

Résumé

LA CONJURATION CHEZ DEUX ÉCRIVAINS SLOVÈNES

L'auteur nous montre la conjuration du venin de vipère, comme l'ont décrit dans leurs textes artistiques deux écrivains modernes slovènes: Dragotin Kette dans son récit «Comment j'ai conjuré le venin au vieux Simonca» (1897) et France Bevk dans sa nouvelle «Les pièces d'argent» (1936). Ces deux écrivains ont puisé les données sur la conjuration chacun dans son village natal, situés l'un et l'autre dans la partie ouest de la Slovénie, dans l'ancienne Marche Julienne: Kette aux environs de St. Pierre du Karst et Bevk à Zakojca près Cerkno (district de Tolmin). Dans les deux cas les formules de conjuration sont authentiques et chez Bevk les actes sont, en outre, présentés avec la plus grande fidélité. Le grand père de Bevk, Jakob (1828—1922), était, en effet, un conjurateur professionnel et notre écrivain l'a plusieurs fois observé, dans ses années d'enfance, pendant l'exercice de son «métier» peu ordinaire. Le conjurateur Jakob Bevk avait les textes des conjurations dans un mince «grimoire» manuscrit. L'écrivain France Bevk fit présent de ce livret en 1949 au Musée ethnographique de Ljubljana. Les formules tirées de ce livret sont publiées dans l'«Appendice» ad notam et litteram.

Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih

Francè Bezljaj

Kljub vojnini letom se je v tem času nabralo sorazmerno precej novih doneskov, ki se bolj ali manj posredno dotikajo slovenskega bajeslovja. Natančnejšo bibliografijo je danes še nemogoče sestaviti, dokler ne bodo zadovoljivo urejene povojne težave z nabavo strokovne literature. Prav lahko je mogoče, da bi prezrl marsikaj važnega. Toda tudi stvari, ki so izšle pri nas doma ali v naši neposredni bližini, so vzbudile za čudo malo odziva v naši strokovni kritiki. Medtem ko v razdobju med obema svetovnima vojnama nismo razen uvoda v Keleminovih Bajkah in pripovedkah slovenskega ljudstva, katere je izdala 1930 Mohorjeva družba, dobili nobenega poskusa tolmačenja naših mitoloških starin, se je v zadnjem desetletju pojavilo več študij te vrste, ki se med seboj silno razlikujejo po delovnih metodah, po znanstveni resnosti in seveda prav tako tudi po končnih rezultatih.

Na prvem mestu bi omenil Josipa Mala, ki je poizkusil podati nekakšen splošen pregled slovenske mitologije v razpravi Slovenske mitološke starine (GMDS XXI 1940). Kasneje je isto snov nekoliko predelano

in skrajšano objavil tudi v italijanskem prevodu *Contributo alla mitologia slovena* v »Studi e materiali di storia delle religioni« XVIII, 1942, v lanskim šestem, sedmi in osmi številki »Tovariša« pa jo je še enkrat serviral slovenski publiki. Od prejšnjih objav se razlikuje samo po uvodnih besedah. Razen silno opreznega Kotnikovega referata (GMDS XXIV, 127) se je v Malovo skrajno nekritično podajanje prvič obregnil šele Rajko Nahtigal v Slavistični reviji (III, 1950, 141). Dotaknil pa se je žal samo etimologije besede žrec, katero spravlja Mal v zvezo z glagolom žreti, čeprav pri Malu mrgoli napak, nad katerimi bi se lahko spotaknil tudi jezikoslovec.

Mal kratko in malo ignorira vse izsledke, do katerih se je prikopala moderna kritika virov za slovansko mitologijo, in obnavlja slovanski Olimp v skoraj takšnem obsegu, kakor je bil v navadi v dobi romantike. Ako bi se naslanjal vsaj na Niederla, bi bila njegova izvajanja v popularni objavi še kolikor toliko odpustljiva. Toda Mal prišteva celo Jarila, ki je po ustaljenih pojmihi vendarle obred in ne božanstvo, ter Sojenice med mitološka bitja višjega reda. Pri tem pa brez vsake kontrole meša bogove pomorjanskega in ruskega kroga ter jih suponira za južnoslovansko ozemlje.

Kljub vsej diskreditiranosti slovanske tako imenovane višje religije pa zaslužijo vendar tudi novejša raziskovanja po Niederlu vsaj nekaj pozornosti, čeprav so prinesla sorazmerno dokaj malo pozitivnih rezultatov. Danes je popolnoma nemogoče govoriti o splošno slovanskem Olimpu ali pripisovati enako vrednost vsem virom, najsi bodo, če treba, tudi iz devetnajstega stoletja. Vsi neslovanski avtorji, ki so po Niederlu pisali o problematiki stare slovanske religije, se bolj ali manj ostro postavljajo na stališče, da pri Slovanih ne more biti govora o skupnih podedovanih religioznih predstavah, kakor jih poznamo ob koncu poganske dobe pri Rusih in pri Pomorjancih. Ruskemu in pomorjanskemu krogu božanstev je skupna samo paralela Svarog: Svarožič. Toda še pri tem imenu je mogoča stara Jagićeva razlaga, da utegne biti ta skupna poteza šele plod kasnejših trgovskih stikov. Ko so Arabci v sedmem stoletju zaprli Sredozemsko morje za mednarodni promet, se je vsa evropska trgovina z vzhodom preusmerila na severno prometno pot preko Baltika, ruskih rek in Kaspiškega morja. Razvoj slovanskih mest kakor Arkone, Novgoroda in Kijeva, je prav tako kakor nemška hanzeatska mesta neposredni rezultat te nove prometne poti. Samo na te novo nastale kulturne centre se nanašajo sodobna poročila arabskih popotnikov in zahodnih misionarjev, za vse ostalo velikansko slovansko zaledje pa nimamo nobenih direktnih poročil. Pri tem je treba računati tudi, da je od prvega vira za slovansko religijo, od Prokopija, do zadnjega sodobnika, ki je še neposredno poznal poganstvo pri Pomorjancih, do Helmolda, poltisočletje časovne razlike in da je to obdobje, ki bi lahko mnogo pomenilo celo v bolj ustaljenih razmerah, kakor so bile takratne. Pri tem pa Wienecke (*Untersuchungen zur Religion der Westslawen* 1941) upravičeno opozarja, da so imeli zahodnoevropski misionarji, ki so prišli v stik s Slovani, prav tako ustaljene, na antičnih vzorcih zgrajene predstave o poganstvu, kakor kasnejši srednjeveški kronisti, ki govorijo o poganstvu že najmanj sto let po sprejemu krščanstva.

To stanje onemogoča vsako solidno rekonstrukcijo. Preživeli etnografski drobci, katere je pri posameznih slovanskih narodih mogoče pritegniti za osvetlitev starega stanja, tudi ne prinašajo nobene jasnosti. Zato ima vse, kar je danes napisanega o stari slovanski religiji, samo hipotetično vrednost. Vsaka doba in vsaka znanstvena smer ima svoje teorije, na katere poizkuša nategniti slovansko gradivo. Ko so pozitivisti, predvsem Tylor, de Quatrefages, Lubbock in Wundt, zgradili svojo dokaj racionalistično tezo o razvoju religije, od animizma preko demonologije in črne magije do politeizma, se je tudi slavistika oklenila tega gledanja. Stari Slovani naj bi bili v času vstopa v zgodovino še na demonološki stopnji in prvi zarodki politeizma naj bi se začeli razvijati samo pri kulturno najvišje stoječih Rusih in Pomorjancih, pri katerih se je že v dobi poganstva začela razvijati mestna kultura. To je ena skrajnost gledanja. Postaviti pa je mogoče tudi poljubno število kompromisnih stališč. Enega izmed teh je zavzel Niederle, ki je ožji krog božanstev suponiral za celotni slovanski teritorij. Mogoče ga je seveda bolj ali manj raztezati, kolikor več ali manj vere dodaja posamezen avtor srednjeveškim sporočilom in etnografskim zbirkam iz preteklega stoletja.

Za južne Slovane nimamo nobenih avtentičnih sporočil. Nemogoče je s popolno gotovostjo trditi, da bi se najstarejši vir, Prokopij, nanašal samo na južne Slovane. Prihod Slovanov vendar ni popolnoma prekinil starih trgovskih poti od Bizanca na sever, računati pa moramo tudi s številnimi notranjimi migracijami slovanskega življa, ki se niso vršile vse ob istem času. Vsi redki kasnejši viri pa so enakega tipa, kakor je pri nas znana pridiga škofa Hrena o starih karantanskih bogovih. Zrastli so iz ustaljene cerkvene tradicije vzhodne in zahodne cerkve in mnogo bolj verjetno je, da so to od nekod preneseni stalni obrazci kakor sporočila domače tradicije. Lada, katero omenja Hren, je po Brücknerju vzklik iz refrena ljudske pesmi, ne pa staro božanstvo in zaradi starega nerazumevanja se je to ime podedovalo v srednjeveških kronikah iz rodu v rod. Na isti način je lahko zašla tudi ruska Mokoš v izročilo sv. Save. Za imena bogov v ljudskih pesmih, nabranih v dobi romantike, pa je na prvi pogled jasno, da so to pritikline, ki sodijo v obširno poglavje romantičnih ponaredb. Posebno pri Srbih se je v tem pravcu izoblikovala bogata tradicija, toda tudi s Kolarjem ali z našim Trstenjakom resen znanstvenik ne bo več operiral. Pesmi so same po sebi bržkone pristne, vsaj povečini, in bila bi hvaležna naloga, zajeti ves ta material v celoti in s primerjavami izluščiti vse, kar utegne biti pristnega.

Schneeweiss (*Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauches der Serbokroaten*, 1935) se je postavil na zgoraj omenjeno skrajno stališče pozitivistov, ki za južne Slovane zanikajo vsak višji kult in jim prisojajo samo demonologijo. Priznati moram, da me je pred leti silno zanimalo, kaj menijo o tej stvari sovjetski znanstveniki, toda Deržavin, katerega sem edinega dobil v roke po vojni, se vseh teh problemov sploh ne dotakne in bazira pri svojih izvajanjih o slovanski religiji samo na avtorjih iz devetnajstega stoletja.

Toda tudi za tistega, kogar ne zadovolje izvajanja pozitivistov, je velik problem, kakšne religiozne osnove naj suponira za južne Slovane. Prav tako

lahko kakor Rusi in Pomorjanci so tudi južni Slovani razvili svoje lastne religiozne predstave. Zdi se, da so na razvoj pomorjanskega kulta močno vplivali nekateri germanski elementi in nemogoče je vsaj s približno gotovostjo sklepati, da bi bil ruski krog starejša slovanska dediščina in torej geografsko bolj razširjen med Slovani. Edino božanstvo, katerega ime lahko zasledimo na širšem teritoriju, je Perun. O njem je ohranjenih največ etnografskih in toponomastičnih drobcev.* Toda veliko vprašanje je, ako je res povsod zavzel enako funkcijo. Pri Rusih je bil verjetno centralno božanstvo. Toda pri Pomorjancih nimamo niti sledu njegovega kulta, čeprav se je v najbližji sosesčini ohranil izraz perundan (Donnerstag). Tudi ako pustimo ob strani staro varjaško teorijo, po kateri naj bi bil ruski Perun samo sporadična paralela germanskemu Thoru, je vendarle nemogoče dokazati, da bi bil res pri vseh Slovanih božanstvo višjega reda, ne pa samo personifikacija bliska, kakor se je ohranil v Prekmurju in deloma tudi pri Slovakah. Glede južno-slovanskega in deloma tudi slovaškega rastlinskega imena perunika opozarja Machek (RESl. XXIII, 55) na romansko rastlinsko ime piruniga, ki pomeni sicer papaver sativum, toda lokalno ima tudi druge pomene. Vsekakor je Machek omajal staro tezo o Perunu posvečeni rastlini, čeprav bo šele temeljit razbor vseh izprememb pomenov pri izposojenih rastlinskih imenih lahko potrdil verjetnost njegove razlage. Tudi osebna in krajevna imena ne morejo biti sama po sebi noben verodostojen dokaz za eksistenco bogov na določenem ozemlju. Krajevna imena iz osnov Perun in Mokoš so ohranjena tudi na pomorjanskem ozemlju. Trautmann (Die Elb- und Ostseeslav, ON. I) razlaga Mokoš kot žensko ime z ljubkovalnim sufiksom -š in prav lahko verjetno je, da imajo ta krajevna imena prav tako malo opraviti z imenom ruske boginje, kakor prekmurski potok Mokoš, katerega moramo zaradi sufiksa -š uvrstiti med številne panonske reke na -š tipa Samoš, za katere je na prvi pogled jasno, da so substratnega porekla. Pri slovanskem toponomastičnem gradivu je danes nemogoče sklepati, da bi si naši predniki podobno kakor Kelti radi nadevali božanska imena, ki bi se nato ohranila v nazivih naselbin. Mogoča so tudi drugačna tolmačenja, zato je treba v toponomastiki operirati z vso previdnostjo.

Isto velja tudi za priljubljenost nekaterih svetniških imen, katere včasih spravljajo v zvezo z nekdanjimi kulti. Razširjenost češčenja sv. Elije pri balkanskih Slovanih izvira prav tako lahko iz kulta ognja ali iz kakšnih drugih neznanih vzrokov in ni nujno, da bi ta krščanski svetnik moral stopiti na Perunovo mesto. To velja za vse takšne paralele s svetniškimi imeni, od sv. Vita preko Elije, Blaža, Velka itd. do sv. Florijana, kateremu so svoj čas v avstrijski toponomastiki pripisovali tako velik pomen, dokler ni Much razpršil tudi te iluzije. Da pa bi celo v izrazih kakor »uboga, zani-krna para« iskali etimološke zveze s Perunom, kakor poskuša Mal, je seveda popolnoma odveč.

* Zadnji je pisal o tem dr. M. Filipovič: Tragovi Perunova kulta kod Južnih Slovena. Glasnik Zem. muzeja u Sarajevu, N.S. III, 1948, str. 63—80.

Še v mnogo večji meri kakor za Peruna, bi vse povedano veljalo tudi za druge bogove, s katerimi operira Mal. Svarog je po vsej verjetnosti božanstvo ruskega kulta, paralela s slovenskim hišnim imenom Svarovšek je več kot problematična. O razmerju med ruskim Volosom in staročeško besedo veles, ki pomeni samo demon, hudič, je nastala že obširna literatura. Lingvistično se eno ime ne da izvajati iz drugega. Na Balkanu ni o tem božanstvu nobenih sledov. Veljavnost kupčije z udarjanjem na kožo bi bilo potrebno etnografsko slediti posebej, ne pa jo kar tako mimogrede spravljati v zvezo z Velesovim kultom. Južnoslovanska bogomilska tradicija pozna samo Daboga, za katerega pa tudi ni tako gotovo, da bi ga bilo mogoče istovetiti z Daždbogom (z jezikovnega stališča obravnava ponovno ti imeni Dickenmann v ZslPh XX, 1950, str. 323 sl.). Triglav je na Balkanu samo geografsko ime. K primerom, katere navaja Wienecke in pri nas med vojno tudi Lovšin (V Triglavu in njegovi sosesčini, 1943, str. 69 dalje), bi bilo treba poleg skale v ptujski okolici, na katero je opozoril Kos v Salzburških urbarjih, prišteti tudi ime manjše podzemelske jame Triglavke v Lokvi nad Trstom. Kakor je ugotovil Matičetov v matrikah v Tomaju (najstarejši zapis iz leta 1625), je nekoč v Dobravljah eksistirал priimek Triglav, danes ohranjen kot hišno ime pri Triglavjih in pri Triglavčevih. Za Mokoš je zelo sporno, ali jo sploh lahko tudi v ruskem kultu prištevamo med božanstva višjega reda, ker je omenjena šele dokaj pozno. V ruski folklori se je ohranila Mokoš kot demon, ki nagaja predicam, ima torej podobno funkcijo kakor pri nas Torklja in pri Čehih Luca (sv. Lucija). Pri nas je Luca vzdevek kobilam. Čarovnica Mokoška je v slovenskih bajkah znana samo iz enega zapisa (Trstenjakovega!) in čeprav ga je Kelemina sprejel v svojo zbirko (Bajke... 271), je bil vendar dovolj previden, da iz tega ni izvajal nobenih zaključkov. Tudi stara Krekova primerjava Chors : Kres je bila že tolikokrat osporavana, da Malu ne bi bilo potrebno več operirati z njo.

Tako od celotnega Malovega slovenskega Olimpa ne ostane prav nič. Tudi ako so južni Slovani poznali kakšne bogove, ne poznamo več njihovih imen, niti ne vemo o njih česa drugega. Danes je pozitivistična šola že preveč omajana, da bi se še lahko sklicevali na njene podmene. Kakor se zdi, ne bomo nikoli vedeli nič točnega o religioznih osnovah južnih Slovanov in prav tako tudi ne, kaj je bila skupna slovanska dediščina. Tako ruski kakor pomorjanski kult smo opravičeni presojati kot mlajši inovaciji vsaj v takšnih oblikah, kakor nam jih je ohranilo sodobno izročilo. Zaradi etimologij božanskih imen, katere novejši raziskovalci tako radi izvajajo iz iraniščine, bi se zdelo, da kaže ruski kult vsaj nekatere starejše poteze kakor pomorjanski, ki se zdi čisto svojstvena tvorba. Toda vse te etimologije so zelo negotove in same po sebi tudi ne morejo rabiti kot dokaz, da bi imena ruskih bogov suponorali za vse Slované.

Zanimive so pa v tej zvezi tudi teze o slovanskem monoteizmu. Najstarejši in najmlajši vir, Prokopij in Helmold govorita oba, da Slovani verujejo v enega boga. Presenetljivo je, da trdi to Helmold o Pomorjancih in Wienecke v svoji analizi verodostojnosti virov ugotavlja z veliko verjetnostjo, da sodi Helmold med najboljše informirane misionarje, ker je edini res dolgo

živel med njimi in je zelo dobro poznal njihovo življenje. Niederle (Zivot II, 1, 93) je Prokopijevega boga istovetil s Perunom. Toda kako bi ga tolmačili pri Helmoldu? Tako kakor je poizkušal Wienecke, je seveda nesprejemljivo. Po njegovem mnenju v pomorjanskih svetiščih sploh ni bilo idolov bogov, to so si izmislili misionarji z njihovo polikefalijo vred, ampak naj bi bila vsa svetišča posvečena istemu nevidnemu bogu, ki je imel v vsakem kraju svoje posebno lokalno ime. Žal mi je nedostopna povojna literatura o teh vprašanjih (Unbegaun v »Revue d'histoire et de philosophie religieuse« 1946 in v *La religion des anciens Slaves*, Mana III, Paris 1948).^{*} V folklorističnem gradivu je posebno pri vzhodnih Slovanih ohranjenih dovolj drobcov, ki omogočajo sklepanje na kult sonca in ognja (glej: Moszyński — *Kultura ludowa Słowian* II, 1, o soncu str. 437—454 in o ognju 494—506). V svojem živahnem in dobro napisanem pregledu staroslovanske religije opozarja Urbańczyk (*Religja pogańskich Słowian*, Kraków 1947) na kulte v najbližji sosesčini Slovanov in se sklicuje na meni nedostopno delo Holmbergovo, *Die Religion der Tschermissen*. Pri tem narodiču so se do najnovejših časov ohranili pri življenju kulti, ki silno spominjajo na nekatera slovanska izročila. Našli so pri njih še svete gaje in drevesa, katere so častili, poleg tega pa tudi predstave nekega edinega božanstva. Neka takšna oblika henoteizma bi se dala supponirati tudi za Slovane.

Seveda pa je več kakor vprašanje, če je to mogoče na takšen način, kakor je poskušal pri nas med vojno akademik Ivan Grafenauer. Ta je svojo tezo do sedaj objavil že trikrat, najprej v Bogoslovnem Vestniku XXIV, 1941 »Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kozmoloških bajkah, str. 57—97, nato v Etnologu XIV, 1942 »Prakulturne bajke pri Slovencih« in nazadnje v Narodnem pesništvu, separatnem odtisu iz drugega dela Narodopisja Slovencev, ki v celoti še ni izšlo. Ni se mnogo oziral na vso široko problematiko slovanske religije, ampak se je naslonil neposredno na teorijo P. W. Schmidta o prakulturnem monoteizmu. Preobširno bi bilo, ako bi hotel na tem mestu orisati razvoj novejšje komparativne mitologije od pozitivistov naprej. Njihovo preveč racionalistično pojmovanje je nujno terjalo številnih korektur (naj omenim samo blesteča dela Frazerja in Léwy-Bruhla). Toda vsi poskusi neke splošno veljavne rešitve imajo samo hipotetično vrednost. Ratzel, Frobenius, Ankermann in nazadnje P. W. Schmidt so postopoma degradirali teorijo kulturnih krogov, ki pa ima poleg svojih prednosti tudi velike slabosti. Ena izmed glavnih je, da je na prastarih migračnih tleh Evrope, osrednje in južne Azije ter severne Afrike popolnoma neuporabna. Schmidt si te kulturne kroge predstavlja izrazito kronološko, na robovih naj bi se ohranile najstarejše plasti, nanje pa naj bi se nakladale vedno mlajše do najvišje razvitih mešanih kultur. Ideja primarnega monoteizma,

^{*} Prim. tudi S. Urbańczyk v kritiki Wieneckega, RSI XVI, 1948, str. 40—56. — Pray tako R. Pettazzoni: *The Pagan Origins of the Threeheaded Representation of the Christian Trinity*. The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, vol. 9, 1949, str. 135—151.

ki se po Schmidtu krasno ujema s svetopisemskim izročilom, naj bi bila ena izmed glavnih značilnosti najstarejših kulturnih krogov. Toda že Montandon si je po Schmidtu predstavljal te kulturne kroge in njihovo razvrstitev bistveno drugače. Lahko jih pojmuje tudi več ali manj samo geografsko. Bilo bi odveč slepo odklanjati vsa ta tipanja v moderni etnografiji, kakor to počne sovjetska znanost, samo zato, ker niso več popolnoma v skladu z Engelsom, ki je gradil svoje poglede na pozitivistu Morganu, prav tako pa tudi ni mogoče priznavati novejšim teorijam definitivne veljavnosti. Schmidt-Koppersova teorija o postanku religije se mora za svojo današnjo popularnost zahvaliti predvsem izredni podpori vseh konfesij, za katere so bila izvajanja pozitivistov popolnoma neprebavljiva. Za treznega delavca zadostuje ugotovitev, da je treba poleg raznih oblik politeizma računati tudi s prav tako starimi tvorbami klanskega monoteizma ali henoteizma. Za slovansko stanje so prav tako kakor za vse višje kulture vse te etnografske hipoteze dokaj brezpomembne, ker ne prinašajo nobene večje jasnosti v nerešene probleme.

Grafenauer sklepa na podlagi Prokopijevega poročila, dokaj samovoljne razlage besede bog in dveh slovenskih bajk »Od kod je človek« in »Od kod je naša zemlja«, da so praslovanske verske predstave istovetne s predstavami pastirskonomadističnega verstva, po Schmidtovi teoriji iz tretjega prakulturnega kroga na severu (po Montandonu iz sedmega A, arktično-subarktičnega). Grafenauer sklepa, da beseda bog ni izposojenka iz iranščine, ampak so jo Slovani prav tako kot Iranci morali kot pojem sprejeti od pastirsko nomadskih narodov najkasneje do četrtega stoletja pred našim štetjem. Vsa ta izvajanja vise seveda popolnoma v zraku. V lingvistiki je že davno ustaljeno mnenje, da na podlagi izolirane etimologije ni mogoče izvajati nobenih hipotez. Besede bog ne moremo ločiti od cele skupine iranskih izposojenk v slovansčini, omejenih v glavnem na kulturne in moralne pojme. Poleg skupnega izraza za ogenj, — tudi vatra je iranska beseda — moramo uvrstiti v to skupino tudi svet, nebo, sram, div, kazni, kajati, gatati, vpiti, zli in topor, zdrav, vlas, briti in še več manj gotovih (poleg Meilleta, Vasmerja, Rozwadowskega in Mladenova je o arijsko-slovanskih leksičnih paralelah pisal Arntz, *Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Slavisch*, 1933). Težko bi bilo besedo bog iztrgati iz te skupnosti. Semantična podobnost osnovnega pomena iransko slovanske besede bog z besedami, ki so za ta pojem v rabi pri subarktičnih narodih, je prav lahko slučajna in samo rezultat tabuističnega nadomestka. Prakulturne bajke pri Slovanih, s katerimi operira Grafenauer, pa so omejene na dva motiva pri Trdini in na en ukrajinski motiv, kar pa je vendarle premalo za tako dalekosežno sklepanje. S prakulturnimi bajkami je treba ravnati kakor s fosilnimi ostanki peloda v paleontologiji, samo po statistični metodi. Eno samo zrno ne pomeni ničesar, kdo ve, od kod ga je zanesel veter; šele kadar jih je cela plast, je mogoče sklepati, da je nekoč tam rastle določeno drevo. Vprašanje pa je tudi, koliko se lahko zanesemo na Trdino kot na zapisovalca. Čeprav trdi Grafenauer, da Trdina še ni mogel poznati literature o tem motivu, vendar s tem še ni rečeno, da v kakšnem potopisu iz tistega časa ne bi

mogel najti opombe, na podlagi katere je pofilozofiral po svoji navadi. Še bolj neverjetno pa je, kako je Grafenauer poskusil iz kratkega Trdinovega teksta v hrvatskem prevodu rekonstruirati staro slovensko balado.

Dovolj skeptično se je o Grafenauerjevi tezi izrazil že Kelemina (GMDS XXV-XXVI, 112). O etimologiji imena Kurent še ni mogoče izreči dokončnega mnenja. Kelemina prinaša nove doneske v potrdilo nekdanje Štrekljeve razlage iz romanščine. Grafenauerjeva paralela Kurent : Keremet se opira samo na zvočno podobnost. Ker so direktni ugrofinsko-slovanski jezikovni vplivi povečini mlajši in ne obsegajo več celotnega slovanskega ozemlja, je Grafenauerjeva etimologija še teže verjetna. Čeprav nihče ne dvomi, da je Grafenauer eden naših največjih kulturnih zgodovinarjev, je vendarle težko verjetno, da bi teorija našla globlji odziv v slavistiki. Tudi ako najde nekaj pristašev, kakor jih je nekoč našel Peiskerjev dualizem, visi preveč v zraku, da bi se mogla splošno uveljaviti.

S podobno delavno metodo kakor pri nas Grafenauer je v zadnjem času operiral tudi beneški profesor E. Gasparini v svojih litografiranih študijah s področja slovanske etnografije. Tako v »Il matriarcato slavo« 1949 in v »Mutilati e tradizioni del bumerang nella cultura slava« 1949—50, oboje v litografiranih izdajah Istituto universitario di Ca'Foscari, Venezia. Gasparini razlaga nekatera slovanska mitološka bitja kakor Jago babo ali ruskega Koščeka z južnoslovanskim kolom vred za ostanek četrtega Schmidtovega prakulturnega kroga. V široko zasnovanih in od vseh vetrov znešenih pravljicnih motivih vzbuja porabljeni slovanski material dojem včasih kar nasilne iztrganosti iz celote, poleg tega pa mu tudi zelo številne grobe napake v podajanju slovanskih citatov odrekajo potrebno resnost. Treba pa jih je registrirati tudi za našo etnografijo in morda se kdaj utegnejo nekatera njegova opozorila izkazati porabna. V svojem jedru pa vsi takšni poskusi niso nič drugega kakor nasilno natezanje slovanskega gradiva na kopito neke določene teorije, kateri se mora snov že a priori podrediti.

Spet drugačno pot pa je pri tolmačenju slovanske višje religije izbral Václav Machek, ki je v *Essay comparatif sur la mythologie slave* v RESl. XIX, 48 poskusil vsaj ruski krog bogov izpeljati iz indoevropske dediščine v Schrödrovem in Dumézilovem duhu. Toda to se mu ni prepričljivo posrečilo. Zavrača ga že Unbegaun v zgoraj omenjeni, meni nedostopni razpravi. Zanimive so njegove drzne etimologije nekaterih božanskih imen, katere spravlja Machek v zvezo z iranskimi božanskimi epiteti. Svarog naj bi bilo identično s Svaraj —, vzdevkom Indre, Mokoš razlaga in makhá — »vzvišena«, najmanj verjetno pa je Veles, Volos, nastalo po tabuistični metatezi iz sel'v in to iz šarvá —, epitetom boga čred Rudre. Arijske etimologije slovanskih božjih imen so v zadnjih desetletjih posebno priljubljene, tako je Scheffelowitz ime Svarožič spravljal v zvezo s staro baktrijskim hvaracithra »Nachkomme der Sonne« in celo Stribog, ki je Niederlu zvenel še najbolj slovansko, je našel pri Vasmerju in sedaj po vojni tudi pri Pircheggerju (ZfslPh XIX, 311) zelo solidno paralelo v iranskem Sribaya »lepi bog«, epitetu boga nebesnega oboka Ahura Mazdah. Verjetno

je ime v zvezi s sti. svar »blisk, nebo, sonce«, v avesti hvar »sonce, nebesna svetloba«. V tej zvezi bi bilo treba omeniti tudi Machkova izvajanja o Rarašku, katerega pozna tudi slovenska demonologija (Slav. rarog b und sein mythologischer Zusammenhang, *Linguistica Slovaca* III, 84), ki je dokaj verjetno tudi iranskega porekla. Kljub vsej problematičnosti takšnih etimologij se vendarle dozdeva, da so vsaj nekatere izmed njih vendarle boljše od prejšnjih razlag. Oštirjevi poskusi tolmačenja teh imen kot traškega substrata niso do sedaj vzbudili v slavističnih krogih nobenega odziva. Ako bi bilo te iranske etimologije mogoče sprejeti kot popolnoma gotove, potem bi seveda v imenih bogov ruskega kroga lahko videli starejšo slovansko dediščino, saj je tudi večina drugih iranskih izposojenk last vseh slovanskih jezikov. Nekateri avtorji bi tudi ime Peruna radi izvedli iz iranščine, ker ga glasovno ni mogoče spravljati v direktno zvezo s starim ide. izrazom za hrast. Zato je mogoče tudi tukaj misliti na substrat ali na tabuistično glasovno zamenjavo. Sedaj po vojni ruši posebno italijanska lingvistična šola stare ustaljene pojme o indoevropski jezikovni skupnosti in skuša tudi notranji razvoj ide. jezikov razlagati z usedanjem ene plasti na drugo, izkušnje substratne teorije prenašajo na ta način tudi v ožji svet indoevropskih narodov.

Lahko si predstavimo, kakšnega velikega pomena bi bila najdba ptujškega svetišča za celotni kompleks vprašanj slovanske višje religije, ako bi se posrečilo nedvomno ugotoviti, da je to res svetišče in da pripada slovanski kulturi. Zaenkrat pa je tudi to samo hipoteza, ki sama po sebi še ne more odločati, dokler je druge arheološke najdbe ne potrdijo.

Nič manj pozornosti kakor problemom slovanske višje religije pa ne posvečajo novejši raziskovalci tudi slovanski demonologiji, ki je še sorazmerno dokaj slabo obdelano področje. Vendar pa bi prav široko zasnovane primerjalne demonološke študije utegnile jasneje ugotoviti, kaj je skupno slovanskega, kaj zanesenega iz drugih kultur in kje povsod najdemo paralele k posameznim pojavom. Do sedaj je v tem pravcu še zelo malo storjenega. Nemogoče pa je ugotoviti kar koli z metodami, s katerimi je operiral Mal. Silno nekritično meša med seboj najrazličnejša dejstva in prav malo mu je mar, da bi ugotavljal, kaj je res slovenskega. Najhuje pa se je zaletel pri mitološkem tolmačenju krajevnih imen. Nazivi tipa Nedelja, Sobota, Torek, Podsrēda, Podčetrtek se dajo mnogo bolj preprosto razložiti. Ako bi Mal odprl samo Krajevni leksikon Dravske banovine, bi se lahko prepričal, da so se v Podsredi in v Podčetrtku vršili ob teh dnevih semnji in takrat je tudi graščak opravljal sodstvo. Imena te vrste so povečini nanizana na robovih Panonske nižine. Madžarsko se nedelja imenuje vasárnap, kar bi se dobesedno prestavilo »semanji dan«. V številnih krajevnih imenih srečujemo vasárhely, to pomeni »semanji kraj«, n. pr. Lendvavasárhely, slov. Dobrovnik. Prav tako najdemo krajevna imena Szombathely (sobotni kraj), Szerdahely (sredni kraj) in morda tudi Kethely (kedd = torek). S personifikacijami dnevov v tednu nimajo ta imena očitvidno ničesar opraviti. Po stari Peiskerjevi teoriji (Blätter für Heimatkunde IV, 49—57), katere v slavistiki niso sprejeli, naj bi bil Torek zaradi starega zapisa (1309: burg Twaroch) v zvezi z božanstvom

Tvarohom, enako kakor Tarovec. Toda kljub kasnejšim Pircheggerjevimi izvajanjem (*Zeitschrift für Volkskunde* VII, 112-9), o katerih je med vojno referiral pri nas Kelemina (GMDS XXIII, 151), bi pripomnil, da se nižje-avstrijski Dürnststein, katerega je že Lessiak v Cariniji 1922, 26 in 50 izvajal iz starejšega Diernstein, torej »Fels der Jungfrau«, že v zgodnjem srednjem veku piše Tyrenstein, kar je R. Müller še v prejšnjem stoletju pravilneje izvajal iz stvn. tirnpoumā = Dirndelbaum (Lindhoudt ZONF III, 126 in Kranzmeyer ZONF VIII, 104). Vsem takšnim in podobnim mitološkim razlagam manjka prepričljivih dokazov in vse vedno v zraku.

Mnogo solidnejša, kakor Malovo obravnavanje demonologije pa je disertacija Leopolda Kretzenbacherja *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slovenen* (Joanneum, Schriften des Südostdeutschen Institutes III, 1941), čeprav bi se tudi temu delu dalo očitati mnogo pomanjkljivosti. Predvsem je Kretzenbacher premalo razgledan v slavistiki ter ni zasledoval, kako se posamezni slovenski in alpsko nemški mitološki pojavi odražajo v ostalem slovanskem svetu, ne samo v germanskem. Uporabljal je zelo skromno slavistično literaturo. Razen Kelemina, na katerega se najbolj naslanja, je za slovenske vire segel samo po Brinarju, Mödernerdorferju in Šašelju-Ramovšu. Za primerjave z južnimi Slovani se je zadovoljil samo s Schneeweissom. Bilo pa mu je v Grazu na razpolago poleg tiskanih tudi več rokopisnih zbirk folklornega gradiva iz jezikovno mešanega ozemlja, s katerimi slovenski raziskovalec ne bi mogel operirati. Po veliki večini je že Kelemina v uvodu k svojim bajkam opozoril na germanske mitološke elemente v slovenščini, tako da Kretzenbacher ni povedal dosti novega. Kakor sta se med vojno Kranzmeyer in Saria trudila, da z vsemi, dokaj šibko utemeljenimi sredstvi poudarjata nemškost obmejnih pokrajin, bi se dalo tudi Kretzenbacherju marsikaj očitati od te strani. Podrobno zasleduje vsak posamezni pojav v germanskem svetu, ne išče pa zanje slovanskih paralel. Sicer se mu ne bi primerilo, da bi Torkljo istovetil s Pehtro, ki nedvomno pripada germanskemu mitu. Pri etimologiji imena Torklja pa se Kretzenbacher in Mal brez pridržkov odločita za mnenje, da ga je treba izvajati iz toreka, kakor je mislil že Miklošič v EW. Kelemina si tega ni upal trditi, čeprav je tudi sam objavil bajko (št. 199), v kateri je ime tolmačeno na ta način. Je pa to prav lahko samo ljudska etimologija. Staro indijsko božanstvo preje Tarku ima svoje sledove tudi v germanščini (Herbig IF XXVI, 377-8) ter je lahko po neki neznani poti prišlo tudi k Slovencem, čeprav indijskemu tarku — »kolovrat« glasoslovno ustreza »trak«. Keleminova previdnost je pri takšnih in podobnih imenih več kakor opravičena. Najšibkeje mesto v slovanski etnografiji so prav etimologije, kar ni nič čudnega pri silnem pomanjkanju kompletnih in zanesljivih etimoloških slovarjev, katerih se na srečo v najbližji bodočnosti obeta cela vrsta (Machek, Vasmer, Skok itd.). Pri mnogih iz germanščine in romanščine prevzetih mitoloških imenih imamo opravka samo s tabuističnim kritjem, kar sicer Kretzenbacher v uvodu priznava, v tekstu samem pa tej plati jezikovnih kontaminacij ne posveča nobene pozornosti. Imena kakor škreat, taterman, gestrin (= Wassermann), Zalik žene itd. so prav tako kakor besede tipa striga, kuga, betežen, šent samo

rezultat primitivnega verovanja, da duhovi ne razumejo tujega jezika ter se z izposojeno besedo brez skrbi govori o tem. Ima pa Kretzenbacher prav, ko poudarja, kako so germanske mitološke predstave pogosto prekrile sorodno slovansko dediščino s svojimi elementi.

Metodično zelo dobra pa je Grafenauerjeva razprava »Slovensko-kajkavske bajke o Rojenicah-Sojenicah« v Etnologu 1944. Druge študije s tega področja pa mi niso dostopne. Tako je graški docent Linda Sadnikova napovedala v Wissenschaft und Weltbild I, Heft 3, 1948 svojo knjigo »Südosteuropäische Rätselstudien«. Po njenem poročilu sodeč se je naslonila na zadnje Liungmanovo sumerijsko migracijsko teorijo (Traditionswanderungen Euphrat-Rhein, Helsenki 1937—8), morda se pa za mnogo obetajočim naslovom skriva tudi kaj drugega. Knjiga mlade, marljive informatorke o slovanskih problemih v nemškem pevojnem svetu še ni prišla v Ljubljano. Tudi poljski etnograf W. Klinger je lani napovedal novo delo o slovanski demonologiji. Iz njegovih dosedanjih objav se zdi, da ga najbolj privlačuje smer, katero je svoj čas začel v etnografiji Murko, analiza antičnih in slovanskih komparacij v mitologiji. Gre pa morda le predaleč. Tako je v SAU 48, 293—6 poskusil razložiti etimološko temno besedo vila iz grškega Sibylla, v bizantinski izreki Sivylla, kjer naj bi Slovani prvi zlog razumeli kot kazalni zaimsek, zato je nastopila dekompozicija vila. Drzna razlaga, za katero ni verjetno, da bi jo kdo sprejel.

Na vseh koncih in krajih je sedaj po vojni opaziti celo vrsto prizadevanj, da bi se našla zadovoljliva rešitev za odprte slovanske probleme, katerih je posebno v etnografiji izredno mnogo. Čas bi bil že, da bi se tudi pri nas kdo lotil sintetičnega dela. Na noben način pa za narodno kulturo tako važnega področja ne smemo pustiti v rokah nepoklicanih.

Résumé

QUELQUES REMARQUES SUR LA MYTHOLOGIE SLOVÈNE AU COURS DE LA DERNIÈRE DÉCADE

Malgré la guerre, la littérature relative aux problèmes de la mythologie slovène et slave s'est fort accrue. Parmi les auteurs slovènes du pays il faut mentionner surtout Joseph Mal et l'académicien Ivan Grafenauer. Ces deux savants se distinguent entre eux tant par leurs méthodes de travail que par les résultats de leurs recherches. On peut reprocher à l'historien Joseph Mal un certain manque de criticisme. Dans son essai d'une description intégrale de la mythologie slovène il a confondu entre elles les représentations religieuses des cultes poméranien et russe, les admettant sur le territoire des Slaves du sud dans une ampleur presque égale à celle que nous observons auprès des romantiques. De même, sa présentation de la démonologie slovène manque de justesse scientifique. Pour lui, tout renseignement, qu'il soit de caractère historique ou ethnographique, est de valeur égale. Il ne tient pas le moindre compte de la critique contemporaine des textes; il opère avec des matériaux

ethnographiques douteux; il émet des hypothèses téméraires se basant sur des faits peu importants pour lesquels on se demande s'ils ont quelques liens entre eux. Il a même commis l'erreur de vouloir expliquer par la mythologie les noms de lieux tels que Nedelja (Dimanche), Sobota (Samedi) etc.

Ivan Grafenauer, au contraire, a essayé d'établir dans ses études une théorie inédite et tout à fait personnelle sur le monothéisme slave primaire. S'appuyant sur la doctrine de P. W. Schmidt, il a tenté d'y adapter les matériaux slaves. Son point de départ, ce sont deux contes préculturels de Trdina sur la formation de la terre, pour lesquels il essaie de démontrer l'origine authentiquement slovène. Le parallèle irano-slave d'i eu au sens premier de «donneur», il le dérive d'appellations sémantiquement égales, communes dans les cultures arctiques. Un autre point d'appui de son hypothèse, c'est le nom de Kurent qui serait, d'après l'avis du savant, identique à la divinité lunaire finno-ougrienne Keremet. Toutes ces dérivations sont cependant excessivement reconstituées et trop hypothétiques pour obtenir droit de cité dans la philologie slave.

En ethnographie il est absolument nécessaire de refuser toute tentative d'adaptation plus ou moins forcée des matériaux slaves à certaine théorie à la mode à un moment déterminé. Tout comme la théorie positiviste sur la formation de la religion n'a pas réussi à mettre en harmonie la tradition mythologique slave, de même la théorie des cycles culturels et du monothéisme primaire ne peut pas non plus résoudre le complexe de la mythologie slave. A côté de Grafenauer, le professeur vénitien Gasparini opère lui aussi ces temps derniers avec une méthode semblable, interprétant la Jaga baba slave, le Košče j russe et la danse Kôlo comme un reliquat du quatrième cycle préculturel de Schmidt.

C'est le slaviste tchèque Václav Machek qui a tenté une troisième voie, celle d'adapter la mythologie slave aux conclusions de Schröder et de Dumézil sur les fondements religieux des Indo-européens. Lui non plus n'a pas réussi à convaincre.

Au début de la guerre, Kretzenbacher de Graz a publié une étude sur les influences germaniques dans la mythologie slovène. Il s'appuyait essentiellement sur les idées de J. Kelemina. Il tient trop peu compte des parallèles slaves; c'est pourquoi il y a bien des exagérations dans ses conclusions. Dans une coexistence étroite des Slovènes et des Allemands alpins, bien des traits communs se sont formés; il n'est pourtant pas possible de tout proclamer germanique. Tant que toutes les particularités locales ne seront pas exactement déterminées et localisées, on continuera à se quereller pour savoir quelle est la part des génies slave et germanique.

Les livres de M^{me} Linda Sadnik, chargée de cours à l'université de Graz, ainsi que ceux du polonais W. Klinger ne sont pas accessibles à Ljubljana, de même que les publications d'après-guerre de B. Unbehaun. C'est pourquoi il nous est impossible d'en rapporter.