

Zmago Šmitek

Potovanja in prostori Zelenega Jurija

Šmitek Zmago, red. prof. dr., Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Zavetiška 5, SI-1000 Ljubljana

398(497.4+497.5): 2-36

POTOVANJA IN PROSTORI ZELENEGA JURIIJA

Članek obravnava s fenomenološkega in komparativnega vidika lik Zelenega Jurija, kot ga poznamo ponekod v Sloveniji in na Hrvaškem. Določene paralele temu našemu izročilu najdemo tudi v širšem evropskem in neevropskem prostoru, do Bližnjega vzhoda in Indije. Te povezave niso le tipološke, temveč v številnih primerih tudi genetske.

Ključne besede: Zeleni Jurij, sveti Jurij, deveti/deseti brat, hodološki prostor, simbolika števil, simbolika barv.

Človek je vedno bil – in je še – prebivalec okolja, v katerem se dogajajo opazna nihanja in spremembe (dan/noč, poletje/zima, toplo/mrzlo ter deževno/sušno obdobje ipd.). Na teh premenah je prvotno temeljilo tudi zaznavanje časa. Čeprav se je dan polagoma spreminjal v noč in poletje v zimo, je bil človeški spomin sposoben to razložiti kot kontinuiteto. V prostorskem smislu pa se nam kontinuiteta kaže kot pot ali smer, ki jo določata bližina centra in/ali cilja.

Poti predstavljajo eno od osnovnih značilnosti naše eksistence. Hodološki prostor vsebuje namesto ravnih smeri takšne, ki so kompromis med različnimi komponentami, npr. med tem, kar je najkrajša pot, ali onim, kar velja za tradicionalno pot, ali tistim, kar je najvarnejša ali najmanj naporna pot. Tako dobi izraz »izbrati si svojo pot« jasnejši pomen. Poti so bile vsaj v simboličnem (če že ne v geometričnem) smislu krožne, saj so

Šmitek Zmago, Professor, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Department for Ethnology and Cultural Anthropology, Zavetiška 5, SI-1000 Ljubljana

398(497.4+497.5): 2-36

MOVEMENTS AND ROUTES OF "ZELENI JURIJ"

The article takes a phenomenological and comparative view of the figure of "Zeleni Jurij" as we know it in some parts of Slovenia and Croatia. Certain parallels to this part of our cultural heritage can be found in the wider European and non-European area, from the Middle East to India. These links are not only typological but often also genetic.

Key words: Zeleni Jurij, (Green George) Saint George, ninth/tenth brother, hodological space, number symbolism, colour symbolism

predvidevale začasni odhod posameznika in njegov povratek.¹ Vendar so poti človeka v času njegovega življenja (vse do najnovejše dobe) vodile v *horizontalnem* prostoru. Po njegovi smrti pa je po številnih tradicionalnih verovanjih duša odpotovala v deželo pokojnikov, bodisi pod zemljo ali na nebo, od koder se je po določenem času spet reinkarnirala v zemeljskem okolju. Ta pot je bila torej ciklična v *vertikalni* smeri. In prav takšna je bila tudi pot Zelenega Jurija.

Pot, ki nima svojega cilja, bi bila nesmiselna. Za Jurijevim kroženjem je moral biti neki premišljen načrt. In res je bilo vsakoletno jesensko Jurijevo potovanje na »oni svet« zelo smotno. Ob svojem spomladanskem povratku je namreč prinesel prebuditev narave ter plodnost polj in živine. Jurij je odpotoval na zahod proti podzemskemu svetu

¹ Kristjan Norberg – Šulc, *Egzistencija, prostor i arhitektura*, Beograd: Građevinska knjiga, 1975, str. 24-26.

mrtvih, vračal pa se je (dvigajoč se iz zemlje) proti vzhodu v svet življenja in svetlobe. Pomembno pa je tudi, da ni potoval zgolj kot fizično telo (*Körper*), pač pa kot živo bitje (*Leib*). Drugače rečeno: Jurijev prostor ni bil geometrični ali evklidski prostor, pač pa človeška vizija prostora. In po drugi strani sta v Jurijevem liku (sledeč E. Husserlu) tesno prepletena telesnost (*Leibesraum*) in življenjski svet (*Lebenswelt*).

Kroženje Zelenega Jurija predstavlja, s človeškega stališča, orientacijo v prostoru in času in hkrati ustvarja prostor. Odpira pa tudi vprašanje središča in obrobja, notranjosti in zunanosti, ter odnosov med različnimi zaprtimi prostori.

Kolikor vemo, je bil že starogrški filozof Platon tisti, ki je zapisal, da to, kar je za nas levo ali desno, zavisi od položaja našega telesa (*Timaieus* 31c). Enaki binarni opoziciji pa sta obstajali tudi v arhaičnem človekovem odnosu do »onega sveta«. Zagrobni svet je bil zrcalna podoba našega zemeljskega okolja, zato je bil v vseh pogledih nasproten našim ustaljenim predstavam. Po nekaterih ljudskih razlagah je tam padla noč, ko je tu zasijal dan in je tam vladalo cvetoče poletje, ko je tu vse zmrzovalo v zimi.² Zeleni Jurij se je tako na svoji poti gibal med dvema zrcalnima svetovoma ali dvema ekstremoma; le tako nam je lahko iz podzemlja v kritičnih trenutkih vedno znova prinašal sončno toploto in dobro letino.

Potem ko je v topli polovici leta Zeleni Jurij opravil svojo nalogo v človeškem svetu, se je ponovno odpravil v onstranstvo. Tja in nazaj je vedno potoval prek vode ali skozi mokro zemljo. Njegovo pot in razloge zanjo sta v dobršni meri pojasnila Radoslav Katičič in Vitomir Belaj na podlagi obsežnih in prepričljivih slovanskih in baltskih primerjav folklornega izročila.³ Jurij (tudi *Jarilo*, *Jarylo*, staroslovanski *Jarovit*?) se tako kaže kot odpeljani Perunov sin, ki se na pomlad vrne iz sveta mrtvih in zasnubi gromovnikovo hčer, tj. svojo sestro. Od božanske svatbe, ki jo na zemeljskem nivoju ponazarjajo tudi kmečka svatbena slavlja ob

Ivanju, izvira rodovitnost človeškega in naravnega okolja. Nakazane so bile tudi povezave Jurija z volčjim pastirjem, likom konja in krščanskim svetim Jurijem. Obstajajo pa še zanimive paralele Zelenega Jurija z nekaterimi predeli zahodne in vzhodne Evrope, starega Egipta, zahodne Azije in Indije, kar pomeni, da ni le baltski in slovanski, pač pa širši fenomen, ki nastopa z različnimi imeni.

V antični Grčiji so posamezne hiše in mestne naselbine veljale za začasna bivališča potujočih bogov.⁴ Takšni bogovi so bili Dioskuri, Dioniz, Artemis in Apolon. Slednji je rad prezimoval v severnih (hiperborejskih) predelih. Tudi Dioniz je bil povsod prisoten, a nikjer doma. Potoval je brez pravega reda, z masko tujca na obrazu. Ob tem pa je treba dodati, da ima Dioniz v resnici veliko obrazov. Htonske Dioniz je kasna razvojna faza tega božanstva, povezana z orfičnimi doktrinami. Pri tem je prihajalo do identifikacij ali zamenjav Dioniza in Plutona. S tem je postajal Dioniz vse bolj zaščitnik mrtvih in dokaz za nesmrtnost duše.⁵ Po eni od orfičnih himen je bil Dioniz bog, ki pride na zemljo vsako drugo leto in medtem »spi v hiši Perzefone«. Bil je prihajajoči bog, ki se dviga iz zemlje in se tja tudi vrača, s sabo pa prinaša prebujanje narave. Ker je bil darovalec življenja po smrti, so ga razlikovali od htonskega vladarja mrtvih.⁶

Te religiozno-mitološke predstave segajo daleč nazaj v Homerjevo dobo, ki je poznala poleg nebesnega Zevsa tudi htonskega Zevsa. Slednji je kazal vplive minojske kulture in je bil bog vegetacije, ki se je rodil spomladi in jeseni umrl. Pomembno je, da htonski Zevs ni bil aspekt »nebesnega«, temveč je že imel svojo samostojno in jasno določeno funkcijo.⁷ Kot kažejo arheološke najdbe, se je ta tradicija ohranila v apelativih Zevsa (*Zeus Georgeus*) in Baala (*Belus Georgeus*), ki sta gotovo

² Zmago Šmitek, *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*, Ljubljana: Študentska založba 2004, str. 210-211.

³ Glej monografijo Vitomirja Belaja *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998, s tam navedeno obsežno bibliografijo.

⁴ Marcel Detienne, *Dionysos at Large*, Harvard University Press 1989, str. 4.

⁵ H. Metzger, *Dionysos chthonien d'après les monuments figurés de la période classique*, *Bulletin de correspondance hellénique* 68/69 (1944-45), str. 296-339.

⁶ Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971, str. 407-411.

⁷ Evgenia Vikela, *The Survival of the Minoan Male Divinity in the Historical Period*, v: *Les temps de l'Europe, Tome II., Temps mythiques européens*, J. Bonnet et E. Karpodini – Dimitriadis (eds.), Council of Europe, Strassbourg 1994, str. 52-60.

prispevala svoj delež k izoblikovanju podobe svetnika Jurija v zgodnjekrščanski dobi.⁸

Arheološka najdišča staroslovanskih naselbin na Slovenskem izvirajo iz obdobja od druge polovice šestega stoletja do devetega stoletja. V tem večinoma še predkrščanskem obdobju so bila bivališča vkopana v zemljo do enega metra globoko, široka pa dva do tri metre in dolga pet do šest metrov. Takšne stavbe je bilo mogoče hitro postaviti in jih še hitreje zapustiti, zato kažejo na selitveno (mogoče tudi nomadsko) koncepcijo bivanja in prostora. A tudi v kasnejšem obdobju stalne naselitve in napredujočega pokristjanjevanja se je obdržal model krožnega potovanja v smislu časovnega ciklusa, le da v nekoliko drugačnem smislu. Povezanost s podzemljem, ki je že v poganski Evropi pomenila minljivost, je namreč pustila sledove v slovenskem tekstu Brižinskih spomenikov, obrednih in molitvenih obrazcev, zapisanih okoli leta 1000. Razumemo jih lahko le tako, da je bog večer, človekova ujetost v čas pa je domena hudiča ali demona, ki prebiva v globinah zemlje.⁹ Tako tudi Zeleni Jurij s svojim vsakoletnim potovanjem v podzemsko onstranstvo zaznamuje zaokroženo časovno celoto.

Selitve bogov in junakov lahko interpretiramo s človeškega zornega kota: če je domače bivališče res »središče svetá« in »območje miru«, je človek zunaj svoje hiše veliko bolj negotov in ranljiv. Zato je bilo Jurijevo (in tudi obče človeško) doživljanje brezdomstva lahko le travmatično. Belokranjci so prepevali o njem, da hodi po mokri in razriti poti, skozi raztrgane opanke pa mu pronica blato.¹⁰ Še bolj drastično in prav nič herojsko ga prikazuje odlomek koroške ljudske pesmi iz Zilje: čevlji so mu brez podplatov, srajca brez ovratnika in naseljena z bolhami, glava kot skala, ušesa kot pri konju, oči kot peči, nos kot ena kost, usta kot vrata, ki so lačna dobre jedi, roke kot grablje, koleno kot poleno in noge kot vile, ki so ves svet obhodile.¹¹ Jurijevo domače bivališče je bilo razumljeno le kot otoček relativne varnosti in zanesljivi-

vosti znotraj nepredvidljivega širšega okolja, njegova pot sem ali tja pa je pomenila vstop v odprti riskantni prostor, ki pa je bil tudi sam omejen.

Izmenično prepuščanje in zavzemanje prostora lahko pojasnimo kot odnos med dvema rivaloma. To situacijo je mogoče ponazoriti z nekaterimi primerjavami:

Geoffrey of Monmouth je v svojem zgodovinsko fiktivnem delu *Vita Merlini* iz 12. stoletja opisal angleško-keltskega junaka Merlina. Glede na to, da tekst vsebuje tudi avtentične mitološke fragmente, je seveda vreden naše pozornosti. Myrddin (v normansko-francoskih romancih Merlin) je bil pomembno božanstvo arturijanske epohe, njegova žena pa naj bi bila Elen, edina hči Camulusa/Coela, boga neba in vojne. Zanimivo je, da se v Walesu po njej imenujejo številne poti, ki so ji bile prvotno tudi posvečene.¹² *Vita Merlini* opisuje, kako je nekega dne na začetku zime Merlina zgrabila »čudna norost« (55, 57), tako da je zbežal od doma v gozdove. Podobno temu se je slovensko-hrvaški Zeleni Jurij zatekel pod zemljo. V gozdu je Merlin živel podobno kot žival, od zmrznjenega mahu. Njegova žena Guendolina se je medtem z Merlinovim dovoljenjem znova poročila. Ko pa je spomladi izvedel, da žena umira od obupa, se mu je povrnil razum in vrnil se je domov, pri čemer je ubil svojega tekmeča.

Merlinove vrnitve so povezane s petjem kukavice in se ponavljajo vsako leto.¹³ Kukavica kot glasnica pomladi in plodnosti nastopa v romunskih in portugalskih ljudskih karnevalih, opremljena z rogovi, saj je to čas »rogate lune« pomladanskega ekvinokcija. Tudi pri Slovanih je bila ta ptica pogostokrat povezana z erotiko. Tako so npr. v Makedoniji na kmečkih ognjiščih zažigali lubje dreves, na katerih so na jurjevo zapele kukavice. Namen teh dejanj je bila ljubezenska magija.¹⁴ Za naše primerjave z Zelenim Jurijem je torej pomembna asociacija med domom in pregnanstvom, med žensko in zemljo, ter menjava obeh njenih so-

⁸ H. S. Haddad, »Georgic« *Cults and Saints of the Levant*, *Numen* 16 (1996), str. 24.

⁹ Igor Grdina, *Brižinski spomeniki kot dialoški tekst*, *Zgodovina za vse, vse za zgodovino* 1 (1994), št. 2, str. 81-82.

¹⁰ Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, zvezek 3, V Ljubljani 1904-1907, str. 138-139 (št. 4993).

¹¹ Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, knj. 2 (Prazniki), Celje 1948, str. 216.

¹² Charles Squire, *Mythology of the Celtic People*, London: Bracken Books 1996, str. 323-324.

¹³ Francisco Vaz da Silva, *Sexual Horns: The Anatomy and Metaphysics of Cuckoldry in European Folklore*, *Comparative Studies in Society and History* 48 (2006), str. 412-13.

¹⁴ Dragan Georgievski, *Gurgovdenski običaji vo kratovsko-kumanovskiot kraj*, *Muzejski glasnik, Narodni muzej Kumanovo* 4 (2002), št. 7-9, str. 218.



Jurij Šubic, *Obhod Zelenega Jurja na Štajerskem*
(Die österreichisch – ungarische Monarchie in Wort und Bild, Steiermark, Wien 1890).

progov v skladu z zaporedjem letnih časov. Zeleni Jurij pa se razlikuje od Merlina po tem, da se ne naseli na svojem domu, temveč »prebiva v selitvi«, torej v nenehnem gibanju, kot bomo pokazali še kasneje.

Opozicija dom/divjina ima v primeru Zelenega Jurja paralelo zgoraj/spodaj, visoko/nizko. Ta prostorska dimenzija je naravno dana in je v človekovem pokončnem svetu praktično neodvisna od njegove volje (medtem ko se dimenzije levo/desno, spredaj/zadaj lahko nenehno spreminjajo glede na trenutni človekov položaj na zemlji). Določanje tega, kar je zgoraj in spodaj pa ni mogoče brez horizontalne ploskve, na kateri stoji človeško telo.¹⁵ Zemeljska površina, skozi katero potuje Zeleni Jurij, tako tudi opredeljuje vertikalno os. Ker se je vse človekovo gibanje večinoma dogajalo na trdnih tleh, je bila Jurijeva pot navzdol in nato spet navzgor tisto, kar je presegalo sposobnosti navednega smrtnika. Skrivnostnost tega Jurijevega početja je bila še toliko globlja, ker je bilo dogajanje pod zemljo za nas nevidno in neznano.

Svet in zemlja sta si v opoziciji, saj je za svet značilna prostornost (zato tudi rečemo »šir-

ni svet«, »široka pot« ipd.), zemlja/podzemlje pa ponuja tesno zavetišče ali zaklonišče. Med obema je torej prostorski konflikt, hkrati pa sta povezana tudi v partnerskem odnosu.¹⁶ Namesto podzemlja si lahko zamislimo tudi morje, saj tudi to sega v očem skrite globine. To varianto najdemo v angleški folklori (*Padstow May Song*), ki opisuje potovanje svetega kralja ali junaka na Oni svet:

*Oh, where is Saint George, where is he oh?
He's out in his longboat
All on the salt sea oh!*¹⁷

Podobno situacijo opazimo tudi v slovenski ljudski pesmi:

*Po morju se vozijo barke tri.
V eni barki se vozi Jezus gospod,
v drugi se vozi Gospodbog,
v tretji se vozi Deveti kralj.*¹⁸

¹⁶ Edward S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1998, str. 265-267 (citira M. Heideggerja).

¹⁷ Bob Stewart, *Where is Saint George? Pagan imagery in English folksong*, 2nd ed., London-New York-Sydney 1988, str. 64.

¹⁸ Slovenske ljudske pesmi, Prva knjiga: Pripovedne pesmi, Z. Kumer, M. Matičetov, B. Merhar in V. Vodušek (ur.),

¹⁵ Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963, str. 45-46.



Maksim Gaspari, Belokranjski Zeleni Jurij (Kartografska in slikovna zbirka NUK)

Kot vidimo, je »Deveti kralj« ali v drugi verziji »Deveti mož«¹⁹ lik z nadčloveškimi sposobnostmi, saj je postavljen ob bok samemu Božjemu očetu in njegovemu sinu. Po prostranstvu, ki ga obvladujeta le še onadva, kroži z željo, da bi našel svoje žlahtne starše. Pesem nam razkrije, da obišče celo nebesa, naposled pa najde svojce v »črnem pekl« in jih, razen grešne matere, uspe odrešiti in pripeljati pred nebeška vrata. Čeprav se naša balada izteče v motiv »godca pred peklom« ali Orfeja, so uvodne vrstice z morjem (vodo, globino), potovanjem v različne svetovne sfere in številom devet vendarle karakteristične tudi za našega Jurija.

Občutje bližine in intimnosti, ki jo ponuja notranjost zemlje, pa na morskih poteh ni mogoče na mirnih vodnih širjavah, pač pa (če lahko zauzamemo Martinu Heideggerju) le na »zaprtem« valovitem morju.

Ljubljana 1970, str. 258 (št. 48/3); zapis M. Ravnikarja-Poženčana z Gorenjske, pred letom 1846.

¹⁹ Ibid., str. 259 (št. 48/4), zapis M. Valjavca z Gorenjske, pred letom 1860.

Doslej je bilo veliko napisanega tudi o Sir Gawainu, ki se prvič pojavi v angleški literaturi zgodnjega 12. stoletja kot Arturjev sorodnik Walwanus, v Franciji pa sredi 12. stoletja kot Gauvain. V arturijanski nemški književnosti srednje Evrope ga je upodobil Wolfram von Eschenbach v *Parzivalu*.²⁰

Nekateri raziskovalci so ta besedila razlagali kot vegetacijski mit ali mit o potovanju v deželo mrtvih z namenom premagati smrt.²¹ Drugi so menili, da je *Sir Gawayne and the Grene Knight* pesnitev o sredozimskem festivalu.

Tekmovanje Gawaina in Zelenega viteza namreč ni običajen viteški duel, pač pa ima obre-

²⁰ Cathalin B. Folks, *Gawain, v: Medieval Folklore. An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs and Customs. Vol. 1*, Carl Lindahl, John McNamara and John Lindow (eds.), Santa Barbara-Denver-Oxford 2002, str. 409-411.

²¹ Morton W. Bloomfield, *Sir Gawain and the Green Knight: An Appraisal, v: Critical Studies of Sir Gawain and the Green Knight*, Donald R. Howard and Christian Zacher (eds.), University of Notre Dame Press, London 1968, str. 41.

dni značaj. Epizoda, ko Zeleni vitez na Arturjevem dvoru zahteva, naj ga obglavijo, ima paralele v tradicionalnih ljudskih plesih z meči (Sword Dance, Morris Dance). Tudi tu gre za navidezno usmrtitev, ki ji sledi povrnitev v življenje (pogostokrat s pomočjo maskiranega Doktorja, ki ima pri sebi steklenico eliksirja življenja).

Zanimiva je še barvna simbolika obeh nasprotnikov. Zelenilo se razteza od vitezove kože do njegovega oblačila, orožja in celo konja. Izstopajo le njegove »rdeče oči«.²² Za razliko od Zelenega viteza je oprema Sir Gawaina in njegovega konja pretežno rdeča. O pomenu teh barv bomo podrobneje govorili pozneje; omenimo le še, da do ponovnega srečanja med Gawainom in Zelenim vitezom pride v Zeleni kapeli, ki je z zelenjem porasla podzemna votlina – vhod na drugi svet. Primerljiva lika Zelenemu vitezju sta Zeleni mož (Jack-in-the-Green) in Divji mož v angleških in evropskih podeželskih festivalih.²³

Seveda ni nujno, da bi scenarij začetka zime in prihoda pomladi povsod v Evropi ali v indoevropskih tradicijah potekal na enak način. Da obstajajo neki stari skupni temelji te zgodbe, pa dokazuje indijska razlaga, da naj bi se začela zima takrat, ko se bog Šiva umakne v meditacijo in se v fizičnem in mentalnem smislu loči od našega sveta.²⁴ Meditacija v tem smislu pomeni askezo in telesno odrekanje, če že ne trpljenje ali simbolično smrt. Tu bi lahko govorili o duhovni dimenziji (in s tem dvojnosti) fizičnega telesa, ki omogoča tudi komunikacijo med našim in »onim« svetom.²⁵ O indijskem bogu Indri iz vedskega obdobja je bilo zapisano, da je bil rojen na novo leto in mu je bil zato posvečen novoletni festival (prim. *Taittiriya Samhita*). O tem festivalu vemo le to, da je trajal 5–7 dni in da so drevo, ki je predstavljalo Indro, na koncu odstranili in vrgli v vodo. Fitomorfna iden-

tifikacija je šla tako daleč, da tedanji teksti (*Purane*) omenjajo drevo kar kot boga samega.²⁶

Še pomembnejši pa je za primerjavo z Zelenim Jurijem status Indre v božanski hierarhiji. Tako kot Jurij je le v času svojega praznovanja glavni akter, ki obnavlja življenje in ponovno vzpostavlja kozmični red. Drevo, ki ga pooseblja, je v času festivala kozmično središče, vendar v sistemu klasifikacije Indra ni nikoli lokaliziran v centru. Govorimo torej lahko o njegovem sezonskem značaju.²⁷

Poseben zahvalni obred za žetev in monsunsko deževje, povezan z Indro, se dogaja v Katmanduju konec avgusta ali v začetku septembra. Tedaj na osrednjem trgu Durbar, pri stari kraljevski palači, postavijo 48 čevljev visok okrašen drog, ki predstavlja tega boga. Več manjših ceremonialnih drogov pa nosi skulpture Indre in Akash Bhairave (boga prostora) (prim. *Bhavishya Purana*).²⁸

Človekova varnost je povezana s pojmom »biti znotraj« (koncept hiše in mesta).²⁹ Podobenst z Merlinom, ki preživi zimsko obdobje kot ogrožena žival brez stalnega bivališča in se šele spomladi vrne v svoj domači utrjeni grad, bi mogli videti tudi pri Juriju. Njegov pravi dom je na tem svetu, kjer ga čaka nevesta, ki mu včasih v svoji nestrpnosti celo pride nasproti, in kjer vsako pomlad priredita svatbo. Za razliko od Merlina pa se Jurij giblje po navpični krožnici, tako kot sonce. Podobne solarne karakteristike opazimo tudi pri nekaterih junakih arturijanskega mitološkega ciklusa, npr. pri Sir Gawainu, katerega moč postopno narašča od zore do poldneva, nato pa začne pojemati. V srednjeveški tradiciji Zahodne in Srednje Evrope sta zanimiva tudi lika Percivala/Parzivala in Tristrema/Tristana kot prehod od polbožanskih sončnih junakov k vitezom.³⁰

Po nekaterih starih razlagah je bilo zadnje Merlinovo domovanje na pustem otoku Bardsey blizu najzahodnejše obale Caernarvonshira. Tja

²² Robert B. White Jr., *A Note on the Green Knight's Red Eyes*, v: *Critical Studies...*, str. 223–226.

²³ John Speirs, *Medieval English Poetry: The Non-Chaucerian Tradition*, London 1957, str. 219.

²⁴ Jayshree Sarkar, *Hindu feasts, fasts & ceremonies*, New Delhi 1999, str. 41–43.

²⁵ F. B. J. Kuiper, *Varuna and Vidūsaka. On the origin of the Sanskrit drama*, Amsterdam-Oxford-New York 1979, str. 30, 138.

²⁶ Ljubinko Radenković, *Simbolika brojeva u tradicijskoj kulturi*, v: *Folklor u Vojvodini* 8 (1994), str. 23.

²⁷ Kuiper, n. d., str. 25, 34.

²⁸ Durba K. Deep, *The Nepal Festivals*, 3rd ed., Kathmandu 1999, str. 92–94.

²⁹ Prim. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, New York: The Orion Press 1964, pogl. 9.

³⁰ Squire, str. 360, 363.

naj bi bil odšel z devetimi spremljajočimi bardi (od tod tudi ime Bardsey). Aluzijo na takšen sveti kraj najdemo pri Plutarhu (1. –2. stol.), ki omenja neki otok ob britanski obali, na katerem je zaprt speči bog Cronos z drugimi pridruženimi bogovi.³¹ Za nas je pomembno, da je bil Merlin (in verjetno tudi Cronos) skupaj s svojimi devetimi spremljevalci *deseti*, kar ga povezuje tudi z egipčanskim Horusom, desetim bogom v božanski hierarhiji, pa tudi s slovenskim folklornim likom desetega brata in desetnice. O tem bomo kasneje povedali še nekaj več.

Ob indijskem festivalu *holi*, ki se dogaja ob polni luni konec februarja ali v začetku marca (torej ob koncu zimske sezone), se udeleženci med seboj posipajo z obarvanimi praški ali se brizgajo z obarvano vodo. Prvotni barvi sta bili zelena in rdeča: po eni od tamkajšnjih razlag pomeni zelena novo vegetacijo in plodnost, rdeča pa upanje.³² Komplementarna barvna kombinacija se pojavlja tudi na rogovih bivolv, ki nastopajo na indijskih vaških festivalih. Eden od rogov je pogostokrat pobarvan rdeče in drugi zeleno.

Zanimivo analogijo odkrijemo v slovenski ljudski folklori. Na današnjem obmejnem območju med Slovenijo in Italijo je bilo znano, da sveti Jurij ob svojem prihodu na ta svet prinese otrokom hlače.³³ Tudi te so »rogati simbol« v obliki znaka Y, le obrnjen narobe. Na severu slovenskega etničnega ozemlja (na Koroškem) pa je obstajala ustna tradicija, da ima sveti Jurij eno hlačnico rdečo in drugo zeleno.³⁴ Ali torej dve hlačnici (ki se pri hoji izmenično premikata) simbolično pomenita dve polovici enega leta, oz. kontinuiteto letnih časov? Takšna oblačila spominjajo tudi na karnevalske kostume, ki so bili pogostokrat dvobarvni. Belordeči kostum iz Nürnberga (iz leta 1472) je bil npr. na belem polju okrašen z znaki sonca, na rdečem pa z znamenji rogate lune.³⁵

Po mnenju nekaterih raziskovalcev rdeča in bela barva predstavljata dve vitalni tekočini: kri in

mleko. Bogata simbolika teh opozicij obstaja zlasti v Zahodni Evropi.³⁶ Sveta Agata (5. februarja) s svojimi odrezanimi prsmi pripoveduje zgodbo o smrti in novem rojstvu. Ta svetnica, rojena na Siciliji v 3. stoletju, je nekakšna naslednica boginje Demetre/Ceres, ki so jo z grškim pridevkom Agata (ágade = dobra) častili na tem otoku.³⁷ Čaščenje svete Agate, prinašalke pomladi in plodnosti, se je pod nemškim vplivom razširilo na Koroškem, drugod med Slovenci in marsikje med Slovani pa je prevladovala še drugačna simbolika krvi in mleka: Jurij ob prihodu na naš svet zaveže volkovom gobce in jim tako prepreči krvavi zimski posel.³⁸ Pašnike lahko potlej do jeseni brez tveganja naseglijo pastirji s čredami goveda in drobnice, ki dajejo hranilno mleko.

Tako kot med rdečo in belo barvo odkrijemo neko simbolno nasprotje, sta bili tudi bela in zelena alternativni kombinaciji. Kadar je bila ob prihodu Zelenega Jurija pokrajina še pokrita s snegom, je junak prijahal na belem konju, ko pa je že ozelenela, je bil zelene barve tudi njegov konj.³⁹ Povezavo med zeleno barvo konja in vegetacijo dobro pojasnjuje ljudski rek: »Če do svetega Jurija zelenja ni, pa sveti Jurij zelenega konja ne dobi«.⁴⁰ Bela tako pomeni zimo, zelena pa začetek toplega obdobja in s tem tudi bujne pašnike in obilje belega mleka. Vse to pa je bilo tesno povezano s podzemljem, ki je bilo kraj smrti, a tudi vir plodnosti. Zato je imela bela barva še dodaten pomen: Jurijev beli konj je predstavljal onstranstvo in nekaj svetega, tako kot so bili beli konji povezani s slovanskim bogom Svetovidom in germanskim Odinom/Wodanom. Slovenska folklor pozna poleg mitičnega belega konja še belega gamsa, belo košuto in belega jelenca.⁴¹

³⁶ Vaz da Silva, str. 409-410.

³⁷ Isabelle Bianquis-Gasser, *Les temps d'Agathe: Un mythe Européen de sang et de lait*, v: *Les temps de l'Europe*, Tome II., *Temps mythiques européens*, J. Bonnet et E. Karpodini-Dimitriadis (eds.), Council of Europe, Strassbourg 1994, str. 162-174.

³⁸ Mirjam Mencej, *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*, Županičeva knjižnica, št. 6, Ljubljana 2001, str. 141-161.

³⁹ Šmitek, n. d., str. 155.

⁴⁰ Niko Kuret, *Praznično leto Slovencev*, Prva knjiga, Ljubljana 1989, str. 268.

⁴¹ Roberto Dapit, Monika Kropelj, *Zlatorogovi čudežni vrtovi. Slovenske pripovedi o zmajih, belih gamsih, zlatih pticah in drugih bajnih živalih*, Zbirka Zakladnica slovenskih pripovedi, Radovljica 2004, str. 5-6, 15-17 (št. 1), 20-23 (št. 5-8).

³¹ Isti, str. 326.

³² Sarkar, str. 41-43.

³³ Pavle Merku, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji*, zbrano v letih 1965-1974, Trst 1976, str. 376 (št. 518).

³⁴ Niko Kuret, *Sveti Šentjuri potrkna na duri...*, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 16 (1976), št. 2, str. 28.

³⁵ Claude Gaignebet, Jean Dominique Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Age*, Paris 1985, str. 66.



Maksim Gaspari, Jurjev spreod v Beli krajini (Kartografska in slikovna zbirka NUK)

Bela barva v tem mitičnem kontekstu lahko pomeni posvečenost, kulturo in urbanost, zelena pa naravo in agrarnost. Ista barvna kombinacija nastopa v srbskih svatbenih pesmih, kjer so *beli dvori* kraj, od koder se odpravijo svatje v *zeleno goro*, kjer izgubijo pot (zato je imenovana tudi *črna* ali *čarna gora*, kot aluzija na demonsko in podzemsko sfero). Oranje črne zemlje (kot krožno označevanje svojega prostora) se v srbskih ljudskih pesmih »pobeli«, tako da na domačem polju zraste »bela pšenica« sredi zelenega okolja. Barve rdeča, bela, zelena in črna torej simbolizirajo določene »svoje« ali »tuje« zaključene prostore in označujejo njihove meje.⁴²

Razlaga, da bela barva pomeni sneg, zimo in oni svet nam pomaga razumeti še drugačno barvno simboliko: marsikje, in tudi pri Južnih Slovanih, je bela barva pomenila zahod in smrt, rdeča

pa jug in s tem življenje.⁴³ Na jurjevo so ponekod v južni Srbiji nabirali vejice rdeče vrbe in jih zatikali v hiše, hleve, vodnjake, shrambe za žito, košare ipd. Če se je tak vrbov okras na stanovanjski hiši hitro posušil, je pomenilo, da bo družinski član, ki mu je pripadala določena vejica, še tisto leto umrl. Odpornejše koščke vrbe pa so uporabljali za zdravilo. Pomembno funkcijo v srbskih jurjevskih obredih je imelo tudi rdeče in belo jajce.⁴⁴

Tudi zelena barva je bila po pravilu povezana z onim svetom, bodisi s prerojevanjem ali s htonskimi bitji in demoni (npr. škрати, rusalkami z zelenimi naglavnimi venci, divjimi ženami z zelenimi lasmi). Zmaj bazilisk je ubijal žrtve s pogledom svojih zelenih oči. V francoski pravljici *La*

⁴² Zoja Karanović, *Simbolizacija prostora svatovskega rituala bojom*, v: *Folklor u Vojvodini* 8 (1994), str. 61-75.

⁴³ Milenko Filipović, *Nazivanje naroda i strana sveta po bojama*, *Zbornik za društvene nauke Matice Srpske* 29 (1961), str. 75.

⁴⁴ Dragutin M. Đorđević, *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, *Srpski etnografski zbornik*, knj. 70 (*Život i običaji narodni*, knj. 31), Beograd 1958, str. 380-381.

Montagne verte (varianta AT 313) je »zelena gora« področje, kjer vlada hudič.⁴⁵ V evropskih čarovniških procesih je bil hudič »zeleni«, čarovnice pa je bilo mogoče prepoznati po zeleni barvi oblek ali po zelenih očeh.⁴⁶ Zelena barva oblačil je na britanskih otokih veljala za nesrečno in za napoved bližnje smrti (»black follows green«). Vendar nam žal za slednje prepričanje manjkajo podatki, starejši od konca 18. stoletja.⁴⁷ Angleški Zeleni Jurij (»Green George«) je kot prinašalec plodnosti znan tudi kot »Jack-in-the-Green« in »Green Man«. Prvi ni dokumentiran pred 17. stoletjem, o drugem pa imamo številna pričevanja.

Po pričevanju dveh srednjeveških kronik, ki sta ju sestavila Ralph of Coggeshall in William of Newburgh,⁴⁸ sta bila v času vladavine kralja Stephena najdena dva otroka poleg jame pri Woolpitu v Suffolku: njuna koža je bila zelenkasta, nihče ni razumel njune govornice in edina jed, ki sta jo uživala, je bil fižol. Eden od njiju, deček, je kmalu umrl, druga, deklica, pa je bila odpornejša in se je navadila na drugačno hrano, pri čemer je izgubila zeleno polt ... Ko se je naučila jezika svojega okolja, je razložila, da sta skupaj z bratom prišla iz podzemnega sveta, kjer ni nikdar sijalo sonce in kjer je bil vsakdo zelen ...⁴⁹ Trdila je, da so bili prebivalci te dežele, in vse drugo, kar so premogli, zelene barve in da niso videli sonca, pač pa le toliko svetlobe, kolikor jo je po sončnem zahodu.⁵⁰

Slovensko-hrvaškemu Zelenemu Juriju sta podobna slovenska Deseti brat in Desetnica po tem, da morata nenehno krožiti po svetu. Ideja, da ima sedmi ali deveti zaporedni otrok istih staršev in istega spola posebne sposobnosti, je bila znana ponekod v srednjeveški Evropi. Najzgodnejši vir je iz časa okoli leta 1250 (valizanski rokopis, ime-

novan *Physicians of Myddvai*). Pri sedmem sinu sedmega sina so se zdravilske in jasnovidne moči seveda še povečale. O podobni nadarjenosti sedme hčere ni bilo enotnega mnenja, ali pa so v zvezi s tem omenjali *deveto* hčer.⁵¹

Število devet je imelo značaj prehoda in spremembe od enošteviličnih k dvošteviličnim enotam. Devetica ali desetica sta torej začetek višjega nivoja, toliko bolj, ker je seštevek prstov na obeh rokah že sam po sebi neko končno število.⁵² Indoevropski pridevnik **neuo-* »nov« naj bi bil po nekaterih razlagah povezan z ide. števnikom **eneuen-*, **neun*, »devet«.⁵³ Število sedem bi po istem načelu lahko izhajalo iz šestiškega sistema štetja, ki je bil ponekod v Evropi (in tudi na Slovenskem) še dolgo v novi vek ohranjen v primitivnih tkalskih tehnikah.⁵⁴ Po italijanskem ljudskem verovanju imajo posebne sposobnosti otroci, ki so rojeni za šestimi brati ali za šestimi sestrami (torej »sedmi brat«, »sedma hči«), saj imajo v sebi »sedem duhov«.⁵⁵

Med mnogimi primeri iz evropske mitologije naj tu omenimo le tri: slovenski mitični junak *Kresnik* je bil nekakšen »deveti brat« že zato, ker je bil devetkrat krščen.⁵⁶ Demonski *Vidovina* se je rodil šele potem, ko je bila ženska noseča devet let.⁵⁷ Med Srbi na Kosovu pa se je ohranila predstava o nebesih, ki imajo devet nadstropij; na zadnjem je božji prestol.⁵⁸ V zvezi s številoma devet in deset kaže navesti tezo D. Dubuissona, ki je izhajala iz položaja človeškega telesa v prostoru, torej iz štirih strani sveta in središča, v katerem stoji človek in ki ima (ali pa tudi nima) značaj pete funkcije. Ker je pri tem treba upoštevati svetli in temni (binarni) vidik omenjenih komponent, nas to pripelje do

⁴⁵ Geneviève Massignon, *Contes de l'Ouest: Vendée, Brière, Angoumois*, Paris 1953.

⁴⁶ Mengis, Grün, v: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, E. Hoffmann-Krayer und H. Bächtold-Stäubli, Bd. 3, Berlin und Leipzig 1930/31, str. 1182.

⁴⁷ Steve Roud, *Superstitions of Britain and England*, Penguin Books 2003, str. 223-224.

⁴⁸ Ralph of Coggeshall, umrl po letu 1227, avtor dela *Chronicon Anglicarum*. William of Newburgh, (pribl. 1136-1198), pisec *Historia rerum Anglicarum*.

⁴⁹ Jacqueline Simpson & Steve Roud, *A Dictionary of English Folklore*, Oxford University Press 2000, str. 153-154 (geslo »Green Children«).

⁵⁰ Katharine Briggs, *A Dictionary of Fairies*, Penguin Books, London 1976, str. 200-201.

⁵¹ Roud, n. d., str. 398.

⁵² Radenković, n. d., str. 29.

⁵³ Marko Snoj, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997, str. 88 (geslo »devet«).

⁵⁴ Josip Mantuani, *Narodopisne študije I., Ostanek prazgodovinske tkalske tehnike na Kranjskem*, Carniola n. v. 6 (1915), str. 151-162.

⁵⁵ Carla Corradi Musi, *Shamanism from East to West, Akademiai Kiadó, Budapest 1997*, str. 16.

⁵⁶ Josip Pajek, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, V Ljubljani 1884, str. 81.

⁵⁷ Ivan Šašel, *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada 1*, Ljubljana 1906, str. 215.

⁵⁸ Radenković, str. 29, cit. po: T. Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. 2, Vranje 1986, str. 456.

števíla deset.⁵⁹ To je bilo tudi število glavnih bogov v panteonu nekaterih starih ljudstev (npr. bog Horus kot »deseti« v egipčanski hierarhiji).⁶⁰

V repertoarjih evropskih pustnih karnevalov je bila vedno tako ali drugače predstavljena cikličnost (ogelj in vrtinčenje dima, ples v krogu, obredno oranje, simbol jajca in rumenjaka ...). To obredno dejanje nam postane bolj razumljivo, če ga primerjamo z nekaterimi južnoslovanskimi jurjevanji. Ženske iz nekaterih vasi Leskovačke Morave so npr. na jurjevski četrtek nabirale zelišča in travo »durdevče« daleč od doma v planini. S seboj so vzele »kolce«, okroglo pecivo z odprtino na sredi, ki je bilo okrašeno z vlakni bele surove volne in rdečimi nitmi, včasih pa so mu dodali še košček slanine. Ko so našle iskano travo, so na vsak šop nataknile omenjeno pecivo. Travo so potem z motikami izkopale iz zemlje, jo zložile v košare in jo odnesle mimo treh izvirov ali treh potokov. S to vodo, ki so jo zajele v svoje opanke, so trikrat poškopile travo. Obedovale so pri izviru Zelenika(!) in tamkajšnjem kamnu, ki so mu pripisovali rodovitnostne moči.⁶¹ Tedaj so verjetno zaužile tudi »kolce«.

Oblika tega peciva je spominjala na mlinski kamen, ki je imel v srbskih jurjevskih šegah poseben pomen. Tako so npr. v Leskovački Moravi na jurjevo ženske namočile srajce bolnikov in zaljubljenec pri mlinskem kamnu in ko se je ta trikrat obrnil, naj bi težave minile. Da bi se fant poročil z izvoljenko pa so mu dali jabolko, ki se je trikrat zavrtelo na mlinskem kamnu.⁶² Mlinski kamen bi lahko definirali kot »materialni izraz prisotnosti Perunove moči«.⁶³ Spomnimo se le na grmeči zvok mlinskih kamnov, na njihovo trenje (iskra!), pa v zvezi z Jurijem tudi na njihovo krožno gibanje.

Okrogel hlebček ali jajce (surovo, pečeno ali kuhano) so Srbi na jurjevo dajali tudi živini med

krmo.⁶⁴ Ob omenjenih podatkih nam ne bo težko razumeti starega prepričanja štajerskih Slovencev, da so »poletno vročino /.../ napravili čarodeji tako, da so vrteli novopečeni kruh na kolu in ga nato vrgli v potok«.⁶⁵ Tudi v tej kombinaciji se pojavljata ogelj in voda, okrogel kruh z odprtino v sredi, rotacija ipd. Med Slovenci v Italiji je bila v več variantah zapisana pesmica, ki je bila verjetno del obreda ob prihodu pomladi, na jurjevo:

*Juri po patoce tuli,
drva bere, pugačo peče.
Či jo načne, damu ne začne,
či jo snie, damu na smie.*⁶⁶

V dveh primerih je bila zapisana tudi melodija.⁶⁷ Podobno besedilo poznamo tudi iz okolice Ilirske Bistrice, na sedanji meji s hrvaško Istro:

*Jurij po potoku tuli
z belim hlebcom.
Če ga pojé,
domu ne sme;
če ga domu prinese,
hišo vso raznese.*⁶⁸

Jurij »tuli« tako, da trobi na rog iz vrbove ali kakšne drugačne drevesne skorje. Takšno trobljenje in piskanje je bilo običajno v slovenskih jurjevskih sprevodih in je imelo apotropijski pomen.⁶⁹ Potok, ob katerem se oglaš, vodi (tako kot vsak drug) iz našega sveta v podzemlje, tja, kamor se stekajo vse vode. Povratek iz podzemlja pa je naporen, saj pomeni prebijanje po vodeni razmočeni zemlji navzgor. Razumljivo je, da je Jurij povezan prvenstveno z vodo kot glavno pospeševalko rodovitnosti. Njegov prihod na ta svet je podoben človeškemu rojstvu, saj se po starih predstavah novorojenci pojavijo ob vodnih izviroh ali močvirjih. Jurij tako ob potoku, blizu Velesovega kraljestva, začne svojo novo krožnico, ki jo ponazarja okrogla pogača, beli hleb, jajčni pečenjak ipd. Ko pecivo poje, je to potrditev, da se bo krožna pot na-

⁵⁹ Daniel Dubuisson, *Matériaux pour une typologie des structures trifonctionnelles*, *L'Homme* 93 (1985), str. 105-121; Emily Lyle, *A structure for the gods: the Indo-European pantheon reconsidered*, v: *Studia mythologica Slavica*, 9 (2006), str. 163-168.

⁶⁰ Šmitek, str. 134.

⁶¹ Đorđević, str. 378.

⁶² Prav tam, str. 377, 383.

⁶³ Radoslav Katičič, *Perunovo svetišče nad Moščenicama u svjetlu toponimije i topografije*, *Mošenički zbornik* 3 (2006), br. 3, str. 44.

⁶⁴ Đorđević, n. d., str. 377-378, 380.

⁶⁵ Ožbalt Ilaunig, *Črni križ pri Hrastovcu*. Zgodovinska povest, 2. izd., Lenart 1988, str. 125.

⁶⁶ P. Merkú, n. d., str. 17 (št. 4), 220 (št. 285), 241 (št. 304), 255 (št. 330), 320 (št. 433).

⁶⁷ Ivan Grbec, *Ljudske pesmi*, Pavle Merkú (ur.), Trst 1971, št. 21.

⁶⁸ Kuret, *Praznično leto Slovencev*, str. 268.

⁶⁹ Prav tam, str. 256.

daljevala; tedaj ni več poti nazaj. To je bilo potrjeno tudi v obredni praksi: Zeleni Jurij iz Adlešičev, ki je jezdil na konju, ni smel razjahati, dokler ni obkrožil vse župnije. Koroški jurjevski koledniki se prav tako niso smeli zamujati, pač pa so morali nenehno hiteti naprej.⁷⁰ Pot naprej je bila vedno smer človeške dejavnosti in napredovanja k cilju. Pot nazaj (domov) bi pomenila beg iz neke širše realnosti v ožjo, notranjo sfero in s tem umik, ali celo destrukcijo (...»hišo vso raznese« ...), razen če takšna pot ni ciklična.⁷¹

O potoku Sjaunk pri vasi Police na Cerkljanskem so pripovedovali, da tam »divja svinja kotali krožnik«.⁷² To naj bi po nekaterih interpretacijah pomenilo krožno pot Sonca⁷³ in kroženje letnih dob, hkrati pa v mikrokozmičnem kontekstu predstavlja tudi posodo, v kateri so nekoč jurjevski koledniki pekli cvrtje iz testa ali jajc. Takšno razlago potrjuje zapis iz sredine 19. stoletja, da je bilo na slovenskem Štajerskem razširjeno verovanje, da na jurjevo pade na zemljo »zlata sončna skledica«, ki pomeni blagoslov za najditelja in njegovo posestvo.⁷⁴ Še do leta 1920 so se ob Stari babi (veliki skali na travniku) nad Šturjami pri Ajdovščini ob jurjevanjih zbirali vaški fantje in dekleta. Tja so odšli že ob treh zjutraj, torej so tam dočakali sončni vzhod.

Zakurili so ogenj in si na njem spekli *frtalo* (cvrtje) iz jajc in masti. Ob ognju so peli, plesali in vriskali ...⁷⁵ Temu primorskemu vzorcu, ki nas spominja na mikrolokacijo v srbski Leskovački Moravi, lahko dodamo štajerska praznovanja na pašnikih blizu vasi ali v gozdu. Belokranjski jurjevski koledniki so se po obhodu vasi vedno ustavili na križišču poti in si tam v ponvi ocvrli nabrana jajca.⁷⁶ Tudi hrvaški pastirji so si na pojemajočem kresnem ognju (med jurjevim in praznikom svetega Janeza Krstnika) pripravili večerjo iz jajc, ki so jih dobili od lastnikov čred.⁷⁷

⁷⁰ Prav tam, str. 260, 264.

⁷¹ Bollnow, n. d., str. 81.

⁷² Stanko Flego, *Poliške zgodbe. Ustno izročilo iz vasi Police pri Cerknem, Idrijski razgledi* 51 (2006), št. 1, str. 92.

⁷³ Andrej Pleterski, *Poliški tročan, Studia mythologica Slavica* 9 (2006), str. 44.

⁷⁴ Kuret, *Praznično leto Slovencev*, str. 253.

⁷⁵ Prav tam, str. 273.

⁷⁶ Prav tam, str. 260, 266.

⁷⁷ Anka Stipetić-Valka, *Ivanski krijes, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 10 (1905), str. 157-158.

Vlogo »divje svinje, ki kotali krožnik« bi lahko do neke mere pojasnili tudi z igro »prasca goniti« ali »svinjo biti«, ki so jo otroci igrali pri jurjevskem ognju. Na tem mestu so postavili križ in nanj obesili goveje rogovje. Igra je potekala tako, da so na tleh začrtali »gredice« in vanje posejali razna »semena«. Eden od udeležencev je prevzel vlogo vepa, ki je ogrožal nasad, a so ga na koncu le pregnali. Slovenski etnolog Niko Kuret je zapisal, da »je imela ta igra ob tej priložnosti in v svojem okolju – ob obešenih rogovih! – staro obredno jedro in da je 'prasec' nemara predstavljal posevkom škodljive sile, ki jih je (bilo) treba pregnati«.⁷⁸

Če na kratko povežemo to, kar smo povedali, vidimo, da se je v preprostem vaškem obredu cvrtja jajc ob studencu in kamnu (kot simbolu prvotne zemlje sredi morja) dogajala simbolična ponovitev stvarjenja sveta. Te šege so imele poseben pomen, saj so ohranjale orientacijo prvobitnega človeka v času kot simbolni zapis solarnega kalendarja in njegovih značilnosti.

Literatura

Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, New York: The Orion Press 1964.

Vitomir Belaj, *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998.

Isabelle Bianquis-Gasser, *Les temps d'Agathe: Un mythe Européen de sang et de lait*, v: *Les temps de l'Europe*, Tome II., Temps mythiques européens, J. Bonnet et E. Karpodini-Dimitriadis (eds), Council of Europe, Strassbourg 1994.

Morton W. Bloomfield, *Sir Gawain and the Green Knight: An Appraisal*, v: *Critical Studies of Sir Gawain and the Green Knight*, Donald R. Howard and Christian Zacher (eds.), University of Notre Dame Press, London 1968.

Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963.

Katharine Briggs, *A Dictionary of Fairies*, Penguin Books, London 1976.

Edward S. Casey, *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1998.

Carla Corradi Musi, *Shamanism from East to West*, Akademiai Kiadó, Budapest 1997.

⁷⁸ Kuret, str. 272.

- Roberto Dapit, Monika Kropelj**, *Zlatorogovi čudežni vrtovi. Slovenske pripovedi o zmajih, belih gamsih, zlatih pticah in drugih bajnih živalih*, Zbirka Zakladnica slovenskih pripovedi, Radovljica 2004.
- Durba K. Deep**, *The Nepal Festivals*, 3rd ed., Kathmandu 1999.
- Marcel Detienne**, *Dionysos at Large*, Harvard University Press 1989.
- Daniel Dubuisson**, *Materiaux pour une typologie des structures trifonctionnelles*, L'Homme 93 (1985).
- Dragutin M. Đorđević**, *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi*, Srpski etnografski zbornik, knj. 70 (Život i običaji narodni, knj. 31), Beograd 1958.
- Milenko Filipović**, *Nazivanje naroda i strana sveta po bojama*, Zbornik za društvene nauke Matice Srpske 29 (1961).
- Stanko Flego**, *Poliške zgodbe. Ustno izročilo iz vasi Police pri Cerknem*, Idrijski razgledi 51 (2006), št. 1.
- Cathalin B. Folks**, *Gawain*, v: *Medieval Folklore. An Encyclopedia of Myths, Legends, Tales, Beliefs and Customs*. Vol. 1, Carl Lindahl, John McNamara and John Lindow (eds.), Santa Barbara-Denver-Oxford 2002.
- Claude Gaignebet, Jean Dominique Lajoux**, *Art profane et religion populaire au Moyen Age*, Paris 1985.
- Dragan Georgievski**, *Gurgovdenski običaji vo kratovsko-kumanovski kraj*, Muzejski glasnik, Narodni muzej Kumanovo 4 (2002), št. 7-9.
- Ivan Grbec**, *Ljudske pesmi*, Pavle Merku (ur.), Trst 1971.
- Igor Grdina**, *Brižinski spomeniki kot dialoški tekst*, *Zgodovina za vse, vse za zgodovino* 1 (1994), št. 2.
- H. S. Haddad**, *»Georgic« Cults and Saints of the Levant*, *Numen* 16 (1996).
- Ožbalt Ilaunig**, *Črni križ pri Hrastovcu*. Zgodovinska povest, 2. izd., Lenart 1988.
- Zoja Karanović**, *Simbolizacija prostora svatovskega rituala bojom*, v: *Folklor u Vojvodini* 8 (1994).
- Radoslav Katičić**, *Perunovo svetišče nad Moščenicama u svetlu toponimije i topografije*, Mošenički zbornik 3 (2006).
- F. B. J. Kuiper**, *Varuna and Vidūsaka. On the origin of the Sanskrit drama*, Amsterdam-Oxford-New York 1979.
- Niko Kuret**, *Praznično leto Slovencev*, prva knjiga, Ljubljana 1989.
- Niko Kuret**, *Sveti Šentjuri potrka na duri...*, Glasnik Slovenskega etnološkega društva 16 (1976), št. 2.
- Josip Mantuani**, *Narodopisne študije I., Ostanek prazgodovinske tkalske tehnike na Kranjskem, Carniola n. v.* 6 (1915).
- Geneviève Massignon**, *Contes de l'Ouest: Vendée, Brière, Angoumois*, Paris 1953.
- Mirjam Mencej**, *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*, Županičeva knjižnica, št. 6, Ljubljana 2001.
- Mengis, Grün**, v: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, E. Hoffmann-Krayer und H. Bächtold-Stäubli, Bd. 3, Berlin und Leipzig 1930/31.
- Pavle Merku**, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji, zbrano v letih 1965–1974*, Trst 1976.
- H. Metzger**, *Dionysos chtonien d'après les monuments figurés de la période classique*, Bulletin de correspondance hellénique 68/69 (1944–45).
- Vinko Möderndorfer**, *Verovanja, uvere in običaji Slovencev*, knj. 2 (Prazniki), Celje 1948.
- Kristjan Norberg – Šulc**, *Egzistencija, prostor i arhitektura*, Beograd: Građevinska knjiga, 1975.
- Josip Pajek**, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, V Ljubljani 1884.
- Andrej Pleterski**, *Poliški tročan*, *Studia mythologica Slavica* 9 (2006).
- Ljubinko Radenković**, *Simbolika brojeva u tradicijskoj kulturi*, v: *Folklor u Vojvodini* 8 (1994).
- Steve Roud**, *Superstitions of Britain and England*, Penguin Books 2003.
- Jayshree Sarkar**, *Hindu feasts, fasts & ceremonies*, New Delhi 1999.
- Jacqueline Simpson & Steve Roud**, *A Dictionary of English Folklore*, Oxford University Press 2000.
- Slovenske ljudske pesmi**, Prva knjiga: *Pripovedne pesmi*, Z. Kumer, M. Matičetov, B. Merhar in V. Vodusek (ur.), Ljubljana 1970.
- Marko Snoj**, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana 1997.

- John Speirs**, *Medieval English Poetry: The Non-Chaucerian Tradition*, London 1957.
- Charles Squire**, *Mythology of the Celtic People*, London: Bracken Books 1996.
- Bob Stewart**, *Where is Saint George? Pagan imagery in English folksong*, 2nd edition, London-New York-Sydney 1988.
- Anka Stipetić-Valka**, *Ivanski krijes*, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena 10 (1905).
- Ivan Šašelj**, *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada* 1, Ljubljana 1906.
- Zmago Šmitek**, *Mitološko izročilo Slovencev. Svestinje preteklosti*, Ljubljana: Študentska založba 2004.
- Karel Štrekelj**, *Slovenske narodne pesmi*, zvezek 3, V Ljubljani 1904–1907.
- Francisco Vaz da Silva**, *Sexual Horns: The Anatomy and Metaphysics of Cuckoldry in European Folklore*, *Comparative Studies in Society and History* 48 (2006).
- Evgenia Vikela**, *The Survival of the Minoan Male Divinity in the Historical Period*, v: *Les temps de l'Europe*, Tome II., Temps mythiques européens, J. Bonnet et E. Karpodini – Dimitriadis (eds), Council of Europe, Strassbourg 1994.
- T. Vukanović**, *Srbi na Kosovu*, knj. 2, Vranje 1986.
- Robert B. White Jr.**, *A Note on the Green Knight's Red Eyes*, v: *Critical Studies*.
- Günther Zuntz**, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971.
- Emily Lyle**, *A structure for the gods : the Indo-European pantheon reconsidered*, v: *Studia mythologica Slavica*, 9 (2006), str. 163–168.

Zusammenfassung

DIE REISEN UND RÄUME DES GRÜNEN GEORG

An die Figur des Grünen Georg, wie sie in Ostslowenien und dem kajkavischen Kroatien bekannt ist, sind volkstümliche Vorstellungen über seine alljährliche Rundreise von unterhalb der Erde in unsere Welt und wieder zurück gebunden. Dieses Kreisen versinnbildlichen zahlreiche

volkstümliche Rituale und Symbole, die auch im nördlichen und westlichen Slowenien existieren und bisher noch nicht zur Genüge berücksichtigt bzw. richtig erklärt wurden. Parallelen finden wir auch im weiteren Umkreis Europas und des Nahen Ostens bis hin nach Indien.

Im Beitrag werden dargestellt: rituelle Formen, die die Umlaufbahn oder die Sonne versinnbildlichen (Ei, Kuchen, Apfel, Mühlstein, Umzüge der Georg-Klopfer, Reigen), die Symbolik der Farben weiß – grün – rot; die Symbolik des/der siebenten, neunten und zehnten Bruders/Schwester sowie begleitende kosmogonische und Fruchtbarkeitssymbole (Wasserquelle, Stein, Kräuter, Gras u. a.).

Das Kreisen des Grünen Georg bedeutet vom menschlichen (und phänomenologischen) Standpunkt eine Orientierung in Zeit und Raum. Das menschliche Reisen ist in symbolischer Hinsicht immer kreisförmig, denn nach der Abreise sieht es auch eine Rückkehr vor. Das vorübergehende Verlassen des eigenen Heimes kann auch als Überlassung dieses Raumes an den Rivalen interpretiert werden, so zum Beispiel beim englisch-keltischen Merlin. Der traumatische Charakter dieser Erfahrung ist sowohl bei Merlin als auch beim Grünen Georg sichtbar. Die Opposition Heim – Wildnis tritt beim Grünen Georg aber auch in der Bedeutung hoch – nieder, oben – unten auf. Und anders als Merlin wird der Grüne Georg nicht einmal vorübergehend in seinem Heim sesshaft, vielmehr „lebt er in Wanderung“. In einer solchen ständigen Bewegung sind auch die verwandten slowenischen Figuren des zehnten Bruders und der zehnten Tochter.

Schlagwörter: der Grüne Georg, St. Georg, der neunte/zehnte Bruder, Symbolik der Farben, Symbolik der Zahlen