletvic oz. poskusi vzpostaviti tipologijo kletvic. Po uvodni

predstavitvi prejšnjih kategorizacij, jih naprej razdeli glede na funkcije, nato pa še glede na temo. Funkcije razdeli na a) samostojno stoječe: prekletstva, zaprisege, nasprotja, ritualne žalitve, neprijazni predlogi ipd., b) mašila: prilastkovni ojačevalci, sočustvovanje ipd., c) nadomestne kletvice (oz. evfemizmi).

Pri delitvi po temah se osredotoči na tabu leksiko, vsebovano pri preklinjanju. Razdeli jih na več različnih tematskih sklopov, ti pa se lahko tudi prekrivajo. Glavne teme so: religiozne/nadnaravne teme; skatološke teme; tema spolnih organov; tema spolnih dejavnosti; tema matere (družine), redkeje pa najdemo tudi prostitucijo, določene bolezni (kolera, kuga), smrt. Izpostaviti gre, da je tovrstna analiza sicer zelo dobrodošla, vendar pa temelji predvsem na preklinjanju v angleškem jeziku, čeprav navaja posamezne primere tudi iz drugih jezikov, zato bi jo lahko na druge jezike prenesli z veliko previdnostjo.

V tretjem poglavju se Ljung posveti zgodovini preklinjanja in zaklinjanja (pri-seganja) kot dvema sorodnima oblikama. V podpoglavjih najprej posveti staremu Egiptu, nato še Bibliji (stari in novi zavezi), v podpoglavjih od srednjega veka dalje pa se osredotoči predvsem na razvoj preklinjanja v angleškem jeziku (kar tudi sam poudari) ter na percepcijo preklinjanja v posameznih obdobjih. Pri obravnavi preklinjanja v sodobnem času potegne nekaj vzporednic tudi z drugimi indoevropskimi jeziki (nemškim, danskim, italijanskim, francoskim, španskim, portugalskim, poljskim, ruskim).

V nadaljevanju knjige Ljung obravnava posamezne vrste preklinjanja, in sicer vzklična mašila, prisege, odločna zanikanja, izgovorjena prekletstva; ritualne žalitve, zmerjanja, sovražne predloge; izražanje ne-strinjanj, nevšečnosti, poudarkov, ogorčenosti

in nestrpnosti. Pri obravnavi podaja vrsto primerov preklinjanja in razlag konteksta v različnih komunikacijskih situacijah, večino iz angleškega jezika (pri čemer loči britansko in ameriško angleščino), precej pa tudi iz drugih jezikov. Tovrstna ilustracija s primeri se zdi še najbolj razlagalna, kar je nedvomno en boljših doprinosov knjige.

V četrtem poglavju o kletvicah kot vzklčnih mašilih se Ljung naprej sprašuje po opredelitvi v slovarjih, in sicer, da so kletvice ‚vzklik‘. Ta kazalec prepričuje, saj lahko vrsto izjav opredelimo kot vzklčne. Opozarja, da so bistveno bolj pomembne lastnosti preklinjanja to, da gre za emotivne enote ter vsebujejo tabu leksiko, kot pa vzklčnost. Posebej obravnava preklinjanje kot vsebinsko mašilo, ki se pojavlja predvsem v začetku in koncu povedi, manj v sredini. Raziskavo, ki je pokazala, da je večina pragmatičnega preklinjanja uporabljenega kot mašilo, je izvedel na korpusu govornega jezika britanske angleščine z enim milijonom besed. Korpus je pokazal tudi, da večina kletvic spada v religiozni tematski sklop. Ljung z analizo tega korpusa ugotavlja, da je večina preklinjanja uporabljena v dveh funkcijah: kot označitev večinoma neprostoovoljne govorčeve reakcije na različne dražljaje (npr. bolečina, draženje, presenečenje) ali pa kot izraz komunikacijske funkcije subjektivnosti, interaktivnosti in tekstualnosti (Ljung 2011: 95); obe skupini sta močno povezani s pragmatičnimi kazalci.

V petem poglavju se Ljung bolj poglobi v prisege, odločne zavrnitve in prekletstva, ob komentarju, da so prisege in prekletstva najstarejše nam znane oblike preklinjanja (in priseganja). Prisege kot visoko formalizirana oblika so v uporabi ob formalnih dogodkih; v najstarejših gre navadno za izrekanje in obljubo, da bo govorec govoril resnico. Avtor izpostavi formalne prisege – pri formalnih

prisegah izrekanje boga ne moremo uvrščati med zaklinjanja, ker je v teh primerih bog višja sila in je izrekan dobesedno, ne v prenesenem pomenu kot pri preklinjanju; vendar Ljung izpostavi Austinovo (1962) trditev, da tudi če v priseganju ni rabe tabu izrazov, so obvezujoče, kar v prvi vrsti naredi že glagol izrekanja.

Odločne zavrnitve pogosto vsebujejo kletvice; gre za mehanizem, da z uporabo tabu besedišča poleg zavrnitve še znižamo pomen trditve/zavrnjenega.

Prekletstva so dolgo in dobro znana v zgodovini in gre za skupino, ki je blizu prisegam. Ljung ob bok t. i. resnim prekletstvom (ki izražajo govorčevo željo prinesiti zlo nad drugega) doda t. i. neresna prekletstva. Ta ravno tako najpogostejše izrekajo na pomoč boga ali hudiča, vendar gre za formulaične konstrukcije, ki izražajo govorčevo nestrinjanje z nečim ali nekom in nadnaravne sile niso referenčno izrekanje.

V šestem poglavju Ljung obravnava tri tipe preklinjanja: ritualne žaljivke, zmerjanja, neprijazni predlogi. Ti spadajo v širšo skupino žaljivk, vendar imajo te skupno, da izražajo negativna občutja do drugega v času govorjenja (v nasprotju z izrekanjem prekletstva, ki naj bi na naslovnika padlo v prihodnosti). Te oblike navadno obsegajo teme kot: seks, mama (incest), masturbacija, živali in bolezni. Predvsem gre za oblike, ki provocirajo naslovnika in požanjejo buren, celo nasilen odziv; v teh primerih so te žalitve postale osebne. Nadalje se Ljung posveti konkretnim realizacijam tovrstnega preklinjanja in posameznim temam, ki se pojavljajo pri njem.

V sedmem poglavju avtor obravnava predvsem kletvena mašila, ki jih ljudje uporabljajo v različnih funkcijah v svojem govoru. Gre za klevice, ki so pogoste kot ojačevalci ekspresivnosti povedanega. Avtor

v tem poglavju po posameznih podpoglavjih posebej obravnava različne jezikovne skupine: germanska, romanska, slovanska in ugrofinska ter ob koncu t. i. druge jezike. V teh podpoglavjih slika podobnosti in razlike z drugimi jeziki prej ugotovljenih značilnosti kletvenih mašil v angleškem jeziku.

V zadnjem poglavju se Ljung na kratko ustavi še pri evfemizmih oz. spremenjenih kletvicah, ki imajo s priponami ali predponami omiljen pomen. Pri teh obravnava predvsem le angleške in ruske kletvice.

Ob koncu knjige je vedno dobrodošel indeks posameznih terminoloških izrazov, ki jih najdemo v knjigi.

Knjiga Magnusa Ljunga je poglobljena (komparativna) raziskava o preklinjanju z dobro sistematizirano vsebino in jasnimi kontekstualnimi prikazi. S primerjalnimi obravnavami iz vseh indoevropskih jezikovnih skupin daje bolj poglobljen vpogled v razlike in podobnosti preklinjanja v različnih družbah, kar sicer napoveduje že malce preambiciozen naslov knjige, saj knjiga vendarle obravnava predvsem preklinjanje v angleškem jezikovnem in kulturnem svetu. Kakorkoli, gre za delo, ki se trenutno uvršča med osnovno literaturo na dano temo in z vidika medkulturne analize v slovenskem prostoru odlično dopolnjuje leta 1997 izdano knjigo *Kletvice in psovke* Bernarda Nežmaha, ki obravnava predvsem slovenski jezikovni in kulturni svet na dano temo. Ob branju knjige pa se je hkrati pokazalo tudi, da bo treba dopolniti tudi slovenski terminološki aparat za obravnavo in tipologijo kletvic.

EMILY LYLE, *TEN GODS: A NEW APPROACH TO DEFINING THE MYTHOLOGICAL STRUCTURES OF THE INDO-EUROPEANS*. CAMBRIDGE: CAMBRIDGE SCOLARS PUBLISHING, 2012, 152 STRANI.

Razumevanje družbenega, kulturnega in verovanskega sistema nekdanih (še posebej več tisoč let oddaljenih) družb je težavno in vedno fragmentarno. Za poznavanje časa pred izumom pisave se zanašamo predvsem na materialne vire, ki pa, tudi ko se jim v poznejših obdobjih pridružijo še pisni viri, puščajo veliko odprtih vprašanj, pri katerih se je treba opreti na drugačne pristope. Enega od takšnih ponuja tudi monografija *Ten Gods* izkušene raziskovalke Emily Lyle. Pristop, ki ga je ubrala avtorica, odpira nove poti uporabe mitoloških in folklornih vsebin pri preučevanju kulturne zgodovine predvsem prazgodovinskih družb oz. natančneje pri Indoevropejcih. Avtorica gradi na predpostavki, da je obstajala skupna indoevropska kozmologija veliko pred izumom pisave. Pri tem se opira na zapise, ki so sicer nastali mnogo pozneje, a omogočajo vpogled v veliko zgodnejša obdobja, iz katerih so te zgodbe izvirale. Tu se seveda pojavljajo številni problemi zaradi fragmentarnosti informacij o tako oddaljenih obdobjih, kot tudi velik časovni razkol med predzgodovinskimi in zgodovinskimi družbami, izvirajočimi iz prvih, zato je treba upoštevati, da gre v prvi vrsti za teoretski model, o (ne) upravičenosti katerega bodo morale soditi nadaljnje raziskave in katerega rekonstrukcije indoevropske družbe ostajajo na izrazito abstraktni ravni. Avtorica se tudi zaveda same narave podajanja mitoloških zgodb, saj se pripovedovalec ne ozira na preteklost ali prihodnost, zgodba se odvija v njegovi sedanjosti. Zgodbe so torej odraz trenutnega dožemanja sveta, ki je blizu nosilcem teh

Saša Babič

zgodb, ter se mu prilagaja. In kako torej iz njih izluščiti informacije o močno oddaljeni preteklosti? Odgovor je po mnenju avtorice v preučevanje analogij, tj. podobnih zgodb, ki so se ohranile (str. 60), kar je tudi njen metodološki pristop v tej monografiji.

Avtorica gradi na povezanosti med božanskim in mitološkim ter družbeno realnostjo, v kateri sta obstajala. Saj, kot pravi avtorica, so miti v družbah, ki cenijo znanje in ritual, kar za Indoevropejce lahko rečemo, zgodbe, ki so povezane z drugimi komponentami družbe, prostora in časa v vseobsegajočem in neločljivo prepletenem svetu (str. 1). Avtoričino izhodišče je teorija o desetih bogovih, ki pa naj bi dejansko odražali organiziranost človeške družbe (oz. njen časovni, prostorski in nasledstveni sistem).

Sicer pa avtorica svoj model razčleni na germanskem, keltskem, grškem in indijskem panteonu. Preko zgodb poskuša rekonstruirati družbeno strukturo teh predzgodovinskih družb, v katerih so te zgodbe dobile življenje. Pri tem sistematično podaja primere različnih mitoloških in folklornih predstav ter preko primerjalnih metod odkriva njihove skupne točke, pri čemer se naslanja tudi na predhodne ugotovitve drugih raziskovalcev, hkrati pa navaja tudi primere, ki ne sodijo v indoevropsko tradicijo (npr. primeri iz Afrike, Egipta ...), kar najbrž ni nenavadno glede na avtoričino domnevo, da gre pri obravnavi njenega modela za strukture, ki so bile verjetno lastne tudi drugim kulturam (str. 3). Je pa tudi res, da takšen pristop predpostavlja precejšnje predznanje bralca, da lahko sledi precej kompleksni avtoričini metodologiji in sklepom.

Sicer pa je samo delo sestavljeno iz desetih poglavij ter predhodnega predstavitevenga poglavja. Skozi celotno delo avtorica podkrepljuje svoje teze z ugotovitvami drugih

raziskovalcev ter primeri mitologij različnih kultur. V prvem poglavju avtorica opozori na načine, kako se lahko v kolektivnem spominu ohranijo informacije iz oddaljene preteklosti. V naslednjih treh poglavjih se avtorica posveča različnim družbenim strukturam, ki se formirajo tekom življenja, ter jih naveže na Dumézilovo trifunkcijsko hipotezo o strukturiranosti družbe, ki pa jo poveže s *starostnorazredim sistemom* (angl. *age-grade system*), ki se manifestira v obliki (moške) trislojne starostne strukture starci – zreli možje – mladci. Ta se nadalje navezuje na kompleksen sistem menjajočih se nasledstev za kraljevi položaj, ki pa se na kozmološki ravni manifestira v obliki enakega sistema odnosov med božanstvi. V petem poglavju se posveča prostorsko-časovnemu vidiku v odnosu do mitologije, v naslednjih treh poglavjih pa avtorica navaja različne študije primerov – od rojstev božanstev iz boginje, problematiko boginje neveste (predvsem na primeru staroindijskih epov), germanskega sistema božanstev s posebnim poudarkom na bogu Baldru, problematiko božanske kastracije in rojstva. V desetem poglavju pa sledi sinteza ugotovitev.

Monografija *Ten Gods* ponuja novo perspektivo raziskovanja indoevropske kulture in je zanimiva za vse, ki jih zanimajo tematike, kot sta kolektivni spomin in primerjalna mitologija, ter za bralce, ki bi radi dobili uvid v nov način raziskovanja kolektivnih predstav v družbah pred pisavo. Predstavlja izhodiščno točko za nadaljnja raziskovanja, ki bodo nadgradila ali pa predrugačila avtoričina metodološka izhodišča in teze.

Anja Mlakar

S. M. TOLSTAJA: OBRAZ MIRA V TEKSTE I RITUALE [IMAGE OF WORLD IN TEXT AND RITUAL]. MOSKVA: UNIVERZA DIMITRIJA POŽARSKEGA, 2015, 527 STRANI.

Knjiga Svetlane Tolstaje *Obraz mira v tekste i rituale* prinaša njene članke, ki obravnavajo slovansko etnolingvistiko kot disciplino pa tudi obravnavane teme v etnolingvistiki: raziskovanje jezika, tradicionalno duhovno kulturo (obredja, verovanja, običaji) in folkloro slovanskih narodov.

V tokratni knjigi se avtorica posveča predvsem težavam raziskovanja teksta, pri čemer ne upošteva zgolj teksta s tradicionalnega filološkega vidika (tj. verbalni tekst), temveč tudi v semiotičnem pomenu besede, tj. redosled znakov različnih pojavnosti (beseda, dejanje, mentalni vidik itd.), ki je smiselno zaokrožena, žanrsko opredeljena in ima komunikacijsko funkcijo, podobno verbalnemu tekstu.

Knjiga je razdeljena na štiri dele:

- I. Folklor in etnolingvistika
- II. Folklor in knjižna tradicija
- III. Struktura in poetika folklornega teksta
- IV. Verovanja in obred

Prvi del knjige je posvečen teoretičnim vidikom etnolingvistike, njenemu razvoju in osnovnim konceptom. Moskovsko etnolingvistiko postavi ob bok tudi vzporedni šoli etnolingvistike E. Bartminksega ter pokaže, v čem se dopolnjujeta. Posebno poglavje znova posveti stereotipu in njegovemu vplivu na videnje sveta. Etnolingvistiko predstavi kot metodo raziskovanja folklorne. V nadaljevanju knjige se Tolstaja poslužuje moskovske etnolingvistike oz. šole Nikita I. Tolstoja (dihrono orientirane) ter obravnave različnih (obrednih) besedil (zagovori, molitve, uganke itd.) in posameznih njihovih lastnosti, kot je poetičnost, struktura, medsebojni vpliv posameznih elementov, motivika.

Drugi del knjige se osredotoča na soodnos in medsebojni vpliv dveh po mnenju Tolstaje glavnih slovanskih kulturnih tradicij: t. i. jezikovnost in krščanstvo, ter analizira tekste z vidika tega medsebojnega vplivanja. Krščanstvo se je močno zasedrilo v narodni kulturi in folklori in njegove sestavine najdemo v vseh folklornih žanrih. Tolstaja je posamezne elemente in motive pregledala v različnih žanrih in slovanskih jezikih (ruski, poljski, srbski).

Tretji del je posvečen analizi strukture in poetiki pripovedi, zagovorov ter nekaterih poetičnih postopkov. V ospredje postavi predvsem pojme opozicij, antitez, ritma v širših pomenih.

Četrty del knjige raziskuje verovanja kot posebni žanr narodne kulture, njihov vpliv na besedje, tekst, obrede. Posveti se motivom živih mrtvecev, snu, dežju. Pri obravnavi ljudskega prava potegne vzporednice med srbskim in ruskim svetom. Knjigo pa zaključuje poglavje o zapisih tujih obiskovalcev o Rusiji, predvsem od 15.–17. stoletja.

Knjiga sicer v začetku ponovno prikaže razvoj etnolingvistike ter predstavi termin stereotipa (kot že v prejšnjih delih), vendar pa v nadaljevanju prinaša nove obravnave in prikaze, kako z etnolingvistiko pristopati k analizi kulture, še posebej folklorne, tako diahrono kot (v manjši meri) sinhrono, kako lahko prikažemo pomen konceptualnega sveta v kulturi in folklori ter kako s stereotipi lahko zapolnimo mentalni zemljevid sveta. Knjiga Svetlane Tolstaje je tako zopet nazoren prikaz etnolingvistične obravnave kulturnih pojavov skozi jezik in posledično tudi skozi verovanja in obredje in je hkrati zbir prispevkov, ki so lahko odskočna deska za nadaljnja raziskovanja posameznih fenomenov, predvsem pa navdihujoč prikaz, kaj kultura vse je.

Saša Babič

LUKA ŠEŠO, ŽIVJETI S NADNARAVNIM BIČIMA. VUKODLACI, VILE I VJEŠTICE HRVATSKIH TRADICIJSKIH VJEROVANJA. ZAGREB: NAKLADA JESENSKI I TURK 2016, 295 STR.

Lansko leto (2016) je pri zagrebški založba izšla knjiga *Živjeti s nadnaravnim bičima*. Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja hrvaškega etnologa in folklorista Luke Šeša. Ker je znanstvenih knjig, ki bi bile v celoti posvečene verovanjem o nadnaravnih bitjih, sploh pa takšnih, ki bi bile napisane na temelju terenskega dela, malo, si knjiga že zaradi tega zagotovo zasluži omembo tudi na straneh *Studie mythologicae Slavicae* – a razlogov za njeno omembo je vsaj še nekaj.

Luka Šešo si v svoji knjigi že v uvodu zastavlja jasen cilj: ne zanimajo ga (toliko) nadnaravna bitja kot taka, se pravi, kaj nam tradicijska folklor pove o njihovi podobi, izvoru, lokaciji, značaju, sposobnostih, dejanjih in podobno (čeprav se na kratko zaustavi tudi pri tem), pač pa predvsem odnos do nadnaravnih bitij danes, njihova socialna vloga pa tudi njihova kontinuiteta in spreminjanje.

Da bi lahko odgovoril na ta vprašanja se je odpravil na teren v notranjost Dalmacije (Bukovica, Ravne kotare, Kninska krajina, Sinska krajina, Dalmatinska zagora, Poljica, Imotska krajina in območje od Vrgorca do Metkovića) – ali pa je bil postopek obraten – in tam v letih 2003-2009 opravil intervjuje z enainštiridesetimi sogovorniki. Vprašanja, ki jim jih je zastavljal, so zadevala verovanja, ki so na tem območju deloma še živa, čeprav je že čutiti njihovo zamiranje, in njihovi odgovori so mu pomagali razjasniti vprašanja, ki so bila v ospredju njegovega zanimanja. Knjiga obsega šest poglavij, od katerih sta prvi dve naravnani bolj historično, druga štiri pa se navezujejo na njegovo terensko raziskavo oziroma na sodobno situacijo.

V prvem poglavju *Tradicijska vjerovanja u nadnaravna bića* avtor najprej problematizira razlike med zgodbo oziroma povedko, med (tradicijskim, folklornim oziroma ljudskim) verovanjem, "praznoverjem" in vero ter rabo terminov »bajna«, »mitska« in »nadnaravna bitja« ter se, po natančnem pojasnilu konotacij posameznih terminov, odloči za rabo terminov "tradicijsko verovanje" in "nadnaravna bitja". Podrobneje predstavi tudi predvsem najbolj razširjena tradicijska verovanja na območju svoje raziskave, to je verovanja v vile, volkodlake, more in čarovnice, zgolj na kratko pa se ustavi še pri drugih nadnaravnih bitjih, ki so bila v notranjosti Dalmacije zabeležena v etnoloških zapisih, o katerih pa danes skorajda ni več sledu.

V naslednjem poglavju *Pristup sferi nadnaravnog* kot uvod v razumevanja tega, kako ljudje v 21. stoletju verjamejo v čarovnice, more, volkodlake, vile, avtor naredi kratek pregled zanimanja za "verovanja", začenši z romantiko in njenim zanimanjem za prežitke, prek racionalističnega odnosa pa do sodobnih raziskav, tako znotraj discipline folkloristike nasploh kot tudi posebej na Hrvaškem. Posebno podpoglavje je namenjeno tudi raziskavam čarovništva, ki so v zadnjih desetletjih dejansko že skorajda prerasle v posebno disciplino, ki obsega zgodovinska, antropološka, folkloristična pa tudi nevrofiziološka in psihološka spoznanja ter metode. Na koncu tega poglavja tudi že približa pozornost bralca k družbeni vlogi nadnaravnega in razumevanju podatkov v družbenem kontekstu, ki bo osrednja tema njegove knjige.

V tretjem poglavju *Traganje za nadnaravnim bičima na prijelazu tisućljeća* najprej opozori na ponovno zanimanje folkloristov za nadnaravno na prelomu tisočletja, kar recimo Vitomir Belaj razume deloma kot

reakcijo na konec socializma, ko ta več ne nasprotuje takšnim raziskavam (Belaj 2007), medtem ko ima Šešo to bolj za posledico krize v znanosti. Kot piše: “Osobno smatram da današnji poticaj za istraživanjem mitske prošlosti (i sadašnjosti) nije tek posljedica, proizvod društveno-političkih promjena, nego je nastao propitivanjem patologija novog doba koje će se u Hrvatskoj ‘zakašnjelo’ početi manifestirati u tranzicijskom, postsocijalističkom razdoblju. Prvenstveno mislim na krizu u znanosti, koja je već s postmodernizmom ušla u razdoblje bez ‘velikih ideja’, a danas je došla do potpunog zasićenja. U osiromašenju tema i pristupa stvara se potreba za revaloriziranjem starijih vrijednosti. Danas, kada pod udarom globalizacije dolazi do inflacije vrijednosti naroda, kultura pa i znanosti, kada se nivekiraju materijalne i duhovne raznolikosti naroda koje su mu hranile identitet, autori opet posežu za mitom, prošlošću, pretkršćanskim svjetonazorima u kojima traže zrcaljenje onoga što se danas rapidno gubi.” (128-129) Obenem, kot opozarja avtor, pa ne gre le za premike v znanosti, pač pa ta zgolj odseva stanje v družbi, ki že desetletja občuti potrebo po obračanju k mitu, ki za vse več ljudi predstavlja “posvečeno tradicijo”. Porast zanimanja za astrologijo, okultno itd. v Evropi in Ameriki vsaj od šestdesetih let dvajsetega stoletja dalje so nekateri povezali tudi z nezadovoljstvom s krščanstvom. Tako tudi Šešovi sogovorniki poudarjajo, da jim krščanstvo ne pomaga premagovati tesnobe, stresa zaradi vse hitrejšega življenja, zato se obračajo k novodobnim alternativni. V takem ozračju se veča tudi zanimanje za tradicijska verovanja v nadnaravna bitja, meni Šešo: “Razumijevanjem njihova ‘postojanja’ i djelovanja, čovjek danas želi shvatiti kako je bio uređen život u ‘mitskom vremenu’ te putem tih mehanizama urediti svoj život

(...)” (130) Te težnje po retradicionalizaciji in remitologizaciji so, kot piše Ivan Lozica, povezane tudi s prelomnimi, kriznimi obdobji v družbi. Kljub vsemu so, kot opozarja Šešo, sodobne raziskave še vedno premalo usmerjene v posameznika, ki verjame, v funkcije teh verovanj, in v pomene, ki jih imajo ta za ljudi.

Medtem ko prva tri poglavja na neki način predstavljajo uvod, okvir, pa se v četrtem poglavju pa se avtor že bolj odločno usmeri v lastno terensko raziskavo in spoznanja. Tako v četrtem poglavju najprej izvemo nekaj več o geografskih, socialnih specifikah območja, na katerem je opravljal terensko delo, ter o pogledu na svet in religijo svojih sogovornikov, pa tudi o definiranju odnosa raziskovalcev do svojih raziskav. V tem poglavju naredi tudi klasifikacijo svojih sogovornikov, ki jih deli na pet skupin glede na njihov način pripovedovanja in odnos do verovanja – od takih, ki trdijo, da ne vejo nič, prek vmesnih skupin, pa do takih, ki pripovedujejo o lastnih izkušnjah z nadnaravnimi bitji, in so trdno prepričani vanje. Takšna klasifikacija informatorjev je do neke mere seveda utemeljena – vsi, ki smo kdaj delali na terenu, bi lahko naše sogovornike rangirali v kategorije, ki jih predlaga Šešo. Kljub temu se bojim, da bi bilo mogoče takšno kategoriziranje razumeti bolj statično, kot si je to verjetno želel avtor. Terenske izkušnje nas namreč učijo tudi, da lahko isti sogovornik glede svojega verovanja v, na primer, neko nadnaravno bitje sodi v eno skupino, glede drugega pa morda povsem v drugo – v moji raziskavi čarovništva se je pokazalo celo, da so nekateri sogovorniki izrazito nasprotovali verovanjem v en tip čarovnic, in jih imeli za vraževerje, medtem ko so bili takoj pripravljeni potrditi drug tip čarovnic pripovedovati celo o lastnih izkušnjah z njimi.

V petem poglavju se avtor posveti družbeni vlogi pripovedovanja in verovanja v nadnaravna bitja. Kot piše, moramo pripoved razumeti kot kontekst, ki mu daje poln pomen šele verovanje; da bi razumeli njegovo družbeno vlogo, moramo razumeti kontekst, znotraj katerega je verovanje nastalo, to pa se vedno razvije iz mehanizmov, ki se jih konstruira s pripovedovanjem. Družbene vloge tudi nikoli ne funkcionirajo same zase: "One će uvijek pridonositi boljem funkcioniranju određenih društvenih mehanizama u kojima će se koristiti kao oruđe kojim će pojedinci i grupe bolje ovladati svojim potrebama i suočiti se sa stvarnošću." (165) Na podlagi terenskega gradiva v nadaljevanju prikaže vrsto funkcij, ki jih ima pripovedovanje o nadnaravnih bitjih v skupnostih, ki jih je preučeval. Mnoge sicer potrjujejo druge antropološke in folkloristične raziskave nadnaravnega: to je lahko namenjeno zabavi in socializaciji otrok, opozorilu ob kršenju socialnih norm in spodbudi k podrejanju le-tem, didaktičnim (pedagoškim) namenom itd. Pri tem posebej opozori tudi konstruiranje novih oblik pripovedovanja o nadnaravnih bitjih v medijih.

Posebej je zanimivo podpoglavje, v katerem se ukvarja s pripovedmi o nadnaravnem, v katerih prepozna izražanje skupinske pripadnosti – v primeru Šešovih sogovornikov gre predvsem za etnično (in obenem konfesionalno) pripadnost. Avtor tako ugotavlja, da so skozi izkazano znanje o nadnaravnem njegovi sogovorniki skušali poudariti svojo vpletenost, da bi se potrdili kot pripadniki etnične skupine (Hrvatov): „Pričanjem o jednim i o drugim ‚nadnaravnim‘ bićima možemo primijetiti da njihova želja za pokazivanjem poznavanja ove teme proizlazi iz potrebe da se potvrde kao pripadnici grupe. (...) Kroz pričanje o vilama, morama, vukodlacima

i vješticama sogovornici potvrđuju svoju pripadnost lokalnoj zajednici koja je nostelj takvih tradicijskih vjerovanja. Poznavanje podataka, detalja, osobito vlastita upletenost i susret s nadnaravnim bićima, apostrofiraju ih kvalificiranim pripadnicima lokalne grupe." (...) "Sugovornici razgovorom o nadnaravnim bićima pokazuju bliskost, pripadnost, pa čak i odanost lokalnoj zajednici i njezinim tradicijama." (...) "Stoga poznavanje nadnaravnih bića, a ponajviše sama upletenost pojedinca, ukazuje na to da je riječ o reprezentativnom pripadniku neke lokalne grupe koja njeguje takva tradicijska vjerovanja." (195–197). Čeprav sem prepričana, da ima avtor prav, ko pripovedovanje skupine hrvaških sogovornikov o nadnaravnem, ki tudi sicer izrecno poudarjajo svojo etnično identiteto, obravnava kot izražanje pripadnosti etnični skupini, pa se mi zdi, da se tu vendarle ne zdi povsem prepričljiv. V svoji obravnavi te problematike se Šešo naslanja na članek Rosan Jordan *Ethnic Identity and the Lore of the Supernatural* iz leta 1975. V njem avtorica jasno pokaže, kako se izkazovanje znanja o nadnaravnem njene sogovornice, Američanke mehiškega porekla (to znanje izhaja iz njene mehiške tradicije, obenem pa je tesno prepleten z njenim racionalističnim odnosom do le-tega kot posledica izobrazbe, ki jo je pridobila v Ameriki), razlikuje glede na tri različne kontekste, znotraj katerih jo opazuje: v prvem, v katerem je obdana z ljudmi, ki močno verjamejo v nadnaravno, te ožigosa kot vraževerne in zanika svojo vpletenost; v drugem, ko njena sestra v domači družbi omeni, da ne pozna tradicije nadnaravnega, poudarja svojo vključenost v (družinsko) tradicijo; ter v tretjem (v katerem se ji ne zdi potrebno ne poudariti svoje pripadnosti ne pokazati se kot zgolj objektivni opazovalec) pa svoje znanje o nadnaravnem uporabi kot

predmet konverzacije v tipični izmenjavi izkušenj med mehiškimi Američankami, da bi poudarila svojo vlogo osebe, ki veliko ve o nadnaravnem in zna s tem obenem tudi zabavati. Prednost obravnave vloge nadnaravnega v izkazovanju etnične pripadnosti v članku Jordanove, v primerjavi z obravnavo Šeša, je v tem, da nam pokaže različne odnose iste sogovornice do izjav o nadnaravnem, skozi katere se lahko prepričamo, da je poudarjanje tega znanja aktualno prav takrat, ko je oseba v situaciji, v kateri se mora posebej izkazati kot pripadnik določene (etnične) skupine. Manko obravnave različnih situacij, v katerih bi sogovorniki pripovedovali o nadnaravnem v različnih kontekstih (kot je to lepo pokazala Jordanova), žal preprečuje, da bi nas avtor tu lahko povsem prepričal. Diskusija njegovih sogovornikov o tradiciji nadnaravnega v dalmatinskem zaledju, ki jo predstavi, bi prav tako lahko dokazovala tudi druge razloge zanjo – na primer nostalgijo po zgodbah iz otroštva, ustvarjanje vezi znotraj skupine, željo po nastopaštvu in socialni moči, ali kaj drugega.

Posebej zanimivo je podpoglavje, ki je namenjeno obravnavi uporabe negativnih lastnosti nadnaravnih bitij v etno-konfesionalni determinaciji: Šešovi sogovorniki so tako pogosto uporabljali stereotipne koncepte, v katerih so drugim etničnim skupinam pripisovali negativne značilnosti nadnaravnih bitij in na tak način istočasno (pozitivno) definirali lastno skupino. V notranjosti Dalmacije je tako med Hrvati katoliki naletel na pripisovanje demonskih obeležij. Drugim, na primer povezovanje volkodlakov z muslimani ali pravoslavci (pa tudi ateisti), čarovniške oči z Albanci itd., razne barve vil s pravoslavci in Romi, bele pa s katoliki – skratka, negativne lastnosti so očitno pripisovali drugim konfesionalnim in etničnim skupinam, pozitivne pa lastni.

Napeti medsosedski odnosi v odnosu do nadnaravnega so obravnavani v podpoglavju *Nadnaravna bića i društvene tenzije*. Ta tema v obravnavi (zlasti) čarovništva ni nova – vedno znova se v antropoloških raziskavah kažeta zavist in strah pred zavistjo kot glavni katalizator obtožb čarovništva, kot sprožilci pa nesreča, včasih (čeprav nikakor ne vedno!) tudi konflikti med sosedi; pomembno vlogo pri obtožbah prav določenih posameznikov pa igrajo tudi njihove telesne in značajske lastnosti. Vendar pa bi v tem smislu čarovnice pravzaprav težko razumeli kot nadnaravna bitja – prej socialna »bitja« z nadnaravnimi lastnostmi. Ker nesreče ne zadevajo nujno samo posameznikov, ampak se lahko zgodijo na širših nivojih, so lahko povezane tudi s širšo družbeno situacijo. Kot poudarja avtor, se »nakon suše, gladi, ratova i ekonomskih depresija dolazi do učestalijih pojava nadnaravnih bića, odnosno, ljudi [su] skloni nadnaravna bića povezivati s velikim nevoljama koje su se dogodile.« (223) V nejasnih situacijah in težko sprejemljivih stanjih in dogodkih ljudje pogosto vidijo to, kar poznajo iz tradicijskih verovanj, tj. nadnaravna bitja, ki po definiciji take nesreče povzročajo.

V naslednjem podpoglavju je obravnavana še ena pomembna tema, ki je bila do sedaj relativno redko (prim. De Blécourt, Davies, Stark) obravnavana v folklorističnih, antropoloških in zgodovinskih obravnavah nadnaravnega. V njem raziskuje vlogo nadnaravnih bitij v prevarah, na primer preoblačenje ljudi v volkodlake ali čarovnice za zastraševanje, da bi medtem lahko v miru kradli itd. Prav tako obravnava temo, ki pa je bila, zlasti v čarovništvu, že večkrat načeta, to je rabo zgodb o nadnaravnem kot strategijo za ugodno interpretacijo situacije, ki bi sicer prinesla neugodne posledice za posameznika – s tem se lahko izboljša lastno

pozicijo v družbi, ohrani čast. Tu sicer ne gre nujno vedno za zavestno manipulacijo, kot meni Šešo, ampak, kot poudarja Argyrou, bolj za delovanje na podlagi habitusa – razen seveda, kadar gre za namerno sprožanje govoric o drugih, v čemer je seveda pogosto mogoče prepoznati manipulativne namene (prim. Hész).

V zadnjem poglavju o usodi nadnaravnih bitij v notranjosti Dalmacije avtor – da bi ugotovil vlogo nadnaravnih bitij v življenju svojih sogovornikov – poizveduje še po njihovem mnenju o tem, zakaj ljudje verjamejo v nadnaravna bitja in čemu ta služijo (in dobi vrsto bolj ali manj racionalnih odgovorov: profit posameznikov, psihične motnje, utrujenost ljudi po celodnevem delu, premalo tekočine v telesu, pritisk v telesu, pijančevanje, potreba po veri, pa tudi, kot že rečeno, izraba verovanj v kriminalne namene itd.) ter opozori na vlogo Cerkve v vzdrževanju in spreminjanju tradicijskih verovanj.

Končno v zadnjem poglavju zapiše nekaj še o kontinuiteti in spreminjanju tradicijskih verovanj o nadnaravnih bitjih v Dalmaciji. V moderni dobi, meni avtor, so se nekatera nadnaravna bitja izgubila, ker njihove »usluge« (zdravljenje, napovedovanje slabega vremena ipd.) niso bile več potrebne, saj so jih zamenjale druge institucije. Na drugi strani so se ohranila štiri glavna nadnaravna bitja, ki so obravnavana v tej knjigi, tj. čarovnice, volkodlaki, vile in more, tudi zato, ker so prevzela funkcije nekaterih drugih bitij, obenem pa zadevajo mnoge vidike človekovega vsakdanjega življenja. Nepomembno ni niti dejstvo, da jih pri življenju pomaga ohranjati popularna kultura, čeprav je po mnenju avtorja kljub vsemu le še vprašanje časa, kdaj bodo izginila tudi ta.

Luka Šešo v svoji knjigi obravnava nadnaravna bitja z vidikov, ki so bila vsaj v

slovanskem ali vzhodnoevropskem okviru do sedaj redko obravnavana, nekateri pa so bili redko obravnavani celo v evropskem kontekstu. Naj tukaj posebej poudarim obravnavo povezave med verovanji v nadnaravna bitja in etnično pripadnostjo, ki se mi zdi eno najbolj zanimivih in najpomembnejših poglavij v knjigi. To je tema, ki je seveda tudi jasen odsev specifične družbene situacije, kjer je čutiti medetnična trenja, verjetno tudi kot posledica vojne v devetdesetih. Če primerjam samo svoje novejše etnografske raziskave v Sloveniji in Bosni, lahko zatrdim, da na tovrstne asociacije nisem nikoli naletela v Sloveniji, medtem ko so bile v Bosni, zlasti med katoliki, pogosto prisotne.

Naj zaključim: knjiga *Živjeti s nadnaravnim bičima* prinaša v naš širši prostor mnoge novosti in opozarja na pomembne vidike obravnav nadnaravnih bitij, ki bi jih raziskovalci v svojem etnografskem delu morali upoštevati. Prepogosto se namreč v svojih raziskavah zaustavimo zgolj pri opisih, gradivu, tekstih, in se še vedno premalo ukvarjamo z metatekstom, kontekstom, pa tudi z različnimi diskurzi, repertoarji posameznikov, funkcijami folklore, socialno močjo pripovedovalcev, teksturo, in podobnimi vprašanji, ki niso ozko navezana na tekst sam. Knjiga pomeni svež veter v jadra raziskav verovanj v nadnaravno in jo zato toplo priporočam v branje vsem raziskovalcem te tematike. Močno upam, da bo spodbudila nadaljnje podobne raziskave tudi na drugih območjih vzhodne Evrope.

Mirjam Mencej

BORIS OGUIBÉNINE, L'HÉRITAGE DU LEXIQUE INDO-EUROPÉEN DANS LE VOCABULAIRE RUSSE: COMPLÉMENTS AU DICTIONNAIRE ÉTYMOLOGIQUE DE LA LANGUE RUSSE DE MAX VASMER. PARIS: INSTITUT D'ÉTUDES SLAVES, 2016, 395 STRANI.

Delo Borisa Oguibéninea *L'héritage du lexique indo-européen dans le vocabulaire russe* (Indoevropska leksikalna dediščina v ruskem besedju) v založništvu francoskega Institut d'études slaves v Parizu je zasnovano kot sodobno dopolnilo k etimološkemu slovarju v Rusiji rojenega jezikoslovca nemškega rodu Maxa Vasmerja (1886–1962). Gre za veliki etimološki slovar ruskega jezika v treh delih, ki je med leti 1953 in 1958 izšel pri založbi Carl Winter v Heidelbergu v nemščini pod naslovom *Russisches etymologisches Wörterbuch* in z več kot 18.000 gesli še danes predstavlja enega temeljnih ruskih in slovanskih etimoloških slovarjev. Ruski prevod z dopolnitvami je pod naslovom *Этимологический словарь русского языка* prvič izšel med leti 1964 in 1973 v štirih delih, pripravil pa ga je ruski jezikoslovec Oleg Nikolajevič Trubačov. Danes je dostopen tudi na več mestih na spletu.

Vasmerjevo izjemno znanje – med drugim je študiral tudi v Gradcu, kjer se je pri Matiji Murku učil slovenščino –, je indoevropsko primerjalno jezikoslovje v zadnjih desetletjih ponekod že dopolnilo in preseglo. Nove generacije jezikoslovcev so na obsežnejšem materialu, kot je bil na voljo Vasmerju, prišle do novih spoznanj. Boris Oguibénine, upokojeni profesor sanskrta in indoevropist, je svojo knjigo zasnoval kot neke vrste nadaljevanje Vasmerjevega dela, v katerem upošteva novejša indoevropistična dognanja, med drugim s področja indoiranskega jezikovnega območja. Njegov

prvotni namen je bil dopolniti indoiranski del besedja, za katerega se je izkazalo, da je pri Vasmerju ponekod navedeno nedosledno in pomanjkljivo, kar se pri tako izjemnem, obsežnem delu, sploh takšnem, ki je nastajalo davno pred dobo digitalne obdelave podatkov, lahko zgodi. Posledica črpanja iz različnih virov je bila denimo sporadična nedoslednost pri zapisu sanskrtskih samostalnikov in pridevnikov v imenovalniku ednine, ki jih Vasmer ponekod zapisuje z izglasnim -s, v drugih primerih pa isto besedo zapiše v obliki brez izglasja.

Oguibénine v svojih dopolnitvah mesotoma upošteva laringalno teorijo, ki je zaznamovala indoevropistiko druge polovice 20. in začetka 21. stoletja. Gre za splošno sprejeti pogled, da je indoevropski prajezični fonemski sestav v svoji zgodnji obliki med drugim poznal vrsto kmalu izginulih fonemov, ki jih dogovorno imenujemo laringali. Pomen teh rekonstruiranih prajezičnih fonemov je v tem, da z njihovo pomočjo lahko pojasnimo vrsto pojavov v posameznih indoevropskih jezikih, ki jih razlagamo kot posledico obstoja in izgube laringalov v prajeziku, med drugim barvo in dolžino nekaterih samoglasnikov. Avtor se pri navajanju rekonstruiranih oblik z laringali drži sistema posameznega avtorja oziroma vira, iz katerega črpa, tako da tudi v njegovem delu neizogibno prihaja do neenotnega zapisovanja, prav tako kot denimo pri zapisovanju palatalnih soglasnikov, za katere uporablja različne zapise, čeprav gre za iste rekonstruirane prajezične foneme. V nekaterih primerih so dodane ustreznice iz anatolskih jezikov, ki jih Vasmer še ni mogel poznati; za navajanje anatolskega materiala tudi tu material ni mogel biti predstavljen dosledno, saj je avtor v zapisu sledil virom.

L'héritage du lexique indo-européen dans le vocabulaire russe s svojimi 396

stranmi predstavlja dobrodošel in pomemben prispevek, za katerega avtor obljublja, da predstavlja šele prvi sklop dopolnil k Vasmerju, ki jim bodo sledila še druga.

Simona Klemenčič

Bibliografija

Bibliografia

Bibliography

Bibliografija *Studia mythologica Slavica* 11–20 (2008–2017)

Stanka Drnovšek

Álvarez-Pedrosa, Juan Antonio (Madrid, Španija)

Fortune and Fertility Rites among the Pre-Christian Western Slavs.

SmS 15, 2012, 157–168

Artuković Župan, Ivana (Slavonski Brod, Hrvaška)

Simbolika pogrebnih običaja i vjerovanja broskog Posavlja – pretkršćansko u kršćanskom (soavtorica K. Lukač).

SmS 20, 2017, 255–269

Babič, Saša (Ljubljana, Slovenija)

Lingvistična antropologija in etnolingvistika.

SmS 14, 2011, 169–180

Recenzija: Daiva Vaitkevičienė: *Lietuvių užkalbėjimai: gydyto formuless, Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos, 2008.*

SmS 14, 2011, 386–387

Estetska struktura in funkcija folklorne molitve z vidika teksta, texture in konteksta.

SmS 16, 2013, 187–197

Recenzija: Mirjam Mencej, *Sem vso noč lital v krogu. Simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi [I was wandering in circles the whole night long. The symbolism of circular movement in European traditional culture].* Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (*Studia mythologica Slavica: Supplementa* 7), 2013.

SmS 17, 2014, 317–319

Recenzija: S. M. Tolstaja, *Semantičeskie kategorii jazyka kul'tury. Očerki po slavyanskoj etnolingvistike [Semantic categories of the language of culture. Articles on Slavic ethnolinguistics].* Moskva: URSS, 2010.

SmS 18, 2015, 219–222

Contemporary Forms of Slovenian Love Charms.

SmS 19, 2016, 271–282

Recenzija: Aleksandr Viktorovič Gura. *Brak i svatba v slavyanskoj kul'ture: semantika i simvolika [Marriage and wedding in Slavic culture: Semantics and symbolics].* Moskva: Indarik, 2012.

SmS 19, 2016, 303–305

Recenzija: Magnus Ljung: *Swearing. A cross-cultural linguistic study.* Stockholm: Palgrave Macmillan, 2011.

SmS 20, 2017, 319–321

Recenzija: S. M. Tolstaja: *Obraz mira v tekste i rituale [Image of world in text and ritual].* Moskva: Univerza Dimitrija Požarskega, 2015.

SmS 20, 2017, 323–323

Badurina, Natka (Videm, Italija)

Recenzija: *Alja Adam i Slađana Mitrović, ur.: Love and Sexuality: anthropological, cultural and historical crossings. Zagreb: Red Athena University Press, 2011.*

SmS 15, 2012, 387–391

Recenzija: *Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš (ur.), Književna životinja. Kulturni bestijarij II. dio. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada i Institut za etnologiju i folkloristiku, 2012.*

SmS 16, 2013, 284–287

Blažić, Milena Mileva (Ljubljana, Slovenija)

Dva modela ženskega pravljicarstva na Slovenskem – pisateljice in pripovedovalke.

SmS 19, 2016, 237–250

Borissoff, Constantine L. (London, Velika Britanija)

Non-Iranian Origin of the Eastern-Slavonic God Xürsū/Xors.

SmS 17, 2014, 9–36

Burns, Richard (Velika Britanija)

Rain and Dust.

SmS 11, 2008, 217–236

Chausidis, Nikos, gl. Čausidis, Nikos**Čausidis, Nikos** (Skopje, Makedonija)

Mitologizirano gumno vo slovenskata tradicionalna kultura – II, Predilkata so zoo-antropomorfni i demonski obeležja vo slovenskite mitski tradicii.

SmS 11, 2008, 65–103

SmS 15, 2012, 91–115

Češarek, Domen (Ribnica, Slovenija)

Izročilo o psoglavcih, volkodlakih, volčjem pastirju in Atili v mitski krajini Sodražice.

SmS 18, 2015, 131–152

Mala gora pri Ribnici – mitološko izročilo v prostoru.

SmS 19, 2016, 125–168

Čok, Boris (Lokev, Slovenija)

Opis pogankega obreda v spodnjem Triglavcu.

SmS 13, 2010, 309–312

Trhlovca = lokavska Triglavca (soavtor: L. Placer).

SmS 14, 2011, 371–378

Pričevanje o bogu Kresu: Prelože pri Lokvi.

SmS 14, 2011, 379–380

Dapit, Roberto (Videm Italija)

In Memoriam: Milko Matičetov (Kopriva na Krasu, 10. 9. 1919 – Ljubljana 5. 12. 2014) (soavtorica: M. Kropej Telban).

SmS 18, 2015, 7–11

Rezijanska Linčica Turkinčica kot splošno slovenski motiv drugosti.

SmS 20, 2017, 179–203

Drnovšek, Stanka (Ljubljana, Slovenija)

Bibliografija Studia mythologica Slavica 11– 20 (2008–2017).

SmS 20, 2017, 333–347

Dynda, Jiří (Praga, Česka)

The Three-Headed One at the Crossroad. A Comparative Study of the Slavic God Triglav. SmS 17, 2014, 57–82

Slovanská hippomancie. Koňský divinační rituál jako mediátor v symbolické soustavě slovanského pohanství. SmS 19, 2016, 61–85

Rusalki: Anthropology of time, death, and sexuality in Slavic folklore. SmS 20, 2017, 83–109

Đermek, Anđelko (Donja Bistra, Hrvatska)

Slavenski mitski trokut i legenda o Kamenim svatima. SmS 12, 2009, 223–247

Sustav svetišta oko Babožnice. SmS 13, 2010, 75–86

Stonehenge Triangle. SmS 16, 2013, 47–53

Engler, Tihomir (Varaždin, Hrvatska)

Bajkopisna diseminacija mitoloških motiva u Pričama iz davnine Ivane Brlić-Mažuranić na primjeru intertekstualnih poveznica s leksikonom A. Tkanyja (soavtorica: A. Kos-Lajtmán). SmS 14, 2011, 307–326

Evzlin, Mikhail ...glej... Yevzlin, Mihail**Fialkova, Larisa** (Haifa, Izrael)

Recenzija: *Oleksandra Britsyna, Ukrains'ka usna tradytsiina proza: pytannia tekstologii ta vykonavstva (Ukrainian Oral Traditional Prose: Problems of Textology and Performance).* Kyiv: Natsional'na Akademia Nauk Ukrainy, Institut mystetsvoznavstva, fol'klorystyky ta etnologii, 2006. SmS 11, 2008, 275–280

Where Do the Rails Lead to? Rail Transport's Mythology in Contemporary Russian and Ukrainian Fantastic Fiction (Preliminary Remarks). SmS 19, 2016, 213–235

Filipčuk, Mihajlo (L'viv, Ukrajina)

Pohoval'ni pam'jatki slov'jans'kogo času Plisnes'kogo arheologičnogo kompleksu (soavtorica: G. Solovij). SmS 17, 2014, 37–56

Gliwa, Bernd (Žaiginy, Litva)

Zur Verwendung von Bilsenkraut und Hundspetersilie im Kultus – ein linguistischer Exkurs. SmS 11, 2008, 257–272

Golema, Martin (Banská Bystrica, Slovaška)

Sväť Bláž ako „vlčí pastier“ v textovej tradícii z českého, slovenského a maďarského prostredia. SmS 11, 2008, 147–172

Kresťanské hagiografie (Život Márie Egyptskej, Život Margity/Mariny Antiochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov. Pokus o paralelné čítanie. SmS 12, 2009, 87–104

- Igrici ako archaickí poeti a žreci u pohanských Slovanov. Kam ukazujú stredoveké pramene i niektoré významové dimenzie praslovanského slova *jьgrьcь (jeho odvodenín a kontinuantov) vo vybraných slovanských etnojazykových tradíciach.* SmS 13, 2010, 107–124
- Heľuška, Helička, Hela, Mariška, ľalia, kráľka, Ďund'a. Možné textové zdroje veľkopôstnych jarných dievčenských obradov a hier u západných Slovanov.* SmS 15, 2012, 137–156
- Slavic Mitra. Benevolent and Legal Pole of the Function of Religious Sovereignty in the Slavic Mythology and Epic.* SmS 16, 2013, 81–104
- Golež Kaučič, Marjetka** (Ljubljana, Slovenija)
Podobe krvi v slovenski folklori in poeziji med svetim in profanim. SmS 20, 2017, 271–290
- Gombač, Jure** (Ljubljana, Slovenija)
 Recenzija: *Larisa Fialkova, Maria Yelenskaya, In search of the self: Reconciling the Past and the Present in Immigration Experience. Tartu: ELM Scholarly Press, 2013.* SmS 17, 2014, 311–312
- Goršič, Matej** (Ljubljana, Slovenija)
Sampo in kirjokansi. SmS 11, 2008, 237–255
- Goss, Vladimir Peter** (Zagreb, Hrvaška)
Jakob, Jelena, and Bogdin – Three Miniatures on the Assigned Theme (soavtorica: V. Mikić). SmS 13, 2010, 43–58
- Grile, Viktor** (Ljubljana, Slovenija)
Ostrov rhar – nov slovenski mit?. SmS 18, 2015, 183–198
- Haider-Berky, Wolfgang** (Neunkirchen, Avstrija)
Die Höhlenkirche im Burgberg von Pitten, Niederösterreich. SmS 12, 2009, 9–30
Ein Mühlstein als Abdeckung einer frühmittelalterlichen Grube aus Neunkirchen, Niederösterreich. SmS 18, 2015, 35–50
- Hameršak, Marijana** (Zagreb, Hrvaška)
Lowbrow Skepticism or Highbrow Rationalism? (Anti)Legends in 19th-Century Croatian Primers. SmS 14, 2011, 143–157
- Haramija, Dragica** (Maribor, Slovenija)
Mariborske vedute: razlagalne povedke o mestu in okolici. SmS 13, 2010, 257–272
- Hoppál, Mihály** (Budimpešta, Maďarska)
The Birth of Myth. SmS 12, 2009, 107–133

Hrobat Virloget, Katja (Koper, Slovenija)

Križišča niso nikoli sama. Mejni prostori na Krasu in v Istri (soavtorica: U. Lipovec Čebtron). SmS 11, 2008, 25–37

Folklor v vlogi označevanja vaških mej kot prostorskih vrzeli v onstranstvo. Primer Rodika. SmS 12, 2009, 207–222

Recenzija: Monika Kropelj: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja. Mohorjeva, Celovec, Ljubljana, Dunaj 2008.* SmS 15, 2012, 385–386

Petroglifi iz Jame v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico na Snežniški planoti. SmS 17, 2014, 155–172

Caves as Entrances to the World Beyond, from Where Fertility Is Derived. The Case of SW Slovenia. SmS 18, 2015, 153–163

Ivančič Kutin, Barbara (Ljubljana, Slovenija)

Ludvik Janež – a Storyteller and Collector of Local Folklore Stories. SmS 15, 2012, 305–321

Bivališča „krivopet“: Lokacije in mikrotoponimi. SmS 19, 2016, 169–185

Jemec Tomazin, Mateja (Ljubljana, Slovenija)

Recenzija: Saša Babič, *Beseda ni konj: estetska struktura slovenskih folklornih obrazcev [Word is Not a Horse / It Doesn't Hurt to Ask: Aesthetic structure of Slovenian short folklore forms].* Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Ethnologica - Dissertationes 6), 2015, 155 strani. SmS 18, 2015, 216–218

Juvančič, Katarina (Ljubljana, Slovenija)

Recenzija: *A Compendium of Scottish Ethnology, Volume 10. Scottish Life and Society: Oral Literature and Performance Culture. Ed. John Beech, Owen Hand, Fiona Mac Donald, Mark A. Mulhern in Jeremy Weston. Edinburgh: John Donald, 2007, 616 str.* SmS 11, 2008, 281–282

Kahl, Hans-Dietrich († Uttenreuth bei Erlangen, Nemčija)

Das Würzburger Sondersendrecht für christianisierte Slawen und sonstige Nichtfranken. Ein Rechtstext aus der Zeit König Konrads I. (918?). Einführung, Edition und deutsche Übersetzung. SmS 11, 2008, 39–64

Kajkowski, Kamil (Bytów, Poljska)

The Boar in the Symbolic and Religious System of Baltic Slavs in the Early Middle Ages. SmS 15, 2012, 201–215

The Multi-faced So-called Miniature Idols from the Baltic Sea Area (soavtor: P. Szczepanik). SmS 16, 2013, 55–68

Znaczenie odciętych głów w obrzędowości pogańskiej wczesnośredniowiecznych Słowian zachodnich. SmS 17, 2014, 135–153

Slavic Journeys to the Otherworld. Remarks on the Eschatology of Early Medieval Pomeranians. SmS 18, 2015, 15–34

- Islands as symbolic centres of the Early Medieval settlement patterns in Middle Pomerania (Northern Poland).* SmS 19, 2016, 41–59
- Water in pre-Christian beliefs in Pomerania (northern Poland) of the early medieval period* (soavtor: A. Kuczkowski). SmS 20, 2017, 15–32
- Katić, Mario** (Zadar, Hrvaška)
- Recenzija: Marijana Hameršak i Suzana Marjanić (ur.): *Folkloristička čitanka*. Zagreb: Institut za etnologiju i kulturnu antropologiju i AGM, 2010., 562 str. SmS 14, 2011, 388–389
- Prilog istraživanju običaja obilježavanja mjesta odmaranja s pokojnikom.* SmS 15, 2012, 117–133
- Katičić, Radoslav** (Dunaj, Avstrija)
- Vidova gora i sveti Vid.* SmS 13, 2010, 15–32
- Veles u psalmu.* SmS 14, 2011, 15–22
- Vražje oko.* SmS 15, 2012, 59–61
- Khazaie, Davood** (Hamburg, Nemčija)
- Far from the “Maddening” Crowd. A Comparative Study of some Persian, English and German Variants of ATU 1450.* SmS 19, 2016, 187–210
- Klaus, Simona** (Ljubljana, Slovenija)
- Folklore in Mass Media: National Garb, Places of Identity and Fairies in (Post)communist Advertising.* SmS 13, 2010, 291–306
- Pravljичne junakinje v oglasih na Slovenskem.* SmS 16, 2013, 249–261
- Pravljичne pošasti in pošastno v oglasih.* SmS 17, 2014, 287–296
- Smrt v virtualnem svetu: Dojemanje »dobre« in »slabe« smrti v spletni igri World of Warcraft.* SmS 18, 2015, 201–209
- Klemenčič, Simona** (Ljubljana, Slovenija)
- Recenzija: Boris Oguibénine, L’*héritage du lexique indo-européen dans le vocabulaire russe: compléments au dictionnaire éthymologique de la langue russe* de Max Vasmer. Paris: Institut d’études slaves, 2016, 395 str. SmS 20, 2017, 329–330
- Klobčar, Marija** (Ljubljana, Slovenija)
- »Voda! Jaz ti darujem, od dna do dna ...« Pesemske sledi verovanja v nadnaravno moč vode. SmS 14, 2011, 181–193
- Pozabljeni Kamnik in njegovo jezero.* SmS 18, 2015, 81–109
- Skrita pričevanja o potresu leta 1348 v slovenskih deželah.* SmS 20, 2017, 145–177
- Kompare, Tina** (Piran, Slovenija)
- Simbolna krajina na širšem območju zgornje Vipavske doline.* SmS 17, 2014, 173–187

Koptev, Aleksandr V. (Helsinki, Finska)

Reconstructing the Funeral Ritual of the Kievan Prince Igor (Primary Chronicle, sub anno 945).

SmS 13, 2010, 87–106

Kos-Lajtman, Andrijana (Zagreb, Hrvaška)

Bajkopisna diseminacija mitoloških motiva u Pričama iz davnine Ivane Brlić-Mažuranić na primjeru intertekstualnih poveznica s leksikonom A. Tkanyja (soavtor: T. Engler).

SmS 14, 2011, 307–326

Kovačič, Tanja (Ljubljana, Slovenija)

Lik psa v zbirki Glasovi: Mitološki pes.

SmS 16, 2013, 199–211

Kregždis, Rolandas (Vilnius, Litva)

Pruss. Curche: etimologija teonima, funkcii božestva; problematika ustanovenija kul'tovih sootvetstvij na počve obrjadovoj tradicii vostočno-baltijskih, slavjanskih i drugih indoevropskih narodov.

SmS 12, 2009, 249–320

Vostočnoslavjanske bogi Kievskoj Rusi: Stribog (sopostavitel'nyj analiz dannyh slavjanskoj i baltijskoj mifologičeskikh sistem).

SmS 13, 2010, 211–232

Rekonstrukcija mifopoetičeskogo obraza utki (Anas) (po dannym pis'mennyh istočnikov i fol'klora baltijcev, slavjan i drugih I-E narodov).

SmS 14, 2011, 253–290

Dannye k rekonstrukcii balto-slavjanskogo pohoronnoogo obrjada: kašub. donota »moloko« (leksiko-semantičeskie paralleli balto-slavjanskogo areala).

SmS 15, 2012, 217–230

Križanec-Beganović, Danijela (Zagreb, Hrvaška)

Pogrebni običaji Bošnjaka u Mahali kod Breze - običajne prakse i vjerski propisi.

SmS 20, 2017, 233–253

Kropej Telban, Monika (Ljubljana, Slovenija)

In Memoriam: Nikolai Mikhailov (Moskva, 11. 6. 1967–Videm, 25. 5. 2010).

SmS 13, 2010, 7–12

From Tradition to Contemporary Belief Tales: The "Changing Life" of Some Slovenian Supernatural Beings from the Annual Cycle.

SmS 13, 2010, 171–185

Folk Storytelling between Fiction and Tradition: The "Walled-Up Wife" and Other Construction Legends.

SmS 14, 2011, 61–86

The Cooperation of Grimm Brothers, Jernej Kopitar and Vuk Karadžić.

SmS 16, 2013, 215–231

In Memoriam: Milko Matičetov (Kopriva na Krasu, 10. 9. 1919 – Ljubljana 5. 12. 2014) (soavtor: R. Dapit).

SmS 18, 2015, 7–11

Recenzija: Hans-Jörg Uther. Deutscher Märchenkatalog. Ein Typenverzeichnis. Münster – New York: Waxmann, 2015, 757 strani.

SmS 19, 2016, 306–307

Krucká, Barbora (Praga, Češka)

Odras interkulturních vztahů v srbské a rumunské frazeologii.

SmS 17, 2014, 271–283

Kuczkowski, Andrzej (Koszalin, Poljska)

Water in pre-Christian beliefs in Pomerania (northern Poland) of the early medieval period (soavtor: K. Kajkowski). SmS 20, 2017, 15–32

Kvartič, Ambrož (Ljubljana, Slovenija)

Sodobne povedke: razmišljanje o »najbolj sodobnem« žanru pri-povedne folklore. SmS 13, 2010, 273–290

V Hudi luknji straši! – Sodobne povedke o prikazni in njihov kontekst. SmS 15, 2012, 323–342

Recenzija: *Shaping Virtual Lives: Online Identities, Representations, and Conducts.* Violetta Krawczyk-Wasilewska, Theo Meder in Andy Ross (ur.). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2012, 7 konferenčnih prispevkov, 144 strani, ilustracije. SmS 17, 2014, 320–323

Šibolet. Mehanizem jezikovnega razločevanja kot pripovedni motiv, SmS 19, 2016, 253–270

Lajoye, Patrice (Caen cédex, Francija)

Panagia Tricherousa. A Celtic myth among the Slavic popular beliefs?. SmS 13, 2010, 249–254

There is no »Perun in the Caucasus«.. But Maybe an Ancient Iranian Thunder Demon. SmS 15, 2012, 179–184

Laurinkiene, Nijole (Vilnius, Litva)

Das Opfern des Schweins in der baltischen Tradition. SmS 12, 2009, 343–352

Koncepcija sezonnega otmykanija i zamykanija zemli v baltijskoj tradicii. SmS 18, 2015, 51–60

Lipovec Čebtron, Uršula (Ljubljana, Slovenija)

Križišča niso nikoli sama. Mejni prostori na Krasu in v Istri (so-avtorica: K. Hrobat). SmS 11, 2008, 25–37

Lozica, Ivan (Zagreb, Hrvaška)

Doubles Game: Orko & Macić Versus Golem & Homunculus. SmS 14, 2011, 107–112

Luján, Eugenio R. (Madrid, Španija)

Procopius, De bello Gothico III 38.17-23: a description of ritual pagan Slavic slayings?. SmS 11, 2008, 105–111

Lukač, Karolina (Slavonski Brod, Hrvaška)

Simbolika pogrebnih običaja i vjerovanja brodskog Posavlja – pretrkršćansko u kršćanskom (soavtorica I. Artuković Župan). SmS 20, 2017, 255–269

Lunaček, Izar (Ljubljana, Slovenija)

The Merry Mystery of the Maypole. A Few Observations on the Role of the Comic Object in Religion and Culture. SmS 16, 2013, 149–164

The Good, the Bad and the Outcast: On the Moral Ambivalence of Folk Heroes. SmS 17, 2014, 207–219

- Recenzija: Zmago Šmitek, *Poetika in logika slovenskih mitov: Ključi kraljestva [The Poetics and Logic of Slovenian Myths: The Keys to the Kingdom]*. Ljubljana: Študentska založba, 2012, 390 strani, ilustracije. SmS 17, 2014, 313–316
- Making a Difference. A Comparative Philosophical Analysis of Difference, Death, Gaze and Enjoyment in Three Creation Myths from 19th-Century Slovenian Territory.* SmS 18, 2015, 165–179
- Łuczyński, Michał** (Kraków, Poljska)
- Kognitywna definicja Marzanny – Próba rekonstrukcji fragmentu tradycyjnego mitologicznego obrazu świata Słowian.* SmS 11, 2008, 173–196
- Kognitywna definicja Peruna: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata.* SmS 14, 2011, 219–230
- Kognitywna definicja Welesa~Wolosa: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata.* SmS 15, 2012, 169–178
- Herberti De Miraculis as a Source to the History of Religion of Western Slavs.* SmS 16, 2013, 69–77
- William of Malmesbury's "Fortune" (Gesta Rerum Anglorum II 12) – An Attempt at a New Interpretation.* SmS 17, 2014, 83–89
- Liutprand z Cremony o magii połabskich Słowian.* SmS 19, 2016, 87–92
- Lyle, Emily** (Edinburg, Velika Britanija)
- Indo-European Time and the Perun-Veles Combat.* SmS 12, 2009, 147–152
- Time and the Indo-European Gods in the Slavic Context.* SmS 11, 2008, 115–126
- Lyubimova, Galina V.** (Novosibirsk, Rusija)
- Sibirskaja tradicija počitanija svjatyh mest v kontekste narodnoj istoričeskoj pamjati.* SmS 16, 2013, 27–45
- Mańczak, Witold** († Kraków, Poljska)
- The original homeland of the Slavs.* SmS 12, 2009, 135–145
- Mareš, Jiří J.** (Praga, Češka)
- Determination of Cardinal Directions and the Gesture of Orant.* SmS 15, 2012, 35–58
- Marinčič, Marko** (Ljubljana, Slovenija)
- „Živa, Göttin der Liebe, die slowenische Venus“: Ein Beispielfall literarischer Mythopoiesis.* SmS 12, 2009, 401–411
- Marjanić, Suzana** (Zagreb, Hrvaška)
- Dragon and Hero or How to Kill a Dragon – on the Example of the Legends of Međimurje about the Grabancijaš and the Dragon.* SmS 13, 2010, 127–150
- The Mythic Cyborgs of Croatian Oral Legends and the Fantasy Genre.* SmS 14, 2011, 87–106

Marković, Jelena (Zagreb, Hrvaška)

Pričanja o neobičnim iskustvima iz djetinjstva i procesi ontogeneze. SmS 14, 2011, 125–141

Marks, Ljiljana (Zagreb, Hrvaška)

Recenzija: *Monika Kropej Telban. Tipni indeks slovenskih ljudskih pravljic. Živalske pravljice in basni. ZRC SAZ U, Institut za slovensko narodopisje, Ljubljana 2015., 462 S.* SmS 19, 2016, 308–310

Matveenko, Veronika Eduardovna (Moskva, Rusija)

K 215-letju so dnja rođenijia Ju. I. Venelina - istorika, folologa i fol'klorista. SmS 20, 2017, 291–305

Mencej, Mirjam (Ljubljana, Slovenija)

Podkovana čarovnica in druge povedke o coprnicah v vzhodni Sloveniji. SmS 11, 2008, 197–216

Recenzija: *Emily Lyle, Fairies and Folk. Approaches to the Scottish Ballad Tradition. B.A.S.E Vol. 1, Trier: Wissenschaft licher Verlag Trier 2008, 324 str.* SmS 11, 2008, 283–284

Konceptualizacija prostora v pripovedih o nadnaravnem poteku časa. SmS 12, 2009, 187–206

Simbolika niti in predenja v evropski folklori. SmS 13, 2010, 151–170

Nadnaravne kazni kršitve prepovedi predenja. SmS 15, 2012, 185–200

Simbolika obredov cirkumambulacije v tradicijskih skupnostih. SmS 16, 2013, 125–148

Recenzija: *Slavjanske drevnosti, Etnolingvističeskij slovar' pod obščej redakciej N. I. Tolstogo. 5. del (S-Ja). Moskva: Meždunarodnye otnošenija 2012, 731 strani; ilustracije.* SmS 16, 2013, 288–289

Recenzija: *Barbara Ivančič Kutin, Živa pripoved v zapisu. Kontekst, tekstura in prekodiranje pripovedi Tine Kravanja iz Bavšice. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2011, 179 strani, ilustracije.* SmS 16, 2013, 290–291

Recenzija: *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief. Marion Bowman, Ŭlo Valk (ur.). Sheffield, Bristol CT: Equinox, 2012, 404 strani.* SmS 18, 2015, 213–215

Recenzija: *Luka Šešo, Živjeti s nadnaravnim bićima. Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk 2016, 295.* SmS 20, 2017, 324–328

Mikhailov, Nikolai († Videm, Italija)

Einige Anmerkungen zur slowenischen mythopoetischen Tradition im rahmen der slawischen Mythologie. SmS 14, 2011, 9–14

Mikić, Vesna (Zagreb, Hrvaška)

Jakob, Jelena, and Bogdin – Three Miniatures on the Assigned Theme (soavtor: P. Peter Goss). SmS 13, 2010, 43–58

Mlakar, Anja (Ljubljana, Slovenija)

Krvoločni osvajalci in hudičevi vojaki: »Turki« kot »barbari« v ideoloških diskurzih in slovenski folklori. SmS 17, 2014, 221–242

»K nam so prišli Francozi in prinesli drugačne čase«: Napoleonovi francozi v slovenskih povedkah v kontekstu kolektivnega spomina in drugosti. SmS 20, 2017, 205–231

Recenzija: *Emily Lyle, Ten Gods: A New Approach to Defining the Mythological Structures of the Indo-Europeans. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012.* SmS 20, 2017, 321–322

Nartnik, Vlado (Ljubljana, Slovenija)

Svetniki in galjot v ljudski pesmi. SmS 12, 2009, 337–342

Barke poljske kraljice. SmS 15, 2012, 293–301

Ivasik Telesik. Nekaj misli ob knjigi Nazarij Nazarova »Obredni izvor pravljичnega besedila«. SmS 20, 2017, 309–315

Novak, Petra (Žiri, Slovenija)

Najstnikom 'predpisana' slovenska bajčna in mitološka bitja. SmS 14, 2011, 327–341

Slovenske ljudske pravljice na višji stopnji slovenske osnovne šole. SmS 16, 2013, 263–274

Pedagoška funkcija legend. SmS 17, 2014, 297–308

Odar, Boštjan (Maribor, Slovenija)

Potočka zijavka. Fertility Rites in The Raining Cave. SmS 15, 2012, 9–34

Osredkar, Meta (Ljubljana, Slovenija)

O Turkih, ajdih in cerkvah, ki nočejo stati pri miru. Zgodnji srednji vek Moravske doline, kot ga kaže arheologija in ljudsko izročilo. SmS 12, 2009, 63–86

Pan, Maja (Budimpešta, Madžarska)

Introduction to the Analysis of Gender in the ATU 514 Fairy Tale Type on Examples from the Balkans. SmS 16, 2013, 165–186

Pangeršič, Irena (Podnart, Slovenija)

Od abstraktnosti mita o Faroniki do alegorične konkretizacije teorije o Gaji. SmS 15, 2012, 367–381

Pavlič, Katja (Ljubljana, Slovenija)

Spinning – the Myth and the Reality. SmS 14, 2011, 53–57

Pijović, Marko (Zagreb, Hrvaška)

Nekoliko misli o mogućem podrijetlu naziva Vlah. SmS 13, 2010, 199–210

Placer, Ladislav (Ljubljana, Slovenija)

Triglavca, kraj češčanja plodnosti. Poizkus etimologije Divače. SmS 13, 2010, 313–323

Trhlovca = lokavska Triglavca (soavtor: B. Čok). SmS 14, 2011, 371–378

Pleterski, Andrej (Ljubljana, Slovenija)

Recenzija: *Michal Těra: Perun bůh hromovládce, sonda do slovanského archaického náboženství. Russia Altera* svazek 8, řada Slavica svazek 3, Nakladatelství Pavel Mervart, Červený Kostelec 2009, 380 strani, risbe, fotografije, zemljevidi. SmS 14, 2011, 390–391

Recenzija: *Katja Hrobat: Ko Baba dvigne krilo: prostor in čas v folklori Krasa. Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Ljubljana 2010, 306 strani, 49 slik, 1 priloga.* SmS 14, 2011, 392–393

Baba Babnega polja (soavtor: G. P. Šantek). SmS 15, 2012, 63–77

Recenzija: *Adrian Poruciu, Prehistoric Roots of Romanian and Southeast European Traditions. Volume I. Institute of Archaeology, Sebastopol 2010, 187 str., 14 slik.* SmS 19, 2016, 311–312

Polgar, Nataša (Zagreb, Hrvaška)

Is There a Place for the Other in Folkloristics?. SmS 14, 2011, 159–166

Profantová, Nad'a (Praga, Češka)

Pohanský idol z Kouřimi, Česká republika. SmS 15, 2012, 79–90

Profantová, Zuzana (Bratislava, Slovaška)

The Wise Fool in the Slovak Oral and Literary Tradition. SmS 12, 2009, 387–399

Radenković, Ljubinko (Beograd, Srbija)

Vnešnost' mifologičeskikh suščestv: slavjanskije paralleli. SmS 12, 2009, 153–168

Zao čas u verovanju slovenskih naroda. SmS 14, 2011, 213–218

Perunika – cvet nebeskog ili htonskog sveta?. SmS 16, 2013, 105–116

Radulović, Nemanja (Beograd, Srbija)

The Feminine Imaginarium in Traditional Legends about Fate (The Predestined Death – ATU 934). SmS 18, 2015, 63–79

Rakhno, Kostyantyn (Poltava, Ukrajina)

Semantika vognju gončarnogo gorna v bilorus 'kij kul'turi. SmS 14, 2011, 231–252

«Zemlja neznaema» i iranskij substrat «Slova o polku Igoreve». SmS 17, 2014, 91–134

Žir i žirnije bremena: ob odnom simbole v «Slove o polki Igorjeve». SmS 19, 2016, 93–121

Razauskas, Dainius (Vilnius, Litva)

Mifologičeskaja sostavljajuščaja slavjanskoj ihtologičeskoi terminologii. SmS 12, 2009, 321–336

- Ryba - mifologičeskij proobraz lodki.* SmS 14, 2011, 291–303
- Rihter, Jernej** (Ljubljana, Slovenija)
Območje jugovzhodne nevioudunske vpadnice v ljudskem izročilu. SmS 20, 2017, 55–81
- Schnabl, Bojan Ilija** (Dunaj, Avstrija)
Inkulturacija, fenomen kulturnih procesov na Koroškem. SmS 15, 2012, 231–246
Enciklopedija slovenske kulturne zgodovine na Koroškem – nekaj misli znanstvenega urednika ob njenem izidu. SmS 19, 2016, 285–299
- Sielicki, Stanislaw** (Woodstock, Georgia, ZDA)
Indo-Iranian parallels of the Slavic water rites of the oath and guilt confirmation attested in Medieval Latin accounts and Slavic law codices. SmS 20, 2017, 33–54
- Solovij, Galina** (L'viv, Ukrajina)
Pohoval'ni pam'jatki slov'jans'kogo času Plisnes'kogo arheolo-gičnogo kompleksu (soavtor: M. Filipčuk). SmS 17, 2014, 37–56
- Stanonik, Marija** (Ljubljana, Slovenija)
Recenzija: Karel Jaromír Erben, Slovanské bájesloví. Věnceslava Bechyňová, Marcel Černý, Petr Kaleta (ur.). Praha: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i. a Slovanský ústav AV ČR, v. v. i., 2009, 511 str., ilustracije. SmS 16, 2013, 277–283
- Stojanović, Lidija** (Skopje, Makedonija)
Arapot vo makedonskata narodna kniževnost i negovi paraleli na Mediteranot. SmS 14, 2011, 195–211
- Szczepanik, Paweł** (Torun, Poljska)
The Multi-faced So-called Miniature Idols from the Baltic Sea Area (soavtor: K. Kajkowski). SmS 16, 2013, 55–68
- Šantek, Goran Pavel** (Zagreb, Hrvaška)
Baba Babnega polja (soavtor: A. Pleterski). SmS 15, 2012, 63–77
- Šašel Kos, Marjeta** (Ljubljana, Slovenija)
The story of the grateful wolf and Venetic horses in Strabo's Geography. SmS 11, 2008, 9–24
- Šešo, Luka** (Zagreb, Hrvaška)
What is "Real" in Believing in Supernatural Beings? The Informant's Cut. SmS 14, 2011, 113–124

Šidák, Pavel (Praga, Češka)*Vodník v české kultuře, zvláště v literatuře.*

SmS 15, 2012, 247–292

Škvor Jernejčič, Brina (Ljubljana, Slovenija)*Motiv trikotnika s podaljški na glinenem posodju v pozni bronasti in zgodnji železni dobi. Razmislek o njegovi okrasni in simbolni vrednosti.*

SmS 14, 2011, 23–52

Šmitek, Zmago (Ljubljana, Slovenija)*Paralele med indijsko in slovensko mitologijo: sledovi skupne indoevropske dediščine.*

SmS 11, 2008, 127–145

Zmajsko seme: topografija slovenskega izročila o Kresniku.

SmS 12, 2009, 169–185

Recenzija: Krkavčanski kamen. Ur.: Matej Župančič. Koper/Capodistria: Histria Editiones 2008 (Histria colloquium 1).

SmS 12, 2009, 415–416

Od staroslovanskega Svarožiča/Radogosta do slovenskega Kresnika.

SmS 13, 2010, 187–197

Recenzija: Damjan J. Ovsec: Praznovanje pomladi in velike noči na Slovenskem in po svetu. Ljubljana: Založba Modrijan 2010.

SmS 14, 2011, 383–385

Nočni bojevnik: Kmečke herezije in čarovništvo na Slovenskem in v Furlaniji.

SmS 17, 2014, 191–205

What do Birds Sing? On Animal Language in South Slavic Folklore.

SmS 20, 2017, 111–144

Šrampf, Katarina (Ljubljana, Slovenija)*Anekdote o Lemberžanih in vpliv ljudskega izročila na Butalce Frana Milčinskega.*

SmS 16, 2013, 233–246

Trkanjec, Luka (Zagreb, Hrvaška)*Chthonic Aspects of the Pomeranian Deity Triglav and Other Tricephalic Characters in Slavic Mythology.*

SmS 16, 2013, 9–25

Trošelj, Mirjana (Zagreb, Hrvaška)*Mitske predaje i legende južnovelebitskog Podgorja.*

SmS 14, 2011, 345–370

Usačiovaite, Elvyra (Vilnius, Litva)*Arhaičeskij obrjad – libacija u drevnih baltov v sopostavlenii s dannymi slavjanskoj religii.*

SmS 12, 2009, 353–360

Visočnik, Julijana (Nova Gorica, Slovenija)*Exceptional Depiction on the Strap End from Rakova Jelša.*

SmS 12, 2009, 55–62

Hrenova pridiga ob polaganju temeljnega kamna za kapucinski samostan v Ljubljani.

SmS 13, 2010, 59–74

Vukelić, Deniver (Zagreb, Hrvaška)*Problem dvoyjerja kao čimbenika hrvatskog kulturnog identiteta.*

SmS 15, 2012, 343–364

- Uvod u klasifikaciju verbalne magije i verbalna magija u zapisanoj usmenoj hrvatskoj tradiciji.* SmS 17, 2014, 243–270
- Wichert, Sven** (Rügen, Nemčija)
Die politische Rolle der heidnischen Priester bei den Westslaven. SmS 13, 2010, 33–42
- Yevzlin, Mihail** (Madrid, Španija)
Bogi i Titani v Teogonii Gesioda. SmS 12, 2009, 361–383
O strukture treh gomerovskih gimnov: K Apollonu Deloskomu, K Apollonu Pifijskomu, K Germesu. SmS 13, 2010, 233–248
- Yakovleva, Olga** (Odessa, Ukrajina)
Simbolične značenja leksemi „tkanina“ v konteksti simejnih obrjadiv. SmS 16, 2013, 117–123
- Zaroff, Roman** (Carnegie, Vic., Avstralija)
Measurement of Time by the Ancient Slavs. SmS 19, 2016, 9–39
- Žorž, Alja** (Ljubljana, Slovenija)
Zgodnjesrednješki obredni prostor na najdišču Spodnje Škovce. SmS 12, 2009, 31–54

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 slovanskem jeziku. Oddani naj bodo neoblikovani in v, formatu MS Word 6.0 ali več oz. v zapisu RTF. 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.

Prispevki so recenzirani.

Podrobna navodila za oblikovanje članka so na: <http://sms.zrc-sazu.si>

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 lingue slave. I manoscritti devono essere consegnati su copia cartacea e in formato MS Word 6.0, o versione successiva, oppure in formato RTF. 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.

Gli articoli sono stati recensiti.

Istruzioni particolareggiate sono su: <http://sms.zrc-sazu.si>

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 Slavic language). The proposed articles need to be unformatted, and 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.

The articles are externally peer-reviewed.

For further informations see: <http://sms.zrc-sazu.si>

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

S T U D I A
MYTHO
LOGICA
S L A V I C A

ISSN 1408-6271



9

771408 627007

