

MIRJAM MENCEJ

SEM VSO NOČ LUTAL V KROGU

SIMBOLIKA KROŽNEGA GIBANJA V EVROPSKI
TRADICIJSKI KULTURI

Zbirka/Series **STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA – SUPPLEMENTA
Supplementum 7**

Uredniki zbirke/Editors of the Series Monika Kropelj, Andrej Pleterski, Vlado Nartnik

Mirjam Mencej **SEM VSO NOČ LUTAL V KROGU. SIMBOLIKA
KROŽNEGA GIBANJA V EVROPSKI TRADICIJSKI
KULTURI**

Prevod/Translated by Peter Altshul

Oblikovanje/Graphic art and design JJK design

Izdal/Issued by Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU / Institute of
Slovenian Ethnology at ZRC SAZU

Založil/Published by Založba ZRC, ZRC SAZU; Znanstvena založba Filozofske
fakultete Univerze v Ljubljani

Zanje/Represented by Ingrid Slavec Gradišnik, Oto Luthar in/and Branka
Kalenič Ramšak

Glavni urednik/Editor-in-Chief Aleš Pogačnik

Tisk/Printed by Collegium Graphicum, d.o.o., Ljubljana

Naklada/Imprint 350

Studia Mythologica Slavica

Spletna stran/Webpage: <http://sms.zrc-sazu.si>

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

398.3/.4(4)

MENCEJ, Mirjam

Sem vso noč lutal v krogu : simbolika krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi / Mirjam
Mencej ; [prevod Peter Altshul]. - Ljubljana : Založba ZRC: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- (Zbirka Studiamythologica Slavica. Supplementa, ISSN 1581-9744 ; suppl. 7)

ISBN 978-961-254-644-1

269258496

Knjiga je izšla s pomočjo Agencije za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije / Published with the support of
the Slovenian Research Agency
in

Založbe Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani / Ljubljana University Press, Faculty of Arts

Copyright 2013, Mirjam Mencej, Založba ZRC/ZRC Publishing, ZRC SAZU, Ljubljana
Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan v katerikoli obliki
oz. na katerikoli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem ali kako drugače, brez predhodnega
pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic (copyright). / All rights reserved. No part of this publication may be
reproduced in any form or by any means without the prior permission of the publishers.

MIRJAM MENCEJ

SEM VSO NOČ LUTAL V KROGU

SIMBOLIKA KROŽNEGA GIBANJA V EVROPSKI
TRADICIJSKI KULTURI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SLOVENSKE
AKADEMIJE ZNANOSTI IN UMETNOSTI

SCIENTIFIC RESEARCH CENTRE OF THE SLOVENIAN
ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

LJUBLJANA 2013

KAZALO

Uvod	11
NADNARAVNA BITJA	17
Nadnaravna bitja prisilijo ljudi v krožno gibanje	17
Nadnaravna bitja se sama krožno gibajo	19
Ples v krogu	19
Zračni vrtinec	21
Vodni vrtinec	24
DUŠE UMRLIH	25
Zračni vrtinec	25
Vodni vrtinec	26
TRADICIJSKE EVROPSKE PREDSTAVE O MEJNEM PROSTORU MED SVETOVOMA ŽIVIH IN MRTVIH	27
Vodni vrtinec	27
Mlin	30
Kolo	31
Vreteno	31
Ples v krogu	32
Krožne stopnice	33
Vrteča se koča	34
SIMBOLIKA VRETENA, PREDENJA, PREJE IN NITI	37
Nadnaravna bitja predejo	38
Duše umrlih predejo	44
Nit kot most na drugi svet	45
Predenje, nit in rojstvo	47
Sprejena nit in »učlovečenje«	50
Nit in usoda	51
Predenje in smrt	55
Simbolika predenja kot krožnega gibanja	60
PREPOVED PREDENJA V TEKU LETA	63
Obdobja prepovedi predenja v teku letnega ciklusa	69
Nadzornice prepovedi predenja	75
Kazni za kršitev prepovedi predenja	82

Prepoved predenja v teku življenjskega ciklusa	85
Interpretacije tabujev predenja	86
Simbolika prepovedi predenja	88
OBREDI OBKROŽANJA	91
Omejitev in prilastitev prostora	93
Prevzem in demonstracija oblasti nad obkroženim prostorom	96
Obnavljanje meja zaradi zaščite prostora	98
Zavarovanje svetosti prostora	105
SIMBOLIKA SMERI KROŽNEGA GIBANJA	111
Simbolika smeri gibanja glede na gibanje Sonca	112
Simbolika smeri gibanja glede na gibanje v desno – levo	119
Pomen vloge smeri gibanja glede na Cerkev	127
SIMBOLIZEM KROŽNEGA GIBANJA V OBREDIH	131
KROŽENJE KOT TEHNIKA KOMUNIKACIJE Z ONIM SVETOM V TRADICIJSKIH MAGIJSKIH PRAKSAH	139
Vedeževanje	139
Zdravilski obredi	141
Plodnostna magija	142
Klicanje duhov in onstranskih bitij	143
KROŽNO GIBANJE KOT TEHNIKA PROFESIONALNIH MEDIATORJEV MED SVETOVOMA	145
Šamanizem	146
Šamanizem Evenkov (Tungusov)	146
Šamanizem Nanajcev	149
Šamanizem Oročijev	150
Šamanizem Saamijev	151
Volhvi	153
Volkodlaki	154
Srednjeevropski šamanizem	164
Plesi v krogu	174
Izventesna potovanja	176
KROŽNO GIBANJE KOT ODSEV SPREMENJENEGA STANJA ZAVESTI....	179
Obsmrtna izkušnje	180
Druge izkušnje spremenjenega stanja zavesti	182

Zaključek	185
Literatura	191
Internetni viri.....	216
Indeks	217
Summary	223

I WAS WANDERING IN CIRCLES THE WHOLE NIGHT LONG

THE SYMBOLISM OF CIRCULAR MOVEMENT IN EUROPEAN TRADITIONAL CULTURE

CONTENTS

Introduction	11
SUPERNATURAL BEINGS	17
Supernatural Beings Make People Move in Circles	17
Supernatural Beings Move in Circles.....	19
Ring Dance.....	19
Whirlwind	21
Whirlpool	24
SOULS OF THE DEAD.....	25
Whirlwind	25
Whirlpool	26
TRADITIONAL EUROPEAN NOTIONS ABOUT LIMINAL SPACE BETWEEN THE WORLD OF THE LIVING AND THE WORLD OF THE DEAD.....	27
Whirlpool	27
Mill	30
Wheel	31
Spindle	31
Ring dance	32

Spiral Stairs	33
Spinning hut.....	34
SYMBOLISM OF A SPINDLE, SPINNING, SPINNING MATERIAL AND THREAD	37
Supernatural Beings Spinning.....	38
Souls of the Dead Spinning	44
Thread as a Bridge to the Otherworld	45
Spinning, Thread and Birth	47
Spun Thread and “Turning Human”	50
Thread and Fate	51
Spinning and Death	55
Symbolism of Spinning as a Circular Movement	60
TABOOS ON SPINNING IN ANNUAL CYCLE	63
Periods of Spinning Taboos in Annual Cycle	69
Supernatural Supervisor of Spinning Taboos	75
Punishment for Breaking Taboos on Spinning.....	82
Taboos on Spinning in Life Cycle	85
Interpretations of Taboos on Spinning	86
Symbolism of Taboos on Spinning	88
CIRCUMAMBULATION RITUALS	91
Symbolic Demarcation and Claiming of Land	93
Seizing and Demonstration of Authority over Territory	96
Protection of an Area	98
Ensuring of the Sanctity of an Area	105
SYMBOLISM OF DIRECTION OF CIRCULAR MOVEMENT	111
Symbolism of the Direction Regarding the Movement of the Sun	112
Symbolism of the Direction Regarding Movement to Right or Left.....	119
Symbolism of the Direction Regarding the Church.....	127
SYMBOLISM OF CIRCULAR MOVEMENT IN RITUAL CIRCUMAMBULATION	131
CIRCULAR MOVEMENT AS A TECHNIQUE OF COMMUNICATION WITH THE OTHERWORLD IN TRADITIONAL MAGICAL PRACTICES	139
Soothsaying	139

Healing Practices	141
Fertility Magic	142
Summoning of Ghosts and Supernatural Beings	143
CIRCULAR MOVEMENT AS A TECHNIQUE OF PROFESSIONAL MEDIATORS BETWEEN THE TWO WORLDS	145
Shamanism	146
Evenk's Shamanism	146
Nanay Shamanism	149
Orochi Shamanism	150
Saami Shamanism	151
Volhvs	153
Werewolves	154
Central European Shamanism	164
Round Dances	174
Out-of-Body-Experiences	176
CIRCULAR MOVEMENT AS A REFLECTION OF ALTERED STATE OF CONSCIOUSNESS.....	179
Near-Death-Experiences	180
Other Experiences of Altered State of Consciousness	182
Conclusion	185
Literature	191
Index	217
Summary	223

Krožno gibanje je mojo pozornost prvič vzbudilo med raziskavo čarovništva v vzhodni Sloveniji (prim. Mencej 2006). Eden od sogovornikov, katerih pripovedi smo tedaj posneli, nam je pripovedoval o človeku, ki je po tem, ko je srečal »neznano žensko«, dve uri blodil v krogu. Pripovedovalec sicer ni natančno pojasnil, kdo naj bi bila ta neznana ženska, a ker je pripoved povedal kot odgovor na vprašanje o coprnica, je bil očitno prepričan, da je šlo za coprnico:

Jaz samo to lahko povem, ko je tast, mislim mož od mame, prišel z B. domov, da je govoril, da ga je ena nepoznana ženska srečala, pa je rekla: Francek, merkej, da se ne zgubiš. Je rekel, kako je ona moje ime vedela, poj pa, je rekel, naenkrat, ko je una odšla, jaz grem naprej, nisem več vedel, kje sem, je rekel in ene dve ure lutal v krogu, da je spet videl, da je spoznal kraj.¹

Medtem ko v tej pripovedi ni bilo izrecno rečeno, da je za doživetje hoje v krogu kriva coprnica, pa je iz podobnih pripovedi, zapisanih na drugih koncih Slovenije, in teh ni malo, jasno, da je bila izkušnja blodenja v krogu pripisana zlemu delovanju nadnaravnega bitja ali osebe, ki ima vsaj nadnaravne sposobnosti, če že ni popolnoma del onstranskega sveta. Tako zapis iz Višnje Gore izrecno kaže, da so tam za takšno doživetje dolžili coprnice – te naj bi človeka »zmešale« oziroma ga »nosile okoli«, da je vso noč, do svita »okoli hodil« (Zajc–Jarc 1993: 34, št. 19). Tudi pripovedovalec iz Dobrove je pripovedoval o tem, kako so njegovega očeta večkrat »coprnice vzele«, da »(...) ga je kar naenkrat zmanjkalo, ko se je kot mlad fant ponoči vračal od ljubice ali pa z lova. Vso noč je v krogih hodil po grmovju, zjutraj pa se je znašel tam, kjer ga je zvečer zmanjkalo.«² (Trnovec 2006: 19) Pripovedovalci, ki govorijo o svojih ali tujih doživetjih hoje v krogu, jih pogosto opisujejo z izrazi, kot so »vodilo me je«, »zmanjkalo ga je« ... (prim. Mencej 2006: 197). Med poslušanjem teh pripovedi je postalo jasno, da je moralo krožno gibanje v ljudeh očitno vzbujati občutek, da so v tem času »vstopili« v onstranski svet, v nadnaravno, in začelo me je zanimati, zakaj je temu tako.

Krožno gibanje kot koncept, ki v sebi nosi posebno simboliko, v evropski folkloristiki in etnologiji doslej še ni naletelo na veliko zanimanje raziskovalcev. Razlog za to najverjetneje najprej tiči v širini teme, saj se pojavlja v tako mnogih oblikah, da je skoraj nemogoče zaobjeti vse: kot kroženje, vrtenje, valjanje, prekopicavanje,

¹ Podgorje pri Pišecah, 2000; posneli Tanja Bizjan, Mirjam Mencej in Lidija Sova.

² Povedal Anton Požun iz Puste Ložice v Dobrovi.

delanje premetov, kotaljenje, pa tudi kot ples v krogu, obkrožanje prostora peš, na konju ali z vrvjo, verigo ipd. V tej knjigi upoštevam vse te različne oblike gibanja kot oblike krožnega gibanja, kar je razvidno tudi iz pomenov teh glagolov. Glagol *krožiti* pomeni »gibati se po kakem ustaljenem, sklenjenem, krogu ali elipsi podobnem tiru; delati pri premikanju krogu podobno pot«; glagol *vrteti* pomeni »delati, da se kaj giblje okoli svoje osi; delati, da se kaj giblje po sklenjenem krogu ali elipsi« in *vrteti se* »gibati se okoli svoje osi«. Podobne pomene najdemo tudi v sorodnih izrazih, kot so *valjati se* (v pomenu »premikati se po podlagi, navadno sem in tja, tako, da se vrti okoli vzdolžne osi«), *prekopcniti* (»narediti, povzročiti, da se telo obrne okoli prečne osi naprej ali nazaj na podlagi«), narediti *premet* pomeni narediti »obrat telesa okrog prečne osi po odzivu«, *kotaliti se* pa »premikati predmet po površini tako, da se vrti okoli svoje osi« (prim. SSKJ 1985–1991).

Drugi razlog, da je simbolika krožnega gibanja v etnoloških raziskavah v najboljšem primeru obdelana zgolj parcialno, pa je verjetno tudi ta, da ga lahko prepoznamo v zelo različnih segmentih tradicijske kulture: v tradicijskih obredih, plesu, magijskih praksah, šamanističnih seansah, folklori, jeziku, pa tudi v mitoloških, filozofskih in literarnih tekstih, inavguracijah in triumfalnih prihodih zmagovalcev v osvojeno mesto, v ikonografiji in še kje. Krožno gibanje kot tako lahko seveda najdemo še marsikje drugje, na primer v otroških igrah, netradicijskih plesih itd. in je do neke mere del našega vsakdanjika, a v tej knjigi se bom ukvarjala zgolj s tistimi primeri krožnega gibanja, ki so imeli v tradicijski kulturi in zgodovini jasen simbolni pomen in posebno funkcijo.

Dosedanje folkloristične, etnološke, antropološke, zgodovinske, umetnostne, koreološke in druge raziskave so se, če že, ukvarjale samo s posamezno od oblik krožnega gibanja. Raziskovalci ljudskega plesa so raziskovali plese v krogu, etnologi in antropologi, ki so raziskovali posamezne obrede, so se ukvarjali z različnimi obrednimi praksami, ki potekajo v krogu, zgodovinarji s kroženjem kot elementom inavguracij. A avtorji teh raziskav so se večinoma zadovoljili zgolj z opisom dejanj kroženja in se komaj kdaj zares ukvarjali tudi z interpretacijo *simbolike* krožnega gibanja. Izjeme, vsaj kolikor je meni znano, so redke: antropologinja Juliet du Boulay je v svoji raziskavi krožnega gibanja v pogrebnih obredih v severni Grčiji to gibanje povezala z drugimi segmenti verovanj in obredov (s sorodstvenimi odnosi in pravili porok) in ga razumela kot gibanje, s katerim živi v končni fazi zagotavljajo varen prehod duše umrlega na oni svet (1982: 236). Samuel P. Menefee, ki je raziskoval prakse klicanja nadnaravnih bitij in duhov s pomočjo obkrožanja megalitskih spomenikov in drugih arheoloških ostankov, cerkva, polj itd., je kroženje v teh primerih interpretiral kot način premagovanja pregrade med tem in onim svetom (1985). Poljska raziskovalka

Jolanta Kowalska je v svoji raziskavi plesa v krogu prišla do podobnih ugotovitev: med drugim je po njenem mnenju namen plesa v krogu »penetracija prostora« in ga razume kot neke vrste »duhovno lestev« v druge svetove (1991: 89). Vsaj kolikor je meni znano, pa nihče od avtorjev ni povezal različnih verovanj, šeg, plesov praks, obredov, ki zadevajo krožno gibanje, ne znotraj iste kulture (razen deloma du Boulayeva) in še manj med različnimi kulturami, ter skušal pojasniti temeljno simboliko krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi³.

Tudi kar zadeva časovni vidik, so bile vse dosedanje raziskave zastavljene relativno ozko. A za razumevanje simbolike krožnega gibanja se ne smemo omejiti na ozko časovno obdobje. Prav tako ne moremo ostati zgolj znotraj okvirov obredov, praks in folklore, kot jih poznamo iz etnoloških zapisov iz devetnajstega in dvajsetega stoletja. Motiv kroženja najdemo namreč že v najstarejših indoevropskih besedilih, antičnih in srednjeveških filozofskih spisih in pesnitvah, srednjeveških in zgodnjeno-vodobnih poročilih, kronikah, vizijah in literarnih tekstih pa tudi v najsodobnejših duhovnih tehnikah in pričevanjih o duhovnih izkušnjah.

Moj namen v tej knjigi je raziskati in razumeti simbolizem krožnega gibanja v njegovih različnih oblikah in kontekstih. Ker je imelo krožno gibanje pomembno in jasno vlogo in funkcijo vsaj znotraj evropskih tradicijskih verovanj in obredov, če ne celo širše, v raziskavi po mojem mnenju ni mogoče ostati v okvirih enega samega mikroetnografskega konteksta, ampak je potrebno zajeti podatke vsaj znotraj vse Evrope. Brez dvoma lahko namreč pokažemo, da je simbolika krožnega gibanja v slovenski, slovanski in celotni evropski tradicijski kulturi enaka. Toda ali je ta simbolika res omejena samo na evropsko tradicijo? Bernard Sergent trdi, da je pomen krožnega gibanja značilen za Indoevropejce, zunaj indoevropskega območja pa ga poznajo zgolj kulture, ki so prihajale v stik z indoevropskimi ljudstvi (1995: 366). Zdi se sicer, da nekatere antropološke raziskave krožnega gibanja ne potrjujejo takih domnev: antropologi so prepoznali krožni vzorec kot tradicionalen koncept v poročnih zvezah, ritualnem gibanju ali medsosedske izmenjavi tudi v Burmi in Indoneziji (prim. Leach 1954; Barnes 1974; navedeno po du Boulay 1982: 219). Prvi razlog za omejitev te raziskave zgolj na Evropo je praktične narave – že komparativna raziskava evropskih verovanj, obredov, praks itd. zahteva ogromno časa, če pa bi obravnavala še simboliko tega gibanja v Aziji in na drugih celinah, te raziskave verjetno ne bi nikoli uspela dokončati. Drugi razlog za takšno geografsko omejitev pa

³ V Ukrajini je leta 2007 izšla knjiga Margarite Žujkove z naslovom *Dinamični procesi v frazeoloških sistemih vzhodnoslovanskih govorov*, v kateri se v enem poglavju ob pojasnilu frazema deloma dotika tudi vloge kroga v magijskih obredih in verovanjih; žal mi je knjiga nedostopna in poznana samo iz recenzije Svetlane M. Tolstoj (Tolstaja 2008: 54–5).

je ta, da so mnogi raziskovalci pokazali, da je mogoče govoriti o skupnem evropskem tradicijskem pogledu na svet (prim. Pócs 1999: 25; 2008: 89, 100; Vaz da Silva 2002: 2–10; 2003: 335; 2008; Winterbourne 2004: 34), znotraj katerega lahko govorimo o skupnih konceptih glede razumevanja časa, prostora in o drugih ključnih predstavah, ki sestavljajo pogled na svet. Zato se bom v svoji raziskavi v glavnem omejila na ta evropski kontekst in ostala v okviru le-tega, razen kadar razprave, ki se nanašajo na koncept krožnega gibanja in jih upoštevam v tej knjigi, vključujejo tudi primere zunaj Evrope, zlasti azijska oziroma še druga indoevropska ljudstva. Žal v knjigi tradicijska kultura različnih evropskih ljudstev ni povsem enakovredno zastopana, saj so raziskovalci ponekod pridobili več etnografskih in drugih podatkov kot drugje, poleg tega pa mi je bilo gradivo že zaradi različnih jezikov, v katerih je bilo zapisano, in njegove različne dosegljivosti različno dostopno.

Ker podatki o verovanjih, ki se navezujejo na simboliko krožnega gibanja, prihajajo iz različnih časovnih obdobj, z različnih območij Evrope in širše in jih najdemo znotraj različnih folklornih žanrov, obredov, praks, jezika, umetnosti in filozofije, je bilo potrebno v tej raziskavi upoštevati zelo raznolike vire. Vprašanje, ki ga pred nas sicer postavljajo vse te različne mentalne strukture, narativne vsebine in ritualne prakse, je, ali je njihovo povezovanje zares utemeljeno. A podobnosti med pojavljanjem krožnega gibanja v njih so, kot bom skušala pokazati, tolikšne, da jih moramo razumeti kot del skupne evropske predkrščanske kulture in njihovo simboliko kot del evropskega tradicijskega, predkrščanskega pogleda na svet. Takšni kozmološki koncepti so preživeli ne le na zelo širokem geografskem območju, ampak tudi skozi izjemno dolga časovna obdobja. Danes se povezave med njimi ne zavedamo več, a, kot poudarja škotski raziskovalec Robert A. Dodgshon, je skoraj nedvoumno, da so vsaj na Škotskem še v sedemnajstem stoletju različne oblike istega koncepta ljudje razumeli kot trdno povezane med seboj (1988: 77). Hoppál piše, da so različni kulturni »jeziki«, kot na primer kod oblačenja, hranjenja, gest, mitov ali ritualov, sami po sebi pogosto nerazumljivi; če jih želimo razumeti, si moramo pomagati z upoštevanjem drugih kodov ali »jezikov«, ki delujejo hkrati. »Znaki, ki delujejo paralelno drug z drugim, lahko zagotovijo medsebojno razlago. Z drugimi besedami, različni kulturni kodi so medsebojno komplementarni in prispevajo k varnemu prenašanju 'skritih' pomenov.« (2002: 9) Podobno ugotavljata Mircea Eliade in za njim Adrian Poruciuc v svoji raziskavi »predzgodovinskih korenin« romunskih in vzhodnoevropskih tradicij (2010). Kot piše Eliade: »Na nivoju kmečkih družb je tradicija, podedovana iz neolitika, sestavljala enotnost, ki se je ohranila skozi tisočletja, kljub vplivom iz mestnih središč.« (navedeno po Poruciuc 2010: 107) Da se je tradicijska kultura s svojimi predkrščanskimi, predromanskimi in celo predindoevropskimi elementi lahko ohranila skozi tisočletja, je bilo po mnenju Poruciuca zaslužno predvsem ustno

širjenje iz generacije v generacijo v povečini nepismeni družbi⁴ in »inercijska moč kmečke družbe« (Poruciuc 2010: xi–xii).

V svoji raziskavi bom torej med seboj primerjala in povezala etnografske, folklorne, zgodovinske, jezikovne, ikonografske in literarne podatke z različnih delov Evrope in iz različnih obdobjev evropske zgodovine ter skušala na podlagi vseh teh različnih podatkov identificirati skupen simbolizem krožnega gibanja v evropskem tradicijskem pogledu na svet. Seveda se posamezni elementi v podrobnostih razlikujejo med seboj, a kljub velikemu časovnemu in geografskemu razponu obravnavanega gradiva vedno znova prihaja na dan ista temeljna simbolika krožnega gibanja, ki jo postopoma razkrivam v nadaljevanju knjige. Ista simbolika se kaže tudi v najsodobnejših magijskih in spiritualnih praksah, ki jih posamezniki še danes izvajajo, ne da bi se zares zavedali njihove tradicijske simbolike, pa celo v sodobni popularni kulturi.

Na tem mestu bi se želela zahvaliti institucijam in posameznikom, ki so mi pomagali pri iskanju literature ali mi finančno omogočili raziskavo. Raziskava je nastajala v okviru programske skupine Slovenske identitete v evropskem in svetovnem kontekstu (2009–2014) in projekta Primerjalna analiza konstruiranja in redefiniranja prostorskih konceptov v procesih slovenske integracije v nadnacionalne okvire (2008–2011), ki ju je financirala ARRS. Zahvaljujem se Humboldtovi fundaciji, ki mi je ponovno podelila Humboldtovo štipendijo, s pomočjo katere sem v letu 2008 tri mesece lahko raziskovala na Univerzi v Mannheimu, in še posebej Annette Kehnel, predstojnici katedre za srednjeveško zgodovino na tej univerzi. Zahvaljujem se tudi Komiteju Traditional Cosmology Society, ki mi je leta 2007 odobril finančno podporo za tritedensko bivanje na Univerzi v Edinburgu, in zlasti Emily Lyle, ki mi je v tem času velikodušno ponudila možnost bivanja pri njej doma ter me opozorila na mnoge knjige in članke, ki so mi bili v pomoč pri pisanju te knjige. Svojim kolegom in prijateljem – Karen Bek–Pedersen, Marijani Belaj, Jiříju Bezlaju, Lijani Dejak, Mariji Jasinski, Judit Kis–Halas, Moniki Kropelj, Ivanu Lozici, Merili Metsvahi, Andreju Pleterskemu, Ljubinku Radenkoviću, Ljupču S. Risteskemu, Irini Sedakovi, Alenki Šivic Dular, Zmagu Šmitku, Svetlani M. Tolstoj, Silvu Torkarju, Marini Valencovi, Franciscu Vaz da Silvi in Mirjani Želježič – se najlepše zahvaljujem za pomoč pri iskanju literature, pogovore, nasvete, pripombe, pošiljanje neobjavljenih besedil in pomoč pri prevajanju.

⁴ Sam v svoji raziskavi išče indoevropske paralele tradicijski kulturi na območju jugovzhodne Evrope.

NADNARAVNA BITJA

NADNARAVNA BITJA PRISILIJO LJUDI V KROŽNO GIBANJE

Naj to raziskavo začnem s pripovedmi o krožni hoji oziroma gibanju ljudi v krogu, ki sem jih omenila v Uvodu. Te povedke niso niti redke niti niso omejene zgolj na slovensko folkloro. Najdemo jih v folklori mnogih evropskih ljudstev, le da ljudje za doživetje nehotenega blodenja v krogu krivijo različne povzročitelje, ne le coprnic, kot smo lahko videli v uvodnih pripovedih. V ruskih povedkah tega, da v gozdu zavaja ljudi v dolgotrajno kroženje na istem mestu, obtožujejo gozdnega duha *lešija* (Maksimov 1989 [1903]: 48), v Litvi pa *hudiča*, kot je razvidno iz naslednje povedke:

Ljudje so se pozimi vozili s sejmov, ko je bilo že temno, in so imeli s seboj steklenico žganega. Vas je bila ob cesti, tam pa so bila samo polja. Zato so poskušali ubrati bližnjico. In pijan voznik ne bi dovolil konjem vstopa na svoje dvorišče, potegnil bi za vajeti. No, bilo je dovolj, da bi naredil le en krog, pa bi te konji vozili v krogu do jutra. Potem bi pa govorili, da se je hudič polastil konjeve uzde, ga vodil in ne dovolil kočijažu, da se vrne domov.⁵ (izroček Line Bugiène z ISFNR konference v Tartuju 2006; LTR 5196/172, tekst št. 5; prim. tudi št. 3, 6)⁶

Na Portugalskem povzročitelj včasih ostaja neznan:

V starih časih so vozniki volovskih vpreg pred potjo slekli hlače in jih obesili na sprednji del voza. V tem kontekstu so mi povedali naslednje primere [glede tega, zakaj morajo obesiti hlače kot zaščitno sredstvo] (ki so se dogodili, predvidevam, okoli 1730): (...) Spet drugi voznik je moral vso noč voziti

⁵ »Folks would drive back home from the market in winter, when it was dark already, and having drunk a bottle (of liquor) as well. The village was at the road, but here there were only open fields. So, they would try making a short cut. And the drunken driver would not let the horse enter his yard, would draw at the rein. Well, it was enough to drive just one turn around, to make the track, and the horse would drive you in circles until morning! And they would say afterwards, that the devil had taken hold of the horse's bridle, leading it and not allowing the driver to come back home.«

⁶ V knjigi so prevodi, razen če je v spisku literature naveden drug prevajalec, moji.

*okoli polja in se je tega zavedel šele zjutraj. Bila je meglena noč.*⁷ (Leite de Vasconcelos 1980: 143⁸)

Drugod na Portugalskem kot povzročitelja takšne izkušnje, prav tako kot ponekod v Sloveniji, prepoznajo coprnico:

*Človek hodi sam ponoči z baklo pred seboj, da bi lahko videl. Nakako naleti na coprnice. Sliši krohot okrog sebe, nekaj kot piš vetra mu ugasne baklo in začne hoditi v krogih vso noč; naslednjega jutra je izčrpan.*⁹ (Santo Isidoro, Mafra, blizu Lizbone; zapisal Francisco Vaz da Silva, elektronska pošta 2005)

V Cornwallu, v Angliji, so znane pripovedi o nadnaravnih bitjih, imenovanih *piskies*, *pixies*, ki prisilijo ljudi, da blodijo v krogu:

*(...) John Sturtridge je ravno zapustil zabavo v gostilni in se odpravil domov prek Tregardon Down, ko je naletel na skupino piskies in naenkrat ves zmeden začel hoditi v krogih, čeprav bi zatrdil, da pozna vsako inčo poti v najtemnejši noči (...)*¹⁰ (Briggs 1978: 47)

Leta 1961 je o podobnem doživetju pripovedoval metodistični duhovnik iz Cornwalla:

Mene so nekoč vodile pixies v gozdu ob Budleigh Salterton. Nisem mogel najti poti iz njega, čeprav je bila tam in se jo je jasno videlo. Trikrat sem šel okrog

⁷ »In the old days, ox-cart drivers making a journey would take off their pants and hang them on the front of the cart. In this strain, I have been told the following examples [of why pants should be hanged as a protective means] (which happened, I suppose, towards 1730): An ox-cart driver on his journey found, three times in a row, that he was only taking the oxen and so had to go back to fetch the cart. Another driver who was taking a carload of glass had his car turn upside down three times; even so, when he reached his destiny not a single glass was broken. Another driver drove his car the whole night long around a field and only became aware of this in the morning. It was a foggy night.«

⁸ Zahvaljujem se Franciscu Vaz da Silvi za poslani in prevedeni povedki s Portugalske.

⁹ »A man is walking alone at night with a torch to see before him. In some way, he comes across witches. He hears cackles around him, something like a gust of wind puts down the fire of his torch, and he starts walking in rounds the whole night long; in the following morning he is exhausted.«

¹⁰ »It was on the night of Pickroun Day – a time of celebrations to the tinnerns – and John Sturtridge had just left a party at the inn and was making his way home across Tregardon Down when he came across a band of piskies and found himself going round and round quite mazed, though he would have said he knew every inch of the way of the darkest night (...).«

*nje, dokler ni nekdo prišel mimo in me našel, in mislil sem si, kako sem lahko izgubil pot. Tudi drugi so pravili, da so jih vodile pixies.*¹¹ (Briggs 1967: 138)

Kot smo lahko videli na podlagi teh nekaj primerov povedk iz različnih delov Evrope, v Rusiji kot povzročitelja gibanja v krogu krivijo *lešija*, v Litvi *hudiča*, v Sloveniji *coprnice* (prim. Uvod), na Portugalskem *coprnice*, v Angliji pa *piskies*, *pixies*. Iz njih je razvidno, da nehoteno krožno gibanje pripovedovalci oziroma njihova tradicijska kultura – kajti v svojih interpretacijah se pripovedovalci praviloma naslanjajo na interpretacijo, ki jim jo ponuja kolektivna tradicija njihovega območja, njihov verovanjski sistem –, povezujejo z nadnaravnim agensom, le interpretacije tega, katero nadnaravno bitje je krivo za ta doživetja, so različne. Včasih nadnaravnega povzročitelja niti ne skušajo definirati, kot smo videli iz druge portugalske povedke, a je kljub temu očitno, da izkušnjo doživljajo kot nadnaravno. Kot piše Éva Pócs, je motiv, da nadnaravna bitja zapeljejo človeka, včasih tudi v vrtincu, da izgubi pot, značilen za povedke, ki govorijo o »izstopu« iz človeškega časa in prostora in začasnem ali dokončnem bivanju človekove duše na onem svetu (1989: 40).

NADNARAVNA BITJA SE SAMA KROŽNO GIBAJO

Nadnaravna bitja pa ne le silijo ljudi v dolgotrajno krožno gibanje, ampak še pogosteje v folklornih pripovedih sama krožijo ali se vrtijo. Njihovo »nenehno gibanje v krogu«, »vitje« je po mnenju nekaterih raziskovalcev sploh ena njihovih najbolj karakterističnih lastnosti, po katerih se razlikujejo od človeškega sveta, za katerega je značilno gibanje po binarnem principu: levo – desno, naprej – nazaj, gor – dol (prim. Radenković 1996: 44; Belova 2004: 11).

PLES V KROGU

Krožno gibanje nadnaravnih bitij v folklori lahko prepoznamo na primer v podobi plesov v krogu. Na izročilo o vilinskih ali čarovniških plesih v krogu naletimo vsepovsod v Evropi, tudi v slovenskih zbirkah folklornih pripovedi (Kelemina 1997: 171, št. 143; Kocjan in Hadalin 1993: 70, št. 34; Primc 1997: 187, št. 171; 188: št. 172;

¹¹ »I were pixy-led once in a wood near Budleigh Salterton. I couldn't find my way out, though 'twas there, plain to see. I went all around about it three times, and then somebody coom along to find me, and I thought how could I miss the path. They said others was pixy-led there too.«

Gričnik 1998: 153, št. 330; Kropelj 2002: 138). Makedonske ljudske pesmi pojejo, da v krogu plešejo *vile*: »Vila je vila oro¹², / oro vila na planini (...)« (*Samovila oro vila, / oro vila na planina*) (Penušliski 1968: 34, *Samovila i svekrva*; prim. tudi 1968: 34–7, Jovan Popov i *samovila*). Pripoved iz Koprivnice tako piše o vilah, da so »To /su/ lijepe djevojke, koje vode svoje kolo po gorama kod voda. Nevina čovjeka rade povedu u svoje kolo pa mu znadu smesti i pamet (...)« (Horvat 1997: 17; navedeno po Mesarić 2010). Povedke iz Levča pripovedujejo o ljudeh, ki so srečali vile, ki so plesale v kolu¹³ (prim. Marković 2004: 113, št. 140). Sledovi plesa se pogosto kažejo kot trava, posušena v krogu, kolobarju (Stojanović 1996: 49–53, okolica Toplice; Andrejić–Senjanin 1972–3: 76, v Pomoravlju, Resavi in Levču; Franković 1990: 139–43, Mesarić 2010, podravske Hrvati; Marković 2004: 114, št. 141, iz Levča; prim. tudi 115–7, št. 145, 146, 148).

Včasih na krog, kjer so vile plesale kolo, kažejo tudi gobe, ki rastejo v krogu (Franković 1990: 139). Pogost motiv v romunski folklori je prav tako »krožni ples vil« (*hora zânelor*) (Poruciu 2010: 16. 109). V britanski in francoski folklori so krožni ples navadno pripisovali vilincem (*fairies*) ali tudi coprnicam, tak ples pa imenovali imenuje »vilinski krog« (angleško *fairy ring*) (Menefee 1985: 8, 13–4; Devlin 1987: 84). V danski folklori so ples tako imenovanih nevidnih ljudi, *elves*, opisovali kot ples v krogu, kot sled plesa pa prepoznavali gobe (*marasmius oreades*), ki rastejo v krogu (Kvideland in Sehmsdorf 1991: 212–3, št. 45.7). V Šetlandu pa so si tako predstavljali ples trolov, saj po tamkajšnjem tradicijskem verovanju kamni, postavljeni v krog, veljajo za trole, ki so okamneli, ko jih je med plesom presenetilo vzhajajoče Sonce (Jakobsen 1936).

Da so lučke *coprnice*, ki plešejo kolo po obkolpskih gričih, so pravili Srbi v Beli krajini (Dražumerić in Terseglav 1987: 229). Po varaždinskem izročilu *coprnice* na jurjevo sprejemajo v svoje kolo (Navratil 1888: 137). Med podravske Hrvati povedke pripovedujejo o coprnicah, ki sedijo na križišču poti v kolobarju ali pa plešejo kolo v žitu – od tod pohojeni kolobarji v žitu (Franković 1990: 58–9). Srbi iz Knina in Bukovice imajo luči, ki se vrtijo v krogu, za čarovnice: »Okrogla svetloba, ki poplesuje, pleše kolo, se imenuje 'sajost'. To so 'vještice'« (rokopisno gradivo, zbral Dražen Nožinić, v lasti Ljubinka Radenkovića¹⁴) Romunske *strige* (čarovnice) opisujejo kot majhne luči, ki plavajo po zraku in plešejo v različnih oblikah, ki se končujejo v krogu (Murgoci 1998: 13). Tudi na Madžarskem je bila neka ženska v

¹² Ples v krogu ali spirali.

¹³ Kolo je sicer lahko odprto ali zaprto, a v teh primerih gre očitno za zaprto kolo (to je obliko kola, ki se pleše v sklenjenem krogu), saj na krožno obliko kažejo sledovi v travi.

¹⁴ Za podatek se zahvaljujem Ljubinku Radenkoviću.

čarovniškem procesu obtožena zaradi domnevnega plesa z drugimi čarovnicami, s katerimi naj bi plesala »kot vrtinec«, se pravi v krogu (Kürti 2000: 100, op. 33). V Polesju v Belorusiji in v gomelski pokrajini pa pripovedujejo, da se začno hudiči in čaravnice vrteti v primerih, ko jih kdo prepozna, ko umirajo in ob zvoku cerkvenega zvona (Plotnikova 2004: 13).

ZRAČNI VRTINEC

Zapisana verovanja, ki so navadno verbalizirana v povedkah oziroma memoratih, kažejo na to, da so si ljudje tudi vrtinčasti veter zamišljali kot utelešenja različnih nadnaravnih bitij. Po belokranjskem verovanju naredijo »vihar« *vile* (Šašelj 1906: 216–20), a iz zapisa ni povsem jasno, ali gre za ob tem vrtinčasti veter, ki je sicer običajen za vile, ali ne. Bolj jasno, da se zračni vrtinec povezuje z nadnaravnimi bitji, postane iz drugih zapisov. Vihar, ki se vrti (*vijar, ki se frče*), v hrvaških povedkah odnese človeka do kola, kjer plešejo vile (Etnografija južnih Slavena u Mađarskoj 1982: 176). Kadar se dvigne »okrogli veter«, podravski Hrvati pravijo, da vile plešejo (Franković 1990: 60, 139). V Liki pripovedujejo, da je »/v/ijor /je/veter, ki vijoč se dviguje prah. Ustvarjajo ga vile in ga poleti nenadoma dvignejo. Če naleti na človeka, ga lahko tudi prevrne.« (Čiča 2002: 96–7) Povedke Romov v Temniču in Belici pričajo o tem, da so vile prepoznavali v vetru, kadar je pihal v vrtincu (*v kovitlac*) (Tomić 1950: 243; Čiča 2002: 96). Tudi v Hercegovini je bilo zapisano verovanje, da se v prahu, ki se zavrtinči v vrtincu, nahajajo vile (Radenković 1996: 44). V južni Srbiji (Vrane) in v Makedoniji (Veles) se v povedkah demoni, ki se razvijejo iz umrlih nekrščenih otrok (*navi, nave, navoj*), lahko pojavljajo tudi v podobi žensk – samovil, ki se kažejo kot vrtinci, ki so posebej nevarni za porodnice (Radenković 2004: 205–6). V Makedoniji, vzhodni Srbiji in Bolgariji ter ponekod na jadranski obali verjamejo, da se (samo)vile podnevi pojavljajo v podobi vrtinca (Radovanović 1932: 3–4, št. 1; Georgieva 1993: 147–9; Vražinovski 2000: 351; Petrović 2004: 145; Plotnikova 2004a: 28). V Bolgariji je vila razumljena kot personifikacija vrtinca (Dozon 1875: 4–5, 149–50, op. 1). Vrtinec (*vihar*) imenujejo vilinski (*samodivski*) veter in značilno je, da vile (samodive) spremlja veter oziroma vrtinec (Vinogradova 2000: 39, 359). Na prepletenost med povezavo vrtinca in nadnaravnih bitij kažejo tudi sledovi v besedišču. Srbska beseda *vetruška* pomeni obenem »vihar« (vihar, vrtinec, nevihta – op. avt.) in vilo, ki po ljudskem verovanju poganja vrtinčasti veter (Zaglavak), bolgarska beseda *stihija* pa pomeni tako »zmaja, podobnega *hali*«, kot tudi veter ali vrtinec (*vihar*) in vilo (*samovilo*). V Skopski kotlini veter, ki se vrtinči, pojasnjujejo z verovanjem, da se v njem tepejo vile. Ruski narečni izraz za vrtinec (*vihar*) pomeni obenem tudi »nečisto silo, ki se nahaja v vrtincu«, pridevnik vrtinčasti (*vihornyj*), izpeljan iz te besede, pa »nadnaravno bitje«

(Petrović 2004: 145). Vile v romunskem verovanju (*iele, dânsele*) prav tako plešejo v vrtincih vetra (Timotin 2007: 433). Po angleškem verovanju naj bi majhne zračne vrtince povzročale skupine nadnaravnih bitij (*fairies*) (Briggs 1978: 53). Na Irskem (Ballymenone, Ulster) so zapisane povedke o vilinskih bitjih (*fairies*), za katere pravijo, da gre za angele, ki so v »vojni nebes« sledili v pogubo Luciferju. Namesto da bi bili pregnani v pekel, naj bi se, med drugim, naselili v zračne vrtince (Glassie 1982: 547). Krožnost se lahko kaže tudi v gibanju glasu – kadar irsko nadnaravno bitje *banshee* naznani smrt, njegov glas kot nekakšen krik trikrat obkroži hišo (Lysaght 1986: 83)¹⁵. Na Spodnjem Saškem (v okolici Celle) pravi, da v vrtinčastem vetru plešejo *Herodiade* (Grimm 1882–88/ 1: 284–5).

V Sloveniji in na Hrvaškem, kjer so, drugače kot na območju pod vplivom Pravoslavne cerkve, v zgodnji novi dobi potekali čarovniški procesi (prim. Mencej 2006: 20), so vile pogosto zamenjale *čarovnice*, človeška bitja, ki so jim začeli pripisovati demonsko naravo oziroma nadnaravne sposobnosti. Ponekod so tako pravili, da so v vrtečem se vetru (prepelišu) navzoče čarovnice. S takim sukajočim se vetrom naj bi že večkrat koga dvignile v zrak ter ga odnesle v tuje kraje (Kelemina 1997: 202–3, št. 183, II). Pripoved s konca devetnajstega stoletja pravi takole: »Slišal sem stare babe pripovedovati, da v takih vrtincih vselej vsaj po ena copernica pleše.«¹⁶ (Lj. T. 1873: 38, O vetru) Povedke iz Gorenje Žetine prav tako govorijo o tem, da se »coprnica /se/ lahko spremeni v veterni vrtinec, ki dviga v zrak prah« (Dolenc 1955: 159–60). Iz povedke, zapisane v Čadrgu, se kaže, da so vrtinec razumeli kot utelešenje coprnika, ki na ta način kraje seno (Dolenc 1992: 88, št. 62, Kraja sena s coprnijo). Na Hrvaškem najdemo zapise o tem, da lahko coprnice naredijo močan zračni vrtinec, že v čarovniških procesih (Bayer 1953: 596; navedeno po: Čiča 2002: 97). Nastanek vrtinca (*vijor*) povedke podravske Hrvatev pojasnjujejo s plesom coprnice, ki ta veter mešajo (Franković 1990: 60, 139). V Podravini coprnico, ki pride v vrtinčastem vetru, ki premika predmete, imenujejo tudi mora (Mesarić 2010).

V vrtincu vetra so ponekod v Sloveniji prepoznavali tudi *vedomce*, tj. ljudi, sposobne metamorfoz, oziroma njihove duše, ki so lahko prosto zapustile telo. Tako so v Predmeji pravili, da se v zračnih vrtincih tolčejo vedanci (Černigoj 1988: 53–4,

¹⁵ Ista predstava se navezuje tudi na svetopisemski motiv obglavljenja svetega Janeza, ki ga je dosegla Herodiada. Ko Herodiadi prinesejo Janezevo glavo, jo objokuje, poljublja, a glava se odmakne in začne močno pihati vanjo. Nesrečna ženska je tako »odvrtinčena v prazen prostor, v katerem obstane za vekomaj« (*is whirled into empty space, and there she hangs for ever*) (Reinardus 1, 1139–1164). Nadalje, dodaja Grimm, ni nobenega dvoma, da se je že zgodaj v srednjem veku krščanski mit o Herodiadi pomešal s poganskimi zgodbami, tj. s predstavami o gospe Holdi in »besni vojski« (divji jagi – op. M. M.) itd. (Grimm 1882–88/ 1: 284–5).

¹⁶ O verovanjih v čarovnice v vetru oziroma vrtincu glej tudi Kühar 1911: 56, št. 44; VIII, 56.

Gostilničar je bil vedanc). V Adlešičih pravijo, da »kadar se stepo vetrovi in nastopi vrtinec, stori to Vidovina« (Šašelj 1906: 215–6, Vidovin in Vidovina).

V vrtincu se po verovanjih ponekod v Sloveniji skriva tudi *škrat* oziroma *hudič* (Lj. T. 1873: 38; Čop 1969: 3; Kelemina 1997 (1930): 202–3, št. 183 I, II). V Brežicah imenujejo »(...) vrtinec (...) Škratov ples. Kajti po ljudskem mnenju pleše Škratec, ne da bi ga kdo videl, prah se pa vrti okoli njega (...)«. Na Ptujskem polju so pripovedovali, da je Škratec veter, »(...) ki se pri lepem, mirnem vremenu nenadoma dvigne in, vzvrtivši prah v podobi kola, podi. Ljudje se prekrižujejo, ko zagledajo Škratca, ter pravijo, da se v sredi vrti hudič s svojim krdelom.« (Kelemina 1997: 202, št. 183, I.) In še: »Ako se kje suče veter v krog pa prah kvišku nese, tedaj se baje v tem prahu Vrag prepeli.« (Kelemina 1997: 202–3, št. 183, II) V Polesju, območju na meji med Ukrajino in Belorusijo, pripovedujejo o mnogih bitjih v podobi vrtinca, najpogosteje pa jih imajo za hudiča in nečiste sile (npr. *krýča*, *krýcja*, *krutýh* ...) (Plotnikova 2004: 12–3). Kot piše Levkieska, je pravzaprav splošna značilnost slovanskih verovanj o hudičih, čarovnicah, zmajih (alah), vilah, gozdnih duhovih itd., ta, da plešejo v zračnem vrtincu (1995: 379–82). Na Kosovu so pravili, da je tak zračni vrtinec satan in da je treba vanj trikrat pljuniti, v Bosni (Visočki kraj) pa, da so v njem hudiči. V Temniču so pravili, se v takem zračnem vrtincu tepejo *ale*¹⁷ (Radenković 1996: 43–4; prim. tudi Petrović 2004: 145), v Homolju v Srbiji pa, da se *ala* v vrtinčastem vetru skriva – kogar tak veter zadane, znori (Đorđević 1958: 66). Bolgari v Banatu so pripovedovali, da v takem vrtincu zli duhovi vodijo kolo (Nodilo 1981 [1885–1890]: 196; Radenković 2004: 206). V Vologodski guberniji v Rusiji so menili, da je nevihtni veter rezultat delovanja hudičevskih sil. Veter spremlja pojav demonov, kot so npr. *povitruľje*, *vitrenice*, *vetrenika* na Karpatih, *veštice* in hudiča pri vzhodnih Slovanih (Plotnikova 2001: 76; glej tudi 2004: 12). Tudi nemška verovanja vrtinec najpogosteje povezujejo s hudičem (Grimm 1882–88/ 1: 284–5; Guibert, Abbot of Nogent-sous-Coucy 1996: 91¹⁸). *Duhovi ljubimci*, ki jih je mogoče po mnenju Vinogradove razumeti kot nečiste umrle, prav tako kažejo trdno zvezo z naravnimi stihijami in vremenskimi anomalijami, med drugim z vrtincem (2000a: 98–103).

¹⁷ *Ala, hala* – mitološko bitje, ki se kaže v podobi nevihtnega vetra ali velike kače. Odnáša pridelek in povzroča bolezni. Prepleta se s predstavami o drugih bitjih, kot so *aždaja* (neke vrste zmaj, kača), *lamja* (večglava pošast), zmaj (prim. Radenković 2001: 559–61).

¹⁸ »(...) The sorcerer-cleric invoked the Devil by name while his wretched pupil held the cock. Suddenly the Devil appeared in a whirlwind and grabbed hold of the cock. Then, the cleric who had been led there called upon Saint Mary in his terror. When the Devil heard the name of this powerful Queen being uttered, he fled with the cock, but apparently he was unable to carry it away, since one of the fishermen found it the next day on a small island in the pond. O royal, sweet name of Mary, so dreaded in the regions of hell! (...)« Za opozorilo na zgodbo se zahvaljujem Annette Kehnel.

VODNI VRTINEC

Vrsta mitičnih oseb je povezanih tudi z vodnim vrtincem: slovenski *povodni mož* pa tudi *povodne žene*, vodni demoni v folklori Hrvatov, Srbov v Panoniji in spodnjem Podonavju pa tudi vzhodnih in zahodnih Slovanov žive v vrtincih, kamor radi povlečejo ljudi (Kelemina 1997 (1930): 177–8, št. 149, 156, 163¹⁹, 186, 191; Radenković 2000: 310–3; Mencej 2007: 55). V okolici Bajine Bašte v Srbiji so pripovedovali, da v drinskih virih živi vodni duh, ki meša vodo (Zečević 1984: 345). Ime poljskega povodnega moža, *wirnik*, celo izhaja iz besede, ki označuje vodni vrtinec (poljsko *wir* pomeni vrtinec), podobno tudi hrvaško ime zanj, *vijolândo*, izhaja iz glagola »viti« (Plotnikova 1996: 105).

Glede na to, da najdemo takšno bogastvo povedk o nadnaravnih bitjih, ki so na tak ali drugačen način povezana s krožnim gibanjem, na tako različnih delih Evrope, mora ta zveza med nadnaravnimi bitji in krožnim gibanjem zagotovo imeti poseben pomen. Vprašanje je torej, kakšen je pomen te povezave in zakaj se ta tako pogosto pojavlja v evropski folklori. Medtem ko iz pripovedi o ljudeh, ki so bili prisiljeni neskončno dolgo krožiti po isti poti, ni bilo povsem jasno, zakaj pripovedovalci to izkušnjo povezujejo prav z nadnaravnimi bitji, lahko iz pripovedi o nadnaravnih bitjih, ki plešejo v krogu ali se nahajajo v zračnih ali vodnih vrtincih, jasno vidimo, da se nadnaravna bitja tudi sama po sebi pogosto povezujejo s krožnim gibanjem.

¹⁹ Zgodba št. 163 govori o tem, da je otrok, ki ga je oče pustil blizu virja, prišel v roke povodnemu možu. Po očetovi intervenciji skoči povodni mož v virje. V tej pripovedi ni povsem jasno, ali gre res za vrtinec, a če lahko razumemo besedo »virje« (ki je izšla iz korena *irъjъ/vyrъjъ) kot vrtinec (prim. Bezljaj 2003), potem bi tudi ta zgodba potrjevala, da je vrtinec pot v domovanje povodnega moža.

DUŠE UMRLIH

A nadnaravna bitja niso edina, za katere je v folklori značilno krožno gibanje. Pripovedi podobno opisujejo tudi gibanje duš umrlih, ki se na poti s tega sveta na oni svet vijejo, vrtinčijo, torej krožno gibajo. V Bosni je bila zapisana pripoved o tem, da človekova duša odide na drugi svet tako, da se *vije*, torej »zvija, premika lokasto od namišljene vzdolžne osi« (prim. SSSKJ 1991/V.: 451): »Ona odide iz ust in se vije po hiši in okoli nje kot pramen meglice, vse dokler je mrtvec v hiši.« (Radenković 1996: 44) Po albanskih verovanjih naj bi duša po tem, ko je skozi usta zapustila telo, telo trikrat obkrožila. Ponekod v jugovzhodni Evropi pa pravijo, da duša po tem, ko zapusti telo, v krogih leti po zraku v sobi, zato je potrebno odpreti vrata in okna, da lahko odide ven (Stahl 1987: 216–7). V Estoniji, na otoku Kasaari, je bila še na začetku enaindvajsetega stoletja zapisana pripoved o duši umrlega, ki je dolgo strašila v zapuščeni hiši: ko je pripovedovalka zanj zmolila, je končno začutila sunek vetra, ki se je še nekaj časa *vrtinčil* po sobi in nato odšel²⁰ (Valk 2006: 43). Ker po tem v hiši ni več strašilo, lahko sklepamo, da je duša umrlega med tem vrtinčenjem zapustila ta svet in odpotovala v onstranstvo. V zahodni Bolgariji pripovedujejo, da duše, ki se dvigajo iz grobov, prav tako kot nadnaravna bitja človeka zapeljejo s poti tako, da se mu ves čas vrtijo okoli nog (Plotnikova 2004: 13).

ZRAČNI VRTINEC

Tudi *duše umrlih* se, tako kot nadnaravna bitja, lahko kažejo v podobi zračnega vrtinca oziroma jih pripovedovalci tako ali drugače povezujejo s pojavom vrtinčastega vetra. Z vrtinci se v ruski in bolgarski folklori z onega sveta domov vračajo duše umrlih sorodnikov (Levkievskaja 1995: 380). Najpogosteje pa se vrtinec povezuje z dušami *nečistih pokojnikov*, to je tistih, ki zaradi nepravilno izvedenih ritualov ob smrti, zaradi grehov, ki so jih storili v času življenja, zaradi nasilne ali prezgodnje smrti, samomora ali vrste drugih razlogov (prim. Risteski 1999: 92–6; Vinogradova 1999) ne morejo oditi na drugi svet in so obsojeni na bivanje med svetovoma živih in mrtvih. Po vzhodno- in zahodnoslovansko slovanskih tradicijskih verovanjih vrtinec

²⁰ »I read it /Lord's Prayer– MM./ and you know, there was a gust of wind around the room. It whirled in the room and I felt that it took the burden away... (...) and the ghost has never come back.«

najpogostejše povzroči samomorilec. Vrtinec, pravijo, leti v smeri, v katero je obrnjen obraz obešenca (ukrajinsko, karpatsko, poljsko podkarpatsko), goni dušo obešenca (rusko, poleško, poljsko, kašubsko) ali pa prenočuje na grobu samomorilca (poleško). V vrtincu se po folklornih pripovedih sodeč vrtijo prekleti ljudje (rusko, ukrajinsko), ljudje, ki so bili umorjeni (srbsko, bolgarsko), nekrščeni otroci (vzhodnoslovansko, poljsko, kašubsko), spremlja pa tudi smrt čarovnice ali *kolduna* (vrsta čarovnika) (vzhodnoslovansko, poljsko), se pravi ljudi, ki so zaradi svojega ukvarjanja z magijo v času življenja prav tako obsojeni na to, da bodo postali nečisti pokojniki (Levkievskaja 1995: 380). V jakutski pripovedi se duša umrlega šamana pokaže v podobi vrtinca: neki revež, ki ga je pretepel Dzallengej, se odpravi poiskat šamana Basyllaija, ki leži mrtev v leseni krsti na rtu, da bi ga maščeval. Ko najde krsto, potrka nanjo in ga prosi za pomoč. Čim izgovori svoje besede, se vzdigne iz tal pod grobom ogromen vrtinec in kaznuje Dzallengeja za njegovo dejanje (Bucholz 1968: 41).

VODNI VRTINEC

Podobne predstave se redkeje navezujejo tudi na vodni vrtinec: mesto, kjer se je kdo utopil, je po verovanjih iz Nemčije zaznamovano z vodnim vrtincem (HDA 1987: 199, geslo *Wasserwirbel*). Zanimiv je tudi detajl v litavskih povedkah o mestih, ki so se pogreznila, običajno zaradi grehov prebivalcev: v osebi duhovnika, ki svari prebivalce pred katastrofo, nemški folklorist Bernd Gliwa namreč prepozna psihompoma, ki spremlja duše umrlih na drugi svet, z njega pa se nazaj na ta svet vrača tako, da ga nosi hudič »kot vrtinec« (2005: 201).

TRADICIJSKE EVROPSKE PREDSTAVE O MEJNEM PROSTORU MED SVETOVOMA ŽIVIH IN MRTVIH

Seveda se lahko vprašamo, zakaj krožno gibanje, v katero so prisiljeni, pripovedovalci razumejo kot nadnaravno doživetje oziroma kot posledico delovanja nadnaravnih bitij, zakaj je krožno gibanje v folklori pomembna karakteristika nadnaravnih bitij in duš umrlih v času, ko po smrti odhajajo na drugi svet, ter duš tistih umrlih, ki veljajo za nečiste in ne morejo oditi na drugi svet, ampak so prisiljene ostati v vmesnem svetu med svetovoma živih in mrtvih, v istem mejnem območju torej, v katerem se zadržujejo tudi nadnaravna bitja, ki so, kljub temu da občasno vstopajo v naš svet, tesno povezana tudi z onim svetom.

Da bi lahko pojasnili, zakaj je krožno gibanje, v kateri koli obliki že, značilno za nadnaravna bitja in duše umrlih, ki se nahajajo v vmesnem svetu med svetovoma živih in mrtvih, pa za nekaj časa pustimo na strani folklorne pripovedi o le-teh in si pogledjmo, kako so si v tradicijski kulturi zamišljali ta mejni prostor med svetovoma živih in mrtvih. Na podlagi antičnih in srednjeveških filozofskih spisov, sledov v jeziku in folklornega gradiva lahko prepoznamo nekaj temeljnih simbolnih podob, ki to območje zaznamujejo in označujejo: vodni vrtinec, mlin, kolo in vreteno ter nekatere druge, kot so krožne stopnice, ples v krogu in vrteča se koča, na katere pa naletimo redkeje.

VODNI VRTINEC

V prejšnjem poglavju smo lahko videli, da je vrtinec, zračni in vodni, v folklori pogosto kraj, ki ga povezujejo z nadnaravnimi bitji. V evropskih mitoloških in kozmoloških tekstih pa tudi v jeziku pa naletimo tudi na predstavo o vrtincu, ki vodi na drugi svet in se nahaja na meji med svetovoma živih in mrtvih. Na slovanskem govornem območju zapisi o vrtincu, ki bi se nahajal med svetovoma živih in mrtvih, sicer, vsaj

meni, niso znani, a je ta predstava razvidna iz jezika. Praslovanska osnova, dubleta **irvǫjъ/vyrvǫjъ*, ki pomeni »tolmun, bazen, vrtinec« (*locus fluminis profundior, piscina, fons, vertex*), v slovanskih jezikih namreč označuje »kraj, kjer prebivajo duše umrlih in kjer prezimujejo ptice selivke«, te pa, kot piše etimolog France Bezljaj, po pragermanskem in praslovanskem izročilu prezimujejo v prebivališču umrlih (2003: 3, 548–9, 556, 561–2). Kot dodaja Bezljaj, »žal slovanska etnografija doslej še ni smiselno povezala teh izročil, po katerih vodi pot na drugi svet skozi vodo« (Bezljaj 2003: 556). Ta pomen praslovanskega besednega korena kaže na zelo arhaične predstave o vrtincu ali tolmunu na meji med svetovoma živih in mrtvih. Čeprav lahko pomen praslovanskega korena **irvǫjъ/vyrvǫjъ* sicer variira od tolmunu do vrtinca, pa se zdi v luči drugih evropskih predstav (prim. v nadaljevanju) vrtinec vsaj enako, če ne bolj verjetna predstava kot tolmun.

Heziod omenja, da se Otoki blaženih, torej eno od (po Platonu) treh možnih bivališč, kamor odidejo duše po smrti, nahajajo »poleg globoko vrtinčastega Oceanusa« (*deep-swirling Oceanus*)²¹ (Heziod, Dela in dnevi 170; prim. Vaz da Silva 2008: 91). Vrtinec nadalje lahko prepoznamo tudi v podobi pošasti – vrtinca Karibde v Odiseji, ki svoje žrtve potegne na oni svet: »(...) črno vodo požira pod njo božanska Karibda. / Trikrat na dan jo izbljuje in trikrat, o groza, posrka (...)« (Homer, Odiseja 12: 104–105); »(...) na desni božanska Karibda / strašno grgraje požira morja vodeno slanico: / vselej, kadar jo izbruhne, kipi in vre kakor kotel, / v ognja žarini stoječ, iz vrtinčaste zbrode pa brizga / pena visoko v ozračje in pade klečema na teme; / kadar pa zopet posrka morja vodeno slanico, / vidi globoko se v žrelo lijaka, a skala okoli / besno rjuje, pokaže na dnu se črna peščina: / zona zelena oblije drugo ob divjem prizoru.« (Homer, Odiseja 12: 235–243; prim. de Santillana in von Dechend 2002 [1940]: 204) Podobno se v Božanski komediji na Odisejevi poti v *pekel*, ko se ta približa Gori vic (*interpretatio christiana* poganskega mejnega prostora), »rodi vrtinec«²² (Dante, Božanska komedija, Pekel, 26, 137; prim. de Santillana in von Dechend 2002 [1940]: 204). V pesnitvah Homerja in Danteja se nedvomno kažejo tradicijske predstave, ki so bile v času njunega življenja še žive, a sta jih pesnika seveda umetniško predelala.

Mælström, sicer resnični vrtinec v Norveškem morju, v Zgodovini Langobardov omenja Pavel Diakon v osmem stoletju. Nahajal naj bi se, kot piše Diakon, »na robu

²¹ Iz slovenskega prevoda ta izraz ni razviden.

²² Na tem mestu v prevodih ne najdemo vedno besede »vrtinec« oziroma se prevodi razlikujejo v tem, ali gre za vodni ali zračni vrtinec, a Bezljaj opozarja tudi na pomenski preplet med vodnim in zračnim vrtincem (2003: 9). Tako v slovenskem prevodu Andreja Capudra beremo: »ko je vihar prišel od zemlje nove« (Dante 2005). De Santillana in von Dechendova na tem mestu prevajata *vodni vrtinec* (*whirlpool*) (de Santillana in von Dechend 2002 [1940]: 204). Dante sicer uporabi besedo *turbo*, ki se jo najpogosteje prevaja kot »zračni vrtinec«. Temu sledita tudi prevoda Madelbauma in Longfellowa v angleški jezik: »For out of the (that) new land a *whirlwind* / zračni vrtinec – op. M. M./ rose«. (prim. internetni vir 16).

sveta«. Čeprav gre za opis resničnega vrtinca v Norveškem morju, pa lokacija »na robu sveta« in njegovo poimenovanje »popsek sveta« vzbujata konotacijo vrtinca, ki leži na sami meji med svetovoma živih in mrtvih:

*Sploh ne tako daleč od obale, o kateri smo govorili, na njeni zahodni strani, kjer morje preide v odprt ocean, je zelo globok vrtinec, ki ga glede na njegovo običajno ime imenujemo popsek morja. Dvakrat na dan, pripovedujejo, posrka vase plimo in jo spet izbruha naprej, kar se dokazano zgodi, ko se morje umika in dviguje proti vsem tistim obalam s strašno hitrostjo [...] Trdijo, da ta vrtinec, o katerem smo govorili, ladje pogosto potegne noter brezglavo in naglo s tako hitrostjo, da se zdi, kot da bi oponašale let puščic po zraku; in često med vse preveč strašnim tuljenjem razpadejo takoj, ko se pojavijo na površju. Pogosto jih takrat, kadar se vedno znova in znova skoraj potopijo, nenadna množica valov potegne nazaj in z veliko hitrostjo izvrže tako, kot jih je prej posrkala vase.*²³ (navedeno po: Tolley 2009/II: 90)²⁴

V spisu *De Situ Daniæ* vrtinec omenja tudi nemški srednjeveški kronist iz druge polovice enajstega stoletja, Adam iz Bremna. V njem piše o frizijskih plemičih, ki so se podali na potovanje mimo Norveške do končnih meja Arktičnega oceana, kjer jih je zajel vrtinec in jih skoraj povlekel v kaos, a jih potem nepričakovano izvržel na otoku, polnem zlata in dragocenega kamenja (navedeno po Rydberg 1907: 320; Santillana in von Dechend 2002 [1940]: 206). Ta čudežni otok, na katerem so plemiči pristali po tem, ko jih je vrtinec potegnil vase, lahko prav tako razumemo kot podobo onega sveta, se pravi, da se tudi tu vrtinec pojavi na sami meji med svetovom živih in mrtvih.²⁵

²³ »Not all that far from the shore we have been discussing, over against its western side, where the sea gives way to the open ocean, there is a very deep whirlpool, which according to its customary name we call the navel of the sea. Twice in a day it is said to suck up the tides and spew them forth again, as is proved to happen when the tides ebb and flow against all those shores with too great a speed. [...] It is claimed that ships are often dragged in hurriedly and rapidly with such swiftness by this whirlpool of which we have spoken that they seem to imitate the flight of arrows through the air; and often in an all too horrendous bellowing they perish as they come out. Frequently when again and again they are about to be sunk, drawn back by the sudden mass of the waves, they are cast out with as great speed as they were previously sucked in by.«

²⁴ Podobno pišeta o vrtincu blizu Lofotna tudi Olaus Magnus v *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555) ter Erik Hansen Schönneböf v *Lofotens och Vestraalens Beskriffuelse* (1591) (navedeno po Tolley 2009/II: 90–1).

²⁵ Podobno zgodbo, a še bolj eksplicitno v tem, da gre pri vrtincu za vhod v drugi svet, najdemo celo med Čeroki Indijanci v severni Ameriki. Zgodba pripoveduje o človeku, ki je potoval s kanujem in »ga je potegnilo okrog in okrog do najnižje točke vrtinca, ko ga je tam ujel drug krog in ga vrغل ven. Kasneje je povedal, da se je, ko je dosegel najnižje središče vrtinca, zdelo, da se je voda spodaj odprla in je lahko videl navzdol kot skozi strešni tram pri hiši, in tam na dnu reke je videl čudovito družčino, ki je vzdignila pogled in mu pomignila, naj se ji pridruži, a ravno ko so stegnili roke, da bi

V finskem epu *Kalevala* se vrtinec nahaja ob vhodu v Pohjolo (de Santillana in von Dechend 2002 [1940]: 204–6), kjer »svetovne vode tečejo skozi velik vrtinec²⁶ v spodnji svet« (navedeno po Napolskikh 1992: 6). Iz štirinajstega speva *Kalevale*, ki govori o Leminkäinenovi smrti, je razvidno, da se usodni vrtinec nahaja tudi v sveti reki, v »najtemnejšem toku dežele smrti Tuonele«²⁷ (prim. zlasti *The Kalevala* 14: 435–444). Vrtinec, skozi katerega poteka izmenjava vode med svetovoma živih in mrtvih, nastopa v izročilu Nenetov (severnih Samojedov): »/.../ nekje v Severnem morju, ob ustju reke Ob, je ogromen slap, *vrtinec*. Skozenj teče voda v podzemno morje in se potem spomladi vrača na površje Zemlje.« (Napolskikh 1992: 9)

MLIN

V skandinavskih mitoloških pesmih in besedilih morski vrtinec pogosto opisujejo z metaforo mlina, ki ga po metonimiji identificirajo z mitičnim mlinom Grottijem (Tolley 2009/II: 88). Kitica, ki jo pripisujejo Snæbjørnu, o Grottiju piše takole:

Pravijo, da devet nevest z okvira otoka [valovi ocena] energično vrtili Grotti, najbolj krutega do vojske od grebenov [vrtinec], ven iz obroča Zemlje [v oceanu], te, ki so davno tega zmlele obrok Amlóðijevega zvarka [morski pesek]. Zmanjševalec obroča [princ] s premcem svoje ladje odseka prebivalstvo pobočja ladij [valov].²⁸ (Tolley 2009/II: 87)

ga zgrabili, ga je potegnil s seboj nagel tok in ga odnesel izven dosega njihovih rok.« (de Santillana in von Dechend 2002 [1940]: 207). V tej »čudoviti družini«, ki ga vabi vase, lahko, kot komentirata de Santillana in von Dechendova, prepoznamo mrtve.

²⁶ Finsko: *kurimus, kurilan kurkka*. Napolskikh tu prevaja z besedo »brezno« (angl. *abyss*), a njegov prevod je napačen: finsko *kurimus* pomeni vrtinec, ne pa prepad, kar je razvidno tudi iz njegovih prevodov iste besede na drugih mestih v njegovem članku. Zahvaljujem se Mateju Goršiču za opozorilo na to referenco in pojasnilo glede prevoda.

²⁷ »Northland's old and wretched shepherd,/Nasshut, the despised protector/Of the flocks of Sariola,/Throws the dying Lemminkainen,/Throws the hero of the islands,/Into Tuonela's river,/To the blackest stream of death-land,/To the worst of fatal *whirlpools*./Lemminkainen, wild and daring,/Helpless falls upon the waters,/Floating down the coal-black current,/Through the cataract and rapids/To the tombs of Tuonela.« (prim. internetni vir 17) V slovenskem prevodu prevajalka Jelka Ovaska Novak besede *vrtinec* ni uporabila (prim. *Kalevala* 1997).

²⁸ »They say that the nine brides of the island quern-frame [the waves of the ocean] vigorously turn Grotti, the most army-cruel of skerries [a whirlpool], out of the rim of the earth [in the ocean], they who long since have ground the meal of Amlóði's liquor [sand of the sea]. The ring-diminisher [prince] cuts with the prow of his vessel the habitation of the hillside of ships [the waves].«

Pesem je pomensko zelo bogata in zgoščena, zato je težko prevedljiva in jo je seveda mogoče razumeti na več načinov. Devet nevest predvidoma predstavlja valove oceana (hčere Ægirja), »obroč Zemlje« sicer predstavlja morje, a dodatno pomeni, da se mitični oceanski mlin nahaja »nekje na robu sveta«. Verz »Grotti, najbolj krutega do vojske od grebenov« ponuja tri možne interpretacije; od teh naj omenim zgolj dve, ki sta po mnenju Tolleya verjetnejši. Po prvi lahko razumemo Grotti kot »greben, ki zmelje svoje žrtve«, kar naj bi bila aluzija na skale, potopljene v vrtincu. Te naj bi bile pravzaprav polomljeni mlinski kamni, ki pustošijo ladje, ki jih vrtinec potegne navzdol. Po drugi interpretaciji je mogoče verz razumeti kot »najbolj do vojske kruti Grotti [brusilec] grebenov«, kjer je »mlin (brusilec) grebenov« metafora za vrtinec, ki je krut do posadk, ki jih posrka vase (Tolley 2009/II: 88).

Clive Tolley je prepričan, da je mlin aluzija na vrtinec v morju, in predvideva, da Snæbjörn tu opisuje vrtinec, ki leži blizu Lofotena na severu Norveške in ki so ga opisovali že Diakon, Magnus in Schönnéböl (prim. opombo št. 24). Opisi tega vrtinca so namreč zelo blizu predstavi o mlinu, ki v globinah oceana zmelje vse, kar mu pride med mlinske kamne, in s svojimi krožnimi gibi ustvarja vrtinec. Kot piše Tolley, pa je težko za trdno reči, ali pripovedi o tem resničnem vrtincu odsevajo podobo Grottija v mitoloških pesmih ali pa so, nasprotno, na opis Grottija vplivale pripovedi o resničnem vrtincu (Tolley 2009/II: 88–9).

KOLO

En sam meni znan zapis, in sicer iz grenlandskega izročila, omenja kolo, mimo katerega vodi pot na oni svet. Duša mora pred prihodom na drugi svet namreč »prečkati prepad, kjer se vrti ozko kolo, gladko kot led« (Grimm 1882–88/4: 1550).

VRETENO

Poleg vrtinca, mlina in kolesa pa najdemo v antičnih kozmoloških tekstih še eno podobo, ki implicira krožno gibanje in jo lahko povezujemo z mejnim prostorom med svetovoma živih in mrtvih, namreč vreteno. Vreteno se, seveda, tako kot vrtinec, mlin ali kolo, vrti. Beseda za vreteno ali vretence v mnogih indoevropskih jezikih pravzaprav izhaja iz korena **uer-t-* v pomenu »vrteti, obračati, spreminjati«. Od tod

izrazi za, na primer, starocerkvenoslovansko besedo *vrěteno*, srednjevisokonemško *wirtel*, velško *gwerthyd* (prim. Bezljaj 2005: 366; West 2007: 383).

Pri Platonu je krožno gibanje kozmosa predstavljeno z vrtenjem »vretena nujnosti« (grško *Anánke*), »s pomočjo katerega se obračajo vsa krožna gibanja« (Platon, Država X: 616d), Moire (Kloto, Lahezis in Atropos), grške boginje usode, pa sedijo okoli vretena in ga potiskajo ter ob tem spuščajo duše ljudi, ki se bodo ponovno utelesile, v njihovo novo življenje na Zemlji. Vreteno, skozi katerega začno svoje potovanje novi človeški inkarnaciji naproti, lahko torej razumemo kot mejno območje med svetovoma, saj se duše inkarnirajo v novo življenje na Zemlji z onega sveta:

(...) Ko so vse duše izbrale način življenja, so po vrsti, kot jih je določil žreb, pristopale k Lahezis. Ta je z vsako poslala na pot tistega dajmona, ki si ga je izbrala, kot čuvarja (njenega) načina življenja – čuvarja, ki ji izpolni to, kar je izbrala. Dajmon je dušo najprej odpeljal h Kloti, pod njeno roko in njenim obračanjem vrtinca vretena: tako je potrdil usodo, ki jo je na podlagi njegovega žreba izbrala (sama duša). Ko se je dotaknil vretena, je dušo odvedel k Atropini preji; s tem je to, kar je napredla, naredil nespremenljivo. Od tod je duša, ne da bi se obrnila, šla k vznožju prestola²⁹ Nujnosti in prišla skozenj. Ko so skozi prišle tudi druge duše, so vse potovale proti planoti (reke) Pozabe³⁰, po pripeki in strašno zadušljivi vročini; ta planota je namreč brez dreves in vsega drugega, kar raste iz zemlje. Ko se je že zvečerilo, so se ušotorili ob reki Brezbrižnosti (...) Nenadoma so se začeli gibati od tod, eden sem in drugi tja, navzgor v rojstvo: utrinjali so se kot zvezde. (...) (Platon, Država X, 620d–621c; prim. tudi 617d–620c)

PLES V KROGU

Zdi se, da globoko zakoreninjena tradicijska predstava o krožnem gibanju kot značilnosti prostora med svetovoma, ki smo jo v podobi vrtečih se teles oziroma naravnih pojavov (vrtinec, vreteno, mlin, kolo) lahko prepoznali v mitoloških in drugih antičnih tekstih, jeziku in folklori, odseva tudi v krščanskih tekstih³¹, kljub

²⁹ Na drugih mestih Platon piše o »vretenu Nujnosti« (gr. *Anánke*).

³⁰ Več o rekah pozabe v indoevropski mitologiji v Lincoln 1982.

³¹ Krožno gibanje na poti v nebesa (tj. na oni svet) najdemo tudi v judovskih verskih spisih, kjer spet naletimo na podobo vrtinca, tokrat zračnega. V Talmudu najdemo poročilo o Enohu, ki se je »na sedmi dan (...) dvignil v nebesa v vrtincu, s kočijo in ognjenimi konji« (Talmud, Part first. Biblical

temu da se je Krščanska cerkev skozi zgodovino tradicijske, poganske koncepte trudila preganjati, kjer je le mogla. Sredi trinajstega stoletja je Mechtild iz Magdeburga v svojem delu *Das fließende Licht der Gottheit* opisala plesalce, ki se vzpenjajo navzgor do nebesne *connubium spirituale* (duhovne spolne zveze), kjer pride do konzumacije večne poroke. Angeli v krožnem plesu tako spremljajo blagoslovljene duše umrlih na njihovi poti v večni počitek (Zimmermann 2006: 107–11, 144; Kehnel v Kehnel in Mencej 2009: 82). Gibanje duš in angelov v vmesnem prostoru, na poti z Zemlje v nebesa, je torej tudi v tem krščansko navdahnjenem tekstu opisano kot krožno.

KROŽNE STOPNICE

Prehod na drugi svet skozi krožno gibanje je verjetno še bolj jasno razviden iz srednjeveške kronike o prihodu frančiškanskih menihov v Anglijo iz srede šestnajstega stoletja z naslovom *Tractatus de adventu fratrum minorum in Anglia*. Med sto devetdeset exempla je v kroniki tudi zgodba o viziji brata Adama Marsha, v kateri je ta zagledal sebe in brata Adama iz Exetra, kako prihajata v grad. Brat Adam iz Exetra je vstopil prvi, odkril spiralne stopnice in se začel vzpenjati po njih tako hitro, da je njegovemu sobratu kmalu izginil izpred oči, čeprav ga je skušal zadržati³² (Fratris Thomae 1951: 17).³³ Njegov vstop v nebesa (oni svet) je prikazan kot prehod po zavitih (spiralnih) stopnicah, ki, tako kot vrtinec, mlin, vreteno, kolo in ples v krogu, seveda implicirajo krožno gibanje. Vizijo Adama Marsha razlaga dejstvo, da brata Adama iz Exetra v resnici niso nikoli več videli in je kmalu zatem umrl v Barletti, kamor ga je papež poslal pridigat Saracenom. Nemška medievistka Annette Kehnel to srednjeveško pripoved interpretira kot »globoko zakoreninjeno v vedenju o mejnih funkcijah krožnega gibanja: združena z dejanjem plezanja oziroma vzpenjanja simbolizira pot proti absolutni realnosti (...)« (v Kehnel in Mencej 2009: 75–6, 96–7).

history, Chapter I., From Cain and Abel to the destruction of Babel's tower: 21, internetni vir 1; Book of Jasher, Chapter 3: 36, internetni vir 2.

³² »Ingressus est ergo prius frater Adam de Exonia, osculata cruce; et alter frater Adam statim, eadem osculata, secutus est. Sed prior inventam mox cocleam tam velociter ascendit, ut ab aspectu sequentis citius raperetur: sequens vero clamavit: »Incedatis moderatius, incedatis moderatius«. Se alter nusquam postea comparuit.«

³³ To predstavo kažejo tudi slike Williama Blaka na prelomu med osemnajstim in devetnajstim stoletjem, ki prikazujejo pot angelskih figur in otrok v nebesa skozi krožno gibanje, po spiralno zavitih stopnicah (npr. slika Jakobova lestev – prim. internetni vir 3) ali v vrtincu, kot se zdi, v pekel (prim. sliko Vrtinec ljubimcev; slika prikazuje vrtinec grešnih ljubimcev v peklu iz Božanske komedije, 5. spev, prim. internetni vir 4).

Na drugačen način se motiv kroženja v mejnem prostoru med svetovoma kaže v ruskih čudežnih pravljicah, v katerih junak na poti skozi gozd naleti na kočo Babe Jage, ki se okoli svoje osi vrti na kurjih nožicah. »Stoji pred njim /junakom – op. M.M./ izbica na kurjih nožicah in se neprestano vrti«, pripovedujejo pravljice, naloga junaka pa je, da zaustavi njeno obračanje. Vladimir Propp pojasnjuje, zakaj mora junak kočo najprej ustaviti, preden lahko vstopi vanjo: kočica naj bi po njegovem mnenju stala na neki vidni ali nevidni meji, prek katere junak ne more in ki pomeni pregrado med svetovoma. Pravljичni junak je po Proppovi interpretaciji namreč šaman, ki skuša vstopiti v carstvo mrtvih (1986: 152–7), zato mora biti sposoben premagati oviro, ki stoji na meji med svetovoma živih in mrtvih in za katero je očitno tudi tu značilno krožno gibanje.

*

Vse te predstave o prostoru med svetovoma živih in mrtvih kažejo na to, da je bila ta mejni prostor, ki pomeni obenem mejo in prehod med svetovoma, v tradicijskih predkrščanskih verovanjih pogosto koncipiran kot prostor, za katerega je značilno krožno gibanje, vrtenje³⁴ – tako vrtinec, mlin, kolo, vreteno pa tudi ples, krožne stopnice in vrteča se kočica namreč implicirajo takšno gibanje. Ista predstava se je ohranila v nekaterih krščanskih tekstih pa tudi v evropskih čudežnih pravljicah³⁵. V tem kontekstu postane vrtenje oziroma kroženje, ki je značilno za nadnaravna bitja in duše, ki se nahajajo v tem prostoru, razumljivo: ker je krožno gibanje karakteristika

³⁴ Vsi teksti seveda ne govorijo o krožnem gibanju v mejnem prostoru med svetovoma živih in mrtvih. (Indo)evropske predstave o onstranstvu so različne in ponujajo različne koncepte – onstranstvo se lahko nahaja na nebu, pod zemljo ali na drugi strani vode. A, kot bom skušala pokazati v nadaljevanju, se koncept krožnega gibanja v širšem kontekstu folklore, obredov, magijskih praks itd. izkazuje za pomembnejšega, kot bi mu pripisali na prvi pogled.

³⁵ Isto predstavo o krožnem gibanju, skozi katerega se vstopa v drugi svet, kaže tudi Mit o Hainuwele z otoka Ceram v Novi Gvineji: »The next morning, seeing that Hainuwele did not come home, Ameta divined that she had been murdered. He found the body, disinterred it, and cut it into pieces, which he buried in various places, except the arms. The buried pieces gave birth to plants previously unknown, especially to tubers, which since then are the chief food of human beings. Ameta took Hainuwele's arms to another *dema*-divinity, Satene. Satene drew a spiral with nine turns on a dancing ground and placed herself at the centre of it. From Hainuwele's arms she made a door, and summoned the dancers. 'Since you have killed,' she said, 'I will no longer live here. I shall leave this very day. Now you will have to come to me through this door.' Those who were able to pass through it remained human beings. The others were changed into animals (pigs, birds, fish) or spirits. Satene announced that after her going men would meet her only after their death, and she vanished from the surface of the Earth.« (Eliade 1992a [1967]:18–20)

mejnega prostora, se mora seveda kazati tudi v vsem, kar sodi vanj oziroma kar se nahaja v njem³⁶, se pravi tako v gibanju nadnaravnih bitij kot tudi duš umrlih, ki so obsojene na večno oziroma dolgotrajno bivanje v mejnem prostoru ali pa ga prečkajo na svoji poti na drugi svet.

³⁶ Prim. tudi povedko o fantu, ki se je spustil v globoko klet južnega stolpa kunšperskega gradu, kjer naj bi se nahajali zakladi, kar glede na mnoge povedke o tem, da se na oni svet pride skozi jamo, simbolno lahko razumemo kot spust v oni svet: »Nekoč so se zbrali fantje in možje in so se stavili, kdo bo šel noter. Tisti, na katerega je prišla vrsta, je vzel klobčič, ki ga je eden izmed tovarišev držal, in je šel noter. Hodil je tako dolgo, da mu je klobčiča zmanjkalo. Nato se je pa vrnil in je bil ves zmešan. Minuli sta bili dve uri. V notranjosti v resnici ni prišel do nikakega cilja, kajti *hodil je vedno v krogu* po stopnicah navzdol.« (Orožen 1936: 206, št. 9)

SIMBOLIKA VRETENA, PREDENJA, PREJE IN NITI

V mejnem prostoru med svetovoma najdemo torej, vsaj po filozofskih in mitoloških besedilih pa tudi po folklornih zapisih in sledovih v jeziku sodeč, različne simbole, ki konotirajo krožno gibanje – vrtnec, mlin, kolo, vreteno, krožni ples, krožne stopnice ali vrtečo se koč. Toda če se ozremo še širše v evropsko tradicijsko kulturo, ne le po neposrednih opisih predstave o mejnem območju med svetovoma, se zdi, da je od vseh teh simbolov, postavljenih na mejo med svetovoma, najbolj celovit in razvejan pomen pridobilo vreteno, z njim pa tudi predenje in vse, kar je povezano z njim³⁷. Zato si, preden nadaljujemo s simboliko krožnega gibanja nasploh, podrobneje oglejmo simboliko predenja kot oblike krožnega gibanja, pa tudi nespredene preje, niti in vretena v evropski kulturi in drugih kulturah, povezanih z evropsko. Kot smo videli, so se po antičnih verovanjih (prim. spredaj Platon) duše, ki so prihajale iz dežele mrtvih, mimo vretena inkarnirale v novo življenje v svetu živih. A tudi v evropski folklori so vreteno, dejavnost, ki je povezana z njim, tj. predenje, pa tudi material za predenje (preja) in rezultat predenja (nit) tesno povezani s simboliko prehajanja med svetovoma živih in mrtvih.

Gospodarski pomen predenja je bil skozi zgodovino nedvomno izjemen. Predenje je bilo dejavnost, ki je vsaj od zgodnjega neolitika dalje, ko se je razširila tehnika predenja, pri kateri je izdelek neskončna nit³⁸, najverjetneje na začetku iz volne³⁹, pomenilo bistveni del ženskih opravil (Barber 1991: 4, 50). Glede na pomen te dejavnosti za skupnost ni nič nenavadnega, da so predenje⁴⁰ in z njim povezano orodje za predenje, kot so preslica, vreteno, vretence in kolovrat, material za predenje (nespredena volna, konoplja, lan) in produkt predenja (nit) pridobili mnoge simbolne pomene, ki so od najstarejših civilizacij dalje pa do danes povezani s temeljnimi aspekti človeške eksistence, kot so rojstvo, smrt, usoda (prim. Treusch–Dieter 1983; Zipes 1993: 50–3). Ti pomeni so gotovo povezani tudi z vlogo ženske kot predice in

³⁷ Za pojasnilo nekaterih dejstev glede tehnike predenja se zahvaljujem Karen Bek–Pedersen in Fredi Bayne.

³⁸ Angl. termin je »continuous-draft«. Najlepše se zahvaljujem Janji Žagar Grgič za pojasnilo glede ustreznega slovenskega termina.

³⁹ Preprostejše tehnike predenja, npr. ličkanja v nit, so poznali celo že v poznem paleolitiku (prim. Barber 1991: 39–50).

⁴⁰ Enako velja za tkanje, ki je naravno nadaljevanje predenja, zato se njune simbolne konotacije pogosto prepletajo. Nit mora biti najprej seveda spredena, da se lahko zatem z njo tke (Kilbourne Matossian 1973: 331; Barber 1991: 9; West 2007: 385–6).

obenem generatorke novega življenja, a ključno vlogo v takšni simboliki je, kot bom skušala pokazati v nadaljevanju, odigralo dejstvo, da nit iz nespredene volne nastaja prek vrtenja, tj. prek *krožnega gibanja* niti med prsti⁴¹, na vretenu ali kolovratu.

NADNARAVNA BITJA PREDEJO

Tako kot je za nadnaravna bitja pogosto značilno vrtenje oziroma kakršna koli oblika krožnega gibanja, kot smo lahko videli v prvem poglavju, se ta s predstavo o krožnem gibanju povezujejo tudi prek predenja. Predenje, predilsko orodje, preja in nit se v evropski folklori navezujejo na množico nadnaravnih bitij. Navadno gre za bitja ženskega spola, in le izjemoma moškega, kar je glede na naravo dela, ki je praviloma veljalo za žensko, seveda razumljivo. Poglejmo si najprej na kratko pregled nekaterih nadnaravnih bitij, ki so na tak ali drugačen način povezana s predenjem – namerno sem izbrala bitja iz folklore zelo oddaljenih evropskih ljudstev, da bi pokazala, da so si verovanja, čeprav zelo oddaljena in povezana z različnimi nadnaravnimi bitji, v resnici med seboj zelo podobna.

Tako recimo v srbskih ljudskih pesmih⁴² *vile* predejo:

*Oj višnjo, višnjice,
Digni gore grane,
Ispod tebe vile
Divno kolo vode,
Pred njima Radiša,
Bičem rosu trese,
Do dve vile vodi,
A trečoj besedi:
»Pod' za mene, vilo!
Kod moje češ majke
U lađu sediti,
Tanku svilu presti
Na zlatno vreteno.« (Karadić 1972: 189, št. 25)*

⁴¹ Predenje z roko, brez orodja, je najpreprostejša oblika predenja, a tudi tu je potrebno prejo med prsti vrteti, da iz nje nastaja nit.

⁴² Datum in kraj zapisa nista podana, a ker je Karadić umrl leta 1864, je morala biti pesem najverjetneje zapisana nekako sredi 19. stoletja. Pesem so peli na praznik *kraljice*.

Vreteno je pogost atribut mnogih vzhodnoslovanskih nadnaravnih bitij, npr. *pjatnice*, *kikimore*, *mare*, *domovoja* (Valencova 2001: 103). Ruske pripovedi iz Olonecke in Vologodske pokrajine, zapisane v devetnajstem stoletju, opisujejo maro, ki ponoči sedi na peči in prede prejo ali kodeljo, včasih pa prejo trga, ter kikimoro (*šišimoro*), ki prede, tke, plete, veze in šiva, kadar domači ležejo spat. Tudi šaljivi verzi, s katerimi so se norčevali iz lenih deklet, kažejo na povezavo kikimore s predenjem: »Zaspi, dekle: kikomora bo predla in tvoja mati tkala namesto tebe!« (Afanasjev 1994 [1869]/2: 101–2; Maksimov 1989 [1903]: 41–2; Krinična 1995: 5–6). Mari in kikimori je v tem podobna tudi *rusalka*: po pripovedih iz Kijeva in drugod iz Ukrajine rusalke delajo z nitmi, prejo, platnom, nespredeno volno in rade predejo ali razmotavajo prejo. Podobno tudi ukrajinsko mitično žensko bitje *nička* prede, zlasti ob petkih ponoči, kadar ženske pustijo kodeljo nespredeno. Ukrajinci poznajo tudi lokalno različico tega bitja, ki se imenuje *komoha*, ki ravno tako prede (Afanasjev 1994 [1869]/3: 139; Krinična 1995: 6–7).

V finskem izročilu so nadnaravna bitja, imenovane *plejade*, opisovali kot mlade in lepe mladenke, podkovane v predenju in tkanju (Catháin Ó 1995: 123). Po nemških tradicijskih verovanjih naj bi neviden majhen škrat začel vrteti vreteno, če ljudje ne bi navili jermen kolovrata, na Škotskem pa so zvečer dvignili jermen kolovrata, da bi nadnaravnim bitjem preprečili vrtenje kolovrata (Sébillot 1981: 143). V Saintonge v Franciji so bile na začetku devetnajstega stoletja zapisane pripovedi kmečkega prebivalstva o sojenicah (*fades*) in dobrih predicah (*bonnes filandières*), ki ponoči hodijo naokrog z vretenom v rokah in napovedujejo prihodnost (Devlin 1987: 84). Tudi druga nadnaravna bitja, kot so vile (*fées*) ali škrti (*lutins*), naj bi ponoči prihajala po nit ali pa delala na kolovratu (Sébillot 1981: 142). V francoskih povedkah se lahko vila celo skriva v niti kot v zaporu; če bi takšno nit kdo pobral in navil v klobčič, bi izstopila iz klobčiča in se tako osvobodila (Borghini 1999). V Berryju so v devetnajstem stoletju opisovali tudi ženskega duha oziroma škratinjo, hudobno vilo, ki je rada mešala in vozlala prejo (Devlin 1987: 87). V italijanskih povedkah je nit najpogostejše povezana s čarovnicami – te se lahko prikazujejo v podobi klobčiča ali uporabljajo klobčič kot nekakšno zlohotno magijsko sredstvo za uročevanje, včasih pa je povezana tudi z drugimi nadnaravnimi bitji, ki imajo negativne ali demonične značilnosti (Borghini 1999).

V portugalski folklori najdemo vrsto povedk, v katerih začarane device, imenovane *moura encantada*, nenehno tkejo ter se udeležujejo predilskih večerov. Povedke o teh začaranih dekletih, ki tkejo in predejo svojo »neskončno nit – znamenje, da je njihovo delo neskončno« (Cardigos 2008: 113), zelo jasno kažejo njihovo mejno pozicijo:

Ženska je na poti v cerkev našla zlato nit. Povlekla jo je in ugotovila, da se nit nikoli ne konča, zato si je rekla sama pri sebi 'To je dovolj, da obogatim,' in jo prerezala, ker ni hotela zamuditi svete maše. Čim je bila nit prerezana, se je raztopila v kri in ženska je zaslišala kričanje in preklinjanje. Če bi nadaljevala z vleko niti do konca maše, bi se mourina zakletost končala. (Cardigos 2008: 113)⁴³

Isabel Cardigos v svoji razpravi o povedkah o mouras pravzaprav posebej poudarja zvezo med stanjem mourine začaranosti, ki je že samo po sebi mejno stanje, in njeno neskončno nitjo. Kot piše Cardigoseva, lahko med mourino neskončno nitjo in njenim neposvečenim stanjem začaranosti vidimo jasno homologijo (2008: 113). Neskončna zlata nit, ki se nikoli ne konča, zaznamuje torej njeno mejno stanje, bivanje med tem in onim svetom.

Na neskončno vitje, tj. krožno navijanje ali odvijanje niti oziroma neskončne niti, ki je v rokah nadnaravnega bitja (vile), naletimo tudi v slovanski folklori, tudi če ne prede vedno vila sama. Klobčiči niti ali navite tkanine se zdi, da prihajajo z onega sveta, kajti ne končajo se nikoli, vsaj dokler ni navijanje niti prekinjeno s prekršitvijo tabuja ali tako, da se nit prereže. Slovenske povedke pripovedujejo o *vilah* (včasih rojenicah⁴⁴, belih ženah, žalik ženah), ki ljudem v zahvalo za njihovo prijaznost podarijo klobčič niti ali prejo, iz katere se vije nit, ki je nikoli ne bi zmanjkalo, če bi se ti le držali napotka, ki so jim ga dale:

Rojenica, ki je stanovala vrh Mladega vrha, je hodila s srebrnim žehtarjem mlest Groselj nove krave, ki so se ondod pasle. Noben pastir si ni upal ji tega braniti, ker kdo ve - ! Zato pa, ker ji niso rekli pastirji nikoli žal besede, je nekoč prinesla h Groseljnu preje in je rekla: »To imate v plačilo svoje gostoljubnosti: vijete jo, in nikoli vam ne bo potekla, samo nikoli ne smete reči: 'konec je potekel' ali 'konec sem našel'. Rajši recite: 'nitka je potekla' ali 'nitko sem našel'. Če ne porečete tako, bo koj preje konec.« Storili so po Rojeničevem svetu in obogateli so. Zmerom so vili in vili, pa preje je še vedno bilo, kolikor od začetka. Pastir, ki je zvečer prignal domov krave, je moral vsakikrat prejo viti do trde noči. Ker so pastirji navadno leni, se je tudi temu nekega večera

⁴³ »(...) A woman found a golden thread on her way to church. She pulled it and she realized that the thread never came to an end, so she said to herself 'this is enough for me to be rich', and she cut it off, for she did not want to miss the holy mass. As soon as the thread was cut it melted into blood and the woman heard shrieking and cursing. Had she delayed her pulling of the thread until mass was finished, the moura's enchantment would have finished.«

⁴⁴ Razlika med obema ni vedno povsem jasna.

stožilo in ves nejevoljen reče: »Da bi bilo že, vraga, vsaj enkrat te preje konec!« In res, še isti večer jo je izvil. (Kelemina 1997: 169, št. 139; zapisano leta 1857)

V koroški povedki podari kmetici nit bela žena:

Bele žene dolazile bi takodjer seljakom u kuće. – Jedno jutro rano čim baš kmetica neka ustane iz postelje gde spavaše sak učnim svojim drugarom, pa hoće da se spremi na posao kućni, dojde u sobu bela žena, pa si bez obzira legne na njezino mesto još toplo uz drugara joj. To je bilo (kako pričaju) nekoj kući »k Stroji na Reci« u Rožju. Duga plava kosa pala joj niz uzglavje do zemlje. Kmetica vrativši se opet u sobu, upazi to, pa joj digne kosu sa zemlje na postelju, da joj se nesmarlja. Bela žena parvo nego ostavi kuću, poda joj na uzdar končić niti: »Evo ti za ljubav što si mi učinila,« kaže joj, »nečudi se ni malo.« Kmetica stane končić taj motati na klupko i mota pa mota, i već je od njega namotala do nekoliko končelah (štrenjah). Nu dojde joj u to suseda neka, pa to vidivši udari se od čuda po kolenu rekuć: »Bog s tobom! Kakov ti to konac?« I mah se mu u taj par najde i pravi konac. (Majar 1847: 14–5; navedeno po Kropelj 2008: 234–5)

Tudi v ruskih povedkah ljudem darujejo klobčič niti gozdne žene, ki se, razen če bi ga razpletli, nikoli ne zmanjša (Krinična 1995: 7).

V litavskih folklornih pripovedih, zapisanih v dvajsetem stoletju, pa tkejo ženska nadnaravna bitja z imenom *laumė* (Vėlius 2002: 21–2). V eni od povedk beremo o ženski, ki na tleh sicer ni našla niti, ampak kos tkanine, pripravljen za beljenje, ki pa ga je vendarle navila kot klobčič:

Ona [ženska] se je sklonila in začela navijati, ko je zaslišala [Laumėjin] glas, ki ji je rekel: »Reži in šivaj iz te tkanine, a ne išči konca. Potem bo trajal, dokler boš živela.« Tako je vzela klobko tkanine domov in rezala in šivala iz nje mnogo let. Nekega dne pa ji je postalo dolgčas in je odvila klobčič tkanine čisto do konca, da bi videla, kaj je v njem. Našla ni ničesar zanimivega, samo konec. In tako se je končala Laumėjina tkanina.⁴⁵ (Vėlius 2002: 23, Laumė's Cloth)

V vseh štirih povedkah, portugalski, obeh slovenskih in litvanski, »najti konec« – bodisi tako, da nit pretrgajo in s tem konča (portugalska), da dobesečno najdejo njen

⁴⁵ »She [a woman] bent down and started rolling one up when she heard a [Laumė's] voice say: 'Cut and sew from this cloth, but don't look at the end. Then it will last you as long as you live.' So she took the roll of the cloth home and cut and sewed from it many years. One day she became bored and unrolled the cloth all the way to see what was inside. She didn't find anything interesting, just the end. And so ended the Laumė's cloth.«

konec (litvanska), da si zaželi, da bi konec našli (slovenska) ali pa se kljub prepovedi začudijo, da nikjer ni konca (slovenska koroška) –, pomeni dokončno preprečiti večno navijanje niti oziroma tkanine, s tem pa prekiniti stik z onim svetom, iz katerega nit očitno prihaja. »Bogastvo«, ki ga nit zagotavlja ljudem,⁴⁶ z onega sveta (od koder po tradicijskih verovanjih prihaja bogastvo) tako ne prihaja več (nit v portugalski povedki postane krvava in s tem neuporabna, v litvanski, slovenski in slovenski s Koroške pa se preprosto izteče). Nit je torej v vseh teh povedkah vzpostavljala povezavo med svetovoma živih in mrtvih. Da je prav nit povezovalka med svetovoma, je morda najbolj očitno iz portugalske povedke, kjer pretrganje niti, še preden je ta do konca navita, onemogoči mouri njeno izvitje iz začaranega stanja, s čimer je obsojena na nadaljnje bivanje v mejnem svetu, po tradicijskih predstavah tako rekoč preddverju onega sveta.

Predstava o tem, da nit oziroma preja po ljudskih verovanjih vzpostavlja stik med svetovoma, se na malce drugačen način kaže tudi v hrvaški pripovedi, zapisani leta 1851:

(...) na svaki stari petak Vila s neba doleti, da uči ženske, kako treba liječiti i ljudem hasniti. Ove žene moraju poči s razpletenimi vlasi u zeleni lug, ondje se dvije od njih zajedno s Vilom uzapnu na kojegodar staro drvo, te slušajući Vilu moraju predivo jesti, da si bolje zapamte, šta ih Vila uči; kad se nauče, postanu vilenice. Ove dvije ženske na drvu, kao i sve ostale slušateljice izpod drva, stoje u savezu kroz jednu nit od prediva, koju u ruci drže, pa dok Vila govori, moradu zajedno presti, ili kako puk veli, trgati predivo. (One izpod drva nejedu predivo). Koja od njih toga neradi, nečuje govoreću vilu, te nenauči ništa. (Čiča 2002: 89–90, Križevačka župnija in Hrvaško Zagorje)

Ženske po vili nem učenju postanejo *vilenice*, označene so torej z imenom, ki izhaja iz besede »vila«, kar pomeni, da pridobijo sposobnosti in karakteristike teh nadnaravnih bitij. Da bi si bolje zapomnile, kar jih vila uči, morajo prejo jesti, med procesom učenja so povezane z nitjo iz preje, ki jo držijo v rokah, obenem pa morajo medtem, ko jih vila uči, skupaj presti – tiste, ki tega ne počno, vile namreč ne morejo slišati⁴⁷. Stik med svetovoma ljudi (vilenic) in nadnaravnih bitij (vile) se torej vzpostavlja prav prek predenja, preje in niti.

⁴⁶ Včasih nit zagotovi bogastvo posredno: v slovenski povedki recimo rojenica čevljarskemu pomočniku, ki se je oženil z njo, podari klobko preje obenem z napotkom, naj gre tja, kamor se bo ta skotalil. Klobčič ga pripelje do drugih dveh rojenic, ki mu dasta za doto toliko denarja, da ga osel komaj nese (Matevž Ravnikar – Poženčan, Rokopis, NUK, Ms 483, zvezek IX; navedeno po Kropej 2008: 238–9).

⁴⁷ Po mnenju Čiče gre tu za opis iniciacijskega procesa (2002: 89).

Motiv predenja se lahko navezuje tudi na osebe iz čudežnih pravljic. *Baba Jaga*, bitje iz ruskih čudežnih pravljic, ki se, kot že rečeno, nahaja na meji med tem in onim svetom, je na primer na mnoge načine povezana s predenjem: po zraku jezdi v možnarju, ki ga kmečke ženske uporabljajo za trenje lanu (ki je del procesa priprave na predenje), njena kočica se tudi nenehno vrti okrog lastne osi tako kot vreteno in stoji na ptičji (navadno kokošji) nogi, ki ima po eni od različic namesto pete vreteno (Kilbourne Matossian 1973: 332). V pravljici iz zbirke pravljic, zapisanih v Arhangelski in Olonecki pokrajini, ki jo je leta 1908 izdal Ončukov, beremo: »Stoji kočica na kurji nožici, na vretenji peti, vrti se v krogih in vrat ni videti (...) v koči sedi ženščina, prede svilo, dolge niti suka, vreteno vrti in pod pòd spušča.«⁴⁸ To je opis Babe Jage, ki vrti vreteno, podobno kot vreteno pa se vrti tudi njena kočica. Rezultat njenega predenja je zlat ali srebrn klobčič niti, vanj pa se lahko tudi sama spremeni. V nekaterih pravljicah tudi sama nastopa v podobi vretena ali pa ima obliko vretena njena kočica (Farrell 1993: 735; Krinična 1995: 9–11).

Prav tako ima klobčič niti v ruskih čudežnih pravljicah vlogo simbolnega povezovalca med svetovoma. V pravljici Carjevič Ivan in Beli poljanin majhen klobčič, ki ga Ivanu podari starček, s kotaljenjem (ki je prav tako krožno gibanje!) skozi temen gozd (ki v pravljicah navadno pomeni mesto vstopa v oni svet, kjer se začno junakove nadnaravne dogodivščine – prim. Propp 1986: 151) vodi princa Ivana pri njegovem iskanju junaka. Podobna predstava se kaže tudi v vrvi, ki jo Ivan in Beli poljanin skupaj spleteta iz jermenov, narejenih iz bikovih kož, in je tako dolga, da je »en konec na tem, drugi pa na drugem svetu« (Afanasjev 2007: 216–23; prim. Borghini 2002: 238–40).

Poleg teh bitij naletimo v evropski folklori, kot bomo videli v nadaljevanju, še na vrsto bitij, kot so Pehtra, Holda, Holle itd., ki jih pogosto opisujejo kot predilke, s prejo ali predilskim orodjem, njihova naloga pa je predvsem nadzorovanje tabujev predenja v času, ko je predenje prepovedano, ter kaznovanje lenih in tistih predic, ki prepoved prekršijo.

⁴⁸ »Stoit izbuška na kur'eï nožke, na veretennoj pjatke, krugami vertitsja i dverei ne vidat'. (...) v izbuške sidit ženščina, šelk prjadet, nitki dlinnye sučit, vereteno krutit i pod pol spuskaet.«

Ker predenje, kot že rečeno, zahteva neke vrste krožno gibanje, nas ne more čuditi, da se ta dejavnost in obenem preja in nit kot material ali rezultat predenja navezujejo tudi na duše umrlih, predvsem na tiste, ki prek mejnega prostora, za katerega je, kot sem pokazala, značilno krožno gibanje, prehajajo na drugi svet, in na duše nečistih umrlih, ki v njem bivajo. Veliko takšnih zapisov sicer nisem našla. Po francoskem Evangeliju predic (*L' Évangile des Quenouilles*) iz srede petnajstega stoletja so se duše umrlih ponoči vračale po nit ali pa predle na kolovratu (Sébillot 1981: 142–3). Tudi v povedkah iz Sorške doline v Sloveniji duše umrlih predejo ali pa se kažejo v podobi klobčiča, krožno navite volnene niti. Zveza duš nečistih umrlih, ki iz različnih razlogov (na primer grehov) ne morejo oditi na drugi svet in ostajajo v vmesnem svetu med tem in onim svetom, z nitjo, klobčičem volne ali predenjem očitno tudi tu kaže na njihovo vmesno stanje, nedokončanost njihovega življenja. Tako so v Spodnjih Danjah (Sorica), kadar so na podstrešju slišali čudne zvoke, govorili, da slišijo kotaljenje krvavih klobčičev volne, ki jih prede duša grešne pokojnice:

Predla je. Se j vračala nazaj in gor kat di preda. Preda vouna in tista ženska j mogla nekej nardit, na vem kuga, di ja j vest pekla. (...) A j kešn krvav žlučin nardila, boh ve kuga, bedn na ve. (Pintar 2007: 28)

Druga pripoved govori o pokojniku, ki je po smrti prihajal strašit v podobi klobčiča:

(...) Gustelj je še na stara leta pripovedoval, kako je smrt prišla po njegovega ata. Ostal mu je stari ata, katerega pa ni nič ubogal in mu je vedno nagajal. Ta mu je zagrozil, da ga bo po smrti hodil strašit, ker je tako žleht. In ga je res. Kadar je zvečer Gustelj ležal na peči, je v 'zičku'⁴⁹ zašumelo in po podu se je zavalil klobčič in izginil skozi zaprto okno. (Pintar 2007: 28–9)

⁴⁹ Klop ob krušni peči.

Predenje, preja, klobčič niti oziroma nit kot produkt predenja so se v povedkah in redkeje tudi v čudežnih pravljicah navezovali na duše umrlih in nadnaravna bitja, ki bivajo v mejnem prostoru med svetovoma živih in mrtvih, nadnaravna bitja pa so imela včasih tudi v lasti nit, ki je potekala z onega sveta na ta svet. Podobno predstavo o niti, ki se nahaja med svetovoma in ju tako povezuje med seboj, pa je mogoče prepoznati tudi v evropskih folklornih pripovedih in pesmih o mostu, ki vodi na oni svet. V Thompsonovem motivnem indeksu (1997), ki upošteva folkloro z vsega sveta, najdemo pod številko F 152.1.7 motiv »Most iz niti na poti v svet mrtvih« (*Bridge of thread on way to world of dead*) in pod številko F.125.1.5 motiv »Most iz vrvi na oni svet« (*Rope bridge to otherworld*). Tudi stara angleška pesem, ki so jo peli ob bdenju pri mrliču, primerja most, prek katerega potuje duša na drugi svet, z nitjo: »Most groze, nič širši kot nit«⁵⁰ (Saxo 1.8.14, str. 30; navedeno po: West 2007: 390).

Ta motiv je pogost v srbski folklori. V srbskih ljudskih pesmih, zapisanih v devetnajstem stoletju, duša pride v raj prek brezna, v katerem se nahaja pekel. Čezenj je položeno dolgo vlakno⁵¹ in duše umrlih morajo prek njega – pravični uspejo, grešniki

⁵⁰ »The bridge of dread, no brader than a thread.«

⁵¹ Most na drugi svet lahko predstavlja tudi las. Zlasti v grški (prim. Parpulova–Gribble 1996: 172; Dundes 1996: 195) in južnoslovanski folklori je las uporabljen pogosteje kot nit, morda zato, da bi še dodatno poudaril ozkost prehoda na drugi svet. Tudi v folklori se ideje o mostu, brvi, niti in lasu, ki vodijo na drugi svet, pogosto prepletajo. V podonavskih vaseh Bolgarije je tako npr. zapisana pripoved, da se na drugi svet pride prek lasu (ali ozke brvi). (Zečević 1982: 29). Črnogorci v Kosanici pravijo, da duša na poti s tega na oni svet najprej naleti na steno, za katero je prepad, pekel, za njim pa je druga stena, za katero je raj. Nadangel Mihajlo (Mihael) se grešniku ob smrti usede na prsi, mu vzame dušo ter jo nese na nebo: *Čim dođe do prve stene, pušta dušu da pređe preko jedne dlake, koja se nalazi kao most preko ove ogromne provalije, a liči ljudima na gredu, koja je prikršćena za drugu stenu, na onu stranu gde je raj. Čim naiđe grešna duša na dlaku, gresi pretežu, dlaka se kida i duša pada u pakao gde je dočekuju đavoli i muče je.* (Vukanović 1935: 127–8) Folklor iz Podibra v Srbija je precej podobna črnogorski: na drugem svetu dočaka dušo nadangel ter izmeri njena dobra in slaba dela, zatem pa dušo napoti proti raju, ki vodi preko pekla. Če je duša pravična, se ji zazdi pot prek pekla kot širok most, če pa pretehtajo njena zla dela, se ji zazdi »ozka kot las« in pade v pekel (Nodilo 1981 [1885–1890]: 523). Tudi po verovanjih iz Glumče se v raj pride prek pekla; čezenj je položen dolg las, prek katerega mora duša umrlega: pravični pridejo prek, grešniki pa padejo v pekel (Zečević 1982: 29). V vasi Dupljaji pri Beli Crkvi (Srbija) je bila zapisana ljudska pesem, ki prav tako govori o lasu, ki vodi na drugi svet: *Tamo ima tanka dlaka, / Gde prolazi duša svaka, / Sve prodoše, jedna ne mogaše, / Kad je stigla nasred pakla, / Otkide se tanka dlaka, / I on pade nasred pakla.* (Zečević 1982: 29) Predstava o lasu kot mostu na drugi svet ni tako neprimerljiva s predstavo o niti, kot se morda zdi na prvi pogled. Poleg očitne podobnosti med nitjo in lasom, ki bi lahko spodbudila to predstavo, pa so lase nekoč uporabljali tudi kot surovino za predenje in tkanje. Arheološka odkritja kažejo, da so lase uporabljali za prejo v Nahal Hemarju v judejski

pa na poti popadajo v pekel (Zečević 1982: 28–30). Podobno je razvidno iz srbske ljudske pesmi o materi svetega Petra, ki hoče za sinom v raj. Ta je zaradi grehov ne spusti vanj, temveč ji svetuje, naj se v raj napoti po vlaknu. Vlakno se strga in mati pade v pekel:

*(...) Vrat' se natrag, moja majko,
te nastavlja sve vlakance,
sve vlakance po vlakance,
i po njemu u raj pođi!"
Povrati se stara majka,
nastavljala sve vlakance,
sve vlakance po vlakance.
pošla majka po vlakancu,
da bi raja dostajala;
prekide se to vlakance,
pade majka usred pakla.
(Karadić 1969/I.: 100–1, št. 208, Majka svetoga Petra)*

V francoskem izročilu o svetem Cordieru (ime izhaja iz besede francoske besede *cord* v pomenu »vrv«) lahko prepoznamo isto idejo. Kot trdita Claude Gaignebet in Marie-Claude Florentin, nit, ki jo sveti Cordier splete v vrv 25. januarja, na praznik spreobrnitve svetega Pavla, ki v Franciji velja za dan vrvarjev, se pravi na dan, ko po njuni interpretaciji duše prehajajo med svetovoma, ustvarja stik med svetovoma: po njej se na ta dan vzpenjajo in spuščajo ljudje in bogovi (1974: 65).

Podobno predstavo o niti, ki vodi na drugi svet, najdemo v zapisih o sibirskem šamanizmu. Nganasan (Samojed) šaman iz severne Sibirije opisuje svojo pot na drugi svet med šamanistično seanso takole: »Kadar skrbim za bolnega človeka, je pot ozka kot nit [...] po tej (cesti) greš po človekov dih.« (Tolley 2009: 43) Predstavo o vrvi,

puščavi že vsaj v 7. tisočletju pnš. (Barber 1991: 25, 30). Kose tkanin iz človeških las so našli tudi v grobu iz 9–10. stoletja v Starém Městu na Moravskem (Kostelníková 1973: 3–7; Krasnik 2008: 45). Zvezo med lasmi in prejo potrjuje tudi folklor. Litvanska povedka govori o boginjah predenja, ki jih neka ženska, ne da bi vedela, da gre za boginje, povabi, naj predejo namesto nje. Res začno s svojimi kolovrati presti njen lan, tedaj pa se zave, da bodo, ko jim bo zmanjkalo preje, nadaljevale s predenjem njenih las (Vėlius 2002: 19–20; *The Spinning Goddesses*). Podobno v litvanski čudežni pravljici Čarovničino posestvo (ATU 334) dekle opazuje posestvo čarovnice: vhodna vrata so zaprta s človeško roko in notranja vrata s človeško nogo; na ogradi vise človeške glave; v hiši je na mizi človeški želodec, poln krvi, in človeški lasje zvezani leže vsepovsod po tleh. Čarovnica nato dekletu razloži pomen tega, kar je videla: vhodna vrata so zaprta z zapahom, notranja vrata so zavarovana z zatikalom, glave so namesto posod, želodec je njena posoda z omako in *lasje so lanena vlakna za predenje* (Racėnaitė 2008: 135).

ki vodi na oni svet na nebu in se spusti k šamanu, da bi se lahko povzpел po njej do neba, pa najdemo v ritualnih pesmih šamanov pri Ostjakih (Khantih), Yurakih (Nencih) – Samojedih ter pri Jakutih (Elijade 1985: 178, 183).

PREDENJE, NIT IN ROJSTVO

Videli smo lahko torej, da ima nit v folklori pogosto simbolno konotacijo povezovalca med svetovoma živih in mrtvih. To smo lahko prepoznali v njeni zvezi z nadnaravnimi bitji, dušami (nečistih) umrlih, ki se nahajajo v mejnem svetu med svetovoma živih in mrtvih, pa tudi v motivu o niti kot poti, ki vodi s tega sveta na drugi svet kot nekakšen most, po katerem duše umrlih odhajajo na drugi svet. A pot lahko seveda poteka tudi v obratni smeri, iz sveta mrtvih v svet živih. Po evropskih tradicijskih predstavah so namreč nove duše prihajale na naš svet oziroma se rojevale vanj s sveta mrtvih. Kot piše Francisco Vaz da Silva, je »(...) novo življenje / je/ reciklaža duš, prokreacija tako pomeni zajetje življenja iz smrti.« (2008: 46) Duše otrok, ki se torej po tradicijskih predstavah rojevajo na ta svet z onega sveta, vsaj po slovanskih zapisih kratkih folklornih obrazcev sodeč, lahko od tam (med drugim) prihajajo po niti. Takšne zapise najdemo recimo v Polesju, kjer so se ohranili mnogi še zelo arhaični slovanski lingvistični in folklorni elementi. »Bog [te je] po niti spustil« (*Bog na nitoccy spustiu*) (Homorsk); »Z neba so te na zlati vrvi spustili« (*Cjabe z neba na zolotoi vjaroucy spustili*) (Homorsk); »Bog te je na rdeči nitki spustil z neba« (*Bog z neba na krasnoi nitački spustiu*) (Golubica), so odgovarjali starši na vprašanja otrok, od kod so prišli (Vinogradova 2000: 351). Morda bi lahko s takšno predstavo o niti, po kateri se otroci ob spočetju ali rojstvu spustijo z onega sveta na ta svet, pojasnili tudi magijsko prakso, razširjeno v Srbiji in Turčiji, kjer ženske na vsakega otroka, ko ga rodijo, navežejo nit, na katero naredijo vozle⁵², ker menijo, da ne bodo več rojevale, dokler vozlov ne bodo razvile (oziroma zavežejo vozle na možev trak v spodnjih hlačah)⁵³ (Saintyves 1987: 88). To prakso bi bilo mogoče razumeti kot zavezovanje niti, ki bi lahko omogočila prihod novih otrok z onega sveta, in tako simbolno preprečenje spočetja.

⁵² Ta ideja je prisotna tudi v drugih vrstah magije: impotentni moški in neporočeni so po makedonskem ljudskem verovanju veljali za »zavezane« (*zavrzane*); zavezala naj bi jih ženska, ki se ukvarja z magijo (*magepnica*, *madesnica*) (prim. Mencej 2005a: 52–5; prim. tudi Schubert 1984: 143).

⁵³ V tem drugem primeru gre morda, kot meni Schubertova, za simbolno zavezovanje moških spolnih organov (1984: 144).

S simboliko predenja je mogoče razumeti tudi razmerje med bivanjem otroka oziroma njegove duše na drugem svetu pred rojstvom in njegovim prihodom na ta svet, in sicer kot opozicijo med nespredeno prejo in spredeno nitjo. Karen Bek-Pedersen košaro za volno, ki jo omenja saga iz štirinajstega stoletja, interpretira kot simbolno podobo maternice, nespredeno volno v njej pa kot še nerojenega oziroma še ne popolnoma ustvarjenega človeka:

*Sigurðr se je šel posvetovat s svojo materjo, ki je bila izvedena v magiji. Rekel ji je, da mu je sreča zelo nenaklonjena, da njegove možnosti niso večje od ena proti sedem. Ona mu je odgovorila: Obdržala bi te v svoji košari za volno dlje, če bi vedela, da boš živel večno, a tukaj vlada usoda, ne človeški svet; bolje je umreti dostojanstveno kot živeti sramotno (...)*⁵⁴

(Orkneyinga saga 11; Flateyjarbók, 1387–1395; navedeno po Bek-Pedersen 2008: 176–7)

Ker bi zadrževanje osebe v košari za volno, se pravi v maternici, zagotavljalo njegovo večno življenje, lahko podobo v sagi po mnenju Karen Bek-Pedersen razumemo tako, da to, kar je v košari, še ni rojeno. Predenje in tkanje, ustvarjanje tkanine je torej enako ustvarjanju človeka, neke vrste porodu (2008: 173–4). Enako simbolno zvezo med predenjem niti in predenjem telesnega tkiva otroka prepozna tudi Mary Kilbourne Matossian: »Razumevanje nespredene volne v košari kot kosa tkanine, ki še ni izdelan, ali človeka, ki še ni rojen ali popolnoma ustvarjen, in ustvarjanja tkanine kot ustvarjanja človeka, neke vrste porodnega procesa, nam pomaga razumeti še eno paralelo: simbolno zvezo med nitjo in telesnim tkivom. (...) V simbolizmu Zahodne civilizacije presti in tkati na vsak način pomeni ustvarjati človeško tkivo.« Dejavnost boginj usode, predenje, ima magično moč: na ta način spredajo telesno tkivo novorojencev. Hetitska beseda za vreteno celo izhaja iz glagola »živeti« (GIŠ *huiša*) (Kilbourne Matossian 1973: 331; prim. tudi Cottica 2004: 200; Schubert 1984: 144). V slovanski folklori, recimo, pogosto naletimo na alegorične predstave o »materi kot preslici«. Uganke prikazujejo preslico kot mater, ki prede nit življenja, medtem ko preja na vretenu prikazuje otroka, ki raste v njeni maternici. Pravilen odgovor na bolgarsko uganko »Mati vene (variantno: hujša), otrok raste – kaj je to?« je »Predenje.« Takšne predstave so po mnenju Badalanove Gellerjeve verjetno oblikovale tudi metaforično predstavo o življenjski dobi kot o »spredeni preji« (2004: 231).

⁵⁴ »Sigurðr went to consult his mother, who was skilled in magic. He told her that the odds against him were heavy, at least seven to one. She answered: 'I would have kept you for a long time in my wool basket if I knew that you would live forever, but it is fate which rules, and not where a man is from; better to die with dignity than to live with shame.' (...)

Tudi Florentina Badalanova Geller poudarja, da je košara za prejo pogosto alegorično povezana s podobo maternice. To paralelo prepoznava celo v krščanski ikonografiji: slikarji ikon so Marijo v trenutku oznanjenja pogosto slikali s košaro, polno preje, in tako poudarili alegorično predstavo Device Marije kot »košare za Kristusovo telo«, oziroma z nitjo v rokah in Kristusom v naročju kot tkivom njenega telesa (2004: 221–2; Schubert 1984: 136). Za vir tega motiva velja apokrifna Jakobova knjiga (*Book of James* oziroma *Protevangelium of James*) iz srede drugega stoletja, ki opisuje Marijo, kako v trenutku oznanjenja prede (Protevangelium 10: 2, 11: 1–2), a Badalanova Gellerjeva trdi, da je mitični vzorec, ki predenje enači s spočetjem, starejši od apokrifnega evangelija ter da so vir takšnega opisa Marijinega spočetja v apokrifnem evangeliju še starejše mitične predstave (2004: 231). V zahodni Evropi Jakobov evangelij sicer ni bil sprejet, a apokrifni prizor oznanjenja je pogosto prikazan tudi v zahodnokrščanski ikonografiji, ne le v bizantinski umetnosti, kjer prevladuje. Ta motiv najdemo na primer na okrogli broški iz Bizanca iz šestega stoletja, v mozaiku iz Santa Maria Maggiore v Rimu iz 432–40, na slonokoščenem reliefu iz Castello Sforzesco v Milanu iz okoli leta 700, v iluminiranem rokopisu iz približno 1130–50 v Vatikanski knjižnici, na ikoni iz dvanajstega stoletja, ki se nahaja v Tretjakovski galeriji v Moskvi itd., najdemo pa ga tudi v umetniških delih, ki so nastala veliko kasneje, celo v devetnajstem in dvajsetem stoletju (prim. slike v Baring in Cashford 1993: 560–1; Ellis Davidson 1998: 113–5; Annunciation 2004: 5, 7, 21, 205, 209, 227; Badalanova Geller 2004: 215–34).

Nekateri avtorji menijo, da je Marija pravzaprav nasledila mnoge značilnosti nekdane Boginje matere. Anne Baring in Jules Cashford pišeta, da je »dinamika te zgodbe o Marijinem oznanjenju v (...) podobi Velike Matere, ki iz sebe prede življenje in tako oblikuje in obleče utelešenje v osebi svojega sina (...), ki tke veliko mrežo življenja v podobi matere z otrokom v svoji maternici, ki iz svojega telesa stke v obliko novo življenje.« Marija v svoji podobi vključuje mnoge aspekte Velike boginje matere, ki »prede in tke, ker je sama prvobitno utelešenje (...) rasti, časa, usode. Primordialna Gospa iz svojega lastnega bitja prede nit življenja in jo tke, da ustvari tkivo stvari, enako kot ženska v sebi sprede tkivo drugega bitja (...) /P/redenje in tkanje sta opravili, ki sta lastni tako Mariji kot Veliki Materi.« (1993: 559) Podobno tudi Hilda Ellis Davidson prepoznava v tej podobi Marije »odmev boginje predenja, ki lahko vpliva na usodo novorojenca in sveta« (1998: 115).

Tako kot krščanska ikonografija povezuje s predenjem Marijo, predenje povezuje tudi z Evo – Marija je bila namreč razumljena kot odrešena Eva, se pravi kot Eva, ki se je odkupila za svoje grehe (Baring in Cashford 1993: 572–4). Vreteno in preslica sta veljala za klasična atributa Eve po njenem izgonu iz raja. Badalanova Gellerjeva

meni, da je »podoba predeče Device Marije kot Kristusove matere, skupaj s podobo predeče Eve kot 'matere vseh živih bitij' (...), emblem (tako nebesnega kot zemeljskega) materinstva, dejanje predenja pa je prepoznano kot dejanje (pro)kreacije« (2004: 213, prim. tudi 216, 236–8).

SPREDENA NIT IN »UČLOVEČENJE«

A medtem ko lahko predenje niti, kot smo ravnokar videli, razumemo v smislu ustvarjanja otrokovega tkiva, telesa, lahko metaforično obenem pomeni tudi integracijo otroka v skupnost, v njegov človeški status, v »kulturo« – v nasprotju z grobim lanom, nespredeno volno, ki v tem primeru predstavljata »naravo«. Predenje je razumljeno kot tipična dejavnost, ki ločuje »naravo« od »kulture«, kajti iz niti se sprede oblačila, ki so ena od glavnih značilnosti človeške kulture (Petreska 2006: 225). Etnolingvistična raziskava tradicionalne kulture na zahodnobalkanskem slovanskem območju je pokazala, da je bilo gibanje preje s preslice na vreteno med predenjem razumljeno kot gibanje iz »divjega« v »domač« prostor (Plas 2004: 265–6). Ker je »divji prostor«, glede na svoje karakteristike, po tradicijskih konceptualizacijah prostora razumljen kot oni svet, se med predenjem pravzaprav odvija simbolno gibanje z onega sveta v ta svet.

Simbolizem predenja kot gibanja iz narave v kulturo lahko prepoznamo tudi v magijskih praksah, natančneje v tehniki »preobračanja v človeško« v primeru rojstva »zmaja«. V Makedoniji, Bolgariji in Srbiji je zmaj (*zmej(če)*) otrok, ki se rodi s posebnimi znamenji, zaradi katerih je v skupnosti predestiniran za mediatorja med tem in onim svetom. A da bi lahko svojo vlogo tudi opravljal, mora najprej skozi obred iniciacije. V Bolgariji so v primeru rojstva takega otroka izvedli naslednji ritual: »Če se po enajstmesečni nosečnosti rodi *zmejče* (zmajski otrok) z repom in krili, mora dvanajst devic ali devet stark v eni noči stkati srajco zanj. Konopljo raztrgajo z borovimi storži, predejo in tkejo v popolni tišini. Ko končajo, oblečejo otroka v srajco, ki so jo stkale, da bi pokrili njegov rep in krila. Če otrok ne bi bil oblečen v takšno srajco, se ne bi razvil v zmaja in tako ne bi postal 'svetnik zaščitnik' vasi. Ta srajca da takšnim otrokom 'posebno moč, da lahko preženejo *halo*, tj. zmaja, ki prinaša točo'.« (Pócs 2008: 97) Medtem ko na eni strani nekatera dejanja v tem obredu lahko razumemo kot ustvarjanje stika med otrokom in svetom narave, pa mora biti tak otrok, če se želi uspešno boriti s svetom demonov, asimiliran tudi v človeški svet, postati član skupnosti in tako predstavljati svet kulture. Éva Pócs meni, da do te asimilacije pride prav v trenutku, ko ženske članice skupnosti za otroka stkejo srajco. Kot poudarja,

ritual »preobračanja v človeka« kaže, »da so od glavnih delovnih procesov človeške kulture predvsem kuhanje in peka ter predenje in tkanje tisti, ki imajo vitalno vlogo v udomačevanju ali oplemenitenju demoničnega sveta narave in prvotno demoničnih aspektov človeške narave ter v zavarovanju človeške kulture« (2008: 97–8).

Predenja kot tehnike »učlovečenja« pa se ne uporablja le v magiji, ampak ta motiv ponovno lahko najdemo tudi v čudežnih pravljicah. V pravljici *The Nix of the Mill-Pond* (ATU 316) junakinja moža v oblasti vodne deklice vrne v normalno človeško stanje tako, da na bregu reke prede lan na zlatem kolovratu. Kot piše Maria Tatar, se zdi, da imajo v mnogih pravljicah »predenje, tkanje in šivanje (...) moč, da živali spreminjajo v ljudi in udomačijo najbolj grobe zveri« (1987: 114–5).

NIT IN USODA

A ni bilo le tkivo otrokovega telesa po tradicijskih koncepcijah razumljeno kot nekaj spredenega, kot smo videli spredaj, podobno je bila razumljena tudi njegova usoda. Kot naj bi bilo tkivo ovito okoli vretena telesa enako kot nit okoli vretena, so tudi usodo nekoč razumeli kot nekaj, kar je ovito okoli človeka. Grki, na primer, so si usodo in njene različne faze (npr. nesrečo, poroko, starost, bolezen, smrt itd.) predstavljali kot niti, vence volne ali vezi, ki so jih spredli bogovi ali sojenice ter jih nato predali človeku (Onians 1954: 376, 378, 395, 429).

Verovanja o nadnaravnih bitjih in božanstvih, ki določajo usodo novorojenega otroka, najdemo vsepovsod v Evropi in za ta koncept sojenic se zdi, da izhaja iz »najgloblje plasti indoevropske tradicije«. Od najstarejših tradicij dalje so si Boginjo Mater, Veliko Mater predstavljali kot predico in obenem vladarko nad življenjem, usodo in smrtjo, na primer boginje Neit, Izza in Atena (Schubert 1984: 136). Boginje usodo določajo s predenjem: hetitski boginji Papaya in Isdustaya, na primer, predeta »niti usode« (West 2007: 380, prim. tudi 379–86). Homer o Odiseju piše, da bo moral pretrpeti, »(...) kar so mu koli Usoda⁵⁵ in stroge sestré Rojenice / spredle od kraja že v nit, kadàr ga rodila je mati« (Odiseja, 7. 197–198; prim. tudi Odiseja 11. 139; navedeno po Homer, *Odiseia*, prevedel Anton Sovrè, 1966; prim. West 2000: 380; Brednich 1964: 159–60). V Iliadi podobno beremo o Ahilu: »Kašnje seveda prebil bo pač to, kar nit je Usode⁵⁶ / precej od kraja mu spredla, kadàr ga rodila je mati.« (Iliada, 20. 127–128;

⁵⁵ Homer uporabi ime *Aisa*.

⁵⁶ V Iliadi Homer na tem mestu uporabi ime *Aisa*, na drugem pa *Moirai*.

prim. še 24.209, 24.525; navedeno po Homer, Iliada, prev. Anton Sovrè, 1950). Heziod v Teogoniji piše o Moirah, boginjah usode, tj. Klotó, Láhezis in Átropos, ki »ljudem določajo delež v vsem dobrem in hudem« (904–906) in obenem veljajo za predice⁵⁷: ena nosi preslico, druga vreteno in najstarejša škarje (prim. Ellis Davidson 1998: 98; West 2007: 380–1; prim. spredaj Platon; Schubert 1984: 136). Kot poudarja Richard Broxton Onians, so bile dolžnosti Moir⁵⁸, da človeku dodelijo delež nespredene volne (Láhezis), to spredejo (Klotó) in na koncu navežejo ali stkejo (Átropos). Usoda je bila torej zamišljena kot nekaj, kar je bilo najprej spredeno, nato pa nepovratno pritrjeno na človeka z vezanjem ali tkanjem (1954: 416–7).

Tudi *Parke*, rimske boginje usode, ki prisostvujejo rojstvu otroka, naj bi predle niti usode, kot pišejo rimski pesniki. Tako Ovid piše: »Tebi seveda, ki dvakrat si rojen bil, dvakrat so Parke spredle ob rojstvu to nit, dvojno začrtale pot« (Ovid, Tristia 5.3.25; navedeno po Publij Ovidij Nazon 1959). Petronij pa: »/T/am že čaka nanj Fortuna z velikanskim rogom obilja in tri Parke predejo zlate niti« (Petronij, Satirikon 29.6; prim. West 2000: 381; Brednich 1964: 198–9). Ko so se Parke sčasoma asimilirale z boginjo Dea Parca, ki je bila tradicionalno povezana z rojstvom oziroma porodom, in boginjo Fata Scribunda, je vreteno kot njihov atribut izginilo, namesto njega pa so dobile v roke knjigo ali kroglo (Cottica 2004: 191).

Vprašanje je, ali lahko predenje res pripišemo tudi skandinavskim *Nornam*, bitjem, ki v skandinavski mitologiji odločajo o usodi novorojenca in so povezane tako s porodom kot s smrtjo, ki življenje dajejo, a ga tudi jemljejo (Belmont 1971: 176; Bek–Pedersen 2007a: 22–37, 63). Čeprav po splošnem prepričanju veljajo za predice, v skandinavskih mitoloških tekstih ne najdemo trdnih in nedvoumnih dokazov za njihovo predenje ali tkanje (prim. Simek 2007 [1984]: 237; Bek–Pedersen 2007, 2007a). Le v enem in, zdi se, edinem primeru lahko v Verzni Eddi beremo o Nornah, ki prisostvujejo porodu ter oblikujejo otrokovo življenje in njegovo usodo, pri tem pa imajo opravka z nitmi:

*Noč je padla na kmetijo, Norne so prišle,
one, ki so oblikovale njegovo življenje za Gospoda;
odločile so, da bo princ zelo slaven,
in da bo veljal za najboljšega od vojščakov.*

⁵⁷ Kot piše Cottica, pa simbolizem predenja na začetku ni bil vključen v predstave o Moirah, ampak so ga te šele naknadno sprejele od starejših boginj usode iz minojske in mikenske mitologije (2004: 185–6).

⁵⁸ Pri Homerju sicer pogosteje prede in določa usodo Zeus (prim. Onians 1954: 410).

*Trdno so spletle niti usode,
ko so se gradovi zrušili v Brálundu;
ločile so zlate niti
in jih pritrdile v lunino središče /nebo/.⁵⁹*

(Helgakviða Hundingsbana A 2–3 / The First Poem of Helgi Hundingsbani 2–3, The Poetic Edda; prim. West 2000: 382; prim. tudi Ellis Davidson 1998: 119–20)⁶⁰.

Bitja, zadolžena za določanje človekove usode, ki predejo, najdemo tudi v evropski folklori, zapisani v devetnajstem in dvajsetem stoletju. V grški folklori sojenice nastopajo kot tri starke, od katerih vsaj ena vedno prede, druga včasih nosi knjigo, v katero zapiše sklep, za katerega se dogovorijo, tretja pa škarje, s katerimi ob določenem času prereže nit življenja. Včasih predeta obe zadnji dve sojenici – ena nosi koš volne ali preslico, druga pa oblikuje nit (Lawson 1964: 124) ali pa Kloto prede življenjsko nit, Kalomojra deli srečo, Kakomojra pa nesrečo (Schubert 1982: 92).

V latvijski folklori nastopajo bitja, imenovana *lāimas*, ki prav tako določajo otrokovo življenje, njihova povezava s predenjem pa je očitna iz spodnje pesmi:

*Laima, Laima za fanta,
ki je rojen na svet!
Zanj je Laima spletla laneno nit
in jo namočila v srebro.⁶¹ (West 2000: 384)*

Litvanska zgodba, zapisana leta 1839, pripoveduje o *dieves valditojes* (vladajočih božanstvih) kot o sedmih boginjah, ki s predenjem in tkanjem ustvarijo, vzdržujejo in zatem končajo človeško življenje:

⁵⁹ »Night fell on the homestead, the Norns came,
they who shaped his life for the lord;
they ruled the prince should be most famous,
and that he'd be held the best of the warriors.

They twisted strongly the strands of fate
as castles crashed in Brálund;
they separated the golden threads
and fastened them in the moon's mid hall /the sky/. (...)«

⁶⁰ Karen Bek-Pedersen se zdi ta pesem sicer precej dvomljive vrednosti (prim. 2007: 4–5).

⁶¹ »Laima, Laima for the boy, / who is born to the world! / For him Laima twisted the flaxen thread,
/ steeping it in silver.«

(...) Prva je spredla življenja ljudi s preslice, ki ji jo je dal najvišji bog, druga je pripravila osnovo za tkanje, tretja je vanjo vpletla niti, četrta je pripovedovala zgodbe, da bi zvabila delavce v stran od dela, kajti prekinitev dela bi uničilo tkanje, peta jim je prigovarjala k marljivosti in podaljšala življenje, šesta je prerezala niti, sedma je tkanino oprala in jo dala najvišjemu bogu in ta je postala človekov mrtvaški prt.⁶² (Grimm 1882–1888/1: 416, op. 2; prim. tudi West 2000: 384)

Tudi v slovenski in slovanski folklori pogosto najdemo povedke o sojenicah, ki predejo. O *rojenicah* ali *sojenicah* (ki jih zapisovalec tu imenuje Parke) so v devetnajstem stoletju na Gorenjskem pripovedovali takole:

O teh pravijo, da so tri, ki ob rojstvu človeka vsekdar pridejo v hišo, da določijo njihovo usodo. Hlebec kruha mora biti ob tej priložnosti zanje vselej na mizi pripravljen. Ena izmed Park nasnuje nit življenja, druga prede dalje, tretja pa ob človekovi smrti nit življenja prereže. Imena teh Park ne navajajo. (Matevž Ravnikar – Poženčan, Rokopis, NUK, Ms 483, zvezek IX; navedeno po Kropelj 2008: 238)

Na povezavo predenja in usode kažejo v slovenskem jeziku tudi idiomatski izrazi, na primer frazem *presti niti človekove usode* v pomenu »določati človekovo usodo« (SSKJ 1986/3: 138).

V makedonskih in bolgarskih povedkah predejo usodo *orisnice*, *narečnice*, *rečenice* (Badalanova Geller 2004: 231). Povedka iz Ohrida pripoveduje o narečnicah, treh ženskah, ki sedijo ob ognjišču in predejo nit življenja: prvi dve predeta na vreteno, tretja pa po skupni napovedi usode prereže nit s škarjami (Petreska 2006: 225). Spomenik iz Orehovca severovzhodno od Prilepa kaže tri ženske v nošah z dvignjenimi levimi in spuščnimi desnimi rokami, v katerih nosijo vreteno – naslikane so enako kot bolgarske orisnice in po mnenju Schubertove prav tako predstavljajo sojenice (1982: 90–1, op. 12). Po drugi strani je Irina Sedakova v bolgarskih arhivih in na terenu našla le malo dokazov za povezavo med sojenicami in predenjem in je mnenja, da je takšna povezava v bolgarski folklori le redka. A vendar je znana pripoved o orisnici, ki je zbrala sončne žarke, jih dala drugi, ta jih je spredla in določila usodo, tretja, najstarejša, pa je prerezala nit. Znanе so tudi povedke o orisnicah, ki se igrajo s klobčičem niti in odvijajo nit življenja (Sedakova 2007: 209–10).

⁶² »(...) the first one spun the lives of men out of a distaff given her by the highest god, the second set up the warp, the third wove in the woof, the fourth told tales to tempt the workers to leave off, for a cessation of labour spoilt the web, the fifth exhorted them to industry, and added length to the life, the sixth cut the threads, the seventh washed the garment and gave it to the most high god, and it became the man's winding sheet.«

Kot piše Brednich, je tudi na nekdanjem Češkoslovaškem mogoče najti sledove verovanja, da sojenice novorojencu navijejo življenjsko nit. Dolžina te zlate niti pomeni človeško življenje, katerega konec določi najstarejša *sudička*, ko prereže nit (1964: 184). Alexandra Navrátilova piše, da je bilo verovanje o sojenicah, ki predejo človekovo usodo, pri čemer je dolžina niti pomenila dolžino človekovega življenja, na Češkem zelo razširjeno. Etnološki zapisi od devetnajstega stoletja dalje kažejo, da so ljudje sojenicam nastavljali kolovrate in škarje, da bi otroku določile prijaznejšo usodo (Navrátilová 2004: 53).

V romunski folklori najstarejša sojenica, *ursitoarea*, prede življenjsko nit, srednja, *soartea*, napoveduje dogodke v življenju novorojenca, tretja, *moartea*, pa določi trenutek smrti s tem, da nit preseka. Po drugem poročilu prva, *ursitoarea*, drži preslico in vrti vreteno, druga, *soartea*, prede nit, najmlajša, *moartea*, pa s škarjami odreže nit življenja (Brednich 1964: 171).

V ukrajinskih povedkah, zapisanih v tridesetih in štiridesetih letih dvajsetega stoletja, se sojenice (*sudci*) igrajo s klobčičem in pri tem odvijajo nit življenja (Arhiv sv. Romanski, Univerza v Sofiji, elektronska pošta Irine Sedakove⁶³ 16. maja 2011).⁶⁴

Na predstavo o dolžini življenja kot niti pa naletimo tudi že v najstarejših indoevropskih tekstih. V Vedah recimo najdemo zapis, ki kaže na to, da je bila kontinuiteta človeškega življenja koncipirana kot izvlečena nit ali raztegnjen trak iz vlaken (Atharva Veda 10.2.17; navedeno po West 2007: 380).

PREDENJE IN SMRT

Predenje in nit sta torej povezana z rojstvom, ustvarjanjem otrokovega telesa in določanja usode novorojenca, ki je po tradicijskih verovanjih analogen tkanini, spredeni iz preje, nespredene volne, ki simbolizira otrokovo predhodno življenje na onem svetu, v maternici, v košari za volno. Predenje niti oziroma otrokovega telesa iz preje oziroma nespredene volne torej ustvarja vez, ki prihaja iz onega sveta (nespredena volna, nerojen otrok) na ta svet (sprejena nit, rojen otrok). A predenje se nadaljuje,

⁶³ Irini Sedakovi se zahvaljujem za informacije o ukrajinskem in bolgarskem verovanju o sojenicah.

⁶⁴ Reference na predeče sojenice najdemo po mnenju Kilbourn Matossianove tudi v ruskem zdravilskem uroku: »Na gori so seделе tri sestre; predle so tenko nit.« (1924: 333). Njen argument pa se mi ne zdi dovolj prepričljiv.

dokler človek živi. Ko se ustavi, človek umre, dolžino niti pa, kot smo videli v mnogih evropskih zapisih, v preteklosti in sedanjosti, ob rojstvu določijo sojenice, ki predejo.

Sledove takšnih verovanj lahko najdemo tudi v jeziku. Mnogi idiomi neposredno povezujejo konec niti s koncem življenja, to je s smrtjo. V slovenskem jeziku poznamo frazema, kot sta »prestriči, pretrgati nit življenja« (ekspresivno: povzročiti smrt) in »njegovo življenje visi na niti« (ekspresivno: je zelo ogroženo, je zelo bolan) (SSKJ 1986/3: 138), ki neposredno povezujeta nit s koncem življenja, smrtjo. Ukrajinci iz Galicije podobno rečejo za smrt: »njegova nit se je pretrgala« (*urvalas' my nitka*) (Iljkevich 1841: 97)⁶⁵. Pomen »umreti« imajo tudi sorodni francoski izrazi, na primer iz l'Ille-et-Vilaine: »biti na koncu svojega zvitka« (*être au bout de son rouleau*) ali »biti na koncu dolžine svojega klobčiča niti« (*être au bout de sa doitte (aiguillée de fil)*)(van Gennep 1999/1: 574). Grki pa ob smrti pravijo: »Njegovo vreteno je navito do kraja« (Kilbourne Matossian 1973: 331). Kot piše John Cuthbert Lawson, grški frazemi v pomenu »umreti«, kot so »njegovo vreteno je navito do kraja«, »njegova nit je prerezana« ali »njegova nit je končana«, implicirajo predstavo, da sojenice vsakemu človeku ob rojstvu dodelijo določeno količino surove volne, iz katere dan za dnem predejo, dokler ni nit življenja dokončana (1964: 124). Življenje od spočetja dalje je bilo po evropskih tradicijskih verovanjih razumljeno kot kontinuirano navijanje niti oziroma telesnega tkiva in obenem usode okoli človeka, smrt pa kot začetek procesa odvijanja niti z vretena telesa oziroma hrbtenice (Kilbourne Matossian 1973: 331–2). Ko predenje preneha⁶⁶ in je navijanje niti okoli telesa končano, nastopi torej smrt⁶⁷.

Odsev verovanja, da smrt pomeni začetek odvijanja niti z vretena telesa, bi lahko pojasnil tudi pomen obrednega odvijanja klobčičev niti ali volne v pogrebnih

⁶⁵ Za informacijo se najlepše zahvaljujem Irini Sedakovi.

⁶⁶ Podobno velja tudi za tkanje: »Najprej se niti navije v osnovo, njihova dolžina simbolizira dolžino življenja. Volnene niti simbolizirajo spremenljivost življenja. Ko se tkanje konča, nastopi smrt. Tkanina, ki nastane kot rezultat, je mrtvaški prt. Ta prt, ki je bil prvotno napoved izkušnje človekovega prihoda, ki so ga stkale sojenice, zdaj predstavlja zgodovino človekovega življenja.« (Kilbourne Matossian 1973: 331–2)

⁶⁷ Po mnenju Kilbourne Matossianove ruski zdravilski urok kaže na predstavo, da je umiranje enačeno z odvijanjem niti življenja z vretena telesa. Tok krvi, ki prihaja iz rane, je po njenem mnenju analogen tej niti: *Na morju, na oceanu, na otoku Bujanu, sedi na majhnem belem kamnu lepo dekle in na novo spreda svilo na ukrivljeno vreteno. Vreteno, vrti se, nit, pretrgaj se, in ti, kri, odidi stran!* (A. T. Popov, *Russkaja narodno-bytovaja medicina*, St. Petersburg 1903: 247; po Kilbourne Matossian 1973: 333). Žal mi zagovor v ruskem jeziku ni bil dostopen, zato sem ga prevedla v slovenski jezik po angleškem prevodu. Toda zagovori istega tipa »Nit se pretrga, kri se ustavi« so v ruski folklori pogosti, redkeje jih je mogoče najti tudi v ukrajinski in beloruski folklori (prim. Agapkina 2010: 350–1).

obredih, ki so jih na začetku dvajsetega stoletja izvajali v bližini kraja Dorohoi v severni Moldaviji (današnji Romuniji). Rakve so nosili na pokopališče tako, da so od hiše do pokopališča pred sabo ves čas odvijali volneno tkanino (Stahl 1987: 218).

V kontekstu interpretacije, da navijanje niti predstavlja kontinuiteto življenja, odvijanje pa umiranje oziroma vstopanje v onstranstvo, bi lahko pojasnili tudi sloviti grški mit o Tezeju in Ariadni. Tezejevo odvijanje niti, ki mu jo podari Ariadna, med vstopom v labirint na podlagi takšne simbolike lahko razumemo kot vstopanje v »oni svet«, kakor so kretske labirinte že interpretirali nekateri avtorji (prim. Wright 2001: 15), ponovno navijanje niti ter vračanje Tezeja iz labirinta po uboju Minotavra pa kot njegovo ponovno rojstvo, vračanje v svet živih⁶⁸.

Ker sta torej predenje in navijanje niti povezana s procesom toka življenja, ni nič nenavadnega, kot poudarja Cottica, da v pogrebni umetnosti nikoli ne najdemo prikaza procesa predenja, ampak samo še predilsko orodje – orodje brez procesa namreč simbolizira konec biološkega procesa, ki skupaj preplete posamezne dele (rojstvo, življenje, smrt) (2004: 202).

⁶⁸ Podobno lahko tudi Penelopino tkanje mrtvaškega prta za tasta Laerta podnevi in podiranje natankega ponoči razumemo kot neke vrste poskus razveljavljanja časa, s katerim si skuša Penelopa pridobiti čas in odložiti poroko s katerim od snubcev, ki si je ne želi:

Spešijo svatbo oni, a jaz jim spletam ukane.

Najprej navdihnili srce je z mislijo tole me demon:

dala postaviti v sobo sem statve si dobro velike,

tkala sem platno tenko, obsežno, a njim sem dejala:

»Čujte me, snubci mi mladi. Mrtèv je božanski Odisej,

vendar ne silite v zakon me, preden dodelam odevo,

pravkar jo tkem, da zamàn ne kvari se moja mi preja!

To mrtvaški bo prt, namenjen heróju Laertu,

kadar usoda temná zadene nemile ga smrti.

Káj lahkó bi obrekle žené me v ljudstvu Ahajcev,

ako bi ležal brez prta, ko mnogo blaga je pridobil.«

To sem dejala, oni pa ustregli so z vernim mi srcem.

Resda sem tkala nato podnevi ob velikih statvah,

v noči pa parala spet, ko dala prinesti sem baklo.

leta sem tri s prevaro slepila Ahajce.

Kadar pa z letom četrtim so bližale zopet se Hore,

v krogu po mescih bežečih premnogi končali se dnevi,

tu so naposled po izdaji me dékel, teh psic brezobzirnih,

resda zasačili snubci in grozno zagnali rabuko.

Slednjič dotkala sem prt, na silo, četudi nerada.

(Homer, Odiseja 19.137–56; prim. tudi 2.93–100; 24.129–48)

Za drugačno interpretacijo glej Lowenstam 2000. Ena od možnih interpretacij, ki jo podaja Lowenstam, se deloma sklada tudi z našo interpretacijo. Pravi namreč, da je bil na globlji ravni mrtvaški prt namenjen snubcem. Kadar je Penelopa tkala, je s tem približala njihovo smrt, kadar pa je svoje tkanje podrla, jim je s tem dejanjem podaljšala življenje (2000: 341).

Po evropskem tradicijskem pogledu na svet, kot že rečeno, »vsako življenje prihaja iz smrti in vsaka smrt napoveduje obnovev«, kar lahko razumemo kot večno izmenjavanje duš med tem in onim svetom⁶⁹ (prim. Barstow 1983: 12; Vaz da Silva 2008: 73–75, 82). Ženska je razumljena kot tista, ki daje življenje, a je obenem povezana tudi s smrtjo: umrli se iz groba utelesijo v maternico, se iz nje rodijo ter se zatem ponovno vrnejo v grob, kar kaže na semantično povezavo med grobom in maternico (Vaz da Silva 2008: 75, 78). Košara za volno tako predstavlja obenem maternico in grob, oni svet, iz katerega se bo otrok šele rodil in se po smrti tudi ponovno vrnil vanj. Če je nespredena volna v košari povezana z onim svetom in spredena nit s tem, pa lahko predvidevamo še naslednji korak, namreč da se bo spredena nit vsakokrat ob smrti odvila in v končni fazi ponovno razkrojila v grobo prejo, surovo, nespredeno volno, iz katere se bo ob vsakem ponovnem rojstvu začela ponovno spletati, viti nit⁷⁰. Seveda skorajda ni pričakovati, da bi v folklori lahko našli dokaze za to domnevo, čeprav se zdi v kontekstu tradicijskih idej o kontinuiranem kroženju duš iz enega sveta v drugega smiselna. Morda pa bi jo vendar lahko prepoznali v beloruskih zagovorih, in sicer v motivu kače, ležeče na volni ob koreninah drevesa. Kačo namreč sodobni raziskovalci slovanske mitologije razumejo kot emanacijo praslovanskega boga onstranstva in živine, Velesa oziroma Volosa (prim. Toporov 2002: 40–2):

*Na ravnem polju, na sinjem morju stoji hrast širokolist. Pod tem so hrastom stare ovce, ovce iz prejšnjega leta, črna volna. Na tej volni leži kača kačasta.*⁷¹
(E. R. Romanov, Belloruskij sbornik 5, 1894: 108, št. 280; navedeno po Katičić 2008: 154)

⁶⁹ Še do danes ta ideja o prehodu z onega sveta v svet živih in nazaj v svet mrtvih živi v mnogih paralelah med rojstvom in smrtjo. Prepoznamo jih, na primer, v šegi povijanja mrliča v mrtvaški prt na eni in zavijanja dojenčkov na drugi strani. V Anatoliji (a to velja tudi za vse evropske predmoderne družbe) tako dojenčke kot starčke ovijajo z belo tkanino, še več, plenice novorojenčka postanejo tudi njegov mrtvaški prt. Tako kot je otrok rojen rojen z nitjo, ovito okoli vretena svojega telesa, torej tudi zapusti svet ovit z nitjo. Mrtvaški prt ali trak tkanine, ki se ga ovije okrog trupla, je tesno povezan z vrvjo ali povojem in se v ljudskih verovanjih enači z ovijanjem usode, ki jo podeljujejo bogovi. Mrtvaški prt je ovit okrog trupla v spirali, enako kot nit okrog vretena. V Franciji so navadno iste ženske umivale in povijale tako otroke kot trupla, poleg tega so se, kot piše Yvonne Verider, enako bali novorojenčkov kot trupel, kajti otroci naj bi prihajali z onega sveta (Onians 1954: 420; Vaz da Silva 2008: 70–3).

⁷⁰ Ne čudi, da semantika glagola *viti* v slovanskih jezikih vključuje tako pomene, povezane s plodnostjo, rastjo, razvojem, kot tudi s smrtjo, nečistimi silami in destruktivnim aspektom (Plotnikova 1996) – se pravi tako z življenjem kot s smrtjo.

⁷¹ »U čistym poli, na sinim mori stoic dub šyrokolist. Pod tym dubom vovcy stary, perajary, čornaja vovna. Na tej vovni ljažic' zmeja zmjainaja.«

*Na ravnem polju je jablana, pod to jablano je gnezdo iz runa črnega ovna;
v tem gnezdu pa je kača.*⁷²

(E. R. Romanov, Belloruskij sbornik 5, 1894: 181, št. 93; navedeno po Katičić 2008: 154)

Bog onstranstva se seveda mora nahajati na onem svetu, ki je tu naslikan kot preja, nespredena volna. Leži ob vznožju drevesa, ki predstavlja os sveta, *axis mundi*, ki vertikalno seka svet skozi njegovo središče. Med imenoma Veles oziroma Volos in besedo *volna* je tudi etimološka zveza: ruska beseda *vólosén*, ki je v tesni zvezi z imenom Veles oziroma Volos, pomeni (med drugim) dolgo ovčjo volno ali volneno prejo⁷³ (prim. Toporov 2002: 41).⁷⁴

Predstava, ki povezuje nespredeno volno z bivanjem na drugem svetu, bi lahko pojasnila tudi široko razširjeno šego polaganja klobčičev preje, nepredene volne in neobdelane tkanine⁷⁵ na grobove – snovi torej, v katero se umrli po tej interpretaciji vračajo in spreminjajo. Ljudje utemeljujejo polaganje volne in in neobdelane tkanine na grobove s tem, da se v njih duša lahko »skrije«, da tam »počiva«, da je tam »zaščiten«, da tam »spi« ali da si v njih »naredi gnezdo«. Vse to je namenjeno le mrtvim in tega se ne dotikajo. Pogostost, s katero ljudje zagotavljajo, da je to dejanje potrebno, je presenetljiva, poudarja Paul Henri Stahl. Klobčiči volne na križih in smrekah krasijo tudi grobove na južnem območju okrožja Hunedoara, Bolgari pa mečejo klobčiče na mesta, kjer je kdo umrl (Stahl 1987: 218; prim. tudi Đaković 1983; Đorđević 2002: 425).

⁷² »Na čistom poli jablon', pod toj jabloneju s čornogo barana runa gnjazdo; a u tom gnjazdze zmeja.«

⁷³ Beseda lahko pomeni tudi hudiča, zlega duha – kakor je bil bog onstranstva razumljen po krščanski interpretaciji (prim. Toporov 2002: 41).

⁷⁴ Podoben zagovor najdemo tudi v hetitskem obrednem tekstu o plodnostnem bogu Telpinušu (Katičić 2008: 154; prim. tudi Toporov 2002: 40–1).

⁷⁵ Včasih polagajo sicer tudi že spredene kose, tkanino, robčke, prte, serviete, oblačila, perilo. Na območju nekdanje Jugoslavije obesijo včasih kos mrtvaškega prta na tram pod stropom, da bi tako zagotovili dom duši, na križ na grobu pa obesijo trakove za dekleta (in kravate za fante), robčke, prtičke, pasove, rute, brisače.

Vse gradivo, predstavljeno v tem poglavju, kaže torej na to, da so imeli predenje, preja, nespredena volna, namenjena za predenje niti, in rezultat predenja – nit v evropski tradicijski kulturi pomembno simbolno konotacijo, povezano s temeljnimi aspekti človeškega življenja – rojstvom, usodo in smrtjo. Predenje in produkti, povezani s predenjem, so po evropskih tradicijskih verovanjih omogočali ali konotirali prehajanje iz enega sveta v drugega. Še več, v veliki meri so označevali mejni prostor med svetovoma. Razlogov za takšno simboliko niti je najbrž več, med drugim gotovo tudi ta, da so bili tako predenje kot rojevanje pa tudi skrb za umirajoče in umrle vedno v domeni žensk. Ženska je bila namreč tista, ki je po tradicijskih predstavah v svoji maternici generirala večni cikel prehajanja duš iz rojstva v smrt in nazaj⁷⁶. A ključni razlog za vlogo, ki jo igra predenje v povezovanju tega in onega sveta, ne izhaja le iz njegove tesne povezave z žensko, rojstvom in smrtjo in s predstavo o ustvarjanju novega telesa kot tkanine. Moje mnenje je, da je ključno za to, da je predenje v tradicijski kulturi dobilo konotacijo povezovalca med svetovoma, *krožno gibanje*, ki ga predenje nujno implicira. Tako recimo lahko v primeru skandinavskih sojenic, Norn, ki v najstarejših tekstih niso naslikane kot predice (prim. spredaj), čeprav določajo usodo, vidimo, da so, kljub temu da ne predejo, še vedno tesno povezane s krožnim gibanjem, le da s krožnim gibanjem drugačne vrste, ne pa s tem, ki ga ustvarja predenje. Sedijo namreč ob *vrtečih se vodah* izvir Urđr, ob vznožju kozmičnega drevesa Yggdrasil (West 2007: 382–3), se pravi ob sami osi sveta, okoli katere se *vrtil* kozmos (prim. Winterbourne 2004: 80). Ime najpomembnejše Norne, Urđr⁷⁷, je še nadalje

⁷⁶ Tako ne preseneča, da imajo nadnaravna bitja, ki so povezana s predenjem, nitjo ipd., največkrat plodnostne in/ali htonske karakteristike, ki so v mitoloških predstavah zaradi vloge Ženske kot generatorke življenja in smrti pogosto prepletene. Tako je po mnenju Krinične v ruski *mari* mogoče prepoznati znake boginje smrti; tudi osnovo vere v *kikimoro* predstavlja kult mrtvih. V podobo *rusalk* naj bi se zlepe predstave o nečistih pokojnikih (Krinična 1995: 5–6). Tudi Baba Jaga je povezana s svetom mrtvih, zlasti s kostmi mrtvih. Po mnenju nekaterih predstavlja temni aspekt Boginje Življenja in Smrti (Kilbourne Matossian 1973: 332), drugi jo imajo za htonično boginjo (Farrell 1993: 728). V Moirah so se prepletli koncepti, kot so smrt, usoda, rojstvo in predenje: za Homerja je beseda *moira* abstrakten koncept usode, in Moira htonična boginja, ki prinaša smrt in ki je razumljena kot aspekt človekove usode (Cottica 2004: 185–6). Norne so v skandinavski mitologiji, ko smo videli spredaj, prav tako zadolžene tako za rojstvo kot za smrt. Podobno mnoga nadnaravna bitja v srednji in vzhodni Evropi, na primer Pjatnica, Diana, Holda, Perchta, Lucija, nekatere vrste coprnice, veljajo za bitja s htoničnimi značilnostmi plodnostnih boginj, ki predejo usodo (Pócs 1999: 51–2; Petreska 2006: 225). Vesna Petreska meni, da je makedonsko verovanje v *narečnice* prežitek verovanja v plodnostno boginjo s htoničnimi karakteristikami, ki je povezana s predenjem in zavezovanjem ter odvezovanjem niti življenja (2006: 230).

⁷⁷ Drugi dve Norni, Verđandi in Skuld, naj bi bili šele kasnejša dodatka (prim. Onians 1954: 416).

povezano s predstavo o krožnem gibanju⁷⁸, saj izhaja iz indoevropskega korena *uert- v pomenu »vrteti«⁷⁹ (Belmont 1971: 176; West 2007: 383).

Zdaj lahko odgovorimo tudi na vprašanje, zakaj nadnaravna bitja tako pogosto predejo in zakaj so s predenjem povezane tudi duše (nečistih) umrlih. Upravičeno lahko domnevamo, da je tako prav zaradi njihovega bivanja v mejnem prostoru med svetovoma. Gre namreč zlasti za duše nečistih umrlih, ki živijo, tako kot tudi nadnaravna bitja⁸⁰, v mejnem prostoru (prim. Vinogradova 1999: 48). Predenje, kot že rečeno, zahteva namreč krožno gibanje, nit (pa tudi klobčič niti) pa je neposredni rezultat takega krožnega gibanja. Predenje (ali nit, ki je nastala kot rezultat krožnega gibanja med predenjem) se torej navezuje na ta bitja zato, ker je krožno gibanje, značilno za predenje, tudi karakteristika mejnega prostora, v katerem se ta nahajajo. Spredej sem že pokazala, da je krožno gibanje tudi v vseh drugih oblikah značilno za nadnaravna bitja, ki bivajo med tem in onim svetom, ter za duše zlasti nečistih umrlih, ki ne morejo na drugi svet, ampak ostajajo nekje med svetovoma, oziroma za duše v času, ko prehajajo s tega na drugi svet (prim. tudi Belova 2004: 13; Plas 2004: 261, op. 41; Plotnikova 2004: 13). Vloga niti kot povezovalke med svetovoma živih in mrtvih, v kateri koli podobi že – kot most med njim, kot nit usode, nit življenja, ki poteka iz onega sveta na ta svet in se prede od spočetja do smrti, zatem pa odvijte nazaj v nespredeno prejo, nit, ki z onega sveta prinaša bogastvo ... – torej nikakor ni naključna. Svetova živih in mrtvih lahko povezuje prav zato, ker je nastala kot rezultat krožnega gibanja, gibanja torej, ki je karakteristično za mejni prostor, ki ga premošča.

⁷⁸ Po mnenju Nicole Belmont je bilo krožno gibanje, značilno za te boginje, prvotno povezano z njihovo nalogo obračanja otroka v maternici pred rojstvom v pozicijo z glavo navzdol (1971: 176–7).

⁷⁹ V indoevropskih jezikih se pomen tega glagola povezuje z »dogodkom«, s »tem, kar se bo zgodilo«. V Vedah ima oblika *vārtate* oba pomena: vrteti in zgoditi, dogoditi se; deležnik *vṛttá-* pomeni »vrtel, zgodil, dogodil«. Latinski glagol *vertere* pomeni »vrteti se«, angleško *to turn* in špansko *volverse* pomenita tako »vrteti« kot »zgoditi se, dogoditi se«. Podobno je razvidno iz francoskega idiomatskega izraza *tourner bien*, *tourner mal* in nemškega *werden* »postati«, »zgoditi se«. Pomen glagola *vrteti* je torej v indoevropskih jezikih dobil abstrakten pomen »zgoditi se, dogoditi se« (Belmont 1971: 176; West 2007: 383).

⁸⁰ Po najbolj splošno sprejetih znanstvenih interpretacijah naj bi se nadnaravna bitja pravzaprav razvila iz predstav o dušah umrlih (prim. Vinogradova 2000: 22–6; Briggs 1978: 35, prim. tudi 26–38).

PREPOVED PREDENJA V TEKU LETA

Do sedaj sem pisala predvsem o verovanjih oziroma simbolnih predstavah o kroženju, ki jih lahko prepoznamo v folklori, starejših filozofskih, mitoloških in zgodovinskih tekstih ter jeziku. V tem poglavju pa si bomo ogledali simbolni pomen kroženja v teku letnega ciklusa. Dejstvo, da je predenje v simbolnem smislu predstavljalo dejanje, ki omogoča komunikacijo med svetovoma, je imelo namreč odločilne posledice tudi za letni in manj izrazito za življenjski cikel šeg. Predvsem *prepoved* predenja je pomembna za razumevanje simbolike le-tega oziroma za razumevanje simbolike krožnega gibanja nasploh.

Žal so v strokovni literaturi o obredih letnega ciklusa podatki o predenju in predvsem o prepovedih predenja v različnih evropskih deželah zelo neenakomerno in večinoma skopo zastopani. Zdi se, da razlike med etnografskimi podatki z različnih območij niso toliko odvisne od tega, kje poznajo tabuje predenja in kje ne, kot od tega, ali se je ta tema zdela raziskovalcem dovolj zanimiva. Dejanja, ki se jih v določenem obdobju ne sme izvajati, žal navadno niso bila tako zanimiva kot dejanja in prakse, ki se izvajajo, toliko manj, ker je šlo za tabu ženskega dela, etnologi pa so bili (v glavnem) moški. Ena redkih raziskav tabujev predenja je pregledna študija francoskega etnologa Paula Sébillota o prepovedi predenja v teku leta v nekaterih deželah zahodne in severne Evrope (1981). Toda prepoved predenja v teku letnega ciklusa ni tako redka in predvsem ne tako nepomembna, kot bi lahko sklepali na podlagi pomanjkljivega zanimanja etnologov zanjo. Zato si najprej pogledjmo, kdaj v teku leta naletimo nanjo in kako je utemeljena, potem pa bom skušala pojasniti, od kod ta prepoved. Kljub nezadostnim in pomanjkljivim informacijam glede časa prepovedi predenja v Evropi je vendarle mogoče ugotoviti določene zakonitosti v njihovem pojavljanju in utemeljevanju.

V teku leta, zlasti v zimskem času oziroma nekako od jeseni do zgodnje pomladi, ki velja za čas, namenjen predenju, v različnih deželah v Evropi naletimo na dneve ali celo daljša obdobja, ko je predenje z različnimi utemeljitvami strogo prepovedano. Naj začnem s **Slovenijo**, za katero sem imela na voljo zelo natančne opise obdobj in tabujev predenja v teku leta. Obdobje predenja se je v Sloveniji začelo ponekod že jeseni (Štajerska), drugod preje niso začeli pred božičem ali novim letom (Dolenjska) ali pa so s predenjem začeli šele z dnem svetih treh kraljev, 6. januarja (Kranjska). Obdobje predenja tudi traja različno dolgo – do 17. marca (dneva svete

Jedrt / Gertrude) na Štajerskem ali 19. marca (jožefovo) na Dolenjskem (Kuret 1989/II.: 510). Toda v obdobju predenja (a tudi izven njega, čeprav so drugi dnevi seveda manj pomembni, saj takrat predenje ni tako aktualno) so bili dnevi ali daljša obdobja, ko je bilo predenje strogo prepovedano. V Sloveniji so najpomembnejša obdobja prepovedi predenja v teku leta štirje *kvatrní tedni*: prvi kvatrní teden je teden po pepelnici, drugi po binkoštni nedelji, tretji po spominu povišanja svetega križa (14. septembra), četrti kvatrní teden pa je tretji teden v adventu⁸¹. Ohranjen je celo pregovor: »Vse leto predi, kvatrní petek doma sedi.« Prepoved predenja je najbolj stroga v kvatrnem tednu, ki pade v tretji teden adventa, zlasti na torek in četrtek zvečer. Ta prepoved predenja je podprta z grožnjo prihoda raznih demon-skih bitij, kot so Torka, Kvatrna baba, Pehtra, vedomci, ki bi predicam, ki bi tedaj delale, prizadejali nesrečo ali od njih zahtevali, da opravijo nemogoče naloge (Kuret 1989/II.: 170; Cevc 1999: 93; Dolenc 1977: 182, glej tudi opombe Marije Stanonik na str. 193–4; Novak 1987: 282). Prepoved predenja velja tudi na *dan sv. Katarine*, 25. novembra, ko morajo mirovati vsa kolesa, ker je po legendi na kolesu umrla sveta Katarina: v Savinjski dolini na ta dan predice niso predle, mlinarji niso mleli, voz-niki pa ne vozili; tudi v Rožu na Koroškem je bilo na ta dan predenje prepovedano (Kuret 1989/II.: 123; Rumpf 1976: 228–9). Na prepoved predenja naletimo tudi na *dan sv. Nikolaja*, 6. decembra (ko obenem velja tudi prepoved obračanja mlinov, ki se seveda prav tako vrtijo). Na ta dan mlinarji niso smeli mleti, v Prekmurju in na Štajerskem je bilo prepovedano predenje, ker bi veter streho polomil, obleka iz tedaj spredene preje pa bi osebo, ki bi jo nosila, povlekla v vodo (Kuret 1989/II.: 242–3; Pajek 1884: 104, 204). V Prekmurju je bilo prepovedano presti tudi na *dan sv. Lucije*, 13. decembra, po katerem se pravzaprav že začne četrti kvatrní teden (tedaj sta obenem prepovedana tudi peka in pranje). Prepoved preje v posameznih krajih velja tudi na *dan sv. Boštjana*, 20. januarja, na *dan sv. Neže* 21. januarja, in na *dan sv. Vincenca*, 22. januarja (Kuret 1989/I.: 517–20). V Koprivniku so zapisane zgodbe o tem, kaj se je zgodilo predicam, ki so predle po večerji na *dan sv. Vincenca*: na eno je padla kodelja in jo ubila, drugi pa je prinesel hudič korbo vretenc, ki jih je morala sprestiti v isti noči (Novak 1987: 282). Prav tako je bilo predenje prepovedano v času *pustovanja*: v Prekmurju niso predli na »rjavi petek« (petek pred pustno nedeljo) in na »vrtečo sredo« (sredo pred pustno nedeljo), da jim žabe ne bi lanu požrle. V Rožu so pravili, da bi o pustu spredeno prejo miši pojedle, v Beli krajini pa, da bi s predenjem k hiši priklicali kače (Kuret 1989/I.: 18).

Na **Hrvaškem** velja prepoved predenja na različne dni, a najpomembnejša in najbolj razširjena je prepoved predenja na *dan sv. Lucije* (Belaj M. 2006: 56, 161, 189,

⁸¹ Tako jih našteva stari latinski distih: »Vult Crux, Lucia, cineres, charismata data, / ut det vota pia quarta sequens feria« (Kuret 1989/II.: 570, op. 1).

261), v Loboru v Hrvaškem Zagorju tudi na dan *sv. Apolonije*, 9. februarja, da ne bi boleli zobje (Kotarski 1917: 196), sicer pa v posameznih krajih še na dan *sv. Valentina*, 14. februarja, *sv. Barbare*, 4. decembra, *od sv. Barbare do sv. treh kraljev*, 6. januarja, na dan *sv. Mihaela (Mihovila)*, 29. septembra, na dan *sv. Katarine*, 25. novembra, *sv. Cecilije*, 22. novembra, *sv. Antona Padovanskega*, 13. junija, *sv. Nikolaja*, 6. decembra, ter na dan *sv. Vincenca (Vinka)*, 22. januarja (Belaj M. 2006).⁸²

Marina Valencova je naredila pregledno analizo prepovedi predenja pri **Slovanih** nasploh⁸³, na podlagi katere lahko dobimo jasno predstavo o dneh, ko je bilo predenje prepovedano v slovanskih deželah (2009). Prepovedi predenja se lokalno pojavljajo *od Marijinega oznanjenja do velike noči* (poleško, okolica Bresta), občasno se ne prede na *sv. Andreja*, 30. novembra, *sv. Barbaro*, 4. decembra, in *sv. Nikolaja*, 6. decembra, ker bi se volk zamotal v staje (slovaško) oziroma ker bi prišla *sv. Barbara* in vse uničila (vzhodnoslovaško). V Zakarpatju je strogo prepovedano presti na dan *sv. Barbare* in *sv. Save*, 5. decembra. Na dan *sv. Save* ne predejo v Polesju, ves teden okoli tega dne pa ne Srbi na Kosovu. Na dan *sv. Save* ne smejo presti tudi Unjati⁸⁴ v vaseh vzhodne Snine. Pri katoliških Slovanih je najbolj nevaren dan za predenje dan *sv. Lucije*, 13. decembra. Slovaki (okraj Ugrovcia) niso predli tudi *od dne sv. Lucije do božiča*, da volk ne bi napadal ovac. Poleg tega ponekod pri Slovanih niso predli na *sv. Vlasija*, 11. februarja⁸⁵, da ne bi naredili škode živini (ukrajinsko, kursko, bolgarsko), Ukrajinci niso predli še na *sv. Paraskevo*, 14. oktobra, *sv. Katarino (Ekaterino)*, 24. novembra⁸⁶ po starem / 7. decembra po novem koledarju, na *sv. Luko*, 18. oktobra, *sv. Mihaela*, 29. septembra, *sv. Dimitrija*, 26. oktobra, *Sveto darovanje device Marije*, 21. novembra po starem / 4. decembra po novem koledarju, *sv. Andreja*, 30. novembra, na *sv. Kuzmo in Damjana*, 1. / 14. novembra, itd. Južni Slovani niso predli na *volčje praznike*, v Vojvodini zaradi zaščite pred strelo na *sv. Ignatija* (Ignaca), 20. decembra, v Polesju na *sv. Egorija / Jurija*, 23. aprila po starem / 6. maja po novem koledarju, *sv. Dimitrija*, 26. oktobra, *sv. Evdokijo*, 1. marca, na dan *štiridesetih mučenikov*, 9. marca, na *sredo velikega posta* in na dan *sv. Ane*, 9. decembra. Bolgari zaradi zaščite pred kačami in da ne bi črvi pojedli posevkov niso predli tudi na dan *sv. Trifuna*, 1. / 14. februarja. Na t. i. mišje dneve, na začetku velikonočnega posta, južni Slovani niso predli, da miši ne bi pojedle tkanine. Kot ugotavlja Marina Valencova, lahko splošno slovansko

⁸² Najlepše se zahvaljujem Marijani Belaj, ki mi je ljubeznivo poslala odlomke iz svoje doktorske disertacije, ki zadevajo predenje, ter me opozorila še na mnoge druge podatke, ki sem jih uporabila v tem članku.

⁸³ Za poslano gradivo še pred objavo se najlepše zahvaljujem Marini Valencovi.

⁸⁴ Pripadniki Katoliške cerkve v karpatski Ruteniji, ki v svojih obredih uporabljajo vzhodno liturgijo.

⁸⁵ Drugod je dan *sv. Blaža* 3. februarja po starem koledarju.

⁸⁶ Drugod je dan *sv. Katarine* 25. november.

govorimo o prepovedi predenja predvsem v obdobju *od božiča do svetih treh kraljev* ter v obdobju *pusta*, seveda pa se lokalni tabuji pojavljajo še na mnoge druge praznike. V teku leta je prepovedano presti tudi v dneh, ki so posvečeni svetnikom – zaščitnikom predenja in demonom, povezanim s predenjem (2009: 321–8).

V **Nemčiji** traja obdobje predenja *od martinovega*, 11. novembra, *do svečnice*, 2. februarja (Feilhauer 2000: 228). Predenje je v tem obdobju prepovedano na dan *sv. Lucije*, 13. decembra (ko sta prepovedana tudi peka in šivanje), zatem pa ponekod v celotnem obdobju od sončevega obrata, tj. *od dneva sv. Tomaža*, 21. decembra⁸⁷, *do svetih treh kraljev*, 6. januarja. Pravili so namreč, da se na ta dan kolo časa ustavi in se začne spet vrteti po koncu dvanajsternih noči. Zato so se morala tudi vsa kolesa (stroji na kolo) ustaviti in tudi predenje prenehati (Feilhauer 2000: 250–2). Na *sv. Tomaža* in na *andrejevo*, 30. novembra, je predenje prepovedano v Brandenburg. Ponekod v Alzaciji (Ammerschweier Kreis, Rappoltsweiler) je predenje prepovedano tudi na *zadnji četrtek pred svetim večerom* (Rumpf 1976: 229). V vzhodni in zahodni Prusiji velja prepoved vsega, kar je povezano z vrtenjem, torej tudi predenja, na *dan spreobrnitve apostola Pavla*, 25. januarja (Rumpf 1976: 229). Kolovrate ali preslice so skrivali tudi na *pusta* (Fastnacht), da bi poleti zadržali kače in druge divje živali stran od hiše (Feilhauer 2000: 49) oziroma marsikje v Nemčiji in Avstriji (Altaussee, Boehmerwald, Ansbach, Anhalt, Odenwald) tudi v celotnem obdobju *od svetih treh kraljev do »umazanega četrta«* *pred pustno nedeljo* – v Breisachu z utemeljitvijo, da bi to, kar bi tedaj napredli, pojedle miši (Rumpf 1976: 230). V Ansbachu je bilo po zapisu iz leta 1786 prepovedano presti na *pusta*, vsi kolovrati pa so morali biti odstranjeni, sicer bi se platno ponesrečilo (Grimm 1882–1888/4: 1804, št. 683).

Za **Švico** prav veliko podatkov o predenju oziroma prepovedi te dejavnosti nimamo. Ponekod je veljala prepoved na *božični večer*, kajti če bi predli, bi veter odnesel streho (Sébillot 1981: 147). V kraju Pays d'Enhaut (romanska Švica) so morale predice končati s predenjem do *božičnega večera*, enako v alpskih vaseh, sicer bi jim, kot so pripovedovali, bitje, imenovano *Tsaôthe vidhe*, ki na slepem konju jezdi naokrog zadnje dni v letu, naredilo škodo (Sébillot 1981: 147). Vretena so na božični večer izpraznili in na večer *novega leta* skrili preslice (van Gennep 1999/2: 2740). V Luzernu je dekletom, ki niso opravile svojega dela *do kvatrnega tedna* (srede pred božičem), nagajalo bitje *Straeggele* (Saintyves 1987: 89). Ker se noč pred *sv. Davidom*, 30. decembra, v kraju Affoltern pri Hönggu (Zürich) imenuje »zadnja predilska noč« (*letzte Spinnacht*), lahko predvidevamo, da je bilo tudi tam vsaj na 30. decembra in

⁸⁷ V nekaterih krajih Nemčije spet pa je ta noč veljala za »Durchspinnnacht«, se pravi za noč, ki so jo preživel ob predenju, včasih pa so predli celo več noči zapored.

na *silvestrovo*⁸⁸, najverjetneje pa dlje, predenje prepovedano (Hoffmann–Kraye 1940: 85, 98). V Simmentalu (Bern) so pravili, da bi tisti, ki bi predel na dan *sv. Blaža*, 3. februarja, povzročil nevihto (Hoffmann–Kraye 1940: 110).

V **Franciji** (Montaigne-Noir) je prepoved predenja veljala za *božični teden*, kajti menili so, da bi se izpostavljali nesreči, če bi predli konopljo ali bombaž v *božičnem tednu* (Saintyves 1987: 90). V Fislisu, Haut-Rhin, so pravili, da padejo ženske, ki predolgo predejo na *božično noč*, pod oblast bitja *Heckelgauciere*. V Ammerschwihu, Haut-Rhin, so morali ob desetih zvečer na *božično noč* pospraviti kolovrate. Kršitev prepovedi na *božič, novoletni dan* ali na *svete tri kralje* bi povzročila, da bi prišepale k hiši zveri (Anjou, Angoumois, Aunis, Saintonge, Bourbonnais, Burgonja, Franche-Comté, Nivernais). Če bi predli in šivali na *božično noč* ali *med dvanajsterimi nočmi*, bi miši in podgane pojedle to, kar bi napredli, so pravili v Bourbonnaisu, Franche-Comtéju in v Loreni. Prekršenje prepovedi predenja bi povzročilo, da bi hudič za vse leto ovil kolovrat, so pripovedovali v Vogezih (van Gennep 1999/3: 2741). Da bi se izognili vsem tem nevarnostim, so kolovrate skrivali v peč ali kak drug odmaknjen prostor. V Franche-Comtéju in Montbéliardu so pravili, da bi tisti, ki bi na *božični dan* gledali v kolovrat ali vretence, vse leto videvali kače in se bali njihovega ugriza. Tedaj so morali biti kolovrati popolnoma izpraznjeni. V Valtinu v Vogezih so morali to, kar je ostalo na kolovratu, sprestiti pred polnočno mašo (van Gennep 1999/3: 2742). V Loreni so morale ženske pred odhodom k polnočnici paziti, da niso pustile platna ali konoplje na preslicah, če niso hotele, da bi ju medtem pojedle podgane in miši. Prebivalci Poitevina so bili prepričani, da bi si spredli mrtvaški prt, če bi predli na *sveti večer*. V Villeneuve in v večini alpskih vasi so na božični večer skrili vse preslice. Trdili so, da se na *božični večer* ne sme presti, da ne bi veter odnesel strehe, in da je treba skriti preslice na večer *prvega januarja*, da ne bi med letom videli kač (Saintyves 1987: 89). V Yonne so pravili, da bi otroci ženske, ki bi predla na *dan sv. Pavla*, zboleli, kokošim pa bi se zvile noge. V Bretanji pa je bila preja prepovedana na dan *sv. Andreja* (Sébillot 1981: 148). V Zgornji Bretanji (Haute-Bretagne) niso predli na *pusta* – če bi tedaj predli, so pripovedovali, ne bi mogli odstraniti mastnih madežev ali pa bi platno pojedle mačke ali miši. V Spodnji Bretanji (Basse-Bretagne) iz istega razloga ženske nasploh niso hotele presti v času *štiridesetdnevnega posta pred veliko nočjo* (Sébillot 1981: 147).

V **Belgiji** so pravili, da se s kolovratom v *božični noči* ne sme mimo dreves, ki v tem letu niso rodila. Na splošno so bili mnenja, da predenje v tej noči ne prinaša

⁸⁸ V nekaterih skupnostih v okrožju Zürich in Schaffhausen pa so tedaj, nasprotno, vso noč predli (*Durchspinnacht*) – podobno je v Wilchingenu (Schaffhausen) za noč predenja veljala noč na praznik sv. Andreja, 30. novembra.

dobrega (Saintyves 1987: 89). Tudi za *pust* so trdili, da »noče videti kolovrata«. Če bi tedaj predli, jim platno ne bi uspelo, so pripovedovali (Sébillot 1981: 147). Od srednjega veka dalje niso smeli presti tudi od srede v *zadnjem tednu posta do velike noči*, da ne bi stkali vrvi, ki bi zvezala Jezusa (van Gennep 1999/3: 2740).

V **Veliki Britaniji** oziroma natančneje v Angliji je bilo prepovedano presti na praznik svete preslice (*Saint-Distaff day*), tj. dan po dnevu svetih treh kraljev⁸⁹. Dekletu, ki je tedaj predla, so sežgali lan in predivo (Sébillot 1981: 148). Na prepoved predenja na ta dan kaže tudi pesem iz leta 1657, ki se nanaša na »dan svete preslice ali dan po dvanajstem dnevu«: »Malo delati in malo igrati se je treba na dan svete preslice: / pluga kmalu osvobodi svoje moštvo; potem pa pridi domov in mu daj jesti: / če dekleta predejo, jim sežgi lan in vrzi v ogenj njihovo prejo. (...)«⁹⁰ (Brand 1849: 32). Na **Škotskem** (Shetland) predenje, pletenje in navijanje niso bili dovoljeni na *sveto noč* (Laurence Williamson, str. 131, N1, CSS⁹¹). Na *božič* je moral biti kolovrat shranjen in se ga ni smelo prenašati sem in tja, vretena so morala biti odstranjena, sicer živali ne bi uspevale. V Pitsligu so pravili, da so dali na *božični večer* kolovrate na stran, presti pa so spet začeli na novoletni dan; v tem času jih niso smeli premakniti z njihovega mesta, ker bi to prineslo nesrečo. V Corgarffu pa so pravili, da je v času *štirinajstih dni božiča* predenje prepovedano. V Cowdonu, Nairn, niso predli *med božičem in novoletnim dnem* (Dr. Gregor, 1892, Crumbie MSS., Folklore soc., CSS). Na severu Škotske se ni smelo nič vrteti na *božič* ali pa *od božiča do prvega januarja*. V Cawdorju in Portknockieju je prepoved preje trajala *od božiča do prvega dne novega leta* (Saintyves 1987: 88), v nekaterih predelih Škotske in v Aberchirderju pa *med božičem in svečnico* (Sébillot 1981: 147–8; Saintyves 1987: 87–8).

Na **Irskem** je prepoved predenja obenem s prepovedjo vrtenja kakršnih koli koles (mlinov, vozov, koles) veljala 1. februarja, na dan *sv. Brigitte*, ter 11. novembra, na dan *sv. Martina* (ó Duilearga 1981: 321; Morris 1939: 231–2).

Na **Danskem** se ni smelo nič vrteti *od božiča do prvega dneva v letu*. Če bi v božičnem tednu kolovrati delali, bi gosi dobile vrtoglavo, vprega bi se razbila na koščke, ženske, ki bi predle, pa bi dobile razpoke in mozolje na prstih, so pravili (van Gennep 1999/3: 2740; Grimm 1882–1888/1: 270). Predli niso tudi na dan *sv. Martina* popoldne – v opozorilo, da tega tedaj zagotovo ne bi počeli, so pripovedovali

⁸⁹ Van Gennep piše, da se v Angliji ne sme presti na praznik svetih treh kraljev (van Gennep 1999/3: 2740).

⁹⁰ »Partly worke and partly play, You must on St. Distaff's Day: / From the plough soon free your teame; Then come home and fother them: / If the maides a spinning goe, Burne the flax and fire the tow.«

⁹¹ Gradivo za Škotsko sem v glavnem dobila v arhivu Oddelka za keltske in škotske študije Univerze v Edinburgu (CSS). Zahvaljujem se Oddelku, da mi je dovolil dostop do arhiva.

didaktično povedko o umrli predici, ki je hodila naokrog z gorečimi rokami, ker je na ta dan predla (Sébillot 1981: 148).

Na **Švedskem** je bilo prepovedano presti v *velikonočnem tednu* (Sébillot 1981: 147), prepoved predenja skupaj s prepovedjo vrtenja katerega koli kolesa pa je veljala tudi na *lucijino* (Monde diplomatique, december 2008: 22).

V **Litvi** so pravili, da *pust* noče videti kolovrata – če bi na pusta predli, jim platno ne bi uspelo (Sébillot 1981: 147). Prav tako so pripovedovali, da tistemu, ki bi predel na pustni torek, lan ne bi uspeval (Grimm 1882–1888/4: 1848, št. 5).

Za **Estonijo** velja prepoved predenja na dan *vseh svetih* (Hiimeae 1995: 18). De Siversova piše, da se je treba tudi na dan *kačje Marije*, 8. septembra, izogibati šivanju, predenju, tkanju in vsemu, kar je povezano z volno; v nasprotnem primeru bi žensko naslednje leto pičila kača (1997: 164–6).

Za **Grčijo** o letnem ciklusu praznikov o predenju prav veliko podatkov ni bilo mogoče najti. Na podlagi pregovora »Svečnica s preslico prežene vse praznike« lahko le sklepamo, da je bilo od svečnice, 2. februarja, dalje predenje spet dovoljeno (Megas 1963: 57)⁹², pred tem pa vsaj nekaj časa ne. Prav tako lahko na ponedeljek po prvi nedelji po veliki noči, tj. na ponedeljek svetega Tomaža, ženske spet vzamejo v roke vretena, zato ta dan imenujejo »vstajenje vreten« (Megas 1963: 113). Od katerega dne natančno je prepoved predenja veljala, ne vemo, a morda lahko na podlagi paralel s prepovedmi predenja drugod predvidevamo, da je v prvem primeru predenje prepovedano od božiča do svečnice, v drugem pa v času velikonočnih praznikov – vendar pa so to zgolj ugibanja.

OBDOBJA PREPOVEDI PREDENJA V TEKU LETNEGA CIKLUSA

Če upoštevamo vsa obdobja (in ob tem malce zanemarimo posamezne izrazito lokalne svetnike), v katerih je iz enega ali drugega razloga prepovedano predenje, lahko ugotovimo, da je eno izmed obdobji, ko je prepoved preje vsepovsod po Evropi najbolj široko razširjena, nedvomno *božično obdobje*, kot je ugotavljal že van Gennep (1999/3: 2740). Ta prepoved lahko velja samo za božič, za obdobje od božiča do novega leta, od božiča (v Nemčiji celo že od sončevega obrata, 21. decembra) do svetih treh kraljev ali

⁹² Vprašanje je, ali je bilo predenje dovoljeno že na svečnico ali šele po njej, saj je na ta dan prepovedano vrteti mlin (Megas 1963: 56).

pa celo od božiča do svečnice. Tako je na božič prepovedano predenje v Švici, Franciji, Belgiji in na Škotskem; na zadnji četrtek pred božičnim večerom ponekod v Nemčiji (Alzacija), od božiča do novega leta na Škotskem in Danskem, na novo leto v Švici, Franciji in na Sedmograškem v Romuniji, ponekod na Škotskem pa celo od božiča do svečnice. V dvanajstih nočeh oziroma dnevih od božiča do praznika svetih treh kraljev je preja prepovedana v Franciji in pri Slovanih nasploh, od sv. Tomaža, 21. decembra, do svetih treh kraljev v Nemčiji, samo na svete tri kralje oziroma dan za tem pa v Franciji in Angliji. Prepoved dela v dvanajsterodnevju je odobrila že sinoda v Toursu in se poleg predenja nanaša tudi na vožnjo, mlačev, peko, pranje in gnojenje (Rumpf 1976: 229). Cikel dvanajstih noči med božičem in sv. tremi kralji, čeprav se imenuje *dvanajstere* noči ali dnevi, lahko pravzaprav traja, kot poudarja van Gennepe, različno dolgo: včasih se začne že s sv. *Katarino*, 25. novembra, in traja do svetih treh kraljev; včasih traja od sv. Andreja, 30. novembra, do svetih treh kraljev ali pa od sv. *Lucije*, 13. decembra, do svetih treh kraljev; od božiča do novega leta, od božiča do svetih treh kraljev ali celo od božiča do svečnice (1999/3: 2308–9). Tako nas ne more čuditi, da smo naleteli na prepoved predenja tudi na druge praznike znotraj tega obdobja: dokaj razširjena je prepoved predenja na *dan sv. Lucije*, zlasti pri katoliških Slovanih (Slovenija, Hrvaška, Slovaška, Češka), na Švedskem, na Sedmograškem v Romuniji in v Nemčiji, na *adventni kvatrti teden* pa na prepoved predenja naletimo v Sloveniji in Švici. Predenje je ponekod pri Slovanih prepovedano na praznik sv. *Katarine* (na Hrvaškem, v Sloveniji, Ukrajini, na Slovaškem), ki je že na pragu adventa. Tudi na dan sv. Andreja naletimo na prepoved predenja v Franciji, Nemčiji in na Slovaškem, na dan sv. *Nikolaja* naletimo na prepoved predenja v Franciji, Nemčiji in na Slovaškem, na dan sv. *Barbare* na Hrvaškem in Slovaškem.

Božično obdobje v širšem smislu je brez dvoma razumljeno kot prelomnica v letu. Najbrž ni treba posebej dokazovati, da je dvanajsterodnevje v ožjem smislu, tj. obdobje od božiča do dne svetih treh kraljev, povsod razumljeno kot čas, ko pride do vdora onstranskega: gre za čas, ko je svet odprt (*mundus patet*), kar se kaže v mnogih povedkah o prihodu raznih demonskih bitij, divje jage, čarovnic, duš umrlih, ki blodijo po našem svetu; to je čas magije in vedeževanj, saj je bil v prelomnem času, ko meje med svetovoma niso trdne, kot so nekoč menili, mogoč vpogled v oni svet. Nekdanje šege ob zimskem kresu, poganskem prazniku rojstva nepremaganega Sonca (*Dies Natalis Solis Invicti*), je v veliki meri prekrilo praznovanje zahodnokrščanskega praznika Kristusovega rojstva, obredi, verovanja in šege, ki so spremljali poganski praznik, pa so se prenesli na različne praznike: tisti, ki so se navezovali na prihod umrlih, v glavnem na praznik vernih duš, obhodi našemljencev na dan sv. Nikolaja in dan sv. Lucije, magijska dejanja pa na dan sv. Andreja, ki pade na konec cerkvenega leta, ko prav tako hodijo naokrog našemljenci, na dan sv. Tomaža in na silvestrovo. Nadnaravna bitja se pojavljajo v celotnem obdobju (Kuret 1989/II.: 129–31, 212–3, 261). Na dan sv. *Barbare*

so v Sloveniji in tudi na Hrvaškem, v okolici Slavonskega Broda, hodili naokrog obhodbniki – poladžari⁹³, nasledniki predkrščanskih obhodov našemljencev v vlogi rajnih duš (Kuret 1989/II.: 218; Gavazzi 1988: 117). Krščanska šega zimskih Miklavževih obhodov s parkeljni oziroma hudiči na dan *sv. Nikolaja* naj bi od dvanajstega stoletja dalje prekrila stare obhode našemljencev, ki so predstavljali umrle in druge demone, ki so prinašali blagoslov za novo leto in so bili kasneje v krščanstvu spremenjeni v hudiče, parkeljne; *sv. Miklavž* se jim je pridružil šele po dvanajstem stoletju (Kuret 1989/II.: 210, 222–4, 226). Praznik *sv. Lucije*, 13. decembra, je bil po starem julijanskem koledarju najkrajši dan leta in s tem prav tako prelomnica v letu: na ta dan je bil svet odprt za prihod onstranskih bitij, saj je bilo lucijino dan zimskega kresa ter konec starega in začetek novega leta (Feilhauer 2000: 249; Kuret 1989/II.: 244, 250). Na ta dan ponekod v Sloveniji poznajo obhod maskiranih »Lucij« (Kuret 1989/II.: 244–7). *Sv. Tomaž*, na katerega dan se začne prepoved preje v Nemčiji, goduje pred najkrajšim dnevom in najdaljšo nočjo v letu – tedaj v Rožu pravijo, da imajo čarovnice največjo moč, svet je »odprt«, na ta dan so tudi vedeževali. Po spremembi koledarja leta 1582 je nekaj Lucijinih nalog prevzel *sv. Tomaž*, nanj pa so se prenesle tudi nekatere naloge *sv. Andreja*, ki je v tradicijskem izročilu veljal za »prvega« zimskega svetnika (Kuret 1989/II.: 259–60), se pravi začetnika novega obdobja. Čeprav gre le za zelo lokalno omejeno prepoved predenja na Slovenskem na dan *sv. Boštjana*, 20. januarja, vendarle tudi ta dan po nekaterih verovanjih oznanja konec zime, tako kot dan *sv. Vincenca*, 22. januarja, ki pomeni sredino zime (Schauber in Schindler 1995: 33), oziroma, kot piše Kuret, »slutnjo prihajajoče pomladi«, ko se, po verovanju, ženijo ptički. *Sv. Neža*, 21. januarja, je s predenjem povezana kot varuhinja ovac, na njen praznik pa ljudje nosijo v cerkev šop volne. Tako na dan *sv. Boštjana* kot na dan *sv. Neže* so se tudi selili posli, zato sta ta dneva predstavljala obenem ločnico v najemu delovne sile (Kuret 1989/II.: 517–21). Vsi ti dnevi pomenijo torej neke vrste prelomnico v teku letnega ciklusa – nekateri so sicer razširjeni bolj, drugi manj, a ločnico pomenijo tako eni kot drugi.

Tudi *kvatrna obdobja*⁹⁴ pomenijo močne zarez v krogotoku leta, zlasti adventni kvatrni teden, ko je predenje še posebej strogo prepovedano⁹⁵. Kot piše Kuret, so

⁹³ Belaj omenja tudi »čarojičare«, ki so hodili v predbožičnem času (kamor spada tudi dan *sv. Barbare*) in jih pozna zlasti pravoslavno prebivalstvo v zahodni Bosni in na območje Vojne granice (Belaj 2007: 191).

⁹⁴ Od kdaj v rimski Cerkvi poznajo kvatre, ni povsem jasno – prvi zanesljiv dokaz je iz 5. stoletja, ko so poznali tri kvatrna obdobja (trije tedni s tremi postnimi dnevi). Četrty teden so dodali v prvi polovici 6. stoletja, ker so hoteli, da bi bil vsak letni čas posvečen s posebnim postom (Ušeničnik 1933: 112). Sprva kvatre časovno niso bile določene – bile so marca, junija, septembra in decembra (vzrok za to so bili nestalni roki poljedelskih praznikov, ki so jih po vremenu in podnebnih pasovih določali sproti), še danes veljavna kvatrna obdobja pa je določil šele papež Gregor VII. (1020–85) (Kuret 1989/II.: 168–9).

⁹⁵ Vsekakor pa Cerkve ni prepovedovala predenja ob kvatrnih večerih, ampak je ta prepoved veljala v izročilu, ki ni bilo krščansko, se je pa vztrajno obdržalo tudi po pokristjanjenju (Kuret 1989/II.: 168–9).

krščanska kvatrna slavlja prekrila nekdanje poganske obrede, namenjene božanstvom poljedelstva, med katerimi so se v Rimu spominjali tudi rajnih prednikov. To potrjujejo tudi nekatere šege ob kvatrah: v Sloveniji je bilo te tedne potrebno moliti za rajne, darovali so mleko revežem, da bi tudi oni molili za rajne itd. V kvatrnih nočeh imajo nasploh oblast duhovi, coprnice itd. Otroci, ki se rodijo v kvatrnem tednu, postanejo »vedomci«, čarovnice, tj. ljudje, ki so sposobni metamorfoz in komunikacije z drugim svetom (Kelemina 1997: 92; Kuret 1989/II.: 168–72; Šešo 2007: 258), v Stari Fužini pravijo, da na ta dan vedomci letijo, hodijo okrog z vreteni in samo coprnice predejo (Novak 1987: 282).

Na drugi strani se je velik del nekdanjih obredij ob koncu starega in začetku novega leta prenesel na praznovanje pusta. Zato ni nič nenavadnega, da je drugo obdobje, v katerem je bila v Evropi najbolj široko razširjena prepoved predenja, kot prav tako ugotavlja že van Gennep (1999/3: 2740), *pust*. Natančne časovne meje pusta je sicer težko določiti: »Najbolj očitno 'pustnih' je bila vrsta prazničnih dni, ki so padli na december, januar in februar, z drugimi besedami, v pustno obdobje v njegovem najširšem smislu.« (Burke 1994: 192) Ker se pustno obdobje pogosto enači z maskiranjem, nekateri menijo, da se v Nemčiji in delu Nizozemske začne celo že na martinovo (Lozica 1997: 24), po mnenju nekaterih se začne na božič ali na dan sv. Nikolaja, ker se tedaj v večjem številu začno pojavljati maskirane osebe, spet po mnenju drugih se začne na svete tri kralje. Drugod za dan začetka pustnega obdobja velja dan sv. Antona Puščavnika, 17. januarja, svečnica, 2. februarja, ko prepoved vrtenja kolovratov poznajo na Irskem, ali dan sv. Blaža (Vlaho / Vlasi), 3. februarja (Lozica 1997: 24–5), ko naletimo na prepoved preje ponekod pri Slovanih nasploh in tudi pri Nemcih. Najbolj splošno sprejeto je mnenje, da je začetek pustovanja praznik svetih treh kraljev, ki je v srednjem veku veljal za dan začetka novega leta. A ker leto v zavesti ljudi ni bilo celovito, ampak sestavljeno iz dveh delov, poletne in zimske polovice, lahko ločimo tudi dve obdobji maskiranja: prvo (zimsko) obdobje je čas okoli zimskega solsticija, drugo pa je pomladno pustno obdobje. Prehod med obema je krizno, nevarno obdobje pod vplivom nadnaravnih sil. Iz božičnega cikla so bile maske v glavnem pregnane, v adventu so se ohranili le še sledovi maskiranja (npr. na lucijino, miklavževo itd.), maskiranje v času dvanajsterodnevja se je v glavnem ohranilo le v pravoslavnih in protestantskih delih Evrope, medtem ko so se te šege najbolj ohranile v pomladnem obdobju (Lozica 1997: 29), ko konec pustnega rajanja oziroma pustov pogreb pomeni tudi konec zime (Kuret 1989/II.: 39)⁹⁶, ločnico med zimo in poletjem.

⁹⁶ Pust ima tudi močno konotacijo plodnosti, ki prihaja s koncem zime in začetkom pomladi: že Frazer je interpretiral pust kot praznik, ki zagotavlja rast pridelka. Čeprav Burke meni, da ga ljudje niso razumeli tako, obenem poudarja, da je plodnost zelo pomemben koncept za razumevanje pustnega obdobja (Burke 1994: 191).

Tudi nekatere druge letne praznike lahko razumemo kot prelomnico v teku leta, kot *začetek pomladi*. Eden od praznikov, ki ga v irski tradiciji razumejo kot prvi dan pomladi in prvi dan kmetovega dela na polju ter je obenem ena izmed štirih temeljnih ločnic v keltskem koledarskem letu, je praznik *sv. Brigite* (Saint Brighid's Day), pokristijanjen poganski praznik Imbolc iz keltskega koledarja, ki pade na 1. februarja (Torma 2002), dan, ko je na Irskem strogo prepovedano vrtenje kolovratov oziroma vreten (Danaher 1972: 13–4). 1. februarja, na *dan sv. Trifuna*, ne predejo tudi v Bolgariji, saj ta dan predstavlja prvi možni dan začetka pomladi. V drugih evropskih tradicijah to ločnico pomeni *svečnica*, 2. februarja, dan, ki navadno označuje prvi možni začetek pomladi ali začetek druge polovice zime. Na oba praznika se navezujejo ista verovanja, ki kažejo, da gre dejansko za prelomnico v letnem ciklusu: tako, na primer, po irskih tradicijskih verovanjih pride na ta dan jež iz svoje luknje pogledat, kakšno je vreme. Če presodi, da bo vreme še naprej slabo, se vrne v luknjo, zima pa se bo še nadaljevala, sicer ostane zunaj in s tem naznani konec zime in prihod pomladi (drugod v Evropi gre največkrat za medveda, volka, tudi divjega moža, v Sloveniji je to včasih tudi jazbec itd.) (prim. Alford 1937: 78; Seignolle 1960: 295; Danaher 1972: 14; Gaignebet in Florentin 1974: 18; Kuret 1989/II.: 536). Kot piše Ó Catháin, je bilo v irski tradicijski kulturi zimsko spanje medveda zanesljivo znamenje prehoda iz zime v poletje in obratno, medved sam pa je utelešal izgubo in ponovno plodnost narave (1995: 38). V Pirenejih svečnica ni bila deležna take pozornosti kot drugod v Evropi, je pa zato toliko večje pozornosti deležna *sv. Agata*, ki jo praznujejo tri dni kasneje, 5. februarja, a njen praznik naj bi se prenesel na ta dan prav z 2. februarja, kot meni Violet Alford. Na ta dan niso smeli ne presti ne prati (1937: 68–9). Ker so v Pays de Luchon pastirji med koledniškimi obhodi na dan dv. Agate prihranili del darov za mrtve (Alford 1937: 97–8), Alfordova domneva, da je s praznikom *sv. Agate* v Pirinejih povezana tudi predstava o prihodu mrtvih. Praznik *sv. Agate* pade v pustno obdobje, svetnica pa velja v Bigorre tudi za zaščitnico pridelka, zlasti sadnega drevja⁹⁷ (1937: 107). Prepoved predenja na 3. februar, praznik *sv. Blaža* (*Blasiusa*), dan po svečnici, ker bi predenje povzročilo nevihto, se sicer gotovo povezuje z imenom Blasius, ki izvira iz nemškega glagola *blasen* (pihati)⁹⁸, a, kot meni Alfordova, se je tudi na dan *sv. Blaža* pravzaprav preneslo praznovanje svečnice (1937: 97), ta praznik pa je v mnogih krajih pomenil dan, ko je prišlo tudi do menjave v najemu služinčadi (Rumpf 1976: 229).

⁹⁷ Po nekaterih interpretacijah je nadomestila boginjo poljske rodovitnosti, Demeter (Ceres), ki so jo z grškim pridevnikom Agatha (agade = dobra) in kasnejšim latinskim Bona Dea (dobra boginja) častili Grki po vsej Siciliji in zlasti v glavnem mestu Cataniji (Kuret 1989/II.: 542).

⁹⁸ Zakaj je predenje povezano z vetrom, je vprašanje, ki zahteva posebno obravnavo, zato se na tem mestu v to ne morem spuščati (prim. npr. Heide 2004).

Ker vemo, da so se verovanja in šege ob poganskem novem letu po nastopu krščanstva prenesli tudi na *veliko noč* (poleg tega, da so se prenesli na božič in novo leto, praznik svetih treh kraljev in pust) (prim. Belaj V. 1998: 122), ne čudi, da tudi tedaj naletimo na tipične »novoletne« šege, kot so preganjanje čarovnic in zlih sil s truščem, pokanjem ipd., ugašanje starega in prižiganje novega ognja, magijska dejanja za pregon škodljivcev v naslednjem letu (prim. Kuret 1989/I.: 181, 185, 188, 213) – in ponekod tudi prepoved predenja (Švedska, Brest v Polesju, Grčija (?), Belgija, Slovaška).

Kot prelomnico v letu, ki le-to deli na zimsko in poletno polovico, lahko razumemo tudi praznik *sv. Martina*, 11. novembra, dan, ko je na Irskem prepovedano vrtenje vseh koles, tudi vreten oziroma kolovratov, predenje pa je bilo prav tako prepovedano na Danskem in pri južnih Slovanih. Po mnogih interpretacijah je bil ta dan v poganskem koledarju, kar je še razvidno iz keltskega koledarja, pomembna ločnica v letu, zlasti za živinorejce. Kot piše Miles, se prav martinovo kar najbolj približa dnevu starega praznovanja začetka zime v novembru, dnevu, ko je v osrednji Evropi pričel padati sneg in so črede s pašnikov odgnali v hleve. Tak koledar se je ohranil na Irskem, kjer je leto razdeljeno na dve polovici: od 1. novembra (*samhuinn*), ko se začne zima, do 1. maja (*beltene*), ko se začne poletje (vmes sta še dve pomembni ločnici – 1. februar (*imbolc*) ter 1. avgust (*lugnasad*)). Miles meni, da se je s tem dnem združil tudi dan praznovanja novega leta iz germanskega koledarja, kjer se je leto začelo 11. novembra (Miles 1976: 172–3, 202; Mencej 2001: 192–6, 204–6; 2005; Drummond 2006: 22–24; Lyle 2008).

Podobno prelomnico med poletjem in zimo najdemo tudi v Estoniji in pri drugih ljudstvih severne Evrope, ki so zaznamovala konec leta z žetvijo (ki navadno sovpadе z *mihelovim*, 29. septembra) in prehodom v zimski cikel del, ki se je začel s praznikom *sv. Andreja*, 30. novembra. V njem imajo pomembno vlogo zlasti praznik *sv. Martina*, ki ga v Estoniji praznujejo 10. novembra, in pomeni simboličnega iniciatorja v uspešno novo agrarno leto, ter *sv. Katarine*, 25. novembra, konec poljedelskega leta pa hkrati približno sovpada tudi s praznikom *vseh svetih* oziroma dnevom češčenja umrlih prednikov, ki obenem pomeni prelomnico v poljedelskem ciklusu (Hiimäe 1995: 16–20). Takšno delitev na dve polovici leta z dvema temeljnima ločnicama v letnem ciklusu bi lahko prepoznali v Galiciji v »prazniku kostanja« (*Magosto*), ki ga jedo mladi na začetku zime, 1. novembra, ter med pustom. Kot dokazuje Mandianes-Castro, obstaja simbolna zveza med kostanjem in mrtvimi, ki kaže, da je praznik kostanja »obrnjen pust«: med pustom mrtvi obiščejo žive, med praznikom Magosto pa živi obiščejo mrtve (2004: 101). Pogosto naletimo na prepoved predenja tudi v

času *volčjih praznikov*⁹⁹, ki jih na Balkanu (Srbija, Makedonija, Bolgarija) največkrat praznujejo v času okoli praznika sv. Martina (Mrate), redkeje tudi okoli praznikov sv. Mihaela, sv. Andreja, sv. Dimitrija in sv. Save. Kot sem pokazala na drugem mestu, volčji prazniki v ljudskem koledarju pomenijo strogo ločnico med letno in zimsko polovico leta (Mencej 2001, 2005). Vsi ti različni prazniki kažejo, da je delitev leta mogoče razumeti v različnih okvirih – njegova temeljna prelomnica je sicer obdobje okrog zimskega solsticija, a ločnici med dvema letnima obdobjema (zima in poletje) padeta tudi na čas okoli 1. novembra in 1. maja (prim. Lyle 2008: 16-8).

NADZORNICE PREPOVEDI PREDENJA

V evropski folklori je bila za nadzor nad prepovedjo predenja zadolžena vrsta oseb oziroma nadnaravnih bitij, praviloma ženskega spola, kar je seveda razumljivo, glede na to, da je bilo predenje žensko delo. Mnoge povedke, katerih namen je bil brez dvoma didaktičen – prestrašiti predice, da bi se teh prepovedi tudi res držale – pripovedujejo o prihodu teh bitij, o njihovem kaznovanju predic, ki so prekršile tabu predenja v času, ko je predenje prepovedano, ki predenja niso pravočasno končale, ki so bile lene itd. Ta bitja so lahko tudi na druge načine povezana s predenjem: pogosto jih opisujejo s prejo, predilskim orodjem v rokah, med predenjem ipd. Poglejmo si torej še nadnaravna bitja, ki v evropskem izročilu nadzorujejo predenje oziroma upoštevanje prepovedi predenja, kazni, ki jih naložijo oziroma uporabljajo, da zagotovijo upoštevanje prepovedi predenja, predvsem pa časovni kontekst, ko nadnaravna bitja prihajajo nadzorovat predice.

V Sloveniji, Avstriji in Nemčiji tako najdemo v vlogi nadzornice predilskih sob, *Spinnstubefrau*, zlasti Pehtro, Perhto, Pehtro babo, Pehtarno, Pirto, Pehto, Percht, Berchto, Bergdo, v Nemčiji imenovano tudi Frau Holle ali Holda, Stampe, Stempe ali Stempa, v Švici Frau Saelde itd. Niko Kuret poudarja njihovo istovetnost tudi z bitji, ki jih sicer poznamo pod drugimi imeni, na primer s Kvatrnico, Zlato babo, Torko oziroma Torkljo itd. Podobno osebo Italijani poznajo pod imenom Befana, Francozi pa kot Tante Airie (Kuret 1997; 1989/II: 458). Pojavljajo pa se tudi nekatera druga bitja, ki bi jih po funkciji lahko enačili s temi, kot so npr. francoska Heckelgaucklere

⁹⁹ A prepoved preje, čeprav tudi tu nastopa ob prelomnici med poletjem in zimo, je vendarle največkrat le del širše prepovedi kakršnegakoli dela z volno, ki seveda simbolno zamenjuje ovco, in sploh dela z živino, da je volk ne bi »videl«, saj želijo ljudje na tak način preprečiti, da bi volkovi klali živino preko zime.

ali stara vila (fée), švicarska Sträggele, Chrungele, Chaussevieille, Tschausse-villha, Tsaôthavídhe, nemška Herke, škotska Gy(re)-carlin, lužiškosrbska Murawa, slovaška Sava itd.

Slovenski raziskovalec Peter Hicinger je že leta 1858 pisal o Zlati babi, ki naj bi po folklornem izročilu v nočeh *okoli novega leta* divjala z divjim lovom pod nebom. Davorin Terstenjak je leta 1859 pisal, da Vetro (Pehtro) babo poznajo od Tržiča prek kamniških planin do Pohorja, da velja za kraljico »belih žen« in jo imenujejo tudi Zlata baba (Kropej 2008a: 111–2): rada naj bi predla, pozimi pa naj bi delala babjo kašo (posebno vrsto dežja). Tistega, ki bi se do nje grdo vedel, bi oslepila ali pa mu zasadila sekiro v pleča, čez leto dni pa bi mu vid vrnila ali izdrla sekiro; tistemu, ki ne bi spoštoval posta, pa bi razparala trebuh (Kuret 1989/II: 457). V mraku naj bi hodila po gorskih grebenih in v rokah držala zlato ročko¹⁰⁰ ali pa vetro¹⁰¹ (Kuret 1989/II: 457; Kelemina 1997: 93, št. 57). Pripoved iz Koroške Bele govori o ženski, ki je predla na *kvatni petek pred božičem* in bi jo Pehtra za kazen umorila, če do polnoči ne bi spredla dvanajst zvitkov, ki ji jih je vrgla skozi okno (Schmidt 1889: 418; navedeno po Rumpf 1976: 216), ni pa zapisov, da bi nadzorovala prepoved predenja tudi v dvanajstih nočeh oziroma vsaj na svoj praznik, 5. januarja, čeprav so ponekod v Sloveniji na ta dan izvajali šego jaganja Pehtra ali Pehtrine obhode (prim. Kuret 1989/II: 460–8).

V Nemčiji se je Berchta ali Bertha kazala v podobi divje ženske, ki je vzela preslico predici, ki do *zadnjega dne v letu* ni spredla vsega lanu (Saintyves 1987: 89). V gorah okoli Chiemsee je Berchta dekletu, ki ni spredla vsega prediva do *predvečera novega leta*, razrezala trebuh in ga napolnila z navijalkami (Rumpf 1976: 215). Na Tirolskem je Percht nadzorovala kolovrate v *dvanajstih dneh*, zlasti na svoj dan, 5. januarja – predicam, ki niso končale dela do božiča, je preslice uničila. V Tiersu na južnem Tirolskem so morala dekleta vse spresti pred *dvanajstimi nočmi*, sicer bi ostanek razpredla Berchta. Frauberta na južnem Tirolskem je po povedkah sodeč predice, ki so predle v *dvanajstih nočeh*, skuhala in prevrela (Rumpf 1976: 215). V Orlagavu je v nočeh *pred svetimi tremi kralji* preverjala predilske sobe – če je naletela na ženske, ki so predle, jim je naložila ogromno preje, ki so jo morale spresti v zelo kratkem času, če pa tega ne bi uspele, bi jim lan na preslicah zmešala in umazala (Rumpf 1976: 216). V Saalfeldu so pravili, da Bergda zamaže preslico, ki je dekle ne izprazni do *zadnjega dne v letu* (Grimm 1882–1888/4: 1797, št. 512). V Hörselbergu pa je dekle na božič, ko naj bi gospa Holle začela svoje obhode, dobilo na preslico

¹⁰⁰ V tujih prevodih se na tem mestu nepravilno pojavlja »zlato vreteno« (*a golden spindle* – prim. Schmidt 1889: 414; navedeno po Rumpf 1976: 218) – ročka sicer pomeni vedro.

¹⁰¹ Verjetno »brento«.

veliko prediva, kajti »za vsako nit je /Holle/ obljubljala dobro leto«. Vse pa je moralo biti spredeno do praznika *svetih treh kraljev*, sicer je ob vrnitvi obljubila »slabo leto za vsako nit« (Motz 1984: 154). V povedkah na območju Ostfrankna, v Donndorfu in v Bad Stebnu je Berta umazala preslice lenim predicam, ki niso vsega spredle do 6. decembra (Rumpf 1976: 219). V Frankoniji je Gospa Holle s svojimi izločki umazala lan brezbržnim predicam, preslice pa so morale biti izpraznjene do *božičnega večera*. Perchta je lahko tisti predici, ki ni izpolnila nalog, določila smolo pri predenju v prihodnjem letu, lahko pa je tudi razparala trebuh takšne predice in ga napolnila z odpadki in umazanijo. Ta kazen je bila pogosto usmerjena na tiste, ki so vrtele vreteno ob prepovedanem času (Motz 1984: 154, 164, op. 52).

V Sloveniji poznamo tudi nadnaravno bitje *Torko* (*Torkljo*, tudi *Tvorko*, *Štorko*, *Turkljo*, *Torek* itd. – prim. Kropelj 2008: 331), ki je po mnenju Nika Kureta istovetna s Pehtro. Torka je bila »varuhinja slovenske preje«, s krščanstvom pa je začela bdeti tudi nad posvečevanjem kvater, kot piše Kuret (1997: 73). Največkrat je prepovedovala predenje (ponekod tudi peko, teritev in pranje) na *torek* – od tod nekateri izvajajo njeno ime¹⁰². Torklja je po povedkah s Pohorja prihajala ob torkih po enajsti uri ponoči. Če bi ljudje tedaj predli, pekli ali delali karkoli, česar ne bi smeli, bi jih ubila, oglodala do kosti ali raztrgala. »Če so po enajsti uri še trli ali pa predli, je prišla skozi zaprta vrata bojde velika ženska, strašno močna, pa so morali kar nehat; če ne, je vse pometala. Pa če si predel, nisi več vstal!«, pripoveduje zgodba s Pohorja (Gričnik 1995: 260). V Kamni Gorici in v okolici Železnikov so grozili s Torkljo, ki bi umorila ženske, ki bi ob torkih pekle ali prale. Nobena predica ni smela čez noč na kolovratu pustiti vrvice, sicer bi prišla Torka in vso noč predla, a nič napredla; tistega, ki bi jo opazoval, bi raztrgala. Na Notranjskem je veljalo pravilo, da se ob torkih ne sme prestiti; žensko, ki bi se bila pregrešila zoper to pravilo, bi Torka skuhala (Kuret 1989/II: 459–60). V pripovedi z Martinjega Vrha je bila Torka pošast, ki je stanovala na diljah (pod streho) za dimnikom ali za pečico ter napadala in morila ženske, ki so ob torkih predle, robile ali kuhale perilo. Dekleta, ki bi tedaj predle, je oglodala do kosti (Kelemina 1997: 219, št. 199, I.). V povedki iz Zemoni pri Ilirski Bistrici je žensko, ki je pozabila na prepoved, da se v torek ne sme prestiti, obiskala Torklja. Sosedji so ji svetovali, kaj naj zakriči, da se je bo rešila, in Torklja ji je, ko je to res storila, odgovorila, da bi jo, če tega ne bi storila, s štrenami vred skuhala v kotlu (Kelemina 1997: 219, št. 200).

¹⁰² France Bezljaj sicer trdi, da gre samo za ljudsko etimologijo. Po njegovem naj bi beseda prišla iz Indije: »Staro indijsko božanstvo preje Tarku ima sledove tudi v germanščini (...) ter je lahko po neki neznani poti prišlo tudi k Slovencem, čeprav indijskemu *tarku* – 'kolovrat' glasoslovno ustreza 'trak'.« (1951: 351)

Ponekod je hodila Torka tudi na *petek* ali *soboto*. V povedki iz ormoške okolice je Torklja zlizala vse meso s kosti tašče, ki je predla in tudi snaho silila presti v soboto zvečer, tako da so ostale od nje le še kosti (Kelemina 1997: 218-9, št. 199).

Prepovedovala pa je tudi predenje na *kvatrn*i *četrtek* ali *kvatrne večere* nasploh. Tako so v okolici Kamnika pravili, da se na kvatrni *četrtek* ne sme presti, sicer bi prišla Torka (Cevc 1999: 93). Na Gorenjskem so pripovedovali zgodbe o tem, da pride ponoči prest Torka, če predica na kvatrni *četrtek* pusti vrvico na kolovratu. Včasih so pravili, da v podobi pasje noge goni kolovrat, da pregazi vse predivo. O njej pripoveduje več zgodb iz Komende. Ena, na primer, o tem, kako je, ko je ura odbila enajst, kolovrat začel ropotati, hlapca pa sta zagledala Torko, veliko žensko, ki je začela presti za kolovratom – ko ju je opazila, je oba raztrgala. Druga pripoved iz okolice Komende pa govori o predicah, ki so na kvatrni večer nalašč pustile vrvico na kolesu in vretenu, ker niso verjele v Torko. A ta je prišla in začela takoj presti, dokler je sosedje niso pregnali z blagoslovljeno vodo, žal pa sta bila predivo in preja že uničena (Kelemina 1997: 216–8, št. 198).

Ker so Torka in druga nadnaravna bitja, ki so kaznovala kršitve prepovedi predenja (Kropej 2008a: 182–3), najpogosteje hodili naokoli v času *kvatrnih dni*, ne čudi, da je v ljudskem izročilu tudi kvatrni dan poosebljen. Na Slovenskem ga pooseblja *Kvatrnica*, *Kvatrna* ali *Kvatarnc*a, v moški podobi pa *Kvatrn*i ali *Kvatrnjek* (Kuret 1997: 73; Kropej 2008: 116). Bitje z imenom *Kvatarnc*a je kaznovalo ženske, ki so predle v *kvatrnih tednih*, zlasti na *kvatrn*i *petek* in *soboto*, tako, da jim je obglodalo meso s kosti ali pa jih obarilo skupaj s povescmom (Dolenc 1977: 182, glej tudi opombo M. Stanonik na str. 193–4). V pripovedih iz Rožaka je Kvatrna baba posebej pazila, da se je delo na kvatre, zlasti to velja za zimske kvatre, pravočasno nehalo. Zgodba o kmetici, ki je hotela na kvatrni *petek* pred božičem spariti večjo količino preje, pripoveduje, da se je nenadoma pojavila tujka in ji ponudila pomoč. Ko je kmetica odšla po žehtar k sosedu, jo je ta opozorila, da gre gotovo za Kvatrnico. Kmetica je ostala pri sosedu, okoli polnoči pa Kvatrnica potrkala in povedala kmetici, da bi, če bi se bila vrnila domov, obarila njeno povescmo in še njo povrh (Kelemina 1997: 95, št. 60). Podobna predstava o krutih kaznih Kvatrnice se kaže iz naslednje pripovedi, ki so jo študentke Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo zapisale leta 2000 v Gorjanah na Kozjanskem:

*Pa tud Kvatr*c je blo velik k so po kvatrnih sobotah in nedelah ... so pr en hiš ženske prele na kvatrno *soboto*, pa jih je gospodinja postregla, na dilah so imel tist meso pa take stvari in je hotla narezat. Pa ženske dol ni blo in so se čudl, kaj je to. Sosede jo vprašajo kje pa si, pa prav: 'Glodam, glodam'. Čudn

*se jim je zdel. Pa je bil šestkrat isti odgovor na to. Pol so pa kr naenkrat padle same kosti dol. To je bila kazen, ker so delale na kvatrno soboto.*¹⁰³

V Stari Fužini so pripovedovali, da v kvatrnem tednu, v katerem je v torek in četrtek prepovedano predenje, hodijo *kvatrječi*, ki jih enačijo z *vedomci*:

*So rekli: Take, ki na kvatrni četrtek predejo, so vse coprnice. Ena je na kvatrni četrtek predla. Je prišel pa kvatrječ, vedomc, ves obložen z vreteni. Je pa rekel, da mora vsa ta vretena napresti. Da jih bo potlej vzeti. Potlej so pa leteli ta modrega barat, kaj je za narediti. 'Gun' je pa rekel okrog vsakega vretena 'kuj' eno nitko oviti.*¹⁰⁴ (Novak 1987: 282)

V spodnji Nemčiji, od Chamavna do Ostfalna, je bila za nadzor predilnih sob odgovorna *Herke* (Timm 2003: 194). Med nadnaravna bitja, povezana z nadzorom predenja, je sodila tudi švicarska *Chlungere* (*Chlungeli*, *Chlungeri*, *Chlungere*, *Chunkle*), ki je bila znana v kantonih Zürich in Solothurn in katere ime se pogosto povezuje z glagolom *spinnen* (nemško »presti«). Opisovali so jo kot osebo z grbo na prsih in hrbtu, jastrebovskim nosom in dolgimi nohti, ki se v *zadnjih nočeh starega leta* seli, kaznuje lene predice, se kot mora usede ljudem na prsi med spanjem in jih davi ali biča. Podobna grozljiva prikazen za lene predice je bila tudi *Chaussevieille* (Hoffmann–Kreyer 1940: 80). V Alpes Vaudoises so krožile pripovedi o bitju, imenovanem *Tschausse-villha*, ki je veljala za staro čarovnico, ki zlasti v *zadnjih dneh leta* na vse mogoče načine nagaja ljudem. V Pays d'Enhaut so posebej opozarjali predice, ki so zvečer predle na kolovratih, da morajo končati delo do *božičnega večera*, sicer jim bo *Tsaôthavidhe* med letom prihajala mešati prejo, tako da je ne bo več mogoče razpresti (Saintyves 1987: 89). V züriškem kantonu je na »Chrungelino noč« (*Chrungeli – Nacht*), 23. ali 30. decembra, vaška mladež maskirana vdirala v hiše, si dala postreči ter uganjala norčije s predicami, se obmetavala s sajastimi vreteni in predicam mešala prejo – skratka, počela podobno, kot o *Chrungeli* pripovedujejo povedke (Hoffmann–Kreyer 1940: 80).

Na obeh straneh meje med Francijo in francosko Švico so poznali pripovedi o *Tante Airie* (Hoffmann–Kreyer 1940: 80; van Gennep 1999/2: 2429–33; Timm 2003: 98). Raziskovalci jo pogosto povezujejo z italijansko *Befano* (Epiphanie) in nemško Frau Holle (nanjo spominja njena votlina, delo pekarice, nagrajevanje dobrih, kaznovanje

¹⁰³ Sogovornica št. 35. Posnele Matena Bassin, Anja Kušar in Nina Rolc. Posnetek in podatke o informatorki hrani dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta v Ljubljani.

¹⁰⁴ Povedala Johana Gašperin, rojena leta 1892, Hlipovca.

hudobnih) ali Berchto (z njo jo družijo kaznovanje nemarnih predic). Sama naj bi predla s preslico in vretenom, obiskovala predilne sobe, nagradila najboljše predice z zlatom in dobrim možem, na *pustni torek* zmešala še nespredeno prejo lenim, v besu je lahko celo zažgala hišo ... (Van Gennepe 1999/3: 2431; Timm 2003: 98) Predicam je dajala zgled s tem, da sama nikoli ni zapustila svoje preslice, lene mlade predice pa je kaznovala tako, da jim je zmešala njihovo prejo. Na območju Montbéliarda so pravili, da morajo biti na *božič* kolovrati popolnoma prazni, sicer bi jih Tante Arie poškopila s svojim urinom in delo bi bilo uničeno (van Gennepe 1999/3: 2741–2)¹⁰⁵.

V Fislisu, Haut-Rhin, so še okoli leta 1840 pravili, da ženske, ki na *božično noč* predolgo predejo, padejo pod oblast *Heckelgaucelere*, ki po polnoči postavi pred njihovo okno dvanajst štren, ki jih morajo še isto noč spresti (van Gennepe 1999/3: 2741). V Švici je včasih lene predice kaznovala tudi *divja jaga* (Hoffmann–Kreyer 1940: 79). *Odin* (*Wodan*), ki so ga imeli od štirinajstega, petnajstega stoletja dalje za vodjo divje jage, čeprav so predstave o teh umrlih dušah gotovo starejše (prim. Lecouteux 1997: 28–9), je imel očitno prav tako funkcijo nadzora nad spoštovanjem tabuja predenja. V Ivendorfu v Nemčiji so govorili, da naj bi Wodanov konj pohodil lan, ki za *božič* še ni bil spreden, v Holsteinu pa še danes opozarjajo na prepoved predenja in puščanja lanu na preslici v času *dvanajstih dni*, ker bi sicer »Wode (Wodan) jahal prek« (Timm 2003: 187).

Če predica *do srede pred božičem* (*Weihnachtsfronfasten*) ni spredla recimo deset zvitkov preje, so v Švici grozili, da bo prejo odnesla *Streggele* (tudi *Sträggele* / *Strägele* / *Strunze*) (Mutz 1984: 154). V zgodbah iz kantonov Zug in Luzern je *Strägele* oziroma *Sträggele* odnesla deklice, ki niso hotele pridno presti (v varianti iz Luzerna na *tretjo nedeljo v adventu*); vse, kar je od njih ostalo, so bile le kite las oziroma (po različici iz Luzerna) ostanek trupla. V Zürichu so zgodbe pripovedovale o tem, da je na *sredo pred božičem* k dekletom, ki niso dovolj napredla (Rumpf 1976: 225), prihajala *Sträggele* ali *Strunze*, v Luzernu pa naj bi *Sträggele* nagajala tudi, kadar dekleta niso opravile svojega dela do *kvatrnega tedna* (Saintyves 1987: 89).

V Bretanji so pripovedovali o stari vili (*fée*), ki je na večer pred *sv. Andrejem* prišla skozi dimnik preverjat, ali še predejo – če so, jih je opozorila, da je naslednjega dne praznik *sv. Andreja* (Sébillot 1981: 148). V škotskih povedkah je mogočna velikanka *Gyre-carlin*, ki spominja na *Perchto* – je ostudnega videza, dolgonosa, ima nadnaravne sposobnosti, svoje žrtve pa rani v pete z železno palico – odnesla vse, kar ni bilo spredeno *do konca leta*, tako kot *Perchta* (Smith 2004: 176–7; prim. tudi Briggs

¹⁰⁵ V Saulnetu so Tante Airie nadomestile *Trotte-vieilles*, vile (*fées*) v podobi gospa, opremljenih z rogovi, s katerimi naj bi ugrabljale poredne otroke in jih odvrgle v potok pred vrata, pridne pa obdarovale (van Gennepe 1999/3: 2432–3).

1976: 213). V John o'Groatsu je bila dejavna *od svečnice do pustnega torka* (*Fastern's E'en*): kadar kolovrata niso pospravili in ga zvečer prekrizali, je s svojim predenjem motila in strašila vso družino (Smith 2004: 177). V Fifu so vraževerne ženske na vsak način hotele spresti ves lan do *zadnjega dne v letu*, saj so bile prepričane, da bi to, česar ne bi spredle, še pred jutrom odnesla *Gyre-carlin* oziroma *Gy-carlin* (Jamieson's Scottish Dictionary, 1840: 496, CSS; Briggs 1976: 213).

Po lužiškosrbskih verovanjih je v času *dvanašterodnevja* po enajsti uri zvečer hodila *Murawa* (tudi *Morawa*, *Mora*), pljuvala na še nespreden lan in se kot mora usedla na predico (Timm 2003: 103). Na dan *sv. Save* (5. / 18. december) so Unjati v vaseh vzhodne Slovaške pripovedovali, da bi demonično bitje, imenovano *Sava*, okregalo ljudi, ki bi prekršili prepoved predenja: tako kot za Lucijo so tudi za Savo pravili, da v hišo prinese vreteno v rešetu in zahteva, da gospodarica vse sprede v eni noči (Valencova 2009: 325).

Tabu predenja podobno kot spredaj omenjena nadnaravna bitja podpira tudi *Lucija*, zlasti na Češkem, Moravskem in Slovaškem ter v vzhodni Sloveniji (Kuret 1989/II.: 245; Pócs 1999: 125). Niko Kuret jo povezuje z bitji, kot so Pehtra, Kvatrnica, Torka ipd. (1997: 82). Sv. Lucija je zaščitnica predic na severnem Hrvaškem, redkeje v srednji Hrvaški in še redkeje v jadranskem pasu ter v nekaterih krajih Bosne in Vojvodine. Na nekaterih od teh območij na *praznik sv. Lucije*, 13. decembra, velja tudi prepoved predenja. Ponekod na Hrvaškem in tudi v Sloveniji je bil glavni razlog za prepoved predenja (pa tudi šivanja in pletenja) na praznik sv. Lucije strah pred izgubo vida (Gavazzi 1988: 119; Kuret 1989/II.: 251; Belaj M. 2006: 261). Na zahodnem Slovaškem so poznali povedke o Luciji, ki na svoj praznik hodi naokrog in tistim, ki predejo, z vretenom razbije glavo in nasipa oglje, od česar dobijo glavobol¹⁰⁶. V drugih povedkah, zapisanih na slovaškem, ukrajinskem in zakarpatskem območju, pa je predicam, ki so na njen praznik predle, v hišo vrgla poln koš vreten in zahtevala, da vse spredejo v eni noči, sicer bi jih raztrgala (Valencova 2009: 325).¹⁰⁷

¹⁰⁶ Ponekod na jugovzhodu Avstrije je Lucija oziroma Lutzel ali Luzia izvajala podobne dejavnosti kot Pehtra: odpirala je glave lenih ljudi in jih polnila s smetmi ali pa jim je razrezala kolena ali pete in rane napolnila s soljo (Smith 2004: 176).

¹⁰⁷ V evropskem izročilu najdemo še druga nadnaravna bitja, ki prepovedujejo predenje na posamezne *dneve v tednu* (prim. Valencova 2009: 327): tako pri Slovanih predenje v sredo in petek pogosto prepovedujeta personificirani Sreda in Petka (Pjatnica), ki hodita naokrog na predvečer njunih praznikov in kaznujeta ženske, ki predejo (prim. Radenković 2005). Nekatera bitja, ki nadzirajo predenje v teku letnega ciklusa, nadzirajo tudi posamezne dneve v tednu, kot smo npr. videli pri Torki, ali samo nočni del dneva. Ta zadnja, npr. vile (*fées*), škrti (*lutins*), vračajoče se duše umrlih v Franciji (prim. Sébillot 1981: 142–3), mora in kikimora, Paraskeva Pjatnica v Rusiji (prim. Krinična 1995: 5–6), sicer ne grozijo nujno s kaznimi, a ljudje pripovedujejo, da ponoči v hiši predejo, zato je bila prepoved predenja zagotovljena že z verovanjem v njihovo nočno prisotnost ob kolovratu

Razloge za kazni, ki jih kršilec prepovedi predenja namenja ta bitja, je med seboj težko ločiti: razlage, ki poudarjajo, da to bitje uniči prejo, ker *ni spredena do določenega dne*, pravzaprav implicirajo drugo, prav tako pogosto razlago, namreč da je *treba do določenega dne končati s predenjem, ker bo od tedaj dalje predenje nekaj časa prepovedano*, sicer bi to bitje predico kaznovalo – v obeh primerih lahko torej trdimo, da takšno bitje v bistvu nadzoruje prepoved predenja v določenem obdobju. Od teh dveh utemeljitev ni povsem mogoče ločevati niti tretje: kaznovanja *lenih predic*, ki jih lahko razumemo kot predice, ki zaradi lenobe svojega dela niso končale pravočasno, to je do dneva, od katerega dalje je bilo predenje prepovedano.

Kazni za prestopke, tako ali drugače povezane s predenjem, so predvidevale na eni strani uničenje, umazanje, zmešanje preje, uničenje predilskih pripomočkov ali postavljanje nemogočih nalog v zvezi s predenjem – Pehtra, Berchta, Holle, Holda in druga bitja so včasih uničila, onesnažila ali odvzela preslice, uničila prejo ali dala predicam za spresti ogromno prediva v zelo kratkem času. Tsaôthavidhe je za kazen zmešala prejo, enako Tante Arie, ki jo je včasih tudi pomazala z urinom. Heckelgaucklere, Sava, Lucija in kvatrječ so od predic, ki svojega dela niso končale pravočasno ali so predle v prepovedanem času, zahtevali, da v eni noči spredejo ogromno prediva. Wodan je jezdil po nespredeni preji, Gyre-carlin jo je odnesla, Murawa popljuvala.

Na drugi strani so lahko ta bitja predicam (včasih tudi zgolj opazovalcem) povzročila različne poškodbe telesa ali celo njihovo smrt: razrezale so jim trebuh, izvlekle iz njega čreva, jih napolnile s smetmi, odpadki ipd., oslepile, obglodale do kosti, jih ubile, poparile, prevrele, davile itd. Kvatrnica je v pripovedih predice do kosti oglodala ali jih obarila, Torka skuhala, jih oglodala do kosti ali jim meso meso zlizala s kosti, jih raztrgala ali pometla po tleh, da se niso več pobrale. Raztrgala je tudi vsakogar, ki jo je opazoval pri predenju. Pehtra, Berchta, Holle, Holda so predice, ki niso upoštevale prepovedi predenja, ki predenja niso pravočasno dokončale ali pa so bile lene, poparile, prevrele, ubile ali jim razrezale oziroma odprle trebuh in ga napolnile z odpadki in umazanijo. Tudi Chlungere je kaznovala lene predice, a ne vemo, kako, enako tudi za divjo jago ni podatka, kako natančno je kaznovala

ali vretenu. Gotovo obstaja razlaga tudi za te prepovedi: noč je čas demonov, nadnaravnih bitij, čas, ko bi morali ljudje spati (prim. Smith 2004: 173; Mencej 2007/8). Četrtek je pred nastopom krščanstva prav tako veljal za dan počitka (HDA 1987/I.: 572–3, II.: 333; Smith 2004: 170). V ukrajinski tradiciji Pjatnici kot personifikaciji petka ustreza Nedelja kot personifikacija nedelje, ko je delo prav tako prepovedano (Krinična 1995: 8; prim. Valencova 2009: 327).

predice. Sträggele je lene predice oziroma tiste, ki dela niso dokončale, odnesla ali jim nagajala, Murawa se je predicam usedla na prsi, Lucija je odvezla vid, grozila, da bo predice raztrgala, jim razbila glavo, povzročila glavobol, Sava in stara vila v Franciji pa sta take predice okregali oziroma jih opominjali.

Mnoge od teh kazni niso tako nelogične, kot se morda zdi na prvi pogled. Smith poudarja, da so kazni analogne prestopkom: »Kuhaj povesimo in boš skuhan živ. Predi, pa bodo spredena tudi tvoja čreva.« (2004: 174) Toda tako neposredne paralele med dejanji in kaznimi vendarle niso vedno utemeljene. Pehtra je namreč na podoben način kot prepoved preje kaznovala ljudi tudi za druga nedovoljena dejanja: kadar niso spoštovali posta, pojedli določene hrane, kadar so jo žalili, se ji posmehovali, se do nje grdo vedli ali jo opazovali med prihodom; kaznovala je tudi poredne ali lene otroke¹⁰⁸. Porednim (lenim) otrokom in ljudem, ki niso spoštovali posta, je, ravno tako kot lenim predicam, razparala trebuh, izvlekla čreva in jih napolnila s slamo, kamenjem in smetmi. Ljudi, ki so jo opazovali med prihodom ali ki so se do nje slabo vedli, je kaznovala z oslepitvijo, enako kot je prepoved predenja kaznovala Lucija. Ta je tako v primerih neupoštevanja prepovedi preje kot nespoštovanja posta kaznovala na enak način: sekala trebuhe z vretenom¹⁰⁹. Kot poudarja tudi Smith, ti načini kaznovanja tudi niso izključno povezani s Pehtro (2004: 176–7).

*

Iz zapisov folklornih verovanj ali povedk lahko torej ugotovimo, da se večina bitij, ki nadzorujejo prepoved predenja, pojavlja v sredozimskem času, tj. času od zimskih kvater – božiča – novega leta – dvanajsterodnevja – do praznika sv. treh kraljev. Erika Timm v svoji raziskavi Pehtra in sorodnih bitij poudarja, da se ne pojavljajo redno v teku leta, ampak z močnejšo koncentracijo na sredozimskem dvanajsterodnevju oziroma na določenih dneh v teku teh dvanajsternih dni (2003: 249). Pehtra, Holle, Bergda, Berchta ali Bertha se tako pojavljajo na božič, na zadnji dan starega leta, okoli novega leta, tudi 5. januarja (na svoj praznik) ali pred svetimi tremi kralji, 6. januarja.

¹⁰⁸ Smith je pravzaprav mnenja, da je bila Perchtina naloga na začetku nadzor postenja in praznovanja, kasneje pa se je s stopnjevanjem sodelovanjem kmečkih žena v tržni ekonomiji (zlasti tekstilni) spremenila v kaznovalko lenih predic (2004: 167, 178).

¹⁰⁹ Kazni, ki jih ta bitja zadajajo zlasti predicam, predvsem nenavadne poškodbe telesa, kot so obglodanje predic do kosti ali izvlečenje črev, bi brez dvoma terjale posebno obravnavo že zaradi njihove možne iniciacijske vloge, ki jim nekateri raziskovalci iščejo paralele v šamanizmu, npr. v iniciacijskih sanjah avstralskih šamanov. Podobno po mnenju nekaterih Pehtrino odnašanje otrok v divjino spominja na pubertetne obrede iniciacije v naravnih skupnostih (prim. Motz 1984: 160). Toda na tem mestu me zanima predvsem *časovni kontekst*, znotraj katerega se ta bitja pojavljajo in na tak ali drugačen način kaznujejo neupoštevanje prepovedi predenja.

Heckelgauciere prihaja na božič, Murawa v času dvanajsterodnevja, Tante Airie na božič, Tschausse-villha in Chlungere na božič in v zadnjih dneh starega leta, Sträggele na sredo pred adventom ali tretjo nedeljo v adventu, v kvatrnem tednu, Gy(re)-carlin na zadnjo noč v starem letu ter Wodan na božič ali med dvanajsterimi nočmi. Sredi zime se pojavljajo tudi Torka oziroma Kvatrnica, ki hodi zlasti v adventnem kvatrnem tednu (na torek, četrtek, petek, soboto, včasih pa tudi vsak torek, petek ali soboto zvečer, ne glede na to, ali gre za adventne dneve ali ne), enako včasih tudi Pehtra; Lucija hodi na svoj praznik, 13. decembra, Sava na svoj praznik, tj. 5. decembra po starem oziroma 18. decembra po novem koledarju. Slovenski raziskovalec Niko Kuret indoevropska oziroma evrazijska bitja, ki so se sredi zime pod različnimi imeni pojavljala v Evropi in Aziji¹¹⁰ in predstavljala varuhinje postave in npravi (predvsem zaščitnice predjenja in varuhinje prepovedi preje) ter obenem voditeljice duš (zlasti otrok), imenuje z eno besedo – »Sredozimka« (Kuret 1997: 66–9). Le redko jih najdemo tudi ob drugih dnevih v letu, ki prav tako pomenijo ločnico v letnem ciklusu, kot smo videli spredaj: Tante Airie prihaja poleg na božič tudi na pustni torek, stara vila pred praznikom sv. Andreja, 30. novembra, Gyre-carlin se lahko pojavlja tudi v obdobju od svečnice, 2. februarja, do pustnega torka.

Prepoved predjenja torej nastopa ob različnih ločnicah v teku leta (čeprav najpogosteje prav v sredozimskem obdobju), a nadnaravna bitja¹¹¹, ki spoštovanje te prepovedi zagotavljajo s kaznimi, se praviloma (z nekaj izjemami) pojavljajo samo v prelomnem obdobju ob koncu starega in začetku novega leta (poleg tega, da včasih bdijo nad prepovedmi predjenja na svoje praznike). Temeljna ločnica v letu (konec starega, začetek novega leta) je morala biti za ženske članice skupnosti, predice, kot nosilke te narativne tradicije, torej obdobje okoli zimskega solsticija, prehodno obdobje med starim in novim letom¹¹². A kakor koli že, značilno za vse praznike ali obdobja, na katere v teku letnega ciklusa naletimo na prepoved predjenja, občasno pa tudi na prihod nadnaravnih nadzornic prepovedi, je njihovo obeležje preloma v letu, ločnice med starim in novim letom, zimo in pomladjo, mejnega obdobja v teku letnega ciklusa, ki vedno pomeni tudi odprto mejo med svetovoma živih in mrtvih, kar se potrjuje s prihodom demonskih oziroma nadnaravnih bitij, duš umrlih, ki jih predstavljajo našemljenci, čarovnice, vedeževanjem ipd.

¹¹⁰ Podobne like najdemo tudi v srednji Aziji – Tadžikistanu, Afganistanu, v porečju spodnjega toka Sir-Darje in Amu-Darje (prim. Kuret 1997: 68–9).

¹¹¹ Včasih gre tudi za obrede: maskirane osebe, ki predstavljajo ta bitja, vdirajo v hiše, strašijo ali obdarujejo otroke itd. (npr. Lucije, Pehltre ...).

¹¹² To ni nujno vedno tako tudi za druge družbene skupine – glavni prelomnici za živinorejce sta recimo začetek poletja (jurjevo / 1. maj) in začetek zime (1. november / 15. november ipd.) (prim. Mencej 2001).

Poleg prepovedi preje v teku letnega ciklusa občasno naletimo na prepoved predenja tudi v teku življenjskega ciklusa, npr. *ob rojstvu*. V Chemnitzu v Nemčiji so pravili, da bo otrok ženske, ki v teku šestih tednov po porodu prede volno, konopljo ali lan, nekoč obešen (Grimm 1882–1888/4: 1787, št. 240). V Avstriji (nad Emsom) pa je bilo zapisano verovanje, da »ženska šest tednov po porodu ne sme presti, saj tudi Devica Marija ni predla – takšna nit bi namreč postala vrv za otroka« (Grimm 1882–1888/4: 1807, št. 733). Podobne prepovedi poznajo celo zunaj Evrope, v Alžiriji, kjer pravijo, da ni varno prinesiti kolovrata v sobo, v kateri leži deček, ki še ni star štirideset dni, saj bi se njegovi organi lahko napačno obrnili (Saintyves 1987: 88).

Na prepoved preje pa naletimo tudi v *času smrti*. Pri Slovanih nasploh je bilo ob smrti, v času pogrebnih obredov, ki marsikje trajajo do štirideset dni, in na praznike mrtvih, ko se duše prednikov vračajo na ta svet, prepovedano presti (Valencova 2009: 326–7). V Franciji je bilo predenje (ali katero koli krožno gibanje) prepovedano od trenutka smrti pa dokler trupla niso odnesli iz hiše (Belmont 1971: 179). Tudi Jakob Grimm je zapisal, da se v času, ko umrli še ni pokopan, ni smelo ne presti ne prati, a kraj, kjer je bilo verovanje zabeleženo, žal ni naveden (1882–1888/4: 1827, št. 1129).

Vidimo lahko torej, da je prepoved predenja veljala tako v nekaterih obdobjih letnega ciklusa kot tudi v nekaterih obdobjih v teku življenjskega ciklusa, ob rojstvu oziroma prvih štirideset dni po rojstvu, kot tudi ob smrti in ob praznikih, povezanih z mrtvimi. Po (indo)evropskih tradicijskih verovanjih se duša po smrti odpravi v onstranstvo šele štirideseti dan po smrti, enako je po rojstvu zares trdno zasidrana na ta svetu šele po štiridesetem dnevu. Pred tem otrok še ni »povsem« zares »rojen«, njegova duša še ni povsem trdno zasidrana v tem svetu. Ta mejna obdobja v teku življenjskega ciklusa torej semantično popolnoma ustrezajo mejnim obdobjem v teku letnega ciklusa. Na prepoved predenja tako v letnem ciklusu kot v življenjskem ciklusu naletimo torej v obdobjih, ki jih lahko razumemo kot mejna. To so obdobja, v katerih so meje med svetovoma živih in mrtvih odprte in v katerih je komunikacija med svetovoma mogoča in neovirana.

Prepovedi predenja so bile, kot smo videli spredaj, utemeljene na različne načine. V Sloveniji so ponekod pravili, da bi veter polomil streho, če bi predli; da bi se človek v obleki iz preje, spredene na prepovedan dan, utopil; da bi žabe požrle lan, ob pustu spredeno prejo pa miši; ali pa, da bi s prejo k hiši priklicali kače. Na Hrvaškem na prepovedane dneve niso predli, da jih ne bi boleli zobje ali da ne bi privabili kač. Marsikje na slovanskem območju povedke govorijo o tem, da bi človeka, oblečenega v obleko, v katero bi bila vtakana nit, spredena v času, ko je predenje prepovedano, ubila strela, da bi privlačil kače ali utonil. Predli niso zaradi zaščite pred kačami in da ne bi črvi pojedli posevkov, da se ne bi otroci rodili pohabljeni, izmaličeni, da se ne bi teleta skotila s krivimi nogami, da se ne bi živina vrtela, da se v okrožju ne bi razširili volkovi, da v žitu ne bi bilo plevela, da se voli ne bi slinili, da se rž ne bi zamotala, da krti ne bi rili v ogradi in da v hišo ne bi udarila strela. Predli niso tudi zato, da volkovi ne bi napadali živine ter zato, ker bi človek, ki bi nosil obleko, narejeno iz niti, spredene v tem obdobju, dobil epilepsijo. Na pusta (ali ponekod do pusta) niso predli zato, da bi miši ne grizle niti ali preje, da platno ne bi zgnilo, da maslo ne zgnilo, da se v sir ne bi naselili črvi, da se ne bi rojevali pohabljeni otroci, da piščanci in race ne bi imeli krivih nog, da se ograda ne bi zarasla s plevelom, da krave ne bi besnele zaradi ugrizov obadov, da se živina ne bi bodla in se ne vrtela, da se kače ne bi plazile okoli hiše, da se poleti ne bi »vili gadi«. Platno, ki bi bilo spredeno na prepovedane dni, bi po pripovedih sodeč prineslo nesrečo, človek, ki bi nosil obleko iz njega, bi pobesnel ali postal stekel, platno, stkano iz take niti, bi v vrtincu odnesel hudič ali pa bi ga pojedle miši, konoplje pa niso smeli presti zato, da ne bi »umazali oči« prednikom ali dobili vrtoglavice. Predli niso, da bi miši ne pojedle spredenega, med volčjimi prazniki pa zato, da volkovi ne bi napadli živine ali ljudi. Na 21. december, tj. na dan sv. Tomaža, v Nemčiji niso predli, ker so pravili, da se na ta dan ustavi kolo časa; ponovno naj bi se začelo vrteti po dvanajsternih nočeh. Na pusta niso predli, da ne bi poleti prišle k hiši kače in divje živali in da se ne bi pokvaril lan. V Švici niso predli, ker bi sicer veter odnesel strehe oziroma bi s tem povzročili nevihto. V Belgiji niso predli, ker jim sicer platno ne bi uspelo in drevesa ne bi imela plodov, na sredo v svetem tednu pa niso smeli presti, da ne bi stkali vrvi, ki bi zvezala Jezusa. V Franciji ne bi mogli odstraniti mastnih madežev ali pa bi platno pojedle miši ali podgane, če bi predli na prepovedan dan. Otroci ženske, ki bi predla, bi zboleli, kokošim bi se zvile noge, miši in podgane bi pojedle spredeno, k hiši bi prišepale zveri, okoli kolovrata bi bil vse leto ovit hudič, vse leto bi videvali kače in se bali njihovega ugriza, živali bi se zadavile ali pa bi jih zadele bolezni, veter bi odnesel strehe, izpostavljali bi se nesreči. Na Škotskem bi predenje

na prepovedane dni prineslo nesrečo, v Litvi so pravili, da jim platno ne bi uspelo, po danskem verovanju pa bi gosi dobile vrtoglavico, vprege bi se razbile na koščke, ženske, ki bi predle, pa bi se po smrti za kazen vračale nazaj na ta svet.

Na splošno lahko rečemo, da skušajo tabuji predenja preprečiti: *deformacije ljudi*, zlasti otrok (rusko, poleško, poljsko), in *živine* (krive noge, vrat ...) (rusko, poleško, poljsko, vzhodnoslovaško, belokranjsko, francosko); *prihod divjih, nevarnih ali škodljivih živali*, npr. kač (francosko, poleško, prekmursko, belokranjsko, slovenskogoriško, hrvaško, jugozahodno malopolsko, zahodnoslovaško), volkov (južnoslovansko, veliški okraj v vitebski guberniji v Belorusiji, zadnjestrsko rusinsko), miši ali podgan (ukrajinsko, francosko, rusko, slovensko v Avstriji), črvov (bolgarsko, poleško), krtov (slovaško), žab (prekmursko); *gospodarske nesreče – nesreče nasploh* (francosko), *nesreče pri živini*: vrtoglavico (slavonsko, francosko, dansko), slinjenje volov (veliški okraj v vitebski guberniji v Belorusiji), pikanje obadov (poljsko), bodenje živine (slovensko), *nesreče pri pridelku*: rast plevela (veliški okraj v vitebski guberniji v Belorusiji, poljsko), zamotano rž (rusko kargopoljsko), ter pri *izdelkih*: gnitje masla (veliški okraj v vitebski guberniji v Belorusiji) ter zlasti nesrečo pri platnu / preji (belgijsko, litvansko, nemško) – umazano (francosko), gnijoče (rusko), porjavelo (prekmursko), platno, ki prinaša nesrečo (slovaško), platno, ki bi ga odnesel hudič (poljsko), ki bi povzročilo epilepsijo (poleško rovensko), besnenje (poljsko), utopitev (slovensko, srednjeslovaško) ali smrt zaradi strele (vzhodnoslovaško), platno, ki bi privlačilo kače (zahodnoslovaško); če bi predli na prepovedan dan, bi se okoli kolovrata ovil hudič (francosko). Sem najbrž lahko uvrstimo tudi preprečitev *vremenskih nepravil*, npr. vetra (švicarsko, slovensko, francosko), nevihte (švicarsko) in strele (slovaško), ki bi povzročili škodo. Poleg tega upoštevanje prepovedi predenja *preprečuje smrt v širšem pomenu oziroma stik z mrtvimi* – preprečuje, da bi umazali oči prednikom, se pravi oskrunili mrtve (ukrajinsko), da bi se umrli po smrti vračali nazaj (dansko, nemško), da bi si spredli mrtvaški prt (francosko), da bi spredli vrv, s katero bi bil nekoč obešen otrok (nemško, avstrijsko) ali ki bi zvezala Jezusa (belgijsko). Na Hrvaškem upoštevanje tabujev predenja prepreči tudi zobobol.

Nekateri raziskovalci so poskušali prepovedi predenja razložiti v okviru homeopatske magije. Prvi je te tabuje v kontekstu imitativne (homeopatske) magije pojasnjeval James G. Frazer (prim. van Gennep 1999/3: 2740). Tudi Paul Saintyves prepoved predenja razume kot prepoved, ki temelji na simpatični magiji, in navaja več primerov, ki potrjujejo njegovo tezo: Huculke v Karpatih ne smejo presti, medtem ko možje jédo, sicer bi se tudi divjačina, ki bi imitirala gibanje vretena, vrtela, dvigovala in spuščala in je lovci ne bi mogli ujeti. V starem Rimu je bilo ženskam prepovedano hoditi po ulicah z vreteni ali presti, ker bi to lahko uničilo žetev – po analogiji s

predenjem bi se namreč poganjki zvezali in stebila zvila. Prepoved vretena v sobi, v kateri je stala zibelka fantka, ki še ni dopolnil štirideset dni, je bila v Alžiru (Blida) prav tako utemeljena s tem, da bi se tako njegovi najpomembnejši organi skrivili. Isti zakon podobnosti naj bi po njegovem mnenju razložil tudi, zakaj je bilo prepovedano presti na začetku novega leta: s tem bi namreč ovirali njegov tek ali razvoj. Po imitativni magiji, kot piše, »presti« pomeni »povezati« in »naviti« (na tuljavo), »tesno povezati«, zato bi preja in navijanje na tuljavo lahko zavrla gibanje ponovno rojenega leta oziroma prve korake novega leta (Saintyves 1987: 87–8).

Mnoge utemeljitve tabujev predenja bi dejansko lahko razumeli s pomočjo homeopatske magije: po analogiji z vrtenjem kolesa (vretena ali kolovrata) ob predenju bi lahko pojasnili vrtoglavico, vrtenje in zvite vratove in noge živali, zamotano rž, morda še prihod kač (če lahko gibanje vretena razumemo kot imitacijo gibanja kač, ki se »vijejo«) ipd. Analogijo lahko razumemo tudi širše, kot nakazujeta tudi Frazer in Saintyves – kot razlog za neplodnost (v smislu »zvezanega« novega leta, ki tako ne more prinesiti nove plodnosti), npr. da drevesa ne bi imela plodov ... Toda razen teh bi mnogo drugih utemeljitev tabujev predenja težko razložili s simpatično oziroma homeopatsko magijo: vremenske nepravilike, prihod divjih in škodljivih živali, nesrečo za živino in ljudi, nesrečo za platno, stkano iz niti, spredene v času, ko je predenje prepovedano, priklic smrti itd. Poskušati moramo torej najti drugo razlago, s katero bi lahko pojasnili vse posledice prepovedi predenja, ali pa vsaj veliko večino, ne pa zgolj nekaterih.

SIMBOLIKA PREPOVEDI PREDENJA

Odgovor, s katerim lahko pojasnimo vse te utemeljitve, lahko, po mojem mnenju, najdemo prav v simboliki krožnega gibanja: pomemben, če ne celo najpomembnejši razlog za to, da je predenje v določenih časih letnega ali življenjskega ciklusa prepovedano, je, po mojem prepričanju, kot že rečeno, ta, da gre pri predenju vedno za *krožno gibanje* vretena, kolovrata ali niti med prsti med predenjem. A zakaj je bilo predenje (in včasih tudi druge oblike krožnega gibanja) prepovedano prav v obdobjih oziroma na praznike, ki pomenijo ločnice v letnem ciklusu, v katerih so »vrata« med svetovoma živih in mrtvih odprta, in v prehodnih življenjskih obdobjih? Ker predenje zahteva krožno gibanje niti, kolovrata oziroma vretena, krožno gibanje pa je bilo v evropski tradicijski kulturi razumljeno kot ustvarjanje povezave med svetovoma živih in mrtvih, lahko prepoved predenja oziroma krožnega gibanja

razumemo kot previdnostni ukrep v času, ko so vrata med svetovoma odprta in je mogoč stik med njima. Če je s krožnim gibanjem (predenjem) mogoče ustvariti most (nit) med svetovoma in z njim z onega sveta pritegniti duše, ki se bodo šele utelesile, bi bilo enako mogoče pritegniti tudi vse, kar nevarnega biva na onem svetu – nevarne demone, zle sile, hudiča, neplodnost, nesrečo in bolezen, tako rekoč »smrt« samo. To bi bilo seveda lahko usodno, saj bi s smrtjo zaznamovali celotno prihodnje leto (kadar je prepoved veljala v prelomnih obdobjih leta) ali pa celotno otrokovo življenje (kadar je veljala v štiridesetih dneh po rojstvu) oziroma življenje sorodnikov in sovaščanov umrlega (kadar je prepoved predenja veljala v štiridesetih dneh po smrti). Ne čudi torej, da v obdobjih, ko je predenje prepovedano, pogosto ni prepovedano zgolj predenje, ampak kakršno koli krožno gibanje, vrtenje katerih koli koles: v Sloveniji npr. na dan sv. Nikolaja, 6. decembra, obenem s prepovedjo predenja velja tudi prepoved *vrtenja mlinov*; na dan sv. Katarine, 25. novembra, morajo mirovati *vsa kolesa*; na Hrvaškem se na pust ne sme prestiti, a tudi *ne mleti (vrteti mlinjskih koles)*; v Nemčiji so se morala 21. decembra, na dan sv. Tomaža, ustaviti *vsa kolesa (stroji na kolesa)*. Na Irskem prepoved predenja obenem s prepovedjo vrtenja *katerega koli kolesa* (mlinov, vozov, koles) velja 1. februarja, na dan sv. Brigite, ter 11. novembra, na dan sv. Martina. Na Danskem se *ne sme nič vrteti* v krogu med božičem in novim letom. *Vsa kolesa* morajo biti med pustom pospravljena tudi v pokrajini Ansbach v Nemčiji. Pomenljivo je tudi, da je vse, kar je povezano z vrtenjem, med drugim tudi predenje, prepovedano na dan spreobrnitve svetega Pavla (*Pauli Bekehrung*) v Prusiji: razumeli bi jo lahko kot strah, da bi Pavla, ki se je spreobrnil iz Savla, vrtenje spreobrnilo nazaj v Savla.

Tako lahko lažje razumemo tudi utemeljitve prepovedi, ki jih s pomočjo simpatične magije ne moremo, to je tiste, ki svarijo pred predenjem zaradi nesreče nasploh in zato, da ne bi s predenjem priklicali smrti, utemeljitve, da bi platno iz niti, spredene v prepovedanem času, povzročilo smrt tistega, ki bi ga nosil, ali pa da bi s predenjem oskrunili mrtve. Deformirani otroci, živali s krivimi vratovi ali nogami, kriva vegetacija imajo prav tako vsi konotacijo onstranskega. Kot ugotavlja Svetlana Tolstoj, v ljudski kulturi »krivi« pomeni zlasti »nečisti« in se nanaša na onstranstvo (Tolstaja 1998). Za nevihte, vremenske nevšečnosti so bili po tradicijskem verovanju prav tako odgovorni umrli, zlasti nečisti (samomorilci), zato so se na mrtve pogosto obračali s prošnjami, da preženejo nevihte (Tolstoj S. 2001: 267–8). Svarila pred predenjem, ki bi lahko privabilo zveri, volkove in kače, ki so predstavniki onega sveta in mediatorji med svetovoma (prim. Mencej 2001, 2005; Mandianes–Castro 2004: 109–10), implicirajo isto temeljno idejo o krožnem gibanju kot gibanju, ki vzpostavlja stik med svetovoma živih in mrtvih.

Če povzamem: v obdobjih, ko velja prepoved predenja, je predenje prepovedano zato, ker gre za ločnice, prelomna, mejna obdobja v letu, ko je mogoč stik in prehod med svetovoma. Medtem ko smo lahko v tradicijski konceptualizaciji prostora videli, da je predenje oziroma kroženje nasploh karakteristično za mejni prostor med svetovoma živih in mrtvih, ki ga je predenje (in nit kot rezultat krožnega gibanja) oziroma kroženje nasploh (z nadnaravnimi bitji in dušami kot mediatorji med svetovoma) zaznamovalo in premoščalo, pa so bili v tradicijski konceptualizaciji časa v mejnih časovnih obdobjih letnega in življenjskega ciklusa predenje in pogosto vsaka oblika krožnega gibanja strogo prepovedani. S predenjem oziroma krožnim gibanjem kot načinom vzpostavljanja stika z onim svetom bi namreč lahko nehote in nenamerno prekoračili mejni prostor in vstopili v oni svet, s tem pa privlekli s seboj na naš svet smrt in z njo vse, kar slabega prinaša ljudem: bolezen, neplodnost in nesrečo.

OBREDI OBKROŽANJA

Medtem ko je v določenih obdobjih letnega in življenjskega cikla krožno gibanje torej nezaželeno, nevarno in prepovedano, kot smo videli na primeru prepovedi predenja, pa v teku letnega ciklusa pogosto naletimo tudi na krožno gibanje, ki je, nasprotno, zaželeno in skupnosti potrebno. Gre za obrede cirkumambulacije, med katerimi se ljudje premikajo v krogu. Ti so za skupnost pomembni in jih navadno tudi izvaja celotna skupnost. Glavne oblike krožnih obredov v letnem ciklusu praznikov so *ob-hodi* (hoja ali plezanje po kolenih ali trebuhu okoli določenega mesta), *ob-oranje* (oranje okrog določenega mesta), *ob-jahanje* (jahanje okoli določenega mesta) in *o-pasovanje* (ovijanje določenega mesta, objekta ali prostora z nitjo, vrvjo, svečo, verigo ...). Hoja okrog določenega mesta nedvomno predstavlja klasičen primer cirkumambulacije, a tudi ježo in oranje, kadar potekata v krogu okrog določenega objekta oziroma prostora, lahko razumemo kot različico krožnega obhoda. Kot posebno različico obreda kroženja pa lahko razumemo tudi opasovanje¹¹³, tj. obkrožanje določenega objekta, na primer cerkve, polja, včasih tudi človeka, z vrvjo, nitjo, verigo, svečo ipd. Da gre v teh različnih obredih zgolj za različice istega, krožnega obreda, so menili tudi etnologi, ki so te obrede preučevali. Tako na primer ruski raziskovalec Dimitrij Zelenin v isti razpravi obravnava beloruske šege opasovanja vasi, polja ali cerkve z (»enodnevnim«¹¹⁴) platnom, obenem pa opozarja na podobnost med šego opasovanja in obrednim oranjem okrog vasi (1994 [1911]: 193–213, 202). Enako tudi Gabriella Schubert: »Kot profilaktično sredstvo se opasuje del človekovega telesa, najpogosteje sklep na roki, roko, prste, grlo, prsi ali trebuh; pri živini rep ali rogove, včasih pa celotno hišo ali dvorišče, s posvečenimi ali z rdečimi, belimi, rdeče-belimi, plavimi ali rumenimi nitmi, vrvmi ali verigami, da bi, tako kot so nekoč ljudje z brazdo ločili celotno vas v primeru kuge, potegnili magični krog obrambe proti latentnim nevarnostim oziroma škodljivim demonom.« (1984: 137) Tudi Nikita I. Tolstoj v svojem članku Obhod in opasovanje cerkve (1995), v katerem obravnava tako obhode (hojo in plazenje okrog cerkva, jezera in drugih mest) kot opasovanje, poudarja sorodnost med obredom opasovanja (za katerega pokaže, da je zgolj različica obkrožanja prostora ali objekta s hojo ali plazenjem) ter obredom oranja okoli vasi. Vas v boljevaškem okraju v Srbiji

¹¹³ Beseda *pas* je v nekaterih jezikih etimološko povezana z glagoli *vrteti*, *viti*, *upogibati* in posredno z besedo *krog*. Kot piše Snoj, umbrijska beseda *cringatro* »pas«, angleška *ring* »obroč, prstan«, nemška *Ring* »obroč, krog, prstan«, sl. *krog* »krog« – vse izhajajo iz iste indoevropske baze **(s)krengh-*, ki je izpeljana iz korena **(s)ker-* »vrteti, viti, upogibati« (Snoj 1997: 276).

¹¹⁴ To je platno, stekano v enem dnevu in eni noči.

so, na primer, da bi jo zaščitili pred kolero, ob-orali, se pravi z ralom zaokrožili po njenih mejah, ko pa so hoteli pred kolero obvarovati posamezno gospodinjstvo v vasi, so združili pasove vseh članov družine v enoten, dolg pas in z njim obkrožili oziroma opasali hišo. Na podlagi sorodnosti teh obredov Tolstoj sklepa o njuni skupni semantiki: »Kot vidimo, je obred opasovanja za zaščito zelo soroden obredu ob-oranja in se ga lahko izvaja celo istočasno, z istim namenom.« (1995: 185) Da gre v vseh teh različnih oblikah obredov zgolj za različice obreda cirkumambulacije, lahko potrdimo tudi na podlagi primerjave različnih oblik obredov, ki so jih izvajali in jih ponekod še vedno izvajajo na različnih območjih Evrope z istim namenom: da bi utrdili meje skupnosti. Tako meje vasi v Makedoniji utrjujejo z oranjem okrog vasi, na Irskem, Škotskem, v Grčiji s hojo okrog vasi, na Škotskem tudi z ježo po mejah okrog vasi, v Belorusiji pa z opasanjem po mejah vasi. Obkrožanje s hojo, po kolenih ali plazeč se pa tudi z ježo okrog posameznih mest, opasovanje posameznih mest ter oranje okrog meja določenega prostora ali objekta lahko torej razumemo kot različice istega dejanja, tj. obreda obkrožanja, cirkumambulacije, krožnega gibanja okrog določenega prostora.

Obrede cirkumambulacije so ljudje izvajali ali na posamezne praznike v letu ali pa po potrebi, zlasti v primeru, kadar je pretila nevarnost bolezni, epidemije, nesreče. Včasih je sicer izvajal del obreda tudi posameznik ali posamezna družina, ki je imela pri tem osebne interese, a praviloma je pri izvajanju obredov sodelovala celotna skupnost. Tudi kadar je obred na isti dan izvajalo vsako posamezno gospodinjstvo ločeno, pa so se ti vendarle odvijali v vseh gospodinjstvih v vasi hkrati oziroma na isti dan.

Obred cirkumambulacije ima sicer različne funkcije, ki pa se med seboj v veliki meri tudi prepletajo. Bernard Sergent našteva vrsto razlag za izvajanje tega obreda pri Indoevropejcih. Kot poudarja, naj bi bili takšni obredi razširjeni predvsem v indoevropskem svetu, ne pa v drugih delih sveta, razen v tistih kulturah, ki so bile z Indoevropejci v stiku in pripadajo istemu kulturnemu okolju: pri Turkih, Mongolih in Semitih¹¹⁵. Po njegovem mnenju so Indoevropejci obrede obkrožanja izvajali zato, da bi prostor posvetili; da bi se prepojili s svetostjo, ki jo tak prostor skriva v sebi; da bi sveti prostor ločili od profanega; polja in črede naj bi obkrožali zato, da bi jih magično zaščitili; grobove zato, da bi zagotovili prehod umrlega na oni svet; hiše, da bi jih »očistili«; obred vrtenja novorojenca okoli ognjišča naj bi izvajali kot del obredov, s katerimi so otroka sprejeli v družino; sovražnikovo vojsko so obkrožali, da bi jo obsodili na neuspeh, lastno pa zato, da bi jo naredili za nepremagljivo. Z

¹¹⁵ Obrede cirkumambulacije, navadno v smeri navideznega gibanja Sonca, sicer najdemo tudi pri severnoameriških Indijancih, Inuitih, Saamih, Burjatih, Japoncih, Kitajskem, v Indiji, v Britanski Gvajani, itd. (Funk in Wagnalls 1949: 235), se pravi ne le tam, kjer jih omenja Sergent, vendar mi podatki, ki sem jih zbrala v tej knjigi, ne omogočajo sklepanja o pomenu krožnega gibanja izven Evrope.

obkroženjem so lahko prostor tudi magično izolirali, ustanovili novo mesto ali pa ga zaščitili (Sergent 1995: 366–7). Vso to množico različnih funkcij pa je vendarle mogoče zvesti na nekaj temeljnih funkcij. Tudi na podlagi gradiva, ki sem ga zbrala v evropski tradicijski kulturi, bi lahko prepoznali predvsem štiri funkcije, ki naj bi jih obred cirkumambulacije na tak ali drugačen način izpolnil: omejitev oziroma prilastitev prostora, prevzem in demonstracijo oblasti nad obkroženim prostorom, preventivno in kurativno obnavljanje meja za zaščito prostora pred nevarnostmi od zunaj ter zavarovanje sakralnosti obkroženega prostora. V nadaljevanju bom predstavila primere za vsako od teh funkcij in na koncu poglavja skušala pokazati še izvor in ultimativni namen obreda.

OMEJITEV IN PRILASTITEV PROSTORA

Cirkumambulacija, krožno gibanje okoli določenega prostora, je v tradicijski kulturi Indoevropejcev igrala pomembno vlogo v ritualih simbolne prilastitve ozemlja. Gozd oziroma kakršno koli nenaseljeno območje, ki je po tradicijskih verovanjih veljalo za območje kaosa, nevarnosti, si je bilo potrebno z rituali najprej prisvojiti, ga izločiti iz divjega, kaotičnega prostora in ga, preden se je bilo mogoče v njem naseliti, kozmizirati, urediti, narediti za »svojega«. To prisvajanje ozemlja je lahko potekalo sicer s pomočjo različnih obredov (prim. Eliade 1992: 15–58), a obkroženje prostora je bilo pri Indoevropejcih vsekakor eden izmed najbolj tipičnih načinov prilaščanja prostora (Sergent 1995: 366), način, ki se je najdlje ohranil tudi v tradicijski kulturi podeželske Evrope.

Veliko podatkov o oranju v krogu po mejah nasebine, najdemo že v antičnih virih. Kadmus naj bi tako ustanovil Tebe z ritualnim oranjem s plugom okoli ozemlja (Della Volpe 1990: 168, op. 13¹¹⁶). Romul je sveto mejo Rima zaznamoval tako, da je s plugom, ki sta ga vlekla bik in krava, zaoral okrog ozemlja brazdo, ki je zaradi njenega religioznega pomena nihče ni smel prestopiti. Obred oranja so v Rimu vsako leto 21. aprila odigrali tudi v spominskem praznovanju ustanovitve mesta. Tak ritual

¹¹⁶ V angleškem prevodu Metamorfoz sicer nisem našla neposrednega dokaza za trditev Della Volpejeve. Odlomek resda govori o Kadmusovem oranju, a iz njega ni razvidno, da bi šlo za oranje *okrog* ozemlja: »But behold, the hero's helper, Pallas, gliding down through the high air stands beside him, and she bids him plow the earth and plow therein the dragon's teeth, destined to grow into a nation. He obeys and, having opened up the furrows with his deep-sunk plow, he sows in the ground the teeth as he is bid, a man-producing seed (...)«. (prim. Ovid, *Metamorphoses* 3.100–110)

so poznali in odigrali vsi ustanovitelji svetih mest, poleg Rimljanov tudi Etruščani in Grki (Della Volpe 1992: 109). Plutarh takole opisuje Romulov obred:

Okrog sedanjega Komicija so skopali jašek, vanj pa položili prvine vsega, česar rabo so imeli po postavi za dobro in po naravi za potrebno. Na koncu je vsak prinesel nekaj prsti iz kraja, od koder je prišel, in jo vrgel noter, da se je pomešala z ostalim. Temu jašku, pa tudi nebu, pravijo mundus. Nato so okrog tega kot središča zarisali mesto. Ustanovitelj je vdrl v plug bronast lemež, vpregel vanj bika in kravo, ju pognal in po mejah sam zoral globoko brazdo, tisti, ki so hodili za njim, pa so morali grude za plugom obračati na notranjo stran ter niso smeli nobene pustiti obrnjene navzven. S to črto so določili potek obzidja; s skrajšavo jo imenujejo pomerium, kar pomeni »za zidom« ali »ob zidu«. Kjer so nameravali postaviti vrata, so lemež izvlekli ven, plug prenesli in naredili presledek. Zaradi tega imajo za sveto vse obzidje, razen vrat; ko bi imeli za sveta tudi vrata, ne bi mogli brez obrednih prestopkov prinašati in odnašati stvari, ki so sicer potrebne, vendar nečiste. (Plutarh, Romul 11; prim. tudi Plutarh, Rimska vprašanja 27.271a–b)

Obred obkrožanja in s tem omejitve in prilastitve ozemlja lahko prepoznamo tudi v Eneidi. Kot piše Vergil, je Dido z volovsko kožo, narezano na ozke trakove, ogradila mesto, na katerem je zgradila Kartagino. Ker je krog, v tem primeru iz trakov volovske kože, tako rekoč »zamrznjen produkt« kroženja – kajti »cirkumambulacija je simbol kroga, prevedenega v akcijo« (Della Volpe 1992: 94), lahko tudi v tem dejanju prepoznamo isti obred obkrožanja kot v obredih prisvojitve prostora z oranjem:

*Tja so dospeli, kjer vidiš sedaj velikanske zidove,
tja, kjer se dviga Kartagine nova mogočna trdnjava;
toliko zemlje kupili so tam, da lahko jo pokrije
koža volovska; zato imenuje trdnjava se Birsa.
(Vergil, Eneida 1.335–368; prim. Della Volpe 1992: 107)*

Podobne obrede lahko najdemo tudi v skandinavski mitologiji. Snorri nastanek danskega otoka Zealanda pojasnjuje s pripovedjo o mitičnem švedskem kralju Gylfju, ki je boginji Gefjun, ne da bi vedel za njene božanske moči, v zahvalo za dobro zabavo prisodil nagrado. Pripadlo naj bi ji toliko zemlje, kolikor bi je lahko v enem dnevu in eni noči obkrožila s plugom, vpreženim v štiri vole. Gefjun je nagrado dodobra izkoristila: zaorala je tako globoko in močno, da je kos zemlje odrezala od Švedske in otok odplavila v morje (Snorri Sturluson Edda, Gylfaginning I.).

Spomin na obred prisvajanja ozemlja z obkroženjem le-tega se je ohranil tudi v kasnejši evropski folklori. Povedka o ustanovitvi Ravensburga pripoveduje, da je bilo ozemlje, na katerem je bilo zgrajeno mesto, določeno s pomočjo kroga, ki so ga uspeli z oranjem obkrožiti v enem dnevu. Turinška kronika podobno opisuje ježo v krogu z namenom, da bi si tako pridobili ozemlje, ki bi ga objahali (Della Volpe 1992: 107). Rituale prisvajanja ozemlja z obkrožanjem njegovih meja s hojo (včasih z ognjem v roki) ali ježo so poznali nekoč tudi v Skandinaviji, sledove teh pa še vedno najdemo v skandinavski folklori (Kvideland in Sehmsdorf 1991: 334). Spomin na tak obred prisvajanja ozemlja lahko prepoznamo tudi v povedki o nastanku Pavlove vasi na Kozjanskem, ki nam jo je domačin pripovedoval leta 2000:

*(...) Ja, to pa vem, da tale, ko se reče Pavlova vas, to recimo izvira iz Pavla. Da je enemu sinu rekel tisti grof: Kolikor boš en dan obhodil ozemlja, toliko je tvojega! In pol je menda obhodil to našo Pavlovo vas in to se je pol imenovalo Pavlova vas (...)*¹¹⁷ (Mencej 2010: 22-3).

Obkrožanje ozemlja kot način prilastitve, osvojitve tega prostora pa nikakor ni »samo« del mitologije, folklore in literature, ampak so tak obred Indoevropejci v preteklosti resnično izvajali z namenom, da bi si tako prisvojili ozemlje, določili meje lastnine in ozemlje umestili v »svoj« prostor. Vikingi so, ko so prvič pristali na Islandiji, nov teritorij integrirali v svojo kozmografijo prav z obkroženjem tega ozemlja z ognjem v rokah (Dodgshon 1988: 77). V Moldaviji so po podatkih iz srede šestnajstega stoletja ločevali območje enega čebelnjaka od območja drugega z mejo, ki je potekala v krožni liniji, določeni z razdaljo, do katere je človek, ki je stal na sredi, lahko vrgel svoj sekač. Dokument iz srede sedemnajstega stoletja je podobno določal meje območij glede na to, kako daleč je lahko lastnik vrgel gorjačo¹¹⁸. Človek, ki je stal v središču, se je tako prek svojega delovnega orodja projeciral v to krožno ozemlje, ki je s tem predstavljalo razširitev njegovega lastnega telesa, kar je po mnenju romunskega raziskovalca Raduja Dragana enako ritualom obkrožanja ozemlja po njegovih mejah (1999: 92–3). Podobno so na Škotskem v srednjem veku zemljo delili s pomočjo ritualnega krožnega oranja, s katerim so simbolno ponavljali gibanje Sonca (Dodgshon 1988: 77).

¹¹⁷ Povedal sogovornik, rojen 1933, Pavlova vas, julij 2000. Posnele: Alenka Bartulović, Mirjam Mencej in Tina Volarič.

¹¹⁸ Predhodnik takšnega določanja ozemlja je bil po mnenju Dragana najverjetneje strel z lokom – velikost ozemlja je bila v tem primeru določena glede na dolžino leta puščice (1999: 92).

PREVZEM IN DEMONSTRACIJA OBLASTI NAD OBKROŽENIM PROSTOROM

S kroženjem okrog ozemlja si je bilo mogoče omejiti in prilastiti ozemlje, obenem pa lahko ta obred razumemo tudi kot simbolni prevzem in demonstracijo oblasti nad tem ozemljem. Ta funkcija je razvidna iz obhodov nekdanjih indijskih budističnih kraljev: kralj Mahasudanassa naj bi tako takoj po svojem ustoličenju obkrožil celotno deželo. Enak obred so nekoč poznali kralji tudi v Kambodži in na Fidžiju (Brenneman in Brenneman 1995: 33)¹¹⁹. Srednjeveški irski kralji so po ustoličenju izvedli krožni obhod (t.i. *king's circuit*) Tare ali celotne Irske¹²⁰ in ob tem od lokalnih princev zahtevali talce kot dokaz podreditve njihove oblasti (Brenneman in Brenneman 1995: 18–19; internetni vir 5). O kraljevem obhodu Irske govori tudi pesem iz desetega stoletja, ki jo je napisal Cormacán Éigeas. Nanaša se na obhod Muirheartacha, Niallovega sina, po njegovi inavguraciji v kralja Tare (Brenneman in Brenneman 1995: 33). Pomen obreda obkrožanja ozemlja, nad katerim je novo ustoličeni irski kralj dobil oblast, naj bi bil po mnenju Walterja in Mary Brenneman ta, da tisti, ki obkroža, s tem simbolno »vpije« moč svojega kraljestva in njegovih podanikov, in obratno, njegovo kraljestvo oziroma podaniki (se pravi to, kar obkroža) dobijo moč od njega (1995: 34). Obred z enakim namenom opisujejo tudi zgodbe Ulstrskega cikla, v katerih nastopa mitični junak Cúchulainn. Ta si je že kot otrok priskrbel voz in zahteval od kočijaža, da z njim trikrat obkrožita Emain, glavno mesto dežele, sedež oblasti in najverjetneje nekdanje ritualno središče. S tem naj bi Cúchulainn, po interpretaciji Christiana Guyonvarc'ha, glavno mesto Ulstra simbolno prevzel pod svojo zaščito (navedeno po Sergent 1999: 167).

Simbolni prevzem oblasti nad obkroženim ozemljem lahko prepoznamo tudi v obredu ustoličevanja koroškega vojvode, katerega najstarejši opis je najverjetneje mogoče najti v Predlogi vrinka v Švabsko zrcalo iz enajstega stoletja. Vojvodova trikratna ježa okrog kamna med inavguracijskim obredom (prim. Pleterski 1997: 34) je bila po najbolj splošno sprejeti razlagi interpretirana kot simbolni prevzem oblasti nad ozemljem (Kehnel 2008: 232–3). Po mnenju Schneiderja je ježa okrog ozemlja lahko celo nadomestila uradno ustoličenje: na frankovskem območju so jo izvajali od časa merovinških vladarjev dalje in je postala konstitutiven element kraljevskega obreda kronanja (Schneider 1972: 81, 84; navedeno po Kehnel 2008: 233).

¹¹⁹ Avtor žal ne navaja časovnega konteksta teh obredov.

¹²⁰ Obkrožanje celotne Irske naj bi se začelo v času kraljevanja Cormaca v tretjem stoletju, pred tem pa so obkrožali samo Taro, sedež kraljestva.

Enak namen obreda obkrožanja lahko prepoznamo v obredih ob zmagi v antičnem Rimu in evropskem srednjem veku. Po vzoru rimskega praznovanja zmage sta na srednjeveškem krščanskem Zahodu obstajali dve glavni obliki ritualnega vstopa v zavojevano mesto, s katerima so zmagovalci razglasili oblast nad osvojenim teritorijem. Prvi tip, poznan kot »penetracija«, je predstavljal gibanje procesije skozi mesto naravnost proti njegovemu središču. Drugi tip triumfalnega vstopa v mesto, ki nas tu bolj zanima, pa je temeljil na rimskem *circuitus murorum*, tj. obredu obkroženja mestnega obzidja pred vstopom v mesto. Pripoved *De expugnatione Lyxbonensi* (O osvojitvi Lizbone), ki jo je napisal anglo-normanski duhovnik Raol, opisuje triumfalni vstop križarjev v Lizbono maja 1147 na ta drugi način. V tem primeru je kralj, morda kot znamenje svoje ponižnosti pred Bogom, obkrožil mestne zidove celo peš, medtem ko so Rimljani zavojevana mesta obkrožali s kočijo¹²¹. V srednjem veku je ta ritual postal tudi del cerkvenih posvetitvenih ritualov in obenem način ritualnega prihoda novega škofa v mesto (*adventus novi episcopi*) (Throop 2009: 90). Z obredom obkrožanja ozemlja si je bilo torej mogoče ne le zagotoviti lastnino nad le-tem, ampak obenem prevzeti in demonstrirati tudi politično ali religiozno oblast nad njim.

Odsev predstave, da je z obkrožanjem mogoče prevzeti oblast nad tem, kar je znotraj kroga, lahko v malce drugačni obliki najdemo tudi v mnogih tradicijskih magijskih obredih. Po verovanjih, zapisanih v *Devdeliji* v Makedoniji, naj bi znale nekatere ženske na predvečer jurjevega v posebnem obredu živini »odvzeti« mleko. To so lahko naredile le ženske, ki niso bile več v plodnem obdobju, in sicer opolnoči, gole, jahaje tkalsko vratilo¹²² (*krosno*) po vasi. Potem ko so trikrat obkrožile vaški vodnjak, so odšle na dvorišče ali v ogrado, da bi živini odvzele mleko. Preden so vstopile v ogrado, so trikrat obkrožile tudi to, med tem pa posipale pepel, ki so ga prinesle s seboj. V ogradi so nato vsaki kravi ali ovci pomolzle malo mleka, zatem pa pomazale vhod v ogrado ter govorile: »Meni mleko in maščoba, tebi govno.« Nato so se molče vrnile po isti poti, kot so prišle (Risteski 2000a: 56). V Jarmenovcih v Srbiji so pravili, da so pred jurjevim, v najtemnejšem delu noči (»gluhi dobi« noči)¹²³, opolnoči, čarovnice (*mađesnice*, *mađionice*, *činilice*, *činjarice*) gole, z razpletenimi lasmi jahale na tkalskem vratilu in naredile magijski krog okoli ograde. Ko so prišle do ograde z živino, katere mleko so si hotele prilastiti, so to trikrat obkrožile, nato pa vstopile vanjo in zagovarjale živino. Poskakujoč na vratilu so med tem govorile: »Hop, hop, hop, Stamenki (ali kakorkoli je bilo že ime gospodinji) trop, meni pa mleko in mast!« (Knežević in Jovanović 1958: 113)

¹²¹ Kot meni Suzanna Throop, pri tem obredu ne gre zgolj za razglasitev lastnine teritorija, temveč obenem tudi za ritualno očiščenje osvojenega prostora.

¹²² Navijalni valj na ročnih statvah.

¹²³ Navadno to obdobje (*gluvo doba noči*) pomeni čas nekako od enajstih zvečer do treh zjutraj. To je po tradicijski konceptualizaciji časa najbolj nevaren del dneva, ko imajo moč onstranske sile.

Tudi ko je bilo ozemlje že osvojeno in so bile meje ozemlja mesta, vasi, domačije že začrtane, jih je bilo od časa do časa potrebno ponovno obnoviti in utrditi, da bi bilo osvojeno območje zavarovano in bi tako zagotovili napredek in plodnost domačije, vasi ali polja in jim bolezen, nevarnost, neplodnost, smrt, ki so vedno znova pretili od zunaj, iz nevarnega prostora, ne bi mogli do živenga. To obnovitev meja ozemlja so ljudje zagotavljali prav s kroženjem okrog njega. Vaška skupnost je obrede obnavljanja meja organizirala preventivno – ciklično, na določene praznike v teku leta, ne glede na to, ali je bilo ozemlje tedaj neposredno ogroženo ali ne, ali pa kurativno – v primerih, ko je bila vas že ogrožena. Utemeljitev obhodov meja skupnosti ali posameznega posestva včasih neposredno poudarjajo njihov pomen za utrjevanje meja, zaščito obkroženega ozemlja, včasih pa bolj posledice tako simbolno zaščiteneh meja: zagotovitev in ohranitev plodnosti in blagostanja skupnosti.

Kot primer preventivne zaščite skupnosti s krožnim obhodom v Sloveniji lahko razumemo obhod farnih meja po mejah srenjske posesti v Zgornji Ziljski dolini na binkoštno soboto zvečer ali v nedeljo zjutraj. Udeleženci so na čelu procesije nosili križ, sprevod pa se je vil po polju in obhodel vso vaško mejo. Na poti so se posebej ustavljali pri »vremenskih kamnih«, na katere so polagali križem dve sveči, kar naj bi župnijo obvarovalo pred nevihto (Kuret 1989/I: 325–6)¹²⁴. Verjetno lahko enak namen prepoznamo tudi v obredu, ki je potekal v Preložah v Sloveniji v šestdesetih letih dvajsetega stoletja. Da bi zagotovili plodnost vasi, so v procesiji hodili »od pila do pila«, tj. od znamenja sv. Marije device do znamenja sv. Jurija pod vasjo. Procesija je potekala spomladi, maja ali junija, pri vsakem znamenju in vmes pa je župnik blagoslavljal za plodnost¹²⁵ (Čok 2012: 36).

Bolj običajni in razširjeni so bili, in so še vedno, ti obredi v Makedoniji. Obred obkrožanja vasi po njenih mejah se v Makedoniji imenuje *pokrsti*, (*s*)*krsti*¹²⁶. Navadno obred izvajajo na drugi dan velike noči ali v času binkošti (*duovden*). Izvajajo ga zato, da bi vaško skupnost zavarovali pred negativnimi naravnimi vplivi in obenem zagotovili plodnost posevkov. Med obredom gre procesija okrog vasi z duhovnikom ali starejšim članom vaške skupnosti na čelu, za njim hodijo moški, ki nosijo cerkvene insignije, nato drugi vaščani. Obhod začno pri sakralnem središču vasi (cerkev,

¹²⁴ Po mnenju Monike Kropelj (ustna informacija) lahko tako razumemo tudi leteče procesije na Koroškem (prim. Šašel 1952: 143–59; Kuret 1989/I.: 250–2).

¹²⁵ Več o pomenu meja in oznakah na meji vasi glej v Šmitek 2004: 211–4; Hrobat 2010: 61–89, 107–18.

¹²⁶ Prim. posnetek obreda (internetni vir 18).

kultni križ, drevo ali voda) in ga nato nadaljujejo po vnaprej določeni krožni liniji vaše meje. Ob tem se ustavljajo ob določenih mestih, kot so izjemni hrasti, kamnita znamenja ipd., ob katerih potekajo še dodatni obredi (Risteski 2005: 216–7). V vasi Moštica v Makedoniji so v preteklosti zaradi škode, ki jo je napravila toča, pričeli slaviti svetnika Atanasija. Da bi zavarovali vas pred podobnimi nesrečami v prihodnje in preprečili točo, so tudi na njegov dan zaklali dve jagnjeti, dva moška z istim imenom pa sta morala vas obredno obkrožiti z njunimi kožami (Risteski 2005: 217).

V Walesu in v Angliji še danes izvajajo obred »zakoličenja meja« (t.i. *beating the bounds* ali tudi *gangdays*). Procesija vaščanov z duhovnikom na čelu se napoti okrog meja župnije, z vrbovimi ali brezovimi vejami tolče po mejnikih ter ob tem moli za zaščito vasi v prihodnjem letu. Ta obred izvajajo na ponedeljek, torek ali sredo po peti nedelji po veliki noči (t.i. *Rogation days*) ali v dneh pred Kristusovim vnebovzetjem¹²⁷.

Podobne redne letne obrede cirkumambulacije vasi so poznali tudi na Škotskem. Tam so prebivalci otoka Inverness na veliko noč obkrožili celoten otok (N2, Neil Angus MacDonald, SA 1976/26/B7, CSS), v Comrieju v Perthshiru pa so na silvestrovo obkrožali meje vasi z baklami v rokah, ki naj bi odgnale zle duhove v prihodnjem letu (Comrie Flambeaux is ancient custom, 25.12. 1957; A village chases away the spirits, Scot. Daily Mail 29. 12. 1958, CSS). Utrjevanje meja lahko prepoznamo tudi v škotski obredni ježi okrog skupne meje (t.i. *riding the marches, perambulation of the marches*), in sicer zlasti na prvi november (*halloween*), na tretjo soboto v avgustu, na prvo nedeljo po binkoštni nedelji (na t.i. *Trinity Fair*), marca, 29. aprila, zadnji petek v maju, 8. junija, 19. junija, 4. septembra, 7. septembra, 1. oktobra ... Gre za tradicionalne obrede ježe okoli meja skupne zemlje, pri čemer se jezdec posebej ustavljajo ob mejnih kamnih. Na otoku Barra na Škotskem pa so okoli otoka jezdili prvega avgusta, na praznik žetve (*lugnasad*) (John MacNeil, SA 1985/79/B10, Calum MacLean, CSS).

Nekateri opisi procesij okrog meja vasi, kot rečeno, posebej poudarjajo pomen teh za zagotavljanje plodnosti. V vzhodni Grčiji (Latsida) na veliki petek okoli vasi vila procesija, ki se je na poti ustavljala ob cerkvah, pot pa končala na pokopališču (Megas 1963: 100–1), a za utemeljitev obhoda žal ne izvemo. Na otoku Chiosu v Grčiji so zgodaj zjutraj na novoletno jutro izvajali tudi obred obkrožanja meja domačij, katerega namen je bil očitno zagotoviti blagostanje kmetije: gospodar je hišo obkrožil z vrčem, v katerem so bili sadje, sladkarije, kruh, zatem pa vstopil v hišo, raztresel po sobah vsebino vrča in gospodinjstvu zaželel blaginjo¹²⁸ (Megas 1963: 43–4).

¹²⁷ Prim. posnetek obreda (internetni vir 6).

¹²⁸ Megas sicer razlaga ta obred kot simbolno daritev dobrohotnemu duhu hiše, ki po verovanjih prebivalcev biva v vsaki hiši.

Na točno določen dan v letu, največkrat na prvi maj (*beltane*), sredi poletja (tj. na *predvečer ivanjenja ali dne sv. Petra*), na predvečer *sv. Mihaela* ali pa celo *novembra* so ponekod na Škotskem na lokalnih hribih zgradili grmado. Potem ko so obredno obkrožili ogenj, so se s prižganimi baklami vrnili na svoje kmetije, kjer so v spremstvu družine in poslov obkrožili še svoja orna polja, nato hleve in hiše, zatem pa ritualno ponovno prižgali ogenj v ognjišču za prihodnje leto. Na večer pred kresom oziroma na ivanje (*Johnsmas*) so tudi v Orkneyu kmetje z grmade na vrhu hriba odnesli baklo gorečega resja na svoje posestvo in z njo počasi obkrožili svoja polja, skedenj in hišo tako, da so »zahtevali svoj delež Sončevega obilja za svojo družino in živino«. Dejanje je bilo očitno torej namenjeno zagotavljanju dobrobiti kmetije, ob tem pa sta imela pomembno simboliko tudi Sonce in ogenj (ki je simboliziral Sonce) (Dodgshon 1988: 75–6).

Tudi na vzhodnih območjih Irske (zlasti deli Leinstra) so na predvečer *prvega maja* (*bealtine*) do srede 19. stoletja kmetje skupaj s posli in člani družine v procesiji obkrožali meje svojih kmetij, noseč ob tem gospodinjsko orodje, semena, svete rastline ... (Lysaght 1993: 38–9; Danaher 1972: 116). Na prvomajsko jutro, to je na dan, ko je bilo posebej nezaželeno, da bi tujec prestopil meje posestva, je član gospodinjstva obkrožil mejno obzidje kmetije še z vodo iz vodnjaka (Lysaght 1993: 38). Patricia Lysaght meni, da je bil namen tega obreda ponovno utrditi meje v času, ko so bile te še posebej ranljive. Ta praznik pomeni namreč eno od štirih temeljnih ločnic v keltskem letnem ciklusu in obenem začetek pomladi. Meje kmetije so bile na ta dan metaforično redefinirane na mnoge načine, s simbolno utrditvijo meja kmetije pa so kmetje skušali nadzorovati »grožnjo, ki prihaja od sosedov, ki bi lahko izkoristili nadnaravno energijo nevarnega prehodnega obdobja mejnega majskega praznika, ko je bilo čutiti nadnaravno, ki pronica skozi površino eksistence« (1993: 42). Sosedu so seveda potencialno ogrožali zlasti plodnost, dobrobit kmetije. Po splošnem prepričanju, značilnem za zaprte tradicijske vaške skupnosti, je bilo te vedno premalo za vse, zato so jim jo, po prepričanju vaščanov, sosedu poskušali odvzeti in jo tako pridobiti zase (prim. Foster 1965; Mencej 2006: 101–7).

Obred cirkumambulacije torej preventivno obvaruje to, kar se nahaja znotraj meja obkroženega prostora, pred nevarnostmi, ki potencialno pretijo od zunaj in lahko ogrozijo zdravje, blagostanje, plodnost, napredek skupnosti. A isti obred lahko skupnost izvaja tudi v primeru, ko je treba vas zaščititi pred konkretnimi nevarnostmi, ki pretijo od zunaj, na primer pred naravnimi nesrečami, vremenskimi nevšečnostmi, boleznimi, epidemijami, zvermi in škodljivci ipd. Tak ritual so, kot ugotavlja Obrembski, poznala tako evropska kot azijska ljudstva, ki so se ukvarjala s poljedelstvom in živinorejo. V Poreču v Makedoniji so tako v primeru epidemije

izvajali ritualno oranje okoli vasi, ki naj bi bolezní preprečilo vstop v vas¹²⁹. Obred oranja se lahko začeli izvajati šele po sončnem zahodu, vodila ga je stara gola ženska, orati pa sta morala brata dvojčka s pomočjo dveh volov dvojčkov (2001: 105–10). Tudi na Hrvaškem in ponekod na Balkanu, pa tudi v nekaterih drugih deželah Evrope (npr. v Rusiji), kjer so se ukvarjali z živinorejo, so v primeru nevarnosti okrog celotnih naselij ali pa okrog ograda z živino zorali brazde¹³⁰, ki so veljale za zanesljivo zaščito pred boleznijo (Gavazzi 1988: 18). Na Hrvaškem je skupina zamaskiranih žensk (ali moških, preoblečenih v ženske), t.i. »oračev«, ki jo sestavljajo oseba s plugom, dve osebi, vpreženi v jarem, gonič in sejalec, z ralom (plugom) obkrožila vas in medtem po njivah in okoli hiš orala brazde. To šego so izvajali, da bi vas, predvsem živino, zavarovali pred boleznijo. Izvajali so jo navadno takrat, ko je bolezen v vasi že terjala davek, včasih pa tudi že preventivno (Gavazzi 1988: 17–19). V Gevgelijskem (vas Sveta Bogorodica) so, kadar so hoteli vas zaščititi pred kugo, naredili ralo iz »drevesa dvojčka«, dva brata dvojčka pa sta morala vpreči dva vola dvojčka in z ralom zaorati brazdo okoli vasi (Tanović 1927: 76; Risteski 2005: 202). V Srbiji (boljevaško območje) so, kadar so želeli vas zaščititi pred kolero, prav tako izvajali obredno oranje: brata dvojčka sta vpregla v plug dva črna vola in zaorala brazdo okoli celotne vasi (Tolstoj 1995: 185).

Obred oranja s plugom okrog vasi v primeru epidemij ali drugih nesreč lahko po mnenju Risteskega razumemo kot ponavljanje ustanovitvenega obreda vasi. »Kod ustanavljanja nove vasi,« meni, »je v obrednosti Makedoncev magijsko-obredno oranje okrog vasi (t.i. *zaoruvanje* ali *oboruvanje*), s katerim se vaška skupnost simbolno povrne v prvotno, mitično stanje, mitični pra-čas, kar je pogoj, da se začne z obrednim ustvarjanjem novega stanja.« (Risteski 2005: 184–5)¹³¹ Takšno na novo vzpostavljeno mitično stanje je seveda popolno in brez bolezni. V obredu vaščani »utrdijo« sakralno središče vasi – navadno je v središču vasi vodnjak, okoli katerega izvajajo posebne obrede in plešejo (Risteski 2005: 186–7), predvsem pa utrjujejo mejo vasi (t.i. *sinor*, *međa*, *mežda*, *atar*), ki je vedno zaprta linija in velja za sveto. Izbrisana ali poškodovana meja bi imela za skupnost negativne posledice, zato jo varujejo, utrjujejo in obnavljajo, takoj ko je kakor koli poškodovana. Na vsej njeni dolžini se nahajajo svete točke, ki dodatno pričajo o njeni svetosti: to so trajni naravni objekti, npr. izstopajoči kamni, skale, drevesa (navadno plodna) in umetna znamenja

¹²⁹ Obremski omenja primer izvajanja obreda leta 1919, ko je vasi grozila epidemija tifusa.

¹³⁰ Magična moč se pripisuje tudi brazdi, še bolj pa železu (pri plugu), ki je eno najpomembnejših apotropijskih sredstev – to naj bi delovalo kot zanesljiva zaščita živine in ljudi pred boleznijo (Gavazzi 1988: 18).

¹³¹ Kot piše Ljupčo S. Risteski, je način gibanja pomemben: če je gibanje krožno, centrično ipd., označuje proces praustvarjanja. Krožno gibanje ima glede na vse podatke v etnografskem in folklornem materialu simboliko ustvarjalnega procesa (2005: 78).

(Risteski 2005: 195–7). Struktura obreda oranja okrog vasi je bila strogo in detajlno določena: obred sta vedno izvajala brata dvojčka ali vsaj brata z istim imenom. Vola, s katerim sta orala okoli vasi, sta morala biti črna in prav tako dvojčka. Ralo, ki so ga uporabljali, je moralo biti novo, še nerabljeno, ali pa narejeno iz češnjevega lesa izključno za obredno oranje. Brata sta morala začeti orati na enem koncu vasi, najpogosteje na vzhodu, nadaljevati v smeri gibanja Sonca, končati pa na isti točki, kot sta začela – tako sta zorala magijski krog okoli vasi. Med oranjem po meji vasi so navadno na vse štiri strani neba postavljali pokončno kamenje, nanj pa polagali razne predmete, kamnite znake v podobi križa ipd., kar je bilo znamenje, da je vas ob-orana (Risteski 2005: 202–3).

V Franciji (Tulle) so proti kugi od leta 1340 dalje v procesijah obkrožali vas – začeli so pri kapeli svetega Janeza, nadaljevali mimo sedmih kapel do katedrale in prek pobočij, končali pa spet pri kapeli sv. Janeza (van Gennep 1999/1: 1693–4).

Podobno je mogoče razumeti tudi obred opasovanja in z njim povezana dejanja, ki so jih proti kugi izvajali v Belorusiji konec devetnajstega stoletja. Ženske so stkale »enodneвно platno«, nato pa so vsi prebivalci vasi z njim obkrožili vas (zatem so se morali vsi še splaziti pod njim, nato pa so platno sežgali) (Zelenin 1994 [1911]: 194)¹³². V strahu pred kolero in epidemijo so opasovali tudi cerkev kot sakralno središče vasi. Prebivalci vasi Bolšoj Rožan v Minski guberniji v vzhodnem Polesju v Belorusiji

¹³² Zelenin navaja še več obredov z »enodnevno platno« ali »enodnevnimi cerkvami«, o katerih je mogoče poročila najti že v devetnajstem stoletju ali na prelomu iz devetnajstega v dvajseto stoletje in v okviru katerih se lahko pojavlja tudi krožni obhod, včasih s krščanskimi simboli – na primer obred iz Grodnenske gubernije, v katerem je bilo potrebno platno obesiti na križ v vasi po tem, ko so z njim obkrožili vas (Zelenin 1994 [1911]: 195). Omenja tudi obrede, ki jih izvajajo proti nevarnosti kolere, kuge, suše, toče ipd., v katerih ima glavno vlogo zgolj platno oziroma brisača, krožnega obhoda pa ne izvajajo (prim. Zelenin 1994 [1911]). V obredu, ki so ga izvajali v Sluckem okraju Minske gubernije, pa so z enodnevno platno trikrat opasali cerkev – ne za zaščito vasi, ampak kot »žrtev Bogu« (Zelenin 1994 [1911]: 197). Tak obred so od Belorusov prevzeli tudi Mordvini iz vasi Lobaski v Lukojskem okraju, ki so obredno opasovali cerkve vsaj še konec devetnajstega stoletja. Obred so izvajale ženske v noči na Marijino vnebovzetje (15. po julijanskem / 28. avgusta po novem koledarju). V izbrano hišo so morali vsi prinesiti kolikor je bilo mogoče platna, ki so ga razrezali na dolg trak, nato pa so ženske z njim ponoči opasale cerkev v dveh ali treh vrstah (in cerkvi darovale tudi brisače in robce) (Zelenin 1994 [1911]: 198; Tolstoj 1995: 180–2). Kot komentira Zelenin, se je v tem primeru obred, ki ga sicer drugod izvajajo *ad hoc*, v primeru nevarnosti, začel izvajati kot prostovoljno, hoteno žrtvovanje, ki so ga izvedli enkrat na leto na določen praznik (Zelenin 1994 [1911]: 198). Kljub vsemu pa so po njegovem mnenju obredi z enodnevno platno (brisačo, cerkvijo) prvotno namenjeni preprečevanju kuge; šele kasneje so jih začeli izvajati tudi v primeru drugih nevarnosti ali na verske praznike, na primer med pravoslavnim obredom *krestny hod*, ko se cerkev v procesiji obkroži ne več s platnom (brisačo), ampak z ikono. Zelenin je sicer mnenja, da prvotna oblika obreda ni zajemala obkroženja, ampak prepreko bolezni pri vstopu v vas, obhod okrog vasi pa naj bi se pojavil šele v drugi fazi (Zelenin 1994 [1911]: 200–1), kar se zdi glede na zbrano primerjalno indoevropsko gradivo neprepričljiva trditev.

so se leta 1906 najprej tri dni postili, nato so moški v gozdu posekali bor, naredili iz njega križ in ga postavili na vidno mesto, ženske pa so medtem pripravile prejo ter nasnule in stkale platno, ki je bilo tako dolgo, da so z njim trikrat opasali cerkev (Tolstoj 1995: 181). V Volkovyskem okraju Grodnenske gubernije v Belorusiji so se morale spomladi ženske iz vse vasi zbrati v eni hiši in v eni noči stkati brisačo, ki so jo zjutraj posvetile, zatem so iz nje izvlekle vse niti in jih namotale na kole okrog polja. To so počele zato, da toča ne bi uničila posevkov (Zelenin 1994 [1911]: 198). Tudi v tem obredu lahko seveda prepoznamo neke vrste magični krog, vzpostavljen iz kolov, povezanih med seboj z nitmi.

Kot piše Zelenin, je pomen obhoda okrog vasi enak začrtanju magičnega kroga, s katerim se zavaruje pred nečistimi silami, ker se ga te bojijo. Enako velja za oranje okrog vasi, le da je krog tu še poudarjen z brazdo (Zelenin 1994 [1911]: 202). Kot primer za takšno verovanje navaja povedko iz sedemnajstega stoletja, ki govori o kmetu Hansu Niebuhru, ki mu je kuga, personificirana v podobi moškega, povedala, kako lahko sebe in svojo družino zavaruje pred njo. Gol, z železnim kavljem za obešanje posode nad ognjem v roki, bi moral teči okrog svoje hiše v smeri Sonca, potem pa kavelj zakopati pod pragom hiše. Kmet pa je kugo ukanil, naredil tak krog okrog celotne vasi, kljuko pa zakopal pod mostom, zato kuga ni mogla škodovati ne njemu ne nikomur drugemu v vasi (Grimm 1882–88/3: 1186–7; Zelenin 1994 [1911]: 202–3). Povedke o magičnem risu kot načinu obrambe pred zlemi silami so znane tudi na Slovenskem. V Središču so na primer na sveto noč načrtali ris tako, da so na križišče zabili v tla kol, ki je bila na praznik vseh svetih na polju, okrog kola pa so potegnili ris z dve leti staro leskovo šibo. Človek, ki je hotel priklicati zle sile, je moral stopiti v ris, trikrat močno zabrlizgati, pa se je pojavil duh in vprašal človeka, katero željo naj mu izpolni – v zameno je moral seveda obljubiti svojo dušo (Pajek 1884: 12; Kuret 1989/II.: 380; prim. še Kropelj 2000a: 76, Šmitek 2004: 181).

Tudi funkcijo krožnih obredov, s katerimi je skupnost skušala preprečiti vstop bolezni in drugim nesrečam v notranjost obkroženega ozemlja in tega tako zavarovati pred nevarnostjo, ki je pretila od zunaj, lahko prepoznamo v magijskih praksah, s katerimi so skušali ljudje to, kar je znotraj kroga, zavarovati pred nesrečo, sovražniki od zunaj. V Franciji so tako na božič obkrožili sadno drevje, da bi ga zavarovali pred vetrom (van Gennep 1999/2: 2723). V Pforzheimu v Nemčiji so na pustni torek obkrožali vrtno ogrado, da v prihodnjem letu ne bi mogel nihče ničesar ukrasti z vrta (Grimm 1882–1888/4: 1820, št. 981). Ponekod v Nemčiji so drugega februarja, na svečnico, z verigo, ki so jo vlekli po tleh, trikrat obkrožili hišo, da bi mišim in kačam preprečili vstop v hišo (Feilhauer 2000: 32), na cvetno nedeljo pa so trikrat obkrožili hišo z butarico zato, da bi stran od hiše zadržali lisice in kragulje (Feilhauer 2000: 73).

Včasih še ga obkrožanja z namenom zaščite tega, kar je znotraj kroga, dopolnjujejo še drugi elementi ali dejanja, kot so zagovori in uporaba raznih predmetov, pripomočkov, na primer sveče, ognja, verige, ključavnice, ikone ipd. V Makedoniji, na Ovčem Polju, so pred *mratinci*, volčjimi prazniki, ki so jih praznovali sredi novembra (prim. Mencej 2006), proso, pomešano s koruznim zrnjem, potresli okoli staje ali ograde, med tem zagovarjali, nato pa ogrado trikrat obkrožili in zaklenili vrata, da bi živino zavarovali pred volkovi (Raičević 1935: 54–61; podobno v Devdeliji – prim. Tanović 1927: 16–17). Podobni obredi proti nevarnosti divjih zveri, zlasti volkov, so bili zelo razširjeni med vzhodnimi Slovani (prim. Mencej 2001), ki so obredno obkrožali živino navadno na prvi dan njenega odgona na pašo, na jurjevo. V demjanskem okraju Novgorodske gubernije je pastir na jurjevo med zagovarjanjem obkrožil živino in prosil svetega Jurija, naj jo obvaruje pred divjimi zvermi. V andreapoljskem okraju Kalininske pokrajine je pastir ob prvi paši črede na prostem to trikrat obkrožil s sitom, v katerem sta bila ječmen in ikona sv. Jurija, ter zagovarjal s prošnjo, da bi bila živina varna pred divjimi zvermi (Sokolova 1979: 165). Tudi pastirji iz kadnikovskega okraja Vologodske gubernije so se, medtem ko so obkrožali čredo, obračali na svetega Jegorija (Jurija) z enako prošnjo (Sokolova 1979: 184, op. 12). V Olonecki guberniji so, po zapisu iz sedemnajstega stoletja sodeč, trikrat obkrožili živino, medtem pa molili za zaščito živine pred zvermi (Eleonska 1994: 147–8). V porečskem in krasninskem okraju Smolenske gubernije sta gospodar in njegova žena z ikono sv. Georgija (Jurija), s svečo, kruhom in soljo obkrožila vso svojo živino in obenem prosila svetnika, da zaščiti živino pred zvermi in zlimi ljudmi (Dobrovoljski 1908: 150). V rjazanskem okraju je vsak gospodar obkrožil svojo živino, da bi jo ubranil pred volkovi. V novoaleksandrovskem okraju so trikrat obkrožili živino, gospodarica pa je med tem s svečo natrla živali, »da bi se jih zver ne dotaknila« (Sokolova 1979: 159). V nekaterih okrajih Vologodske gubernije so pastirji obkrožali živino z železno ključavnico, to pa so potem zakopali na pot, po kateri je hodila živina, da volkovi in druge zveri ne bi mogli priti mimo nje v vas (Sokolova 1979: 164, 168). V vjazemskem okraju Smolenske gubernije je pri prvem odgonu živine iz hlevov na prosto na jurjevo kmet s svojo družino z ikono, kruhom in soljo trikrat obkrožil živino (Dobrovoljski 1908: 150). Tudi v Estoniji so na dan prvega odgona živine na prosto to obkrožili z jajcem, ki so ga nato zakopali v najbližje mravljišče ali pa ga vrgli prek rame, da bi živino zavarovali pred divjimi zvermi (Rantasalo 1945: 59–62), pašnik pa so včasih obkrožili tudi s ključavnico (Rantasalo 1945: 101–3). Nemci na Poljskem so na dan prvega odgona živine na pašo le-to trikrat obkrožili (Riemann 1974: 134–5).

V vasi Komaroviči v gomeljski pokrajini v Polesju v Belorusiji so leta 1983 priporočali tudi, da so vaščanke v primeru, ko je babica, ki bi morala biti praviloma že zunaj plodnega obdobja, rodila otroka, stkale ozko »enodneвно« platno in z njim

opasale cerkev, da »grešnega« otroka ne bi odnesla nečista sila (Tolstoj 1995: 182–3). Tako so torej tudi otroka s simbolno pregrado zavarovale pred nevarnostjo, smrtjo, pred onstranskim svetom, ki bi ga lahko pritegnil k sebi. Gabriella Schubert tako razume tudi obrede opasovanja v jugovzhodni Evropi, ki so pogosto namenjeni zaščiti nosečnic in porodnic ter novorojencev pred demonskimi silami, uroki in zlim pogledom – tako nosečnice v Srbiji in na Madžarskem nosijo na sredincu na roki navezано rdečo nit, pravoslavni južni Slovani opasujejo nosečnice s platnom ali svilenο nitjo, s katerimi so opasali cerkev, pri Srbih se porodnica opaše tudi z nitjo, ki je bila preko noči na ikoni svete Marije, Romuni v Bukovini opasujejo celotno hišo, v kateri leži porodnica, z rdečim trakom itd. (Schubert 1984: 138–41).

ZAVAROVANJE SVETOSTI PROSTORA

Z obrednim obkrožanjem (hojo, oranjem, ježo ali opasovanjem) meja skupnosti in gospodinjstva se torej vzpostavlja in vedno znova utrjuje in potrjuje meje te skupnosti ali kmetije. Namen takega konstantnega vzpostavljanja in utrjevanja meja z obkrožanjem je dvojni: na eni strani utrjuje zaščitno pregrado med svetom znotraj in svetom zunaj teh meja ter tako prostor zavaruje pred nevarnostmi, ki pretijo od zunaj, istočasno pa potrjuje in varuje tudi sveti značaj omejenega prostora znotraj meja (le Borgne 2002: 56). Območje znotraj meja velja za »svoje«, varno, urejeno, sveto, protiutež prostoru zunaj meja, ki je njegovo nasprotje prav v vsem. Pregrada med obema prostoroma ni nujno le fizična, lahko gre tudi za mentalno konstrukcijo, kot poudarja Aude le Borgne, ki dejanje obkrožanja razume kot dejanje, ki »ustvarja duhovno pregrado« (2002: 56). Obkrožanje območja s tem, da se zariše krog, fizično ali simbolno, je obred, ki se uporablja za označevanje meja katerega koli svetega teritorija, tudi meja vasi ali kmetije oziroma njunega dela, na primer oltarja, groba, hiše ... (Della Volpe 1990: 168)¹³³. Seveda že spredaj navedeni obredi zavarovanja obkroženega območja pred nevarnostmi, ki pretijo od zunaj, implicirajo zavarovanje vsega pozitivnega, dobrega, svetega znotraj meja hiše, kmetije ali skupnosti, ki po tradicijski konceptualizaciji sveta veljajo za »svoj«, urejen, svet prostor (prim. Eliade 1992: 5–58), a namen obreda, namreč da bi z njim ohranili in zagotovili sakralnost prostora, ki ga obkrožajo, je posebej očiten v primerih, ko se s krožnim obredom ali krogom zavaruje prostore, ki veljajo za svete in katerih svetost je potrebno še posebej skrbno ohranjati.

¹³³ »Enclosing an area by drawing a circle, whether real or imagined, is a practice employed not only in chthonic rituals, but generally to mark any sacred territory, whether this enclose an altar, a grave, a house, or a village.«

Iz skandinavske pravne zgodovine vemo, da so bila vsa mesta, ki so imela poseben socialni ali religiozni pomen, vedno ločena od zunanjega prostora z ogrado, mejo ali vrvjo. Te pregrade so bile uporabljene prav zato, da bi bil sveti prostor znotraj ločen od profanega zunaj. V 57. poglavju islandske sage o Egilu¹³⁴ iz štirinajstega stoletja tako lahko beremo: »Na mestu, kjer se je nahajalo sodišče, je bilo ravno polje in leskovi koli so bili zabiti v njegova tla tako, da so tvorili krog, okoli njihove zunanje strani pa so bile napeljane vrvi.« (internetni vir 7)¹³⁵ Izvajanje prava je seveda veljalo za sveto, religiozno dejanje, ki je zahtevalo ločitev svetega prostora, znotraj katerega so sedeli sodniki, od profanega zunaj njegovih meja (Della Volpe 1990: 157), v tem primeru s pomočjo vrvi, speljanih okrog kolov tako, da je bil prostor, namenjen sodnikom oziroma sojenju, omejen s krogom.

Tudi cerkev z oltarjem za vernike pomeni seveda sveti prostor in sakralnost tega najbolj svetega središča v vasi je bilo treba prav tako še posebej strogo zaščititi. Ena od oblik obkrožanja svetega ozemlja, s katerim se zavaruje svetost tega, kar se obkroža, je opasovanje. Že Kuret je obred opasovanja cerkva razumel kot način, s katerim naj bi zavarovali sveti prostor cerkve, ki se opasuje, da bi bila v njej mogoča nemotena pobožnost (1989/II: 106–7). V Sloveniji in nasploh v vzhodnih Alpah so opasovali zlasti cerkve sv. Lenarta, največkrat z verigami, ki naj bi jih, po izročilu, rešeni ujetniki prinašali v dar svetniku, zavetniku ujetnikov, iz njih pa naj bi nato skovali skupno verigo okoli cerkve. Po gorenjskem izročilu naj bi ovijali verigo tudi okrog cerkve sv. Tomaža pri Ratečah, in sicer za obrambo le-te pred Turki. Cerkve naj bi še ob koncu osemnajstega in v začetku devetnajstega stoletja obkrožali tudi z vrvmi (Šmitek 2004: 71). V jugozahodni Sloveniji so cerkve opasovali na žegnanje, na proslavo obletnice posvetitve cerkve ali na god cerkvenega zavetnika (Kuret 1989/II.: 106–7, 151–2). Na Primorskem so na žegnanje opasovali cerkev tako, da so okrog nje postavili prižgane sveče (Šmitek 2004: 71). O tem, da so nekoč opasovali cerkve z voščenimi svečami, pričajo tudi ljudske pesmi s Koroške, Štajerske in z Goriškega (prim. Štrekelj 1980 [1895] / I.: 433–8, št. 404; 463, št. 445; 477, št. 459). Tudi v vasi Svilanovoj so leta 1940 novo cerkev, ko so jo posvetili, opasali s prejo (Tolstoj 1995: 172–3). Opasovanje cerkva s svečo so poznali tudi v Franciji in Španiji (Kuret 1989/II.: 107) oziroma je bilo, kot piše Zmago Šmitek, znano v širšem sredozemskem območju in naj bi segalo v čas pred razširjenjem krščanstva in islama: v helenistični dobi je bil na primer popek sveta upodobljen s prevezo iz verig ali vozlanih trakov, enako kulturna drevesa in stebri v svetiščih. Kot meni Šmitek, gre pri opasilu za dejansko ali simbolno ograditev cerkve od ostalega sveta (2004: 71).

¹³⁴ Glavni rokopis, v katerem lahko najdemo to sago, je Möðruvallabók (AM 132 fol., Reykjavík), zbirka islandskih sag iz štirinajstega stoletja.

¹³⁵ »Now where the court sate was a level plot, with hazel-poles planted in a ring, and outside were twisted ropes all around. This was called, 'the precincts.' Within the ring sate twelve judges of the Firth-folk, twelve of the Sogn-folk, twelve of the Horda-folk. These three twelves were to judge all the suits.«

Enako lahko verjetno razumemo obred obhoda okrog kapelice na planini blizu Komušine v Bosni, ki so ga katoliki izvajali leta 1875 (»da bi pokazali spoštovanje sveti Katarini in sveti Mariji«), kot poskus zavarovanja svetosti prostora s spoštljivim kroženjem okoli njega: »Vsak kmet se je takoj, ko je prišel, ponižno poklonil pred zgradbo in izvedel mistične in pobožne gibe, povezane z njegovo religijo. Zatem je, korakajoč, korak za korakom nadaljeval pot okoli kolibe, pri čemer se je obračal, kot tukaj rečejo, s Soncem, od leve proti desni; nekateri posebej pobožni in pretirano zavedni so šli naokrog po kolenih.« (Evans 1965 [1877]: 152) Obenem bi obred lahko razumeli tudi kot željo ljudi, da bi bili prek obkroženja deležni svetosti kapelice oziroma vstopili v stik z njeno svetostjo.

Verniki so po kolenih ali plazeč se¹³⁶ obkrožali tudi cerkev sv. Varnave na bregu reke Vetluge v Zavoložju (Niženovgorodska pokrajina) v Rusiji, in sicer trikrat zaporedoma (s prekinitvami ob molitvah za cerkev) (prim. Tolstoj 1995: 161–2). Žal kontekst šege (kdaj in zakaj so jo izvajali) ni znan, glede na zapis lahko le domnevamo, da je v njej sodelovalo veliko ljudi in da se je obred odvijal na praznik svetnika, po katerem se je cerkev imenovala. Obkrožanje, a po kolenih, so ljudje vsaj še donedavna¹³⁷ izvajali tudi okoli jezera Svetlojara (vulkansko jezero na reki Ljundi v Niženovgorodski guberniji). Obred so predvidoma izvajali 23. junija po starem oziroma 6. julija po novem koledarju, ko so slavili sv. Bogorodico (Marijin praznik), ki je bil obenem praznik cerkve vasi Vladimirsko, ter pred ivanjem (24. junija po starem oziroma 7. julija po novem koledarju). Poročila o trikratnem obkrožanju jezera na kolenih lahko zasledimo že konec devetnajstega stoletja (Tolstoj 1995: 162–3).

Na Slovenskem je bila običajna tudi obredna ježa okoli cerkva, ki je potekala na praznik svetega Štefana¹³⁸, 26. decembra. Krščansko praznovanje sv. Štefana je sicer sestavljeno iz več prvin, ki jih je težko povsem ločiti: ježe (okoli cerkve in pokopališča, po polju), blagoslova konj, darovanja in včasih še napoja (vino), a tu nas zanima predvsem element krožne ježe. Kot piše Kuret, lahko – v nasprotju z blagoslovom konj, ki je krščanski element tega praznovanja – v ježi prepoznamo ostanek poganskih obredij (1989/II.: 386). Kuret ježe sicer ne interpretira, a razumemo jo lahko, tako kot obkrožanje cerkve s hojo ali plazeč se, kot simbolno ustvarjanje pregrade med svetim

¹³⁶ Romarji še danes po kolenih obkrožajo oltar romarske cerkev na Brezju (ustna informacija Monike Kroepej).

¹³⁷ Vsaj še v šestdesetih letih dvajsetega stoletja so bile ob jezeru postavljene table, da je plazenje okrog jezera prepovedano.

¹³⁸ Sveti Štefan naj bi po Kuretovi interpretaciji nasledil indoevropsko božanstvo, ki je varovalo konje in živine (skandinavskega Frôja, slovanskega Velesa ...), obred na ta dan pa naj bi prekril z njim povezano praznovanje v času zimskega kresa, med katerim so obredno žrtvovali konje (Kuret 1989/II.: 382–3).

prostorom znotraj in profanim zunaj cerkve, ki se utrjuje in poudarja prav s krožno ježo; obenem pa lahko obred razumemo tudi kot način, kako sebe in konje prežeti s svetostjo cerkve. V Sloveniji so bili ti obredi najbolj razširjeni na Koroškem, a ne samo tam. V Ziljski dolini (vasi Sveti Štefan in Šteben) so na ta dan jahali okrog cerkve, v Štebnu v Zgornji Podjuni pa so do konca šestdesetih let devetnajstega stoletja jahali okoli cerkve ob notranji strani obzidja, nato pa so se jezdec razvrstili pred vhodom na pokopališče. Tudi v Žvabeku v Podjuni so do prve svetovne vojne na štefanovo jezdili okoli cerkve in pokopališča. Na Zgornjem in Spodnjem Jezerskem so na ta dan še po prvi svetovni vojni dvakrat ali trikrat jezdili okoli cerkve. Šega je bila razširjena tudi v osrednji Sloveniji in na Štajerskem in je ponekod še vedno. Na dan sv. Štefana so še do prve polovice devetnajstega stoletja vsako leto iz okolice Mozirja na konjih prijezdili fantje in po blagoslovu konj v krogu jezdili okoli kapelice sv. Štefana. Na Gomilskem v Savinjski dolini, kjer je farni patron sv. Štefan, so na konjih na štefanovo jezdili okrog cerkve, enako so na Teharjih pri Celju potomci nekdanih plemičev jahali okrog cerkve sv. Štefana, sprevod konjenikov pa je trikrat objahal cerkev tudi v Stari vasi pri Šentjerneju na Dolenjskem (Kuret 1989/II.: 387–9).

Obredno ježo okrog cerkve so poznali tudi na Škotskem, a razlaga ljudi, zakaj so ta obred izvajali, ni zapisana. Sprevodi jezdecev so bili tam običajni na praznik svetega Mihaela, a ne izključno. Na otoku Barra (v vasi Kilbar), na primer, so na konjih obkrožali cerkev sv. Barre na dan sv. Mihaela, a trikrat so obkrožili cerkev tudi 27. septembra, na praznik svetnika, po katerem cerkev nosi ime (Le Borgne 2002: 104–5). Podoben obred so do leta 1890 izvajali na zahodni obali Norveške, na območju Inner Njordford, le da so posli in mladeniči 26. decembra navsezgodaj zjutraj jahali najprej okrog lastnih kmetij, nato pa še okrog sosednjih (Le Borgne 2002: 111), a tudi ta podatek je znan brez interpretacije.

Tako kot svetost sodišč ali cerkvenih zgradb je bilo potrebno obvarovati tudi svetost drugih prostorov s sakralnim pomenom. Kadar so bile ogrožene meje pokopališča, svetega prostora mrtvih, na primer v primeru, ko je bilo treba izkopati nov grob, ob tem pa premakniti stare meje pokopališča, je bilo potrebno ponovno zaščititi tudi ta prostor. V Makedoniji so po pogrebu na mejo okoli novega groba postavili jasna znamenja (kamne, trnje, veje ...), da je magijski krog vzpostavljen. V nekaterih vaseh so za umrlega po pogrebu priredili obed (*zadušna trpeza*); ko so pogrebci prenehali jesti, je *mesarka*¹³⁹, skupaj s še eno žensko, vdovo, z robom tkanine¹⁴⁰ povlekla po

¹³⁹ *Mesarka* je ena glavnih protagonistk pogrebne in drugih obredov, namenjenih umrlim. Pripravlja obredni kruh ter druge stvari, ki se jih potrebuje med obredom.

¹⁴⁰ To je običajno 1–2 m dolga in en laketa (cca 0,778 m) široka, precej prozorna tkanina, s katero se pokriva testo za kruh med vzhajanjem. Zahvaljujem se Ljupču S. Risteskem za obe pojasnili.

zemlji krog okrog groba. Ljupčo S. Risteski meni, da so s tem obredom »na simbolnem nivoju ponovno aktualizirali mejo, zato da bi prostor zaščitili pred uničenjem njegove meje, s tem pa preprečili, da bi se pokojnik po smrti povampiril« (2005: 215).

Krožni obhod po mejah dežele, vaške skupnosti, kmetije, okrog sakralnih objektov in podobno so ljudje torej izvajali, da bi ta prostor omejili in si ga tako prilastili, da bi prevzeli oblast nad njim in svojo oblast javno demonstrirali, da bi preventivno ali kurativno zaščitili meje prostora ali pa da bi zavarovali svetost tega prostora. Te funkcije se med seboj seveda prepletajo, saj omejitev ozemlja hkrati pomeni imeti oblast nad njim, samo dejstvo, da gre za omejen prostor, pa tega tudi že vzpostavlja kot svetega in varnega; vendar lahko v njih prepoznamo različne poudarke. Vsi ti obredi potekajo po sami meji, tam, kjer se kozmiziran, varni, sveti, »svoj« prostor stika z nevarnim, tujim, onstranskim svetom kaosa, na meji, ki jo je po tradicijskih konceptualizacijah prostora mogoče prvikrat mogoče občutiti že na pragu hiše, ki se stopnjuje prek ograde posestva ter na robu vasi dokončno ostro razmeji varni prostor od nevarnega, ta svet od onstranskega (prim. Mencej 2007–2008). Krožno gibanje v teh obredih se torej ponovno odvija tam, kjer smo ga že vajeni – na sami meji, v mejnem prostoru med tem in onim svetom. Vendar pa je bilo pri obredih cirkumambulacije pomembno še nekaj: smer gibanja. Nikakor ni bilo vseeno, v katero smer so se posamezniki ali skupnost v svojih krožnih obredih gibali. Ustavimo se torej za hip še pri simboliki smeri gibanja v tradicijski kulturi.

SIMBOLIKA SMERI KROŽNEGA GIBANJA

Opisi obredov oziroma magijskih praks včasih, a zelo redko, vsebujejo ekspliciten podatek o smeri kroženja v obredu, saj smer gibanja v obredih ni vzbujala posebnega zanimanja etnologov. Za izvajalce le-teh pa je bila smer gibanja v obredih ključnega pomena, saj je, glede na zapise, ki jih imamo, očitno igrala odločilno vlogo pri tem, kakšne posledice so lahko od obreda pričakovali. Predstave o simboliki smeri gibanja so si v večini Evrope podobne. Iste temeljne ideje o simbolni vlogi posamezne smeri so zakoreninjene tudi v mnogih indoevropskih jezikih, kar pomeni, da so morale biti skupne že proto-Indoevropejcem, zato se bom v nadaljevanju gibal predvsem v teh okvirih.

Kot ena izmed temeljnih značilnosti tradicijske konceptualizacije sveta se kaže njegova dualistična delitev. Celoten univerzum je v tradicijski kulturi mogoče razumeti v kontekstu binarnih opozicij, dveh sfer: pozitivne in negativne, svoje in tuje, tostranske in onstranske. Vse, kar življenje spodbuja, krepi, kar prinaša zdravje, plodnost, izobilje in socialni status, se nahaja v eni polovici; vse, kar je življenju nasprotno, kar je nečisto, nevarno, povezano s pojemanjem moči in smrtjo, biva v drugi. Na eni strani je torej pol moči, dobrega, življenja, na drugi pol šibkosti, zla in smrti.

Enako v tradicijskih predstavah razlikujejo dve glavni nasprotni smeri krožnega gibanja. Opozicija med smerema, ki ju bom obravnavala na tem mestu, se kaže v evropski tradicijski kulturi glede na to, ali gre za gibanje v smeri navideznega gibanja Sonca ali za nasprotno smer od smeri gibanja Sonca, in glede na to, ali gre za gibanje v desno ali za gibanje v levo smer. Obstajajo tudi druge opozicije glede na smer gibanja, npr. opozicija med gibanjem naprej – nazaj, med smermi neba jug – sever, vzhod – zahod, a te za izvajanje krožnih obredov, ki nas na tem mestu posebej zanimajo, niso pomembne, deloma pa se tudi prekrivajo z omenjenima opozicijama. Obe opoziciji, gibanje v smeri Sonca – proti Soncu in desno – levo, se sicer največkrat prekrivata, saj je gibanje v navidezni smeri gibanja Sonca v prostoru enako gibanju v *desno*, če se na smer gibanja gleda z vidika zunanjega opazovalca; če se nanjo gleda z vidika lastnega telesa, pa smeri seveda nista isti.

Simboliko desne in leve so že raziskovali tako z vidika jezika kot tudi z vidika njune simbolike v tradicijski kulturi nasploh (prim. Hertz 1973 [1909]; Ivanov in Toporov 1965, 1974; Needham 1973; Tolstoj 1995; Tolstaja 2009), manj pa z vidika

njune vloge v tradicijskih obredih. Še manj je bilo napisano o pomenu smeri gibanja v smeri navideznega gibanja Sonca in v nasprotni smeri (prim. Stojković 1930). Na tem mestu me bosta obe temeljni opoziciji v tradicijski kulturi zanimali predvsem v kontekstu obredov in praks kroženja, ki jih v okviru obredov življenjskega ali letnega ciklusa izvajata celotna skupnost ali pa posamezniki.

SIMBOLIKA SMERI GIBANJA GLEDE NA GIBANJE SONCA

Eden od kriterijev ločevanja med obema temeljnima smerema gibanja, ki sta med seboj nasprotni, je opozicija med obema glede na to, ali gibanje sledi navideznemu gibanju Sonca ali ne. V (indo)evropskih jezikih in zapisih verovanj je smer gibanja človeka med obredom v navidezni smeri gibanja Sonca praviloma razumljena kot tista, ki velja za pozitivno, ki prinaša srečo, izobilje in plodnost, medtem ko je gibanje v nasprotni smeri od navideznega gibanja Sonca razumljeno kot negativno, nesrečno, takšno, ki prinaša smrt, nesrečo in škodo.

Sonce se premika, kot se nam zdi, okoli Zemlje kot okrog svojega središča. Obrača se torej, prostorsko gledano, na desno ali, povedano drugače, od leve proti desni oziroma od vzhoda proti jugu, nato proti zahodu in severu (Stojković 1930: 26–9; Snodgrass 2007 [1992]: 32), tj. v smeri urinega kazalca¹⁴¹. Gibanje v smeri navideznega gibanja Sonca, tj. v prostoru z leve proti desni, se na hrvaškem govornem območju (zlasti v poljičkem, makarsko – primorskem in imotskem območju v osrednji Dalmaciji) imenuje *naoposun*, *oposun*, *naoposum*, *naoposim*, *oposum*, *naoposum*, *oposon*, *naoposon*, *oposlom*, *naoposlom*, *naoposlo*, *oposlen*, *naoposlen*, *na oposlu* (od *oposao*), *na oposlicu*, *naposun* in *naposuni*. Beseda *naoposum* se pojavi v Poljičkem statutu že v petnajstem stoletju¹⁴². Kot piše Stojković, ni dvoma, da beseda izhaja iz

¹⁴¹ Če stojimo pokonci, v krajih dovolj severno od ekvatorja vidimo potovati Sonce od leve proti desni, torej od vzhoda preko juga proti zahodu (če bi ležali na tleh in imeli glavo obrnjeno proti jugu, bi imeli tudi v severnih krajih občutek, da se giblje od desne proti levi). Drugače bi bilo, če bi bili bližje Zemljinemu ekvatorju, recimo ne več kot kakih trideset stopinj severno ali južno od njega. Tam (recimo v znatnem delu Afrike) bi se zdelo, da se Sonce v glavnem le dviga nad obzorje in nato spušča, gibanje v levo-desno oziroma desno-levo pa bi bilo manj izrazito. Če bi Sonce opazovali iz južnih krajev (recimo Avstralije ali Argentine in južnega Čila), bi bil prevladujoč vtis gibanje z desne na levo, torej obratno kot pri nas. Za to pojasnilo se najlepše zahvaljujem Tomažu Zwittru.

¹⁴² Beseda *naoposun* je v Poljičkem statutu omenjena v zvezi s pravno šego, natančneje s svaatbenim (zaročnim) obredom. 113. člen, »O nasilni ugrabitvi deklet« (Od umicanja divojak silom), govori o dekletu, ki je bila obljubljena drugemu, nato pa ugrabljena in »obrnjena na oposun«, potem pa so ji »nataknili prstan po zakonu tega sveta« (Stojković 1930: 25).

besede *Sonce* in da je njen prvotni pomen »po Soncu, kakor gre Sonce (navidezno okoli Zemlje), v smeri Sončevega gibanja (navideznega), označuje torej smer gibanja po Soncu, od vzhoda na jug k zahodu in dalje od zahoda na sever k vzhodu (...)« (1930: 25–6)

Izraz na oposum, ki označuje gibanje v smeri, ki sledi navideznemu gibanju Sonca, se uporablja tudi v prenesenem pomenu, kot »pravilno«, gibanje v obratni smeri pa v pomenu »nepravilno«. Tako so v Poljici pravili, da je ženska, ki rodi otroke, bolj spoštovana kot tista, ki ni rodila, če se ti le »obrnejo na oposum« (*okrenu na oposum*), tj. če postanejo dobri, ugledni (Ivanišević 1904: 258). V Bosni in Hercegovini ter v Dalmaciji so menili, da je slabo znamenje, če se začne svatbena zastava (*barjak*) zastavonoši viti narobe, in ob tem razlagajo tudi pravilno smer vihranja zastave: zastava se vije naoposum, tj. pravilno, kadar se vije izza zastavonošine glave, se pravi nazaj; napačno se vije, kadar vihra naprej, tj. kadar veter piha izza svatov (Banović 1935: 47).

Najbolj jasno je mogoče prepoznati simbolno vrednost smeri gibanja v škotski in irski, tj. keltski tradiciji, kjer v obredih in zdravilskih ter magijskih praksah strogo razlikujejo med gibanjem v smeri Sonca (*sunwise, clockwise, sone gaitis, deiseil*) in gibanjem v nasprotni smeri od gibanja Sonca (*against the sun, anticlockwise, anti-sunwise, withershins, tuathal*). Prva smer velja za pozitivno, za smer, ki prinaša srečo, obilje in je v zdravilskih ritualih povezana s konotacijami, kot so ozdravitev, jug, desna roka, sreča in partnerstvo. Obratna smer je po keltskih tradicijskih verovanjih povezana z nesrečo, pomanjkanjem, neplodnostjo, nevarnostjo, zlo magijo in čarovništvom (Martin 1903: 118, CSS; Rees in Rees 1989: 383, op. 32; Le Borgne 2002: 57).

Zgodovinski podatki o obredih kroženja kažejo, da je imela smer krožnega gibanja pri Indoevropejcih že zgodaj pomembno vlogo. Vikingi so prostor na Islandiji integrirali v svojo kozmologijo tako, da so ga z ognjem obkrožili v smeri Sonca (Dodgshon 1988: 77). Iste smeri so se morali v srednjem veku držati v svojih obhodih irski kralji: med njihovim obhodom okrog Irske je moralo biti morje ves čas ob njihovi levi rami. Z gibanjem v nasprotni smeri bi kralj namreč prelomil tabu (*geis*), kar bi prineslo škodo pridelku, sam pa bi bil kaznovan z izgubo življenja ali plodnosti (Brenneman in Brenneman 1995: 18–19; prim. internetni vir 8). Tudi pesem Cormacána Éigeasa iz desetega stoletja, ki govori o krožnem obhodu Muircheartacha po njegovi inavguraciji v kralja Tare, omenja, da je ta potekal v smeri gibanja Sonca oziroma urinega kazalca, vedno z morjem na kraljevi levi strani. Indijski kralj Mahasudanassa je po svojem ustoličenju celotno deželo obkrožil v smeri gibanja Sonca (Brenneman in Brenneman 1995: 33). Temeljni obred budizma, to je

kroženje okoli stupe, svete zgradbe budistov, ki uteleša Budo, poteka v isti smeri, tj. v smeri urinega kazalca: izvajalec obreda naj bi tako mimetično ponavljal gibanje Sonca (Snodgrass 2007 [1992]: 33).

Žal v opisih slovanskih obredov ni bilo mogoče najti prav veliko podatkov o pomenu in simboliki smeri tega gibanja, kar pa ne pomeni, da je bila smer za Slovane nepomembna – pomanjkanje podatkov o tem gre, kot rečeno, bolj pripisati pomanjkanju zanimanja etnologov za to temo kot pa nepoznavanju ali neupoštevanju simbolike smeri gibanja. Kot smo videli že v prejšnjem poglavju, so kapelico v Bosni katoliki v devetnajstem stoletju obkrožali »s Soncem«, z leve na desno (Evans 1965 [1877]: 152). Dokument iz samostana v Atosu iz šestnajstega stoletja kaže, da so obredi obkrožanja meja vasi v egejski Makedoniji (območje med Serskim in Kavalskim, v današnji Grčiji) prav tako potekali v smeri navideznega gibanja Sonca, tj. od vzhoda proti jugu, nato proti zahodu in severu (Risteski 2005: 197–8), v enaki smeri pa so potekali makedonski obredi oranja okrog vasi v primeru bolezni še v dvajsetem stoletju (Risteski 2005: 201–2). V vasi Cvetanovci v dolini Kolubare je mati, ki je opasovala cerkev »za pokoj duše« svojega sina, opasovanje začela ob glavnih cerkvenih vratih ter ga nadaljevala na desno, tj. oposuno (Tolstoj 1995: 172).

Pogosteje se pomen, ki ga ima gibanje v smeri Sonca, razkriva v obredih življenjskega ciklusa, na primer v *svatbenih obredih*, kjer je zagotavljanje plodnosti še posebej pomembno. V Liki, Risnu, pri Srbih Graničarjih, v Dalmaciji, Hercegovini in Črni gori so poznali obred obračanja (*obrtanje*) neveste okoli ženina oziroma njegovega predstavnika ali okoli tašče v smeri Sonca (Đorđević 2002: 231–2). V Liki so nekaj dni po zaroki na nevestin dom »na prstan« prišli mama, oče, boter in ženinova sestra. Boter, ki je bil v tem primeru mladeničev zastopnik, je nataknil nevesti na roko prstan, potem pa jo obrnil »trikrat v smeri Sončeve poti, z leve na desno glede na gibanje Sonca, se poljubil z njo in ji podal jabolko, v kateri je bilo pet do deset forintov«. V Risnu so ponoči svati prišli po dekle in obenem je prišel k dekletu tudi svak, ki je bil ženinov zastopnik – »ko jo je trikrat zavrtel naokrog proti vzhodu (kot gre Sonce, z leve na desno), se mu je nevesta priklonila in se z njim poljubila in potem se do poroke ni poljubila z nikomer več«. Pri Srbih Graničarjih je nevesto, preden je odšla od doma, mama poljubila in objela, zatem jo je povedla prek praga in predala ženinu. »Ta jo je prijel za desno roko in trikrat obrnil po Soncu ter jo predal botru.« Ko so v Popovu v Hercegovini ženinovi svaki prišli po nevesto v njeno hišo, je ta pristopila k enemu izmed njih, »se mu priklonila do kolen, on jo je zgrabil za ramena ter jo trikrat obrnil naposlen, zatem pa pobegnil v hišo, da ga dekle ne bi udarila z jabolkom, ki ga je potegnila iz prsi«. V vaseh Gornje Hercegovine je desni svak nevesto, preden so jo odpeljali iz hiše, »trikrat obrnil, kot gre Sonce«. Ko so v Črni gori svati prišli

po nevesto, ji je svak nataknil prstan na srednji prst desne roke, zatem pa jo »enkrat obrnil od zahoda proti vzhodu« (Đorđević 2002: 231–2). Hrvati in Srbi v Cetinski krajini so obračanje na oposum v svatbenih obredih izvajali tako, da so se s svati v magijskem krogu in med obhodom po sosedstvu premikali v smeri urinega kazalca (Čulinović–Konstantinović 1989: 174)¹⁴³. Podobne obrede kroženja najdemo tudi v svatbenih obredih drugih ljudstev. Bramanski in budistični poročni obred zahteva, da par v smeri Sonca obkroži ognjišče ali hišni steber. V zgodnjem rimskih obredih so obkrožali družinski oltar, v podeželski Evropi in na Britanskem otočju pa je moral par obkrožiti hišo ali cerkev (Funk in Wagnalls 1949: 235).

Kroženje v smeri Sonca pa ni samo značilnost svatbenih obredov, ampak naletimo nanj tudi v pogrebnih šegah. V smeri Sonca (*deasil*) so se morali na Škotskem gibati ne le ob porokah in krstih (Scottish National Dictionary, CSS), temveč tudi med pogrebnim obredom: ko je prišel v Lewisu pogrebni sprevod do cerkvenega dvorišča, je moral še pred pokopom s truplom obkrožiti pokopališče v smeri gibanja Sonca (MacPhail 1895: 168). Pogrebni ritual je bilo potrebno izvajati v »pravi« smeri tudi v Dublinu na Irskem: pokopališče je bilo potrebno obkrožiti tako, da so ga imeli ves čas na desni strani (Ua Broin 1946: 275). Med pogrebnimi rituali v Nepalju hinduisti še danes trikrat obkrožijo truplo na grmadi v smeri Sonca, preden ga sežgejo¹⁴⁴. Nasprotno pa pravoslavci na Balkanu obkrožijo truplo v smeri, ki je obratna od smeri gibanja Sonca (Stojković 1930: 33–4) – zakaj, več v nadaljevanju.

Vendar simboliko smeri gibanja lahko prepoznamo ne le v obrednosti, ampak tudi v mnogih dejanjih iz *vsakodnevnega življenja* ljudi. Po tradicijskem verovanju na Hrvaškem je bilo potrebno vse delati naoposun: hoditi, obračati se, oblačiti se itd. Tudi poljske in gospodinjske opravke je bilo treba izvajati enako, od vzhoda proti zahodu, na desno roko, z leve na desno (tako se na primer poriva ali obrača kolo v stiskalnici za olje, melje v mlinu, to je tudi način, kako so se moški česali, kako gredo številke in se vrte kazalci na urah itd.) (Stojković 1930: 29). V Poljici so pravili, da se pri mlačvi omlateno žito vedno poriva na oposum (Ivanišević 1904: 134). Na božični večer so v Dubravi (Poljica) postavili na mizo tri kolače, nato so se trikrat obrnili na oposum, hišni starešina pa je ob tem zaželel plodno in obilno leto (Ivanišević 1905:

¹⁴³ Nekateri zapisi omenjajo sicer enake obrede, a brez navedbe smeri gibanja. Tako je bila na primer ponekod navada, da je nevesta obkrožila taščo – ta šega naj bi simbolizirala zvezo neveste s taščo in prek nje z vso družino. V okolici Knjaževca je morala nevesta, ko je prišla s svati pred ženinovo hišo, »trikrat okoli tašče, ki je sedela na stolu in držala sito s pšenico, če je bila na konju, pa s konjem.« Ko so v boljevaškem okraju nevesto pripeljali k ženinovi hiši, »je pristopila k tašči, šla trikrat okoli nje, pri tem trikrat pomešala po situ, zatem pa se obrnila proti Soncu in začela metati na desno in levo pšenico iz sita.« (Đorđević 2002: 232)

¹⁴⁴ Kathmandu, Nepal, avgust 2009, zapisala Mirjam Mencej.

35). Kroženje v smeri navideznega gibanja Sonca je bilo torej po hrvaških tradicijskih verovanjih namenjeno zagotavljanju plodnosti in obilja. Podobno simboliko smeri lahko v vsakodnevnih opravilih prepoznamo tudi na Škotskem: preden so se v čolnih podali na morje, so te vedno obrnili po Soncu (Gibby Gray, SA 1972/106/6/PC, CSS; Funk in Wagnalls 1949: 235). Kdor je moral storiti kaj pomembnega, se je moral pred tem obrniti v smeri Sonca (Popular Tales of the West Highlands II., 1.a.106, J. F. Campbell, Paisley: Gardner, CSS). Pred spanjem so morali dvanajstkrat obkrožiti koč v smeri gibanja Sonca, da bi jo tako zaščitili pred zlimi duhovi (Malcolm Maclean, I. F. C., MS 1026: 134, 24/1/46, CSS). Tistega, ki so mu želeli zagotoviti srečo, so morali prav tako obkrožiti v smeri Sonca (Scottish National Dictionary, CSS; Funk in Wagnalls 1949: 235). Tudi srednjeveški in zgodnjenovoveški pravni postopki delitve zemlje okoli mestnih občin na vzhodnem in severovzhodnem Škotskem so potekali v smeri gibanja Sonca (Dodgshon 1988: 69–71). V isti smeri so še na začetku devetnajstega stoletja v Lewisu obkrožali živino ob vrnitvi z gorskih pašnikov (MacPhail 1895: 168). Še danes na Irskem pravijo, da je treba hrano v posodi mešati z desno roko v smeri urinega kazalca, sicer bi se pokvarila¹⁴⁵.

Na Škotskem in Irskem, kjer so bili zelo razširjeni *zdravilski obredi* obkrožanja svetišč in izvirov (prim. v nadaljevanju), je smer gibanja igrala ključno vlogo: bolniki, ki so jih pripeljali v tempelj sv. Kierana v Laimashader v Lewisu, so morali za ozdravitev obkrožiti tempelj v smeri Sonca (*deiseil*) (Malcolm MacPhail's Book of New Cuttings, str. 6, Nov. 26, 1898, CSS), enako bolniki, ki so zdravilske obrede izvajali na otokih Isle of Man in Skye (Hartland 2005 [1895]: 178–9, 181). Smer gibanja je bila ključna v obredih obkrožanja izvirov na Škotskem: kdor je hotel ozdraveti, je moral izvir vedno obkrožiti v smeri Sonca (*sunwise, sone gaitis, deiseil*) (Le Borgne 2002: 57). Tudi zdravilski rituali na Irskem so zahtevali kroženje v smeri gibanja Sonca oziroma urinega kazalca (*à soliel*). V tej smeri je bilo trikrat potrebno obkrožiti izvir Svetega Johna v Dingle (Tobar Eoin), v isti smeri pa je potekalo kroženje tudi okrog vseh drugih izvirov¹⁴⁶ v zdravilskih obredih. Izvajalci obredov so poudarjali, da se sme izvir obkrožiti samo v tej smeri in da je bolje sploh ne izvesti obreda kot pa ga izvesti v napačni smeri, saj bi to človeku nakopalo finančne težave ali bolezen (Brenneman in Brenneman 1995: 18). Ista simbolika smeri je razvidna iz obreda napovedovanja poteka bolezni na Škotskem: kadar so hoteli ugotoviti, ali bo bolnik ozdravel ali umrl, so nekoga poslali k izviru sv. Andreja. Tam je moral z leseno posodo zajeti vodo v izviru ter jo ponuditi bolniku. Ko je bolnik vodo popil, so posodo narahlo posadili na vodo. Če se je začela vrteti v smeri gibanja Sonca, je bilo to znamenje, da

¹⁴⁵ Po terenskih zapiskih Toka Thompsona, osebna komunikacija, elektronska pošta z dne 9. 9. 2009.

¹⁴⁶ Izviri, ki na Irskem veljajo za svete, so v glavnem izviri sv. Brigite, obiskujejo pa jih na prvi dan pomladi. Ta voda naj bi imela namreč čudežne zdravilne moči (Gimbutas 2001: 110).

bo ozdravel, vrtenje v nasprotni smeri pa je pomenilo, da bo umrl (Le Borgne 2002: 85). V Lewisu so živino, ki si je izpahnila nogo, vodili okoli kamnite plošče v smeri deiseil, da bi se pozdravila (MacPhail 1895: 168).

Ker je bila obratna smer od smeri gibanja Sonca razumljena kot negativna, škodljiva, ne čudi, da se pojavlja zlasti v magijskih praksah in čarovništvu, ki seveda veljata za negativni dejanji. Negativen pomen krožnega gibanja, ki poteka v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca, je jasno razviden že iz zgodbe o Bóand iz irskega rokopisa *Book of Leinster* iz dvanajstega stoletja. Bóand je želela preizkusiti moči skrivnega magičnega izvira, ki je veljal za izvor vsega znanja in navdih. Izvir je trikrat obkrožila, a v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca (*withershins*). Njeno dejanje je sprožilo tri valove, ki so zaporedoma odplavili njen bok, dlan in oko in jo na koncu utopili¹⁴⁷ (internetni vir 9; prim. Della Volpe 1992: 93).

Podobno je razvidno iz sodnega procesa, ki je leta 1597 potekal v Aberdeenshiru na Škotskem proti ženski, osumljeni čarovništva. Ta je trdila, da rast koruze v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca (*withersonnes*) pomeni, da bo to leto pomanjkanja, če pa raste koruza v smeri Sonca (*sonegatis about*), bo sledilo leto izobilja. Druga ženska, iz Orkneya, je bila v sodnem procesu leta 1629 obtožena čarovništva zato, ker naj bi hodila okrog najboljših sosedovih kupov koruze v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca (*contrair to the sun's course*), zaradi česar so koruzni storži »izgubili svojo vsebino« (*laickit the substance*). Kot poudarja Dodgshon, je v teh sodnih zapisih jasno mogoče prepoznati verovanje, da gibanje v smeri gibanja Sonca zagotavlja izobilje,

¹⁴⁷ »How the Boyne was born. Boand wife of Nechtán son of Labraid, went to the secret well which was in the green of Síð Nechtáin. Now this was a magical well known only to the Sidhe and protected by Nechtán, Flesc, Lám and Luam the four cup-bearers and only they could withstand the powers of the well and return whole of limb. For it was the source of all knowledge and inspiration. Nine hazels grew over the well. The purple hazels dropped their nuts into the fountain, and five salmon which were in the fountain severed them and sent their husks floating down the five streams. These are the five streams of the senses through which knowledge is obtained. And no one will have knowledge who drinks not a draught from out of the fountain itself and out of the streams. The folk of many arts are those that drink them both. These are the aois dána the poets who use inspiration. This was the famous well in which the Salmon of Knowledge was spawned and swallowed the hazel nut of wisdom, and whom the bard Finegas finally caught but whose flesh was eaten by Fionn Mac-Cumhaill. Now Boand ignored all warnings and decided to see if she could test the power of the well because of her pride, declaring that it had no secret source which could shatter her form, and tempting fate she walked three times withershins (anti-clockwise) around the well. At once a loud surging sound was heard which came from the navel of the earth and three waves rose out of the well, and one carried off her thigh, and one carried off her hand and the last carried off her eye. Then thus disfigured, and fleeing her shame, she turned seaward, with the water roaring behind her until she reached the mouth of the Boyne (Béal na Boinne) whereupon she was overcome by the force of the waves and was drowned, and thus was the end of Boand mother of Aengus the Young Son.« (Dindsenchas, The Book of Leinster; internetni vir 10)

medtem ko gibanje v nasprotni smeri povzroči pomanjkanje in nered (1988: 76–7). Gibanje čarovnic se je po škotskih verovanjih nasploh vedno odvijalo v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca, in če so v tej smeri v mlinu zavrtele lesen pokrov¹⁴⁸, so lahko priklicale močan veter (J. Spence, CSS). Na škotskih Zunanjih Hebridih je veljalo, da se domov ne sme prihajati nasprotno od smeri gibanja Sonca, kajti »tako prihajajo čarovnice« (Goodrich–Freer 1899: 274). Z vrtenjem mlinskega kamna v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca pa je lahko ženska preprečila tudi spočetje otrok, ki so ji bili namenjeni (povedka The Red and White Roses, posnel Tom Muir na otoku Sandoy, Farski otoki, leta 2005; v: Tom Muir, *Tales from the Viking Lands*, v tisku)¹⁴⁹.

Slovani so se v svojih magijskih praksah gibali v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca tudi, kadar so hoteli pregnati, uničiti nečisto silo. V Rusiji je *znahar* (mag, zdravilec) živino ob prvem odgonu na prosto na jurjevo med zagovarjanjem obkrožil v smeri, nasprotni od gibanja Sonca, da bi ji nečista sila ne mogla do živega. V isti smeri so pri zdravljenju turrov obkrožali bolno mesto (Levkievskaja 2004: 366). V vasi Krčanje na Koroškem so, kadar so želeli pozdraviti oziroma preprečiti trebušne krče, napihovanje ali kolike, pred sončnim vzhodom na veliki petek odšli na polje in se tam trikrat pomazali okoli popka s kosom slanine v nasprotni smeri od navideznega kroženja Sonca (ob tem so morali trikrat reči še: »Ti grdi trot, na veliki petek pred sončnim vzhodom že špeh ješ.«) (Dolenc 1999: 77) V hrvaških povedkah iz Vrličke krajine in Makarskega primorja se je volkodlak, ki je hotel svojo človeško podobo spremeniti v živalsko, glede na tradicijska verovanja torej simbolno vstopiti v onstranstvo, moral vreči pod vejo v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca, »narobe, od zahoda na vzhod«, kot so rekli, oziroma »na srečanje Soncu« (*nasusret sunca*). Ko je želel ponovno dobiti svojo človeško podobo, pa se moral vreči nazaj pod vejo v nasprotni smeri, tj. naoposon oziroma od vzhoda na zahod (Banović 1933: 235). Gibanje v smeri, obratni od gibanja Sonca, ima pogosto tudi konotacijo smrti oziroma onstranskega: po romunskem verovanju hoja v tej smeri pripelje do vhoda v onstranstvo (Dragan 1999: 172).

¹⁴⁸ V angleščini »wooden cap« – izraz dobesedno pomeni »lesen pokrov«. Ni povsem jasno, na kaj se nanaša oziroma za kateri del mlina gre – vratca, pogonsko kolo ali kaj drugega. Ponekod ob Krki imajo pajkli ob straneh resda majhna lesena vratca, ki so mlinarju rabile za pogled na zmleto moko, a drugod po Sloveniji in sosednjih deželah imajo pajkli take občne odprtine zakrite le z lanenim platnom. Pri starih mlinih v alpskem svetu in marsikje na Balkanu so bila pogonska kolesa v obliki »vetrnic« pod mlinsko stavbo, kjer je po strugi potoka tekla voda. Takšne »vetrnice« so bile vpete v pokončno os, ki je vrtela zgodnji mlinski kamen (spodnji je bil (in je še) povsod fiksni). Za poja-snilo se najlepše zahvaljujem Vitu Hazlerju.

¹⁴⁹ Zahvaljujem se Katji Hrobat Virloget za opozorilo in Špeli Frlic za posredovanje zgodbe.

Gibanje v navidezni smeri gibanja Sonca je, kot rečeno, z vidika opazovalca enako gibanju v desno, to je gibanju, v katerem ima človek desno roko ob objektu ali mestu, ki ga obkroža, medtem ko je gibanje, ki je, gledano z vidika opazovalca, nasprotno od smeri gibanja Sonca, razumljeno kot gibanje v levo. Zato je bilo ob pojasnilu glede smeri gibanja, poleg oznake, da gre za gibanje v smeri navideznega gibanja Sonca (oziroma v nasprotni smeri), pogosto mogoče naleteti obenem tudi na dodatno pojasnilo, namreč, da gre za gibanje v desno (oziroma v levo). Simbolika obeh smeri, tj. gibanja v smeri gibanja Sonca in proti njej, se zato, razumljivo, pogosto prekriva s simboliko desne in leve strani. To je razvidno tudi iz jezika: koren škotske besede *deiseil*, s katero označujejo smer gibanja Sonca, izhaja iz istega indoevropskega korena kot beseda »desen«. Tako kot smer gibanja, ki sledi navidezni smeri Sonca, tudi smer gibanja v desno implicira konotacije, kot so pripraven, ugoden, zdrav, močan in priročen, medtem ko je smer gibanja v levo razumljena kot neugodna, nezdrava, šibka in zlovešča (Mallory 1992: 140).

Izrazi za pomen »desen« v mnogih indoevropskih jezikih izhajajo iz istega proto-indoevropskega korena **deks-* (Mallory 1992: 140) oziroma **dek'-* v pomenu »vzeti, ugodno sprejeti« (Snoj 1997: 86) – tako recimo latinsko *dexter*, sanskrtsko *dakṣinā-*, avestsko *dasina-*, litvansko *desine*, praslovansko *desn*” (ESSJ 1977/4: 218), staroirsko *dess*, albansko *djathtë* itd. Nasprotno za »levo« najdemo mnogo različnih terminov. Robert Hertz meni, da je razlog za to množico različnih izrazov v tem, da so se Indoevropejci izogibali izgovarjanju besede za levo in so jo raje nadomeščali z različnimi, vedno novimi termini, da bi tako zmanjšali njen zli vpliv (1973 [1909]: 11). Desna smer, naj bo definirana glede na telo ali prostor, velja torej za »pravo«, medtem ko na drugi strani leva velja za napačno, »krivo« smer. To lahko vidimo tudi v razvoju besede v slovanskih jezikih: iz staroslovanske besede »desnica« se je razvilo rusko *pravaja ruka* v pomenu »desna roka« – desna roka je torej tista, ki je prava (ESSJ 1977/4: 218). Podobno kažeta slovenska narečna izraza »dobra roka« za desnico in »huda roka« za levico (Pleteršnik 1894: 286; Tolstaja 2009: 233).

Že Pitagorejci, ki so pravzaprav definirali ljudske predstave svojega časa, so v niz desetih načel, ki uravnovešajo druga drugo in konstituirajo univerzum, poleg opozicije desno – levo uvrstili še naslednje opozicije: meja – neomejeno, liho – sodo, eno – mnoštvo, moško – žensko, mirujoče – v gibanju, svetloba – tema, dobro – hudo, kvadratno – pravokotno, pa tudi ravno – krivo (Aristotel, Metafizika 1.5.986a.22; Hertz 1973 [1909]: 25, op. 50), pri čemer je bilo desno simbolno povezano z ravnim in levo

s krivim. Slovanski koren **lěv*- pravzaprav izhaja iz indoevropskega korena **laiwō*- v pomenu »kriv, izkrivljeni« (Tolstaja 1998: 217: prim. tudi Bezljaj 1982: 137). Enačenje pojmov lev – kriv se kaže tudi v mnogih slovanskih jezikih, na primer v enačenju pridevnika *lev* s pridevnikom *kriv*: slovensko, hrvaško narečno, bolgarsko rodoposko *kriva roka* v pomenu »leva roka«, bolgarsko dedeagaško *kriva stran* v pomenu »leva stran«, češko *krív* in poljsko *krzywy* v pomenu »levi«. Ta zveza se potrjuje tudi v podobi paralelnih nominacij leksemov *krivoj* in *levyj*, npr. bolgarsko *krivo-ljavo* v pomenu »za silo«, v folklornih frazemih, kot sta *kriva leva kobilička* (kriv-lev drog za nošenje vode), *krivi p'tovi ljavi drumovi* (krive poti, leve ceste), v katerih levi in krivi nastopata skupaj kot nekakšno stopnjevanje istega pomena. Tako kot beseda lev ima tudi beseda kriv negativno konotacijo, kot lahko vidimo v ruskem poimenovanju za hudiča *Krivi* ali *Levi* (prim. Tolstaja 1998: 217). Nasploh ima v ljudski kulturi beseda kriv negativno konotacijo: pomeni to, kar je nečisto, in se nanaša na onstranstvo in nevarnost (Tolstaja 1998: 220–6). Tudi v srbskem jeziku je prilastek levi, kadar se navezuje na mlin (ki melje na levo) in ojačuje predstavo o mlinu kot onstranskem, negativnem mestu, lahko zamenjan s prilastkom krivi. Tako v okolici Bitole mlin, ob katerem izvajajo zdravilske prakse, imenujejo »krivi mlin« (Radenković 1996b: 125). V abstraktnem smislu se je opozicija desni (pravi) – levi (krivi) kazala tudi kot pravica – krivica (rusko *pravda* – *krivda*) (Ivanov in Toporov 1965: 96).

V sistemu slovanskih tradicijskih binarnih opozicij je opozicija desen–lev povezana z osnovno opozicijo sreča – nesreča (Ivanov in Toporov 1965: 91), obenem pa tudi z opozicijami moški – ženski, stari – mladi, gornji – dolnji, vzhodni – zahodni, južni – severni, rdeči (beli) – črni, življenje – smrt, zdravje – bolezen, svetloba – tema, Sonce – Mesec, kopno – morje, pomlad – zima (Ivanov in Toporov 1974: 259–66). Na osnovi srbskega gradiva je Nikita I. Tolstoj pokazal še druge paralele tej opoziciji, ki se nekoliko razlikujejo od tistih, ki sta jih Ivanov in Toporov definirala kot »splošno slovansko stanje«; poleg nekaterih opozicij, ki sta jih naštel že Ivanov in Toporov, je prepoznal še nekatere druge. Paru desni – levi tako tudi v srbski tradiciji ustrezajo opozicije dober – slab, moški–ženski, živ–mrtev, gornji – dolnji, sprednji – zadnji, notranji – zunanji, bližnji – daljni (domači – nedomači), vzhodni – zahodni, vhodni – izhodni, zgodnji – pozni, prav – kriv, vzdolžen – počezan, spredaj – zadaj, zdrav – bolan, Sonce – Mesec, hiša – gozd, nepar – par (1995: 103). Tudi Slobodan Zečević je pokazal nekatere paralele opoziciji desni – levi, ki se kažejo v srbskih tradicijskih verovanjih, na primer moški – ženski, srečni – nesrečni (oziroma dober – slab)(1963).

V srbski folklori najdemo mnoge dokaze za tradicijsko razumevanje desne kot dobre in leve kot slabe smeri. Po srbskih tradicijskih verovanjih naj bi imel vsak človek angela, ki stoji na človekovi desni rami, in hudiča, ki stoji na njegovi levi. Po

verovanju, zapisanem v okolici Svrlljiga, je na križišču bolje zaviti na desno, saj ta stran velja za angelsko in srečno, medtem ko leva velja za hudičevo in nesrečno. V Lužnici in Nišavi so pravili, da otroku, ko se začne smejeti, ni potrebno več povijati desne roke, saj jo potrebuje, da bi se lahko branil pred hudičem. Mnoga verovanja kažejo na to, da je desna veljala za srečno in leva za nesrečno: *polažar* mora v hišo vedno stopiti z desno nogo; kdor odhaja na dolgo pot, jo mora začeti z desno nogo; nevesta mora v hišo prvič vstopiti z desno nogo; zjutraj je potrebno najprej obuti desni čevlji; na sodišču so morali, da bi si zagotovili uspeh, v desnici držati listek z magijskimi črkami itd. (Zečević 1963: 199–200). Po verovanjih v osrednji Srbiji (Levač in Temnić) in podobno v Črni gori (skupnost Kući) naj bi zvenenje v desnem ušesu prinašalo dobre vesti, v levem pa slabe oziroma naj bi bilo predznak smrti. Srbi v dolini južne Morave so pravili, da desno oko »igra na dobro«, levo pa »na slabo« (Tolstoj 1995: 105–6)¹⁵⁰. Svetlana M. Tolstoj je pokazala tudi vrsto dejanj, ki jih je v slovanski tradicijski kulturi potrebno opravljati z desno oziroma z levo roko ali nogo, odvisno od namena: tako sta na primer v Polesju ženin in nevesta z desno roko držala kruh, z desnico so na božič nosili *badnik* in mesili božični kruh (Tolstaja 2009: 234–5). V ruskih folklornih ugankah in predvsem pravljičah pogosto nastopa tipičen motiv izbire poti: »Kdor gre desno, bo postal cesar, kdor levo, bo umrl.« Podobno v ruskih pregovorih desna vodi k izobilju, leva k izgubi, desna pomeni srečo, leva nesrečo (Ivanov in Toporov 1965: 92–4).

Kot v svoji raziskavi o delovnih velelnicah za živino ugotavlja Alenka Šivic–Dular, imajo velelnice, ki so nastale iz predložne zveze **otъ sebe* (od sebe) in jih najdemo v mnogih slovanskih jezikih, pomen »desno«, medtem ko besedne zveze z dajalnikom povratnega osebenega zaimka **kъ sebě/sobě* (k sebi) pomenijo »levo« ter kažejo na »položaj goniča, ki hodi levo od voza ali pluga, zato je vse, kar je usmerjeno proti njemu, na levi strani, kar pa je usmerjeno stran od njega, je na desni« (1984/5: 159). Njene jezikovne ugotovitve kažejo torej na to, da je v *delovnih praksah* gibanje načeloma potekalo v desno stran.

Pomen desne in leve smeri je mogoče prepoznati tudi na podlagi *vedeževalskih praks*. V grškem vedeževanju na podlagi opazovanja ptičjega leta je let ptic proti desni veljal za srečno znamenje, proti levi pa za nesrečno (Grimm 1882–1888/4: 1640–1). V vedeževanju Baltskih Slovanov, ki ga opisuje Saxo Gramatik in v katerem je imel ključno vlogo Sventovitov konj, so prisotni prav tako sklepani o uspehu v boju glede na opozicijo desno – levo: če je konj začel preskakovati prek kopij z desno nogo, je bilo to srečno znamenje, če z levo, pa nesrečno (po Leže 1984: 79; Ivanov in Toporov 1965: 91). V vedeževanju o bodoči poroke so dekleta v Levaču in Temniču na jurjevo

¹⁵⁰ Prim. podobno Hertz (1973 [1909]: 12).

izpodsekala dve stebli, ki sta rastle iz iste korenine – če je bilo po letu dni višje desno, je bilo to znamenje, da se bo dekle poročilo, če je bilo višje levo, pa so bili obeti za poroko slabi (Tolstoj 1995: 105–6).

Opozicija desno – levo je povezana tudi s simboliko *strani neba*. Ugoden jug leži na desni, na levi pa slab sever, po čemer lahko sklepamo, da so se proto-Indoevropejci, kadar so se hoteli orientirati, obračali proti vzhodu (Hertz 1973 [1909]: 13; Mallory 1992: 140). V irskem jeziku poleg tega beseda vzhod pomeni tudi »spredaj« in beseda zahod »zadaj«, s čimer so jasno označene smeri z vidika človeka, ki gleda proti vzhodu (Rees in Rees 1989: 381–2, op. 32). Enako je razvidno tudi iz sanskrske in irske besede za desno, ki pomenita obenem tudi jug. Irska galska beseda za »jug« (*dess*) označuje obenem to, kar je »pravično«, »dobro urejeno«, medtem ko beseda za »sever« (*tuath*) označuje »zlo«. Pozitivni aspekt juga se kaže tudi v irski mitologiji: junak Finn je asociiran predvsem z južnim delom Irske, njegov glavni nasprotnik Goll mac Morna pa s severnim. Irska beseda *fochla* (iz korena *clé* – »lev«) označuje »sever« in »sever Irske«. Iz pravnih razprav je razvidno, da je v hiši gospodar vedno sedel na severu in gledal na jug, enako je bil na Islandiji častni sedež vedno na severni strani dvorane in je gledal proti jugu. Rimski kralj Numa naj bi bil med inauguracijo prav tako obrnjen proti jugu. Na Irskem sta bili severna stran ob cerkvi in leva stran pokopališča namenjeni nekrščenim otrokom, samomorilcem, tujcem, se pravi tistim mrtvim, ki po tradicijskem verovanju veljajo za »nečiste« (Rees in Rees 1989: 381–2, op. 32).

V slovanski tradicijski kulturi je opozicija desno – levo včasih v analogiji tudi z opozicijo vzhod – zahod (prim. Ivanov in Toporov 1965: 92; Tolstoj 1995), ni pa to značilno zgolj za slovansko, ampak indoevropsko tradicijo nasploh (prim. Hertz 1973 [1909]: 13). Zahod v srednjeveški kartografiji in po srednjeveških krščanskih predstavah predstavlja deželo smrti, vzhod pa je povezan z rajem, vzhajajočim Soncem, novim življenjem, novim ognjem – skratka z vsem, kar je pozitivno. Gibanje po osi zahod – vzhod je postalo temeljno v srednjeveškem krščanskem konceptu romanja, kar je očitno tudi v krožnem gibanju po labirintih¹⁵¹ v srednjeveških cerkvah, v katerih je moral kristjan prehoditi pot od zahoda na dnu cerkve, kjer je bil vhod in začetek gibanja po labirintu, nato prečkati cono iniciacije in očiščenja (labirint) in se približati

¹⁵¹ Myrbergova meni, da labirinti izhajajo iz zelo stare tradicije in poudarjajo fenomene, ki so bili ključnega pomena za kulturno imaginacijo: zidove, kamenje, *krožno gibanje*, *oni svet* (moj poudarek) ali neznano. Mitološka vsebina sredozemskih labirintov kaže zvezo labirintov z iniciacijami in rituali, smrtjo in plodnostjo, plesi in konji (...) Tehnološki dokazi o švedskih labirintih kažejo, da so jih mladi uporabljali zlasti spomladi ali zgodaj poleti za plesne igre, v katerih je moral fant osvojiti dekle, ki je stalo znotraj labirinta, ali pa za izvajanje magije in vraževerij. Po mnenju Johna Krafsta so bili labirinti arene za plodnostni kult (navedeno po Myrberg 2004: 47–8).

novemu življenju, vzhajajočemu Soncu, novi svetlobi in Jezusu ob vzhodnem oltarju, na vrhu cerkve (Wright 2001: 18–9).

Tako kot pri gibanju v smeri Sonca lahko tudi tu vidimo, da je gibanje v desno nasploh veljalo za »pravo«, srečno, uspešno, za tako, ki vodi k izobilju, ki je bilo, skratka, razumljeno kot pozitivno, medtem ko je imelo gibanje v levo konotacijo smrti (prim. Ivanov in Toporov 1965: 94). Ta predstava je zelo stara. Že na zlati plošči z orfičnim napisom iz Thurioi lahko beremo napotke umrlemu:

*Takoj ko je duša zapustila sončno svetlobo, pojdi naravnost kolikor daleč lahko [...]. Pozdrave, pozdrave tebi, ki greš na desno pot, na svete Perzefone travnike in gaje.*¹⁵²

(Sorel 1998: 142; navedeno Poruciuc 2010: 106)

Desna se kot prava smer pojavlja v kontekstu pogrebnih obredov tudi v romunskih narekanjih, ki naj bi duši umrlega pokazala pravilno pot na drugi svet. Narekavalke dajejo duši umrlega naslednje napotke: »A ti zavij na desno, kajti ta pot je prava (...)« (Timotin 2009: 193). V romunskih pogrebnih pesmih, t. i. *zorile*, ki vsebujejo navodila duši na poti na oni svet, Adrian Poruciuc prepozna orfične elemente:

*Ne pojdi na levo,
Kajti ta pot je kriva,
In ni čista;
Zorali so jo bivoli
In je posejana s trni.
Ti pojdeš na desno,
Kajti ta pot je čista,
Zorali so jo voli
In je posejana s pšenico [...]*¹⁵³

(Poruciuc 2010: 107–8; prim. tudi besedilo na str. 112–3).

V romunski tradicijski kulturi nasploh obstaja močna preferenca do hoje proti desni, kar je, kot poudarja Dragan, element tradicijskega pogleda na svet: vedno je treba iti na desno, kajti desno je povezano z dobrim (1999: 75–6).

¹⁵² »As soon as the soul has left the sun's light, go straight as far as you can [...]. Greetings, greetings to you who go on the right-hand road, to the sacred meadows and groves of Persephone.«

¹⁵³ »Don't go to the left, / For that road is crooked, / And it is not clean; / It is ploughed by buffaloes / and sown with thorns. / You shall go to the right, / For that road is clean; / It is ploughed by oxen, / And sown with wheat [...].«

Isto simboliko desne oziroma leve smeri lahko prepoznamo tudi v *obredih cirkumambulacije*, ki smo jih obravnavali spredaj, vsaj tam, kjer je bila smer podana. Ritual oranja okoli vasi zaradi zaščite pred epidemijo v Poreču v Makedoniji je bilo treba izvajati »na desno«, kar je v tem primeru sicer pomenilo, da imajo udeleženci procesije desno roko obrnjeno na zunanjo stran, levo pa proti vasi (Obrembski 2001: 105–10) ¹⁵⁴. Kroženje v smeri proti desni je bilo tudi strukturni element mnogih religioznih praks. Hindujci in Kelti v svojih blagoslovih in posvetitvah ter drugih religioznih ritualih trikrat obkrožijo človeka od leve proti desni, tj. v smeri sonca, z desno roko obrnjeno navznoter, proti svetemu krogu; gibanje v nasprotni smeri velja za svetoskrunsko in nesrečno (Hertz 1973 [1909]: 15). Tako hinduisti kot budisti še danes obvezno izvajajo obrede kroženja okrog svetišč, in sicer najmanj trikrat, lahko pa tudi večkrat. Obred kroženja okoli stupe in templjev tibetanski in nepalski budisti imenujejo *kora*, hinduisti pa *parikrama* ali *pradakshina*, kar dobesedno pomeni »proti desni«, saj se je gibanje odvijalo v desno smer, kar je obenem tudi smer gibanja sonca – če bi obkrožili svetišče v obratni smeri, bi se jim zgodilo nekaj slabega, pravijo domačini ¹⁵⁵. Kot piše Hertz, so bili po religioznih verovanjih bogovi na desni, zato se je bilo treba v molitvi obračati na desno in svete daritve bogovom podarjati z desno roko (1973 [1909]: 25). V ritualih, v katerih je skušal človek komunicirati s svetimi močmi, da bi si od njih pridobil koristi, je bila desna roka edina primerna. Indoevropejci nasploh so na meji svetega prostora izvajali krožni obhod okoli božanskega središča tako, da so imeli desno ramo obrnjeno proti njegovi notranjosti. Vse, česar so se nadejali, je bilo na notranji strani kroga, vse, česar so se bali, na zunanji. Desna je bila notranja, končna, zagotavljala je dobrobit, mir; leva je bila zunaj, neskončna, sovražna in zla (Hertz 1973 [1909]: 13).

Te predstave se kažejo tudi v *plesih*, ki so bili namenjeni stiku z božanskim. Derviši Mevlevi reda med svojim vrtečim plesom držijo desno roko obrnjeno z dlanjo navzgor, da bi vanjo prejeli božanski blagoslov, ki naj bi ga leva roka, obrnjena z dlanjo navzdol, nato prenesla v svet spodaj (Hertz 1973 [1909]: 25). Po drugi strani pa so se derviši vrteli v obratni smeri od smeri urinega kazalca, torej v smeri, ki je, nasprotno, veljala za destruktivno, negativno, saj lahko, kot je pokazala poljska raziskovalka Jolanta Kowalska, tudi pri plesu gibanje v desno (v smeri gibanja Sonca) razumemo kot gibanje, ki zagotavlja srečno prihodnost, obilje, plodnost (1991: 94). Navidezno nedoslednost v smeri vrtenja dervišev pa lahko po njenem mnenju

¹⁵⁴ Gibanje tu poteka sicer v nasprotno smer od smeri navideznega gibanja Sonca – zakaj, bom pojasnila v nadaljevanju. Obrembski obenem omenja primer, ko je med vaščani prišlo do spora, ker se niso mogli odločiti, ali je potrebno orati v desni ali v levi smeri – na koncu so se odločili, da je treba v tem primeru orati »na levo«.

¹⁵⁵ Povedal Nischal Adhikari, Nepal, avgust 2009, zapisala Mirjam Mencej.

pojasnimo s filozofskimi temelji tega plesa v sufijskem mysticizmu, ki jih je mogoče izraziti z dvema ključnima besedama: *fana*, ki pomeni destrukcijo posameznikove duše, in *baqa*, ki pomeni njeno oživitev v bogu. Destruktivno gibanje, tj. gibanje v nasprotni smeri od smeri gibanja v smeri Sonca, je torej potrebno za destrukcijo ega in njegovo kasnejšo oživitev v bogu (Kowalska 1991: 91).

Na Balkanu zelo razširjena vrsta plesa v krogu, (*h*)oro, *hora* ali *kolo*, ima lahko različno funkcijo glede na smer, v kateri se pleše¹⁵⁶. Ponekod na Balkanu so ob smrti oziroma pogrebu plesali *oro naopako*, »napačno, obratno oro«, tj. ples v krogu, ki so ga izvajali v levo, torej nasprotno od običajne smeri plesa, ki poteka v desno (Risteski 2000: 133–5). Slobodan Zečević piše, da je leva stran veljala za »htonsko«. *Kolo naopako* (v levo) tako velja za mrtvaški ples, s katerim se izraža žalost za pokojnikom in je del htanskega kulta, medtem ko se običajno kolo pleše v desno (1963: 200–1; 1983: 106¹⁵⁷). Plese za umrle, ki so jih plesali v obratni smeri kot sicer, so pod različnimi imeni (*oro naopako*, *oro naopačke*) poznali tudi v Bosni in Hercegovini, Črni gori in Bolgariji. Sled plesov okoli mrtvega se je ohranila v srbskih ljudskih pesmih in pregovorih, kjer so se ti imenovali *kolo naopako*. Ljupčo S. Risteski v svojem preglednem članku o posmrtnem oru (2000) navaja mnoge primere obrednega plesa v krogu okoli pokojnika, okoli odra, na katerem leži pokojnik, ali pa v kontekstu zadušnic za umrlega v Makedoniji, širše na Balkanu in tudi drugod po svetu. Naj navedem zgolj nekaj primerov, ki jih omenja: v Donji Presni so leta 1992 na mestu, kjer so podrli mrtvaški oder, tri vdove iz vasi trikrat zaplesale *oro naopako*. Običajna smer plesa je bila v desno, ta ples pa so plesale v levo. Na Prilepsko-Bitoljskem polju je morala mati, ki ji je umrlo nekaj otrok zaporedoma, okrog umrlega otroka, ko so ga položili na oder, zaplesati *oro naopako* (tj. »narobno oro«, oro v levo), da ji naslednji otroci ne bi več umirali. V kruševski vasi Pusta Reka pa so plesali oro v levo tudi ob epidemiji kuge, da bi tako pregnali hudiča, ki bi se po plesu razpočil, kot so pravili

¹⁵⁶ Najstarejši prikaz tega plesa najdemo sicer v lončenini, znani kot *Hora de la Frumușica*, iz neolitskega obdobja Cucuteni kulture na severovzhodu Romunije (peto tisočletje p. n. št.). Gre za posodo, ki predstavlja štiri gole ženske figure, združene v obrednem plesu v krogu. A ples v krogu (ali verigi), znan kot *hora* (*horo*, *oro*, *kolo*), še danes plešejo v Romuniji in širše na Balkanu ter celo v Izraelu (Poruciuc 1992: 17). Na transilvanskem območju Lapus tak ples še vedno obredno plešejo na praznike, posvečene mrtvim prednikom, ta zveza pa je še vedno ohranjena v romunskih pogrebnih žalostinkah, v katerih se ta vrsta plesa opisuje, kot da se dogaja v onstranstvu (Poruciuc 1992: 17–18; 2010: 46–7, 110). Tak ples pa se pleše tudi na porokah oziroma na večer pred poroko na nevestinem domu, ker naj bi prinašal srečo. Termin *hora* označuje v romunskih pravoslavnih cerkvah celo posebno mesto, kjer se med poročnim obredom glavni protagonisti združijo v skupnem plesu v krogu, medtem ko duhovnik poje »Izajja pleše«. Poruciuc to povezuje s temeljno idejo o cikličnem času, z mitom o večnem vračanju (Poruciuc 2010: 47), a ne navaja, da bi se smeri plesa v Romuniji glede na priložnost razlikovale.

¹⁵⁷ Zahvaljujem se Ljubinku Radenkoviću za opozorilo na referenco.

(Risteski 2000: 135–46). V Bolgariji so v povezavi s kultom prednikov plesali ples, ki se imenuje *ljavo horo* (»levo oro«) (Levkiewska 2004: 366). Kot piše Robert Hertz, lahko v pogrebnih obredih v indoevropskem prostoru nasploh naletimo na obredni krog, ki se giblje v napačno smer, tj. v levo (Hertz [1909]: 15).

Čeprav je bila torej običajna smer kola ob smrti navadno obratna od tiste, v katero so sicer plesali kolo, pa so včasih okrog umrlega plesali tudi v pravilni smeri. V Mariovu v Makedoniji (vas Dunje) so tako tri ženske iz vasi zaplesale okoli trupla umrlega otroka v desno. Tudi v Demirhisarskem so tri ženske trikrat zaplesale okoli umrlega v desno takoj zatem, ko je povorka krenila s truplom proti pokopališču (Risteski 2000: 133–5). Zdi se, da se je v pogrebnih ritualih predstava o pravi strani (desni, v smeri Sonca), s katero so želeli zagotoviti pravilen odhod mrtvega v čim bolj ugodno bivanje na onem svetu, prepletla z enako razširjenimi tradicijskimi predstavami o tem, da je treba v pogrebnih ritualih, ki so, ker spremljajo smrt, že sami po sebi nasprotni, obratni od življenja, krožiti v smeri proti levi, tj. v nasprotni smeri kot običajno (prim. Hertz 1973 [1909]: 15).

Leva smer je bila, tako kot gibanje nasproti Soncu, primernejša kot desna predvsem za magijske postopke (prim. Hertz 1973 [1909]: 16). Ruska *znaharka*, na primer, je morala med zagovarjanjem z levo roko kazati na žebelj in hoditi na levo (Ivanov in Toporov 1965: 95). V Srbiji so bili v magijskih postopkih zlasti pomembni mlini, ki so mleli na levo (krivi mlini). Ženska, ki ni mogla roditi, je morala vzeti vodo iz mlinskega kolesa, ki se je vrtel v levo, vanjo vreči razna zelišča, nato pa to vodo piti in se v njej okopati. Verjeli so, da lahko dekleta začara moškega in izzove njegovo ljubezen, če ga poškropi z levim curkom vode¹⁵⁸ ali pa zamesi votlo lepinjo (kravajčič) iz moke iz levega mlinskega kamna in skozi njegovo odprtino pogleda moškega (Radenković 1996b: 125).

Nekateri raziskovalci so menili, da bi morali tudi razlikovanje med simboliko desne in leve razlagati s pravili religiozne orientacije in češčenja Sonca. Pozicija človeka v prostoru namreč ni niti nepomembna niti arbitrarna. V svojih molitvah se molivec naravno obrača proti vzhajajočemu soncu, izvoru vsega življenja. Večina svetih zgradb v različnih religijah je obrnjenih proti vzhodu. Glede na to smer naj bi se tudi telo ustrezno delilo glede na glavne smeri neba, kot smo videli že spredaj: zahod je zadaj, jug na desni, sever na levi. Polno sonce na jugu sije z naše desne, medtem ko je senca severa na naši levi. Pogled narave, nasprotje med dnevno svetlobo in temo, toploto in hladom naj bi naučili človeka, da razlikuje med desno in levo in ju postavlja

¹⁵⁸ To je curek iz leve cevi (srbsko »buka«), ki dovaja vodo iz jeza na mlinsko kolo. Gre torej za mlin, ki ima dve mlinski kolesi oziroma dva mlinska kamna.

nasproti. Toda Hertz je mnenja, da ta razlaga temelji na že preseženih naturalističnih koncepcijah – zunanji svet ne ustvarja religioznih idej, poudarja, in meni, da ni nobenega razloga za trditev, da so opozicije, ki se jih aplicira na prostor, predhodne tistim, ki zadevajo človeško telo. Razlago za preferenco desne roke moramo po njegovem iskati v komparativni raziskavi kolektivnih reprezentacij. Kot poudarja, imajo tako opozicije v makro- kot mikrokozmosu isti izvor: so del fundamentalne opozicije, ki dominira duhovnemu svetu »primitivnega« človeka, opozicije med svetim in profanim. Le znotraj te temeljne polarnosti je namreč mogoče razumeti tudi temeljno nasprotje med desno in levo. A ločnico, ki koristen tok nadnaravnih ugodnosti usmerja ravno proti desni strani, smo po njegovem mnenju vendarle prisiljeni iskati prav v strukturi organizma – ultimativni vir za zvezo med desno in vsem, kar je pozitivno, gre torej v končni fazi iskati v človeški anatomiji, se pravi boljši razvitosti leve hemisfere možgan, ki desni roki zagotavlja fiziološko prednost (Hertz 1973 [1909]: 20–1).

POMEN VLOGE SMERI GIBANJA GLEDE NA CERKEV

Svetlana M. Tolstoj poudarja, da glede simbolike smeri gibanja v slovanski tradicijski kulturi vlada enotnost (Tolstaja 2009: 237), obenem pa opozarja, da se tradicijski obredi deloma ravna tudi po zapovedih Cerkve, ki ji pripadajo izvajalci. Katoliška cerkev je v svoji liturgiji sprejela gibanje v smeri Sonca, tj. od leve proti desni, gledano z vidika zunanjega opazovalca – v njej se obredi obkrožanja vedno izvajajo od leve proti desni (Stojković 1930: 31). Obratno smer, kot jo v evropskih tradicijskih verovanjih in v katoliški liturgiji razumejo kot pozitivno, pa uporablja liturgija Pravoslavne cerkve, kar je očitno vplivalo tudi na ljudske obrede v pravoslavnih deželah, na primer v Grčiji in Rusiji, v katerih kroženje v obredih in plesih izvajajo v nasprotni smeri od navidezne smeri gibanja Sonca, to je proti soncu, z desne proti levi, ne pa z leve proti desni (prim. du Boulay 1982; Tolstoj 1995: 172; Håland 2007, pogl. 4 in 6). Tudi pravoslavci na Balkanu izvajajo obhode okrog cerkva ali cerkvenega območja enako kot uradna ruska Pravoslavna cerkev, tj. nasproti Soncu, »na srečanje« Soncu, tako da z obrazom gledajo v Sonce, tj. z desne proti levi (Stojković 1930: 33–4). A v Staroruski cerkvi so krožili okoli cerkve od leve proti desni in še danes ruski starobredniki (*staroobradci*)¹⁵⁹ izvajajo obrede v tej smeri, ne pa »nasproti Soncu«, kot je to običajno v današnji liturgiji

¹⁵⁹ Staroobredci ali starobredniki, tudi staroverci, so se v sedemnajstem stoletju (po 1666) odcepili od ruske Pravoslavne cerkve v protest proti cerkvenim reformam, ki jih je v letih 1652–66 vpeljal Patriarh Nikon. Staroverci so ohranili liturgične prakse izpred teh reform.

uradne Pravoslavne cerkve, kar pomeni, da so v Pravoslavni cerkvi do druge polovice sedemnajstega stoletja izvajali liturgijo v obratni smeri.

Nasploh tradicijske obrede, prakse in plesne in plese na območju Pravoslavne cerkve izvajajo v nasprotni smeri od smeri gibanja Sonca oziroma urinega kazalca, se pravi v smeri, ki je obratna od tiste, ki je sicer pri Indoevropejcih razumljena kot smer v »desno«. A vendar tudi to smer tam razumejo kot »desno« smer (*dhexiá*). Mnogi raziskovalci so poudarjali pomen desnoročne smeri gibanja v grški tradicijski kulturi (»vedno v smeri proti desni«), v kateri ima to gibanje konotacijo blagoslovljenega in ugodnega. Najdemo ga tako pri krstu, v svatbenih in pogrebnih obredih, v sorodstvenih odnosih ter pri plesu (prim. du Boulay 1982; Håland 2007, pogl. 4 in 6). V vasi Ambéli v severni Grčiji svečo okrog trupla, ki leži na parah, ovijejo v desni smeri glede na telo, to je v smeri, ki je nasprotna od smeri gibanja Sonca. Tradicionalni krožni ples, odprto kolo, vedno vodijo »proti desni«, se pravi v smeri, ki je nasprotna tej, ki jo na Zahodu razumemo kot gibanje v desno, tj. v obratni smeri od smeri urinega kazalca. Gibanje v smeri desne roke je razumljeno kot »življenje podarjajoče«, medtem ko je gibanje v smeri leve roke prepovedano: »Tako se ne pleše! Ne pleši tako, sicer bo človek umrl!«, svarijo vaščani. Tudi podajanje stvari okrog trupla, medtem ko leži v hiši, poteka v smeri proti desni, tako kot ples, kajti, kot pravijo, »z leve prihaja hudič« (du Boulay 1982: 219–20, 228, 234). Enako velja za izvajanje ritualov: med praznikom Anastenaria, ki ga v grški Makedoniji praznujejo od 21. do 23. maja, je v vasi Agia Elenē starejša, v črno oblečena vdova nosila naokrog kadilnico ter z njo kadila police z ikonami, ognjišče in vse obiskovalce v smeri proti desni roki, tj. v nasprotni smeri od smeri urinega kazalca (Håland 2012).

Stojković meni, da zahteva po gibanju v tej smeri izhaja iz grškega verovanja, da je desna roka srečna (1930: 32), a verovanje, da je desna smer srečna, je razširjeno tako rekoč po vsem svetu, ne le v Grčiji (prim. Needham 1973), tudi tam, kjer se, gledano od zunaj, gibajo v nasprotno smer kot v Grčiji. Zdi se, da se človek v okviru območja vpliva Pravoslavne cerkve ravna po desni smeri glede na pozicijo lastnega telesa, ne pa glede na smer, kot se kaže zunanjemu opazovalcu. Gibanje proti Soncu je, kot rečeno, namreč razumljeno kot gibanje v smeri desne, če se na desno gleda s pozicije lastnega telesa, ne pa tudi s pozicije opazovalca – v tem primeru sta ti dve smeri nasprotni.¹⁶⁰ Svetlana M. Tolstoj piše, da je razlog za nasprotno smer gibanja

¹⁶⁰ Ob tem je občasno prihajalo do nedoslednosti. Kot komentira Risteski, so se ljudje, kadar jih je na terenu v Makedoniji povprašal o smeri gibanja nekega obreda, pogosto zmedli in niso vedeli odgovora. Toda, kot pravi, je to, kar je zanje bistveno, pravilo, da se giba v desno, ker smer desne roke velja za dobro, pozitivno. Kadar se orientacija vzpostavlja po Soncu, pa za pravilno smer gibanja velja gibanje v smeri Sonca, medtem ko se gibanje v nasprotni smeri razume kot smer smrti, negativno. Obe smeri, gibanje v desno in gibanje po Soncu, veljata torej za pozitivni, celo če si, transponirani v prostor, nasprotujeta (Ljupčo S. Risteski, elektronska komunikacija z dne 17. 8. 2012; prim. tudi Obremski 2001: 105).

v Pravoslavni cerkvi zgodovinsko prav tako kot v Katoliški cerkvi motiviran z orientacijo glede na gibanje Sonca, le da v katoliški liturgiji sledijo gibanju Sonca, v pravoslavni pa se gibajo Soncu nasproti, to je z obrazom proti Soncu, »na srečanje Soncu« (Tolstaja 2009: 237)¹⁶¹. Ključna je torej orientacija glede na Sonce, ki je sicer lahko razumljena kot pozitivna, kadar se ravna po gibanju Sonca, ali pa, kot v okviru Pravoslavne cerkve, kadar gre Soncu naproti.

Ne glede na te kasnejše razlike znotraj različnih Cerkva glede smeri gibanja, ki velja za ugodno, pa lahko sklenemo, da se je moralo po prvotni indoevropski tradiciji kroženje v obredih, kadar je bilo namenjeno zagotavljanju plodnosti, zdravja, obilja, življenja, vedno izvajati v smeri Sonca, ki je bilo obenem gibanje v desno smer. Na drugi strani je bilo gibanje v nasprotni smeri od navideznega gibanja Sonca oziroma gibanje v levo povezano z nesrečo, magijo, smrtjo in s priklicem zlih sil, z neplodnostjo in preprečitvijo novega življenja. Gre torej za dve temeljni smeri gibanja, katerih simbolika je ravno nasprotna, enaka opoziciji med življenjem in smrtjo, kajti smrt in onstranstvo sta po tradicijskih predstavah nasprotje življenju oziroma tostranstvu¹⁶².

¹⁶¹ Tik preden sem knjigo dokončala, sem ugotovila, da je v ruskem jeziku izšla knjiga Borisa Uspenskega *Krestnoe znamenie i sakral'noe prostranstvo. Počemu pravoslavnye krestjatsja nalevo, a katoliki – sleva napravo* (2004), v kateri se avtor, po naslovih sodeč, ukvarja prav s problematiko smeri gibanja v Pravoslavni in Katoliški cerkvi. Žal knjiga v Sloveniji ni dostopna, za nabavo v tujini pa zaradi roka za oddajo knjige ni bilo več časa.

¹⁶² To je v skladu z evropskimi tradicijskimi predstavami o tem, da je na onem svetu vse obratno kot na tem (Pentikäinen 1985: 139). V hindujskem verovanju je levi na Zemlji enak desnemu na onem svetu, v keltskem verovanju je dan na tem svetu noč na onem (Rees in Rees 1989: 145). Tudi v slovanskih verovanjih je ta opozicija očitna: medtem ko je na našem svetu mlaj, luna sije na oni svet (Tolstaja 1995: 35), medtem ko je na onem svetu pomlad, je na tem svetu zima (Šmitek 2008: 68), ponoči, ko ljudje spijo, je čas, ko oživijo onstranska bitja (Mencej 2007/8: 201). Slovenski pregovori kažejo, da je bila hoja nazaj, torej obratna od običajne, povezana s smrtjo: »Če rükverc hodiš, mater v grob rivleš« (Murkovič 2012: 11) ali »Kdor ritenski hodi, svoje stariše v vice vodi« (Pajek 1884: 203). Po litvanskem verovanju se je bilo nasploh treba striktno izogibati gibanju nazaj, saj bi s koraki nazaj »preštel dolžino grobne jame svojih staršev«. Na nekaterih območjih Rusije in Latvije pa so se pogrebci, prav nasprotno, s pogreba nazaj domov grede morali vračati ritenski (Racénaitė 2008: 132–3), najverjetneje zato, ker je smrt, kot rečeno, že sama pomenila preobrnitev od smeri življenja. Tudi iniciacija kot neke vrste začasna smrt je včasih zahtevala gibanje, obratno od tega, ki je sicer razumljeno kot pravilno (Rees in Rees 1989: 383, op. 32). Tako je leta 1622 na Danskem obtoženka čarovniškem procesu pripovedovala, da je morala med iniciacijo, ko se je želela pridružiti čarovnicam in se od njih naučiti čarovništva, trikrat ritenski obkrožiti cerkev in pri tem odvreči krščansko religijo (Henningsen 1982: 134). Enako je veljalo za izvajanje magije: molitve, ki so jih izvajali v zle namene ali pa za prelamljanje zlih urokov so, na primer v Angliji v 16. in 17. stoletju in v Franciji v 19. stoletju, deklamirali nazaj (Thomas 1991: 48; Devlin 1987: 18–9), v Polesju so molili Očenaš nazaj, da bi odgnali burjo od doma ali da bi se ubranili pred hudičem, tako molitev so uporabljali v čarovniških zadevah (Levkievskaja 2004: 365–6). Kot piše Vaz da Silva, ideja, da mrtvi izhajajo iz živih in obratno implicira neke vrste inverzijo časa med tem in onim svetom (2008).

SIMBOLIZEM KROŽNEGA GIBANJA V OBREDIH

V tradicijski kulturi Slovencev, Slovanov pa tudi v Evropi in širše, v Aziji oziroma pri Indoevropejcih nasploh smo lahko videli torej vrsto obredov, ki zahtevajo od izvajalcev neke vrste krožno gibanje, navadno v desni smeri oziroma v smeri navideznega gibanja Sonca. Na podlagi opisov obredov kroženja in verovanj, povezanih z njimi, smo lahko v teh obredih prepoznali funkcije prilaščanja prostora, prevzema in utrjevanja oblasti nad njim, zavarovanja ozemlja znotraj meja pred nevarnostmi od zunaj in s tem ohranitve njegove plodnosti, zdravja ter svetosti (prim. tudi Ellis Davidson 1993: 8). Meja prostora je bila lahko ustvarjena in poudarjena fizično ali pa simbolno, z obkrožanjem s hojo, plazenjem, ježo, oranjem ali pa z opasovanjem, kajti vse te različne oblike obkrožanja imajo v ljudski kulturi isto semantiko. Simboliko krožnega gibanja v teh obredih lahko do neke mere razumemo skozi njegov rezultat, produkt – krog, ki ima vlogo meje, pregrade med svojim in tujim svetom, svetim in profanim, varnim in nevarnim, pozitivnim in negativnim. Indoevropski lingvistični in literarni viri obrede razmejevanja oziroma ograjevanja mest z obkroženjem kažejo kot ritualne prakse, ki so odsevale kozmološke predstave o binarni strukturi prostora.

Angela Della Volpe je poskušala pokazati, da je bil obred cirkumambulacije prvotno namenjen češčenju prednikov in kultu ognja (1990, 1992). Središčna točka tega obreda naj bi bilo prvotno domače ognjišče, ki je bilo pri Indoevropejcih simbol temeljnega socialnega nukleusa. Celična socialna struktura in iz nje izhajajoča religiozna ideologija sta zahtevali ločitev enega ognjišča od drugega, tj. enega gospodinjstva od drugega, ta ločitev pa se je vzpostavljala prav z ritualom cirkumambulacije, tj. s kroženjem okrog ognjišča, ki je bilo hkrati grob in oltar, na katerem so častili prednike, ki so postali družinski bogovi (Della Volpe 1990: 158–9). Prvotno so bili družinski predniki namreč pokopani pod ognjiščem. Šele kasneje so grobove prenesli ven iz hiše, obred obkrožanja pa je tedaj zaobjel ne več samo ognjišča, ampak območje celotne kmetije, skupaj z družinskim grobom v bližini hiše. Kasneje, ko so se meje kmetij še dodatno razširile in so začeli mrtve pokopavati na bližnjih poljih, so družine začele na poljih tudi častiti prednike, zato so polja, kjer so bili umrli predniki pokopani, ločili od drugih s pregrado – zidom, jarkom, brazdo ali ozkim trakom neobdelane zemlje. Rimsko pravo je celo zapovedovalo trak zemlje med hišami, ki je bil posvečen bogu ograde (Della Volpe 1990: 171; 1992: 95–7). Pogrebni

ritual je lahko izvajala le družina umrlega in zaradi groba prednikov na polju je ta po rimskem pravu veljala za permanentno lastnico tega polja. Na določene dneve v letu je gospodar družine obkrožil polje po njegovih mejah, med tem pa pel himne, izvajal žrtvovanja (v Rimu na primer na 23. februar, *terminalije* – prim. Ovid, *Fasti* 2.639–84) in postavljaj na mejo polja mejnike (rimsko *termini*), ki so bili obenem spominski kamni (Della Volpe 1990: 173–4; 1992: 97–8). Tako se je ideja pripadnosti kmetiji oziroma posestvu, ki se je začela in na začetku potrjevala okrog domačega ognjišča, sčasoma razširila z ognjišča na kmetijo in nato na okoliška polja, mrtvi predniki pa so zdaj varovali tako domače ognjišče kot tudi vse, kar je bilo znotraj teh novih meja. Ritual, s katerim so sveti prostor ločevali od profanega, pa je ostal ritual cirkumambulacije. Kadar je več ljudi z različnim družinskim poreklom ustanovilo novo skupnost, je novo naselje predstavljalo nov svet ograjen prostor, katerega vzpostavitev je zahtevala novo skupno ognjišče in obenem ritual cirkumambulacije, ki je zaobjel vse člane nove skupnosti in njihova posestva (Della Volpe 1992: 102). Po indoevropskem verovanju skupnost sestavlja zaprt krog, v središču katerega je oltar, kamor se spustijo bogovi in od koder se širi božanska pomoč. Znotraj tega ograjenega prostora naj bi vladala red in harmonija, zunaj njega pa se širi kaos, brez meja in zakonov. Ograditev območja s pomočjo kroga, resničnega ali imaginarnega, je bil torej obred, ki so ga Indoevropejci uporabljali za označevanje svetega območja (Hertz 1973 [1909]: 13; Della Volpe 1992: 94–5), razmejevanje le-tega od profanega prostora. Ritualni krog okoli božanskega središča, isti ritual torej, ki je bil prvotno izveden okoli posameznega ognjišča oziroma groba, se je torej izvajal kasneje na sami periferiji svetega prostora (Hertz 1973 [1909]: 13; Della Volpe 1992: 106–7).

Nekateri raziskovalci so krožno gibanje v tem obredu poskušali razložiti s posnemanjem gibanja Sonca, ki zagotavlja obilje, plodnost, regeneracijo, saj so se indoevropski rituali cirkumambulacije praviloma izvajali v smeri gibanja Sonca, Sonce pa je bilo, kot kažejo ikonografski in literarni viri, tudi samo upodobljeno kot kolo ali preprosto kot krog oziroma krog s točko na sredi (prim. West 2007: 201–2). Obred cirkumambulacije okrog ognjišča, ki je bilo s svojo prvotno krožno geometrično obliko obenem zemeljska reprezentacija Sonca (Della Volpe 1990: 92, 159), naj bi torej imitiral pot Sonca, tudi z namenom, da bi pospešil njegovo gibanje in s tem blagostanje in dobrobiti, ki jih prinaša: produkcijo hrane, človeško in živalsko reprodukcijo, toploto, skratka, življenje samo (Funk in Wagnals 1949: 234–5; Della Volpe 1992: 94). Dodgshon z imitacijo gibanja Sonca razlaga tudi ritualno srednjeveško in zgodnjemoderno delitev zemlje na Škotskem: da bi izkoristili moči Sonca, so vaščani z delitvijo zemlje začeli ob sončnem vzhodu na vzhodu in nadaljevali v smeri gibanja Sonca prek juga do zahoda, ki so ga dosegli ob sončnem zahodu (1988: 75). Dejstvo, da se v obredih obkrožanja večine indoevropskih ljudstev zahteva gibanje v smeri

Sonca (pa tudi tam, kjer se ljudje gibajo v obratni smeri, kot se navidezno giblje Sonce, svoje gibanje utemeljujejo z gibanjem Sonca, saj se, kot pravijo, premikajo »Soncu naproti«), takšno simboliko še dodatno poudarja.

Toda obenem ne smemo pozabiti, da ognjišče ni bilo le zemeljska replika Sonca, ampak hkrati tudi grob in oltar (prim. Rig Veda 1.59.1), reprezentacija prednikov, ki so bili pokopani pod njim (Della Volpe 1990: 92, 159), da so krožili torej tudi okrog mrtvih. Z umrlimi pa ni bilo povezano le ognjišče; tudi Sonce samo je predstavljalo magijsko-religiozno moč, ki je bilo skozi ponavljanje letnih časov povezano s predstavo o izmenjavanju življenja in smrti. Že po najzgodnejših grških literarnih virih (zlasti pri Heziodu in Homerju) naj bi se Sonce ponoči spustilo v ocean, v spodnji svet, nato obšlo zemljo in vsako jutro spet vstalo iz njega na vzhodu na našem svetu – tako kot človek, ki umre, in se po smrti ponovno vrne v življenje (prim. Furley 1989: 14; Vaz da Silva 2008: 46, 73–5, 78, 82). Krožno gibanje v obredih cirkumambulacije tako torej na eni strani imitira navidezno vsakodnevno pot Sonca, na drugi strani pa tudi človekovo ciklično kroženje iz življenja v smrt in nazaj v rojstvo. Tako kot Sonce lahko tudi ljudje vstopajo v stik s svojimi umrlimi na onem svetu (in se od tam vračajo) na enak način: s kroženjem. Ljudje, ki so izvajali obred obkrožanja, so z njim torej simbolno ponavljali pot Sonca in obenem pot, ki jo je prešla človekova duša v trenutku, ko je prehajala iz življenja v smrt, iz tega na oni svet in nazaj, s tem pa simbolno tudi sami vstopali v onstranski svet.

Obenem se moramo ponovno spomniti na simbolne predstave, ki so krožno gibanje v taki ali drugačni obliki postavljale prav v mejni svet, na mejo med svetovoma, tako kot je tudi obred obkrožanja potekal po meji okrog hiše, vasi, svetega objekta. Krožno gibanje je bilo torej razumljeno kot hoja po sami meji med tem in onim svetom. V končni fazi lahko torej, ne glede na drugačne oziroma dodatne možne interpretacije, v obredih obkrožanja prepoznamo gibanje, katerega temeljna simbolika je bila komunikacija med tem in onim svetom.

Zelo očitno postane, da je ultimativen namen obkroženja predvsem vzpostavljanje stika z onim svetom, kadar je obred izrecno namenjen vzpostavljanju komunikacije z božanskim. Tako lahko trikratno obkroženje konja v protoindoevropskem ritualu *aśhvamedha*, tik preden ga žrtvujejo božanstvu, razumemo kot komunikacijo z božanstvom, ki mu je namenjena konjska žrtev, kot poskus navezovanja stika z božanstvom, da bi od ljudi sprejelo žrtev (prim. Rig Veda 1.162.4). Pogosteje pa naletimo na navezovanje stika z onstranstvom z obratnim namenom, namreč da bi božanstvo uslišalo prošnje ljudi in poskrbelo za njihovo uresničitev, in v obratni smeri, kot je »potoval« konj v obredu žrtvovanja, poslalo svoje usluge ljudem. Opasovanje

cerkve kot eno od oblik krožnega obreda so tako najpogostejše izvajali tisti, ki so se nadejali božjih uslug: neplodne ženske; tiste, ki so žalovale za umrlimi otroki, zlasti, kadar jim je umrlo več otrok zaporedoma, oziroma za sorodniki nasploh; ter impotentni moški in vsi tisti, ki so bolehalo za neozdravljivo boleznijo (Tolstoj 1995: 171–2; Schubert 1984: 142). Ženske so torej izvajale obred z namenom, da bi si zagotovile plodnost, se pravi zanosile, da bi preprečile umiranje svojih otrok ali zagotovile mir dušam umrlih sorodnikov, moški, da bi postali potentni (in s tem potencialno plodni), bolni, da bi ozdraveli. V vzhodni Hercegovini (Kifino selo) so tako z vpleteno svečo opasovali za duši pokojnih staršev, v vasi Cvetanovci je mati opasala cerkev s svečo za pokoj sinove duše, ki je naredil samomor z obešenjem¹⁶³, v vzhodni Hercegovini je mati opasala cerkev s svečo za pokoj umrlih sinov (Filipović 1967: 275). V valjevski Podgorini so opasovali cerkev tisti, ki jim je umrlo več otrok, da jim otroci ne bi več umirali, pa tudi tisti, ki so želeli spočeti otroka (Tolstoj 1995: 172–3). Neplodne ženske iz okolice Novega Pazarja v Sandžaku v Srbiji so med »saborom« s stenjem trikrat opasale tudi Petrovo cerkev (Filipović 1967: 206; Tolstoj 1995: 172–3). Neplodne ženske iz Gornje Srbije na Kosovu, ki so si želele otrok, so morale na dan cerkvene »slave« s stenjem trikrat opasati cerkev sv. Vasilija (Filipović 1967: 68). Do prve svetovne vojne so v Majdanu in Gornjem Milanovcu v Takovcu premožnejše, zlasti neplodne ženske s tkanim platnom opasovale cerkev pred večjimi cerkvenimi prazniki in slavami (Filipović 1972: 213; Radenković 1996: 87). V južni Črni gori (skupnost Mišković) so, kadar je kdo zbolel, z vrvjo opasovali cerkev sv. Ilije v Pečuricah, potem pa vrv omotali okoli bolnega dela telesa bolnika – to naj bi mu prineslo ozdravitev. Na Prespanskem jezeru v južni Makedoniji so na določene praznike v letu (na dan svetega Nikole zimskega, 6. oziroma 19. decembra, in sv. Nikole pomladnega, 9. oziroma 22. maja) pravoslavke opasovale cerkev sv. Nikole zato, da bi pomagale ljudem v primeru bolezni in neplodnosti, muslimanke pa so jo opasovale zlasti ob petkih pred sončnim vzhodom zato, da bi pomagale živini (Tolstoj 1995: 174)¹⁶⁴. V Makedoniji 3. avgusta s platnom ali dolgo tanko svečo opasujejo tudi samostan svetega Nauma, da bi neplodne ženske zanosile (Schubert 1984: 142). Glavni razlog za opasovanje je bila torej želja po odpravljanju neplodnosti in impotentnosti¹⁶⁵, bolezni, preprečenju umiranja ter po zagotovitvi pokoja umrlim, redkeje tudi za zdravje živali¹⁶⁶. Ker gre za tako različne želje, ki so jih poskušali uresničiti z

¹⁶³ Samomorilci veljajo po tradicijskih verovanjih za nečiste umrle, ki po smrti ne najdejo miru; samomor z obešenjem pa, poleg utopitve, velja za sploh eno najbolj nečistih smrti.

¹⁶⁴ V Stupnici pri Zagrebu so se ženske, ki niso mogle roditi, same opasale s kačjo kožo (Korenić 1896: 149).

¹⁶⁵ Neplodnost in bolezni nasploh naj bi bile posledica delovanja demonske sile oziroma nevidne zavezanosti telesa ali posameznih organov, ki so jo povzročile demonske sile (Schubert 1984: 142–3).

¹⁶⁶ To so poznali tudi ponekod v zahodni Evropi – z namenom, da bi ozdravili živali, so na določen dan v letu obkrožili cerkev. V Franciji so tako na silvestrovo hodili v cerkev v Saône-et-Loire h kipu sv. Silvestra prosit za ozdravitev konj in volov. Po molitvi so naredili tri kroge okoli cerkve,

obkrožanjem svetih objektov, pri tem pa ni mogoče govoriti o magiji po podobnosti, saj ne opasovanje, ne hoja in ne ježa v krogu na noben način ne odigravajo oziroma imitirajo nosečnosti ali poroda, ozdravljenja (ljudi ali živali), preprečitve umiranja ali pokoja duš umrlih, moramo razlago za izbiro teh dejanj iskati drugje. Krožno gibanje v obredih cirkumambulacije cerkva ali svetih točk v prostoru lahko razumemo torej kot način vstopanja v sveto, komunikacije z božanskim, ki ga cerkev kot sveti prostor *par excellence* uteleša, s svetom, od koder vse vrednote, ki si jih ljudje želijo – plodnost oziroma otroci in zdravje –, pravzaprav prihajajo in kjer lahko vplivajo tudi na posmrtno življenje duše umrlega sorodnika. Božansko je seveda prav tako del onstranskega sveta, kot je onstransko vse, kar je na drugi strani obkroženega prostora in kar preti v prelomnicah letnega ciklusa, le da sta ti dve kategoriji med seboj kvalitativno različni – prvo je zaželeno, pozitivno, drugo nevarno, zlonosno.

Da je krožno gibanje kot način navezovanja stika z onim svetom ključ za razumevanje njegove simbolike, je jasno razvidno tudi iz obredov Indoevropejcev, na primer v Indiji in Grčiji, ki otroka sprejmejo v skupnost z vrtenjem okoli ognjišča – ker po tradicijskih predstavah na naš svet prihaja z onega sveta, mu prav krožno gibanje simbolno zagotavlja dokončen prehod na ta svet. Na enak način, s kroženjem okoli groba, trupla, odra, grmade, pokopališča, so na drugem koncu življenjskega cikla s tega sveta na oni svet pospremili umrle, tako na primer v antičnem Rimu, pri Germanih, Slovanih, v Indiji (prim. Sergeant 1995: 367), pa tudi v novejših pogrebnih šegah na Irskem in Škotskem. Te opise lahko najdemo že v antičnih in srednjeveških literarnih virih. Vergil v 11. spevu Eneide opisuje žalujoče vojščake, ki trikrat tečejo in nato jezdijo okrog pogrebnih grmad mrtvih junakov, padlih v bitki: »Opasani s svetlim orožjem so trikrat / tekli junaki okoli grmad in na konjih so trikrat / ogenj pogrebni objahali, zraven pa žalostno vpili.« (Vergil 1964: 246) Tudi v angleškem epu Beowulf, nastalem med osmim in zgodnjim enajstim stoletjem, vojščaki med pogrebom kralja obkrožijo njegovo gomilo: »Potlej je dvanajst sinov aethelingov, / pogumnih v spopadu, pojoč svojo žalost, / objezdilo v krogu kraljevo gomilo, / tožilo za kraljem s trpko besedo (Beowulf 43.3172; prim. tudi Della Volpe 1990: 168).

V novejših etnoloških zapisih lahko naletimo tudi na šego opasovanja trupla umrlega ali groba. V makedonskem Kruševu (vas Bučin) in Prilepu so na mrtvaškem

imitirajoč pri tem hojo živali, za katero so želeli, da ozdravi (Van Gennep 1999: 2783). V Neaplju so bolnega konja vodili okrog cerkve sv. Elije, da bi ozdravel (Hartland 2005 [1895]: 188). Že spredaj sem omenila, da se v obredih obkrožanja, katerih namen je zavarovanje svetosti prostora, pogosto lahko zasluti tudi željo ljudi, da bi se obenem spojili, preželi s svetostjo le-tega. Verjetno lahko obrede ježe s konji okoli cerkva na štefanovo v Sloveniji in drugod razumemo ne le kot zavarovanje svetosti cerkve, temveč tudi kot preventivno zavarovanje zdravja konj prek stika s svetim znotraj svetega objekta oziroma prostora.

odru s svečo iz voska, dolgo 4 metre, okoli celotnega telesa opasali pokojnika, v Bitoli in Ohridu so opasovali umrlega s svileni nitjo, enako tudi v Kruševu in Prilepu. V severozahodni Bolgariji so svež grob tri dni po pogrebu opasali z laneno nitjo (Tolstoj 1995: 174–80). V vasi Ambéli v severni Euboei v Grčiji so pokojniku na odru okrog popka zavezali svečo iz voska, pritrjenega na vrh, nato pa svečo zavijali okrog in okrog v ploščat zvitek, in sicer v desni smeri, tj. v obratni smeri od smeri urinega kazalca, kot je nasploh značilno za obrede grške Pravoslavne cerkve. Ko je bilo zvijanje končano, so sredino tega zvitka potegnili navzgor in prižgali. Sveča, ki je enake dolžine kot višina umrlega, po mnenju Juliet du Boulay simbolno predstavlja umrlo osebo. V isti smeri, kot je bila sveča navita okrog telesa, so pogrebci tudi kadili s kadihom, pri čemer so se v krogu gibali okrog trupla, in peli žalostinke, ki so si jih »podajali«, kot so pravili, »kot ples« (ki je prav tako vedno potekal v krogu, in sicer v desno smer). Kot interpretira krožno gibanje v grških pogrebnih obredih Juliet du Boulay, »(...) se zdi, da princip kontinuiranega gibanja v desno (...) zagotavlja ne le zdravje živeče skupnosti, ampak tudi varen prehod duše na drugi svet. Tako spiralni ples življenja, ki nepovratno ločuje (...) žive od mrtvih, obenem prežema nasprotna svetova življenja in smrti, in prekoračuje, čeprav ne tudi izglazuje, njuno nasprotje.« (1982: 236) S kroženjem z nagačenimi medvedjimi kožami v smeri navideznega gibanja Sonca so skušali Korjaki pospešiti tudi odhod duš ubitih medvedov k Soncu (Funk in Wagnalls 1949: 235). Namen obkrožanja v vseh teh obredih je bil torej predvsem zagotoviti duši umrlega prehod na oni svet in v širšem smislu vzpostavljane komunikacije med svetovoma živih in mrtvih.

Pomembno vlogo pri komunikaciji med tem in onim svetom oziroma pri prehodu pokojnikove duše na drugi svet je imel v pogrebnih šegah mnogih ljudstev tudi *ples v krogu* ali v *spiralni*. Poznala so ga razna indoevropska ljudstva: znan je že iz Rig Vede, opisov hetitskih, egipčanskih, grških obredov in raznih literarnih tekstov – večinoma gre za kolo oziroma oro, ki je krožno, najpogosteje zaprto, včasih pa tudi spiralno, v podobi kače (Risteski 2000: 136–46). V Makedoniji, Srbiji, Bosni in Hercegovini, Črni gori in Bolgariji so ob smrti plesali *oro* za umrle (črno kolo, oro naopako, oro naopačke, kolo žalovito, tažno oro – prim. spredaj). Vasićeva navaja tri vrste plesov, ki so se ohranili na Balkanu in jih je glede na koreološke oblike mogoče povezovati s posmrtnimi rituali, čeprav jih danes ne izvajajo več: *sitan tanac* v Srbiji, *žalostivo kolo* v Bosni in *krivo kolo* v Liki (1986: 223, 226, 230). V jugozahodni Srbiji se je vloga plesa ob smrti ohranila v šegi, imenovani *tužba*. V vaseh Pještersko-Sjeničke Visoravni so jo okoli pokojnikovega groba izvajali še do tridesetih let dvajsetega stoletja: povorka, sestavljena iz zastavonoše, narekovalke in sorodnikov, je v obredu počasi korakajoč obkrožila grob. V nekaterih vaseh so med pogrebnimi rituali obredno obkrožili hrano, ki so jo med plesom v kolu ali med obkrožanjem cerkve položili na zemljo (Vasić 1986: 225, 230). V jugozahodni Srbiji naj bi *sitan tanac* po

mnenju Vasićeve nekoč plesali okoli mrtveca ali predmetov, povezanih z njim. Prvi del plesa se pleše kot odprto ali tesno zaprto kolo, v drugem delu pa izvajajo plesalci obračanje (*izvrtanje*) kola¹⁶⁷. Posebne plesne za umrle prednike so ponekod izvajali tudi v času pred božičnim postom (*poklade*) (27. novembra) in pred velikonočnim postom ter ob splošnih zadušnicah in žegnanjih (*zavetinah*). V jugovzhodni Srbiji pa tudi v Bosni so ob grobu plesali na žegnanja in v obdobjih, ko se »zima preobrača v poletje«, kar po mnenju Vasićeve ni naključje, saj je bilo prav to obdobje, ko je bilo potrebno počastiti prednike in zagotoviti rodnost v prihajajočem letu, obenem pa je bil prostor (grob), kjer so plesali, bivališče prednikov (1986: 230).

Ljupčo S. Risteski poudarja, da je ena glavnih funkcij krožnega plesa za umrlega ta, da se umrlemu z njim pomaga najti pot na drugi svet (2000: 147). Tudi Vasićeva meni, da se »s prvim delom plesa /ki se pleše kot kolo – op. M. M./ pomaga duši umrlega, da se pridruži drugim dušam (prednikom)« (Vasić 1986: 227), kar je zelo podobno interpretaciji, ki jo je podala o krožnem gibanju med grškim pogrebom tudi du Boulayeva (1982: 236; prim. spredaj). Pri tem je razumljivo, da je v takem primeru posebej pomembno pomagati na drugi svet dušam tistih umrlih, ki so umrli nečiste smrti (prim. Vinogradova 1999; Risteski 1999), katerih duša je sicer obsojena na dolgotrajno blodenje v vmesnem svetu. Na Hrvaškem (v Kastavštini) so tako plesali na pogrebu neoženjenega mladega človeka – neporočeni umrli velja za eno od kategorij nečiste smrti (prim. Vinogradova 1999: 49), v Makedoniji ob smrti otrok, ki so seveda umrli prezgodnje smrti in zato ravno tako razumljeni kot kategorija nečistih umrlih. Tudi sicer je bilo s pomočjo krožnega plesa po tradicijskih predstavah mogoče vstopati v druge čase in svetove. Jolanta Kowalska ples v krogu nasploh, ne le za umrle, razlaga kot način magične manipulacije časa in prostora (1991: 88–9, 93–4, 101). To je zlasti očitno v ekstatičnih plesih, ki lahko vzpostavijo stik z drugim svetom, z božanskim, kar se lahko kaže kot obsedenost ali potovanje duše na oni svet skozi ples (prim. Pócs 1989: 44).

V obredih in praksah skupnosti in posameznikov, ki zahtevajo krožno gibanje, lahko torej, kljub temu da ti pogosto poudarjajo funkcijo ločevanja, ustvarjanja pregrade med svetovoma živih in mrtvih, svetega in profanega, prepoznamo torej tudi na videz nasprotno funkcijo: namreč da obenem pomeni način komunikacije ljudi z onim svetom. A to nasprotje je resnično zgolj navidezno, kajti, kot poudarja Radu Dragan, »komunicira se natanko tam, kjer se ločuje, in z istimi dejanji« (1999: 95)!

¹⁶⁷ Obračanje kola narobe, tj. nasprotno od smeri, v kateri se ta pleše med svatbo, po interpretaciji Vasićeve predstavlja obrambo pred demoni, ki se v trenutku smrti nahajajo okrog umrlega, tako kot je tudi obračanje oblačil narobe tipična tehnika obrambe pred demoni (1986: 226; za obračanje predmetov prim. Tolstoj 1990).

KROŽENJE KOT TEHNIKA KOMUNIKACIJE Z ONIM SVETOM V TRADICIJSKIH MAGIJSKIH PRAKSAH

Če je ključna vloga krožnega gibanja res prav komunikacija z onim svetom, kot sem skušala pokazati na podlagi prepovedi in simbolike predenja nasploh ter obredov cirkumambulacije, bi ga morali toliko bolj pričakovati tam, kjer ljudje s pomočjo različnih magijskih postopkov *namerno* vstopajo v onstranstvo, da bi dobili vpogled v znanje, informacije (na primer ob vedeževanju), da bi si zagotovili plodnost, zdravje, da bi od tam priklicali onstranska bitja, če naj omenim zgolj nekatere. Po tradicijskem pogledu na svet namreč »znanje«, »védenje«, zdravje, pa seveda tudi duše novorojencev in onstranska bitja prihajajo z onega sveta (prim. Hultkrantz 1997: 44; Blain 1999: 103; Vaz da Silva 2008: 46). Poglejmo si torej nekaj najpogostejših vrst magijskih praks: vedeževanje, klicanje duhov in onstranskih bitij, zdravilske prakse in magijo za plodnost ter vlogo krožnega gibanja v njih.

VEDEŽEVANJE

V vedeževalskih ritualih lahko resnično pogosto naletimo na neke vrste krožno gibanje. Zlasti priljubljena so bila vedeževanja glede bodočega partnerja ali partnerke. Na začetku devetnajstega stoletja je Jakob Grimm pisal, da so v Franciji mladeniči vedeževali o tem, kakšne barve lase bo imela njihova bodoča nevesta, tako da so šli na večer sv. Janeza (ivanje) *trikrat okoli ognja* (poleg drugih dejanj) (1882–1888/4: 1842). Na Irskem¹⁶⁸ so vedeževali o bodočem partnerju tako, da so trikrat pometli okoli koruznega kupa; med tretjim krogom pometanja naj bi se pojavil bodoči partner ali pa so zaslišali njegovo ime. Po drugi različici pometanje ni bilo potrebno, ampak je zadostovalo, da so kup koruze zgolj trikrat obkrožili (Danaher 1972: 222). V Cardiganshiru v Walesu so na začetku dvajsetega stoletja

¹⁶⁸ Čas izvajanja prakse žal ni naveden.

na praznik *hallowe'en*, 1. novembra, trikrat obkrožili cerkev z nožem v roki, med tem pa peli: »Tu je nož, / kje je tulec?«¹⁶⁹ Namen tega dejanja je bil izvedeti ime bodočega partnerja (Menefee 1985: 12). Podobne prakse so poznali v Walesu in na Škotskem v osemnajstem in devetnajstem stoletju: če so si želeli zagotoviti ženo ali moža, so morali trikrat, sedemkrat ali devetkrat obkrožiti kopico sena, cerkev ali hišo. Menefee domneva, da je bilo kroženje v tem primeru namenjeno priklicu duha usojenega partnerja (1985: 12–13). Tudi na slovenskem podeželju so o bodočem partnerju na večer pred andrejevim v Beli krajini dekleta vedeževala tako, da so najprej pojedla tri pšenična zrna, nato po golih kolenih trikrat drsala okoli oltarja, zatem pa naj bi se jim v sanjah prikazal bodoči mož. Fantje v ljutomerski okolici in v Prekmurju so morali opolnoči po kolenih drsati okoli cerkve, da bi izvedeli, katera bo njihova bodoča žena (Kuret 1989/II: 130). V Dravski dolini je moral fant, ki je želel ugotoviti, kdo bo njegova bodoča žena (drugod na Štajerskem isto velja za dekle), ob povzdigovanju med polnočnico na sveti večer trikrat obkrožiti cerkev. Na Koroškem in v Savinjski dolini je moralo dekle med polnočnico trikrat nesti hleb kruha okoli cerkve, če je hotelo srečati bodočega moža, ki bi ji hlebec vzel, v okolici Lendave pa je moralo dekle med polnočnico trikrat golo okoli hiše, med tem pa pogledati skozi srednje okno, pa bi v sobi zagledalo svojega ženina (Kuret 1989/II: 365–6; Kelemina 1997: 261, št. 237).

Podobno so potekala vedeževanja glede napovedovanja smrti. V Beli krajini so na začetku dvajsetega stoletja zapisali, da »/a/ko obide človek, ki pride od polnočke prvi domov, trikrat hišo in pogleda potem čez levo ramo skozi okno v hišo, vidi vse, kar se bo godilo v njej prihodnje leto. Ako bo kdo umrl, vidi mrtvaško rakev.« (Šašel 1906: 201) Pripoved iz Gorenje vasi v severozahodni Sloveniji je sicer fabulat, ki pa je brez dvoma nastal na podlagi nekdanjih praks: »Je šel mladenič na božični večer trikrat nazaj hodeč okrog hiše, da bi videl, kaj ga čaka v novem letu. Pa gre in zagleda sebe na parah in ga od strahu zadene kap.« (po pripovedovanju Marije Šubic, rojene leta 1930, zapisal Domen Šubic leta 2008 – zasebni arhiv Mirjam Mencej; podobna povedka o ritualni praksi je bila zapisana tudi v Mali Nedelji, v vzhodni Sloveniji – prim. Murkovič 2011¹⁷⁰). Povedka iz Leš v Mežiški dolini se gotovo prav tako nanaša na vedeževalske prakse, ki so jih ljudje poznali in izvajali. Govori namreč o rudarju, ki je izvedel, da je treba na sveti večer trikrat teči okoli hiše ter vsakokrat pogledati skozi okno, pa boš izvedel, koliko ljudi bo v prihodnjem letu pri hiši umrlo (Kelemina 1997: 261–2, št. 237).

¹⁶⁹ »Here is (the) knife, / Where is the sheath?« Očitna je spolna simbolika obeh predmetov.

¹⁷⁰ Hrani Dokumentacija Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta v Ljubljani.

Glede na simboliko vrtinca in predenja kot oblik krožnega gibanja pa ne čudi, da je vedeževanje pogosto povezano tudi z njima. Po nemških verovanjih je mogoče iz gibanja in hrumenja vrtinca napovedati prihodnost (Grimm 1882–88/2.: 592; HDA 1987: 199). Plutarh recimo piše o strahu Germanov ob prihodu Rimljanov, ki so ga še spodbujale neljube napovedi vedeževalk, ki so zlo usodo prerokovale na podlagi (med drugim) vrtincev: »Še bolj pa so jih /Germane – op. M. M./ plašile napovedi žená, ki so prerokovale iz rečnih tolmunov, vrtincev in šuma vodé ter kralja svarile, naj ne tvega bitke pred mlajem.« (Življenje Velikih Romanov, C. Iulius Caesar 19; prim. tudi West 2007: 383) Na Irskem so na praznik *Samhain*, 1. novembra, dekleta vedeževala o bodočem možu s pomočjo predilskega orodja in niti. Preslica s kolo-vrata, položena v peč za sušenje koruze, pa naj bi povzročila vizijo bodočega moža (Danaher 1972: 221–3)¹⁷¹.

ZDRAVILSKI OBREDI

Krožni obhod je pogosto tudi ključen del zdravilskih obredov. Na Škotskem so zaradi zdravja pogosto obkrožali izvire in škotska raziskovalka Aude le Borgne poudarja, da je bil najpomembnejši del zdravilskih obredov ob izvirih prav ritual obkroženja, cirkumambulacija (2002: 57). Bolniki so, na primer, obkrožali tempelj sv. Kierana v Laimashadru v Lewisu (prim. spredaj; Malcolm MacPhail's Book of New Cuttings, str. 6, Nov. 26, 1898, CSS). V Walesu so morali epileptiki za ozdravitev pri izviru Ffynnon Degla na petek po sončnem zahodu izvir med molitvijo trikrat obkrožiti, zatem pa trikrat obkrožiti še cerkev. Po dodatnih obredih so morali bolniki še enkrat obiskati izvir in vse trikrat ponoviti (Jones 1992: 104). V sedemnajstem in osemnajstem stoletju so pri Ffynnon Ddeiru (Flint) proti epilepsiji devetkrat obkrožili izvir. Na otoku Isle of Man je moral bolnik v usta zajeti vodo in jo zadržati v ustih, dokler ni v smeri navideznega gibanja Sonca obkrožil izvira (Hartland 2005 [1895]: 178–9), na otoku Skye so bolniki romali k izviru Loch-siant: tam so morali najprej popiti malo vode iz izvira, nato pa izvir trikrat obkrožiti v smeri Sonca (Hartland 2005 [1895]: 181), enako tudi na Irskem (Brenneman in Brenneman 1995: 18). Cirkumambulacija okoli izvirov je na Irskem še danes običajna praksa. Ob izviru St. John's v Dingle (Tobar Eoin) morajo bolniki na primer narediti tri kroge okrog izvira v smeri urinega kazalca, kar morajo devetkrat ponoviti (Brenneman in Brenneman 1995: 18). V Latviji so se ljudje v upanju na čudežno ozdravitev oči po kolenih plazili

¹⁷¹ Verjetno je tudi tu pomembna spolna simbolika: preslica je podolgovate (falične) oblike, peč pa v folklori pogosto simbolizira maternico.

okoli nekega slovitega kamna na polju Zigmantiškës, ga košček odlomili in se z njim nato podrgnili po očeh (Višinskaitė 2007–8: 236). V Makedoniji pa so v zahvalo za varstvo pred boleznimi in nevihtami kamnitim babam (tj. kamniti skladi v podobi ženske, imenovani »babe«) darovali kruh, živali, prižigali sveče in timijan, poleg tega pa jih tudi obkrožali z borovimi vejicami (Vražinovski 2000: 218–9; Hrobat 2010: 201).

PLODNOSTNA MAGIJA

Krožno gibanje se uporablja tudi v plodnostni magiji, katere namen je priklicati duše otrok iz sveta mrtvih. V povedki, zapisani v švicarskem kantonu Aargau, je babica z zlatim ključem ali kopačo lahko odprla t. i. *Kindli*- ali *Tittistein*, skalo, v kateri naj bi se nahajali otroci, lahko pa je najprej potrkala nanjo, nato pa jo trikrat žvižgajoč¹⁷² obkrožila. Če je pri tem ni nihče zmotil, je dobila fantka (Hoffmann–Kraye 1940: 11). Neplodne bramanske ženske so morale trikrat obkrožiti sveto pipalovo drevo, da bi tako inducirale nosečnost (Funk in Wagnalls 1949: 235). Seveda lahko tudi opasovanje cerkva, ki so ga izvajale neplodne ženske (prim. spredaj), razumemo kot magijsko prakso, a ker je šlo za javno dejanje, ki so ga izvajale v prisotnosti celotne skupnosti, pogosto na pomembne praznike, sem to dejanje, čeprav je cilj isti, uvrstila v poglavje o obredih. Povedka iz Farskih otokov pa na drugi strani kaže na obratni magijski postopek, se pravi na preprečenje zanositve oziroma plodnosti: ženska, ki si iz strahu pred porodnimi bolečinami ni želela otrok, je obrnila mlinski kamen v nasprotni smeri urinega kazalca, zaradi česar ni zanosila otrok, ki so ji bili namenjeni, so ji bile pa zato prihranjene porodne bolečine, ki se jih je tako bala (The Red and White Roses, Faeroe island of Sandoy leta 2005; v: Tom Muir, *Tales from the Viking Lands*, v tisku).¹⁷³

¹⁷² O pomenu žvižganja glej Mencej 2008.

¹⁷³ S pomočjo kroženja je bilo mogoče priklicati tudi veter. Škotski ribiči, ki so si želeli ugodnega vetra, so morali na otoku severno od otoka Skye trikrat obkrožiti kapelo na Fladdahulanu, potem pa izliti vodo prek kamnitega oltarja (Mac Culloch, *Misty Isle of Skye*, 1936: 249, CSS).

S kroženjem, vrtenjem oziroma katero koli obliko krožnega gibanja je v tradicijskih magijskih praksah mogoče priklicati tudi onstranska bitja, na primer duhove umrlih, vilince, hudiča ... Poročilo iz Sussexa iz leta 1962 na primer govori o tem, da mora tisti, ki bi želel videti Gospo na belem konju, narediti tri kroge. V Chanctonburyju so leta 1959 pisali o magijski praksi, ki se je odvijala opolnoči na kresno noč, da dvanajst krogov prikliče druida. Že leta 1819 pa so v Newport Pagnall nekateri devetkrat tekli okrog gomile, da bi prisilili vilince, da bi se prikazali. Leta 1909 je bilo v Chanctonburyju zapisano verovanje, po katerem bi tistemu, ki bi na brezmesечно noč sedemkrat tekkel okrog nekega krožnega prostora, ne da bi se ustavil, hudič prinesel skledo juhe iz gozda, medtem ko poročilo iz Sussexa iz leta 1969 pravi, da bi tisti, ki bi ob sedmih zjutraj na kresno jutro naredil sedem krogov, priklical satana (Menefee 1985: 3–4, 7–8). Po finski povedki je moral človek, ki so mu ukradli konja, sredi noči k cerkvi in jo devetkrat obkrožiti, da bi priklical duhove, ki bi vedeli povedati, kdo je bil tat (Koski 2008: 346).

Enaka vloga kroženja oziroma vrtenja je razvidna tudi iz sodobne prakse, ki jo dandanes množično izvajajo zlasti dekleta v Ameriki, namreč priklica prikazni, imenovane *Bloody Mary* (Krvava Marija). Ritual včasih zahteva vrtenje v krogu, kot je razvidno iz naslednjega opisa te prakse: »Dobro, greš v kopalnico, ugasneš luči, se trikrat zavrtiš in rečeš 'Bloody Mary, Bloody Mary, Bloody Mary' in potem naj bi se v ogledalu prikazala glava Bloody Mary.«¹⁷⁴ (Dundes 2002: 81, št. 4; gl. tudi št. 2)

Na podlagi gradiva, ki sem ga predstavila v tem poglavju, lahko jasno vidimo, da so ljudje v svojih vedeževalskih, zdravilskih, plodnostnih praksah in praksah priklica onstranskih bitij pogosto uporabljali tehniko kroženja prav kot način komunikacije z onim svetom, kot način vstopanja v oni svet, od koder so se nadejali pridobiti informacijo o prihodnosti, zdravje, plodnost ali kaj drugega. Tudi Samuel P. Menefee, ki se je v svojem članku osredotočil zgolj na angleške, škotske in irske povedke in sodobne prakse obkrožanja arheoloških spomenikov in drugih mest z namenom priklica nadnaravnih bitij, ki omenjajo neke vrste krožno gibanje, meni, da je funkcija krožnega gibanja v teh praksah odpreti prehod med izvajalci teh praks in onim svetom, kroženje pa je po njegovem mnenju »način porušenia pregrade med naravnim in nadnaravnim svetom« (1985: 8–9, 14).

¹⁷⁴ »Okay, you go into the bathroom and you turn out the lights and you turn around three times and you say 'Bloody Mary, Bloody Mary, Bloody Mary' and then Bloody Mary's head is supposed to appear in the mirror.«

KROŽNO GIBANJE KOT TEHNIKA PROFESIONALNIH MEDIATORJEV MED SVETOVOMA

Do sedaj sem govorila predvsem o tistih obredih, praksah, verovanjih, ki navadno zadevajo celotno skupnost in / ali so del kolektivnega znanja. Pokazala sem, da je ultimativni namen takšnega krožnega gibanja v obredih in magijskih praksah vzpostavljanje komunikacije z onim svetom. Teh praks niso izvajali magijski ali religiozni specialisti, ki bi se s komunikacijo med svetovoma ukvarjali profesionalno, ampak »običajni« ljudje, ki so v svojih dejanjih očitno posegali po skupni zalogi znanja, ki je v preprostejši obliki, kot je bilo tisto, ki so ga imeli profesionalci, obsegalo tudi znanje komunikacije z onim svetom – med drugim, kot kažejo prej navedeni primeri, tudi skozi krožno gibanje. Toda če je krožno gibanje res tisto, ki omogoča in vzpostavlja komunikacijo med svetovoma, bi ga nedvomno morali pričakovati tudi v praksah oziroma dejanjih, ki jih za vzpostavljanje komunikacije z drugim svetom izvajajo magijski oziroma religiozni specialisti, ki so profesionalci v takšni komunikaciji. Predvidevamo lahko, da bodo profesionalni mediatorji med svetovoma krožno gibanje uporabili kot *tehniko* komunikacije z onim svetom oziroma kot tehniko doseganja spremenjenega stanja zavesti, ekstaze, v kateri lahko svojo dušo namerno pošiljajo na potovanje v oni svet in opravljajo naloge, ki jih od njih pričakuje skupnost. Če bi lahko v obredih šamanov kot profesionalcev komunikacije med svetovoma *par excellence* našli krožno gibanje, bi lahko dodatno potrdili hipotezo, da je bilo to v tradicijski kulturi razumljeno in namerno uporabljano kot način vzpostavljanja komunikacije med svetovoma.

Čeprav so definicije šamanizma različne, med raziskovalci bolj ali manj prevladuje mnenje, da je eno od njegovih glavnih definicijskih obeležij oziroma njegovo jedro *ekstaza*¹⁷⁵ (Elijade 1985: 30; Hultkrantz 1997: 37, 42; Winkelman 1999: 402; 2006: 91; Money 2001: 20; DuBois 2009: 109), ki implicira določeno psihološko in fiziološko stanje (trans), niz tehnik, ki to stanje inducirajo, in kulturno (mitološko) oblikovan niz razumevanj kozmičnih dogodkov, ki se odvijajo med ekstazo. Šamanovo ekstatično stanje je definirano kot »trans, v času katerega njegova duša zapusti telo, se dvigne na nebo ali spusti v podzemlje« (Elijade 1985: 31; DuBois 2009: 109; prim. Winkelman 1999: 394, 411). Kljub temu da raziskovalci pogosto poudarjajo, da lahko o šamanizmu govorimo kot o fenomenu, ki ga najdemo po vsem svetu, in da je bil šamanizem značilna poteza vseh kultur (prim. Money 2001: 20; Winkelman 2006: 90, 92), pa sta sibirski in arktični šamanizem navadno razumljena kot šamanizem v ožjem smislu, v svoji najbolj »čisti«, najbolj »klasični« obliki¹⁷⁶ (Townsend 1999: 433–4). Poglejmo si torej, ali najdemo krožno gibanje v seansah šamanov na teh območjih.

ŠAMANIZEM EVENKOV (TUNGUSOV)

Že od enajstega stoletja dalje, še posebej pa od začetka dvajsetega stoletja, ko so v nekdanji Sovjetski zvezi potekala intenzivna terenska raziskovanja šamanizma, lahko naletimo na opise šamanističnih seans, ki so jih podali njihovi neposredni opazovalci. V opisu šamanističnega obreda zdravljenja pacienta, ki ga je obsedel demon, kot ga je opisal F. A. Anisimov (1963; navedeno po Siikala 1978), ki je v dvajsetih in tridesetih letih dvajsetega stoletja opravljal terensko raziskavo med Evenki na območju Podkamennaya Tunguska v Sibiriji (poročilo je iz leta 1931), je razvidno, da je šaman med svojo seanso uporabil tehniko vrtenja celo dvakrat. Ko je svoj *khargi* (svojo glavno dušo oziroma svojega živalskega dvojnika) poslal

¹⁷⁵ Tako mnenje Eliadeja je imelo velik vpliv na raziskovalce za njim, ki so le redko zanikali ključno vlogo transa v šamanizmu (prim. Hamayon 2007 [1993]; DuBois 2009: 109). A DuBois poudarja, da kljub prevladujočemu poudarku na stanju transa v šamanizmu mnoga poročila kažejo, da je imel trans le manjšo vlogo v šamanističnih seansi. Mnoge seanse vedeževanja in zdravljenja se odvijajo, ne da bi duša medtem zapustila šamanovo telo (2009: 124–6; Tolley 2009: 67).

¹⁷⁶ V razumevanju tega, katero obliko šamanizma imamo lahko za najbolj klasično, prihaja sicer do razlik. Eliade piše o šamanizmu v *stricto sensu* na območju srednje Azije in Sibirije, a v nadaljevanju omenja tudi arktično območje (Eliade 1985: 29); Winkelmann omenja, da bi moral biti termin šamanizem rezerviran zgolj za šamanizem v Sibiriji, Evraziji in v subarktičnem območju (1997: 304); Tolley piše o »klasičnem« šamanizmu v srednji Aziji, severni Sibiriji in drugih arktičnih območjih (2009: 67).

v spodnji svet, da bi poizvedel o vzrokih pacientove bolezni, se je »med kričanjem zadnjih poslovilnih besed duhovom bolj in bolj pogrezal v stanje ekstaze in končno vrgel boben v roke svojemu pomočniku, zgrabil jermene, ki so se držali središčnega droga šotora, in začel svoj šamanistični ples – pantonimo, ki je prikazovala, kako je njegov *khargi*, ki ga je spremljala skupina duhov, odhitel na nevarno potovanje, da bi izpolnil šamanov ukaz. (...) Šaman je skakal v zrak, se vrtel s pomočjo jermenov in imitiral tek in let svojih duhov, dosegel najvišjo stopnjo ekstaze in s peno na ustih padel na preprogo, ki so jo medtem položili na tla. Pomočnik je razpihal ogenj in se nagnil nad šamanovo otrdelo telo brez življenja. Ta je v tem trenutku predstavljal svoj *khargi* v deželi smrti (*khergu*), ki je bil tedaj zunaj tega navideznega trupla (...)» (Siikala 1978: 233–4; 5E, 5P1, 5P2; prim. tudi DuBois 2009: 110–11). Po nekem času je »šaman skočil pokonci in začel plesati šamanistični pantonimni ples¹⁷⁷, ki je simboliziral vrnitev *khargija* in njegovih spremljajočih duhov v srednji svet (*dulu*).« (Siikala 1978: 234; 5P3Q, prim. tudi 242)

Krožno gibanje oziroma vrtenje se je naslednjič pojavilo v drugem delu seanse, ko si je šaman opomogel od ekstaze in začel izganjati duha bolezni, ki ni hotel oditi: »Šaman je vrgel boben svojemu pomočniku, skočil s svojega prostora, zgrabil jermene, pritrjene na središčni drog šotora, in se začel vrteti okrog bolnika v divjem plesu ter poskušal izgnati duha bolezni.« (Siikala 1978: 234; 4M)

Kot vidimo, je bilo krožno gibanje v prvem primeru (5E, 5P1, 5P2) neposredno povezano z doseganjem ekstaze in obenem z odhodom šamanove duše na oni svet. Šamanova potovanja na drugi svet so namreč navadno, čeprav ne vedno, odigrana v globokem transu (prim. Hultkrantz 1997: 43–4). Ko šaman v prvem primeru pošlje zadnjega duha pomočnika na oni svet, »(...) preda boben in obenem vlogo mediatorja, to je šamanovo vlogo, svojemu pomočniku, in se zdaj v celoti poistoveti z vlogo *khargija*, ki potuje na spodnji svet. Svojo identifikacijo z vlogo duha razkrije z divjim pantonimnim plesom in tako, da uporablja živalske zvoke (5P1).« (Siikala 1978: 242). Anna Lena Siikala komentira, da je poglavje »(...) 5E, kar zadeva dejanje ekstatične tehnike, ključna točka v teku seanse. Opišemo jo lahko kot induciranje transa; šaman doseže spremenjeno stanje zavesti¹⁷⁸ in je kmalu v stanju popolne ekstaze pred izgubo zavesti.« (1978: 242) A po opisu seanse sodeč lahko vidimo, da

¹⁷⁷ Žal poročilo ne omenja tega, ali je šlo za ples v krogu.

¹⁷⁸ A. M. Ludwig definira spremenjeno stanje zavesti (*altered state of consciousness* ali ASC) kot »katero koli mentalno stanje, ki je inducirano z različnimi fiziološkimi, psihološkimi ali farmakološkimi dejanji ali povzročitelji, ki je lahko kot tako prepoznano subjektivno s strani posameznika samega (ali pa s strani objektivnega opazovalca) kot takšno, ki za tega posameznika predstavlja zadostno deviacijo od običajnih norm v subjektivni izkušnji ali psihološkem funkcioniranju v budnem stanju« (po Ustinova 2009: 18).

je najvišja točka ekstaze dosežena šele v poglavju P51, po tem, ko je šaman nekaj časa skakal in se vrtel, po čemer je izgubil zavest (5P2), kar »kaže, da je šamanova duša dosegla svet mrtvih (*khergu*)« (Siikala 1978: 242).

V drugem delu (4M) pa ne najdemo neposredne povezave šamanovega krožnega gibanja z njegovim ekstatičnim stanjem in letom njegove duše na oni svet. Njegovo vrtenje je v tem primeru povezano zgolj z izganjanjem duha bolezni iz bolnika. A ker ti duhovi prihajajo iz sveta mrtvih (kamor jih na koncu seanse šaman tudi ponovno odpošlje), je jasno, da tudi v tem primeru krožno gibanje simbolizira potovanje na oni svet, le da tokrat ne njegove duše, ampak duha bolezni (šaman ga s tem spodbuja k odhodu s tega sveta in usmerja proti drugemu svetu).

Predvidevamo lahko, da je bil torej tudi ples, ki je v poročilu, navedenem spredaj, simboliziral vrnitev *khargija* in njegovih duhov pomočnikov v srednji svet (prim. spredaj Siikala 1978: 234; 5P3Q), ples v krogu, ki je simboliziral prehod z enega na drugi svet, le da v obratni smeri, a ker o načinu oziroma obliki plesa nimamo podatka, tega ne moremo vedeti z gotovostjo¹⁷⁹. Ples se je v teku seanse pojavil še dvakrat, a obakrat brez podatka o tem, za kakšne vrste ples je šlo. Pojavil se je v tretjem delu seanse, ko je duhu bolezni uspelo pobegniti, tik preden je šaman dosegel vrh ekstaze: »Šaman se je odtrgal s svojega mesta, zgrabil jermene, pritrjene na središčni drog, in se vrgel v ples, vročičen v ritmu in intenzivnosti. (...) Šamanova ekstaza in ekstaza gledalcev sta dosegli vrh; ujeti duh bolezni so šamanovi duhovi odnesli v spodnji svet, kjer naj bi ga odvrgli v prepad. (...) Po tem so se šaman in njegovi duhovi vrnili v srednji svet in med vrnitvijo zgradili vse prehode iz spodnjega sveta. Ko so prišli v srednji svet (*dulu*), se je šamanov ples končal.« (Siikala 1978: 236; 5P1N–5P3) Tudi na podlagi tega opisa lahko zgolj sklepamo, da je šlo za krožni ples, saj ga je šaman izvedel s pomočjo jermenov, tako kot v prvem primeru (spredaj), kjer poročilo izrecno omenja, da je šlo za vrteči ples. Če je tako, lahko ponovno vidimo neposredno povezavo med krožnim plesom in ekstazo oziroma prehodom z enega na drugi svet (pošiljanje duha bolezni iz tega na drugi svet). Prav tako je v zadnjem delu seanse, ki je bil posvečen bogovom, šaman izvedel poseben ples, ki je prikazoval njegovo potovanje k bogovom v zgornjem svetu (Siikala 1978: 237, 5P1), njegova pot nazaj v srednji svet pa je bila predstavljena v »podobi vnetega, veselega, glasnega plesa

¹⁷⁹ Verjetno bi v šamanističnih seansah lahko našli še več primerov krožnega gibanja, če bi bili opisi teh seans bolj natančni – zdi se, da *način* pa tudi *smer* gibanja šamana v teku obreda nista bila deležna posebne pozornosti poročevalcev, saj pogosto nista specificirana, ampak poročevalci pišejo samo o plesu kot takem, pri tem pa ne moremo zatrdno vedeti, ali gre zares za ples v krogu ali ne. Sodeč po posnetkih (prim. posnetke na youtube; na primer internetni vir 11) šamanističnih obredov, v katerih se šaman praviloma vrti okrog osi svojega telesa in v krogu po prostoru, pa lahko domnevamo, da gre za krožne plesse.

ekstaze« (Siikala 1978: 237, 5P3). Žal tudi tu ne moremo zatrdno vedeti, ali je šlo za krožni ples ali ne, vsekakor pa je v obeh primerih ples simboliziral prehod iz enega sveta v drugega (prim. Siikala 1978: 246).

V seansi Evenk šamana je gibanje oziroma ples tam, kjer lahko z gotovostjo trdimo, da gre za krožno gibanje, na eni strani tesno povezan s prihodom šamanove duše v svet mrtvih in obenem z doseganjem ekstaze, na drugi strani pa z izganjanjem duha bolezni iz bolnikovega telesa in z njegovo potjo nazaj na oni svet – v obeh primerih torej s prehajanjem med svetovoma.

ŠAMANIZEM NANAJCEV

Razne oblike šamanovega krožnega gibanja se pojavljajo tudi v opisu seanse Nanaj šamana (Lopatin 1960: 139–47, 160–72; navedeno po Siikala 1978), čigar glavna naloga je bila pospremiti dušo umrlega v bivališče umrlih (*Buni*) na zadnji dan praznika *kaza-taori*, spominskega praznika mrtvih. Na večer zadnjega dne praznovanja, po tem, ko je prvi del obreda končan¹⁸⁰, šaman vzame boben in se s pesmijo obrne na svoje duhove zaščitnike ter jih roti, naj mu pokažejo pot v *Buni*. Pot skuša najti tako, da spleza po lestvi (medtem tudi vedežuje); ko spleza z nje dol, je to znak, da je iskanje poti končano in da se pot v *Buni* lahko začne (Siikala 1978: 266). Šaman zahteva boben in zapoje pesem, v kateri prosi duhove, naj ga vodijo v *Buni*; duha prosi, naj pošlje ptico *Koori*, da bo lahko odletel tja in nazaj. »Šaman zatem prične z norim plesom, udarja po bobnu z veliko močjo in začne izvajati skoraj neverjetne poskoke. Medtem ko se dolgo časa vrti na enem mestu in zatem hitro teče okrog ognja, eden od njegovih pomočnikov udarja po drugem bobnu (...) šaman pleše v ekstatični razburjenosti okoli plamenečega ognja (...) Do sedaj je šamanova razburjenost dosegla neverjetno višino,« obred opisuje Lopatin (navedeno po Siikala 1978: 267, 5E). Gosti se tedaj posedejo okoli šamana in ta »(...) začne odigravati svoje težko potovanje v *Buni*« (Siikala 1978: 267, 5P1).

Siikala komentira, da ima »končno zbiranje moči pred potovanjem (5E) poglobljen pomen za tehniko ekstaze« (1978: 275). Tudi Lopatin v svojem komentarju k temu delu seanse poudarja, da po pesmi »(...) šaman nadaljuje s plesom, ki sčasoma, ko izvajalec doseže stanje popolne ekstaze, postane razburjen. Med plesom je šaman povsem osredotočen na svoje stanje in vso pozornost usmerja v oni svet.« (Siikala

¹⁸⁰ Še pred začetkom obreda »(...) šaman trikrat teče okrog koč, medtem ko ga oborožen Goldi na silo potiska nazaj« (Siikala 1978: 266, 3T). Kot komentira Siikala, pomen tega dela obreda, ki spremlja šamanov poskus vstopa v koč, ni povsem jasen (prim. 1978: 274).

1978: 275) Tudi iz tega opisa šamanistične seanse je torej jasno razvidno, da se krožno gibanje (vrtenje, tek okrog ognja) odvija neposredno povezano z doseganjem ekstaze, do katere pride pred začetkom šamanovega odigravanja potovanja v svet mrtvih¹⁸¹. Tu se celotno potovanje pravzaprav odvija na drugem svetu, *Buni*, dežela mrtvih, pa je zgolj šamanov končni cilj (Siikala 1978: 276).

ŠAMANIZEM OROČIJEV

Znotraj seanse Oroči šamana Okka Akke iz vasi Uska ob reki Tumn (Amur), o kateri je leta 1940 prav tako poročal Ivan A. Lopatin (1946–1949: 365–8; navedeno po Siikala 1978) in katere namen je bil ozdraviti bolnega otroka, se krožno gibanje, ples okrog ognja, tek okrog ognja in vrtenje, pojavlja na več mestih. Prvikrat se pojavi že na začetku obreda: po tem ko šaman sedi ob bolniku in nekaj časa prepeva pesmi, »skoči s svojega mesta in začne plesati okoli ognja. (...) Šaman zatem devetkrat zapleše okoli ognja in nato začne peti (...) Ta pesem je neke vrste zaklinjanje. (...) Šaman zatem ponovno devetkrat zapleše okoli ognja.« (po Siikala 1978: 278–9; 2D–2E) Po končanem plesu šaman ponovno kliče svojega duha zaščitnika, kar traja več kot pol ure. Končno se strese in preneha peti. Ko začne kričati s spremenjenim glasom, je to znamenje, da je duh prišel, in šaman ga začne oponašati (Siikala 1978: 280; 3G). Siikala na tem mestu komentira, da »je šaman v ekstazi«. Zatem se približa otroku, se ga dotakne in ga povoha (1978: 280; 3T). Med udarjanjem po bobnu »skače in teče okoli ognja v razburjenem plesu«. Končno iztegne roke, v katerih še vedno drži boben, in kriči: »Letim, letim, prevzel te bom. Ujel te bom. Nikamor mi ne moreš uiti.« (Siikala 1978: 280; 5P)

Prva dva primera krožnega gibanja šamana, se pravi devetkrat ponovljeni ples okoli ognja na začetku seanse (2D–2E), sta bila očitno povezana s priklicem šamanovega duha zaščitnika. Ta faza je bila hkrati uvod v stanje ekstaze, ki jo je šaman dosegel v trenutku, ko je prišel duh pomočnik (prim. Siikala 1978: 283). Tretji primer krožnega gibanja, tj. tek okrog ognja (5P), ki je sledil takoj po prihodu šamanovega duha zaščitnika, Lopatin, ki je sam opazoval seanso, nedvoumno povezuje z odhodom šamanove duše na oni svet: »Kot sem izvedel kasneje, sta šamanov tek in skakanje predstavljala šamanov let v svet duhov, kamor je odganjal zlega duha, ki je ukradel fantovo dušo in tako povzročil njegovo bolezen.« (po Siikala 1978: 280; 5P) Tudi Siikala komentira, da je šaman »izrazil svoje potovanje v drugi svet z relativno preprosto teatralično tehniko; tako da je tekel in skakal okrog sobe in ob tem kričal: 'Letim, letim.'« (1978: 283)

¹⁸¹ Zdi se, da je šaman deloma v ekstazi sicer tudi že med sceno z lestvijo, a od takrat je njegov trans očitno pustil (prim. Siikala 1978: 275).

Krožno gibanje se ponovno pojavi ob koncu seanse. Ko šaman končno neha teči, se »večkrat zavrti na mestu, potem pa začne teči v nasprotno smer z veselim krikom: 'Imam ga, Imam ga!' Dlani drži v obliki čaše, kot bi imel nekaj v njih.«¹⁸² Po tem skoči v dečkovo posteljo in dečkovi starši ju pokrijejo (Siikala 1978: 280, 5Q). Nekaj minut kasneje ponovno začne plesati¹⁸³, bobnati in peti in čez čas bi padel po tleh od izčrpanosti, če ga ne bi podprli (Siikala 1978: 280–1, 6I; prim. tudi Elijade 1985: 190–1). Siikala o tem delu seanse pravi, da šaman svojo »vrnitev (5Q) izraža z večkratnim vrtenjem in zatem tekom v nasprotno smer med veselim vzklikanjem: Imam ga, Imam ga!« (1978: 283–4) Vrtenje na istem mestu očitno predstavlja točko, kjer se je potovanje na drugi svet končalo in se je začelo potovanje nazaj na ta svet, ki je prikazano s tekom v nasprotno smer. Čeprav v tem primeru vrtenje ni bilo povezano z ekstazo, saj je šaman že bil v stanju ekstaze¹⁸⁴, pa je vendarle nedvomno povezano s prehodom njegove duše z enega sveta na drugega.

Sklenemo lahko torej, da je bil ples okrog ognja v prvih dveh primerih povezan z invokacijo duhov pomočnikov neposredno pred šamanovo ekstazo, do katere je prišlo ob prihodu duha – pomočnika, medtem ko je bil tretji primer krožnega plesa okrog ognja takoj za tem neposredno povezan s potovanjem šamanove duše na drugi svet. Četrty primer krožnega gibanja med seanso, tj. vrtenje na mestu in zatem tek v nasprotno smer, pa označuje šamanovo potovanje nazaj na ta svet.

ŠAMANIZEM SAAMIJEV

Do sedaj sem pokazala primere uporabe krožnega gibanja v seansah sibirskih šamanov, ki so jih opisali sovjetski raziskovalci v prvi polovici dvajsetega stoletja. Na omembe krožnega gibanja pa lahko naletimo tudi v starejših zgodovinskih virih. Spredaj sem omenila, da velja za jedro šamanizma sibirski in arktični šamanizem, zato si pogledajmo tokrat še arktični šamanizem – seanse Saamijev.

Neke vrste krožno gibanje v šamanistični seansi omenja že Olaus Magnus v knjigi *Historia de Gentibus Septentrionalibus* iz leta 1555. V njej piše, da tisti, ki bi rad ugotovil, kje se nahajajo njegovi sovražniki ali prijatelji, o tem povpraša Laponca¹⁸⁵ ali

¹⁸² Naslednji dan je pojasnil, da je demonu dušo v podobi vrabčka ukradel nazaj.

¹⁸³ Žal tudi tu ni jasno, ali je šlo za ples v krogu oziroma okoli ognja, na kar bi lahko sklepali na podlagi primerjave z drugimi opisi. Siikala sklene, da to dejanje vsebuje odpošiljanje duhov pomočnikov nazaj (1978: 284), očitno na drugi svet – takšno dejanje je v seansi Evenk šamana odigrano z jasnim krožnim gibanjem (prim. spredaj).

¹⁸⁴ Kot poudarja Eliade, pa se v tej seansi ekstaza šamana ne izraža skozi trans, ampak jo šaman doseže in nadaljuje med plesom, ki simbolizira magični let (1985: 191).

¹⁸⁵ Tj. Saamija (poimenovanje Laponec danes velja za politično nekorektno).

finskega strokovnjaka v tej umetnosti (magiji). »Čarovnik vstopi v sobo, zadovoljen, če ima s seboj ženo in enega spremljevalca, in s kladivom po bakreni žabi ali kači na nakovalu udari predpisano število udarcev; momljajoč uroke se *vrtil sem in tja* in nenadoma pade na tla v transu, v katerem kratek čas leži kot mrtev (...)¹⁸⁶ (internetni vir 12) Vrtenju na vse strani skorajda takoj sledi trans.

Krožni ples, povezan z ekstazo, nedvomno omenja tudi poročilo o seansi Saamija Jacoba Smaosvenda iz leta 1697. Po poročilu sodeč ga je namreč »ekstaza doletela po tem, ko je za trenutek plesal v krogu« (Der Vielförmige Hinzelmann, Leipzig 1704, faksimile reproduciran v Göttingenu l. 1965; navedeno po Lecouteux 2003: 38).

Leta 1717 je učitelj in misijonar Isaac Olsen opisal šamanistično seanso *noaideja* (Saami čarovnika, maga), v kateri med drugim prav tako lahko zasledimo neke vrste krožno gibanje, v tem primeru vrtenje v smeri urinega kazalca in čez nekaj časa nazaj, a zdi se, da ima v tej seansi to gibanje za doseganje transa, v primerjavi z drugimi elementi, manjši pomen, saj je v njem nakopičeno veliko različnih dejanj in tehnik, poleg tega pa ekstaza ne nastopi neposredno po vrtenju, ampak precej kasneje¹⁸⁷ (Olsen 1717: 43–6; navedeno po Fyhn 2001: 35–6; prim. tudi Grambo 1973: 433).

¹⁸⁶ »The wizard then enters a room, satisfied to have with him his wife and one other companion, and strikes over an anvil a prescribed number of blows with a hammer on a copper frog or serpent; muttering spells *he spins this way and that, and suddenly falling, is caught in a trance in which he lies for a short time as though dead (...)*«

¹⁸⁷ »(...) The noaide himself is dressed in clothes turned inside-out. The noaide takes up the instruments. The runeomme [Christian word for the Holy Drum] made of wood with bronze decorations of different kinds, the horn-hammer, special stones, knives, scissors, different iron objects, bronze chains to pull and scrape with, rings and axes. He beats the runeomme with the horn hammer, and he uses the other instruments as they are supposed to be used. He then starts to rune [Christian word for performing magic] and joik [Saami chanting]. If he is forced to hold a 'noaide-mass' without the runeomme, he can still manage using other tools for making noise. He stands on his knees in the fire-place, first making some turns clockwise, then he stamps in the ground with the axe and shouts a few times, then he turns his back to the fire, standing on both knees. After this he turns back again, with his buttocks to the feet. He is now ready to joik and rune [...] then, when he has been joiking for a while, drunk some of that lye and Rupliimzias [A mixture of turbid from fish-oil and guts, heads and internals of fish] and fish-oil, he starts to beat his fore-head, head and chest with the back of the axe in his hand. He keeps on drinking, and in the end he beats with the sharp end of the axe with both hands to his forehead, head and his chest, and no harm comes to him. He now has become so hard, so penetrated with magic, so drunk and so straight through be-Deville, that not steel, iron, fire nor water can hurt him. With his bare hands, he takes burning coal, fire and ashes from the fireplace, throws it around the house, as if he was going to burn down both the house – with the people and their clothes. But he does not cause any harm. He then drinks pure lye (!), Rupliimzias and fish-oil, and he pulls off his clothes. Naked he sets himself in the fireplace. He sits like this for a long time, runing and joiking, [...] then he throws himself to the door, puts his head under the door-step, and falls into a coma or hibernation, as if he were dead.«

Tudi če v tem zadnjem primeru kroženje ni nujno (edini) element, ki je sprožil ekstazo, lahko na podlagi drugih virov vsaj od srede šestnajstega stoletja dalje vendarle trdimo, da je bilo kroženje značilen element šamanistične seanse Saamijev. Ples oziroma gibanje (vrtenje okoli lastne osi, okoli ognja, okoli bolnika ...), v katerem šaman zarisuje obliko kroga, lahko po mnenju poljske raziskovalke Jolante Kowalske razumemo kot način ustvarjanja simbolnega prehoda, skozi katerega ta vstopa v drugi svet. Oroči šaman, na primer, je s tem, ko je devetkrat zaokrožil okrog ognja, simbolno premagal devet nivojev, ki vodijo do nebes. Isto gibanje izvajajo tudi šamani zunaj Sibirije in Arktike. V karibski skupnosti v Venezueli šamanova duša med iniciacijo odide na pot v zgornji svet tako, da pleše v krogu, kar naj bi simboliziralo šamanovo vzpenjanje po spiralni lestvi prek zaporednih nebesnih nivojev (Kowalska 1991: 87–8). Vrtenje, krožni ples lahko torej razumemo kot tehniko, ki jo šaman uporablja, da sproži trans in s tem odhod duše iz telesa na drugi svet, ter obenem kot znamenje, da je vstopil v drugi svet.

VOLHVI

Čeprav o staroruskih magijskih specialistih, *volhvih*, ni mogoče najti veliko podatkov, pa tisti, ki obstajajo, kažejo, da je bilo krožno gibanje vsekakor ključno tudi za njihove ekstatične obrede. O volhvih pričajo dokumenti iz enajstega in dvanajstega stoletja: živeli naj bi v gozdovih, pripisovali so jim skrivno znanje, ljudje so se nanje obračali v želji, da bi ozdravili bolezni, odpravili nesreče, napovedovali prihodnost itd. (Aničkov 1995 (1914): 260–70). Volhvi so dosegali ekstazo skozi ekstatični, t. i. »vrteni ples« (*vertimoje plasanije*), o katerem so stari cerkveni spisi pisali kot o »najbolj prekletem« od vseh ljudskih praks. Po njem naj bi padli v stanje fizične izčrpanosti, otrplosti (*ocěr*), potem pa vedeževali. Aničkov poudarja tesne paralele med volhvi in šamani: tako kot šamani po svojem plesu padejo v otrplost, so tudi volhvi zdravili »otrpli«, tako kot se šamani sklicujejo na duhove, so volhvi začenjali vedeževanje z besedami: »Nam so bogovi povedali« ali »Oglasilo se mi je pet bogov«. Aničkov, in za njim Moszyiński, tako torej ne dopuščata nobenega dvoma v to, da so bili volhvi podobni šamanom po svoji sposobnosti, da so lahko dosegli ekstatično stanje (Aničkov 1995 (1914): 271; Moszyiński 1967, II/1: 364–5).

Kot v vseh prej navedenih primerih lahko torej tudi v primeru volhvov, neke vrste srednjeveških ruskih šamanov, vidimo tesno zvezo med krožnim gibanjem (vrtenim plesom) in doseganjem stanja ekstaze. Nenehna povezava krožnega gibanja s stanjem

ekstaze znotraj različnih kultur¹⁸⁸ nas napeljuje na misel, da obstaja med krožnim gibanjem in ekstazo tesna zveza, ki ni omejena ne geografsko ne zgodovinsko, in, kot bom pokazala kasneje, tudi ne na šamanizem v ožjem smislu.

VOLKODLAKI

Spremenjena stanja zavesti šamanov navadno implicirajo let duše, potovanja na drugi svet in / ali transformacijo v žival (Winkelman 1999: 396). Kot dokazuje Claude Lecouteux, naj bi tudi evropska tradicijska verovanja o volkodlakih izšla prav iz šamanističnih koncepcij duše: v transformacijah volkodlakov naj bi namreč ne šlo za metamorfozo telesa, temveč let živalskega dvojnika. Po evropskih poganskih verovanjih naj bi imel človek namreč dvojnika (*double*, alter-ego, dušo), ki je, po tem ko se je odlepil od telesa, v podobi živali potoval naokrog (1992: 17, 127) in tako komuniciral z onim svetom. Metamorfoze dvojnika so se postopoma ustalile na volku, čeprav se je na začetku lahko dvojnik pojavljal v različnih živalskih podobah – npr. v podobi medveda, konja, divje svinje, ptice, mačke, žabe, ribe ... (Kvideland in Sehmsdorf 1988: 75; Lecouteux 1992: 139; Pócs 1999: 34, 2008: 90). Volkodlaki naj bi bili torej ljudje, katerih dvojnik je lahko v podobi volka zapustil telo in se prosto gibal naokrog – z drugimi besedami tisti, ki so bili sposobni ekstaze, tj. pošiljanja dvojnika iz telesa (Lecouteux 1992: 17), neke vrste mediatorji z onim svetom torej. Če krožno gibanje razumemo kot tehniko, ki lahko sproži ekstazo, in če volkodlake razumemo kot specialiste ekstaze oziroma neke vrste šamane, ki so sposobni s svojo dušo v podobi živali komunicirati z onim svetom, potem seveda ni nič nenavadnega, da v evropskih povedkah poleg drugih, bolj znanih metod transformacije v volka transformacijo v volka sproži tudi krožno gibanje v kateri koli od njegovih pojavnih

¹⁸⁸ Bucholz meni, da lahko krožni ples najdemo tudi v poročilu o vedeževalski seansi preprokinje iz islandske Sage o Eriku Rdečem (4, 208), ki je bila najverjetneje napisana v 13. stoletju. Ples v krogu prepozna v krogu, ki so ga ženske med njenim vedeževanjem sklenile okrog odra, na katerem je sedela vedeževalka Thorbjorg med vedeževanjem: » (...) auf einen Rundtanz der Helferinnen bei der Séance deutet die Bemerkung der *Eiriks saga rauða* 4 (208): *slógu þá konur hring um hjallinn* (... the women formed a ring round about ...).« (1968: 35–6) Čeprav možna, in v komparaciji z drugimi navedenimi primeru celo zelo verjetna, pa njegova interpretacija nujno ostaja spekulativna, saj tekst ne govori izrecno o krožnem plesu kot takem, ampak samo o krogu, ki so ga ženske sklenile – prim. »Thorkell thereupon urged Gudrid to consent, and she yielded to his wishes. The women formed a ring round about, and Thorbjorg ascended the scaffold and the seat prepared for her enchantments. Then sang Gudrid the weird-song in so beautiful and excellent a manner, that to no one there did it seem that he had ever before heard the song in voice so beautiful as now.« (Anonymous, *The Saga of Erik the Red*, prev: J. Sephton, *Icelandic Saga Database*, Sveinbjorn Thordarson (ur.), internetni vir 13)

oblik: valjanje, delanje prevalov, vrtenje, tek v krogu ... A celo če metamorfoza vendarle implicira fizično transformacijo telesa, se pravi menjavo kože, konverzijo notranje podobe (volčje kože) v zunanjo podobo, ne pa let duše oziroma živalskega dvojnika iz telesa, kot meni Francisco Vaz da Silva (čeprav se zdi, da sta obe predstavi kompatibilni), te »osebe z dvema kožama« vsekakor periodično alternirajo med nasprotnima aspektoma samega sebe – med človeškim in nadnaravnim, onstranskim, živalskim aspektom (2002: 46–7). Tehnika, ki omogoča to alternacijo med človeškim in nečloveškim je (med drugim) lahko tehnika krožnega gibanja¹⁸⁹.

Summers v svoji monografiji o volkodlakih v evropski tradiciji sicer našteva naslednje temeljne načine spreminjanja v volka (kadar gre za hoteno spreminjanje, se pravi v primerih, ko človek ne postane volk zaradi uroka): človek, ki želi postati žival, se mora pogosto najprej sleči do golega (odvreči oblačila), zatem se namazati s čudežnim mazilom ali si nataktni pas, narejen iz krzna živali, v katero se bo spremenil, ali pa iz kože človeka, ki je bil kot morilec obešen ali zaradi prestopkov mučen na kolesu (1933: 103–12). Poleg teh navaja tudi nekatere druge metode, ki se zdijo redkeje, kot so pitje vode iz stopinje divjega volka, uživanje možgan ali mesa živali, pitje vode iz potokov in mlak, kjer straši, vohanje likantrofične rože in žvečenje neke rastline (Summers 1933: 112–3). V slovanskem izročilu najdemo še tehnike transformacije v volka, kot so prekopicnjenje prek plota, prek trepetlikinega štor, prek križpotja, plazenje skozi obroč, vtikanje noža v zemljo, prekoračenje čarovničinega pasu pod pragom, opasanje z začaranim pasom itd. (Gura in Levkijevska 1995: 419; Levkijevska 2001: 106). Ena najbolj splošno razširjenih tehnik transformacije v volka je gotovo ta, ki najprej zahteva slačenje oblačil (do golega) in nato oblačenje, natikanje živalske kože, pasu ipd., ter obraten postopek, kadar se volk želi spremeniti nazaj v človeško podobo (prim. Afanasjev 1994 [1869]: 531; Valjavec 1885: 615, Žena vučica; Valjavec 1866: 229–30, št. 4; Plohl Herdovigov 1868: 107; Banović 1933: 236–7; Palavestra 1963: 33; Devlin 1987: 73; Kvideland in Sehmsdorf 1988: 78–9; Kropelj 2008: 292). Medtem ko živalska koža lahko torej implicira »onstranski« aspekt človeka, so, nasprotno, oblačilo, ime, uživanje kruha (tj. ne-surove, pečene hrane – prim. Palavestra 1963: 33) znamenja tega sveta, ki poudarjajo človeški aspekt, zato sprožijo spremembo volka nazaj v človeško podobno (prim. Kvideland in Sehmsdorf 1988: 76; Vaz da Silva 2003: 344–5; Pócs 2008: 95–8; Kropelj 2008: 292). Kot piše Éva Pócs, med delovne procese človeške kulture, ki lahko »ukrotijo« demonične aspekte človeške narave, spadajo predvsem kuhanje, peka, predenje in tkanje (2008: 97–8). Ena od tehnik spreminjanja človeka v

¹⁸⁹ Celo če ne sprejmemo interpretacije Lecouteuxa in volkodlakov ne razumemo kot magijskih specialistov, ki so bili sposobni poslati svojo dušo na potovanje izven telesa, ampak jih imamo za ljudi, ki so vpleteni v deviantno seksualno vedenje (prim. de Blécourt 2007) – kar se vsaj v določenih primerih zdi verjetno –, lahko na podlagi zapisanih pripovedi še vedno trdimo, da je bilo krožno gibanje tisto, ki je tudi v teh primerih v ljudeh sprožilo transformacijo v njihovo »animalično« plat, tj. »deviantno« seksualnost.

živalsko podobo, ki je Summers sicer ne omenja v svoji pregledni monografiji, je tudi plazenje pod vejo, ki nad zemljo tvori polkrog, skozi obroč ali kožo (prim. Palavestra 1963: 34–5). Otroka je bilo v slovenskem izročilu mogoče rešiti vedomstva¹⁹⁰ tako, da so ga z nogami naprej pretaknili skozi okno ali skozi rogovilo trte, ki so morali zatem pustiti, da usahne (Kropej 2008: 295). Hrvaška pripoved iz Dobre pravi takole: *Nekateri človek se tako rodi, nekateri si pa naredi obroč ter se prevleče skozenj pa se prevrže na volka; ako se pa prevrže zopet nazaj, pa je zopet – človek.* (Navratil 1896: 25) Zgodba iz Vrličke krajine ali Makarskega primorja¹⁹¹ pravi, da se volk postane tako, da se zvije vrh jesenove veje v zemljo, potem pa se vrže pod vejo narobe, v smeri od zahoda proti vzhodu, naproti Soncu¹⁹² (Banović 1933: 235). Tehnika, pri kateri se človek »potegne, vleče skoz« oziroma splazi skozi krog, ki ga tvori veja rastline, drevesa, skozi votlo stvar, npr. kamen, kolač, razklano drevo (strožnice, robide, kopinje) ipd. (prim. Kotnik 1943: 115–9), je v svoji simboliki seveda jasna: na ta način človek vstopi v drugi svet in se na drugi strani ponovno rodi, ob tem pa staro stanje stvari pusti za seboj. To dejanje nosi v sebi simbolizem smrti in ponovnega rojstva oziroma rojstva v novo eksistenco (prim. Pócs 2008: 93). V slovenski in hrvaški folklori najdemo tudi povedke, v katerih transformacijo v volka povzroči preskok prek podrte bukve (Valjavec 1890: 96, št. 7) ali udarec s palico (Lang 1914: 217–8; Samobor)¹⁹³.

A na tem mestu me posebej zanima transformacija človeka v volka s pomočjo tehnike krožnega gibanja. Medtem ko so raziskovalci že pisali o spredaj omenjenih tehnikah, tehnika kroženja, nasprotno, vsaj kolikor je meni znano, do sedaj skorajda ni pritegnila njihove pozornosti. Krožno gibanje se v povedkah o volkodlakih kaže predvsem kot prevračanje kozolca oziroma prekopicevanje (premet prek glave), kotaljenje, valjanje in (ob)krožanje. Poglejmo si torej nekaj evropskih povedk o volkodlakih, ki sem jih namerno zbrala iz med seboj zelo oddaljenih dežel, da bi pokazala, da je bila ta tehnika znana na zelo širokem območju.

Matevž Ravnikar – Poženčan je sredi devetnajstega stoletja tako zapisal, da se »ljudje, ki se rodijo narobe, tj. z nogami naprej, /se/ lahko, kadar hočejo, spremenijo

¹⁹⁰ Vedomec je v slovenski folklori prav tako človek, ki se je sposoben spreminjati v žival.

¹⁹¹ Žal natančen kraj zapisa ni naveden, zato je o lokaciji mogoče sklepati zgolj iz naslova prispevka.

¹⁹² »(...) otide od kuće malo dalje u goru, nađe dobru jasenovu granu, savije joj vr u zemlju, pa se unda promeće pod granu ma naopako od zapada na istok, što reku riščani 'nasusret sunca'. On ti se sve promeće, promeće; kosu na glavi vraća dlanim uzbrdo i sve ništo goneta i govori, šta – vrag zna i oni! Doklen se tako promeće, odma odredi, doklen će stat u vukovim.«

¹⁹³ »(...) Onda beli vuk povleče jagara naprvo i vudrl ga je triput šibum i on je taki postal vuk. (...) On je došel najzajdni, no nemu ni nikakve hrane odredil, neg ga je vudril triput ze šibum i onda je pak nazaj postal čovek.« Tu sicer ne gre za prostovoljno transformacijo, temveč za transformacijo, ki jo povzroči nekdo drug.

v volka in delajo škodo kakor volkovi, tako da se hranijo kakor volkovi s čredami. Da se spremeni v volka, se tak človek samo *povalja* po krtini.« (Matevž Ravnikar–Poženčan, Rokopisna zbirka, NUK, MS 483, XI, št. 18: navedeno po Kropelj 2008: 292)

Podobne zapise najdemo na **Hrvaškem**. Prvi dve povedki tako govorita o *prekopicnjenju*, ki sproži transformacijo v žival:

Išao lovac njeki na večer na visoki jasen namjerom, da će čekati vučjeg pastira i vuke, pak da dva tri i ubije. On je čekao; vučji pastir dodje u podobi biela vuka, a to je bio sv. Juraj, koj se je stvorio vukom. Tri puta je zatulio i išli pješke i vozili se na kolih vuci sa svih stranah svieta. Bieli vuk, vučji pastir, svakom vuku nali je nješto u usta i za tili se čas svi razidoše. Lovac se tako naglu razstanku nije nadao, zato i nije pucao na vuke, dok nevidi, šta će raditi; nu čim su se stali razilaziti, vučji pastir pozove lovca sa jasena i zapovjedi, da se do gola svuče; opi je ga nekakovom vodom, da se tri puta prekopicnu a na treći put postane vuk, što je morao ostati na tri godine. Vučji pastir zakopa mu opravu pod jedan dub i odluči za kaznu, što je htjeo ubiti vuka, da si po smjetištu pobira živež. (...) (Deželić 1863: 223–4, Ivanić Grad).

V naslednji hrvaški povedki se mora človek, ki se želi spremeniti v volka, prekopicniti, a skozi obroč, ki še dodatno poudarja simboliko vstopa v drugi svet. Toda, kot bomo videli v drugih povedkah, prekopicnjenje ni nujno povezano z obročem, krogom – za preobrazbo zadošča tudi zgolj *prekopicnjenje*:

Jedanput je bil jeden jager pak je hodil pazit zveri. Išel je na jedan hrast, a pod ov hrast su hodili vuki i ž jimi skup vučji pastir. Gda su išli, pastir je išel prvi, a oni za jim. Gda su tam došli, onda veli vučji pastir jagru:

- Čuješ, hodi dole.

On se ni ufal i niti ni išel. Onda mu veli:

- Hodi, drugač te ove zveri pojedu.

Onda je išel i gda je došel s hrasta, veli mu vučji pastir:

- Vezda kaj očes rajši, jeli ćeš biti to kaj sem ja bil sedam let, ili da te ove zveri pojedu?

On je rekel da će rajši to kaj je on bil. Onda mu je rekel pastir:

- Prekopicni se kroz ov obruč.

On se je prekopicnul i vuk je postal, a vuki su vikali:

- Živio, novoga pastira smo dobili, kojemu budemo purane krali.

(Bošković–Stulli 1997: 385, št. 220, Vučji pastir)

Povedka iz Dalmacije pa ne omenja prekopicnjenja (premeta prek glave), temveč se mora človek, ki se želi spremeniti v žival, *povaljati* po tleh:

Stipan pokojni Jozirija iz Turjaka on je ovde sidija jedanput u Bijadera i pripoveda kako je pop na Biteliću odija, ili je iz sela ili je u selo. Ide ti on kroza šumu i ženska nosi brime drva, a jedno jato ovaca stoji ovako na jednon brižuljku. A pop kad je vidija blizu da će nje doć, te ženske, a on se sakrije u bus. Kad se on sakrije u bus, a ona dođe na jednu ledinu i tu se je isprtila i ode na jednu ledinu i izvalja se i stvori se vuk. Pop gleda, odleti vuk, a gore čoban stade vikat:

- A pustja, a pustja, a pustja!

Uša u ovce. Evo ti vuk ide i nosi jednu ovcu. Dođe na ledinu, izvalja se, učini se ženska, uvati ovcu i š njom u brime i nosi je kući. (...)

(Bošković–Stulli 1993: 296–7, št. 177, Žena – vuk)

Podobne tehnike valjanja ali prekopicnjenja (premeta prek glave) najdemo tudi v **bosanskih** povedkah. Toma Milinković iz Pleternice je leta 1888 pripovedoval, da se je neka starka v volka spremenila tako, da je naredila tri *prevale*; ko se je hotela spremeniti nazaj v človeka, se je ponovno trikrat *prekopicnila* prek glave¹⁹⁴ (Krauss 1908: 139–40).

Povedka, zapisana pri Trebinju, pripoveduje o ženski, ki se je prav tako spremenila v volka tako, da je naredila tri *prevale*:

Pretvorila se na ovaj način: Uzela je uže i savila ga u krug, zatim je svukla sa sebe odijelo, te ga metnula izvrnuta u krug, a onda se tripot prevrnula »s glave na glavu«, tj. prebacila se preko glave.

(Palavestra 1963: 32)

V naslednjih treh povedkah ponovno naletimo na *valjanje*, ki pa sproži transformacijo iz volka nazaj v človeka ali obratno. V povedki iz Rujanov na Livanjskem polju iz leta 1957 volkodlak spremeni volčjo podobo nazaj v človeško z valjanjem: *Čovjek se može pretvoriti u vuka. Jedan se čovjek pretvorio u vuka, poklao ovce, provaljao se po travi i opet postao čovjek. (...)* (Palavestra 1961: 281; 1963: 32) Čeprav je tu omenjeno valjanje kot postopek, s katerim se dobi nazaj človeško podobo, lahko na podlagi prejšnjih zgodb in logike prakse same predvidevamo, da se ista tehnika uporablja tudi za pridobitev živalske podobe.

¹⁹⁴ »Als es um Mittagstunde war, kam dir da ein altes Weib aus der Nachbarschaft mit einem Kübel auf dem Kopfe hergestiegen und schöpfte Wasser ein. Darauf legte sie sich auf den Rasen hin, schlug kopfüber drei Purzelbäume, verwandelte sich in einen Wolf (...) Nachdem der Wolf den Hammel aufgefressen hatte, schlug er wieder drei Purzelbäume und verwandelte sich in das alte Weib zurück (...).«

Povedka iz Sinjske krajine govori o gozdarju, ki je opazoval žensko, ki je šla po vodo tja, kjer so se pasle ovce, se *povaljala* po travi in se spremenila v volka:

Obazrela se, da je niko ne gleda, uzela ono uže što je vezivala bure, obiđe oko ovaca užetom, vukla ga za sobom. Šumar to gledao i skamenio se od čuda. Sada se provaljala po travi, pretvorila se u vuka, naripila i poklala sve one ovce. Izza toga pretvori se iznova u ženu, zahvati vode u vučiju i zaputi se.
(Palavestra 1963: 32)

Druga zgodba iz Sinjske krajine kot tehniko spreminjanja v volka prav tako navaja valjanje:

(...) Ja i moj drug bili smo oba u jednoj gori i spazizmu jednu curu u jednomu docu, di se svlači. Potom skoči u jednu veliku i čudnovatu travu, tu se izvalja, diže se iz te trave, pritvorena u vučicu, pak potrča u jedno jato ovaca i sve ji pokla i podavi. (...) Zatem prijatelja njeno dejanje ponovita: »Tada ja i moj drug pođosmo do one čudne trave; tu se svukosmo, na travi izvaljasmo i oba se u vukove pritvorismo. Odosmo kroz goru, davismo svaku životinju isto kanoti pravi vukovi. Ali se poslin svega toga pokajasmo i potražismo onu vučicu, da nam pokaže, kako ćemo se mi opet moći u ljude pritvoriti. Ali je nikako ne mogosmo naći. Sad se opet vratismo do one čudne trave, tu se opet izvaljasmo i tog se časa u ljude pritvorismo. (Vuković 1932: 239)

Včasih pa tehnika transformacije ne implicira premeta, prevala, kozolca oziroma prekopicnjenja, ampak *obkroženje* (*obhod*). Tako npr. v **ruski** povedki (obenem je tu potreben tudi preskok):

Kdor hoče volkodlak postati, poišči v gozdu odsekanega debela, vtakni vanj bakren nožiček, obhodi deblo in ščebļjajoč določene zaklinjavne besede skoči trikrat čez deblo in kot volkodlak stekel bo v gozd!
(Wiesthaler 1883: 562)

Na **Poljskem** poznajo naslednji postopek prepoznavanja volkodlaka, ki sproži njegovo transformacijo v živalsko podobo: »Da bi ga spoznal in se jasno prepričal, je dovolj, če daš v usta skorjico kruha, jo ponesesh trikrat naokrog, ne da bi jo prevrnil; tedaj izgubi človeško podobo in dobi volčjo.«¹⁹⁵ (Pełka 1987: 202)

¹⁹⁵ »Aby go poznać i przekonać się naocznie, dosyć jest wziąć w usta skórkę chleba, obnieść go trzy razy naokoło, nie przewróciwszy takowej; natenczas ludzką postać traci, a wilczą poczyną.«

V **Franciji** je Gervais de Tilbury na prelomu iz dvanajstega v trinajsto stoletje (c.1155–1234) zapisal zgodbo o človeku, ki se je ob mladi luni na prostem ali pod osamljeno strmo skalo slekel, se dolgo gol *valjal* po pesku ter tako dobil podobo in instinkte volka (*et cum in arena diu nudus se volutaverit lupi formam et ingluviem induit*)¹⁹⁶ (Tilbury 1856: 51–2; Summers 1933: 186; prim. tudi Dontenville 1966: 76; Vaz da Silva 2003: 345).

Tudi povedke s **Portugalske** pogosto omenjajo kot tehniko spreminjanja v žival *valjanje*. Ena izmed njih govori o sedmem sinu, ki se je slekel do golega, pustil svoja oblačila na boru in se povaljal v blatu ter se tako spremenil v zadnjo žival, ki se je tam povaljala pred njim¹⁹⁷ (Vaz da Silva 2003: 345).

Podobno pripoveduje tudi naslednja povedka iz Lizbone:

Pred malce več kot petintrideset leti (tako mi je pravila moja mati) je bil na mestu, imenovanem Altinho do Mirante, v župniji Santa Engrácia (Lizbona) zelo suh in rumenkast mož, za katerega so sosedi pravili, da je volkodlak. Opolnoči, takoj ko je odzvenel zadnji udarec zvona, se je vzdignil, kot bi spal, in se povaljal po tlaku Beco do Miranteja, kjer se je prej valjal osel enega od sosedov. Takoj se je spremenil v osla in začel 'teči svojo usodo'.¹⁹⁸ (Pedroso 1988: 187)

Summers takole povzema običajne portugalske povedke o volkodlakih: moški (ali ženska), ki je pod urokom volka, gre ponoči na samotno mesto, običajno na križišče štirih poti. Potem ko se devetkrat *zavrti* naokrog z vrtoglavo hitrostjo, pade na zemljo, se *valja* in zavija (...) Potem se vzdigne, spremenjen v volka¹⁹⁹ (Summers 1933: 167).

¹⁹⁶ »In the neighbourhood of Chalus, in the diocese of Mende and the department of Ardèche, there lived a man, Calcevayra by name, who was a werewolf. Now he at the plenilune was wont to go apart to a distant spot and there stripping himself mother-naked he would lay all his clothes under some sheltered rock or thornbush. Next, nude as he was, he rolled to and fro in the sand until he rose up in the form of a wolf, raging with a wolf's fierce appetite. (...)«

¹⁹⁷ »A typical modern Portuguese variant says that a seventh son strips naked, leaves his clothes on a pine tree and rolls in the dirt, in order to metamorphose into the shape of the last animal that rolled there. Then, after 'running the fate', he fetches his clothes and 'as soon as he grabs them, he returns to the human state'.«

¹⁹⁸ »A little more than 35 years ago (so told me my mother) at the place called Altinho do Mirante, parish of Santa Engrácia (Lisbon), there was a very thin and yellowish man whom neighbors singled out as a werewolf. At midnight, as soon as the last bell toll had struck, he would rise even if he was sleeping and would revolve on the pavement of Beco do Mirante, where the donkey of one neighbour used to roll on itself. Immediately he would turn into a donkey and start running his fate.« (Pedroso 1988: 187) Zahvaljujem se Franciscu Vaz da Silvi, ki mi je prijazno prevedel in posredoval to povedko.

¹⁹⁹ »The man (or woman) who is under the charm of the wolf goes out by night to some lonely spot, generally where four crossroads meet. After having turned round five times with giddy speed, he falls upon the earth grovelling and howling. (...) He then rises transformed to a wolf.«

Transformacijo v volka, ki jo povzroči neke vrste krožno gibanje, pa naj gre za kroženje ali delanje kozolcev (prekopicnjenje, premet), najdemo prav tako v povedkah iz **Estonije**²⁰⁰:

Gospodar in hlapec sta navadno hodila na travnike in pašnike skupaj. Gospodar je navadno odposlal hlapca domov vnaprej, sam pa se je vrnil za njim. A kljub temu je bil gospodar vedno doma že pred njim. Nekoč pa je hlapec skrivaj ostal in opazoval. Ko je minilo nekaj časa, je šel gospodar trikrat okrog grma, se spremneil v volka in ob tem nekaj momljaj. Hlapec se je spremenil v volka, a ni vedel, kako se tega osvoboditi. Tako je ostal v gozdu in od takrat dalje živel kot volk. (ERA II 62, 625/6 (54) < Kullamaa – R. Põldmäe 1933)²⁰¹

Nekoč je otrokova mati odšla ven kot volkodlak. Otroka je položila na na tla poleg velike skale, stekla trikrat okrog skale in postala gozdni volk. Potem je odhitela v gozd. Čez nekaj ur je volk prišel nazaj, spet tekel trikrat okrog skale in se spet spremenil v človeka. Svojo kožo je odvrгла na skalo in šla podojit otroka. Končno je otroka odnesla, a vsak dan ga je prinesla nazaj na skalo. Potem je spet prišel volk podojit otroka. Za nasvet so vprašali več modrih žensk, a brez uspeha. Končno so se domislili, da bi volčjo kožo sežgali. A kako ga ujeti? Skalo so segrevali, dokler ni postala razbeljena od vročine. Volkodlakinja je spet prišla, odvrгла kožo na skalo in podojila otroka. Dobro, zdaj mora oditi, odide po kožo, a kože nikjer, le ostanke nog zraven skale. Nič drugega ji ni preostalo kot ostanke taka, kot je bila ustvarjena. Kdo ti je rekel, da postani človek, če to nočeš biti (to je pregovor).²⁰²
(E 19929/31 < Halliste khk. – K. A. Sinka 1885)

²⁰⁰ Za vse povedke iz Estonije in njihov prevod v angleščino se najlepše zahvaljujem Merili Metsvahi.

²⁰¹ »Peremees ja sulane käind einamaal kahekesi. Peremees saatnd sulase menema koju ja isi tulnd järele. Peremees olnd ikka enne kodu kui sulane. Sulane jäänd ükskord valvama salaja. Saand natuke aega mööda, peremees käind kolm korda ümber põesa, teind eese undiks, pomises koa natuke. Sulane teind eese undiks. Ei ole mõistnd lahti teha. Sedasi oldki metsas ja eland edasi, sama kui unt.« (ERA II 62, 625/6 (54) < Kullamaa – R. Põldmäe 1933)

²⁰² »Kord läinud üks lapseema soentsis, pannud lapse suure kivi kõrvale maha, ise jooksnud kolm kord neljakäpakil ümber kivi, olnudki metsahunt valmis. Tuhknai pannud ise metsa plagama. Mõne tunni pärast tulnud hunt tagasi, jooksnud kolm korda jälle kivi ümber, saanud kohe jälle inimeseks, viskanud hundinaha kivi pääle ja läinud last imetama. Viimaks toodud laps ära, kuid viidud iga päev kord jälle kivi juurde. Siis tulnud hunt jälle last imetama. Käidud mõnegi targa juures nõu küsimas, aga ikka ilma asjata. Viimaks tulnud hea nõu meelde, hundinahka tarvis ära hävitada, noh, kuidas teda kätte saada. Kõetud kivi tulikuumaks, va liba tuleb jälle, viskab naha kivi pääle, imetab lapse ära. Noh nüüd tarvis ka veel ära minna, läheb kivi päält nahka võtma, aga pole nahka kuskil, ainult mõni koiva ripents kivi kõrval. Ei aidanud siis muud nõu enam, kui järe selleks, kelleks sind loodud. Kes käsk sind inimeseks heita, kui inimene olla ei taha (rahvasõna).« (E 19929/31 < Halliste khk. – K. A. Sinka 1885).

Nekoč sta šli dve dekleti v cerkev. Na poti tja sta videli lepega konja. Ena od njiju je rekla drugi: 'Poslušaj, sestra, dajva se spočiti!' Drugo dekle se je pretvarjala, da spi, medtem ko je prva splezala na veliko skalo, naredila tri prevale, postala volk in pojedla konja. Potem se je vrnila nazaj na skalo, spet naredila tri prevale in se spremenila v dekle ter se vrnila k drugemu dekletu, noseč v rokah krvavo konjsko nogo. Svoj plen je ponudila dekletu, ki se je začela pritoževati, da je krvava in da je noče. 'Ah, nočeš!' Udarila je dekle, opekla njeno lice in izginila brez sledu.²⁰³
(E 30045/6 < Halliste – M. Polikorpus 1897)²⁰⁴

Kot ugotavlja že Palavestra za bosanske povedke, sta premet preko glave (prekopicenje, delanje kozolca) in valjanje po travi tehniki, ki lahko sprožita transformacijo človeka v žival in nazaj (1963: 33). Kot smo videli v povedkah drugih ljudstev, se včasih kot tehnika, ki sproži spremembo v žival, poleg premeta ali valjanja, pojavljata tudi (ob)kroženje ali vrtenje. A v vseh teh primerih gre zgolj za različne oblike krožnega gibanja. Nekatere povedke tej glavni tehniki dodajajo še dodatne elemente, kot so detajli glede mesta, kjer se človek povalja: po blatu, krtini, umazaniji ali po mestu, kjer se je pred tem valjala žival. Pomen takšnih »umazanih« mest bi lahko razumeli v smislu »nečistosti«, kot poudarjanje živalskega, onstranskega aspekta ob transformaciji človeka v žival. Pomen *slačenja oblačil* oziroma *golote* pred transformacijo je mogoče razumeti kot odvrženje »človeškega«, tostranskega aspekta človeka, tj. obleke kot znaka »kulture«, kar omogoči osvoboditev njegovega živalskega, »naravnega« aspekta. Po drugi strani lahko oblačila, kot trdi Claude Lecouteux, razumemo kot »telo«, ki leži nepremično, medtem ko človekov dvojnik v podobi živali potuje naokrog. Oblačila so po njegovem mnenju substitut za otrplo telo v stanju transa, oblačenje oblačil pa bi pomenilo ponovno vrnitev zoomorfnega dvojnika v telo (1992: 134–5). Prekopicenje *skozi obroč*, *krog* ipd. lahko, kot že rečeno, razumemo kot poudarjanje prekoračenja simbolne meje med svetovoma in vstop v alternativno eksistenco, v onstranski svet oziroma zatem v ponovno rojstvo na tem svetu (prim. Pócs 2008: 93).

²⁰³ »Kord läinud kaks tüdrukut kirikus tee ääres olnud üks ilus hobune tõine ütelnud tõisele kuule sõtsike heidame natuke magama tõine teinud ennast maganus kus tõine läinud suure kivi otsa lõõnud kolm korda kukerpalli saanud hundiks söönud hobuse ära tulnud kivi otsa tagasi lõõnud jälle kolm korda kukerpalli saanud jälle tüdrukuks tulnud tõise juurde olnud verine hobuse kints käes pakunud tõisel ka oma saaki tõine paluma hirmus verine seda ma sugugi ei taha ah sina ei taha lõõnud tõisel peale põletanud põse ära isi kadunud kui tina tuhka.« (E 30045/6 < Halliste – M. Polikorpus 1897).

²⁰⁴ Prim. še (ERA II 34, 175/6 (33) < Karja – O. Loorits < Mihkel Männik 1931.

Toda tehnike spreminjanja v žival in nazaj – kroženje, prekopicnjenje, valjanje²⁰⁵ ipd. vendarle niso nujno vedno podprte s takšnimi dodatnimi elementi. Krožno gibanje ostaja v povedkah, kjer se omenja, konstanta, medtem ko se dodatni elementi spreminjajo ali pa jih sploh ni. Zato se je potrebno predvsem vprašati, kakšno simbolno vlogo nosi v sebi tehnika krožnega gibanja v povedkah o transformacijah volkodlakov. Transformacijo v žival s pomočjo prevračanja kozolca, na katero je naletela v romunski folklori, Pócseva, recimo, razlaga z »obratnim« značajem sveta »narave« (2008: 94). Toda, ali to nasprotje med značajem »narave« in »kulture« res lahko pojasni tako pogoste zahteve po različnih oblikah krožnega gibanja v teku transformacije, tudi take, ki ne implicirajo »preobrnjenja«, ki je na primer poudarjeno v primeru prevračanja kozolca? Po mojem mnenju moramo odgovor tudi tu iskati v sami simboliki načina gibanja. Kot opozarja že Francisco Vaz da Silva (2003: 345), je valjanje po blatu v povedkah o volkodlakih v isti strukturni poziciji, kot je plavanje prek vode v Plinijevem poročilu o arkadijski tradiciji spreminjanja v volkove (Plinij Starejši, *Naturalis historia* (Naravoslovje) VIII.81; prim. Buxton 1987: 69–70; Ginzburg 1992: 158²⁰⁶). Voda na tem mestu v skladu s tradicijskimi verovanji predstavlja mejo z onim svetom (Mencej 1998), plavanje prek nje pa prehod na oni svet. Če lahko torej valjanje, prekopicnjenje oziroma premet, kozolec, vrtenje oziroma kroženje v vseh oblikah razumemo kot način vstopa v drugi svet, postane jasno, zakaj se krožno gibanje pojavlja v povedkah o volkodlakih. Ti ga namerno uporabljajo zato, da bi dosegli svoj cilj, se pravi, da bi se spremenili v onstranski aspekt samega sebe (žival), oziroma, če verjamemo Lecouteuxu, da lahko v volkodlakih prepoznamo profesionalce ekstaze, zato, da bi dosegli ekstazo, v času katere bi njihova duša v podobi živali zapustila telo in se odpravila na potovanje na drugi svet. V končni fazi lahko torej v tej tehniki ponovno prepoznamo kot njen temeljni namen komunikacijo z onim svetom.

²⁰⁵ Motiv transformacije s pomočjo trikratnega obkroženja drevesa (D 563) najdemo tudi v folklori Zuni Indijancev, transformacijo s prekopicnjenjem (D 561.2) v kitajski in argentinski folklori, transformacijo z valjanjem pa v folklori kalifornijskih Indijancev (D 561.1) (prim. Thompson 1997/2.: 63).

²⁰⁶ Prim. tudi Thiessovo priznanje iz leta 1692 v Jürgensburgu v Livoniji: Thiess trdi, da gredo volkodlaki v pekel na koncu morja (prim. Peucerjevo poročilo iz 1560, v katerem omenja prekoračenje velike reke, v Ginzburg 1992: 153, 157).

Poleg šamanov v ožjem pomenu besede mnogi raziskovalci kot šamane v širšem smislu ali ostanke nekdanjih šamanov prepoznajo tudi osebe, ki jih v srednji Evropi najdemo pod različnimi imeni, družijo pa jih sposobnost komunikacije z onim svetom. Benandanti, kresniki, taltosi, zduhači in mnogi drugi evropski specialisti ekstaze kažejo nedvomne podobnosti s šamani (prim. Klaniczay 1990; Ginzburg 1992; Pócs 1999: 16). Osebe, v katerih lahko prepoznamo nekdanje magijske specialiste, se namreč v zapisih folklornih pripovedi iz devetnajstega in dvajsetega stoletja pogosto kažejo le še kot mitična, nadnaravna bitja. Da je šlo za osebe iz mesa in krvi, ki so jim pripisovali določene nadnaravne sposobnosti, lahko včasih ugotovimo na podlagi sodnih zapiskov, a le za tiste, ki so jih v obdobju lova na čarovnice vpletli v čarovniške procese. Več podatkov iz tega obdobja imamo na primer o furlanskih *benandantih*. Benandanti in benendantke, ki jih je raziskoval Carlo Ginzburg, so bili kot magijski specialisti prepoznani že ob rojstvu, in sicer po tem, da so bili rojeni v srajčki²⁰⁷. Benandanti so bili sposobni ekstatičnih potovanj duše: ženske benendantke so se v glavnem bolj udeleževale procesij umrlih, moški pa bolj bitk za plodnost s čarovnicami²⁰⁸. Kot kažejo sodni spisi, so se bile benandanti, zlasti ženske, po lastnih izjavah »prisiljeni« udeleževati procesij, v katerih so se ponoči klatili naokoli in na hrbtih živali prejezdili velike razdalje, ob tem pa se tudi učili o zdravilnih rastlinah in zdravljenju. Spisi sicer v glavnem ne omenjajo krožnega gibanja, a to prisilno blodenje, potovanje, klatenje naokoli oziroma kroženje po svetu bi morda prav tako lahko razumeli kot obliko krožnega gibanja. Vsaka pot je bila namreč, tudi če ni bila geometrično krožna, vsaj simbolno vedno razumljena kot krožna, saj je implicirala začasen odhod in nato vrnitev (Norberg-Šulc 1975: 24–6; navedeno po Šmitek 2008: 68)²⁰⁹. Krožnost je bila izrecno omenjena le v pričevanju benandanta Zuana delle

²⁰⁷ Srajčka, tj. amniotična membrana, s katero je ob rojstvu otrok lahko delno ali v celoti prekrit, naj bi imela vlogo sedeža zunanje duše (prim. Belmont 1971: 55–6), ki jo lahko človek zavestno ali nezavedno pošilja naokrog. Po verovanjih zagotavlja otroku nadnaravne (zdraviljske, preroške) sposobnosti, implicira njegovo religiozno vokacijo, srečo ter imunost pred ognjem, vodo in ranami (Belmont 1971: 39–51; Plotnikova 1999).

²⁰⁸ Čeprav naj bi šlo v praksah benandantov za periodično katelepsijo, medtem ko za taltosa in črnošolca (prim. v nadaljevanju) ne kaže, da bi bilo njuno kroženje zgolj periodično (čeprav se taltos periodično udeležuje bitk za plodnost), pa je predstava v ozadju vendarle ista (Ginzburg 1992: 89–95). Podobne fenomene je Ginzburg našel v širokem časovnem razponu na mnogih koncih Evrope pod različnimi imeni: marsikje so ženske, ki so jim v času prevladujoče paradigme čarovništva sodili kot čarovnicam, opisovale svoje odhode *in spirito* z nadnaravnimi bitji, imenovanimi »dobri ljudje«, »dobri sosedi«, »dobre gospe« ipd. (1992: 96–100).

²⁰⁹ Podobno je koncipirana pot drugih folklornih oseb, kot so Večni Jud (Ahasver) (prim. Zablatnik 1979; Hudelja 1996), leteči Holandec, skandinavski bog Odin /Wodan idr.

Piatte iz Val di Fiemmeja z začetka šestnajstega stoletja. Ta je izjavil, da je »šel s tisto žensko (Venero) v njeni družbi na četrtkov večer kvatrnegga tedna v božiču, jahajoč črne konje skozi zrak in v petih urah so *obkrožili* cel svet«²¹⁰ (Ginzburg 1992: 109).

Ne glede na to pa iz teh navedb ni mogoče sklepati, da bi benandanti uporabljali krožno gibanje kot tehniko doseganja ekstaze, v času katere so se v duhu (*in spiritu*) udeleževali procesij ali se bojevali s čarovnicami; iz teh navedb je mogoče sklepati kvečjemu na njihovo doživljanje v času ekstaze.

Tako kot benandanti so tudi *taltosi*, ki veljajo za ene najbolj arhaičnih magijskih specialistov v madžarski tradiciji, rojeni s posebnimi znamenji, kot so dodatna kost, zobje, šesti prst²¹¹ (Pócs 1989: 251) ali, redkeje, v srjački (Ginzburg 1992: 161). Taltosi so bili zato sposobni metamorfoze v žival, navadno v bika ali žrebca, in so se je v tej podobi borili z drugimi taltosi za zdravje, srečo, ugodno vreme ter odkrivali skrite zaklade (Kürti 2000: 91). Iz ljudskega govora in pripovedi vidimo, da je bilo tudi za taltosa značilno, da je moral biti nenehno v gibanju²¹² in da ni mogel ostati na miru²¹³. Eksplicitna zveza taltosa s krožnim gibanjem je razvidna tudi iz zapisa o verovanju, da zračni *virtinec* povzročijo jezni taltosi in se včasih imenuje *tátos-szél* (taltosev veter) (Kürti 2000: 97–8, 100–2) in da taltos pri sedmih letih »izgine kot virtinec« (Pócs 1989: 265).

²¹⁰ Seveda se lahko vprašamo, ali izrazi »obkroženja sveta« in druga poročila o kroženju ljudi ali nadnaravnih bitij nimajo morda zgolj metaforične vrednosti v smislu »blodenja«. Poročilo, ki ga navaja Ginzburg, sicer brez dvoma *dobesedno* navaja »delati kroge« (Uršuli Lipovec Čebren se zahvaljujem za pojasnilo). Čeprav izraz, ki ga uporablja, sicer dobesedno pomeni »hoditi v krogu okoli sveta«, pa lahko figurativno pomeni tudi »dolgotrajno popotovanje po svetu«. Izraze, kot so »krožiti«, »hoditi v krogih« in podobno, ki jih uporabljajo ljudje, kadar opisujejo svoja doživetja, povzročena s strani čarovnic ali nadnaravnih bitij, in ki jih lahko pogosto razumemo povsem dobesedno, bi bilo vendarle prav tako mogoče razumeti tudi v prenesenem pomenu – v smislu »bloditi«, »izgubiti se«. A morda ni naključje, da se oba pomena prepletata, ne le v slovenščini, temveč tudi v mnogih drugih jezikih, kjer izraz »krožiti« pomeni tako dobesedno »hoditi v krogu« kot tudi »bloditi«, »izgubiti se« in podobno, saj je človek po tradicijskih verovanjih v takem primeru simbolno odšel na drugi svet in bil tako dejansko »izgubljen« za ta svet.

²¹¹ Dodatni del telesa predstavlja sedež duše, ki omogoča komunikacijo z onim svetom.

²¹² Pa ne le to, poleg nenehnega potovanja od vasi do vasi je zanj značilno tudi ekscentrično gibanje telesa, ki je razumljeno kot nenavadno: taltos na primer »zavija oči na čuden način«; dobrega tekaškega konja so ponekod imenovali taltos in ga opisali z naslednjimi besedami: »Imamo konja, kot taltosa, ne gleda na nebo ali v tla, ampak samo gre vsepovsod ali proti čemerkoli.« Drugod so pripovedovali o ženski iz vasi, ki se »toliko premika; njene roke in noge se ves čas premikajo; celo njena glava se giblje; vsak del njenega telesa se giblje; tako se premika po cesti. Pogosto ji rečejo: Ti si kot taltos. Kajti ne hodi kot mirna stara ženska, ampak se premika kot taltos.« Kürti na podlagi teh zapisov sklepa, da taltosi nimajo istih kinestetičnih kvalitet kot drugi ljudje, ampak se po hoji in telesni gibih razlikujejo od običajnih ljudi (Kürti 2000: 97–8).

²¹³ Kürti to interpretira kot način zadovoljevanja taltoseve potrebe po nenehni regeneraciji moči (2000: 96–7). Podatkov o taltosu, ki jih navaja avtor, drugi raziskovalci sicer ne omenjajo.

Tudi črnošolci, črne šole dijaki, osmošolci, dijaki dvanajste ali trinajste šole oziroma grabancijaš²¹⁴ dijaki²¹⁵ ali kakorkoli so se že imenovali ti magijski specialisti, ki so bili sicer lahko zaznamovani že ob rojstvu, a so se morali znanja predvsem naučiti naknadno²¹⁶ (Klaniczay 1990: 142), so se morali nenehno gibati²¹⁷: povedke jih praviloma slikajo kot »potujoče čarovnike« (Kürti 2000: 91). A s krožnim gibanjem so bili povezani tudi eksplicitno: kadar je zelo grmelo in se bliskalo in kadar so nastajali viharji in vrtinci, so ljudje pravili, da črnošolci jahajo zmaje,²¹⁸ ki naj bi jim bili pokorni (Kelemina 1997 [1930]: 43–6; Grafenauer 1956: 324–7).

²¹⁴ Ti duhovniki naj bi se glede na folklorne zapise svojega dodatnega magijskega znanja naučili v posebni šoli, imenovani tudi črna, trinajsta ali babilonska šola. Kot piše Jagić, je šolanje duhovnikov trajalo dvanajst let, trinajsta šola oziroma trinajsti letnik pa ni obstajal – kdor bi obiskoval to šolo, naj bi se torej pečal s čarovniškimi zadevami. V njej naj bi te večšine učil sam hudič, po nekaterih pripovedih pa naj bi tisti, ki je bil v njej, svojo dušo zapisal vragu (Jagić 1876: 451). Madžarski raziskovalec Gabor Klaniczay meni, da so bili najbližji sorodniki črnošolcev oziroma »grabancijaš dijakov« zgodnjeredneveške figure tempestarii, ki sta jih v devetem stoletju opisala nadškof Agobard v Lyonu in nadškof Ratherius v Veroni (Niermeyerjev leksikon navaja pod geslom »tempestarius« = napovedovalec vremena, tisti, ki naredi dež – navaja vire iz let 775, 789, 858) (Niermeyer 1976 [1954]: 1016). Ti so tistim, ki jim niso hoteli ničesar dati, grozili, da bodo povzročili točo in nevihto in jim odvzeli ves pridelek. Klaniczay domneva, da je grabancijaš neke vrste reinkarnacija te figure, olupšana s podobami potujočih šolnikov in nekromantov (1990: 143). Vatroslav Jagić (in po njem Grafenauer) besedo »grabancijaš« razlaga kot izvedenko iz latinske besede »nekromantija« (vedeževanje s klicanjem mrtvih), že v srednjem veku spremenjeno v »negromantija« (črno vedeževanje – v navezavi na črno magijo, črno čarovništvo, to je škodljivo čarovništvo), kar je v nekaterih jezikih dalo skrajšano *gramanzia* (italijansko), *Gramanzie* (nemško), *garabontsa* in *garabontsás* (madžarsko) (Jagić 1856: 451; Grafenauer 1956: 318). Termin nekromantija naj bi se prvotno navezoval na priklic mrtvih z namenom, da bi od njih pridobili potrebne informacije, kasneje se uporabljala termin negromantija, kar asociira na črno magijo, na koncu pa termin eksplicitno pomeni demonično magijo (tj. magijo s pomočjo priklica demonov).

²¹⁵ Beseda »dijak« izhaja iz latinsko in grško *diakonus* (Jagić 1876: 460), naziv *grabancijaš* pa naj bi bil omejen na območje Kajkavcev (Hrvati med Muro, Dravo in Savo), poleg tega je znan Madžarom (Jagić 1876: 454–5). Karadićevo geslo »vrzino kolo« v njegovem slovarju pa daje slutiti, da so to osebo poznali tudi v Srbiji: piše namreč, da Srbi pripovedujejo, da nekateri dijaki (biti jih mora dvanajst) potem, ko se izučijo v dvanajstih šolah, odidejo na »vrzino kolo«, tam pa nekdo izmed njih izgine. Odesli naj bi ga hudiči ali vile. Taki dijaki se potem imenujejo grabancijaši in hodijo s hudiči in vilami ter vodijo oblake v času grmenja, nevihte in toče (Karadić 1818: 84).

²¹⁶ Pripisovali so jim vrsto nadnaravnih sposobnosti, kot so dvigovanje zmaja iz jezera, jahanje zmaja, odganjanje kač, ki so jih privabili z igranjem na piščal, povzročanje toče, nevihte, neurja in podobno.

²¹⁷ Iz slovenskega izročila je razvidno, da gre očitno za osamljene popotnike, ki potujejo iz kraja v kraj, se selijo od hiše do hiše. Trdina v eni od pripovedi piše o tem, kako gospodar opazuje *popotnega* črnošolca, ki je prišel prenočit v neko hišo (navedeno po Kelemina 1997 [1930]: 185). V Porabju je bila zapisana pripoved o tem, da črnošolec vodi s seboj oblačnost, *hodi k hišam* mleko prosit in tistemu, ki mu ga ne da, pripelje točo (Krajczar 1996: 249, št. 39).

²¹⁸ To verovanje se najverjetneje povezuje z razširjenimi balkanskimi predstavami o zmajih oziroma zmajevitih ljudeh, ki se borijo z *lamjo* ali (*h*)*alo* za zaščito svojega ozemlja pred točo.

Podobno predstavo najdemo v slovenski folklori o *desetnikih* in *desetnicah*²¹⁹. Desetnica je dekle, ki se rodi kot deseta v vrsti samih deklet, desetnik oziroma deseti brat deseti otrok v nizu otrok v moškega spola. Desetnika in desetnice seveda ni mogoče izločiti iz vseevropske tradicije otrok, ki so s svojo pozicijo v zaporedju otrok že ob rojstvu zaznamovani z nadnaravnimi sposobnostmi, kot je opozoril že Seeman²²⁰; po njem tudi Kroepej 2001: 156), le da je v zahodni Evropi pogostejše kot deseti oziroma deveti otrok zaznamovani otrok sedmi (včasih tudi tretji, peti, deveti) v nizu samih sinov ali hčera. Kot je pokazal Francisco Vaz da Silva, so ti otroci razumljeni kot presežni, odvečni glede na pričakovano, »varno« število otrok (navadno osem, devet oziroma šest). To so torej otroci, ki naj ne bi bili rojeni in kot taki ne morejo zasedati določene socialne pozicije, zato so v stiku z onim svetom – od tod tudi izhajajo njihove preroške, zdraviteljske ali metamorfične sposobnosti (2003: 337). Simbolno so zaradi svoje presežne pozicije v družini enaki otrokom, rojenim s »presežnimi« deli telesa (srajčko, zobmi, repom, dodatnim prstom ipd.), ki jim pripisujejo enake sposobnosti zdravljenja, metamorfoz, prerokovanja ... (Vaz da Silva 2003: 344–5). Zaznamovano rojstvo, bodisi zaradi dodatnega dela telesa (srajčke, zob, prsta, kosti ...) ali zaradi »presežnega« rojstva, ki ne omogoča definitivne socialne pozicije, pomeni torej obsodbo na življenje na meji med živimi in mrtvimi in v alternaciji med svetovoma živih in mrtvih²²¹.

²¹⁹ Po Grafenauerjevem mnenju je deseti brat poznejša analogija desetnici (1952: 75).

²²⁰ Zahvaljujem se Moniki Kroepej, ki mi je prijazno predala irsko literaturo o desetništvu.

²²¹ Sedmi otroci istega spola imajo po evropskih tradicijskih verovanjih pogosto nadnaravne moči, sposobnost metamorfoz v živali, sposobnost zdravljenja z dotikom, vedeževanja, pogosto jih imajo za čarovnike, hudiče. V Franciji je sedmi sin (navadno v času kvater) lahko ozdravil skrofulozo (Mélusine I., 1878: 555; Mélusine III., 1886/7: 196; van Gennep 1999/1: 123) ter nasledil čarovniške sposobnosti od drugega čarovnika (van Gennep 1999/1: 123); sedmo dekle v vrsti deklet naj bi nosilo na telesu znamenje lilije in je lahko ozdravilo otroke vnetja črevesja (Revue des traditions populaires 9, 1894: 555) itd. V Normandiji so verjeli, da ima takšen dar sedma hči. Tudi po italijanskih verovanjih je lahko sedmi sin ali hči v nizu samih sinov oziroma deklet zdravil nekatere bolezni (slabo počutje, opekline in bolezni živine). V Romagni so sposobnost zdravljenja pripisovali sedmim otrokom in tistim, ki so prišli na svet v srajčki; včasih te moči pripisujejo tudi petemu sinu (Seeman 1960: 106–9). V Kataloniji je po tradicijskih verovanjih sedmi otrok (če so pred njim vsi otroci istega spola) lahko ozdravil bolezni, če je naredil križ z jezikom (Alford 1937: 242). V španski Galiciji so podobne sposobnosti pripisovali tretjemu dekletu v nizu deklet (ki so jo običajno prepoznali tudi po znamenju ob rojstvu, npr. po križu ali »kolesu svete Katarine« na jeziku) ali sedmemu otroku v nizu samih sinov. Fant naj bi postal *lycomancer* (neke vrste čarovnik v povezavi z volkovi), dekle pa *lobeira* (»tista, ki je v zvezi z volkovi« - *lobos*): oba imata sposobnost pregnati volkove. *Lycomancer* je imenovan tudi *saludador* (zdravilec) ali *arresponsador* (molilec, tisti, ki govori uroke). Verjeli so, da Bog osebi, ki je rojena z znamenjem, darom, ničesar ne odreče, kajti njene molitve naj bi se slišale do nebes, zato so se nanjo obračali tudi, kadar je kaj izginilo, kadar so iskali zakonskega partnerja ipd. (Rey-Henningsen 1994: 190–1). Po portugalskem verovanju je za posebnega otroka veljal sedmi, včasih tudi tretji ali deveti otrok. Ta je imel, razen če je bil poimenovan ali krščen na poseben način, ki je preprečil njegovo usodo, sposobnost metamorfoze – fant je za sedem let postal volkodlak, dekle pa gospodarica volkov (*peeira de lobos*) ali čarovnica

Slovenske ljudske balade pojejo zlasti o dekletu, medtem ko se deseti brat pogosteje pojavlja v povedkah. Na kratko lahko karakteristike desetnika (desetega brata), ki jih ima ta v folklornih pripovedih, povzamemo takole: prisiljen je oditi od doma in bloditi po svetu, ima nadnaravno sposobnost jasnovidnosti (napoveduje prihodnost oziroma ob rojstvu usodo, odkriva skrite zaklade) in je »zamaknjen« (Pajek 1884: 17; Kelemina 1997 (1930): 263, št. 239; Grafenauer 1952: 34; Trdina 1987: 915, št. 22; Kropelj 1995: 109–10; 2001: 153). Kar zadeva deklet, ki se rodi kot deseta v nizu samih deklet, slovenske ljudske balade, v katerih največkrat naletimo na motiv desetnice, njenih nadnaravnih sposobnostih ne omenjajo eksplicitno, razen kolikor bi kot nadnaravno sposobnost lahko razumeli njen odnos z naravo – ko potuje po svetu, jo drevesa opozarjajo, naj ne leže podnje, ker bo vanje udarila strela²²². V glavnem pa vse pesmi poudarjajo predvsem neizogibnost njene usode, ki jo sili, da odide od doma, na pot: kljub materinim poskusom, da bi najmlajšo hčer obvarovala takšne usode in jo preložila na katero od starejših hčera²²³, v tem nikoli ne uspe (Štrekelj 1980

(Vaz da Silva 2003: 338, 342–3). Po verovanju, zapisanem v Romuniji, naj bi imel otrok, kadar je bil to zadnji izmed sedmih otrok istega spola, kratek rep in je postal vampir (Murgoci 1998: 20). V Schleswig-Holsteinu, v Mecklenburgu in Hannovru je bilo zapisano verovanje, da bo eden oziroma ena izmed sedmih deklet ali fantov, rojenih v zaporedju samih deklet ali fantov, postal mora (*Nachtmähr*), v Jeverlande pa, da naj bi ena izmed sedmih hčera postala *Waldriderske*, eden od sedmih sinov pa volkodlak. Agrippa iz Nettesheima piše o tem, da lahko s pomočjo dotika zdravi golšavost. Na vzhodnem Štajerskem so verjeli, da mora, kadar se v eni družini zaporedoma rodi deset hčera, zadnja oditi od doma in hoditi, krožiti naokoli kot nekakšen nočni duh (*Nachtahn-Gespent*); v drugi povedki takšna usoda doleti deveto hčer (Seeman 1960: 106–9). Britanski viri iz srede trinajstega in od šestnajstega stoletja dalje razkrivajo verovanja o zdraviljski moči sedmega sina (Vaz da Silva 2003: 338, 342–3). V Angliji je zaradi zdravljenj sedmih sinov v sedemnajstem stoletju intervenirala celo Cerkev. Na Škotskem najdemo tradicijska verovanja o tem, da sedmi sin zdravi skrofulozo, bolezen, imenovano tudi »kraljevo zlo« (*king's evil*) (CSS). Zdraviljske moči sedmemu sinu pripisujejo tudi v danski in finski folklori, kjer pa mora biti tak otrok rojen na četrtek – takšne »zdravitelje« imenujejo *Tordagsdokter*, njihova moč pa je omejena samo na četrtek. V danskem izročilu ima takšne sposobnosti zlasti sedmi otrok, ki je rojen 7. 7. ob 7. uri v letu, ki vsebuje sedmico – tak otrok naj bi bil modrejši od Salomona (Seeman 1960: 106–9). Takšna verovanja o moči sedmih sinov so v Ameriki znana še danes oziroma so bila znana vsaj še v osemdesetih letih dvajsetega stoletja, ko je v Ohio raziskoval Timothy Lloyd – kmet, ki je veljal za človeka s posebnimi (nadnaravnimi) lastnostmi, je zase trdil, da je »sedmi sin sedmega sina«, kar je, kot poudarja Lloyd, klasični pedigree za človeka s posebnimi močmi (1995: 68). Podobno je ena od pripovedovalk, ki jih Gillian Bennett intervjuvala v osemdesetih letih dvajsetega stoletja v Manchestru, svoje psihične sposobnosti prekognicije pripisala temu, da je »sedmi otrok sedmega otroka« (Bennett 1995: 125).

²²² Neke vrste nadnaravne (preroške) sposobnosti lahko razberemo le iz pravljice Zacoprane kraljične (iz okolice Lašče in Ribnice), v kateri desetnica materi, ki ji trije sinovi izginejo takoj po porodu, svetuje, kaj naj stori z njimi, ko se bodo ob sedmem letu starosti vrnili nazaj kot divjaki (zapisal Fran Sreboški Peterlin 1870, Arhiv ISN: Povedke slovenskega naroda; po: Kropelj 1995: 127; 220–21).

²²³ V nekaterih različicah mora od doma tista hči, ki bi našla v svojem delu kolača, ki ga je mati razrezala na deset kosov in jih dala vsaki od hčera, prstan, ki ga je materi v ta namen prinesla ptica – mati skuša kos s prstanom podtakniti kateri od starejših hčera, a ta kos na koncu vedno dobi deseta hči.

[1895] / I.: 359, št. 314; 357–58, št. 312 b. Redakcija II.; 358–59, št. 313; SLP 1970 / I.: 294, št. 4, iz Kleč pri Dolu na Gorenjskem; Šali 1943: 17–18). Podobno je razvidno iz pripovedne folklorne in celo umetnih pripovedi, ki seveda temeljijo na folklori: Ivan Albreht je v svoji zbirki pravlji objavil pripoved z naslovom Vilinske gosli (1931: 3–19), v kateri med drugim piše: »Graščak je bil že priletel mož in vnet ljubitelj glasbe. Bil pa je nesrečen. Imel je namreč deset hčera; devet jih je pomrlo, *deseta pa je morala po svetu, ker je bila desetnica. Vsako leto je prišla samo po enkrat domov*, pa le do grajskega obzidja, in je ihto tožila: 'Jaz sem deseta, nesrečna hči, / *vsak me odganja, vse me podi*.'« (Albreht 1931: 15). Podobno prepričanje, da mora otrok, rojen kot deseti v družini, *iti v svet iskat si sreče*, češ da mu je doma usojena le nesreča, omenja tudi Novšak (1955: 299)²²⁴.

²²⁴ Desetnik in desetnica iz slovenskega izročila sta bila interpretirana z različnih aspektov in na različne načine. Tako je France Marolt, ki je skušal ugotoviti predvsem mesto in kraj nastanka balade, domneval, da je pesem o desetnici nastala v poznem srednjem veku v okolici gorenjskih gradov (1939: 175–320). Grafenauer je menil, da pesmi o desetnici izražajo staroindoevropske predstave o potomstvu, kjer nekaj velja samo moško potomstvo – deset hčera brez sinov pomeni prekletstvo, ki ga je treba odvrniti tako, da gre deseta hči od doma in s tem potolaži bogove (po podatkih Grafenauerja sestavi Niko Kuret v: Šali 1943: 152). Po mnenju Milka Matičetova »desetnica ni navadna žrtev smrti, temveč ji je na onem svetu celo namenjena služba pomočnice pri »beli ženi« – smrti (Matičetov in Bošković–Stulli 1958: 189). Matičetov namreč poudarja, da se po radvanjski varianti iz zbirke pohorskih povedk (prim. Paul Schlosser, Bachern Sagen 1956) »najmlajša izmed desetih sester (kaže kot) smrt«, kar se ujema z različico pesmi, v kateri desetnica napove materi: »Ne boste videli moje smrti, jaz pa pri vaši stala bom!« (prim. Štrekelj 1980 [1895] / I.: 314) (Matičetov in Bošković–Stulli 1958). Zmago Šmitek razume lik desetega brata/desetnice kot personifikacijo leta, razdeljenega na deset mesecev, kot npr. v starem rimskem koledarju (1998: 107). Nazadnje je o slovenskem desetništvu pisala Monika Kropelj, ki je desetnico interpretirala na eni strani kot nadnaravno bitje (desetnica »pripada boštvu, ki je povezano z usodo in skrbi za rojstvo in smrt, tj. za ciklično obnovo«) ter jo povezovala s Hekato, Artemido, Mokoš oziroma z grškim mitom o Ifigeniji, obenem pa omenjala tudi pomembno vlogo, ki jo ima desetnik v praslovanskem in balt-skem rodovitnostnem ritualu oziroma mitu o dvoboju med bogom gromovnikom in zmajem. Na drugem mestu je zapisala, da gre lahko za jasnovidca ali vrača oziroma osebo z nadnaravnimi sposobnostmi (zlasti v primeru desetnika) ali pa za desetino, namenjeno boštvu (božanstvoma Perunu in Mokoši) oziroma naj bi desetnik in desetnica poosebljala božanstvi sami (Kropelj 2001: 151, 162; 2004: 85–86). Raziskovalci, npr. Niko Kuret in Dušan Ludvik, so opozarjali tudi na paralele med slovenskim in irskim izročilom o desetništvu, in sicer zlasti z irsko pravljico Liam Donn (Diarmuid mit dem roten Bart; izdal L. Mühlhausen, Eisenach und Kassel 1956). V njej mora irski kralj z dvanajstimi sinovi *Deachmi* darovati zadnjega sina Liama Donna: »Tvoja usoda je, da te moram pregnati (...) in te pahniti v daljni svet!« Enako naj bi storil grški kralj z dvanajsto hčerjo: poslal jo je v širni svet in od tedaj dalje so jo klicali Una Deachme (=Deachmina). Beseda *deachma(dh)* je vrstilni števniki in pomeni »deseti, -a, -o«, kot ženski samostalnik pa »desetino«; če pa se govori o »Deachmi«, ki ji je treba desetino žrtvovati, je mišljena oseba – prvotna žrtev naj bi bila desetina (Kuret 1956: 14). Pripovedovalec irske pravljice razume z izrazom *Deachma osebo*, ki naj bi ji žrtvovali desetino, vendar gre tu po Ludvikovem mnenju že za premik predstav: »ako v irskih variantah o desetništvu razlagamo *deachma* kot »tithe (desetina)«, se to lepo ujema s slovenskimi, kjer deseta hči (deseti brat) »mora v desetino iti« (1960: 82). Ludvik sicer meni, da je v jedru balad o desetnici predstava, da mora biti deseti otrok istega spola žrtvovan bogovom, toda obenem tudi, da je bila kasneje ta predstava o smrti omiljena samo s predstavo o izgnanstvu (1960:

To blodenje, kroženje je sploh najbolj temeljna karakteristika, ki jo najdemo tako v verovanjih oziroma povedkah o desetniku kot v pesmih o desetnici²²⁵. Slovenska folklorja o presežnih otrocih (desetnikih in desetnicah), bolj kot zahodnoevropska²²⁶, poudarja obsojenost teh presežnih otrok na večno blodenje, nenehno gibanje, kroženje po svetu. Desetnik, kot poudarjajo pripovedi, občuti notranjo nujo, potrebo, da zapusti dom – »žene« ga dalje, »prisiljen« je bloditi po svetu. Tako recimo v zapisu s Štajerske s konca devetnajstega stoletja beremo o desetniku: »Če rodi mati po vrsti deset sinov, nobene hčeri vmes, je deseti brat brez prave pameti, in *uide od doma*. Če bi mu kje še tako dobro stregli, *ne ostal bi, ampak dalej bi ga gnalo*.« Nato o desetem bratu, ki ga je pripovedovalec sam poznal, pove: »Polagoma ni nikdar hodil, vedno je le *bežal*.« (Pajek 1884: 17; prim. tudi Kelemina 1997 (1930): 263, št. 239) Trdina piše o starem beraču, ki je beračil naokoli in trdil, da je deseti brat, zato mu kljub temu, da naj bi imel hišo in šestnajst krav, to ni pomagalo, »ker je *obsojen, da bo moral hoditi po svetu do smrti*« (Trdina 1987: 915, št. 22). Isto velja za desetnico: bistven za samo strukturo balad o desetnici je prav njen odhod od doma, njeno potovanje po svetu. V nekaterih izmed različic je to vandranje okoli sveta izrecno poudarjeno – po desetnico pride Marija in ji reče: »Ti boš z meno *rajžala!*« (Štrekelj 1980 [1895] / I.: 359, št. 314, iz Frama; prim. tudi SLP 1970/I.: 298–9, št. 11, iz Vrhpolja pri Moravčah). Eksplicitno poudarjeno, da gre pri hoji po svetu za krožno gibanje, je le v eni izmed različic, v kateri desetnica pravi: »V gostje pa takrat prišla bom, / Kadar *trikrat svet*

88). V luči difuzionističnega pogleda na transmisijo folklorja in v skladu z geografsko-zgodovinsko metodo je Ludvik skušal ugotoviti tudi vmesni člen med irskim in slovenskim izročilom in ga našel v nemški folklori. Čeprav, kot piše Ludvik, tam desetništva ne poznajo in po njegovem mnenju motiv ne more biti nemški, pa so se ohranili nekateri reki, ki bi jih lahko razumeli kot »ostanke desetniške snovi« in bi tako lahko pojasnjevali difuzijo motiva, npr.: *Drum weiß der Hundertste net, wo sich der Zehnte naehrt* (Gerabronn); *Der Zehnte* (varianata: *Neunte*) *weiß net, wo den Neuten* (varianata: *Zehnten*) *der Schuh drueckt* (Balingen); *Was dem Zehnten geschieht, weiß der Neunte nit* (Rottweil, Dolnje Frankovsko); *Der Zehnte weiß net, wo sich der Elfte naehrt* (Frankovsko); *Der Zehnte weiß net, wie sich der Elfte naehrt und der hat 'm Bettler's Brott aus der Kraetze 'raus gestohlen* (Elwagen); *Des taete der Zehnteste net* (splošno znano); *Sie weren dem Zehenden nicht zu Theil worden* (Ulm ok. 1700) – to pomeni: *es waere ihnen uebel gegangen*. Smisel vseh teh rekov je, kot poudarja Ludvik, v tem, da »deveti ne ve, kaj se godi z desetim« in obratno. V vseh primerih gre torej za neke vrsto izločenost, kar pomeni, da deseti ni navzoč (Ludvik 1960: 81–2). V tem lahko torej vidimo paralele slovenskemu izročilu o desetništvu, kjer mora deseta hči oziroma deseti sin po svetu »v desetino iti« (in je torej ni doma), a tudi irskemu izročilu, kajti irsko *deachma*, *deachmadh* pomeni, kot pravi pripovedovalec, »blodenje po svetu« (Ludvik 1960: 82).

²²⁵ Te temeljne lastnosti tudi dosedanja interpretorja slovenskega izročila niso prezrli. V kontekstu različnih interpretacij so jo razlagali na različne načine: Ludvik ima razlago pomena *daechma*(*dh*) (blodenje po svetu) za končno fazo ideje o žrtvovanju desetega otroka bogu (1960: 84–6). Kropjeva dodaja, da blodenje lahko razumemo tudi v prenesenem, simbolnem pomenu – kot »biti darovan, oddan kot desetina, odreči se vsemu materialnemu, se s tem približati onstranskemu in od tam prejemati posebne sposobnosti« (1995: 127).

²²⁶ Razen irske (če razumemo besedo *deachma* kot blodenje po svetu) – prim. op. 217.

obšla bom ...» (Štrekelj 1980 [1895] / I.: 359, št. 313). Nenehno blodenje desetnikov lahko morda na podlagi tega podatka razumemo kot krožno, čeprav je na tem mestu verz mogoče razumeti tudi metaforično, a, kot že rečeno, morda lahko v folklori kot krožno razumemo pravzaprav vsako pot po svetu (prim. spredaj Šmitek). A bolj jasno, da se desetnica dejansko giba krožno, postane, ko slovenske pesmi o desetnici primerjamo s srbskimi ljudskimi pesmimi o deseti hčeri, v katerih je desetnica prisiljena za vekomaj plesati v vilinskem kolu, krožnem plesu:

*Majka rodi devet posebica²²⁷,
i desetu nakičenu Maru.
Kad je Mara na rođenju bila,
Onda majka Mari govorila:
»Maro moja, vile te odn' jele!«
Kad je Mara na krštenju bila,
I onda joj majka govorila:
»Maro moja, vile te odn' jele!«
Kad je Maru u bešiku vrgla,
Onda Mari pjesmu zapjevala:
»Nini Maro, vile te odn' jele!«
Udri kuga, od Boga morija,
I pomori devet posebica,
A ostavi nakičenu Maru.
Vrlo majka Maru njegovala,
Od milosti vedru sakovala.
Pa je posla za goru na vodu,
Da donese vode iza gore.
Ode Mara za goru na vodu,
Al na vodi b' jele vile bjehu.
Bjele vile kolo uhvatile,
Nakičenoj Mari govorile:
»Nosi vedro majci sakovano,
nosi majce, pa se nama vrati;
nama te je majka obećala,
na roženju pa i na krštenju.«
Prepade se nakičena Mara,
Ona ide bijelu dvore svome.
Daleko je majka ugledala,
Malo bliže pred nju išetala.*

²²⁷ Kot piše zapisovalec v opombi, beseda pomeni hčerke, ki se rojevajo druga za drugo.

Al' govori nakićena Mara:
 »U z'o čas si vedro sakovala,
 u z'o čas me na vodu spremila,
 B'jele su me dočekale vile,
 I ovako meni govorile:
 »Čuješ li nas nakićena Maro!
 Nosi majci vedro sakovano,
 Nosi majci pa se nama vrati,
 Nama te je majka obećala,
 Na roženju pa i na krštenju!
 Osjeti se nesretnica majka
 Što je svojoj Mari govorila,
 Pa je vodi na bijelu kulu.
 Na nju meće čudo i znamenje,
 Drobni biser i drago kamenje:
 Oblači joj dibu i kadifu,
 Pa je vodi na goru zelenu.
 B'jele vile kolo uhvatile,
 Osta Mara, gorom pjevajući,
 Ode majka dvoru kukajući.
 Kad je došla svom bijelu dvoru,
 Ona padne na meke dušeke,
 Kako pade – više ne ustade,
 Već umrije – žalosna joj majka.
 (Bjelinac 1893: 61, Nakićena Mara)

Rodi majka devet devojaka,
 i desetu mezimicu Janu,
 devet plela a desetu klela:
 »Kćeri jano, vile te odnele,
 s tobom vile kolo izvodile,
 s tobom vile kolo začinile.«
 Umre majci devet devojaka,
 Ostade joj mezimica Jana.
 Razbole se lepe Jane majka:
 »Da je moja Jana muška strana,
 donela bi vode iza gore.«
 Al' govori Jana, lepa Jana:

Idem, majko, za goru na vodu.«
Ona ode za goru na vodu.
Kad je bila sredi gore čarne,
Al' u gori tri kola igraju:
Iz jednoga modar plamen diže,
A iz drugog hladan vetar duše,
A iz trečeg oganj – vatra seva.
Progovara najstarija vila:
»Hodi nama, ti si naša, Jano,
Tebe j' nama poklonila majka
Na rođenju, kad te je rodila,
Na krštenju, kad te je krstila.«
 (Mušicki 1875: 33–4, Mati proklela kćer)²²⁸

V tej svoji potrebi po klatenju sta torej desetnica ali desetnik v slovenski folklori podobna benandantom, taltosem in črnošolcem. Tako kot so profesionalci ekstaze, šamani in podobni specialisti lahko komunicirali s svetom mrtvih, so s svetom mrtvih komunicirali tudi vsi tisti, ki so bili zaradi svojega posebnega rojstva – bodisi s presežnim delom telesa ali zaradi svoje presežne pozicije v družini – v skupnosti zanjo predestinirani. Za vse je značilno tudi neke vrste krožno gibanje, ples v krogu, zveza z zračnimi vrtinci ali pa blodenje, klatenje po svetu, ki ga morda lahko v vsakem primeru razumemo kot krožno gibanje (prim. spredaj Norberg–Šulc). V portugalskih verovanjih, kjer sicer ne najdemo eksplicitno zapisanega verovanja, da bi bil sedmi otrok prisiljen bloditi po svetu, lahko to morda zaslutimo iz izraza »teči usodo« (*correr o fado*). Če namreč sedmi otrok, rojen po nizu otrok istega spola v družini, ne bi dobil botra med svojimi brati ali sestrami, bi bil obsojen na to, da »teče usodo«, kot pravijo: postal bi volkodlak ali čarovnica in bi bil nagnjen k epileptičnim napadom (Vaz da Silva 2003: 336). Tudi otrok, katerega krst je bil nepopoln in torej ni bil uspešno integriran v skupnost živih, je po portugalskem izročilu nagnjen k temu, da postane volkodlak in da se ponoči *klati* naokoli v procesiji mrtvih (Vaz da Silva 2003: 338). Dekleta v takem primeru postanejo neke vrste čuvarke volkov (*peeiras de lobos* – »tiste, ki so z volkovi«²²⁹), ta status pa označujejo z izrazom *degredo* (eksil), izrazom, ki ustreza tudi zadnjim sedmim letom človekovega življenja, v katerih se, po verovanju ljudi, človekov dvojnik *klati* naokoli in se pojavlja v procesiji mrtvih (Vaz da Silva 2003: 342–3). Ker

²²⁸ Skoraj enaka je tudi pesem Deset devojaka (Narodne pesme 1884: 875–6, št. 2), le da mati v njej pokloni hčer vilam ob njenem sedmem letu. V pesmi Janja Mlezinica mati deseto hčer ob rojstvu podari hudiču, ob poroki pa jo vila pokliče k sebi (prim. Karadić 1932/ I.: 505–6, št. 732).

²²⁹ Za pojasnilo galicijskih in portugalskih besed na tem mestu in v opombi št. 221 se najlepše zahvaljujem Franciscu Vaz da Silvi.

pa so nam te osebe najpogostejše znane iz folklore, nekatere tudi iz sodnih procesov, in ker so se svojih dušnih potovanj ali bitk udeleževale ponoči, skrivaj, in ne javno (v nasprotju s šamani v ožjem smislu besede), ne moremo vedeti, kakšno tehniko so uporabljali za doseganje ekstaze oziroma ali je bilo krožno gibanje morda prav tehnika spodbujanja spremenjenega stanja zavesti, kot smo to lahko prepoznali na podlagi natančnih opisov šamanističnih seans.

PLESI V KROGU

Zelo očitno, da je bilo krožno gibanje tehnika komunikacije z onim svetom oziroma doseganja ekstaze, pa je pri tistih specialistih, ki so za doseganje ekstaze izvajali ples v krogu. Adrian Poruciuc pri tem opozarja tudi na pomen verjetno pred-grške besede *dithurambos* (ditiramb), ki prvotno ni pomenila literarne oblike, ampak »ples v krogu, namenjen žrtvovanju žrtve ter doseganju kolektivne ekstaze« (2010: 110–11).

Krožno gibanje se kot tehnika, s pomočjo katere je mogoče doseči ekstazo, očitno kaže v krožnem plesu *dervišev*, članov reda Mevlevi, katerih ekstatično stanje je podobno ekstazi šamanov. Derviši se vrtijo okoli lastne osi in obenem krožijo v dveh krogih, notranjem, sestavljenem iz štirih oseb, in zunanjem, sestavljenem iz šestih oseb, v smeri, ki je nasprotna od smeri urinega kazalca. Ritualno vrtenje je jasno strukturirano; nežno vrtenje postopoma, ko si derviši prizadevajo doseči stanje transa, postaja vse bolj dinamično. Ritmična rotacija, ki jo spremlja še ritmično petje poezije in glasba, inducira občutje letenja, mističnega leta, ekstaze (prim. internetni vir 14). Jolanta Kowalska poudarja, da je cilj sufistov, da »poglobijo svojo vero in dosežejo absolutno resnico skozi intuicijo, združitev z bogom skozi ekstazo in ljubezen« (1991: 88). Ultimativni cilj vrtenja dervišev je torej skozi ekstazo doseči združitev z bogom, onstranskim, spremenjeno stanje zavesti (ASC), kar dosežejo, kot vidimo tudi tu, s krožnim gibanjem.

Tudi *hlisti*, člani skrivne sekte, ki je bila od poznega sedemnajstega do zgodnjega dvajsetega stoletja razširjena v Rusiji, zlasti v Permu, so na svojih srečanjih med ekstatičnimi rituali, t.i. *radenijami*, za svoj glavni cilj, mistično enost z bogom, uporabljali vrteči ples. Izvajali so več oblik tega plesa, katerih namen je bil »vzpostaviti zvezo med različnimi nivoji univerzuma«: včasih se je vrtela samo ena oseba, in sicer v smeri gibanja Sonca, proti desni, včasih se je vrtel objekt par, prav tako v smeri Sonca, včasih pa se je vrtela celotna skupina, ki je sestavljala nekakšen zid ali pa se vrtela

celo v dveh krogih (moškem, ki se je vrtel proti gibanju Soncu, in ženskem, ki se je vrtel po gibanju Sonca). Za gibanje hlistov je bilo značilno stopnjevanje hitrosti do vrhunca, tj. do trenutka, ko naj bi se Bog spustil na enega od plesalcev, ki je dosegel stanje transa, v tem stanju prerokoval in poučeval druge člane. Njihov ples naj bi imel, podobno kot ples dervišev, »vlogo ustvarjanja stika med različnimi nivoji univerzuma« (Kowalska 1991: 91–3).

Tako bi lahko razumeli tudi *ekstatične plese* oziroma procesije (prim. Ramovš 1977: 50)²³⁰, ki so jih slovenski romarji v devetnajstem in v prvi polovici dvajsetega stoletja²³¹ plesali ob glavnih romarskih shodih (Ramovš 1977: 47–78). Poznali so jih na Dolenjskem in Štajerskem in so jih uprizarjali na večer ali predvečer romarskih praznikov pri Marijinih cerkvah in le po enem, starejšem Valvasorjevem poročilu, pri cerkvi svetega Jurija na Izlakah (Ramovš 1977: 51). Ti plesi so se imenovali »vrtec«. Beseda izhaja iz glagola »vrteti« in je pomenila »vrtinec«; pripovedovalka s Sladke Gore je celo pripomnila, da »so pri vrtcu naredili vrtinec« (Ramovš 1977: 48; prim. Pleteršnik 1895: 801, geslo *vrtec*). Ples je potekal v krogu, v kačastih zavojih (prim. risbo v Ramovš 1977: 63 in pričevanja na str. 64–6). Da gre res za ples v krogu, poleg zapisanih pričevanj očitidcev kaže tudi Jurčičeva opomba k takemu plesu na Virju pri Stični: »V starih časih (...) je ob gomilah, ki leže tam in so sedaj prerasle s hrasti, imela gospoda vrtiče; napravljala jih je pa zato tako okrogle, da je plesala po travniku okoli njih starinski ples 'ovrtenico' (...)« (navedeno po Hrovatin 1951: 283; Ramovš 1977: 50). Zmago Šmitek povezuje ples s stanjem navidezne smrti, za katerega so uporabljali izraz »biti v cugu«. Kot piše, bi »/b/esedo »cug« (...) v tem primeru lahko enačili z izrazom »trans« (iz lat. *transire*, umreti, iti prek iz ene eksistencialne situacije v drugo). Ker je 'cug' verjetno le slovenska varianta nemškega *Zug*, velja opozoriti na pomenske variante 'poteg', 'vlek', 'ris v puškini cevi (= spirala, op. Z. Š.)', 'vprega', 'prepih', 'dih', 'dušek' in podobno (...). Pomeni stanje, ko duša potuje in ko jo vleče navzgor skozi kanal, ki ga nekateri sibirski šamani opisujejo kot 'dimnik'.« (Šmitek 2003: 153) Plesni »vrtinec«, skozi katerega se vstopi v trans in s tem v oni svet, pa nas je seveda pripeljal nazaj k tradicijskim predstavam o prehodu na drugi svet skozi vrtinec, o katerih smo govorili na začetku.

²³⁰ Ples je sicer eden znanih sprožilcev spremenjenega stanja zavesti (ASC) (prim. Winkelman 1999: 396).

²³¹ Dva vira iz sedemnajstega stoletja sicer omenjata ples, a ni gotovo, da gre za vrtec, čeprav se zdi, da bi lahko govorila prav o njem (prim. Ramovš 1977: 48–9).

Krožno gibanje kot tehniko, s pomočjo katere lahko človek doživi trans, loči dušo iz telesa in jo pošlje na potovanje (se pravi to, kar so počeli tudi šamani), lahko najdemo celo v naj sodobnejših duhovnih praksah. Robert A. Munroe, »pionir v raziskavah izventelesnih izkušenj«, je v svoji knjigi z naslovom Izventelesna potovanja (*Journeys Out of the Body*), prvič izdani leta 1971, podal natančna navodila, kako ločiti to, kar Munroe imenuje »sekundarno telo« (in kar bi zlahka enačili z izrazi, kot so dvojnik, alter-ego, svobodna duša ipd.), od fizičnega telesa. Ena od tehnik, ki jih predlaga, je tehnika *vrtenja*: »(...) počasi se skušaj preobrniti, kot bi se preobračal v postelji, da bi ti bilo udobneje. Ne poskušaj si pomagati pri vrtenju z nogami ali rokami. Začni se vrteti najprej s preobračanjem vrha telesa, glave in ramen (...) lahko, s katero se boš začel obračati, brez trenja ali občutka teže, ti bo znak, da si se začel uspešno ločevati. Ko se to zgodi, se počasi obračaj, dokler ne boš začutil, da si se obrnil za 180 stopinj (to je z obrazom proti svojemu fizičnemu telesu) (...) Brez oklevanja misli na letenje navzgor in odmikanje od fizičnega telesa.«²³² (internetni vir 15) Rotacija tu sicer implicira vrtenje telesa le za 180 stopinj, a vseeno ne more biti naključje, da je prav vrtenje tisto, ki lahko inducira takšno spremenjeno stanje zavesti²³³.

Vrtenje se izvaja tudi kot tehnika »rebirthing«, ki naj bi sprožila v udeležencih spremenjeno stanje zavesti. Eden od udeležencev takšne seanse mi je o njej pripovedoval takole:

I²³⁴: On /vodja – op. M. M./ se vrti. Vrti se on v smeri urinega kazalca (...) okrog sebe, on uporabi neke vrste tehnike joge. (...) Ko se on začne vrtet, seveda mi se vsi držimo za roke. On je bil na sredi, lahko tudi izven kroga, kjerkoli.

²³² »A second method is the 'rotation' technique (...). Under the (...) prescribed conditions, slowly try to turn over, just as if you were turning over in bed to be more comfortable. Make no attempt to help yourself rotate with either arms or legs. Start turning by twisting the top of your body, your head and shoulders, first. (...) The ease with which you begin to turn, with no friction or sense of weight, will inform you that you have begun to succeed in disassociating. As this happens, turn slowly until you feel that you have moved 180° (i.e., face to face with your physical body). (...) Once you are in the 180° position, stop the rotation merely by thinking of doing so. Without hesitation, think of floating upward, backing up away from the physical body.«

²³³ V magiji poznajo tudi tehniko, imenovano »magijska turbina ali vrtinec«, namenjeno pridobivanju zelenega uspeha oziroma uresničitvi cilja. Človek si mora sebe predstavljati v središču vrtinca, v katerega privlači prizore, situacije, ki ga bodo pripeljali do uspeha. S pomočjo tehnike vizualizacije vrtinca ali rotirajoče cevi je po magijskem učenju mogoče stopiti tudi v stik z drugo osebo na astralnem (duhovnem) nivoju (Mihajlovič 1980: 47–8, 91–2).

²³⁴ I pomeni mojega sogovornika, M pa mene.

Seveda je imel tudi asistenta za to, ki ga je podučil. In sprošča energijo, ko se vrti, mora bit enakomerno dihanje, globoko dihanje, potem se tudi enakomerno pospešuje to dihanje in tudi globino dihanja se pospešuje. Seveda on sam ne more, ker je veliko ljudi, tudi veliko energij v tistem krogu in seveda, če hočemo, da ta način dosežemo, moramo tud vsi pripomorati in vsi smo dihal. Ta tehnika je v bistvu tehnika »rebirthing«.

M: Ampak on se...kaj to pomeni, kolko časa traja, eno uro, recimo, se on vrti... ves čas?

I: Skoraj ves čas se vrti, se ustavi, potem se spet ... To je v bistvu kar težko doseč.

M: V isto smer al različne smeri?

I: V smeri urinega kazalca.

(Moški, 33 let, posnela Mirjam Mencej, Ljubljana 2011)

KROŽNO GIBANJE KOT ODSEV SPREMENJENEGA STANJA ZAVESTI

Sodeč po neposrednih etnografskih opisih obredov oziroma praks in zgodovinskih poročilih smo lahko pri šamanih različnih ljudstev in sorodnih magijskih specialistih oziroma mediatorjih med svetovoma v zelo širokem časovnem razponu (glede na vire vsaj od enajstega do dvajsetega stoletja) večkrat naleteli na pojav ene izmed oblik krožnega gibanja (vrtenje, kroženje, krožni ples, tek v krogu ...). Videli smo, da je bilo to krožno gibanje praviloma neposredno povezano z doseganjem ekstaze oziroma je bilo predhodno ekstazi ali njenemu vrhu in povezano s potovanjem mediatorjeve duše na drugi svet in njeno vrnitvijo nazaj (ali pa, v enem primeru, z odhodom demona s tega sveta nazaj na oni svet). Od kod torej ta izjemna podobnost med vedenji magijskih oziroma religioznih specialistov po vsem svetu? Univerzalne poteze šamanov glede na novejša raziskave izhajajo iz človeške narave in jih strukturira biološki potencial za doseganje spremenjenega stanja zavesti (ASC). Fiziološki dokazi kažejo, da lahko zavest sistematično spreminjamo z različnimi načini spodbujanja ASC²³⁵, tj. stanja parasimpatične dominanc, v času katerega v frontalnem korteksu prevlada vzorec počasnih valov, ki izvirajo v limbičnem sistemu, in z njim povezane projekcije v sprednje dele možgan (Winkelman 1999: 393–4, 397, 403; 2006: 90, 92). Laboratorijske nevropsihološke raziskave pa so pokazale tudi, da je mogoče ločiti tri stopnje, prek katerih prehaja človek, ko pada v trans²³⁶. Na prvi, najblažji stopnji transa naj bi človek videl geometrijske oblike, cikcakaste linije, mreže, nize vzporednih črt ali verižnih krivulj in vijugaste črte. Na drugi stopnji poskuša te geometrijske zaznave razumsko razložiti – povezuje jih v predmete z religioznim in čustvenim pomenom (npr. cikcak v zvijanje kače). Prehod na tretjo stopnjo pa občuti kot spust po *vrtilincu* ali predoru, skozi vrteči se temen prostor, ki ga ljudje navadno opisujejo kot tunel, votlino, vod, vodnjak, spiralo, vrtinec in podobno (prim. risbo v: Clottes in Lewis–Williams 2003: 15, št. 2). Na drugi strani tega vrtinca se človek znajde v svetu transa, v katerem ima občutek, da leti, pogoste pa so tudi izkušnje preobrazbe v žival (Clottes in Lewis–Williams 2003: 14–17; Siegel in Jarvik 1975: 116, 143, nave-

²³⁵ Do ekstaze kot tako imenovanega »spremenjenega stanja zavesti« lahko pride spontano ali pa je rezultat različnih dejanj, ki tako stanje sprožajo, na primer slušnih dražljajev (bobnanje, ritmično petje, glasba), motoričnega gibanja (ples), zaužitja halucinogenih rastlin, posta in žeje, socialne ali senzorne deprivacije idr. (Winkelman 1999: 396–403).

²³⁶ Vsakdo ne gre nujno prek vseh treh stopenj in stopnje se včasih medsebojno tudi prekrivajo.

deno po: Ustinova 2009: 29–32; Siegel 1977: 136). Ta izkušnja se imenuje »mentalni vrtinec« (*mental vortex*) in velja za eno najbolj razširjenih izkušenj v laboratorijskih eksperimentih, ki raziskujejo učinke stresa ali halucinogenih rastlin, pogosto pa se pojavlja tudi v antropoloških poročilih o ekstatičnih izkušnjah šamanov ali drugih religioznih specialistov. Kot poudarjata Clottes in Lewis–Williams, so te tri stopnje univerzalne in so sestavni del človeškega živčnega sistema, čeprav jim vsaka kultura daje različne pomene (2003: 17).

Na enako podobo, kot jo na tretji stopnji transa opisujeta Clottes in Lewis–Williams, naletimo tudi v opisu mistične izkušnje flamske krščanske mističarke iz trinajstega stoletja, pesnice in članice beguinskega gibanja, Hadewijch iz Brabanta, ki je v svoji ekstazi videla, da je bil »(...) na sredi pod ploščo (sedežem Boga) vrtinec, ki se je vrtel tako strašno, da bi se mu lahko čudila nebesa in Zemlja in se ga bala; (...) globok *vrtinec*, ki je tako strašljivo temen, da je božanska zveza v njegovih skritih nevihtah«. Kot v svojem komentarju poudarja Murkova, je prav ta »(...) vrtinec (...) resničnost njene izkušnje enosti z Bogom« (Murk 1994: 29).

Če gre v stopnjah prehajanja v trans torej za stopnje, ki imajo svojo osnovo v človeškem živčnem sistemu, in če človek določeno stopnjo transa (prehod v 3. stopnjo) univerzalno doživlja kot prehajanje skozi *vrtinec* (ali predor, tunel ipd.), lahko predvidevamo, da ta faza njegovega prehoda v trans v teku šamanistične seanse odseva v šamanovem krožnem gibanju (vrtenju, kroženju, krožnem plesu oziroma teku v krogu). Spredaj sem poskušala pokazati, da takšno gibanje šaman uporablja kot tehniko stimulacije spremenjenega stanja zavesti, zdaj lahko domnevamo, da z njim šaman tudi odigrava, imitira svoje doživljanje, občutenje ob prehajanju skozi vrtinec na najglobljo stopnjo transa. Zavedanje, védenje, da se občutek krožnega gibanja pojavi na tretji stopnji transa, tik pred najglobljo ekstazo, je lahko sčasoma obenem spodbudilo uporabo krožnega gibanja tudi kot tehnike sprožanja tega stanja.

OBSMRTNE IZKUŠNJE

Winkelman trdi, da ima izkušnja šamanovega dušnega potovanja skupno strukturo in biološki temelj tudi z izkušnjami obsmrtnih doživetij (NDE – *near death experience*), s sodobnimi »izvantelesnimi izkušnjami« (*out-of-body experiences*), z astralno projekcijo, sodobnimi duhovnimi praksami in drugimi izkušnjami potovanja v duhovni svet (Winkelman 1999: 403, 411; 2006: 99; prim. tudi Money

2001: 20). Če je temu tako in če je krožno gibanje zares neke vrste odsev dogajanja v človekovem živčnem sistemu med transom, bi lahko nadalje domnevali, da bi morali na krožno gibanje naleteti tudi v tovrstnih izkušnjah spremenjenega stanja zavesti. Zatorej nas ne more presenetiti, da na izkušnjo mentalnega vrtinca dejansko naletimo tudi v opisih obsmrtnih izkušenj (Ustinova 2009: 29, 44). Izkušnje prehoda na drugi svet v času obsmrtnega doživetja, ki jih ljudje pogosto opisujejo kot prehajanje skozi spiralen tunel, vrtinec ali podobno oziroma kot nekakšno vrtenje, spiralno gibanje proti onemu svetu, nikakor niso redki.

Ena od sogovornic Raymonda Moodyja, ki je zbiral pričevanja ljudi o lastnih izkušnjah navidezne smrti, je svojo izkušnjo opisala kot prehod skozi neke vrste spiralni predor:

Bilo je popolnoma mirno in tiho – čisto nič me ni bilo strah. Znašla sem se v predoru – predoru, ki so ga sestavljali koncentrični krogi. Kmalu zatem sem na televiziji gledala oddajo Časovni predor. V tej oddaji so ljudje v nasprotni smeri potovali skozi čas, skozi ta polžasto zaviti predor. To bi bil najbolj natančen opis, ki ga lahko dam. (Moody 1983: 29)

Tudi Péter Nádas z Madžarske, ki je doživel izkušnjo navidezne smrti (NDE), trenutek prehoda na »drugi svet« od trenutka »smrti« dalje opisuje kot spiralno gibanje:

(...) Naslednjo stopnjo navadno opisujejo kot votlino, a zame je bila bolj kot celoten univerzum in luč je bila prva stvar, ki se je pojavila. To je bila svetloba, ki je prej nisem nikoli videl. Nisem vedel, kaj je (...), obrnil sem se in se začel spiralno gibati proti svetlobi.²³⁷ (Benedek 11.31–13.00)

Podobno je pripovedovalec iz Slovenije o svoji izkušnji povedal, da je na oni svet odšel skozi »tunel, ki ga je spominjal na notranjost avtopralnice, kjer se vrtijo veliki valji« (Špehar 2011: 60, št. 3).

Vidimo lahko torej, da je v opisih izkušenj navidezne smrti v resnici mogoče naleteti na takšne, ki stanje prehajanja na drugi svet prikazujejo kot vstopanje v vrtinec, prehod skozi spiralni tunel, spiralno oziroma krožno gibanje, vrtenje ipd.

²³⁷ »(...) The next stage is often referred to as a cave but for me it was more like a whole universe and the light was the first thing to appear. It was a light I had never seen before. I didn't know what it was. (...) It turned and started to move in a spiral towards the light (...)«.

Ena od najbolj znanih in uporabljenih tehnik za sprožanje oziroma doseganje stanja spremenjene zavesti v tradicionalnih šamanističnih praksah je uporaba drog, izkušnje uporabe drog pa so raziskovali tudi v znanstvenih eksperimentih. Harriette Frances, ki je sodelovala v enem takšnih eksperimentov z LSD-jem, je v svojih risbah prikazala stanja zavesti, v katerih se je znašla po zaužitju droge. Ko se je njena zavest spremenila in njeno spremenjeno stanje zavesti poglobilo, je občutila padanje v spodnji svet skozi nekaj, kar je opisala in narisala kot vrtnčasti tunel²³⁸ (Walsh 2009: 77; prim. risbo št. 5). Tudi tu je torej oseba, ki je imela izkušnjo vstopa v oni svet, to opisala s podobo vrtnca, kot krožno, spiralno gibanje.

Moody je zbral tudi nekaj poročil ljudi, ki so pod vplivom anestetikov doživeli izkušnjo, ki jo je poimenoval »halucinacijski tip vizije smrti«. Tudi eno od teh pričevanj opisuje izkušnjo potovanja na oni svet (tu nebesa) kot krožno gibanje:

To se je zgodilo, ko sem bila še najstnica. Bila sem pri zobarju. Sedela sem na zobozdravniškem stolu in zobar mi je dal dušični oksid. Nerada sem ga dobila, ker sem se bala, da se ne bom več prebudila. Ko je anestetik prenehal delovati, sem občutila, da se vrtim v polžasto zavitih krogih. Ni šlo za krožno premikanje – zdelo se mi je, da se zobozdravniški stol vibasto zavito vzpenja vse više in više. Vse je bilo bleščeče in belo, ko pa sem prišla na vrh spirale, so pristopili angeli, da bi me pozdravili in povabili v raj (...). (Moody 1983: 123)

Judit Kis-Halas podobno poroča o ekstatični izkušnji, ki so jo njene informatorkе imenovalе »prekoračenje vrat med dimenzijami«.²³⁹ Prekoračenje vrat zahteva spremenjeno stanje zavesti, bodisi inducirano na različne načine (zlasti z meditacijo) ali pa doseženo spontano (na primer v sanjah, v sanjskih vizijah ipd.). Nekatere od njenih sogovornic, predvsem žensk v srednjih letih iz Máriagyúda in Siklósa z območja Baranya na južnem Madžarskem, ki jih je intervjuvala v letih 2007–2009, so to izkušnjo opisovale kot spiralno gibanje navzgor, med katerim so bile povzdignjene

²³⁸ »A whirlpool-like tunnel«.

²³⁹ Judit Kis-Halas razlaga ta izraz kot »široko razširjen v sodobnem ezoteričnem diskurzu, sposojen iz kvantne fizike prek znanstvenofantastične literature. Zelo poenostavljeno pomeni, da sta prostor in čas multidimenzionalna (ne le tridimenzionalna) in sestojita iz plasti / dimenzij z različnimi frekvencami; med njimi je mogoče prehajati skozi posebna vrata. Če to apliciramo na geografsko in kulturno pokrajino, lahko rečemo, da se ta vrata nahajajo na svetih mestih ali v njihovi neposredni bližini.« (osebna komunikacija, elektronska pošta z dne 11.3. in 21.3. 2012)

na žarku barvne energije »kot v vrtincu« (osebna komunikacija, elektronska pošta z dne 11. 3. in 21. 3. 2012²⁴⁰; prim. Kis–Halas 2009: 59; 2010: 603).

Tako v ekstazi profesionalnih mediatorjev med svetovoma, ki so v trans vstopali zavestno in namerno, kot v ekstazi laikov, ki so trans in prehod v drugo realnost doživeli nehote ali pa namerno, pod vplivom drog, anestetikov, v meditaciji, sanjah ipd., lahko torej prepoznamo skupen element: potovanje na drugi svet skozi krožno gibanje. Medtem ko so šamani v svojih seansah to stanje prehajanja skozi krožno gibanje na drugi svet spodbujali, odigrali in nakazovali s krožnim gibanjem telesa (s plesom, tekom v krogu, vrtenjem ipd.), pa so ljudje, ki so o svojih izkušnjah zgolj pripovedovali, trenutek prehoda na drugi svet opisovali s podobami, ki simbolizirajo vrtenje oziroma kroženje, kot so vrtinčasti, spiralni tunel, vrteči se valji ipd., ali pa opisovali svoje prehajanje na drugi svet kot spiralno gibanje, vrteče se stanje itd. Seveda tega elementa ne najdemo v pripovedih vseh posameznikov, ki so imeli tako izkušnjo, je pa zagotovo povedno, da se pojavlja v tako različnih časih, prostorih in tipih izkušenj spremenjenega stanja zavesti.

²⁴⁰ Judit Kis–Halas se najlepše zahvaljujem za informacije z njenega terenskega dela.

Na podlagi gradiva, ki zajema zelo velik časovni in geografski razpon, smo lahko spoznali, da je krožno gibanje tipično za evropske tradicijske predstave o nadnaravnih bitjih, ki bivajo v mejnem prostoru, na meji med svetovoma živih in mrtvih, za duše, ki odhajajo s tega na drugi svet, in duše »nečistih« umrlih, ki ostajajo v vmesnem prostoru med svetovoma živih in mrtvih, ker iz različnih razlogov ne morejo oditi na drugi svet, prav tako pa seveda ne pripadajo več svetu živih. Obenem se je pokazalo, da je ta mejni prostor med svetovoma v evropski tradicijski kulturi pogosto simboliziran s kolesom, mlinom, vrtincem in vretenom ali drugimi podobami, ki imajo konotacijo krožnega gibanja, sledovi takšne predstave pa so se ohranili tudi v jeziku. Vsi ti različni podatki kažejo na to, da je bil v tradicijski konceptualizaciji prostora mejni prostor med svetovoma zamišljen in razumljen kot prostor, ki se vrti oziroma za katerega je značilno neke vrste krožno gibanje. Med temi različnimi simboli mejnega prostora je v šegah, verovanjih in vsakodnevnih praksah največji pomen pridobilo vreteno in z njim povezana dejavnost, predenje – verjetno zaradi velikega gospodarskega pomena, ki ga je imelo v tradicijskih družbah. Predenje, vreteno, preja, nit ter drugo predilsko orodje se, kot sem pokazala, zaradi krožnega gibanja, ki ga implicirajo, simbolno tesno povezujejo s tistimi prelomnicami človekovega življenja, ki zadevajo prehajanje z enega sveta na drug svet oziroma komunikacijo med življenjem in smrtjo, tj. z rojstvom in smrtjo. Tako kot je krožno gibanje v tradicijskih konceptualizacijah prostora značilno za mejni prostor med svetovoma, ki ga morajo preiti duše na svoji poti na drugi svet ali iz njega na naš svet, pa se v tradicijski konceptualizaciji časa tesno povezuje tudi z mejnimi obdobji v letnem ciklusu. Predenje, skozi katerega je zaradi njegovega krožnega gibanja (niti, vretena ali kolovrata) mogoče neposredno »vstopati« v onstranski svet, bi namreč z onega sveta lahko privleklo smrt, zato je bilo v obdobjih, ki v teku življenjskega in letnega ciklusa veljajo za mejna in v katerih so meje med svetovoma porušene, to razumljeno kot nevarno in zato strogo prepovedano.

Komunikacija med svetovoma s pomočjo krožnega gibanja pa je bila v tradicijskih skupnostih občasno vendarle zaželeno in potrebna. S krožnimi obredi in praksami so ljudje skušali mejo med svetovoma zaznamovati in ojačati, obenem pa so s temi obredi tudi komunicirali bodisi z božanskim bodisi z nevarnim aspektom onstranskega. Ljudje so izvajali različne oblike krožnih obhodov po mejah dežele, vaške skupnosti, kmetije ali okrog sakralnih prostorov zato, da bi ta prostor omejili in si ga tako prilastili, da bi nad njim prevzeli oblast in svojo oblast javno demonstrirali, da bi preventivno ali kurativno zaščitili meje prostora ali pa da bi zavarovali svetost tega prostora. Ti

obredi so potekali tam, kjer se je kozmiziran, varni, svet prostor stikal z nevarnim, tujim, onstranskim, se pravi ponovno na sami meji, v mejnem prostoru med tem in onim svetom. Nekateri raziskovalci so krožno gibanje v teh obredih poskušali razložiti s posnemanjem gibanja Sonca, ki zagotavlja obilje, plodnost, regeneracijo, saj so se indoevropski rituali cirkumambulacije praviloma izvajali v smeri gibanja Sonca, na desno. Obred cirkumambulacije naj bi prvotno potekal okrog ognjišča in naj bi bil namenjen ločevanju enega socialnega nukleusa od drugega, ognjišče pa je bilo s svojo prvotno krožno geometrično obliko zemeljska reprezentacija Sonca in obenem grob, kamor so pokopavali prednike. Obred kroženja naj bi torej imitiral pot Sonca, obenem pa je imitiral tudi Sončevo in človekovo ciklično kroženje iz tega sveta na oni svet. V končni fazi lahko torej v obredih obkrožanja prepoznamo gibanje, katerega temeljni namen je bil komunikacija med tem in onim svetom.

Povsem očiten pa je namen krožnega gibanja, da bi z njim komunicirali z onim svetom, v obredih šamanov ter drugih mediatorjev, kot so hlisti, derviši, volhvi itd. Ti so krožno gibanje uporabljali kot tehniko za doseganje ekstaze in / oziroma pošiljanje svoje duše (dvojnika) na oni svet. Razlago za izjemno pogosto pojavljanje krožnega gibanja v neposredni povezavi z doseganjem ekstaze in tranzicijo med svetovoma na širokem območju in v velikem časovnem razponu ter različnih oblikah doživetja ASC lahko najdemo v razumevanju krožnega gibanja kot gibanja, ki odseva stanje človeškega živčnega sistema na določeni stopnji prehajanja v trans. Kot so pokazale laboratorijske nevropsihološke raziskave človek prehod na tretjo, najglobljo stopnjo transa namreč univerzalno občuti kot prehod skozi vrtinec oziroma vrtinčasti tunel. Vedenje, spoznanje, da je za določeno stopnjo transa in prehod v drugi svet značilno občutje vrtenja, kroženja, na podlagi lastnih izkušenj ali naracij drugih o njihovih izkušnjah, je verjetno sčasoma pripeljalo do tega, da se je začelo krožno gibanje uporabljati kot tehnika, s katero je posameznik namerno vstopal v oni svet, kot tehnika ustvarjanja kanala za komunikacijo med svetovoma. Tako je postala del magijskih praks ne le specialistov, ampak tudi »običajnih« ljudi, ki so v svojih obredih na tak ali drugačen način poskušali vzpostaviti komunikacijo z onim svetom, na primer med vedeževanjem, zdravljenjem, izvajanjem plodnostne magije in v praksah priklica onstranskih bitij, če omenim zgolj nekatere.

Ali lahko z odsevom doživetij na tretji stopnji transa razložimo tudi kozmološke predstave, v katerih se pojavlja krožno gibanje, je vprašanje, na katerega je težko podati zanesljiv odgovor. A tako kot so znanstveniki v prehajanju v trans univerzalno naleteli na izkušnjo mentalnega vrtinca, je bilo tudi v kozmoloških predstavah znotraj zelo različnih kultur mogoče zaslediti predstavo o krožnem gibanju nekega telesa, skozi ali mimo katerega se pride iz tega v drugi svet. Kozmološke predstave se včasih

neposredno povezujejo z izkušnjami med transom: mongolski šaman ljudstva Daur (*yadgan*) tako lahko vstopi v onstranski svet skozi trans *ali* pa skozi vodni vrtinec (ali tudi jamo, vodnjak, goro) (prim. DuBois 2009: 48). Clottes in Lewis-Williams sta tudi pripoved šamana ljudstva Evenk (Tungus) o njegovem odhodu na drugi svet skozi luknjo, ki je v skladu s kozmološkimi predstavami Evenkov, interpretirala kot občutje prehoda skozi vrtinec na tretji stopnji transa: »Spodbujen s petjem, plesom in nenehnim bobnanjem, je šaman prepričan, da potuje h gori severozahodno od doma, kjer se bo spustil v spodnji svet. Odpravi se skozi ozko luknjo (vrtinec, ki vodi k tretji stopnji) in prečka tri podzemne reke. Tam se sreča z duhovi in drugimi šamani in se spusti z njimi v boj za duše bolnih.« (2003: 24; prim. Elijade 1985: 187) Julia Ustinova podobno piše o starogrškem razumevanju jam, ki naj bi »simbolizirale prehod iz tega sveta v božansko kraljestvo končne resnice, kajti podobe jam (v obliki občutja vrtinca ali predorov) se pogosto pojavljajo v halucinacijah, ki svoj vrh doživijo v izkušnjah nebeške blaženosti ali razodetja. Vrtinec, 'jama v umu', je v svetu budne zavesti prevzel fizično obliko in realnost.« (2009: 32)

Čeprav je mogoče, da so tehnika kroženja kot namernega induciranja transa in drugi pojavi krožnega gibanja v folklori in magijskih praksah, ki jih ljudje izvajajo, kadar želijo vstopiti v drugi svet, izšli iz takšnih kozmoloških predstav o vrtincu na prehodu z enega sveta v drugega, se zdi verjetneje, da je primarni vir tudi kozmoloških predstav dogajanje v človeškem živčnem sistemu v času vstopanja v oni svet, torej med transom, in ne obratno. Biološki temelj spremenjenega stanja zavesti bi morda lahko torej razumeli kot ultimativni izvor obredov, praks, verovanj in simbolike krožnega gibanja, kar bi pojasnjevalo tako pogost pojav simbola, ki implicira krožno gibanje, na prehodu med svetovoma. A jasno je, da biološki temelj sam po sebi ne zadošča – predstava je morala biti sprejeta v celovit sistem kozmoloških predstav, da se je lahko obdržala v tradiciji.

Krožni koncept lahko zasledimo že v kozmologiji Aristotela, po kateri je nebo sferično, sredi njega leži Zemlja, medtem ko Sonce, Luna, planeti in zvezde po krožnih orbitah enkrat na dan zakrožijo okoli nje. Po njegovem učenju v sferi med Zemljo in Luno naravno gibanje elementov poteka v ravnih linijah, k središču univerzuma ali od njega, v sferi nebes pa naj bi, nasprotno, naravno gibanje potekalo krožno. Ideja kozmičnega vrtinca se je, po mnenju Furleya, verjetneje razvila iz opazovanja narave – zračnih in vodnih vrtincev, mlinov na vodo in morda tudi mlinov na veter (Furley 1989: 14–16, 7; prim. de Santillana in von Dechend 2002 [1940]; Drummond 2006²⁴¹). A prav iz opazovanja narave, natančneje, iz opazovanja orkanov, bi lahko

²⁴¹ Kozmos so že najzgodnejši astronomi opisovali koncentrično, z nebesnim svodom, ki se vrti, z metaforo vrtečega se kolesa, mlinskega kolesa ali mlinskega kamna, kar naj bi vplivalo tudi na razumevanje časa kot cikličnega (Drummond 2006).

izšla tudi ideja o krožnem gibanju kot meji, prehodu med svetovoma: kot piše Priya Hemenway o zračnem vrtincu, je »mirno oko nevihte središče gravitacije, okoli katerega se veter in voda širita in zgoščata, okoli katerega je vihar uravnotežen. Oko vsake spirale je dinamično mesto, kjer se srečujejo vsa nasprotja in kjer sta življenje in smrt en fenomen.« (2008: 129)

Eliade celo meni, da ekstatične izkušnje šamanov izražajo tudi kulturne vsebine, ki ne izhajajo iz ekstatičnih izkušenj, kajti, kot pravi, šamani niso ustvarili kozmologije, ki je zanje postala mistični itinerarij, ampak so jo bolj ali manj ponotranjili (navedeno po Vaz da Silva 2002: 17). Kozmološka simbolika je skupna tako šamanovemu opisu poti na drugi svet kot tudi evropskim pravljicam, prepoznamo pa jo lahko tudi v evropskih etnografskih podatkih, kot poudarja Vaz da Silva (2002: 20), le da je to, kar je za skupnost kozmološki ideogram, za šamana konkretna mistična izkušnja. Ko se šaman torej vrti okoli ognja ali središčnega droga v šotoru (prim. spreadaj) – oboje, tako drog kot ogenj z dimom, ki se dviguje skozi središčno odprtino v stropu šotora, sta nedvoumna simbola *axis mundi*, osi, ki v tradicijski kozmologiji povezuje različne svetove med seboj – prav s pomočjo krožnega gibanja (vrtenja okoli droga, krožnega plesa oziroma teka okrog ognja ipd.) prehaja med temi različnimi nivoji in se vzpenja ali spušča v druge svetove.

A ne glede na to, od kod in kako se je razvil koncept krožnega gibanja v prostoru, je ta nedvomno predstavljal pomemben vidik evropskih tradicijskih verovanj in obredov. Prepoznamo ga lahko tudi v tradicijskem konceptu cikličnega časa (prim. Eliade 1992; Belaj 1998, 2007). Praslovanska beseda **věrmę* (čas) izhaja iz indoeuropske **uért-mn* v pomenu »obračanje, vrtenje, kroženje«, iz baze **uért-* »vrteti« – kot piše Bezljaj, je bil »/č/as (...) po psl. predstavah 'vrtenje, obračanje, vračanje dneva in noči, letnih časov ipd.'«. Iz istega korena seveda izhaja tudi beseda *vreteno* (Bezljaj 2005: 356–7, geslo vréme, vreténo), povezava med njima pa se lepo kaže iz ruske uganke: »Tam stoji hiša z dvanajstimi okni, za vsakim oknom so po štiri dekleta, vsako dekle ima sedem vreten in vsako vreteno ima drugo ime.«²⁴² (Krinična 1995: 10–11)

Na drugi strani je krščanstvo, v skladu z linearnim časom, ki je temelj njegove filozofije, v svojem simbolizmu v glavnem, razen v nekaterih izjemah, poudarjalo predvsem pomen linearnega gibanja in linearnega koncepta, in ne krožnega. Še več, odnos Zahodnokrščanske cerkve do krožnega koncepta bi bilo mogoče razumeti celo kot cirkulofobijo, kot to poimenuje Annette Kehnel, kajti krožno gibanje je bilo

²⁴² »Stoit dom v dvenadcat' okon, / V každom okne po četyre devicy, / U každoj devicy po sem vreten, / U každogo veretena raznoe imja.«

po njenem mnenju izgnano iz krščanskega kulta prav zaradi njegove povezave s poganskimi idejami (v: Kehnel in Mencej 2009: 77, 81). Krožnega gibanja v krščanskih simbolih, arhitekturi in obredih vsaj na začetku tako rekoč ni bilo mogoče najti. Kljub temu pa se tudi Cerkev ni mogla v celoti izogniti nekaterim elementom krožnega gibanja. V nasprotju z začetno omejitvijo krožnega gibanja v krščanskem simbolizmu, arhitekturi in liturgiji se zdi, da je v dvanajstem in trinajstem stoletju prišlo do intenzivnejše vključitve krožnega koncepta. Spremembe paradigme v tem obdobju so bile navadno interpretirane kot odgovor na povečane potrebe po vključitvi duhovnikov, ki so prihajali iz ruralnega okolja, zaradi česar se je Cerkev bolj odprla njihovim potrebam – tradicijski koncepti, z njimi tudi koncept krožnega gibanja, ki so bili očitno blizu ruralnemu prebivalstvu, so (ponovno) vstopili v Krščansko cerkev, zlasti v srednjeveške samostane. V krščanski liturgiji ga lahko prepoznamo v procesijah menihov in kanonikov, ki so se v krogu premikali okrog oltarja ali določenega ozemlja, med procesijami na velike praznike je prav tako prihajalo do plesov v krogu znotraj cerkve. Krožno gibanje v srednjeveški Krščanski cerkvi Kehnelova prepozna tudi v rožnem vencu, obliki marijanske molitve, ki je znana od začetka štirinajstega stoletja dalje, v krožni obliki hostije in v mrtvaškem plesu v krogu (*danse macabre*) (v: Kehnel in Mencej 2009: 82–90).

Krožno gibanje je značilno tudi za gibanje v cerkvenih labirintih²⁴³, ena od njihovih funkcij je bila ta, da so nudili prostor za velikonočne ples v krogu (Wright 2001: 138–51). Krožni ples je bil v zgodnjih dneh krščanstva sicer prepovedan in je veljal za hudičevega, kot piše Jacobus de Voragine (cca 1230–1298): *chorea enim circulus est cuius centrum est diabolus*. Rezerviran je bil za tiste, ki so pripadali hudiču, tj. za obsedene s hudičem, in tiste, ki so oboleli za boleznijo, imenovano »ogenj svetega Antona« (*chorea maior*). Razlog za prepoved je ležala najverjetneje prav v poganskem značaju teh plesov – v ljudski kulturi so jih množično izvajali med svatbenimi rituali, ki so bili neke vrste plodnostni rituali, v pogrebnih ritualih in pa v velikonočnih vigilih na grobovih mučenikov (Kehnel in Mencej 2009: 79–80). Medtem ko je torej zgodnja Cerkev krožni ples demonizirala, pa ga je kasneje krščanska liturgija

²⁴³ Labirinti so sicer minojskega porekla. Prvi znan labirint v krščanski cerkvi je iz četrtega stoletja. Najdemo ga v cerkvi sv. Reparatusa v Ela Asnamu v Alžiru – ta je kvadraten, ne še krožen, kot so kasnejši. V petem stoletju najdemo še en labirint v baziliki na severu Afrike (Wright 2001: 16–8). Zatem sledi obdobje skoraj sedemstotih let, do zgodnjega dvanajstega stoletja, ko labirintov v cerkvah ne najdemo več; v krščanskih katedralah se začno labirinti spet pojavljati od leta 1200 dalje. Praznino deloma zapolnjujejo meniški rokopisi, ki se pojavijo v Franciji in Nemčiji v karolinškem času, nekako od leta 800 dalje in so produkt benediktincev. Ti spet prevzamejo stari kretske eliptični labirint, in ne rimskega kvadratnega, ki se postopno spreminja: elipsa postane krog in v njem vlada popolna simetrija, okroglo je tudi središče. V srednjem veku namreč krog velja za znamenje enotnosti in božanske popolnosti (Wright 2001: 20–7).

hočeš nočeš morala spet sprejeti: angelski ples v krogu (*chorus angelicus*²⁴⁴) je simboliziral najbolj sveto stopnjo krščanske popolnosti (Wright 2001: 132–5). Krožni koncept lahko prepoznamo tudi v sodobni katoliški liturgiji: duhovnik mora znotraj kompleksnega obreda posvetitve cerkve le-to trikrat obkrožiti (Ušeničnik 1933: 353).

Kakorkoli že, najsi kozmološke predstave različnih ljudstev, ki prehod med svetovoma orisujejo s podobami, ki implicirajo kroženje, kot so na primer vrtinec, mlin, kolo, vreteno, izhajajo iz dogajanja v človeškem živčnem sistemu ali morda iz opazovanja orkanov ali pa iz navideznega kroženja nebesnega svoda s Soncem, Luno, planeti in zvezdami okoli Zemlje, krožno gibanje v vsakem primeru predstavlja enega ključnih konceptov v tradicijski konceptualizaciji sveta in v komunikaciji ljudi z onim svetom. Ta je razviden iz folklora, jezika, filozofskih spisov, kronik, verskih tekstov, antičnih in srednjeveških obredov, šeg letnega in življenjskega ciklusa ter tradicijskih in sodobnih magijskih in duhovnih praks. Krožno gibanje je tako postalo nezavedni del našega razumevanja in obvladovanja sveta, ki ga ni moglo izriniti niti krščanstvo s svojim demoniziranjem krožnega in poudarjanjem linearnega. Nenazadnje je, če se spomnimo le na literarna dela in filme, kot so Čarovnik iz Oza, Harry Potter, Matrica, Izgubljeni simbol in mnogi drugi, v katerih je uporabljeno krožno gibanje kot način vstopanja v oni svet, postalo tudi neločljivi del sodobne popularne kulture.

²⁴⁴ Krščanski teolog Clement iz Aleksandrije je v tretjem stoletju poskušal prilagajati helenistične rituale krščanstvu. Člane kulta je na primer med pridiganjem pozival, naj »z angeli plešejo okoli večnega in neminljivega in edino resničnega Boga in Božji Logos se nam bo pridružil v naših hvalnicah« (Drummond 2006: 11–12). Podoba tega angelskega krožnega plesa (*chorus angelicus*) v nebesih naj bi bila v ostrem nasprotju s kultnimi krožnimi plesi poganov na zemlji – ta podoba se je najprej razširila na Vzhodu in bila šele v poznem dvanajstem stoletju splošno sprejeta v zahodni Cerkvi (Zimmermann 2006: 100–1; Kehnel v: Kehnel in Mencej 2009: 80–2). Odseve angelskega plesa najdemo tudi v umetnosti, še do sedemnajstega stoletja: v Dantejevem paradižu, freski Poslednja sodba Fra Angelica v samostanu San Marco, v Miltonovem Izgubljenem raj. Kot meni Kehnelova, je prav nebeški angelski ples stimuliral razvoj liturgične koreografije – nekateri viri iz trinajstega stoletja kažejo, da je bil krožni ples celo del liturgičnih praks. Krožni ples, *chorea*, se omenja že v apokrifnih Dejanjih sv. Janeza in Dejanjih sv. Tomaža iz tretjega stoletja, kjer najdemo Jezusove učence, ki plešejo okrog Jezusa, ki načeluje petju. Guillelmus Durandus v trinajstem stoletju omenja plešoče menihe v cerkvenem koru, besedila in glasba za velikonočne ples v krogu (*cantilenna rotunda, pelota*) pa so ohranjeni v mnogih zahodnih katedralah. Srednjeveški sholastični teolog, frančiškan Bonaventura, v trinajstem stoletju poudarja, da je ples v krogu veselje, ki ga nebesa nudijo odrešenim – Jezus naj bi celo sam vodil ta ples (Kehnel v: Kehnel in Mencej 2009: 82–3).

LITERATURA

- Afanasjev Aleksander N. 1994 [1869]: *Poeticheskie vozzrenija slavian na prirodu* 2, 3. Moskva: Indrik.
- Afanasjev Aleksander Nikolajevič 2007: *Ruske pravljice*. Prevedla Lijana Dejak. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Agapkina Tatiana A. 2010: *Vostochnoslavianskie lechebnye zagovory v sravnitel'nom osveshchenii: siuzhetika i obraz mira*. Moskva: Indrik.
- Albreht Ivan 1931: *Vilinske gosli pa še druge koroške pravljice*. Ljubljana: Knjigarna tiskovne zadruge.
- Alford Violet 1937: *Pyrenean Festivals, Calendar Customs, Music&Magic, Drama&Dance*. London: Chatto and Windus.
- Alver Bente Gullveig 1989: Concepts of the Soul in Norwegian Tradition. V: *Nordic Folklore, Recent Studies*. Reimund Kvideland, Henning K. Sehmsdorf, ur., v sodelovanju z Elizabeth Simpson. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. Str. 110-27.
- Andrejić-Senjanin Tomislav 1972-3: B. n., *Raskovnik* 18: 75-6.
- Aničkov E. V. 1995 [1914]: *Jazyčestvo i drevnjaja Rus'*. München: Otto Sagner (ponatis).
- Anisimov A. F. 1963: The Shaman's Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite. V: *Studies in Siberian Shamanism*. Henry N. Michael, ur. Kanada: Arctic Institute of North America, Translations from Russian Sources 4.
- Annunciation* 2004. Boston: Phaidon Press.
- Aristoteles 1999: *Metafizika*. Prevedel Valentin Kalan. Ljubljana: Založba ZRC.
- Arnaudov M. 1913: *Folklor od Elensko, Nabljudenija i materiali, Sbornik za narodni umotvorenija XXVII*. Sofija: BAN.
- Atharva Veda*. <http://www.sacred-texts.com/hin/av/av10002.htm>, 1. avgust 2011.
- Albreht Ivan 1931: *Vilinske gosli pa še druge koroške pravljice*. Ljubljana: Knjigarna tiskovne zadruge.
- ATU= glej Uther 2004.
- Bacou Mihaela 1985: De quelques loup-garous. V: *Metamorphose et bestiaire fantastique au moyen age*. L. Harf-Lancner, ur. Pariz: Collection de l'Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles. Str. 29-50.
- Badalanova Geller Florentina 2004: The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation, *Cosmos, The Journal of Traditional Cosmology Society* 20: 211-60.
- Banović Stjepan 1933: Pričanje o vuku u Vrličkoj krajini i u Makarskom primorju, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 29/2: 235-7.

- Barber Elizabeth J. Wayland 1991: *Prehistoric Textiles: The Development of Cloth in the Neolithic and Bronze Ages (with Special Reference to the Aegean)*. Princeton: Princeton University Press.
- Bărbulescu Constantin 2003: The Substances of Human Body in the Peasant Body Imaginary. A Case Study, *Symposia, Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*: 391-408.
- Baring Anne in Jules Cashford 1993. *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. London: Penguin Books.
- Barnes R. H. 1974: *Kédang*. Oxford: Clarendon Press.
- Barstow Anne L. 1983. The Prehistoric Goddess. V: C. Olson, ur. *The Book of the Goddess Past and Present. An Introduction to Her Religion*. USA: Waveland Press.
- Bayer Vladimir 1953: *Ugovor s đavlom: procesi protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj*. Zagreb: Državno izdavačko preduzeće Hrvatske.
- Beith M. 1995: *Healing Threads. Traditonal Medicines of the Highlands and Islands*. Edinburgh: Polygon.
- Bek-Pedersen Karen 2007: Are the spinning Nornir just a Yarn? *Viking and Medieval Scandinavia* 3: 1-10.
- Bek-Pedersen Karen 2007a: *Nornir in Old Norse Mythology*. The University of Edinburgh. Doktorska disertacija (tipkopolis).
- Bek-Pedersen Karen 2008: Weaving Swords and Rolling Heads. A Peculiar Space in Old Norse Tradition. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 167-80.
- Belaj Marijana 2006: *Sveci zaštitnici u hrvatskoj pučkoj pobožnosti*. Doktorska disertacija. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu (tipkopolis).
- Belaj Vitomir 1998: *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden Marketing.
- Belaj Vitomir 2007: *Hod kroz godinu: pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*. 2. izdaja. Zagreb: Golden marketing - Tehnička knjiga.
- Belmont Nicole 1971: *Les signes de la naissance. Études des représentations symboliques associées aux naissances singulières*. Pariz: Librairie Plon.
- Belova Olga B. 2004: Krug. V: *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'* 3. Moskva: Meždunarodnie otnošenija. Nikita I. Tolstoj in drugi, ur. Moskva: Meždunarodnye otnošenija. Str. 11-12.
- Benedek Fliegau s.a.: *Csillogás*. DVD.
- Bennett Gillian 1995: 'If I Knew You Were Coming, I'd Have Baked a Cake': The Folklore of Foreknowledge in a Neighbourhood Group. V: *Out of Ordinary. Folklore and the Supernatural*. Barbara Walker, ur. Logan: Utah State University Press. Str. 122-44.
- Beowulf*. Prevedel Marjan Strojan. Ljubljana: Mladinska knjiga 1992.

- Bezljaj France 1951: Nekaj besedi o slovenski mitologiji v zadnjih desetih letih, *Slovenski etnograf* 3-4: 342-53.
- Bezljaj France 1982: *Etimološki slovar slovenskega jezika* II. knjiga, K-O. Ljubljana: SAZU.
- Bezljaj France 2003: *Zbrani jezikoslovni spisi* I. Metka Furlan, ur. Ljubljana: Založba ZRC SAZU.
- Bezljaj France 2005: *Etimološki slovar slovenskega jezika* IV. knjiga, Š-Ž. Marko Snoj, Metka Furlan, ur. Ljubljana: SAZU.
- Bjelinac Ljubomir M. 1893: Nakičena Mara, *Bosanska vila* 8: 61.
- Blain Jenny 1999: *Seiðr* as Shamanistic Practice: Reconstituting a Tradition of Ambiguity, *Shaman* 7(2): 99-122.
- Blécourt Willem de 2007: 'I Would Have Eaten You Too': Werewolf Legends in the Flemish, Dutch and German Area, *Folklore* 118 (April): 23-43.
- Borghini A. 1999: Il gomito nel folklore: linee per una tipologia. Una fiaba russa e l'antico racconto di Teseo nel labirinto cretese, *Studia Mythologica Slavica* 2: 233-44.
- Borgne Aude le 2002: *Clootie Wells and Water-Kelpies: An Ethnological Approach to the Fresh Traditions of Sacred Wells and Supernatural Horses in Scotland*. Doktorska disertacija (tipkopis). Edinburg: Department of Scottish Studies. University of Edinburgh.
- Bošković-Stulli Maja 1993: *Žito posred mora. Usmene priče iz Dalmacije*. Split: Književni krug.
- Bošković-Stulli Maja 1997: *Usmene pripovijetke i predaje*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- de Boulay Juliet 1982: The Greek Vampire: A Study of Cyclic Symbolism in Marriage and Death, *Man* 17 (2): 219-38.
- Brand John 1849: *Observations on the Popular Antiquities of Great Britain: Chiefly Illustrating the Origin of our Vulgar and Provincial Customs, Ceremonies, and Superstitions*. London: Henry G. Bohn.
- Brednich Rolf Wilhelm 1964: *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*. FFC 193. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Brenneman Walter L. in Mary G. Brenneman 1995: *Crossing the Circle at the Holly Wells of Ireland*. Charlottesville, London: University Press of Virginia.
- Briggs Katharine M. 1967: *The Fairies in Tradition and Literature*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Briggs Katharine M. 1970: The Fairies and the Realms of the Dead, *Folklore* 81 (Summer): 81-96.
- Briggs Katharine 1976: *An Encyclopedia of Fairies*. New York: Pantheon Books.
- Briggs Katharine M. 1978: *The Vanishing People. A Study of Traditional Fairy Beliefs*. London: Cox & Wyman Ltd.

- Bruford Alan 1978: Some Aspects of the Otherworld. V: *Folklore Studies in the Twentieth Century. Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society*. Newall Venetia J., ur. Rowman and Littlefield: D. S. Brewer. Str. 147-51.
- Bruford Alan 1994-5: Caught in the Fairy Dance. Rip van Winkle's Scottish Grandmother and her Relations, *Béaloides* 62-3: 1-28.
- Bucholz Peter 1968: *Schamanistische Züge in der altisländischen Überlieferung*. Dissertation. Münster: Universität Münster.
- Burke Peter 1994: *Popular Culture in Early Modern Europe*. Cambridge: Scholar Press.
- Buxton Richard 1987: Wolves and Werewolves in Greek Thought. V: *Interpretations of Greek Mythology*. Jan Bremmer, ur. London, Sydney: Croom Helm. Str. 60-79.
- Cardigos Isabel 1996: *In and Out of Enchantment: Blood Symbolism and Gender in Portuguese Fairytales*. FFC 260. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Cardigos Isabel 2008: The Enchanted Calendar of Moorish Women. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 105-28.
- Catháin Ó Séamas 1995: *The Festival of Brigit. Celtic Goddess & Holy Woman*. Dublin: Duldangan Press.
- Cevc Tone 1999: Pripovedno izročilo iz Kamniškega kota, *Traditiones* 28/1: 89-100.
- Cléirigh ó Tomás 1928: Gleanings in Wicklow, *Béaloides* 1: 245-52.
- Clottes Jean in David Lewis-Williams 2003: *Šamani iz prazgodovine. Trans in magija v okrašenih jamah*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Cottica Daniela 2004: The Symbolism of Spinning in Classical Art and Society, *Cosmos, The Journal of Traditional Cosmology Society* 20: 185-210.
- Čajkanović Veselin 1994: *Studije iz religije i folklora 1910-1924. Sabrana dela iz srpske religije i mitologije* 1. Beograd: Srpska književna zadruga, Beogradski grafičko-izdavački zavod, Prosveta, Pantenon M.A.M.
- Černigoj Franc 1988: *Javorov hudič*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Čiča Zoran 2002: *Vilenica i vilenjak. Sudbina jednog pretkršćanskog kulta u doba progona vještica*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Čok Boris 2012: *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. Studia slavica supplementa 5. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Čop Joža 1969: Štrige, *Glasnik SED* 2: 3.
- Čulinović-Konstantinović Vesna 1989: Život i socijalna kultura stočarskog stanovništva pod Dinarom, *Zbornik za narodni život i običaje Slavena* 51: 109-82.
- Danaher Kevin 1972: *The Year in Ireland. Irish Calendar Customs*. Minneapolis, Minnesota: Mercier Press.

- Dante Alighieri 2005: *Božanska komedija*. Prepesnil Andrej Capuder. Celje: Mohorjeva družba.
- Della Volpe Angela 1990: From the Hearth to the Creation of Boundaries, *The Journal of Indo-European Studies* 18: 157-84.
- Della Volpe Angela 1992: On Indo-European Ceremonial and Socio-Political Elements Underlying the Origin of Formal Boundaries, *The Journal of Indo-European Studies* 20: 71-122.
- Devlin Judith 1987: *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven and London: Yale University Press.
- Deželić Gjurgjo Stjepan 1863: Odgovor na pitanja stavljena po historičkom društvu, *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku* VI.: 199-232.
- Dobrovoljski V. N. 1908: »Egor'ev" den« v Smolenskoj gubernii, *Živaja starina* XVII (66): 150-4.
- Dodgshon Robert A. 1988: The Scottish Farming Township As Metaphor. V: *Perspectives in Scottish Social History. Essays in Honour of Rosalind Mitchison*. Leah Leneman, ur. Aberdeen: Aberdeen University Press. Str. 69-81.
- Dolenc Janez 1955: Ljudsko izročilo o čarovništvu v naših krajih, *Loški razgledi* 2: 157-63.
- Dolenc Janez 1977: Pripovedno izročilo v severnem poljanskem narečju, *Traditiones* 4 (1975): 175-96.
- Dolenc Janez 1992: *Zlati Bogatin*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Dolenc Milan 1999: *Zagovori v slovenski ljudski medicini ter zarotitve in apokrifne molitve*. Zvonka Zupanič Slavec, Marija Makarovič, ur. Ljubljana: Inštitut za zgodovino medicine Medicinske fakultete.
- Dontenville Henri 1966: *La France mythologique*. Pariz: Tchou.
- Dozon Auguste 1875: *B'lgarski narodni pèsni, Chansons populaires Bulgares*. Paris: Maisonneuve et Cie.
- Dragan Radu 1999: *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Pariz, Montréal: L'Harmattan.
- Dražumerič Marinka in Marko Terseglav 1987: Prispevek k preučevanju Srbov v Beli krajini, *Traditiones* 16: 205-45.
- Drummond Martha D. 2006: Cosmic Space and Time in Cynewulf's *Elene*, *Cosmos, The Journal of Traditional Society* 22, št. 2 (December): 3-35.
- DuBois Thomas A. 2009: *An Introduction to Shamanism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dundes Alan 1996: The Ballad of "The Walled-Up Wife". V: *The Walled-Up Wife. A Casebook*. Alan Dundes, ur. Madison: The University of Wisconsin Press.

- Dundes Alan 2002: *Bloody Mary in the Mirror. Essays in Psychoanalytic Folkloristics*. America: University Press of Mississippi.
- ó Duilearga Séamus 1981: *Stories and Traditions from Iveragh*. Dublin: University College.
- Đaković Branko 1983. *Prilozi u grob na području Jugoslavije*. Magistrsko delo (tipkopis). Zagreb: Oddelek za etnologijo.
- Đorđević Tihomir R. 1958: *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*. *Srpski etnografski zbornik* LXXI.
- Đorđević Tihomir R. 2002: *Životni krug. Rađanje, svatba i smrt*. Niš: Prosveta.
- Edda (Poetic Edda) 1999: *The Poetic Edda*. Prevedla Carolynne Larrington. Oxford: Oxford University Press.
- Snorri Sturluson Edda. Prevedel Anthony Faulkes. Vermont: Everyman.
- Eleonska E. N. 1994: *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii*. Sbornik trudov. Moskva.
- Eliade Mircea 1992: *Kozmos in zgodovina. Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- Eliade Mircea 1992a [1967]: *Essential Sacred Writings From Around the World*. San Francisco: Harper.
- Elijade Mirča (Eliade Mircea) 1985: *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Matica srpska.
- Ellis Davidson Hilda 1993: Introduction. V: *Boundaries & Thresholds*. Hilda Ellis Davidson, ur. Lockwood: The Thimble Press. Str. 7-12.
- Ellis Davidson Hilda 1998: *Roles of the Northern Goddess*. London & New York: Routledge.
- ESSJ = *Etimologičeskij slovar' slavjanskih jazykov* 4. Moskva: Izdatel'stvo "Nauka".
- Etnografija južnih Slavena u Mađarskoj* 4, 1982. Tankönyvkiadó, Budimpešta: Demokratiški savez južnih Slavena u Mađarskoj.
- Evans Artur Dž. (Arthur J.) 1965 [1877]: *Kroz Bosnu i Hercegovinu peške tokom pobune augusta i septembra 1875. Sa istorijskom pregledom Bosne i osvrtom na Hrvate, Slovence i staru Dubrovačku republiku*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Farrell Dianne E. 1993: Shamanic Elements in Some Early Eighteenth Century Russian Woocuts, *Slavic Review* 52 (4, Winter): 725-44.
- Feilhauer Angelika 2000: *Feste feiern in Deutschland. Ein Führer zu alten und neuen Volksfesten und Bräuchen*. Zürich: Sanssouci.
- Filipović Miljenko S. 1967: *Različita etnološka građa*. *Srpski etnografski zbornik* LXXX.
- Filipović Miljenko S. 1972: *Takovci. Etnološka posmatranja*. *Srpski etnografski zbornik* LXXXIV.
- Foster George M. 1965: Peasant Society and the Image of Limited Good, *American Anthropologist* 67, št. 2: 293-315.

- Franković Đuro 1990: *Mitska bića u podravskih Hrvata, Narodne predaje. Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj* 9. Tankönyvkiadó, Budimpešta: Demokratiški savez južnih Slavena u Mađarskoj.
- Fratris Thomae 1951 = *Fratris Thomae vulgo dicti de Eccleston. Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam*. A. G. Little, ur. Manchester: Manchester University Press.
- Funk in Wagnalls 1949 = *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* 1. A-I. Maria Leach, ur. New York: Funk and Wagnalls 1949.
- Furley David 1989: *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fyhn Håkon 2001: *Shaman in the World of Experience. A Journey Exploring Consciousness*. Trondheim: Norwegian University of Science and Technology. http://hakonfyhn.net/web_documents/shaman_in_the_world_of_experience.pdf
- Gaignebet Claude in Florentin Marie-Claude 1974: *Le Carnaval. Essais de mythologie populaire*. Paris: Payot.
- Gavazzi Milovan 1988: *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Gennep Arnold van 1999: *Le folklore français*. Vol. 1-4. Pariz: Robert Laffont.
- Georgieva Ivanička 1993: *Narodna mitologija*. Sofija: Nauka i izkustvo.
- Gimbutas Marija 2001: *The Language of Goddess*. USA: Thames & Hudson.
- Ginzburg Carlo 1992 [1991]: *Ecstasies, Deciphering the Witches' Sabbath*. London: Penguin Books.
- Glassie Henry 1982: *Passing the Time in Ballymenone, Culture and History of an Ulster Community*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gliwa Bernd 2005: Einige litauische Ortssagen, bodenlose Gewässer und Frau Holle (KHM 24, ATU 480), *Studia mythologica Slavica* 8: 187-224.
- Gliwa Bernd in Šeškauskaitė Daiva 2003: Die litauischen mythischen Wesen Laimė und Laumė und die frühe Ontogenese des Menschen, *Studia mythologica Slavica* 6: 267-88.
- Le Goff Jacques 1984: The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages. V: *Understanding Popular Culture, Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Steven Laurence Kaplan, ur. Berlin, New York, Amsterdam: Mouton. Str. 19-37.
- Goodrich-Freer A. 1899: The Powers of Evil in the Outer Hebrides, *Folk-Lore* 44: 259-82.
- Grafenauer Ivan 1952: Narodno pesništvo. V: *Narodopisje Slovencev* II. Ivan Grafenauer, Boris Orel, ur. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 12-85.
- Grafenauer Ivan 1956: *Zmaj iz petelinjega jajca*. Razprave II. Ljubljana: SAZU.
- Grambo Ronald 1973: Sleep as a means of ecstasy and divination, *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 22 (3-4): 433-41.

- Gričnik Anton 1995: *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo: Pohorje pripoveduje*. Glasovi 8. Ljubljana: Kmečki glas.
- Gričnik Anton 1998: *Farice, Haloške folklorne pripovedi*. Glasovi 18. Ljubljana: Kmečki glas.
- Grimm Jacob 1882-88: *Teutonic Mythology* 1-4. London: George Bell & Sons.
- Grimm, Brüder (Jakob und Wilhelm) 1993: *Deutsche Sagen*. Band 3. Barbara Kindermann-Bieri. München: Eugen Diederichs Verlag.
- Guibert, Abbot of Nogent-sous-Coucy 1996: *A Monk's Confession. The Memoirs of Guibert of Nogent*. University Park. Prevedel Paul J. Archambault. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Gura Aleksander B. in Elena E. Levkieska 1995: Volkolak. V: *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeski slovar'* 1. Nikita I. Tolstoj in drugi, ur. Moskva: Meždunarodnie otnošenija. Str. 418-20.
- Hamayon Robert N. 2007 [1993]: Are "Trance", "Ecstasy" and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism?, *Shaman* 2007 (1, št.1&2, 1993): 17-40.
- Hartland Edwin Sidney 2005 [1895]: *The Legend of Perseus II*. Great Britain: Elibron Classics.
- Hartmann Elisabeth 1936: *Die Trollvorstellungen in den Sagen und Märchen der Skandinavischen Völker*. Stuttgart-Berlin: Verlag W. Kohlhammer.
- Håland Evy Johanne 2007: *Greek Festivals, Modern and Ancient: A Comparison of Female and Male Values*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing (v tisku).
- Håland Evy Johanne 2012: The festival of Agios Athanasios. *Thematic journal with ISBN number - about non-material culture and local community - based on fieldworks* (v tisku).
- HDA= *Handwörterbuch des deutschen Aberglauben*. Berlin, New York: Walter de Gruyter 1987.
- Heide Eldar 2004: Spinning seiðr. V: *Old Norse Religion in Long-Term Perspectives. Origins, Changes, and Interactions*. Andrén Anders, Kristina Jennbert in Catharina Raudvere, ur. Lund: Nordic Academic Press.
- Hemenway Priya 2008: *The Secret Code. The Mysterious Formula that Rules Art, Nature, and Science*. Köln: Evergreen.
- Henningsen Gustav 1982: Witchcraft in Denmark, *Folklore* 93:ii: 131-7.
- Hertz Robert 1973 [1909]: The Pre-eminence of the Right Hand. V: *Right & Left*. Rodney Needham, ur. Chicago in London: The University of Chicago Press. Str. 3-31.
- Heziod. *Teogonija. Dela in Dnevi*. Prevedel Kajetan Gantar. Ljubljana: Modrijan 2009.
- Hiiemäe Mall 1995: *The Estonian Folk Calendar, Estonian Customs and Traditions*. Tallinn: Perioodika.
- Hoffmann-Krayer Eduard 1940: *Feste und Bräuche des Schweizervolkes*. Zürich: Atlantis.
- Homer: *Odiseia*. Prevedel Anton Sovre. Ljubljana: Državna založba Slovenije 1966.

- Homer: *Odiseja*. Prevedel Kajetan Gantar. Ljubljana: Mladinska knjiga 1994.
- Homer: *The Iliad*. II. Prevedel A. T. Murray. Cambridge & London: William Heineman, Harvard University Press 1947.
- Hoppál Mihály 2002: Tradition, Value System and Identity: Notes on Local Cultures. V: *Authenticity. Whose Tradition?* László Felföldi in Theresa J. Buckland, ur. Budapest: European Folklore Institute. Str. 1-18.
- Horvat R. 1997: Koprivnica u Podravini, *Podravski zbornik* 23: 11-26.
- Hrobat Katja 2010: *Ko baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrovatin Radoslav 1951: O slovenskem ljudskem plesu, *Slovenski etnograf* III-IV: 276-96.
- Hudelja Mihaela 1996: Zakaj se Judje niso ustalili v slovenskem prostoru, *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo* 179: 47-62.
- Hultkrantz Åke 1997: Some Points of View on Ecstatic Shamanism, with Particular Reference to American Indians, *Shaman* 5(1): 35-46.
- Iljkevich Grigorii 1841: *Galitskie propovedki i zagadki*. U Vjadi.
- Ivanov Vjačeslav V. in Vladimir N. Toporov 1965: *Slavjanske jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy. Drevnij period*. Moskva: Izdatel'stvo "Nauka".
- Ivanov Vjačeslav V. in Vladimir N. Toporov 1974: *Issledovanija v oblasti slavjanskyh drevnostej*. Moskva: Nauka.
- Ivanišević Frano 1904-1905: Poljica. Narodni život i običaji. *Zbornik za narodni život i običaje Slavena* IX-X: 23-144, 191-326.
- Jagić Vatroslav 1876: Die Südslavischen Volkssagen von dem Grabancijaš dijak und ihre Erklärung, *Archiv für Slavische Philologie* II. Berlin.
- Jakobson Roman 1966: The Vseslav Epos (z Marcom Szeftelom). *Selected Writings IV., Slavic Epic Studies*. The Hague, Pariz: Mouton. Str. 301-79.
- Jones Francis 1992: *The Holy Wells of Wales*. Cardiff: University of Wales Press.
- The Kalevala*. Prevedel John Martin Crawford [1888]: <http://www.sacred-texts.com/neu/kveng/kvrun.htm>, 17.7. 2012.
- Kalevala. Finski narodni ep*. Prevedla Jelka Ovaska Novak. Ljubljana: Mladinska knjiga 1997.
- Karađić Vuk Stefanović 1818: *Srpski rječnik*. Beograd: Prosvjeta.
- Karađić Vuk Stefanović 1932: *Srpske narodne pesme* I. Beograd: Državna štamparija.
- Karađić Stefanović Vuk 1969: *Srpske narodne pjesme*. I–IV. Beograd: Državna štamparija.
- Karađić Vuk Stafanović 1972: *Etnografski spisi. Sabrana dela Vuka Karađića*. Beograd: Prosveta.
- Katičić Radoslav 1990: Dalje o rekonstrukciji tekstova jednoga praslavenskog obreda plodnosti, *Studia ethnologica* 2: 35-47.

- Katičić Radoslav 2008: *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Kehnel Annette 2008: Times of Suffering – Spaces of Wealness in European Inauguration Rituals. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno etnologijo. Str. 223-48.
- Kehnel Annette in Mirjam Mencej 2009: Representing eternity: circular movement in the cloister, round dancing, winding-staircases and dancing angels. V: *Self-representation of Medieval Religious Communities: the British Isles in Context*. Vita regularis 40. Anne Müller in Karen Stöber, ur. Münster: LIT. Str. 67-97.
- Kelemina Jakob 1997: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva, Z mitološkim uvodom*. Bilje: Studio Ro.
- Kilbourne Matossian Mary 1973: In the Beginning, God Was a Woman, *Journal of Social History* 6(3): 325-43.
- Kis-Halas Judit 2009: Kortárs látók és gyógyítók. V: *Álmok és látomások a 20–21. századból. Szöveggyűjtemény 1. Fontes Ethnologiae Hungaricae VI*. Keszeg Vilmos–Peti, Lehel–Pócs Éva, ur. Budimpešta: L'Harmattan–PTE Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék. Str. 512–38.
- Kis-Halas Judit 2010: Jézus katonái a földön és a Mennyei Jeruzsálemben. Szellemsebészet: egy kortárs ezoterikus gyógyászati rendszer. V: *Mágikus és szakrális medicina. (Tanulmányok a transzcendensről VII.)*. Éva Pócs, ur. Budimpešta: Balassi Kiadó. Str. 593–622.
- Klanciczay Gábor 1990: *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. Cambridge: Polity Press.
- Knežević Srebrica in Milka Jovanović 1958: *Jarmenovci, Srpski etnografski zbornik* 73.
- Kocjan Danila in Jelka Hadalin 1993: *Bejži zlodej, baba gre (Kraške Štorije)*. Glasovi 6. Ljubljana: Kmečki glas.
- Korenić Stjepan 1896: Život, jezik i običaji Stupničana kraj Zagreba, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* I.: 119-51.
- Koski Kaarina 2008: Narrative Time-Spaces in Belief Legends. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Zupaničeva knjižnica 25. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 337-54.
- Kostelníková Marie 1973: *Velikomoravský textile v archeologických nálezech na Moravě*. Studie archeologického ústavu československé akademie věd v Brně 4. Praga: Academia Praha.
- Kotarski Josip 1917: Lobor. Narodni život i običaji, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 21: 180-224.

- Kotnik Franc 1943: *Slovenske starosvetnosti. Nekaj zapiskov, orisov in razprav*. Ljubljana: Zadružna tiskarna.
- Kowalska Jolanta 1991: *Tree of Life Dance. Cultural Universals in Motion*. Varšava: Institute of the history of material culture, Polish academy of sciences.
- Krajczar Karel 1996: *Kralič pa Lejpa Vida: slovenske pravljice in povedke iz Porabja*. Glasovi 13. Ljubljana: Kmečki glas.
- Krasnik Barbara 2008. *Noša starih Slovanov*. Diplomaska naloga. Ljubljana: Oddelek za arheologijo, Filozofska fakulteta.
- Krauss Friedrich 1908: *Slavische Volksforschungen*. Leipzig: W. Heims.
- Kretzenbacher Leopold 1941: *Germanische Mythen in der epischen Volksdichtung der Slowenen*. Gradec: Steirische Verlaganstalt.
- Krinična Neonila A. 1995: *Nit' žizni. Reminiscencii obrazov božestv sud'by v mifologii i fol'klore, obrjadah i verovanijah*. Petrozavodsk: Izdatel'stvo petrzavodskogo universiteta.
- Krojej Monika 1995: *Pravljice in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravljičah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Krojej Monika 2000: The Tenth Child in Folk Tradition, *Studia mythologica Slavica* 3: 75-88.
- Krojej Monika 2000a: Magija in magično zdravljenje v pripovednem izročilu in ljudskem zdravilstvu danes, *Etnolog* 19: 75-84.
- Krojej Monika 2001: Desetništvo v ljudskem izročilu, *Traditiones* 30/I.: 151-68.
- Krojej Monika 2002: Igraj kolo, igray kolo, samo da se igra! Ples v ljudski pripovedi in pesmi, *Poligrafi* 27/28: 137-95.
- Krojej Monika 2004: Desetnica, desetnik. V: *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 85-6.
- Krojej Monika 2008: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Krojej Monika 2008a: Slovene Midwinter Deities and Personifications of Days in the Yearly, Work, and Life Cycles. V: *Space and time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Zupaničeva knjižnica 25. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 181-98.
- Kuret Niko 1956: Desetništvo v irskem izročilu, *Glasnik Inštituta za slovensko narodopisje* 2 (december): 14.
- Kuret 1975: Die Zwölften und das Wilde Heer in den Ost-Alpen, *Alpes Orientales* VII: 80-89.
- Kuret Niko 1984: Iz ljudskega življenja. V: *Med Bočem in Bohorjem*. Marjan Žagar, ur. Šentjur pri Celju – Šmarje pri Jelšah: Delavska univerza Rogaška Slatina. Str. 140—59.
- Kuret Niko 1989: *Praznično leto Slovencev* I., II. Ljubljana: Družina.
- Kuret Niko 1997: *Opuscula selecta. Poglavja iz ljudske kulture*. Ljubljana: SAZU.

- Kürti László 2000: Hungarian Shamanism: History vs. Ethnography, *Studia mythologica Slavica* 3: 89-114.
- Kvideland Reimund in Henning K. Sehmsdorf, ur. 1991: *Scandinavian Folk belief and legend*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lang Milan 1914: Samobor, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 18/2: 39-152, 193-320.
- Lawson John Cuthbert 1964: *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*. New York: University Books.
- Leach Edmund R. 1954: *Political Systems of Highland Burma*. London: Athlone Press.
- Lecouteux Claude 1992: *Fées, sorcières et loup-garous au moyen âge*. Pariz: Imago.
- Lecouteux Claude 1997: Chasse sauvage/Armée furieuse. Quelques reflexions. V: *Le mythe de la chasse sauvage dans L'Europe médiévale*. Walter Phillip, ur. Pariz: Editions Champion. Str. 13-32.
- Lecouteux Claude 2003: *Witches, Werewolves, and Fairies. Shapeshifters and Astral Doublers in the Middle Ages*. Rochester, Vermont: Inner Traditions.
- Leite de Vasconcelos José 1980: *Etnografia Portuguesa: Tentame de Sistematização* 7. Manuel Viegas Guerreiro, Alda da Silva Soromenho in Paulo Caratão Soromenho, ur. Lizbona: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- Levkievskaja E. E. 1995: Vihr. V: *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'* 1, Nikita I. Tolstoj in drugi, ur. Moskva: Meždunarodnye otonošeniya. Str. 379-82.
- Levkievskaja E. E. 2001: Vukodlak. V: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Svetlana M. Tolstoj in Ljubinko Radenković, ur. Beograd: Zepter Book World. Str. 105-6.
- Levkievskaja E. E. 2004: Naoborot. V: *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'* 3 (K-P). Agapkina T. A. in drugi, ur. Moskva: Meždunarodnye otonošeniya. Str. 364-7.
- Lewis Ioan M. 1978: *Ecstatic religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth, Middlessex: Penguin Books.
- Leže Luj (Leger Louis) 1984: *Slovenska mitologija*. Beograd: Grafos.
- Lincoln Bruce 1982: Waters of Memory, Waters of Forgetfulness, *Fabula* 23: 19-34.
- Lincoln Bruce 1986: *Myth, Cosmos, and Society, Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Lj. T. 1873: O vetru, *Vertec* III, 2 (1 February): 38.
- Lloyd Timothy C. 1995: Folklore, Foodways, and the Supernatural. V: *Out of Ordinary. Folklore and the Supernatural*. Barbara Walker, ur. Logan: Utah State University Press. Str. 59-74.
- Lopatin I. A. 1960: *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*. Central Asiatic Studies VI. Nizozemska.

- Lopatin I. A. 1946-1949: A Shamanistic Performance for a sick Boy. *Anthropos* XLI-XLIV. Freiburg. Švica.
- Lopatin I. A. 1960: *The Cult of the Dead among the Natives of the Amur Basin*. Central Asiatic Studies VI. Nizozemska.
- Lowenstam Steven 2000: The Shroud of Laertes and Penelope's Guile, *The Classical Journal* 95, št.4 (april-maj): 333-48.
- Lozica Ivan 1997: *Hrvatski karnevali*. Zagreb: Golden marketing.
- Ludvik Dušan 1960: Izvor desetništva, *Slovenski etnograf* 8: 79-90.
- Ludwig A. M. 1968: Altered State of Consciousness. V: *Trance and Possession States*. R. Prince, ur. Montreal. Str. 69-95.
- Lyle Emily 1990: *Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time*. Edinburg: Polygon.
- Lyle Emily 2007: *Fairies and Folk: Approaches to the Scottish Ballad Tradition*. B.A.S.E. 1. Trier: WVT Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Lyle Emily 2008: The Indo-European Ritual Year as a Two-Phase Cycle, Including a Period of Reversal. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Zupaničeva knjižnica 25. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str 11-22.
- Lysaght Patricia 1986: *The Banshee. The Irish Supernatural Death-Messenger*. Dublin: The Glendale Press.
- Lysaght Patricia 1993: Bealtaine: Irish Maytime Customs and the Reaffirmation of Boundaries. V: *Boundaries & Thresholds*. Hilda Ellis Davidson, ur. Lockwood: The Thimble Press. Str. 28-43.
- MacPhail M. 1895: Traditions, Customs and Superstitions of the Lewis, *Folk-lore* 36: 162-70.
- Magnus Olaus 1955: *Historia de Gentibus Septentrionalibus* (http://books.google.si/books?id=3BEOAQAIAAJ&q=olaus+magnus&dq=olaus+magnus&hl=sl&sa=X&ei=IVB9T9LJHMvLsgaOibzGCQ&redir_esc=y), 25. marec 2012.
- Majar Matija 1847: Vile i šta o njih znade narod slovenski u Koruškoj, *Kolo* 4: 9-18.
- Majciger Jože 1884: Zrak in njegove moči v domišljiji in povesti štajerskih Slovencev, *Kres* IV (št. 8, 1. avgust): 401-5, 448-53.
- Maksimov Sergej 1989 [1903]: *Nečistaja, nevedomaja i krestnaja sila*. Moskva: Kniga.
- Mallory J. P. 1992: *In Search of the Indo-Europeans. Language, Archaeology and Myth*. London: Thames and Hudson.
- Mandianes-Castro Manolo 2004: Le Magosto: fête des châtaignes et des morts en Galice. V: *Fêtes et rites agraires en Europe. Métamorphoses?* Jocelyne Bonnet, Sébastien Fournier, ur. Montpellier: L'Harmattan. Str. 101-12.

- Marjanić Suzana 2006: Witches' Zoopsychonavigations and the Astral Broom in the Worlds of Croatian Legends as (Possible) Aspects of Shamanistic Techniques of Ecstasy (and Trance), *Studia mythologica Slavica* 9: 169-202.
- Marković Snežana 2004: *Pripovetke i predanja iz Levča. Novi zapisi*. Beograd, Kragujevac: Centar za naučna istraživanja Srpske akademije nauka i umetnosti i Univerziteta u Kragujevcu.
- Marolt France 1939: Slovenske prvine v kočevski ljudski pesmi. V: *Kočevski zbornik, Razprave o Kočevski in njenih ljudeh*, Ljubljana: Družba sv. Cirila in Metoda. Str. 175-320.
- Matičeto Milko in Maja Bošković-Stulli 1958: Dobra zbirka pripovedk iz leta 1951, slabo izdana 1956: Paul Schlosser, Bachern-Sagen, *Slovenski etnograf* XI: 187-200.
- Megas George A. 1963: *Greek calendar customs*. Atene: B. and M. Rhodis.
- Mencej Mirjam 2001: *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Županičeva knjižnica 6. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Mencej Mirjam 2005: The Slavic Summer/Winter Opposition in the Pastoral Year and the Christian and pre-Christian Figures Identifiable as the Master of the Wolves, *Cosmos* 21, št.1: 79-111.
- Mencej Mirjam 2005a. Witchcraft in Eastern Slovenia and Western Macedonia – a Comparative Analysis. V: *Post-Yugoslav Lifestyles Between Tradition and Modernity*. Zmago Šmitek, Aneta Svetieva, ur. Ljubljana: Faculty of Arts. Str. 37–67.
- Mencej Mirjam 2006: *Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva na podežlju vzhodne Slovenije ob prelomu tisočletja*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Mencej Mirjam 2007: *Po poteh zgodb*. Podsreda: Kozjanski park.
- Mencej Mirjam 2007/2008: The Night is Yours, the Day is Mine! Functions of Stories of Night-Time Encounters with Witches in Eastern Slovenia, *Estudos de Literatura Oral* 13/14: 189-206.
- Mencej Mirjam 2008: Dušy v vetre. V: *Etnolingvistička proučavanja srpskog i drugih slovenskih jezika: u čast akademika Svetlane Tolstoj*. Srpski jezik u svetlu savremenih lingvističkih teorija 3. Predrag Piper, Ljubinko Radenković, ur. Beograd: SANU, Odeljenje jezika i književnosti. Str. 227-44.
- Mencej Mirjam 2009: Wolf Holidays among Southern Slavs in the Balkans, *Acta ethnographica Hungarica* 54, št. 2: 337-58.
- Mencej Mirjam, ur. 2010: *Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja*. AE gradiva. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Menefee Samuel Pyeatt 1985: Circling as an Entrance to the Otherworld, *Folklore* 96, št.1: 3-20.
- Mesarić Marija 2010: *Tko su bile vile i coprnice? Istraživanja o vjerovanju i tradicijskom svjetonazoru koprivničke Podravine*. Seminarska naloga na doktorskom studiju etnologiju in kulturne antropologije (tipkopis). Zagreb: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Univerza v Zagrebu.

- Mihajlović Živorad Slavinski 1980: *Psihološka studija magije*. Beograd: Živorad Mihajlović-Slavinski.
- Miles Clement A. 1976: *Christmas Customs and Traditions. Their History and Significance*. New York: Dover Publications.
- Money Mike 2001: Deceit and Duality: Jacob's Shamanistic Vision, *Shaman* 9(1): 19-34.
- Moody Raymond 1983: *Življenje po življenju*. Zagreb: Prosvjeta.
- Morris Henry 1939: St. Martin's eve, *Béaloideas* 9: 230-5.
- Moszyński Kazimierz 1967: *Kultura ludowa Słowian II. Kultura duchowa I*. Varšava: Książka i Wiedza.
- Motz Lotte 1984: The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures, *Folklore* 95ii: 151-66.
- Munroe Robert A. 1977: *Journeys Out of the Body*. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday. <https://www.dmt-nexus.me/doc/Journeys%20Out%20Of%20The%20Body-Robert%20Monroe.pdf>, 4. april, 2012.
- Murgoci Agnes 1998: The Vampire in Rumania. V: *The Vampire. A Casebook*. Alan Dundes, ur. Wisconsin: The University of Wisconsin Press. Str. 12-34.
- Murk Jansen Saskia 1994: Hadewijch and Eckhart: Amor intellegere est. V: *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. McGinn, Bernard, ur. New York: Continuum. Str. 17-30. (<http://books.google.si/books?id=JKmBg77FP-YC&lp=PP1&hl=sl&pg=PA29#v=onepage&q&f=false>)
- Murkovič Tadej 2012: *Humor v folklornih obrazcih v Prlekiji*. Seminarska naloga. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta v Ljubljani.
- Mušicki Branko (B.M.) 1875: *Srpske narodne pesme*. Pančevo: Knjižara Braće Jovanovića.
- Myrberg Nanouschka 2004: The imperative way. V: *Old Norse religion in long-term perspectives. Origins, changes, and interactions*. Anders Andrén, Kristina Jennbert in Catharina Raudvere, ur. Lund: Nordic Academic Press. Str. 45-9.
- Napolskikh V.V. 1992: Proto-Uralic World Picture: A Reconstruction. V: *Northern Religions and Shamanism. The Regional Conference of the International Association of the History of Religions*. Mihály Hoppál in Juha Pentikäinen, ur. Helsinki, Budimpešta: Akadémiai Kiadó & Finnish Literature Society. Str. 3-20.
- Narodne pesme, Javor, List za zabavu, pouku i književnost* 1884: 875-9.
- Navratil Ivan 1888: Slovenske narodne vraže in prazne vere, primerjane drugim slovanskim in neslovanskim, *Letopis matice slovenske*: 132-89.
- Navratil Ivan 1896: Slovenske narodne vraže in prazne vere, *Letopis matice slovenske*: 1-46.
- Navrátilová Alexandra 2004: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Praga: Vyšehrad.

- Needham Rodney, ur. 1973: *Right & Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago in London: The University of Chicago Press.
- Niermeyer J. F. 1976 [1954]: *Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden: Brill.
- Nodilo Natko 1981 [1885-1890]: *Stara vjera Srba i Hrvata*. Split: Logos.
- Norberg-Šulc Kristijan 1975: *Egzistencija, prostor i arhitektura*. Beograd: Građevinska knjiga.
- Novak Anka 1987: Iz duhovne kulture Bohinjcev, *Traditiones* 16: 279-87.
- Novšak France 1955: *Slovenske balade in romance*. Ljubljana: Kmečka knjiga.
- Obremski Jozef 2001: *Makedonski etnosociološki studii II*. Skopje, Prilep: Institut za staroslovenska kultura, Matica makedonska.
- Olsen Isaac 1717: 'Om Lappernes Vildfarelser og Overtro'. [On the Lapps' (Saamis') Delusions and Superstition]. V: *Kildeskifter til den Lappiske Mytologi II*, 1910. J. Qvigstad, ur. Aktietrykkeriet i Trondhjem.
- Onians Richard Broxton 1954: *The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Orožen Janko 1936: *Gradovi in graščine v narodnem izročilu. Gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi*. Celje: Zvezna tiskarna v Celju.
- Ovid, Fasti = Publij Ovidij Nazon 2009: *Rimski koledar*. Prevedla Nada Grošelj. Ljubljana: ISH publikacije.
- Ovid, Metamorfoze = Publij Obvidij Naso: *Metamorfoze*. Izbral in prevedel Kajetan Gantar. Ljubljana: Mladinska knjiga 1977.
- Ovid, *Metamorphoses*. I. del. Prevedel Frank Justus Miller. London: William Heinemann. Cambridge: Harvard University Press 1994.
- Ovidij Publij Nazon 1959: *Pisma iz pregnanstva. Žalostinke in Pontska pisma*. Prevedel Josip Jurca. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Ovid, *Tristia*. Transl. by A. S. Kline. http://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/OvidTristiaBkFive.htm#_Toc34217360, 30. julij 2011.
- Pajek Josip 1884: *Črtice iz duševnega žitka štaj. Slovencev*. Ljubljana: Matica slovenska.
- Palavestra Vljako 1961: Narodne pripovijetke, *Glasnik zemaljskog muzeja u Sarajevu* 15-16, etnologija, n.s.: 265-88.
- Palavestra Vljako 1963: Naša narodna tradicija i Herodotove zabilježbe o Neurima, Prilog proučavanju naše narodne tradicije, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, etnologija, n. s., zvezek XVIII, Sarajevo.
- Parpulova-Gribble Lyubomira 1996: The Ballad of "The Walled-Up Wife": Its Structure and Semantics. V: *The Walled-Up Wife. A Casebook*. Alan Dundes, ur. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Pedroso Zófimo Consiglieri 1988: *Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa*. João Leal, ur. Portugal de Perto št. 16. Lizbona: Dom Quixote.

- Peška Leonard J. 1987: *Polska demonologia ludowa*. Varšava: Iskry.
- Pentikäinen Juha 1985: The Human Life Cycle and Annual Rhythm of Nature in Finnish Folklore, *Temenos* 21: 126-43.
- Penušliski Kiril 1968: *Obredni i mitološki pesni*. Skopje: Makedonska kniga.
- Petreska Vesna 2006: Demons of Fate in Macedonian Folk Beliefs. V: *Christian Demonology and Popular Mythology II*. Gábor Klaniczay, Éva Pócs, v sodelovanju z Eszter Csonka-Takács, ur. Budimpešta, New York: Ceu Press. Str. 221-36.
- Petronij, Satirikon= Petronius Arbiter, Titus. *Satirikon*. Prevedel Primož Simoniti. Ljubljana: Cankarjeva založba 1973.
- Petronius 1913: *Satyricon*. Michael Heseltine, ur. London & Cambridge: Heinemann, Harvard University Press.
- Petrović Tanja 2004: Vetrovi kao mitološka bića u predstavama južnih Slovena u istočnom delu Balkana, *Studia mythologica Slavica* 7: 143-54.
- Pintar Ana 2007: *Verovanja, šege in navade ob smrti ter ljudske povedke o smrti v Sorici in okoliških vaseh*. Seminarska naloga (tipkopis). Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Plas Pieter 2004: Falling Sickness, Descending Wolf: Some Notes on Popular Etymology, Symptomatology, and »Predicate Synonymy« in Western Balkan Slavic Folk Tradition, *Zeitschrift für Slawistik* 3: 253-72.
- Platon: *Zbrana dela* I.-II. Študijska izdaja. Prevedel Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba 2006.
- Platon: Država (Politeia) X., <http://humanitieslab.stanford.edu/PhilosophicalStages/1642>
- Pleterski Andrej 1997: *Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, ZRC SAZU.
- Pleteršnik Maks 1894: *Slovensko-nemški slovar*. 1. del. Ljubljana: Knezoškofijstvo.
- Pleteršnik Maks 1895: *Slovensko-nemški slovar*. 2. del. Ljubljana: Knezoškofijstvo.
- Plohl Herdvigov Rikardo Ferdinando 1868: *Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke u Vrbovcu skupio i rodu i svetu predao* I. U Varaždinu.
- Plotnikova Anna A. 1996: Slav. *viti v etnokul'turnom kontekste. V: *Koncept dviženija v jazyke i kul'ture*. T.A. Agapkina, V.N. Toporov, S. M. Tolstaja, T. V. Civ'jan, ur. Moskva: Indrik. Str. 104-13.
- Plotnikova Anna A. 1999: »Rubašenka« i »postel'ka« novoroždenного, *Kodovi slovenskih kultura* 4: 158-67.
- Plotnikova Anna A. 2001: Veter. V: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Svetlana M. Tolstaja, Ljubinko Radenković, ur. Beograd: Zepter Book World. Str. 75-7.
- Plotnikova Anna 2004: Geslo »krutits'(ja)«. *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'* 3. Agapkina T. A. in drugi, ur. Moskva: Meždunarodnye otnošenija. Str. 12-15.

- Plotnikova Anna A. 2004a: *Etnolingvističeskaja geografija Južnoj Slavii*. Moskva: Indrik.
- Plutarh, *Življenje velikih Rimljanov*. Prevedel Anton Sovre. Ljubljana: Državna založba Slovenije 1981.
- Plutarh, Romul = Plutarh, *Vzporedni življenjepisi I*. Prevedla Matej Hriberšek in David Movrin. Ljubljana: DZS 2004.
- Plutarh, *Rimska vprašanja, grška vprašanja*. Prevedla Maja Sunčič. Ljubljana: ISH 2006.
- Pócs Éva 1989: Hungarian Táltos and His European Parallels. V: *Uralic Mythology and Folklore*. Mihály Hoppál, Juha Pentikäinen, ur. Budapest, Helsinki: Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, Finnish Literature Society. Str. 251-76.
- Pócs Éva 1995: Traces of Indo-European Shamanism in South East Europe. V: *Folk Belief Today*. Mare Kõiva in Kai Vassiljeva, ur. Tartu. Str. 366-73.
- Pócs Éva 1999: *Between the Living and the Dead*. Budapest: Central European University Press.
- Pócs Éva 2008: Concepts of Time and Space in European Werewolf Mythologies. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. Str. 89-104.
- The Poetic Edda*. Prevedla Carolyne Larrington. Oxford: Oxford University Press 1999.
- Poruciu Adrian 1992: Problems and Patterns of the Southeast European Ethno- and Glotogenesis (ca. 6500 BC – AD 1500), *The Mankind Quarterly* XXXIII, št.1 (fall): 3-41.
- Poruciu Adrian 2010: *Prehistoric Roots of Romanian and Southeast European Traditions*. USA: Institute of Archaeomythology.
- Primc Jože 1997: *Okamneli mož, in druge zgodbe iz Zgornje Kolpske doline (od Babnega Polja in Prezida prek Gerova, Čabra, Osilnice, Kužlja, Kostela, fare do Dola in Predgrada)*. Glasovi 15. Ljubljana: Kmečki glas.
- Propp Vladimir J. 1986: *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- Protevangelium. The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*. J. K. Elliott, ur. Oxford: Clarendon Press 1993.
- Racénaitė Radvilė 2008: The Concept of the Inverse World in Lithuanian Folklore. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno etnologijo, Filozofska fakulteta. Str. 129-42.
- Radenković Ljubinko 1992: Narodna magijska medicina u Svrliškom kraju, *Kulturna istorija Svrlijga* II.: 541-8.
- Radenković Ljubinko 1995: Mitološka bića vezana za rođenje deteta, *Etno-kulturološki zbornik 1* (Svrlijg): 35-40.
- Radenković Ljubinko 1996: *Narodna bajanja kod južnih Slovena*. Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SANU.

- Radenković Ljubinko 1996a: *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. Niš: Prosveta, Balkanološki institut SANU.
- Radenković Ljubinko 1996b: Vodenica, mesto dodira čoveka i demonskih sila, *Danica*: 122-7.
- Radenković Ljubinko 2000: Mitološki stanovnici voda. Vodenjak, *Danica*: 310-6.
- Radenković Ljubinko 2001: Hala. V: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Svetlana M. Tolstoj in Ljubinko Radenković, ur. Beograd: Zepter Book World. Str. 559-61.
- Radenković Ljubinko 2004: Nazvanja demonov, vedušćie proishoždenie ot detej, umerših do krešćenija u slavjan, *Balcanica XXXIV* (2003): 203-21.
- Radenković Ljubinko 2005: Opasnoe vremja v narodnyh predstavlenijah Slavjan, *Balcanica XXXV* (2004): 71-90.
- Radovanović Vojislav 1932: *Marijovci u pesmi, priči i šali: nekoliko pregršti iz riznice duhovnog blaga Južnosrbijanaca, Zbornik za etnografiju i folklor Južne Srbije i susednih oblasti* 1. Skopje: Št. V. Dimitrijević.
- Raičević Svetozar 1935: Običaji o martincima u južnoj Srbiji, *Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu* 10: 54-61.
- Ramovš Fran 1977: Romarski vrtec, *Traditiones* 4 (1975): 47-78.
- Rantasalo A.V. 1945: *Der Weidegang im Volksaberglauben der Finnen* I. FFC 134. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. Str. 1-129.
- Rees Alwyn in Brinley Rees 1976: *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London: Thames and Hudson.
- Rey-Henningsen Marisa 1994: *The World of the Ploughwoman, Folklore and Reality in Matriarchal Northwest Spain*. FFC 254. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Riemann Erhard 1974: Der Viehaustrieb im ost- und westpreußischen Mahlzeiten- und Speisensystem, *Jahrbuch für Ostdeutsche Volkskunde* 17: 108-39.
- Rig veda = *The Rig Veda. An Anthology*. Wendy Donigher O'Flaherty, ur. London etc.: Penguin Books 1981.
- Risteski Ljupčo S. 1999: The Concept of Death in the Folk Culture of Macedonians, *Etnolog* 9/1: 87-98.
- Risteski Ljupčo S. 2000: Posmrtno oro vo tradiciite na balkanskite Sloveni, *Studia mythologica Slavica* 3: 133-48.
- Risteski Ljupčo S. 2000a: Orgijastički elementi obreda u vezi sa kultom Meseca kod balkanskih Slovena. V: *Erotsko u folkloru Slovena*. Dejan Ajdačić, ur. Beograd: Stubovi kulture. Str. 53-72.
- Risteski Ljupčo S. 2005: *Kategoriite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. Skopje: Matica.
- Romanov E. R. 1894: *Belorusskij sbornik* 5. Vitebsk.
- Röhrich Lutz 1974: *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH.

- Rumpf Marianne 1976: Spinnstube Frauen, Kinderschreckgestalten und Frau Perchta, *Fabula* 3-4: 215-42.
- Russell Jeffrey B. 1999: *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics, and Pagans*. London: Thames and Hudson.
- Rydberg Victor 1907: *Teutonic Mythology, Gods and Goddesses of the Northland I*. London, Copenhagen, Stockholm, Berlin, New York: Norrœna society.
- Saintyves Pierre 1987: *Les contes de Perrault et les récits parallèles (leur origines); On marge de la légende dorée, Songes, miracles et survivances; les reliques et les images légendaires*. Pariz: Robert Lafont.
- de Santillana Giorgio in Hertha von Dechend 2002 [1940]: *Hamlet's Mill, An Essay on Myth and the Frame of Time*. Boston: David R. Godine.
- Schauber Vera in Schindler Hanns Michael 1995: *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Schmidt J. 1889: Perchtenglaube bei den Slovenen, *Zeitschrift für Volkskunde* 1.
- Schneider Reinhard 1972: *Königswahl und Königserhebung im Frühmittelalter: Untersuchungen zur Herrschaftsnachfolge bei den Langobarden und Merowingern*. Monografien zur Geschichte des Mittelalters 3. Stuttgart: Hiersemann.
- Schubert Gabriella 1982: Uloga suđenica u porodičnim običajima balkanskih naroda, *Makedonski folklor* 29-30: 89-95.
- Schubert Gabriella 1984: Konac, vrpce i tkanina kao magijska sredstva narodne medicine u jugoistočnoj Evropi, *Makedonski folklor* 33: 135-52.
- Sébillot Paul 1981: *Légendes et curiosités des métiers*. Marseille: Laffitte.
- Sedakova Irina A. 2007: *Balkanske motivy v jazyke i kul'ture bolgar*. Moskva: Indrik.
- Seeman Erich 1960: »Die zehnte Tochter«. Eine Studie zu einer Gottscheer Ballade. V: *Humanoria. Essays in Literature, Folklore, Bibliography. Honoring Archer Taylor on his Seventieth Birthday*. Wayland D. Hand, Gustave O. Arlt, ur. Locust Valley, New York: J. J. Augustin Publisher. Str. 102-14.
- Seignolle Claude 1960: *Le folklore du Languedoc*. Pariz: Besson et Chantemerle.
- SEL = *Slovenski etnološki leksikon*. Angelos Baš, ur. Ljubljana: Mladinska knjiga 2004.
- Sergent Bernard 1995: *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Sergent Bernard 1999: *Celts et Grecs. I. Le livre des héros*. Pariz: Éditions Payot & Rivages.
- Siegel R. K. 1977: Hallucinations, *Scientific American* 237: 132-40.
- Siegel R. K. in M. E. Jarvik 1975: Drug-Induced Hallucinations in Animals and Man. V: *Hallucinations: Behaviour, Experience, and Theory*. Siegel R.K., and L.J. West, ur. New York. Str. 81-161.

- Siikala Anna-Leena 1978: *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Simek Rudolf 2007 [1984]: *Dictionary of Northern Mythology*. Prevedla Angela Hall. Cambridge: D.S. Brewer.
- de Sivers Fanny 1997: Le serpent dans la tradition Estonienne: protection, danger, savoir. V: *Serpents et dragons en Eurasie. Collection Eurasie*. Cahiers de la Société des Études euro-asiatiques. Pariz: L'Harmattan. Str. 161-70.
- SLP 1971 = *Slovenske ljudske pesmi. Pripovedne pesmi. I. knjiga*. Zmaga Kumer, Milko Matičetov, Boris Merhar, Valens Vodušek, ur. Ljubljana: Slovenska matica.
- Smith John B. 2004: Perchta the Belly-Slitter and her Kin: a View of Some Traditional Threatening Figures, Threats and Punishments, *Folklore* 115: 167-86.
- Snodgrass Adrian 2007 [1992]: *The Symbolism of the Stupa*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Snoj Marko 1997: *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Snorri Edda = *Snorri Sturluson Edda*. Prevedel Anthony Faulkes. Vermont: Everyman 1995.
- Sokolova V. K. 1979: *Vesenne-letnie kalendarnye obrjady Russkikh, Ukrainev i Belorusov, XIX.- načalo XX. v*. Moskva.
- SSKJ 1985-1991: *Slovar slovenskega knjižnega jezika* I.-V. Ljubljana: SAZU, Državna založba Slovenije.
- Stahl Paul Henri 1987: Le Départ des morts. Quelques exemples roumaines et balkanique, *Etudes Rurales* 105-106: 215-42.
- Stoin Vasil 1934: *Rodopski pėsni, Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis XXXIV*. Sofija: BAN.
- Stojanović Tatjana 1996: Kazivanja o vilama – iz okoline Topole, *Raskovnik* 85-86: 46-57.
- Stojković Marijan 1930: »Oposun«, »naoposun« i trokratno »naoposuno« okretanje, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 27, sv. 1: 25-42.
- Strzelczyk Jerzy 2007: *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*. Poznanj: Rebis.
- Summers Montague 1933: *The Werewolf*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Šali Severin 1943: *Peli so jih mati moja. Ljudske pripovedne pesmi*. Ljubljana: Slovenec.
- Šašel Josip 1952: Leteče procesije ob Gosposvetskem polju, *Slovenski etnograf* 5: 143-59.
- Šašel Josip in Fran Ramovš 1936-37: *Narodno blago iz Roža. Arhiv za zgodovino in narodopisje*. Knjiga II. Maribor: Zgodovinsko društvo.
- Šašelj Ivan 1906: *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada* I, Ljubljana: Katoliško tisk. društvo.
- Šešo Luka 2007: Vjeronanja u bića koja se pretvaraju u životinje. V: *Kulturni bestijarij*, Suzana Marjanić in Antonija Zaradija Kiš, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada. Str. 253-86.

- Šivic-Dular Alenka 1984/5: Slovenske delovne velelnice za živino, *Jezik in slovstvo* 5: 147-52.
- Šmitek 1998: *Kristalna gora*. Ljubljana: Forma sedem.
- Šmitek Zmago 2003: Šamanizem na Slovenskem? Dileme o pojmi in pojavih šamanizma, obsedenosti in ekstaze, *Studia mythologica Slavica* 6: 149-62.
- Šmitek Zmago 2004: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek Zmago 2008: Green George Paths and Spaces. V: *Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*. Mirjam Mencej, ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno etnologijo, str. 67-88.
- Špehar Petra 2011: »Mrtveci, ki jim diagram riše življenje«. *Imaginarna konstrukcija sveta v pripovedništvu o obsmrtnih izkušnjah*. Diplomski naloga na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo. Ljubljana: Filozofska fakulteta v Ljubljani.
- Štrekelj Karol 1980 [1895-1898]: *Slovenske narodne pesmi* I. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Tanović Stevan 1927: *Srpski narodni običaji u Đevdlijskoj kazi, Srpski etnografski sbornik* XL.
- Tatar Maria 1987: *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Thompson Stith 1997: *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books, and local legends*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Throop Susanna A. 2009: Rules and Ritual on the Second Crusade Campaign to Lisbon, 1147. V: *Medieval Christianity in Practice*. Miri Rubin, ur. Princeton in Oxford: Princeton University Press. Str. 86-94.
- von Tilbury Gervasius 1856: *Otia Imperialia*. Felix Liebrecht, ur. Hannover: Rümpler.
- Timm Erika 2003: *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten*. Stuttgart: S. Hirzel Verlag.
- Timotin Emanuela 2007: Un aspect méconnu des fées roumaines. Observations sur un texte magique manuscrit, *Études Sud-Est Europ.* XLV, 1-4: 433-44.
- Timotin Emanuela 2009: Irodia, Doamna Zânelor. Notes sur les fées roumaines et leur cohorte fantastique. V: *Les entre-mondes. Les vivants, les morts*. Karin Ueltschi in Myriam White-Le Goff, ur. Klincksieck. Str. 179-94.
- Tokarev S. A. 1957: *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskih narodov xix načala xx veka*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Tolley Clive 2009: *Shamanism in Norse Myth and Magic* I., II. FFC 296-7. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Tolstaja Svetlana M. 1995: Mythologie et axiologie du temps dans la culture populaire slave, *La revue russe* 8: 27-42.

- Tolstaja Svetlana M. 1998: Kulturnaja semantika slav. * kriv-. V: *Slovo i kul'tura II.*, T. Agapkina, A. Žuravlev, S. Tolstaja, ur. Moskva: Indrik. Str. 215–29.
- Tolstaja Svetlana M. 2008: Margarita Žujkova. Dinamični procesi u frazeologičnij sistemi shidnoslo'jans'kih mov. Luc'k 2007, *Živaja starina* 2: 54-5.
- Tolstaja Svetlana M. 2009: Pravyj-levyj. V: *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar' 4 (P-S)*. Agapkina T. A. in drugi, ur. Moskva: Meždunarodnye otonošeniya. Str. 233-7.
- Tolstoj Nikita I. 1990: Perevoračivanie predmetov v slavjanskom pogrebaljnom obrjade, *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duhovnoj kul'tury, Pogrebaljnyj obrjad*: 119 – 28.
- Tolstoj Nikita I. 1995: *Jezik slovenske kulture*. Niš: Prosveta.
- Tolstoj Svetlana M. 2001: Kiša. V: *Slovenska mitologija, Enciklopedijski rečnik*. Svetlana M. Tolstoj in Ljubinko Radenković, ur. Beograd: Zepter Book World. Str. 267-9.
- Tomić Persida 1950: „Vilarke” i „vilari” kod vlaških Cigana u Temniću i Belici, *Zbornik radova SANU* 4/1: 237-62.
- Toporov Vladimir N. 2002: *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije (Uvod v preučevanje zgodovine slovanskih književnosti)*. Županičeva knjižnica 9. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Torma Thomas 2002: Imbolc, Candlemas, and The Feast of St Brigit, *Cosmos, The Journal of Traditional Cosmology Society* 18: 77-85.
- Townsend Joan B. 1999: Shamanism. V: *Anthropology of Religion. A Handobook*. Stephen D. Glazier, ur. Str. 429-69.
- Trdina Janez 1987: *Podobe prednikov: zapiski Janeza Trdine iz obdobja 1870-1879: 27 zvezkov rokopisa v 3 knjigah III*. Snežana Štabi in Igor Kramberger, ur. Ljubljana: Krt.
- Treusch-Dieter Gerrburg 1983: *Wie den Frauen der Faden aus der Hand genommen wurde. Die Spindel der Notwendigkeit*. Berlin: Ästhetik und Kommunikation.
- Trnovec Barbara 2006: Most, Hudičevo delo, *Dnevnik*, 23. junij (priloga *Objektiv*): 16-19.
- Ua Broin L. 1946: A Few Dublin Funeral Roundabouts, *Béaloideas* 15 (1945): 274-79.
- Ustinova Yulia 2009: *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. New York: Oxford University Press.
- Ušeničnik Fr. 1933: *Katoliška liturgika*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Uther Hans-Jörg 2004: *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Volume I*. FFC. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Valencova Marina M. 2001: Vreteno. V: *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*. Svetlana M. Tolstaja, Ljubinko Radenković, ur. Beograd: Zepter Book World. Str. 102-3.
- Valencova Marina M. 2009: Prjadenie. V: *Slavjanskije drevnosti. Etnolingvističeskij slovar' 4 (P-S)*. Moskva: Meždunarodnie otnošeniya. Tanja Agapkina et., ur. Moskva: Indrik. Str. 321-8.
- Valjavec Matija (M. Kračmanov) 1866: *Slovenski Glasnik* IX., številka 1: 23-8, 229-30.

- Valjavec Matija (M. Kračmanov) 1885: *Kres* V. (1. december 1885, št. 12): 615.
- Valjavec Matija (M. Kračmanov) 1890: *Narodne pripovjesti u Varaždinu i okolici*. U Zagrebu.
- Valk Ülo 2006: Ghostly Possession and Real Estate: The Dead in Contemporary Estonian Folklore, *Journal of Folklore Research* 43, Št.1 (Januar-April): 31-51.
- Vasić Olivera 1986: Prilog proučavanju igara uz posmrtni ritual, *Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu* 50: 223-34.
- Vaz da Silva Francisco 2002: *Metamorphosis. The Dynamics of Symbolism in European Fairy Tales*. New York: Peter Lang.
- Vaz da Silva Francisco 2003: Iberian Seventh-Born Children, Werewolves, and the Dragon Slayer: A Case Study in the Comparative Interpretation of Symbolic Praxis and Fairytale, *Folklore* 114: 335-53.
- Vaz da Silva Francisco 2008: *Archeology of Intangible Heritage*. New York: Peter Lang.
- Vergil: *Eneida*. Prevedel Fran Bradač. Ljubljana: Založba Obzorja Maribor 1964.
- Vėlius Norbertas, zbral 2002: *Lithuanian Mythological Tales*. Vilnius: Vaga.
- Vinogradova Lyudmila N. 1999: Notions of "Good" and "Bad" Death in the System of Slavic Beliefs, *Etnolog* 9/ 1: 45-50.
- Vinogradova Ljudmila N. 2000: *Narodnaja demonologija i mifo-ritual'naja tradicija slavjan*. Moskva: Indrik.
- Vinogradova Ljudmila N. 2000a: Seksualne veze čoveka sa demonskim bićima, *Erotsko u folkloru Slovena*. Dejan Ajdačić, ur. Beograd: Stubovi kulture. Str. 94-112.
- Višinskaitė Asta 2007-8: Narratives on Dream's Effect on People in Lithuanian and Latvian Oral Folklore, *Estudos de literatura oral* 13-14: 189-206.
- Vražinovski Tanas 2000: *Rečnik na narodnata mitologija na Makedoncite* (pripravili Tanas Vražinovski, Sonja Zogović, Vladimir Karađoski, Sonja Jovanovska, Biljana Ristovska-Josifovska). Skopje: Matica makedonska.
- Vukanović Tatomir 1935: Verovanje u drugi svet kod Crnogoraca u Kosanici, *Glasnik etnografskog muzeja* 10: 127-8.
- Vuković Vice Fra 1932: Kako čeljad može postati vukom. (Sinjska krajina), *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena XXVIII*, zvezek 1: 239.
- Vuletić-Vukasović Vid 1895: Sveti Savo u narodnom predanju, *Bosanska vila* 3, leto XII: 41-2.
- Walsh Roger 2009: *The World of Shamanism: New Views of an Ancient Tradition*. Woodbury: Llewellyn.
- Walter Phillip, ur. 1997: *Le mythe de la chasse sauvage dans L'Europe médiévale*. Pariz: Editions Champion.
- West Martin L. 2007: *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiesthaler Fr. 1883: Volkodlak in vampir, *Ljubljanski zvon* III: 561-9.

- Winkelman Michael 1999: *Altered States of Consciousness and Religious Behaviour. V: Anthropology of Religion. A Handbook*. Stephen D. Glazier, ur. Str. 393-429.
- Winkelman Michael 2006: Shamanism and the Biological Origins of Religiosity, *Shaman* 14 (1&2): 89-116.
- Winterbourne Anthony 2004: *When the Norns Have Spoken. Time and Fate in Germanic Paganism*. Madison, Teaneck: Fairleigh Dickinson University Press.
- Wright Craig 2001: *The Maze and the Warrior. Symbols in Architecture, Theology, and Music*. London: Harvard University Press.
- Zablatnik Pavle 1979: Nov slovenski rokopis o Ahasveru, *Traditiones* 5-6 (1976-7): 377-86.
- Zajc-Jarc Mihaela 1993: *Duhan iz Višnje Gore*. Glasovi 7. Ljubljana: Kmečki glas.
- Zečević Slobodan 1963: Desna i leva strana u srpskom narodnom verovanju, *Glasnik etnografskog muzeja u Beogradu* 26: 195-201.
- Zečević Slobodan 1973: *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*. Zenica: Radovi V, Izdanja Muzeja grada Zenice.
- Zečević Slobodan 1981: *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Zečević Slobodan 1982: *Kult mrtvih kod Srba*, Beograd: Vuk Karadžić, Etnografski muzej.
- Zečević Slobodan 1983: *Srpske narodne igre. Poreklo i razvoj*. Beograd: Vuk Karadžić, Etnografski muzej.
- Zečević Slobodan 1984: Iz narodne mitologije užičkog kraja, *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu* 48: 341-57.
- Zelenin D. K. 1994 [1911]: *Izbrannye trudy. Stat'i po duhovnoj kul'ture 1901-1913*. Moskva: Indrik.
- Zimmermann Julia 2007: *Teufelsregen – Engelstänze. Kontinuität und Wandel in mittelalterlichen Tanzdarstellungen*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Zipres Jack 1993: Spinning with fate: Rumpelstilskin and the decline of female productivity, *Western Folklore* 52, št. 1 (January): 43-60.
- Zych Pawel 2012: *Bestiariusz Slowianski*. Olszanica: BoSz.

INTERNETNI VIRI

Internetni vir 1: <http://www.sacred-texts.com/jud/pol/pol04.htm>)

Internetni vir 2: <http://www.ccel.org/a/anonymous/jasher/3.htm>

Internetni vir 3: <http://www.wikipaintings.org/en/william-blake/jacob-s-ladder>

Internetni vir 4: <http://www.imageof.net/wallpaper/The-Whirlwind-of-Lovers-William-Blake/>

Internetni vir 5: <http://www.libraryireland.com/Atlas/XVII-Diarmid-McMurrogh.php>

Internetni vir 6: <http://www.strangebritain.co.uk/traditions/bounds.html>; <http://www.youtube.com/watch?v=SfzGk3xcbq8>

Internetni vir 7: <http://www.sacred-texts.com/neu/egil/egil58.htm>

Internetni vir 8: <http://www.libraryireland.com/Atlas/XVII-Diarmid-McMurrogh.php>

Internetni vir 9: http://www.druidcircle.org/library/index.php?title=The_Tuatha_De_Dannann

Internetni vir 10: http://www.druidcircle.org/library/index.php?title=The_Tuatha_De_Dannann

Internetni vir 11: <http://www.youtube.com/watch?v=mlDg-tWjIK0>

Internetni vir 12:

http://books.google.si/books?id=3BEOAQAIAAJ&q=olaus+magnus&dq=olaus+magnus&hl=sl&sa=X&ei=IVB9T9LJHMcVlsgaOibzGCQ&redir_esc=y, p. 175

Internetni vir 13: URL = http://www.sagadb.org/eiriks_saga_rauda.en

Internetni vir 14: <http://www.allaboutturkey.com/dervis.htm>

Internetni vir 15: <https://www.dmt-nexus.me/doc/Journeys%20Out%20Of%20The%20Body-Robert%20Monroe.pdf>

Internetni vir 16: <http://dante.ilt.columbia.edu/comedy/>

Internetni vir 17: <http://www.sacred-texts.com/neu/kveng/kvrune14.htm>, 17.7. 2012.

Internetni vir 18: <http://www.youtube.com/watch?v=V5VdayzQqkY>

INDEKS

A

Adam iz Bremna 29
Adam iz Exetra 33
Sv. Agata 73
Aisa 51
Ala, (h)ala 23, 50
Angel 22-3, 45, 120-1, 182, 190
Sv. Ana 65
Sv. Andrej 65, 67, 70-75, 80, 84, 116
Sv. Anton 65, 72, 189
Sv. Apolonija 65
Ariadna 57
Aristotel 119, 187
Astralna projekcija 180
Ašhvamedha 133
Sv. Atanasij 99
Axis mundi, os sveta 59, 60, 188

B

Baba Jaga 34, 43, 60
Banshee 22
Sv. Barbara 65, 70-1
Befana 75, 79
Beltene, beltane, bealtine 74, 100
Benandant 164-5, 173
Binkošti 64, 98-9
Bloody Mary 143
Sv. Blaž 65, 67, 72-3
Bonne filandière 39
Sv. Boštjan 64, 71
Božanska komedija 28, 33
Božič, božično obdobje 63-84, 89
Božični večer, sveti večer 66-70, 77, 79, 115,

140

Brazda 91, 93-4, 101, 103, 131

Sv. Brigita 68, 73, 89, 116

C

Sv. Cecilija 65
Chrungele, Chaussevieille, Chlungeli,
Chlungeri, Chlungere, Chunkle 76, 79,
82, 84
Cirkumambulacija 91-94, 99, 100, 109, 124,
131-3, 135, 139, 141, 186
Cerkev 12, 22, 33, 40, 65, 71, 91, 98-9, 102-3,
105-8, 114-5, 122-3, 125, 127-9, 134-6,
140-3, 162, 168, 175, 188-190
Coprница 11, 17-20, 22, 60, 72, 79
Sv. Cordier 46

Č

Čarovnica – glej coprница
Črnošolec, črne šole dijak 164, 166, 173

D

Dante 28, 190
Sv. David 66
De Situ Danice 29
Dea Parca 52
Deiseil 113, 116-7, 119
Derviš 124, 174-5, 186
Desetnica, desetnik, deseti otrok 167-173
Desna 113, 119, 121, 123-4, 126, 128
Diakon 28, 31
Sv. Dimitrij 65, 75
Divja jaga, divji lov 22, 70, 76, 80, 82
Domovoj 39

Duh 12, 17, 23-4, 39, 59, 72, 99, 103, 116,
139, 140, 143, 147-151, 153, 168, 187
Duša 12, 19, 22, 25-8, 31-5, 37, 44-8, 58-61,
70-1, 80-1, 84-5, 89, 90, 103, 114, 123,
125, 133-7, 139, 142, 145-155, 163-6,
175-6, 179, 185-7
Dvanajstere noči 66-7, 70, 72, 76, 84, 86
Dvojček 101-2
Dvojnik 146, 154-5, 162, 173, 176, 186

E

Edda, Verzna, Prozna 52-3, 94
Ekstaza 145-154, 163-165, 173-4, 179, 180,
183, 186
Elf, elves 20
Eva 49
Evangelij predic 44
Sv. Evdokija 65
Evenki 146, 149, 151, 187

F

Fade, fades 39
Fairy, fairies 20, 22
Fata Scribunda 52

G

Gozdna žena 41
Grabancijaš dijak 166
Grob 25-6, 46, 58-9, 92, 105, 108-9, 129,
131-3, 135-7, 186, 189
Gy(re)-carlin 76, 80-2, 84

H

Heckelgauclore 67, 75, 80, 82, 84
Herke 76, 79
Heziod 28, 52, 133
Hlist 174-5, 186

Holle, Holda 22, 43, 60, 75-7, 79, 82-3
Homer 28, 51-2, 57, 60, 133
Hudič 17, 19, 21, 23, 26, 59, 64, 67, 71, 86-7, 89,
120-1, 125, 128-9, 143, 166-7, 173, 189

I

Sv. Ignatij, Ignac 65
Imbolc 73-4
Isdustaya 51
Izventelesno potovanje 176
Izvir 116-7, 141

J

Jahati, jahanje 80, 91, 95, 97, 108, 135, 165-6
Jama 35, 129, 187
Ježa – glej jahati
Jug 111-4, 122, 126, 132
Sv. Jurij, sv. Egorij, jurjevo 20, 65, 84, 97-8,
104, 118, 121, 175

K

Kača 23, 58-9, 64-7, 69, 86-9, 103, 134, 136,
152, 166, 175, 179
Kačja Marija 69
Kalevala 30, 199
Karibda 28
Sv. Katarina 64-5, 70, 74, 89, 107, 167
Kikimora, šišimora 39, 60, 81
Klicanje duhov 12, 139, 140, 142-3
Klobčič 35, 39-45, 54-6, 59, 61
Koló 27, 31-4, 37-8, 64, 66, 68-9, 74, 78, 86,
88-9, 115, 118, 126, 132, 155, 167, 185,
187, 190
Kólo 20-1, 23, 125-6, 128, 136-7, 166, 171-3
Kolovrat 37-9, 44, 46, 51, 55, 66-9, 72-4,
76-81, 85-8, 141, 185
Koldun 26

Komoha 39
 Kotaliti se, kotaljenje 12, 42-4, 156
 Košara 48-9, 55, 58
 Kozmično drevo 60
 Kozolec 156, 159, 161-3
 Kristus 49, 50, 70, 99
 Kriv 86-7, 89, 119, 120, 123, 126, 136
 Krog 11-3, 17-35, 43, 57, 89-109, 115, 124-6,
 131-143, 147-157, 162, 165, 173-183
 Krožiti, kroženje, krožni obred, krožni
 obhod 11-38, 43-4, 58-63, 85, 88-166,
 170-190
 Kuga 44, 91, 101-3, 125, 171
 Sv. Kuzma in Damijan 65
 Kvatre, kvatrti tedni, kvatrna obdobja, kva-
 trni torek, kvatrti petek, kvatrna sobota
 64, 66, 70, 71-2, 76, 78-81, 84, 165
 Kvaternica, Kvaternica, Kvatrna, Kvatrcia,
 Kvatrječ 75, 789, 81-2, 84

L

Labirint 57, 122, 189
 Laima 53
 Laumė 41
 Leši 17, 19
 Leva 54, 107, 111-5, 119-129, 140
 Sv. Lucija, lucijino 64-6, 69-72, 81
 Lugnasad 74, 99
 Sv. Luka 65
 Lutin 39, 81

M

Magija 12-3, 15, 26, 34, 39, 47-8, 50-1, 70,
 74, 87-9, 97, 101-3, 108, 111, 113, 115,
 117-8, 121-2, 126, 129, 133, 135, 139,
 142-3, 145, 152-3, 155, 164-6, 176, 179,
 186-7, 190

Sv. Marija 98, 105, 107
 Marijino oznanjenje 65
 Sv. Martin, martinovo 66, 68, 72, 74-5, 89
 Maternica 48-9, 55, 58, 60-1, 141
 Sv. Mechtild iz Magdeburga 33
 Meja, mejnost 27-47, 60-1, 84-5, 90-109,
 114, 119, 124, 131-3, 162-3, 167, 185-8
 Sv. Mihael 65, 75, 100, 108
 Minotaver 57
 Miš 64-7, 86-7, 103
 Mlin 27, 30-34, 37, 64, 68-9, 89, 115, 118,
 120, 126, 142, 185, 187, 190
 Moartea 55, 225
 Moira, Moire 32, 51-2, 60
 Most 45, 47, 61, 89, 103
 Moura 39, 40, 42
 Mokoš 169
 Mratinci 104
 Mrtvaški prt 54, 56-9, 67, 87
 Murawa, Morawa, Mora 76, 81-4

N

Nadnaravna bitja 11, 17-9, 21-2, 24-5, 27, 34,
 38-41, 45, 47, 51, 60-1, 70, 75, 77-9, 81,
 84, 90, 164, 169, 185
 Nanajci 149
 Naoposum, oposum 112-3, 115
 Navi, nave 21
 Nebesa 22, 32-3, 50, 153, 167, 180, 182, 187,
 190
 Nečisti umrli 23, 25-7, 44, 47, 60, 61, 89,
 122, 134, 137, 185
 Nevihta 21, 23, 67, 73, 86-7, 89, 98, 142, 166,
 180, 188
 Sv. Neža 64, 71
 Nička 39
 Sv. Nikolaj, Miklavž 64-5, 70-2, 89

Nit, nitka 37-61, 77, 82, 85-91, 103, 105, 136,
141, 185
Novo leto 63, 66, 68-9, 70-1, 72, 74, 76, 83,
84, 88-9, 140
Norna, Norne 52-3, 60

O

Obroč 30-1, 91, 155-67, 162
Obsmrtne izkušnje 180-1
Odiseja 28, 51, 57
Ogenj sv. Antona 189
Ognjišče 54, 92, 100, 115, 128, 131-3, 135,
186
Oni svet, onstranstvo, drugi svet, svet
mrtvih 12, 19, 25-35, 40-50, 55-61,
70, 85, 89, 90, 92, 118, 120, 122-6, 129,
133-9, 143-157, 163, 165, 169, 175, 179,
181-188, 190
Opasovati, opasovanje 91-2, 102, 105-6, 114,
131, 133-6, 142
Oposum – glej naoposum
Orati, oranje 91-5, 101-3, 105, 114, 123-4,
131
Orisnica 54
Oro, (h)oro 20, 125-6, 136
Oroči 150, 153
Ovid 52, 93, 132

P

Papaya 51
Parikrama 124
Parka, Parke 52, 54
Sv. Pavel, Spreobrnitev sv. Pavla 46, 66-7, 89
Pehtra, Perhta, Pehtrna, Pirta, Pehta,
Percht, Berchta, Bergda 43, 60, 64,
75-7, 80-4
Pekel 22, 28, 33, 45-6, 163

Penelopa 57
Sv. Petka 81-2
Pisky, Pixy, Piskies, Pixies 18-9
Platno 39, 57, 66-9, 86-9, 91, 102-5, 118, 134,
Platon 28, 32, 37, 52
Plejade 39
Ples 122-8, 136-7, 147-154, 171-175, 179, 180,
183, 187-190
Plodnost 58-60, 72-3, 88-90, 98-100, 111-6,
122, 124, 129, 131-5, 139, 142-3, 164,
186, 189
Plug 93-4, 101, 121
Pogreb, pogrebna procesija, pogrebni spre-
vod 12, 56-7, 72, 85, 108, 115, 123-131,
135-7, 189, 213
pogrebna pesem 123, 125
Pohjola 30
Pokopališče 57, 99, 107-8, 115, 122, 126, 135
Povodni mož 24
Povodna žena 24
Pradakshina 124
Prekoračenje vrat med dimenzijami 162,
182
Presežni otrok (tretji, pet, sedmi, deveti
otrok) 167, 170
Presti, predenje 37-91, 139, 141, 155, 185
Predica 37, 39, 43-4, 51-2, 60, 64, 66, 69,
75-84
Predilsko orodje 38, 43, 57, 75, 141, 185
Preja 32, 37-50, 55-88, 103, 106, 185
Premet 12, 156-163
Preslica 37, 48-55, 66-9, 76-7, 80, 82, 141
Preval 155, 158-9, 162
Prvi maj 100
Pust, pustovanje 64, 66-9, 72-4, 80-1, 84,
86, 89, 103

R

Radenije 174
Rebirthing 176-7
Rečenica 54
Rojstvo 32, 37, 47-8, 50, 52, 55-61, 70, 85,
89, 133, 156, 162, 164, 166-9, 173, 185
Rusalka 39, 60

S

Saami 92, 151-3
Saelde 75
Saga 48, 106, 154
Samhain, Samhuinn 74, 141
Samodiva, samovila – glej vila
Sava, sv. Sava 65, 75-6, 81-4
Sever 111-4, 120, 122, 126
Silvestrovo 67, 70, 99, 134
Smer 26, 47, 92, 102-3, 109, 111-133, 136-7,
141-2, 148, 151-2, 156, 174, 176-7, 181,
186
Smrt 22, 25-8, 30, 37, 44-5, 47, 51-61, 82,
85-90, 98, 105, 109, 111-2, 118, 120-9,
133-7, 140, 147, 156, 169, 170, 175,
180-2, 185, 188
Soditi, sojenje, sodnik 106, 108, 117, 121,
164, 174
Sojenica, rojenica 39, 40, 42, 51, 53-6, 60
Sudička 55
Soartea 55
Sonce 20, 70, 92, 95, 100, 102-3, 107, 111-
133, 136, 141, 156, 174-5, 186-7, 190
Spočetje 47, 49, 56, 61, 118, 134
Spremenjeno stanje zavesti (ASC) 145, 147,
154, 174-6, 179, 180-3, 187
Sredozimka 84
Stopnice 27, 33-5, 37
Stampe, Stempe, Stempa 75

Straeggele, Sträggele, Strägele, Strunze 66,
76, 80, 83-4
Svatba, svatbeni obred 57, 112, 114-5, 128,
137, 189
Svečnica 66, 68-73, 81, 84, 103

Š

Šaman 12, 26, 34, 46-7, 83, 145-154, 164,
173-6, 179, 180, 183, 186-8
Šamanizem 46, 83, 146-154, 164
Škarje 52-55
Škrat 23, 39, 81
Sv. Štefan, štefanovo 107, 108, 135
Štirideset mučenikov 65, 173

T

Taltos 164-5
Tante Airie 75, 79, 80, 82, 84
Tempelj 116, 124, 141
Termin, terminalije 132
Tezej 57
Teogonija 52, 198
Tkati, tkanje 37, 39, 45, 48-57, 68-9, 86, 88,
91, 102-4, 134, 155
Sv. Tomaž 66, 69-71, 86, 89, 106, 190
Torka, Torklja, Tvorka, Štorka, Turklja,
Torek 64, 75, 77-8, 81-2, 84
Trans 146-7, 150-3, 162, 174-6, 179-181, 183,
186-7
Sv. trije kralji 63, 65-70, 72, 74, 76-7, 83
Trol 20
Truplo 58, 80, 85, 115, 126, 128, 135-6, 147
Tsaôthe vidhe, Tschausse-villha,
Tsaôthavidhe 66, 76, 79, 82, 84
Tuathal 113

U

Ursitoarea 55

Urđr 60

Usoda 32, 37, 48-61, 141, 160, 167-9, 173

V

Valjati (se), valjanje 11-2, 155-163

Vedeževanje 70-1, 84, 121, 139-141, 143,
146, 153-4, 166-7, 186

Vedomec, vedanc 22-3, 64, 72, 79, 156

Veles, Volos 21, 58-9, 107

Velika noč 65, 67-9, 74, 98-9, 137, 189, 190

Veriga 12, 91, 103-4, 106, 125

Veštica 23

Vila 20-3, 38-40, 42, 76, 80-1, 83-4, 166,
171-3

Vilenica 42

Sv. Vincenc 64-5, 71

Viti (se), vitje 19, 24, 40, 58, 79, 88, 91, 113,
136

Vodnjak 60, 97, 100-1, 179, 187

Vrtec 175

Vsi sveti 69, 74, 103

Sv. Vlasi 65, 72

Vodna deklica 51

Volčji prazniki 65, 75, 86, 104

Volhvi 153, 186

Volk 65, 73, 75, 86-7, 89, 104, 154-163, 167

Volkodlak 118, 154-163, 167-8, 173

Volna 37-9, 44, 48, 50-60, 69, 71, 75, 85

Vreteno 27, 31-4, 37-9, 43, 48-58, 66-9, 72-4,
76-83, 87-8, 185, 188, 190

Vrteča se koč 27, 34, 37

Vrteti (se), vrtenje 11-2, 19-26, 30-2, 34, 38-9,
43, 55-6, 61, 64, 66, 68-9, 72-4, 77, 86-9,
91-2, 114, 116-8, 124, 126, 135, 143, 146-
153, 155, 160, 162-3, 174-7, 179-188

Vrtinec, vodni 24, 26-31, 187

Vrtinec, zračni 21-6, 28, 32, 165-6, 173,
187-8

Vrv 12, 43, 45-7, 58, 68, 77-8, 85-7, 91, 106,
134, 136

Vzhod 102, 111-5, 118, 120, 122, 126, 132-3,
156

W

Withershins, withersonnes 113, 117

Z

Zahod 29, 111-5, 118, 120, 122, 126, 132, 156

Zdravljenje, zdravilski obred 55-6, 113, 116,
118, 120, 134-5, 139, 141, 143, 146, 150,
153, 164, 167-8, 186

Zlata baba 75-6

Zmaj, zmej, zmejče 21, 23, 50, 166, 169

Zvitek 56, 76, 80, 136

Y

Yggdrasil 60

SUMMARY

I WAS WANDERING IN CIRCLES THE WHOLE NIGHT LONG. THE SYMBOLISM OF CIRCULAR MOVEMENT IN EUROPEAN TRADI- TIONAL CULTURE.

The aim of this book is to show that according to traditional European conceptions about space, the border between the world of the living and the world of the dead was marked by circular movement, and that the transition between this world and the other was possible through circular movement. Circular movement is one of the key concepts to the understanding of numerous widespread European beliefs, rituals and practices which imply communication between the two worlds.

Circular movement is connected with various supernatural beings, their way of moving, the influence they have on people (making people walk in circles) etc. Throughout the whole of Europe one finds numerous beliefs about supernatural beings (especially fairies and witches) dancing in circles, and a whirlwind, i.e. wind whirling in a circular way, often stands for an embodiment of supernatural beings. Travelling through the air in a whirlwind was also common to fairies and witches. Furthermore, whirlpools, places where water circles, are also standard locations filled with supernatural beings. In general, the circular motion is an important differentiating characteristic of nonhuman entities in comparison to movement in the human world, which is manifested through binary principles: forward/backwards, up/down, left/right.

There are also plenty of records of belief that relate the souls of the dead to circular, whirling motion. According to folk belief narratives the soul after having left the body in the moment of death often *circles* around the air before it leaves for the other world. The circular movement of the souls on their way to the other world can also be found in beliefs about whirlwinds conveying souls of the suicides. Circular movement in this or some other form therefore appears to be related to supernatural beings, to souls in their passage between the worlds and the souls of the “unclean” dead who are stuck in the liminal space between the worlds. What unites them all is clearly their *status*: the fact that they alternate between this and the other world, have either an ability to communicate with the world of the dead or dwell in the liminal space between the world of the living and that of the dead.

To understand the connection between circular movement and supernatural beings (as well as souls) it is first necessary to look at the conceptions of space found in European folk beliefs and language. In Slavic languages, words indicating

a “whirlpool” or a “pool” (*vortex, locus fluminis profundis*) stand for the path to the world of the dead and at the same time for a place where the souls of the dead abide. While the meaning of these words in Slavic languages may vary from pool to whirlpool, there are many additional indications for the *vortex* (whirlpool) with its circular waters being an entrance to the other world in other Indo-European traditions. Other symbols of circular movement, marking a transition and liminal space between this and the otherworld, such as mill (Scandinavian) and wheel (Greenland), spindle (Greek), round dances and spiral stairs (Christian texts) and whirling hut (Russian fairy tales), appear in various European traditions too.

But looking at European traditional culture in general, not just at folk conceptions about the liminal space between the worlds, it seems that the spindle acquired the most comprehensive and wide-ranging meaning of all the circular symbols indicating the liminal space. In the European tradition the spindle, and also the activities related to it, i.e. spinning, spinning materials and thread, are closely related to the symbolic transition between the worlds. This undoubtedly has to do with the role of women as spinsters and as generators of new life, however, the key to the development of the symbolism of spinning is the fact that unspun material has to be made into thread through the circular movement of fingers, a spindle or a spinning-wheel.

Thread, yarn, and spinning are also related to supernatural beings, who often spin or carry a ball of thread, and the souls of the dead, especially the restless dead. According to a belief in the French countryside, the souls of the dead returned at night in search of a thread or worked on spinning wheels, in Slovenia the souls of the dead spin or appear in the form of a ball of thread or wound wool.

Representations of thread (and spinning) as a link between the worlds of the living and the dead do not appear only implicitly in beliefs about supernatural beings and the restless dead, but can also be seen in Indo-European notions of a bridge that leads to the other world, which is frequently depicted in the form of thread that souls cross on their way to the other world. Children, who according to traditional beliefs are born to our world from the other world, according to certain beliefs also arrive from there by thread: God lowered you on a thread, are parents’ responses to their children’s questions about where they came from in Belarus.

In the context of spinning the relationship between living in this or the other world can be symbolised as the opposition between *un-spun wool* and *spun thread*. The image of the wool-basket has already been interpreted as a symbolic womb and the un-spun wool in the basket as a piece of textile that is not yet made or a person who is not yet born or fully made. One often comes across the allegorical image of the “mother-as-a-distaff” together with that of the “child-as-the-yarn-on-a-spindle” in folklore which obviously refers to a symbolic connection between thread and body tissue; in traditional symbolism to spin and to weave means to create body tissue. The

symbolism of spinning continues even in the Christian iconography of the Virgin Mary, as well as that of Eve.

In the same way that the skin is wrapped around the spindle of a body, fate was also considered to be wrapped around a person – the Greeks conceived fate and phases of fortune (such as misfortune, marriage, age, disease, death etc.) as threads spun by gods or fates and given by the deities to a man as a wreath of wool, a thread, a bond. In many places, the “thread of life” is a symbol of man’s fate. Throughout Europe, as well as among the Hittites and in Anatolia, we find beliefs in supernatural beings and deities who spin and through their spinning decide the fate of a new-born child. Conceptions of supernatural beings, who spin the thread of life, are found in the oldest philosophical texts as well as in more recent folklore. In representations from antiquity, the Greek *Moirae* and Roman *Parcae* were spinners and the association between the Fates and spinning is also attested in modern Greek folklore as well as in folklore about Fates of many European peoples – Slovene *rojenice* or *sojenice*, Macedonian and Bulgarian *orisnice*, *narečnice* and *rečenice*, Croatian and Serbian *sudjenice*, *sudice*, *usude*, *sudjaje*, *rođenice*, Chechian and Slovakian *sudičke*, Romanian *Ursitoarea*, *Soartea*, and *Moartea*, Latvian *Láimas* all spin and at the same time decide the fate of the new-borns.

The relation between life and death in the context of the symbolism of thread and spinning can be recognised in language, too. Slovene sayings directly connect thread with the end of life or death: “to cut or break the thread of life” (figuratively: to cause death), “his life is hanging by a thread” (figuratively: his life is severely threatened, he is very ill). The meaning “to be dead”, “to die” has similar expressions in French, such as “to be at the end of your roll”, “to be at the end of the length of your ball of thread”, and in Greek: “his spindle is wound full”, “his thread is cut” or “his thread is finished”. All these language expressions indicate the belief that the Fates appportion to each man at birth a mass of rough wool from which they go on spinning day by day till the thread of life is completed.

Just as a baby is born with a thread wound around the spindle of its body, it also leaves this world wound in thread. A “winding-sheet” or strip of cloth to wrap around one is closely related to a cord or a coil which is wrapped around the corpse *in a spiral*, just like thread around a spindle. When the spinning stops, death ensues. Death is therefore a process of drying or *unwinding* the thread of life from the spindle of the body, or spine. In the light of this symbolism, the process of life can be understood as spinning threads from unprocessed yarn and its winding, which begins at birth and lasts until death, until the spindle of the person’s body is full and the spinning is done. At this point the reverse process begins: the thread begins to unwind, unravel, and finally decays once again into unspun wool. This can further clarify the custom, widespread in South-Eastern Europe, of laying yarn, unspun wool, unprocessed cloth

(although sometimes also pieces of cloth or even clothing) on graves – thus symbolically that to which the souls of the dead return and turn into. The notion that death means the beginning of the unravelling of the thread from the spindle of the human body could also explain the symbolism of the unravelling of balls of wool or thread in funereal rituals and throwing them at places of death in northern Moldavia.

According to the traditional European conceptions, spinning, the material for spinning (fibres – un-spun wool) and the results of this activity (thread, yarn) therefore bear important symbolic meanings related to the basic aspects of human existence – birth, fate and death. Spinning is a means of entering and exiting this world, moreover, it marks the connection between the world of the living and the world of the dead in various ways – it indicates the transition, the link and the liminal space between the two worlds. There are many possible reasons for thread and spinning acquiring such a symbolic function, but the main reason lies in the fact that spinning always involves circular movement. Spinning, or thread, as a result of circular movement during the process of spinning, is related to supernatural beings and the souls of the dead precisely because the circular movement required for spinning is also characteristic of the liminal space between the two worlds where they dwell. The role of thread as a link between the worlds is therefore not accidental; it connects both worlds precisely because it is itself a result of circular movement, i.e. the movement that is characteristic of a liminal space.

The fact that spinning was symbolically understood as an action which allows for communication between the two worlds also had important consequences for the annual and life cycle. The taboo on spinning in the course of the annual cycle of holidays is particularly important for the understanding of the symbolism of circular movement in general.

If we ignore individual expressly local saints on whose feast days spinning is forbidden for one reason or another, one of the periods during which taboos on spinning are most widespread throughout Europe is the *Christmas period*. This period can undoubtedly be understood as a turning point in the year, a time of the intrusion of the Otherworld. Another period, during which a strict taboo on spinning was most widespread in Europe, was Carnival, another turning point in the annual cycle. Some of the other holidays when spinning is forbidden, also mark the beginning of spring and the end of winter. All holidays in which we encounter a taboo on spinning in European rituals of the annual cycle therefore have the characteristic of a turning point in the year, a dividing line between the old and the new year, winter and spring, a rupture which implies the intrusion of the Otherworld – the appearance of the souls of the dead, which are represented as masked mummers, witches, demonic or supernatural beings etc. In addition to taboos on spinning in the annual cycle of holidays we also occasionally encounter taboos on spinning during

the course of the life cycle, e.g. *at birth* and at the *time of death*, especially in Slavic traditional culture, but also elsewhere. We can therefore see that the period of taboos on spinning during the life cycle, i.e. at death, when the dead are still not completely in the other world (according to traditional belief the soul arrives in the Otherworld only on the 40th day after death), and at birth, i.e. up to 40 days after birth (in other words during the period when the child is still not “completely born”, when they are still somehow between the worlds of the living and the dead), semantically entirely conforms with the periods during the course of the annual cycle: these are liminal periods in which the boundaries between the worlds are fluid and easily moved, and in which communication between the worlds is unobstructed.

People justify taboos on spinning in various ways, but in general they relate to the prevention of deformations of people and animals, calling wild, dangerous or harmful animals, prevention of household misfortune and prevention of inclement weather. In addition the taboo on spinning prevents death in the wider sense or contact with it / the dead (the eyes of the deceased from becoming dirty, the dead from returning after death, one from spinning a funeral shroud or a thread which would someday be used to hang a child. James G. Frazer and Paul Saintyves understood these taboos in the context of imitative (homeopathic) magic. However, apart from some, many other explanations of taboos would be difficult to interpret on the basis of sympathetic or homeopathic magic: inclement weather, the appearance of harmful or wild animals, misfortune involving animals and people, misfortune for the linen, calling death etc. The key reason for the fact that spinning is forbidden at certain times of the annual or life cycle is again precisely the fact that spinning always involves *circular movement*: of a spinning wheel, a spindle or of the thread itself. Therefore it is no surprise that during periods when spinning is forbidden; often it is not just spinning that is forbidden, but the turning of *any kind* of wheel. If the spinning, circular movement of the thread, spinning wheel or spindle is a way to enter the otherworld, we can understand this taboo as a preventative measure for not bringing death into this world during the time when the door to the other world is open. This explains also the interpretations of the taboos which warn against spinning because of misfortunes in general and because of calling death: deformed children, animals with crooked necks and legs, crooked vegetation, beasts and snakes are representatives of the other world or have a connotation of the otherworld.

However, while circular movement was considered dangerous and forbidden in certain periods of the annual and life cycle, as we have seen in case of spinning, in the course of annual cycle one also encounters circular movement, that is, on the contrary, much desired and needed in the community. I am referring here to the circumambulation rituals which are considered important for the community.

In traditional European culture we find various types of circumambulation rituals which are carried out by the entire community and which are part of the annual holiday cycle or are performed as needed. The main forms of circumambulation rituals are *walking* around (or crawling or walking on one's knees), ploughing, riding around and girding a certain object or place. Four basic functions can be recognised in these rituals: symbolic demarcation and claiming of land, seizing and demonstration of authority over territory, protection of an area and ensuring the sanctity of an area.

In (Indo-) European languages and records of belief, the direction of a person's movement during a ritual of circumambulation in the direction of the apparent motion of the sun is generally understood to be that which is considered positive, which brings good luck, plenty and fertility, while movement in the opposite direction to the apparent motion of the sun is understood as negative, unlucky, as that which brings death, misfortune and harm. The sun appears to move around the earth as its centre, in spatial terms it therefore moves to the right, or in other words, from left to right or from the east towards the south, and then towards the west and the north, i.e. clockwise. The Catholic Church adopted sunwise movement, i.e. from left to right from the perspective of an external observer, in its liturgy, while the opposite direction to that understood as positive in European traditional beliefs and in the Catholic liturgy is used in the liturgy of the Orthodox Church, which clearly also influenced folk rituals in Orthodox countries, for instance in Greece, Russia and the Balkans, in which circling rituals and dances are performed in the opposite direction to the apparent motion of the sun, i.e. from right to left, and not from left to right. However, both orientations are motivated according to the motion of the sun, except that in the Catholic liturgy they follow the motion of the sun, while in the Orthodox Church they move opposite to the sun, i.e. facing the sun, "meeting the sun". The crucial aspect is therefore orientation with respect to the sun (to the right), which is understood as positive, the one which ensures fertility, health, plenty, and life. On the other hand, movement in the opposite direction to the apparent motion of the sun (movement to the left) was associated with bad fortune, magic, death and the invoking of evil powers, infertility and the deterrence of new life.

Angela Della Volpe argues that the ritual of circumambulation actually stems from the ritual worship of the ancestors and the cult of fire; originally it was performed around the domestic hearth, which represents the Sun on Earth, where the ancestors used to be buried. Later, when the burial place was transferred first to the household and then to the nearby fields, the ritual of circumambulation was performed around the households and fields respectively. Circular movement can thus be understood as a way of making a connection with the otherworld, from where everything people wish for – fertility, health, etc. – originates and from where people can influence the life of a soul after death. Girding, walking around, riding or

ploughing in circle as a form of circular movement allow contact with the otherworld because the circular movement imitates the path of the soul on its way from this world to the otherworld at death and back again at birth. Thus in traditional customs of circumambulation, even though they emphasise the function of dividing, making of a borderline between this and that world, the sacred and the profane, an apparent opposite function can be identified: the one that allows people to communicate with the otherworld through circular movement.

This becomes clear in Indo-European customs of accepting a new-born child into a community by spinning it around a hearth – since according to traditional conceptions a baby is born to this world from the otherworld, it is precisely the circular movement that allows the passage. In the same way, through a funeral procession's circular movement around a dead body, a grave, a pyre or a graveyard, the dead are led from this world to the other. The aim of these customs is to assure the safe passage of the soul from this world to the otherworld and vice versa and, in a wider sense, the communication between the worlds in general. Round or spiral dances within the framework of funeral customs also had an important function in the accompaniment of the soul to the other world.

If circular movement is a way of communication with the other world, then we might expect to find it as a technique used for entering into the other world in traditional magic practices, when the entrance to the other world is necessary. In fact many traditional circular practices imply some sort of circular movement.

Divinatory rituals, for instance, often require some sort of circular movement: walking three times around the fire on the evening of St. John's day, sweeping around the base of the corn stack with a broom, encircling the church and similar are intended to make the future husband or wife appear, or predict the future in the coming year. Circular movement is also used in *fertility magic*, the purpose of which is to summon the souls of children from the world of the dead, and in *healing rituals* when circumambulations around wells and temples or churches are common. Through circumambulation, turning or any sort of circular movement a person can also *summon otherworldly beings*, i.e. ghosts, spirits, fairies, the Devil etc. In his paper, Menefee claims that circling practices were designed to open an entrance between the practitioners and the otherworld, and he finds circumambulation a manner of unscrewing the barrier between the natural, ordinary world and the supernatural (1985).

Circular movement may be found in Siberian and Arctic shamanic séances which implicate the entry of the shaman into the other world, i.e. the journey of his soul to the otherworld, either during an ecstasy or without it. Although we cannot find a great deal of data on the ancient Russian shamans from the 11th and 12th centuries, called *volhvy*, the existing data indicates that circular movement was also

a key element of their ecstatic rituals. Volhvy achieved ecstatic states through ecstatic “spinning” dances, after which they fell into a state of physical exhaustion and torpor, and then they were able to soothsay. Circular movement as a technique for reaching a state of ecstasy is perhaps most clearly demonstrated in the whirling dance of the dervishes, the members of the Mevlevi Order, whose psychological exaltation of the trance state is similar to the ecstasies of shamans.

If circular movement can be understood as a sort of technique which induces altered state of consciousness (ASC), it could shed light on numerous European folk legends about werewolves. The ASC states of shamans are generally labelled as involving soul flight, journeys to the otherworld, and / or *transformation into animals*. As Claude Lecouteux argues, the roots of European beliefs about werewolves could in fact have arisen from shamanic conceptions of the soul: the transformations of werewolves were not thought to be a metamorphosis of the body, but of a double. According to European traditional beliefs, man had a double (alter ego, soul), which when separated from the body would roam about in the shape of an animal and the metamorphoses of the double gradually fixed on the wolf, although at the beginning the double could appear in various animal forms. This way, werewolves would actually be people whose doubles could roam around in the shape of a wolf (or an animal) – in other words, people who were capable of reaching a state of ecstasy, i.e. sending the double/soul out of the body, and therefore being a sort of mediator with the other world. If circular movement can be understood as a technique for achieving ecstasy or communication with the other world, and if werewolves can be understood as ecstasy specialists or a type of shaman that was able to communicate with the other world by sending their soul in the form of an animal out of the body, then it is not surprising that in European folk legends in addition to other, better known methods of transforming into a wolf (e.g. wearing wolf skins or belts, applying a special salve or balm etc.), this could also be triggered by circular movement in any of its manifestations: rolling, turning somersaults, spinning, running in a circle etc.

The question is, however, why circular movement in all of the above-stated examples is associated with the journey from one world to the other. One explanation that might possibly provide an answer to this question is that circular movement is in some way a reflection of the condition of a person’s nervous system at a certain stage of (achieving the) trance, i.e. the stage which he experiences as a passage to the otherworld through a whirlpool, which the shaman or any other religious or magic specialist who achieves that state actually acts out by moving circularly in their performance. Neuropsychological laboratory research has shown that it is possible to identify three stages which people go through when falling into a trance. In the third stage they pass through a descending *whirlpool* or tunnel, through a *rotating dark space* which is defined as tunnel, cave, corridor, pipe, well, *spiral*, *swirl*

and similar. This experience is usually called a *mental vortex*. It is one of the most common experiences in laboratory experiments investigating the effects of stress or hallucinogens, and often appears in anthropological accounts of shamans' and other religious specialists' experiences of ASC. As Clottes and Lewis-Williams point out, these three stages are universal and are an integral part of the human nervous system, although each culture ascribes different meanings to them. If the stages of falling into a trance are stages based in the human nervous system, and shamans therefore universally experience a certain stage of the trance (i.e. the transition into the 3rd stage) as a journey through a *whirlpool* or a tunnel, we can assume that this stage of their falling into a trance is reflected in the performance through the shaman's circular movement (spinning, circling, round dances or running in a circle etc.), through which he actually enacts or imitates the experience of travelling through a whirlpool.

The shamanic experience of soul journey also shares a common structure and a biological basis with near-death or clinical death experiences, contemporary out-of-body experiences, astral projection, contemporary spiritual practices and other experiences of travelling to the spirit world. Therefore it comes as no surprise that a mental vortex is also characteristic of near-death experiences.

Judit Kis-Halas gives a similar description of ecstatic experiences, the so-called "crossing the gates between dimensions": her informants told her that they experienced the crossing through the gate into the other dimension as *moving upwards in a spiral*, lifted by a colourful energy-beam, *like in a whirlwind*.

On the basis of all of these examples we can see that not just shamans as more or less professional ecstasies who enter ASC intentionally, but also people who have experienced ASC and the transition to another reality sometimes unintentionally, sometimes on purpose, e.g. under the influence of drugs, anaesthetics, during meditation, dreams etc., share a common element of the experience: travelling to the other world through / as some sort of circular movement.

In the rituals of shamans in the narrow sense of the word, specialists who can be indirectly associated with shamanism (werewolves), and in descriptions of other experiences of ASC which occurred unintentionally or intentionally stimulated with drugs, meditation or special techniques, experiences that happen in dreams or during temporary periods of death (NDEs), we frequently encounter a common structural element: circular movement in any of its various forms (whirling, turning, round dance, running in a circle, turning somersaults, rolling, a journey through a spiral tunnel, circling etc.). In the book I have tried to show that circular movement is directly associated with achieving a state of ecstasy and/or with the soul's journey from one world to the other. One possible explanation for circular movement appearing so frequently in direct connection with ecstasy and the transition between the worlds over such a wide area, such a long period of time and in such varied forms of

experiencing ASC lies in circular movement being a reflection of the human nervous system at a certain stage of entering into a trance (i.e. on the transition to the third stage of trance, which is experienced as a passage through a whirlpool or a spiral tunnel to the other world), as has been confirmed through neuropsychological laboratory research. The knowledge that a sense of circular movement is characteristic of a certain stage of trance and the transition to the other world (based on people's own experiences or others' narratives), which to some extent probably became a part of the collective tradition, led to the widespread use of circular movement as a technique through which a person could achieve a state of ecstasy at any time and/or enter the other world. This technique thus became a part of magical practice not just by magic specialists, but also ordinary people who in one way or another attempted to establish communication with the other world, for example through fortune-telling, fertility magic and summoning beings from the other world, to mention just a few.

Although it is possible that the technique of using circular movement as an intentional way of inducing ASC and other appearances of circular movement in folk legends and magical practices associated with entering the other world came from such cosmological notions, it seems more likely that the primary source of cosmological notions such as a whirlpool at the boundary between the worlds of the living and the dead stems from activities in the human nervous system and not vice versa. But no matter whether the cosmological notions of various peoples which depict the transition between the worlds with images that implicate circling, such as e.g. a whirlpool, mill, wheel or spindle, arise from the activities of the human nervous system or perhaps from observations of the apparent orbiting of the sun and the stars or the earth's rotation around its axis, as had been stated as well, circular movement is in every case one of the key concepts in people's communication with the other world.

Mirjam Mencej je redna profesorica folkloristike in primerjalne mitologije na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Področja njenega raziskovanja so predvsem tradicijske povedke, evropska tradicijska verovanja in čarovništvo. Je avtorica več knjig (*Voda v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti; Gospodar volkov v slovanski mitologiji; Coprnice so me nosile. Raziskava vaškega čarovništva na podeželju vzhodne Slovenije ob prelomu tisočletja; Po poteh zgodb; Pripovedi s Kozjanskega in Obsotelja*) ter mnogih znanstvenih člankov, ki so izšli v Sloveniji in tujini.

Knjiga na podlagi etnografskih, folklorističnih, zgodovinskih, jezikovnih, ikonografskih in literarnih virov iz različnih geografskih območij Evrope in iz različnih obdobjev evropske zgodovine identificira skupen simbolizem krožnega gibanja v evropski tradicijski kulturi. Krožno gibanje se pokaže kot gibanje, ki je v tradicijskem razumevanju prostora značilno za prostor med svetovoma živih in mrtvih, prostor, ki pomeni mejo med tema svetovoma, obenem pa omogoča tudi komunikacijo med njima ter prehajanje iz enega v drugega.

29 €

