Res Balticae 1996, pp. 151-178.

BALTICO-SLOVENICA. ALCUNI PARALLELI MITOLOGICI

NIKOLAI MIKHAILOV
Pisa - Auer

Памяти Никиты Ильича Толстого

Il noto linguista sloveno F. Bezlaj ha notato, raccogliendo il materiale per il suo dizionario etimologico della lingua slovena, una serie di corrispondenze lessicali tra lo sloveno (e altre lingue slave meridionali) e il baltico e ha dedicato a questo argomento alcuni articoli (BEZLAJ 1968; BEZLAJ 1974; BEZLAJ 1977; BEZLAJ 1981; in parte anche BEZLAJ 1976; cfr. ultimamente sullo stesso argomento anche BORYŚ1992a; BORYŚ 1992b). La ricerca dei paralleli sloveno-baltici risulta molto fondata, se nell'attuale (ma anche in quella storica) "area balto-slava" viene presa in considerazione la posizione marginale (in senso spaziale) e abbastanza isolata dello sloveno circondato in gran parte da lingue non slave e non avente da tempo nessuna possibilità di contatto areale con quelle baltiche (TOPOROV 1958, BEZLAJ 1974). In una tale situazione l'esistenza di alcune isoglosse esclusive baltico-slovene diventa di innegabile valore per spiegare le dinamiche dello sviluppo della "comunità" (linguistica e non solo) balto-slava. La scoperta di più analogie del genere potrebbe seriamente compromettere la teoria dell'ulteriore e più recente ravvicinamento delle lingue slave e baltiche (cfr. la discussione TRUBAČËV 1983 - TRUBAČËV 1988 - TOPOROV 1988 - TRUBAČËV 1993 ed al.). Ma anche l'esistenza di una serie di isoglosse baltico-slovene non esclusive può risultare molto importante, qualora per lo sloveno e per il baltico l'analogia venisse confermata ad altri livelli oltre a quello linguistico, mentre invece queste conferme mancassero per le altre lingue slave. Un tale "altro livello" può essere quello del significato mitopoietico di alcune radici.

Presentiamo brevemente cinque paralleli mitologici baltico-sloveni; i primi tre si basano sui dati linguistici, mentre gli ultimi due sono tipologici (l'analisi più dettagliata di ciascuno di essi è stata o sarà svolta altrove). Nel primo caso (pruss. *Curche* - slov. *Kurent*) si tratterà di una somiglianza notata da Bezlaj, la quale, sempre ammesso che

sia vera, potrebbe essere considerata esclusiva. Nel secondo caso (pruss. *kresze* - slov. *kres*) non si può parlare di un'isoglossa esclusiva, ma di un mitologema esclusivo. Nel terzo esempio (*nāves māte* - slov. *navje*) sono indicative due diverse realizzazioni della stessa radice balto-slava a livello mitologico. Il quarto parallelo (lit. *Perkūnas*, lett. *Pērkons*, pruss. **Perkuns* - slov. *Kresnik*) rivela alcune analogie nella realizzazione concreta del cosiddetto "mito principale", comune sia alla tradizione baltica sia a quella slava. Infine il quinto esempio (lit. *laumės* - slov. *sojenice, rojenice*, lit. *laumės* - slov. *škopnjak*) rappresenta un parallelo folclorico[1]. Questi cinque esempi eterogenei potrebbero dare

1 Non possiamo resistere alla tentazione di pronunciare qualche parola in difesa della "mitologia" come disciplina filologica. Purtroppo ultimamente (ma anche prima - basta ricordare Nehring, Brückner, Franz) sia per l'apparizione di una grande quantità di "letteratura mitologica" di bassa qualità (v. alcune recensioni nel presente numero di RB), sia per la vaghezza del termine "mitologia", gli studi sulla religione pagana baltica e slava sono guardati con una certa diffidenza, oppure considerati perfino come una specie di fantascienza. Il presupposto con il quale si assume un tale atteggiamento è abbastanza chiaro: le fonti primarie forniscono un'informazione così scarsa che tra l'altro può anche essere sbagliata, non completa, deformata (o più raramente anche inventata); le fonti secondarie sono troppo indirette che non vale la pena avventurarsi nell'analisi di cose poco affidabili. In breve: poiché le fonti sono poco sicure, anche gli studi di queste fonti sono sospetti. A questo proposito avremmo alcune cose da obiettare.

1) Non esiste alcun dubbio che il paganesimo baltico e il paganesimo slavo siano veramente esistiti. A questo punto la "mitologia" deve risolvere innanzittutto la questione storica. Ormai a nessuno verrebbe in mente contestare la fondatezza e la necessità delle indagini storiche. Anche la mitologia va vista sotto questo aspetto. E con essa va intesa soprattutto la storia del paganesimo (= della religione) baltico e slavo che aspetta ancora una sua sistematica descrizione ed interpretazione. Ci sono troppi dati oggettivi e materiali - tra i quali anche numerosi reperti archeologicici (da non trascurare sono per esempio i templi pagani sull'isola di Rügen ed al.) - che non permettono di scartare la questione del culto pagano come una "cosa inventata". Si è abbastanza certi che il paganesimo baltico e slavo rappresentava un culto religioso ben sviluppato (con l'istituto dei sacerdoti, con determinati riti e cerimonie) che è riuscito a resistere a lungo all'introduzione del cristianesimo. E' più che chiaro che l'analisi storica del passaggio dal paganesimo al cristianesimo e dell'essenza del paganesimo presso i popoli baltici e slavi non è ancora terminata.

2) Il "vantaggio" della "mitologia" consiste anche nel fatto che a differenza della storia essa può usufruire di altri dati, prima di tutto di quelli linguistici. Dopo la svolta nella direzione linguistica e comparativistica effettuata da R. Jakobson, e

inizio all'elenco dei paralleli linguistico-mitologico-rituali baltico-sloveni (oppure più ampiamente baltico-slavo meridionali) destinato a essere completato col tempo (cfr. TOPOROV 1988, pp. 278-279).

dopo una serie di ricostruzioni realizzate da V. Ivanov e V. Toporov e di etimologie proposte dagli stessi autori, nonché da O. Trubačëv, da L. Moszyński e da molti altri, la "mitologia" rientra anche nell'area delle discipline linguistiche. L'applicazione di alcune conclusioni degli studiosi soprammenzionati può essere discussa, ma la loro professionalità filologica è al disopra di ogni sospetto.

3) Vanno urgentemente "riabilitati" i cronisti medievali e gli studiosi dei secc. XV-XVIII che scrivevano della religione degli slavi e dei balti e sono stati spesso definiti come "inventori". A. Brückner sulla scia del suo pedantesco "ipercorrettismo" se la prendeva coi cronisti quasi a livello personale, come se essi avessero fornito apposta delle notizie sbagliate per depistare le future ricerche. Certamente è vero che la maggior parte dei cronisti non sapeva o sapeva male le lingue, che molte notizie sono confuse, sbagliate o tendenziose, che l'approccio al paganesimo era troppo influenzato dalla tradizione classica e/o dall'ideologia cristiana, che molte cose venivano copiate con errori o che venivano aggiunte altre informazioni inventate, però non va dimenticato che si tratta dei monumenti storico-filologici che vanno analizzati *sine ira et studio*. Solo per fare alcuni esempi (se ne possono fare molti di più - a partire da Mannhardt / Berkholz 1936 le fonti della mitologia baltica non sono state seriamente indagate): a lungo è stato criticato e sottovalutato J. Łasicki che invece fornisce preziosissimo materiale - se non dal punto di vista mitologico, almeno da quello linguistico - ancora da "ripulire" e da interpretare. Del resto non è detto che i dati mitologici citati da Łasicki siano tutti sbagliati. La stessa cosa riguarda anche la cronaca di S. Grunau. La dissertazione di A. Frenzel *De diis Soraborum aliorumque Slavorum* è stata analizzata pochissimo; essa contiene invece molti dati interessanti riguardanti sia le divinità slave, sia quelle baltiche. Per la stessa tradizione lusaziana dell'interpretazione del paganesimo sono interessanti i lavori sia di M. Frenzel sia di Chr. Knauthe sia di K.G. von Anton. Sarebbe utile riesaminare il tentativo di A.T. Linhart di creare un panteon sloveno, finora commentato solo dal punto di vista storico-letterario. L'approccio a tutti questi documenti dev'essere cambiato. Bisogna studiarli prima dal punto di vista filologico e storiografico, e solo successivamente da quello mitologico cercando di distinguere le informazioni vere da quelle erronee e di capire l'origine dell'errore, comunque concedendo agli autori il diritto "alla presunzione dell'innocenza" - la gran parte di essi non aveva nessun'intenzione di confondere i futuri ricercatori.

La somiglianza fonetica dei nomi di due esseri mitici - una divinità prussiana e una maschera, e contemporaneamente un personaggio folclorico sloveno - è stata notata e analizzata da Bezlaj (BEZLAJ 1981) e poi presa in considerazione nel secondo volume del suo dizionario etimologico sotto la voce *Kúrent* «ime maske», accompagnata da un commento piuttosto cauto (BEZLAJ 1982, pp. 112-113; cfr. invece ancora prima SKOK 1972, p. 242 che però non fornisce quasi nessun'informazione).

Non intendiamo soffermarci qui sulla questione etimologica. Da una parte perché Bezlaj ha presentato la visione assai completa e perché per *Curche* la stessa cosa è stata fatta da Toporov (TOPOROV 1972, pp. 306-307 e soprattutto TOPOROV 1984, pp. 309-321, e finalmente MAŽIULIS 1993, pp. 307-310), dall'altra parte perché una soluzione definitiva per quel che riguarda l'etimologia soprattutto per *Kurent*, ma anche per *Curche* non è ancora stata, pur avendo a disposizione una grande quantità di ipotesi seducenti, detta[2]. Ultimamente su *Kurent* ha anche scritto Matičetov (MATIČETOV 1985 = MATIČETOV 1989) cui ha risposto Mikhailov (MIKHAILOV 1994), citando di nuovo il parallelo *Kurent / Curche*, ma sempre con riferimento a Bezlaj. A proposito di *Curche*

2 Ricordiamo brevissimamente che per *Curche* sono state avanzate le seguenti ipotesi (esposte da Toporov): a) l'ipotesi di Brückner: *Kurk-* : slavo **kъrčij* associato al lit. *kurti*, secondo Toporov sbagliata; b) l'ipotesi di Buga: *Curche* e lo slavo *kъrčь* "ceppo, cespuglio"; c) l'ipotesi dello stesso Toporov (basata su alcune supposizioni più concrete di altri studiosi, nonché sulle proprie osservazioni) che cerca di decifrare tutti gli aspetti semantici della radice **kur-* che significa "confondere, schiacciare, stropicciare", ma ha anche una sfumatura erotica. Maziulis pur criticando l'eccessiva "mitologizzazione" da parte di Toporov sembra comunque di sostenere l'ipotesi c) parlando della radice balto-slava **kurk-* "sukti(s), lenkti(s)".

Per *Kurent* Bezlaj cita: a) l'ipotesi romanza (*currentes*); b) *Kurent* < slavo *kurьcь*; c) l'ipotesi greco-illirica *Curetes, Couretes;* d) l'ipotesi di Grafenauer *Kurent* < *Keremet*; e finalmente e) quella "balto-slava" con *Curche* e lit. *kùrti*, cfr. slov. *kuriti* "creare" che sembra convincerlo di più.

In realtà la difficoltà principale è presentata dalla formante *-ent* nel nome di *Kurent*, che suggerisce l'etimologia romanza. In questo caso i *currentes* "correnti" sarebbero una specie di "viandanti" (cfr. la vicina tradizione friulana). Però l'ultima parola non è stata ancora detta e su questo concordano tutti gli studiosi, cfr. sotto l'opinione di V. Toporov.

sono da segnalare due recenti contributi di I. Narbutas (NARBUTAS 1994; NARBUTAS 1995 con alcune informazioni interessanti e con il quadro riassuntivo abbastanza completo, ma con una certa negligenza nell'uso delle fonti e della letteratura scientifica).

A questo punto, per poter dare nuovo stimolo alla ricerca, proponiamo di ritornare all'aspetto tipologico e funzionale di questi due personaggi mitici, ritenendo che la scoperta di alcune analogie su questo piano possa rafforzare la credibilità del parallelo fra voci prussiane e slovene. Bisogna tener presente il fatto che *Kurent* è registrato solo nella tradizione slovena (il *kurènt* kajkavo probabilmente può esser attribuito alla stessa area, cfr. BEZLAJ 1981). Anche *Curche* viene documentato solo nella tradizione prussiana e sembra che sia assente nelle altre tradizioni baltiche (nonostante una notizia di Bretke, v. sotto).

Tutte le menzioni principali di *Curche* (*Gurcho, Gurklio,* ecc.) sono state raccolte e riprodotte da Toporov (TOPOROV 1984, pp. 309 ss.; cfr. anche IVANOV, TOPOROV 1991). Si tratta di tre fonti principali, la prima delle quali è molto arcaica (*Pactio ordinis fratrum Teutonicorum cum Prussis a. 1249 facta*), le altre due molto più recenti (la cronaca di Grunau terminata intorno al 1526 e il quarto libro *Idolatria veterum Prussorum, d.i. Historische Nachricht von der Abgötterey der alten Preussen* dell'opera di Praetorius *Preussische Schaubühne oder Deliciae Prussicae* scritta alla fine del XVII secolo, completata e terminata nel 1703, ma pubblicata più tardi). Ripetiamo le informazioni essenziali fornite dalle fonti:

a) «Ydolo, quod semel in anno, collectis frugibus, consueverunt confingere et pro deo colere, cui nomen C u r c h e imposuerunt» (*Pactio ordinis fratrum Teutonicorum cum Prussis a. 1249 facta*, cit. secondo KLEMEN 1936, pp. 95-96);

b) «C u r c h e war der 6. gott, und diesen sie hetten von den Masuren genommen. Dieser gott war ein gott der speise von dem, das zu essen und trincken fochte. Darumb auff der stel itzundt Heiligenbeil genant sein bilt und eiche mit dem feuer war, und do man brandte gedrossen korne, wezen adir meel, honigk, milch und dergleichen. Diesem man auch vorbrandte zur ehren die ersten garben des getreides und solchir manirung vil. So ist am Hockerlande am habe ein stein genant zum heiligen stein, auff diesem ein iglicher fischer in den irsten fisch zur ehren vorbrandte, dan er im gerne irgreiff. Und ein solchs man

auch andirswu thun mochte, idoch alhie war seine sonderliche stelle zu dem lobe» (GRUNAU 1876, p. 96);

c) «[Menschengott] G u r c h o ; ...Also ist auch diesem G u r c h o oder G u r k l i o ergangen, den sie ofters mit Gräten und Knochen beehret haben, wie denn noch bey einigen Zamaiten und deren Grentznachbarn der Gebrauch ist, dass sie die Knochen der Speise, so sie zuvor aufgegessen, ihrem Gott (?) zu Ehren mit Feuer verbrennen, aber die Asche zur Zauberei verwahren oder vergraben; ... Denn sie öfters auch dem G u r c h o unter eines andern Namen Speis und trinken in den Winkel des Hauses geworfen und vergossen haben, welches von Ratzen und anderem Ungeziefer ist verzehret worden; ... diese Ceremonie eine Reliquie sey der Beehrung, damit sie vordem den G u r c h o beehret haben» (Praetorius, cit. secondo MANNHARDT 1936, pp. 539-541; per tutti i frammenti citati sopra cfr. anche TOPOROV 1984, pp. 310 ss.).

La lista delle fonti citata da Toporov sarebbe da completare, anche se con notizie secondarie e meno originali, nelle quali, inoltre, bisogna distinguere le informazioni verosimili da quelle infondate. Alcune altre fonti ripetono sicuramente quanto riferito da Grunau e possono anche essere non molto precise; si tratta di: Guagnini (1578); Stryjkowski (1582) e Orbini (1601) che praticamente traduce in italiano ciò che Guagnini ha già scritto in latino. Tutti questi riferimenti a *Curche* sono già stati riprodotti da Dini (DINI 1990), cfr.:

d) «Tertium Deum domeſticum, Gurcho dictum habebant, is omnibus eſculentis cibariſque praeponebatur» (Guagnini, cit. secondo DINI 1990, p. 107);

e) «Szosty Bog byl G u r c h o nazwany, ktory jalo oni wierzyli, nad wszelkimi zywiolami, z bozym, i pokammy ludzkimi moc mial» (Stryjkowski, cit. secondo DINI 1990, p. 107);

f) «Il terzo Dio, il quale hebbero domestico, fu chiamato G v r c h o ; il quale haueua cura di tutti i cibi, che ſi mangiauano» (Orbini, cit. secondo DINI 1990, p. 107).

Anche Kaspar Schütz nella sua *Historia Rerum Prussicarum* (1592) menziona *Gurcho* con alcuni suoi attributi, cfr.:

g) «Und G u r c h o , welcher ſeine Wohnunge in der Eichen zum Heiligenbeil gehabt / den hielten ſie fu^er einen Gott der Speiſe und des Getrenckes» (SCHÜTZ 1592)[3].

3 Questa fonte ci è stata gentilmente indicata e fornita da P.U. Dini.

Cfr. altre informazioni su Curche che ripetono una parte di quelle già riprodotte. Hennenberger scrive:

h) «Den ſechſten Gott G o r c k o genant / den haben ſie von den Maſuren bekommen / hat ſeine wonung in einer Eichen zum Heiligenpeil gehabt / dem man alda ein fewer gehalten / und allerley Erſtlinge der fru^echte / auch fiſche geopffer. hat / dann ſie hielten ihn fu^er einen Gott eſſens und trinckens. Auch opfferten ſie jm auch wol an anderen o^erten / da groſſe ſtein lagen bey den fiſchereien: als ʒwischen Frawenburg und Tolckemit am Haffe / noch derſelbigen einer ligt / den man / den man den heiligen ſtein heutiges tages nent / auff ſolchen verbrante ſie jm die erſtgefangene fiſsche» (HENNENBERGER 1584, p. 10).

Molte informazioni riguardanti *Curche* sono state riunite e pubblicate da Hartknoch. E' un tentativo di una "rassegna" del materiale relativo a *Curche*. Cfr. nel capitolo *Von dem Alt=Preuſſiſchen Go^etʒendienst* nell'edizione del 1684:

i) «Unter den andern Go^ettern haben wir erbtlich geſetʒet den C U R C H O , einen Gott des Eſſens und des Trinckens / welcher nicht weit von dem Sta^edchen Heiligenbeyl im Hertʒogtum Preuſſen verehret wurde» (HARTKNOCH 1684, pp. 161-162).

Oltre a queste informazioni abbiamo trovato un intero capitolo dedicato a *Curcho / Curchus* nell'opera dello studioso lusaziano Abraham Frenzel *Commentarius philologico-historicus de diis Soraborum aliorumque Slavorum,* scritta alla fine del XVII secolo e pubblicata in HOFFMANN 1719, pp. 85-236 e citata di passaggio da Berkholz in MANNHARDT 1936, p. 616. Partendo dal presupposto che i prussiani sono un popolo slavo A. Frenzel considera *Curcho* una divinità slava e propone perfino una sua etimologia slavizzante di questo teonimo. Nel capitolo XXII, che rappresenta una specie di saggio compilativo, l'autore cerca di raccogliere, commentare ed interpretare alcune notizie riguardo a *Curcho*, basandosi soprattutto su altre due fonti secondarie e cioè Hennenberger (1584, cfr. a proposito di *Curcho* che i prussiani hanno preso dai lituani anche nel *Chronicon* di Bretke, 1588; v. BRETKŪNAS 1983, p. 30) e Hartknoch (1684), cfr. sopra. Citiamo alcuni frammenti anche di quest'opera, soprattutto perché proprio qui viene introdotto l'argomento slavo in relazione a *Curche / Curcho*. Pur tenendo presente la non-originalità del trattato di A. Frenzel, nonché la sua erronea impostazione di fondo che accomuna i prussiani con gli slavi, riteniamo queste informazioni non prive di un

certo interesse scientifico. C'è da notare che anche Grunau parla delle origini slave (o almeno non prussiane) di *Curche* anche se usa argomenti diversi da quelli di A. Frenzel (cfr.: «C u r c h e war der 6. gott, und diesen sie hetten von den M a s u r e n genommen», sempre ammesso che i masuri di Grunau siano slavi, cosa che non è molto certa, possono anche essere identificati con i lituani). In particolare A. Frenzel scrive (Caput XXII. *De Curcho, id eſt, demenſi, sive portionem ſuam cuilibet diſtribuente Deo*):

j) «§ III. Jam ad Slavos. Obſerv. (1) *C u r c h i* Nomen. Verumtamen [sic!] & hi Deum ſuum, a quo ſibi ſingulis portiones demenſaque vitae porrigi, *C u r c h u m* vocarunt, aut *C u r c h e*; ...»

«§ IV. Obſerv. (2) *C u r c h i Etymon. G o r c h o, G u r c h o*, vel rectius *C u r c h e, C u r c h o*, nomen *ab eventu* vel *ceremonia*, per *metonymiam*, ſumptum est; notat enim idolum, quod unicuique portionem ſuam tribuit, quodque ideo in fruſtilla minuta confractum est. Slavis enim ac Sorabis Kruch, *portio, fragmentum, particula, & fruſtum. ...*»

«§ V. Obſerv. (3) *C u r c h i Figura*; Statuam ſimulacrumve quoddam D e o C u r c h o confectum, & datum fuiſſe, confirmat mos ac conſuetudo gentis, quod ſemel in anno collectis frugibus, Pruſſi *C u r c h u m* in particulas minutas confregerint: non autem conſtat, cujus figurae fuerit: Illud quoque hoc loco notandum, ſingulis annis confracta ſtatua vetuſtiore, novam ac recentem aliam reparatam & poſitam esse».

Nel § VII A. Frenzel riassume tutti i dati che riguardano il culto di *Curche* in base alle fonti precedenti, citandole abbondantemente. Così alla fine arriva alle seguenti conclusioni:

«§ VII. *C u r c h i cultus*. ... (1) inter minores Deos eum quidam referunt: (2) alii inter maximos... (3) Imperium C u r c h i extendebat ſe in eſculenta & potulenta... (4) Locus, ubi colebatur, plerorumque Scriptorum testimonio fuit *Quercus* juxta oppidum, olim Schwento meſt, id est, *Sancta civitas*, nunc vero Heiligen Beyl dictum. ... [cfr. (5)] ... (6) *C u r c h o* ſingulis annis nova ſtatua confracta vetustiore, fuit poſita... (7) *C u r c h o* perpetuus ſervabatur *Ignis*, (8) Inter ſacrificia C u r c h o oblata fuerunt frugum & piſcium primitiae: illas enim offerebant collectis jam frugibus. (9) Quamvis veto *C u r c h u s* juxta oppidum Heiligenbeil dictum praecipue fuerit cultus; aliis tamen etiam in locis eidem ſacrificia offerebantur, ubicunque ſcil. ad lacum

ingens lapis reperiebantur. ...» (cit. secondo HOFFMANN 1719, pp. 198-201)[4].

Nelle osservazioni di A. Frenzel vediamo il tentativo "scientifico" di mettere insieme, di recapitolare e di interpretare le (non poche) informazioni su *Curche* a lui conosciute. Egli cita l'ingenua etimologia popolare *Curche* / lus. *kruch* "portio, fragmentum", che avrebbe potuto portarlo fino allo sloveno *kruh* 'pane', cosa che avrebbe solo confermato le sue supposizioni riguardo alle funzioni di *Curche*. Un'altra cosa interessante (neanche questa molto fondata) è la definizione di *Curche* come un dio «portionem suam cuilibet distribuens». Così Curche diventa funzionalmente un "dio-distributore", una specie di *Dažbog* oppure *Stribog* slavo orientale (sul legame "nome - funzioni", cfr. TOPOROV 1995, pp. 526-531).

Una tale interpretazione di *Curche* sarebbe paradossalmente molto vicina a quella di *Curche* come una divinità delle ricchezze proposta da I. Narbutas («prūsų turto dievas»; cfr. NARBUTAS 1995, p. 156), solo che questa funzione di *Curche* rimane molto più dubbia e molto meno confermata rispetto all'interpretazione "classica" avanzata da Mannhardt («ein Getreidedämon »; MANNHARDT 1936, pp. 46-48) e non smentita da Toporov, che però aggiunge, che il ruolo di *Curche* e l'atteggiamento religioso nei suoi confronti, potevano subire modificazioni col passar del tempo (TOPOROV 1984, p. 310). In questo caso è indicativa anche l'assenza di *Curche* nella maggior parte dei panteon prussiani (perché era solo uno spirito, una divinità inferiore con un raggio d'azione "locale"; qui pare molto probabile il parallelo *Curche* / lett. *Jumis*; cfr. TOPOROV 1984, pp. 314, 320). Non è da scartare l'opinione che *Curche* sia semplicemente il nome dell'ultimo covone durante la mietitura col quale è legata una serie di rituali, cfr. «pr. **Kurkā* "Kurka" = "paskutinis rugiapjūtės pėdas" apell. (subst.) **kurkā* "pėdas [covone]"» (MAŽIULIS 1993, p. 309). Questa interpretazione non deve negare l'esistenza di una divinità di nome *Curche*, ma registra la sua ultima evoluzione nella mentalità popolare. Sembra abbastanza evidente che *Curche* debba essere in primo luogo una divinità del grano, del

4 Segnaliamo anche che *Curche* è stato incluso nel panteon di Knauthe, che però si basava principalmente sulle informazioni di A. Frenzel, cfr.: «CURCHO ſ. GORCHO, der Götze, der jedem ſein beſcheiden Theil in der Nahrung gab. Kruch heiſzt bey den Sorben, portio, fragmentum, particula» (KNAUTHE 1767/1980; sul panteon "slavo-baltico" di Knauthe v. MIKHAILOV 1995a).

raccolto e quindi del cibo, della fecondità (come conseguenza c'è anche una sfumatura erotica), delle ricchezze nel loro significato primordiale: abbondanza di cibi, "beni dovuti alla fruttuosità dei campi". Poco convincente sembra invece la supposizione di Dunduliene, citata e quasi sostenuta da Mažiulis, che *Curche* sia una dea («derliaus deivė») e non un dio (MAŽIULIS 1993, pp. 308 ss.).

Il *Kurent* dell'attuale tradizione slovena potrebbe corrispondere funzionalmente a una delle ultime fasi di sviluppo di *Curche* ed essere cioè uno spirito agrario. Sarebbe necessario risalire alle origini storico-mitopoietiche di questo personaggio. Nell'attuale sincronia l'immagine di *Kurent* ha subito diverse ramificazioni: a) *Kurent* è una maschera carnevalesca che partecipa a una serie di rituali arcaici; b) *Kurent* è un personaggio folklorico che può apparire come *Kulturträger* (inventore della vite); come un trickster; come un eroe positivo (fabbro ecc.) antagonista del Diavolo (cfr. GABRŠČEK 1910, pp. 143-150; KELEMINA 1930, nn° 13, 14, 208). Matičetov ha cercato di mettere in dubbio l'autenticità di questo Kurent folclorico, o almeno di alcune fiabe (Trdina, Bilc) che lo vedono come protagonista, (MATIČETOV 1985 = MATIČETOV 1989). Alcune di queste fiabe possono aver subìto un intervento belletristico da parte dei "raccoglitori", però ciò non significa automaticamente che *Kurent* sia una figura inventata, vista anche la lunga tradizione rituale che lo riguarda (cfr. MIKHAILOV 1994). Il *Kurent* folclorico è indubbiamente la più recente modificazione di un protopersonaggio. Il fatto che *Kurent* appare in più motivi folclorici, assumendo ruoli diversi, dimostra la primordiale importanza di questa figura. Il nome con un certo significato sacrale rimane, mentre le funzioni cambiano, i tratti caratteristici diventano più deboli. Uno degli esempi più indicativi di questo processo è rappresentato dall'esistenza di *sveti Kurent* ("San Kurent", la cristianizzazione di un essere mitico pagano).

Una delle prime notizie scritte riguardanti *Kurent* è quella di A.T. Linhart che nel XVIII secolo ha tentato di descrivere il panteon sloveno. Nell'elenco degli dèi "positivi" (*Slavisch-krainische Götter, von der Eigenschaft des guten Gottes*) egli include anche *Kurenèt, Kurent*, cfr.:

«8. Kurenèt, Kurent, der Gott der Schwelgerei, der ſlavische Priap. Wenn der Vorwurf gegründet iſt, daß die Nation zur Schwelgerei geneigt war, ſo muß ſie dem Kurent die Eigenſchaft des

guten Gottes beigelegt haben. Die Idee, welche im Worte liegt, zeigt ſich in dem verwandten κόρη, κούρη, ein Mädchen, von welchem das ſlaviſche kurba, eine feile Dirne, und das deutſche Hure abſtammt, und abgeleitete Wörter mit der nämlichen Bedeutung durch alle europäiſche Mundarten verſtreuet wurden.

In dem krainiſchen Dialekte haben auch die Werkzeige der Wolluſt beim männlichen und weiblichen Geſchlechte von daher ihren Namen.

Ich weiß nicht, ob die anderen Slaven auch einen Kurent hatten - Aber in Krain wird die Faſtnacht noch jezt, zwar nur ſcherzweiſe, ſveti Kurent genannt, woraus ſich eine dunkle Erinnerung dieſe Gözen zu verrathen ſcheint. Vor einiger Zeit hat man in der gräflichen gallenbergiſchen Bibliothek zu Laibach ein kleines Figürchen vorgewieſen, welches einen von Wein berauchten Jüngling vorſtellt, der mit einer Hand ſeinen Hals umſchlingt, und um deſſen Schläfe ſich ein Kranz von Blumen windet. Ob aber dieſe Figur ſlaviſch, oder der Comus aus der griechiſchen Mythologie ſei, iſt unentſchieden.» (LINHART 1796, pp. 263-264).

Nonostante una certa confusione e mescolanza di varie informazioni riguardo a *Kurent*, nonché il non riuscito (?) tentativo etimologico Linhart sembra sicuro dell'esistenza di questa divinità e ne sottolinea anche le caratteristiche erotiche. Per risalire all'"archetipo" di *Kurent* bisogna prestare attenzione ai riti agrari cui partecipa che sono senza dubbio molto più arcaici rispetto alle sue apparizioni nel folclore. Il materiale più completo riguardante diverse ipostasi del *Kurent* nel rito è stato riunito da Kuret che si basa sulle informazioni di tanti altri autori. Citiamo alcune delle più significative particolarità del *Kurent* rituale:

«Kurent je pa še priljubljeno ime za slamnato lutko, ki jo drugod na Slovenskem pokončajo na pepelnico» (KURET 1989, I, p. 22); «Konec pustnega norenja, v svojem jedru pa konec zime kaže v podobi Kurentov ali Pustov pogreb. ... Na Murskem polju so Pusta včasih ustrelili. Slamnatega, v razcapano suknjo ogrnjenega deda ... so naložili na nosila, ki so jih nosili štirje fantje. ... Ko so na kakem travniku "slamnjaka" vrgli v izkopan grob, sta strelca oddala smrtnonosne strele, da so vžgali in sežgali deda. Pri Sv. Lovrencu na Dravskem polju so Kurentu nekoč celo sodili in ga nato pokopali» (KURET 1989, I, p. 39); «... pošast z dvema glavama in tremi nogama» (KURET 1989, I, p. 49); «Debelega Kurenta srečamo tudi više gori, v Grosupljem. Tako je nagačen s slamo, da je podoben slamnjači» (KURET

1989, I, p. 49); «V Škocjanu nosijo ali vozijo mrtvega Kurenta, zraven pojo in zažigajo konjska kopita, da prav smrdi. Nazadnje ga pokopljejo ali včasih sežgo» (KURET 1989, I, p. 77) ecc. Queste usanze sono legate al periodo di *Pust* ("Carnevale"). Ancora più interessanti sono alcuni riti che si facevano durante la trebbiatura, cfr.: «V koštanjevski okolici na Dolenjskem so imeli pušeljc [un piccolo covone rituale - N.M.] samo takrat, kadar so mlatili "sparoma", fant in dekle. Mlatila so pa tudi sama dekleta. Tedaj so jim ponoči postavili slamnatega Kurenta na streho» (KURET 1989, I, p. 466); «V Oštrcu so mlatiči naredili slamnatega "Kurenta", ga nasadili na kol in ga nesli dekletu, ki je imelo dolg jezik in je bilo brez fanta» (KURET 1989, I, p. 469); «Nato so zvezali nekaj snopov prosenice močno v škop, nanj pa se je usedel eden izmed našemljencev, ki je bil napravljen v Kurenta: na sebi je imel narobe oblečen kožuh, na glavi roge, v roki pa dvorogljato palico... vsi trije vštric so jeli Kurenta, sedečega na škopu, vlačiti po podu od kota do kota» (KURET 1989, I, p. 482).

In base a queste testimonianze è abbastanza chiaro che la maschera di *Kurent* rappresenta un personaggio legato al culto agrario. Per questo è anche paragonabile a *Curche*. C'è da notare che *Kurent* agisce non solo durante il Carnevale, ma anche durante le feste legate ai lavori campestri (trebbiatura e simili). E' evidente il legame di *Kurent* con la paglia e con il covone o con un mazzo di spighe (*pušeljc, mlajček*), cfr. *Curche* come ultimo covone. *Kurent* è anche associato ad alcuni motivi erotici del rituale. L'ipotetico rituale ricostruito da Toporov per *Curche* (TOPOROV 1984, pp. 314-321) corrisponde con grande esattezza ai rituali autentici con la partecipazione dello sloveno *Kurent*. Funzionalmente sia *Curche*, sia *Kurent* possono risalire all'archetipo della divinità agraria balto-slava della fecondità (**kur-*). Per la definitiva conferma di questo parallelo sarà decisiva la soluzione etimologica (soprattutto quella di *Kurent*)[5]. Poco convincenti sembrano invece sia

5 Riteniamo opportuno di citare qui alcune considerazioni di V.N. Toporov a proposito di *Kurent* contenute in una comunicazione privata inviataci dopo la pubblicazione dell'articolo MIKHAILOV 1994.

«КУРЕНТ. К интерпретации Безлая («персонификация какого-то тотемного демона») - осторожнее было бы говорить о наличии в этом персонаже хтонического элемента, связи с нижним миром.

«Курент - ... существо с двумя головами, тремя ногами и под.». Подобная избыточность часто отмечает ту грань, на которой ''прибыток'', ''достаток'' входит в опасную близость с уродством; ср. фигуры типа слав. *Спорыш* или латышск. *Jumis* и саму идею нераздельности частей ''двойчатки'', спаренного плода.

Вероятное наличие славянских народно-этимологических осмыслений имени при бесспорности романского, (а, возможно, и германского, ср. др.-в.н. *Chourat*, 1377; иллирийского, древнегреческого) не позволяет пока реконструировать протоформу этого имени, необходимую для надежных этимологических объяснений. Однако вычленение более вероятных вариантов их может оказаться полезным.

Κουρῆτες, начиная с Гомера, ср. Гесиод *Fr.*, 198, божественные существа, охранявшие младенца Зевса и воспитывавшие его на Крите; они представляли собой институализированную совокупность молодых людей (нечто вроде *Männerbund*'а), вооруженных и бурно проявлявших себя в воинственных плясках (ср. орфический гимн Куретам XXXI, где куреты названы ὀργιοφάνται, ср. также гимн XXXVIII и XXXIV, свидетельства Диодора, Страбона, Аполлодора и др.), сопровождаемых шумом и приводящих их в экстатическое состояние. В куретах отчетливо проступает хтоническое, демоническое (они - δαίμονες) начало (позже с ними были отождествлены корибанты). Для них реконструируется подчеркнутое значение фалличности (или ее лишенность, как в случае корибантов). Их предводитель Зевс именуется как μέγιστος κοῦρος. Вместе с тем куреты составляли на Крите постоянное сопровождение минойской богини Δίκτυννα (это имя было и эпитетом Артемиды) и Великой Матери в Малой Азии. Параллелизм κοῦρος, κόρος и κούρα, κόρα, κόρη и т. п. и наличие персонификаций типа Κουρής : Κόρα свидетельствует о некогда существовавшем актуальном противопоставлении двух групп - мужской и женской, каждая из которых имела своего предводителя. (Ср. иллир. *Curetes, Couretes*, Grobelj, Katalog Ptuj 1978, против Безлай II, 113).

Наряду с бесспорным последним романским слоем в словен. *Kurent* (*currente* и т.п.) нельзя исключать и славянские истоки и притяжения. Учитывая связь Курента с масленицей (ср. *Pust*), персонифицированным воплощением которой он и является в ритуале, и связь масленицы с важнейшим после рождения солнца событием открытия весеннего цикла, когда начинается весенне-летний путь солнца, проходящего через зодиакальные ''дома''-стоянки, вплоть до ухода его с видимого неба (''смерть солнца''), может быть уместно вспомнить и о русском обряде передачи огня-курилки от одного участника масленичного обряда к другому,

l'ipotesi di Grafenauer (*Kurent* - *Keremet* mordvino, GRAFENAUER 1944, più tardi anche GRAFENAUER 1952a, pp. 57 ss.) duramente criticato da Bezlaj per la sua ingenuità linguistica (BEZLAJ 1951 con la risposta di GRAFENAUER 1952b), sia le considerazioni di Kretzenbacher ripetute da Matičetov sul carattere "cristianizzante" di *Kurent* (MATIČETOV 1985), sia l'opinione di Ovsec che *Kurent* sia un demone lunare (OVSEC 1991, pp. 472-474).

II. pruss. *kresze* - slov. *kres*

Si tratta del nome di una festa prussiana registrato differentemente almeno tre volte in diverse tre fonti in tre forme: *Kresze* negli *Articuli per Prutenos tenendi et erronei contra fidem abiciendi* di Michael Junge (XV sec.), *keyse* nei *Frauenburger Beschlüssen* (1445) e *krysze* in un rapporto sulle superstizioni in Samland (probabilmente anche del XV sec.), tutte citate in MANNHARDT 1936, pp. 158, 168 e riprodotte in TOPOROV 1984, pp. 177 ss. C'è da supporre che per la forma *keyse* si tratti di un errore: è stata omessa la *r*, quindi la parola dovrebbe essere ricostruita come **kreyse* (Nesselmann propone **kerse*, NESSELMANN 1873, p. 80; cosa che cambia poco, perché in questo caso si potrebbe trattare della metatesi **kerse* < **krese* = *kresze*, visto che nella

---

третьему и т.д. с восклицанием *жив курилка, да не умер!* (*курилка* как умаленный обрядовый образ солнца). Характерно, что такой же обряд-состязание, возводимый к похищению огня Прометеем, существовал и в Афинах (тот, в чьих руках огонь факела гас, выбывал из игры). Важно и другое - что это был бег с огнем. Соединение того и другого засвидетельствовано и у Варрона (*Rer. rust.* 3, 16, 9, ср. Lucret. 2, 78): *Et quasi cursores* [: *curro*], *vitae lampada tradunt*... (о поколениях, передающих в своем жизненном беге ср. [*curriculum vitae*] огонь-факел жизни по цепи времени, измеряющегося мерой человеческих поколений). В этой перспективе Курент может найти свое типологическое соответствие в масленичных обрядах Костромы, Кострубоньки, самой Масленицы (солома, огонь, связь с солнцем, рождение, свадьба, смерть, ''возвратность'', ''мужские'' признаки и т.п.), Ярилы, болгарского Германа и др. и в сходных обрядах типа римск. *Palilia* и т.п.

Как бы то ни было, но вопрос о Куренте всерьез только еще должен быть поставлен, и возвращение к этой теме неизбежно». (В.Н. Топоров).

trascrizione tedesca la combinazione *sz* probabilmente si usava per riprodurre il suono [s]).

Pruss. *kresze* / *krysze* / *keyse* (**kreyse*) può essere paragonato con lo slav. *krěsъ* (legato semanticamente ai concetti di 1) "fuoco", 2) "voltare" / "risorgere", 3) "battere" e quindi con lo slov. *kres* 'ogenj pred 24. junijem', originariamente una festa pagana. Per quel che riguarda l'etimologia della parola prussiana, è stato notato il suo vocalismo non baltico (dovrebbe essere **kraip-s-* / **kreip-s-* / **krīp-s-*, cfr. TOPOROV 1984, p. 178; BEZLAJ 1982, p. 90). L'ipotesi di Milewski che spiega il vocalismo della parola prussiana come prestito dall'antico-polacco **krzas* (non attestato) suscita perplessità soprattutto per motivi storico-cronologici, poiché Milewski data il prestito al IX secolo (MILEWSKI 1947, p. 34, 46, 54, cfr. in proposito TOPOROV 1984, p. 178; in proposito ai prestiti antico-polacchi nel prussiano v. SMOCZYŃSKI 1992).

Un'altra ipotesi etimologica è proposta da Mažiulis che parla dell'esistenza della radice balto-slava **kres-* / **krēs-* / **kras-* "sukti, lenkti", però senza citare *kresze* (MAŽIULIS 1993, pp. 268-270, 271). Ammesso che questa radice sia esistita, *kresze* potrebbe essere considerata un'autentica parola prussiana di eredità balto-slava.

Per confermare quest'origine per pruss. *kresze* si potrebbe anche supporre (in base alla forma *krysze* e al presunto **kreyse*) la perdita della *p* radicale nel prussiano: **kreyse* < **kreyp-se* oppure **krysze* < **krīpse* < **kreyp-se* (cfr. TOPOROV 1984, pp. 178-179 che non parla però della possibilità della presenza della *p*). Quest'ipotesi è seducente, però rimane dubbia senza ulteriori conferme riguardo la possibilità della perdita della *p* davanti a *s* nel prussiano (cfr. però VASMER 1986, pp. 372-373: **krěpso-*, **krьpso-*).

Se si accettano le origini balto-slave di *kresze*, allora è lecito affermare che nel caso prussiano si tratta della stessa radice che si manifesta nello slavo **krěsъ* e si realizza in quasi tutte le lingue slave e tra queste anche nello sloveno (VASMER 1986, p. 373; SKOK 1972, pp. 190-191; BEZLAJ 1982, p. 90; TOPOROV 1984, pp. 178-179, cfr. anche POKORNY 1989, pp. 618-619). Così l'isoglossa pruss. *kresze* - slov. *kres* non è esclusiva. Però proprio il materiale sloveno è decisivo sia per la ricostruzione del significato primordiale della radice, sia per la ricostruzione della sostanza della festa prussiana, che finora non è stata caratterizzata in modo soddisfacente (cfr. «wie es scheint, Benennung irgend eines heidnischen Festes», NESSELMANN 1873, p. 80; «niejasne

obrzędy», FISCHER 1937, pp. 29-30; «kadas paganu svinības?», ENDZELĪNS 1982, p. 244, «nazvanie kakogo-to jazyčeskogo prazdnika», TOPOROV 1984, p. 177).

Il significato della radice *kres-* in sloveno può essere riferito a tutti e tre i campi semantici della radice balto-slava: 1) *kres* di per sé significa già "fuoco", "falò", cfr. anche *krésati* 'excudere ignem', oppure 'elicere ignem' in Pohlin; 2) è legato al concetto di "voltare, girare" e "risorgere, incominciare una nuova vita", cfr. *kres* come "Sonnenwendefest", *krésen* 'zivahen, močan'; 3) può esser collegato al concetto di "battere", cfr. *krésati, krésniti, krésiti se* 'iskriti, lesketati', nonché 'laedere pedem' in Pohlin (BEZLAJ 1982, p. 90; cfr. ESSJa, 12, 1985, pp. 124-125).

A livello del rituale risulta molto importante il fatto che *kres* sloveno è una festa del solstizio d'estate, di origine indubbiamente pagana, durante la quale vengono accesi dei fuochi e si effettua il *kresovanje* con brevi canti rituali eseguiti dalle cosiddette *kresnice* (per la descrizione dettagliata v. in KURET 1989, pp. 383 ss.; la raccolta di *kresne pesmi* v. ŠTREKELJ 1904, pp. 132-203). Finalmente solo nella tradizione slovena è presente un personaggio mitico di nome *Kresnik* riconducibile alla figura di una divinità pagana (protoslovena?). E' molto probabile che *Kresnik* rappresenti originariamente la versione slovena della divinità della tempesta o del tuono slava (un'ipostasi di *Perun*, cfr. MIKHAILOV 1996; v. anche il sottocapitolo IV del presente articolo).

Ammettendo a) l'origine balto-slava del pruss. *kresze* ed affini; b) il carattere arcaico dello slov. *kres* come festa pagana; c) l'ipotesi di *Kresnik* come variante di *Perun*, si potrebbe supporre che il rituale prussiano *kresze* fosse legato anch'esso al solstizio d'estate ed associato al dio del tuono (il quale, a sua volta, è legato al fuoco [= fulmine] ed è "battitore" [= fabbro celeste ecc.]). Inoltre è possibile ipotizzare l'esistenza di un rituale "balto-slavo", contrassegnato dalla radice **kres-*, che è stato mantenuto anche successivamente in singole tradizioni locali.

III. lett. *nāves māte* - slov. *navje (mavje)*

Il presupposto per questo parallelo linguistico non esclusivo (già analizzato in MIKHAILOV 1995b con bibliografia) è l'affermazione che il tema **nav-/*nov-* nelle lingue slave (asl., aruss. *nav'* "morte, morto (mortuus)" e in quelle baltiche (lett. *nāve*, lit. *novis*, pruss. *nowis* "morte") risalga (attraverso lo stadio balto-slavo) a un comune tema indoeuropeo.

Nella mitologia baltica questo tema viene riscontrato solo nella tradizione lettone, dove esiste la *Nāves māte*, "Madre (della) Morte", personaggio di alcune (relativamente poche) *dainas*. E' molto probabile che *Nāves māte* sia solo uno dei nomi della lett.*Veļu mate* e della lit. *Veliona* (cfr. TOPOROV 1986). Ciò viene dimostrato anche dal fatto che nelle *dainas* lettoni la *Nāves māte* appare molto raramente (cfr. soltanto nn° 27533, 49350, 49390 nella raccolta di Barons) e partecipa agli stessi motivi della *Veļu mate*, la quale appare molto più spesso. La *Nāve* che troviamo in ŠMITS 1940, nn° 21729, 21730 è con ogni probabilità l'abituale personificazione mitopoietica della morte. Quindi in questo caso si tratta di una realizzazione mitopoietica più recente e secondaria.

Il materiale slavo permette invece di avanzare l'ipotesi sull'esistenza di un essere mitico (*nav', navje* ecc.) sia per la fase primaria della formazione della mentalità mitopoietica sia per le fasi successive, poiché è registrato in quasi tutte le tradizioni locali della mitologia slava (di diverso parere è MOSZYŃSKI 1992, p. 28, smentito da TRUBAČËV 1994a = TRUBAČËV 1994b). Le cronache russe, i dati folklorici sloveni, bulgari, serbi, ucraini, boemi fanno pensare alla diffusione di un protopersonaggio con determinate caratteristiche e funzioni in più tradizioni; *navje, navi, mavje, mavki*, ecc. sono le sue più recenti varianti ed ipostasi sul piano demonologico.

Nella tradizione slovena sono registrate *navje, mavje, movje* e sim. che significano di solito i bambini morti senza aver ricevuto il battesimo oppure le loro anime (PAJEK 1884, pp. 106-108; KELEMINA 1930, n° 89; NICOLOSO CICERI 1983, p. 444; BEZLAJ 1982, p. 216). Anche adesso la parola *nav* in sloveno si usa per indicare il regno dei morti.

Allo stato attuale delle conoscenze sarebbe difficile parlare di una protodivinità balto-slava codificata con la radice **nav-*, cosa che però non smentisce l'esistenza del parallelo mitologico balto-slavo in generale e baltico-sloveno in particolare; in questo caso riguarda però non un concreto personaggio mitologico, ma uno dei più importanti concetti sacrali. Assistiamo a due realizzazioni diverse della stessa radice sacrale dopo la separazione e durante lo sviluppo linguistico e spirituale autonomo di ciascuna delle due famiglie di lingue.

IV. lit. *Perkūnas*, lett. *Pērkons*, pruss. **Perkuns* - slov. *Kresnik*

In questo caso si tratta di un'analogia tipologico-funzionale e non linguistica. Per la sua presentazione più dettagliata rimandiamo il lettore all'articolo di MIKHAILOV 1996. Nella sua raccolta del folclore sloveno J. Kelemina ha incluso alcune testimonianze riguardanti *Kresnik*, un personaggio mitico della tradizione slovena, e ha cercato di commentarle distinguendo i tre tipi di *Kresnik*: eroe solare, discendente da una divinità pagana (*Svarožič* o *Božič*) mitico principe degli sloveni; un demone negativo (KELEMINA 1930, pp. 8-9, simile anche MAL 1940, p. 12). Innanzitutto pare logico che tutte le ipostasi del personaggio siano riconducibili a un protopersonaggio archetipico, la cui successiva evoluzione è dovuta all'influsso cristiano e alla "letterarizzazione" della tradizione popolare. Inoltre, è stato notato che molti motivi ai quali partecipa Kresnik corrispondevano allo schema del *mito principale* "balto-slavo" (IVANOV, TOPOROV 1974 e altrove). Infatti, Kresnik conduce una lotta contro un avversario ctonio (serpe, serpente, re o regina dei serpenti, drago, *tolovaj*, gigante, spiriti maligni ecc.) che gli rapisce il bestiame o la moglie (sorella, compagna) e li nasconde in una caverna. Kresnik colpisce il suo avversario e libera gli animali o la donna. Durante la battaglia si verificano diversi fenomeni atmosferici (pioggia, fulmini, temporale). Dopo la vittoria di Kresnik piove e i contadini hanno un raccolto favoloso (cfr. KELEMINA 1930, nn° 1/I, III, IV, VII, IX; 2/I, II, III, IV; 4/I; 18; 245/II, III, IV, V, VI, X).

Il nome *Kresnik* è legato ai concetti di a) "fuoco", b) "colpire", cosa che ci permette di interpretare il suo nome come "colui che colpisce col fuoco (= fulmine)" oppure "colui che colpisce provocando fuoco" (v. innanzitutto BEZLAJ 1982, pp. 90-91; cfr. anche SKOK 1972, pp. 190-191; VASMER 1986, pp. 372-373; TOPOROV 1984, pp. 177-179). Le qualità espresse da questo nome di carattere ovviamente epitetico e descrittivo sono tipiche di una divinità della tempesta (del tuono). Quindi si suppone che Kresnik sia un'ipostasi intermedia locale (cioè slovena) della divinità della tempesta protoslava. In altri termini, si afferma che Kresnik funge da personaggio positivo della versione slovena del *mito principale*, paragonabile o addirittura riconducibile a

Perun[6]. A questo punto, vista l'indubbia analogia balto-slava espressa nel nome della divinità del tuono (lit. *Perkūnas*, lett. *Perkons*, pruss. *Parcuns, Perkuns* e slav. *Perunъ* testimoniato in più tradizioni locali), è possibile associare funzionalmente il più recente *Kresnik* alla divinità del tuono baltica **Perk-* (cfr. anche *kresze / kres* come una possibile festa del dio della tempesta, v. sopra).

V. lit. *laumės (laimės)* - slov. *sojenice, rojenice*
lit. *laumės* - slov. *škopnjak*

Si tratta di due osservazioni di carattere puramente folclorico, perciò esse possono anche essere interpretate come realizzazione degli stessi motivi in due diverse tradizioni. Ciononostante sono da notare alcune analogie testuali che permettono di cercare le origini di questo motivo nello strato molto più arcaico.

Le *Laumės* lituane (in una delle loro ipostasi) e le *sojenice / rojenice* slovene rappresentano la reallizzazione dell'archetipico personaggio mitologico femminile che predice il futuro al neonato e poi "controlla" il compiersi di questa predizione. La confusione "onomastica" e funzionale tra *laumė* e *laima* verificatasi nella tradizione lituana (ma riconducibile all'immagine dello stesso protopersonaggio; cfr. VĖLIUS 1977, p. 121; più prudenti BALYS 1948, pp. 79, 88; GREIMAS 1985, p. 143; cfr. però l'assenza di **laume* nella tradizione lettone) è più recente. Per la tradizione mitologica baltica è stata ricostruita la formula **Laima & lem-* testimoniata sia nella tradizione lituana *laima lėmė* sia in quella lettone *laima nolemj* (BALYS 1948, p. 76-77; VĖLIUS 1977, p. 68-75; LD 1979, pp. 27-28; GREIMAS 1985, pp. 141 ss; BIEZAIS 1955, pp. 123-157; BIEZAIS 1972, pp. 208 ss; TOPOROV 1985; TOPOROV 1986).

L'analogia tra *laumė / laimė / laima* e *rožanicy* nella tradizione degli slavi orientali è stata notata più volte (BIEZAIS 1955, p. 301-303; VĖLIUS 1977, p. 74 ss). L'equivalente funzionale di *laumė / laimė / laima* nella

6 Molto più dubbie sono invece alcune notizie sull'esistenza del teonimo *Perun* nella tradizione slovena. E' quasi sicuro che *Perun, nazvan Trot* in KELEMINA 1930, n° 202 preso da Trstenjak spesso accusato di invenzioni mitologiche non è autentico. Più interessanti, ma troppo scarse sono le informazioni fornite da MAL 1940, p. 15, ripetute e completate da MATIČETOV 1985, p. 23 (= MATIČETOV 1989, p. 88): «Parün bije»; «Perün je fčesna» si dice nelle zone di Porabje e Prekmurje, quando si sente il tuono e si vedono i fulmini.

versione slovena è rappresentato da *rojenice* oppure *sojenice*. La variante *rojenice* è riconducibile a una figura mitica panslava, cfr. *rožanice, Rodъ* e simili. L'ipotesi che spiega la più recente formazione di *sojenice* da *rojenice* per analogia fonetica può essere smentita dall'esistenza di *sudičky* nella tradizione ceca e slovacca e di *sudenice* serbe e bulgare (TOLSTOJ 1995, p. 370). Così *rojenice* e *sojenice*, che coesistono nella tradizione slovena e hanno le stesse funzioni rappresentano non il tardo sdoppiamento dello stesso originario personaggio mitico, ma molto probabilmente due rappresentazioni parallele di due diversi esseri mitici che erano responsabili, per due aspetti oppure due fasi, della stessa maxi-funzione (*rojenice* per la nascita e *sojenice* per l'ulteriore svolgimento della vita e per la morte). Nelle successive fonti folcloriche le funzioni e le caratteristiche di queste divinità si confondono. Anche le *laumės* possono essere tre come di solito anche le *sojenice* (LD 1979, p. 15 ed al.; più scettico riguardo alla "trinità" delle *laumės* BALYS 1948).

C'è un altro fatto interessante da notare. Nella tradizione slovena esiste la formula *Sojenice sodijo* analoga a quella baltica **Laima & lem-*[7]. Ciò permette di parlare della presenza, nella fase primordiale balto-slava, di una formula, il cui significato è "la divinità del destino predestinò...". Questo concetto mitopoietico, pur essendosi realizzato linguisticamente in maniera diversa, si è conservato come formula e come figura etimologica e in due tradizioni baltiche e nella tradizione slovena[8].

La variante negativa delle *laumės* risale alla figura dello spirito maligno che fa male al bambino, lo sostituisce con il proprio figlio (*laumiukas*) o addirittura lo uccide (BALYS 1956, nn° 42-43, pp. 40-41; LD 1979, pp. 19-22, l'analisi più dettagliata e le principali fonti v. in VĖLIUS 1977, pp. 83-128). Allo stesso protopersonaggio nella

7 Cfr.: «Človeku se osodi vse njegovo življenje, ko se na svet rodi. Osodijo mu pa Sojenice, ki jih je troje. ...» (KELEMINA 1930, n° 109/I); «Sojenice sodijo človeške krivice. ...» (KELEMINA 1930, n° 109/II); « ... kakor so mu bile odsodile Sojenice» (KELEMINA 1930, n° 110/I); «ko so mu prišle Sojenice sodit ...» (KELEMINA 1930, n° 110/II ed al.

8 Di passaggio accenniamo anche alla possibile esistenza di un altro concetto mitopoietico composto che potrebbe essere espresso dalla sequenza-formula **roditi - soditi* (cfr. *hoditi / roditi* proposto da Katičić, v. KATIČIĆ 1987; KATIČIĆ 1989).

tradizione slovena corrisponde l'essere mitico maschile *škopnjak, škopnik, škopnek* che, a differenza delle *laumės*, ha assunto esclusivamente caratteristiche negative (PAJEK 1884, p. 228; KELEMINA 1930, nn° 61/II, 61/III, 61/IV, pp. 111-112; MÖDERNDORFER 1934, pp. 9-10; MÖDERNDORFER 1946, pp. 50-55 e soprattutto MÖDERNDORFER 1964, pp. 319, 362-365). Anche lo *škopnjak* tende a rapire o uccidere bambini, anch'egli sostituisce i figli umani con il proprio bambino. Per restituire i bambini rapiti o scambiati bisognava eseguire una specie di rituale che risulta quasi uguale nella tradizione lituana e in quella slovena e consiste nel colpire con un ramoscello rispettivamente il *laumiukas* oppure lo *škopnjakov otrok*. E' interessante anche il fatto che le *laumės* possono apparire come seduttrici degli uomini, mentre lo *škopnjak* seduce spesso "ragazze oneste"[9].

9 Cfr. solo alcuni motivi che coincidono: a) Il rapimento e il maltrattamento del bambino. Per la tradizione slovena: «Škopnjak je šel v hišo in pritisnil otroka ob železni svetilnik... Ko se je otrok že dušil in kihal, je rekel tat tri krat pod oknom: "Bog pomagaj!"...» (KELEMINA 1930, n° 61/II). «... Ko so bili odšli v mlin, so namreč pozabili prekrižati otroka v zibelki. Zato je imel Škopnek oblast nad njim in so ga komaj rešili, da se ni zadušil» (KELEMINA 1930, n° 61/III). «... Hlapec in dekla sta slišala otroški jok iz hiše, še preden sta stopila v mlin. Stečeta nazaj in komaj sta še rešila otroka, ki mu je Škopnjak pihal dim pod nos» (KELEMINA 1930, n° 61/III). «Pri Najevniku na Platu je služila dekla, ki je imela nezakonskega otroka... Ker ni dal miru, ga je preklela: "Naj te Škopnek vzame!" Pri tej priči je odneslo otroka iz jerbasa, v katerem ga je imela. Otrok je bil namreč še v plenicah in zato še pod Škopnekovo oblastjo. Mati je iskala otroka, a ga ni našla» (KELEMINA 1930, 61/III). «Škopnik je strašna prikazen. Odnese otroka če od matere zanemaren v razgonu leži» (PAJEK 1884, p. 28; KELEMINA 1930, n° 61/4). Per la tradizione lituana: « ... Ir dabar jau kai ta žmona atėjo prie tų laumių, kaip jos mete ją su tuo vaiku. Ir tas vaikas buvo jau jų užgnaibytas, be balso, negyvas» (BALYS 1956, n° 11). «... Tai mat deivės, atradusios netyčia paliktą vaiką, taip jos jį aptaise, užtat, kad netyčia buvo paliktas. Tyčia paliktą tai jos sudrasko... O deives jį atsiradusios ir sako: "Draskykim, plėšykim neužuomaršos vaiką!" Supleše, sudraske tą vaikelį ir paliko» (BALYS 1956, n° 12; cfr. VĖLIUS 1977, p. 100).

b) la sostituzione del bambino con la successiva restituzione del bambino vero. Per la tradizione slovena: «Škopnjak zamenjava tudi otroke v zibeli s svojimi. Zgodi se to tedaj, če se mati huduje nad otrokom, kadar se joče, in radi sitnosti, ki jih ima ž njim; če ni vesela, da je mati, in če premalo misli na otroka in ga položi predaleč od sebe, da materina oblast ne sežе več tako daleč. Nesreča je, da škopnjakovega otroka ni mogoče takoj ločiti od pravega in ga mati spozna šele, ko bi moral

Le *Laumės* come "organizzatrici" e protettrici del lavoro femminile sono invece paragonabili alle *Bele žene* o *Žalik žene* slovene. Questo è un altro parallelo folclorico da indagare in ricerche successive.

***

A prescindere dalle concrete analogie tra il baltico e lo sloveno, ricostruite a diversi livelli, bisogna sottolineare che la ricerca di tali paralleli deve esser vista senza dubbio nel quadro più ampio della ricerca e dell'analisi di paralleli baltico-slavo meridionali. La scoperta di analogie sistematiche tra il baltico e lo slavo meridionale può diventare un argomento molto importante per la soluzione del problema delle relazioni balto-slave.

---

otrok že govoriti. Pravega otroka škopnjak materi vrne, če pretepe škopnjakovega otroka s tremi mladimi leskovimi šibami, katere mora vrezati na Marijin praznik» (MÖDERNDORFER 1934, pp. 9-10). Per la tradizione lituana: «... be tų buvo daug piktų laumių. Jos vogdavo žmonių vaikus. Pavogto vaiko vietoj jos padėdavo šiaudų ryšulį, iš kurio pasidarydavo laumiukas. Žmonės to nežinodami augindavo per savo vaiką. Paaugęs berniukas išbėgdavęs į girią pas laumes». (BALYS 1956, n° 427). Cfr. «Laumiuką reikią mušti šermukšnine rykšte ant kryžkelės, ant mėšlyno, saulei leidžiantis arba tekant, laumės šluota, epušės, šermukšnio ir šaltekšnio rykštemis ant slenksčio» (VĖLIUS 1977, p. 103). «Senų senovėj apmainydavo laumes vaikus. Sykį vienai moteriškei apmainė vaiką: laumė savo paliko, o aną moteriškės nunešė. Tie žmonės apie tą mainą nieko nežinojo. Tas paliktas vaikas užaugo iki dvidešimties metų, o vis nieko nešnekėjo» (BALYS 1956, n° 43; cfr. LD 1979, pp. 20-21).

c) La seduzione. Per la traduzione slovena: «Ker se škopnjak spreminja tudi v zale kmetske fante in goljufa in zapeljuje pridna in poštena dekleta, mora vsako deklico v Zili umiak hlapec, ki je bil rojen na kvartni petek. To pomaga, da škopnjak vsaj potem ne more zapeljevati dekleta, ko dozori» (MÖDERNDORFER 1934, p. 10). Per la traduzione lituana: «Apie Luponius ėjęs viens zens vakare arklius išvedęs namo ir patikęs nepažįstamą mergelę. ... Ta mergelė klausianti: "'Ko žiūri, ar nepažįsti?" Šis sakąs: "Nelabai pažįstu." - "Nu tai, - sakanti, - eikš pasišeliot!" Tas zens tuoj apynasrius pasimetęs, prie jos šeliotis, nu jiedu šeliotis per visą naktį, neleidžianti ir gana. Ant ryto atradę tą zeną ką tiktai gyvą. Trečioje dienoje ir miręs» (BALYS 1956, n° 27; cfr. VĖLIUS 1977, pp. 104-108).

BIBLIOGRAFIA

BALYS 1948 — J. BALYS, *Lietuvių tautosakos skaitymai. Antroji dalys*, Tübingen 1948.

BALYS 1956 — J. BALYS, *Lietuvių mitologiškos sakmės*, London 1956.

BEZLAJ 1951 — F. BEZLAJ, *Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih*, "Slovenski etnograf", III-IV, 1951, pp. 342-353.

BEZLAJ 1968 — F. BEZLAJ, *Einige slovenische und baltische lexikalische Parallelen*, "Linguistica", VIII, 1966-68, pp. 63-81.

BEZLAJ 1974 — F. BEZLAJ, *Spuren der baltoslawischen Wortmischungen*, "Baltistica", X(1), 1974, pp. 21-30.

BEZLAJ 1976 — F. BEZLAJ, *Slovansko *irъjь, *vyrъj, in sorodno*, "Onomastica Jugoslavica", 6, 1976, pp. 57-69.

BEZLAJ 1977 — F. BEZLAJ, *Slovensko-baltijskie leksičeskie paralleli*, "Baltistica", II priedas, 1977, pp. 15-19.

BEZLAJ 1981 — F. BEZLAJ, *Sloveno-baltica*, "Jezik in slovstvo", 2, 1980-81, pp. 51-53.

BEZLAJ 1982 — F. BEZLAJ, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, 2, Ljubljana 1982.

BIEZAIS 1955 — H. BIEZAIS, *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, Uppsala 1955.

BIEZAIS 1972 — H. BIEZAIS, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, Uppsala 1972.

BORYŚ 1992a — W. BORYŚ, *Z nawiązań leksykalnych południosłowiańsko-bałtyckih: sch. i słń. ježa = lit. ežiù, łot. eža*, in *Colloquium Pruthenicum Primum*, Warszawa 1992, pp. 129-134.

BORYŚ 1992b — W. BORYŚ, *Zu den südslawisch-baltischen lexikalischen Verknüpfungen*, "Linguistica Baltica", 1, 1992, 193-200.

BRETKŪNAS 1983 — J. BRETKŪNAS, *Rinktiniai raštai*, Vilnius 1983.

DINI 1990 — P.U. DINI, *Lingue e culture baltiche nel Rinascimento: Teonimi baltici in "Il regno degli Slavi" (1601) di Mauro Orbini*, "Studi e saggi linguistici", XXX, 1990, pp. 99-116.

ENDZELĪNS 1982 — J. ENDZELĪNS, *Senprušu valoda*, Rīga 1943, in: J. ENDZELĪNS, *Darbu izlase*, IV, 2, Rīga 1982.

ESSJa, 12, 1985 — *Ètimologičeskij slovar' slavjanskich jazykov pod redakciej O.N. Trubačëva*, 12, Moskva 1985.

FISCHER 1937 A. FISCHER, *Etnografia dawnych prusów*, Gdynia 1937.

GABRŠČEK 1910 A. GABRŠČEK, *Narodne propovedke v Soških planinah*, v Gorici 1910.

GRAFENAUER 1944 I. GRAFENAUER, *Bog-daritelj, praslovansko najvišje bitje, v slovenskih kosmoloških bajkah*, "Bogoslovni Vestnik", XXIV, 1944, pp. 57-97.

GRAFENAUER 1952a I. GRAFENAUER, *Narodno pesništvo*, in *Narodopisje Slovencev*, 2, Ljubljana 1952, pp. 12-85.

GRAFENAUER 1952b I. GRAFENAUER, *Ali je praslovanska beseda 'bog' iranska izposojenka?*, "Slovenski etnograf", letnik V, 1952, pp. 237-250.

GREIMAS 1985 A.J. GREIMAS, *Des dieux et des hommes. Études de mythologie lithuanienne*, Paris 1985.

GRUNAU 1876 *Simon Grunau's Preussische Chronik*, herausgegeben von Dr. M. Perlbach, Band I., Leipzig 1876.

HARTKNOCH 1684 Chr. HARTKNOCH, *Alt und Neues Preussen oder Preussischer Historien zwey Theile*, Frankfurt - Leipzig 1684.

HENNENBERGER 1584 C. HENNENBERGER, *Kurtze und wahrhafftige Beschreibung des Landes zu Preussen*, Königsberg 1584.

HOFFMANN 1719 *Scriptores rerum Lusaticarum. Praefationem et in Scriptores Introductionem praemisit Christ. Godofred. Hoffmannus*, Lipsiae et Budissae 1719.

IVANOV, TOPOROV 1974 V.V. IVANOV, V.N. TOPOROV, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, Moskva 1974.

IVANOV, TOPOROV 1991 V.V. IVANOV, V.N. TOPOROV, *Kurke*, in *Mifologičeskij slovar'*, Moskva 1991, p. 304.

KATIĆIĆ 1987 R. KATIĆIĆ , *Hoditi - roditi, Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus*, "Wiener Slavistisches Jahrbuch", 33, 1987, pp. 23-43.

KATIĆIĆ 1989 R. KATIĆIĆ, *Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus*, "Wiener Slavistisches Jahrbuch", 35, 1989, pp. 57-98.

KELEMINA 1930 J. KELEMINA, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930.

KLEMEN 1936 *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum collegit Carolus Clemen*, Bonnae 1936.

KNAUTHE 1767/1980 *Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte...*, Görlitz 1767 = Ch. KNAUTHE, *Derer Oberlausitzer Sorberwenden umständliche Kirchengeschichte*, herausgegeben von R. Olesch, Köln - Wien 1980.

KURET 1989 N. KURET, *Praznično leto Slovencev*, I,II, 2. izdaja, Ljubljana 1989.

LD 1979 *Laumių dovanos. Lietuvių mitologinės sakmės*, paruošė N. Velius, Vilnius 1979.

LINHART 1796 A.T. LINHART, *Versuch einer Geschichte von Krain und den übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreichs*, II, Nürnberg 1796.

MAL 1940 J. MAL, *Slovenske mitološke starine. Donesek o sledovih poganstva med Slovenci*, "Glasnik Muzejskega društva Slovenije", 21, 1940, pp. 1-37.

MANNHARDT 1936 W. MANNHARDT, *Letto-preußische Götterlehre*, Riga 1936.

MATIČETOV 1985 M. MATIČETOV, *O bajnih bitjih Slovencev s pristavkom o Kurentu*, "Traditiones", 14, 1985, pp. 23-32.

MATIČETOV 1989 M. MATIČETOV, *O mifičeskich suščestvach u slovencev i special'no o Kurente*, in *Slavjanskij i balkanskij fol'klor*, Moskva 1989, pp. 88-100.

MAŽIULIS 1993 V. MAŽIULIS, *Prūsų kalbos etimologijos žodynas*, 2, I-K, Vilnius 1993.

MIKHAILOV 1994 N. MIKHAILOV, *Ešče raz o slovenskom Kurente. Nekotorye paralleli*, in *Balkanskie čtenija - 3*, Moskva 1994, pp. 119-123.

MIKHAILOV 1995a N. MIKHAILOV, *Das "gemischte" slawisch-baltische Pantheon von Christian Knauthe*, "Res Balticae", 1, 1995, SS. 115-139.

MIKHAILOV 1995b N. MIKHAILOV, *Lett. nave, lit. novis, altslaw., altruss. nav' u. a. Zum Problem der Realisierung eines balto-slawischen (Ur)stammes auf der mythologischen Ebene*, "Pontobaltica", VI, 1995, pp. 95-102.

MIKHAILOV 1996 N. MIKHAILOV, *Fragment slovenskoj mifopoètičeskoj tradicii*, in *Koncept dviženija. Struktura slovesnych i neslovesnych tekstov slavjanskoj tradicii*, Moskva 1996.

MILEWSKI 1947 T. MILEWSKI, *Stosunki językowe polsko-pruskie*, "Slavia Occidentalis", XVIII, 1947, pp. 21-84.

MÖDERNDORFER 1934 V. MÖDERNDORFER, *Narodno blago koroških Slovencev*, Maribor 1934.

MÖDERNDORFER 1946 V. MÖDERNDORFER, *Koroške narodne pripovedke*, Celje 1946.

MÖDERNDORFER 1964 V. MÖDERNDORFER, *Ljudska medicina pri slovencih*, Ljubljana 1964.

MOSZYŃSKI 1992 L. MOSZYŃSKI, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln - Weimar - Wien 1992.

NARBUTAS 1994 I. NARBUTAS, *Curcho ir ožio vaidmenys prūsų religinėje sąrangoje*, in: *Prūsijos kultūra*, Vilnius 1994, pp. 149 -166.

NARBUTAS 1995 I. NARBUTAS, *Prūsų dievas Kurka*, in: *Lietuvos kultūros tyrinėjimai*, t. 1, Vilnius 1995, pp. 140-159.

NESSELMANN 1873 G.H.F. NESSELMANN, *Thesaurus linguae Prussicae. Die preussissche Vocabelvorrath soweit derselbe bis jetzt ermittelt worden ist*, Berlin 1873.

NICOLOSO CICERI 1983 A. NICOLOSO CICERI, *Tradizioni popolari in Friuli*, vv. 1,2, Udine 1983.

OVSEC 1991 D. OVSEC, *Slovanska mitologija in verovanje*, Ljubljana 1991.

PAJEK 1884 J. PAJEK, *Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev, v* Ljubljani 1884.

POKORNY 1989 J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I, 2. Aufl., Bern - Stuttgart 1989.

SCHÜTZ 1592 K. SCHÜTZ, *Hiſtoria Rerum Prussicarum, Das iſt Warhafte und eigentliche Beſchreibung der Lande Preu^e^ſsen*... Durch M. Caſpar Schu^e^tzen... Gedruckt zu Zerbſt durch Bonaventur Schmid ANNO MDXCII.

SKOK 1972 P. SKOK, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, 2, Zagreb 1972.

SMOCZYŃSKI 1992 W. SMOCZYŃSKI, *O tzw. zapożyczeniach prapolskich w języku staropruskim*, in *Słowiańskie pogranicza językowe*, Warszawa 1992.

ŠMITS 1940 P. ŠMITS, *Latviešu tautas ticejumi*, Rīga 1940

ŠTREKELJ 1904 K. ŠTREKELJ, Slovenske narodne pesmi, III, v Ljubljani 1904-1907.

TOLSTOJ 1995 N.I. TOLSTOJ, *Sudenicy*, in *Slavjanskaja mifologija. Ènciklopedičeskij slovar'*, Moskva 1995, p. 370.

TOPOROV 1958 V.N. TOPOROV, *Slovenica*, "Slavistična revija", XI, 3-4, 1958, pp. 156-168.

TOPOROV 1972 V.N. TOPOROV, *Zametki po baltijskoj mifologii*, in *Balto-slavjanskij sbornik*, Moskva 1972, pp. 289-313.

TOPOROV 1984 V.N. TOPOROV, *Prusskij jazyk. Slovar'. K-L*, Moskva 1984.

TOPOROV 1985 V.N. TOPOROV, *Tradition mythologique lettonne et *vel- en balto-slave (un fragment du "mythe principal")*, in H. Parret, H. G. Ruprecht (eds.), *Exigences et perspectives de la sémiotique. Recueuil d'hommages pour A.J. Greimas*, Amsterdam - Philadelphia 1985, pp. 539-549.

TOPOROV 1986 V.N. TOPOROV, *K rekonstrukcii odnogo cikla archaičnych mifopoètičeskich predstavlenij v svete "Latvju dainas" (K 150-letiju so dnja roždenija Kr. Barona)*, in *Balto-slavjanskie issledovanija 1984*, Moskva 1986, pp. 29-59.

TOPOROV 1988 V.N. TOPOROV, *K rekonstrukcii drevnejšego sostojanija praslavjanskogo*, in: *Slavjanskoe jazykoznanie. X meždunarodnyj s"ezd slavistov, Sofija, sentjabr' 1988 g. Doklady sovetskoj delegacii*, Moskva 1988, pp. 264-292.

TOPOROV 1995 V.N. TOPOROV, *Ob iranskom mifologičeskom elemente v drevnerusskoj kul'ture (kievskaja situacija i problema "chorezmijskogo" vklada)* in V.N. TOPOROV, *Svjatost' i svjatye v russkoj duchovnoj kul'ture*, I. *Pervyj vek christianstva na Rusi*, Moskva 1995, pp. 508-600.

TRUBAČËV 1983 O.N. TRUBAČËV, *Jazykoznanie i ètnogenez slavjan. Drevnie slavjane po dannym ètimologii i onomastiki*, in *Slavjanskoe jazykoznanie. IX meždunarodnyj s"ezd slavistov. Doklady sovetskoj delegacii*, Moskva 1983, pp. 231-270.

TRUBAČËV 1988 O.N. TRUBAČËV, *Slavjanskaja ètimologija i praslavjanskaja kul'tura*, in *Slavjanskoe jazykoznanie. X meždunarodnyj s"ezd slavistov, Sofija, sentjabr' 1988 g. Doklady sovetskoj delegacii*, Moskva 1988, pp. 292-347.

TRUBAČËV 1993 O.N. TRUBAČËV, *Ètnogenez i kul'tura drevnejšich slavjan*, "Palaeoslavica", 1, 1993, pp. 9-40.

TRUBAČËV 1994a O.N. TRUBAČËV, *Mysli o dochristianskoj religii slavjan v svete slavjanskogo jazykoznanija (po povodu novoj knigi:* L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft),* "Voprosy jazykoznanija", 6, 1994, pp. 3-15.

TRUBAČËV 1994b O.N. TRUBAČËV, *Überlegungen zur vorchristlichen Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft,* "Zeitschrift für slawische Philologie", LIV, 4, 1994, pp. 1-20.

VASMER 1986 M. VASMER, *Ètimologičeskij slovar' russkogo jazyka,* perevod s nemeckogo i dopolnenija O.N. Trubačëva, 2, II-oe izd., Moskva 1986.

VĖLIUS 1977 N. VĖLIUS, *Mitinės lietuvių sakmių būtybės,* Vilnius 1977.

Baltico-slovenica. Einige mythologische Parallelen

Nikolai Mikhailov (Pisa - Auer)

In dem Artikel werden fünf baltisch-slowenische Parallelen angeführt und analysiert: 1) pruss. *Curche* - slow. *Kurent*; 2) pruss. *kresze* - slow. *kres*; 3) lett. *naves mate* - slow. *navje*; 4) lit. *Perkūnas*, lett. *Perkons*, pruss. **Perkuns* - slow. *Kresnik*; 5) lit. *laumės (laimės)* - slow. *sojenice, rojenice*; lit. *laumės, laumiukas* - slow. *škopnjak*. Die ersten drei Parallelen stimmen sowohl auf sprachlicher als auch inhaltlicher Ebene (d. h. typologisch und funktionell) überein, die letzten zwei nur typologisch und funktionell. Die erste Parallele könnte als eine exklusive Isoglosse betrachtet werden, die zweite ist sprachlich nicht exklusiv, aber sehr bedeutsam (fast exklusiv) auf der mythologisch-ritualen Ebene. Bei der dritten geht es um verschiedene Realisierungen desselben sakralen Urstammes in der baltischen und in der slawischen Tradition. Die dritte Analogie betrifft das Motiv des sogenannten baltisch-slawischen Hauptmythos. Man kann vermuten, daß der slow. *Kresnik* eine spätere lokale Hypostase des Donnergottes ist und als solcher mit den baltischen Donnergottheiten verglichen werden kann. Die fünfte Parallele ist rein folkloristisch. Es handelt sich um dieselben Funktionen und Eigenschaften verschiedener Figuren einerseits der litauischen und andererseits der slowenischen Tradition. Die Liste solcher Parallelen kann wahrscheinlich noch ergänzt und dann als ein Teil der Gesamtheit der baltisch-südslawischen Übereinstimmungen betrachtet werden.