

Katja Hrobat



Ko Baba dvigne krilo

Prostor in čas v folklori Krasa

Ljubljana
2019

Ko Baba dvigne krilo.
Prostor in čas v folklori Krasa

Katja Hrobat

***KO BABA DVI*NE KRILO**

Prostor in čas v folklori Krasa

Avtorica: Katja Hrobat

Recenzenta: Mirjam Mencej, Andrej Pleterski

Lektor: Vid Sagadin

Prevod izvlečka: Katja Kosi

Tehnična urednica: Jadranka Šumi

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete

Izdal: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete

Zbirka: *Razprave FF*

Urednica zbirke: Jadranka Šumi

Zasnova zbirke: Ranko Novak

Grafična priprava: Studio Signum

Ljubljana, 2019

Prva izdaja, e-izdaja. First edition, e-edition.

DOI: 10.4312/978-961-06-0221-7

Publikacija je brezplačna in dostopna na e-knjige.ff.uni-lj.si. Publication is free of charge and available at e-knjige.ff.uni-lj.si.

Publikacijo je sofinancirala Javna agencija za knjigo Republike Slovenije.



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

COBISS.SI-ID=300631040
ISBN 978-961-06-0221-7 (pdf)

Katja Hrobat

Ko Baba dvigne krilo

Prostor in čas v folklori

Krasa



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

Ljubljana
2019

KAZALO

O KNJIGI	9
Brez njih knjige ne bi bilo	10
OD SPOMINA <i>LONGUE DURÉE</i> K PROSTORU	13
O TERENSKEM DELU IN VERJETJU	19
Metodologija terenskega in postterenskega dela	19
Odnos pripovedovalcev do folklore ali o verjetju	21
O pluralnosti verjetij	30
ČAS, PRETEKLOST KOT ODRAZ KRAJINE	35
Percepcija časa in spomina skozi krajino	36
Kraj kot percepcija	38
Spomenik. Ko se vez s spominom prelomi	39
O pomenu <i>lieux de mémoire</i>	42
Toponim in priimki kot okameneli spomini	42
Pričevanja o plemenitem predniku	43
Preteklost kot odraz krajine	45
Ajdi med mitičnimi predstavami in fragmenti spomina	46
Cerkev – materialni pomnik začetka »našega« časa	49
Turki – predstavniki nevarnega in kaotičnega	51
Templjarji in Francozi – elementi zgodovinskega časa	54
Vez z božanskim in mitičnim v krajini	55
Atilovi zakladi	57
Zaključek	59
STRUKTURA PROSTORA V USTNEM IZROČILU	61
Prostor kot izraz skupnosti	61
Razmejitev prostora	62
Pomen teritorialnih mej	64
Meje srenjske posesti v stiku z onstranstvom	70
Rodik: Žrtvovanja, nadnaravna bitja	70
Povzetek:	86
Slope: »Tabu« mesto na meji	87
Lokev: O sporih glede meje in kači	88

O kači v prostoru	90
Ogenj in voda v tradicionalnih predstavah	93
Marija Ognjenica v Rodiku kot element ognja	96
Prostorski vidik apotropijskih dejanj proti kači	97
O kačah kot dušah umrlih	97
O prepovedi šivanja in o kačah na drevesih	100
Kače in ženske kot posredniki z onstranstvom	102
Tuja bitja kot posredniki s svetom mrtvih	105
Povzetek	106
Obredni vidik katastrskih mej – mrtva počivala	107
Poti pogrebnih procesij kot mejni prostori	107
Mrtva počivala	108
Primerjave s križen drevi in mirili	116
Folklorni in obredni vidik srenjskih mej	118
Drugi mejni prostori na Krasu	119
Meje dvorišča	119
Meje hiše, hleva in njiv	120
Vrata, prag hiše	122
Vogali hiše	123
Ograde in krožno gibanje	124
Arheološka najdišča	127
Pokopališča	127
Voda	128
Ceste	129
Križišče – prehod med svetovi	130
Središče – na meji svetov	139
Ognjišče	140
Opasanje središča	141
Cerkev	143
Voda in križišče	143
Drevo	144
»Svetovne gore« na Krasu	148
Dvojnost Vremščice	149
O vodi, kači in stebrih Nanosa	151
Liminalnost med središčem in mejo	154
»Meja« – listnat, hrastov gozd	154
Drevesa, hrasti, kot posredniki z onstranstvom	156
Liminalno, varno znotraj rodniških mej	159
Jame, doline in izviri	159
Procesije	164
Prostorska struktura vasi	165
Toponimi, družinske enote in nasprotje gor/dol	166
Meja z nadnaravnim v središču vasi	169
Šege ob ivanjskem kresovanju	170

Dualistična struktura vasi in pokopališča Rodika	172
Rodovna struktura pokopališč in dualistični sistemi	175
Posledica družbenega razslojevanja?	176
Odras kompleksnih strukturirajočih principov mišljenja?	178
Zaključek	179
BABA V MITIČNI KRAJINI IN TRADICIJSKIH VEROVANJIH	183
Trdoživost verovanjskih praks v prostoru	183
Folklorno izročilo o babi	184
Rodiško izročilo o babi	184
Kamnit monolit	185
Baba in vremenski pojavi	186
Izročilo o »Babi s Trsta«	187
Nahajališče »Babe s Trsta«	188
»Baba« v ljudski kulturi: v arhitekturi, opravilih, šegah in navadah	192
Babe v krajini: kamniti monoliti in toponimi	195
Skupne značilnosti bab	196
Personifikacija ženske ali ženskega demona	196
Poljubiti, pihati ali pljuniti babo	197
Babe v obrednih dejavnostih	198
Obredno središče med ognjem, vodo in zemljo. Primer Golca	202
Babe v bližini arheoloških naselbin	204
Makrokozmična sila v povezavi s plodnostjo	207
Padavine, telesne tekočine in voda	207
Ko rodiška »baba dela vetrove«	210
Babin dvig krila in sončno vreme, treskanje	211
Povzetek	214
Toponimi	214
Ostanek umestitve božanstev v krajino	214
Umestitev v staroslovanski mitični sistem	215
Opozicija Babe in Treskavca v Makedoniji	219
Personifikacija zemlje in gore	219
Vulva v krajini	220
Arhaični in staroslovanski vidik babe	222
Slovanska Mokoš	222
Arhaični vidiki	223
Zaključek	224
KATALOG PRIPOVEDI, KI NISO V BESEDILU	227
LITERATURA IN VIRI	254
POVZETEK: KO BABA DVIGNE KRILO. PROSTOR IN ČAS V FOLKLORI	
KRASA	275
O verjetju	275
O spominu in percepciji časa v odnosu do prostora	275

Struktura prostora prek ustnega izročila	277
Baba kot element mitične krajine in tradicijskih verovanj	283
ABSTRACT: WHEN BABA LIFTS HER SKIRT. SPACE AND TIME IN THE FOLKLORE OF KARST	287
On belief	287
On memory and perception of time in relation to space	288
Structure of space through oral tradition	289
»Baba« as an element of mythical landscape and traditional beliefs	296
INDEKS	301

O KNJIGI

Ko Baba dvigne krilo, »*pomeni, drugi dan, da bo lepo vreme,*« pravijo v Rodiku. Na Vipavskem »*se zjasni, ko Furlanka dvigne krilo.*« V naslovu sem se poigrala s kraškimi izročilom o »stari šmrkavi babi«, pa čeprav se bo marsikomu zdelo preveč opolzko. V resnici je knjiga kot znanstveno delo daleč od tega. Baba v naslovu predstavlja eno izmed treh preučevanih tematik v ustnem izročilu Krasa, mitično izročilo oziroma mitično krajino. Za naslovom se skriva namig na občutke večine sogovornikov ob spominih na ustrahovanje s »šmrkavo babo«, ki so se počutili nelagodno, sramežljivo ali so se smejali. Na babo se pač veže precej opolzka tradicija, kar pa ni nič nenavadnega, gledano z vidika staroslovanskih in drugih starejših verovanj, ki jih je povrh vsega še krščanska cenzura izrinila na raven zasmehljivega, odvratnega. Kljub temu ali pa prav zaradi tega so se na Krasu in drugod dragocena stara verovanja ohranila vse v današnje čase. Tradicijske predstave o babi s Krasa in vsega slovanskega sveta, ki se manifestirajo v krajini in v obredih, so predmet obravnave tretjega poglavja knjige.

Zaradi poseganja na področje verovanj poskušam v začetku knjige razumeti današnji odnos sogovornikov s Krasa do izročila o nadnaravnem. Zakaj nekateri sogovorniki zasmehujejo izročilo in verovanja starejših? Zakaj so drugi skrivnostni, sramežljivi, v strahu pred tem, da bom njihove izkušnje drugim povedala? Če ne verjamemo v obstoj nadnaravnega, kot večina trdi, zakaj se nas večina potem še dandanes raje izogne obisku pokopališča ponoči?

Razprava se nadaljuje v percepcijo časa, ki je tako kot prostor družbeni konstrukt. Pri vprašanju, kako ljudje razlagajo daljno preteklost, zgodovino vasi, je treba poznati delovanje kolektivnega spomina, njegovo muhavost in kreativnost. Zakladno bogastvo pripovedi o velikanih, ajdih, Atilovih zakladih, sv. Petru in Kristusu, Turkih, Francozih itd. se z vidika vsake vaške skupnosti posebej razplete v kompleksen sistem ustvarjanja vezi s čudežnim, posvečenim in zgodovinskim v domači krajini.

Zaznavanje časa je odvisno od prostora, ki je predmet raziskave v drugem delu. V odnosu do percepcije prostora se razkrijejo pomeni in obredi na mejah, od srenjske do dvoriščne, simbolika kač, »krvavega stegna«, »mrakove stopinje« in številnih bitij na stiku med svetovi, križišč in demonskih bitij na njih, simbolika gor kot središča sveta z njihovimi grozečimi vesoljnimi potopi in mitičnimi kačami, magičnih dreves, notranjih delitev vasi itd. Prek izročil o krajini Krasa se odraža zapleteno tradicijsko zaznavanje prostora, ki temelji na odnosu tostranstvo in onstranstvo ter vrsti pravil, ki uravnavajo prehode med tema dvema svetovoma.

BREZ NJIH KNJIGE NE BI BILO

Knjigo dolgujem najmanj osemindesetim pripovedovalcem s Krasa z obeh strani meje, ki so si bili pripravljene vzeti čas ob spominih na pripovedi svojih staršev, dedkov in njihovih generacij. Znašla sem se v zadregi na eni strani pred strahom, sramom nekaterih starejših, da ne bi izdala njihovih imen zaradi delikatnih izročil in kočljivih situacij, po drugi strani pa pred tistimi, ki vedo, da se starih načinov magičnega zdravljenja, čarovništva, ni treba sramovati, nasprotno, zato jih raziskujejo in ohranjajo. V želji po tem, da se prav vsem javno zahvalim in da ne izpostavljam po nepotrebnem imena tistih, ki ne bi želeli, jih ne navajam pod posamezno pripovedjo, ampak jih navajam na koncu uvoda le po imenih in brez navajanja vasi... Na tak način se izognem temu, da bi posameznike povezovali z določenimi pripovedmi (kočljivimi), hkrati pa lahko med imeni vsak sebe prepozna, sploh v krogu manjše skupnosti.

Z druge strani knjiga ne bi mogla nastati brez skrbne večletne podpore in nasvetov strokovnjakov, ki jim dolgujem zahvalo za to, da so mi omogočili in me usmerjali pri moji raziskovalni rasti; Izr. prof. dr. Mirjam Mencej, zahvaljujoč kateri sem vstopila v univerzitetno in raziskovalno dejavnost na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani in ki me je spoznavala z osnovami meni novega področja ter bila za zgled. Izr. prof. ddr. Andrej Pleterski, ki me je s svojimi provokativni idejami vedno znova zdramil in predvsem prijateljsko stal ob strani. Red. prof. dr. Božidar Slapšak, ki me je že od malih nog speljal v svet arheologije in me podprl pri odklonu v interdisciplinarne vode. Za nasvete, razprave in podatke sem hvaležna red. prof. dr. Zmagu Šmitku, red. prof. dr. Svetlani Slapšak, red. prof. dr. Janezu Bogataju, prof. dr. Nikosu Čausidisu, izr. prof. dr. Ljupču Risteskemu, mag. asist. Uršuli Lipovec Čebren, Božidarju Premrlu, Mojci Bele, Mihaeli Hudelja itd. Dr. Sašu Poglajnu sem hvaležna za prijazno izdelavo vseh zemljevidov v knjigi, ki jih brez njega ne bi bilo. S finančnega vidika knjige ne bi bilo na svet brez podpore vodstva ZIFF, srca inštituta Jadranke Šumi in vseh njenih sodelavk. Mirjani Metlika se zahvaljujem za njen umetniški pogled na lik babe. In končno knjigo bi težko spravila do zadnje pike brez moralne podpore osebja Inštituta za dediščino Sredozemlja ZRS UP Koper.

Seveda, tisti, ki je pisanje knjige najbolj strpno prenašal, je Baptiste. Njemu in družini se zahvaljujem, da so me v vsej moji predanosti uspeli obdržati v stiku z vsakdanjim življenjem.

Premajhen je prostor za uvod, da bi se lahko zahvalila vsem prijateljem in drugim strokovnjakom, ki so mi stali ob strani, vendar tudi če ni zapisano, ne zmanjša moje hvaležnosti.

Med pripovedovalci sem posebej hvaležna Radu Lukovcu za to, da si je tolikokrat vzel čas za terenske obhode, dr. Stanislavu Renčlju za posredovanje imen dobrih pripovedovalcev, Mihi Miheliču, Pavlu Medveščku, Rafaelu Podobniku za vse podatke iz njihove bodoče knjige in raziskave, Jasni Majda Peršolja za pridno zbiranje izročila, Damjani Žbontar in Vesni Guštin Grilanc za zanimive podatke s Tržaškega Krasa. Ostali pripovedovalci: Marija Aralica, Milojka in Stanislav Benedejčič, Ignac in Marija Božeglav, Štefanija Brajdih, Milena Ceglar, Štefanija Daneu, Zdravko Fakin, Andrej Furlan, Boris Gojak, Karel

Grgič, Gabrijel Kerman, Karel Krampuž, Irena Kodele Krašna, Mara Kovačič, Olga Kralj, Nada Bernarda Kukanja, Valerija Macarol, Maglica Miroslav z ženo, Igor Marc, Viktorija Pipan, Vladimir Ravbar, Rado in Kristina Rudež, Regina Slavec, Pavel Skrinjar, Ivan in Slava Svetina, Alojz Šibelja, Drago in Lojze Širca, Ivan in Marija Štolfa, Darinka Štrekelj, Duša Švagelj, Švara Ivan z ženo, Duša in Ana Turk, Blanka Valjan, Bogdan Vidmar, Manza Vinazza, Alojz in Nives Zega, Živic Zmaga z možem, sedem ljudi, ki niso želeli, da razkrijem ime, in še nekaj mimoidočih.

Vnaprej se opravičujem za morebitne napake, za katere sem odgovorna sama.

OD SPOMINA *LONGUE DURÉE* K PROSTORU

»Rad bi dejal samo, da tudi tedaj, ko te stvari vzamemo resno in se poskušamo iti znanost, vedno ostane nekaj prostora za vse ostalo in še posebej, neizogibno, nekaj prostora za sanje.«

(Lévi-Strauss 1991)

S svojo nalogo sem poskusila opraviti interdisciplinarno raziskavo s povezavo arheologije in folkloristike na primeru ustnega izročila o krajini na Krasu. Krajina je namreč tisti element, ki obe vedi združuje (glej v nadaljevanju). Od prvotnega namena raziskovanja ustnega izročila o krajini v okviru mitičnih vsebin, ritualnih/kulturnih mest in zgodovinskih procesov se je raziskovalni problem razširil na vprašanje percepcije krajine v ustnem izročilu, s katero sta povezana tako koncipiranje časa kot prostora.

S preučevanjem ustnega izročila v kontekstu, iz katerega izhaja, tj. krajine, bom poskusila obravnavati v preteklosti nekoliko zapostavljena raziskovalna področja tako v folkloristiki kot v arheologiji. V folklorističnih raziskavah je bil odnos folklore do konkretnega prostora dolgo časa spregledan. Arheologi so bili na drugi strani skeptični do ustnega izročila kot do enakopravnega historičnega vira, zato so ga uporabljali le kot orodje v arheološki topografiji. V tem pogledu je bila vrednost folklore skrčena na seznam indikativnih izročil in toponimov, kot so gradovi, zakladi, ajdi, opuščene ceste itn., ki naj bi nakazovali kraje potencialnega arheološkega interesa (Slapšak, Hrobat 2005a, 302; Hrobat 2007a, 32). Sicer se v zadnjih letih pojavlja vse več etnoloških, filoloških in arheoloških raziskav, ki preučujejo prostor s perspektive ustnega izročila, kot recimo pri preučevanju slovenskih mitičnih struktur v krajini prek toponimov in folklore (primer Pleterski 1996; 2005; Šmitek 2006; 2008; Belaj 2006; Katičič 2008, 285–326) ali konceptualizacije prostora v ustnem izročilu (primer Risteski 2005; Dragan 1999).

V preteklosti je bil odnos med folkloro in arheološkimi najdišči sicer občasno predmet posameznih raziskav, vendar so bile te bolj izjema kot pravilo. Eno večjih del na področju uporabe ustnega izročila v arheologiji je magistrska naloga Toka Thompsona (1999), ki je bila v strnjeni obliki objavljena v članku z naslovom *The Irish Sí Tradition: connections between the disciplines, and what's in a word?* (Thompson 2004). Avtor opaža, da so arheologi večkrat razpravljali o možnostih kontinuitete oziroma kulturnih elementov *longue*

*durée*¹ z vprašanjem, katere vrste stvari se v toku časa in kulturnih sprememb obdržijo, spreminjajo ali znova izmišljajo. Kontinuiteto folklornih izročil o aktivni prisotnosti mrtvih v vsakdanjem življenju živih, ki odseva koncept tostranske meje z onostrantvom, je Tok Thompson pokazal na irskem primeru duhov predindoevropskega izvora *Sí*, ki naj bi prebivali v neolitskih megalitih in gomilah (Thompson 2004, 347–364). Ena večjih razprav v Evropi o možnostih sodelovanja med arheologijo in folkloristiko je zbornik *Archaeology and Folklore* (1999), ki sta ga uredila Amy Gazin-Schwartz in Cornelius Holtorf. V novejšem času je bila narejena obsežna doktorska disertacija na Norveškem z naslovom *Stewards and stakeholders of the archaeological record. Folklore, local people and burial mounds in agder, south-Norway*. Njen avtor Atle Omland obravnava folkloro o gomilah na Norveškem, do katere je pri arheologih v času ustanavljanja arheologije kot samostojne vede ali v času težnje k bolj »znanstveni« arheologiji (v letih 1960–1980) prevladal odklonilen odnos. Bolj pozitivno so arheologi sprejemali ljudsko pripovedništvo o gomilah v obdobjih, za katere je značilen romantičen odnos do folklore, kot recimo v času povečanega nacionalnega vpliva (v letih 1900–1960) ali v času večjega pluralizma (od devetdesetih let prejšnjega stoletja) (Omland 2007, 427).² Razmerje med arheologijo in etnologijo, s tem tudi folkloro, je na Slovenskem izčrpno obravnaval Ivan Šprajc (1982), nekaj gradiva, prevsem na temo ustnega izročila, je v moji diplomski nalogi (Hrobat 2003), katere povzetek je objavljen v članku (Hrobat 2007).

Ameriški antropolog in folklorist Tok Thompson ugotavlja, da je največ tovrstnih interdisciplinarnih raziskav izvedenih v tako imenovanem Novem svetu, v Kanadi, Združenih državah Amerike in Avstraliji, kjer se v pogostih sporih med domorodnimi prebivalci in kolonialnimi silami poraja vprašanje zgodovinskega ustnega izročila³ (2004, 337–338). Enega prvih člankov o uporabi ustnega izročila za študij preteklosti je v začetku 20. stoletja v *American folklore* objavil Robert H. Lowie, ki je zagovarjal nehistoričnost folklore »primitivnih« ljudstev že zaradi odsotnosti »smisla za zgodovino« (angl. *historical sense*) pri

¹ Koncept kulturnih pojavov *longue durée* izhaja iz francoske zgodovinske antropologije, ki se je v prvi polovici 20. stoletja razvila okoli revije *Annales* in Marca Blocha, ki se je poimenoval za zgodovinarja družbenih struktur. Nova zgodovina je dala dogodkom drugačen pomen kot »tradicionalno« zgodovino-pisje s tem, da jih brala kot simptome slojevitosti, ki je moralna in psihološka, verska in civilna, družbena, politična, vojaška in ekonomska. Njena pozornost se je usmerila k ponavljajočim se pojavom, k vsakdanjemu, simbolnemu, imaginarnemu in nezavednemu. Koncept fenomenov *longue durée* izhaja iz študija ljudskih ali kolektivnih »mentalitet«, ki so pokazale na inertne, nejasne in nezavedne elemente, ki se ohranjajo skozi zelo dolga obdobja. Pri tem pa ni nujno, da imajo ti kulturni pojavi enak pomen ali vlogo v različnih družbenih okvirih in obdobjih (Löfgren 1981, 25; Mikuž 2004, 64–68).

² Podobne odnose Peter Burke opaža med zgodovino in folkloristiko, v katerih razlikuje med tremi fazami: »časom harmonije« pred prvo svetovno vojno, ki mu sledi »obdobje nezaupanja« med dvajsetimi in sedemdesetimi leti 20. stoletja zaradi ozke usmeritve raziskovalnih področij in vzpostavljanja »znanstvene« metodologije. Tretje obdobje imenuje »čas zblizanja« od sedemdesetih let naprej, ko se je zanimanje zgodovinarjev usmerilo k novim raziskovalnim tematikam, kot so popularna kultura, mikro-zgodovina, »zgodovina od spodaj« (angl. *history from below*), pri čemer so si sposodili metodologije družbenih ved. Materialna kultura je postala prizorišče srečevanja tako zgodovinarjev kot arheologov, antropologov, sociologov, umetnostnih zgodovinarjev in celo literarnih specialistov (Burke 2004, 133–137).

³ Ustna informacija Toka Thompsona, elektronska pošta decembra 2005.

njih (Lowie 1917, 161–167). Lowiejevemu mnenju sta nasprotovala David M. Pendergast in Clement W. Meighan, ki sta pokazala, da podatke iz izročil ljudstva Paiute iz Utaha o ljudstvih Pueblo iz iste regije iz obdobja med letoma 800 in 1150 potrjuje lokalni arheološki material (Pendergast, Meighan 1959, 128–133). Raziskave antične folklore o grifonih so napeljvale Adrienne Mayor k interpretaciji, da so predstave o teh fantastičnih živalih izhajale iz realnih dejstev, in sicer iz fosilnih najdb dinosavrov v osrednji Aziji. Michael Heaney identificira ljudstvo po imenu Arimaspi, ki naj bi po antičnih virih v bitkah ubilo grifone, z ljudstvom iz Altajskega gorovja v severnem Sinkiangu in zahodni Mongoliji, katerega ime (angl. *almases*) v mongoliščini pomeni »divji možje« (Mayor, Heaney 1993, 40–59). Trdoživost tradicij je pokazal H. E. M. Braakhuis na primeru majevskega motiva lova na jelene, ki se pojavlja vse od vaznih poslikav klasičnega majevskega obdobja do sodobnih obrednih plesov in mitov (Braakhuis 2001, 391–409). Dolgoživi spomin na velike potrese in cunamije v holocenu in njihov vpliv na življenje ljudi sta Alan D. McMillan in Ian Hutchinson prepoznala v ustnem izročilu, mitu in obredih domorodskih skupnosti iz območja Cascadije na obali severne Amerike (McMillan, Hutchinson 2002, 41–63). Roger C. Echo-Hawk je argumentiral podobno dolgoživost tradicij v pripovedih ljudstva Arikara iz severne Amerike, v katerih je zasledil povzetek celotne človeške zgodovine od prvih naselij do ustanovitve njihove domovine v severni Dakoti (Echo-Hawk 2000, 267–290). Čeprav je razprav o zgodovinskosti ustnega izročila še nekaj (glej Thompson 2004, 337–340), bom zaključila z mislijo Petra M. Whiteleya, da je zanemarjanje ustnega izročila pri interpretacijah preteklosti enako izkopavanju rimskih ruševin, ne da bi upoštevali antične pisne vire (Whiteley 2002, 413). Po mnenju Toka Thompsona ni pravo vprašanje, ali obstaja kontinuiteta ali prekinitvev med arheologijo in folkloro, temveč kako kontinuiteta oziroma spreminjanje izročila deluje in se povezuje z arheološkim zapisom (Thompson 2004, 349).

Arheološki zapis pa arheologi ne razumejo zgolj kot arheološki artefakt ali najdišče, temveč ga obravnavajo v kontekstu celotne krajine (Novaković 2003, 8; primer Pleterski 1996). In prav krajina in časovnost sta po mnenju Tima Ingolda stični točki med arheologijo in antropologijo.⁴ Avtor krajino razume kot vzdržljiv zapis in pričevanje življenja in dela generacij, ki so živele v njej, zaradi česar so v njej pustile delček sebe. V človeškem

⁴ V nalogi bom uporabljala besedo antropologija ali etnologija tako, kot jo navaja na tistem mestu citirani avtor. Problem pojmovanja in poimenovanja etnologije in kulturne antropologije je na Slovenskem dolg in zapleten, kar se odraža v delitvi stroke na etnologijo, kulturno/socialno antropologijo in folkloristiko (Muršič 2003, 8–10; glej: Slavec Gradišnik 2000; za poimenovanje drugod glej: Monaghan, Just 2000, 12; Keesing 1981, 22–24). V slovenski stroki je sicer zakoreninjeno stališče, da je etnologija zgodovinska nacionalna veda v nasprotju z antropologijo, ki velja za študij ljudstev in njihovih kultur iz nezdovinskega kulturnega zornega kota (Šmitek, Jezernik 1992, 259–261; Slavec Gradišnik 2000, 88–89). Vendar Ingrid Slavec Gradišnik, Borut Brumen in Rajko Muršič spoznavajo, da lahko v zadnjih desetletjih opažamo vse večje zблиževanje ameriške kulturne/socialne antropologije in evropske etnologije (Slavec Gradišnik 2000, 105–110; Brumen 2001, 194; Muršič 2003, 8–9). Podobno zabrisovanje razlik med vedami je mogoče opaziti pri folkloristiki, ki se zaradi tematske in problemske razširitve etnološke tematike v drugi polovici 20. stoletja vse bolj staplja z etnologijo (Kremenšek, Slavec Gradišnik 2007, 118). Kljub različnemu pojmovanju folkloristike po svetu (glej recimo Mugnaini 2004; Georges, Owen Jones 1995) je zблиževanje ved prepoznavno v težnji folklorista Alana Dundesa po razširitvi študija folklornih materialov od ustnih na pisne in materialne predmete. Človeške ideje namreč niso le pripovedovane, temveč so tudi materializirane (primer igrač) (Dundes 1986, 125–134; Bronner 2007, 54, 179–182, 193).

življenju, ki implicira prehajanje časa, poteka proces oblikovanja krajine, v kateri ljudje živijo in so živeli. V krajini tako arheolog kot lokalni prebivalec iščeta preteklost, pa čeprav se njune metode, pravila in pripovedi razlikujejo (Ingold 1993, 152–153).

Hamish Forbes opaza, da je preučevanje krajine v arheologiji sicer že dlje časa v ospredju, vendar se od 80. let prejšnjega stoletja raziskovalna tematika vse bolj odmika od striktno materialističnih in procesualnih pristopov (glej Slapšak 1995, 9–12; Novakovič 2003). Fenomenološki pristopi v kontekstu prazgodovinske arheologije vse bolj poudarjajo raziskovanje pomena v krajini. Ironično je, opaza Hamish Forbes, da je v večini raziskav pomena krajine »odsoten občutek, da 'resnični' ljudje dejansko pripadajo preučevani krajini« in je v resnici iskanje pomena prepuščeno arheologu, ki deluje od zunaj (Forbes 2007, 3–4).

Nasprotno pa poskuša pričujoča raziskava krajino razumeti s perspektive ljudi, ki v njej živijo. Poleg načina konceptualizacije prostora preučevanje krajine prinaša vpogled v vidik, ki ga Hamish Forbes poimenuje »zgodovinska krajina« (Forbes 2007, 207). Ta vidik zaobjema tisti del krajine, v katerega se zapisujejo sledovi preteklosti ter ljudski⁵ spomin.

Knjigo začenjam s problematiziranjem terenskih izkušenj pri zbiranju izročila po Krasu (Slika 1) in z vprašanjem odnosa sogovornikov do folklorne ter verjetja. Sledilo bo poglavje o delovanju spomina v odnosu do krajine in o koncipiranju časa. Na osnovi izkušnje iz Rodika bom poskušala razumeti, kako se spomin skupnosti na daljno preteklost ustvarja, prenaša in poustvarja. Prek ustnega izročila o zgodovini vaških skupnosti in arheoloških ostankov bom analizirala percepcijo preteklosti vaških skupnosti. Zanimalo me bo, kako ljudje kategorizirajo preteklost, kako se v njej prepleta zgodovinsko s čudežnim, kako se to uteleša v krajini in kako se v njej prepleta spomin *longue durée*.

Tretji del naloge se bo osredotočil na pojmovanje prostora, ki se kaže skozi izročila, ki govorijo o krajini. Kot osnovni koncept se bo pokazala meja, ki se bo prek različnih folklornih motivov (kače, tujci, ženske...) in obredov manifestirala skozi katastrske meje, mejna območja v bivalnem svetu, skozi središča ter strukturo vasi itn. V četrtem delu bom podrobneje preučila figuro »babe«⁶ kot mitičnega elementa, ki je materializiran v kraški krajini. Njen pomen bom poskušala razumeti s komparativno analizo folklornega motiva,

⁵ Naj zgolj omenim problematično pojmovanje termina »ljudsko«, pa čeprav se moja raziskovalna tema ustnega oziroma ljudskega izročila nanaša na klasičen pomen besede, ki je od romantike do druge polovice dvajsetega stoletja označevala prebivalstvo podeželja in vse, kar ni sodilo v visoko, urbano kulturo (glej Slavec Gradišnik 2000, 626–630; Slavec Gradišnik 2007, 294). Takšno pojmovanje izhaja iz nemške romantike, ki je postavila raziskovanje ljudskih tradicij na nacionalno in zgodovinsko raven, saj je iz njih nacionalna zavest črpala svojo identiteto (Erixen 1995, 9–11; Kiznije 1996, 17–26; Kokjara 1984, 247–320). Ključni premik v predmetu vede, ki je bil še do vojne osredotočen na ohranjenost pretekle kulture (tradicijo), je na Slovenskem izvedel Angelos Baš, ko je etnologijo opredelil »za vedo o načinu življenja« (Baš 1968, 274), s čimer je spoznavno obzorje razširil na vse družbene skupine. Od 90-ih let naprej se je raziskovalno polje »narodnega« razširilo z bolj širokopoteznimi raziskovalnimi načrti, ki se posvečajo preteklim in sodobnim načinom življenja, ljudski in popularni kulturi, podeželju in urbanim centrom, neevropskim ljudstvom itd. (Slavec Gradišnik 2000, 97–98, 626–633; Muršič 2003, 13; Šmittek 1995, 157).

⁶ Prvič, ko omenjam katerokoli bajno bitje, ga postavim v narekovaj, kasneje pa ga pišem brez označbe (na primer »krvavo stegno«, »mrakova stopinja«, »baba« – zapis slednje je pojasnjen v poglavju o babi). V zapisih narečnih pogovorov bajnih bitij ne posebej označujem, ker je že celoten zapis govorno zaznamovan.

njegovega utelešanja v materialni kulturi in krajini ter z analizo specifičnega prostorskega konteksta.



Slika 1: Prikaz območja raziskave, Krasa, z deli SZ Brkinov, Matarskega podolja in Čičarije do Golca (Zemljevid temelji na kartografskih podatkih, ki so »Javne informacije Slovenije, Geodetska uprava Republike Slovenije, TTN 5 in DTK 25. ©Geodetska uprava RS«; Izdelal: Sašo Poglajen).

O TERENSKEM DELU IN VERJETJU

»Grk je postavil bogove 'na nebo', bil bi pa hudo presenečen, če bi jih tam zares opazil /.../.«

(Veyne 1998, 33)

METODOLOGIJA TERENSKEGA IN POSTTERENSKEGA DELA

Kmalu po začetku terenskega dela mi je postalo jasno, da sem si raziskavo zastavila preveč širokopotezno. Hkrati pa sem istočasno spoznala, da v raziskavi niti ni treba zaobjeti celotnega Krasa. Podatki se namreč bolj ali manj začnejo ponavljati, tu pa tam se naleti na kakšno lokalno posebnost, vendar v resnici namen takšnega dela niti ni toliko v kopičenju podatkov, temveč v tem, da jih pogledamo iz drugačnega zornega kota.

Dovolj veliko bazo podatkov sem sicer še vedno potrebovala zaradi komparativne metode in splošnega vpogleda v ustno izročilo Krasa. Vendar se je izkazalo, da je bolj pomembno, da osredotočim raziskave na tiste lokalne krajine, ki imajo bolj bogato strukturo ustnega izročila. Osnova raziskovanja je torej primerjalno gradivo iz intervjujev z okoli šestdesetimi sogovorniki s Krasa in iz lokalne etnografske literature. To mi je omogočilo pogled v določene ponavljajoče se vzorce, hkrati pa sem na podlagi gradiva nekaterih bolj zanimivih vasi poskušala preučiti delovanje in tvorbo vaške krajine v izročilu. Kljub prvotni ideji, da se ne bi vračala k preučevanju Rodika, sem zaradi novih odprtih poglavij in terenskih spoznanj sprevidela, da bogastvo ustnega izročila Rodika še zdaleč ni bilo dovolj raziskano.

Najboljša etnografija, po Claudu Lévi-Straussu definirana kot opazovanje in opisovanje (Muršič 2003, 7–8), torej terensko delo, je rezultat dobrega opazovanja z udeležbo. Toda, ker smo na področju folklore in spominov, ne pa toliko na ravni načinov življenja, ustaljene etnografske tehnike, opazovanja z udeležbo ni mogoče izvesti. Namesto tega ostanejo večkratno vračanje in pogovori s pripovedovalci, s čimer se jim omogoča, da se spomnijo že pozabljenih podatkov. Opazovanje pa je bolj opazovanje okolja in odnosa ljudi do nje-ga. Clifford Geertz je opozoril, da pomeni preučevanje prostora pohajkovanje z ljudmi, usmeritev pozornosti nanje kot na doživljajoče subjekte, saj sta njihovo življenje in pro-

stor, v katerem živijo, neločljiva (Geertz 1996, 260). Zaradi prevelikega števila sogovornikov se nisem mogla vračati k vsem. Vendar sem vsaj v tistih vaseh, v katerih sem odkrila bogato folkloro o krajini, poskušala opraviti več pogovorov in terenskih ogledov, seveda le tam, kjer je starost sogovornika terenske pohode dopuščala (Slika 2). Sogovornike⁷ iz slovenskega in tržaškega dela Krasa sem izbirala po priporočilih ljudi, ki so me napotili k znancem, za katere so vedeli, da jih zanimata lokalno izročilo in zgodovina. Poleg intervjujev, terenskega rekognosciranja in literarnih virov sem podatke, predvsem o toponimih, zbirala tudi iz zemljevidov in arhivskih virov (večinoma iz franciscejskih katastrof).



Slika 2: Terensko delo ni vključevalo le intervjujev z domačini, ampak tudi preverjanje izročila na terenu. Na Golcu v Čičariji smo po številnih intervjujih odšli po napotkih domačinov v iskanje monolitne Babe v okolici vasi (foto: Katja Hrobat).

Od terenskega dela do končnega zapisa izročila v bazo podatkov je vložena precej truda. Po transkripciji posnetkov s pogovori sem intervju razdelila na posamezne tematike in jih postavila v bazo podatkov v accessu. Bazo podatkov sta po mojih napotkih in vprašalniku za terensko delo ustvarila Benjamin Štular in Andrej Pleterski (2005) in je dostopna tudi drugim uporabnikom (http://www.zrc-sazu.si/iza/si/splet_publ/prostor2.html). Vsaka pripoved, označena s ključnimi besedami, je povezana z drugimi oštevilčenimi polji s podatki o pripovedovalcu, zvočnem posnetku, kraju, literaturi in interpretaciji. Takšna baza podatkov bistveno olajša manevriranje med številnimi pripovedmi (450).

Pri transkribiranju sem se, kolikor sem se kot nestrokovnjakinja lahko, poskušala držati zapisovanja kraškega narečja, vendar zaradi pomanjkanja slavističnega znanja nisem upo-

⁷ Da se izognem preobloženosti besedila, bom v nalogi uporabljala le moško obliko samostalnika in ne obeh oblik kot v primeru »sogovornik/sogovornica«, ker v slovenskem jeziku moška oblika predstavlja tako moške kot ženske.

rabljala različnih dialektoloških znakovnih zapisov. Zadovoljila sem se z uporabo sistema črk slovenske abecede z dodatkom črke za polglasnik (ə). Za ohranitev zapisa čim bližje narečnemu govoru sem se odločila zato, ker se marsikateri pomen skriva ravno v narečnem izrazu, hkrati pa se mi zdijo vsa lokalna narečja tako kot same pripovedke neločljivo povezana z »duhom« kraja, s katerim so prežeti.⁸

Metodološko bodo komparacije folklornih motivov, analize specifičnega prostorskega konteksta ter analize strukturnih paralel na širšem geografskem območju pokrivala induktivno metodo. Vrednotenje teorij in hipotez v odnosu na gradivo bo sestavni del deduktivne metode.

ODNOS PRIPOVEDOVALCEV DO FOLKLORE ALI O VERJETJU

K premisleku o odnosu pripovedovalcev do folklornega izročila me je spodbudilo več stvari. Najprej moja pozicija raziskovalke, usmerjene v raziskovanje tradicijsko »ljudskega«, zaradi česar sem se v poplavi sodobnih urbanih, migracijskih, popularnih in drugih sodobnejših raziskovalnih smernic v etnologiji počutila povsem »za časom«. Potem temeljit razmislek Mirjam Mencej o poziciji raziskovalca in pripovedovalcev pri raziskavi (delikatnega) področja čarovništva v vzhodni Sloveniji (Mencej 2006, 24–35). Tretji, najbolj pomemben razlog, pa so bile reakcije sogovornikov s kraškega podeželja na mojo napoved, da jih bom spraševala o tem, kaj so »stari ljudje govorili«. Večina jih je pri tem takoj zavzela obrambni položaj dvomljivca, češ, saj to so samo stare »pravce«. Velikokrat je bilo že kar nemogoče izvedeti kar koli od izročila starejših, saj so sogovorniki to že v osnovi degradirali v izmišljotino oziroma, kot kaže naslednji pripovedovalec, v »burko«:

P1: *Kakur se govori od zmaja, se govori tudi od te robe, ne. Tu ni neka resnica, tu je bolj...*

K: *Ma sej jaz ne iščem resnice, iščem bəl kər so pravli, no...*

P2: *Burke, burke /nasmeh/*

(114)⁹

⁸ V primeru odsotnosti zvočnega posnetka je zapis v pogovorni slovenščini.

⁹ Dobesedni govori pripovedovalcev so v disertaciji označeni v ležeči pisavi. V dilemi ali naj objavim imena pripovedovalcev, s tem da bi eni želeli, drugi pa ne, sem se odločila za enak pristop do vseh. Njihova imena sem objavila skupaj, saj sem jim dolžna zahvalo, medtem ko dileme o tem, kdo je kaj delikatnega pripovedoval rešujem tako, da podajam zaporedne številke pripovedi iz baze podatkov. Če je pripovedovalec več, so ti označeni s črko P in zaporednimi številkami (P1, P2...), kot spraševalka sem označena s črko K. S tremi zaporednimi pikami sem zamenjala imena, da bi preprečila morebitno identificiranje pripovedovalcev. Med poševnicama navajam slovenski prevod narečne besede, kot recimo *təbət /takrat/*. Tri pike med poševnicama */.../* označujejo del pogovora, ki ga iz pripovedi izpuščam, ker se ne dotika obravnavane tematike. Včasih med tema dvema poševnicama zapišem povzetek ali temo izpuščenega dela pogovora, kot na primer */... o učni poti/*, ali opise reakcij, občutkov pripovedovalca ali okoliščin pogovora, kot recimo */se zasmaje/ ali /v cerkvi/*. Zaradi večje razumljivosti sem podčrtala tiste dele pogovora, ki sem jih želela poudariti. Da bi se izognila preobloženosti glavnega besedila, sem ponekod namesto navedbe celotne pripovedi navedla le referenco – številko pripovedi. Bazo podatkov hranijo v dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofske fakultete, Univerze v Ljubljani.

Strinjala bi se z opažanjem Radu Dragana, da so običajno moški tisti, ki zavračajo stara »vraževerja«, zato pa o njih lažje govorijo kot ženske (Dragan 1999, 11). Mnogim pripovedovalcem in pripovedovalkam sem morala obljubiti, da ne bom izdala njihovega imena. Zdi se mi, da pri ženskah niti ne gre za zavračanje starih tradicij, ampak bolj za strah pred vaškimi opravljanjem ali da jih bodo »učeni« zasmehovali. To je razvidno pri naslednji pripovedovalki, ki je do zadnjega kolebala, ali bi mi povedala staro prerokbo, in me še ne koncu prosila, naj se ji ne smejem.

K: *Ma pol je blu tega kər dosti /op. čarovništva?/ Kər vidim, da u dosti vaseh so imeli.*

P1: *Ja, so bli lədje. ... Je tədi znau, prerok kave, ma on je služu. /.../ In je služu in je tudi znal eno prerokovanje. Ma səm pozabla.*

K: *Se nač ne spouneste kaku?*

P1: *Se ne spunem in se spunem... Vse tistu, kər je resničnu, samo še dve manjkaju.*

K: *Kaj pa je reku?*

P1: *Ah, ma vəm bom vselih povjela! Prva maša, kə je bla u Gorjanskem ob uosmi zvečjr, kər je začnu koprifuogo /policijska ura¹⁰/, kə smo bli pod Italiju, je bla ta maša ob sedmih guor. Tkrət je rjaku: »Konc sveta.« Dobro. Ja, rjes, ku səm bla jəz majhna, kukuši nisu nesle ob useh urah, ku zdej popudan! »Ooo, kər bu mašnik mašavu popudan, gorje svetu.« Ja, təbət /takrat/ nisu mašavali, je res, popədan, ob useh urəh /smeh/. »Kər bo kakuš nesla pupudan, bo gurje svətu.« »Kočijaž bo jəmu ključ pər sebe, kočija bo tekla.« »... , kej je tu?« Usaki bot je rjaku, »gorje svətu«, kər je tu uon prerokavu. Ja, tu je avto, ne. Ja, pole səm pršla /smeh/. »Kədər bu željazna kača ceu svjət preljazla, təbət bo gorje svətu.« Dosti butu me je prekunu /preklel/, znaste, »ma, ..., kaj zmjərəm tu praviste?« /smeh/ Je kər prekunu. Potle, də bo velika vojska in žjənske bojo tekle u hrib in boju krčale: »Muj je, muj je!« Boju pršle h njemu, bu čok, kə so misənle od delč, də je muž. Je bil čok, təbət bo gorje svətu. Ta vojska je bla in so tədi še. Bo pršlo, ki nə bo trta rodila in gospud bo mašavu zəs mljəkəm, jə tədi rjaku, »bu konc, gurje svətu!« Ja, jəh je dosti prouzaprou povjədu. In konəc in mjər na zemlji bo, kədər bo ruski konj guou usjəu na skale Svetəga Petra. In tədi dva taužnət /dva tisoč/ do še in še təga ni znou. Ta še in še jə rjaku al bo sodoma in gomora, vesoljni potop, ne, al bo tu al bo konc sveta. Tu pi dva taužənt še in še je rjeku. Ma tisti še in še, ni znau al pjət ljət al desjət al nəkoli al bo zmjərəm təku. Ja, tu je pej uon prerokavu. Uon, kə je šlužu, jə bla ana žjənska in ker je tu uona zvečjər, je povjedu, ne, zvečjər səmo na zvjəzde gljədla, uon pej jə cukou, je teu neki prašət, ga ni čula. Tku je bla... In on je po nji, kər je ta žjənska prerokovala, mu je tu ostalu.*

K: *A, ha. Tu ku je bil on mlajši potem...*

P1: *Kot uotrok, je služu, ne. /.../ Ja, lahko je še kej, ma səm pozabla. Že ker ste taku prikupna... /K se zasmejem/ Ja, ma se ne smeste smejət. Də se ne boste kaj smejali /.../ (242)*

V dvomu, ali bom kot »učenjak« verjela besedam, je pripovedovalka vedno znova izpostavljala dele prorokbe, ki so se dejansko uresničili. Pri raziskovanju čarovništva razisko-

¹⁰ »Koprifogo« kot zatemnitev, policijska ura. Enak pomen ima beseda tudi v Istrsko-hrvaškem-italijanskem-angleškem slovarju (Šarić-Brumgnach 2002).

valci ugotavljajo, da se pripovedovalec v strahu, da ne bi pred raziskovalcem, ki izhaja iz drugega okolja in je predstavnik »intelektualne elite«, izpadel smešen, vraževeren, zaostal in podobno, odloči za diskurz, ki ga pričakuje od raziskovalca. Iz preteklosti dejansko obstaja veliko poročil, ki kažejo na vzvišen odnos raziskovalcev do svojih informatorjev (glej Mencej 2006, 33). Vsaj delno mi je uspelo premostiti to težavo s tem, da sem se sogovornikom predstavila kot ena izmed njih, Kraševka, z uporabo enakega narečja sem se jim delno približala, hkrati pa sem tudi vprašanja postavljala na način, ki jim je bil blizu, daleč od akademske vzvišenosti.

Radu Dragan v raziskavah predstav o prostoru v tradicijski romunski družbi opaža, da vaščani težko odgovarjajo na vprašanja o verovanjih in folklori; pri tem ne gre le za vprašanje zaupanja do raziskovalca kot tujca, ampak bolj za neenakost dveh konceptualnih sistemov. Sami vaščani, po njegovem mnenju, gledajo na stara verovanja z očesom »antropologa«: ne razumejo jih več, zato jih interpretirajo naivno, materialistično, saj se je spremenil tudi njihov način ravnanja s koncepti (Dragan 1999, 11).

Velikokrat sem na terenu naletela na tolikšno zasmehovanje in odklanjanje starejšega izročila, da me je večkrat privedlo do raziskovalne krize. Do spraševanja o smiselnosti mojega raziskovanja me je privedel pogovor s pripovedovalcema, ki sta iskreno dvomila o vsakršnem starejšem izročilu, vendar sta mi kljub temu v resnici ogromno povedala.

K: *Me zanima, če ste kdaj ljudje govorili o kačah? Al da je bil kašen zmaj al ...*

P1: *Heh, v Groti jami je bil zmaj! V Pliskovci /smeh/. Imamo Grotu jamu ljeti.*

K: *A, no, no, tu me zanima!*

P1: */smeh/ Kaku so sfantazirali! Da so mu dali živo apnu, da je krepu! /smeh/*

K: *No, sej tu me zanima!*

P2: *Ja, tu je taka pravljica. Jäst poslušəm, no, oun je še starejši od mene, enih deset let je starejši. Po teh jamah, je skori po vseh jamah, Postonjska jama, Pliskovska jama, kəšna Kozinska jama...*

K: *Ne, ni povsod!*

P2: *Jama... Večina so rekli, da tu nuotr so živelj zmaji, ne. In da je bla ta pripovedka od tega zmaja, ku so tu vrgli uovce, vsako leto tulku uovc je mogu pojest, in pole so mu vrgli žakel apna in apno se je napihnilo nuter, da je tisti zmaj eksplodiral. Eni pravjo, da je pršu ven, da so mu odsekli glave. No, tu je ta pripovedka. Skori čez cel Krəs. In še ena druga pripovedka je, tle, mi imamo tle v Pliskovci še eno, pod hribami gor, je ena jama, təm. In təm so zmjerəm pravli, še moji nonoti in none in še do nonotov none, da so pala nutər ena...Ena punca in par uolov, nuotər, da je pala v tistu jamu in da so najdli čjez ne vem kolko let təm dol, ku teče reka Reka, spodi pod tu dolino tle...*

P1: *V Sesljani, təm dol.*

P2: *Da so najdli təm dol, v Sesljani, da je pršlo tisto ven, ne. Ma pole jəz, ki səm se malo pozanimal, glih taku su pali təm v Povirji, nuter eni, glih taku je pala ena ženska in voli, in glih taku so najdli təm dol. Ena je pala təm pr Volčje gradi nuter v eno brezno in da so najdli glih taku ... Tu je samor tista, ne... Zatu ki, ta jama tle...Mi smo imeli lov od tega enih 6, 7 let, prou ta gor, tudi jamarji grejo nutr. Ta jama je globoka 65 metrov plus nekaj metrov, ima še en tak podest in pole ima še dol enih...80 metrov je skupne, ne. /.../. In nema nobenga izhoda do murja təm. Da bi bil kašan rov naprej,*

ne. /...o padcu merjascev v jamo, ko so jih z lovci šli iskat vanjo/. Torej ni tu tu, kar so govorili...

K: *Ampak tu so govorili?*

P2: *Kakur se govori od zmaja, se govori tudi od te robe, ne. Tu ni neka resnica, tu je bolj...*

K: *Ma sej jəz ne iščem resnice, iščem bəl, kər so pravli, no...*

P1: *Burke, burke /nasmeh/.*

(114)



Slika 3: Moški sogovorniki bolj pogosto dvomijo o verodostojnosti starejših izročil. Sogovornika iz Pliskovice (foto: Katja Hrobat).

V zgoraj navedenem pogovoru se jasno pokaže diskreditacija povedk s strani moških sogovornikov, ki potrjuje opažanja Déghove in Vázsonyija (Slika 3). Avtorja opažata, da so v kmečkih družbah pod vplivom industrializacije moške bolj izpostavljeni modernizaciji kot ženske, zato bi bila zanje sramota, če bi pripovedovali povedko, ne da bi vnašali omalovažujoče pripombe in bi se izkazali za strahopetce (Dégh, Vázsony 1976, 109–110). Če izvzamemo vpliv medijev na oblikovanje sodobnega znanja o svetu, je zavrnitev tradicijskih ritualov, praks in znanj mogoče pojasniti v luči opažanja Fabia Dei. Antiritualizem povojne generacije (še posebno »generacije 68. leta«) avtor namreč pojasnjuje kot izraz obsesije 20. stoletja z odnosi in nasprotji med posameznikom in družbo, kjer je tradicijska praksa, kot je ritual, videna kot izraz izničenja posameznika v družbenem komformizmu (Dei 2002, 114–115).

Pripovedovalci se pred raziskovalcem raje pohvalijo, da so že njihovi pradedi dvomili o starih »pravcah«, tako kot v naslednjem primeru, ko praded sogovornika ni verjel izročilu

o prikazovanju Marije pri Pliskovici kljub temu, da so ljudje množično romali k čudežnemu mestu.

P1: *Səm tou rečt... Moj pranono... Dənəs, ki so te čarovnice, ki člouk huodi mečət tistu srječu. In je djelu ravno tu hišku, kəmor je ta vhod po učni poti. Inu je uondi u bližni se prkazala Mati Božja! Ki Pliskovca je Della Mati... Da se je pokazala Mati Božja leti, so rekli. Pod Italijo smo bli Pliskovica della Madonna mi /italijansko ime za Pliskovico v pomenu Marijina Pliskovica/.*

K: *A, ja? Nisem vedla tega.*

P1: *In muoj pranuonu uondi, 300 metrov, če je zračne linije, je eden krou škrle na tej hiški in je djelal oltar in je prodaju təm vodu. Təm so hodili s Trsta še po vojni! So šli. So molili. Je blu cjela dva prsta uska /voska/ v skrlah. In pole, ki je pršu, ki ga je najdu, ki je kral te skrle, pol mu je rjeku: »Ma kej nač ne vjerjete?«. »Če mi bo dano, bom vidu od ljeti,« je rjeku. Ki ni vjervu. Že v tisti dobi. /.../*

P2: *Ma, ja, ma ta legenda o te Pliskovce della Madonna, če češ napisat... No, tu se je nekako zgodilo, da so tri punce...*

P1: *Tri punčke so pasle...*

P2: *Tu je blo leta enga 1898.*

P1: *Ne, tu je blo po, prej, okrog 85, təm, je moglo bit. /.../*

P2: *So pasle tri punce krave dol tam na eni parceli, kukər pravi uon.*

P1: *Po gmajnah.*

P2: *Na gmajni, ne, ku se je gonilo past. In so rekle, da se jim je pokazala Mati Božja. In pol tistikrat, vera je bla še kər taka, da ...*

P1: *Je blo pod Franc Jožefom, se ni primlo. Ja, Franc Jožef ni bil za tu.*

P2: *Tku je blo. Pole, ki se je razklinkalo, so ljudje začeli hodit množično na tu, na tu svetišče təm. Jaz bi reku, skoraj zdej, če bi blo tu, šlo tistikrät naprej, na te parceli bi lahku blo narejeno Međugorje. /.../ In pol tistikrät so... Avstrija in tu je začelo neki smrdit po prvi sv. vojni. In niso pustili teh ləđji /ljudi/ preveč se združevat skəp... / Kot za časa razpada Jugoslavije. Tu so pod Francom Jožefom preganjali, financa je imela postajo u Komni/. Pjnčen je tel vit... Tisti bot je blu tu vid čez cjele te parcjele, ne, ni blo tuku zaraščenu ku zdej. So vidli, tista parcela gre od Komna dol, ne. In təm so prosili, ne vem, sveta Mati božja, prosi za nas... Ku je taka molitvica, ne. In uni je vidu te orožnike təm gor in je reku, bježmo hitro proč, ki nənka /niti/ Marija nas ne bo rešla, če pridejo oni səm. /smeh/. In tistikrät pole je tu razpalu. Ma, če bi tistikrät šlo tu naprej, bi blo verjetno tu dol enu tako Međugorje...*

P1: *Ja, če bi blo pod Italijo, bi blo, bi se primlo. Ma pod Avstrijo, Franc Jožef je pobru cerkvam, ne. Zdej te bi jim dali nazaj in še splačali jim!¹¹*

¹¹ V danem primeru čudežnega in verovanja v prikaz Marije se postavi vprašanje, zakaj se mesto kljub romanjem ni vzpostavilo kot romarska točka. Boštjan Kravanja ugotavlja, da se umeščanje krščanske religije v prostor izvaja pod okriljem političnih in ekonomskih motivov (Kravanja 2007, 213). Enako razmišljata tudi sogovornika. Če bi država, Avstro-Ogrska monarhija, politično podprla mesto upostorjenega čudeža, bi se lahko razvilo v romarsko središče, tako pa je to ostalo na lokalni ravni in sčasoma, brez politične podpore, izumrlo. Vzpostavljanje krščanskih romarskih točk zatorej ni toliko odvisno od verjetja, temveč od politične in ekonomske podpore.

P2: *Tu je taka legenda...*

K: *A tu nej bi se prkazala tuki okrog Pliskovce?*

P1: *Te doli.*

P2: *Pod Pliskovco, kamor je ta učna pot dol. /.../ Zraven te učne poti je taka pastirska hiška /.../. Zraven učne poti je ta griža, enih 300 m, 400 stran je. /... o učni poti/*

K: *Ma pol so ljudje hodili kej tam al niso hodili?*

P1: *Ja, jaz sem pasu zraven in vidu sem, ki so hodili s Trsta. Talijani. /.../*

K: *Ma tudi domačini so hodili tam, so verjeli?*

P1: *Verjetnu bəl drugi, ku domačini. Moj pranono je enih 200, 300 m od leti rjeku: »Če mi bo danu videt, bom vidu od ljeti.« Ni vjervu. /smeh.../ (121)*

Ena splošno priznanih definicij povedk je, da gre za pripoved, ki se dogaja v času, ki še ni bil tako drugačen od današnjega, in da vanjo pripovedovalci verjamejo¹² (Bascom 1984, 9–10). Slednje Déghova in Vázsonyi zavračata, saj v resnici verjetje pripovedovalcev in poslušalcev niha med različnimi vmesnimi stopnjami do popolne zavrnitve (kategorije verujočega, indiferentnega, skeptičnega, neverujočega in nasprotnika). Vseeno tudi drža ni vedno zgolj pritrdilna ali negativna. Osebo prepričanje prenašalca ali sprejemnika povedke je v resnici nepomembno, ampak je samo verjetje (angl. *belief*) tisto, ki se ga prepozna v vsakršni povedki (Dégh, Vázsonyi 1976, 116–119).

Pri mojem zanimanju za folkloro, mitologijo in religijo sem se vedno spraševala, kaj ljudje zares verjamejo. Zakaj hodi velika večina ljudi k maši vsaj za večje praznike, čeprav na vprašanje, ali res verjamejo, da je Kristus vstal od smrti, odgovorijo, da bolj verjamejo, da je Kristus nekoč zares živel. Zakaj nam je kljub temu, da se racionalno zavedamo, da mrtvi ne vstajajo ponoči iz grobov, še vedno nelagodno ob misli, da bi šli ponoči na pokopališče? Seveda vemo, da ima prostor ob različnih časih različne vrednosti (Gell 1992; Mencej 2005a, 179), tako se recimo ne bo nihče branil sprehoda v soju svečk po pokopališču na dan mrtvih, medtem ko bo težko šel druge dni tja.

Čeprav so ljudje poskušali premagati strah z »zdravim razumom«, so povedke o nadnaravnem vseeno dojemali kot opozorilo na nevarnost. V Lokvi je bil najbrž mimohod mimo oreha, kjer naj bi strašilo »krvavo stegno«, podnevi povsem drugačen kot ponoči, ko so iz strahu raje stekli mimo.

P1: *Da bom vidla tisto babo na zidi. /smeh/*

P2: *Uotroke so strašli, ne. Uonde je bil an uorəh ..., taku debu in unde so pej pravli, da je krvavu stegnu. Da je skritu zad za djebləm.*

P3: *Ja, tudi tistu so strašli, krvavu stegnu.*

P2: *Neki me je gospodar poslu po cigarete u trgovino... Oštja! U təmi, uonde! Nej blo luči, ne. Hoštja! Jəz səm taku šou pər zidi ..., da me ne bi tistu krvavu stjegnu primlu! (153)*

V Povirju so na primer še v začetku stoletja ljudje trepetali pred črnim spomenikom na pokopališču, ki naj bi na vsako polno luno strašil, zato so prosili župnika, da ga požegna.

¹² Naj mimogrede omenim, da zgornja povedka prikazuje splošno značilnost tega tipa, da se oblikuje skozi interakcijo različnih pripovedovalcev, v nekakšni polifonični obliki (Dégh, Vázsonyi 1976, 108).

- P1: *Puotle jə blu. Naša mama je praula, ku so bli u Povjərji, ku so postavli tisti spomenik črn. Nə pokopališči.*
- P2: *Jə črn granitən spomenik, spolirən ceu. Za enga župnika so postavli. In ponuoči, ki jə bla luna, tu jə uodbivəla ta svetluoba. In usi ljədjə so misənli, də straši. Kə ni blu zmiri, samu, ku jə bla luna, pə doluočeni...*
- P1: *So šli h duhouniki, jənu /in/ də straši. Də nej gre požjəgnət. In puol duhounik je djənu eno vrečo čjəz in pravi, zdej boste vidli, də ne straši več. /smeh/ So take stvari, ku so resnične, ne. Tu jə naša mama praula. Tu ta spomenik nej təlku stər. Tu ni blu nə ven kdaj.*
- P2: *Nə ven, če stu let. Sej piše guor: Ni 1904? /.../*
- P1: *Təku mama mi zmjər je pravla, də straha, də ni. Zmjərəm je tu prikazavəla... Kukər kəšni stari ljədjə... Si nejso znali tolmačət. Pər nəs jə blu zmjərən təku, də nəs nej blu strah uotruoke, no. (407)*

Ambivalenten odnos do nadnaravnega kažejo povedke, ki govorijo o dokazovanju poguma z obiskom pokopališča ponoči, kar se konča s smrtjo. Gre za splošno razširjen tip strašljive povedke, ki služi ugodju ob spreletu srha in preizkušanju poguma (Dégh, Vázsonyi 1976, 115). Na Krasu je zabeležena v Rodiku (Peršolja 2000, 90–91), v Povirju (Pripoved 417)¹³ in v Sežani. Slednjo navajam spodaj.

- K: *Poleg teh duš, al je še ki strašilu? Taku, da so vəs plašli pred tem krajem...*
- P: *Ne, v glavnem je blo, samo pokopališče je blo svet, ne. Pokopališče je blo sveto. In da naj ne bi nikoli šli zganjat kej na pokopališče, ker nikol ne veš, kaj se bo zgodilo.*
- K: *Ma, kadarkoli ali je blo bol taku prepoved...*
- P: *Ponoči. Torej ponoči. Kadarkoli pa je tudi blo taku. Nikol ne veš, kaj se zgodi. Təm je ena pravljica, vprašanje, če je res, jəz je nisem napisu v tisti moji knjigi. Lahko bi jo. ... Fantje so bli tle na uošteriji in so ga rukənli /spili/ dosti. In pol so šli staut /staviti/, da eden gre na pokopališče, ob polnoči, da nima nobenih težav in da gre do konca in nazaj. No, in ta je res šou. Za stavo, za liter vina al ne vem. Je res šou. In ko se je vračal, je burja priprla tista železna vrata, ki so še zdej, in ga je primlo za re... Za pač obleko, in je baje, da ga ni moglo spestət /spustiti/ in ta se je taku prestrašu, da je uməru. Ne morem vedet ne kdaj, ne kaku, ne kdo, zakaj... (85)*

Skozi celotno terensko izkušnjo sem srečevala pripovedi o strašljivih mestih ali prikaznih in povsod je bilo mogoče prepoznati določeno nihanje med verjetjem ali neverjetjem. Vprašanje verjetja v nadnaravno je ponekod prešlo na raven šaljive pripovedi, tako kot v primeru iz Svetega, kjer se gospa v strahu pred prikaznimi s pokopališča nasloni na prikazen.

- P1: *Ma tu je kot vic, ne, tu ni naš domač.*
- P2: *Ja, ni naš. Je rjeku, da je ena gospodična bla pod nuoč na pokopališči in puole je pršu en starejši moški. In je rekla: »Joj, dobro, da ste tle, ki mene je taku strah!« Je rjeku: »Kar primte se, primte se za mene. Sej tud jəz, ku səm bil živ, me je blo strah!« /smeh/ (299)*

¹³ Pripovedi, ki niso navedene v tekočem besedilu, se nahajajo v katalogu na koncu.

Sogovornik v naslednji pripovedi opiše svojo izkušnjo srečanja z »vedamcem«¹⁴ in izvedbo apotropejskega dejanja pred njegovim vnovičnim srečanjem.¹⁵

/... govor o strašenju/

P1: *Mene me je primlu pār Pintarjevih, ki sām služu.*

P2: *Te, ta hiša zravan.*

P1: *Za pastirja. Jānu je bil muož že, ta Pintajev, je pāršu od vojakov. Jānu zdej, jāz sām spal gor na puodi, nad stopniščem, na vježi. In pole, ki je uon, ta Jože pršu domu od vojakov, je uon vzjel tisto puoslo in je šou uon gor spāt. Meni so dali pa... Veš, ku je bla una s škrli štala krita?*

P2: *So imeli taku kukār je Škratljeva u Divači. Uoni so imeli tako tisto in zraven je bla hiša, ma škuoda, ki so jo podrli. Dānās bi bla vredna ne vem kašne soude. /... o podrtju in opiše tradicijsko hišo s črnim ognjiščem brez dimnika/*

K: *In kaj je blu tākāt? /.../ Ku ste rekli, da ste spal na veži...*

P1: *A, za vedamēc, ki smo se menli. In me je mene začjelu martrāt, zatu ki... Zdej Juože je pršu od vojakov, je spal na vježi, kāmār sām jāz prej. Jān sām mogu jāt v to zidanco. Tām v zidanci so bli kuoši za listje in taku. Jānu, oštja! Ponoči me je primlu, jānu dragi muj, mene me je taku mučlu! Jān kaku sām šou jāz v tiste kuoše od listja, jāz se nisām muogu rešit.*

P2: /smeh/ *Veste kašni so kuoši od listja?*

P1: *Ne. Ja, tej veliki, ne?*

P2: /... opiše koše/ *In v tisti kuoš se je on zakācu od straha.*

P1: *Sej pravām. No in pole je ta Juože... Ja, veš, jāz sām začjel oroduāt /nerazumljivo/ tām u tāmī. Tiste kuoše, se nisām mogu rešāt. In puole sām rābāštu /ropotal/ in tu... In oštja juokāt. Je pršu Juože, ga je zbudilu. Pravi: »Ma kašna oštja rogoviliš te nutr!« Ma sām rjeku: »Ne murām uān s kuošu.« /smeh/ In puoli je te kuoše on zvrnu...*

P2: *Ma je blo listje nutr?*

P1: *Ne, prazni koši. No, in je zvrnu tiste koše, sām zlezu uān. Jān puole pravi: »Ma čakī, da ne bodo hodili ti medamci.« Vedamci, al kaj jāz vem kaj. Je rjeku: »Bomo zabili ane tri nužke u vrata, taku da ne bodo mogli prit nutr.« In pole res ene tri nužke u vrata, taku da sām spal brez skrbi.*

P2: *Da bo se bal prit, no!*

P1: *Ja /smeh/.*

(154)

Da je bil strah pred prikaznimi resničen, pove sogovornik, ki se spominja, da so ponekod zaradi strašenja v hiši klicali duhovnike, da so blagoslavljali hišo, včasih pa naj bi hišo

¹⁴ Kot je pojasnjeno v poglavju o prostoru, ima vedamec v folklori več pojavnih oblik: od bajnega bitja, človeka s čarovniškimi sposobnostmi ali duše (Šmitek 2004, 179–194; Kropelj 2007a, 663). V tem primeru pripovedovalec govori o bajnem bitju.

¹⁵ Mencejeva podaja mnenje skandinavskih folkloristov, da pri preučevanju ljudskih verovanj raziskovalci pogosto spregledajo pomen pripovednega žanra kot kritičnega orodja. Najbolj izpoveden žanrski tip je memorat, ki ga je von Sydow označil kot prvoosebno pripoved o srečanju z nadnaravnim (von Sydow 1948, 73) in v katerega bi sodila naslednja pripoved. Memorat je lahko tudi tovrstna pripoved v tretji osebi, ko je oseba tesno povezana z osebo, ki je izkusila srečanje. Kvideland predvideva, da obstoj povedke in memorata o isti izkušnji srečanja z nadnaravnim na istem območju izraža resnično verovanje (po Mencej 2008a, 197).

zaradi tega kar prodali ali odšli v Ameriko. Kot sicer sam pravi, je vprašanje, ali ni bil razlog za migracije bolj ekonomski.

K: *Ste čuli kdaj kej od babe, al da bi bla kəšna ledina, kraj imenovan Baba?*

P: *Nje, edina zadjəva, kə se je kot mulc spounem, je blu tistu təku imenovanu strašenje. Če so ljudjə bli spodej, jə strašlu na podstrešju, če so šli guor; jə u kljati. Različno prenašanje, različni zvoki, ropotanje, prenašanje določenga orodja in oprema, to so mi pripovedovali nešetokrət. Konkretno u Kuomnu nə vem, zdej samo en prijmər; ampak u Svjətm je blu tu aktualnu, nje.*

K: *Kaj pa? Ki je strəšlu?*

P: *Ja naj bi bla tu posljədica duhov, ki pač nepomjərjeni tavajo okoli nəs, tu so use razlagəli. Kər temu je sledila molitev, žegnənje u tem prostuoru, duhovnike so klicəli, da so prostor požjəgnəli in tole. Celo tako hudo naj bi blo, da so se ljudjə izselili ali prodali imetje, hišo. Nekatjəri naj bi celo u Ameriko šli samo zarad tega, dobro uprašanje al je biu ekonomski razlog al je blu tolje, nje.*

K: *Ma se prou spouneste, kəšne hiše al kəšnga prostora kəmər je tu blu?*

P: *U Svjətm se spounnem prou ene hiše, ki dənəs ni tistih več gospodarju, ma ne zarad təga niso pomrli. Po domače so rjəkli /... imel/, so rjəkli u Svjətəm. To je blo prodano. Ampak je to blo ena od tašnih hiš, ki naj bi strašilo. Še moj nono je pravu, da so ga klicəli, nej pride tja, on, ki se nikuogar ni bau, samo kə je on pršu, ni nəč ropotalo, ni nikjər nəč prenašalo.* (313)

Pri isti sogovornici je bilo mogoče prepoznati prehajanje iz »zdravega razuma«, ko je sogovornica zadrževala, da nadnaravnega ni, v verjetje v nadnaravno. To se je pokazalo pri navedbi njene izkušnje srečanja z umrlo sorodnico, ki naj bi jo prišla pozdravit. Gospa je najprej izrecno poudarila svoje prepričanje, da nadnaravno ne obstaja, slab je lahko le človek.

K: */.../ Da so kej pravli ljudje, da je kəšən zmaj al lintvər al molavar al kej tašnega. A je kej strašilu? A so vas kej strašili?*

P: *Ne! Ne! Straha ga nej!*

K: *A, ja, ne?*

P: *Ne! Strah je votu, na sred ga ni nəč! Veste, tu pi jəz vem! /...pripoveduje o sosedu, ki je ponoči strašil z rjuho gospe/ Sam straha ga ni veste. Veste kaj je strah? Slab člouk!* (179)

In potem pove osebno izkušnjo, ko naj bi se pokojno bratovo dekle s trkanjem na okno prišlo poslovit od nje in mame. V isti sapi prizna vero v nekaj nadnaravnega, kar imenuje »narava«.

P: *Ampak vjerjem, da je neki, neki je nad nami, veste. Vəm bom, Katja, tu povedla. Ku so mojega ata ubili 43.leta. V naši hiši smo imeli ognjišče, veste ku je blu tistu ognjišče, ki se je netlu təm uogenj. Je blu z mrakəm /mrakom/, taku, maja mesca, 17. Je taku ustrlilu u naši hiši! Nej smo vedli ki. Sam puočlu. Jenu, ki je žena od, tu bi bla še punca, mojga brata umrla, tu, Katja, glih ku bi blu dənəs, sem bla stara menda, nej sem šla na pogreb, dve sestre so šle. Ku da bi blu dənəs! Jəz vəm bom pokazala. In tu je živa resnica! Narava je in narava tepe. Če družga ni. Zdej, mi smo imeli tistu ognjišče,*

punca od mojga brata, ki je umrla, in zdej na tismu ognjišču zvečer; zagrnjenu vse, ne, in je taku, kuku vam bi rekla, taku je nardilu trikrat! /3-krat potrka s palico po oken-skem steklu/ Trikrat, ne. Zdej jəz səm bla še otrok, səm rekla moji mami: »Mama, ma kej je tam vani, bejž pogledat, da je kəšna mačka, ki rəgla po okni.« In moja mama, 899. leta rojena, je pa rekla: »Nje, nje, uotrok muj, ni nobenga. Milena je pršla vzet slovu.«

K: *A, ja.*

P: *Ja! In narava je! Narava pi je!*

(180)

V pripovedi osebe, kjer je hkrati z osebno izkušnjo o srečanju z nadnaravnim (z dušo pokojnika) poudarjeno, da nadnaravnega ni, ni problem le verjetje ali neverjetje, temveč tudi že omenjeno vprašanje, kaj želi sogovornik predstaviti raziskovalcu, ki izhaja iz drugačnega, znanstvenega okolja.

O PLURALNOSTI VERJETIJ

Problem verjetja v nadnaravno je mogoče primerjati z razpravo Paula Veyna o tem, ali so Grki verjeli v svoje mite (1998), na podlagi česar avtor raziskuje pluralnost načinov verovanja, ki zadeva tudi sodobno družbo (Veyne 1998, 7–9, 177). Čeprav naslednji ekskurz obravnava različne folklorne žanre (povedka, mit), je glavni namen širša razprava o problemu verjetja. Ker sta folkloristični in Veynov pristop, ki je blizu šoli francoske zgodovinske antropologije,¹⁶ po svojih pristopih nezdružljiva, naj v uvodu na kratko pojasnim nekaj temeljnih ločnic v pojmovanju mita.¹⁷

Večina folkloristov priznava definicijo folklornih žanrov, tj. mita, povedke in pravljice, afrikanista William Bascoma (Dundes 1984, 5). Ta je termin mit definiral kot pripoved, ki je v skupnosti, kjer se pripoveduje, dojeta kot resnično poročilo o dogodkih iz daljne preteklosti. Po njegovi definiciji miti veljajo za utelešenje dogme, so navadno sveti in pogosto povezani s teologijo in ritualom. Glavne osebe običajno niso človeška bitja, čeprav imajo pogosto človeške lastnosti. Pripovedujejo o nastanku sveta, živih bitij, fenomenov narave itn. V mit in povedko naj bi večina pripadnikov določene skupnosti verjela, v nasprotnem primeru bi pripoved prešla v žanr pravljice¹⁸ (Bascom 1984, 13).

Drugačno, epistemološko bolj »hiperkritično« stališče do pojmovanja (antičnega) mita zagovarjajo Paul Veyne (Močnik 1998, 179) in drugi avtorji, ki antiko raziskujejo z antropološkim pristopom. Jean-Pierre Vernant opaža, da se mit po eni strani zapira v razvojno stopnjo, po drugi strani pa je razumljen le kot ena od plati religioznega izkustva, besedna povrhnjica, združena z njegovimi obrednimi in likovnimi razsežnostmi (Vernant 2000, 1–14). Marcel Detienne zagovarja stališče, da o mitologiji ni mogoče razmišljati brez sklicevanja na grško misel, saj znanost o mitih izhaja iz grškega modela. Veliki grški filozofi so vzpostavili primerjavo z mitičnim mišljenjem kot antipodom racionalnosti, iz česar je

¹⁶ O šoli francoske zgodovinske antropologije glej opombo v uvodu o konceptu pojavov *longue durée*.

¹⁷ V tej disertaciji sicer ni ohranjenega nikakršnega mitičnega teksta.

¹⁸ Nekateri folkloristi se sicer zavzemajo za bolj fleksibilno definicijo kompleksnega koncepta mita, ki razlikuje med štirimi ravnmi, obliko, vsebino, funkcijo in kontekstom (Honko 1984, 41–52; Kirk 1984, 53–61; Segal 2004, 4–6; Dundes 1984, 1–5).

izšla potreba po znanju o mitih – Grk postane interpret lastne mitologije.¹⁹ To, kar danes splošno pojmuje kot mit, odraža naivno zvestobo »kulturnemu modelu iz 18. stoletja, ko so vse ideje o poganskih bogovih med Ovidijem in Apolodorom spravili v polje ‘bajke’, njenemu učenemu in znanstvenemu poznavanju pa so takrat rekli ‘mitologija’« (Detienne 2008, 208). Po njegovem mnenju naj ne bi obstajalo nič takega, kar bi opravičevalo prepoznavanje neke literarne zvrsti ali posebnega tipa pripovedi v mitu²⁰ (Detienne 2000, 1–12; 142–161). Beseda *mythos* ni imela nikoli pomena, kot se ji ga pripisuje danes. Šele v 5. stoletju pr. n. št. se njen pomen kot beseda, pripoved razlikuje od besede *logos*, ko začne označevati nasprotje vsega, kar je dokazano, verjetno, preverjeno in primerno. Od Platona naprej, ki mitologijo, imenovano *pheme*, govoricca, vpreže v službo politike,²¹ ni mogoče govoriti o pripovednem žanru s sakralnim pomenom, ki govori o nadnaravnih silah in davno preteklih dogodkih. Skupna točka tovrstnim pripovedim je le neresničnost ali vsaj nezanesljivost²² (Vernant 2000, 16–21; Detienne 2000, 102–127; Veyne 1998, 69–85, 254). Mitov antični Grki niso sprejemali brezpogojno, tako kot vernik, ampak tudi ne s tako zadržanostjo kot mi danes. Po splošnem prepričanju so bitja iz mita nekoč obstajala, vendar to verovanje ni prinašalo resnične gotovosti. To, o čemer mitologija govori, se ne kaže kot lažno, pa vendar ni dokončno priznано kot resnično (Vernant 2000, 26–27).

Paul Veyne pojasnjuje dvojnost verovanja antičnih Grkov s konceptom različnih resničnostnih programov. V uvodu pojasni, da je bolj smotrno kot o verovanjih govoriti o resnicah, saj te ne veljajo za realistično, temveč za zgodovinsko izkušnjo, ki je enakovredna izmišljivi. Tako recimo, so za našo kulturo dela iz preteklosti sanjarije, medtem ko menimo, da je resnično »zadnje stanje v znanosti«. Vsaka doba se ima namreč za središče kulture (Veyne 1998, 7–8, 171).

¹⁹ Antična grška družba predstavlja tudi po Claude Lévi-Straussu mejnik v misli, ko mitično mišljenje preseže samega sebe in se mitologija umakne v korist filozofiji, ki pripravi prizorišče znanosti (Lévi-Strauss 1982, 367; glej Vernant 1990; 2001, 143).

²⁰ Jean-Pierre Vernant navaja podatek, da afrikanisti niso odkrili nikakršne pripovedi, ki bi razlikovala med mitom in drugimi pripovedmi. Odkrili naj ne bi niti »svetih besedil« nasproti pravljičam, ki se jim ne verjame (Vernant 2000, 14). Diametralno nasprotno je stališče afrikanista Williama Bascoma, ki je ravno na afriških primerih postavil klasifikacijo mita in drugih folklornih žanrov (glej Bascom 1984, 11–29).

²¹ *Pheme*, v pomenu govoricca, je zaobjemala vse spominske tradicije, označene s ponavljanjem: povedke o bogovih, herojih, genealogije, pregovore, reke, pravljičice itn., in je služila kot sredstvo za vzgojo državljanov (recimo pri nadzorovanju neprijetnih strasti) ali kot dopolnilo zakonu, brez katerega se zakon ne bi »prijel« (Detienne 2000, 105–126).

²² Kar danes imenujemo »grška mitologija«, je nastalo kot popis pripovedi grških zgodovinarjev in logografov, ki so pripovedi hkrati skušali interpretirati na osnovi kriterija zgodovine. Prevladovalo je mnenje, da mitične pripovedi obravnavajo preveč oddaljena in nejasna obdobja, zaradi česar jih zgodovinarji ne morejo preučevati, saj zaradi odmaknjenosti od sedanjosti zanje ne veljajo ista pravila kot v običajnem življenju. V času rimske nadvlade Grčiji so predstavljale legendarne pripovedi o njenih začetkih skupno vedenje, skupinski spomin, ki združuje različne ljudi iz nekdanjih mestnih držav v prepričanju, da si delijo isto kulturno identiteto. V helenizmu je mitologija postala učena, oddaljila se je od vsakdanjih ustnih izročil ljudstva, začeli so jo učiti v šolah – postala je podobna pojmovanju iz 19. stoletja (Detienne 2000, 102–127; Vernant 2000, 16–26; Veyne 1998, 69–85, 254).

Grki so imeli do svojega mitičnega časa dvojni odnos. Po eni strani so vanj hoteli verjeti, po drugi strani pa so ohranjali trezen režim, ki vzdržuje nenehno napetost, znanstveno hipotezo. Njihov odnos do mitov spominja na merovinške spise o življenju mučnikov in krajevnih svetnikov – zanje so menili, da so resnični v pomenu, da o njih niso dvomili, vendar pa hkrati vanje niso verjeli, kot verjamemo stvarnostim okoli sebe. Grki so mit zvedli na raven zgodovine, vendar so to postavili v čas pred trojansko vojno, ko se začne zgodovinska preteklost. Mitične pripovedi so bile dobrodošle na področju retorike za potrjevanje plemenitih izvorov. Poslušalci so jih sprejemali v slogu *non è vero, ma è bene trovato*. Šlo je za konstantno zamenjavo (retorične) resnice oziroma iluzije o resnici in interesa (Veyne 1998, 31–46, 67–80, 101–131, 171).

Obstajala je pluralnost načinov verovanja ali pluralnost meril resnice. Analogičnost resničnosti Paul Veyne ponazori tudi z današnjega stališča. Einstein je za nas resničen v določenem resničnostnem programu, to je v programu deduktivne in kvantitativne fizike. Če verjamemo v Iliado, je ta v svojem mitičnem resničnostnem programu prav tako resnična. Enako je z Alico v čudežni deželi, zaradi katere kljub našemu zavedanju, da gre za fikcijo, med branjem jočemo, saj je njen svet resničen v svojem pravljичnem programu. Med enim in drugim prehajamo v različne sfere resničnosti, čeprav ostajamo ves čas v resnici ali v njeni analogiji.²³ Različne resnice so vse resnične, vendar se ne mislijo na isti ravni. Strah pred prikaznimi ne dojemamo v istem duhu kot strah pred psom ali revolverjem, ampak gre bolj za strah pred vdorom nekega drugega sveta, s katerim se z današnjimi znanstvenimi orodji ne moremo spopasti (Veyne 1998, 39–40, 127).

Čeprav bi ekskurz o vprašanju verjetja lahko zaključili z obstojem pluralnosti resnic, naj navedem samo avtorjev odgovor na zastavljeno vprašanje: Da, Grki so verjeli v svoje mite, prav tako kot mi danes verjamemo svojim konstitutivnim resnicam. Resnica je namreč le ime, ki ga dajemo svojim izbiram, za katere mislimo, da so prave (Veyne 176–77).²⁴

Če se vrnem na zgoraj navedene pripovedi o odnosu sogovornikov do nadnaravnega, ne morem zaključiti drugače kot s spoznanjem Paula Veyna o obstoju pluralnosti in analogičnosti različnih resnic. Kot je rekel pripovedovalec v zvezi z obiskom pokopališč ponoči, »ker nikol ne veš, kaj se bo zgodilo« (Pripoved 85). Zato človek ponoči v Lokvi pred drevesom, kjer straši, raje pospeši korak, zato mislimo, da je duša umrlega potrkala na okno, in ponoči ne hodimo na pokopališča, pa čeprav se drugače obstoju nadnaravnega vsi posmehujemo. Pokazano je bilo, da že vse od antike do danes obstaja sočasno več resnic o isti stvarnosti: med seboj se bijeta dve koncepciji, racionalna in »iracionalna«. In v nasprotju z naivnim pričakovanjem o njuni nezdržljivosti, obe lahko soobstajata.

Zastavlja se tako vprašanje, ali naj v ustnem izročilu o nadnaravnem res prepoznamo samo ostanek, degradacijo verovanj, ki naj bi bila splošno sprejeta v preteklosti, prežitkov mitičnih obnašanj po Eliadejevi teoriji (glej Eliade 1987; Bouvier 2003, 111), ali naj v ustnem izročilu o nadnaravnem vidimo le enega izmed mnogih vidikov doživljanja real-

²³ Pluralnost načinov verjetij ali resnic se lahko nanaša tudi na en sam predmet; otroci vedo, da jim darila prinaša božiček, hkrati pa vedo, da jim jih podarjajo starši (Veyne 1998, 33).

²⁴ Kot nekateri antropologi pravijo, tudi konstruirana resničnost je resničnost. Je ravno tako učinkovita in se prav tako materializira v praksah ljudi (Muršič 1999, 21).

nosti. Resda je danes, v visoko informacijski družbi, kjer se znanje razširja prek javnih občil in šol, lahko verjetje v nadnaravno nekoliko manjše kot nekoč, vendar je vprašanje, ali je ta sprememba zares tako bistvena. Vprašanje obstoja nadnaravnega je tako nekoč kot danes še vedno ena bistvenih dilem človeka, saj niti njegovega obstoja niti neobstoja še danes ni mogoče dokazati z znanstvenimi sredstvi (Veyne 1998, 39–40, 127). Kako živo je vprašanje obstoja življenja po smrti, pove naslednja pripoved, v kateri se neverni dedek in verna babica dogovorita, da kdor prvi umre, drugemu sporoči, ali obstaja drugi svet. Tudi ko dedek v sanjah sliši glas babice, ni nič bolj veren kot prej. Človek namreč prav dobro shaja z dopuščanjem pluralnega doživljanja realnosti in verjetij.

P: /.../ *Kaku je pravu naš nono. Ta p̄rvu je nona umrla, ne, in uon ni bu vj̄ar̄n. Nona j̄ə hodila h maši, uon ne. In puole, kə sta bla še živa, də sta se zmenla, də tisti, ki bo t̄ə prvi um̄aru, də bo p̄r̄šu n̄zaj povedat unmi t̄ə žiumi, də če r̄əs obstaja drugi svj̄et. /smeh/ In puol je pravu, kaku j̄ə blu tu. J̄ə r̄j̄aku, ponuoči s̄ən spau in me j̄ə matru /mučil/ vj̄əd̄amac in poli, ku s̄ən se napou zb̄adu /zbudil/, s̄ən ču glas uod none, ki j̄ə r̄jekla, zdej boš vj̄ar̄vu. /smeh/ Zdej, al je sanju al kej.*

K: *Tu je znal povedat, al kaj. In puol je vj̄ar̄vu al ne?*

P: *Ma, n̄č več ku prej. /.../*

(413)

ČAS, PRETEKLOST KOT ODRAZ KRAJINE

»Bolj kakor pietetno dejanje je kos plošče ali kamna, ki ju postavimo na gomilo, poskus, da se zavarujemo pred človeško pozabljivostjo, pred revnostjo njegove domišljije /.../«.

(B. Pahor 2008. *Nekropola*.
Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 113.)

Pred vpogledom v percepcijo daljne preteklosti vaških skupnosti je treba razjasniti dva pojma, s katerima se ljudje obračamo k preteklosti, in sicer »zgodovino« in »spomin«. Antropologi so dolgo časa prevajali reprezentacije preteklosti »primitivnih skupnosti«, torej skupnosti »brez zgodovine«, kot manifestacije »mitičnega mišljenja«. Spomin teh skupnosti je bil tako zreduciran na mitične predstave, ne-zgodovino, ki je bila v nasprotju z zgodovino, razumljeno kot »znanstveni« spomin na pretekle dogodke razvitih, racionalnih družb, gospodaric linearnega koncepta časa. Vendar ima spomin, pa čeprav tam razumljen kot mit in tu kot zgodovina, v procesu oblikovanja identitete vedno isti pomen in funkcijo: podati reprezentacijo, ki je zapolnjena s smislom o lastni sedanjosti (Fabietti, Matera 1999, 13).

Na osnovi spomina ljudje vzpostavijo vez med preteklostjo in prihodnostjo, kar je eden ključnih elementov identitete (Fabietti, Matera 1999, 17). »Znati, kaj smo bili, potrjuje to, da smo« (Lowenthal 1995, 197). Samokontinuiteta (angl. *self-continuity*) je povsem odvisna od spomina. Skupine zato mobilizirajo kolektivne spomine,²⁵ da bi vzdrževale trajne družbene identitete. Primarna funkcija spomina namreč ni ohraniti preteklost, temveč jo prilagoditi, da bi obogatili in manipulirali našo sedanjost (Lowenthal 1995, 197–198, 210).

Maurice Halbwachs jasno razlikuje med kolektivnim spominom in zgodovino, zaradi česar označi izraz »zgodovinski spomin« kot napačen. V sebi združuje namreč dva termina,

²⁵ Koncepti, kot so kolektivni, nacionalni, družinski in drugi spomini, predvidevajo, da si posamezniki v določeni skupnosti delijo spomine na skupno preteklost. Termin kolektivnega spomina je v sociologiji vzpostavil Maurice Halbwachs. Po njegovem mnenju se človek spominja svoje preteklosti ali preteklosti skupine v družbenih okvirih (fr. *cadres sociaux*), v katerih živi, tudi s pomočjo drugih članov skupnosti, ki ji pripada. S kolektivnim spominom si vsaka skupina skupina pomaga ustvarjati socialno podobo sveta, v katerem živi, zato ga je mogoče imenovati tudi socialni spomin (Halbwachs 2001, 55–57; Candau 2005, 65–66, 73; Brumen 2000, 26–29).

ki sta si v osnovi nasprotujoča. Zgodovina se namreč začne šele tam, kjer se izročilo končuje, v trenutku, ko se kolektivni spomin razkroji ali izbriše. V nasprotju s kolektivnim spominom, ki od preteklosti zadrži le tisto, kar je še zmožno živeti v skupnosti, ki ga vzdržuje, se zgodovina postavlja zunaj skupin in nad nje. Medtem ko je kolektivnih spominov več, enako kot družbenih časov, je zgodovina enotna. Medtem ko je zgodovina slika sprememb, kolektivni spomin dokazuje, da je skupina vedno ista, zato so spremembe le navidezne (Halbwachs 2001, 85–95). Nasproti realizmu družbenega dejstva, ki ga označuje notranjost, domačnost, Maurice Halbwachs postavlja zgodovinsko dejstvo, ki ga označuje nenaravnost, izumetničenost in zunanost (Jaisson 1999, 169–170). Pierre Nora prepoznava »pravi«, neposreden spomin v gestah, navadah, veččinah, ki jih prenašajo neizgovorljive tradicije, utelešeno znanje, neizučeni refleksi in ukoreninjeni spomini. Skoraj diametralno nasproten pravemu spominu je »posreden« spomin, ki je nameren, doživet kot obveznost, nespontan, psihološki, individualen in subjektiven, vendar nikoli socialen, kolektiven in vseobsegajoč. Gre za spomin, ki je bil spremenjen v svojem prehodu skozi zgodovino (Nora 1989, 13).

PERCEPCIJA ČASA IN SPOMINA SKOZI KRAJINO

Kot bom pokazala v nadaljevanju, je vsem različnim izročilom o daljni preteklosti skupen pogled skozi krajino. Vaščani v domači krajini »opazujejo« svojo preteklost. Ne vznemirja jih, da ne vedo postaviti pomembnih dogodkov, situacij in ljudi v natančen kronološki okvir, saj je časovna globina njihovih »korenin« nadomeščena z opazovanjem in lociranjem, v obliki struktur, ki predstavljajo resnične »korenine« skupnosti (Forbes 2007, 285). Tok Thompson opaža, da se v krajini vtisnjujejo prekrivajoče se časovnosti, ki ustvarjajo mnogokronično krajino, za kar predlaga koncept »vtisnjenege časa« (angl. *embedded time*) (Thompson – v tisku).

Krajina je po spoznanjih Françoise Zonabend osnova kolektivnemu spominu vaščanov o nastanku vasi. Ugotavlja, da se ljudje ne spominjajo ničesar iz časov med začetkom vasi in nedavno preteklostjo. Ljudje si zamišljajo čas »kot zunaj Zgodovine, zunaj kronološkega časa, vpisuje pa se v prostor. /.../. Spomin je svež zato, ker je zapisan v tleh« (Zonabend 1993, 16).

Pomen prostora v konstrukciji kolektivnega spomina je prvi opazil etnolog Maurice Halbwachs. Ugotovil je, da se kolektivne identitete strukturirajo okoli časovno-prostorskih referenc, ki utrjujejo spomin skupne preteklosti (Halbwachs 1971; Fabietti, Matera 1999, 35; Jonker 1995, 17). Da se lahko določena resnica fiksira v spomin skupine, se mora predstaviti v konkretni obliki nekega dogodka, osebe ali kraja (Halbwachs 1971, 124). Primer je krščanski kolektivni spomin, ki se je vpisal v kraje Svete zemlje, zato da bi priskrbel iluzijo trajnosti.²⁶ Pojmovanje prostora pri Halbwachsu ne obsega le fizičnega, mate-

²⁶ Krščanski kolektivni spomin ni nastal iz direktnih pričevanj, temveč v skupnosti, oddaljeni od Svete zemlje, ki si je v odsotnosti doživljanja sprememb v prostoru o njem ustvarila lastno simbolno reprezentacijo. Stabilnost, ki omogoča trajanje verovanj, ni v materiji sami, ki je spremenljiva, temveč v podobi, zamenjani s samo sabo. Od Palestine oddaljeni Kristjani si lahko priključijo v spomin Jeruzalem kljub

rialnega prostora, ampak prav tako prostor, ki bi ga lahko kvalificirali kot prostor razmerij in simbolov. Skupine tako rišejo svoje oblike na tla, v katerih tudi zapirajo in najdevajo svoje kolektivne spomine (Halbwachs 1971, 130; 2001, 143–177; Jaisson 1999, 174–176; Raphaël, Herberich-Marx 2004, 91–96; Koubi 2004, 125–126). Spomin skupnosti o sami sebi se osredotoča na specifičnost skupine v kontrastu do drugih in na kontinuiteto v času. Na področju trajanja se skupnost dojema, če ne kot »večna« pa vsaj kot nespremenljiva v svojem bistvu (Halbwachs 1971; Fabietti, Matera 1999, 35). Zato

ni kolektivnega spomina, ki se ne bi dogajal v prostorskem okviru (Halbwachs 2001, 157), /.../ saj nam daje /.../ zgolj podoba prostora zaradi svoje stabilnosti iluzijo, da se skozi čas sploh nismo spremenili in da najdemo preteklost v sedanjosti (Halbwachs 2001, 176).

V materialni ureditvi življenjskega okolja se je utelesil namen nekdanjih ljudi, zaradi česar bi vsakršen premik ali izbris v prevzeti konfiguraciji prostora pomenil izgubo opore za tradicijo, ki priporoča skupino, se pravi, izgubo edinega razloga za obstoj (Halbwachs 2001, 150–151).

Halbwachsovo idejo, da je religiozni kolektivni spomin, ki se umešča v »stabilnost materialnih stvari« prek simbolov, mogoče izbrisati le s fizičnim uničenjem kraja izvajanja kulta (Halbwachs 2001, 172–173), nazorno pokaže primer ljudstva Bororo iz Braziliije. Claude Lévi-Strauss je opazil, da je bila njihova celotna tradicija »uprostorjena« v strukturi krožne vasi. Zapleten princip delitve vasi na dve polovici s središčno moško hišo in razvrstitvijo klanov je urejal celo vrsto socialnih vidikov in kulturnih praks, od poroke in pogrebov do pravil druženja, dedovanja itn. Misijonarji so sprevideli pomen strukture za ohranjanje tradicij in spoznali, da je najbolj prepričljivo orodje pokristjanjevanja razbitje prostorske strukture: da pripadniki ljudstva Bororo zapustijo svoje vasi in se preselijo v vasi z vzporednimi hišami (Lévi-Strauss 2004b, 207–214).

Zmedeni v odnosu do strani neba, oropani načrta, na katerem so osnovani vsi njihovi pojmi, domorodci hitro izgubijo občutek za tradicije, kot da bi bili njihovi družbeni in religiozni sistemi /.../ preveč zapleteni, da bi lahko shajali brez sheme, ki jo tloris vasi dela jasno in katere fizionomijo so trajno oživljali preko svojih vsakdanjih dejanj (Lévi-Strauss 2004b, 207–208).

Paul Ricoeur opaža, da je povezava med spominom in prostorom vidna tudi v jeziku, kar pa žal ni mogoče prepoznati v slovenščini (nekaj, kar se je zgodilo, se ubesedi kot nekaj,

temu, da njihova podoba ne ustreza realnosti. Podobi se namreč ni treba prilagajati realnosti, temveč verovanjem. Za predmet kolektivnega spomina je tako značilna dvojnost, po eni strani se naslanja na materialno danost, osebni lik, kraj, spomenik, po drugi strani pa na simbol, duhovni pomen, ki se v duhu skupine zasidra in naloži na to realnost. Od časa Konstantina do križarjev pozna zgodovina vrsto procesov, v katerih se je na novo umestilo krščanski spomin v Sveto deželo, kljub temu, da so bili pred tem že zabrisani (recimo v času zasedbe muslimanov). Krščanski spomin je prilagajal vsakemu obdobju svoje spomine na podrobnosti Kristusovega življenja in na kraje, na katere so prilpeili sodobne potrebe krščanstva. Krščanski spomini so se umestili v starejše židovske lokalizirane spomine, s čimer je bil v začetkih krščanstva omogočen obstoj krščanske tradicije. Sčasoma pa je ravno z umestitvijo v starejšo tradicijo krščanski kolektivni spomin pridobival na avtoriteti, prestižu. Preroki sv. Abraham, sv. Jakob in Mojzes so tako dobili krščansko svetost, od judovskega pa so ohranili le toliko, kolikor daje verjeti, da je krščanstvo poglano korenine iz starejše, hebrejske tradicije (Halbwachs 1971, 117–164).

kar »je imelo kraj« – fr. *il a eu lieu*, it. *a avuto luogo*, angl. *the event took place*) (po Candau 2005, 153). Spomin je v resnici »topofilen« (fr. *topophile*). Usidran je v krajinah, poteh, javnih prostorih, ob mejah – kraj se uporablja kot znamenje za spominjanje (Candau 2005, 153). »Občutenja« krajev ljudje uporabljajo kot kline, na katere obešajo svoje spomine, ustvarjajo pomene in osnujejo ritualna in religiozna prizorišča akcije (Steward, Strathern 2003, 3).

Johannes Fabian na primeru antičnih tehnik spominjanja v retoriki opozarja, »da 'kraj' niso bili le v 'pomoč' spominjanju /.../, temveč so bili uporabljeni tudi za 'definiranje' narave spomina in preko njega narave vsakršnega tipa znanja, ki je posredovano z namenom prepričevanja, pridobitve poslušalstva« (Fabian 1983, 110). V antični retoriki je spominjanje namreč slonelo na metodi združevanja različnih delov govora s predmeti iz različnih krajev. Govorec se je tako v svoji domišljiji sprehajal po prostoru, po »krajih« spomina, od koder izhaja tudi grška beseda *topoi*. Umetnost spominjanja ni predpisovala le vizualizacije, temveč na osnovi gibanja med »kraj« spomina tudi »uprostorjenje zavesti«. To pomeni, da je časovni tok pripovedi govorec prevajal v prostorsko topografijo točk in argumentov, v čemer je mogoče prepoznati prostorjenje Časa. Umetnost spominjanja ni obsegala le »krajev« kot topografije, temveč tudi arhitekturo spomina, pri čemer je govorčev *topoi* lahko predstavljala hiša. Prostor in spomin sta tako postala *topoi* diskurza (Fabian 1983, 109).

O odnosu med prostorom in identitetami, vpisovanjem v prostor, utelešanjem itn. je bilo v sodobnem času narejenih veliko študij (glej Setha Low, Lawrence-Zúñiga 2003; Gupta, Ferguson 1992). Odnos kulturne identitete s prostorom presega koncept »lepljenja« pomena na prostor, saj vključuje prepoznavanje in kulturno predelavo percipiranih lastnosti okolja v vzajemno utemeljujočih načinih (angl. *consistuing ways*) prek pripovedi in prakse (Gupta, Ferguson 1997, 11–12), o čemer bom spregovorila v nadaljevanju.

KRAJ KOT PERCEPCIJA

Edward S. Casey s filozofskega stališča opaža, da deluje kraj kot zbiratelj netelesnih entitet, kot so misli in spomini, saj jih ob vrnitvi v znan kraj sprosti – misli in spomini hkrati pripadajo kraju samemu in telesu oziroma razumu vračajočega se posameznika. Filozof nasprotuje moderni zahodnjaški filozofiji, da se v »prostor« (angl. *space*), kot nevtralen, prazen, vnaprej-dan (pre-given) medij, *tabula rasa*, vpisujejo posebnosti kulture in zgodovine, ki ga na tak način spreminjajo v kraj (angl. *place*) (Casey 1996, 18–46). Podobna je trditev antropologa Tima Ingolda, da krajine ne moremo razumeti kot prizorišče, v katerega bi se vpisovala zgodovina, ali kot kraj »zamrznjene zgodovine« (Ingold 2000, 150). Po tem stališču naj bi bili absolutni kategoriji časa in prostora predhodni kraju. Znanje o kraju ni predhodno percepciji, kot je predpostavljal Kant, temveč je samo sestavina percepcije. Ne obstaja znanje ali občutenje kraja brez izkušnje »biti v njem«. Nikoli nismo brez percepcij, torej tudi nikoli brez »uprostorjenih« (angl. *emplaced*, težave s prevodom, dobesedno »ukrajjenih«) izkušenj. Tako kot prostor ni predhodno kraju, tako tudi, v kontekstu Bourdieujevaga habitusa, telo ni predhodno kulturi (Casey 1996, 18–46). Prostor nima nobenega pomena, če je ločen od prakse, habitusa, ki se utemeljuje skozi akterjeva gibanja skozi prostor. Ker družbena praksa aktivira prostorske pomene, ti niso fiksira-

ni v prostoru, ampak jih priključijo akterji s svojim gibanjem skozi prostor (Setha Low, Lawrence-Zúñiga 2003, 9–10).

Gérard Lenclud definira krajino kot koncept, ki vsebuje dve ravni realnosti, materialno, notranjo in mentalno, ustvarjalno. Krajino tvori materialna danost, ki pa jo hkrati tvori percepcija, ki izhaja iz določenega gledišča in konceptualnih shem (Lenclud 1995, 4–7).²⁷

Tim Ingold argumentira, da so načini delovanja v okolju izenačeni z načini njegovega percepiranja, s čimer odločno zavrača razlikovanje med naturalistično in kulturalistično perspektivo. Konvencionalna antropološka interpretacija se nagiba v dihotomijo med praktično-tehnično interakcijo z okoljem in mitično-religijsko ali kozmološko konstrukcijo okolja, med ekološko in kulturno konstrukcijo okolja. Vendar lovci-nabiralci ne poskušajo fizično rekonstruirati okolja, da bi ga prilagodili svojim kozmološkim percepcijam, temveč koncipirajo okolje, že tako kot je. Svet postane njihov dom z bivanjem v njem, z utelešanjem njegovih pojavov v vsakdanje aktivnosti. Gre za dojetanje, ki je v nasprotju z zahodnjaškim dojetanjem narave kot materialnega substrata, ki mora biti »humanizirano«. Tako za lovce-nabiralce kot za nas je v resnici življenje dano z »vključenostjo« človeka v okolje (angl. *engagement*) in ne s pristopanjem k svetu s pozicije zunaj njega. Lovci-nabiralci se svojih prednikov spominjajo med tem, ko sledijo njihovim potem, torej se spominjanje odvija preko gibanja in percepcije krajine (Ingold 2000, 9–11, 42, 55–58, 101, 147–150; Fabietti, Matera 1999, 36; glej Kahn 1996; Feld 1996; Morphy 1995). Do podobnih spoznanj prihaja Keith H. Basso pri preučevanju odnosa ljudstva zahodnih *Apache* do krajine in jezika, saj se o svojih mitičnih prednikih in moralnih principih učijo na osnovi njihovih simbolnih utelešanj v krajini. To obliko kulturne dejavnosti imenuje »občutenje kraja« (angl. *sensing of place*), s čimer so mišljeni vsakdanji načini angažiranja posameznika z njegovimi okolji in spoznavanja pomena v njih. Tako je že Albert Camus opredelil »občutenje kraja« ne le kot nekaj, kar ljudje vedo in čutijo, temveč kot nekaj, kar »delajo«. »Občutenje kraja« lahko združuje v sebi močno religiozno moč, kar odraža že sama korenina besede *religare*, »močno povezati ali pričvrstiti« (angl. *to bind or fasten fast*) (Basso 2002, 143–145).

SPOMENIK. KO SE VEZ S SPOMINOM PRELOMI

Potrebo po pričvrstitvi ali vtisnjenju kolektivnega spomina v materialno obliko sem za beležila tudi na Krasu. Primer iz Rodika odseva vso dinamiko kolektivnega spomina ter kako se ta poustvarja, prireja in ohranja.

²⁷ Podobno je mnenje Erica Hirscha, po katerem ne obstaja »absolutna« krajina, ampak se ta tvori v kulturnem procesu, v katerem skušajo ljudje v vidnem realizirati to, kar je (še)le potencialnost v ozadju. Prvi kolonizatorji v Avstraliji, recimo, niso gledali na nova geografska odkritja kot na »zemljo, ki čaka, da se jo odkrije«, temveč so v njej videli deželo iz lastnih evropskih izkušenj, kar je vidno tudi v toponimih. Podoba krajine »novega sveta« kolonizatorjev je bila različna od krajine staroselcev amazonskih Piro, v kateri so slednji prepoznavali vezi s sorodstvom. Krajina je tako posledica odnosa med izkušnjo vsakdanjega, običajnega življenja (kar Hirsch imenuje »osrednje«) in idealno, imaginarno eksistenco (kar imenuje »ozadje«). Tovrstna dialektika ustreza odnosu med krajem in prostorom, notranjostjo in zunanostjo, podobo in reprezentacijo, ki so odvisni od kulturnega in zgodovinskega konteksta (Hirsch 1995, 2–9, 22–23).

V središču Rodika so vaščani za »opasilo«, vaško žégnanje, leta 2008 slovesno odprli spomenik, kopijo rimskega epigrafskega napisa, katerega original hranijo v *Museo Civico di Storia ed Arte* v Trstu. Povabilo na slavnostno odprtje me je sprva presenetilo, vendar hkrati skorajda razočaralo. Pestile so me misli o moji lastni krivdi in krivdi drugih arheologov pri vplivanju na percepcijo vaščanov o lastni zgodovini. Hipoteze o zgodovini vasi so postale ustoličene v kamnu za vselej kot »sveta resnica«. Dogodek me je po dolgem premlevanju končno »streznil«. Pokazal mi je tradicijo in z njo povezan kolektivni spomin v njuni pravi luči, v vsej njuni kreativnosti.

Zakaj so vaščani danes začutili potrebo po postavitvi spomenika, če so doslej odlično shajali samo z ustno prenešenimi tradicijami o nastanku vasi? Napis nad kamnito ploščo v središču Rodika se glasi:

Rodik in Rundikti. Vas z 2000-letno zgodbo.

Vas Rodik izročilo povezuje s predrimsko naselbino na hribu Ajdovščina nad vasjo. Imenovala se je Rundiktes. Ime vasi Rodik je nedvomno povezano z imenom Rundiktes in torej nosi še predсловansko izročilo. Dr. Božidar Slapšak, ki raziskuje ostanke naselbine nad Rodikom, ugotavlja posebnost Rodika, saj ima o tem pisni vir – kamnito ploščo iz rimskega obdobja. /.../

Napis znanstveno sicer ni dosleden, saj beseda *Rundictes* označuje najbrž staroselske prebivalce naselbine nad Rodikom in ne naselbine same. O zgodovini, arheologiji in ustnem izročilu Rodika je bilo doslej že mnogo napisanega. Bolj ali manj intenzivno se rimska in predrimska naselbina na Ajdovščini raziskujeta od sedemdesetih let 20. stoletja pod vodstvom profesorja dr. Božidarja Slapšaka z Oddelka za arheologijo Filozofske fakultete v Ljubljani. Zanimanje za naselbino nad Rodikom se je zaradi povezovanja z enim redkih ohranjenih predrimskih imen staroselcev začelo z odkritjem rimske epigrafske plošče v Materiji že v prvi polovici 19. stoletja (glej CIL 5, 698; Degrassi 1954, 92; Slapšak 1977, 122–127; 1983, 225–227; 1985; 1997, 48–55; 1999, 161–163; 2003, 249–251; Schllinger-Haefele 1978, 738–739; Vidrih-Perko 1997, 341–358). Že nekaj let sem tudi sama v stiku s pripovedovalci iz Rodika, ki jih v zahvalo za sodelovanje seznanjam z rezultati raziskovalnega dela v zvezi z njihovo vasjo (Hrobat 2003, 2004, 2005a, 2005b, 2007; Slapšak, Hrobat 2005a, 2005b).

V Rodiku so etnološke in arheološke raziskave dale povod za proslavljanje posebnosti, drugačnosti identitete vaše skupnosti, ki naj bi bila najstarejša daleč naokoli. Lokalno izročilo, da so se ljudje z Ajdovščine preselili v Rodik (Slapšak 1997, 21–23; Hrobat 2005a; Slapšak, Hrobat 2005b, 516–518), je bilo oplemeniteno in ojačano z interpretacijami znanstvenih hipotez.

»Tradicija pove resnico, tudi ko pove narobe /.../« (Lenclud 2004, 132), kajti njena moč se ne meri po kriteriju natančnosti v poskusu rekonstrukcije zgodovine. Za tradicijo ni pomembno, da se ujema z resničnimi dejstvi ali da bi zares razmislila o preteklosti (Lenclud 2004, 132). Pri rodiškem primeru izročila o »ajdih«²⁸ smo priče tipičnemu poteku dogod-

²⁸ V folklori ajdi nastopajo kot prvotni mitični prebivalci nadnaravnih sposobnosti in velikosti. Več o njih v nadaljevanju, v poglavju o ajdih.

kov, ko se določeno znanje, ki je danes postalo marginalno in preživeto kot folklorna dediščina, vrne v skupnost prek znanstvenih raziskav. Tovrstno kroženje folklornih elementov je še posebno značilno za sodobno družbo. Pogosti so primeri, ko se določeno starodavno znanje, kot recimo tradicijska vrsta glasbe, prek znanstvene raziskave spet obudi in vključi v nov umetniški kontekst, recimo prek sodobne glasbene interpretacije, se kot potrošniški produkt razširi prek medijev in glasbene industrije, kar da nov zagon originalni, prej marginalizirani tradiciji (Mugnaini 2004, 62; Baussinger 2004, 145–159).

Po Pouillonovem mnenju tradicija ni produkt preteklosti, delo prejšnjih časov, ki naj bi ga nasledniki prejeli pasivno, temveč je »stališče«, sodobna interpretacija preteklih dogodkov po strogih sodobnih kriterijih. Da bi pojasnili genezo tradicije, ne sledimo poti od preteklosti do sedanjosti, kot bi marsikdo pričakoval, temveč poti, ki jo ubere skupnost sama, to pomeni od sedanjosti k preteklosti. Tradicija je retroprojekcija (Lenclud 2004, 131). Po besedah Jeana Pouillona »mi selekcijiramo tisto, za kar pravimo, da nas determinira, mi se predstavljamo kot nadaljevalci tistih, ki smo jih naredili za svoje prednike« (po Lenclud 2004, 131). Gre za inverzen odnos očeta in sina: »Niso očetje tisti, ki ustvarjajo sinove, temveč so sinovi tisti, ki ustvarjajo lastne očete« (Lenclud 2004, 131). Tako kot smo si Slovenci prisvojili Slovane za svoje prednike (Slapšak, Novakovič 1993), čeprav bi si nekateri veliko bolj želeli Venetov (Hrobat 2007b), tako kot so si Francozi prisvojili Galce (Duval 1982; Fleury-Ilett 1993), Grki antične Grke (Herzfeld 1986), tako so Rodičani na lokalni ravni nasledniki *Rundictov*. Tradicija si nadejene genija arhaičnosti, saj patina pomeni znak kakovosti, ko se jo uporablja kot osebno izkaznico (Lenclud 2004, 133). Na ravni vasi je spomenik za lokalno skupnost prav tako pomemben, kot je večji spomenik, tipa Panteon, za (francoski) narod. Razlika je le v tem, da je na lokalni ravni lažje vedeti, ali si prebivalci vasi delijo skupaj isti spomin (Candau 2005, 156–157).

Zakaj je bilo danes treba postaviti spomenik, ki dokazuje »večnost« in »neprekinjenost« rodiške skupnosti? Po mnenju Pierra Nore danes doživljamo kolaps spomina, ki se je zgodil z izginotjem »okolij spomina« (fr. *milieux de mémoire*). Z razširitvijo medijske kulture in demokratizacijo na globalni ravni propadajo skupnosti, ki so dolgo časa zagotavljale prenos in ohranjanje kolektivno zapomnjene vrednote (Nora 1989, 7–13). Spomin je v sodobni družbi odstopil svoje mesto znanstveno ustvarjeni zgodovini. Ker zgodovina zapolnjuje naš spomin, je naša identiteta postala virtualna, odvisna od diskurza strokovnjakov. Ta lahko z opisom skupnosti, ki je lahko še najbolj »nedolžen«, spodbudi resnične prakse ali simbolne poti, mogoče celo najbolj agresivne pripovedi. Etnologi so tako soustvarili realnost z oblikovanjem narodov in skupin, z aktivnim sodelovanjem pri »etnifikaciji« kulture, pri čemer so zanemarjali socialno razsežnost konfliktov (Konrad 2004, 182–184; Rihtman Avguštin 2001, 207). Potem ko je zgodovina osvojila in izkoreninila spomin, se je pojavilo nekakšno spoznanje, kot da bi bila stara vez identitete prelomljena, in se je končalo nekaj, kar smo prej čutili kot samoumevno – enačenje zgodovine in spomina. Če bi bili zmožni živeti znotraj spomina, ne bi bilo treba posvečati *lieux de mémoire* – »krajev spomina«. ²⁹ Vsako dejanje bi bilo razumljeno kot neskončno ponavljanje brezčasne

²⁹ Glavni namen *lieux de mémoire*, ki delujejo na materialni, simbolni in funkcionalni ravni, je ustaviti čas in delo pozabljanja ter materializirati nematerialno (Nora 1989, 19).

prakse. V trenutku pojava sledu, posredovanja, razdalje nismo več v domeni pravega spomina, ampak zgodovine. Moderen spomin se tako naslanja na materialnost sledu, neposrednost dokumentiranja in vizualnost podobe (Nora 1989, 7–13). »Manj ko je spomin doživet od znotraj, bolj obstaja le prek svoje zunanje zgradbe in zunanjih znamenj /.../« (Nora 1989, 13). Podobno opaža Mirjam Mencej pri postavitvi objekta v spomin na tradicijo čarovništva na Kozjanskem. Tisti, ki so spomenik postavili, »v zgodbe o čarovnicah niso osebno vpleteni in imajo te pripovedi za ‘zgodbe starih mam’«, v nasprotju s tistimi, ki čarovništvo občutijo kot živo realnost (Mencej 2005b, 164).

Imperativ našega časa ni le ohranjanje vsega, tako preteklega kot sedanjega indikatorja spomina, ampak tudi nekritično ustvarjanje arhivov. Prehod od spomina k zgodovini je od vsake družbene skupine zahteval, da ponovno definira svojo identiteto na osnovi oživljanja lastne zgodovine. Skupnosti, ki so bile dolgo marginalizirane v tradicijski zgodovini, so se znašle pred potrebo po obnovitvi zakopane preteklosti, iskanju izvorov in identitete. Zaradi potrebe po spominjanju je postal vsak zgodovinar, kar je danes razvidno iz množičnega iskanja genealogij po arhivih (Nora 1989, 13–16). Rodik je poleg že omenjenih znanstvenih razprav v zadnjih desetletjih sprožil množično produkcijo publikacij na temo vasi, od zgodovine, ustnega izročila do rodoslovja (Pregelj 1997; Peršolja 2000; 2009; Premrl 2005), pika na i pa je postavitve spomenika v središču vasi. Po mnenju Joëla Candau raje kot o izginotju okolij spomina govorimo o njihovi transformaciji. Danes je vse več posameznikov, ki se razglašajo za »nosilce spomina«, zaradi česar je tudi produkcija »krajev spomina« bolj obilna, razpršena, fragmentirana, morda nepričakovana ter manj vidna in spektakularna kot v času velikih »družb spomina« (Candau 2005, 156).

O POMENU *LIEUX DE MÉMOIRE*

TOPONIMI IN PRIIMKI KOT OKAMENELI SPOMINI

Lieu de mémoire lahko obstaja tudi v stabilnem, dolgem trajanju skozi toponim (Candau 2005, 155). S poimenovanjem določenega kraja po dogodku, ki se je tam izvršil, dobi toponim »spominsko« vrednost. Dogodka se trajno spominjamo z njegovim konkretnim vpisom v prostor in čas skupnosti (Bouvier 2003, 218). Tovrstna imena lahko predstavljajo arheologijo pomenov, saj zapisujejo vidike zgodovine, ki bi drugače šli v pozabo, ali okoljske pojave, ki jih ni več (Steward, Strathern 2003, 6).

Rodičani se naslanjajo na predrimsko tradicijo *Rundictov*, ki je že dva tisočletja okamenela v imenu vasi Rodik. Redka je sicer srečna okoliščina, da je kontinuiteto imena toponima mogoče preveriti kot v primeru Rodika z zapisom iz rimskih časov. Ponavadi se pomen toponima od prvotnega poimenovanja sčasoma izgubi, kar odpira pot najrazličnejšim razlagam ljudske etimologije. Tipičen je primer Merišča v Svetem, ki ga domačini namesto ostankov zidov (mur-, mir-) (Slapšak 1995, 19–20) pojasnjujejo kot kraj morišča ali obešanja ljudi (Pripoved 282).

Nekatere skupnosti pričevanja o izvoru svojih prednikov ne berejo v imenih vasi ali drugih toponimih, temveč v oblikah priimkov, s katerimi povezujejo gospodarske dejavnosti in

običaje. Priimki, ki jih ljudje omenjajo, imajo praviloma končnico -ič, ki naj bi dokazovala uskoške prednike, kot v primeru Vogelj in okoliških vasi.

V teh vaseh tu ni avtohtonega prebivalstva. Po kugi so po Krasu vsi pomrli in so namestu njih pršli uskoki. Na Repnu so taku značilni priimki Milič, Sosič, Radovič. V Voglje so morali prit romunski Vlahi, sej so bli oni specialisti za žgat oglje. Zraven so pripeljali tudi osliča, kar ni značilnost za te vasi tuki. So morali bit pravoslavni. V Gropadi in Padričah je bil običaj, da so se ženske primle skupi pod roke, ku je kašen umrl in so zdiktirale vse njegovo življenje. Isti običaj je videl v Kninu. Torej so priseljenci iz tistih kraju tam dol tuki. (95)

V Vogljah je hkrati prisotno izročilo o preselitvi iz sosednje vasi Zabrje, potencialne rimske arheološke lokacije (Novaković 2001, 291, 295). Izročilo o dvojni kolonizaciji ni izjema. V Slopah so vaščani prepričani, da imajo češke korenine, kar naj bi dokazovali tako priimki kot glasbena tradicija vasi, vendar hkrati vedo pokazati svojo starejšo vas v bližini Pod lipami, še starejše izročilo pa jih povezuje še z drugo lokacijo in arheološkim najdiščem Ajdovščina. Pokazano je že bilo, da nobeno izmed izročil v resnici ni izključujoče, tako naselitev z Ajdovščine kot iz Češke po izpraznjenju Krasa zaradi kuge in vpada Turkov (Slapšak 1995, 75–77; Pleterski 2005, 144; Slapšak, Hrobat 2005b, 517; Hrobat 2007, 35–38).

Pričevanja o plemenitem predniku

Povedka, ki sem jo zabeležila vsaj v treh vaseh, govori o nastanku imen vasi Utovlje, Dutovlje, Šepulje, Tomaj, Križ in Godnje. V vseh variantah povedk lastnik, veleposestnik razkazuje svojo posest ali si otroci razdelijo bogato očetovo posestvo s poimenovanjem predelov, s čimer naj bi vasi dobile imena. Vsaka povedka se od druge razlikuje po tem, da je v motiv dodeljevanja/imenovanja posesti vključena vas, iz katere izhaja pripovedovalec (Pripoved 5, 14, 24; glej Kunaver 1993, 69–72; Hadalin, Kocjan 1993, 142; Peršolja 2002, 39).

K: *So kašni ostanki od te prve vasi, oziroma a se danəs kej reče temu delu, ki naj bi bla...*

P: */.../ Ko je lastnik tēh krajou imeu u gosteh visoke cerkvene dostojanstvenike iz Beneške republike, ga je /op. cerkvenega dostojanstvenika/ povabiu na grič v Tomaj, kjer je znana cjərku svetega Petra in Paula. S tega griča mu je razkazoval svoje posesti in pripoved se nanaša na njegov znameniti opis: »Od Ule do dule, je sama ravan.« Tako sta nastali imeni vasi Utovlje in Dutovlje. Nadaljna razlaga s prikazom terena se glasila: »Moje je še pule.« Z roko je zamahnu proti zahodu in kjər je biu teren plitvina, siromašen po zemlji, je izjavil, to je pa križ. Kot skopa zemlja, površina. Tako sta nastali imeni vasi Šepulje in Križ.* (260)

Etiološke povedke, kot je zgornja, imajo pogosto določen zgodovinski okvir, ki jim daje videz verodostojnosti (Dragan 1999, 36). Zdi se, kot da bi se vaščani vseh štirih vasi na vse načine prilagajali in trudili s preigravanjem besed, da bi naracija ustanovitve njihove vasi postala del nasledstva »modre krvi« ali skupnega očeta. Znano je, da se tradicija ponša s sposobnostjo variacije in dopušča precej svobode njenim oblikovalcem (Len-

clud 2004, 126). Claude Lévi-Strauss je podobno elastičnost in prilagodljivost pokazal pri mitu s konceptom *bricolage*.³⁰ Mit razume kot strukturno shemo, ki sloni na razreševanju svežnjeve opozicij. Slojevita shema mita dovoljuje stvaritev več različic mita, zato tudi nima nikakršnega smisla iskati boljšo ali slabšo ali celo izvirno varianto (Lévi-Strauss 1980, 320–321; Lévi-Strauss 2004a, 152; Močnik 1993, 191–194). V zgoraj navedenih povedkah o razdelitvi posesti in vasi med dediče bi bilo mogoče prepoznati motiv pripovedi o starodavnem ustanovitelju v Romuniji, po katerem vas nosi ime. Tovrstna pripoved razkriva konceptualno naravo prostora, kjer se poistoveti konceptualna identiteta med prostorom in nasledstvom. Tako kot Bog tudi ustanovitelj vasi v Romuniji posveti zemljo, teritorij, vas in vzpostavi osnovo dedovanja (Dragan 1999, 24–42). Tako naj bi iz osebnege imena izviralo ime Tomačevice, ki naj bi nastala s preselitvijo ljudi iz jam pod vasjo.³¹

In pole, kaku je nastala naša vas. Tomačevca... So živali ta prvo... So še zdej tiste... Vam bom pole, spumte me, pokazala, kakšne hiške. Imamo tle, ena je v jedilnici. So živali v jamah. Še zdej so tiste jame in pesek nutar... Za vodu, ki ni blo taku, so imeli loku /... o dostopu do vode/. Jame so še zdej pod vasjo, v enem zavetju. Se še zdej vidijo tiste jame. Je blo vse u peski in uande so živali, pole pa so začeli delat, vam bom pokazala, kašne hiške... Uande je najbəl zavetje... In pole su se djeli van. In pole se je eden poroču, pole še drugi in vsək si je začnu zid, eden bəl blizi družga... Tomačevica je iz Tomaž. Poprej je bila Tomaževica. Zdej pa so naredili Tomačevica, ma kər jəz pomnem, je bila Tomaževica. Tomaž. Po tistem so dali. (44)

Bolj kot na skupnega prednika se kolektivni spomin vasi na Krasu sklicuje na veličastne izvore nastanka vasi, povezane z voljo kralja, bogatega veleposestnika in drugimi plemenitimi predniki (glej Morato 2007; Kunaver 1993; Hadalin, Kocjan 1993 itn.). Nastanek nekaterih vasi je v izročilu povezan z bližnjimi graščaki in gradovi, ki so v resnici najbolj pogosto ostanki prazgodovinskih gradišč kot v primeru vasi Skopo (Pripoved 366; Plesničar-Gec 1975a, 135), Povir (Pripoved 212; Petru 1975a, 140). Škrbina naj bi nastala na podarjenem posestvu grofice (Kunaver 1993, 65) ali naj bi jo zgradili ljudje z gradu Branik (Pripoved 333). »Modre krvi«, ker naj bi prihajali z grada, pa naj bi bili tudi prvotni prebivalci Malega dola (Pripoved 43).

Povedka iz Volčjega grada je posebno zanimiva zaradi svojevrstne ljudske razlage romanizirane staroselke po imenu *Volcia* (Slapšak 1999, 147), ki je v izročilu postala kraljica, začetnica vasi.

³⁰ Zaradi neustreznega slovenskega prevoda besede *bricolage* kot »brkljanje« (Lévi-Strauss 2004a, 28–30) bom v nalogi raje uporabljal francoski termin. Claude Lévi-Strauss je mitično misel primerjal z *bricolagem*. V nasprotju z inženirjem, ki si cilju podredi pridobivanje surovin, mora *bricoleur* doseči cilje s sredstvi, ki jih ima na voljo, to je s končno množico orodij in materialov. Tako kot so elementi, ki jih uporablja *bricoleur*, »vnaprej zavezani« (zgodovina kosa, njegova ohranjenost...), so tudi elementi mita omejeni na dejstvo, da so prevzeti iz jezika, v katerem že imajo smisel, in so zato možnosti njihove uporabe omejene. Medtem ko inženir deluje s pomočjo konceptov, *bricoleur* deluje z znaki, katerih pomen je delno že določen. Medtem ko znanost, sinonim inženirja, napreduje že samo zato, ker se vzpostavlja na osnovi njenih hipotez in teorij, je mitična misel ujetnica dogodkov in izkušenj, ki jih neumorno razporeja in prerazporeja, da bi v njih odkrila smisel (Lévi-Strauss 2004a, 29–34).

³¹ Poselitev jam pri Tomačevici v dosedanji arheološki dokumentaciji ni znana.

K: *Me zanima zakaj taku ime. Zakaj pravijo Volčji grad? In če se ve, če so kej pravli, od ki so pršli prvi prebivalci... Al od začetka vasi...*

P1: *Jaz točno...*

P2: *Ja, Volčji grad. Je bla kraljica Volcia, da po njej so dali ime, eni pa da so injeli vouce. Ma verjetnu je blu obujnu. Da je pršlo to ime u vas.*

K: *In ki nej bi bla ta kraljica Volcia? Mislim, kaj je živela...*

P2: *Ja, dol, pri cjerkvi, da je bla, da je stanovala. Sej pole so nardili kapjalco. Kəmər je bla uona, ne. Je bla kraljica Volcia in pole...*

P1: *A in pole, da je stanovala prou tlele dol pər cerkvi...*

P2: *Ja, verjetnu. In pole po nji so dali Volčji grad, je pravu oče /? Nejasno/. Ma tu je lje-ta... (161)*

Podobno kot pri Rodičanih je dokaz za legendarni izvor vasi Volčji grad ohranjen v materialnem zapisu, spomeniku, ki je vzdian v cerkveno pročelje. Ta je osnova interpretacijam o plemenitih starodavnih »koreninah«. Po mnenju Davida Lowentahla s podarjanjem veličastnega in izpuščanjem sramotnega pridobimo preteklost, ki je dolga, častna, drugačna in ima dolgotrajno tradicijo. Preteklost, prek katere bi želeli potrditi povezave s področjem bogatih in vplivnih, tako rešimo monotonosti in jo naredimo zanimivo (Lowenthal 1995, 332–348). Morda bi lahko v povedkah o veličastnih, kraljevih izvorihi prepoznali splošno razširjen mitični koncept kralja, ki so ga mnoga ljudstva enačila z najvišjim božanstvom (Frazer 2001, 71–90), s čimer bi ustanovitev vasi pridobila nekakšno vrhovno posvetitev.

PRETEKLOST KOT ODRAZ KRAJINE

Odnos Kraševcev do vprašanj o zgodovini vaše skupnosti, o spominu na migracije in o prvih prednikih je podoben odnosu, ki ga opaža Hamish Forbes pri grških prebivalcih pokrajine Methana: zanje tovrstna vprašanja nimajo nikakršnega pomena (Forbes 2007, 223, 285). Oba raziskovalca sva zato ostajala brez pravih odgovorov. Od zgodovine je večina vedela povedati le za najstarejši del vasi, kot v primeru Pliskovice.

/.../ P1: *Pod tunelami so rekli, v glavnem. V Kovačevem konci pod tunelami. Tu pravijo, da je enajst... Ta prvo, da je začjelo tle... Ja, zdej jaz nisem bil zraven...*

P2: *Ja, po Hrbcah. Kəmər je blo kej brega, kəmər je blo kej ravnega niso zazidali. /.../*

K: *Pol se nač ne ve, od ki so pršli ti ljudje səm?*

P2: *Stari Slovani... /...se ne ve, od kod/ Začjelu je v 15. stoletju, ku je rjeku uon. Najstarejša številka je bla na njihovem portali. 1569. /.../ (113)*

V Tomaju »je najstarejši del vasi *Pri starem pilu*« (Pripoved 1), čeprav ta stoji na samem, kjer ni hiš. V Lokvi je po pripovedovanju najstarejši del vasi okoli srednjeveškega tabora (Pripoved 132). Številnost toponimov Staje okoli Lokve naj bi bila po mnenju sogovornikov dokaz tega, kar so slišali, da naj bi predniki prišli iz Istre kot ovčarji (Pripoved 132).³² Toponim Staje naj bi pričal o ovčarski dejavnosti prvih prebivalcev tudi v Vrhovljah (Pri-

³² Močno tradicijo ovčarstva dejansko dokazuje podatek iz leta 1861, ko je bilo zabeleženih 3600 ovc. Nad vasjo so še vidne ruševine cerkvice sv. Klemenca, zaščitnika ovac, ki so ga ljudje prosili, da »naj volkovom zaklene gobec« (Križnar 1999, 222).

poved 99) in na Gorjanskem, kjer naj bi enako izpričevalo tudi ime vasi, ki naj bi izviral o iz vzklika pastirjev »*Gor janci, gor janci!*« (Pripoved 225 in 236).

Poleg najstarejšega dela vasi se pripovedovalci pri vprašanju izvora vasi naslanjajo na ruševine v okolici, recimo na prazgodovinsko gradišče pri Svetem, Martinišče, pri čemer si po svoje prirojijo interpretacije strokovnjakov. Tako je s primerom vasi Sveto, katere »/.../ nastanek (te vasi) naj bi bil... Zelo zelo stara zadeva, iz rimskega obdobja« (Pripoved 302). V Šmarje naj bi se priselili iz stare vasi med Vrhovljem in Sežano (Pripoved 101), kjer je najbrž mišljeno prazgodovinsko gradišče Medvedjek (Novaković 2001, 225). V sosednjo vas, Voglje, katere toponim se povezuje s predniki oglarji, pa naj bi se preselili ljudje iz bližnje vasi zgoraj, na ledini Zabrje (Pripoved 167), ki je potencialno rimsko najdišče (Novaković 2001, 291, 295).

Božidar Slapšak opaža, da so izročila o starih naseljih, utrdbah in drugih arheoloških ostalinah pogosto sestavni deli izročil o nastanku in razvoju vasi (Slapšak 1995, 17–18). Pripoved lahko vsebuje tudi več faz premestitev prebivalcev, tako da so v naracijo lokalne zgodovine vključene vse ruševine iz okolice, kot v primeru Rodika, Slop in Brezovice, v katere naj bi se preselili ne le z Ajdovščine, temveč tudi iz nekaterih drugih najdišč v okolici (Slapšak 1995, 65, 68; 1997, 21; Hrobat 2003, 53–61). V kolektivnem spominu vaških skupnosti, ki sloni na materialnih sledovih bivanja predhodnikov, bi bilo mogoče prepoznati proces identifikacije s predhodnimi prebivalci in prisvojitve preteklosti predhodnikov v lastno naracijo izvora (Slapšak, Hrobat 2005b, 517–518). Vprašanje zgodovinske verjetnosti niti ni toliko v ospredju, kajti pomembno je, da si je skupnost zagotovila topografsko kontinuiteto, s čimer si je zagotovila mitično enoto, kot so si jo na simbolni ravni ustvarili kristjani v Sveti deželi (Jaisson 1999, 174–175; Halbwachs 1971; glej zgoraj).

Prvotni prebivalci večine teh starih naselij, s katerimi je vzpostavljena kontinuiteta, naj bi bili ajdi. Poglejmo, kaj ti predstavljajo v izročilu.

Ajdi med mitičnimi predstavami in fragmenti spomina

Staro prebivalstvo z nadnaravnimi močmi in velikosti, ki naj bi pri nas bili ajdi, pozna večina evropskih narodov pod različnimi imeni (Palavestra 1966, 52–53; Županić 1934; Kelemina 1997, 196; Bošković-Stulli 1986, 215; Motz 1982, 70–71; Hrobat 2005a; 2003, 147–157). Prvobitni velikani iz folklore širom Evrope kot tudi velikani iz germanske mitologije³³ ustvarjajo naravne pojave in gradijo kamnite konstrukcije (Motz 1982, 71).

Na Krasu naj bi ajdi odprli pot jezeru v Vremski dolini (Osmuk – elaborat ZVNKD Nova Gorica), izklesali kraški rob (Morato 2002, 104), zgradili kapelo Matere božje škapulirske v Lokvi (Šček 1937, 60, 65). Velikanski »fajdli« naj bi zgradili kapelico Marije Salvijske med Kontovelom in Prosekom (Morato 2007, 98), pri Bazovici pa naj bi mogočne ruševine

³³ Glavni vir za germansko mitologijo je *Edda*, ki obstaja v pesniški in prozni obliki. Delo v pesniški obliki (pesniška *Edda* ali *Codex Regius*) je napisala skupina neznanih pesnikov iz Norveške in Islandije okoli leta 1300. Vključuje pesnitve o svetu bogov in legendarnih herojev, ki so jim dodani prozni zapisi enega ali več urednikov. Nekatere mitične pesnitve naj bi izhajale iz predkrščanskega obdobja, čeprav sta njihova datacija in izvor še predmet razprav. Prozno *Eddo* naj bi napisal Snorri, ki naj bi živel konec 12. in začetek 13. stoletja (Ellis Davidson 1993a, 95; Motz 1982, 81).

zgradil orjak (Marini 2004, 23–24). Ajdi naj bi živeli na Rodiku (Slapšak 1995, 18; Hrobat 2005a), na Gradišču nad Kobdiljem, velikan pa v Kamni Gorici in pri Kobjeglavi (Hadalín, Kocjan 1993, 51–52, 107) itn. Spomin nanje se je ohranil v mnogih toponimih, ki večinoma označujejo ostanke človeških dejavnosti (recimo Ajdovski gradec/Njivice pri Repentabru).

Po mnenju Zmaga Šmitka in Jūraté Šlekonytė naj bi bili mitični velikani del razširjene ljudske predstave o postopni degeneraciji svetá (Šlekonytė 2007, 151–165; Šmitek 2004, 298). Svet naj bi se z njimi začel, prešel skozi obdobje človeštva in se v prihodnosti končal z raso zelo majhnih ljudi ter s koncem sveta (Šlekonytė 2007, 151–165).³⁴ Vendar po človeškem propadu naj bi se zopet začela nova doba in nov razcvet človeške kulture, kar nakazuje koncept ponavljajočih se cikličnih časov (Šmitek 2004, 298).³⁵ Po vsej Evropi je razširjena povedka, ki je bila zabeležena tudi v Sežani, o veliki ajdinji, ki je iz predpasnika vrnila male ljudi (Šlekonytė 2007, 158; Motz 1982, 71).

P: *Recimo, orjaki ajdi so bli. Recimo, na Krasi je zgodba. Ena hčjarka tãh orjaku, ajdi, punca tãn mlada, se jã sprehajala in jã stopala z nogo od hriba do hriba, ki je bla tãku velika. In tãj na Krasi jã primla enga črvička u roko in ga jã nesla materi pokazat. Jã rekla: »Vidi mama, čudnega črvička sãm našla.«*
*In je rekla: »To ni črviček, to je kosec, ki travico kosi, da z njo živinče redi.« Jã primla kosca, ne. /smeh/*³⁶ (251)

Po mnenju nekaterih nemških avtorjev naj bi Slovani prevzeli pripovedi o velikanih od Germanov. Čeprav so mnogi pripovedni motivi res sorodni, je potrebna previdnost, saj so ti poznani tudi vsem Slovanom (Šmitek 2004, 299). Lotte Motz argumentira, da predstava o prvotnih velikanih izvira iz mita, pri čemer mit razume kot pripoved o bogovih in dejanjih, povezanih s kozmičnim redom. Glede na predstave v germanski mitologiji in folklori o velikanih, ki oblikujejo krajino, meni, da so morali v prvotnem mitu oni ustvarjati svet. Po njenem mišljenju velikost ni bila bistvena lastnost rodu velikanov, ta naj bi prevladala kot zunanja oznaka moči danes, temveč so bile ključne njihove nadnaravne lastnosti. V folklori naj bi rod velikanov nastopal tudi v obliki »škratov« (Motz 1982, 70–81), kar v slovenski različici pozna tudi izročilo o Ajdovski jami pod Gričem pri Klevevžu, kjer naj bi »ajdovčki« priganjali živino sedeč ji za rogovi (Hrobat 2005a, 104).³⁷ Velikani v *Edda*

³⁴ Na mračne predstave o degradaciji sveta in katastrofično prihodnost naj bi po njenem mnenju vplivale tehnološke inovacije, do katerih so ljudje čutili odpor in strah. Da katastrofične prerokbe niso nastale zgolj pod vplivom cerkvenih spisov, naj bi pričal podatek, da tudi nekrščanska ljudstva verjamejo v kataklizmo sveta (Šlekonytė 2007, 151–162). Po drugi strani pa pri prerokbah katastrofe ne moremo spregledati vpliva milenarizma, verovanja v konec sveta in prihod odrešenika, katerega ideje so bile zelo močne ob vseh velikih, prelomnih datumih ob koncu stoletij. Prerokba konca sveta, katere elementi naj bi se že delno uresničili (napoved avta, vlaka, drugačnega časa itn.), je bila zabeležena tudi na Krasu (glej Pripoved 242 v uvodnem poglavju o odnosu pripovedovalca do folklore).

³⁵ Za opozorila se zahvaljujem Zmaga Šmitku.

³⁶ Bolj ohranjena varianta povedke se ponavadi zaključí z svarilom ajdovskega očeta, da bodo ravno ti »človečki« pregnali ajde. »/.../ kar tiho bodi, pa zanesi nazaj. To so naši pregnanjci, ti nas bodo pregnali« (Piko 1996, 61)!

³⁷ Povedko je zapisala študentka Suzana Gorenc z oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo v šolskem letu 2003/2004 (po pripovedovanju sogovornika, ki jo je slišal od starejše osebe, rojene konec 19. stoletja): Ajdovčki naj bi stanovali v iz kamenja zidani jami, veliki približno 3 x 3 metre. Po pri-

so pametni, stari, živalskih oblik, nenavadnih potez in temni (Motz 1982, 73), podobno kot začetnica vasi Križa/S. Croce, ki je temnopolta ter črnih las (Babica pripoveduje 2004, 19; Pleterski 2004, 124; pripoved 384), in temnopolti črni ajdi z Ajdovščine nad Rodikom, ki naj bi bili tudi majhni (Slapšak 1997, 21). V germanski mitologiji se velikani borijo proti bogovom, v folklori pa so sovražni do ljudi (Motz 1982, 72). Tako v Danah pri Divači kot v Rodiku naj bi ljudje stražili vas in polja pred ajdi³⁸ (Hrobat 2003, 148; Peršolja 203, 19; Hrobat 2005, 103).

Toda prav podatke, ki jih Lotte Motz uporablja kot dokaz izvorno mitičnih predstav o velikanih, smo drugi raziskovalci razumeli kot odraz spomina na staroselce. Po eni strani smo pogosta izročila o kontinuiteti prebivalcev današnjih vasi s prebivalci ruševin v bližini, navadno ajdi, interpretirali kot proces identifikacije in prisvojitve njihove zgodovine zato, da bi si skupnost vzpostavila vez z območjem, kjer živi, in pojasnila svoj obstoj »od vekomaj«. S tega vidika se prebivalci neke krajine lahko konceptualizirajo kot avtohtoni, kot vedno pripadajoči svoji krajini s pozabo neskladnih delov, neavtohtonih korenin (migracij) (Forbes 2007, 285; Halbwachs 1971; 2001, 176). Po drugi strani pa smo v določenih izročilih o ajdih prepoznavali pričevanja kolektivnega spomina na starodavne stike med Slovani in staroselci (glej Slapšak 1995, 18; 1997, 22–23; Hrobat 2003, 147–153; 2005a, 99–107; Pleterski 2005, 113–142). Po mnenju Vljajka Palavestre je namreč mogoče prepoznati zamegljene spomine na zgodovinske procese v tistih delih izročila, ki odstopajo od splošno razširjenih motivov folklore in so povezani s specifičnim mestom (Palavestra 1966, 5, 52–53; 1990, 185). Ker so bile neobičajne podrobnosti izročila o ajdih iz Ajdovščine nad Rodikom, kot so njihov videz, gospodarske dejavnosti, konfliktni odnosi z Rodičani in kontinuiteta med vasm, najdene samo na območju Rodika, smo sklepali, da je v odstopanju od splošno razširjenih folklornih motivov mogoče prepoznati določene informacije o procesih iz preteklosti (Slapšak 1995, 18; 1997, 23; Slapšak, Hrobat 2005b, 516–518; Hrobat 2007, 35–38). Andrej Pleterski je s prostorsko analizo izročil o nastanku vasi pokazal na obstoj meje v krajini, ki naj bi ločevala dve različni območji izročil o prvotnih prebivalcih; na eni strani, v Primorju in na mejnem območju, naj bi si Slovani, ki so sčasoma asimilirali staroselce, sledove bivanja pred njihovim prihodom razlagali kot ostanke bivanja velikanov, ajdov. Na drugi strani dobljene meje, na Krasu, pa naj bi izročila o pastirjih ovčarjih, ki veljajo za prednike vasi po Krasu in Brkinih, kazala na staroselsko predstavo vlahov o samih sebi, saj si svojih lastnih prednikov niso mogli mitizirati v ajde, »druge« (Pleterski 2005, 113–142).

Obe teoriji o ajdih, ki naj bi izviral iz mita ali odsevali spomin na prvotne prebivalce, ni treba razumeti, kot da se izključujeta. Z ajdi so namreč ljudje lahko označevali tujce, ljudi, ki jih niso razumeli, ali sledove njihovega bivanja, nanje so prav tako lahko aplicirali svoje

povedi informatorja naj bi bila jama videti, kot da je narejena samo zanje in ji manjkajo samo še vrata. Ajdovska jama je pod vasjo Grič pr Klevevžu v gozdu z ledinskim imenom Kostanule. Ajdovčki so bili majhni ljudje, ki so hodili živini sedet za rogove, ko so ti orali, in ji tako pomagali orati oziroma jo priganjali.

³⁸ Izročilo v Rodiku govori o tem, da so Rodičani zgodaj zjutraj čuvali svoja polja na čelovem pred krajami ajdov. Še do pred kratkim naj bi dedek zbujal vnuka z besedami: »Frane! Vstani! Jajdje so vre v Čelovem. /.../« (Peršolja 203, 19).

mitične predstave o »drugih«, ljudeh, drugačnih od sebe, mitičnih prebivalcih ostalin v krajini.

S časovne perspektive bi po raziskavi tradicijske percepcije preteklosti João de Pina Cabrala najstarejši mitični prebivalci ustrezali začetkom časov. V percepciji dvo-dimenzionalne preteklosti, se najstarejša faza, imenovana »v starih časih« (port. *antigamente*), ki se razteza do izvora skupnosti, začne s krščanstvom. Mlajši čas, imenovan »prej, pretekli čas« (port. *antes*), zamejuje spomin na zadnjo generacijo prednikov. Kmečko prebivalstvo Portugalske namreč v sedanosti in preteklosti razlikuje tri kategorije ljudi: kmete (kot opozicijo meščanom), kmete iz skupnosti nekoč (kot nasprotje »sedanjemu času«) in Mavre (kot nasprotje Kristjanom). Mavri naj bi bili ljudje z neomejenimi fizičnimi in magijskimi močmi (de Pina Cabral 1989, 62–66). Mitizirano ljudstvo nadnaravnih sposobnosti ustreza slovenskim ajdom v pomenu poganov,³⁹ velikanov (Hrobat 2005, 100–101; 2007, 35).

Glede na izročila o razlikovanju med »nami«, kristjani, in prednamci, »nekristjani« je mogoče reči, da je identifikacija s krščanstvom eden izmed kriterijev klasifikacije preteklosti. Zdi se, da je krščanstvo imelo močno vlogo v percepciji daljne preteklosti ljudi, kar odražajo tudi naslednja izročila o cerkvah.

Cerkev – materialni pomnik začetka »našega« časa

Veliko pripovedi o nastanku vasi se začne z opisom stare cerkve ali vasi okoli nje. V Komunju se pripoved o najstarejši vasi začenja z navedbo najstarejšega dela vasi in najstarejše cerkve.⁴⁰

P: *Najstarejš del vasi bi bou /bil/ imenovan Piuka, zakaj so imenovali Piuka, nām niti povedt niso znali, nismo mogli razvozlt tēga. Tu je severovzhodni djāl naše vasi, kjār je nekuoč bla tudi cjarkuca /cerkev/ svetega Lovrenca, ki so še muorda nekje, niti temelji niso vidni več, ne. No tām naj bi biu zametek vasi in od tām se je puole vas razšjærla v smjæri sedanjih oblik, nje. /o rimski cesti.../ (304)*

Poleg pripovedi o najstarejši cerkvici v starem delu vasi v Rodiku ali o najstarejšem delu Lokve ob taboru in cerkvi se tudi pripoved o nastanku vasi Sveto (v lokalnem narečju Satú) začenja s središčno vlogo romarske cerkve sv. Tilna v vasi. Hkrati pripovedovalec izpostavi še druge, starejše dele vasi in podatek, da je bila še starejša vas locirana na sosednjem Martinišču, prazgodovinskem gradišču, ki jo opisuje kot naselje okoli porušene cerkve sv. Miklavža.

K: *Znaste kaku je vaša vas nastala, zakaj ima taku imje?*

P: *Naša vas je nastala, ima ene štiri zaselke. Tle rečemo Brith. Skoraj vsaka vas ima svoj britoh. Tu je blu pær cjarkvi, učasøh je blu tud pokopališče. / ... O odloku Jožefa ali Terezije o ločitvi pokopališča od cerkve/ Zøtu je tud Brith in je tudi cjarku. In cjarku ima na glavnem uhodu 1576 ljætnicu. /... o letnicah in pomembnih zgodovinskih do-*

³⁹ Kot pojasnjuje sogovornik iz Brezovice, /.../ *ajdi so bili pogani* (Hrobat 2003, 66).

⁴⁰ Cerkev Sv. Lovrenca je še označena na katastrski mapi iz leta 1833, medtem ko je na katastru iz leta 1876 ni več (Budal 1996, 16).

godkih / *Najstrajši djāl bi pa mogu bāt tən guor, kəmər səm povedu, dā je tisti Saksida, tən so pa Jašči.* /... o starosti najstarejšega in drugih delov vasi/ *Ampak zdej, Svjāti Tiləh jə cjarķu in jə bla romarska cjarķu.*

K: *Kaj sveti..?*

P: *Tiləh. Po domače Tiləh, po slovensku je Tilen al pa Til, dərgač je uradnu pej Egidij. Tu je ščitonosec. Ta goduje 1. septembra. Tu je bla romarska cjarķu, sej še zdej huodjo romarji, səmo nima več tiste znamenitosti, ku je blo. In je vərjətno zelo stara zadeva, bol kot je, recimo Kuomn. Kuomn, fara je nastala 1292, neki tazga, kot fara, prvič označena. Tu muore bāt zelo pomembno, ker nej bi po starəh izročilh ta vas še prej bla, okuli Svjətga Miklauža. Svjāti Miklauž jə pa en kuošček ruševine. Nej bi bla prva cjarķu tle okuli in tu prou u sklopu tistəga gradišča.* /... o gradišču in toponimih okrog/

K: *In ta prva vas nej bi bla okrog al odzənutri /znotraj/ tega?*

P: *Kəmər nej bi blo gradišče, kətjərga centər nej bi biu tista cjarķu Svjāti Miklauž, ki se vidi dol pruti Škrbini.* /... o lokvah in gradišču/ (282)

Cerkev se v pripovedih dojema kot eden redkih elementov, ki se vse od starih časov do danes ni spremenila. Zato predstavlja eno izmed prostorskih identifikacij, ki naj bi se kazala v kontinuiteti realnih in simbolnih identifikacijskih elementov skupnosti, kot prostor spomina ali *lieu de mémoire* (Brumen 2001, 196–197).

Tudi pripovedi o nastanku Križa so povezane z gradnjo cerkve, saj naj bi se prav zaradi tega dejanja, iz hudičevega maščevanja, zgodil požar, ki je uničil staro vas (Pripoved 259, 261). Uničenju vasi⁴¹ in s tem začetku krščanske vere je tako podeljen kozmološki pomen. Morda je hudičevemu posegu v uničenje/formiranje mogoče najti analogijo v posegih božanskih sil pri posvetitvi naselbinskih območij v Romuniji, kot so interpretirane pripovedi o skrivnostni premestitvi križa ali padcu ikone z nebes (Dragan 1999, 28).

K: *O hudiču pa ne, dā naj bi se pojavlju?*

P: *Ne, ne. O hudiču so govorili samo təkkrat ob tistem požaru. Dā je hudičevu delu blu tu. Dā je hudič požgau, ker ni muogu... Ljudje so gradili cerku in jə hudič nasprotovau təmu. Se je maščevau təku, dā je požgau vas.*

K: *Maščevau, zakaj?*

P: *Ker so gradili cerku, namesto da bi sodelovali z njim. Jih ni mogu prepričət, dā nej ne bi zəčjəli z gradnjo. In jə kot maščevanje potem slediu požig prve naselbine.* (275)

Lahko bi rekli, da je postavitev cerkve na simbolni ravni analogna vzpostavitvi krščanstva. Pri koncipiranu ajdov smo videli, da prihod krščanstva označuje začetek »našega«

⁴¹ Na Krasu in v Brkinih je bilo zabeleženih veliko izročil o naravnih katastrofah, ko naj bi bila »stara vas« uničena v napadu kač, volkov (Hrobat 2003, 60–64) ali v požaru (Žiberna 1981, 59–60). Tako pri individualnem kot družbenem spominu se dogodki ne razvrščajo po kronoloških datacijah. Ravno tako kot se pri posameznikovem spominu orientirajo okrog družbenih dogodkov, kot recimo poroka, družina, izobraževanje itd. (Candau 2005, 49), se čas skupnosti določa s sklicevanjem na dogodke, procese in družbene odnose (Brumen 2000, 51). Borut Brumen opaža, da prebivalci Sv. Petra svojo preteklost delijo na čas starih, čas pod Avstrijo, čas pod Italijo in čas pod Jugoslavijo. Navadno se torej kategorizacija časa povezuje s spremembami državno-političnih sistemov, življenskimi prelomnicami in naravnimi katastrofami (Brumen 2001, 197).

časa. Če so na ravni prebivalstva kristjani prvi »mi«, »naši« predniki, se zdi, da se na ravni »naše« vasi začetek utemeljuje s postavitvijo cerkve v središče.

Nekateri avtorji so že poudarili pomen postavitve cerkve za naselbinsko območje, ki v prostorskem aspektu prevzame vlogo simbolnega središča (Risteski 2001, 159). Po Eliadejevi teoriji je vsaka vzpostavitev simbolnega središča enakovredna postavitvi v sveto središče sveta, saj predstavlja ponovitev stvarjenja v *illo tempore*. Z umestitvijo svetega v prostor se ta organizira in orientira v odnosu do svetega, ki je razumljeno kot središče človekovega življenja, »popok sveta« (Eliade 1981, 32–43; Eliade 1991, 27–51; Risteski 2001, 157–163; glej poglavje o prostoru).⁴²

Glede na pripovedi, ki nastanek vasi pojasnjujejo z gradnjo ali prisotnostjo cerkve, se zdi, da ima cerkev vlogo simbolnega središča ne le v prostorskem kontekstu, temveč tudi v časovnem. Dodaten argument hipotezi o cerkvi kot materializiranem simbolu začetka »našega časa« je spoznanje de Pina Cabrala o dožemanju časa, po katerem se »naš« čas začne s krščanstvom, medtem ko čas pred krščanskim prelomom predstavlja mitični čas ljudstev, z nadnaravnimi lastnostmi (recimo ajdi pri nas, Mavri na Portugalskem) (de Pina Cabral 1989, 62–66). S tega vidika bi postalo razumljivo, zakaj se nekatere pripovedi o nastanku vasi povezujejo s prisotnostjo cerkve. Ne le, kot pravi Borut Brumen, da cerkev predstavlja *lieu de mémoire* kot enega redkih nespremenljivih simbolov neprekinjenosti »dobrih starih časov« (Brumen 2001, 196–197), ampak velja tudi za enega materialnih pomnikov začetka »našega« časa, časa krščanske skupnosti.

Turki – predstavniki nevarnega in kaotičnega

Pri razlagi nastanka vasi imajo pomembno vlogo tudi Turki, ki so podobno kot ajdi dojeti kot mitični »drugi«. Kraška krajina je v izročilu prepredena s sledovi turških vpadov. V okolici Sežane je po Turkih poimenovana pot, »Turkovca«, ki naj bi bila vpadnica za turške vpade na Kras.

/.../ P: *Ne, ne, obstoja pa neki. Meni je nono pravu, da je to bla turška pot, vendar v ledinskem imenu je samo ime Turkovca.*

K: *Kaj je to ?*

P: *Ledinsko ime, ime nekega kraja. In zdej jaz predvidevam, glede na to, da je nono govoru o tej turški poti oziroma kaj je, da so se morali Turki, ko so šli skuzi Krās, ustavit tukile spodi. /.../* (76)

Pri enem izmed turških vpadov naj bi »zbirali blago in ujetnike pri Šepuljski cerkvi Sv. Antona« (Pripoved 25). Prazgodovinska gradišča v ljudskih razlagah često nastopajo kot izvidnice pred Turki, kot v primeru Loze/Njivic nad Vogljami (Novaković 2001, 194, 228)

⁴² Kljub temu, da se naslanjam v raziskavi tudi na Mircea Eliadeja, je treba upoštevati kritiko njegovih hipotez. Bil je namreč pod vplivom jungovske teorije o arhetipih in mito-ritualističnih teorij (Dundes 1984, 137), kar je oboje bilo predmet kritik. Jean-Pierre Vernant iz francoske antropološke šole antike je, recimo, kritičen do univerzalističnih aplikacij psihoanalitičnih teorij na antične mite, saj so ti zgodovinsko specifični (Vernant 1994, 59–75).

/.../ P1: *Prej, zad za Vogljami, en drugi hrib, ku se kliče, mi rečmo Loza, ma tām je bla uad devinskega grofa ena izvidnica. So tām imeli konje inu so se bližali Turki, se je netlo te krese tām okuli po Nanosi in ti so vidli in so prvi obvestili dol tega grofa.* (170)

Turških motivov je ogromno, od zakopane turške sablje (Preval pod Gradiščem, cerkev v Hrpeljah), turških pokopališč (Velike Loče v Brkinih) in pasti za Turke (Škocjan) (Hrobat 2003, 166; Slapšak 1995, 19). Strah pred Turki in prihodi uskokov so stalen motiv v zgodovinskih povedkah Krasa (glej Morato 2007, 130–134, Hadalin, Kocjan 1993, 175), ki pričajo o strahu pred vdori, pred pretresom konstantnega in varnega družbenega reda. Tudi Hamish Forbes ugotavlja, da prebivalci Methane v Grčiji opisujejo turške vpade in njihova materialna pričevanja v krajini, ki odsevajo globoko kulturno paranojo pred sovražnimi nameni tujcev. V resnici je prihod Turkov tam povsem vpravljaliv (Forbes 2007, 223–225).

Motiv Turkov je preveč razširjen, da ne bi v njem prepoznali kategorije mitičnega arhetipa kot v primeru kraljeviča Marka, sicer prav tako resnične zgodovinske osebnosti. Mitizacija zgodovinskih osebnosti in dogodkov v ustnem izročilu, o kateri govori Mircea Eliade (Eliade 1992, 47–53), je razvidna v pripovedi Janeza Bleiweisa iz 19. stoletja, v kateri kosti velikanov poistoveti s Turki, toponim Krvice pa s krvavo bitko proti njim (glej Prilogo 1, toponim *Cherwizza*).

Na pokopališču sem vidil kosti treh možakov; pravim možakov, ker tolikih še nisem nikoli vidil. Skopal jih je neki kmet izpod kamnja, ki si je njivo trebil. Čudno je, kako so mogli trije velikani tam pokupani in kdaj! Njivam tistim pravijo »krivice«! Zakaj neki krivice, ker krive niso, temuč lepo ravne? Morda je bila tam ob beneških ali turških vojskah kaka kervava bitka, po kateri so njive imenovali in od koder so še tiste kosti pod kamnjem ležale. /.../ Severni najnižji se imenuje Tabor. Na njem se še poznajo razvaline stolpa, v katerem so se menda Rodičani Turkom branili (Bleiweis 1859, 273).⁴³

Ljupčo S. Risteski opaža veliko izročil v makedonski ljudski kulturi, ki so povezana z ustanavljanjem začetka časa, še posebno z začetkom nove dobe. Pojasnjuje jih kot posledico oblikovanja identitete skupnosti. Čeprav je bila osnovna ideja ustvarjanje pravega, »zgodovinskega časa« s strukturirano kronologijo, je tudi ta podlegla mitičnim percepcijam (Risteski 2007, 205). Te so še posebno opazne v izročilu iz Sel pri Štjaku, v katerem so Turki prevzeli vlogo nočnega rušitelja tistega, kar je bilo podnevi pri zidavi cerkve narejenega.⁴⁴

/.../ P: /.../ *Tām da so tād Turki, tle zidali, da bodo nardili cerku in ponoči so hodili Turki podirat. Tu je blu... Je blu tudi, ki smo bli majhni, smo gonili ke past, je bil še zidk okuli. /.../*

P: *Ja, in ponoči so hodili, so rekli, da hodijo, da hudič huod podirat, ma da so hodili uoni.*

K: *In zdej... Ni blo cerkve nikdār tām?*

⁴³ Stopetdeset let kasneje v mešanju učenih razlag in izročila velja bitka s Turki na Krvicah za gotovo dejstvo (Pripoved 355).

⁴⁴ Kraju ruševin pravijo Tobrin, Brin in Oster vrh (Pripoved 192). Pri terenskem pregledu je bilo res mogoče zaznati manjši ruševinski kompleks velikosti stavbe, vendar to doslej v arheološki literaturi ni poznano.

P: *Ne, ne, zatu ki niso mogli... De bi jəz vedla ne. So rekli, da kukar so tle zidali ljudje, da bi nardili cerku, taku je blu čez nuč podrtu. /.../* (188)

Podobna pripoved o nočnem rušenju podnevi narejene cerkve je bila zabeležena tudi pri Marijini cerkvi na Repentaboru (Pripoved 174; Morato 2007, 78, 95). V dolini Glinščice na Tržaškem Krasu je ponoči prestavljen kup kamenja pokazal vaščanom izbrano mesto za gradnjo cerkve sv. Marije (Morato 2007, 101), tako kot je uganko nočnega rušenja pri zidanju cerkve v Obrovu naposled pojasnilo nenavadno sneženje, ki je pokazalo pravo mesto postavitve cerkve snežni Mariji⁴⁵ (Tončič Štrancar 2005, 135). V motivu zidanja in sprotnega rušenja je treba prepoznati splošno razširjen motiv, zabeležen tudi v mestu Skadar v Albaniji, kjer se je nočno rušenje gradnje mesta prenehalo šele po tem, ko naj bi vzdali nosečo žensko (Dragan 1999, 48).⁴⁶

V izročilu iz Repna Turki vzpostavljajo kronološki okvir, v katerem naj bi se odvijala zgodba o bitki z repo, ki naj bi dala ime vasi.⁴⁷

/.../ P: *Təle je o imenu, ja. Repa, ne, Repen.*

K: *A, iz repe?*

P: *Ja, baje də iz repe. Samo tu je precej novo. Recimo za časa Turkou. So Turki oblegali tən, kjer je cjərku zdej. Tu je blo gradišče še. Prastaro. Potem pa je blo utrdba proti Turkom. Tən so se zatekali vaščani naše občine. Proti Turkom. So branli. In tən so, təku pač rekli, də je, da pač so jih obsuvali səz repo, ne. Turke, dol ki so bli pod hri-bom. Ma tu je təku.* (379)

Mešanje zgodovinskih in mitičnih elementov se odraža v izročilu iz Koprive, katere nastanek se pripisuje turškim časom. Prebivalci iz vasi okoli cerkvice sv. Lovrenca naj bi se po turški zasedbi umaknili na sosednji grič in ustanovili današnjo vas (Kunaver 1993, 61). Drugo ime za najdišče na sv. Lovrencu, Ajdovska vas (Slapšak 1974, 198–199; ARKAS), priča, da v ljudski percepciji preteklosti ni ločnice med časom Turkov in ajdov (Hrobat 2005a, 99–100). Tudi v Gradišču pri Štjaku, ki je prazgodovinsko gradišče in protiturški tabor⁴⁸ (Plesničar-Gec 1975b, 141; Novaković 2001, 314), naj bi vas ustanovili šele po odhodu Turkov, ki naj bi za seboj pustili kamnito grobljo z zakladom za vasjo.

P: */...o Gradišču/ In zad je, za hišo, en tak, ma še precej visok hribčk. In təm so rekli, da so Turki imeli anu skladišče. Ma tistu ni pole nobeden več, ne Talijani, ne... Nobeden*

⁴⁵ Nastanek legende o poletnem sneženju v Rimu, ki pokaže mesto posvetitve templja, pripisujejo 5. ali 11. stoletju (Pelaez 1953, 396–398). Po mnenju Raduja Dragana je v dejanjih čudežnega indica pravega mesta za gradnjo svetišča mogoče prepoznati znamenja, ki posvečajo prostor z direktno intervencijo božanstva (Dragan 1999, 27–28).

⁴⁶ Radu Dragan med številnimi balkanskimi motivi zidanja ženske v gradbeno konstrukcijo navaja zgolj vzidanje (Dragan 1999, 48–49), medtem ko me je Božidar Slapšak opomnil, da je bilo s tem dejanjem končano rušenje. Za analizo motiva glej v poglavju o ženskah in kačah v prostoru.

⁴⁷ Vas Repen se pojavi v pisnih virih že daleč pred prihodom Turkov, leta 1284. V listini se omenja trgovcev Johannes Rapin, po katerem naj bi kraj dobil svoje ime. Po mnenju Franceta Bezljaja in Pavla Merkušaja izhaja ime iz staroslovenskega in slovenskega osebne imena Repa (Guštin 2004, 2).

⁴⁸ V analizi se ne bom spuščala v zgodovinske razsežnosti kompleksov protiturške obrambe (glej Fister 1975; Slapšak 1987; Novaković 2001, 312–315), bolj bi želela opozoriti na mitično razsežnost pojma Turki.

ni nač drjazu. Samu takle moški, ki se menijo, da bodo šli enkrat pokopat, če so Turki pustili kej nutr. /.../ Nje, nje, da so pokopavali nuotr ali shranjavali neki, ne vem kej. Zatu ki tam guor, kamər je zdej Gradišče, je bla mjeja. Velika mjeja, velikih rasti in pole so tist požagali. Že puole po Turkah! So bli Turki tle! In puole je tistu ostalu, ni nobeden drjezu nač, kaj je nuotr.

K. *Ma kaj je meja? Kuku misliste meja?*

P: *Šuop /nerazumljivo?/. Je blu prej, nej blu ravnu kukər, ravno ni tud zdej, ma nej blu... Je bla meja,⁴⁹ so rasli hrasti. In pole so ljudje nardili, po tulkih letih, kər so šli Turki proč, so tistu požagali... Ma tu že stari ljudje, ne. So požagali in so nardili vasico.*

(187)

Čas Turkov v obeh primerih predstavlja čas, preden je bila današnja vas ustanovljena. Obdobje pred ustanovitvijo vasi je po mnenju Ivana Marije Hrovatina v povedkah o poplavi ali jezeru enakovredno času brezobličnega kaosa, ki se z ustanovitvijo vasi preoblikuje v urejen svet, kozmos (Hrovatin 2007, 105–115). Ideja sloni na Eliadejevi teoriji o tem, da velja neznani, tuji svet pred naselitvijo ljudi za kaotičnega, medtem ko ga človek s svojo kolonizacijo in obredom simbolno pretvori v kozmos, organiziran in naseljen svet (Eliade 1987, 29–31). Iz izročil je mogoče sklepati, da »turški čas« na simbolni ravni nastopa kot antiteza »našemu času«. Preden so bile današnje vasi naseljene, naj bi tu živeli Turki, ki imajo vlogo predstavnikov nevarnega in kaotičnega sveta. Po umiku Turkov (Gradišče) ali umiku prebivalcev pred njimi (Kopriva) se ustvari nova vas, nevarno se spremeni v varno in organizirano, v kozmos. Turki kot pripadniki kaotičnega in nevarnega posvetijo ozemlje z zakladi, ki v ljudski percepciji izhajajo iz onstranstva, kaosa (Champinion, Cooney 1999, 198–202), podobno kot oni sami.

Templjarji in Francozi – elementi zgodovinskega časa

Kolektivni spomin ni vezan le na dogodke, ki sta jih posameznik ali skupnost doživela, temveč si svoje kronološke okvire sposoja tudi od zgodovinskega spomina. S prisvajanjem zgodovinskih elementov si kolektivni spomin zagotavlja smiselno celotno, ki lokalne dogodke povezuje z dogodki širše skupnosti (Brumen 2000, 29). Nastanek vasi na Krasu je tako preplet lokalnega in zgodovinskega izročila, pri čemer so nekatere vasi ustvarile svojo lastno vez celo s templjarji in Francozi.

Naj zgolj omenim, da so poleg Turkov v spominu na večje zgodovinske pretrese ostali tudi templjarji in Francozi. Templjarji naj bi za seboj pustili nekatere sledi v krajini, recimo tabor in cerkev v Lokvi, grad v Dutovljah (Peršolja 2002, 12, 36, 46–50). Z njimi povezujejo mesto Poklona pri Repentabru, kjer naj bi prvič zagledali cerkev od blizu in »tu so se še templjarji taku ustavljal, recimo« (Pripoved 385).

Napoleonovega prehoda se spominjajo v Komnu (Pripoved 45), v Gropadi (Peršolja 2005, 24–25), v Žireh pa naj bi o prihodu Francozov pričali celo napisi na vratih.

Nona je pravila, da je šel Napoleon čez te kraje. Ko je bilo Duši deset let, jo je nona peljala v Žiri, kjer je Napoleon spal, in ji pokazala napise, napisane s črnim, na vratih pri Kocjanovih. Napisali so jih Francozi. Danes jih ni več. (21)

⁴⁹ V poglavju o prostoru je pokazano, da v narečju beseda meja označuje hrastova drevesa, gozd.

VEZ Z BOŽANSKIM IN MITIČNIM V KRAJINI

Zgoraj omenjeni pomen besede religija, kot nečesa, kar se pričvrsti (Basso 2002, 143–145), se kaže v spoznanjih etnologov o tradicijskem mišljenju, ki ne pozna abstraktnega čudeža, temveč je integrirano v tla. Misel tradicijskega kmečkega človeka je povsem konkretna in njegov svet je povsem materialen in otipljiv, saj tradicijsko mišljenje ne razlikuje med realnim in zamišljenim (Dragan 1999, 11; Risteski 2005, 70).⁵⁰ S tega gledišča je razumljivo tudi dojetje nastanka krajine v izročilu, katere oblike se pojavijo v svoji konkretni obliki kot dane od Boga, od nadnaravnega. Znana je etiološka pripovedka o nastanku Krasa, ki naj bi nastal tako, da se je nad njim Bogu strgala vreča odvečnega kamenja (Šmitek 2000, 20). Da gre za splošno razširjen arhetip ljudske razlage kamnitih krajin, dokazuje podobna etiološka povedka o nastanku grške pokrajine Methana (Forbes 2007, 9).

V naraciji o stvarjenju so za potrjevanje identitete vaških skupnosti ključni motivi starosti, avtentičnosti in lokalnosti. Identitete so še toliko bolj okrepljene, če so njihovi začetki povezani z božanskimi bitji, s svetim časom (Risteski 2007, 205). Posamezne vaške skupnosti si tako prisvojijo božansko stvarjenje v specifičnem lokalnem kontekstu. Geneza krajine Pliskovice se tako umesti v splošen arhetip božjega stvarjenja Krasa. Z razlago, da naj bi se vreča kamenja Bogu raztrgala prav nad Pliskovico, je napol v šali napol zares identiteta vaške skupnosti potrjena in povzdignjena z direktno intervencijo božanskih sil prav v tej vasi.

/.../ P1: *Ja, svetnik, svetnik... Je legenda od Krasa, ne.*

K: *Ja, kašna?*

P1: *Zatu ki Pliskoca je... Če gledaš Pliskovcu, ta naša pokrajina, kataster, ne, je največ kamna tle, ne. In da so šle takrat... Sv. Pjeter in ne vem, kateri svetniki, da so šli. In da Buh, ki je šou tle mimo, ki je ustvarju to naravu, se mu je ta žakelj raztrgu in da je tu kamne palu prou tle, okuli Pliskovce /smeh/. Največ! In je rjes največ...*

P2: *Pokončnega kamna. /.../* (127)

V zbirkah ustnega izročila s Krasa je veliko razlagalnih in legendnih povedk o svetnikih, najpogosteje na račun vandranja sv. Petra in Kristusa po svetu, ki na svoji poti delata čudeže in ustvarjata svet posameznih kraških vasi (glej Hadalin, Kocjan 1993, 119–138; Morato 2007, 77–83, 96, 101; Pripoved 128).

Čas vandranja Boga in svetnikov po Zemlji opredeljuje čas geneze, ki ga ljudje v Makedoniji opredeljujejo kot čas, ko je »Bog ustvaril vse na Zemlji« ali »ko je Bog še vedno hodil po Zemlji«. Posledice bi bile vidne v posameznih pomembnih kulturnih in svetih krajih, ki

⁵⁰ V skladu s tem Dragan Radu opaža, da Grki niso imeli besede za označevanje prostora, kajti *topos* označuje determiniran kraj, ta kraj in ne drugi. Po njegovem mnenju reprezentacija prostora ne izhaja iz nečesa zunanjega in ni predeterminirana od mišljenja, torej se njen smisel ne določa v odnosu do bolj splošne ideje o prostoru (Dragan 1999, 112, 178–180). Podobno Ernst Cassirer meni, da mitično mišljenje ne gradi svojega predmeta zase, temveč je zgolj obsedeno z njim kot s predmetom, ki pripada samemu sebi, ki je neprimerljiv, poseben in edinstven v tem času in v tem prostoru (Cassirer 1985, 84). Claude Lévi-Strauss razmišlja podobno o mitični misli, saj naj bi v nasprotju z znanostjo izbirala svoje elemente, ki so »vnaprej zavezani« pomenu, ki ga v jeziku že imajo (Lévi-Strauss 2004a, 28–34). Resničen prostor je tako »materialno, s katerim operira misel, da bi objektivirala svoje pojme« (Dragan 1999, 178).

so še danes zelo pomembni za identifikacijo skupnosti (Risteski 2007, 205). Na poti iz Raše v Griže so ljudje ponavadi počivali pri kamnu, ki je imel obliko stola »in je tam že od tistih cajtov, ko je po svetu še hodila Mati božja s svojim sinom« (Hadalín, Kocjan 1993, 130). Kamen Marijinega počivališča naj bi bil tudi pri Lokvi (Peršolja 2002, 33–34). V dolini Glinščice naj bi Marija, ki je počivala, dala ime kraju »Kəntřjəga«, stolica, in sicer ob izviri, ki nikoli ne presahne, ker naj bi iz njega pila sv. Marija (Morato 2007, 101). Mnogo cerkev je postavljenih na kraj, kamor naj bi stopila božja noga. Na šepuljski gmajni naj bi bila stopinja sv. Antona iz časov svoje poti v Rim, zato mu je bila posvečena cerkev (Hadalín, Kocjan 1993, 131; Pripoved 19). Čudežno prikazanje Marije naj bi se zgodilo pri Pliskovici, zaradi česar je za določen čas postala romarsko središče (glej poglavje o drevesih), in na Guri nad Povirjem, zaradi česar naj bi zgradili cerkev (Pripoved 381). Po legendi naj bi bila Marijina cerkev na Repentaboru zgrajena tam, kjer se je bela žena oziroma Marija dotaknila stene in pustila na njej odtis noge (Slika 4).⁵¹

K: *Kaj je ki /kje/ kəšən nenavadən kamən, ki ima odtis nečesa ?*

P: *Iməmo na Tabri, ja. Na Tabri je ena. Pravijo, da je stopinja Matere božje in zətu se je zidəlo tən tabor, zətu ki ta kamən... In nutri je bla pač ta stopinja uod Matere božje. Ku čəš, də je pač označla, ki nej zidəjo. Tu je še vidno. Je še gor na Tabri.* (380)



Slika 4: Kamen pred cerkvijo na Repentaboru, v katerem naj bi bila po izročilu Marijina stopinja (foto: Katja Hrobat).

Koncept čudeža je v krščanskem svetu imel vlogo enega najbolj konstitutivnih elementov ustvarjanja svetega prostora (Kravanja 2007, 161). Čudežno, ki je v nekem nedefiniranem času posvetilo prostor, je bilo integrirano v domače okolje posameznih vaških skupnosti, s čimer ga je »uvesoljilo« in osmislilo. To čudežno ni nekaj, kar bi se dogajalo daleč

⁵¹ Legenda se pojavlja v več različicah, v katerih igrajo svojo vlogo »zlodej« in burja, tekma med vasmí in težnja po centralizaciji cerkvene oblasti (Morato 1993, 28; Morato 2007, 96).

stran, v nekem imaginarnem nebeškem prostoru, kot uči krščanska tradicija, temveč so si ga ljudje posvojili, konkretizirali v materialnem in postavili direktno pred svoj domači prag, v domačo krajino. Krščanski abstraktni spomin, ki je osnovan na čudežnem v »Sveti zemlji«, si je na mikroravni vsaka skupnost pretvorila v čudežno(st) domačega kraja, v konkretno materialnost. Tako je bila vaška skupnost s svojo krajino posvečena z direktnim božanskim posegom.

Atilovi zakladi

Kljub temu, da je Atila element zgodovinske naracije, ga zaradi narave izročila nisem mogla postaviti v kontekst percepcije časa. Po izročilih sodeč predstave o Atili nimajo nikakršne povezave z resnično zgodovinsko osebnostjo, temveč je predstava o Atili primarno povezana z njegovimi zakladi. V nasprotju s Turki pa se danes ljudje veliko bolj zavedajo razširjenosti izročila, saj povsod poudarjajo ponavljanje pripovedi, ki se prilagajajo lokalnim potrebam.

P: /...o Atili/ *Də je pač pokopan u təh treh trugəh.*

K: *Ma ki?*

P: *Ja, meni ta človek, ki mi je povedau, je tle səz Zgonika, ki je tle. In je pravu, də je tən guor u hribəh Zgoniškəh. Zdej tu. Te stvari, kər sən jəst opazla tudi jə zanimivu u teh pravlicəh, ki so tudi, recimo, so ubistvu več al manj se ponavljajo. Ponavljajoče se. Samo se človek lokalne, s tistega kraja prilagodi u, prirojiu tistemu kraju. To sən jəst opazla.* (382)

Ustno izročilo o Atili in Hunih je razširjeno skoraj po vsej Evropi. Po svojem izvoru je zelo raznoliko: izhaja iz predelave književnih besedil, izvirne ustvarjalnosti in kontaminacije z drugimi folklornimi motivi, recimo s psoglavci (Šmitek 2004, 266). Izročila o Atili so tako pogosta, da jih danes ljudje ne jemljejo niti najmanj resno.

K: *Kaj pa se je čulo kej od Atila? Al pa da so iskali zaklad?*

P1: *Urko, čulo, čulo... Sej so zmerom iskali, še zdej jəščejto zlato trugo od Atila.*

K: *Ja, ki?*

P1: *Ja, ki... Eni pravjo pər Pliskovci, drugi pravjo pər Komni, Komnci, Pəršovljani /?ne-razumljivo/ bi rekli... Təm Kozinčəni boste rekli, da je təm nad Kozinu gor... /.../ Brkinci bi rekli, da je təm na Artvižəh, na Kozjanəh, na... /.../ Ma od tega Atila, tu je že stara zgodovina, da je zakopan neči /nekje/ v eni zlati trugi in da se ne ve, či je, še zdej. Ga ni najdu ne Atila noben, ne truge njegove...*

P2: *Ni pestu nobenih dokumentov! /smeh/*

P1: *Kəšnega križa, da bi vidu kam jət jəskat... Zdej govorilo se je zmerom tu od tega Atila. Zdej, kdu je bil ta Atila...* (126)

Kot v zvezi s pripovedjo o Atilovem zakladu na prazgodovinskem Martinišču pravi sogo- vornik, »tu majo use dežele, də kuodr je Atila vandru /.../, se zdej tku si privuoščijo Furlani ga tulku, si ga Vipavci privuoščijo, kot si ga tud Kraševci, də naj bi təm biu zlato ali tole, celo krsta njegova, naj bi Atila biu pokopan, ne« (Pripoved 301). Izročila o Atilovem grobu na Krasu se navezujejo na vse vrste krajinskih pojavov, od prazgodovinske gomile na Škratljevici (Hadalín, Kocjan 1993, 174; Novaković 2001, 227) do hribov nad Zgo-

nikom (Pripoved 382) in kraških dolin. Naslednjemu pripovedovalcu se zdi, da je vsaka večja dolina na Krasu Atilov grob, pri čemer navede vsaj tri tovrstna mesta (tudi Hadalin, Kocjan 1993, 173; Pripoved 273).

K: *Se je kej govorilo o Atili ?*

P: *Oh, jej! Za to Atilo pa je taku, ne. Vsaka večja dolina je bla njegov grob.*

K: *Ma se je prou govorilo v Sežani, da je bil tu pokopan?*

P: *Ma, ja... Prvič, dol Leskovc. Leskovec pišejo. Mi rečemo Leskovc. No, təm jəz nisem napisu, da je bil Atilov grob. Pišem pa o nečem drugem. Torej moj nono je zmerəm pravu, pejdi u dol Leskovc. Tu je največji dol na Krasu. Djeni uhu dol in boš slišu reko Reko. Jəz nisem nikol slišu. In pol je reku moj nono, seveda ne, ku pa je tolko prometa zdej. Ma takrət ni bilo tolko prometa, ga ni blo nač. Torej drugi ljudje, ta stari, pa so pravli, da je to, da so təm pokopali, torej, da so ti Atila, tej vojaki njegovi, ku je on na tem pohodu menda umru, da so nardili ne vem kolko krst, ene štir krste, ne vem kolko, in potem to zakopali v najglobljo dolino. Ker so računali, da bodo tudi to dolino počasni zasovali, ampak niso imeli časa. Taku da tuki je ta in potem je še en dol, tak dolgi dol je, naprej od te doline, təm tudi.*

K: *Kuku pa se imenuje? Ni imena?*

P: *Mislim, da je Dolgi dol. Ma murəm pogledat. Al je Dolgi dol al pa Dol. /.../*

K: *Təm naj bi bla kaj ?*

P: *Təm naj bi bila tudi ali eni so pravli v Leskovcu, drugi pa təm dol, da je ene vrste grobnica oziroma grob od Atile. Ma ku səm pršu v Križ, ne, səm jəmu tudi, imam eno dolino, ravno taku mal večjo, tudi təm je pokopan Atila.*

K: *A, ha ! Tudi v Križu?*

P: *Ja, tudi v Križu je pokopan. Tu je dvesto metrov od Peršoljeve hiše... In verjetno, če boste šli v Dane, boste dobili tudi təm grob od Atile.*

K: *Ki do zdej še nisem čula od Atile na Krasu. Vi misliste, da je povsod, ma ni...*

P: *A, ne? Ma jəz imam občutek, da so ljudje prou bolani na tega Atilo. (86)*

V Križu naj bi zlato Atilovo krsto v kraški vrtači (Hrastičje, Sela⁵²) čuval hudič.

P: *Dvuje se jə govorilo. In sicer to, də je kralj Atila pokopan v neki kraški vrtači v okolici vasi, ampak njegove zlate krste ne more odkriti, ker jo čuva hudič. Po pripovedih je blo nekih posameznikou, ki so v vrtačah opravljali izkope z namenom, da bi odkrili zlato krsto. Ble so vidne tudi jame, vəndər čas jih je prekriu. /.../ (273)*

Zmago Šmitek pogostost motiva o Atili pojasnjuje s hipotezo, da se za predstavami o Atilovih zakladih skriva profanacija predkrščanskih predstav o deželi umrlih. Simbolika Atilovega groba naj bi zamenjala starodaven arhetip svetovne gore ali drevesa kot kozmične osi stvarstva. Izročilo o treh krstah, ki spada v evrazijsko predstvo o pokopu vladarja, ustreza trem stopnjam svetovne gore v simboliki zlata, srebra in bakra, ki predstavljajo idejo tridelnega potovanja duše v onostranstvo. Z rušitvijo prastarih predstav pod krščan-

⁵² V Sloveniji je registriranih devet arheoloških najdišč s toponimom Sela (ARKAS). Zdi se, da je toponim Sela v ljudskem izročilu pogosto povezan z zakladi. Čeprav gre za arheološko indikativen toponim (Slapšak 1995, 20), nisem zasledila spomina na človeške dejavnosti, morda je spomin nanje zgolj zamrznil v toponimu.

skim vplivom so sporočila o mitičnih drevesih, vodnjakih in krstah zamenjali motivi o Atilovih in drugih zakopanih zakladih (Šmitek 2004, 280–283).

Pojem Atilovega zaklada se ne zdi dosti drugačen od vseh »zlatih kočij« in »zlatih telet« (prazgodovinski gradišči Vahta pri Kazljah, Martinišče) in drugih zakladov, ki jih čuvajo kače, zmaji, ki jih imajo kače kraljice (krona), ki so zakopani v ruševinah gradov, naselij, na srenjskih mejah itn. Zakladi zaznamujejo mejnike v prostoru, ki veljajo v ustnem izročilu za manifestacijo »drugega sveta«, zato so nevarni in magični (recimo arheološko najdišče Bilenvrh pri Slopah, ki velja za »tabu« mesto, tromeje, ki veljajo za posrednice z »drugim svetom« itn. Glej poglavje o prostoru) (Champion, Cooney 1999, 198–202). Predstavo, da zaklad prihaja iz onostranstva, odraža tudi izročilo, da cveti na dan sv. Ivana, ko je prehod med svetovi večji kot druge dni (glej poglavje o križiščih).

P: *!...! In tisto o Svjätam Jævani, so govorili, kāmār je blo kej zakopanga, da je cvjalo.*

K: *Kaj?*

P: *Svjäti Jævan, 24. junij, dæ tisti dan, kāmār jæ bla kæšna zæklædnina, dæ tækræt tisto jæ cvælo /cvetelo/. Ku ana luč, ana svtloba. Uoni so rekli cvælo. !...!* (246)

Številna kraška izročila o Atili kažejo na to, da predstava o njem ne zaznamuje časovne kategorije, pa četudi bi ta imela mitično razsežnost, kot je mogoče ugotoviti pri Turkih, temveč je Atila zgolj zgodovinska sposojenka za utemeljitev predstav o zakladih. Ne zdi se mi, da so ti tako zelo povezani s predstavami o svetovni gori, ampak bolj z vsemi vrstami drugih zakladov. Zakladi so v ljudski percepciji posledica stikov z »drugim svetom« in so bolj kot realno bogastvo simbol vseh dobrin, tako zemeljskih kot nadzemeljskih. Večina sogovornikov je povedala, da skorajda ni vasi, ki ne bi imela izročila o Atilovem zakladu na svojem ozemlju. Pogostost izročil o Atilovem zakladu je mogoče pojasniti z željo vsake skupnosti, da na svojem ozemlju vzpostavi stik z nadnaravnim, onstranskim prek izročila o Atili, njegovih grobnicah in zakladih. S tega vidika je bolj kot percepcija časa v Atilovih zakladih prepoznavna težnja po vzpostavitvi stika z »drugim svetom«, ki je integrirano v domače okolje, s čimer je vzpostavljena točka v krajini, ki presega meje zemeljskega.

ZAKLJUČEK

Razpravo o percepciji daljne preteklosti skupnosti sem začela s sodobno prigodo postavitve spomenika o najstarejših izvorih v Rodiku, saj predstavlja vzorčen primer sodobnih teženj po ohranjanju kolektivnega spomina z vzpostavitvijo *lieux de mémoire*. Kolektivni spomin je ne glede na zahodnjaško ali nezahodnjaško perspektivo v resnici odgovor na potrebe sedanjosti. Še posebno danes, ko so izginila tradicijska okolja spomina, je odvisen od diskurza strokovnjakov in svoje materializacije, vizualizacije. *Lieu de mémoire* je lahko zaobjet tudi v nematerialnih pojmi, kot so toponimi ali priimki, iz katerih ljudska etimologija črpa zavest o svojih prednikih. Med tovrstnimi razlagami prevladuje težnja po vzpostavitvi povezave s plemenitimi predniki, za katere se zdi, da potrjujejo skupnost kot posebno in drugačno od drugih.

Večina vprašanj o daljni preteklosti ostaja brez odgovora, kvečjemu se ljudje pri tem naslonijo na prostorske vidike izvorov: govorijo o najstarejšem delu vasi ali kontinuiteti

skupnosti z nekdanjimi prebivalci ruševin iz okolice, ponavadi ajdi. Prek prostorske kontinuitete z naselji v bližini se skupnost dojema kot avtohtono, »od vekomaj« na tem mestu, s čimer opusti vsakršne elemente, ki ne bi potrjevali njeno poistovetenje s prostorom, ki ga zaseda. V ajdih je po eni strani mogoče prepoznati mitične predstave o prvotnih bitjih nadnaravnih lastnosti, ki so ustvarjali svet, po drugi strani pa se v njih lahko skriva zamegljen spomin na stike s staroselci, »drugimi«. V percepciji preteklosti ajdi predstavljajo začetek časa, časa pred krščanstvom, pred nastankom »naše skupnosti«. Pomen identifikacije s krščanstvom v koncipiranju preteklosti bi bilo mogoče prepoznati tudi v izročilih, ki začetke vasi povezujejo s cerkvijo, ki najbrž ne predstavlja le *lieu de mémoire* »starih časov«. Vse bolj se zdi, da postavitve cerkve nima le prostorske vloge svetega središča na kozmološki ravni, temveč na lokalni ravni (vasi) predstavlja časovno kategorijo začetka »našega časa« – kristjanov. Za antagonizem »našega« v tradicijski percepciji preteklosti veljajo Turki, ki so predstavniki nevarnega in kaotičnega. Po njihovem umiku naj bi se vas ustanovila, svet se iz kaosa spremeni v kozmos, urejen, bivalen svet. Zakladi, ki jih Turki puščajo za seboj v izročilih, imajo podobno funkcijo kot oni, saj prihajajo tako kot Turki iz »drugerega sveta«. Poleg Turkov si ljudsko izročilo o preteklosti skupnosti prisvaja zgodovinske elemente, kot so templjarji in Francozi, s čimer se vzposavlja povezava z naracijo preteklosti širše skupnosti.

Skupno vsem dosedanjim izročilom je, da se čas odraža kot vidik prostora, krajine. Globina časovnih »korenin« nima nikakršnega pomena za ljudi, saj se berejo v domači krajini. Kolektivni spomin skupnosti se uteleša v krajini, ki daje iluzijo večnega trajanja. Prek pripovedi o prednikih iz bližnjih ruševin si skupnost pravzaprav ustvarja topografsko kontinuiteto, tako kot si jo je na širši ravni zagotovil krščanski kolektivni spomin s svojim uprostorjenjem v »Sveti deželi«. Odvisnost spomina od prostora je vidna v primerih, ko se s spremembo bivalnega kraja in njegovih uprostorjenih tradicij spomin izgubi. Da je prostorjenje časa vdelano že v naš sistem percepiranja, priča njuna soodvisnost v jeziku in v tehniki spominjanja, ki poteka kot imaginarno potovanje skozi prostor. Prostor namreč ni podlaga, v katerega bi se zgodovina vpisovala, temveč je že sam del percepcije. Skozi habitus, akterjevo gibanje skozi prostor se prostorski pomeni aktivirajo. Lovsko-nabiralske skupnosti se tako o svojih mitičnih prednikih učijo prek gibanja v prostoru, krajini, kar prav tako spominja na zahodnjaško tradicijsko naracijo preteklosti, izvorov skozi prostorsko perspektivo.

Prostor velja za konkretno danost, saj tradicijska miselnost ne razlikuje med realnim in zamišljenim. Tako je v začetkih časov Bog sam ustvaril Kras in svetniki so udeleženi svoje čudeže v kraški krajini, ne le na splošno, ampak v vsaki vaški krajini posebej. S tem so območje vsake skupnosti posebej tudi posvetili. V krajini Krasa se zgodovina preigrava tudi v izročilih o Atilovih zakladih, ki si v resnici zgodovinsko osebnost le sposojajo, da v domače okolje integrirajo in udomačijo nadnaravno, ki, kot bomo videli v nadaljevanju, ohranja ravnovesje dveh svetov.

Čeprav je bil predmet razprave čas oziroma percepcija daljne preteklosti, je od nje kot abstraktne kategorije ostalo bolj malo. Tradicijska miselnost namreč abstraktnega časa ne pozna, temveč si ga konkretizira v domači krajini. Z drugimi besedami, raziskovanje daljne preteklosti v vaški skupnosti pomeni raziskovanje domače krajine. Čas je namreč podrejen prostoru, saj je preteklost zgolj vidik krajine.

STRUKTURA PROSTORA V USTNEM IZROČILU

»Meja prinaša obliko in red, opredeljuje in daje smisel, medtem ko brezmejnost preplavlja oblike, je neprilagojena, zbuja strah in je kraljestvo neznanega, barbarskega /.../.«

(F. Juri 2010, *Vrnitev v Las Hurdes. Vojne, ljubezni, črne štorke in oddaljeni Istriani*. Ljubljana: Sanje, str. 205)

PROSTOR KOT IZRAZ SKUPNOSTI

Naj za uvod izpostavim le nekaj ključnih misli o dojemanju narave prostora, ki so bile že nakazane v poglavju o fenomenologiji prostora. Že večkrat je bilo pokazano, da je prostor socialni konstrukt in da so njegove konceptualizacije posledice spreminjajočih se zgodovinskih kontekstov ter kulturnih specifik (Descola, Pálson 1996, 15). Ker vsaka skupnost ustvarja, oblikuje, spreminja in izrablja prostor glede na svoj sistem reprezentacije sveta, se prostor kaže kot način manifestacije ali izražanja skupnosti. Zato so načini zasedbe prostora in izrabe prostorskih virov neločljivi od njegove simbolne kodifikacije (Cadoret 2007, 235–236). Claude Lévi-Strauss meni, da nezavedne mentalne strukture tvorijo kulturne vzorce, ki se kot socialne in simbolne oblike kažejo v odnosu do prostorske organizacije. Primer tega, kar označi kot konceptualizirano topografijo, je že navedena krožna struktura vasi Indijancev Bororo iz Brazilije, v kateri je »uprostorjen« celoten simbolni sistem socialnih, kulturnih in verovanjskih vidikov skupnosti (Lévi-Strauss 1989; 2004a, 185; 2004b, 207–214). Pierre Bourdieu preseže strukturalizem s poudarjanjem pomena »prakse«, habitusa, zunaj katerega prostor nima nikakršnega pomena. V organizaciji notranjosti hiše prepozna mikrokozmos vseh simbolnih odnosov. Ker družbena praksa aktivira prostorske pomene, ti niso fiksirani v prostoru, ampak jih priključijo akterji s svojim gibanjem skozi prostor (Bourdieu 1969; Low, Lawrence-Zuñiga 2003, 9–10).

Clifford Geertz argumentira, da je tudi okolje aktivni in središčni dejavnik pri oblikovanju socialnega življenja. Skupnost si v dolgem procesu adaptacije na lokalno okolje iz njega naredi dimenzijo same sebe (Geertz 1972, 87–88). Po njegovem mnenju se etos, ki zajema moralne in estetske vidike kulture, ter pogled na svet, v katerega sodi pojmovanje

narave, sebe in družbe, spajata v simbolih, ki so za nekatera ljudstva utemeljeni v naravi. Pripadniki plemena Oglala (Siux) namreč verjamejo, da je krog sveti simbol, saj naj bi veliki duh ustvaril vse v naravi, razen kamna, v obliki kroga. Oglala zato ustvarjajo okrogle *tipije* (šotore), okrogle tabore in ob ritualih sedijo v krogu. Okrasni polni krog je simbol sveta in časa. Za večino Oglala je krog sveti simbol, ki se ne razlaga zavestno, ampak se občuti intuitivno. Ideja o svetem krogu kot naravni obliki, ki jo najdemo v mesecu, človeškem telesu, taboru, ščitu, *tipiju* in taborskemu krogu, jim daje osnovo za ritualna dejanja. Predstavlja jim izhodišče za moralne, mitične in druge interpretacije pomenov v vsakdanjem življenju, kot recimo, »ko se v okroglosti kamna vidi dokaz, da je moč oblikovanja, ki jo ima dobro, zmagala nad zlom« (Geertz 1998, 175–178).

Po mnenju Edmunda Leacha je metafizične koncepte, ki nastajajo v umu in so predstavljene v besedah kot na primer »bog« in »duh«, treba eksternalizirati. Prvi način je s pripovedovanjem zgodb (mitov), v katerih so metafizične ideje predstavljene z dejanji nadnaravnih bitij. Drugi način je z ustvarjanjem posebnih materialnih objektov, zgradb in prostora, ki se uporabljajo za predstavitev metafizičnih idej in njihovega razumskega okolja. Oba načina sta medsebojno odvisna, eden je metafora drugega (Leach 1983, 58).

Materialno okolje predstavlja socialni kontekst, v katerem se odvijajo socialni odnosi v kulturi, je nosilec vrednot, idej in čustev. Arheologi in antropologi v materialni kulturi prepoznajo pričevanja o določeni obliki družbe, saj je materialna kultura integralen del tega, kar ta družba je. Kup kamenja (angl. *cairn*) v naravi, ki ga hribolazci ponavadi ustvarjajo na vrhovih gora, sicer nima nikakršne koristne, praktične vrednosti, njegova vrednost je povsem simbolna in socio-kulturna. Je kulturno oblikovan mejnik, ki kaže na najvišjo točko, mejo ali pot in izraža prisotnost nekoga na tem mestu. Vsak kup kamenja je unikaten ter specifičen, ne obstaja sistematična tradicija izdelovanja kupov kamenja, pa vendar gre za odraz tega, »kako živimo s stvarmi in skozi njih« (Dant 1999, 1–7).

Zaradi tesne prepletenosti bo poglavje o strukturiranosti prostora težko ločiti od analize časa v ustnem izročilu. Videli smo, da je prostor hkrati neločljiv od časa, ki je prav tako socio-kulturnen (Gell 1992). Po mnenju Nancy D. Munn sta čas in prostor medsebojno integralna, zato prostor definira kot »drugi jaz časa« (angl. »*Other Self*«) (Munn 1992, 94). Nekatero povedke o času ustanovitve vasi, pri katerih sem preučevala strukturiranost preteklosti vasi, bodo zato v pričujočem poglavju uporabljene za analizo konceptualizacije prostora. Osnovno vprašanje, ki ga bom v tem poglavju razreševala, je, kako človeška misel strukturira prostor. Začela bom s tistim, ki je človeku najbližje, to je s konceptualizacijo življenjskega prostora človeka, vasi in njene okolice.

RAZMEJITEV PROSTORA

Ustanovitev vasi se na ravni prostora začne z njegovo prilastitvijo. Motiv prisvojitve prostora je prikazan v ustnem izročilu vasi Utovlje, Dutovlje, Tomaj, Šepulje, Križ in Godnje, v katerem je poudarjeno določevanje mej posesti ob dedovanju.

/.../ Po prvi razlagi naj bi ime *Utovlje* izhajalo iz »od tule«, *Dutovlje* iz »do tule« in *Tomaj iz »tu maj« – to imej ti. To so rekli, ko je nekdo delil to zemljo, oče otrokom. Nekaj je takrat že moralo biti tam, recimo polje, gozd. /.../* (5)

Po pripovedovanju prebivalke Tomaja je duhovnik Matija Sila zapisal varianto povedke v začetku 20. stoletja, po kateri naj bi grof razkazoval meje svojih posesti.⁵³

Sila /pripovedovalka pojasni, da je v Tomaju služboval od 1894 do 1924/ je zapisal, da je živel grof v Tomaju, ki je svojim podanikom razložil, kje je meja: »Od tovlje (Utovlje) do tovlje (Dutovlje), to je moje.« (24)

Osnovni motiv povedk se rahlo spreminja: Nekdo razdeli zemljo svojim dedičem ali si jo dediči razdelijo med seboj ali nekdo razkazuje meje svoje posesti. Po besedah, ki so izrečene med delitvijo ali razkazovanjem posesti, naj bi vasi dobile imena. A vodilni motiv vseh povedk je dejanje ustanovitve vasi in vaše posesti s postavitvijo mej.

Dejanje določanja mej pri osnovanju določene posesti se ne zgodi pred trenutkom srečanja s prebivalci iz sosedstva. Fazi prve ustanovitve naselbinskih predelov sledi proces prilastitve območja in določanja mej, ki zajema hkrati vzpostavljanje družbenega odnosa s sosedi (Bouju 1995, 356–358).

Ustanovitev naselja ni nič drugega kot način, da si neki prostor naredimo za svojega, si ga prisvojimo in ga razmejimo od drugih prostorov kot tujih prostorov. Z razmejitvijo se razloči dva ali več prostorov tako, da se jim podeli različne simbolne kvalitete: moj in prostor drugega, prostor mojega bivanja, varnosti in reda nasproti tujemu prostoru, nevarnemu, nečloveškemu, barbarskemu (Segaud 2007, 100–103, 121; Risteski 2001, 157).

Po mnenju Edmunda Leacha s simbolnim razlikovanjem ene kategorije od druge ustvarjamo meje, ki predstavljajo prekinitev tistega, kar je naravno neprekinjeno (Leach 1983, 52). Koncept mej in pragov v življenju posameznika in skupnosti je prvi razvil Arnold van Gennep v *Les rites de passage* leta 1908. Meje in rituali prehoda, ki vključujejo obrede ločitve od predhodnega sveta (preliminalni), prehoda med svetovoma (liminalni) in vključitve v novi svet (post-liminalni), uravnavajo prehode med različnimi družbenimi statusi v človeškem življenju (na primer otroštvo, odraslost, poroka, materinstvo ali prehod v status duhovnika, kralja itn.), med različnimi časovnimi termini (na primer letni časi, koledarska obdobja) in teritoriji. Prehodi mej in pragov, tako kot prehodi med različnimi družbenimi statusi, so bili obeleženi z rituali. Te so ljudje izvajali tudi pri prehodu teritorialnih mej, ki so bile ponavadi označene s posebnimi objekti ali z božanstvi mej (van Gennep 1977; Ellis Davidson 1993b, 7–8; Leach 1983, 55). Po mnenju Mary Douglas se s postavljanjem mej oziroma poudarjanjem razlike med znotraj in zunaj meje, spodaj in zgoraj, moškim in ženskim, z in proti ustvarja videz reda (Douglas 2008, 5; Segaud 2007, 100).

Radu Dragan argumentira, da človeška misel ne more delovati na konceptu *kontinuumu*. Prostor, ki je brez lastnosti, je prostor, ki je v začetku ustvarjen od Boga. Ta je raven, enoličen, prosojen in neskončen. Tak prostor je idealen, pojmoven (fr. *conceptuel*), kot jajce *Amme* Dogonov ali ploščata zemlja (fr. *terre plate*). V kozmogonskem mitu je prvotno

⁵³ Originalnih zapiskov duhovnika Matije Sile nisem našla, saj naj bi bili založeni v župnišču v Tomaju.

dejanje separacija. Svet, ki ni diferenciran, ne more biti predmet zgodovine (Dragan 1999, 95, 174, 328–329). Izročilo o nedefiniranosti oblike pred nastankom sveta je mogoče najti tudi med pripovedmi Janeza Trdine, čeprav je zaradi njegovih samovoljnih dodatkov potrebna previdnost. »Ničesar ni bilo, ko Bog, sonce in morje,« se pripoved začne. V nadaljevanju povedke svet nastane iz zrna peska, ki pade Bogu izza nohta in ostane na površini, kjer ostane vse, kar pade (Trdina 1858, 60–61; Šmitek 2004, 11).

Da bi človek razumel prostor, ga mora diferencirati z vnosom koncepta meje, ki izhaja iz sistema binarnih opozicij. Z razdelitvijo pojmov v (vsaj) dve nasprotni kategoriji se vzpostavi pogoj za funkcioniranje (vsakršnega) logičnega sistema (Dragan 1999, 95, 322).

Že leta 1912 je Émile Durkheim z razlikovanjem med kategorijama profano in sveto dokazoval, da med redom profanih in svetih fenomenov vlada odnos popolne diskontinuitete: »V zgodovini človeške misli ni primera, da bi se dve kategoriji stvari tako globoko razlikovali in tako ostro zoperstavljali« (Durkheim 1982, 37). Durkheimovi sodobniki in kasnejši avtorji (Douglas 1993, 1999; Eliade 1987; 1992; Gell 1992) so si bili enotni, da so družbene skupnosti pojmovala prostor dvojno, na osnovi binarnih opozicij, ki običajno ustrezajo razlikovanju med svetim in profanim prostorom. Mircea Eliade tako razlikuje med divjim, nepoznanim območjem v domeni kaosa, in nasprotnim, kultiviranim območjem v območju kozmosa (Eliade 1987; 1992, 21–23). Dualistična perspektiva se kaže v nasprotjih, kot so »socialni« in »divji« prostor, »osvojen« in »organiziran« v nasprotju z »neosvojenim« in »kaotičnim« prostorom. Za prostorom človekovega bivanja je svet divjine, ki predstavlja preddverje htonskega sveta, naseljeno z nevarnimi bitji (Radenković 1996a, 47; 1996b; Risteski 2005).

Pred kratkim je sicer Philippe Descola pri dekonstrukciji tradicijskih antropoloških kategorij pokazal, da opozicije med »divjim« in »domačim« (ali med naravo in kulturo) niso tako univerzalne, kot se je dolgo časa mislilo. Ponekod dvojnost kategorij ne deluje tako striktno ali je celo odsotna, kot recimo pri nomadih in lovcih-nabiralcih. Čeprav je res, da večina kultur identificira prostor zunaj človeškega nadzora z divjino, včasih ta ne deluje po principu binarne opozicije ali se spreminja glede na kontekst (Descola, Pálson 2002, 8–12; Segaud 2008, 119–120).

POMEN TERITORIALNIH MEJ

Primarno dejanje vsake kolonizacije je določitev mej. Iz preteklosti je poznanih veliko izročil o magično obrednih dejanjih osvojitve prostora ob ustanovitvi naselij, od katerih je eden ključnih elementov razmejevanje, in sicer od antičnih grških *polisov*, mesta Birsa v Kartagini, ustanovitve Rima itn. (Segaud 2007, 100–103, 121; Risteski 2001, 157; Dragan 1999, 96) do novejših izročil v Makedoniji (Risteski 2005, 185, 195–200).

Dokler si prostora človek ni prisvojil prek obreda, v Makedoniji recimo z magijskim oranjem okoli vasi, je prostor ostajal tuj (Dragan 1999, 93, 202; Risteski 2005, 185). Prisvojitve teritorija je potekala na osnovi različnih obredov. Mesto prevzema posesti je bilo ponekod razkrito na osnovi določenih znamenj. Primer takšnega prisvajanja zemlje je mogoče najti v tradiciji zgodnjih naseljevalcev Islandije. Ti so si prisvojili namreč tisto zemljo, ob

kateri so našli naplavljenе dele visokih sedal (angl. *posts of their high-seats*),⁵⁴ ki so jih prej vrgli v vodo. Magični obred prisvajanja posesti se je lahko izvajal z njeno posvetitvijo tako, da so nosili ogenj okoli nje. Meje posesti so bile lahko določene s tem, koliko zemlje je nekdo lahko prehodil, prejezdil ali zoral v enem dnevu, koliko zemlje je lahko prehodil do srečanja s sosedom, koliko terena je lahko prekril s trakom kože domačih živali, kako daleč je lahko vrgel nekaj (recimo v krogu razdalje, v kateri je bila vržena sekira), prenašal mejnik itn. (Grafenauer 1957, 97–105; 1959, 135–148; Kvideland 1993, 13; Dragan 1999, 92–99; Risteski 2005, 201–203, 217). Za označevanje teritorija je bil tako uporabljen čas oziroma potovanje, ki je pojmovano kot oblika moči nad zemljo. Posesť se po drugi strani lahko odraža kot podaljšanje človeka (recimo pri metu sekire) (Dragan 1999, 93, 97, 111). O velikem pomenu meje govorijo številne povedke o posmrtnem kaznovanju človeka, ki je za časa življenja skrivaj prestavil mejnik z namenom povečanja svoje posesti (Grafenauer 1957: 105–107; Matičetov 1966; Kvideland 1993, 13; Dragan 1999, 105; Mencej 2005a, 170). V Tomaju je bila na vprašanje o hudiču zabeležena povedka, v kateri je kljub precejšnji nerazumljivosti mogoče razbrati, da govori o posmrtnem sankcioniranju prestavljanja mejnikov.

»Kam čem vrčť?«

»Kamor si vzel.«

Takrat se je slišalo, da se je udrl kup kamna.

Pomeni, da je mejnike med parcelami prekladal. Tako je rešil preteklo željo, da si je toliko drugega prisvojil. (36)⁵⁵

Pri določenih družbah, kot recimo pri ljudstvu Yami iz Taivana, je neprehodnost mej vzdrževala institucija smrtne kazni, ki bi doletela kršitelje. V tem je razvidna ideja močnih vezi med teritorijem in človekom, ki dosega skoraj že raven medsebojne identifikacije.⁵⁶ Dogoni iz Nigerije poznajo božanstvo, ki je čuvaj tako simbolnih kot geografskih mej. V prvem primeru božanstvo nadzira prelome strogih prepovedi, v drugem pa prekoračitve mej teritorija. Meje so najboljše mesto za spopade in oborožene bitke med sosedskimi skupinami, tudi ko njihov cilj ni nujno osvajanje teritorija (Vincent 1995a, 14–15; Boju 1995, 362–363).

V Makedoniji se zaključena mejna črta vaške posesti, katere funkcija je ločevanje od prostora drugega, imenuje *mežda*, *međa*, *sinor*, kar je prevzeto iz grščine, in *atar* iz turščine.⁵⁷ Ljupčo S. Risteski opaža, da se meje in periferije vaških posesti v Makedoniji poudarjajo z umestitvijo svetih točk nanje, med njimi tudi cerkev in grobišč. Sveto mejno črto vaščani varujejo, vzdržujejo in obnavljajo. Tako v Makedoniji kot Bolgariji je bila meja označe-

⁵⁴ V pisnih virih omenjeni predmeti so posvečeni bogu Toru in so veljali za simbol rodovnega poglavarstva (<http://74.125.77.132/search?q=cache:XZpzLEnYCMJ:www.northvegr.org/lore/landnama-bok/010.php+high-seat-pillar&cd=3&hl=en&ct=clnk&gl=si&client=firefox-a; 4. maja 2009>).

⁵⁵ Zaradi odsotnosti zvočnega posnetka (sogovornik ni dovolil snemanja), ostaja le zapis v terenskem dnevniku, ki ga ni mogoče bolje pojasniti.

⁵⁶ Identifikacijo med zemljo in dušo po mnenju Raduja Dragana odraža tudi srednjeveška dajatev, v Romuniji imenovana *dušegubina* (»izguba duše«), ki jo povzročitelj smrti nekoga ni plačal družini, temveč državi (Dragan 1999, 120–121).

⁵⁷ Po ustnem sporočilu Božidarja Slapšaka.

na ali z markantnimi naravnimi točkami ali s kamnitimi križi in hrasti, ki so imeli vlogo njenega varovanja (Risteski 2005, 185, 194–200; Šmitek 2004, 211–212). V Romuniji so simbolno mejo po vaseh označevali križi, ki so bili postavljeni na vpadnih cestah v naselje. Leta 1815 je zabeležena tudi njihova postavitvev na mejah ozemlja Bukarešte z namenom ločevanja posesti od okoliških vasi (Scarduelli 1985, 6).

Po mejah srenjske posesti so bili organizirani vsakoletni obhodi, kot recimo za časa binkošti v Zgornji Ziljski dolini na Koroškem ali na slovenskih trgih in v mestih (Šmitek 2004, 213–214). Ciklično obredno obnavljanje meje so poznali v Makedoniji, kjer so na drugi dan velike noči ali na dan sv. Trojice (mak. *Duovden*) vsi vaščani v procesiji obhodili mejo srenjske posesti s križi in z drugimi svetimi cerkvenimi predmeti, pri čemer so se ustavljali na označenih obrednih mestih (Risteski 2005, 216–217).

Analogijo postavljanja svetih točk na mejo najdemo že v antični Grčiji. Susan Guettel Cole opaža, da je tempelj na teritoriju, kjer obstaja posamezno večje populacijsko središče – *polis*, postavljen v bližino teritorialne meje. Nasprotno so območja, kjer ni bilo niti enega samega koncentriranega središča prebivalstva, potrebovala regionalni tempelj, ki je bil postavljen bolj središčno glede na teritorij. Meje med sosednjimi *polis* so bile bolj podobne pasu kot preprosti črti. Mejna območja so bila neobljudena zaradi narave same, kot recimo visoka gorovja ali puščave, ostajala so neposeljena, ker so bila sporna⁵⁸ ali ker so bila tako občutljiva, da so morala biti ohranjena kot nevtralne cone,⁵⁹ ki jih varujejo bogovi. Tako recimo je *hiera orgas* med Atenami in Megaro ostalo nekultivirano območje in pod zaščito elevzinskih boginj (Guettel Cole 2004, 67–68, 77).

V rimskem imperiju so mejni kamni (lat. *termini*) imeli določene religiozne povezave. Rimljani so poznali boga Termina (lat. *Terminus*), pri čigar praznovanju, imenovanem terminalije (13. februar), so mu sosedje žrtvovali in imeli gostijo pri enem ali več mejnikih. Medtem ko centurijacijski kamni⁶⁰ niso imeli religioznih konotacij, so Rimljani za postavitev vsakega mejnega kamna ali skupino mejnih kamnov opravili obred. Žrtvovali so žival, njen pepel in druge daritve so postavili v luknjo, ki so jo izkopal. Po antičnih virih naj bi bog Silvan prvi postavil mejni kamen in vsaka posest naj bi imela tri Silvane, enega za čuvaja hiše, enega za podeželje kot boga pastirjev in enega, imenovanega *orientalis* (»vzhodni«), ki ima gaj na meji.⁶¹ Premakniti mejni kamen je veljalo za religiozni in civilni prestop. Religiozni pomen mej je prepoznaven tudi v navodilu zemljemerca Gromatika (lat. *Gromaticusa*), naj se ponekod postavi kamnite oltarje, na katerih naj bo na strani kolonije označena meja kolonije, na drugi strani pa ime prebivalcev sosednjega mesta. Tako kot v Mezopotamiji, na Bližnjem vzhodu in v Sredozemlju so bile meje na-

⁵⁸ Angl. *they were contested*, angleški prevod iz stare grščine »lands in between« (Guettel Cole 2004, 77).

⁵⁹ Angleški prevod iz stare grščine »lands held in common« (Guettel Cole 2004, 77).

⁶⁰ Centurijacija je sistem razdelitve zemlje v rimskem imperiju, ponavadi aplicirana na *ager publicus*, tj. na zemlji, ki jo je država osvojila (Dilke 1971, 87–89).

⁶¹ Koncept treh elementov teritorija spominja na slovensko izročilo o tročanu iz območja Cerknega, ki je kot temelj vsake gradnje ali posesti označeval tri naravne sile (voda, ogenj, zemlja) in bil opredmeten v treh kamnih ali drugih naravnih elementih. Podobno je v izročilu iz Cerknega veljal eden izmed treh kamnov tročana za binkla – varuha (Pleterski 2006, 42–58; glej poglavje o babi).

ravne markantne točke (reke, drevesa) ali umetno zgrajene, kot so zidovi ali mejni kamni (Dilke 1971, 98–108). Religiozni pomen je imela mejna črta, imenovana pomerij (lat. *pomerium*), ki naj bi jo ob ustanovitvi mesta Rim obredno zoral mitični ustanovitelj Rómul. Pri tem je trikrat dvignil plug na mestih, kjer naj bi stala prihodnja mestna vrata. Ker je brat dvojček Rém preskočil posvečeno mejo, ga je Rómul ubil. Pomerij je označeval posvečeno in politično mejo mesta, znotraj katere so veljala posebna pravila. Pomerij je bil tudi del obreda ob ustanovitvi drugih mest (glej Blumenthal 1952, 1869–1876; Segaud 2008, 102, 121).

Da mora biti označevanje mej po vidnih markantnih točkah v krajini izpeljano že ob sami ustanovitvi naselja, je zapisano v sanskrtskih zakonih Manuja (*Manusmrti*) iz 1. st. pr. n. št. Ob tem je bilo treba na končnih točkah mej zakopati stvari v posodah, ki jih besedilo posebej določa. Že v Vedah je navedeno, da je v primeru odsotnosti primernih naravnih elementov za označevanje teritorija lova med različnimi plemeni treba označiti drevesa, ki so na meji. Tovrstna poročila so ohranjena tudi iz srednjega veka (Dragan 1999, 93, 101). Darovanje predmetov in žrtvovanje na mejah sta zabeležena tudi v folklori po vsej Evropi, kar bo pokazano v nadaljevanju (Dragan 1999, 42–65, 99; Kvideland 1993, 19).⁶² Ob razmejitvi posestva so v Sv. Petru v Primorju ob prisotnosti notarja in obeh lastnikov delno zakopali mejnik, na vsako stran pa po eno škrlo, ki so ju imenovali »priči«.⁶³

Kot drugod po svetu in Sloveniji (Šmitek 2004, 211–212) so na Krasu za označevanje mej v krajini uporabljene izstopajoče strukture v krajini, kot so hribi, naravne skale, jame, groblje kamenja, zidovi itn. Med glavnimi mejniki med lokavskim in povirskim območjem so tako leta 1656 omenjene naravne vzpetine ali skale, kot so Velike stene, Železna babica,⁶⁴ Stari tabor, ruševine starega gradu, skala Topli dol in skala Na bregu (Slika 5; Kjuder 1956-60, 21).

Na območju vasi Beka pri Kozini so bile za mejnike uporabljene groblje kamenja, ki so jih imenovali »muše« (Medvešček 1992, 159).

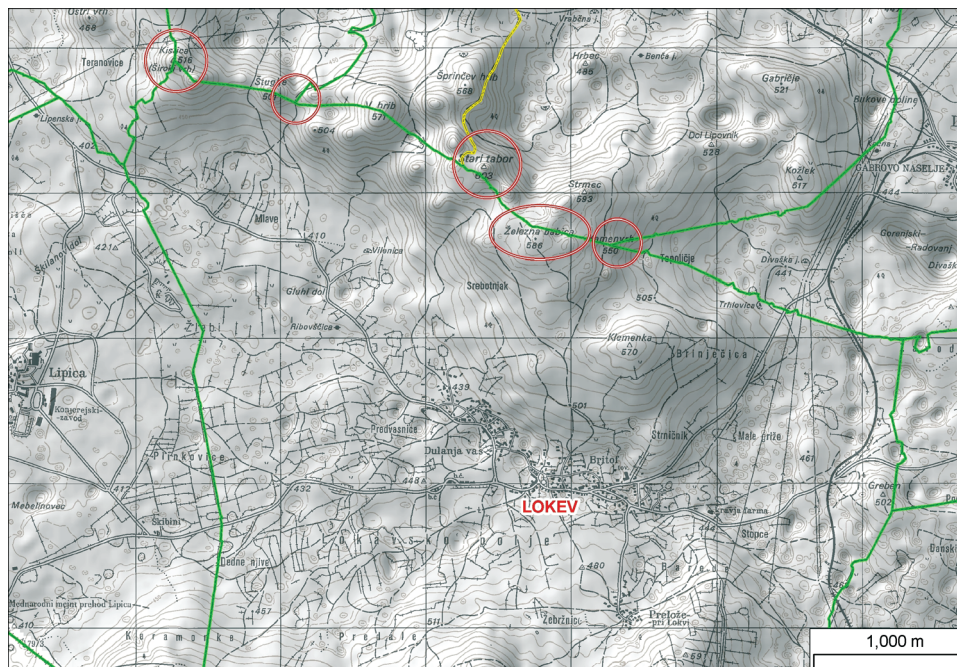
Na meji z Benečani so bili v davnini postavljeni mejniki, ki naj bi jih obe strani spoštovali. Okoličani so pogosto videli, da so nekatere odstranili ali pa premaknili v škodo Avstrije. Tako so večkrat deli njive ali vinograda čez noč postali last drugega grofa. Da bi se to ne dogajalo več, so kmetje sami na mejo postavljali ogromne skladovnice kamenja, ki so jih imenovali »muše«, ki jih je še danes mogoče videti /.../ (Medvešček 1992, 159).

Na severnem delu Krasa skoraj ni bilo pogovora o mejah, ne da bi domačini omenili Železna vrata (Slika 6). Kot je razvidno že iz samega toponima, gre za vrata v regijo, okrog katerih se je spletla vrsta izročil. Železna vrata označujejo prehod med zgornjo in spodnjo

⁶² Darovanje na mejah spominja na darovanje ob osvojitvi novega teritorija ali postavitvi temeljev hiše (Dragan 1999, 42–65). Na Mršah v Brkinih je ohranjeno izročilo o darovanju pod osnovnim temeljnim kamnom hiše, imenovanim »skaljota«. V robec pod njo so zavili žitni klas, srp, oljčno vejico, oglje z ognjišča in podobno. Če je bilo s hišo kaj narobe, so rekli, da ni bilo pod »skaljoto« prave »birunge« (Medvešček 1993, 156).

⁶³ Zahvaljujem se etnologinji Zvoni Ciglič za podatek iz arhiva Pokrajinskega muzeja Koper iz etnološkega oddelka.

⁶⁴ Toponim bo obravnavan v poglavju o babi z mitične perspektive.



Legenda: Zelena črta: oznaka današnjih katastrskih občin;

Rumena črta: nekdanje meje katastrskih občin (© GURS«; Izdelal: Sašo Poglajen).

Slika 5: Naravni mejniki med lokavskim in povirskim območjem. V lokavskem izročilu se hribovit greben med Lokvijo in Sežano imenuje Vrščiči.

Primorsko, »sə prou nə konfini /na meji/. Meja med Gorico. Med Vipavsko in Krasəm /.../« (Pripoved 350). Na vprašanje, od kod ime Želzna vrata, so se med ljudmi porodile različne razlage, od mitnice do bitke s Turki in železne barve skal.

/.../ P1: *So rjækli zətu, ker jə bla bitka dugo cajta in njəso šli ne čje /niso šli ne tja/, ne səm an milimetər. Jə bla duga bitka in su se tukli in ne ani, ne drugi... In zətu so rjækli Željəzna vrata.*

P2: *Jəs səm pej slišla, də zətu, kə sə nə objəh strəneh sive skale, take poduobne željəzu, zətu sə rjækli.*

P1: *Ma vənde /tam/, də jih je šlu groznəh, də jih je palo.*

K: *Vi pa ste ču za ta vrata, tu də je poduobnu vratəm?*

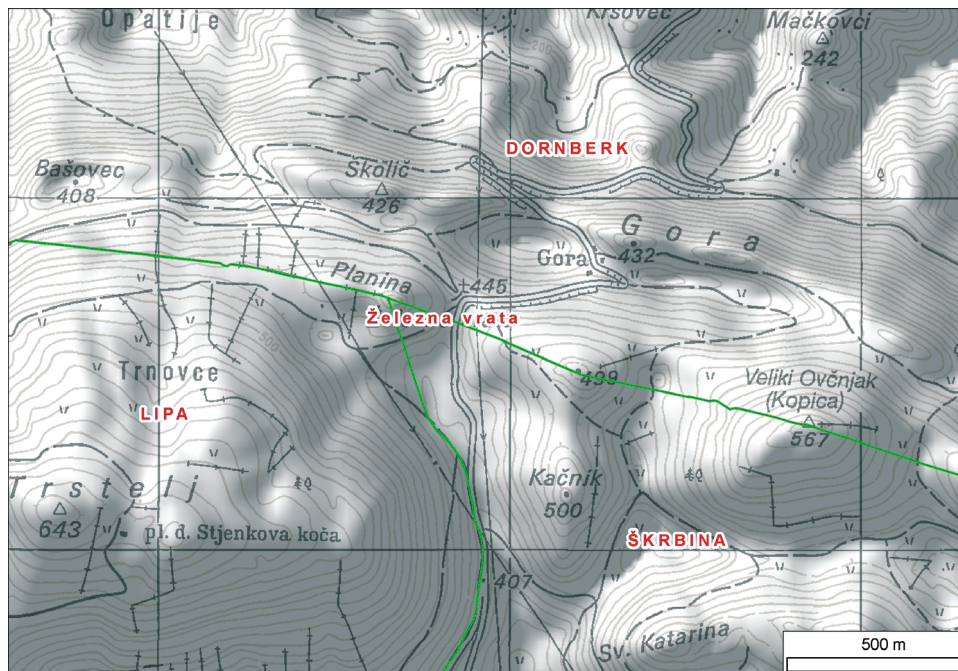
P3: *Ja, podobnu vratəm.*

P2: *Səj jə poduobnu vratəm, jə təkū skala nə obeh stranəh. /.../ Jə bla žə prej kašna bitka, ne, za časa Turku. Sej ləhko tisti kipəc ima təd kej, tisto znamenje... Kaku znamenjə jə guor?*

P1: *Kjəri? Pil? Od Bašəvih jə edən postavu tisto.*

K: *In zəkaj je postavu?*

P1: */.../ Al jə bla kašna nəsrijəča, də sə jə zahvalu al kej, nə murəm reč /.../. (335)*



Slika 6: Železna vrata kot mejnik na severnem delu Krasa (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

Železna vrata predstavljajo severni prehod v kraško regijo, kjer naj bi potekala tudi »francoska cesta« (Pripoved 323). Tako naj bi se jim reklo zato,

ker nej bi bla tu meja med grofijama /kasneje pove med Goriškim-Rihemberškim in Devinskim grofom/ in takrat so ble še mitnice, mitnina /.../ in tule, naj bi blu taku, da so rekli, da so vrata željazna, da ne muorš jat mimu, da se ne morš izogant tega, še posjebno ne z vozmi, kar ni blu nobene druge poti (Pripoved 309).

Razlaga, da naj bi Železna vrata poleg meje med grofijama služila kot edina možna pot v regijo, dobro ponazarja pomen posebnih mest, ki so po mnenju Ljupča S. Risteskega predstavljala edinstveno družbeno priznana legalna vrata med regijami. Vse prehode zunaj teh fizično-geografsko in socialno določenih točk se je razumevalo kot asocijalne (Risteski 2005, 227). Že Arnold van Gennep je opazil, da so ljudje s posebnimi znamenji (zidovi, mejniki, kipi in drugimi simboli) označevali mesta prehoda na mejah, in sicer ne po celotni meji, temveč zgolj na točkah prehoda, na poteh in križiščih, ki so simbolno označevale tranzicijo z enega na drugi teritorij oziroma fazo v obredih prehoda (van Gennep 1977, 16–20). Velik pomen teh ključnih prehodov, tako v geografskem kot socialnem smislu (prehod med političnimi teritoriji), se ohranja skozi tisočletja. Že v bronasti dobi so v neposredni bližini Železnih vrat in drugih ključnih prehodov v regijo poselitvene teritorije simbolno označevale gomile (Slapšak 1999, 157; Novaković 2001, 232). V srednjem veku pa vse do danes so Železna vrata delovala kot mejnik med različnimi grofijami, pokraj-

nami, občinami in manjšimi katastrskimi ozemlji. Logično je, da je tako močan simbolni prostor socialno dogovorjenega prehoda mej označen še s krščansko kapelico.

MEJE SRENJSKE POSESTI V STIKU Z ONSTRANSTVOM

Rodik: Žrtvovanja, nadnaravna bitja

Analiza umeščanja izročil o stiku z nadnaravnim v prostor, o katerem govorijo, je obrodila presenetljiv rezultat: V Rodiku je večina skrivnostnih mest ali krajev, kjer straši, umeščena prav na mejo ali periferijo vaške posesti. Koncentracija izročil o stiku z nadnaravnim na srenjskih mejah se ujema s spoznanjem, da so se teritorialne meje simbolno poudarjale s »svetimi«⁶⁵ točkami.

Pokaže se, da ima ključno vlogo pri opredelitvi izročila o nadnaravnem njegova umeščenost v prostoru oziroma odnos mesta izročila do katastrske meje. Če vrišemo na zemljevid rodiške krajine lokacije, na katere se navezuje izročilo o stiku z nadnaravnim, se v vasi in njeni bližnji okolici pokaže praznina. Mesta stika z nadnaravnim so zgoščena v določeni razdalji od naselbine. Razprostirajo se po gozdnatih gričih in grižah okrog vasi, po predelih, ki jih ljudje niso intenzivno obdelovali. Morda bi lahko v tem videli odgovor na vprašanje, zakaj je na Krasu, ki se ponaša s tolikšnim številom jam in brezen,⁶⁶ le nekaterim jamam pripisan poseben pomen. Kar jim daje pomen, je njihova umeščenost v lokalni krajini. Vendar kakšen pomen se skriva v izročilih o stiku z nadnaravnim? Na to vprašanje bom odgovorila tako, da bom sledila mestom, ki so na mejah rodiške katastrske posesti, in preverjala, ali se nanje navezuje izročilo o nadnaravnih pojavih. Motive teh bom analizirala preko komparativne analize. Stanje z današnjega zemljevida (http://gis.arso.gov.si/atlasokolja/profile.aspx?id=Atlas_Okolja_AXL@Arso)⁶⁷ bom primerjala s franciscejskim katastrom iz prve polovice 19. stoletja (Priloga 1).

Na meji je Križen drev, ki ga Rodičani imenujejo tudi »konfin« (iz it. *confine*, »meja«, »mejnink«). Mesto označuje tromejo, stičišče med katastrskimi občinami Rodik, Artviže in Pod-

⁶⁵ V besedilu se zaradi nedefiniranosti pomena izogibam uporabi besede »sveto«, če le ne citiram avtorjev, ki to besedo striktno uporabljajo (recimo Mircea Eliade, Ljupčo S. Risteski). Namesto tega raje uporabljam besedo »onstransko«, ki je ustaljena v folkloristiki. Enako uporabljam tudi pri citiranju Raduja Dragana, čeprav bi francosko besedo *altérité* morala prevesti kot »drugost«. Avtorju se slednja beseda zdi bolj nevtralna in bolj primerna za izražanje prostorskih terminov kot »sveto«. Tako tudi obredi žrtvovanja v resnici niso vsi religiozni (Dragan 1999, 62). Termin »sveto« je bil sicer vpeljan v 19. stoletju v »znanost o religiji« iz potrebe po novem pojmu, ki bi obsegal vse fenomene (glej Kravanja 2007, 49–64).

⁶⁶ Po ustnih informacijah predsednika Jamarskega društva Divača z dne 3. februarja 2009 je samo na slovenskem delu Krasa od 600 do 700 jam.

⁶⁷ Internetni naslov, ki ga navajam, je mesto interaktivnega atlasa Slovenije, ki ga je na spletu objavila Agencija RS za okolje. Iz njega bom izhajala pri vseh opisih na osnovi zemljevida, če ne bo drugače navedeno. Atlas okolja je mogoče povečati do ravni aerofotografij, pri čemer je fotografija dovolj jasna še do merila 1:1200. Na zemljevidu je mogoče vključiti interaktivne sloje, od katastrskih mej, zemljiškega katastra, številok parcel, naravnih znamenitosti (recimo jame), zapisana so tudi nekatera ledinska imena. Včasih zaradi velike povečave ni smiselno reproducirati zemljevid, ker ne bi bil dovolj izpoveden (recimo vidno le eno ledinsko ime, kar pa je v besedilu navedeno). Zaradi prevelike dolžine internetnega naslova bom pri navajanju odselj naprej uporabljala le kratico Atlas okolja.

grad (Pibernik 1999, 201). Križen drev nastopa v ustnem izročilu kot mesto prikazovanja pošasti. Povedka govori, da se je na tem mestu okoli polnoči za časa pusta nekomu prikazal velikanski obešenec, ki je pred njim razpadel na različne telesne dele, se spet sestavil in se mu prikazal kot kosmata pošast brez glave s krvavimi stegni (Peršolja 2000, 33).

.../ Ko je prišel iz Vrhul na Križendrev, je zagledal enega velikanskega moža, ki je kar z neba visel na konopu.

Kar naenkrat je z obešenca padla ena noga. Potem je padla še druga noga. Nato je cepnila desna roka. Čez čas je padla še leva roka. Potlej je zgrmel dol trup. Samo glava je še visela z neba na konopu.

Na tleh se je obešenec spet sestavil in brez glave je začel maširati proti Tinetu. .../ je Tine videl, da je ta pošast brez glave kosmata in da ima krvava stegna. .../ (Peršolja 2000, 33).

Skrivnostnost Križen dreva odraža tudi izročilo o zakladu, ki naj bi ležal v groblji kamejnja, ki je za mejnikom. Pri kopianju za zakladom je Artvižane (prebivalce sosednje vasi) preplašila kača (Osmuk, elaborat ZVNKD Nova Gorica; Hrobat 2003, 170). O kačah na Križen drevo govori tudi povedka o magični zaščiti hiše v Slopah pred kačami s pomočjo risa. Po tem obredu kača črnica odvede kače z dvorišča hiše na Križen drev, kjer izgine vsakršna sled za kačami (Peršolja 2000, 157–158).

.../ Ko je petelin zapel, je ena črnica močno zažvižgala. Obrnila se je in po repu drsela čez dvorišče. Vse kače so drsele za njo. Kot potok so se premikale s hriba navzol in potem navzgor v hrib proti Artvižem.

.../ Fincovi fantje so šli pogledat, kam so kače šle. Sled je kazala pot do Križendreva. Tam je sled izginila (Peršolja 2000, 158–159).

Izročilo o zakladu in kači na tromeji ni edinstveno v okolici. Nedaleč stran, prav tako vzdolž obronkov Brkinov, je bilo na tromeji med katastrskimi posestvi Hrušica, Pregarje in Zajelšje zabeleženo izročilo o kači, ki čuva zaklad pod mejnikom. Po sončnem zahodu, ko je kraj postal nevaren, naj bi iz tega »konfina« vzelela velika kača s tremi glavami in zmajevimi perutmi ter odletela čez »Cúpnijuo« (Tončič Štrancar 2005, 64). Pripoved nakazuje dve nevarni mesti na periferiji vaškega posestva. Prvo je tromeja s kačo, ki čuva zaklad, drugo pa je »Cúpnijua« nedaleč stran, katerega toponim nakazuje povezavo s copnicami, čarovnicami. Pri terenskem preverjanju enakega izročila iz vasi Pregarje smo našli kamen, ki označuje »konfin« omenjene tromeje (Slika 7). Nahaja se na sotočju dveh potokov, ki tvorita naravno tromejo, na katere se je naslonilo razmejevanje med tremi vasmi (Fabec, Hrobat 2009, 70–73).

Kača se nahaja pod kamnitim mejnikom na meji štirih vaških posesti, nekoč na meji grofij, tudi v povedki iz Orleka pri Sežani. Pavel Medvešček je po pripovedovanju domačinov zapisal, da so mejne kamne med grofijami imenovali »gardini«. Ko je sluga Gardin poskusil premestiti »gardine«, da bi povečal ozemlje svojega grofa, so ga ljudje kaznovali. Sankcija za prestavljanje mejnikov je pokop živega človeka skupaj z modrasom. Mesta so se ljudje izogibali, saj naj bi bili tam modrasi še posebno nevarni in strupeni.

Če je vse res, kar ljudje pripovedujejo, potem lahko verjamemo tudi tej zgodbi o kamnih, imenovanih »gardini«. Stojijo na gmajni med Brestovico, Samatorco, Repnom in Orle-



Slika 7: Plakat arheološko-etnološke skupine z raziskovalnega tabora Pregarje, ki v stripu prikazuje iskanje »kačjega kamna« na meji med Hrušico, Pregarjem in Zajelšjem. Kačo, ki naj bi pod mejnikom čuvala zaklad, so osnovnošolke narisale z »zmajevmi perutmi«, kot je opisano v pripovedi. Poleg tega naj bi imela tri glave (Tončič Štrancar 2005, 64) (Tabor organizirala Irena Kodele Krašna iz Zavoda RS za varstvo narave OE Nova Gorica in Zveza za tehnično kulturo Slovenije; foto: Irena Kodele Krašna).

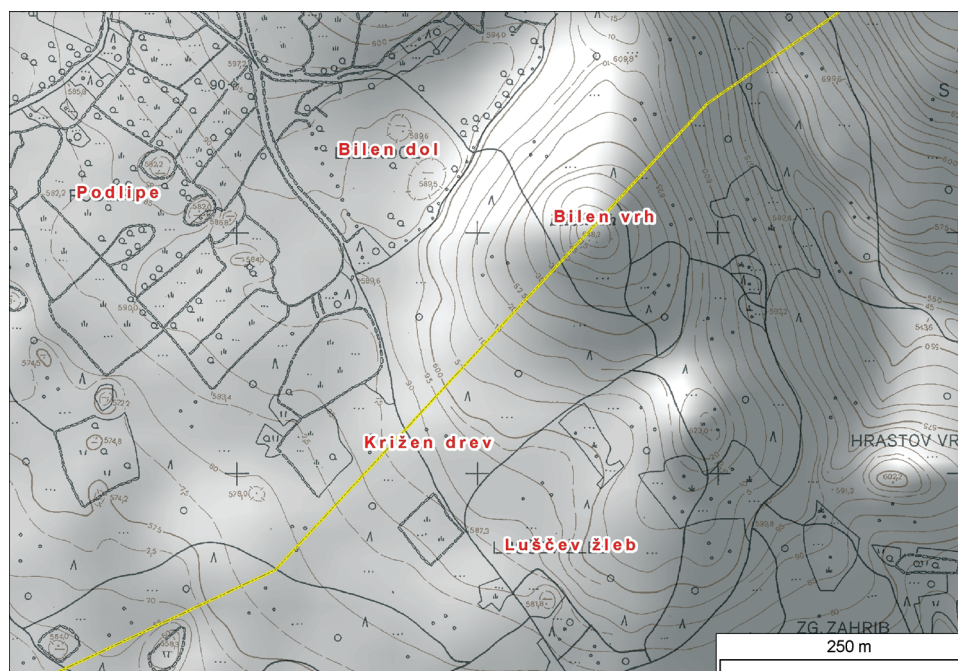
kom. Kot se je ohranilo v izročilu, so tisti kamni v davnini določali mejo med grofijami. Nekoč pa je lakomni grof naročil svojemu slugi Gardinu, ki je bil z Moravskega, naj pre-stavi mejnike v škodo sosednje grofije, šlo pa je za nekaj hrastov. Gardina so pri nečednem delu zalotili in ga kaznovali tako, da so ga kar tam živega zakopali skupaj z modrasom. Po njem naj bi tisti kamni dobili ime. Pravili so, da je potlej ob tistem gardinu strašilo in kadar se je živina tam blizu pasla, je potem obolela za ujedo. Tudi modrasi v tistem koncu so bili posebno napadalni in strupeni. Zaradi vsega tega so se ljudje tistega zaznamovanega kraja izogibali kot hudič križa (Medvešček 1992, 146).

V vseh treh povedkah, o Križen drevu v Rodiku, o »konfinu« s Pregarij in o »gardinu«, mejniku z Orleka, tromejo varuje nevarna kača. Nevarnost kač in pokop človeka v povedki z Orleka poudarjata poseben pomen tromeje. Ta je morda razviden tudi v terminu »gardin« za kamnit mejnik, ki bolj kot na izvor iz lastnega imena Gardin, o čemer govori pripoved, spominja na italijansko besedo *guardare*, ki pomeni »varovati«, »gledati«.

Rodiški Križen drev povezuje s Pregarjem tudi izročilo o krvavem stegnu, ki se je »pørkazálu (se je) ne kunfni v Rətə« (Tončič Štrancar 2005, 96). Natančne lokacije »konfina« nisem našla, glede na termin »konfin« pa gre gotovo za mejnik. Po zemljevidu sodeč (glej Atlas okolja) spominja na narečno ime Rətə iz povedke toponim Rtce, ledine na meji

med posestjo vasi Pregarje in Zajelšje. Natančna lokacija sicer niti ni tako pomembna, saj so dovolj izpovedna izročila o kači in krvavem stegnu, ki se gotovo nahajajo na meji, tako na rodiški kot na pregarski.

Toponimu Križen drev na tromeji Rodiškega je mogoče poiskati analogijo v ledinskem imenu Križen drev v sosednji Brezovici. Po zemljevidu sodeč leži kraj na meji med Slopami in Brezovico, čeprav pripovedovalka iz Slop o meji ni vedela nič (Slika 8). Nahaja se ob vznožju Bilen ali Vilen vrha, prazgodovinskega gradišča in strašljivega kraja, ki so se ga Sloparci iz strahu izogibali (Hrobat 2003, 165–167; Slapšak, Hrobat 2005a, 306). Križen drev je v knjigi o Slopah opisan kot mesto na poti, od koder so Sloparci prvič zagledali farno cerkev v Brezovici in se prekrizali. Na tem mestu so se pogrebni sprevodi ustavili, se spočili, nosači krste so se zamenjali (Pibernik 1999, 201). Kraj z enakim pomenom je tudi Poklon, danes sicer vasica pod naseljem Col pri Repentabru na Tržaškem Krasu, vendar še pred drugo svetovno vojno najbrž le mesto z eno samo hišo. Kmetje na poti v Trst naj bi se na tem mestu poklonili romarski cerkvi sv. Marije na Tabru (Guštin Grilanc 2005b; pripoved 385). Na tovrstna mesta obrednega postanka spominjajo tudi tako imenovana mrtva počivala, o čemer bomo spregovorili kasneje.



Slika 8: Križen drev in Bilen vrh na meji med Slopami in Brezovico (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

Če se vrnemo na rodiško katastrsko mejo in ji sledimo po poti od Križen drevja proti severozahodu po slemenu, imenovanem Vrhule, naletimo na ledino Njivice. Po rodiškem

izročilu naj bi bilo na tem mestu pokopališče ajdov, stara vas ali njive, kar razkriva že sam toponim (Hrobat 20003, 66). Z arheološkim rekognosciranjem so bile potrjene arhitekturne ostaline, fosilne njivske terase, najden je bil fragment rimskodobne keramike (Slapšak 1995, 68). Njivice so predstavljale strašen kraj v rodiškem izročilu. Ponoči so se ga ljudje izogibali, češ »da tam rado straši« (Peršolja 2000, 86). V vasi na Njivicah naj bi bila kovačija, v kateri naj bi kovač ubijal popotnike, jih razkosal in pokopal. V ognju, ki so ga videvali na tem mestu, naj bi se vicale duše.

/.../ je bila kovačija. V kovačiji so se godile čudne reči. Kovač je bil cigan. /.../ Kovač je vsakemu, ki je prišel zvečer do njegove hiše, ponudil zastoj prenočišče. /.../

»Za mojo posteljo si prevelik,« je rekel. Vzel je sekiro in ga zmanjšal. Odsekal mu je noge in glavo.

Kose mrtveca je zakopal za kovačijo. /.../

Enkrat pa je šla Cesarica z Rodika na Artviže. Malce se je zaklepetala pri Mariji Dudkovi in je pred mrakom hitela proti domu. Ko se je približala Njivicam, je tam videla majhne ognjenovijoličaste plamenčke, ki so goreli na zemlji. /.../

Ljudje so jo poslušali in ji povedali, da je bil tisti ogenj z onega sveta. Tako so se vicale uboge duše (Peršolja 2000, 86).

Povedka o kovaču, ki »skrajša« popotnike za dolžino postelje in jih ubije, spominja na motiv Prokrustove postelje iz grške mitologije. Podobno je Prokrust popotnike ubijal tako, da je majhnim ljudem nategnil ude, tako da so po dolžini ustrezali dolgi postelji, medtem ko je ljudem, ki so bili preveliki za posteljo, odsekal ude. Na enak način Prokrusta umori Tezej (Schmidt 1995, 196; Schwab 2005, 260).

Paralele lučkam-dušam umrlih je Mirjam Mencej našla po vsej slovanski, evropski in od tod tudi ameriški folklori. V folkloristični literaturi v zahodni Evropi poznajo te svetlobne pojave, plamenčke pod imenom *ignis fatuus*. Njihova podoba, ki se skriva pod različnimi imeni, je lahko preprost sij luči, ki se premika okrog, lahko je personificirana ali teriomorfizirana podoba, ki nosi svetilko, baklo ali pa svetloba na neki način izhaja iz bitja samega (Mencej 2006a, 210–213). Posebno zanimivo analogijo s povezavo meje in lučk je mogoče najti v Kanalski dolini, kjer je lučka »skakava od mejnika do mejnika« (Zupan 1999, 24, št. 12; Mencej 2006a, 210).

Na približno dvakrat večji razdalji med Njivicami in Križen drevom je ob meji ledina po imenu Kobilja glava (Priloga 1). Gre za eno najbolj enigmatičnih mest na Rodiškem, saj njegovih nenavadnih izročil doslej ni bilo mogoče z ničemer pojasniti. Šele odkritje, da Kobilja glava leži prav na tromeji med katastrskimi občinami Rodik, Podgrad in Dane, odpira nove možnosti interpretacij. Po pripovedovanju naj bi na Kobilji glavi, kjer so bili pašniki grofa iz Podgrada pri Vremah, volk pojedel kobiljo, tako da je ostala le njena lobanja. Od tod naj bi izviralo ime Kobilja glava (glej v nadaljevanju pripoved 354).⁶⁸

Po drugih pripovedih naj bi bil na Kobilji glavi kol in na njem konjska lobanja. Okrog njega naj bi razuzdano plesale »štrige«, čaravnice⁶⁹ ali na kresno noč ženske s konjsko

⁶⁸ Zapis pogovora z Radom Lukovcem v terenskem dnevniku z dne 11. decembra 2005, ko naju je z Andrejem Pleterskim vodil po okolici Rodika.

⁶⁹ Zapis pogovora z Jasno Majdo Peršolja, ki ji je o tem pripovedovala mati, je v terenskem dnevniku z dne 26. januarja 2006.

masko na glavi (Peršolja 2000, 205). V objavljeni povedki so ob prvi polni luni po veliki noči štrige razčtetverile vedamca, človeka z nadnaravnimi lastnostmi, ki je iskal zaklad na Kobilji glavi, in ga tam pokopale⁷⁰ (Peršolja 2000, 67–68).

/.../ Tam na Kobjiglavu pri kolcu, na katerem je visela konjska lobanja, je začel kopati. Takrat pa so priletele tja štrige in začele plesati okrog kolca. Zgrabile so lakomnega vedamca in se z njim vrtele okrog kolca in so ga čez en čas tako vlekli, da so ga raztrgale in razčtetverile. Potlej so skopale pri kolcu jamo in kose zakopale poleg lonca z denarjem (Peršolja 2000, 67–68).

Čarovnice, ki v divjem plesu raztrgajo nekoga na kose, spominjajo na pripoved iz grške mitologije, v kateri ponorele menade, ženske, ki so posvečene v dionizični kult, z materjo na čelu raztrgajo tebankskega kralja Penteja na kose, ker jih je nedovoljeno opazoval pri njihovih obrednih dejavnostih (Schmidt 1995, 182; Schwab 2005, 87–88). Zanimivo, da slovensko izročilo pozna ravno nasprotno pripoved, saj so vedomci tisti, ki raztrgajo človeka, ki jih skrivaj opazuje (Šmitek 2004, 184). Oba elementa s Kobilje glave, motiv raztrganja človeka in simbol konja, presunljivo združuje balada iz slovenskega izročila o materi in drugih dveh ženah (teta, sestra ali ljubica), ki iztrgajo sinu srce. Monika Kropelj v njej prepoznava povezavo med žrtvijo in konjem posredno, saj so balado peli in plesali ravno na dan 27. januarja, dan po dnevu sv. Štefana (torej v noči na sv. Štefana), ki je v izročilu prevzel vlogo zaščitnika konja (Kropelj 1998, 157–158).

Oba sogovornika z Rodika sta slišala govorice, da naj bi bil na Kobilji glavi proti Podgradu kamen, »tirman« (narečno mejnik). Govorili so, da naj bi bil pod kamnom zakopan zaklad ali otrok. V iskanju kamna, o katerem je slišal govoriti, je Rado Lukovec preiskal teren Kobilje glave in na njem resnično našel velik kamen iz apnenca. Kamen je ploščate oblike, brez kakršne koli oznake, globoko vkopan v zemljo, velik približno meter, prekrit z debelo plastjo odpadlega listja. Ni mogoče ugotoviti, ali je naravnega ali umetnega izvora, je pa zaradi sestave iz apnenca vsekakor tujek na brkinskem flišnem terenu.

K: *Ste še kej ču od Kobilje glave?*

P: *Ja, jās sən šou təkrt pokazət tisti kamən, ku sən najdu, /.../ Ma kdu ga /op. kamen/ je prnjāsū uonde /prinesel tam/...*

K: *Ma, təm ni apnenəc al je že apnenəc?*

P: *Ne, ga ni apnenca vəndi /tam/, v nobjenmi kraji ga ni /.../.*

K: *Nəč se ne spouneste, də bi ljudje kej rekli od te Kobilje glave?*

P: *Tu so zmjəri prauli, də je biu vouk in də pojəu /pojedel/ tisto kobilo in zətu se jə reku Kobilja glava. Samu ni nigdər nəbjedən povedu od tisa kamna. Če ne bi jās jəsku /iskal/ kostonje in guobe, ga ne bi nənka /niti/ vidu. Jə biu sam en mičkənu ga vit vəni. Sən reku, kaj jə ta bjəu /bel/ kamən, puol pogledəm in jə ana taka skala. Zəkaj jə bla*

⁷⁰ V pripovedi je vedamec opisan kot mož, ki je vse vedel in je s spomočjo praprotnega semena pridobil nadnaravne sposobnosti (Peršolja 2000, 67–68). Ta opis bi ustrezal opisu vedamca kot človeka s čarovniškimi lastnostmi, ki se v nočeh okoli božiča, kresa ali v kvatrnih dneh podi naokoli. Drugače lahko vedamec predstavlja tudi bajno bitje, ki prevzema živalsko ali polživalsko podobo ali dušo pred krstom umorjenega otroka, volkodlaka, vampirja in velikana. Sicer so vedomci zelo heterogena skupina bajnih bitij. Njihovo ime pomeni, tisti, ki vidi ali vé, kaj se dogaja na svetu (Šmitek 2004, 181–193; Kropelj 2007a, 663).

vāndi usājena, kdu ti vej. /.../. En metār je una skala. Uoni /op. študenti arheologije/ so jā skopali vān in nāzaj djānli nutri. /.../ Ja, je čudnu, kdu ga je pārnjāsu, tisti kamān.

K: *Kaj so pravli, kašno kobilo, dā je vouk pojeu?*

P: *Tu jā ta, ku jo jāmu grof, Petači, ku so bli, ne, so meli uoāndi za pāst /pasti/ kuonje. Tān so pasli kuonje, tisto rjābār so pasli, in u tistih časih so bli voukovi te u naših krajih. In dā je ta vouk raztrgu eno kobilo in jā ostala sama glava in potem lāhku, dā so postavli tisti kamān tān kukār enā spomenik. Tu jā mārđ /morda/ pjātstu let od tāga, še več. /.../*

K: *Ma ste vi že ču /slišal/ tu od čarovnic?*

L: *Ja, ja, tu sem ču! Sam jāz na taku ne dam prou... Tu zame so bāl pravce. /.../ Če ni kej bāl oprijemljivega, je težku... Sej, tudi tisti kamān, jāz sām sigurān, dā so na tismi mesti tisti vouki raztrgli tisto... Kār tisti kamān so pārnjāsli tām./.../ (354)*

Ledinsko ime Kobilja glava, izročilo o konjski lobanji na kolu, izročilo o uboju konja in žrtvovanju vedomca je naposled mogoče pojasniti na osnovi analogij. Pokazano je bilo, da je žrtvovanje vedomca, posrednika med svetovi, morda povezano s toponimom in žrtvovanjem konja/kobile, s katero Monika Kroepej povezuje balado o žrtvovanju/raztrganju sina (Kroepej 1998, 157–158). Žrtvovanje oziroma obredno razkosanje kobile ali konja je sestavni del inaugaracijskih obredov indoevropske dediščine. Podrobno sta opisana staroindijski obred žrtvovanja konja *Aśvamedha* in irski/temairski obred žrtvovanja kobile, oboje v obrednem ustoličevanju kraljice ali kralja (Pleterski 1997, 30–32; Kehnel 2008, 233–235).⁷¹

Mitični pomen konja je na območju Primorske poznan že iz časov Venetov. Grški zgodovinar in geograf iz avgustejskega časa Strabon omenja obred žrtvovanja belega konja v svetišču grškega junaka Diomeda ob izlivu Timava v Jadransko morje, ki je bilo sicer tudi mesto svetišča, posvečenega istoimenskemu lokalnemu božanstvu *Timavusu* ali *Temavusu*. Konji so imeli nasploh pomembno vlogo med Veneti, o čemer pričajo zmaga »venetskih kobil«⁷² že na olimpijskih igrah leta 440 pr. n. št. in številni konjski pokopi med Veneti. Na pomen konjev tudi drugod v železni dobi Slovenije kažejo posamezni pokopi in upodobitve situlske umetnosti (Šašel Kos 2008, 9–24; Slapšak 1999, 152). Konj/kobila nastopa v vseh obredih, pesmih in pripovedih v slovenskem izročilu v vseh mejnih časih letnega cikla, v času zimskega in poletnega kresa ter v pomladanskem in jesenskem preobratu. Po mnenju Monike Kroepej je v vseh časovnih mejnikih prepoznavna povezava med konjem in božanstvom groma Peruna, ki vladata kozmološkim silam, povezanim z rodovitnostjo in procesom preporoda (Kroepej 1998, 153–167).

V Romuniji so na kole ograd postavljali lobanje živali, večinoma konjske, da bi odganjale slabe duhove ali hudiča. Z lobanjami so bile ornamentirane tudi družinske ograde v

⁷¹ Tako staroindijska kraljica kot irski kralj sta pred nastopom svoje funkcije morala s konjem/kobilo spolno občevati, v irskem primeru je kralj kobilo moral z drugimi tudi pojesti. Opolzka tradicija naj bi izražala razumevanje teritorialne suverenosti kot ženske boginje ali kraljice, zato naj bi jo kralj moral osvojiti in zaužiti skupaj z drugimi. Šlo naj bi za sveto poroko – *hieros gamos*, ki je del skupne indoevropske dediščine. Kobila naj bi bila po nekaterih zgodovinskih virih prisotna tudi v obredih ustoličevanja na knežjem kamnu na Avstrijskem Koroškem (Pleterski 1997, 30–32; Kehnel 2008, 233–235).

srednjem veku,⁷² zaključki stropnih tramov pa so bili oblikovani tako, da so spominjali na oblike konjske glave. Konjska glava kot apotropejski znak je bila poznana po vsem indoevropskem svetu. Konj je vezan tudi na pogrebno simboliko, saj velja za psihopompa, to je mitičnega spremljevalca duš v onstranstvo (Dragan 1999, 105; glej Propp 2006, 290–302). V južnoslovanskem verovanju ima konj močno simbolno vlogo tako v htonskem svetu kot prehodu med tostranstvom in onstranstvom. V obliki konja se pojavljajo duše na zemlji. Zaradi njegove prisotnosti v obeh svetovih velja za spremljevalca nasprotnika nečiste sile, kot tudi nje same. Konjski deli so pogosto uporabljeni v južnoslovanskih magijskih postopkih. Analogijo z rodiškim izročilom je mogoče prepoznati v magijski zaščiti čebelnjaka pred urokom in drugimi boleznimi, ki je izvedena tako, da se postavi lobanjo na kol (Radenković 1996a, 136–141).⁷³ Še pred kratkim smo na makedonskem podeželju naleteli na del živalske lobanje na ograji dvorišča, kot dokazuje fotografija iz vasi Morodvis pri Kočanih (Slika 9).

Tovrstno apotropejsko dejanje morda nakazuje tudi povedka o ustanovitvi vasi Kobjeglava na Krasu. Mitični začetnik vasi Gen Mele, pri katerem Andrej Pleterski opozarja na ne navadnost imena, ki ni niti slovansko niti romansko (Pleterski 2004, 140), naj bi po smrti kobile iz grofove konjske črede obesil njeno lobanjo na stajo (Hadalin, Kocjan 1993, 161). Na obeh obravnavanih mestih se tako v toponimu kot v izročilu pojavljajo konji, na kol oziroma ogrado pa ni postavljena konjska, temveč kobilja lobanja. V magijskih obredih južnih Slovanov se sicer uporablja tako konj kot kobila, odvisno od obreda (Radenković 1996a, 140).

Naj zgolj omenim še en toponim tega tipa nedaleč stran od Rodika, in sicer nekaj metrov visoko skalo v obliki konja pri Lokvi. Domačini so ji rekli »Krunčov konj«. Veljala je za mesto srečevanja domačinov, saj je bila ob poti. Pri njej so se ljudje počakali in šli potem skupaj naprej na polje, na pašo. Krunčov konj sicer ni v bližini meje, tako kot Kobilja glava, je pa prav tako ob poti (Pripovedi 148, 155).

Izročilo o pokopu otroka, zaklada in vedamca, ki naj bi ga čaravnice na Kobilji glavi raztrgale na kose (Peršolja 2000, 67–68), ter izročilo o smrti kobile, od katere ohranijo le lobanjo, bi bilo mogoče razumeti v kontekstu žrtvovanja na mejah, ki je izpričano v Romuniji (Dragan 1999, 99). Uboji in grobovi na mejah so omenjeni v povedkah iz Skandinavije (Kvideland 1993, 13–19). Podobni so motivi v slovensko-hrvaških, švicarskih,

⁷² Radu Dragan uporablja besedo (*clôtures*) *des maisnies*, ki v sodobnem francoskem besednjaku ne obstaja in je ni mogoče najti v slovarjih. Na internetu je beseda *la maisnie* opisana kot termin, ki v srednjem veku označuje družino v širšem pomenu besede. Združuje osebe, ki so povezane prek krvi, prijatelje in na splošno vse, ki živijo pod isto streho, v isti hiši (<http://lmarenc.free.fr/>, 12. december, 2008).

⁷³ Še danes je mogoče ponekod na vratih opaziti konjske podkve kot obrambno sredstvo ali za srečo. Kot pravi sogovornica, je konjsko podkev njen stric celo s sabo nosil.
/.../ Uon jə biu vraževjəran, ma ni pəkazu, nje. Jə vidu, də nəs ne prepriča nač. /.../ Se spounem, puodku je nuosu zmjəri s sabo. Kuonjsko, u flaneli /suknji/. Flanela jə jopič, tistu. Muoški, ku so əmeli gurənji del. Təku zəfranu nuotər. Jəkjəta /jakna/. Smo grabli senu, dej, dej, nigdər ni rjəku, po imjəni. Dej, dej punčka, ma səm bla vre /že/ poruočena, bež mi jəskət, bežži, tən flanelo. Jəs tu udzignəm ku, də je san štraca /blago/, me je tjelu hmali vərč /me je skoraj zvrnilo/, jə bla tista tježka puodku nutər. Kuonjsko puodku jə nosu s sabo. /smeh/ (427)



*Slika 9: Del živalske lobanje
(praišča⁷⁴) na ograji dvorišča
v vasi Morodvis pri Kočanih v
Makedoniji (23. aprila 2005;
foto: Katja Hrobat).*

rezijanskih in starogrških povedkah o razmejitenem teku. Njihov vodilni motiv je določanje meje na mestu, kjer se srečata dva tekača sosednjih vasi in kjer se eden ali več od njih mrtvi zgrudijo ali jih žive zakopljejo. Tako kot že Jakob Grimm tudi Ivan Grafenauer v povedkah o razmejitenem teku prepoznava elemente obreda človeške daritve ob mejnem kamnu (Grafenauer 1957, 97–105; 1959, 135–148). Pri Dogonih v Nigeriji so »zelo slabi mrtvi«, kot so pritlikavci in od kovačev »prekleti« ljudje, izvrženi iz teritorija, na vzhodno mejo (Boujon 1995, 363–364).⁷⁵ Na meji pri Orleku je premikanje mejnikov sankcionirano tako, da storilca živega zakopljejo na meji z modrasom vred (Medvešček 1992, 146). Na Beki pri Kozini naj bi bil pod mejnikom, v obliki kupa kamenja, imenovanega »muše«, pokopan tat drobnice iz Trsta, ki je bil na tem mestu za kazen kamenjan do smrti. Na tem mestu naj bi strašilo in se slišalo stokanje (Medvešček 1992, 159). Na Kobilji glavi naj ne bi bil pokopan in razkosan navaden človek, temveč vedamec, človek s čarovniškimi lastnostmi (Peršolja 2000, 67–68; Šmitek 2004, 181–193; Kropelj 2007a, 663). Izročilo o razkosanju bitja, tokrat bajnega, se navezuje tudi na drugo tromejo rodiške posesti, na Križen drev, kjer na kose razpade in se spet sestavi velikanski obešenec, pošast

⁷⁴ Arheolog Tomaž Fabec iz ZVKD Nova Gorica iz fotografije sklepa, da gre za spodnjo čeljustnico prašiča, najbrž divjega.

⁷⁵ Zabeležen je dogodek, ko so sosedje zaradi nevarnosti odvržene »nečiste stvari« na njihovi meji, ki naj bi preprečevala prihod dežja, razpadajoče truplo prenesli in odvrgli v reko daleč stran od teritorija (Boujon 1995, 363–364).

brez glave s krvavimi stegni (Peršolja 2000, 33). Na meji so v rodiškem izročilu razkosani in pokopani tudi popotniki na Njivicah (Peršolja 2000, 86). Na tem mestu ljudi ubija, razkosa in zakoplje kovač (Peršolja 2000, 86).

Kovač je v mnogih mitologijah povezan s kulturnim herojem in vračem, pogosto je imel celo mesto med bogovi.⁷⁶ Navadno je imel poseben družbeni položaj, njegova opravila pa so bila sveta. Kovačevo poznavanje skrivnosti proizvodnje kovin, ki so veljale za svete, je povezano z obvladanjem okulturnih znanj (magija, šamanizem itn.), umetnostjo plesa, petja in poezije. V ljudskem pripovedništvu je ohranjen mitično-obredni vidik, v katerem se z ognjem izvaja iniciacija učencev in hkrati se prek njega prihaja do očiščevanja in transformacije. Kot gospodar ognja je prikazan tudi Kristus, ki naj bi bil obdarjen z magičnimi močmi. Kot podkovelec je bil povezan s konji in »nebesnim ognjem« (Eliade 1983, 105–117; Šmitek 2004, 151; Durman 2006, 35–77), obema elementoma, ki sta zabeležena v povedki o Njivicah.⁷⁷

Vzorec razkosanja bitij, ki smo ga dobili na Rodiškem, se na mejah ponovi trikrat. Čeprav so na meji na Njivicah razkosani običajni ljudje, dejanje izvaja bitje, ki v tradiciji velja za posrednika z onstranstvom. V dveh primerih, na obeh tromejeh, sta razkosani bitji, ki sta nekje na meji med svetovi, vedamec in krvavo stegno. Po mnenju Raduja Dragana je v razkosanju telesa žrtve ali samo v njenem uboju in pokopu na meji mogoče prepoznati tesno vez med teritorijem in telesom. Energija posameznika se prenese na teritorij in prek tega sam posameznik postane »teritorij«. Žrtev naj bi bila zamenjava, s katero se v teritorij uteleša sama esenca posameznika. Mehanizem je podoben dejanju osvojitve novega teritorija, postavitvi temeljev nove hiše in brisanju omadeževanosti s teritorija (Dragan 1999, 96–99). Bruce Lincoln interpretira obredno razkosanje človeških in živalskih žrtev, ki je bilo poznano v vsej indoevropski mitologiji,⁷⁸ kot ponovitev dejanja kozmogonskih mitov, v katerih so iz telesa mitičnega prednika nastali kozmos in/ali družbene skupine v njem. Dejanje žrtvovanja sloni na principu ojačanja mikrokozmosa telesa žrtve in njegove razširitve na makrokozmične dimenzije, s čimer se ohranja kozmos, ponavlja stvarjenje in praznovanja neuničljivost ter spremenljivost vsega. V najstarejših obrednih tekstih iz Indije sta izpričana žrtvovanje in razkosanje konja, iz katerega delov se po principu ponavljanja kozmogonskega mita ustvarja/obnavlja kozmos (Lincoln 1986, 41–64). V izročilu o Kobilji glavi je mogoče prepoznati tako elemente žrtvovanja in razkosanja kot primarne žrtve, konja. Če poskusimo prenesti navedene interpretacije v širši kontekst žrtvovanja in razkosanja žrtev na mejah, bi ga bilo mogoče razumeti kot simbolno ponavljanje prvobitnega dejanja ustvarjanja mikrokozmosa in potrjevanja mej osvojenega prostora. Z žrtvovanjem ljudi in nadnaravnih bitij se mejo utrdi s silami, ki prihajajo iz sveta mrtvih, onstranstva.

⁷⁶ Pri Dogonih v Afriki je kovač tisti, ki izvrši »prekletstvo« nad ljudmi (Bouju 1995, 363).

⁷⁷ Ogenj je že sam po sebi povezan s kovačem, na Njivicah se ogenj pojavlja v povezavi z vicanjem duš, hkrati pa kovač v povedki konje svojih žrtev prekuje, prebarva in jih spremenjene prodaja (Peršolja 2000, 86).

⁷⁸ Obredno razkosanje ljudi, živali ali mitičnih herojev je poznano v antični Grčiji, Rimu, Semnonih, Indiji itn. Telo Rómula, prvobitnega ustanovitelja Rima, je bilo razkosano, porazdeljeno med senatorje, ki so dele telesa zakopali. Tako kot meso prvobitne žrtve je njegovo telo »postalo« zemlja (Lincoln 1986, 41–64).

Meja rodiške posesti se od Kobilje glave proti severozahodu nadaljuje na ledinah, ki so na franciscejskem katastru zapisane kot *Za tabor* in *Erbido*, s čimer so bile v jeziku zapisovalca imen, ki ni dobro razumel slovenskega jezika, označene ledine *Za tabor* in *Robida*. Zraven Tabora, vzpetine ob ledini *Za tabor*, je prelaz Prelovec (narečno »Prelovc«), čez katerega poteka »stara pot« ali »rimska cesta« mimo Kobilje glave proti gradu Schwarzenegg ali Završnik v Podgradu pri Vremah (Hrobat 2003, 91–92). Na vsa ta območja, ki so v neposredni bližini ali na sami meji rodiške posesti, se vežejo izročila o nadnaravnih pojavih.

Izročilo o Robidi govori o tem, da naj bi na ruševinah gradu živela kača. Eni so govorili, da naj bi bila kača velika, lepa in bela, medtem ko je po govoricah drugih kača črna, vanjo pa naj bi bila zakleta grofična. V vsakem primeru so Rodičani svarili otroke pred potikanjem po Robidi, češ da je nevarno zaradi kače (Peršolja 2000, 160).

Rodiško izročilo govori tudi o stražarnici na Taboru (Hrobat 2003, 163). Arhitekturne ostaline na Tabru in *Za tabru* so potrdili arheološki terenski pregledi⁷⁹ in so najbrž srednjeveške starosti (elaborat ZVNKD Nova Gorica; Slapšak 1995, 78; Hrobat 2003, 163). Prisotnost kače sem doslej interpretirala zgolj kot tipičen pojav na ruševinah, kjer nastopa kot čuvaj zakladov (Hrobat 2003, 131), vendar se zdi, da je simbolika kač povezana hkrati z njihovim položajem na katastrskih mejah, o čemer bom spregovorila v naslednjem poglavju.

Čez Prelovec ob Tabru naj bi po lokalnem izročilu drvela »šembilja«, hudič na gorečem vozu ali čarovnica, ki drvi z velikim truščem in ognjem po Krasu in za seboj pušča ostanke kolesnic v kamnu (Slapšak, Kojić 1976, 27; Hrobat 2005b, 263–274). Izročilo o njenem prehodu čez Prelovec je poznano tako v Rodiku kot v Podgradu.

Rodik-čez Prelovc-Sušica-Zavrhek: Tu je hodila Šembilja s Fläito (Podgrad; Slapšak 1978a).

Šembilja je dirkala z Ajdovščine na Prelovc in potem dol, na Lisičino, mimo Zdrave vode in čez Baredo proti Škocjanu (Peršolja 2000, 98–99; Hrobat 2003, 97–99; 2005b, 264–265).

Poleg pošastne demonske figure, šembilje, se na območje prelaza Prelovc navezuje tudi izročilo o prikazovanju ognja, ob katerem naj bi seделе prikazni ljudi brez obrazov, ki naj bi se vicali.

!...! Od Prelovca naprej pa so bile samo njune stopinje. !...! Kar naenkrat se je zmračilo. Kmalu sta kakšnih sto metrov globoko v potoku videla ogenj. Okrog ognja so sedeli vojaki. !...! in videla je, da možje nimajo na glavi kap in da so brez obrazov. !...!

»Mama, kaj je to za en ogenj? Kdo so ti vojaki?«

Ko je fant to izrekel, se je ogenj začel pomikati proti njima. Bil je vedno višji in svetlejši. Carantanka se je v hipu spomnila, da so pravili stari ljudje, da se tako vicajo duše ob večnem ognju in da živ človek privlači s svojimi magneti ogenj k sebi. Posebno hitro se

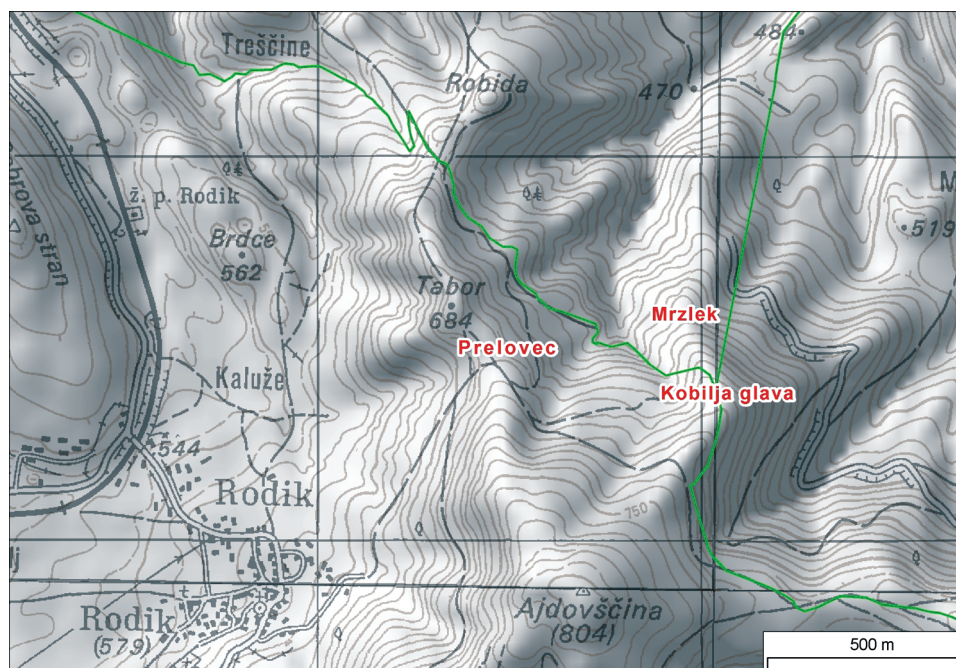
⁷⁹ Sklepam, da je različno poimenovanje v arheološki literaturi *Tabor* in *Za tabor* posledica nejasnosti pri imenovanju ledin. Rado Lukovec iz Rodika pravi, da domačini imenujejo severno pobočje prvega, najbolj vzhodnega izmed treh gričev, *Za tabor*, medtem ko je *Robida* južno pobočje treh kucljev. *Tabor* je glavni, najvišji izmed treh vrhov.

ogelj bliža, če sliši človeški glas.

/.../ Povedal je, da so na tistem mestu, kjer je bil ogelj, zagrebli trideset ubitih vojakov.

/.../ (Peršolja 2000, 90).

Zakaj vicanje duš in pokop tridesetih ubitih vojakov ravno na območju Prelovca, nam pojasni pogled na zemljevid katastrskih mej (Slika 10). Del katastrske meje, ki poteka od Kobilje glave proti severozahodu, sovpada ravno z delom poti, ki poteka po Prelovcu. Tudi na tem mestu je tako meja označena s pokopom umorjenih ljudi, kar spominja na obrede žrtvovanja na meji. Dogajanja iz povedke na Prelovcu spominjajo na izročilo z Njivic. Tako kot na Prelovcu tudi na Njivicah meja sovpada s potekom ceste. Tako na enem kot na drugem kraju se ponavlja vzorec »svetega« ognja, v katerem se duše vicajo. Pri obeh se ponovi vzorec pokopa večjega števila ljudi na meji. Zdi se, kot da bi na mestih, kjer se simbolna meja vaške posesti prekriva s traso ceste, vladala posebna pravila, ki bi regulirala prehodnost zarez med tem in onim svetom.

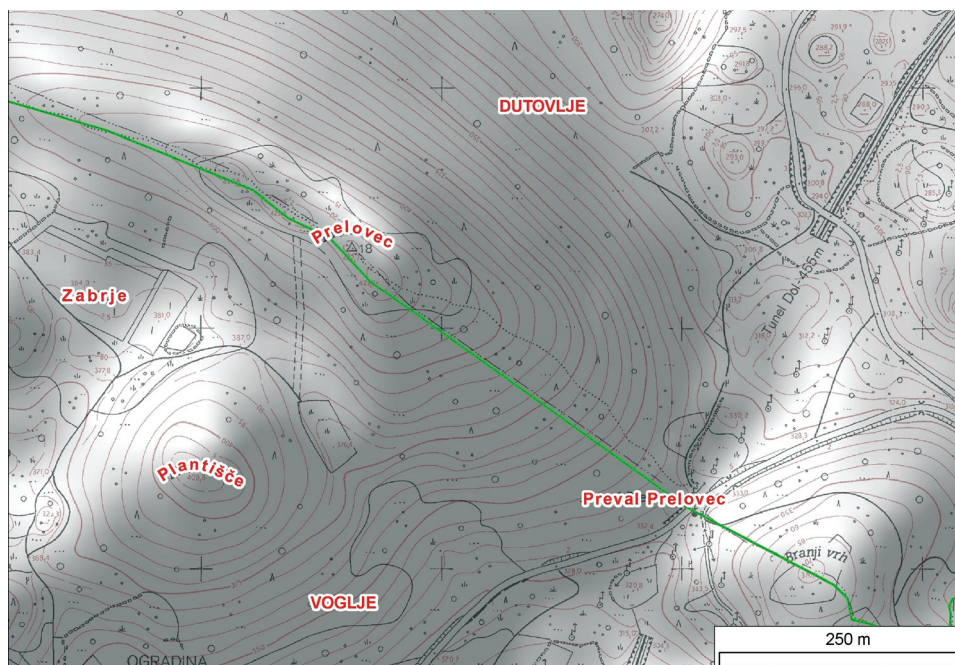


Slika 10: Prelaz Prelovec, Kobilja glava in izvir Mrzlek ob mejah rodiške katastrske občine (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

Na Krasu je mogoče najti še en toponim Prelovec, ki v izročilu velja za skrivnostni kraj. Etimološko je beseda Prelovec povezana s »prélo«, ki označuje prehod ali odprtino (Bezljaj 1976, 111). Tako kot v Rodiku je Prelovec nad Vogljami prelaz vrh klanca. Čezenj je potekala pot, po kateri naj bi tihotapili blago v Trst in kjer naj bi se dogajali umori (Morato 2007, 65). V ljudskem izročilu velja za strašljiv kraj, od koder se sliši glasove umrlih (Morato 2007, 65; Hadalin, Kocjan 1993, 278).

/.../ Pripovedi o dogodkih okoli Prelovca v davnih časih so pri pastirjih vedno zbujele neki skrivnosten strah. Zato nisem nikoli rad gnal živine past tja. Kadar pa sem moral mimo skoraj do tal porušene hiše, se mi je vedno zdelo, da slišim izpod razvalin tožee glasove, zaradi katerih sem se vedno hitro umaknil s tega kraja /.../ (Morato 2007, 65).

Na območju Vogelj se na zemljevidu pokažeta dva Prelovca, en toponim označuje vzpetino, drugi pa prelaz čez njo (Slika 11), ki je na katastrski meji med Dutovljami in Vogljami. Oba prelaza v regijo, Rodiški in Vogeljski, v izročilu označujeta skrivnostnost in vicanje duš. Eden podobnih socialno priznanih prehodov v regijo na katastrskih mejah so že omenjena Železna vrata nad Škrbino.



Slika 11: Preval Prelovec na meji med Vogljami in Dutovljami (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

Severozahodno od Za tabora in Robide se meja Rodiške posesti nadaljuje k ledini Pod lisičino. Kot sem že navedla zgoraj, naj bi po verovanjih pošastna šembilja drvela od Prelovca v Pod lisičino, ki ga Jasna Majda Peršolja imenuje »konfin«, mejnik.

Hudič je vedno hodil v našo vas. V našem konfinu si je naredil dirkališče. Hudič je skoraj vsak dan po Rodiškem dirkal. Naredil si je posebno vozilo, ki so mu rekli šembilja /.../ (Peršolja 2000, 98).

Omenjeni »konfin« se po pregledu zemljevida dejansko izkaže za mejnik na tromeji med posestjo Rodika, Danami in Kačičami (Priloga 1). Na naravni skali na ledini Pod lisičino so vidne sledi naravnega nastanka (Slapšak 1978a; Hrobat 2003, 106–108), ki so jih domačini pojasnjevali kot sledi hudičevega vozila, šembilje.

Pod lisičino je en globok potok. Nad potokom je velika stena in na tisti steni so globoke raze /zareze, črte/.

O tistih razah, mi je pravil stari mož, da so nastale takrat, ko je hudič dirkal po potoku navzdol.

Hudič je najrajši dirkal s šembiljo navzdol. S Čuka se je pognal po Greščini na Prelovc. Od tam se je zagnal v potok Pod koriti in dol k Malnom. Od Malnov se je zagnal na Zaloge in potlej dol po potoku v Pod lisičino. /.../ (Peršolja 2000, 98).

Na naravni skali Pod lisičino niso le sledovi šembiljine vožnje, kolesnice, ampak tudi stoli, kjer naj bi sedeli hudič in mali hudički (ostala izročila glej Hrobat 2005b, 264–265).

Hudič s šembiljo je dirkal Pod lisičino in naprej po potoku Zdrava voda. Tu se vidijo kolesnice, zdrsane v skalo. Tu je stik med apnencem in flišem. Na stiku potokov Pod lisičino in Zdrava voda je hudičev stol z luknjo za rep. V skali se pozna še več drugih stolčkov z luknjami za rep za male hudičke. Tu so se »zamotli« in »točali« /namakali/ noge v potok. Šembilja je dirkala z Ajdovščine čez Prelovc in potem dol, mimo Zdrave vode in čez Baredo /op. morda je mišljen Pared(e) kot vas/ proti Škocjanu (Hrobat 2003, 97; 2005, 264).

Mimo Pod lisičine naj bi po lokalnem izročilu potekala tudi rimska cesta, ki jo je Božidar Slapšak prepoznal kot rimsko vicinalno cesto (CIL 5, 698) Lokev-Kačiče-Rodik-Slope-Materija (Slapšak 1978b, 546; 1997, 25–26).

Z umeščanjem izročila v prostor je bilo ugotovljeno, da se demonska pošast, šembilja, zadržuje in pušča sledove na območju stičišča treh mej, Pod lisičino. Izročilo o šembiljini vožnji in sledovih po Krasu je bilo doslej večinoma interpretirano kot ljudska razlaga opuščениh rimskih cest (Slapšak, Kojić 1976, 27; Hrobat 2005b, 263–274). Sovpadanje izročila o šembilji s tromejo v Rodiku pa nakazuje, da je šembilja kot demonska pošast funkcionirala podobno kot že omenjena nadnaravna bitja, ki označujejo meje vaških posesti. Izročilo o vožnji šembilje iz Prelovca proti Artvižam (Hrobat 2003, 103), ki ga doslej ni bilo mogoče povezati z nikakršnimi sledovi rimske ceste, se pokaže v drugačni luči, če na zemljevidu preverimo lokacijo. Pot od Prelovca proti Artvižam je namreč do Križen dreva uporabljena hkrati kot mejna črta med posestjo Podgrada in Rodika (Priloga 1). Šembiljo, ki sicer v povedkah iz Rodika (Peršolja 2000, 98–99, 105–107) niti ni opisana na strašljiv način, je morda na tem območju izgubila vlogo srljive demonske prikazni, kot je videna v večjem delu Krasa (Žiberna 1981, 177; Kerševan, Krebelj 2003, 69–70; Hrobat 2005b: 267–268). Na vseh tromejah rodiške posesti se tako nahajajo demonske pošasti, prikazni iz onstranstva, zaradi česar so ta mesta v folklori prežeta s pridihom nevarnosti in skrivnostnosti.

Bolj ko sledimo poteku meje rodiške posesti od Pod lisičine v smeri zahoda in potem juga, bolj izročila o stiku z nadnaravnim na meji izginjajo. Naslednji dve tromeji na Rodiškem sta na vrhovih gričev, Ograde in Polanščka, ki sta najvišji točki v tej smeri. Če potegnemo črto po glavni poti, ki poteka po sredi rodiškega polja in na katero se naslanja celoten sistem zemljiške razdelitve, se ta nadaljuje ravno proti najvišji točki na horizontu proti zahodu, čez gre ravno skozi vrh hriba Polanšček⁸⁰ (Slika 12, 13, Priloga 1). Na njem je

⁸⁰ Merjenje z ravnilom ni ravno natančna metoda, treba bi bilo uporabiti natančnejše meritve, vendar se iz vsakega zornega kota in ob vsakem merilu pojavlja približno enak rezultat. Cesta po polju se v ravni črti usmerja proti vrhu Poljanščka, morda so le manjša odstopanja za kakšen meter.

stičišče treh mej katastrskih občin, med Gročano (danes v Italiji), Hrpeljami in Rodikom. Odgovor na vprašanje, zakaj bi se pot po sredi Rodiškega polja orientirala ravno na vrh Poljanščka, bi morda lahko našli v prvič zabeleženem izročilu, da ravno čez njega vodi najstarejša »pogrebna pot« iz časov, ko naj bi nosili mrliče pokopavat še v Gročano.

P1: /pogovor s študentske ekskurzije o stari poti v Vrhpolje in Trst.../ *Opuščena pot, ja, sej včasih je blu lepo pozidanu, ne, vse. In potem so šli tam točno čez tisti najnižji prelaz, kamor je, zdej, po tem hribu, ne, med Videžem inu Borštam, je Poljanšček, ne.*

P2: *In kje pride dol, pride dol na Gročano, kajne?*

P1: *Ja, prvotno da so nosili celo mrliče pokopavat na Gračano...*

K: *A ja?*

P2: *A, ha. Gor... Pri cerkvi na grebenu, al kaj?*

P1: *Ja, ja.*

K: *Iz Rodika?!*

P1: *Ja, tista, da je ena najstarejših...эээ... pokopališč, da je, zdej... Če je res taku, ne...*

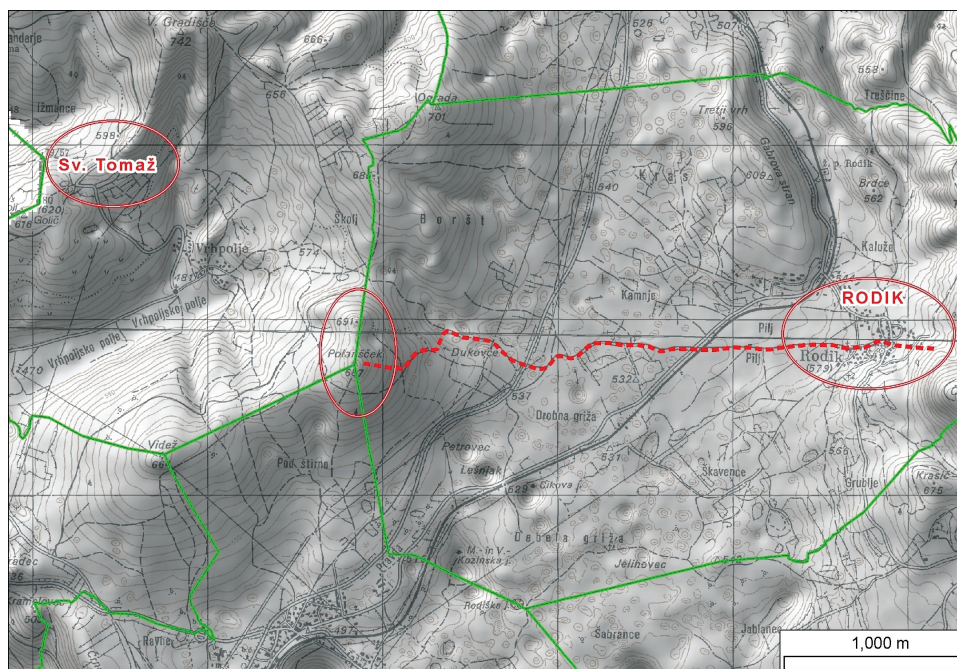
P2: *To je tam, nad Gračano?*

P1: *Nad Gračano, ja. Vas Gračana je spodi, ne, in tista cjerku, prou, in pokopališče je prou gor, na vrhi, ne.*

P2: *Zraven, pravzaprav, karavle, ne.*

P1: *Ja, ja, ja.*

(65)



Slika 12: Najstarejša »pogrebna pot« iz Rodika proti Gročani/sv. Tomažu naj bi po izročilu vodila čez hrib Poljanšček. Proti njemu je usmerjena pot, ki deli rodiško polje na dva dela (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).



Slika 13: Pogled na Polanšček in pot čez rodiško polje z roba Rodika ob sončnem zahodu na septembrsko enakonočje leta 2005 (foto: Katja Hrobat).

Cerkev sv. Tomaža, ki je danes porušena, stoji še na slovenski strani državne meje, tik ob njej. Iz Rodika do nje je treba prečkati Poljanšček, prvi greben, se spustiti v dolino Vrhpolj in se spet povzpeti na vrh grebena. Izročilo o najstarejši »pogrebni poti« iz Rodika čez Poljanšček proti Gročani je bilo prvič zabeleženo kljub večletnim arheološkim raziskavam v Rodiku. Morda starost cerkve sv. Tomaža potrjuje podobno izročilo s Kozine, po katerem naj bi pri cerkvi sv. Tomaža pokopavali ljudi celo iz Gradišča in Artviž (Pripoved 444).⁸¹

Tako meje kot tudi tromeje, med rodiškim, hrpeljskim in brezovškim katastrom na franciscejskem katastru (danes med Rodikom, Hrpeljami in Slopami) se ne drži nikakršno strašljivo izročilo. Tromeja je umeščena na impozantno udorno jamo, Rodiško pečino ali Remeščico (Pibernik 1999, 14), na katero se naslanja nižinsko prazgodovinsko gradišče Debela griža (Marchesetti 1903, 80), v jami pa so še ostanki rimskega zidu (Petru 1975b, 136). Med Rodiško pečino in sosednjim Jelihovcem naj bi bila ledina, »stara pot«, na Sloparskem po imenu »rimska cesta« (Pibernik 1999, 26,197; Hrobat 2003), ki je kljub terenskemu pregledu domačinov nismo našli. Po rodiškem izročilu naj bi bilo v udorni jami Remeščici sklenjeno premirje med dvema vojskujočima se stranema, Napoleonom in avstrijskim prestolonaslednikom (Peršolja 2000, 174–175).⁸² Jamo naj bi skupaj z drugimi tremi pomembnimi rodiškimi jamami ustvarila Jezus in sv. Peter (Peršolja 2000, 73–74; Pripoved 441; glej poglavje o liminalnosti med vasjo in okolico).

⁸¹ Artviže so oddaljene okoli 10 kilometrov po zračni liniji, Gradišče je še dlje (morda je mišljena Gradiščica, sosednja vas Artviž?). Po informaciji Boža Premrla iz ZVKDS, Restavratskega centra v Ljubljani je bila cerkev v Gročani vikariat.

⁸² Hkrati se Remeščice drži izročilo o pobegu dveh zaljubljenecv zaradi prepovedane ljubezni, kar naj bi se zgodilo po resničnem dogodku.

Spomniti je treba tudi na nekdanjo tromejo rodiškega ozemlja med Polanščkom in Rodiško pečino, ki je danes na sredi Kozine. Tromejo med Rodikom, Hrpeljami in Drago (danes v Italiji) je označeval kamnit Pil⁸³ trikotnega tlorisa, ki naj bi bil po izročilu ostanek večjega spomenika v obliki piramide (stebra?). Po pripovedih nekaterih Kozincev naj bi kozinski Pil označeval stičišče treh grofij, istrske, goriške in tržaške.⁸⁴ Pomembno zgodovinsko stičišče grofij bi lahko bilo razlog živega rekla na Kozini, češ da »*nismo ne Čiči ne Brkini, smo justo na konfni*«,⁸⁵ čeprav imajo od tod naprej enak rek v vaseh vzdolž ceste Trst-Reka. Po mnenju Andreja Pleterskega naj bi bila meja na kozinskem »Pilu« ostanek še starejšega spomina na mejo »nikogaršnjega ozemlja« iz časa 9. stoletja, ozemlja, ki naj bi ga še v času naselitve Slovanov v Istro kontinuirano naseljevali staroselci (Pleterski 2004, 139–144).

Zadnja tromeja pred vrnitvijo h Križen drevu je Mišnik, kjer je stal mlin. Jasna Majda Peršolja sicer mlin v Mišniku uvršča med »pravljичne« kraje na Rodiškem (Peršolja 2000, 202), vendar ga ne omenja nobena objavljena povedka. Po pripovedovanjih sodeč mlin v Mišniku ni bil v dosegu zanimanja Sloparcev, temveč bolj Rodičanov. Kljub odsotnosti (zapisanih) pripovedi o samem mlinu velja omeniti, da imajo mlini v slovenskem ustnem izročilu pogosto magičen pomen (Šmitek 2004, 258), kar se na Rodiškem bolj odraža v skrivnostnem Sirkovem mlinu, kamor naj bi ponoči prihajali hudiči (Peršolja 2000, 115–116). Na povezavo mlina s hudičem namiguje tudi ime mlina na Branici pri Rihemberku, ki se imenuje »V peklu« (Širca 2005, 27; Pripoved 34, 90, 131). Filolog Radoslav Katičič in etnolog Vitomir Belaj interpretirata simbolni pomen mlina v krajini kot mesto, kjer naj bi slovanski Gromovnik zmaja ubil s kamnom, simboliziranim v obliki mlinskega kamna (Belaj 1998, 97; Katičič 2008, 289–290, 305). Po verovanjih balkanskih Slovanov pa naj bi v rekah v bližini mlinov kot tudi v močvirjih in jezerih prebival *vodenjak*, dlakavo in bradato moško bitje, ki utaplja ljudi s tem, da jih potegne na dno vode (Radenković 2000a, 310).

Povzetek

Analiza mej srenjske posesti Rodika je razkrila, da so te v simboliki ljudskega mišljenja poseben fenomen. Na točkah ob meji se odpirajo prehodi v onstranstvo, videva se ogenj, v katerem se vicajo duše (Njivice, Prelovec), na mejah se dogajajo umori, razkosanje trupel bitij tega in onega sveta ter pokopi (Njivice, Prelovec, Križen drev, Kobilja glava), prikazujejo se nadnaravna bitja, kot sta krvavo stegno in šembilja, bitja, ki so povezana s posredovanjem med obema svetovoma, kot so kovač, čarovnice in vedamec. Nadnaravne moči se zdijo še posebno zgoščene na tromejeh. Na njih kače čuvajo zaklade (Križen drev), se lobanja raztrgane kobile obeša na kol (Kobilja glava), prikazujeta se hudič s šembiljo (Pod lisičino) in krvavo stegno (Križen drev), plešejo čarovnice in vedamec išče

⁸³ Veliko začetnico uporabljam, ker je pil hkrati ledinsko ime.

⁸⁴ Kot Kozinka sem vedno poslušala te pripovedi v času odraščanja. Enako je povedal tudi Rado Lukovec iz Rodika, dne 11. decembra 2005, ki dodaja, da naj bi bil na danes vidnem podestu nekoč visok stolp.

⁸⁵ V slovenskem prevodu: Nismo ne Čiči ne Brkini, smo ravno/natanko na meji. Sicer po kozinskem izročilu naj ne bi bilo Čičev na Kozini, zadnja čička vas naj bi bilo Hrpelje. So se pa Kozinci ločili na dva dela, po parcelah na »jusu« Rodika in Drage.

zaklad (Kobilja glava). Razkosanje trupel na mejah in tromejah najbrž nakazuje simboliko žrtvovanj, ki jih lahko zasledimo tudi drugod po Evropi (Dragan 1999, 42–65, 99; Kvideland 1993: 19). V njih bi bilo mogoče prepoznati ponovitev dejanja kozmogonskih mitov, v katerih se energija mitičnega telesa žrtve prenese v makrokozmične dimenzije (Lincoln 1986, 41–64).

»Folklorna konceptualizacija mej« Rodika je primerljiva z arheološko sliko, ki so jo pokazale raziskave na Krasu. Bronastodobne grobne gomile iz kamenja, ki so pogosto zgrajene v monumentalnih oblikah, so bile najverjetneje uporabljene za simbolno označevanje poselitvenega prostora. Zelo izrazito so z gomilami označene meje Krasa z drugimi regijami, meje med glavnimi morfološkimi enotami znotraj Krasa in zelo verjetno meje poselitvenih teritorijev posameznih skupnosti s središči v utrjenih višinskih naseljih (Novaković 2001, 226–232; Slapšak 1999, 156–157). Najbrž bi lahko na simbolno označevanje mej z gomilami aplicirali mehanizem delovanja katastrskih mej v rodiškem izročilu, ki mejam daje konotacijo nadnaravnega, svetega. Meje in tromeje rodiškega poselitvenega teritorija so v folklornem izročilu označene s pokopi, bodisi bitij z nadnaravnimi sposobnostmi (vedamec na Kobilji glavi) bodisi skupin ljudi (popotniki na Njivicah, vojaki na Prelovcu). Obe vrsti pokopov, arheološki in folklorni, sta izvedeni na markantnih točkah na vrhu gričev ali na markantnih prelazih čeznje (Prelovec, Kobilja glava). Zdi se, da tako arheološki kot folklorni material kaže na isto težnjo po simbolni označitvi mej, ki se odraža v realnem svetu s pokopi v markantnih gomilah in v imaginarnem v povedkah o ubojih ter pokopih ljudi in drugih bitij.

V oči bode spoznanje, da se na Rodiškem vsa mesta stika z onstranstvom nahajajo na tisti katastrski meji, ki je najbližja bivalnemu delu, vasi. Ta del meje poteka po gričevju in neobdelanem gozdnatem svetu. Na mejah, ki so najbolj oddaljene od vasi same (tromeje Ograda, Polanšček, kozinski Pil, Remeščica, Mišnik), ni mogoče zaslediti nadnaravnih pojavov. V tem predelu se ti nahajajo že znotraj mej srenjske posesti, o čemer bomo govorili v poglavju o liminalnosti med vasjo in okolico Rodika. Na tem, zahodnem območju je morda pomembno spoznanje o usmeritvi poljske poti čez Rodiško polje proti tromeji na Poljanščku, čez katerega naj bi potekala najstarejša »pogrebna pot« iz Rodika v Gročano.

Preden pristopimo k natančnejšemu preučevanju strukturiranosti prostora znotraj mej izbrane mikroregije, Rodika, pogledjmo, kako folklorna izročila drugod po Krasu konceptualizirajo meje srenjske posesti.

Slope: »Tabu« mesto na meji

Na Sloparskem območju se nahaja majhno prazgodovinsko gradišče Bilen vrh ali Vilin vrh, ki je za domačine veljalo za nekakšno tabú mesto, kraj, ki so se ga iz strahu vsi izogibali (Slika 8) (Hrobat 2003, 167–168; Slapšak, Hrobat 2005a, 305–306). Sogovornica iz Slop, ki doslej še ni stopila na Vilen vrh, se je spominjala, da je bila povsem prestrašena, če je morala kot otrok pasti živino v bližini Vilen vrha. Enako je povedala tudi starejša sogovornica, češ da »na Bilen vrh ljudje niso nikoli hodili, ker so se bali, saj so pravili, da gor straši« (Hrobat 2003, 167).

Najbrž za takšno »tabuizacijo« Vilen vrha, celo do te mere, da si nobeden od domačinov ni drznil stopiti nanj, ni dovolj le razlaga, da gre za arheološko najdišče, ki s svojimi zakladi in prikaznimi, ki ga čuvajo, v ljudskem izročilu pogosto nastopa kot vidna manifestacija »drugega sveta« (Champion, Cooney 1999, 198–202; Hrobat 2003, 167–171). Tako močan tabú je mogoče pojasniti še z drugega vidika. Ravno po sredini Vilen vrha namreč poteka meja med posestjo Slop in Brezovice, ki se od Vilen vrha spusti ob njegovo vznožje, nekje na mesto že omenjenega Križen dreva. Tolikšno »tabuizacijo« Vilen vrha bi lahko pojasnili s tem, da se ravno na tej točki prekrivata dva mejnika v krajini, arheološko najdišče in meja vaške posesti.

Lokev: O sporih glede meje in kači

Kako pomembna je bila meja še pred kratkim, pričajo zapisi iz kronike župnika Albina Kjudra o sporih za mejo med Povirci in Lokavci, ki so trajali dvesto let. Vzrok za spore sta bili obmejna paša in uporaba gozda. »Sicer je bila od davna strogo začrtana meja, do katere smejo eni in drugi drva sekati in svojo živino pasti, ali eni in drugi so mejo kaj radi prestopali za pašo in za sečnjo.« Leta 1656 je grof Petač na prošnjo vaščanov obeh vasi prvič posredoval in določil komisijo, ki je mejo prehodila. Do leta 1727 so nastali trije sodni spori, pri katerih so bile predpisane visoke kazni za prestopanje meje (pri delu), ki so predpisovale celo grajsko temnico. Zanimiva je rabsodba iz leta 1727, da »pašniki ostanejo skupni, meje veljajo samo za sekanje lesa in v slučaju kužne bolezni« (Kjuder 1956–60, 20–21). Z rabsodbo je tako določeno, da mora bolezen ostati znotraj vaških meja, v čemer je mogoče prepoznati pragmatični razlog preprečitve širjenja kuge. Morda bi bilo mogoče v zakonu o omejitvi bolezni znotraj vaške meje prepoznati podoben ostanek magijsko-obrednega dejanja, kot je bil dokumentiran v Makedoniji, kjer so z oranjem (dvojčkov in dveh volov) okrog vasi preprečili vstop bolezni v vas (Radenković 1996a, 16; Risteski 2005, 201–202). Po obratnem principu izganjajo afriška ljudstva Mofu Diamaré iz Kameruna in Dogoni Karambé iz Nigra vse zlo in nečisto z območja sosednjih plemen ob letnem religiozno-političnem obredu, ko obhodijo vse meje lastnega klanskega teritorija (Vincent 1995a, 14–15; Vincent 1995b, 345–350; Bouju 1995, 362). Podobni obredi preusmeritve demonske moči v sosednjo vas so potekali po mejah srenjske posesti pri južnih Slovanih (Radenković 1996a, 182–183).

S konceptom meje, kot mestom prehoda med svetovi, je bilo po dolgem tuhtanju mogoče pojasniti izročilo o »kači ropotači« v hribih nad Lokvijo, ki je bila zame dolgo nerešljiva uganka. Ta čudna kača naj se ne bi nahajala na enem, natančno določenem mestu, ampak naj bi jo videvali po vsem grebenu med Lokvijo in Sežano (Slika 5). Izročila o kačah v določeni točki v krajini je bilo doslej mogoče pojasniti s hipotezo, da kača na tistem mestu nastopa kot čuvaj zakladov arheološkega najdišča ali kot ostanek demonizacije predkrščanskega kulta, kot recimo pri Čuku nad Rodikom (Slapšak 1997, 20; Hrobat 2004, 63–78; Hrobat 2007, 39–41), na izročila o pojavljanju kače po širšem (nevarnem) območju pa še nisem naletela. Po pripovedovanju starejšega sogovornika iz Lokve so ga kot otroka vedno strašili z velikansko kačo ropotačo, ki naj bi se plazila po vrhovih med Lokvijo in Sežano.

K: *Kaj ste pa kej pravli, če so ljudje kej pravli od kač? So kej pravli, ne vem, če je bil kašən hrib poln kač al da je... A so se ljudje bali kač? A je bla kašna vraža, da so kej rekli od kač?*

P1: *Ma, ja, kədi so bəl...*

P2: *Če so kej strašli? Kej tašənga, s kačami?*

P1: *Ma ja, sej... Tu je tista ropotača, da je!*

P3: *Kača ropotača /smeh/.*

P1: *Je hodila guor po hribəh, təm, bi rjeku, od Sežane, po təh hribəh okuli. Da je kača ropotača!*

K: *A, ha.*

P2: *Tu so strašli, təku.*

P1: *In puole, veš kuku je. Tašni bubci /fantki/ smo bli in jəz səm služu pər Moharjevih, səm pasu na hribi. Ma səm bil še uotrok, səm imel kašnih osem let. In Frane Čevdnikov je pi pasu uonde čjez. So imeli oni tud krave, ne. Jən pride duol an... Ne vjem, kaj je muglo bit! Guož al kaj, več ku tri metre dolg...*

P2: *Ja, pole je bil guož.*

P1: *Jənu, ne vem, jəz səm glih pogledu z zida dol, je zid čez njive nuotr; u dolini. Oštja! Vidəm je lezu dol in hitru guor in je pəršu k zidi in sem vrgu en kamen nanj. Najbrž je prebil, ker ni muogu... Migal je še, ma ni muogu več naprej. In puole sem ga uondi ubil. Səm tulku meču kamne, doklər je migu. /... Prijatelj od pripovedovalca P1 ni verjel, dokler ni sam videl umorjene kače/. Oštrigada! Je res. Je pəršu in je rjeku: »Tu nej tisti guož, tu je ropotača, veš, tista, ki huodi po hribəh!«*

P2: */smeh/ Kača ropotača.*

P1: *In take...*

K: *Ma kaj so od te ropotače pravli?*

P1: *Ma tu je... Res so ene kače ble... So imele v rjepi, ki je cvinkalu. Je blu čət /slišati/, ki je rešetalu. U rjəpi. Ne vem, kašnu je moglo bit? Inu zdej jih ni več videt, od kər so začjeli avti. /.../*

/...O črnicah. Ponovijo, da ni več kač/

K: *In za katjere hribe so pravli, da gre ta ropotača?*

P2: *Tle, pruti Sežani.*

K: *Pruti Sežani.*

P2: *Mi rečemo Vršiči. Ma vsak ima svoje ime. Mi od Vilence təm dol, tisti hribi, ki se vidi-jo, rječemo Vršiči. Ma tu so... Vsak ima svoje ime. Jih je enih šjəst, sjədəm. (156)*

Enako izročilo o kači ropotači so mi povedali tudi z druge strani omenjenih hribov, s Povirske strani. Šele po tem, ko postanemo pozorni na opis lokacije kače ropotače, ki ga je podala gospa, ki je bila rojena v Povirju, se unganka razplete.

Tudi ona je slišala za kačo klopotajo,⁸⁶ in sicer da naj bi bila na Starem Taboru. To je drugi greben – tudi Star Tabor – spredaj je Tabor, ki je mejnik med Lokavskim in Povirskim (222)

⁸⁶ Najbrž je zaradi podobnosti imena kača klopotaja zamenjana s kačo ropotačo, ki jo poznajo v Lokvi. Slednje se mi zdi bolj izvorni izraz, zato bom uporabljala tega.

Izročilo iz Povirja, sosednje vasi Lokve na drugi strani grebena, izrecno poudarja, da se nahaja kača ropotača na mejniku med lokavskim in povirskim ozemljem, na Starem Taboru. Pogled na zemljevid razkrije, da Stari Tabor ni le meja, ampak celo tromeja (Slika 5). V tej točki se stikajo tri meje, ki ločujejo posesti Lokve, Povirja in Gorenj pri Divači. Na »konfinu«, v katerem se stikajo tri meje srenjske posesti, se ponovno nahaja kača, tako kot na Križen drevu na Rodiškem, na »konfinu« pri Pregarjah in pod »gardinom« pri Orleku. S tem je mogoče razrešiti tudi vprašanje, zakaj se kača ropotača v lokavskem izročilu potika vzdolž celega grebena med Lokvijo in Sežano. Po vseh sedmih vrhovih, ki jih pripovedovalec omenja kot Vršiči, poteka namreč meja med lokavskim ozemljem na eni strani grebena in štirimi vaškimi posestmi na severni strani grebena, in sicer z vasmi Divača, Gorenje pri Divači, Povir ter Merče do severozahodne točke, kjer je stičišče z ozemljem Sežane (Slika 5). Na štirih od omenjenih sedmih »Vršičev«, to so Kamen vrh, Stari tabor, Štuglje in Kislica, so stičišča treh mej. Meja se naslanja še na tri preostale vrhove grebena, Široki vrh, Podozidje ali Ozidje in Veliki hrib. Dva od vrhov, Ozidje in Stari Tabor, sta prazgodovinski gradišči, morfologija obzidja slednjega je osnova oblikovanju meje med tremi vaškimi posestmi. Za ti dve majhni gradišči Predrag Novaković domneva, da sta bili mejni posesti povirskega teritorija v času kaštelirske kulture (Novaković 2001, 267). Po grebenu med Lokvijo in Povirjem ponovno zasledimo prekrivanje katastrske meje z mesti arheoloških najdišč.

Pripovedi o kači ropotači, ki so izstopale iz doslej poznanih izročil po tem, da ta »straši« po celotnem grebenu in ne samo na eni točki, simbolno označujejo nevarnost vzdolž celotne nekajkilometrskje meje med katastrskimi posestmi po grebenu, ki je še posebno gosto posejan s tromejami. Slednje veljajo v izročilu za posebna mesta stikov z onstranstvom, na katerih se poleg prikazovanj nadnaravnih bitij v štirih primerih ponavlja vzorec nevarne kače (v Pregarjah, na Orleku in Rodiku ter v Lokvi na Starem taboru).

Zakaj je tromeja tako nevarna, bom poskušala razumeti s preučevanjem kače, ki je najbolj pogost folklorni lik na tromejah. Na vprašanje bom poskušala odgovoriti tudi s preučevanjem simbolnega pomena drugih folklornih likov, ki najpogosteje označujejo meje.

O kači v prostoru

O simboliki kače je bilo že veliko napisanega, zato bom k obravnavi lika poskušala pristopiti z drugačne perspektive, skozi njen prostorski vidik. Znano je, da je kača eden najbolj univerzalnih, nejasnih in vseprisotnih fenomenov. Velja za osnovni princip življenja in smrti, kar simbolizira kača, ki požira svoj rep – *uroboros*. Pojavlja se na začetku kozmogoneze kot tudi na koncu kot apokaliptična sila. Od zgodnjih mitov je povezana s kraljestvom mrtvih in kultom vode oziroma njenim zadrževanjem. Je čuvaj zakladov, darovalka dobrin in rodovitnosti, simbol podzemne moči in modrosti. Kot sovražnik nastopa samo, ko hoče v kozmosu uvesti kaos (Propp 1949, 404–410, 440–441; Centini 1998, 49–52; Chevalier, Gheerbrant 1993, 209–210; Kropce 2008a, 166–174; Haar 1995, 319–345; Serpents et dragons 1997).

V obravnavani folklori je bila zabeležena prisotnost kače pri štirih mejnih kamnih. Pri Križen drevu na Rodiškem kača v groblji kamenja čuva zaklad in vanj izgine črnica s kačami

(Peršolja 2000, 157–158), iz nevarnega »konfina« v Pregarjah vzleti kača s tremi glavami in perutmi (Tončič Štrancar 2005, 64), na Lokavskem straši kača ropotača vzdolž meje oziroma na tromeji. Pod »gardinom« na meji med grofijami pri Orleku naj bi bil za kazen pokopan živ človek z modrasom vred. Na tem mestu naj bi bile kače še posebno strupene (Medvešček 1992, 146).

Kače sicer niso le na mejah posesti. Velikokrat je bilo obravnavano izročilo o »lintvernu« iz Rodiške Ajdovščine, h kateremu so romali iz dveh vasi pod Ajdovščino z namenom njegove pomiritve, da ne bi povzročal naravnih nesreč (glej Slapšak 1997, 20; Hrobat 2004; 2007, 39–41).

Grič, na katerem so prebivale kače oziroma modras, se vzpenja nad Gropado na Tržaškem krasu, o čemer priča tudi njegovo ime, Kačjerič, na zemljevidu ledinskih imen zapisan kot Kočerič (Tržaško ozemlje 1977, G5) ali Kačjerič, Kčjerič (Peršolja 2005, 29, 213). Povedke o Kačjeriču pripovedujejo o kačjem kaznovanju grabežljivega domačina s smrtjo, ker je ubijal kače v iskanju zaklada, o poroki modrasa z vaškim dekletom in o vsakoletnem kresu za sv. Ivana za zaščito pred štrigami (Peršolja 2005, 26–34).⁸⁷ Ker nimam dostopa do katastrskih map z italijanskega ozemlja, žal ni mogoče preveriti, ali je Kačjerič v bližini katastrske meje, zabeleženo pa je izročilo o maščevanju prebivalcev sosednje vasi s tem, da so zakurili kres Gropajcev na Kačjeriču pred večerom sv. Ivana (Peršolja 2005, 34).

Nekatere ledine so poimenovane po kačah, kar pa nas ne sme zavesti, da bi povsod prepoznali folklorne ali mitične like. Na mnoga območja, poimenovana po kačah, se ne veže nikakršno folklorno izročilo, temveč ime izhaja iz pogostosti plazilca na tem območju, kot recimo pri ledini Modrasica pri Pliskovici (Pripoved 115). Po kačah so poimenovana tudi naselja, recimo Kačiče, ali jame, kot je Kačna jama na divaškem območju. Jamar mi je sicer povedal o ustnem izročilu, ki ga je slišal, o »beli kači«, ki naj bi čuvala zaklad, ki naj bi ga Slovenci našli ob osamosvojitvi ali nekaj podobnega, vendar se izročilo ne navezuje na točno določeno jamo.⁸⁸

Vseslovanska beseda zmaj je sorodna izrazoma zmija, kača, oba pa sta tabuistični poimenovanji za »zemeljski, tak, ki se plazi po zemlji« (Keber 1998, 320; Katičič 2008, 75). V religiozni umetnosti je zmaja mogoče označiti za dvoumnega, saj je večkrat upodobljen v obliki kače (Verdier 1997, 241). Prehajanje oblike kače v zmaja oziroma »zamenljivost« njune podobe nakazujeta dve pripovedi, kjer bi bilo mogoče kačo iz izročila interpretirati tudi kot zmaja. V pregarskem izročilu kača namreč poleti, ima tri glave in peruti (Tončič Štrancar 2005, 64), »kačon« oziroma lintver z Ajdovščine nad Rodikom pa zvižga in ima petelinjo rožo na glavi (Peršolja 2000, 42–58; Hrobat 2004, 63–78). Znano je, da je osnovni videz zmaja sestavljen iz plazilca in ptice, oblikovan pa je lahko iz različnih živali, kot so ptica, kača, krokodil, kuščar, panter, koza idr. (Propp 1949, 391–395). Najbolj »klasičen« na Krasu je motiv sedmoglavega zmaja iz Pliskovške jame pri Pliskovici, ki so mu vaščani morali vsako leto darovati živino in vino (Hadalín, Kocjan 1993, 109). Po eni izmed variant se nahaja v Šlavrovi jami pri Rodiku zmaj, ki ponese nesrečna dekleta v

⁸⁷ Pri terenskem ogledu okolice Gropade mi je tudi domačin povedal, da griču rečejo »Kačjerič« in da na njem vsako leto kurijo kres (31. januarja 2009).

⁸⁸ Sporočeno dne 4. februarja 2009 po elektronski pošti.

smrt oziroma nebesa (Slapšak, Hrobat 2005a, 305; Hrobat 2007, 43–44).

Ker sem se v raziskovanje ustnega izročila Krasa podala iz okolja Rodika, v katerem daleč nad vsemi prevladuje motiv lintverna ali kačona z Ajdovščine, me je na Krasu presenetilo spoznanje, da kače niso ravno pogost motiv v folklornem izročilu. Kljub temu pa se tisti redki motivi, ki so že prisotni, pogosto ponavljajo. Nekaterih izmed teh doslej še nisem zasledila v literaturi. Kljub splošnemu vtisu, da motiv kače ni pogost, je zanimivo, da najbolj poznano reklo o Kraševcih primerja njihove lastnosti ravno s kačo.

P1: *Kača je bla zmjari negativna. Uni rek poznaste? Krašouca ubi, modrasa pæsti /Kraševca ubij, modrasa pusti/.*

K: *Tu moja nona pravi, ja. /Povem, kako babica, ki izhaja iz vasi pod Kraškim robom, pojasnjuje, da je kača bolj mila kot Kraševac/*

P1: *Tu je ena razlaga. Druga razlaga pravi tu, da tu so rekli tisti, ki so spoznali, kako težko življenje ja na Krasu, da zetu bulše, da nardiš dobro djalo, če Krašeuca ubijāš. Da rjāšāš trplenja. (291)*

Kača igra ambivalentno vlogo. Po eni strani je varuh zakladov na arheoloških najdiščih, na mejah in tromejah vaških posesti, kaznuje iskalce zakladov (Gropada, Ajdovščina nad Rodikom, Križen drev), nastopa kot vzrok opustitve vasi (Slope), povzroča poplave in neurja iz notranjosti gora (Ajdovščina nad Rodikom), tako kot večina zmajev po Sloveniji (Grafenauer 1956, 318–323). S tega vidika ima kača vlogo varovanja nečesa pomembnega, dobrin, poskus prilastitve tega pa strogo sankcionira, navadno s smrtjo (Gropada). Po mnenju Fanny de Sivers kača, ki živi v gozdovih, predstavlja njen nevarni princip, ki hkrati poseduje moč in znanje, po katerih ljudje hlepijo (Sivers 1999, 161). Poleg kraje zakladov o tem govorijo številne pripovedi o človeškem pohlepu po kroni kačje kraljice (Kropej 2008a, 167–168) ali ključa, ki odpira vrata do zaklada (Morato 2007, 32), ali diamanta, ki naj bi ga na Tržaškem krasu nosil »molavar« (Obalovič 1981, 236; Hrobat 2003, 138; Pripoved 408, 394). Predstava o »kačji kraljici« je bila na Krasu še pred kratkim živa, tako kot tudi o »viperi«, ⁸⁹ ki nastopa v izrazito negativni vlogi (Kropej 2008a, 174, Pripoved 291).

V prostorskem kontekstu velja kača pogosto za sovražno bitje, pred katero je treba braniti hišni prag. V povedki iz Slop smo že videli, da so kače izpred hiše odganjali tako, da so zarisali okrog sebe trikratni ris okrog praga hiše na večer sv. Ivana (Peršolja 2000, 157). Sogovornik iz Komna se spominja običaja zaščite hišnega dvorišča pred kačami, ki so ga izvajali poleti, v času »pasjih dni«, med 23. julijem in 23. avgustom, ki po ljudskem izročilu velja za nevarne dneve (Kuret 1997a, 521).

/... Sprašujem po vraži, ki sem jo slišala/

P: *Meni ni bla ta znana, jast se pa samo spounem preganjanja kač. Ma to ni bla več mitologija, ampak to ja blo že praktično, nje. Da sam muoru pripraviti uoglje in stare čelje, zavržene, sesekljat tisto usnje in kær je blo use... In tisto uglje, smo mjali u želajznih posuodah, je tisto usnje tljalo /tlelo/ in nona je prenašala tole na koncu*

⁸⁹ Primorska beseda vipera izhaja iz italijanske besede za gada, modrasa ali kačo. Kot bajeslovna kača, ki je lahko velika in nevarna, bela, črna ali pisana, je sorodna likom, kot so »incesa«, »linčeža«, »ož«, »ses«, »vož«. Na Goriškem naj bi vipera imela greben na glavi in naj bi žvižgala (Kropej 2007, 198).

dvorišča, v obrobju hleva in senika, da ne bājo kače prihajale iz vrtou in obdjālnega prostuora na območje bivalnega prostora. In to smo u poletnem času enkrat masečno, učasih tād dvakrat lāhko, no, to pripravli in muoja doužnost je bla s sekjārco sasekljat tiste stare zavržene čaulje, dā je tisto usnje puole tlelo noter in po svoje, bā reku, smārdjelo ob tlenju in to je bāu neke vrste preganjanje kač in plaziuceu iz zunanjega okuolja v bivalni prostor. To se spomnim in tega sām biu tudi sām skromno udeležen, pri pripravi tēga.

K: *In to je pol tlelu?*

P: *Ponoči je blu, tu so ble željzrne posuode, lite, in tistile kuočči usnja pomjāšani saz ogljem in tu je tlājlo, do jutra je ponavadi tisto usnje zgorelo, stljelo.*

K: *Ma tu ste delali pol usāk dan, al kaku?*

P1: *Nje, nje, pravēm, dā u pasjāh dnjāvih, tu je zdaj mjāsec dni, morda dvakrāt mjāsāčnu, drugači u poletnem času enkrat na mjāsc /mesec/, ne.*

K: *Kaj pomeni u pasjih dnevih? U vročinskih?*

P: *Pasji dnjavi je obdobje, ko je ozvezdje psa, v tistāmle, u posebnem ciklusu in tole, ljudjā so pa štjāli tole najhujši čas, zdājle, od polovice julija pa do 15. avgusta, za čas, ki je biu najbāl ugoden za pojav plaziucu /plazilcev/, kač. Useh plaziucu, tu je blo najtoplejše obdobje. Najbāl toplu je blo, najbāl sušnu, nevihtnu, za pojav tuoče. Toraj usāga /vsega/ nebuodijih treba križu in težau, naj bi se prou u pasjih dnjāvih dogajāli, ne.*

K: *In pasji dnevi se reče po nekem ozvezdju? Nisām še čula tega.*

P: *Ja, tu je po ozvezdju psa, ki se pojavi v tem obdobju, takule. Sām ljudjā tega niso vedli, ker niso znali tega povedāt. Tu sām šele iz horoskopskih, tistih... Spoznau. Da temu obdobju pravijo pār nās pasji dnevi. So pravli starejši ljudjā pasji dnevi. /... Pripoveduje naprej o vražah in prepovedih v času »pasjih dnevov«/ (312)*

Po pripovedovanju sogovornika je njegova babica prenašala tleče usnje po mejah dvorišča, po robu hleva in senika, da bi preprečila vdor kač v bivalni prostor. Na Tržaškem krasu naj bi kače odganjalo stran od hiše tudi žganje zelišč okrog hiše.

P1: */.../ Dā določena zelišča, zdej, na pamet se ne spounem. Kā si sežigu okuli hiše, dā bi odganjalo kače. Ma ne pisāt, ker ni gotovo, boš vidla v knjigi. Recimo vem, da ena od tāj je taužāntruoža. Se mi zdi, in še neki družga. Dā odganja kače. /Pove še o drugih apotropejskih dejanjih, ki pa so bila nasploh usmerjena v zaščito pred vsem zlim, tako da so bile kače le ena nadloga med vsem drugim. Pik kače pa so zdravili tako, da so zakopali prizadet ud ali človeka v zemljo (glej Guštin Grilanc 2005a)/ (392)*

Ogenj in voda v tradicijskih predstavah

Ali je mogoče pojasniti zgoraj navedena izročila (Pripoved 312), da se kače z dvorišča izganja z ognjem? Ali je iz nasprotja med kačo in ognjem mogoče sklepati o simboliki kače?

Z ognjem se na Krasu ni odganjalo le kače, temveč tudi neurja. Pred prihajajočim neurjem so se v Svetem (narečno Satém) zaščitili tako, da so na dvorišču pod obrnjenim trinožnim stolčkom za molžo zažgali oljko in venček sv. Ivana.

K: *Kaj ste nardili iz venčku iz ivanjšćic? Ki so ble za sv. Ivana?*

P: *Ja, tiste suhe venčke, ne, tāk rāt, ki so se posušili, smo jih obejsli za sv. Ivana na tiste*

rakle, smo mogli shrant in kədər je injəla prit, kədər je kazalu, da bo pršla tuča, ku je blo grdu nebu, mi je tašča storla, ku səm pršla u Satù, dent /postaviti/stole, ki smo muzli kravu, od narube, da so ble tiste noge tri u laft /obrnjene navzgor/ in kər smo imeli uolko in venček od sv. Ivana zažgət, da tisto bo pregnalo tuču. Nje, taku je bla təkərət navada.

K: *Tu ste dali vən?*

P: *Na dvorišče.*

K: *Na dvorišče.*

P: *Ja.*

K: *Ku se je bližala toča.*

P: *Nismo stolka zažgali, ne. Venček inu uoljka.*

K: *In tu ste dali u ta stolček?*

P: *Ne, stolček nismo zažgali! Stolček je bil u laft z nogami, ku čjaš, da bo odgnəl tuču, nje. /smeh/*

K: *A, jaaaa. In tu ste zakurli zravn?*

P: *Ja, unu je blu, ja.*

(207)

Pri izvajanju obrambnih metod se ponavlja vzorec obračanja predmetov s »štrlinami« navzgor, kot recimo molzni stolček ali grablje in vile proti čarovnicam (Mencej 2006a, 139). V Sežani so neurje pomirili tako, da so oljčno vejico, ki je bila žegnana za veliko noč, zažgali.

P: *Moja nona.... Ku je bla slaba ura, je rekla tole : »Santa Barbara, San Simon, Dio nas obvari što oton. Santa Barbara benedeta, Santa Barbara benedeta, Dio nas obvari, šta oeta.« /razmišlja o pomenu/ Što o ton, nevihte al kej takšnega, o ton je po tržašku mjesənk, medenina. Otone. Oeta, sajeta verjetno. Strela, ne? Sajeta je strela. Po talijsko. No, zdey ne vem... Šta je po talijsko questa, šta. Oeta. Questa oeta. Oton pa ne vemo točno, kaj bi blo. Potem je vzela oljčno vejico, ki smo jo ob veliki noči oziroma na oljčno nedeljo požegnali. Je vzela dve vejčki nutr in je zažgala nad ognjem oziroma v ognju. /.../ Je neki zmolila /.../. Tu naj bi tudi pomagalo, da se je to neurje umirilo. /... to so vedno počeli/*

(89)

Tudi »odcoprali« so v Rodiku tako, da je moral »zacoprani« spiti vodo, v katero je bilo vrženo žareče oglje (Pripoved 372). Uporaba žarečega oglja in vode je bila del obreda, imenovanega »utapljanje urokov«, za obrambo proti zlemu pogledu in za zdravljenje urokov na Kozjanskem, ki pa je bilo razširjeno po vsej Sloveniji in Evropi (Mencej 2006a, 148–155). Opozicijo ognja in vode so ljudje uporabili v obredih klicanja dežja, kar je znano iz izročil na Krasu,⁹⁰ v dolini Nadiže, na Sedmograškem in na območju reke Mure (Kravanja 2007, 119–121; Matičetov 1975, 83). Širom slovenskega prostora je bila razširjena navada, da so v obrambo pred ujмами in nezgodami zažgali zelenje ali šopek, ki je bil blagoslovljen v telovski procesiji, to je na praznik sv. Rešnjega Telesa pred veliko nočjo (Kuret 1998, 369–371). Zakaj so uporabili blagoslovljene veje ravno s tega dne, bo mogoče pojasniti v nadaljevanju.

Motiv ognja in vode je sicer razširjen indoevropski motiv, ki po mnenju večine raziskovalcev priča o tem, da naj bi ta dva antagonistična elementa izhajala drug iz drugega, oziroma

⁹⁰ Ustno sporočena informacija arheologa Ivana Marije Hrovatina.

natančneje, ogenj naj bi izhajal iz vode. Motiv »ognja v vodi« je dal povod za oblikovanje mitologije in številnih mitičnih junakov v indijskem, iranskem, irskem in antičnem, grškem ter rimskem izročilu (Briquel 2004, 11–23).

Ogenj v omenjenih apotropopejskih obredih odganja kače, nevihto, po drugi strani pa priklicuje dež. Prvo, na kar pomislimo pri tovrstnih antitezah, je strukturalistična teorija Claude Lévi-Straussa. Ogenj in voda se zdita dva osnovna elementa simbolnega sistema, katerega delovanje sloni na logiki razreševanja odnosa binarnih opozicij. Žal sta samo dva opozicijska elementa premalo, da bi razreševali logiko sistema, ki sloni na svežnju relacij. Te so prepoznavne v ohranjenih mitih (Lévi-Strauss 2004; 1980; 1982; 1983), v našem primeru fragmentarno ohranjenih elementov pa so podatki za prepoznavanje preskopi.

Da bi razumeli simboliko kače, vode in ognja, bo bolj koristna primerjava z rekonstrukcijo slovanske mitologije. Rekonstrukcija osnovnega slovanskega mita govori o spopadu gromovnika Peruna, simboliziranega v obliki groma, ognja, z Velesom v obliki kače ali zmaja.⁹¹ Po analogijah iz vedskih tekstov je kača zaprla vode/krave, zaradi česar svetu grozi suša/lakota. Gromovnik z vrha gore se spopade s kačo in jo ubije z gromom/bliskom ali jo po drugi različici prežene nazaj na svoje mesto, dol (pod zemljo, ob vodo, z gore). V beloruski pripovedi je po Gromovnikovem uboju zmaja štiri dni neprenehoma deževalo, kar je bilo posledica sprostitve od Velesa zadržane vode. Besedilo iz Latvije iz leta 1610 priča o tem, da so ob velikih sušah v pomanjkanju dežja ljudje častili grom in klicali Peruna. Z vremenom, klicanjem vetrov in viharjev je povezan tudi bog Posvitač iz Rusije, v katerem je mogoče prepoznati Peruna. Na Balkanu so obredno klicanje dežja izvajale udeleženske z imeni, kot so bolg. *peperuda*, srb.-hrv. *propruša*, alb. *perperone* itn., ki so povezana s Perunom. Sicer obstaja tudi tekst iz časa pokristjanjevanja v Rusiji, ki priča, da so ljudje ob sušah za dež prosili Velesa (Toporov 2002, 32–47; Belaj 1998, 67–98; Katičič 2008, 128, 252–262).

Obred klicanja dežja z ognjem na vodi je Boštjan Kravanja interpretiral kot dejanje po načelu simpatetične ali imitativne energije, s čimer naj bi se spodbujal spopad med Gromovnikom in Velesom (Kravanja 2007, 121). V obrazcu odganjanja nevihte iz Sežane je omenjena »sajeta«, kar narečno pomeni strela,⁹² ki je eden izmed atributov Peruna (Katičič 2008, 237–238). Če nevihto dojemamo kot kaos, nered, ki nastane zaradi Velesovega zadrževanja vode, je potreben Perun, ogenj, da z uničenjem Velesa ponovno vzpostavi red. Preteči nevihtni oblak in nevihta sta v slovanskem izročilu del mitičnega konteksta božanskega spopada (Katičič 2008, 206, 250). Kot pri pričevanju iz Litve, kjer so dež priklicali s čaščenjem groma, Peruna, se v slovenskem izročilu z ognjem priključuje dež. Po istem principu je mogoče pojasniti odganjanje kače z dvorišča z ognjem, ki prevedeno v mitični kontekst označuje boj ognja, Peruna (Katičič 2008, 29, 229–230), z Velesom, kačo.

⁹¹ Čeprav je prvenstvena povezava Velesa z vodo, je pri njem mogoče zaslediti tudi povezavo z ognjem, in sicer ne samo z ognjem, ki ga ubije, temveč nastopa tudi kot subjekt ognjenih dejanj. Njegov je zemeljski ogenj podzemnega kraljestva. Tako lahko povzroči požar ali »ognjene« bolezni (na primer vročico) (Toporov 2002, 45).

⁹² Glede na zapiske Pavla Medveščka bi sicer sajeta v Zapotoku v Posočju pomenila črn »babji duh«, proti vdoru katerega so ob dimniku nastavili prodnik (Medvešček, Podobnik 2006, 77); Glej poglavje o babi.

Po kratkem ekskurzu skozi osnove slovanske mitologije je mogoče razrešiti vprašanje, zakaj je veljalo zelenje, ki je bilo posvečeno ravno na dan sv. Rešnjega telesa, za zaščitnika pred ujмами in nesrečami (Kuret 1998, 369–371). Zgoraj omenjeni praznik namreč vsako leto pade na četrtek. Četrtku pa v slovanskem izročilu vlada Perun (Toporov 2002, 45). Na praznični dan, ki vsako leto pade ravno na četrtek, je najbrž Gromovnikova moč v kozmičnem dvoboju največja. Zato prevzame rastlinje, posvečeno tega dne, lastnosti Gromovnika oziroma njegove moči nad neurji.

Preučevanje izročil o ognju, dežju in kači je pokazalo, da se je na Krasu še ohranil vidik kače, ki jo je mogoče poistovetiti z Velesom v okviru slovanske mitologije (Toporov 2002, 32–47; Belaj 1998, 67–98; Katičič 2008, 128, 252–262). Velesa je mogoče prepoznati tudi v povedki o Ključu pri Katinari nad Trstom, kjer naj bi pod orehom bivala ogromna kača z veliko glavo, ki skriva ključ do vrat zaklada (Morato 2007, 32). Analogije najdemo v jezikovnem obrazcu o kači pod drevesom, ki čuva zaklade, v kateri Radoslav Katičič prepoznava Velesa (Katičič 2008, 71–84, 160–162). Povedke o kači v koreninah »drevesa sveta« so nasploh zelo razširjene v južnoslovanski folklori (Radenković 1996a, 153).

Marija Ognjenica v Rodiku kot element ognja

V kontekst slovanske mitologije, natančneje, v problematiko nasprotja med Perunom kot ognjem in vodo ter s tem rodovitnostjo, bi mimogrede lahko vključili izročilo iz Rodika o Mariji Ognjenici, na katerega me je opozoril Andrej Pleterski. Po zapisih iz 19. stoletja, na »ognjenico«, na praznik Marijinega oznanjenja (mesec dni pred jurjevim), »pade nebeški ogenj na zemljo, ki prešine semensko zrno, da kali in raste« (Navratil 1890, 93; Kuret 1998, 254). Sogovornik iz Rodika se ni mogel spomniti natančnega imena tega dneva, le bežno pa se je spominjal starega izročila o klitju namočenega žita.

P: *Jæs sæn çau /slišal/, dæ tækræt bi se tu prebujæla nærava in dæ je use skælelu /vzklilo/, tæja semena, dæ so tædi žitu, ku so sejali spomladi, so ga denli /dali/ moçit, dæ je tækræ skæliu.*

K: *In kæku se je pravlu tistmu dnjævu?*

P1: *A tu s klitveni, ma næ vem kætjæra Mærija jæ bla tu, tæga marca mesæca, ku tæn svetniku ni uglaunem tækræ. /.../ Al je blu 23. al 24. marca jæ blu tu.*

K: *Ma se kej spomneste vi, jæz sem çula, da je Marija Ognjenica al neki tašnga je blu /.../?*

P: */.../ Jæs sæn samu tu çu, ma dæ bi vedu, kæp jæs ven, se ni tæga delælu. Tu sæ jæ samu pravlu, dæ je uçasih tæku. /.../ o rodiškem polju, ki je daleç naokrog edino rodovitno/ Niti muj uoçe ni nikdær pravu, dæ so praznavali al dæ so tu delali. Tu je uon tudi çu.*

K: *In kaj je on çu?*

P: *Dæ so vidli, kæku kæli žitu. Zætu, ki so sjali tudi spomladi, so sjali jæsçænsku žitu in spomladansku. Kæp uçasih so ble hude zime, jæ tistu žitu zmrzænlu od jæsçæni in potem jæ blu treba næ novu posjat. Zdej so meli tista semena in so jih dali prej skælit næ tisti dan. Dæ çe skæli næ tisti dan, bo žitu sigurnu, çæ nje /çe ne/ pomeni, dæ jæ slabu seme. Tu so meli. /.../ Spominja se le, da je bila svetnica Marija, ma ne ve katera. Ognjene Marije se sicer bežno spominja, ma ni gotov/ (357)*

Rodiško izročilo spominja na motiv Ognjene Marije iz Srbije in Bolgarije, ki velja za ženski korelat Peruna (Šmitek 2004, 119; Goljevšček 1982, 91). Besedna zveza »nebeški

ogenj«, ki je povezana z Marijo Ognjenico v Rodiku, ima analogijo v srbski pesmi, v kateri je Ognjeni Mariji za svatbo podarjen »tisti živi ogenj« (hrv. *onaj oganj živi*), kar Radoslav Katičić interpretira kot vejo, mladiko nebeške strele, torej nebesni ogenj (Katičić 2008, 29–30). »Ognjeno Marijo« smo zgolj omenili zaradi ponavljanja vzorca antiteze vode in ognja, saj ta povzroči kaljenje žita v vodi, hkrati pa se ponovno omenja slabo, najbrž nevihtno vreme.⁹³

Prostorski vidik apotropejskih dejanj proti kači

Apotropejska dejanja, s katerimi so ljudje odganjali kače, so ljudje opravljali na mejah bivalnega prostora, kot se sogovornik iz Komna spominja, po mejah dvorišča, robovih hleva in senika. Po opažanju Ljubinka Radenkovića so magični obredi vedno postavljeni na meje »svojeга« in »tujega« prostora, saj se ta mesta zaznava kot rizična zaradi nevarnosti vdora nečistega in kaotičnega v urejen človeški svet (Radenković 1996a, 49–54).

Kača ima ključno vlogo v eni najpomembnejših dejavnosti človeka, in sicer pri koncipiranju prostora z ustvarjanjem mej. Kot so mnogi raziskovalci že pokazali, se prostor koncipira različno glede na različna gledišča, ki so odvisna od pozicije v različnih makro- in mikroravnih prostora. Prostor, ki na makroravni deluje kot periferija, meja, bo na mikroravni dobil drugačno konotacijo. Meja med tujim in domačim, naravo in kulturo je premična. »Svetost« prostora se v izolinih zmanjšuje od središča, od hiše (ognjišče, bohkov kot...), prek praga hiše (kot prvega mejnika) do ograde ali meje dvorišča, meje vasi (Risteski 2001, 155–159, Mencej 2005a, 178–181).

V izročilih o magični zaščiti mej kača nastopa kot nevarno bitje. Kačo se izganja izven meje »svojeга« dvorišča, bivalnega prostora. Isti folklorni lik označuje meje širše koncipiranega bivalnega prostora, to je srenjske posesti. Z istim likom se v izročilu tvori koncept dveh varnih koncentričnih krogov, dvorišča in vaške posesti. Na mejah vaške posesti se zdi, da se »človeški svet« v ljudski percepciji konča, če ga razumemo kot skrajni rob tega, do kamor je nevarna bitja mogoče odgnati in kjer se ta koncentrirajo.

O kačah kot dušah umrlih

Dosedanja izročila so kačo prikazovala v njenem negativnem vidiku, kot nevarno silo, pred katero se je treba zaščititi. Na Krasu je znano izročilo o tem, da je na prvi maj treba jesti »firtaljo« s koromačevim cvetjem, da kača ne bi pičila, kar sem zasledila v Komnu (Pripoved 291), Škrbini (Pripoved 338), v Repnu na Tržaškem krasu (Pripoved 392) in drugod. Kača je bila v procesu krščanske demonizacije spremenjena v personifikacijo zla in hudiča (Centini 1998, 25–53, 64–67, Chevalier, Gheerbrant 1993, 212; Propp 1949, 409), kar ponazarja pripoved starejše gospe.

K: *Me zanima. Če so ljudje kej pravli o kačah?*

P1: *Aaaa...Ma sej smo jih vidli! Najrajši so pičle v vime kravo. Jooj! In pole vam bom povedala, kaku je pa tisto... Je hodu en moški razgovarjat. In je pomagalo!*

⁹³ Mitična funkcija ognja se je na Krasu ohranila še v izročilu o ognjenem duhu v Podbrežah pri Sežani, ki naj bi prebival v »škrepeljah ognjicah« (kamnita pastirska zaklonišča) (Medvešček 1993, 144).

K: *Kuku je to razgovarju?*

P1: /... o tem, kako se izročilo ne sme predajati neposvečenim izven družine tistega, ki »razgovarja«/ *Uon je pršu, kər je šlo sunce odzad in kər je sunce vzahajalu. In mi smo mislili, da cuopra. Ma ni blo taku, veste, kej je blo. Sv. Trojici se je prvdavu /najbrž zapovedoval, nerazumljivo/ in Bogu, ki kača je hudič!!! Ona spada pod hudiča! Je hudičeva, ne. In on je delu taku, jo gledu proč, in je djelu, niže, niže so nesle više, in ju žjegnju, ne taku, in gledu proč. In pole je pobral in vrgu, »pejdi u nič!«, ne, hudič. Hudič pride v nič. In je tisto, kar je pobral tam in tisto je metu skozi ramo in nač gledu. In nač nismo vedli, kaj govori. In je pršu /nerazumljivo, morda zapovedovati/. In pole se je tistu odprlo. In je teklu ven. Taku je strāšnu smrdelu, tisti strup!!! Ma nismo pili mleko od krave, ne, ki je blo strupjeno. /«zdravilec» ni smel povedati drugim skrivnosti zagovarjanja, ker bi izgubil moč/ (93)*

Po drugi strani so povsod poznana izročila o hišnih kačah, ki naj bi prinašale hiši blagostanje in so jim gospodinjje nastavljele mleko, njihov uboj pa je hiši prinesel prekletstvo (Peršolja 2000, 153–155; Peršolja 2006, 120–121; Kropelj 2008a, 171–174). Tako izročilo sem zasledila tudi v Lokvi.

K: *Ma ste že čuli za hišne kače?*

P1: *Tistu ne! Ma rečejo, da ima vsaka hiša svojo kačo!*

/... O tem, da so pod zadnjo škrljo pri odkrivanju strehe pri zetu našli kačo/

P1: *In pravijo, da vsaka hiša jama /ima/ svojo kačo!*

P2: *Taku je blo rečenu zmjaraj! /... o tem, da so s smradom svežega kravjega gnoja odgnali kačo izpred hiše/ (140)*

V Svetem (Satém) se črnice ni smelo ubiti, saj je veljala za koristno zaradi čiščenja njive pred nepotrebnimi plazilci.

P: *Jəz səm pršla, jəz səm se poročila u Satù /Sveto/ 1955. ljeta. Təm na njivah smo imjali, rečmo njive, in je bil an visok zid... Taku ne, ena njiva je bla na visoko, druga je bla spodi. In pod tistəm zidəm so imjele kače nutər u zidi, so se skrivale. In jez, ki səm šla prvikrət mimo, səm pršla k tisti kači črnici in səm se ustrašla in uona ni mäne nač se bala, ki je bla vajena ljudi in ni tekla nutər. In pole səm pršla domu in səm povjedala tašči vsa u strahi. »Joj,« je rekla tašča, »ne ubit tiste kače, ki tista kača nəm pobere use miši, use voluhərje, use tiste škodljive, ki nəm pojeju po njivi, ne. Iməmo usega, ki kača nəm čisti njivu.« In pole rjəs, vsakikrət, ki səm vidla kaču, səm šla naoukuli, bəl na delč, samo ta kača se ni nənka ganila, se ni bala. (199)*

Izročila o hišni kači naj bi po najbolj razširjenih interpretacijah prikazovala kačo kot varuha hiše, duha zaščitnika. »Hišne kače« kot zaščitnice hiše so poznane širom Evrope, o čemer pričajo izročila iz Makedonije (Risteski 2005, 125), Srbije (Čajkanović 1994, 122–123), Romunije (Dragan 1999, 43), Estonije (Sivers 1997, 161–169), španske Galicije (Mandianes 1997, 231–234) idr.

Po starih verskih predstavah kače simbolizirajo duše mrtvih (Kropelj 2008, 171). Glinene kače so odkrili že v hišah iz časa neolitika na osrednjem Balkanu. Iliri so poznali koncept mrtvih prednikov, ki se pojavijo v obliki kače. Ogromno kačo, upodobljeno za prizori

boja na bronastih pasnih sponah ilirskega plemena Enhelejcev, lahko zato razumemo kot upodobitev Kadma, njihovega herojskega prednika. V antični Grčiji so kačo primarno častili kot htonično božanstvo in duha čuvaja. Pogosteje kot zle sile je predstavljala dobro bitje, dobrohotnega duha, duha prednikov in herojev. Veljala je za simbol duše oziroma inkarnacije duše v človeka, zato je pogosto upodobljena na antičnih nagrobnih spomenikih (Šempeter) (Šašel Kos 1991, 183–191; Kastelic 1998, 285; glej de Sike 1997, 77–121).

V izročilu Rezije in Furlanije človek ne sme ubiti velike črne kače *incjestine* ali *linčeža*, saj v njej prebiva duh umrlega. V Reziji je zabeleženo navodilo, naj ne ubijajo kač, ker so to dušice (Kropej 2008, 171–172). Uboj kače naj bi bil sankcioniran s prekletstvom, vendar v izročilu s Krasa to ne velja za uboj kakršne koli kače, temveč zgolj za črnice.

P: *Jæs sæn čula, edæn sæz /iz/ Luokve, ku sæn pasla. Jæ biu stræšno študjæræn ta člouk in sam puol se mi /mu/ jæ malu pomešælu. Je huodu u Luoku, Plešiuco. Je duosti buotu kæšne ruože brau in use. Jænu, jæ rjæku, dæ čærnica, dæ se ne sme ubæt, kæ puotile, dæ tistu, dæ pærnjese /prinese/ nesrečo. Næ vem, al je uon ubou /on ubil/ al næ vem kdu, so ubili čærnico in puol, dæ jæ bla tuoča sam næd Plešiuco. Sam Plešiuco. /smeh/ Mæni tisto kot uotræk, nje, sam dæ čærnico, dæ se ne smej... Uod tæh kač jæ blo kær duosti stvari, sam jæ sæm... Dæ so æmeli tæd tle čærnico, prou čærnico. Dæ so æmele zlato kruono næ glavi. /... pogovor naprej z možem o tem, da krono naj bi imel molavar in ne črnica. Pripoved se nadaljuje o dogodku, ko naj bi črnica sledila ženski, ki se je pred njo rešila na hrast. Misleč, da je ženska drevo, se je črnica ovila okrog hrasta in tepla drevo do lastne smrti/* (408)

Pripovedovalec iz Lokve prav tako poudari, da je že slišal, da se črnic ne sme ubijati, *da ki prnaša nesrečo. Črnica, ne* (Pripoved 157). Po drugem izročilu se prepoved ubijanja kač ne nanaša na prekletstvo, temveč *pravili so, če kačo ubiješ, jih pride pet na pogreb. To pomeni, da se potem še bolj razmnožijo. Tako, recimo, se goža ni smelo ubiti* (Pripoved 168). Kače je bilo treba pustiti pri življenju, še posebno črnico in goža. Medtem ko je bil gad nevaren zaradi strupa, naj bi bila črnica in gož nevarna zaradi svojega železnega repa, kot pove sogovornik iz Sežane.

P: *Torej, kačo je treba pæstæt /pustiti/, zdej pa je taku. O kačah je krožla samo ena govoric. Sta dve vrsti kač, ne. Ene so tiste, gad, ne, ku je strjæpien /strupen/, smo rekli. In druge so kače alla /kot/ guož in take ki niso strupjene, ne, črnica in tako naprej, ma imajo eno drugo lastnost. Torej, da znajo tudi teč za človekom in da te šopnejo z repom. Da te tolčejo z repom. /.../* (80)

Da je črnica s svojim repom za človeka smrtno nevarna, če ji ta kaj naredi, je povedala tudi sogovornica iz Senadolic. Poleg tega pa */.../ guoža, so rekli, da se ga ne sme ubiti in so ga nesli proč* (Pripoved 215). Na Krasu je razširjeno izročilo, *da guož, če pride u štalo, da pije mleko pær kravi. Da se ovije kravi okul nuoge in da jo sasa* (Pripoved 215). Pravijo celo, da naj bi *pod Nanosom gož zadušil otroka, ki so ga pustili na njivi, ker je prišel pit mleko* (Pripoved 181).

O prepovedi šivanja in o kačah na drevesih

Beseda gož in njene variante v slovanskih jezikih po mnenju jezikoslovcev izhajajo iz prvobitne besede za kačo, ki je zapisana v obrazcih indoevropskih svetih tekstov (Katičič 2008, 75; Belaj 1976, 167). V gožu, ki pije mleko pri kravah, je mogoče prepoznati Velesa, ki je še posebno vezan na živino, zlasti na krave, hkrati pa tudi na volno in prejo (Sivers 1997, 164–166). Večina raziskovalcev slovanske mitologije prepozna v kačji podobi Velesa, ki vlada podzemlju, mrtvim, ima moč nad vodo, gospodarsko-proizvodno dejavnostjo (recimo živino) in daruje bogastvo (Toporov 2002, 28–47; Belaj 1998, 46–66; Katičič 2008, 123–172). Poleg hišnega vidika benevolentne in hkrati nevarne kače, ki naj bi personificirala Velesa, kača hkrati predstavlja nevarnost zunaj domene hiše. S tem v zvezi Siversova omenja ljudsko prepoved v Estoniji, da se je na dan »kačje Marije« (fr. »Marie de serpent«, 8. septembra) treba izogibati šivanju, predenju, tkanju in vsemu, kar je povezano z volno, v nasprotnem primeru bo žensko naslednje leto pičila kača (Sivers 1997, 164–166). Podobno zapoved sem zasledila na Krasu, vendar se nanaša na drug dan. Sogovornico iz Štorij je soseda iz Štajerske opozorila, da na pust ali pepelnico ne sme šivati, ker bi s tem priklicala veliko kač k hiši.⁹⁴

P1: *Ku smo pāršli mi ljes /sem/, je pār nās, s Plešiuce... Tu ljeti ni nobedān vedu /Tu ni nihče vedel tega/. Tā soseda je s Štajerskega doma. Na pust al na pepeunico sām šivāla. In puotle jā rekla, dā se ne smej šivāt, dā ki šivām, dā bo puhnu /veliko/ kač uokuli hiše. /.../ Al na pust al na pepeunico. Ma tu jā blu, s Štajerske duol pāršlu. Ni blu uod ljeti. Ni uod ljeti nobedān vedu tulje. Samu uona jā. Samu zdej ne buom vedla al na pust, al na pepeunico, dā pride kača uokuli. In puole sən se smejala /smeh/ (408)*

Tovrstna zapoved, da *za pust, dā se ne sme jāt djālt vān /iti delat ven/, tudi šivāt, dā pridājo kače v hišu* (Priповed 328), sem zabeležila tudi v Škrbini. Da gre za izročilo s Krasa in z Bele krajine, je zapisal Niko Kuret, ki poleg drugih izročil tega dne po posameznih regijah omenja prepoved preje nasploh (Kuret 1998, 18).

Na osnovi etimologije in podatkov iz slovanske folklore je vzpostavljena povezava med dolgo ovčjo volno, volneno prejo in vragom, kačo, kar Velesa povezuje z lastnostmi Mokoši (Toporov 2002, 41; Belaj 1998, 80). Na volni je v nekaterih zagovorih mesto kače (Katičič 2008, 154, 206). Estonska »kačja Marija« 8. septembra označuje začetek zimskega spanja, ko se kače skrivajo pod zemljo (Sivers 1997, 164). Pustni ali pepelnčni čas enake prepovedi vsakršnega dela z volno in šivanjem, ki je sankcionirana z množičnostjo kač v hiši, je mogoče razumeti kot diametralno nasprotno dnevu estonske »kačje Marije«. Če slednja označuje začetek zimskega spanja kač, bi lahko čas pusta označeval njegov konec, kar oznanjajo tudi pustne šege. Hkrati pa je bilo v pustni čas zaradi njegove poganske narave potisnjenih veliko predkrščanskih izročil (Belaj 1998, 98).⁹⁵ Obravnavano izročilo

⁹⁴ Na Krasu so se nekateri sicer nejasno spominjali prepovedi, da se ne bi smelo delati v nedeljah, recimo obdelovati trto, češ da bi človeka kača pičila (Priповed 269), vendar je to mogoče pojasniti s perspektive krščanske zapovedi, kjer je kača poistovetena s hudičem.

⁹⁵ Vitomir Belaj argumentira, da je bil izvorni začetek slovanskega novega leta, ko se je zgodil kozmični dvoboj med Velesom in Perunom, v času velike noči (Belaj 1998, 119–134).

ima svojo opozicijo v štajerski zapovedi z istega dne, »če se na pustni dan melje, rado nad tisto hišo grmi« (Belaj 1998, 98). Po eni strani je treba na pustni dan paziti, da z obračanjem kamna, žrnelj, ne priključemo Gromovnika »zgoraj«, ki s kamnom (žrmljami) udarja Velesa in povzroča grmenje (Belaj 1998, 98), po drugi strani pa, da s predenjem in podobnimi dejavnostmi ne priključemo gospodarja zemeljskih bogastev, Velesa v podobi kače.

Druga analogija estonski »kačji Mariji« je gotovo najbolj razširjeno izročilo na Krasu o dnevu sv. Marije, ki je povezana s kačami drugače: na ta dan naj bi kače plezale na drevo. Sogovornik iz Štorij se je ob ženinem govoru o prepovedi šivanja na določene dneve spomnil, da se ni smelo na veliki šmaren oziroma 15. avgusta na drevo, ker naj bi bile kače na njem.

P1: *Tu je lih kukar tisto, za Veliki šmarən, da se ne sme jət na dreu. Da so kače guor.*

K: *A, tu! Evo! Kaku? Na Veliki šmarən?*

P1: *Ja, tu je 15. augusta. Jəs se spounem, še ku səm bu mulc: »Ne danəs na hruško, ka so gor kače.« Teta Fræncka mi je rekla. /.../ Puol sən enkrət, nə ven, al sən brau al tu, da po enih krajəh lih tisti dan, da se gre ləhko guor. Lih obratno. (408)*

Nekaj pripovedovalcev se je spominjalo prepovedi, »*da nā 15. augusta ne jət h drevjəsu /ne it h drevesu/, še kača gre na drevo, tu jə na veliki šmarən*« (Pripoved 328). Nekateri se niso spominjali svetnika, temveč le zapovedi, »*da murəš bit pazljiv, češ da te z drevjəsa dol ləhko napade /op. kača/*« (Pripoved 215). Starejši so jim pravili, da »*naj grjəmo pogljədət, kaču bomo najdle zavito okuli drjəva*« (Pripoved 201). Na ta dan »*da hodijo guor /op. kače/. Kukar, da se poljubavajo in so pršle... Da z glavmi stavajo ukuop /op. glave dajejo skupaj/*« (Pripoved 189). Le dva sogovornika sta prepoved plezanja na češnjo povezala z dnevom sv. Rešnjega telesa, »*ker takrat imajo kače svojo muč*« (Pripoved 80). Ta praznik, ko naj bi kača šla na drevo, »*pride na četrtek zmjerom /.../*« (Pripoved 181). Zaradi razširjenosti podobnih izročil o kačah na dan sv. Marije po vsej Sloveniji (Kuret 1998, 529–530; Peršič 2003, 60) bomo raje verjeli spominu sogovornikov, ki so se dneva kač spominjali za veliki šmaren.⁹⁶

Glede na razprostranjenost povezave sv. Marije s kačami vsaj do Estonije (Sivers 1997, 166) bi lahko skleпали na precejšnje starost izročila. V rekonstrukcijah slovanske mitologije je mesto kače spodaj, v koreninah, pod *arbor mundi*, in ne na njem (Belaj 1998, 238–246, 325; Katičič 2008, 72–78, 136). Eden izmed vzrokov kozmičnega spopada glavnega slovanskega mita je dejanje kače/zmaja, ki spleza »gor«, tam, kjer ni njeno/njegovo mesto (Belaj 1996, 78). V vedskih tekstih kača povzroči kozmični nered tako, da spleza na Goro, ki je Gromovnikovo mesto, ali se ovije okrog nje in zamaši izvire (Belaj 1996, 78–79). Da kače plezajo na drevo in se okrog njega ovijajo, bi bilo morda mogoče razumeti v slovanskem mitičnem kontekstu, ko se zaradi vzpenjanja kače vname spopad med Velesom in Perunom, po katerem je kača pregnana na svoje mesto, »dol«. Najpomembnejši koledarski dan kozmičnega spopada v slovanski mitologiji je bil morda kasneje prenesen na enega največjih krščanskih praznikov, Marijino vnebovzetje.

⁹⁶ Magda Peršič omenja, da so bili na Pivškem podobna verovanja in prepovedi v zvezi s kačami tudi za mali šmaren, za praznik Marijinega rojstva (Peršič 2003, 62).

Kače in ženske kot posredniki z onstranstvom

Pri dosednji analizi simbolike kače sem uporabljala interpretativni okvir slovanske mitologije. Pokazala sem, da je mogoče prepoznati v izročilu o kačah s Krasa enega najpomembnejših slovanskih mitičnih likov, Velesa. Vendar bi bila parcialna interpretacija tako kompleksnega simbola, ki bi zaobjemala zgolj določen, slovanski, vidik, zagotovo pomanjkljiva, saj velja kača za enega najbolj arhaičnih simbolov v folklori celotnega sveta. Namen tega poglavja je razširiti interpretativni okvir, s katerim bodo upoštevani tudi drugi vidiki kače, ki so bili v kontekstu slovanske mitologije spregledani. Predvsem bo poudarek postavljen na kontekstualni analizi kače v odnosu do prostora.

Arhaičnost izročil o kačah se odraža v njihovi razprostranjenosti po vsej Evropi (glej Di Nola 1976, 38; Dini 1980, 181, 201, Mandianes 1997, 231–232, Dragan 1999, 42–49). O kompleksni simboliki kač in njihovega kulta so bile napisane cele študije, kot recimo o kultu kač v italijanski pokrajini Abruzzo (Di Nola 1976, 31–180). V Sloveniji prihajajo na dan prvi obrisi »kulta kačjih glav« z Banjske planote, ki se je v tajnosti izognil vplivu krščanske vere, njegova predсловanska poimenovanja pa kažejo na precejšnjo arhaičnost izročila (Medvešček 2006).⁹⁷ Kompleksnost simbola kače bi zahtevala celovito razpravo, vendar se bom vpričo fragmentarnosti izročil o kačah na Krasu bolj kot na simboliko kače osredotočala na tiste njene lastnosti, ki se odražajo v odnosu do tradicijske konceptualizacije prostora.

V folklornih izročilih po vsej Evropi je mogoče prepoznati posredno povezavo med žensko in kačo. Tako v Romuniji kot v Galiciji v Španiji so zabeležena izročila o tem, da kača pije mleko pri ženskah, ki dojijo, in mleko otrok.⁹⁸ V Galiciji kače neopazno pijejo ponoči mleko od doječih mater, zato otroci hirajo in umrejo, ne da bi se vedelo za razlog (Mandianes 1997, 231–232; Dragan 1999, 42).

V Brkinih in na Pivškem je bilo zabeleženo izročilo o ženi, ki rodi kačo oziroma »duhovina«, otroka v kačji podobi (Matiččetov 1973, 63–78; Hrobat 2003, 132; Penko 2004,

⁹⁷ O izročilu sta bila posneta dva dokumentarna filma v režiji Jadrana Sterleta (TV Slovenija) po pripovedovanju zbiralca ustnega izročila Pavla Medveščka, *Med hribi kačjih glav* (2004) in *Jelenk: Sveta gora starovercev* (2008). Z arheološkega vidika izročilo raziskuje absolvent arheologije Miha Mihelič.

⁹⁸ Po vsej Evropi je razširjen motiv kače, ki pije mleko z otroki, ne da bi jim kaj storila (Kropej 2008a, 171; Dragan 1999, 42). Motiv je zabeležen tudi na Krasu, v Svetem.

P: *Je bla ena družina in so injeli pet otrok. Taki majhni so bli še. In mati jim je nardila enu skljudu mljeka in poljente in ti otroci so jeli vsi z ene skljede. In so radi šli, kəmər so se igrali u sobi, so šli radi təm jəst. Na tleh so jeli, brez stolic in brez nač. In mati vseleh /vseenol/ je, taku sumljivo ji je blo, zaki ti otroci zmjerəm grejo taku u skrito, zmjerəm u tisto sobo. In enkrat je šla pogledat, kaku jeju, in je zagledala kačo belico, da jej saz njimi u skljudi! Da pije mljeko! In materi je blo slabo! In ti otroci: »Mama, mama!«. So skočili, ki je mama pala dol: »Kej je, kej je?«. In pole je rekla: »Ma kaj tistu kaču iməste!«. »Ja, jej z nami, kača,« so rekli uotroci. Nəč se je niso bali /smeh/.*

K: *In kdu vəm je tu povedu? Ki ste tu čula?*

P: *Moja mama.*

K: *Vaša mama. Iz Komna, al kaj?*

P: *Ja. Samo uona je čula od svoje none! Tu je grozno stara zgodovina, ne.* (198)

Kače sicer pijejo mleko tudi pri živini, kar poznajo v folklori po vsej Evropi, recimo v Italiji (Di Nola 1976, 38; Dini 1980, 181, 201), v Galiciji v Španiji (Mandianes 1997, 231–232) in v Romuniji (Dragan 1999, 42–49).

150–151). Pri odkritju motiva je Milko Matičetov domneval, da je vezan na Čiče (Matičetov 1973, 72). Po tolikih letih od prve objave so se analogije pokazale v izročilu iz španske Galicije, ki govori o ženskah, ki so noseče s kačo (kot dojenčkom) (Mandianes 1997, 232).⁹⁹ Soroden je motiv iz Makedonije o ženski, ki rodi zmaja, vendar imajo tega v nasprotju s sramotnim duhovinom za *carja*, kralja (Risteski 2005, 68).

Še bolj kot pri pitju mleka iz skupne skledе, kjer kača nastopa kot prijateljica otrok (Kropej 2008a, 171), je v luči povezave med otroci, ženskami in kačami zanimivo pojasnilo sogovornice iz Križa, da so se kač oziroma modrasov bali le moški, ne pa ženske in otroci.

K: *Kašan odnos imajo ljudje do kač, so se bali al so vərjeli, da prinašajo srečo?*

P: *Muorəm povjədat to in tudi še zə sebe ləhko rečem, tle so zelu pogostu bli taji /ti/ modrasi, strupjəne kače, potem kače, ki so jih imenovali črnice, goži. Modrasi so velikokrat bli zelu strupeni. In splošno znano dejstvo je, da so se jih bali moški, razən par izjem. Ženske in otroci pa sploh ne. Neredek je biu pojav, da so se kače pojavljale tudi v hišah, ker so ble te pač slabo zaprte in tesnjene.* (269)

Tako Radu Dragan kot Francisco Vaz de Silva, vsak na drugih materialih iz evropske folklore, argumentirata enačenje med žensko, njeno menstrualno krvjo, maternico, žensko seksualnostjo in htonično kačo (Vaz de Silva 2008, 67–68, 115–119, 149–152, Dragan 1999, 25–26, 42–48, 70, 80–81). Francisco Vaz de Silva plodilne lastnosti Marijine krvi povezuje s kačjim trupom, kar skupaj z drugimi folklornimi izročili implicira njeno bližino s kačo, bitjem, ki mu vlada Marija (Vaz de Silva 2008, 115–119, 149–152).¹⁰⁰ Posredno povezavo med Marijo in kačo nakazuje tudi zgoraj obravnavano izročilo, da se na isti dan, na dan Marijinega vnebovzetja, oba lika vzpeta v kozmične višave, katerih simbol so tako nebesa kot drevesna krošnja.

Radu Dragan na primeru romunske balade *Pesem o kači* (fr. *Le chant du serpent*) argumentira, da je mati povezana s kačo, saj v folklori obe predstavljata vir nadnaravnih sil, ki prihajajo iz onostranstva. V kompleksni zgodbi, v kateri mati izreče prekletstvo nad še nerojenim sinom, naj ga ubije kača izpod hišnega praga, odrasli sin zahteva od matere, naj ga pred odhodom v dvoboj s kačo podoji pod hišnim pragom.¹⁰¹ V vrsti drugih pravljič v Romuniji mati podoji otroka/junaka pod hišnim pragom, da bi pridobil magične moči. V pesmi sta tako kača kot mati na koncu ubiti, obe sta tudi postavljeni pod hišni prag (kot hišna kača). Kajti »hiša je v odnosu do polaganja njenih temeljev to, kar je ženska v odnosu do svoje plodnostne sposobnosti, ki izhaja iz onostranstva« (Dragan 1999, 47). Dojenje na simbolni ravni pomeni enako kot prehod otroka skozi vulvo. Slednje v obliki plazenja

⁹⁹ Po ustni informaciji Mirjam Mencej je motiv razširjen tudi v latinski Ameriki.

¹⁰⁰ O folklornih izročilih, ki povezujejo Devico Marijo in kače v jugovzhodni Evropi, glej tudi (De Sike 1997, 97–101).

¹⁰¹ V pesnitvi mati v navalu jeze izreče prekletstvo nad še nerojenim otrokom, naj ga ubije hišna kača. Hkrati se tako rodita sin in kača. Po besedah prekletstva kača po skupnem odraščanju otroka namerava ubiti. Pred odhodom v dvoboj s kačo sin prosi mater, tako kot mnogi junaki v romunskem izročilu, naj ga podoji pod hišnim pragom. S pritiskom lesenega praga na materine prsi sin od matere izsili zgodbo o prekletstvu ob rojstvu, potem pa odide, obdarjen z magičnim orožjem očeta. Junak, s katerim se pobrati, sina reši iz grla kače. Tako kot brat sina ubije kačo, tako potem sin ubije svojo mater (Dragan 1999, 44–46).

skozi luknjo v kamnu uporabljajo mnogi obredi zdravljenja neplodnosti ali bolezni (glej Radenković 2000b, 29–30). Prek ženskega dojenja in rojevanja se vzpostavlja stik z onstranstvom, iz katerega prihajajo plodnostne sile. Na tem principu sloni vrsta izročil na Balkanu in v Rusiji, kjer je ženska vzdana v temelje mostu, stolpov in drugih gradenj in prosi, da se ji pusti luknjo za dojenje otroka, zaradi česar iz zidov še vedno kaplja materino mleko (na primer Mostar v Bosni, Cetinje v Črni gori, Skadar v Albaniji¹⁰² idr.). Žrtvovanje kače in ženske pri postavljanju temeljev nove gradnje, pri ustanovitvi naselij ali na mejah pomeni enako. V Indiji je poznan obred fiksiranja zatiča v kačjo glavo pri postavitvi temeljev nove hiše (glej Eliade 1987, 54–55). V Nepalju obstaja podoben obred pri vsakoletnem praznovanju mistične ustanovitve mesta, s čimer se spodbuja rodovitnost. Pri simboliki žrtvovanja se tako ženo kot kačo ubije zato, da bi si prisvojili moč onstranstva. Kajti stik s svetom mrtvih, onstranstvom, je tisti, ki prinaša rodovitnost in omogoča funkcioniranje vsakršnega bivalnega prostora (Dragan 1999, 25–26, 42–49, 70, 80–81).

Srečanje s kačami prinaša v neki verziji grškega mita o slepem jasnovidcu Tejréziasu dvospolnost;¹⁰³ prvič, ko ta zadene (ubije ali loči) kači, ki se parita, se spremeni v žensko, drugič pa v moškega. Zeus in Hera v prepiru o ženskih in moških užitkih v spolnosti pokličeeta za razsodnika Tejrézija,¹⁰⁴ ki je izkusil oboje. Za razkritje skrivnosti ženskega užitka ga Hera kaznuje s slepoto, Zeus pa ga obdari z jasnovidnostjo (Loroux 1990, 10–11, 122). Srečanje s kačami je sicer v grški mitologiji tudi sredstvo pridobitve jasnovidskih darov. Po mnenju Irvinga Forbsa Tejrezieva dvospolnost ni samo odsev njegovega jasnovidstva, temveč tudi posledica nenamernega skritega opazovanja, tako sveta živali (kač) kot žensk (Forbes 1990, 162–170).

Manuel Mandianes na primeru španske Galicije, v kulturi katere prevladuje simbolika kač, ugotavlja, da kača varuje simbolne meje med svetovi in »je posrednik med živimi in mrtvimi, med človeškim in živalskim svetom« (Mandianes 1997, 225). Kača nastopa v izročilu kot prijateljica žensk, s katerimi uživa za en dan v gozdovih, nekatere celo oplodi. Kača se lahko rodi iz ženskih lasov, kačjega jajca ali sedem let starega petelinjega jajca. Kača varuje zaklade in začarana dekleta, ki pogosto prevzamejo obliko kače. Oseb, ki so začarane, ne spusti ven in tistih, ki so zunaj, ne spusti noter. Nikomur ne dovoli prekoračitve mej (Mandianes 1997, 225–235). Vladimir Propp podobno opaža, da v pravljicah nastopa zmaj, ki je zamenljiv s kačo, kot varuh mej. Pogosto ga najdemo pod mostom, kjer varuje prehod čez reko, ki predstavlja mejo (Propp 2006, 339).

Čeprav se teza, da kača ali zmaj varuje neprehodnost mej, naslanja na simbolno mejo med svetom človeka in onstranstvom ali pravljичnim kraljestvom na koncu sveta, jo je

¹⁰² Gospa Hazimina Škrijelj (Bijelo Polje, Črna gora) mi je povedala povedko o nastanku mesta Skadar (6. maja 2009): *Trije brati so gradili mesto, a to se je vedno znova rušilo. Prerok jim je rekel, naj vzdajo v zid eno izmed njihovih žena, ko ta pride mimo. Starejša brata sta svojim ženam povedala, kaj se bo zgodilo, najmlajši pa ne. Prišla je žena najmlajšega, ki jim je prinesla hrano in je imela malega otroka. Njo so potem vzdali v zid. In še danes iz teh zidov curlja njeno mleko.*

¹⁰³ Po drugi verziji pesnika Kalimaha Tejrezija oslepi in mu podari jasnovidnost Atena po tistem, ko je prestopil vse meje s tem, ko jo je videl nago pri kopanju (Loroux 1990, 11, 211–226), kar je predmet študije Nicole Loroux.

¹⁰⁴ Zapise in slovenjenje antičnih imen povzemam po knjigi Bronislave Aubelj (1997).

mogoče aplicirati na konceptualizacijo vaške krajine. Pokazali smo, da imata tako kača kot ženska v tradicijski kulturi vlogo posrednika z onstranstvom. Če je kača varuh prehoda in mediator med tem in onim svetom, je s tem, da je v folklori postavljena na meje vaških posesti, prenesena nanje tudi njena simbolika. Na mejah in še posebno na tromejih vaških posesti odraža temeljno lastnost simbolne črte, ki v tradicijski kulturi ne označuje le konca enega človeškega bivalnega prostora in začetka drugega, »tujega«, temveč odraža režo v prostoru, ki je prek kače v direktnem stiku z onstranstvom. Plodnostna moč tako ženske kot kače, ki sta položeni v temelje bivalnih prostorov širom sveta, je namreč posledica njenega posredništva z onstranstvom. Prisotnost kače s svojim generativnim principom vzpostavlja osnoven pogoj za delovanje kozmosa, človeškega bivalnega sveta, ki se neprenehoma ustvarja v konstantnem razmerju do svoje antiteze, kaosa, onstranstva.

Tuja bitja kot posredniki s svetom mrtvih

Poleg kač so na mejah in mejnikih srenjske zemlje prisotni tudi drugi folklorni liki. Na rodiški katastrski meji so na Njivicah pokopani popotniki (Peršolja 2000, 86), na Prelovcu se videva duše vojakov (Peršolja 2000, 90), pri mejnih kamnih »gardinih« pri Orleku je skupaj z modrasom pokopan tujec s sosednjega ozemlja, ki izvira z Moravskega (Medvešček 1992, 146), na Beki pri Kozini je pod mejno »mušo« pokopan »Trštinc«, Tržačan (Medvešček 1992, 159). Skupna lastnost vsem naštetim je »tujstvo«, »nedomačnost«.

Radu Dragan omenja, da v obredih postavljanja temeljev niso žrtvovane le kače in ženske, temveč tudi druga bitja, ki imajo konotacijo onostranskega, kot so otroci in tujci (Dragan 1999, 80). Da so slednji posredniki z onstranstvom, odražajo tudi magijski obredi zdravljenja na Balkanu. Bolezen je v tradicijski predstavi namreč posledica porušenega ravnovesja med svetovi in se zgodi takrat, ko nečista sila zapusti svoj prostor in vdre v našega, človeškega. S čaranjem nečisto silo izženemo nazaj v njen prostor, ki ima konotacijo »divjega«, »tujega«. Mesto izгона nečiste sile je lahko tudi »tujstvo« v družbenem pomenu, kot na primer nekrščen otrok, poroka, vladar, tuje ljudstvo ali ljudstvo druge vere. Vzpostavljanje kontaktov med svetovi uravnava jo le določene marginalne osebe, nekakšni »tujci med nami«, ki niso ne domači ne tuji določeni skupnosti (recimo čarovnice, napovedovalci usode¹⁰⁵ itn.). Pri delitvi na »naš«, »človeški« in »oni«, »mitični« svet lahko pride do kontaminacije, ko bitja z »onega« sveta vdrejo v »naš« prostor. Zato so še posebno nevarni dogodki rojstvo otroka, poroka ali smrt v družini, saj odražajo prihod »tujega« v domačo skupnost (otrok je, recimo, pojmovan kot obiskovalec od zunaj, iz drugega sveta ali iz sveta mrtvih) (Risteski 2001, 165–173; Radenković 1996a, 47–54).

¹⁰⁵ Človek nadnaravnih moči, ki ni niti domač niti tuj določeni skupnosti, je lahko v ljudskem izročilu »deseti brat«, ki so ga poznali tudi na Krasu. Deseti brat velja za pripadnika domače skupnosti, vendar je vseeno obsojen na tavanje po svetu kot tujec. V ljudskem izročilu naj bi bil bodisi božanstvo, demonsko bitje, jasnovidec ali vrač, obenem pa tudi žrtev, desetina, namenjena božanstvu (Kropej 2000, 75–88).

P: /.../ Zatu, ki tu se ja govorilo po starem, ce ja jemu tu muč. Na primjar, ku rečemo, ka ja igra deseti brat. Da tisti deseti uotrok, ka ja res se rodu, da je jemu anu muč. Tu so stari ljudje... Tu so pej govorili. Tu sem čula več njah. /.../ (249)

Hipoteza o »tujcih«, ki so posredniki z onstranstvom, pojasnjuje, zakaj so na mejah vaških posesti prisotna bitja, kot so popotniki, vojaki, vedamec, krvavo stegno, šembilja, čarovnice, kovač. Skupna lastnost vseh je »tujstvo«. Vsa ta bitja se gibljejo med svetovi, zato imajo vlogo posredništva med tem in »onim« svetom.

Povzetek

Koncept nevarnosti na mejah domačega bi lahko pojasnili z razlago tabuja Edmunda Leacha. Po njegovem mišljenju je koncepcija sveta reprezentacija naših jezikovnih kategorij, in ne obrnjeno. Iz tega sledi, da lahko dojemamo svet samo kot sestavljen iz ločenih kategorij, tako da »potlačimo« svoja prepoznavanja »ničev« (kot jih imenuje), ki zapolnjujejo medprostore. Kar je potlačeno, postane še posebno privlačno – postane tabu, sveto, nevarno, nedotakljivo in nekaj, kar se ne sme omenjati. Predpostavko ponazarja primer religioznega razlikovanja med živimi in mrtvimi, kategorije boga kot binarne antiteze človeka. Praznina med dvema logično razločnima kategorijama, med tem in onim svetom, se zato zapolni s tabuizirano dvojnostjo. Mejno območje se zamišlja kot topografski prostor med dvema svetovoma, ki poseduje lastnosti tako enega kot drugega. Vrzel se premosti z nadnaravnimi bitji dvoumnega značaja z atributi tako ene kot druge kategorije. Ta marginalna, nejasna bitja imajo moč posredovanja med bogovi in ljudmi in so predmet najbolj intenzivnih tabujev, bolj svetih kot bogovi sami (Leach 1964, 37–39; Leach 1983, 55, 123; prim. Mencej 2005, 181).

Z analizo različnih vidikov simbolike kače na Krasu sem poskušala razumeti simbolni pomen meje, saj se kača konstantno pojavlja na njej. Izročilo o kači s Krasa sem preučila skozi filter slovanske mitologije, saj se že zaradi same identitete prebivalcev temu ne moremo izogniti. Pokazalo se je, da je kačo v marsikaterem kontekstu mogoče poistovetiti z Velesom, obrede povezane z njo, pa razumeti v kontekstu mitičnega dvoboja dveh glavnih božanstev, Velesa in Peruna. Določena apotropajska dejanja izganjanja kač in neurij so pokazala na konceptualizacijo različnih vrst mej v človeškem prostoru, med katerimi so bile poudarjene meje domačega dvorišča. Prostorsko perspektivo kače so razširile primerjave bolj arhaične simbolike kače, katere različni vidiki so razprostrti po celotnem evropskem prostoru. Za pomenljivo se je izkazalo simbolno poistovetenje med žensko in kačo, ki dolgujeta svoj generativni, plodnostni princip sposobnosti komunikacije z onstranstvom. Iz tega razloga sta obe položeni v temelje bivalnih prostorov, kjer delujeta kot posrednika v binarnem odnosu, ki ohranja ravnovesje sveta.

Enak pomen ima konceptualna vzpostavitev meje, ki omogoča stalen kontakt med svetovi. Na osnovi tega binarnega odnosa, v katerem imajo kače, nadnaravna bitja in tujci vlogo mediatorjev, podobno kot žrtvovanja in umori v izročilu, je sploh mogoče funkcioniranje sveta, varovanje skupnosti in ohranjanje strukture prostora v konstantnem ravnovesju in redu (Mencej 1997; Dragan 1999, 340; Risteski 2001, 171–173). Z ustvarjanjem meje se razloči, kar si je podobno. Hkrati se obe polovici postavi v medsebojno obrnjen odnos. Inverznost svetov, ki ju ločuje meja, odražajo folklorna izročila po vsej Evropi, kjer se podobno onstranstva zamišlja kot inverzno videzu človeškega sveta (Dragan 1999, 183–280, 340; Racénaitė 2008, 129–142; Šmitek 2004, 242–262).

OBREDNI VIDIK KATASTRSKIH MEJ – MRTVA POČIVALA

Posebno pozornost so na Krasu pritegnila standardizirana mesta obrednih postankov, na katerih so se pogrebci s pokojnikom ustavili, se spočili, položili krsto na tla, se prekrizali/zmolili in zamenjali nosače krste. Najprej se je zdelo, da so se postanki na pogrebnih poteh izvajali na naključnih mestih. Vendar sta analiza pripovedi in njihova umestitev v krajino pokazali, da so se tovrstna mrtva počivala¹⁰⁶ nahajala nekje med ozemljem dveh vasi, ob katastrskih mejah. Preden preidemo na fenomen mrtvih počival, pogledjmo simboliko smrti in z njo povezanih pogrebnih poti.

Poti pogrebnih procesij kot mejni prostori

Smrt spremlja celo bogastvo najrazličnejših verovanj in šeg. Po Arnoldu van Gennepu, čigar hipotezo o mejah in pragovih v življenju posameznika ter skupnosti smo že omenjali, gre za enega ključnih mejnikov oziroma prehodov, zato ga tako kot druge prehode med različnimi družbenimi statusi uravnavajo obredi prehoda (van Gennepe 1977). Znano je, da so bile vse šege in obredja ob smrti namenjeni dokončni odstranitvi mrtvega iz sveta živih zaradi nevarnosti okuženja iz onstranstva. Skupnost se mora z ločitvijo od mrtvega razmejiti od smrti in se ne okužiti z njim, saj bi jo lahko v nasprotnem primeru doletela smrt. Pokojnika mora postaviti na drugi breg meje (Bacqué 1997, 247–276; Baudry 1997, 225–244; glej Etnolog 9/1).

Posebno bogate z obredi in verovanji so poti, po katerih so se vile pogrebne procesije. Ponekod so po poteh mrtvih, znanih po vsej Evropi, morali obvezno vsi pogrebni sprevodi, pa čeprav je to pomenilo narediti ovinek. Sprevod s pogreba se je ponekod moral vračati po drugi poti in ne po poti mrtvih (Dragan 1999, 157). V Makedoniji so verovali, da na tak način duša umrlega ne bo vedela, kako se vrniti k živim (Risteski 1999, 92). Poveden je običaj iz Idrije v Sloveniji, kjer je šel pogrebni sprevod za samomorilcem po drugi in ne po običajni pogrebni poti (Grošelj 2008, 28). V šegah ob smrti velja povsod poseben prostorski odnos do samomorilcev in nekrščenenih. Če pomislimo, da postane vsak mrtvec kot nosilec principa smrti tujec v lastni skupnosti (Risteski 2001, 169–170), so samomorilci še nevarnejši, saj umrejo »nečiste smrti«. Ker se ne morejo preseliti na drugi svet, ostanejo na zemlji in postanejo škodljiva demonična bitja (Vinogradova 1999, 45–49). Medtem ko se zdi, da so se s pokopi samomorilcev zunaj obzidja pokopališča ljudje/cerkev tako izognili onesnaženju posvečenega prostora pokopavanja, je ponekod opaziti bolj težnjo, da se ne okuži posvečeni prehod, tj. vrata na pokopališče. V Rodiku so namreč samomorilca prenesli na pokopališče (po mnenju sogovornika so to lahko naredili, ker ni bilo v lasti cerkve) čez zid in ne skozi pokopališka vrata.

V Karpatih, v južni Poljski, pogrebne procesije niso nikoli šle čez polja, ker so ljudje verjeli, da bi to povzročilo neplodnost zemlje (Lehr 1999, 125–126). Pri pogrebnih pro-

¹⁰⁶ Mrtva počivala se v kraškem narečju uporablja v množinski obliki za oznako kraja, na katerem so se pogrebci s pokojnikom ustavili, se spočili, položili krsto na tla, se prekrizali/zmolili in zamenjali nosače krste. V prispevku bo uporabljen kot strokoven izraz za take vrste krajev postankov pogrebnih procesij, pa četudi se v narečju in v ledinskih imenih zanje uporabljajo tudi drugi izrazi, kot so Mrtvaški hrib/breg ali Križen drev.

cesijah v Romuniji je pogrebni sprevod postal na vseh mejah, začeni od vrat dvorišča doma pokojnika do vrat pokopališča (Dragan 1999, 153–154), kar je dokumentirano tudi na Slovenskem, predvsem na pragu hiše (glej Ložar Podlogar, 1999). Na poti so bili obvezni postanki na križiščih, kjer so izvajali/molili pogrebne maše (Dragan 1999, 153–154; za Slovenijo po ustni informaciji Janeza Bogataja). Zakaj postanki ravno na križiščih, je mogoče pojasniti s tradicijsko predstavo, po kateri so ta veljala za najnevarnejši prehod med svetom živih in mrtvih, o čemer bo še govor v nadaljevanju.

Po modelu dveh svetov, sveta mrtvih in živih, je s prostorskega vidika opazno izoliranje pogrebnih poti kot krajev prehoda, »kot da bi prostorska dihotomija omogočala, da se poti živih naredijo bolj varne, s tem da se odstrani nevarnost iz onstranstva« (Dragan 1999, 157). Z ritualnimi dejanji, še posebno na pogrebni poti, so ljudje poskušali vzdrževati mejo, delitev prostora in zagotoviti izločitev mrtvega in s tem smrti same (Risteski 2001, 169–170). Zdi se, da so ljudje tako na pogrebnih poteh kot pri simbolnih prehodih meje, kot recimo pri vratih pokopališča v Rodiku, strogo ločili in vzdrževali njihovo svetost, ki izhaja iz mejnosti.

Mrtva počivala

Del bogate simbolike pogrebnih poti se odraža tudi v fenomenu mrtvih počival. Kot bo pokazala sledeča analiza, ne gre za naključna mesta postanka v krajini, temveč se večinoma ujemajo s katastrskimi mejami.

Omenili smo že Križen drev v Slopah, kjer so se ljudje na poti k ali ob odhodu s fare postali, se prekrižali ali se priklonili, na pogrebih iz Slop so se ljudje ustavili, si oddahnili, zmolili in zamenjali nosače krst (Pibernik 2001, 201). Mesto Križen dreva sovпада ravno z mejo med katastrsko občino Brezovica in Slope (Slika 8). Mrtva počivala se po besedah sogovornika iz Tomaja nahajajo pri Orleku in nekje med ozemljem Merč in Sežane.

Pri Orleku so rekli mrtva počivala kraju, kjer so tisti, ki so nosili trugo pokojnika k pogrebu, počivali ali izmenjali rame. Mrtva počivala so rekli tudi kraju nekje med Merčami in Sežano. Vse so uničili, ko so delali rekonstrukcijo ceste, saj so bila ob cesti. (8,9)

Na meji je tudi mesto postanka pogrebnih procesij na poti iz Škrbine v Komen.

K: *So šle kašne stare poti tod mimo? Al da so rekli al stara pot, jesiharska, Napoleonova, mrtvaška cesta, bela cesta...*

P: *Mrtvaški hrib je tənle guor pruti Škrbini, tu so vən že Ščrbinci povedli, ne /.../. Tu je že na mjeji /meji/ Sveto-Škrbina-Kuomn, tistəm trikotnikom, təm nuotr: /.../ (285)*

Mrtvaški hrib, kamnita griza, na kateri so po pripovedih naslednjih sogovornic iskali fosile, se sodeč po zemljevidu in pripovedih iz Škrbine ter Komna nahaja ravno na tromeji med Svetim, Škrbino in Komnom ali vsaj v njeni neposredni bližini. Pogled na zemljevid (Slika 14) razkrije, da se Mrtvaški hrib v resnici nahaja na ozemlju Komna, ob tromeji z vasmi Sveto in Rubije. Slednja katastrska občina je najbrž mlajša in je pripadala Škrbini, zato so sogovorniki govorili o ozemlju Škrbine. Mrtvaški hrib se začne ravno na križišču, ki določuje meje.

/.../ K: *Ma kaj maste kašən hrib, ki se kliče Mrtvaški?*¹⁰⁷

Rečejo *Mrtvaški*, ma se ne ve zakaj.

Tle od Kuomna gor.

Ja blo pokopališče u Kuomni in ki so nesli mrliča, kar ni blo ne autou, ne nosil, so nesli mrliča in so počivali. In zatu rječejo Mrtvaški hrib.

Ma od ki so nesli?

S Škrbine so uozili u Kuomn pokopavət, prej ku je bil tle žjegən.

K: In tam so se ustavli?

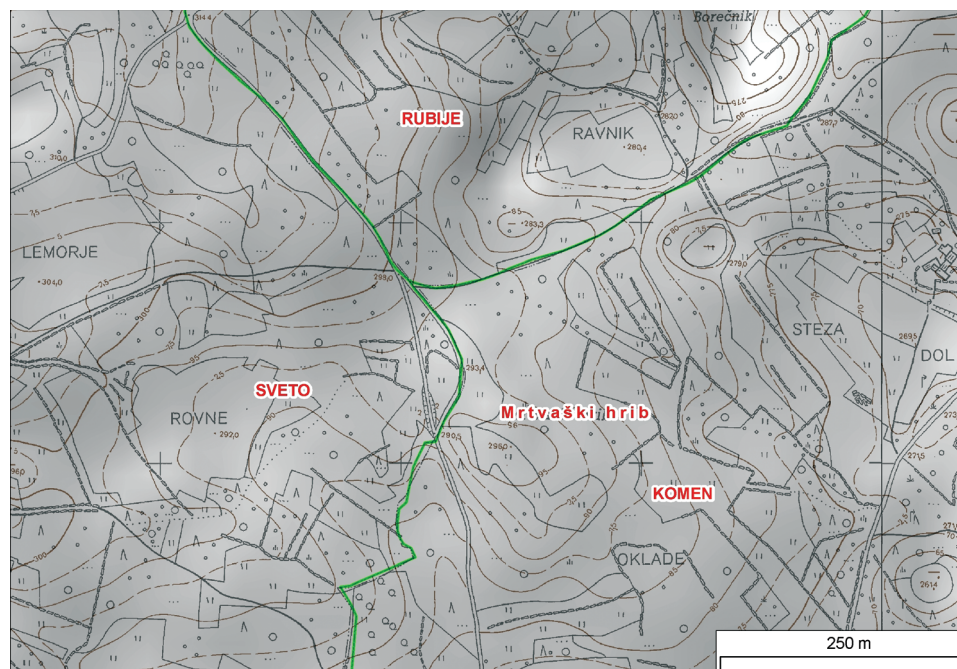
Təm so počivali. Da zatu so rekli Mrtvaški hrib.

/pogovor o lokaciji... Kjer je presečen ovink... Tu navdušenci iščejo fosile. Na polovici ceste med Komnom in Škrbino)

Ma tu so že stari o tem govorili?

Ne ne, zdej so začjali tu, kopaju ma kdu ve, kej jəščaju.

Ma tu je prou na cjästi. Na obeh straneh, ka je biu ovink prej in pol so nardili ravnu cjastu, so prebili hribček. /.../ (327)



Slika 14: Mrtvaški hrib pri tromeji med vasmi Komen, Sveto in Rubije (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

Daljši postanek na Mrtvaškem hribu je pri ljudeh celo porajal šaljive pripovedi o tem, da so se mrliči na poti na pogreb zbudili.

¹⁰⁷ Zaradi večglasnosti in številnosti sogovornic (4) pri zapisu pogovora ni bilo mogoče identificirati posameznih oseb, zato v zapisu ne razlikujem pripovedovalk.

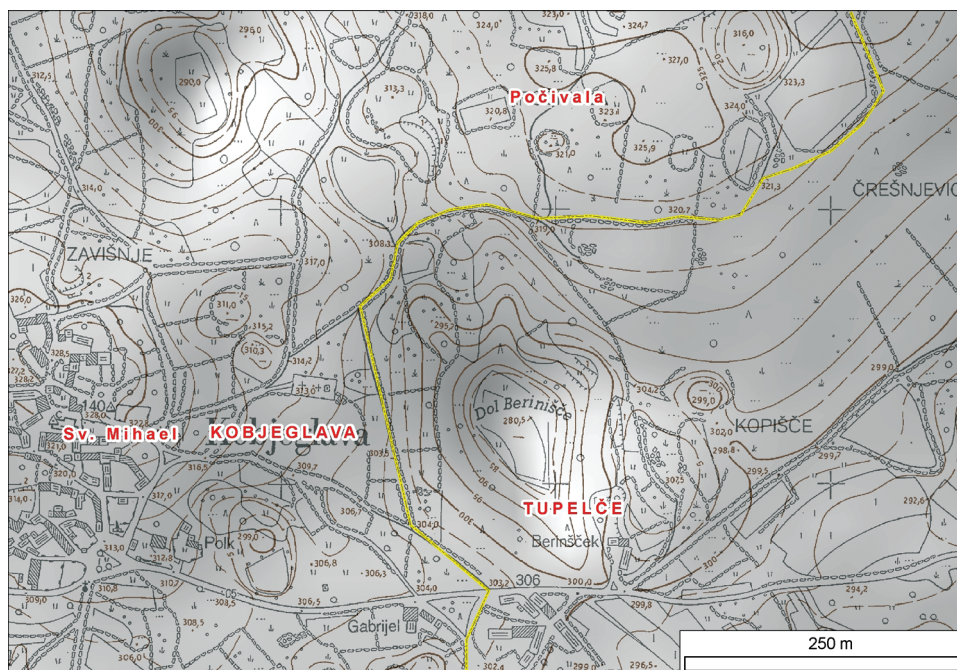
/.../ K: *A je kašna mrtvaška al...*

P1: *Mrtvaška, ku bi rjaku, enkrat sã nosili u Kuomãn zakopavãt ljudi. In nã Mrtvaškem hribi, ki rječejo. Vãnde /tam/ so počivali. Dã sã jã ženska obãdila in muož jã rjaku, nej neseju ðãmu, kãr je že pãršla h sebi in puole nãzaj umrla... »Tãga hudicã ne veã domu!« /smeh/ Te przãdjãne /prizadane/ ne, ma mãne ne briga kaj te. Tãko sã rekli.*

P2: *Pol so rekli Mrtvaški hrib.*

P1: *In tud duhovnike, kã so mjãli, jã reku, reãmo, te šãgre, kã so ble, zmjãrej so rekli, tle je Mrtvaški hrib, ki so lãdjã počivali zas mrtvimi. /.../ (335)*

Po golem naključju sem naletela na še ena Počivala pri preverjanju zemljevida Kobjeglava (Slika 15). Izročila o njih ne poznam, vendar se po zemljevidu sodeč vzorec ponovi. Toponim Počivala označuje ledino ob katastrski meji med Kobjeglavo in Tupelčami, čez katero poteka pot proti cerkvi sv. Mihaela in pokopališču v Kobjeglavi. Pokopališča v neposredni bližini katastrske meje, kot je v tem primeru, so pogosta tudi v Makedoniji (Risteski 2005, 194–195). Pri tem je treba opozoriti na obstoj počival kot mesta, na katerem so popotniki počivali pri svojih vsakdanjih, profanih poteh, kot recimo pri počivalih ob stari poti iz Starigrada čez Velebit na Hrvaškem.¹⁰⁸



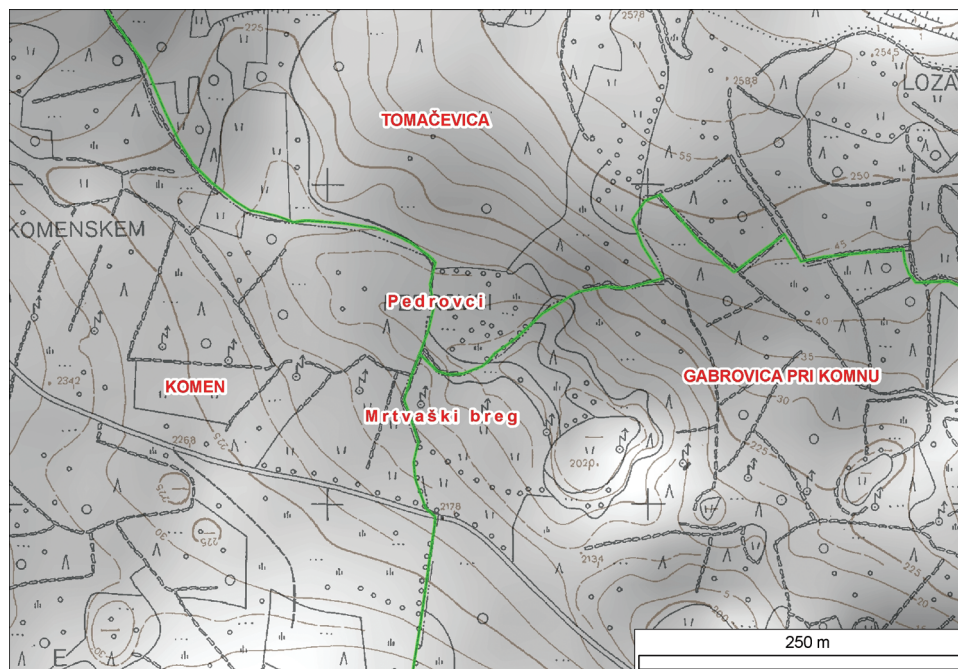
Slika 15: Počivala ob meji pri Kobjeglavi (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

¹⁰⁸ Ustno sporočena informacija Mirjane Trošelj pri raziskavi miril na Opuvanem dolcu nad Starigradom ob hrvaški obali v okviru bilateralnega projekta Andreja Pleterskega in Gorana Pavla Šanteka.

Božidarju Premrlu se zahvaljujem za informacijo o počivališču za pogrebce iz Gropade ob cesti Gropada-Bazovica na italijanski strani meje, približno sto metrov pod katastrskim mejnikom, na desni strani ceste. Na tem mestu je obcestni suhi zid za dva metra in več umaknjen od ceste na dolžini vsaj dvajsetih korakov, kjer je bil prostor za pogrebce (danes je parkirni prostor za avtomobile izletnikov). V spodnjem delu tega prostora je ograjen kvadrat s pritlehnim zidcem in železnimi verigami med vogalnimi železnimi stolpi, v njem pa je kamnit podstavek nekdanjega kamnitega križa. Zdaj je za njim vsajen v tla večji kovinski križ. Na hrbtni strani podstavka je videti obledel kljukast križ. Na prvem podstavku so vpisane letnice (1907, 1943, 1969), medtem ko je na drugem podstavku napis:

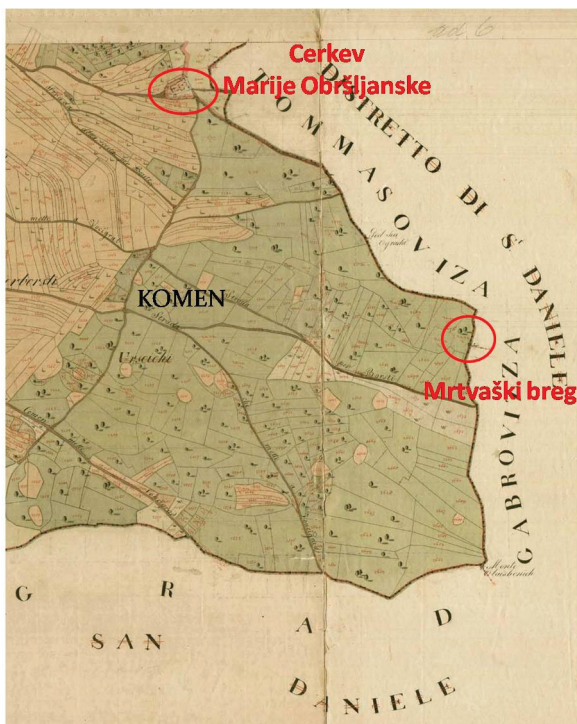
TUKAJ POČIVAJO
POGREBCI
SPOKOJNIMI
IZ GROPADE

Mrtvaški breg je na pogrebni poti iz Gabrovice k romarski cerkvi sv. Marije Oberšljanske, ki je na stičišču območja štirih vasi Komen, Mali dol, Divči in Tomačevica. S kombiniranjem podatkov sogovornika, zemljevida (glej Atlas okolja) in franciscejskega katastra Komna (<http://www.gov.si/arhiv/kataster/imgb/g046a06.jpg>) je mogoče ugotoviti, da je



Slika 16: Mrtvaški breg na tromeji med Komnom, Gabrovico in Tomačevico (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

bil Mrtvaški breg približno na tromeji med Tomačevico, Gabrovico in Komnom. Naslednji pripovedovalec namreč omenja, da je lokacija Mrtvaškega brega na vzponu, preden pride cesta na Pedrovce, ki označuje vzpetino na omenjeni tromeji. Po zemljevidu sodeč, če vključimo še prikaz reliefa (TTN 5 ali 10), je breg proti Pedrovcem ravno Mrtvaški breg, ki se potemtakem nahaja na tromeji (Slika 16). Glede na zarisano pot na franciscejskem katastru sklepam, da je pogrebna pot, ki se je v smeri iz Gabrovice nadaljevala od Mrtvaškega brega naprej do cerkve Marije Obršljanske, predstavljala hkrati mejno črto med Komnom in Tomačevico (Slika 17). Sovpadanje meje vaške posesti, Mrtvaškega brega in Mrtvaške poti, ki jo pripovedovalec omeni najprej, odraža tesno povezavo med konceptom meje in stikom s svetom mrtvih.



Slika 17: Pogrebna pot, ki se je v smeri od Mrtvaškega brega blizu tromeje med Gabrovico, Tomačevico in Komnom nadaljevala do cerkve Marije Obršljanske, je predstavljala hkrati mejo med Komnom in Tomačevico (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

K: Ste čuli že kdaj, da so kej rekli, da je bla Mrtvaška, Bela, Napoleonova cesta?

P1: Ta je bala Cesarska cesta.

K: Ta tuki?

P1: Cesarska ja. To se Cesarska cesta. Zgljoda, to je Marija Terezija ja zrihtala. /.../ Ja, za u Gabrouci vem za Mrtvaško puot. /.../ Prouzaprou Mrtvaški breg, se reče.

K: *In kaj je pa tām?*

P1: *Tu je taku. Je cjarku Devica Marija Obəršljanska. Tu ku grjaste iz Tomačeuze pruti Kuomnu in ku prideste dol u dno je ovink, zəčne guozd, kər naravnost guor grjaste in pridaste direkt, tən, h cjarkvi. Samo zdej u Gabrouci, tu mi je pravu še nono, tu, ni blo učasih pokopališča in so nosili pokopavət te ladi /ljudi/ h Devici Mariji. In tu je še preci deleč. In so šli dol po gmajni, jə dol, doklār so puolja, tle vəd vasi jə taka poljska puot, puol naprej jə bla stəza. In tən po tisti stəzi, ku so šli guor, təm, so rekli puole Mrtvaški breg. Še zdej rečejo Mrtvaški breg tistəmu območju. /na moje vprašanje ponovi.../ Se uzpenja ke, pride ke u Pedrouce. Səmo tən so prou, na tistmu kraju, ki rječejo Mrtvaški breg, təm so počivali prouzoprou.*

P2: *Kukər səz Gorenja u Pouvər. Mrtvih počival. Tən, ku je u sredini puoti, sə tədi počivali z mrliči.*

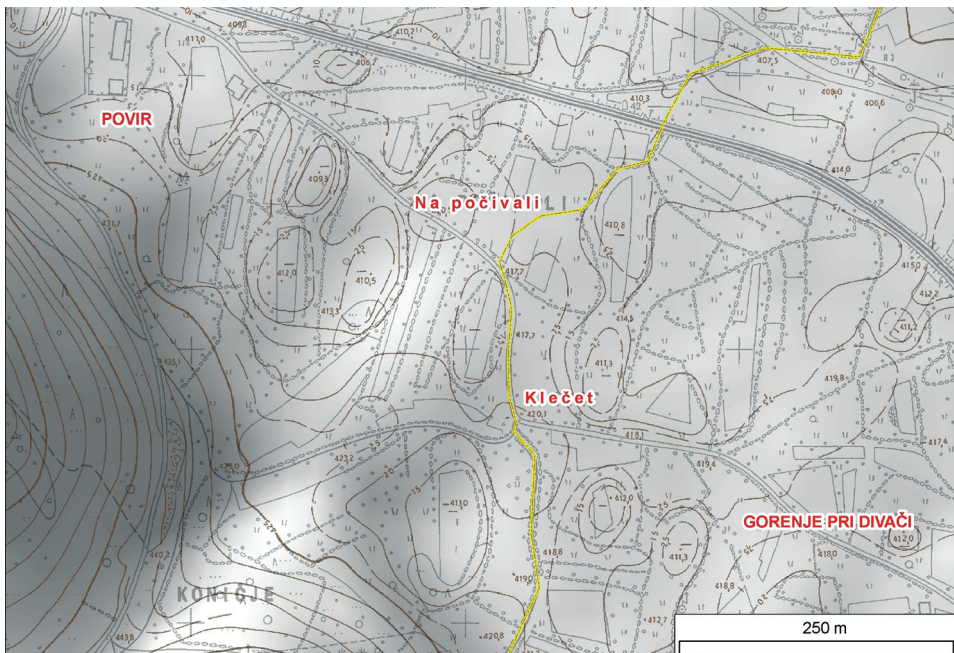
K: *Tudi z Gorenja u Povjər?*

P2: *Ja. /.../ Moja mama je z Gorenj, tudi ve. Zmiri so rekli təm, klanc, ku je, uənde /tam/, dā so počivali siz mrličəm, rječejo Mrtvi počival. /.../ Tu so tiste izraze, ku tistu.*

P1: *Ja, təm kəmər so počivali, so rekli Mrtvaški breg. Lih malu klanc taku, se uzpenja.*

(403)

V zgoraj navedem pogovoru se sogovornica spominja, da so mrtva počivala poznali tudi na poti iz Gorenja v Povir. Pregled zemljevida razkrije, da je mesto mrtvih počival znova ob katastrski meji, in sicer med vasmi Gorenje in Povir (Slika 18). Del poti, po kateri so



Slika 18: Mrtva počivala (ledina Na počivali) ob meji med vasmi Gorenje in Povir (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

hodili v pogrebni procesiji, je bil uporabljen za zarisovanje meje, in sicer med ledinama Klečet in Na počivali. Toponim »Na počivali« z zemljevida, ki gotovo predstavlja omenjena mrtva počivala, je na rahlem klancu, ki se dviga od meje proti Povirju.

Vendar sta na območju Povirja kar dve mesti mrtvih počival. Kot pove sogovornica iz Senadolic, rojena v Povirju, so postanki pogrebnih procesij proti Povirju bili na dveh poteh, na tej iz zgoraj obravnavanega Gorenja in na poti iz Brestovice. Predvsem je zanimiv poudarek pripovedovalke, da se na mestu mrtvih počival niso toliko ustavljali zaradi počitka, temveč že zaradi tega, ker se je bilo treba ustaviti zaradi navade. Obredno mesto postanka so označevale celo skale.

K: *Kaj pa če je kašən posebən kamən al posebna skala, da bi blu posebne oblike, da so ljudje kej govorili od njega al da so bli kašni zakleti ljudje al da so hodili...*

P: *Ne, tu se ne spomnem, da bi kdaj. Edinu jəz vem za dve skali, ki sicer ena niti ne bi več vjadla, ki je. Tu so ble, ki smo rekli, da so mrtve poč... Mi smo rekli po domače mrtvi počvali, ne. Tu se pravi...*

K: *A, ja?*

P: *Ja. Ena je pər Brestovici, Brestovica u Povir, ku se grjə, ku so nesli zakuopət, ne. Ku prideš gor u vasi, ki vas je tle, pol grjəš tuku guor, no in təm je blu tud križišče, kamər je uni kal in studenci, ki so, in tisto, ne. Təm je bla, tuku, ena taka... Usek, je bla skala, təm se je zmjəram ustavlo, kədər se je neslo zakuopat. Təm so počivali al pa so se menjəli. Ena je bla təm. In ena je bla med Povirjəm in Gorenjami. Ma ki, vəm pa ne vem povedət.*

K: *A, ja?*

P: *Ja. Je pa bla təm ena skala. To so glih təku rekli. Tu se pravi, da se je vedno... Z Brestovice zdej ne, ki se gre z avtəm, ma təkrət, ku so nosili oziroma peljali, se je vedno təm ustavlo. Tud če ni blo potrebe, ma təm se je vedno ustavlo. Tu je bla tista navada, stara, ne, kaj jəs vem, da se ustavəš təm, no.*

K: *In tu med Povirjəm in Gorenjəm tudi?*

P: *Ja, po ti ta stari cesti.*

K: *Po stari cesti...*

P: *Po stari cesti. Po tisti cesti, ki səm vəm prej rekla. Təm po stari cesti, v enmi kraji, səm tudi vedla kje, ma ne vem več, ne bi niti najdla.*

K: *Se spomneste tud vi, da ste se təm ustavla?*

P: *Ja. Ja.*

K: *Ma tu, ku ste nosili pokopavət?*

P: *Ku so nosili zakopavət, ja.*

K: *Iz kam u kam so nosili?*

P: *Iz Gorenja u Povir, ne. Ker še zmjəram nosijo. Iz Brestovice tudi u Povir. U Povirji je pokopališče za Gorenje, Brestovico, Plešivco in Žirje. Za vse te štjəri vasi je pokopališče. In tu ku so... Iz Žirij ni blu taku delč, za Žirje ne vem, da bi se kdaj ustavljəli, ker ni blo taku delč, s Plešivce tud ne, ker se je šlo sorazmerno, z... Gorenjskemi pa vem, da je blo! Se dobro spomnem, ki je blo u tismi konci, smo imeli mi tudi uograde, ma točno, ki je blo, vəm pa ne vem povedət.*

K: *In se je reklu obuje mrtvo...*

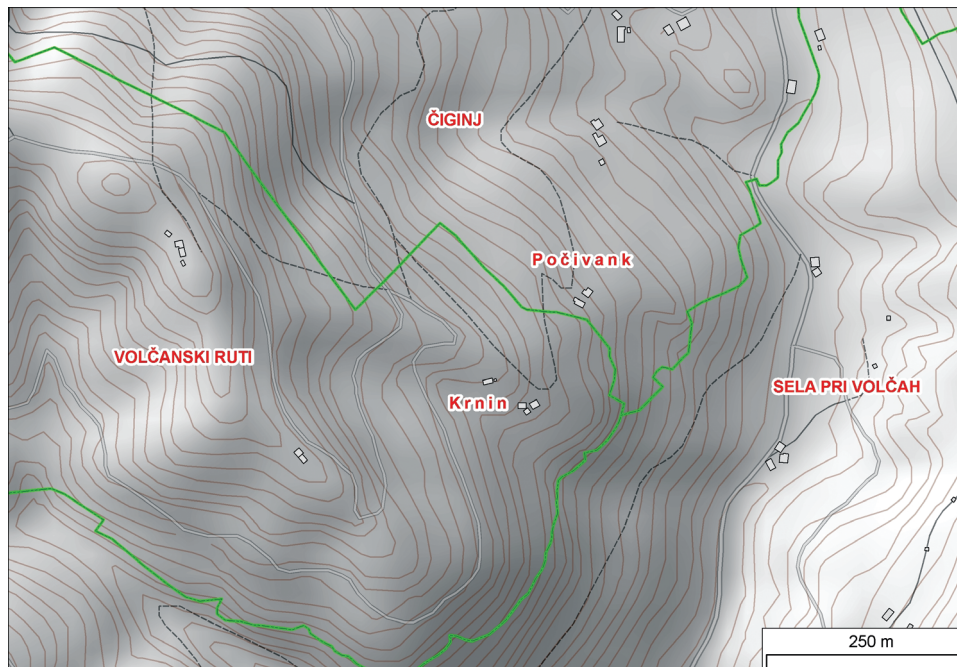
- P: *Ja, mrtve počvali.*
- K: *Mrtvi počvali. /... Pogovor o tem, da bi pokazala mesto pri Brestovici/*
- K: *A, ja. In ste rekla, da je ta pr Brestovici na križišču?*
- P: *Ma, ne križišče... Ni križišče od cest. Tu se gre, ku se grjə z Brestovice, Brestovica, vas je na hribi, ne. Pol grjəš dol navzdol, spodi je bla kal in štjarna təkrət, puol je rjəbər in pol grjəš še malo po ravn... Prouzəprou se malo spuščəš proti Povirji. In tle pride cesta s Povirja in zavije proti Studencəm, ne vem, če ste kdaj čula, Studenc pa Globočaj.*
- K: *Ne.*
- P: *No. Tu so ti kali, ki smo včasəh žvino napajəli. U Studencəh pa so ble tri štjərne, ki so ljudje po vodo hodili za mojga cajta, ku səm bla jəz doma, so hodili po vodo, ku je bla suša, zə prət al pa za živali. Ni bila čista uoda. No in təm, ki zaviješ nuotr, tle, taku je pa bla tista skala. Tako da je ni taku težku duobət.*
- K: *Tu je ta...*
- P: *Brestovica-Povir. Za uno ne vem.*
- K: *Za tu pa ste zanjo sam čula?*
- P: *Tisto se spomnem, da smo se təm ustavli, ku se je neslu pokopət, se pravi, ku səm bla jəz še zelu majhna... Samu ki je, pa ne bi znala povedət. Tisto pa res ne.*
- K: *In tu je bla velika al majhna /op. skala/? Se kej spomneste?*
- P: *Ne, ne, ni bla ne vem kuku velika. Bəl bi člouk rjəku, ku en znak, da se je vedlu, da se təm ustavəš.* (217)

Lokacija mrtvih počival na pogrebni poti iz Brestovice v Povir, ki se ne nahaja na meji, na prvi pogled poruši dosedanji vzorec obrednih postankov pogrebnih procesij na ali v bližini katastrskih mej. Vendar ravno izjema potrjuje pravilo. Podatek iz pogovora in zemljevidov (glej <http://www.gov.si/arhiv/kataster/imgb/g/g021a05.jpg> in Atlas okolja¹⁰⁹), da je postanek na pogrebni poti iz Brestovice ob kamnu na poti v bližini Studencev, glavnem nepresahljivem viru vode v Povirski fari (Križnar, Mahnič 2005, 321), potrjuje tezo, da so se obredna mesta na mrtvaških poteh nahajala na mestih, ki so veljala za mejo med svetom živih in mrtvih. Kot bom pokazala še v nadaljevanju, je voda v verovanjih pri večini ljudstev predstavljala stik z onstranstvom. Mirjam Mencej je na primeru pogrebnih šeg, povezanih z vodo, pokazala, da je voda v slovanskem verovanju veljala za tisti element, medij ali kraj, kamor gre duša najprej po smrti. Voda je bila vez med tem in onim svetom, hkrati pa je prevzela vlogo razmejevanja, meje med obema svetovoma. V slednjo pomensko kategorijo avtorica uvršča šego vračanja pogrebcev s pogreba čez vodo, ki so jo nekateri pojasnjevali z verovanjem, da duša umrlega vode ne more prekoračiti, avtorica pa jo pojasnjuje s principom simpatetične magije, po kateri se s tem pomaga pokojniku pri prehodu na drugo stran vode, v deželo mrtvih (Mencej 1997, 131–143).

Analogije najdemo v studencu, imenovanem Mrtvašnica ali Počivalnik, na območju Čiginja pri Tolminu, kjer je bil obvezen postanek pogrebnih procesij z mrliči. Najbrž je obredno mesto postanka zelo starega izvora, iz časov prvih prafar, saj naj bi po pričevanju domačinov nosili mrličje iz Benečije in Bohinja (Čiginj elaborat), kar potrjuje enako izročilo

¹⁰⁹ Zemljevida ne pridajam, ker je na njegovi povečavi vidno zgolj ime ledine Studenci (GKY:418496, GKX: 63445).

o dolgi poti pogrebnih procesij od Bohinja vse do cerkve sv. Danijela v Vogljah (Cvetek 1993, 216), sosednje vasi od Čiginja.¹¹⁰ Značilnost mesta obrednega postanka na mrtvaški poti pa ni bila le voda, temveč tudi bližina (Slika 19) tromeje, in sicer med vasi Čiginj (katastrska občina Kozaršče), Sela pri Volčah (k.o. Sela) in Volčanski Ruti (k.o. Rute).



Slika 19: Studenec Mrtvašnica ali Počivalnik kot mesto obrednega postanka na »mrtvaški poti« v bližini tromeje med vasi Čiginj, Sela pri Volčah in Volčanski Ruti na Tolminskem (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

Glede na hipoteze Mencejeve o vodi kot posrednici med svetom živih in mrtvih bi lahko obredne postanke na pogrebnih poteh ob vodi interpretirali kot pomoč pokojniku pri prehodu v svet mrtvih na tistih mestih, na katerih se ohranja stik med obema svetovoma. V odsotnosti površinske vode, kar je na Krasu zelo pogosto, so mesto prehoda v onstranstvo prevzele predvsem katastrske meje.

Primerjave s križen drevi in mirili

Na vseh omenjenih, natančno določenih mestih mrtvih počival, bodisi Mrtvaškega brega, Križen dreva ali Mrtvih počival so se ljudje v pogrebnem sprevodu ustavili, prekržali,

¹¹⁰ Bohinjsko izročilo o pokopu mrličev v faro v Volčah na Primorskem se odraža v povedki, kjer pozimi zamrznejo mrliča, da lahko počaka na pogrebno procesijo v pomladnem času, ko postane dolga planinska pot med obema dolinama Alp, Posočjem in Bohinjem, prehodna (Cvetek 1993, 216). Izročilo o tako dolgi »mrtvaški poti« čez Alpe je raziskovala Tea Tomažinčič v okviru seminarja pri Andreju Pleterskem na Oddelku za arheologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.



Slika 20: Dve drevesi izmed več desetih borov, na katerih so vrezani križi. Skupina križen drevo (angl. Cross-trees) se nahaja na križišču poti ob jezeru. Tradicija križen drevo je v JV Estoniji še dandanes živa, medtem ko je na Finskem izumrla (foto: Katja Hrobat).

zmolili in menjali nosače krst. Postanki niso bili povezani le z utrujenostjo prvih nosačev, temveč, kot pravi sogovornica, predvsem z navado.

Obredna mesta enakega tipa poznajo na severu-vzhodu Evrope, in sicer v Latviji, Finski, Estoniji in na Švedskem. Zanimivo, da je njihovo ime križen-drev (angl. *Cross-tree*) podobno enemu izmed doslej obravnavanih mrtvih počival, Križen drevo med Slopami in Brezovico. Po imenu sicer spominja tudi na Križen drev na katastrski meji med Artvižami in Rodikom,¹¹¹ vendar doslej izročila o postanku pogrebnih procesij nismo zabeležili,¹¹² V Estoniji, kjer tradicija še živi, je križen drev (angl. *Cross-tree*) veliko drevo na križišču ali v križen gozdu (angl. *Cross-forest*), v katerega so kumče ali najbližji sorodniki vrezali križ na poti do pokopališča (Slika 20). Eno drevo je imelo več križev, navadno sorodnikov. Obred vrezovanja križa je vseboval izbiro drevesa (zaželen bor), vrezovanje križa in darovanje vodke ali prigrizka. Na Finskem so poleg tradicije križen-drevo poznali tudi tradicijo *karsikko*, pri obeh pa so v okviru pogrebnih šeg v drevo (tudi na zidove stavb, skal) ali v desko, ki je bila pritrjena na drevo, vrezali križ, začetnice pokojnega, datum smrti ali pokopa. Ob tem so spili pijačo duhov (angl. *a drink of spirits*), zapeli hvalnico in pokojnik je bil »navezan« (angl. »bound«) na drevo s čarnimi besedami in obredi. Šved-

¹¹¹ Po pisno sporočeni informaciji Boža Premrla bi morda toponim Križen drev lahko označeval drevo mejaša, ki bi lahko bil, podobno kot na Štajerskem smreka, kot mejnik označen s križem zabitimi žebli ali klamfi.

¹¹² Je pa zabeleženo izročilo o tem, da so nosili pokopavati mrliče k cerkvi sv. Tomaža v Gročani vse od Artviž (glej poglavje o katastrskih mejah v Rodiku), najbližja pot pa bi bila dejansko omenjena pot čez Križen drev in Rodik. Zanimivo, da je tako pri omenjenem Križen drevo kot pri križen drevo v Estoniji (Kõivupuu 2002, 87) značilen strah pred mimohodom ponoči.

sko pričevanje iz 17. stoletja govori o več takih spominskih ploščah na enem mestu na poti na pokopališče, ki so pritrjene na drevesa in kjer so pogrebci počivali. Po takratnem izročilu naj bi vsaka vas imela svoje drevo smrti. Glede na povedke o vrnitvi pokojnika v primeru, ko mu ni bil narejen križen-drev, je osnovni namen tradicije zaščititi skupnost pred vrnitvijo pokojnika domov. Druga vloga je ohranjanje spomina, saj simbol križa spominja na pokojnega, za razliko od pokopališča pa je spomin poznan le tistim, ki poznajo kontekst (Vilkuna 1994; Kõivupuu 2002).¹¹³

Mrtva počivala je kot mesto obrednih postankov na pogrebni poti mogoče primerjati s tradicijo miril, ki smo jo raziskovali na hrvaški obali ob vznožju Velebita (glej Pleterski, Šantek 2010; Hrobat 2010). Mirilo je bilo postavljeno duši posameznika na edinem mestu, kjer so pokojnika lahko položili na tla, rekoč, da so ga tam izmerili. Ob glavi in nogah so mu postavili kamnito ploščo s podobnimi podatki kot pri tradiciji križen drevov ali *karsikko* na Finskem, opravili so obred za njegovo dušo, pogrebci so se spočili in menjali ter odnesli pokojnika naprej na pokopališče k cerkvi. Za razliko od kraških mrtvih počival in severnoevropskih križen drevov ter *karsikko* napisov so se mirila razvila v prave monumentalne spomenike za duše, ki na videz delujejo kot pravo pokopališče.

Raziskovalcema tradicije severovzhodne Evrope je skupna hipoteza o prazgodovinskem izvoru tradicije, ki naj bi izhajala še iz prazgodovinskih verovanj o smrti (Vilkuna 1994), pri čemer Marju Kõivupuu izpostavlja starodavno poistovetenje duše z drevesom (2002, 82), medtem ko gre pri mirilih najbrž za prehod duše v kamen (glej Pleterski, Šantek 2010). Zanimivo, da se obe najbolj podobni tradiciji, mirila in *karsikko*, pojavita približno istočasno (na Finskem konec 16., 17. st., konec 17. st. na Hrvaškem), ujemata pa se tudi hipotezi obeh raziskovalcev, da gre za posledico prenove krščanske cerkve (Vilkuna 1994, 149; Pleterski 2010a, 10, 2010b, 124–125). Če gledamo z vidika mrtvih počival kot obrednih postankov s pokojnikom, kamor sodijo vse tradicije (mrtva počivala, križen-drev, *karsikko*, mirila), nakazuje razprostranjenost tradicije širom Evrope precejšnjo starost verovanj o smrti in podobno vlogo teh obrednih dejanj, ločitev duše od telesa, pomiritev duše in apotropejsko zaščito skupnosti živih pred vrnitvijo mrtveca in s tem smrti.

Folklorni in obredni vidik srenjskih mej

Če fenomen mrtvih počival opazujemo z vidika njihove pozicije v prostoru, krajini, opazimo, da ležijo neposredno ob katastrskih mejah. Le nekaj mrtvih počival leži ob vodi, ki je v slovanskih religioznih predstavah delovala kot posrednica med svetom živih in mrtvih (Mencej 1997, 131–143). Simbolika vode kot posrednice med svetovi potrjuje hipotezo, da so morale imeti srenjske meje, na katerih je večina mrtvih počival, podobno vlogo. Tako pri vodi kot pri srenjskih mejah gre namreč za mesta, na katerih se ohranja stik med svetom živih in mrtvih.

Poseben simbolni pomen katastrskih mej v tradicijskih predstavah se tako odraža na več ravneh. Na katastrske meje, še posebno na tromeje se vežejo folklorna izročila o bitjih z vmesnega območja med svetovi (kače, čarovnice, krvavo stegno, vedamec, duše, kovač

¹¹³ Za članke se zahvaljujem Kristel Kivari iz Talina v Estoniji in Juhi Ruuhonen iz Univerze v Turku na Finskem.

in razni tujci), ki igrajo vlogo posrednikov z onstranstvom. V ustnem izročilu se ravno na teh mestih odvijajo pokopi ali žrtvovanja ljudi, pri čemer ni mogoče spregledati povezave s smrtjo, onstranstvom. Obredni vidik katastrskih mej se odseva v fenomenu mrtvih počival, obrednih mest postanka s pokojnikom na poti na pokopališče, torej na tisti poti, ki je najbolj pomembna v razločevanju sveta živih in mrtvih. Mrtva počivala je mogoče interpretirati kot rituale prehoda, *rites de passage*, ki so po van Gennepovi teoriji sestavni del koncepta meje (1977), ki je »sveta«, »zaznamovana«. Beseda »sveto«, v finščini *pyhä* bi bila po mnenju Veikka Anttonena lahko prevzeta iz protogermanskega jezika prav zaradi njenega pomena razmejevanja v lokalni topografiji (Anttonen 2003, 299).

DRUGI MEJNI PROSTORI NA KRASU

Meje dvorišča

Preučevanje simbolnega pomena mej je bilo doslej usmerjeno na fizične robove vaše posesti, v kar so nas vpeljala izročila o nadnaravnem, ki smo jih opazili na katastrski meji Rodika. S preučevanjem folklornih izročil o kačah smo spoznali, da meje niso zgolj fizično označene meje okrog vasi, temveč jih človek ustvarja tudi v »domačem« prostoru znotraj zunanjih mej. Apotropejska dejanja pred kačo in neurjem se niso izvajala na mejah srenjske posesti, tako kot v Bolgariji in Srbiji (Šmitek 2004, 211–212), temveč znotraj »domačega« prostora, na dvorišču. Spomnimo se, da so v Komnu odganjali kače tako, da je babica nosila tleče usnje v železni posodi »na koncu dvorišča, v obrobju hleva in senika, da ne bajo kače prihajale iz vrtou in obdjalnga prostuora na območje bivalnega prostora« (Pripoved 312).

Raziskovalka izročila iz Repna na Tržaškem krasu pripoveduje, da so ljudje na različne načine odganjali vse zlo, vendar večinoma na dvorišču, okrog hiše ali na strehi.

/.../ Ka si sežigu okuli hiše, da bi odganjalo kače. /.../ Recimo vem, da ena od tih je taužantruoža. Se mi zdi, in še neki družga. Da odganja kače. Ma drugo ne. Al pa recimo, da so metalo te lupine, zmiri za veliko nuč. Uod velikonočnih jajc lupine, ki sã jäh ni zavarglo. Sã jih je varglo po strehi al uokuli hiše, recimo. Al se je zãkopaló. Ma recimo tudi s tã, ne, da bi odganjalo use hudo od hiše in s tã tudi seveda kače, eko. /.../ (392)

Mnoga izročila pričajo o tem, da lahko čarovnica začara družinske člane ali živino s posegom na hišno dvorišče. V Lokvi je nekdo odčaral živino tako, da je izvrgel z dvorišča palice, ki jih je čarovnica vrgla na dvorišče.

P: *No, od čarovnic sãm vãm tela povedat*

K: *No, povejte.*

P: *Sosed mi je povedu, da /.../, kãmãr je bil on doma so... Jim je vsaku letu poginlu al krava al prasãc al... Neki je poginlu u štali /hlevu/. In potli... Sej veste, tãkrãt so živelu sãz, kãr so pãrdelali doma, ne. In je šou h duhovniki in je tu povedal. In duhovnik da mu je rjeku: »U nedeljo počakaj, kãdãr je ura za h maši, počaki pred hišo, in boš vidu, bo šla ena ženska mimo in bo vrgla ene palce na dvorišče. Primi palco in jo vrži nazaj.« In je res taku naredu. In taku je blu, kukãr je rjeku in taku je narjedu. In od tãkrãt naprej ni poginlu več.*

K: *A, ja?*

P: *Tu mi je pravu, tu je on še bil otrok, ki se je tu godilu. /.../ In tu mu je tisti duhovnik Šček /.../.* (160)

V povedki s Tržaškega krasa je vir čara dojenčka srajca, ki jo je neznanec odložil na dvorišče. »Zdravilka« materi začaranega otroka pojasnjuje: »Nekaj ste našli na vašem dvorišču. Tistega niste uporabljali, vendar ste ga prijeli, premaknili in vaša deklica ni več prišla za prsi« (Morato 2007, 50).

V odnosu do drugih hiš v vasi ima določena hiša vlogo središča domačega prostora, medtem ko dvorišče predstavlja naravno mejo pred zunanjim svetom. Simbolika dvorišča je sicer še vedno »domače«, vendar manj izrazito »domače« kot hiša. Meja dvorišča ima vlogo mejnega prostora (Radenković 1996a, 47–48; Risteski 2001, 161).

Že Mircea Eliade je pokazal, da prostor v koncipiranju človeka nikjer »/.../ ni homogen; v njem doživlja prekinitve, prelome; nekateri deli prostora so kvalitativno drugačni od drugih« (Eliade 1987, 20–21). Človek je razločeval med urejenim, varnim ter neurejenim, kaotičnim, nevarnim prostorom. Folkloristi so že večkrat pokazali, da se »svetost« prostora v izoliranih postopoma zmanjšuje v smeri od najbolj svetega prostora (bohkov kot, ognjišče...) v hiši prek praga hiše (kot prvega mejnika) in naprej do ograde ali meje dvorišča, meje vasi, gozdov, naseljenih območij, močvirij... (Mencej 2005a, 178–179; prim. Radenković 1996a, 46–47; Risteski 2001, 155–159; Nevskaja 1990, 137).

Meje hiše, hleva in njiv

Videli smo, da so za izganjanje nesreč na Krasu med drugim metali lupine velikonočnih jajc na streho (Pripoved 392). Na strehe so v obrambo pred strelami, ognjem in zlimi duhovi v Kačičah postavljali magičen kamen »baladun«, v Otoščah pa »jamnik«, od drevesa preluknjan kamen¹¹⁴ (Medvešček 1992, 143, 151). Streha simbolizira zgornjo mejo med svojim in tujim prostorom, zaradi česar je nanjo vezanih veliko magijskih obredov (Risteski 2005, 164–168).

Odprtine hiše se med seboj razlikujejo po svoji prepustnosti v onstranstvo. Najbolj nevarno je ognjišče, kar bo obravnavano v poglavju o kozmološkem središču, potem okno, za njim vrata, ki so najbolj »varna«. Celo hiša ne velja za povsem »sveti« oziroma »varen« prostor, saj je prav tako »ranljiva« za vdor zlih sil. Zato je treba obrede njenega očiščenja periodično ponavljati (Dragan 1999, 73).

Eden izmed dni v letu, ko se je opravljalo največ apotropejskih obredov pred vdorom zlih sil v hišo, je bil dan sv. Ivana. Tega dne so ljudje postavljali razna zaščitna sredstva na vrata, okna, dvorišča, njive itn., kar se spominjata zakonca iz Lokve.

P1: */.../ in v žitu se je stavlu taku proti štrigam?*

P2: *Tistu se je djelu /dalo/ za sv. Jəvan /sv. Ivan/!*

K: *A se...*

¹¹⁴ Izročilo o kamnu »jamniku«, skozi luknjo katerega raste drevo, govori tudi o njegovi magični zaščiti na križišču (Peršolja 2002, 67).

P1: *Se je stavlu take ruože nutr proti štrigam, ja /smeh/. Se spominjam.*

P2: *Ja, makuonco in kašne ruože, ne. In uobeslu na vrata.*

P1: *Ne, ne, ma tudi u žito, u njive, se je stavlo /postavljalo/, se spominjam. In taki pušenci...*

P2: *Ja, se je neslu tudi na kraj njive. Da ne bi pršle štrige. /... Nadaljuje o puščanju zadnjega snopa žita na njivi, češ da naj bi varoval/ (144)*

Z venčki in vejami sv. Ivana se ni zaščitilo le domače hiše, temveč tudi hleve, gnoj in njivske površine (Guštin Grilanc 2005a: 77), o čemer govori sogovornica s Križa (Slika 21).

Vem, ob Svetem Ivanu, to je 21. in 23. junija, je muorala usaka hiša na uhodu imet šopek al pušenc iz vejice jesena in poljskih rož. Vejice jāsana so gospodarji zatikali v use parcele, ker so s tam prosli za rodovitnost polja. Obvezni so bili tudi v hlevih, ker naj bi s tem bilo podanu simbolično varstvu za zdravje živine. (270)



Slika 21: Venček nad vrati v zaščito pred vdorom zlih sil za ivanje (foto: Katja Hrobat).



Slika 22: Odprtine hiše, kot recimo okna, veljajo za nevarne za vdor tujih sil. Na fotografiji je med okni, kjer se stena hiše zalomi v (blag) vogal, krščanski križ, vendar ne le kot apotropijsko sredstvo zaradi odprtih na hiši, temveč zaradi lokacije hiše na križišču (oblike Y) (foto: Katja Hrobat).

Vrata, prag hiše

Nekatere pošasti so prihajale k človeku skozi vrata doma. Pred vedamcem, ki naj bi »peštak« človeka med spanjem, so se ljudje zaščitili tako, da so na vrata obesili jesenovo vejo, na žebelj nataknili narobe obrnjene hlače ali vanje zapičili tri nožke (Guštin Grilanc 2005a, 13). Enako je storil starejši sogovornik iz Lokve.

/.../ P: A, za vedaməc, ki smo se menli. In me je mene začjelu martrət, zatu ki... Zdej Juože je pršu od vojakov, je spal na vježi, kəmar səm jəz prej. Jən səm mogu jət v to zidanco. Təm v zidanci so bli kuoši za listje in taku. Jənu, oštja! Ponoči me je primlu, jənu dragi muj, mene me je taku mučlu! Jən kaku səm šou jəz v tiste kuoše od listja, jəz se nisəm muogu rešit. /... o koših / Sej pravəm. No in pole je ta Juože... Ja, veš, jəz səm začjel oroduət /nerazumljivo/ təm u təmi. Tiste kuoše, se nisəm mogu rešət. In puole səm rəbəštu /ropotal/ in tu... In oštja juokət. Je pršu Juože, ga je zbudilu. Pravi: »Ma kašna oštja rogoviliš te nutr!« Ma səm rjeku: »Ne murəm uən s kuošu.« /smeh/ In puoli je te kuoše on zvrnu...

P2: Ma je blo listje nutr?

P1: Ne, prazni koši. No, in je zvrnu tiste koše, səm zlezu uən. Jən puole pravi: »Ma čak, da ne bodo hodili ti medamci.« Vedamci, al kaj jəz vem kaj. Je rjeku: »Bomo zabili ane tri nužke u vrata, taku da ne bodo mogli prit nutr.« In pole res ene tri nužke u vrata, taku da səm spal brez skrbi. /.../ (154)

Posebna simbolika vrat je bila že omenjena v poglavju o pomenu smrti in pogrebnih poteh, ko so v Rodiku samomorilca namesto skozi pokopališka vrata prenesli na pokopališče pre-

kot zidu, kot da bi se s tem izognili onesnaženju simbolnega prehoda med svetom mrtvim, pokopališčem, in svetom živih.

O pomenu ideje vrat kot simbolnega prehoda meje priča mit o ustanovitelju antičnega Rima. Med obrednim oranjem (posvečene mejne linije *pomerium*) okrog prostora prihodnjega mesta Rómul dvigne plug na mestu bodočih vhodnih vrat. Njegov brat prekrši pravila, s tem da preskoči brazdo, namesto da bi prešel skozi bodoča vrata, zaradi česar ga Rómul v prepiru ubije (Segaud 2008, 121; glej Blumenthal 1952, 1869–1876).

Obstaja cela vrsta fizičnih in simbolnih zaznamovanj, ki avtorizirajo ali preprečujejo prekoračitev meje: mejniki, stražarnice, ograje, jarki, zidovi, vrata, okna itn. Sredstva za kvalifikacijo prostora se razlikujejo glede na to, ali gre za vprašanje mesta ali hiše. Bistvo koncepta mej pa je ideja njihove prekoračitve. Ta dvojnost med ločevanjem in prekoračitvijo se jasno odraža pri pragu hiše, ki ga še danes spremljajo rituali prehoda (recimo sezuvanje čevljev) (van Gennepe 1960, 16–21; Segaud 2008, 122–124).

Vogali hiše

Mesto stika z »drugim svetom« je po izročilih sodeč lahko tudi vogal hiše. V vogalu bi lahko prepoznali križanje sten hiše ali, kot pravi sogovornik, križanje oziroma zalom ceste na zunanji strani vogala. Po izročilu iz Sežane se na vogalih zadržujejo duše umrlih, ki ne morejo v nebesa.

K: *O hudiču torej ni blo nač tu.*

P: *Ne, ni blo. Je pa blo o dušah. Torej, če si šou po vasi, so rekli, da vsakokrat, govorim o Krasu, Sežani, vsakokrat ku je cesta zavila, teh ovinkov je pa dosti, ne, pejte v Gradišče ali tle v vas, cesta zavije na vsakih desetih metrih praktično, za vsako hišo, torej na vsakem vogalu je ponoči duša.*

K: *A res?*

P: *Ki ne more it v nebesa. In ki preži na take, ki niso... To je verjetno blo samo zastrašujoče...eh. Tu naj bi blo nekaku, razlagal sem si vedno taku, da naj ne bi otroci šli lulat v tiste kantonalne /vogale/ al pi kakət, ker baje so təm duše, ne. Torej duše umrlih iz tiste hiše, ki ne morejo it v nebesa itn.*

K: *In tu so vas strašli, da niste hodili təm ponoči, al kaj ?*

P: *Ja, v glavnem če hodiš ponoči... Je važno, da so v kantonalih te duše umrlih, ki ne morejo it v nebesa.*

K: *In so te duše, a naj bi ble tudi izven vasi ?*

P: *Ne, ne.*

K: *Sam po vasi ?*

P: *Prov pri hišah, torej vsakokrat... V glavnem se vsaka hiša, tudi pār nəs, skoraj ni hiše, ki bi bila taku ravna, vsaka hiša se malo lomi, skoraj no... Naj bi to bli ljudje iz tistih hiš.* (84)

V kontekst liminalnosti vogalov in neposrednega stika z onstranstvom bi bilo mogoče pripisati tudi popularno »vražo«, da kdor sedi na vogalu mize, se ne bo poročil (Kerševan, Kребelj 2003, 55). V vogale ali vrata hiše se je pogosto odvrгло magijska »zdravila« –

»zauroke« po končanem »zdravljenju«, kot kaže naslednja pripoved (glej tudi Morato 2007, 53).

Kako se je odcupralu oziroma kako si se branil pred urokom. Si vzel vnic /?/ z levo roko /?/ nejasno kaj/, si odprl kolač, v obratni smeri urinega kazalca. Vzel tri oglja, vnic, ga dal v skodelico z vodo, da je zacvrčalo, potem si dal pit zacopranemu, ostalo pa si zlil v kot za vrata. (372)

Po interpretaciji Anđelka Đermeka (2009, 240) izhaja slovanska beseda kot iz praslovan-ske besede *kontъ, na osnovi katere naj bi bila v stari slovanščini poimenovana zgradba svetišča, kontina, ki se je najbrž nahajala v vogalu ali kotu nečesa.

Ograde in krožno gibanje

Skupna točka vsem krajem, ki privlačijo nadnaravne sile, je prekinitev kontinuitete v prostoru. Pri tem ni razlike, ali gre za pojave, ki so jih ustvarili ljudje, kot so vrata, okno hiše, kleti, zapuščene hiše, križanje mej, meje vasi, ali za »naravne« mejnike v prostoru, kot recimo grape, rečni bregovi, obala jezera in morja, skale, puščavski kraji, gozdovi (Dragan 1999, 152–155, 165; Radenković 1990, 47–48). Zbirališče čarownic pri Štorjah je bilo tako v ogradi, kjer so plesale v risu, in sicer nad arheološko zanimivo lokacijo po imenu Rimska cesta.

K: *Ste čula kdaj od Mavarc, Lučk /.../?*

P: *Ne, neč. Edinu muj stric je pravu, da so se zbjəræle čərounice tuki guor; kamər pravmo, nad Rimsko cestu. Ma zdej ni več, jə vojaščina use pobrala zidove. So delali bunkerje.*

K: *A prej so bli zidovi təm?*

P: *Ja, ku ena uokruogla dolinca jə bla. Uokruogla ograda, ograjena.*

K: *In kəku se ji je reklu tej ogradi?*

P: *Ma nə vem, nə vem kəku. Də so təm pljəsæle čərounice. /smeh.../ Sej jə mərsej pravu, ma nismo nənka imeli /nismo jemali resno/... Smo rekli, a ma kaj zmiri tistu praviš. Nəməst də bi rekli, povedi še enkræt, smo ga lipu ustavli, də ni pravu. Uon je pravu, ja, də so se zbjəræle čərounice. Mende, kər je bla pouna luna, al nə vem kdaj so mele tistu.*

K: *Ma od posebnih dnevih?*

P: *Nje, nje, ponuoči, ki... In so nərdile ris, tisti ris. Jə žə pouosuod tistu, tud pər drugih čərounicəh. In, də če je kəšna stuopla čjəz, də ji je nuoga, tista, kər odpala. Izven risa, ne nutər. In puol, də je druga čərounica, də je mela tako muč, də je kər tisto nuogo nazaj pərlepla. /smeh/*

K: *Ma, če je stopla u ris al izven?*

P: *Iz risa. Uone so əmele tiste pljəse /plese/ nutri u kruogi. In če je po pomuoti, ponesrjəči stuopla izven risa /pogovor s sinom.../, də je əmela muč. Kukər, də je bla ena pred-sednica, šefinja, nə vem, ku so rjekli, də je kər primla tisto nuogo in də jo je nəzaj pərpopala, pərliməla /pripela/. /smeh/ Ma tu sevedni ni rjes, ma pravce.*

K: *Je blu u tej ogradi kej posjəbnega?*

P: *Ma nje. Təku izven vasi, guor žə kilometər vən skuori.*

K: *In imjāna se pa res ne spouneste?*

P: *Ma ja blizik ene uograde, ku suo, rječejo u Kački. U Kaćici. Ja zravan tiste uograde se kličejo taku. /.../ In tistu so velike parcele, ta jə blu majhnu. Ma je malu pruoč.*

(423)

Ris sem že omenjala pri obredu zaščite hiše pred kačami v Slopah (Peršolja 2000, 156–158). Sankcija izpada čarovnice iz risa je v zgornjem primeru razpad njenega telesa oziroma izpad noge. Plesanje čarovnic v ogradi in hkrati v risu je mogoče razumeti kot izvanjanje prehoda v onstranstvo. Prehod se v pravljičah omogoča z ustvarjanjem »simbolnega središča«, tako da se okoli njega zariše krog, kar lahko predstavlja že krožna ograja (Šmitek 2001, 50). Mirjam Mencej na folklornem materialu celotne Evrope opaža, da so bile vse oblike krožnega gibanja, kot recimo ples v krogu, v tradicijskem pogledu na svet razumljene kot način prehajanja med svetom živih in mrtvih (Mencej 2008b; 2010). Njena teza pojasnjuje mnoge pripovedi o »mrakovi stopinji«, imaginarni točki v prostoru, ki ni determinirana z ničemer. Ko človek stopi nanjo, se izgubi in tava v krogu, vse dokler ga ljudje naslednji dan ne najdejo mrtvega.

*Na poti iz Trsta v Podgorje je sestra stopila na mrakovo stopinjo. Začelo je snežit, izgubila je pot in tavalala okrog. Zavedla se je, da tava v krogu okrog mrakove stopinje. Zato se je primla za perikar /obcestni večji kamen/, da bi počakala, da pasa /gre mimo/. Naslednji dan so jo našli zmrznjeno.*¹¹⁵ (53)

Pripoved o mrakovi stopinji pokaže, da prostor v tradicijski kulturi ni razumljen le kot stvarna oblika s svojimi fizičnimi lastnostmi, temveč je prav tako realna njegova imaginarna razsežnost. Tako kot pri drugih liminalnih točkah prostora ima ta realne posledice v fizičnem svetu, izgubo orientacije (primer Peršolja 2006, 67–69) ali celo smrt. Fenomen mrakove stopinje odraža vso razsežnost konceptualizacije prostora v tradicijski miselnosti, ki prostora ne omejuje s tremi zahodnjaškimi dimenzijami, temveč mu dodaja še četrto razsežnost, ki je povrh vsega neopredvidljiva, nevidna in neopisljiva.

Glede na tezo Mencejeve o kroženju kot načinu prehajanja med svetovi (Mencej 2008b) bi lahko skleпали, da se stik med svetovi ohranja tudi v krožnih strukturah. Ena takih značilnih oblik na Krasu so krožne ograde vrtač, kakršna je sredi vasi v Lokvi, na kateri naj bi čarovnica ali baba jahala zid.

K: *Kaj ku ste bli majhni, ste kdaj že čuli od babe? A so vəs kej plašli z babo iz Trsta?*

P2: *Ma, ja! Tu so... Da huodi tista cuprnica, da jaha, zid, təmle, Muhov, veš, so pravli. Jənu /in/ tista, kaj jəz vem, kuku so ji rekli, da jaha zid in da je kukr ena cuoprānca. In pole, kamər je Škabrlov uoreh je bil kada, če ti je znano še... /.../*

P1: *Ta zid od /.../, ki pravimo, da je parcela /op. v obliki doline/ ograjena vsa z dva metra visokim zidəm.*

K: *A, ha.*

P1: *Na tismi zidi, da je jahala, je zid taku narjen, guor ušpičen, in da je po tismi zidi jahala ta baba...*

¹¹⁵ Pripoved je Jasni Majdi Peršolja povedala starejša Rodičanka, ki je bila v Rodik priženjena iz Podgorja.

P3: *Jaz sem se bala jət, ki sem šla v trgovino.*

P1: *So strašli...*

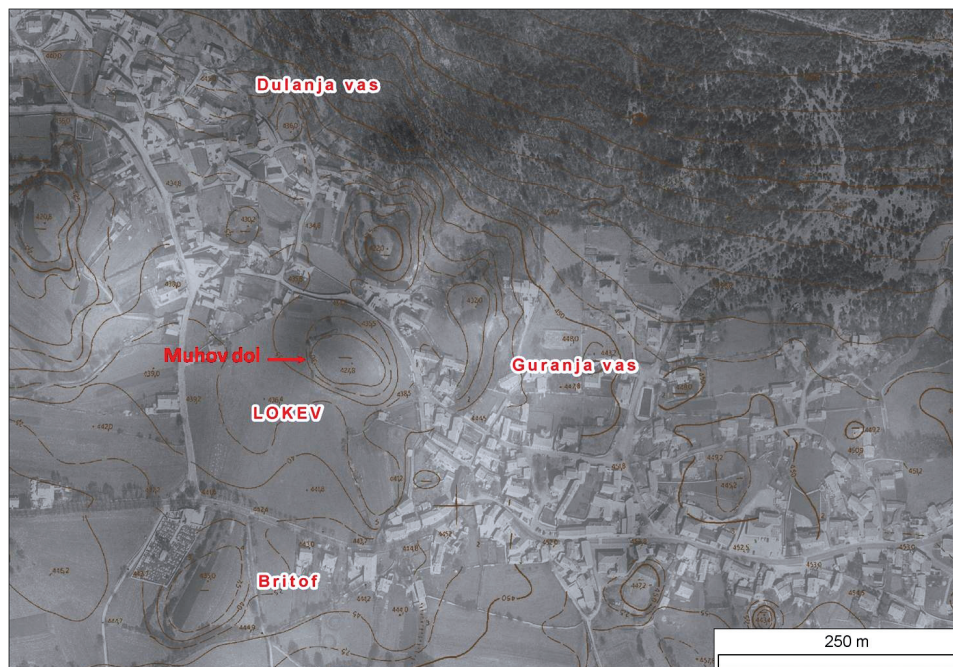
P3: *Da bom vidla tisto babo na zidi.../smeh/*

P2: *Uotroke so strašli, ne. Uonde je bil an uorəh Škabarjev, taku debu, in unde so pej pravli, da je krvavu stegnu. Da je skritu zad za djebləm.*

P1: *Ja, tudi tistu so strašli, krvavu stegnu.*

P2: *Neki me je gospdar poslu po cigarete u trgovino... Oštja! U təmi, uonde! Nej blo luči, ne. Hoštja! Jaz sam taku šou pər zidi Muhovmi, da me ne bi tistu krvavu stjegnu primlu!/>... Opišejo natančno lokacijo obeh mest, na praznem prostoru med zgornjim in spodnjim delom Lokve. P3 omenja še strah pred lučkami, največkrat na pokopališču/ (153)*

Prostor, kjer se srečujejo bitja iz onstranstva, je nevaren iz treh razlogov. Tako drevo kot ograjena dolina predstavljata mejo in prekinitvev prostorskega prostranstva, njuno mesto je v neposeljenem delu, hkrati pa, kot bo pokazano v nadaljevanju, ta neposeljen pas ločuje vas na dva dela, kar spet predstavlja mejo (Slika 23).



Slika 23: Vas Lokev deli na dva dela, Guranjo in Dulanjo vas, pas med ograjeno vrtačo Muhov dol in Britofom, v katerem straši (© GURS; Izdelal: Sašo Poglajen).

Zanimivo, da ima izročilo o coprnici, ki jaha zid, ogrado, analogije v najstarejši omembi čarovnice iz 9. in 10. stoletja iz nemškega območja. V tekstu je imenovana *hagazussa*, kar je sestavljanka iz nemških besed za žensko demonsko bitje (nem. *tusjo/dusio*) in ograjo, plot (nem. *hag*), pri čemer je lahko mišljena ograda iz trnovih grmov. *Hagazussa* bi tako

označevala ženskega demona ograjenega prostora. Nanjo spominja nordijska *tunridha*, »jahalka ograde« (nem. *Zaunreiterin*) (Petzoldt 2003, 98).

Arheološka najdišča

Arheološka najdišča so kraji, kjer se skoraj praviloma nahajajo nadnaravna bitja. Omenili smo že, da ruševine nastopajo kot vidna manifestacija »drugega sveta« (Champion, Cooney 1999, 198–202; Hrobat 2003, 167–171), vendar je šele po tem, ko smo spoznali nekaj pravil o tem, kje se pojavljajo ti stiki med svetovi, mogoče razumeti, zakaj v to skupino mest sodijo tudi ruševine. Ostaline, ki so vidne v pokrajini, predstavljajo prekinitev kontinuitete prostranosti prostora istega tipa, kot so ograda, zid, jama, grič itn. Seveda svoje pristavi še domišljija, ki v ruševinah kot vidnih odrazih preteklega človeškega življenja prepoznava nekakšno vez z dušami nekdanjih prebivalcev. Vseh strašljivih arheoloških najdišč po Krasu ne nameravam naštevati, naj le navedem vzorčen primer prazgodovinskega gradišča sv. Miklavž oziroma Martinišča pri Svetem, kjer naj bi ponoči strašile procesije ljudi z mrtvaškimi glavami.

K: *Kaj pa kašən prostor al v okolici al v vasi, da ste se bəl bali jət təm, ka so pravli, da straši?*

P: *Ja, to so bli tašni prostuori, ja. To so rekli, da so nekoč vidli procesijo z mrtvaškimi glavami, s krstami in tuole. So bli tašni predeli.*

K: *Ki pa?*

P: *Ena naj bi bla Svjət Miklauž, območje med Svetem in Škrbino. Potem naj bi biu še en prostor, ki je biu tudi təm okuli Martinišča.*

K: *Kəku se mu pa reče?*

P: *Ma Gradou pravijo, Svjət Miklauž gradou.*

K: *Okrog Martinišča, to je bla tud procesija al kaj so pravli za Martinišče?*

P: *Jəst se spounem səmo o nočni procesiji səz bjəlo krsto ali zəs duhovi obljačeni u bjəlo, naj bi bli pogrebci tole. To so starejši govorili. To se je govorilo ponavadi ob tašnih večjarnih djəlih, ko je blu ličkənje, nje, smo rjəkli slačenje sjərka, koruza. In se spunem, ku so te ženske govorile o təm ne.*

K: *Təm ste se bali jət bəl ponuči al čez dan?*

P: *Ne, ne, ponoči, je biu to bəl rešpekt /spoštovanje/ do tega. In to je bla vedno noč, ki ja mjəla tisto svoju moč.* (314)

Pokopališča

V tradicijskem pogledu na svet se povezava prostora in duš ne odraža le v ustnem izročilu o ruševinah, kjer naj bi ljudje nekoč živeli, temveč predvsem na mestih njihovega pokopa. Strah pred pokopališči se zdi med ljudmi najmočnejši, zato »če greš mimo pokopališča ob poznih večernih urah, je prav, da se pokrižaš« (Pripoved 378).¹¹⁶ Iz strahu pred mestom v

¹¹⁶ Radu Dragan meni, da je krščanstvo s prestavitvijo pokopov mrtvih z območja hiše in domačega posestva na pokopališče poskušalo zmanjšati prehodne »vrzeli« v prostoru na nekaj natančno določenih in dobro omejenih mest. Pojav cerkvenih pokopališč v 12. st. naj bi sovpadal s predhodno vzpostavitevijo vic (Dragan 1999, 175–177). Kljub navidezni logiki mislim, da avtor ne upošteva grobišč skozi celotno zgodovino človeštva, od prazgodovine čez antiko in naprej, pri čemer so pokopi v hiši bolj izjema kot pravilo.

domači krajini, kjer se najbolj manifestira svet mrtvih, se je porodila vrsta strašljivih povedk, ki so, kot že omenjeno, uporabljene za občutenje ugodja ob spreletu srha in preizkušanje poguma (Dégh, Vázsonyi 1976, 115) (primer Pripoved 137 v poglavju o strukturi vasi). Ena takih je šala o mrtvi duši, ki ob pokopališču skuša pomiriti prestrašenega človeka.

P1: *Ma tu je kot vic, ne, tu ni naš domač.*

P2: *Ja, ni naš. Je rjeku, da je ena gospodična bla pod nuoč na pokopališči in puole je pršu en starejši moški. In je rekla: »Joj, dobro, da ste tle, ki mene je taku strah!« Je rjeku: »Kar primte se, primte se za mene. Sej tud jaz, ku sam bil živ, me je blo strah!« /smeh/ (299)*

Voda

Ena najbolj znanih liminalnih točk v prostoru je gotovo voda, ki v predstavah ljudi po vsem svetu velja za pot na drugi svet in mejo med svetovoma živih in mrtvih. Po slovenskih predstavah se v vodi zadržuje duša prvih štiridesetih dni po smrti. Po interpretaciji Mirjam Mencej je verovanje odraz predstave o vodi, ki funkcionira kot vmesno območje med tem in onim svetom, zato je voda hkrati uporabljena v pogrebni šegah kot sredstvo za vzpostavljajanje stikov z onstranstvom (Mencej 1997, 8–9; 153–154; 1999, 195–204; 2008). S tega stališča je mogoče razumeti podatek iz Šepulj, da »kres je bil zmeraj v bližini vode« (Pripoved 23). Na Krasu je sicer zelo malo naravne površinske vode, zato so liminalna območja prehoda predstavljali v glavnem kali, umetno zajezene stoječe vode, ob katerih so večkrat zakurili kres (Pripoved 297). Po eni strani je bilo kurjenje kresa v bližini vode razumljivo s praktičnega vidika, zaradi nevarnosti požara. Po drugi strani pa je mogoče kres interpretirati kot apotropijsko dejanje, kar bo pokazano v poglavju o križiščih, zato je v bližini vode lahko služil kot obramba pred vdorom zlih sil. Drugi vir vode na Krasu so redki izviri in vodnjaki, ki se jih je prav tako oprijemala mistika nadnaravnega, strašljivega. V Rodiku so se »vile«, škrti in bajne pošasti srečevali ob vodnih izvirih in v mlinih ob potokih (Peršolja 2000, 19–21, 47–48, 115–116), ogenj, kjer se duše vicajo, so videvali nad potokom na katastrski meji (Peršolja 2000, 90), v izviru v Štanjelu je strašilo krvavo stegno (Hadalín, Kocjan 1993, 61), v vodnjakih v Ricmanjih »krvavi četer« (Morató 2007, 38), v »štjernih« v Štorjah pa so se otroci bali moža.

K: *So vas taku kdaj strašli, ku otroke, da je kašan kraj taku nevaran al, da tam straši?*

P: *Edino za, kamər... Če ja bla kašna vuoda. Kašna štjerna al kej takaga. Nuotər, da ja muož. Da bo potjəgnu nas nuotər.* (417)

Nad vodami, rekami naj bi se zadrževale duše, lučke, kar pa naj se po mnenju sogovornice iz Štorij ne bi dogajalo na Krasu zaradi pomanjkanja površinske vode.

K: *O dušcəh so kej govorili kdaj se vračəjo, kam se vračəjo?*

P: *Ma, ne, ne. /.../ Zəres ni blu. Sə vidli, kə so bli pijani in taki hədili domou. /smeh/ Tistu, da je bəl blu nəd vuodo! Nə rekəh! Də so tist, nə vem, ku an plin, də se ja zbrou u kəp /zbral skupaj/ in res, də je zəgərelu, kər je pršu na zrak, na kisik. In puol so misənli /mislili/, də so duše.*

K: *Kaj so pravli, də so nəd vodo so se zbjərəle duše?*

P: *Nəd vodo, ja. Də so se tisti uognji pərkəzavəli. Ma tlje təlku vode ni blu. Ni blu možno-*

sti, da so se p̄arkazole, nje. /.../ Tu so pravli b̄al t̄an guor po Sloveniji, k̄am̄ar je k̄ašna reka. Ne, tle nem̄amo n̄ač. (426)

Zaradi konotacije onstranstva so bile vode pogosto vir čaščenja. Izročilo govori, da naj bi Kraševci malikovali oziroma častili nekega vodnega duha v dolini Brestovice in ob kalu Studencu ali Piljenici pri Mohorinih, ki naj bi bil čarodejen. Ob slednjem je rasel cer z vraščeno kamnito ploščo, na katero naj bi prinašali zelenje (Medvešček 2006, 205). Zmago Šmitek navaja številne primere poganskih kultov vodnih izvirov in dreves, ki so se ohranjali še dolgo po pokristjanjevanju. Še leta 1331 so frančiškani zatrli čaščenje nekega drevesa blizu Kobarida, izpod katerega je tekel potok tako, da so drevo izruvali in studenec zasipali (Šmitek 2004, 64). Na Krasu je poznano čaščenje izvira v Jezeru vrh Čuka nad Rodikom, kjer naj bi še do 19. stoletja z mašami in procesijami blagoslavljali »lokev« in mirili hudiča, lintverja, ki naj bi v njej prebival (Sila 1882,42; Slapšak 1997, 20; Hrobat 2004, 63–78; glej v nadaljevanju).

Ceste

Poleg že obravnavane bogate simbolike pogrebnih poti, ki imajo vlogo razmejevanja sveta živih in mrtvih, je cesta hkrati jasen mejnik v prostoru, sredstvo komunikacije, ki hkrati razločuje prostor na dve polovici (Slika 24; Dragan 1999, 154–155). Po nekaterih kraških vaseh ceste strukturirajo prostor vaške skupnosti na manjše enote (recimo Pliskovica), o čemer bomo še spregovorili. Mnoga ljudstva so mrtve dojenčke pokopavala ob cesti verujoč, da bo duša otroka vstopila v mimoidočo žensko. Taka verovanja odražajo povezavo med mejami in kroženjem duš mrtvih (Dragan 1999, 154). Kot meja je cesta nevarna, zato je mogoče razumeti, zakaj so starejši ljudje pred prečkanjem ceste opravili apotropijsko dejanje.



Slika 24: Cesta sredi značilne kraške suhe krajine, ki deluje kot mejnik v prostoru (foto: Katja Hrobat).

Čaki, čaki, da jas povem vraže. Še naš stric ja jəmu navado, prej ku ja šou čez cesto, ku puol, kər ja bu stər, ja živu pər nəs. Ja vərgu kamnčke, puol ja šou uon čez cesto, za srečo. /...smeh/ Ja jəmu nə vem kəlku... Za tiste duge ja prašu. Uon je mislu, da nismo vidli nač. Ta prvu ja vərgu kamənčke, druobnu taku, in puol ja uon šou čez cesto. Da ja šou gvišnu /sigurno/ čjəz. /smeh.../ (427)

Križišče – prehod med svetovi

*(...) sam pa pojdi naprej, proti Hadesa dvorom tohnečim.
Tik ob vhodu izliva se v Aheron Reka ognjena,
z njo obenem Kokítos, ki sam iztok je iz Stiksa,
dva bobneča slapova, na stėku pa rtasta skala.
Tja se pririni, junak, čim bliže se moreš, ti rečem,
jamo izkopli v tla, kak láket široko in dolgo,
mrtvim vsēm izlij okrog njé zadušno daritev (...) (Odiseja K–X, 512–518)*

V odlomku iz Homerjeve Odiseje Kirka opiše kraj, kjer mora Odisej opraviti obredno daritev, preden stopi v stik z dušami iz podzemlja. Odisej opravi pitno in žgalno daritev podzemnim božanstvom, Hadesu in Persefoni, ob skali, kjer se zlivata dve reki.

(...) črna se ulila je kri; in glej, odprè se podzemlje (Odiseja Λ–XI, 20–50).¹¹⁷

Vhod v deželo senc se v Homerjevem epu torej odpre na križišču, ob sotočju dveh rek. Religiozna vloga križišč je bila znana že pri antičnih Grkih, saj so tam ob prehodu puščali kamenčke. Zato so se sčasoma nagrmadili kupi kamenja, ki so delovali kot darovanja božanstvom, čeprav niso imeli tega pomena, kot meni Pausanias, grški potopisec iz 2. st. n. št (Dragan 1999, 151). Po ustni informaciji Svetlane Slapšak so bile gomile kamenja povezane s Hermesom. Vendar pa so Grki poznali boginjo križišč: *Hecate trioditis*. Ponavadi je bila upodobljena s tremi obrazi in postavljena na križišče treh cest. V njenem pogledu v tri smeri na teh točkah Radu Dragan vidi dokaz, da je bila arhetipna podoba križišča v resnici oblikovana kot črka Y (Dragan 1999, 151). Slednjo hipotezo bi potrjeval tudi podatek iz finske ljudske epike *Kalevala*, v kateri se mora magijska ozdravitev herojevih ran izvesti v vasi, ki se nahaja na križišču treh in ne štirih poti. Tudi v izročilu o magičnem zdravljenju iz Švedske je treba skratom (angl. *elves*) darovati na križišču treh poti, kjer naj bi bilo njihovo zbirališče (Puhvel 1976, 171, 173). Analogijo križiščem treh poti predstavljajo tromeje, pri katerih smo vedno zasledili prisotnost strašljivih folklornih likov, povezanih z onstranstvom. Zdi se, da odraža simbolika tromej na Krasu zelo staro arhetipsko idejo križišča treh poti, zato je toliko bolj razumljivo, zakaj ima prav to mesto najbolj intenzivne stike z drugim svetom. Poglejmo, kaj odražajo druga križišča na Krasu, in poskušajmo razumeti, zakaj se svet onstranstva odpira ravno na križiščih.¹¹⁸

¹¹⁷ Na povezavo križišč in vhoda v podzemlje v Odiseji je opozoril Sreten Petrović (2000,8).

¹¹⁸ Velja opozoriti, da se še danes na križiščih nahajajo najrazličnejši spomeniki, od krščanskih križev, kapelic, kužnih znamenj, pilov do spomenikov padlim borcem in spomenikov, ki zaznamujejo pomembne dogodke v nacionalnih zgodovinah. Koncentracijo raznovrstnih spomenikov na križiščih je mogoče razumeti v okviru pojavnosti »krajine moči« (angl. »*landscape of powers*«), ki jo Eric Hirsch opredeljuje kot posledico boja različnih interesnih skupin za prevlado lastnega obeležja moči in s tem

Raziskave ustnega izročila na Krasu tako kot raziskave ljudskega zdravilstva v Istri Uršule Lipovec Čebtron (Lipovec Čebtron 2008; Hrobat, Lipovec Čebtron 2008, 26–27) so pokazale, da ob besedi križišče ljudje najprej pomislijo na nevarnost, zbirališče demonskih zlih sil, kraj srečevanja s prikaznimi iz tujega sveta, kar velja po vsej Evropi (Puhvel 1976, 167–174; Dragan 1999, 151–174).

V Komnu se starejši gospod spominja prikazni človeka brez glave, ki se ga je ustrašil ponoči »Na Placu«, v centru vasi, na mestu križišča štirih cest.

K: *Kaj so kej pravli, da straši u Komnu? Zdej mi je on, recimo, pravu, da so ble ponoči procesije brez glav...*

P: *Ma jās sm šlišu tu samo enkrāt u mujām življenji. Jās sām jāmu puncu, tām pr zdravniki, in grjām domou in mi je enu prsjāče cjāstu brez glave.*

K: *A res?*

P: *Ja. /Se pozanima, da slučajno ne bi bilo po TV/ Brez glave! Mal sām se ustrašu in pole grjām domou, tu jā blo zjutru.*

K: *A tu je blu ponuoči?*

P: *Sej veste, ku se žjāni, ene tri ure jā blu, nje. /smeh/*

K: *In ki je tu blu?*

P: *Tām na Placi, kāmār je zdej fotokopjārnica. Mi rječemo Plac in tām je zdej gustilna Špacapan.*

K: *In kaj pol ste se bau hodit tām?*

P: *Nāč pol sām šou domou. Kaj s bom bau, tākāt sām biu mlad. Kā se žjāneste, se ne bojiste nāč. /... Nadaljuje o stašenju v vasi Nadrožica, kjer so se same sveče užigale/*

(316)

Tudi v Dolu pri Vogljah pripovedujejo o srečanju dveh prikazni na križišču.

Je šel trgovski vajenec domov v Vrhule. Na križišču, pri Pilu v Vrhovljah, je videl fanta in punco, ki sta sedela. Ko je posvetil z vžigalico, da bi pogledal, so obrazi izginiili. Od straha je zakričal in priletel domov, ni utegnil odpreti kolonje niti s ključem! (103)

Prostori postajajo posebno nevarni ob določenih časovnih obdobjih, saj tudi čas, tako kot prostor, ni koncipiran homogeno. V obeh dimenzijah lahko pride do mejnih, liminalnih prelomov, ki omogočajo vdor onstranskega. Kar je lahko podnevi varno, je lahko v drugih delih dneva nevarno (nočna polovica dneva, zlasti čas, ki ga Srbi imenujejo *gluvo doba noči*, od enajstih do dveh, treh ponoči) (Mencej 2005, 179). Kot pravita sogovornika, so po večernem zvonjenju zdrave Marije ljudje ostajali doma.

ustvarjanja zgodovine. Oblikovanje krajine pomeni oblikovanje vizije moči nekoga (Hirsch 2002, 69–89). Tako kot se je na Poljskem v krajini odražal spopad med »malo religiozno arhitekturo«, kot so križi in kapelice, in slogani komunistične propagande (Kubica 2002, 91–100), tako se danes spomeniki iz časa bivše Jugoslavije, pogosto postavljeni na križiščih, umikajo sodobnim nacionalnim spomenikom v težnji po reinterpreteraciji zgodovine. Zdi se, kot da bi obstajala neka potreba po dokazovanju moči določene ideologije ravno na križiščih oziroma težnja po prisvajanju moči križišč (Hrobat, Lipovec Čebtron 2008, 26).

/.../ P1: *Ah, bali. Plašili so starši! Da nismo šli nikamər! Tisto je blo strah.*

P2: *Ma, ja, zvečer, ko je odzvonila zdrava Marija, ne. Zvečer, ko je enkrat odzvonila zdrava Marija, je blo treba bit doma, ne. In muolt tisti očenaš in zdravo Marijo in potem si mogu it spat, ni blo...*

P1: *Ma ne samo spat... Leti /sem/, v to našo vas, je pršla elektrika sedemintridestga leta! Prej je blo tema! Per pečki, v hiši! Ja kaj je tou tle /hotel tukaj/? Veni, če si šou, je bla tema! /... o razsvetljavi/*

P2: *Zvečer si bil doma. In starši so zmerom pravli, vas bodo ukrali cigani, ma noben nobenga ni ukral.* (122)

Iz etnografskega materiala iz Istre je razvidno, da velja enako tudi za obdobja v letu, kjer predvsem kvatrní dnevi ali *kvatre* predstavljajo liminalna časovna obdobja. V obeh primerih gre za diskontinuiteto med »profanim« časom (dan, ostala obdobja v letu) in »svetim« časom (mrak, noč, kvatrní dnevi), zato se na ta čas vežejo posebna obnašanja (npr. ob kvatrnih dnevih so pogostejše molitve, pogostejše je obiskovanje cerkve itn.) in uporaba različnih apotropejskih (zaščitnih) sredstev. Prostor dobiva torej v različnih časovnih terminih različne vrednosti (Gell 1992; Mencej 2005, 179; Hrobat, Lipovec Čebtron 2008, 27).

Križišča povzročajo občutke zmede in osuplosti že zaradi vprašanja izbire prave poti, na kar so se pripela izročila o bitjih, ki ponoči »speljejo« ljudi s poti (Puhvel 1976, 168). Na križišču na območju Škocjana povzročata »tantava« in mrakova stopinja izgubo orientacije mimoidočih. Prva povedka govori o ženski, ki je ponoči na križišču stopila na mrakovo stopinjo in zablodila do opoldanskega cerkvenega zvonjenja. V drugi povedki ženska na križišču sreča bajno bitje po imenu tantava, ki jo zapelje, »tenta« po kraško, da zablodi in izgubi orientacijo v prostoru (Peršolja 2006, 67–69).

Motiv, ki je razširjen po vsej Evropi, je prikazen, ki nekoga spremlja po poti in potem izgine na naslednjem križišču. Ponekod je pripovedi dodano pojasnilo, da prikazen ne more iti skozi križišče (Puhvel 1976, 172). V naslednji pripovedi iz Tomaja se je ponoči zgodilo srečanje s hudičem v obliki koze, ki se je pojavila na enem in izginila na drugem križišču.

Stara mama je govorila to zgodbo: Ko so ponoči šli z volmi iz Trsta v Tomačevico, se je na križišču, ko je grmelo in dež padal, privlekla koza med vole. Bila je pod ojesom /drog, na katerem so pripeti voli/. Kljub temu da so jo stalno odganjali proč, se je vedno znova vračala nazaj med vole. Na naslednjem križišču je izginila. Rekli so, da je bil hudič.

(35)

V dnevnem času se prebivalci določenega kraja na križišču srečujejo in pogovarjajo. V nočnem času se vloge križišča pravzaprav ne spremenijo, temveč se le zamenjajo akterji, ki so vključeni v proces komuniciranja: fizični dimenziji se priključi še metafizična, magijska (Hrobat, Lipovec Čebtron 2008, 27). Dolina pod križiščem ob poti iz Komna v Trst deluje ponoči kot mesto vrzeli v onstranstvo, kjer naj bi se duše »vicales«, šele ob dnevní svetlobi, ki izbriše magično konotacijo nočnega, mož zbere pogum in razkrije skrivnost magičnih lučk.

P: *Ja, ja. Po starem so ženske hodile s pleninrji u Trst. In so šle zgudi zjutru od dumi, u dveje ure in pu, tri je blu nejbəl kasnu. In kər so pršle enkrat gor, ki se gre, prej ku se*

pride na vrh, nad blok, gor, na vrh tistga križišča, tām je bil en zid in tām so djāle ple-nirje z glave, dā so se malo odpočile in počakāle. In je bla ana dolina, dol pod tistām zidām, globoka, in tām so ble lu... Se je neki svjätlo, mǎrgoljalo, svjätlo. In so djāle: »Joj, tām se vicāju. Se duše vicāju!« So delele /govorile/ žjānske use u strahi. In pole muj nono, je bil korajžan in uon je tel prit do konca. In je rjaku, je šou tudi uon, ki je šou s konjām, je pelju rjepu, vinu, teran, vseh suort je vuozu tudi uon na uni krej, u Trst, po mjesah in čo /nerazumljivo/. Ujutro, ki se je že danilo, tām se je ustavu in je šou pogljädät, kej muora bit u tisti dolini. In je vidu tiste črve, ki svetiju. Tiste črve, ki so bli in glažuna /razbito steklo/. Se vidi, ljudje, ki se je kej razbilo, so če /tam/ nesli. In tisti glaži so se ponoči svetli u luni. In pole jām je povedu. Je rjeku: »Ste vidla?« »Babe,« je rjeku, »ste vidle? Ni nobjenih duš tām, ki se vicāju! Je tu in tu!« Je povjedäl /smeh/. (205)

Križišče kot mejno območje (Dragan 1999, 152; Mencej 2005, 179; 2006a, 221) omogoča vzpostavitev stika z onstranstvom, z metafizičnim svetom. Zato je križpotje mesto, od koder so ljudje klicali različne nadnaravne sile, tudi hudiča. Ko se je varovalni krog v risu prelomil, je nevarnost v obliki zle sile, šembilje (glej Hrobat 2005b, 263–274), vdrla v prostor.

Štirje dutovski fantje, vsi štirje namazani z vsemi žavbami, so se zmenili, da bodo šli klicat hudiča. On da ve, kje je pod Krasom skrito zlato. So mislili, da jim bo povedal. So šli proti Komnu. Na prvem križpotju so se ustavili. Tam so naredili en velik ris. Točno opolnoči so začeli hodit v ris in klicati hudiča. Ma, če bi teli, da bi bilo kaj, bi morali hoditi točno po tistem krogu in klicati hudiča. Saj so, dolgo cajta ni nobeden zgrešil niti za en fingred /naprstnik/, ma potem se je enemu zaplelo, malo nerodno je stopil in je bil ven iz risa. Takrat pa je bilo vse končano. Pride šembilja in pomeče vsakega na svoj konec. Eden se je znajdel v turnu, drugi v eni robidi, dva pa je vrglo tja daleč v ene bore, ma vsakega na svoj konec.

Proti jutru so prišli drug za drugim domov. Vsi potolčeni in raztrgani. In še brez zlata (Hadalín, Kocjan 1993, 88).

Z risom, ki je ustvarjen z začrtanjem kroga okoli določene točke, ki ustvarja simbolno središče (Šmitek 2001, 50), ali z vzpostavitvijo več koncentričnih krogov (Dragan 1999, 163–164), se ojača zaščito križišča.

Na križišču so ljudje pogosto videvali vaško cuprnico, čarovnico, kot pojasnjuje sogovornica.

K: /.../ So bli tudi, dā so kukər zdravli, kukər mal cuoprniki?

P: Ne, ne. Govorili so pa, dā tād, pər nās je ena coprnica. To je bla ena gospa, starejša, in so ji rekli, dā je cuprnca. Inu, dā je šla na kəšnu križišče in če so ju vidli tən, gotovo sājām je njāki dogodilo. To sāj govori. Jās tu žensku sām tadi poznala, vselāh je že tälko let, ma so ji rekli cuprnca. Dā ona cupra. Sej pravām, ku so jo ljudje srečali na kəšnem križišči, tām je že kej mahala al kej in so rekli, tu je cuprnca.

K: So se ljudje bali?

P: Ma bali, jām ni blo ušēč, če so jo srečali, nje. Samu da se jim je kej dogodilo... Jās ne znam...

Po vsej Evropi (Puhvel 1976, 169–170) kot tudi na Krasu (Morato 2007, 40, 53) so na križiščih ponoči plesale čaravnice. Na Tržaškem krasu je bilo kot zbirališče čarovnic, mraka in vseh drugih zlih bitij poznano križišče pri Križu pod Ricmanji. Zanimivo, da je križišče v arhetipski obliki treh poti, od katerih ena vodi na Babo ali Babco (Morato 2007, 39; Pripoved 386), mitični lik, ki ga bomo še obravnavali. Pogoste so tudi pripovedi, ko nekdo na križišču naleti na coprnice, ki jih prepozna, vendar se jih zaradi grožnje ne upa izdati (Pripoved 399, Kocjan, Hadalin 1993, 68–69).

K: /... Sprašujem po mestih strašenja glede na Pripoved 232/ *So mi rekli, da je na križišču...*

P: *A, ja, ja, so rekli da so štjari žjanske, da so zacuprane. Nəč vəč ko təlko, ku en člouk jəh je rjəs, kə je biu guardian /čuvaj/, so rjəkli, čuvaj, ma po starem so rjəkli, da je biu guardian /ime/. Uon, kə je hodu ponoči taku uokuli, ma ni nobenmu povjədu, da je najdu /našel/ štjari, tistem so rəkle cuprance. Səmo na križ poti in da jih je trofnu štiri, ma ni nikol povjədu, kjəre so ble.*

K: *Ma se je znalu na kətjərəm križišču?*

P: *Ne, ne. Ja, ja, se jə znalo, se jə govorilo tən gor, ki rječemo. Uglavnem, da je moglo bət križ poti, so rekli.*

K: *Ma kaj je ta križ poti?*

P: *Ja, kə gre put tku, tku, se križa.*

K: *In kaj so rekli, da so cuoprnce?*

P: *Ja, taku so rekli. Da so cuoprnce /v smehu/.*

K: *Ja, ona mi je rekla, da na enem križpotju, da so srečali eno cuprnco.*

P: *Štjari, da so mugle bət. Da so prou tu zacuprale. In ta, ne vem, če so ble tri al štiri, jih je res najdu... Je bil čuvaj, to je blo še pod Avstrijo al pod Italijo. Pod Avstrijo. Da jih je najdu res in so rekli cuprnce, samu jih ni imenoval.*

K: *Ste imeli tud še eno u vasi? Eno cuprnco?*

P: *Ja, lahku so ble use štjari, se ne vej. Se ne vej, od ki so ble. Nisəm jəz, ki bi čula kej, ki təbət /takrat/ ni smel /op. čuvaj/, če ne so rekli, bi ga raztrgale. Vsaj taku so govorili.*

(243)

Impresivna je enotnost predstav o zbiranju in srečevanju različnih mitičnih bitij, ki se po vsej Evropi od antike do danes odvijajo na natančno določenih mestih (Dragan 1999, 152–153). Obenem pa se zdi »trdovratna« značilnost teh prostorov tudi njihova izrazita ambivalentnost. Križišče namreč ni le kraj zbiranja zlohrotnih bitij, temveč tudi mesto zbiranja benevolentnih bitij in izvajanja apotropijskih, zaščitnih dejanj. Ravno iz te prisotnosti reda opozicij (dobro-zlo, sveto-profano, čisto-nečisto), ki za svojo eksistenco zahtevajo druga drugo, postane jasno, da prostor križišča transcendirata polarna nasprotja in ga ni mogoče zvesti le na eno ali drugo kategorijo (Hrobat, Lipovec Čebrov 2008, 28).

V Istri se na križiščih bojujeta »kresnik« in njegov antipod, čarovnik, štrigon. Kresnikov boj ima vlogo zaščite na makroravni (varovanje vaške skupnosti pred negativnimi vremenskimi pojavi, uničenjem pridelka, smrtjo živine ipd.) ali mikroravni (varovanje posameznika pred mnogoterimi zlohrotnimi učinki štrig ali štrigonov, ki se običajno kažejo kot bolezen ali/in smrt). Da križišča niso rezervirana le za zlohrotna bitja, temveč transcen-

dirajo tovrstne binarne opozicije, kaže izročilo, da se na križiščih zadržujejo »bratovščine kresnikov«, bitij, ki pripadajo vmesnemu prostoru med svetovi (Lipovec Čebren 2000, 28–29; Bošković-Stulli 1975, 208; Hrobat, Lipovec Čebren 2008, 28–29).

Na križiščih se je napovedovalo prihodnost in izvajala vrsta magijskih, očiščevalnih obredov (Puhvel 1976, 170–171; Dragan 1999, 151–158, 171–172; Vražinovski 2000, 240). Kot že povedano, so bili magijski obredi vedno postavljeni na meje »svojega« in »tujega«, saj se ta mesta zaznava kot rizična zaradi nevarnosti vdora nečistega in kaotičnega v urejeni človeški svet (Radenković 1996a, 49–54).

Tako so pogosta pričevanja iz istrskih Sirčev, da so na križiščih kurili, »da bodo štrige nagnali proč« ali pa »so verjeli, da so jim s tem zakurili rep«. Zanimivo pa se zdi dejstvo, da je bila ena od pogostih oblik zaščite pred štrigami ali štrigoni njihovo javno razkritje, ki je običajno potekalo ob kurjenju kresov. »Na kresni večer so zvonili zvonovi opolnoči. Na tisti dan se lahko vidi, da so žene štruge, vidi se jih na križišču«¹¹⁹ (Hrobat, Lipovec Čebren 2008, 28–29). Kot pravi naslednji sogovornik iz Lokve, so se na dan sv. Ivana kurili kresovi na križiščih, da so se ubranili vdora čarovnic.

K: *In ki so kurli krese? In kdaj so kurli krese?*

P1: *Za sv. Jovan. Na 24.*

K: *Junija. In ki?*

P1: *Ja, tud te na vasi! Blizu pršutarne. Uoñde so...*

P2: *Ta prvo so na križišči. Kəmər je križišče, da se srečavajo štrige. Uoñdi /tam/ je bil kres. Puole uoñdi pər Pili, uoñde, kər se grje.*

P3: *Təmle pər pršutarni, ku se gre...*

P2: *Pər pršutarni uoñde.*

P1: *Je pršla cela vas, je blu punu otrok.*

P2: *Tamle pr Škabarjevmi orehi.*

P3: *Ja, təmle. Pole dosti buotu smo ga u Lujzetovmi vrt, u dol ouoñde smo zanetli kres.*

P2: *Ja, je blo u več krajih, təkərət.*

K: *Ma təm, oni so postavli təm, kəmər, na križišči, kəmər so štrige, al kaj?*

P2: *Ma, ja, ma rekli so...*

P3: *Da so razgnali štrige!*

P2: *Da so razgnali štrige, ma jih ni blo!*

P3: *Da so zanetli kres. Še kər je šlu tistu u zrak. »A, ha, bežijo štrige.« se je neki reklu. /smeh/. Tisti plamen, ki je šou gor, ne plamen, tistu žarjəče, iskrice. Ki so šle gor u laft /zrak/, od kresa. »A, ha, grejo štrige zdej!«*

P2: */smeh/ Ja, vse taku je blo včasih.* (159)

Med križišči, kjer se je kurilo kresove proti štrigam, je omenjen tudi »Škabarjev oreh« v Lokvi, o katerem smo že povedali, da je veljal za strašljivo mesto med obema deloma vasi. Tudi v Repnu, kjer so zaradi delitve vasi na več predelov kurili več kresov, jih je mnogo od teh bilo na križiščih.

¹¹⁹ Citat je del gradiva Etnografskega muzeja v Kopru in je hranjen pod oznako rkp. Padna, pov. G.A., zap. T.P.

- K: *Kaj pa kresišča, ki so kurli krese?*
P: *Ja, krese so kašankrat kurli na križiščah. Dostikrat.*
K: *A, ja, Tu še nisam čula...*
P: *Ja, ja. Pər nəs so, tudi na križiščah.*
K: *Aja, ma to je ledinsko ime. Al na kəržiščah...*
P: *Ja, ma pər nəs jə bla kəržada, recimo, ledinsku imjə. Kəržada, kəmər so se stikale ceste. Al pej tədi na kašnem hribčki, gor.*
K: *Ta križišče je ledinsko ime, al təku praviste, də na križiščih?*
P: *Ne, vəč ku križišče, pər nəs se ni reklo križišče, ma se je reklo kəržada. Zdej sām rekla po slovensko, na križiščah. Kəržada je. /.../ Na kəržadəh se je tədi dostikrat... Kəržada jə več /bolj/ pləc /plac, mesto zbiranja v centru vasi/, ku kəržada, skori. Usekakor; kəmər so se stikale... Nə stiku cest. Kəržada jə več pomenlo pləc, kukər so se uselih stikale ceste. Kəržada, rečmo, bi ləhku rekli tle, kər je pər Kraški hiši /muzej/. Ki iməš tisti majhən, širši, tisti... In pride cesta uod tən, uod tən, uod tən. To nekako je blo. Ma bəl bi rjekla na križiščah. Kəmər je bla prou... Tən so se tədi cuprənce, kašankrat je blo, də so se cuprənce shajəle nə križiščah. In zətu se je očitno... Misləm, də so təm pač ta uognj netli. Ali pa na hribčkih. /... nadaljevanje pogovora v poglavju o strukturi vasi/* (397)

V Gorjanskem so kres prav tako kurili »/.../ nə placi. In skakəli ku božje strele črjəz /čez/. Pole se ponavadi nə križpoti, na vidnem, də se je vidlo, ki gori« (Pripoved 247). V Selih pri Štjaku so kres kurili na križišču ob kapelici pred edinim vstopom v vas, kjer križanje glavne poti z odcepom v vas tvori obliko črke Y (Pripoved 191) (Slika 25). Kot v Repnu je bilo tudi v Svetem, prav tako razdeljenem na več delov, zažganih več kresov na križiščih.



Slika 25: V Selih pri Štjaku so kres kurili na križišču ob kapelici pred edinim vstopom v vas, kjer križanje glavne poti z odcepom za v vas tvori obliko črke Y. V ozadju je Nanos (foto: Katja Hrobat).

Eden izmed njih se je nahajal ob kalu, vodi, ki je, kot že omenjeno, v ljudskih predstavah simbolizirala mejo med svetovoma živih in mrtvih (Mencej 1999, 195–204).

K: *Ki ste delali krese?*

P: *Krjās je biu zmjəri za svjätga Ivana. Zdej je prvi maj, tu so že novi. Tle guor je Kopišče.*

K: *Zakaj se tku reče?*

P: *Tu je ta višji... Točka, use okuli so njive, samo tām je skalovita gmota, zaključek in tām se je odlagalo smeti, potem se je rablo, morda kadər je blo privatno in je blo dargaçne spoštovano. Tæn blizu kala je bla ena točka.*

K: *Kätjərga?*

P: *Tle guor iməmo kau /kal/ u vasi. Ja, tak trikotnik. Kəmər končajo te cjeste, vi če grje-ste tām naprej u Lipo, je makadam, una gre u vas, djesnu, in tām je taka točka, ki je bil lahku tud krjās, samo tæn se nikamər ni vidlo. So bli pa krəjsi tudi proti Jaščm nekje, taka vzpetina, pod Martiniščem. Je tud eno križišče tistəh cjest. Včasih je bil tud tām krjās. Təku dā engə prou, stalne točke, je nej blo še zdej uveljavljene tle na vrhu. /.../ (297)*

Med terenskim delom sem bila presenečena, koliko vasi je imelo več kot le en kres, saj smo danes navajeni zgolj na enega za celo vas, pa še pri tem je vprašanje, ali bo izveden. V Škrbini so poznali več kresov. Kot pri dosedanjih je bila njihova skupna lastnost lokacija na križiščih, od teh je bila večina na koncu vasi, kot da bi želeli vsak del vasi ali celotno vas braniti pred vstopom »nepovabljenih« sil od zunaj.

Na Svet Jəvan je biu kres tənle guor na vrhi.¹²⁰

K: *Ki?*

Pol je bil tle pər Čuorklji.

Na Pili, na križišči.

Məjəran /nejasno. Ime domačina?! je pisu prou po domače, na Pili, pr Ščuorkneh, jə zmjərn mati s Ščuorkna, pred ščuorno kolonjo, je bou krjās zmjərn, za Svjəti Jəvn, kə je bla Ivana, so oni prpeljali. /.../

K: *In še ki so bli?*

Na Zdolnjem konci, tud so mjəli. /.../ Na konc vasi.

Na kržadi, bi rekli tistem.

/... O šegah in običajih za dan sv. Ivana/ Poberajo ta ljəpše ruože in znesejo njekəm dərgəm /drugam/. Na pləc, recimo, na kržadu bi blo tle. Də znesejo use na kržadu, də puole muorejo znuosit nəzaj. V nekem takem smisli, ne. (332)

Poleg kurjenja kresov po križiščih se je nanje navezovala tudi šega prinašanja najlepših rož, od koder so jih potem nesli nazaj na svoja mesta. Na dan sv. Ivana, v najbolj nevarnem času leta, ko se zdi, da so se bolj kot običajno odprli prehodi z onstranstvom, so izvajali posebno zaščito na najbolj »ranljivih« mestih, križiščih. Manjša nevarnost je sicer s križišč prežala vsak dan v letu, zato je bilo ta mesta treba blagoslavlјati, se spominja gospa iz Svetega.

¹²⁰ Zaradi številnosti sogovornic in zmede, ker govorijo »druga čez drugo«, je pri pogovorih v Škrbini težko identificirati posameznice, zato navajam pogovor brez oznak pripovedovalk.

K: /Sprašujem, če je na kakšnem kraju strašilo.../ *So rekli, da je taku na križišču strašilu al ki tuki?*

P: *Ja, na križišču sə muogli žjəgnət, so rekli.*

K: *A, Ja? Na vsakem križišču so mogli žjəgnət?*

P: *Rjəs! Rjəs!*

K: *Ma, bəl na ta glavnəh verjetnu.*

P: *Ja, na križiščəh! Sej jih je malo, računi, križišč tle pər nəs. Ni taka reč!* (345)

Če ne kot mesto izvedbe, je bilo križišče v magijski obred vsaj posredno vključeno prek elementov s križišča (kamenčki) ali je bilo vanj odvrženo magijsko sredstvo (Hrobat, Lipovec Čebtron 2008, 32; Dragan 1999, 151; Puhvel 1976, 171).

Na križiščih, pa tudi ob studencih in vodnjakih je postavljenih največ križev, kapelic in ikon, s čimer si je krščanstvo prisvojilo »vrzeli« v prostoru. Teorija, da so si na tak način prisvojili starodavne demone, ne bo veljala, saj tudi krščanski običaji nadaljujejo staro verovanje v kroženje duš mrtvih na tovrstnih mestih (Dragan 1999, 178). Eden značilnih primerov krščanskega blagoslavljanja tovrstnih mest so tridnevne procesije za sv. Marka, ki so se v sprevodu do druge, sosednje vasi vsakič ustavljale po križiščih, »pilih« in poljih (Pripoved 346).

S »pilom« v kraškem narečju ni mišljen samo steber, pil, temveč se s terminom označuje mesto pila, ki je vedno križišče, kot recimo na Kozini. Podobno označuje beseda »plac«, ki je vedno mesto zbirališča v vasi, ponavadi v centru, na stiku več poti. Drugo kraško ime za križišče je »kəržada«, v Istri imenovano tudi »križera« ali »krožera«, ki je najbolj izpovedna oznaka (Lipovec Čebtron 2008; Hrobat, Lipovec Čebtron 2008, 26). Na prvi pogled stik več poti ne more imeti nikakršne povezave z besedo »kroženje«, iz katere najbrž »krožera« izhaja, pa vendar prav ta termin najbolj celovito opisuje značilnosti križišča: kroženje duš med obema svetovoma. V poglavju o mrtvih počivalih in pogrebnih procesijah smo videli, da se te ustavljajo na križiščih, na katerih so recitali krščanske molitve. Po ljudskem izročilu širom Evrope se na križiščih pojavljajo umrli ali njihove sence, na njih, ob cestah, na vogalih pokopališč so pokopani samomorilci,¹²¹ na njih so se izvajala apotropejska dejanja za preprečitev vrnitve duše umrlega (Dragan 1999, 154–155, 161; Puhvel 1976, 170–173). Vsa izročila odražajo temeljno konotacijo »prehodnosti« mesta, skozi katerega krožijo duše, kar je celovito zajeto v istrski narečni besedi »krožera«.

Zakaj je človeška miselnost povsod po svetu fascinirana ravno nad križiščem, na katerega pripenja vsa mogoča »vraževerja«? Martin Puhvel odgovarja, da mora biti zaradi univerzalnosti pojava dojemanje križišča vprašanje delovanja človeške misli. Ne odraža se le v ljudskem verovanju širom sveta, temveč tudi v pesniški domišljiji (Puhvel 1976, 167, 174). Pred »geometrijskim nasiljem« križišča svari tudi pisatelj Alessandro Baricco v knjigi »Ocean Morje« (2005) v naslednji misli:

/.../ kajti potrebno je le nekaj občutljivosti, da bi dojeli, da je lahko vsak mrtvi kot morebitna past, in dve cesti, ki se sekata v križišču, dovršeno geometrijsko nasilje, ki lahko mirno prestraši kogarkoli, ki bi resno posedoval pravo občutljivost /.../ (Baricco 2005, 16).

¹²¹ Radu Dragan navaja, da so bili samomorilci zakopani »na mejah« in če se jih je sprejelo na pokopališča, so bili nameščeni v njihove vogale (Dragan 1999, 155).

Križišča so v svoji ambivalentni naravi prostor, na katerem različni svetovi med sabo vzpostavljajo dialog, sozvočje, a obenem se na teh mestih ravnotežje vedno znova ruši. Funkcija rušenja kontinuitete pa ni značilna le za križišča. Pogosto se razširja na vse meje, med katerimi so križanja poti in mej »vrzeli« prve kategorije, kjer se prehod med svetovi izvaja laže kot drugje. Ta mesta razločujejo, diferencirajo prostor, kar hkrati implicira vzpostavljanje komunikacije med različno kvalificiranimi deli (Dragan 1999, 155, 158). S tega vidika je mogoče pojasniti, zakaj so prav tromeje vaških posesti tako strašljive. Tako kot pri križišču treh cest simbolizirajo arhetip križišča, kjer se že od antike odpira prehod v svet mrtvih. Enak simbol tvori sotočje dveh rek ali potokov, pri katerem Odisej daruje podzemnim božanstvom in pri katerem v Pregarjah domuje kača-zmaj. Zdi se, da so zaradi odsotnosti površinske vode vloge prehoda v onstranstvo na Krasu prevzeli predvsem katastrske meje in križišča.

Če strnemo vse, kar smo doslej povedali o vsakovrstnih mejah v prostoru, se odnos med obema svetovoma zdi prepleten »kot nit tkanine in iz njenega odnosa izhaja struktura sveta /.../ Namen obredov /.../ je urejanje tega odnosa, kajti ne da se živeti na meji: treba je bilo ločiti in zamejiti 'luknje' tkanine« (Dragan 1999, 174).

SREDIŠČE – NA MEJI SVETOV

Če odmislimo vso kompleksnost bivalnega prostora, je prostor mogoče reducirati na mejo, ki varuje središče. Tako meja kot središče sta najbolj nevarna prostora, zato morata ostati neprehodna (Dragan 1999: 164–165). S to trditvijo uvajam v kategorijo mejnih območij koncept središča, ki bo predmet podrobnejše analize v nadaljevanju.

Kar je Edmund Leach zapisal o dvoumnosti meje, ki je brezčasna, nevsakdanja, na meji sveta (Leach 1983 (1976), 54), je pred njim povedal že Mircea Eliade s teorijo »središča sveta« (Eliade (1957) 1987; Dragan 1999, 95). V brezobličnem prostoru je središče tisto, ki ustvari prelom in kvalificira prostor. Religiozni človek ob vsaki novi gradnji, kolonizaciji postavi novo strukturo v »središče sveta«, s čimer posnema kozmogonsko dejanje, s katerim je bil prvobitni kaos preoblikovan v kozmos. Prostor organizira in orientira v odnosu do svetega, ki ga razume kot središče človekovega življenja, »poppek« sveta (Eliade 1981, 32–44; 1987, 8–65; 1991, 27–51; 1992, 21–30; Risteski 2001, 157–163).

Kljub kritiki Eliadejevih hipotez, ki so bile pod vplivom jungovske teorije o arhetipih in mito – ritualističnih teorij (Dundes 1984, 137), se koncept kozmogonskega središča velikokrat pokaže za veljavnega. Tudi Jean-Pierre Vernant, ki je sicer v sklopu francoske antropološke šole antike kritičen do univerzalističnih aplikacij psihoanalitičnih teorij na antične mite, ki so zgodovinsko specifični (Vernant 1994, 59–75; glej tudi Vernant 2000, 1–14; Detienne 2000, 1–12, 142–61; Veyne 1998), je koncept svetega središča prepoznal v antični grški duhovni kulturi. Identificiral ga je v *Hestii*, grški boginji domačega ognjišča in hkrati skupnega ognjišča mesta, ki je simbolizirala »poppek« sveta. Predstavna organizacija prostora arhaičnih Grkov se je naslanjala na ognjišče, ki je bilo osnovano kot fiksno središče sveta. Obenem je *Hestia* v mikenskem *mégaronu* vzpostavljala komuni-

kacijo s htonskim svetom in prek dima iz ognjišča s svetom olimpijskih bogov (Vernant 2001, 147–200).

Tudi Susan Guettel Cole je središčni prostor v antični Grčiji identificirala s *prtyaneion*, to je s fizičnim območjem v središču mesta, ki obsega skupno ognjišče in njegov sveti ogenj. Na simbolni ravni je *prtyaneion* označeval tako sveto kot politično središče *polis*a in je bil hkrati povezovalen element med vsemi *polis*i, ki so si delili isti ogenj. Na širši mitični ravni so popek sveta predstavljali Delfi s templjem Apolona. Okrog njega so si v mitičnih pripovedih, v zgodnjih zgodovinah in političnih diskurzih antični Grki predstavljali organizacijo prostora v seriji koncentričnih krogov, v središču so bili Grki, po posameznih krogih so jim sledili tujci, barbari, divji možje in na najbolj zunanjem krogu, na robu sveta, pošasti. Sveto središče vsakega *polis*a je bilo s cestami povezano z vsakim svetim središčem lokalnega, neurbanega božanstva in končno z Delfi (Guettel Cole 2004, 74–78).

Svoj popek, središče sveta, so si v ritualni krajini določile vse mitologije od Indije do Skandinavije, v katerih John Michel prepozna skupen kozmološki prototip, ki simbolizira »vseobsegajočo sliko Stvarjenja« (Michel 1994, 165–169).

Iz tekstov o postavitvi temeljev Rima je razvidno, da je obredno postavljen v središče sveta. Rómul je v obredni utemeljitvi Rima namreč na križišče dveh osi, *cardo* in *decumanus*, postavil *mundus*, tip obokanega groba, kjer je izvedel daritve. Grobnico so odpirali na tri praznike mrtvih v letu, ko naj bi ti izhajali iz zemlje (Dragan 1999, 162; Segaud 2008, 110).

OGNJIŠČE

Podoben pomen središča kot mesta, preko katerega se vzpostavlja komunikacija med svetovi, ki ga je Jean-Pierre Vernant prepoznal v grški boginji domačega in skupnega ognjišča (Vernant 2001, 147–200), se odraža tudi v ustnem izročilu s Krasa. Po pripovedih naj bi se skozi ogenj v ognjišču slišale duše iz vic, kar nakazuje točko komunikacije z onstranstvom.

Ko začne v peči goreti, ko jo zakurimo, se sliši pokanje (če so drva suha) in cviljenje (če so drva bolj frišna). Otrokom so stari ljudje vedno govorili, da so to kriki in jok duš v vicah. Tisti poki so v bistvu stopnička k višjemu – nebesom. (377)

Zdi se, da se je arhaična ideja o komunikaciji med svetovi skozi središče hiše ohranila v izročilu več tisočletij. Poleg starogrškega pojmovanja svetosti domačega ognjišča je morda podobno idejo mogoče prepoznati že v neolitskih pokopih na Balkanu, ki jih pogosto najdemo v hišah ob ognjišču, včasih tudi v ali pod njim (Naumov 2006, 85). V makedonski tradiciji je ognjišče ravno tako vključeno v šege in obrede ob smrti, ponekod so nanj zavezali belo nit od umrlega (črno so pokopali s pokojnikom), katerega duša se vrne v hišo. Ognjišče je veljalo za središče hiše. Ljupčo Risteski sklepa, da se je ob njem odvijalo celotno religijsko-obredno življenje. Bilo je mesto družinskega kulta, mesto, kjer so živele duše, ki ščitijo družino, ponekod v Makedoniji so ob njem imeli kamnit kip Boga, po besedah sogovornika »kamnitega Gospoda«, ki so mu dajali jesti, na Balkanu so bili ob njem nameščeni družinski idoli. Podobno so bili monumentalni kamniti idoli postavljeni

ob ali na ognjišču v protoneolitskem najdišču Lepenski vir v Srbiji. Poleg šeg in obredov ob smrti je bilo ognjišče vpeto tudi v šege in obredja ob poroki in rojstvu (Risteski 2005, 133–135; Vukanović 1971, 174–175). Tatomir Vukanović v ognjišču prepozna kontinuiteto *larariuma*, mesta čaščenja duhov zaščitnikov hiše od prazgodovine in grške ter rimske antike do recentne folklore, pri čemer v predmetih, ki pripadajo ognjišču (veriga, dimnik, kozica, prijemalka, grebljica, koza, hišni križ), prepozna celo ostanke idolatrije in fetišizma (Vukanović 1971, 175–193, 271). Izpostavila bi še simbol kače, ki jo najdemo na ognjišču v glineni obliki že v neolitskem najdišču Predionica pri Prištini, v sodobnih prijemalkah za oglje (Vukanović 1971, 186) in končno v makedonskem ustnem izročilu o kači kot čuvajki hiše, ravno tako na ognjišču (Risteski 2005, 135). S simboliko kače tako sklenemo krog povezave ognjišča z onstranstvom, saj smo videli že v prejšnjih poglavjih, da velja kača po vsej Evropi že od antike naprej za simbol mrtvih prednikov in za posrednika med živimi in mrtvimi (Mandianes 1997, 225; Kropelj 2008, 171; Šašel Kos 1991, 183–191).

OPASANJE SREDIŠČA

Videli smo, da se prav tam, kjer bi po osnovni opoziciji varno/nevarno pričakovali najbolj varen prostor, in sicer v središču človekovega bivalnega prostora, vzpostavlja komunikacija med svetovi. Vendar se zdi, da je mogoče prav zaradi lastnosti tranzicije med svetovi ali zaradi svoje lastnosti ločevanja središče imenovati sveto. Kot na primerih romunske folklore spoznava Radu Dragan: »tako ali drugače je ‘prazno središče’ vedno povezano z ‘drugostjo’« (Dragan 1999: 74), tj. z onstranskim.¹²²

Podobno pomenu ognjišča na ravni hiše je na širši ravni križišče. Kot je bilo zgoraj pokazano, velja v folklori za mesto prehoda med svetovi *par excellence*, zato ga je bilo pred vdori »tujih« sil z onstranstva treba z obredi zaščititi (kres), in zato so na njih opravljali magijske obrede že od antike naprej (Hrobat, Lipovec Čebren 2008). A križišče je hkrati središče varnega, človeškega prostora. Središča vasi se namreč vzpostavljajo ravno na križiščih, ob mostu ali nekje med polovicama vasi. »Središče ni na meji, kajti središče samo je meja. Z drugimi besedami, ‘drugost’ je tisto, kar ustvarja prostor« (Dragan 1999, 158). Čeprav nevarno zaradi svoje liminalnosti in »prazno« kot vrzel v onstranstvo, je ravno središče tisto, ki ustvarja bivalni prostor in mu daje smisel.

Na Krasu je zelo pogosta kombinacija križišča in starega drevesa, ki skupaj delujeta kot središče vasi. Eden vzorčnih primerov je vas Sveto, katere središče tvori križišče, ob katerem so romarska cerkev, najstarejša lipa in vodnjak.

/.../ Lipa nej bi bla p̄rbl̄ižno stara t̄aku ku cj̄arku, pravijo zmj̄ari /vedno/ usi. S̄amo je bla čudovita svoje čase. J̄a propala lipa. Medtem ku nasproti lipe j̄a spomenik druge svetoune vojne padlim in j̄a pa štj̄arna, ki ma pa zanimivo lj̄atnco 1858. /.../ (286)

V središču vasi Sveto so vsi arhaični simboli, ki v tradicijski simboliki vzpostavljajo stik z onstranstvom, to so križišče, drevo in voda (Mencej 1997; Hrobat, Lipovec Čebren 2008)

¹²² Za pomen besede »drugost« in težave s prevajanjem iz francoščine (*altérité*) glej opombo v poglavju o katastrskih mejah.

itd.). Krščansko vlogo središča je prevzela cerkev (Risteski 2001, 161), ki je postavljena na križišče. Poleg vseh arhaičnih simbolov v središču Svetega naj bi bilo nekoč tam tudi drug mejni prostor, pokopališče, na kar sogovornik sklepa po toponimu Britof okrog cerkve.

K: *Znaste kako je vaša vas nastala, zakaj ima taku imje?*

P1: *Naša vas je nastala, ima ene štiri zaselke. Tle rečemo Brith. Skoraj vsaka vas ima svoj britoh. Tu je blu pār cjarkvi, učasəh je blu tud pokopališče /.../.* (282)

Po Milku Kosu »britof« ne pomeni pokopališča, temveč obmejni varen prostor okrog cerkve, na katerem so se praznovala proščjenja, na Primorskem imenovana »opasila« (Kos 1954, 61, 170; po Vilfan 1956, 257).¹²³ Sergij Vilfan sklepa, da bi beseda »opasila« lahko izhajala iz tega posebnega prostora, na katerem se je izvajalo »opasilo«. Ta prostor naj bi imel posebno jurisdikcijo, posebno zaščito, zato se je za vsako priložnost ali trajno opasal. Po drugi domnevi pa naj bi beseda »opasilo« izvirala iz pasanja kulturnih objektov s svečami. Pri slednjem je pasanje neposredno kulturno dejanje, medtem ko je v prvem primeru pasanje pravno dejanje, ki je vezano na kulturno dejanje, čemur je pozneje dalo svoje ime (Vifan 1956: 257–259).¹²⁴ Šmitek v »opasilu« prepozna kulturno dejanje simbolične omejitve središčne točke ali svetovne osi od preostalega sveta (Šmitek 2004, 71). V Kontovelu na Tržaškem krasu »opasilo« označuje telovsko procesijo iz Kontovela h kapelici Marije Salvijske med Kontovelom in Prosekom, okoli katere takrat trosijo žajbelj (latinsko ime za žajbelj je *Salvia officinalis*, od koder verjetno izhaja ime za Marijo Salvijsko) (Morato 2007, 98). S tem dejanjem dejansko simbolično opasajo oziroma obkrožijo sveti prostor. Zanimivo, da se na kapelico veže izročilo o mitičnih prednamcih, poganskih ajdih (Hrobat 2005). Ti, v izročilu imenovani fajdli, naj bi bili veliki in naj bi zato gradili kapelico brez lestev (Morato 2007, 98).

Začrtanje kroga, navadno s suhozidom, okrog hrasta ali križa v sakralnem središču vasi, je pogosto v Makedoniji. Središče vaškega območja v Makedoniji simbolizira drevo (hrast, oreh, akacija, vrba), zraven je izvir zdravilne vode, vodnjak ali kamniti križ, blizu pa ponekod stoji kamnita miza. Ob določenih praznikih so se na središče vasi navezovale obredne dejavnosti (Risteski 2005, 191–195; Šmitek 2004, 211). Ojačanje svetosti oziroma ločitev od profanega z začrtanjem kroga je opazno tudi ponekod na Krasu. Zgoraj naštetih arhaičnih simboli središča so v Svetem opasani z zidom, manjši zid obdaja najstarejšo lipo, večji zid pa obdaja cerkev skupaj z lipo. Podobno arhetipsko je strukturirano središče vasi v Vogljah, čeprav po drevesih sodeč ne more biti staro (vsaj drevesa ne) (Slika 26). Središče vasi je na križišču treh poti, sredi katerega stoji kapelica, obdajajo jo tri drevesa in trije kamniti mejniki,¹²⁵ vse skupaj pa je ograjeno z zidkom. Zraven je vaški vodnjak. Križišče hkrati ločuje vas na dva dela.

¹²³ Beseda je v uporabi v Brkinih, zasledila sem jo tudi ponekod na Krasu (npr. Križ pri Sežani) in v Istri (npr. Sv. Lovrenc), čeprav je tu za žeganje bolj uveljavljena beseda »šagra«.

¹²⁴ Jasna Majda Peršolja je med stroški za rodiško »opasilo« leta 1731 v Srednjeveškem urbarju za Slovenijo (Kos 1954) našla podatek o strošku za verigo. Domačinka meni, da bi bil lahko nakup verige za opasanje cerkve (Pripoved 54, 373).

¹²⁵ O simboliki števila tri glej v poglavju o kozmičnih gorah in o babi.



Slika 26: V središču vasi Voglje je na križišču kapelica, obdana s tremi drevesi in tremi kamni, za njo pa je vodnjak (foto: Katja Hrobat).

CERKEV

Nekateri avtorji so že poudarili pomen postavitve cerkve za naselbinsko območje, ki z vidika prostora prevzame vlogo simbolnega središča (Risteski 2001, 159). Glede na pripovedi, ki nastanek vasi pojasnjujejo z gradnjo cerkve, se zdi, da ima cerkev vlogo simbolnega središča ne le v prostorskem kontekstu, temveč tudi v časovnem. Kot je bilo pokazano v poglavju o percepciji preteklosti, so začetki nastanka vasi v tradicijski miselnosti pogosto povezani s postavitvijo cerkve. Če spomnim le na nekatere primere, vas Križ naj bi bila požgana kot hudičeva kazen za gradnjo cerkve (Pripoved 275), najstarejši del vasi naj bi bil ob porušenih cerkvi v Komnu (Pripoved 304), v delu Podluze v Rodiku, kjer naj bi bila najstarejša cerkvica (Pripoved 438), ob cerkvi z napisom v Volčjem gradu (Pripoved 161), ob cerkvi in taboru v Lokvi.

K: /.../ Pa kateri je najbolj starejši del, najbul stər del vasi? /.../

P1: Ki se je začēnlu. Okrog cerkve je blu prej, ne? Ta stara vas...

P2: Prej je bla guor vas, potem se je začjelu zidat tle dol.

P1: Ja, tu smo rekli Guranja in Dulanja.

P2: Guranja in Dulanja vas, ja.

(149)

VODA IN KRIŽIŠČE

V središču vasi Repen, na križišču poti, stoji kamnit križ, »pil«, poleg njega mlajša lipa in voda, kal.¹²⁶ Podobno je središče Rodika na križišču vaških poti, na njem sta dva spomenika, zraven je kamnita »komunska štirna«, ob kateri so se vaščani zbirali in sprejemali

¹²⁶ Kal je umetno narejena stoječa voda na Krasu, kjer ni bilo drugih površinskih vodā.

odločitve, recimo pri organizaciji skupnih del. Pred nastankom vodnjaka se je v središču vasi nahajal skupni kal (Peršolja 1997, 138–139). Središče vasi se nahaja sredi linije, ki ločuje vas na dva dela in sledi podzemnemu toku potoka iz izvira Ušivnik, Ušivc,¹²⁷ o čemer bo govor v poglavju o strukturiranju vasi.

Poleg križišča je voda ena najbolj liminalnih točk v prostoru, saj v predstavah pri večini ljudstev velja za pot na drugi svet in mejo med svetovoma živih in mrtvih (Mencej 1997, 8–9; 131–154; 1999, 195–204). Povedka iz Križa potrjuje, da lahko središče vasi z vodnjakom deluje kot prehod med svetovi. Živino so namreč »odcoprali« tako, da so pod škrlto vaškega vodnjaka sredi vasi namestili ženske lase (Hadalín, Kocjan 1993, 71). Mnoge magijsko-obredne dejavnosti slonijo na ideji o ločevanju sveta, postavljanju mej in njihovem prestopanju (Risteski 2001, 173), kar poteka v Križu preko vodnjaka v središču vasi.

DREVO

Iz mnogih mitov in pravljic po svetu je poznana simbolična predstava o svetovni gori ali kozmičnem drevesu, ki predstavlja središče stvarstva ali svetovno os (Šmitek 2004, 48). Zmago Šmitek je tovrstne predstave o kozmičnih drevesih prepoznal v folklori in v mnogih krajih po Sloveniji. Izpovedna je na primer koroška uganka o središču sveta: »V Ljubljani stoji lipa, ki je v sredini votla in tam je sredina svetá« (Šmitek 2004, 57). Po takšnih drevesih naj bi se dalo splezati v nebo ali spustiti v podzemlje. Ponekod na Slovenskem rastejo lipe v središču vasi, pod katerimi stojijo kamnita miza in stoli, kar je pogosto omenjeno v folklori (Šmitek 2004, 57–62).

Kozmološko usrediščenje vasi in polja je mogoče opazovati tudi v izročilu Rodika. Rodičani poznajo nenavadno izročilo o kraji »prvega« drevesa, lipe, ki naj bi jo našli v jami, ki v povedkah nastopa kot mesto prehoda v onstranstvo. Ko so Rodičani drevo posadili sredi Rodiškega polja, so lipo ukradli vaščani sosednje vasi Hrpelj, od koder so jo Rodičani spet odnesli nazaj.

P1: *To je Cikava jama. Ta jama, pa, pravijo, če padeš notri, prideš na drugi svet. Tā se je zgodilo, dā je pastjarc pau /pastir padel/ nutri in jagnje, ku jā pasu ouce, jānu /in/, dā se ni poškodovau, dā je živu tálko let nutri in dā je pāršu potem čez stu let, jā pršu nāzaj u vas Ruodik. Jā rjaku, jās sām ta in ta od te hiše doma, ma njegovi starši so bli že mrtvi in ga ljudje niso prepoznali. Pomeni, da ta jama jāma /ima/ nekje izhod vān. Zdej kaku jā pāršu vān. Eni pravijo, dā ga je celo kragulj pānesu guor na perutih. Drugi pravijo, dā je možan kāsān izhod u družmi /v drugem/ kraji, dā je pāršu čez tulku let vān. Zdej, če je res živu tulku let ta fāntak. Tā vidiste, dā je še sneh nutri in notri, pravijo, dā je vuoda. U tāj jami, dā je vuoda. Tu jā vārjatno voda, ku pārtječe sāz Čuka inu sāz Ajdoušćine. Dā gre te dol spodej in gre duol u Rižano. Tu so so use te vuode, ki se stekajo potem u Rižano.*

P2: *Tu je tukej pod poljem, Rodiškim poljem.*

P1: *Ja, pod poljem. U rudniki. Tudi u rudniki. Kamār so kopali, so kār zasipāli. Nutri jā vuoda kār odnašāla pozimi. Ta Cikava jama, te notri, dā so ta prvo lipo, so najdli te*

¹²⁷ Informacijo je sporočil ustno Rado Lukovec pri terenskem ogledu dne 11. decembra 2005.

nutri. Kaku ja pəršla prva sadika lipa in tu so ja parnesli gor h cjarkvi pred tristu, štjarstu leti.

P2: *A tuki?*

P1: *Te nutri so ja najdli, prva lipa. Prva lipa, ku so ja zasadili u Rədiki. In celo so jo usədili təm nā polji. Potem, ki ja blo zanimivo drevo, so jo ukrali u Hərpeljəh /sosednja vas/. So ja pəršli ponuoč in so ja odkopali, ukrali, so ja njesli u Hərpelje. So zvedli Rədičəni, dā je u Hərpeljəh, so šli, so ja nəzaj ukrali in sə jo posadili pər cjarkvi. Dā je niso preveč odnašəli. Tako je tərpjəžna lipa, dā so ja trikrat presadili in ni usəhanla. Dənəs pa taku skrbimo za te drevje. Dā muore bit prava luna, prava use za sedit, nje. /.../* (439)

V Cikovi jami, kjer naj bi bila tudi voda, je v ustnem izročilu Rodičanov vhod v onstranstvo (Slika 27). Vanjo naj bi padel pastirček in se po več sto letih vrnil domov, tako da ni nikogar več prepoznal. Varianta pripovedi govori o kragulju, ki je pastirčka v zahvalo ponesele iz onstranstva (Peršolja 2000, 14–17). Motiv nadnaravnega poteka časa in prehoda v onstranstvo skozi jamo je del skupne indoevropske mitične dediščine. Najstarejša znana povedka tega tipa o vrnitvi britanskega kralja iz jame po dvesto letih, ki so enakovredna času treh dni v jami, je zapisana že v 12. stoletju. Že v keltski mitologiji so jame predstavljale vhod v »oni svet« (Mencej 2009, 187–206)



Slika 27: Rado Lukovec ob Cikovi jami na Rodiškem, skozi katero naj bi bil po izročilu prehod v drugi svet in kjer naj bi bila »prva« lipa (foto: Katja Hrobat).

Po izročilu naj bi bila »prva« lipa, ki naj bi izviral in onstranstva, najprej posajena sredi Rodiškega polja, ob potoku, ki deli tako vas kot polje na dva dela (Slika 28). Posajena naj bi bila na simbolnem mestu med vasjo in poljem, ob križišču poti v obliki črke Y, ki velja za arhetipsko podobo križišča (Dragan 1999, 151). Danes le nekaj metrov stran od tega

mesta označuje simbolni začetek polja kapelica Matere božje, ki je obdana z dvema vrba-
mi, ob njej so bili obredni postanki procesij, kar bo pokazano v nadaljevanju.



Slika 28: Potok, ob katerem je pot vzdolž polja, deli Rodiško polje na dva dela. V ozadju
vas Rodik, hrib Ajdovščina z arheološkim najdiščem (levo), zraven nje je Čuk,
kjer naj bi prebival lintvern (Foto: Katja Hrobat).

K: *Zdej smo pār Cikovi jami.*

P: *U Debelih grižəh, to je jama, zanimiva po tem, da so prvo sadiko lipe so najdlj prou
nə təji skali dol nə təji polici. Zdej kəjtəra polica je ta, al jə tista, ker niso niti vedli,
kaj jə tu za enu drevu, kər tu jə blu use golu. In potem so jo odnesli u Rodik, sə zəsədili
nə sredi pulja, ob kanalu, ki tječe, ob potoku. Hrpeuci so vidli in so jə ukrali in jə
njesli u Hərpelje. Rədičəni sə zvedli, də so jə Hrpeuci ukrali, so šli ke duol in so jo
odnjesli nəzaj u Ruodik, posədili tən in potem jə tən bla dvejstu, trijstu let in poten sə
jə posekəli, ku jə bla že stara in təku.*

K: *Kam so jo posədili?*

P: *Nəzaj nə tistu mestu. Ob potuoku nə sredi polja.*

K: *Ma təkaj, ku jə vas dol, ku se konča al bəl pol nutər nəprej?*

P: *Nje, nje, jə puotək, kamər so dvej cesti, leva in djasna, kamər se združujeta, anih
pjədəsət metru bəl gor.*

K: *Ma kamər je kapelca bla?*

P: *Nje, še bəl guor. Še pruti vəsi, ja.*

K: *In ki so jo pa u Hrpeljəh posədili?*

P: *Ja, tu pə nə ven točnu, ki so jə, vərjətnu tən okuli cjərkve. /.../ (351)*

V pisnih virih o slovanskih svetiščih se ponavlja podatek, da so Slovani izvajali kulte ob
drevesu, ki raste na vodi. Simbolika slednjega predstavlja v slovanski mitologiji os sveta,

ki povezuje nebo in zemljo (Katičić 2008, 55–56). V izročilu o drevesu, ki prihaja iz onstranstva in ga Rodičani posadijo ob vodi, potoku, sredi in na začetku polja, je težko spregledati princip kozmološkega »usrediščenja« prostora rodiške skupnosti. Sicer kot kultno drevo pogosteje nastopajo hrast, jablana in bor (Katičić 2008, 56–62), vendar je tudi lipa med kulturnimi, najbrž poznejšimi drevesi Slovanov (Šmitek 2004, 84).

V povedki o suhi lipi, ki je stala sredi vasi Rojan (danes del Trsta), je izpričano simbolno poistovetenje lipe z dekletom. Lipa, pod katero sta se shajala zaljubljenca, se je posušila, ko je dekle od žalosti zaradi nesrečne ljubezni umrlo. Namesto posušene lipe so potem zgradili cerkev (Morato 2007, 113). V obeh izročilih, rodiškem in rojanskem, se pripoved o posebni lipi konča v povezavi s cerkvijo: Po vrnitvi lipe v Rodik je bila lipa posajena ob cerkev, v Rojanu pa so namesto nje zgradili cerkev sredi vasi. Morda bi krajo lipe sosednje vasi v rodiškem izročilu lahko razumeli kot pripoved o tem, kako so »svetovno drevo« prenesli s prvotne lokacije na polju ob potoku na poznejše, krščansko središče sveta, cerkev.

Sajenje drevesa sredi vasi spominja na izročilo iz Romunije, kjer naj bi začetek ustanavljanja vasi simboliziralo zabijanje kola v zemljo. Po pripovedovanju, naj bi bil kol zapičen na mestu, kjer stoji danes cerkev. Iz izročil je razvidno, da so najprej izbrali lokacijo bodoče cerkve, potem pa so »zabili kole vasi« (fr. *battu les pieux du village*), kar je metaforičen izraz za gradnjo novih hiš. Z obrednim zabitjem kola v središče, ki glede na analogije implicira tudi žrtvovanje (kot recimo zabitje zatiča v htonska kačo v Indiji pri gradnji hiše, glej Eliade 1987, 54–55), so se bodoči naseljenci proglasili za gospodarje zemlje in bodočo vas »pripredili« na zemljo (Dragan 1999, 24–27).

Simboliko svetovnega drevesa bi bilo mogoče prepoznati v zdravilnem hrastu na križišču pri Gropadi na Tržaškem krasu (Slika 29).

/.../ Ko pa je kdo v vasi zbolel ali se mu je kaj slabega zgodilo in ni vedel, kako naprej, je odšel tja na križišče pri Brčinski štali, se usedel pod hrast in razmišljal o življenju. Glavo je naslonil na drevo in drevo mu je dalo življenjskih moči. Potlej je vzel list tega svetega drevesa, ga spraval v žep, odšel domov in premagal bolezen /.../ (Peršolja 2005, 20–21).

Po gropajskem izročilu naj bi mogočen hrast sredi križišča imel zdravilno moč, in to ne le za domačine, temveč tudi za legendarnega junaka Napoleona z vojaki, ki naj bi pod njim počivali (Peršolja 2005, 24–25). Svetost hrasta je potrjena prek njegove povezave z najvišjo osebo krščanstva, Kristusom, ki posadi drevo v mitičnem času stvarjenja sveta skupaj s sv. Petrom.

/.../ O hoji Kristusa in sv. Petra po Krasu. Sv. Peter prosi Kristusa, da postavi drevo na križišče, da bi si trudni Brkinci odpočili./ Je vzel Kristus iz malhe droben želod in ga vtaknil v zemljo. Potem sta sveta moža odšla naprej. Drugo leto je iz želoda vzkliko drevesce, ki je pozneje zraslo v velikansko drevo. Hrast še danes raste. Vidi se, da ga je vsadil Kristus, saj je največje in najbolj staro drevo na Krasu.

Pod drevesom so se ustavljali Brčini z živino in počivali, zato rečejo križišču Brčinska štala, hrastu pa sveto drevo (Peršolja 2005, 22–23).

Čeprav velja hrast v slovanski mitologiji za Perunovo, sveto in zdravilno drevo (Šmitek 2004, 63, 80–84; Risteski 2005, 258–260; Katičić 2008, 55, 111, 116), je zdravilne lastno-



Slika 29: *Hrast z zdravilnimi močmi sredi križišča treh poti na območju Gropade (foto: Katja Hrobat).*

sti hrasta iz Gropade mogoče pripisati tudi njegovi lokaciji, na križišču, ki v tradiciji velja za mesto, kjer je povezava z onstranstvom najbolj intenzivna. Križišče tako deluje po logiki središča, saj se slednje ustvarja s križanjem poti in mej. S hrastom v sredini križišča je simbolno središče še bolj poudarjeno, s čimer se v polni luči odraža simbolika *axis mundi* kot središča sveta in točke komunikacije med svetovi.

»SVETOVNE GORE« NA KRASU

Če že govorimo o drevesu kot principu osi stvarstva, ne moremo spregledati koncepta »svetovne gore«, ki je bila prav tako poznana v številnih evrazijskih izročilih. Pogosto je bila imenovana »kristalna gora« in je veljala za nedosegljivo božje domovanje. Njen gospodar je lahko prebival v palači na vrhu gore ali pa v njeni notranjosti. V podzemski votlini so bili skriti zakladi, saj je veljala za prisposodbo svetega. V gorski votlini so si predstavljali tudi jezero. Povezava med goro in vodo je vidna že v sorodnosti indoevropskih korenov **gwor*, »gora« in **gwer*, »goltati«, »žrelo«, »grlo«. Za votle in polne vode so tako veljali Boč, Sv. Jošt, Konjiška gora, Gorjanci (Šmitek 2004, 48–49) in sv. Lovrenc na Postonjskem (Penko 2004, 148). Enako je na Rodiškem veljal za goro, polno vode, Čuk (Slika 28). V njej naj bi prebival lintvern, kačon, ki je sosednjim dolinam pri Brezovici in Rodiku grozil z nevihtami in poplavami iz notranjosti gore. Da bi pomirili »vraga«, kot pravi zapis duhovnika iz 19. stoletja, je bilo še do leta 1787 do enaindvajset procesij na leto z mašami ob križu pri Jezeru vrh Čuka, kjer naj bi prebival lintvern (Slika 30; Sila 1882, 42; Slapšak 1997, 20; Hrobat 2004, 63–78; 2007, 39–41). Domačini Čuk imenujejo tudi Gura, tako kot je ime hribu nad Plešivico in Povirjem. Na vrh rodiškega Čuka so domačini hodili v procesijah večkrat na leto h krščanskemu križu in lokvi, kjer naj bi nekda

izvirala voda, da bi pomirili pošast iz notranjosti hriba. Podobno so romali domačini za Marijine praznike vrh Gure nad Plešivico k cerkvi Matere božje (Pripovedi 220, 224). V obeh izročilih je prisotna voda vrh gore. V lokalnem izročilu je cerkev Matere božje vrh Gure, zgrajena po čudežnem prikazanju Marije, izrazito vlažna, ker naj bi bila zgrajena na kalu vrh hriba (Pripoved 381). Zanimivo, da se je pri obeh toponimih ohranilo prvobitno poimenovanje »Gora«, ki potrjuje pomen besede v povezavi z vodo. Svetost obeh hribov je potrjena s krščanskimi romanji.



Slika 30: Lokev, nekoč izvir, na Jezeru na Čuku nad Rodikom, v kateri naj bi prebival lintvern. Da ne bi povzročil poplav, so na to mesto romali večkrat na leto. Ob vodi je videti umetno narejeno ojačanje z apnenčastim zidom (sredi flišnega območja), v ozadju pa nasip (foto: Katja Hrobat).

Dvojnost Vremščice

Domačini imenujejo Gora ali Gora sv. Urbana tudi Vremščico med Vremsko dolino, Divaškim krasom, Senožeškim podoljem in Košanskim krasom. Tako kot pri zgoraj navedenih Gorah se tudi na njej nahajata voda v obliki kala in cerkev sv. Urbana (Slika 31; Premrl 2009). Na mali Šmaren je bil pri cerkvi velik shod, ki je bil predvsem ovčarski praznik, k sv. Urbanu pa so ljudje hodili tudi v prošnjah za živino in vinograde. Pri *Svetemu Rabanu* naj bi nekoč ob veliki suši uspeli z molitvami izprositi deževje. Po izročilu naj bi se kip sv. Urbana, ki so ga domačini pred porušenjem cerkve rešili na drugo mesto, dvakrat sam vrnil nazaj na Vremščico, dokler mu niso odlomili kosa kazalca (Premrl 2009). Ljudje izpod Vremščice še danes napovedujejo vreme po »kapi«, oblaku vrh nje (na primer v Škočjanu). Izročilo govori, da naj bi bila prav tako kot Snežnik¹²⁸ tudi Slavnik in Vremščica

¹²⁸ Snežnik so ljudje iz okolice Ilirske Bistrice imenovali Bela gora. Po izročilih naj bi na njem živel

beli gori. Dva vrhova Vremščice naj bi nastala tako, da ji je luna odkrušila vrh. Od trka je na ravnino zgrmel velik kamen, ki je naredil kotanjjo, v kateri je danes kal Mrzlek. V njem naj bi gospodarila nevidna sila, zato naj bi imela njegova voda zdravilne moči, še posebno če na gladini odseva lunina podoba (Medvešček 2006, 212, 227).



Slika 31: Pot po vrhu Vremščice, na koncu katere stoji cerkev sv. Urbana (foto: Baptiste Virloget).

Analogijo dvojnosti vrhov na Vremščici predstavljajo drevesa z dvema vrhovoma. Iz virov o njih Zmago Šmitek sklepa, da so jih ljudje imeli za čudežne. Pri tem je zabeležil tudi izjavo iz 19. stoletja, da »Bog na dvavrhnatih smrekah posebno rad čudeže dela«. Medtem ko je razlog za razklanost smreke lahko udarec strele (Šmitek 2004, 82), ki velja za orodje vrhovnega Gromovnika (Belaj 1998, 88–98), je vzrok nastanka dveh vrhov na Vremščici trk lune. Dvojnost ali trojnost pogosto nastopa v simbolizmu drevesa ali »svetovne osi«. Dvojni princip predstavlja dva kozmična tokova, ki spremljata osnovno os in dve hemisferi, ki se združujeta v eno. Posebno vlogo v mitologijah imajo dvojčki, kot tudi različni bogovi in demoni plodnosti, upodobljeni z dvema rogovoma (Šmitek 2004, 81–84). Sovražna dvojčka, ki nastopata v vseh indoevropskih teogonijah, največkrat predstavljata opozicijo in hkrati povezavo med svetom živih in mrtvih (na primer Ohrmazd in Ahriman v zurvanitskem mitu, Rómul in Rém v rimski mitologiji, Jacob in Esau v Svetem pismu itd.) (Lyle 1990, 105–118; Lincoln 1986, 132). Posebne lastnosti dvojnega vrha drevesa ali gore, kot tudi dvojčkov, je mogoče pojasniti z binarno konceptualno strukturo, katere

demon »Vatež«, pol kozel pol človek. S kamenčki z njega so vedeževali in ljudje naj bi se z njegovo snežnico očistili grehov (Medvešček 2006, 227). Tudi do Krasa je zašlo izročilo nekoga izpod Snežnika, da je bila nekoč Bela gora s tremi vrhovi in izvirom vode sveta. Pripoved je zabeležil Pavel Medvešček v Lažah in bo objavljena v knjigi še letos ali naslednjega leta. Pavel Medvešček je zbiral izročila in podatke o svetih mestih v petdesetih in šestdesetih letih prejšnjega stoletja. Ljudem, ki so verjeli v »stara ver«, je prisegel, da podatkov ne bo objavil pred letom 2007.

manifestacijo smo doslej opazovali v prostoru. Tako Emily Lyle kot Radu Dragan opažata, da so binarni konceptualni sistemi običajni po vsem svetu (Lyle 1990, 118; Dragan 1999, 340–341; Hrobat 2010b), kar je že Claude Lévi-Strauss uporabil za utemeljitev svoje strukturalne antropologije (Lévi-Strauss 1989).¹²⁹

Mitični vidik Vremščice dopolnjujejo izročila o veliki kači črnici, ki naj bi čuvala cerkvico sv. Urbana. Ogromna, do osem metrov dolga kača, imenovana »žrd«, naj bi šla z Nanosa čez Jelenje k sv. Urbanu na Vremščico vsakih pet let ali vsako leto. Kačo naj bi videli, ko naj bi se plazila čez potok Nanoščico, nekateri naj bi doživeli srečanje z njo, za njo naj bi v travi vsako leto kazala sled. Po mnenju nekaterih naj bi bila v kačo zakleta duša, ki se vica (Premrl 2009).

O vodi, kači in stebrih Nanosa

Žrd, velikanska kača z Vremščice, je v izročilu povezana tudi z Nanosom, saj naj bi se plazila od ene do druge gore (Premrl 2009). O kači z Nanosa govorijo ne le izročila iz vasi izpod Nanosa, temveč tudi z Vipavske doline. Imenujejo jo tudi »brlišk«, »bazališk« ali kača ropotača (Penko 2004, 146–148). Brlišk z Nanosa naj bi imel »za moško roko debel život, kratek in močan rep, podolgovato glavo, ki je največkrat podobna mačji, ali konjski /.../« (Černigoj 1988, 105–106). Tudi če se je ne vidi, naj bi se kačo dalo prepoznati po debeli sledi, ki jo pušča za sabo, ko pride z Nanosa v dolino (Penko 2004, 148).

O podobnem mitičnem bitju, lintverju, kačonu, smo že govorili v povezavi s Čukom nad Rodikom, imenovanim tudi Gura. Ker naj bi grozil s poplavljanjem Rodika iz notranjosti Čuka ali poplavljanjem Brezoviške doline, so ga vaščani obeh sosednjih vasi, Brezovice in Rodika, mirili s procesijami in mašami vrh hriba ob Jezeru, njegovem domovanju (Peršolja 2000, 41–59, 195–196; Hrobat 2004, 63–78). Vodno pošast po imenu »viza«, ki z repom povzroči povodenj in uničenje starega trga, poznamo v izročilu iz Podsrede na Kozjanskem (Mencej 2007, 32). Zmaju podobne kače, ki grozijo z vodo iz drobovja gora, je gotovo mogoče razumeti v kontekstu kozmične gore, iz notranjosti katere demonsko mitično bitje odloča o usodi sveta (glej Šmitek 2004, 50).

Čeprav niso neposredno povezana s kačo, se tudi na Nanos navezujejo izročila o grozeči katastrofalni povodnji iz njegove notranjosti. Skoraj povsod po Krasu so sogovorniki na vprašanje o obstoju hriba, polnega vode, vedno pokazali na Nanos, ki naj bi grozil s po-

¹²⁹ Če omenimo samo še svetost trojnega principa, je tega mogoče prepoznati v tridelnih strukturah v krajini, ki so veljale za svete (primer Pleterski 1996). Tak je primer pri Triglavu, ki velja za sveto goro Bohinjcev (Andreju Pleterskemu je to povedal sogovornik Matjaž Čop iz Bohinja), podobno je za sveto na Golcu v Čičariji veljal hrib Glavičorka s tremi vrhovi, kjer je središče obrednih dejavnosti bila tudi kamnita Baba, ki je imela tri izrastke (Medvešček, Podobnik – v tisku; glej poglavje o babi), izročilo o svetosti se nanaša tudi na tri vrhove Snežnika ali Bele gore (Medvešček – v tisku), tri so tudi hrasti, iz katerih naj bi prihajali dojenčki (Pripoved 120, glej v poglavju o hrastih) itd. Posebna simbolika trojnega principa je morda prepoznavna v apotropijskem dejanju, pri čemer so s trinožnim stolčkom in ognjem odganjali neurje na Krasu in drugod (Hrobat 2009a, 106) ali v Lucijinem stolcu, s katerim so prepoznavali čarovnice (Mencej 2006, 245–248). Enako kot dvojnost je tudi trojnost del konceptualnega sistema, ki deli svet na podzemlje, zemljo in nebesa s svetovno osjo, ki te kozmične ravni povezuje (Šmitek 2004, 33–72).

plavo celotne Vipavske doline. Takšna razširjenost izročila kaže, da Nanos še danes deluje kot imponantna gora (Slika 32), ki obvladuje celoten Kras na makroravnini, podobno kot je veljala že od prazgodovine in antike naprej kot glavni prelaz z območja *Caput Adriae* proti območju izza Alp in Baltiku (Šašel 1974, 9–17; Slapšak 1999, 149–151).¹³⁰

K: *Če so kej pravli o kəšnem hribu, ki bi bil pol vode, al pa da so nutər živei škrati al... Tašne stvari, no... Al da bi bil kəšen hrib, ki bi bruhu vodo al... Da bi kəšna pošast živea nutər... Al škrat, al kəšno pravljico bitje...*

P1: *Hrib puhən vode... Menda pravijo, da je Nanos puhən vode, ne.*

P2: *Nanos.*

K: *Taku pravijo?*

P1: *Nanos, da je puhən vode, če bi Nanos eksplodiral, da bi Vipavsko dolino, dol, zaplavilo, ne. Taku so... Ne vem...*

P2: *Ja, ni dugu od tega, ki so...*

P1: *Zatu, ki spod Nanosa teče ta...*

P2: *Hubelj.*

P1: *Ki v Vipavi izvira, pod skalco, tam spod Čavna in unga kraja izvira Hubelj dol, ki napaja... Tudi mi smo dobivali vele po 1. sv. vojni vodo s Hublja. Preko Sčavinskega hriba /nerazumljivo, morda Škrbinskega?! in Železnih vrat in Hubelj, ne. /... o novem vodovodu z Brestovice/*

K: *A, ha! Torej Nanos nej bi bil poln vode.*

P1: *Ja, Nanos pravi, da...*

P2: *Nanos, da je puhn vode. Če bo se uodpru, da bo zalilu Vipavu. (125)*

Čeprav pri Nanosu ni neposredne povezave med izročili o kači in povodnijo, je mogoče že samo grozečo poplavo iz notranjosti gore primerjati s kozmogonskimi miti o svetovnem potopu, povodnjah, ki povrnejo svet v nediferencirano stanje kaosa oziroma v stanje pred nastankom sveta (Eliade 1987, 47–49, 129–131).

Z Nanosa naj bi o človekovi usodi odločale tudi »bele žene«, ki naj bi prebivale na njem (Černigoj 1988, 49). Na Krasu izročila o kači z Nanosa sicer nisem zasledila, pozornost pa mi je zbudila razlaga, da Nanos, poln vode, stoji na sedmih, devetih ali trinajstih stebrih.

K: *Ste čuli kdaj, da so ljudje pravli, da je kəšen hrib poun vode, al pa da ləhku vas zalije voda /...!/?*

P1: *Tle nje. Nanos, ja! Je pouhən vuode.*

K: *A tu pravijo za Nanos?*

P1: *Ja, ja. Nanos ja.*

P2: *Na kolkəh stəbrəh, da stoji Nanos? Sedməh al devetəh?*

K: *Kaj? A res? Nisəm tu še nikdər čula.*

P1: *Tud jəs ne.*

P2: *Ja, ja. Kəšan buot so pravli... /smeh/*

K: *Kaj?*

¹³⁰ Omembo območja prelaza pod Nanosom je mogoče zaslediti že pri Herodotu iz antične Grčije, v kasnejših antičnih virih pa je Nanos mogoče identificirati s toponimom Okra, v zvezi s katerim se omenja trgovanje oziroma promet s težkimi vozovi (Šašel 1974, 9–17; Slapšak 1999, 149–151).

- P2: *Də nə vem na kəlkəh stəbrəh, də stəji Nanos. Də je puhən vuode. Zdej ne vem... Ne, ne, tu pej sən čula. Ma tu sem čula u podjətji, təm.*
- K: *Niste iz Plešiuce čula tu?*
- P2: *Ne, ne, ne. U Sežani.*
- K: *Ma pol ste čuli, da je Nanos poln vode?*
- P2: *Ja, ja, ja. In də stoji Nanos al na sjeđməh al na trinajstəh stəbrəh /.../ in də buhvəri / bog ne daj/, čə tisti stəbri popəstijo, də bo ceu Krəs biu zalit. Tu jə blo, taki možakərji stari so təm... /.../ Tu ni nobenu vraževerje. Dejmo reč, Vipava izvəra izpod Nanosa, puotlej Hubelj in tulje. In iz təga so puotlej, də je puhn vuode. /.../*
- P1: *Al pej, ku rečejo kəšənmi, je stər ku Nanos. /.../ Ma, če rečeš, kuku je stər ku Nanos? Ja, sej je nosu malco zidarjəm, ku so ga zidali. /smeh.../*
- P2: *Təga tudi jəs nisəm čula. Čula səm, da je stər ku Nanos. /.../* (414)

Da je mogoče v Nanosu prepoznati idejo kozmične gore, potrjuje tudi izročilo, da stoji na sedmih, devetih ali trinajstih stebrih. Vsa števila imajo močne simbolne konotacije v tradicijski kulturi po vsem svetu. Števili sedem in devet sta magični. Prvo je značilno za semitsko kulturo in druge kulture Sredozemlja, drugo je indoevropskega izvora. Število sedem Ljubinko Radenković pojmuje kot število »makrokozmosa«. Sestavlja ga triada vertikalne in tetrada horizontalne delitve prostora. Število devet je povezano s pojmovanjem konca enomestnih števil in začetkom nove ravni ter označuje mejo, preobrazbo, prehod in spremembo (Radenković 1996a, 336–344, 377). Magijski pomen števila trinajst, ki je po vsem svetu povezano z magijo, čarovništvom, koledarjem, napovedovanjem zle usode, različnimi božanstvi, rodovitnostjo itn., naj bi izhajal iz stika lunarno-solarnega koledarja, saj ima sončno leto 12,41 lunarnega meseca (Thompson 2002, 145–157).

Izročilo o Nanosu na stebrih je mogoče poiskati analogije v starih kozmogonskih mitih, v katerih se zamišlja, da Zemlja sloni na štirih stebrih. V številnih izročilih o Zemlji, ki sloni ali na več stebrih ali na mitičnih živalih (recimo na ribah), se pojavlja motiv mehanizma, kako preprečiti sesutje sveta. Ponekod stolpe spodjeda hudič, »furijska« (fr. *mégère*), Juda, duše mrtvih ali druga zla bitja (Dragan 1999, 22–23, 97). Po drugi strani pa Nikos Čausidis pokaže na razširjenost mitično-simbolne povezave med »mitično goru« in »stebrom sveta«, saj je bila goram pogosto pripisana funkcija podpiranja nebes ali celotnega vesolja (Čausidis 2008, 272–275).

Izročila o gori, polni vode, ki grozi z uničenjem Krasa in Vipavske doline, o mitični kači, ki živi na njej, o belih ženah, o stebrih, ki jo podpirajo, in njihovih magijskih številih, ki imajo ključno vlogo v tradicijski sestavi sveta, nakazujejo, da je Nanos na regionalni ravni imel mitično vlogo kozmične gore. Ta je na svojih stebrih držal strukturo sveta v ravnovesju, hkrati pa z grozečo povodnijo iz svoje notranjosti odločal o usodi sveta.



Slika 32: Veličasten Nanos je viden s celotnega Krasa. Sodeč po izročilih o mitični kači z njega, o stebrih, na katerih sloni, in o grozeči nevarnosti katastrofalne povodni z njegove notranjosti, deluje kot kozmična gora (foto: Katja Hrobat).

LIMINALNOST MED SREDIŠČEM IN MEJO

»MEJA« – LISTNAT, HRASTOV GOZD

S postavitvijo v središče, »sveto«, se prostor udomači (Risteski 2001, 163). Pokazali smo, da imajo vlogo centralne osi stvarstva v vaseh na Krasu križišče, drevo, cerkev, vodnjak in gore, ki delujejo na mikro- ali makroravni. Na drugi strani smo videli, da delujejo kot mesta posrednikov med svetovi, torej liminalna mesta, srenjske meje. Med mejami in središčem se intenzivnost domačega prostora zmanjšuje z oddaljevanjem od slednjega (Risteski 2001, 163). Zanima nas, kakšno vrednost ima v izročilu prostor med središčem vasi in mejo bivalnega območja, katastrsko mejo.

Odgovor podaja pomen sanskrtskih besed *grama* (vas) in *aranya* (gozd) iz vedskih tekstov. *Aranya* (gozd) odraža »drugo« od vasi (fr. *L'autre du village*), medtem ko je *grama* (vas) meja tega onstranstva, divjega prostora. Značilnost besede *aranya* (gozd) je prazen prostor, vmesen (fr. *interstitiel*), njeni sinonimi pa so besede, ki označujejo vrzel, puščavo ali »med dvema«. Tudi v drugih starih jezikih sta »gozd« in »meja« označena z istim terminom, kot recimo *medan* v stari perzijščini in *mezda* v staroslovanščini. Ves bivalni prostor deluje kot meja praznine, ki jo tvorijo puščave in gozdovi. Lahko bi rekli, da je vas, ki je varovana pred vdori zlih sil, »sveta« v odnosu do »praznine« okoli nje. Vendar se ravno v tem nebivalnem prostoru okoli izvajajo razne obredne dejavnosti. V tem primeru je opozicija inverzna: bivalni prostor je tisti, ki je brez magičnih moči (Dragan 1999, 91).

Zamenljivost besed za označevanje meje in gozda se pojavlja tudi na Krasu. Ponekod sem namreč naletela na nenavadno uporabo besede »meja«, in sicer v precej nejasnem pome-

nu gozda, visokih dreves. Natančneje bomo besedo »meja« poskušali razumeti z analizo konteksta, v katerem je bila uporabljena v pogovorih, ki jih začenjam z navedbo iz Sel pri Vrabčah na Vrheh, gričevnatem grebenu med Vipavsko dolino in Krasom.

P: /... o cerkvi sv. Socerba/ *Tle se shajajo pār tisti cerkvici Šancjərb /sv. Socerb/. Təm zad u meji je.* /... o ostalih dveh cerkvah v vidnem polju/. (182)

Po zemljevidu sodeč (glej Atlas okolja) se cerkev sv. Socerba ne nahaja na meji med katastrsko občino Štjak in Podraga, ampak približno 400 metrov stran od nje. Tako meja kot cerkev sta globoko v gozdu. Toponim »meje«, ki obsega območje gozda, najdemo na območju katastrske meje med Pliskovico in Velikim Dolom. Medtem ko pri prvem pogovoru iz Sel pri Vrabčah nisem bila pozorna na uporabo besede »meja«, sem se njene nenavadne uporabe zavedla pri pogovoru v Selu pri Štjaku.

/... o lokaciji mesta nad Gradiščem pri Štjaku, kjer naj bi Turki zakopali zaklad/

K: *Ma təm so prauli tudi za kəšən žjegən al sam za, da so təm...*

P: *Nje, nje, da so pokopavali nuotr ali shranjavali neki, ne vem kej. Zatu ki təm guor, kamər je zdej Gradišče, je bla mjeja. Velika mjeja, velikih rasti in pole so tist požagali. Že puole po Turkəh! So bli Turki tle! In puole je tistu ostalu, ni nobeden drjezu nəč, kaj je nuotr.*

K: *Ma kaj je meja? Kuku misliste meja?*

P: *Šuop. Je blu prej, nej blu ravnu kukər, ravno ni tud zdej, ma nej blu... Je bla meja, so rasli hrasti. In pole so ljudje nardili, po tulkih letih, kər so šli Turki proč, so tistu požagali... Ma tu že stari ljudje, ne. So požagali in so nardili vasico. /.../ (187)*

Iz pogovora je razvidno, da je beseda »meja«, kraško »mjeja«, uporabljena za označevanje gozda, dreves visokih rasti. Na to kaže razlaga sogovornice, da »ni bilo ravno«, najbrž v pomenu, da ni bilo posekano, urejeno, da je bilo poraščeno. Potem pove, da so v »meji« rasli hrasti, ki so jih potem požagali, da so naredili vasico. Naj poudarim, da na tem mestu ne poteka nikakršna meja. V enakem pomenu je beseda »meja« uporabljena v povedki o velikanu iz Štanjela.

Enkrat je bila pri Štanjelu ena velika hrastova meja. Zjutraj, ko je sonce posvetilo skozi krošnje, se je začelo nekaj premikati. Najprej se je zganila ena roka, potem druga, desna noga je poskusila malo pocebat /pobrcati/, leva se je stegnila in en velik palec je pomigal gor in dol. Glava se je nagnila in pogledala skozi kolena tja do prstov. Najprej samo z enim očesom, potem z obema. Počasi vsa ta grozna reč sede in se pretegne. Bil je velik mož – kot en hrast /.../ (Hadalín, Kocjan 1993, 24).

Beseda meja je znova uporabljena za hrastov gozd, iz katerega pride nadnaravno bitje, velikan. V kraškem narečju se je torej beseda »meja« ohranila za označevanje gozda, vendar bolj kot gozd ali poraščeno območje s hrasti. Kakršne koli dvome o pravilnosti hipoteze o enačenju meje in hrastovega gozda v kraškem narečju je razblinilo poizvedovanje etnologinje Darje Kranjc iz zavoda Park Škocjanske jame, zato ga navajam v celoti.¹³¹

¹³¹ Sporočeno po elektronski pošti, 5. marca 2009.

/.../ Sodelavke iz Gabrč, Senožec, Vrabč (Vrhe) pravijo, da se reče »grj'mo u mjejo«, če se gre v listnat, hrastov gozd in »u guost« /gozd/, če se gre na Nanos, sekati bore, smreke, skratka iglavce.¹³² V Danah pri Divači se je reklo, da se gre »u brda«. V Škocjanu je Albina razložila, da meja pomeni gosto drevje. V Dutovljah so rekli tudi, da gredo »grabit listje u meje«, tudi po drva so šli »u meje«, ko so šli »u Ž'j'knc«, kjer so imeli več drevja. V Tomaju ta izraz starejšim ljudem ni znan, moja nona na podlagi razgovora z Dutovci sklepa, da so ta izraz mogoče uporabljali za gozdove, ki so bili bolj v hribovitih/gričevnatih predelih. Mirka iz Tomaja pravi, da naj bi ta izraz uporabljali Brkinci, česar pa nisem preverjala.

Zdi se tako, da se je v kraškem narečju ohranila razlika med gozdom iglavcev, ki so ga imenovali gozd, in mejo kot listnatim, hrastovim gozdom. V besedišču se je tako ohranil pomen hrastovega gozda kot sinonima za mejo. Videli smo, da sta bila že v sanskrtskem jeziku meja in gozd sinonima (Dragan 1999, 91), s tem da je na Krasu gozd izključno listnat oziroma hrastov. Čeprav bomo o simboliki hrasta skozi ustno izročilo govorili v nadaljevanju, smo doslej na jezikoslovnem področju pokazali, da se je v kraški besedi meja ohranil pomen gozda, ki velja za mejo človeškega, bivalnega območja, za svet nevarnosti in srečevanja demonskih bitij, praznino, v kateri se prikazujejo elementi onstranskega.

Radu Dragan poudarja pričevanja, ki odražajo odnos do gozda kot deviškega in zgoščene območja. Zato se meje med vasmi po gozdu niso določale, saj se znotraj njega meja lahko določi le »tam, kjer je mogoče kositi (travo)«. Gozd ostaja domena onstranstva, tujega, vse dokler si ga človek ne prisvoji skozi ritual (Dragan 1999, 92–93).

Peter Narváez je pokazal, da novofundlandske pripovedi o bitjih, ki povzročajo izgubo poti, označujejo točke v prostoru, ki predstavljajo meje med geografskimi območji čistosti, liminalnosti in nevarnosti (Narváez 1991, 338). Podobno vlogo v koncipiranju prostora imajo po mnenju Mirjam Mencej povedke o srečanjih s čarovnicami. Te se dogajajo na pragu hiše, na križišču, vendar je daleč najbolj nevaren prostor za to gozd, v katerem se najpogosteje srečuje nadnaravna bitja (Mencej 2005, 179).

Drevesa, hrasti, kot posredniki z onstranstvom

Gozd funkcionira kot liminalno območje, območje nevarnega, magičnega in nepredvidljivega (Mencej 2005, 179). Pri Pliskovici naj bi posebno magično moč imeli hrasti, v katerih naj bi se po pripovedovanju prikazovala sv. Mati božja.

K: *Ste že čuli, da je biu kəšən kamən al skala, ki so rekli, da ma posebno muč al pa da so stopinje od nekoga nutar? /.../*

P1: *Povedi pej təm, pər Pliskouci, ku so hodili muolt /molit/.*

P2: *Təm med Pliskouco in Gabrouco, təm je ena dolina. En tən nuotər u təj dolini so rasli eni hrasti. In puol se je zəčjəla ena lučka pərkazavət, guor pər hrastəh. In so rekli, da huodi Mati Buožja po hrastəh in də nuosi luč. Tu mi je mənī muj nono pravu, ki je na*

¹³² Sicer je po informaciji Boža Premrla podobno na Gornjem Vipavskem, kjer naj bi bil pravi gozd (bukov, smrekov) na Gori, Nanosu, medtem ko rečejo »meja« slabšemu gozdu blizu naselja. V Slopah, ki ležijo na meji med kraškim območjem in Brkini, obstaja ledina, imenovana Mjeje (Pibernik 1999, 193), ki po besedah sogovornice, rojene v Slopah, označuje manjše območje njiv, ki se ne nahajajo niti v gozdu niti na meji.

lastne oči vidu. Jə rjaku, səmo uon je bu təkɾət majhən, jəs sən məu anih šjəst ljət, jə šou z njegovo materjo, so šli ke pogledət. In təm narod hodu buožjo puot. In so zəs fouč... Tu so tisti nuoži.

P1: *Kmjətje, ku so meli. Usak moški jə jəmu pər sjebi.*

K: *Ku en pipec?*

P2: *Ja, ja, səmo zauokruoženo. Tistu, so imjali s sabo te fouče, sə zərezəli, ene tri hraste so zərezəli, də njesejo, ku cvjate les, domou.*

K: *Koščke lesa so nosili domou?*

P2: *Kuoščke, də je ləhko rezou, də je nesu za spomin, də je svjət les. In tu, nə vem kulku let, jə trajalo, puol nə vem, kaku se jə umerilo. U glavnem, edən je təm puol pravu nono, je edən s Pliskouce, jə prodaju limonado tən, kə je toplo, ljədjə žejni. Taku, də je zabogatu səmo s tisto limonado. Tu se pravi, tu jə anih stu dvaindvajsət, stu triindvajsət let uod təkɾət, ki jə blu tu. /... o imenu in lokaciji doline/ In na ta račun so Təljadi / Italijani/ rekli vəsi Pliskovica della Madona.*

K: *A puol jə blu znanu?*

P2: *Ja, ja, ki tu jə blu prej in puol təkɾət sə je prijelu tu ime.* (383)

Povod za množična romanja v Pliskovico je bilo videnje treh deklic, ki naj bi se jim Mater božja prikazala v krošnji hrasta. Po tem dogodku se je v Italiji Pliskovice oprijelo ime Pliscovizza della Madonna (Marijina Pliskovica), gmajni čudežnega videnja pa se še danes reče »Pri oltarju« (Maher 2004, 27; Hadalin, Kocjan 1993, 151; Pripoved 121).

Hrast je skupaj z drugimi listnatimi drevesi (gaber, jelka, bukev) tvoril prvobitne gozdove, preden je Kras ogolel zaradi slabega človeškega gospodarjenja, čezmerne sečnje ter reje ovac in transhumance (Culiberg 1999, 99–102). Rekli smo že, da so hrasti veljali za sveta drevesa tako pri Slovanih (Šmitek 2004, 63, 80–84; Risteski 2005, 258–260; Katičič 2008, 55, 111, 116) kot širše pri Indoevropcih (Dragan 1999, 90). V vasi Lektorsko v Bolgariji naj bi trije prastari hrasti varovali srenjsko mejo pred točami, neurji in drugimi nesrečami (Šmitek 2004, 211). Hrasti se nahajajo na meji v povedki z Orleka, v kateri človeka doleti smrtna kazen, ker prestavi kamnit mejnik za nekaj hrastov (Medvešček 1992, 146). Kot že pokazano, se iz »hrastove meje« prikaže velikan, velik kot hrast (Hadalín, Kocjan 1993, 24–26). Videli smo, da so Kraševci besedo »meja«, ki je veljala za območje stika z onstranskim, uporabljali za hrastov gozd. Pri Pliskovici je hrastu ali hrastom, v krošnjah katerega ali katerih naj bi se prikazala sv. Mater božja (Pripovedi 121, 383; Maher 2004, 27; Hadalin, Kocjan 1993, 151), pripisana svetost. Pri Gropadi smo že omenjali »zdravilni« hrast na križišču poti (Peršolja 2005, 20–21). Svetost omenjenih hrastov na Krasu bi veljalo uvrstiti v obširen repertoar kulturnih dreves na Slovenskem, v katerih se je prav tako prikazovala sv. Marija in od katerih so ravno tako trgali treščice in jih obdržali kot svetinje. Vero v terapevtske sposobnosti svetih dreves dokazuje slovenska in slovarska beseda »zdravje«, ki je pomenila »iz dobrega drevesa«. Predmet kulta niso bila drevesa sama po sebi, temveč drevesa kot bivališča božanskih ali demonskih sil (Šmitek 2004, 75–86). Eden izmed tovrstnih demonov je Leseni duh ali Lesnik, ki naj bi prebival v orehu sv. Ivana v Lokvah blizu Senožeč.

Za Valvasorjevih časov je stal v Lokvah blizu Senožeč oreh sv. Ivana. Na tem drevesu je bilo čudno, da je stalo do šentjanževe noči vse suho in golo in da v isti noči ni samo ozele-

nelo in se razcvetelo, nego je tudi nastavilo sad v taki debelosti, kakršno so dotlej dosegla ostala drevesa. Vendar ni bilo varno hoditi v tisti noči pod oreh, kajti opolnoči je nastal v vejah takšen hrušč in trušč, da je bilo groza. – Misliti si moramo, da je v tem drevesu bival Leseni duh ali Lesnik (Kelemina 1997, 142). (68)

Ob povedki se poraja vprašanje, ali ni oreh sv. Ivana v Lokvah pri Senožecah mogoče že omenjeni »Škabarjev oreh« med obema deloma vasi Lokev, pri katerem naj bi strašila čarovnica in krvavo stegno.

Izročila o nadnaravnih srečanjih pri drevesih in v gozdovih po Krasu so pogosta, vendar se zdi zanimivo, da so še najbolj pogosta prav pri hrastih, kot recimo vile in škrti okoli hrasta v dolini Raše (Hadalín, Kocjan 1993, 55) ali strašenje »pri starih hrastih« pri ogradi Cokava pri Križu (Morato 2007, 75–76). Da je hrast mogoče razumeti kot medij prehoda v onstranstvo, potrjujeta dve izročili, obe iz Pliskovice, ki govorita, da novorojenčki prihajajo iz hrastov. Izročilo, ki je že objavljeno, govori, da novorojenčki prihajajo iz jame izpod hrasta, v kateri domujejo škrtje in plešejo vile (Hadalín, Kocjan 1993, 57). Podobnega izročila sta se odklonilno in v smehu spominjala tudi sogovornika, le da naj bi novorojenčki prihajali izpod treh hrastov.

K: *Me zanima, tud če so kej pravli... Ne vem, če so žjenske tele met otroka, recimo, a so šle kam prosit al je blu kej, da so šle, al h kašnemu kamnu, al izviru...*

P1: *H trem hrastəm, da so rodile!* /Nasmeh obeh/ *H trem hrastəm so hodile po otroke.*

K: *A tu so pravli, al kaj?*

P1: /smeh/

P2: *Mislim, stara ta legenda, kukər od zmaja al kukər...*

P1: *Ni blo porodnišnice ne... /v smehu/ Pər treh hrastəh.*

P2: *Ta babca, je bla skori v vsaki vasi, ena ta, ku je ku ena enfermjera /op. it: medicinska sestra/ /.../ In pol je ena taka legenda, da so hodili... Prou ta Peršoljeva, ne vem, če si poslušala tu. /op. je zbirala izročilo v Pliskovici/... Ehhh... Da so ... Ženske hodile rojevāt tam h enmu hrastu. Pər treh hrastih so rekli. Mah... Ja, in zadnja.../zadrega/*

P1: *Od či /kje/ pride uotrok, ne... Vsi mi smo bli od tā /tu/ pərñjeseni...*

P2: *Ja, in če pride s teh hrastu, dve nogi, no, in moški ud... /smeh...nejasno/*

K: *Ma tu ste že vi čuli?*

P2: *Ma zmerom so pravli...*

P1: *Da smo od təm pršli. /smeh/*

P2: *Ma, ja... Tu je bla skrivnost! Kaškrət je blo skrivnost, kaku žjenska zanosi, kaku do naša tega otroka /.../. Nəm so tu bəl skrivali...*

K: *Vam so rekli, da ste pršli iz treh hrastu?*

P1 in P2: *Od či si pršu /od kod si prišel/? Ja, s treh hrastu /smeh/. (120)*

Izročilo iz Pliskovice, da otroci prihajajo na ta svet izpod treh hrastov, sodi v sam vrh ljudskih predstav o hrastih kot medijih z onstranstvom. Poleg tega v številu hrastov nastopa posebna simbolika trojnosti, ki smo jo že omenjali v povezavi s svetostjo. V tradicijski kulturi so si predstavljali rojstvo otroka kot proces prehoda iz drugega sveta ali celo iz sveta mrtvih (Risteski 2001, 167; Dragan 1999, 287, 292, 299–298). Posredništvo hrasta med svetovi ne odraža le izročilo o rojstvu otrok, »tujcev«, izpod njega, temveč vsa doslej

omenjana izročila: o zdravljenih močeh hrasta na križišču pri Gropadi, o čudežnem prikazovanju Matere božje v krošnji hrasta/hrastov pri Pliskovici in o prebujanju velikana iz hrastove »meje« pri Štanjelu. Ne nazadnje je prav hrastov gozd sinonim za »mejo«, ki je v tradicijski kulturi veljala za kraj magičnih konotacij, na stiku med svetovi.

LIMINALNO, VARNO ZNOTRAJ RODIŠKIH MEJ

Jame, doline in izviri

Po analizi razpršenih izročil o mejnih mestih po celotnem Krasu bom v tem poglavju poskušala ugotoviti na primeru mikroregije, rodiške krajine, ali obstaja kakršnokoli pravilo glede tega, kje se liminalna mesta nahajajo in kako se vzpostavljajo do območja varnega.

Ugotovili smo že, da so najbolj intenzivna mesta srečevanja grozljivih pošasti, žrtvovanj in umorov na katastrski meji. Na Rodiškem je z izročili o nadnaravnem najbolj gosto »posejana« tista katastrska meja, ki je najbližje vasi, neposredno po grebenih vzhodno nad vasjo (Priloga 1). Nasprotno pa se na zahodni strani strašljiva izročila ne pojavljajo na katastrski meji,¹³³ ampak že znotraj nje, ob stari poti v Trst, ki je vodila čez Rodiško polje proti Bukovcam.

Na mestu križanja poti v Trst in stare kranjske ceste je jama Majakovc ali Fukova jama. V njej naj bi se domačin udeležil tridnevnih orgij s čarovnicami, po čemer naj bi on in omenjena jama dobila ime (Peršolja 2000, 61–62) (Priloga 1).¹³⁴ Zraven Fukove jame je Drobna griža (glej Priloga 1, toponim *Mala Chrizitza*), kjer naj bi se štirim domačinkam na poti v Trst prikazale tri velike pošasti, zaradi česar so prestrašeno zbežale v vas (Peršolja 2000, 95–96). Ob isti poti v Trst je malo naprej dolina Pekel pri ogradi v Bukovicah, od koder naj bi se videval ogenj, kjer so se ljudje prekrizali in kjer je izginil tujec, hudič, ki se je ženskam pridružil na poti (Peršolja 2000, 118–119). Severozahodno od zadnje točke je globoko v gozdu Boršta Šlavrova jama, kjer še pomnijo zadnjo domačinko, ki je v njej storila samomor (Slika 33). V jami naj bi živel škrat ali zmaj, ki naj bi ljudem v težavah svetoval in jih ponesel v nebesa (Peršolja 2000, 18–19; Hrobat 2003, 133).

P1: /... ob Šlavrovi jami/ *Ku, recimo, ženske, ki so imele težave, al pa so se, tudi znaste, da so se tudi včasih žena in mož pokregali in skregali, samu ni blo taku moderno ku dənəs, ne. In potem ženske so v glavnem najdle tle rešitev, ne. U tej jami, baje, da je nek škrat, ne, ku ti poveš svoje težave in potem on ti reče, pridi h meni, in ti greš h njemi in se ne več vrneš nazaj in so tvoje težave rešene. U temi smisli, ne. In te bomo pokazali to jamo. Če ste kəšni bəl jamarji, se boste laħku kəšənkəət, pəršli səm in boste laħku šli, se spustili tudi nutri. Tu je malu taku. Grozljiva jama, taku bomo rekli, kəə je... /.../*

K: *Kdaj je bla zadnja ta ženska, ki je skočila?*

P1: *Zadnja ženska je bla 1912. leta, ku je šla, əəə... Jo je poklicu ta, əəə, škrat. /nasmeh/*

¹³³ Z zahodno katastrsko mejo mislim mejo s časa franciscejskega katastra, ki je danes del posesti Kozine.

¹³⁴ Jama Majakauc je bila uporabljena kot pokopališče za domače živali, ki je bilo prej pri Frnaži (Pripoved 352).

No, in se ni več vrnila vān. In so iskali in iskali in potem... Tisto leto je blo tudi sneh /sneg/, taku ku letos. Da so spomladi, ku so potem, so gonili, tu kār so bli pastirji, mi smo rekli volarji, ki so pasli vuole, ne. In je ta punca, /...ime/ je, khm (kašelj), našla aəə... Vsaka ta žjenska, ku je šla na drugi svet h temi škрати, je dala enu znamenje, eno ruto, mi smo rekli fičou. Fičou je tistu za se pokrit na glavo. Je obesla tām je bil en, zdej eni pravjo, da je bla leska, eni pravjo, da je biu hrast... Jəst se bəl nagnivām /nagibam/, da je bla leska. Zdej čeprav, čeprav so bli ti gozdovi hrastovi, ku so od tukej sekli hrast in vozili tiste pilote v Benjetke, ne. Mogoče dā je bil tud hrast. Dobru. Gremo mi pogljedət. (64)



Slika 33: Vhod v Šlavrovo jamo v Rodiku, kjer naj bi živel škрат/zmaj. Pred vhomom sta domačin Rado Lukovec in Andrej Pleterski (foto: Katja Hrobat).

Druga jama, skozi katero je prehod v onstranstvo, je Cikova jama, ki smo jo že omenjali v zvezi z izročilom o »prvi lipi« in dečkom, ki se je iz nje vrnil domov čez tristo let (Peršolja 2000, 14–17; Slika 27). Nedaleč od Cikove jame naj bi v Porčinelovi jami v Ravni deček zagledal krvavo stegno, zaradi česar po vrnitvi ni bil nikoli več »normalen« (Peršolja 2000, 29–28). Po izročilih o obeh jamah si fanta, ki sta vanje vstopila in vsak po svoje doživela stik z nadnaravnim, nista nikoli več opomogla od izkušnje, kar je po opažanju Mirjam Mencej splošno razširjen motiv posledice stika z onstranstvom (Mencej 2009). Čeprav je na območju Rodika vsaj sedemnajst uradno registriranih jam, od katerih je večina prav na zahodnem delu Rodika, so le štiri takšne, ki imajo za Rodičane poseben simbolni pomen, kar je razvidno iz naslednjega pogovora.

P: /.../ *Šlavrova jama* je že na pobočju Boršta.

K: *Ma za tisto jamo se je zmjəram pravlu, taku...*

P: *Ja, ja, sə jə pravlu, vəd kār lədjə /od kar ljudje/ govoriyo.*

- K: *Də jə... Kaj se je pravlu točnu?*
- P: *Se je pravlu, də təm so žjənske si uzjəle živiljenje in də jih je poklicu in də so se menle səz, nekdu, də je notri, duh al škrat. Tu so uone prituožle. In puole, də jim je rjəku, də nej pridejo h njemi nutri. Sə skəčile nutri. Use suorti jə blu.*
- K: *Kəjtjəre so še kəšne take jame? Ne vem, u tej jami so živino dajali, təm, kukər, da nekdu živi, pole Cikova...*
- P: *Cikəva jama. Tu so glavne. In potem jə, una pečina tən, Remeščica, jə tədi, prou piše Remeščica u starih zemlevidəh. Təm, vənde /təm/, jə pa taka udolbina. Kəku jə tistu nəstalu, jə tudi problem. Də se kər tku udərļu nutri, ne.*
- K: *Ma Remeščica je istu ku Rodiška pečina al je tu drugu?*
- P: *Ja, istu. Mi rječemo Remeščica, Hərpeuci rjəčejo Rodiška pečina. /.../*
- K: *Kaj pa Fukova jama?*
- P: *Tu jə ta Məjəkauc, Fukova jama al Məjəkauc.*
- K: *A, ma tu je istu!?*
- P: *Ja, zatu, ki je njihova parcela te. /... se ne spomne pripovedi. Ko omenim čarovnice, se spomne pripovedke.../. Piše Məjəkauc, ne piše pa Fukova jama. Fukəva se rječe, ker je hišni prideunik pri Fukəvih. /.../ In so se pisəli tədi Fuk in sə je rjeklu tədi pər njih təku. (356)*

Posebno simboliko treh ali štirih rodiških jam (tri v spodnji pripovedi – Šlavrova ter Cikova jama in Remeščica, štiri v Peršolja 2000, 73–74) nakazuje njihova povezava z božanskim, saj naj bi jih po izročilu ustvarila sv. Peter in Jezus.

- K: *Rodiška in Remeščica je isto?*
- P: *Ja, ja, istu. So bla guor na Ajdouščini, so bla svjəti Pjətər inu Kristus, al Jəzus. Jəzus jə biu tašən bəl švəhcən /šibak/, modern, kər jə jeu samu une kərenike. Svjəti Pjətər jə biu pə tašən. Jə rjəku: »A, jəs sən muočən!« Jə biu bəl za žjənske svjəti Pjətər. Jəzus jə biu bəl tašən. Jə jeu kər tiste praprot, korenince, jə biu bəl švəhcen, nje. In ta jə jeu tən eno panceto in taku in Jəzus jə glodu tiste korenike. In jə rjəku ta: »Ma jəs səm tudi muočən.« »Ben,« je rjəku, no. Te mi /tako mu/ je dau en kamən, jə rjəku: »Vrži en kamən!« In ta Jəzus vrže en kamən. Ga je vrgu, pərleti /prileti/ les duol u Griže. Pərleti lih tle, nərđi to jamo /op. Cikovo jamo/. Potem prime še enga, vrže. Jə rjəku: »Zdej ga bom vrgu u Vrhpuole.« Ni šou u Vrhpuole, jə pou təm, kəmər je tista jama /op. Šlavrova jama/. »No,« jə rjəku, »si vidu, kəku djeləč jəs vržem kamən.« In puole Jezus, kə je biu tašən švəh, ma se je njepnu /napel/, jə primu eno steno, malu bəl veliko in jə vrgu in jə prletela pa tən, pa jə nərđila pol celo, tisto, veliko pečino. Mi ji rječemo Remeščica. Mislim, də je enmi kraji sjəndəsət metru globoka, enmi kraji pa mən. Samu jə, prou okrogla jə, ku də je res edən vrgu kamən. Uokrogla inu globoka in nutər je še en spodmuol. Jə tudi sneg təm nutri. No, tu jə bla ena taka zgodbica. (441)*

O jamah ne bom veliko razpravljala, saj je bilo veliko zbranega na to temo (glej Povše 2001, 56). Po eni strani so bile jame lahko uporabljane kot zavetišča (Povše 2001, 56), in to že pred več tisočletji (glej Budja, Mlekuž 2008, 398–416). Po drugi strani pa so bile v izročilu dojete kot vhod v onstranstvo, bivališča htonskih bitij (Propp 1949, 440–441; Šmitek 2004, 102; Mencej 2009), zato so bile tudi kraj darovanj predmetov ter živali in človeških pokopov že od bronaste dobe naprej, recimo v nekaj kilometrov oddaljenem

Škocjanu (Turk 1994; 2002, 90–94).¹³⁵ Brezna in globoke jame so ljudem ostajali skrivnost vse do razmaha znanosti v 19. stoletju. Koliko poguma in drznosti je bilo potrebno ob prvih vstopih v jame, govori naslednja izpoved iz Križa.

P: /.../ *Poredne otroke so krotili z grožnjo, da jih bo poiskau hudobec, so rekli, ne, hudič. Odneseu v jamo Štajnhco, jamo v Sestaucih ali u Pustou hram. /.../*

K: *Ste se tku, kot otrok, bali jət təm?*

P: *Oh, təkřat smo bli preplašeni. Tu ja bla najhujša grožnja. Ta strah je biu izgubljen po odkritju Pustovega hrama, kjer so nəs otroke kapniki rəzsvetlili, kot nekašəno čudo od zemlje. /.../*

K: *Kaj pa pol, ku ste šla tku prvič u to jamo, vəs je blu strah?*

P: *Ja, prvič so šli drugi, pol smo bli taki pastjərčki, smo bli neverjtni pərjatli. Pejdi, pejdi, boš vidla, də nəč ni /.../. Vem, də səm se usa trjəsla in potem ja blu pa /.../ Vem, də je blu tu enkratnu doživetje, se mi je zdelu, də bi dənəs rekla, ku də bi gledəla najlepšo katedralo. Səm prvič se srjəčəla s kapniki, ne. U starosti 8 do 10 let.*

K: *So, tko, ljudje vedli za te kapnike?*

P: *Niso vedli zətu, kər ni blu odkritu. Ja bla tu prou moja generacija, ki so bli taki radoželni in ti so se prvi spravli, seveda, tu ja blo sam za drobne zə jət u tu jamu, en odrasu ni mogu jət. In se spounem ene take otruoške ljubezəni, ki je celo, zdej nə vem, če še obstoja, z dletom uklesau inicjalke treh ali štirih obiskovauceu te jame. Tale Štajnhca, muorm rečt, je pa še dənəs strah, ker ob enem napadu so imeli pet al šest mrtvih Njəmcu in so jəh nutər zmetali, ne. Zətu se še dənəs izogibəmo. Je tak odurən krej.*

(279)

Izpoved o strahu ob prvem odkrivanju jam priča, od kod jamam takšna simbolika liminalnosti. Zdi se, da je večina vasi na Krasu imela svoj stik z nadnaravnimi bitji ali prehod v onstranstvo skozi določeno jamo.¹³⁶

Po kakšnem sistemu so določene jame med številnimi drugimi, ki niso pritegnile pozornosti, postale liminalna mesta, ni jasno. V Rodiku se je pokazalo, da se znotraj katastrske meje izročila o onstranstvu vežejo na jame, doline in mesta, ki so v bližini najbolj obljudje-

¹³⁵ V zvezi s pokopališči v jamah obstaja zanimiva analogija v religiozni praksi pri Dogonih v Nigeriji. Slednji ne pokopavajo nečistih trupel, kot so ljudje, ki jih je ubila strela, ženske, ki umrejo pri porodu, gobavci, samomorilci, potujoči pevci (fr. *griots*), temveč jih izpostavijo na deblu drevesa baobab, na skalnih stenah ali v jamah, ki so v funkciji pokopališč (Bouju 1995, 363). Vsa omenjena mesta, med njimi tudi jame, veljajo v evropski tradiciji za liminalna mesta.

¹³⁶ Naj kljub zbranim izročilom o jamah (glej Povše 2001) omenim vsaj nekatera z mojega terenskega poizvedovanja. V Tomaju so poznali Jamo Matere Božje, zaradi kapnika v obliki matere z otrokom (Pripoved 30). Pod Škrbino v Kapčevi ali Škrateljčevi jami naj bi škrt Kapič čuval zaklad (Kelemina 1997, 147). Zvečer naj bi pred Vilenico v Lokvi prihajale vile iz jame, ki so bile bolj bledikave polti (Pripoved 138, 158). V Pliskovski jami naj bi vsako leto žrtvovali triglavemu zmaju ovco (Pripoved 114). Najbolj razširjen je motiv vdrta zemlje pri oranju, pri čemer so orači in voli padli v jamo in so jih kasneje našli v morju, tako recimo pri Štrekljevici pri Tomačevici in Škarjici med Repnom in Vogljami (Morato 1993, 84–85; Pripoved 175). V slednji naj bi zaklad čuval poglavar vseh peklenščkov (Morato 1993, 85). V jami Golobnica pri Povirju pa so strašili s »Cigani« (Pripoved 219). V Brezcu pri Divači naj bi hladna sapa, ki piha iz špranj v Krguncah (vrtače), napovedovala Vetnika (Medvešek 1993, 148).

ne poti, natančneje, v bližini križišča med »kranjsko cesto« in potjo za Trst. Po tej poti so domačini vsak dan hodili predvsem v poznih nočnih in zgodnjih jutranjih urah, torej v najbolj liminalnem časovnem obdobju, ko je možnost vdora onstranskega največja (Mencej 2005, 179). Na tem mestu so Fukova jama, Drobna griža in Pekel pri Bukovicah. Šlavrova jama je dlje od poti, nedaleč od katastrske meje. Vsa »strašljiva« mesta proti zahodu so pomaknjena izven intenzivno obdelanih območij, ob cestah ali pašnikih (danes gozdovih), saj je ta predel precej oddaljen od »domačega« in »varnega« območja vasi in polja. Tudi vhod v brezno Cikove jame in v Porčinelovo jamo (krvavo stegno) se odpira v dolini, ki je ena značilnih »šibkih točk prostora«, kot so vrhovi gričev, velika drevesa, gozdovi, ceste, križišča in izviri (Dragan 1999, 165; Mencej 2009). Na gmajni¹³⁷ je tudi kamnit monolit Baba, o mitičnih izročilih katerega bomo še govorili v nadaljevanju.

Tudi območja izvirov v Rodiku delujejo kot mesta srečevanja z nadnaravnim. Vzhodno od vasi naj bi se vile prikazovale v izviru Šturki (Peršolja 2000, 21), skrat pa v izviru Mrzlek (Peršolja 2000, 19), ki je po zemljevidu sodeč ledina, ki se naslanja na tromejo pri Kobilji glavi (Slika 10). Najbolj znano rodiško izročilo o nadnaravni pošasti se nanaša na Jezero na vrhu Čuka (nekoč izvir, danes lokev) v bližini rimskega pokopališča, kjer naj bi živel lintver, katerega srd so mirili z večkratnimi procesijami in mašami (Slapšak 1997, 20; Hrobat 2005a, 99–112). Kot smo že omenili, imajo tudi mlini v svojem stiku z vodo vlogo posrednikov z onstranstvom, zato se veliko »strašljivih« pripovedi navezuje na »Sirkov mlin«. Preostala srečanja z nadnaravnim se dogajajo na arheoloških najdiščih, kot so Ajdovščina,¹³⁸ Tabor in Tretji vrh, Gabrova stran in Krivice¹³⁹ (Priloga 1). Rodiško izročilo veliko pove o grofu iz Podgrada, ki je marsikje dobil že mitične razsežnosti. V kontekstu prostora sta med pripovedmi najpomembnejši mesti »Kobilja glava«, zaradi smrti grofove kobile, in »Frnaža«, stara opekarna nedaleč od južnega roba polja, kjer naj bi se sin grofa ubil na črnem vrancu (Peršolja 2000, 131–132; Pripoved 354 idr.).

Če povzamemo preučevanje liminalnih prostorov rodiške krajine, bi lahko rekli, da je največja koncentracija izročil o nadnaravnih pojavih na vzhodni katastrski meji, ki je hkrati najbližje naseljenemu območju. Na bolj oddaljeni, zahodni katastrski meji praktično ni tovrstnih izročil. Mesta srečevanja z nadnaravnim so na tem delu posejana že po gmajni, gozdovih in ob poti v Trst, ki je bila najbolj obljudena v nočnih ali zgodnjih jutranjih urah. Medtem ko je liminalnost katastrske meje v bližini vasi izjemno poudarjena, morda kot svarilo pred gibanjem v bližini najbližje srenjske meje, se območje liminalnosti proti bolj oddaljeni meji na zahodu manj intenzivno in razpršeno razteza po manj obdelanem prostoru.

¹³⁷ Toponim »gmajna« označuje manjše in večje delce, dele paše, loge, prepredene s pritlično rastjo (Badjura 1953, 267).

¹³⁸ Majda Peršolja se spominja (dne 26. januarja 2006), da je njena družina imela na Ajdovščini travniške posesti. Spominja se velikih hrastov, pod katerimi ni bilo podrastja, tako da so bile groblje na Ajdovščini lepo vidne. Tudi na vzhodni strani večjih gozdov najbrž ni bilo, ker je bilo vse prirejeno za potrebe pašništva. Povedka govori, da naj bi bil zaklad na Ajdovščini pod najdebelejšim hrastom (Peršolja 2000, 42, 53)

¹³⁹ Krivice se nahajajo nedaleč od vasi, pod njo, ob robu polja. Izročila o bitki s Turki in velikanih (Bleiwis 1859, 273; Pripoved 355; glej v poglavju o času) se očitno navezujejo na arheološke najdbe.

Procesije

Glede na razpršenost izročil o stiku z nadnaravnim zunaj območja vasi je mogoče sklepati, da je vas tista, ki je »varna«. Skupaj z Rodiškim poljem je »kozmolško usrediščena« z »najstarejšo lipo«. Vsakoletne procesije po polju morda nakazujejo obnavljanje in potrjevanje mej domačega. Na Irskem so z obhodi procesij in z različnimi obredi potrjevali meje kmetij in domačega prostora v času majskega festivala (angl. *May Day festival*), v tranzicijskem obdobju, ko so bile možnosti vdora nadnaravnega največje (Lysaght 1993, 28–52).

Če kartiramo krščanske procesije po Rodiškem polju, v katerih so molili proti toči, suši in kobilicam (Peršolja, Pregelj 1997, 115), dobimo večji in manjši krog okoli obdelovalnih površin (glej Prilogo 1). Prvi dan ustvari procesija manjši krog okoli južnega dela najbolj rodovitnega polja, pri čemer se pri Pilu proti vzhodnem koncu polja obrne navzdol mimo Podpolja, Lopatic, Starih Borštov in Bukovc in se zaključi v cerkvi. Severni krog procesije drugega dne je veliko večji, saj zaobjame območje severnega dela polja skupaj s pašniki vse do Boršta na zahodu, izza katerega se začne skoraj nerazparcelirano prostranstvo pašnikov in gozda (pot procesije čez Blatinice, Malagrišce, Boršt, Drevje, Dagnje). Južno in severno procesijo združuje skupna pot po sredi polja, ki se loči na Pilu (Peršolja, Pregelj 1997, 115). V nasprotju z južnim ozkim krogom okoli polja severni krog zaobjame vsa obdelana območja na severu skupaj z večino pašnikov, po franciscejskem katastru povsod tam, kjer je posest porazdeljena med Rodičane. Pietro Scarduelli opaža, da je bilo vaško polje močno ritualizirano območje. Spomladi, v času začetka kmečkih del, so procesije prehodile zunanje meje kultiviranega območja, pri čemer so bili obredni postanki na ključnih točkah, označenih s križi: na sredini polja in na pragu, na simbolni meji med vasjo in poljem (Scarduelli 1985, 7). Po spominu sogovornika z Rodika se je procesija ustavila pri obeh omenjenih najmočnejših simbolnih točkah, pri kapelici Matere božje na začetku polja, nekaj metrov nad mestom ponovnega »izvira« potoka, ki deli polje in vas na dva dela, in pri Pilu na križišču poti sredi polja (Slika 34). Tretji postanek je bil na južnem robu malega kroga procesije, na mestu, imenovanem Pri Križu, kjer ni bilo nikoli nobenega križa, spominjajo pa se kamna z nerazumljivim napisom, ki je izginil neznano kam. Četrti postanek je bil na obrobju vasi pri kužnem znamenju, »Pri križu na Vajelcah«.¹⁴⁰ Z zadnjim postankom v cerkvi se simbolno zaključi ritualna obkrožitev območja varnega, ki zaobjame vas in južni del polja po poljskih poteh od križišča do križišča, na katerih se jasno določi zunanja meja domačega. Tezo, da je v procesijah mogoče prepoznati vsakoletno obredno obnavljanje in utrjevanje mej varnega, domačega, potrjuje tudi razprostranjenost folklornih izročil o nadnaravnem, ki se ne pojavljajo na območju tako znotraj večjega (severnega) kot manjšega (južnega) kroga procesij.

¹⁴⁰ Informacije povedal Rado Lukovec dne 11. decembra 2005 na ekskurziji z Andrejem Pleterskim po rodiškem območju.



Slika 34: Pil (ruševine) sredi rodiškega polja s pogledom na Rodik, Ajdovščino na levi in Čukom na desni strani. Pri Pilu sta se ločili poti obeh procesij, ki sta do tega mesta potekali po poti, ki deli Rodiško polje na dva dela (foto: Katja Hrobat).

Doslej smo bili pozorni na konceptualizacijo prostora oziroma širšega bivalnega prostora v ustnem izročilu na osnovi binarnega strukturiranja »človeškega« in »nadnaravnega«, »domačega« in »tujega«, »kulturnega« in »divjega« itn. Za konec pogledjmo, kako so ljudje koncipirali prostor najmanjše skupne bivalne enote, vasi.

PROSTORSKA STRUKTURA VASI

Pri terenskem delu po kraških vaseh so mi pozornost večkrat zbudila izročila, ki so nakazovala prostorsko razdrobljenost vasi. Znotraj navidezne enotnosti vaške skupne identitete so videti manjše kolektivne identitete strogo ločene po manjših prostorskih enotah.

V etnološki literaturi Evrope in Slovenije ni bilo opaziti večje pozornosti na strukturiranje vasi, če pa je že bila, je bila večinoma razumljena z vidika naselitve različnih hierarhičnih struktur prebivalstva, kot so gruntarji, kajzarji, bajtarji (gl. Novak 1975, 239–240; Makarovič 1985, 55–56). Namen razprave je pokazati, da vzroke za močno izraženo notranjo strukturo vasi na primeru Krasa, ki se kaže od poimenovanja, notranjih identifikacij preko šeg in navad, morda ne gre iskati le v kolonizacijskih tokovih in razzslojevanju prebivalstva, temveč tudi v bolj splošnih konceptualnih principih strukturiranja, kot sta pokazala že Claude Lévi-Strauss (1989; 2004b, 207–208) in kasneje Radu Dragan (1999, 128–150).

TOPONIMI, DRUŽINSKE ENOTE IN NASPROTJE GOR/DOL

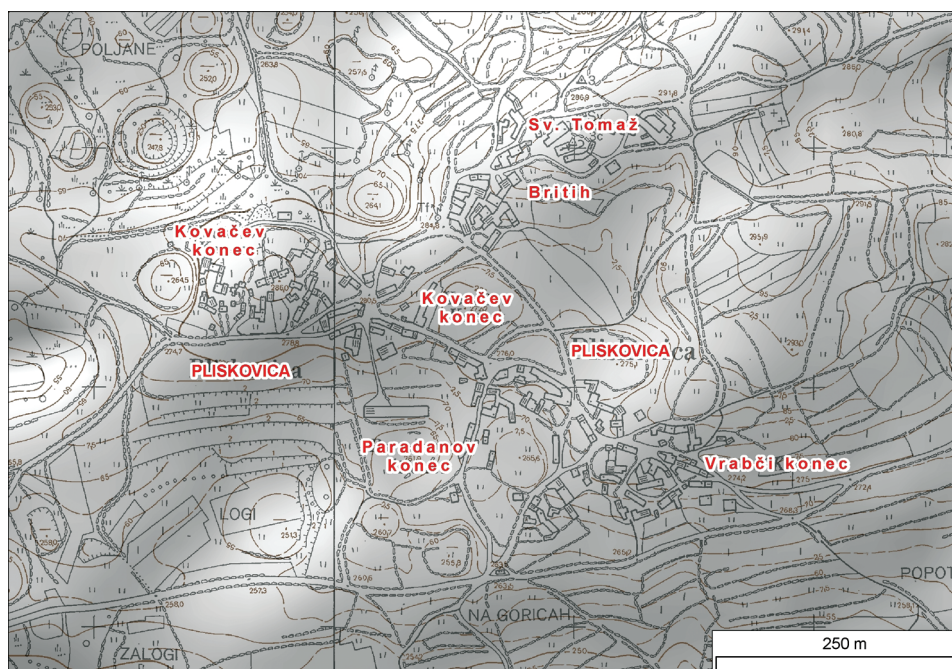
Iz zapisov pogovorov je razvidno, da se pri terenskem raziskovanju še nisem zavedala pomena delitve vasi. Čeprav vas na zunaj deluje enotno, so sogovorniki vedno znova izpostavljali notranjo delitev, ki predstavlja močan identifikacijski element znotraj vaške skupnosti. Kot recimo, v Lokvi so vsi domačini poudarili, da je zanje Lokev Zgornja, ta je najstarejša (Pripoved 149), in Spodnja vas, vis-a-vis tujcem pa je vas enotna (Slika 23).

K: *In se zna, ki bi bil najstarejši del vasi?*

P1: *Ja, tam v središču, kamor je tabor.*

P2: *Hm, najstarejši del... Tam se je začjelo. Pole se je širla sem dol. Ki te /tukaj/ od cerkve dol rečemo Dulanja vas in od cerkve, mal nižje dol, rečemo Gurnji del vasi. Dulanja in Gurnja vas. Vse Lokev, samu taku mi sami imenujemo. (132)*

Prostor Pliskovice deli cesta po imenu Paradana, ki naj bi v izročilu imela funkcijo »pre-delne stene«, na štiri dele: Vrabčev, Kovačev konec, Britih okoli cerkve in »Paradanov« konec s kalom sredi vasi (Slika 35).



Slika 35: Štiridelna struktura vasi Pliskovica s cesto Paradano, ki vas deli počez, in vodo, kalom na sredi (© GURSK; Izdelal: Sašo Poglajen).

/... o starih poteh in »mlečni« poti v Trst/ K: *In kaj? Zdej pa še od ene druge ceste govoriste?*

P1: *Ta, ki je šla skuz tunele, tam, ta naj bi bla prva. Ki je bil ta konec, ta naš, Kovačev konec, ki je vas razdeljena na tri konce, ne. Je Kovačev konec, je Britih in je Vrabčev konec.*

K: *Kuku? Kovačev?*

P1: *Ja, Kovačev konc, tu je səm, uod tega občinskega vodnjaka sëm, od trgovine, no, Britih je gor okuli cerkve, gor, od spomenika gor, gornji del, ne, in Vrabc konc je v začetku vasi.*

K: *Vrabec?*

P1: *Vrabčji.*

P2: *Po Vrabcih.*

P1: *In na sredi naj bi bla ena taka cjesta, ki pravijo, da je bla Predana, ku ena predelna stena. Samo da je cesta, ne. Təm pravijo, da je Paradanov konc.*

P2: *Ja, Paradanova luža je bla. /.../*

P1: *Paradanova luža so rekli, je bil en kal na sred vasi.*

K: *In ta Paradana je kukr ločla vse te...*

P2: *Ja, cjesta.*

P1: *Tu je... Taku je, dejmo reč /pokaže razglednico vasi/. Tu je Britih. Tu je naš konc, tle, Kovačev konc. In tako je ta Vrabc konc, ne. In te je, tu nuter, vmes tega in tega, je en tak, cjesta dol, ki pjele u tu križičče, in te je Paradanov konc. Je nuter, kukar ena Partizanska ulica po Sežani /op. ločuje počez Sežano/ /smeh/.*

K: *In ta cesta, Paradana, kam pa gre? A tu se pravi, da je stara puot tu?*

P1: *Tu je stara...Od kər je vas! Od kər je vas začela.*

P2: *Vas je začela od 1500. Naša hiša je 1569, je bla təktrat petnajsta v vasi.*

K: *Petnajsta v vasi? Tu znajo al kaj?*

P2: *Ja, taku je še ustno izročilo. Kər se drži hiše. Petnajsta v vasi. Vas je štjela pod Avstrijo skoraj 700 prebivalcev! /... /.* (110)

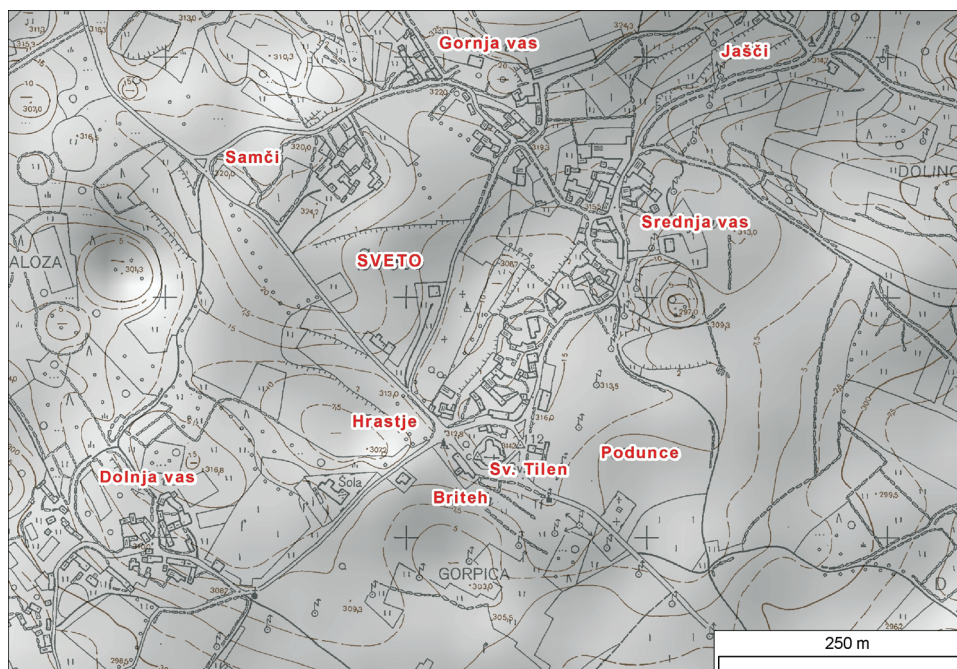
Govorjansko podobno sogovornica deli na Gornji, Doljni in Subnji konc po družinskih enotah.

P: *Ja, recimo, tle je vas rəzdelena na Gornji konc, Doljni konc in Subnji konc. U Subnjem konci je blo dosti Subnou, u Urščəm konci je blo dosti Urščou, no, Gornji konc pa je blo mešano. Doljni konc je biu Urščou. Subnji konc, təm je blo tudi dosti Subnou, priimek Suban. Gornji konc sə je rjeklo Gornji konc, kər je šlo gor. Je malček u rjabər /navzgor/, pruti Nadərəžci.* (226)

V vasi Sveto sredino vasi zavzema Briteh s cerkvijo, okrog pa so zaselki Samči, Gornja, Srednja in Dolnja vas, Jašči in sodobno naselje Hrastje (Slika 36). Po ustnem izročilu naj bi bila najstarejša dela Jašči in Spodnja vas (enako pripoved 288), sogovornik pa večino delov vasi razločuje glede na primke prebivalcev.

P1: *Naša vas je nastala... Ima ene štiri zaselke. Tle rečemo Brith. Skoraj vsaka vas ima svoj britoh. Tu je blu pər cjar̄kvi, učasəh je blu tud pokopališče. /.../ Najstərəjši djal bi pa mogu bət tən guor, kəmər səm povedu, də je tisti /.../, tən so pa Jašči. Kot zaselek Jašči in Jašči prihaja vərjtno od imjana Jazbec, ker tudi nej bi baje blo začjatk te vasi iz kəšnəh cesarskəh loucu al pa zəvetišče. Tən so bli ləhko doma Jazbeci. Vərjtno je Jazbec tud najstarejši priimek u vasi, lih uod təh Jaščou. In təm vərjətnu usi Jazbeci izhajaju. Puole tən, tisti bogat kuonc, tle okuli Samči, so tle na vrhi, mi smo u Hrastju, səmo te dve hiši so nəstale po prvi svetovni vojni, drgači je blo tle səmo pulje, dul je pa Doljna vas. No in ta Doljna vas ima spjət arhitekturu taku podobnu tistəm Jaščəm tən*

guor, da muore bät tud en zelo stær del väsi. S täm da mäne bol uznemirja neki družga, imjä naše vasi, ne. Namreč Šatú rečemo po domače /O nepravilnem slovenističnem zapisu Sveto... Dopolnjen zapis pogovora v poglavju o času in cerkvi/ (282)



Slika 36: Struktura vasi Sveto (narečno Satú) z vsemi zaselki: Briteh s cerkviyo na sredini, okrog Samči, Gornja, Srednja ter Dolnja vas, Jašči in sodobno naselje Hrastje (© GURSK; Izdelal: Sašo Poglajen).

Toponimi nakazujejo dva medsebojno prepletena tipa delitve vasi, po rodovnih enotah ali po poziciji v prostoru. Razdelitev večjih socialnih enot po enotah, ki izhajajo iz različnih družinskih rodov, je opazna po vsem svetu. Posamezni rodovi se grupirajo skupaj po predelih vasi. Notranja delitev se lahko zaplete z mnogovrstnimi internimi mikromigracijami, ki razdrobijo rodovne posesti znotraj teritorija. Ta podatek namiguje, da je bil čas ključen dejavnik v formaciji teritorija. Družinske enote se niso nastanile in razdelile posest sočasno, temveč se je delitev zemlje izvajala postopoma (Vincent 1995, 13–14). Notranjo razdeljenost naselja je mogoče pojasniti kot posledico notranjih migracij okrog začetnikov rodu, na primer ko mladoporočenci ustvarijo svoje naselje na ozemlju lastne vasi. Mogoč pa je tudi obrnjen proces, ko se več zaselkov združi v enotno vas (Dragan 1999, 130–131).

V Lokvi, Gorjanskem in v Svetem se sočasno ponovi osnovna delitev najstarejših delov vasi glede na nasprotje zgoraj/spodaj, kar je pogosto tudi v širšem slovenskem prostoru (npr. Dolnje, Gornje Vreme). Po enakem principu, včasih z vmesno kategorijo sredine (npr. Sveto), se delijo pokrajine, župnije, mesta in vasi v Makedoniji (Risteski 2005, 224–227), v Romuniji in drugod po svetu (Dragan 1999, 131).

MEJA Z NADNARAVNIM V SREDIŠČU VASI

Prostor med zgornjim in spodnjim delom je pogosto prazen, neposeljen, kot recimo v Lokvi med *Dulanjo* in *Gurnjo* vasjo. Na konceptualni ravni ga folklor označuje kot mejo, ki v tradicijskih predstavah vedno pomeni mejo med »tem« in »onim« svetom. Kot smo pokazali zgoraj, so meje obeležene z rituali prehoda ter z bitji med svetovi. Na območju mejnega pasu med obema deloma Lokve, ki ni poseljen, naj bi ljudje srečevali nadnaravna bitja. Kot pove naslednja pripoved, so se vaščani na tem mestu bali ponoči hoditi mimo »Škabarjevega oreha«, za katerim naj bi strašilo krvavo stegno.

/.../ P1: *Nje. Tənle je bla... Mičkeno se vas, ki je bəl raztjegnjena, enmalu ni nač /na manjšem območju ni ničesar/. In təm so rjekli, da je blo krvavo stjegnu. Krvavu stjegnu.*

P2: *Ja tisto se je dosti imenovalo.*

P1: *Je mičkinu vas raztjegnjena, gor umes med hišami...*

P2: *Ku Dulənji del in Gurənji an razmah...*

P1: *An vrt.*

K: *Med Dulənjim in Gurənjim.*

P2: *Ja, še malo nižje je. En delček...*

P1: *Med hišami je taku en vrt in je mičkemu, uonde... Kər je bla təma, so rjekli, da təm je krvavu stjegnu.*

P2: *Nisu hiše kər za drugəm, ma je še en vrt.*

P1: *Drugače se use držijo.*

(136)

Na pasu med obema deloma vasi v Lokvi naj bi ponoči strašilo, zato se ljudje spominjajo strahu, ko so morali ponoči mimo. O tem govori pripoved drugega starejšega domačina, ki se spominja, kako je od strahu pred krvavim stegnom ponoči kar stekel mimo Škabarjevega oreha. O njegovi bližini v istem pogovoru žena pove, da so jo strašili, da naj bi baba, čarovnica jahala zid okrog doline Muhov dol (Pripoved 153 v poglavju o mejnih prostorih, ogradah). Pri Škabarjevem orehu so tudi kurili kres, ki naj bi ga delali zato, »/.../ *da so razgnali štrige!*« (Pripoved 159 v poglavju o križiščih). Mejni pas med dvema deloma vasi se razteza vse do pokopališča na obrobju vasi, kjer pripoved govori o srečanju s prikaznijo, ki je gospo spremljala do prvih hiš v vasi, do območja varnega.

P1: */.../ So pa eni doživljali, veste, kəšni so doživljali. Zdej kaj je bla resnica, ali so jih obstrašli al kaj... Ne vem. Je bla ena žjenska... /.../ In je šla zvečjer, da gre po konja prašat za zjutru, da bi šli uorət /orat/. /.../ Inu, ki je pəršla tule pər žjegni /pokopališču/, da je adən pršu səz žjegna in da je šou z njo tle, kamor so te prve hiše. Do uonde. In potle, kər ga ni blu več. In da ki je pəršla ljes /sem/, buoga, je imjela lasje vse u laft /navzgor/ od straha.*

(137)

Folklorist Orvar Löfgren opozarja, da so prav tovrstna verovanja v nadnaravne sile in obredi odraz socialne krajine kmečke kulture. Nadnaravne sile in razni duhovi so imeli svoje fiksne pozicije v krajini, s čimer so varovali meje in naravne vire. Kot neke vrste teritorialni *rites de passage* so poudarjali občutek, da se je nekaj spremenilo, ko je nekdo prečkal mejo (Löfgren 1981, 31). Čeprav naj bi bivalni prostor v tradicijski konceptualizaciji sveta veljal za »varnega« (Eliade 1987, 1992, 21–23; Radenković 1996a, 47), se imaginarna, pa vendar resnična meja, mesto stika z onstranstvom, od-

pira sredi vasi oziroma na meji, ki deli na zunaj enotno vas na posamezne prostorske enote. Središče vasi tako deluje hkrati kot grško ognjišče in kot mesto komunikacije z onstranstvom

ŠEGE OB IVANJSKEM KRESOVANJU

Šega, preko katere se najpogosteje odraža družbena fragmentiranost vaške skupnosti po prostorskih enotah, je nekdanje kurjenje kresov za sv. Ivana. V vaseh, kjer ni prišlo do notranjih delitev, so prižgali en kres za celotno vas (na primer Gabrovica, Merče in Plešivica, Tomaj, Voglje, Selo pri Štjaku, Gorjansko itn., Pripoved 40, 176, 191, 247).

K: *Ma več kresou, al samu edən?*

P1: *Ne, ne, po en kres se ja nardilo. Cela vas. /.../* (416)

Vendar v nasprotju s pričakovanji o enotnosti vasi sem na Krasu naletela na veliko vasi, kjer so dejavnosti ob kresovanju potekale ločeno, vsaka na svojem delu vasi. Tako, recimo, kresovanje v Komnu ni bilo združevalna obredna dejavnost vseh vaščanov, temveč so se prav v njem odražale različne skupinske identitete znotraj vasi.

K: *Kaj pa u Komnu, ki so bla kašna kresišča in kdaj ste kurli krese?*

P1: *Svjati Ivan je biu. Kurli so jah na Lužh, na Brdih, na Piuki, na Placi.*

K: *Ma štjiri kresi? /.../ Torej niso samo en krjäs zakurli?*

P2: *Ne, ne, ne. Usaki konc je svojga jamu. Zatu kar je blu gorivu na razpolago, u glavnem je biu brin, trnje in ruožje, od vinogradu. To je blu glavnu kurivu in taga je blu pou-suod. /.../* (318)

Podobno je v Pliskovici vsak del vasi, ki ga razločuje osrednja cesta »Paradana«, poskrbel za lastno kresovanje, od Britha prek kala v srednjem delu do drugega konca vasi.

K: *Ki so bli kresi? Ki so delali krese?*

P1: *Vsak del vasi je djelu svojga.*

K: *Vsak del vasi?*

P1: *Ja, krjes, vae /takoj/ po 2. sv. vojni. Tudi ku smo bli pod zavjezniki leta 46, prvi kres smo šli njetit na vrh Volnika, gor na vrh Žjekanca.*

K: *In ki pa tuki, po vaseh?*

P1: *Ma, vsak djel vasi je imu svuj.*

K: *Ma tej deli vasi so bli sprti? /.../ pogovor o kresovanju za sv. Ivana in ne za 1. maj/ In tu za Sv. Ivana je imel vsak del vasi svoje kres?*

P1: *Ivanov kres, ka je bil na enih brjegih, tam gor, na vrhi...*

P2: *Ja, ma tudi tle, mi smo zmerom na Pili...*

P1: *Ja, Pod vrtam, pār Pili, kamorbuodi...*

P2: *Kamor je blo tako zbirališče ljudi...*

K: *Kaj vsak del vasi je imel svoje zbirališče al kaku?*

P2: *Ma, ja. Tle je blo prou taku. Tle rečemo mi, kamor prideš dol od nas, je bil enkrat en star pil. /.../ In so bli ti kresi, ne. Tle pār Pili je bil kres, izpod Vrta je bil kres, na Kržadi je bil kres, u Brithi je bil kres...*

P1: *U Luži je bil kres.*

P2: *Təm, kamor rečejo na Paradanovem konci, so rekli Paradanova luža, təm je bil kres, u Vrabčevem konci je bil svuj kres... Taku so ljudje... So bla pač təm zbirališča /.../*
(129)

Podobno so kurili ivanjske kresove tudi v Škrbini po različnih delih vasi, kot so »*Na vrhi, pār Čuorkli, Na Pili, na križišči, Na Zdolnjem konci, Na kržadi*« (Priповed 332 v poglavju o križiščih).

Najbolj je poudarila ločeno kresovanje po različnih delih vasi sogovornica iz Repna na Tržaškem krasu. Kresovanje je bilo tu strogo ločeno po štirih »kotih« vasi. Združevalno območje vseh delov je bilo središče z velikim kalom in dvema vodnjakoma, kjer so se stikale poti vseh vaških predelov. V medsebojnih odnosih so se vaščani jasno razločevali po pripadnosti različnim »kotom«, pa tudi po svojem mestu v socialni hierarhiji, med njimi je prihajalo tudi do prepиров.

/... O kurjenju kresov na križiščih/ K: *Tu na križiščih še nisəm čula. In tu se vi spouneste še al so vəm pravli?*

P: *Ma nje, so pravli. Zətu, kər kəšənkərət pār nəs u vəsi je blu, recimo, več kresou, zə svjəti Jəvən, ni biu samu adən /eden/. Zdej nərdimo enga. Ma jə blo več kresou. Zətu, ki naša vas je razdeljena na štjəri kuote. Rečəmo mi təmu. Je skori, bi rekla jəs, jə, skoro edina nə Kراسi, al če ne edina, ki ima štiri kuote. In se prou kliče Lazarski kuot, Gabərski kuot, Škabərski kuot. In so štjəri kuoti. In usək kuot jə jəmu svuj kres, kəšənkərət. In so povedli pač, də so... Jəs təga se ne spounem, ma so še živei ljudje, jəməjo sjəndəsət let, neso təku stari. Də so u usakmi kuoti nərdili na enmi svojmi kraji ta kres. Allora /torej/, tle gor, rečmo pār nəs, ni biu na križišči. Jə biu na anmi, kə smo meli en tašən hribček, mičkən. In tən je biu. Ma u Lazərsken kuoti, tən dol je biu nə križišči. Nə cesti. Eko.*

K: *In, ki so bli še ta dva druga kuota?*

P: *A dva druga so bli u kəšnəh krajəh, zdej točno nə vem, no, u usakmi kuoti. /.../*

K: *In so kej hodili med temi kresi? Kəku tu, də so kurlu tulku kresu?*

P: *Sej pravəm. Zətu, kər je blo, je bla vas na kuote. In so bli, ne rječəm, də je biu anta-gonizem. Ma dostikrat, še zməjrəm. Kaj boste vi Škabərci, kaj boste vi Lazərci. Jə blo med, u sami vasi, də je blo hudo. Ma recimo, eko. Mi smo əmeli tə trg, u sredi. /.../ po-kaže risbo v (Guštīn 2004) Jə biu kau, kər je zdej trgovina in tu. Ni biu təku velik trg, seveda, je bla samo cesta tle. Tle so ble vse trte. Tle so dvej štjərni. Je zelo pomembno središče. In tle prou pred trgovino je biu en velik kau. Tu se je reklo, še zmjərəm se reče, Pər kali. Də je na placi, ma recimo, Pər kali. Če uzəmemo. Tu jə biu centər vəsi in tle so bli ti štjəri kuoti. Adən jə biu tle, edən tle, edən tle, edən tle.*

K: *Ceu del vasi se je reklu təku?*

P: *Ja, ta je biu Škabərski zətu, ki tle so bli sami Škabərji. Ta je biu Gabərski kuot zətu, ki jə ku Gabrouca. Baje, də so najbrž iz Gabra izhajali. Tle je Lazərski kuot, kə so bli samo Lazar, priimki. In tle je Nebjəški kuot. Pravijo, starejši ljadje, so rekli nejbrž zərəd tega, ker je biu nejbəl /najbolj/ u zavetju. In zətu so mi rekli Nebjəški. Kəšni tədi Angelski. Ma u glavnem je biu Nebjəški kuot, eko. In təle uokuli təga, iməš ta centər. In usi ti kuoti so bli, ku bi rekla, nejbəl se je imeu za imenitnega Škabərski zətu, ki je biu najvjəči nekako, bi rekli. Lazərski tudi, zətu ki ma tudi zelo lepo hišo. /.../. Sicer privatna, ampak je, kər je jəmu grof svojega poslanca. Recimo tle, kəmər se je zbirəlo*

desetino in tako dalje. Zatu je zelo lepa kamnita hiša, zelo stara, usa sklesana, napisana in tako dalje. Se pravi, ta dva sta bla nejbəl močna. Tu jə blo malo bəl revno in tə tudi malo bəl revno. Ma med təmi in təmi dvemi jə blo taku... Ne rečem antagonizem, ma recimo, so se ponašali, nekako taku. /smeh/ (397)

Iz pripovedi, literature in fotografije (Guštin 2004) je razvidno, da so se okrog središča vasi, *Pər kali*, razprostirali štirje koti: *Lazarski*, *Gabərski*, *Škabərski* in *Nebjəški kuot*. Po izročilu je bil *Lazərski kut* prvi naseljen, tako kot *Škabərske kut* pa je dobil ime po najpogostejšem priimku (Guštin 2004).

Niso pa le šege in navade ob kresovanju tiste, skozi katere je bilo mogoče prepoznati notranje prostorsko strukturiranje vasi. Kot bom pokazala v nadaljevanju, se različne kolektivne identitete znotraj vaše skupnosti, ki se vežejo na prostor, kažejo tudi skozi druge šege in navade letnega in življenjskega ciklusa.

DUALISTIČNA STRUKTURA VASI IN POKOPALIŠČA RODIKA

Vas Rodik se tako v ustnem izročilu kot v drugih šegah in navadah odraža v razločni dualistični prostorski organizaciji, pri kateri pa za razliko od zgoraj omenjenih primerov ni videti povezav z družbeno hierarhijo. Rodik, ki navidezno deluje kot strnjena vas, je v osnovi razdeljen na dve polovici vasi, ločeni s potokom, ki poteka od izvira Ušivnik na vrhu vasi pod zemljo čez celo vas in naprej nad površjem deli tudi celotno Rodiško polje na dve polovici. (Slika 28, 37). Eden izmed obeh delov, Podluzja, velja v izročilu za najstarejši del vasi ali kot vas, kamor naj bi se naselili ajdi, mitizirani prebivalci Ajdovščine, antičnega in prazgodovinskega najdišča nad Rodikom (Hrobat 2005, 102). Po pripovedih naj bi v tem delu stala najstarejša cerkev, katere dele so našli med prekopavanjem vrta.

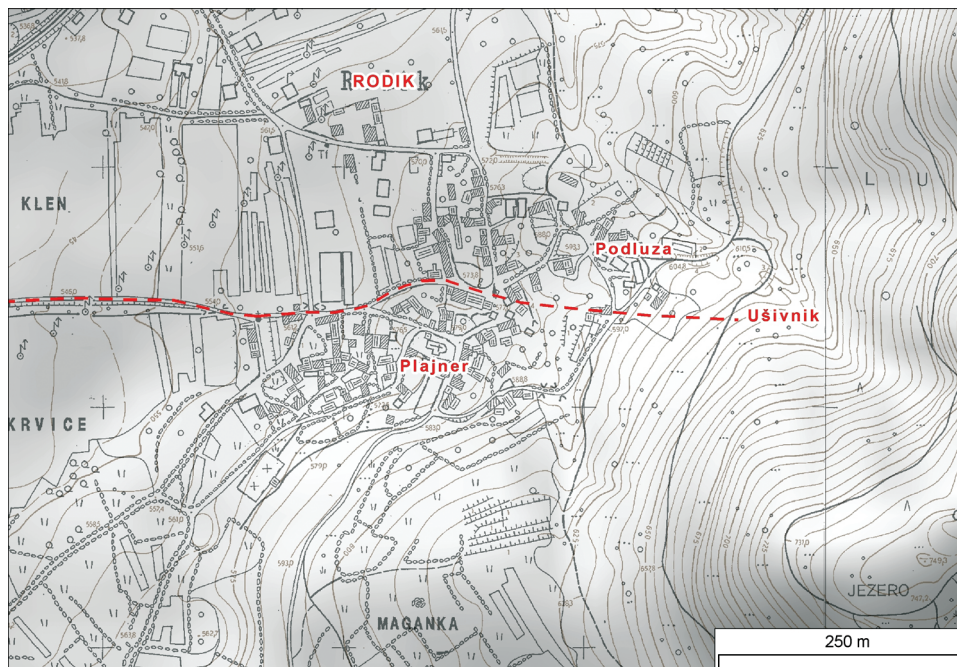
P1¹⁴¹: /... študentom o Podluzi/ Ta prvotna lokacija postane socialno nepriporočljiva. Tisti, ki dajo kej na sebe ne bojo gradili tuki. Ampak bojo v spodnjem delu gradili. In tuki cela vrsta strašno zanimivih zgodb o tem.

P2: Pozimi ne greš vječ z avtəm guor, tə je sneh. Kər pada sneh. In tu je bla hiša tudi, kəku je use obzidəna uokəla /okoli/, ne. Tistu, use zəvjəlbənu je tu. /.../

P1: /.../ Tu se rječe Podluzo. Tə so se nəsəlili prvi prebivauci. Təku predvidevəjo, kə na usakmi dvorišči, če gremo pogljədət, ima vsak svuj vodnjak, štjərna, obzidna in nutri je vuoda. Tənlje se ləpu vidi še ena. Je dobru ohranjena, təm tudi. In tə je bla prvotna cjərkvica. Prou na təji vzpetini. In ku je ta /.../ kopu tu, ki guori jə biu vrt, ma so zmiri pravli, də je bla ena cjərkvica. Sam ni nobjen vedu kdaj, nje. In potem, ku je kuopu, jə najdu ta stəbər nutri zəsut. /... o kraji obdelanih kamnov/ Ta jə bla taužənt pjəsttu, ja tisoč pjəsttu, jə bla še obstojna ta cjərkvica te /tukaj/. Potem so to cjərkvico podrli in so sezidəli zdejšnjo cjərkku tən duol. Jənu, tən u təji cjərkvici jə samu še en kip Mati buožja z Jəzusəm. /.../¹⁴² (438)

¹⁴¹ Božidar Slapšak.

¹⁴² Po pripovedi Majde Peršolja naj bi se ljudje križali na mestu stare cerkvice v Podluzi, čeprav je ni bilo videti (26. januarja 2006).



Slika 37: Vas Rodik deli na dva osnovna dela potok Ušivnik, ki deli na dvoje vas in polje
(© GURŠ; Izdelal: Sašo Poglajen).

Majda Peršolja iz Rodika me je opozorila na zelo staro izročilo o tem, da je bil Rodik v najstarejših časih razdeljen na dve vasi, Podluzo in del pri današnji cerkvi, po njenem mnenju »Babenski kraj«, ki ju je ločeval zelen pas vrtov in sadovnjakov. S tem izročilom je začela eno izmed svojih pripovedi.

Enkrat dolgo nazaj, je bila vas Rodik razdeljena na dva dela; na Podluzo in na vas pri cerkvi. Vmes so bili vrtovi in sadovnjaki. /.../ (Peršolja 2003, 19).

V bogatem ustnem izročilu Rodičanov o ajdih z Ajdovščine nad Rodikom (Peršolja 2000) je mogoče prepoznati določene zgodovinske drobce o značilnostih staroselcev z arheološkega najdišča, o njihovem življenjskem okolju, kažejo pa se tudi konfliktna situacije med populacijo nad vasjo, ajdi, in Rodičani spodaj (Hrobat 2005). Stike med obema populacijama lahko nakazujeta tudi ohranitev staroselskega imena *Rundictes* v toponimu vasi (Slapšak 1997) in možnost nadaljevanja staroselskega kulta nad rimskodobnim grobiščem v bližini Ajdovščine nad Rodikom (Hrobat 2004). Vedoč, da v ustnem izročilu nasploh ajdi navadno nastopajo kot mitični »Drugi«, pogani ali/in velikani (Hrobat 2005, 100), se zdi, kot da bi delitev na dva dela vasi odražala temeljno nasprotje med »nami«, »Rodičani« in »Drugimi«, ajdi, staroselci. Na Podluzo se vežeta dve ločeni izročili; prvo o najstarejšem delu vasi, drugo o prvih prebivalcih, ajdih, ki naj bi se tam naselili. Iz njiju bi posredno lahko sklepali, da imata dve polovici vasi tudi različne prednike.

Da bi lahko resnično govorili o različnih rodovnih strukturah, bi morda nakazoval podatek, da se prostorska dualistična delitev vasi odraža celo na pokopališču. Poleg ločitve na otroke v enem delu, duhovnike in premožne kmete v srednjem delu in v tretjem delu mlade ter neporočene, se je desni del pokopališča delil po prostorskih enotah vasi. Ob vratih so bili »Podlužani«, sledil je prostor za »Ulčarje« in »Plajner«, zadnji pa je pripadal »Babencem« (Peršolja 1997, 142). Podobno izvemo tudi od Radota Lukovca, ki pojasni, da je sedanje pokopališče (nekje od 1880) obdržalo strukturo starega. Razdeljeno je na »ledih« fante ter dekleta, otroke, na sredini je križ in župniki, na zahodni strani pa najprej Podluza, Zgornja in Spodnja ulica, na drugi strani pa Babenski kraj.¹⁴³ Struktura vasi je bila očitno tako pomembna za delovanje skupnosti, da se je odražala celo v organizaciji prostora na pokopališču, za kar bom nadaljevanju pokazala primerjave.

Delitev vasi se je pokazala tudi pri profanih dejavnostih, kot recimo, ko si je opravljanje javnih del, »rabute« razdelilo po deset hišnih lastnikov skupaj. Desetnije so tako bile »Podluška«, »Plajnarska«, »Guranjska«, »Dulanjska«, »Gornja Babenska« in »Dolnja Babenska«. Odločitve so sprejemali v središču vasi, pri potoku oziroma »komunski štirni« (Peršolja 1997, 138).

Čeprav se zdi pokopališče razdeljeno na manjše prostorske (rodovne?) enote, se zdi, da sledi osnovni dualistični strukturi vasi. Močno dualistično strukturo, ki se kaže že skozi ustno izročilo o najstarejšem delu vasi, še posebno izrazito odražajo druge šege in navade. Ena izmed teh je bilo pustovanje. Po pripovedi Rada Lukovca iz Rodika so bili fantje pri pobiranju klobas po vasi razdeljeni v dve skupini – v eni so bili prebivalci Podluze, v drugi preostali. Vsaka od dveh skupin je imela tudi svojo gostilno, v kateri so zaključili pustovanje, pri Linču Babenci, ostali pa pri Čehu. Po njegovem pripovedovanju so se vaščani vedno delili v osnovi na Podluzo in Plajner.

Toliko bolj šokantno se zdi, da se je dvodelna struktura vasi odražala celo v prisostvovanju pri cerkvenih mašah. Kot pove Rado Lukovec, so ženske iz Podluze in nadaljnje iz Gornje in Spodnje ulice sedele na levi strani cerkve, »pri Jezusu« (op.: glede na oltar), medtem ko so ženske iz Babenskega kraja sedele na desni, kar je še danes navada starejših gospa. Pri možeh se strukturiranje ni odražalo, saj so bili skupaj v zakristiji.

Če najprej povzamemo petdelno strukturo vasi, ki se je pokazala skozi gradivo, je ta sledeča: na zahodu »Babenski kraj« in »Plajner«, na drugi strani potoka proti vzhodu pa »Podluza«, od tod se je kasneje poselitev razširila še v »Guranjo« in »Dulanjo ulico«. Med »Plajnarjem« in »Babenskim krajem« na južni strani potoka je bila po izročilu zgrajena današnja mlajša cerkev (Peršolja, Pregelj 1997, 95).

Iz vseh omenjenih šeg in navad, strukture pokopališča ter vasi in ustnega izročila je mogoče sklepati, da se kompleksna razdelitev vasi na pet delov naslanja na osnovno, najbrž najstarejšo dualistično delitev vasi. Ta prostorski dualizem je razviden iz sledečega govora.

P: /... o potoku/ Duol do, skuzi celo vas ja pokrit. In tan pride van. Na pulji pride van in tječe po pulji. Do Pilja je puotok, ja.

¹⁴³ Za arheologe se zdi zanimiva informacija, da naj bi bil prvi grob na novem pokopališču namenjen bogatemu vaščanu.

K: *A niste reku, da so tud vasi pol ločli. Mislām, deli vasi, al kaj?*

P: *Od potuoka, uod tega potuoka kje /tja/ je Podluzo in kje je Babānski in Plajnārski kraj.*

K: *Babānski in Plajnārski, in puol Podluzo, pa še četrtu je blu neki.*

L: *Ja, tā so rjekli še duol staze. Ke duol. In tu jā bla Dulānja in Gurānja ulca. Ma, jā blu use Podluzo. Samu ta puotok je luoču vas na dva dela, nje. (442)*

Rodik se zdi na prvi pogled edinstven zaradi tolikih načinov, skozi katere se odraža večdelna prostorska struktura vasi, ki pa se v osnovi naslanja na osnovno dualistično strukturo. Vendar je posamične primerjave mogoče najti tudi na slovenskem območju, kompleksnejše odraze delitve naselij tako v šegah in navadah kot v izročilu pa najdemo tudi drugod po Evropi in svetu.

RODOVNA STRUKTURA POKOPALIŠČ IN DUALISTIČNI SISTEMI

Strukturiranju pokopališča po prostorskih enotah vasi, kot smo jo videli v Rodiku, je mogoče najti primerjave pri rodovni delitvi pokopališč v Makedoniji. Po navedbah Ljupča S. Risteskega se struktura tradicijskih naselij v Makedoniji odraža na pokopališčih. Pokopališče je lokacija, ki najteže prenaša premestitev, dislokacijo ali vnos drugih sprememb. Prostorsko je strukturirana po vaškem rodovnem sistemu. Po makedonski ustni tradiciji vsi pripadniki natančno poznajo rodovno strukturo grobov. Vsak rod ima v lasti nekaj desetlin grobov, ki so skoncentrirani na določenem delu pokopališča (Risteski 2005, 209). Primerjave iz Makedonije tako resnično nakazujejo, da bi lahko različni prostorski deli Rodika in ustrezajoči deli pokopališča pripadali različnim rodovom.

V Kropi je delitev trga kompleksna. Poleg dualistične delitve glede na potok Kroparica oziroma mostov se je delila še na Zgornji, Spodnji in Srednji konec. V Zgornjem koncu so živeli oglarji in rudarji, medtem ko so v drugih dveh delih živeli obrtniki, »gospodje« in njihovi kovači. Rivalstvo med levim in desnim bregom se je izražalo pri otrocih, ki so se družili med seboj le po posameznih predelih in niso sprejemali prišlekov z druge strani. Hkrati so bili razdeljeni na tri »konce«. Prostorska in nanjo vezana socialna struktura je prišla najbolj do izraza ob prazniku sv. Janeza Nepomuka (16.5). Takrat so otroci okrasili znamenja na obeh straneh mostov v Zgornjem, Srednjem in Spodnjem koncu in s palicami in koprivami čuvali, da ni kdo od otrok z nasprotnega reka prečkal mostu (Šmitek 1973, 33–34). Zdi se, da je antagonizem med deli vasi v Kropi prešel v otroško folkloro.¹⁴⁴

Omembe ločenega pustovanja po dveh delih vasi je mogoče opaziti pri opisu pustovanja na Velikih Blokah, pri čemer je med obema skupinama maskiranih mačkur lahko prišlo tudi do pretepa. Tudi pri bohinjskih šemah je otepanje potekalo ločeno v Srednji vasi (spet ime!), in sicer posebej skupina kmečkih in posebej kočarskih fantov. Pozornost zbujata tudi obredni tek mask »sovrnikov« v Kobaridu, ki so tekli od vzhoda proti zahodu, in natančno določena trasa obrednega teka »blúmarjev« iz Črnega vrha nad Nadižo v Benečiji (Kuret 1984, 300–302, 122, 392; Križnar 1979, 196). Ker doslej raziskovalci niso posvečali toliko pozornosti strukturizaciji vasi, ni znano, ali so zgoraj naštete šege povezane z drugimi izročili o strukturi vasi tako kot v Rodiku.

¹⁴⁴ Zahvaljujem se Zmagu Šmitku za opozorilo na kompleksno prostorsko organizacijo Kroepe.

Celo nenavadni delitvi Rodika skozi liturgične obrede v cerkvi je mogoče najti primerjave, in sicer pri francoskem trgu Saint-Santin, ki je razdeljen med Cantal in l'Aveyron. Naselje je razdeljeno na dve skupnosti, Saint-Santin-de-Maurs in Saint-Santin-d'Aveyron, vsaka s svojim županstvom, šolo, pokopališčem in barom. Pri krožnem izvajanju maše po cerkvah v obeh delih se prebivalci iz Aveyrona namestijo na desno stran cerkve, ti iz Cantala pa na levo (Dragan 1999, 142–143)! Pri tem velja opozoriti, da v primeru Rodika in Saint-Santina ne gre za razporeditev ljudi v cerkvi po socialnem statusu, kot recimo v Predgradu, kjer so premožni sedeli v klopeh, mali kmetje, osibarji in bajtarji pa so stali (Makarovič 1985, 56).

Iz srednjeveških pisnih virov za Romunijo je razvidno, da so bile moldavske vasi od svojih začetkov vezane na dve polovici, pri čemer je bila predmet donacije, prodaje pogosto le ena polovica. Med štiristo akti prodaj, donacij itd. med letoma 1450 in 1520 je 58 vasi dualističnega izvora. Ponekod se polovice vasi manifestirajo zgolj v obrednih trenutkih, podobno kot v Rodiku. V vasi Runcu se za Božič in na Ivanje oblikujeta dve skupini pevcev po polovicah vasi, po polovicah praznujejo novo leto v ločenih hišah, medtem ko se za praznovanje sv. Treh kraljev združijo v enoten obred ob reki, ki vas deli na dvoje. V vasi Gaujani sta dve polovici razdeljeni na štiri četrti, ki naj bi imele štiri prednike. Nekoč je bila cerkev »spredaj«, novo pa so zgradili namesto smreke »zadaj«. Ta smreka je imela vlogo skupnega obrednega središča, saj so se pri njej zbirali mladi za praznovanje božiča. Profano središče je bilo drugje, v bližini mosta, ki združuje polovice. Na tem mestu je bila gostilna, tu so ženske skupaj prale perilo in tu se je na dan sv. Treh kraljev nekoga vpeljalo in vaščane poškopilo z vodo. Pri številnih naseljih, pri katerih Radu Dragan opaža binarno strukturo, se odraža antagonizem med polovicama vasi: kar je spodaj, je manj dobro, kar je zgoraj, dobro, v smislu bolj izobraženih, bolj pridnih in bolj bogatih prebivalcev. Enako velja za vas Menden pri Bonnu v Porenju, kjer se prebivalci obeh polovic, ki imata ločeno družbeno in administrativno življenje, srečujejo v eni cerkvi, na enem pokopališču in v skupnih letnih procesijah (Dragan 1999, 128–150). Radu Dragan našteje še veliko primerov binarne strukture naselij in zemljišč v Romuniji in Evropi, vendar za namen dokaznega gradiva se bom tu ustavila in se usmerila na vprašanje vzroka dualističnih organizacij naselij.

POSLEDICA DRUŽBENEGA RAZSLOJEVANJA?

V pripovedih o kurjenju ločenih ivanjskih kresov po delih vasi se ne zasledi le tega, da različne prostorske enote pripadajo različnim rodovom (priimkom), temveč tudi skupinam različnega družbenega statusa. Razporejenost prebivalcev po družbeni hierarhiji je bila najbolj jasna pri pripovedovalki iz Repna na Tržaškem krasu, ki omenja vzvišenost in večje bogastvo prebivalcev dveh »kotov« vasi. Ta dva sta bila v antagonizmu z drugima dvema, bolj revnima predeloma vasi, med njimi so bili tudi prepiri (Pripoved 397). Nasprotje med dvema proti dvema kotoma vasi, ki potemtakem tvorita dve polovici, spominja na zgoraj opisane dualistične sisteme nemške in romunskih naselij, pri katerih sta dve polovici vasi v antagonističnem nasprotju dobro/slabo, bogato/revno (Dragan 1999, 137–138). Tudi pripovedovalec iz Svetega posebej izpostavlja bolj bogat predel vasi, kar nakazuje prostorsko razporeditev glede na družbeno hierarhijo (Pripoved 282).

Socialno-prostorsko strukturiranost je mogoče prepoznati v vasi Kaloskopi v srednji Grčiji (Tzavaras 1979, 160–162). Predel popov (fr. *quartier des popess*) je bil najbolj bogat, držal se ga je sloves učenosti, omikanosti in dobrih manir. Prostorsko je bil najbližje studencu, zato je imel privilegij pri delitvi vode. Podoben status so imeli prebivalci »griča« (fr. *quartier du coteau*), nižji družbeni status pa prebivalci »soseske« (fr. *quartier du voisinage*). Slednji so bili v glavnem pastirji, ki so se potegovali za žene iz »predela popov«. Najbolj odmaknjen, tako prostorsko kot socialno, je predel »ciganov«, ki se nahaja onstran toka studenca. Po ustnem izročilu naj bi ga ustanovili »cigani«. Prebivalci najbogatejšega »predela popov« niso dopuščali poročnih razmerij z možmi tega predela vse do okoli leta 1920. Najpomembnejši točki vasi poleg studenca, »trg« (med glavno cerkvijo ter šolo) in tržnica, ležita v zgornjem delu »griča«, natanko napol poti med najbogatejšim predelom in »predelom ciganov« (Tzavaras 1979, 160–163). Strogo razločevanje med »Nami« in »Drugimi«, »cigani« v primeru vasi Kaloskopi, med katerimi niti poroke niso dopuščene, je morda primerljivo s podobnim razločevanjem v Rodiku med »Nami«, »Rodičani« in ajdi, »Drugimi«. Oba antagonistična predela sta pri obeh vaseh ločena z vodo, potokom. V rodiškem izročilu najdemo celo primerjavo med »cigani« in ajdi, saj naj bi slednji »imeli črne lasi in zateglo kožo /rumenkasto polt/, tako, kot jo imajo danes kaki Siciljanci ali Cigani. /.../« (Peršolja 2003, 19; Hrobat 2005, 102).

Prva hipoteza, s katero bi lahko pojasnili tako izrazito družbeno hierarhijo in antagonizme med različnimi predeli vasi, bi bila lahko vezana na procese socialnega razslojevanja kmečkega prebivalstva. Iz primerov drugod po Sloveniji je znano, da so se nižji sloji kmečkega prebivalstva naselili ločeno od bogatejših kmetov. Tako so se na primer osrednjemu delu kmečkih domov v Pregradu v Beli krajini v 18. stoletju pridružili bajtarski in osibeniški domovi. Prostorsko so se ločili, tako da so se namestili v gornjem ali spodnjem delu, v stran od glavne poti in na slabšem skalnatem zemljišču (Makarovič 1985, 71). Spomin na hierarhično ločevanje je bil še do nedavnega živ v Spodnji Besnici na Gorenjskem, kjer je bilo naselje kajžarjev na Trati, na skupnem srenjskem zemljišču, strogo ločeno od kmečkega naselja, ki so ga imenovali »na kmetih«. Na franciscejskem katastru Zgornje in Spodnje Besnice so prepoznavna gruntarska jedra vasi, zraven pa kajžarske in bajtarske enote (Novak 1975, 239–240).

Ena izmed hipotez vzroka nastanka različnih predelov vasi, ki se odražajo v različnem družbenem statusu prebivalcev, so resda lahko procesi razslojevanja kmečkega prebivalstva ali različne rodovne kolonizacije. Po drugi strani pa se takšna hipoteza še vedno ne zdi dovolj obširna, da bi pojasnila toliko primerov strukturizacije naselij, pri čemer je socialna hierarhija lahko le eden izmed mnogih vidikov odraza antagonizmov. Kar se namreč najbolj pogosto ponavlja, je neka osnovna dualistična struktura vasi, ki se aktivira v določenih trenutkih skozi izročila o različnih prednikih ter skozi šege in navade. Še posebno v Rodiku je dualistična struktura vasi močno izražena tako v ustnem izročilu, pokopališču kot v drugih šegah in navadah, s tem da se na eno polovico navezuje izročilo o najstarejšem delu oziroma o naselitvi ajdov, ki jih je mogoče razumeti kot dejanske prebivalce zgornjega arheološkega naselja ali v smislu »Drugih«.

ODRAZ KOMPLEKSNIH STRUKTURIRAJOČIH PRINCIPOV MIŠLJENJA?

Že Claude Lévi-Strauss je zavrgel vsakršne dvome o obstoju dualistično organiziranih družb na primerih diametralnih struktur naselij in družbenih sistemov iz Južne in Severne Amerike, Melanezije in Indonezije. Primer kompleksno organizirane dualistične strukture naselja in družbe je bil že naveden v poglavju o »uprostorjenju« spomina, in sicer gre za vas ljudstva Bororo v Braziliji. Zanj je značilen zapleten princip delitve vasi na dve polovici s središčno moško hišo in razvrstitvijo klanov, ki je urejal celo vrsto socialnih vidikov in kulturnih praks, od poroke in pogrebov do pravil druženja, dedovanja itn. Še bolj pomembno je Lévi-Straussu spoznanje, da so navidezno dualistični sistemi daleč od tega, da bi bili simetrični, temveč so v resnici le izkrivljene podobe mnogo bolj kompleksnih sistemov. Na osnovi tovrstnih struktur Claude Lévi-Strauss razvije idejo logičnega dualizma kot univerzalne strukture človeškega mišljenja (Lévi-Strauss 1989, 131–161, 2004b, 207–214).

Glede na to, da so etnologi po vsem svetu odkrivali kompleksne binarne principe strukturiranja družbe in prostora, se Radu Dragan sprašuje, ali ni odsotnost tovrstnih podatkov za Evropo zgolj posledica tega, da etnologi nanje niso bili dovolj pozorni. Na številnih primerih antagonizmov med polovicama naselij v Evropi, kot so navedeni zgoraj, pokaže, da so tudi v Evropi obstajale dualistične organizacije. Opozicija med deli se lahko odraža v mnogih oblikah, kot so levo/desno, visoko/nizko ali središče/periferija (Dragan 1999, 128–150). Za razliko od dualistične strukture središče/periferija, navadno ustrezajoče dvojici sveto/profano, ki so jo raziskovalci prepoznavali tako v kozmoloških koncepcijah (Eliade 1987; Michel 1994; Radenković 1996a, 49–79) kot v antičnem ter sodobnem prostoru (Lévi-Strauss 1989, 132–138; Risteski 2005, 228–261; Guettel Cole 2004, 74–78; Vernant 2001, 147–269 itd.), pomen ostalih binarnih struktur ni bil obravnavan. Nekateri etnologi in folkloristi so sicer opazili delitev fizičnega prostora na zgoraj/spodaj skozi toponime in izročilo (npr. Risteski 2005, 224–227), vendar tega niso preučili v odnosu do obredov in prostora.

Radu Dragan je sledil pravilom strukturiranja naselij v Evropi predvsem skozi obredne in identifikacijske elemente v perspektivi prostora. Z analizo mnogih zgoraj naštetih vasi v Romuniji in drugod po Evropi avtor potrди opažanja Lévi-Straussa o kompleksnosti razmerij, ki se skrivajo izza dualističnih sistemov, in doda, da je ravno ta asimetrija princip njihovega delovanja. Hipotezo je mogoče prikazati na primeru vasi Bărbătesti, kjer izročilo o skupnem predniku poudarja skupen izvor vseh vaščanov, medtem ko hkratno izročilo o dveh ustanoviteljih pojasnjuje ločen izvor dveh polovic vasi. Reka ustvarja os sever-jug, medtem ko os vzhod-zahod deli vas na polovice. Vas ima enajst četrti, pri čemer se ena razteza čez obe polovici vasi, obstaja pet cerkev, vsaka s svojim pokopališčem, toda le dve župniji, ki ustrezata vaškima polovicama. Polovici se manifestirata v trenutkih, ko je treba zopet določiti središče, ko se vnamejo prepiri za lokacijo središča – ga potrditi nad mejo »zgoraj« ali ga prestaviti »spodaj«. Do letu 1830 so maše izvajali v vsaki cerkvi, kasneje pa sta dva duhovnika izvajala mašo po sistemu kroženja v petih cerkvah. K vsaki izmed njih so gravitirali dva do tri predeli. Za udeležitev pri maši so morali prebivalci več predelov prečkati reko. Vendar se samo en predel razteza čez mejo obeh polovic in pripada dvema cerkvama. Ravno v tem predelu Radu Dragan prepozna neravnovesje, ki povzroča delovanje sistema. Enotnost vasi se zdi odvisna od delovanja meje: obstaja

bolj ali manj poudarjeno neravnovesje med polovicama in treba si je izmisliti prekršitev razločevalnega pravila, da sistem dualistične organizacije lahko deluje. Polovici večine vasi združuje ta popačeno dualistična struktura, zaradi katere vaščani občutijo pripadnost skupnemu ozemlju, polovice pa se aktivirajo in manifestirajo le v določenih trenutkih, ob obrednih dejanjih ali ob redefiniciji središča. Delovanje prostora na osnovi binarne opozicije primerja s prepovedjo incesta med Zemljo in Nebom v kozmogonskih mitih. Če prepoved incesta, z namenom ločitve na dvojje vsega »izvornega«, omogoča »delovanje« družbe, bo enako veljalo za delovanje prostora (Dragan 1999, 128–150).

Različne identifikacijske elemente in obredne dejavnosti, ki strukturirajo prostor kraških vasi na dve antagonistični polovici, na katere se lahko naslanja še bolj razčlenjena strukturizacija, je tako mogoče razumeti kot posledico nekih univerzalnih principov človeškega mišljenja, ob tem pa ne gre izključiti niti posledic hierarhičnega razslojevanja in kolonizacijskih tokov. Zdi se, da bi lahko tolikšno razširjenost dualističnih struktur tako v svetu kot v Evropi, za katerimi se skrivajo bolj kompleksni sistemi strukturiranja, lahko pojasnili po principu splošne strukturirajoče logike mišljenja. Navkljub kritičnosti do strukturalističnih idej Claude Lévi-Straussa, še posebno z vidika zanemarjanja zgodovine in subjekta (Monaghan, Just 2000, 46), se zdi njegova teorija o binarnih logičnih sistemih najbolj razlagalna, še posebno s tem, ko poudarja veliko bolj kompleksne sisteme in asimetrije. Po mnenju Radu Dragana je ravno ta asimetrija tisti element, ki omogoča delovanje sistema. Ta ni rigidna, temveč se aktivira le v določenih trenutkih (Dragan 1999, 143–150). V Kropi se kompleksna dvo- in tridelna struktura trga manifestira skozi otroško folkloro ob praznovanju sv. Janeza Nepomuka. V Rodiku se bipolarnost družbenega prostora manifestira skozi šege in navade pri pustovanju, pri liturgičnih obredih, delovnih šegah in na pokopališču, v drugih kraških vaseh pa se kaže ob ivanjskem kresovanju. V Kropi in Rodiku je posebej izpostavljena voda, potok, ki vas deli na osnovni dve polovici, nanjo pa se naslanja bolj kompleksna delitev. V Pliskovici je osnovna ločnica cesta, »Paradana«, v Repnu pa se koti razvrščajo okrog središča, kjer je zopet voda, kal. Pri Kropi se zdi še posebno zanimivo, da se morata na določen dan v letu polovici jasno razločiti, kar se kaže v otroškem straženju mostov pred nedovoljenimi prehodi prebivalcev oziroma otrok druge polovice. Ali naj gre za različno kolonizacijo ali družbeno razslojevanje, se zdi, kot da je za delovanje sistema potrebna ločitev na dve polovici (ali več), ki v medsebojnem preigravanju tvorita enoto. Nenazadnje je ta dualističen princip delovanja mogoče prepoznati pri večini toponimov naselij, kar je najbrž posledica našega vsakdanjega strukturiranja okolja in stvari na gor/dol.

ZAKLJUČEK

V poglavju o percepciji prostora skozi ustno izročilo smo videli, da se prostor ne zamišlja kot tridimenzionalni sistem po sodobnem zahodnjaškem modelu, temveč se trem vidnim silam dodaja četrto dimenzijo, ki predstavlja onstranstvo. Da se človek ni povsem izgubil v nepredvidljivem prostoru, je vzpostavil določena pravila, ki določajo mesta vstopanja nadnaravnega v tostranski svet.

Celotni sistem sloni na strukturni logiki meje, ki kvalificira prostor po principu binarnega logičnega sistema. Meja ni le mejna črta, temveč je hkrati tretji element v sistemu, ki deluje kot posrednik med nasprotjema, ki ju razločuje.

Številna folklorna izročila o prikazovanju, žrtvovanjih in pokopih bitij z območja med svetovi (krvavo stegno, vedamec, kovač, nečisti umrli, tujci, kača, konj itn) so umeščena ravno na ali ob katastrski meji (Rodik, Lokev itd.), kar nakazuje, da so imele srenjske meje posredniško vlogo med tem in »onim« svetom. Tako kot folklorja so morda tudi bronastodobne gomile po Krasu igrale vlogo označevalcev teritorialnih mej. Pojasnili smo, zakaj nekatera mesta v krajini, kot je Vilen vrh pri Slopah ali hribi kače ropotače pri Lokvi, veljajo za tabu – zaradi umeščenosti na liminalnem območju, to je na srenjski meji oziroma na tromejeh. Že od najstarejših časov, še posebno v antiki, obstajajo poročila o žrtvovanjih in božanstvih na teritorialnih mejah, kar je mogoče slediti še v sodobni folklori obrednega obhoda mej, v folklori o nadnaravnih bitjih, njihovih žrtvovanjih in ubojih na srenjskih mejah. Z obrednega vidika se »svetost« srenjske meje odraža v fenomenu mrtvih počival. Gre za obredna mesta, na katerih so se pri pogrebni procesiji ljudje ustavili, molili, zamenjali nosače krst ter položili pokojnika na tla. Mrtva počivala niso naključna mesta postanka, temveč jih večina leži ravno na ali ob katastrskih mejah. Nekaj izjem je ob vodi, ki je podobno kot srenjska meja veljala za posrednika z onstranstvom. S tega stališča postane razumljivo, da so se ravno na teh mestih odvijale obredne dejavnosti. Te je mogoče razumeti kot obrede prehoda, prekoračitve, ki so so po van Genneповi teoriji del tradicijskega koncepta mej.

Glavno vlogo posrednika na mejah ima folklorni lik kače, ki se še posebno pogosto pojavlja na tromejeh vaških posesti. Če meje srenjskih posesti predstavljajo skrajni rob izгона nevarne pošasti, torej skrajno mejo »človeškega«, se skozi apotoropejske obrede njenega izganjanja meje vzpostavljajo znotraj meja človeškega bivalnega prostora, okoli dvorišča. Po eni strani je v kači kot binarni opoziciji ognja v zaščitnih obredih mogoče prepoznati slovanski mitični lik Velesa, ki pije mleko pri živini, domuje v koreninah drevesa in se ga s prejo in podobnimi dejanji ob pustu lahko prikljče v hišo. Po drugi strani pa je enega najbolj arhaičnih simbolov mogoče vpeti v veliko širši primerjalni kontekst folklore širom Evrope, ki je poudarjal povezavo med kačo in žensko. Posredno je kača povezana z devico Marijo na dan Marijinega vnebovzetja, ko se pojavlja v krošnjah dreves; Kača pije materino mleko in jo žena rodi; Kača je tako kot ženska žrtvovana za temelj novogradnje. Gre le za nekaj izročil, ki pokažejo, da tako kače kot ženske posredujejo plodnostne sile s svojim stikom z onstranstvom. Vlogo posrednika med svetovoma imajo v tradicijski kulturi tudi tujci, kovači in druga bitja bitja z območja med svetovi, ki na mejah srenjske posesti vzdržujejo oba svetova v ravnovesju.

Krajina je prepletena z mejnimi mesti, preko katerih sile z onstranstva vdirajo v »naš« svet, zato jih je človek z obredi poskušal obvladati. Eno izmed nepredvidljivih in neobvladljivih mejnih mest v krajini predstavlja mrakova stopinja, ki človeku, ki stopi nanjo, odpre prehod v svet mrtvih – človek izgubi orinetacijo in umre. Znotraj katastrskih meja je prehod med svetovi najbolj propusten na križiščih, zato se ob njih v najbolj nevarnem času, na ivanje obredno izvaja zaščita pred vdorom sil z onstranstva (kresi). Kot se Odiseju odpre podzemlje na sotočju dveh rek, se na podobnem stiku treh linij,

na tromeji v Pregarjah vzdigne troglava kača z onstranstva. Zaradi svoje lastnosti posredovanja med svetovi se na križiščih izvaja magične in apotoropejske obrede, na njih se zbirajo čaravnice in druga demonska bitja itd. V poglavju so obravnavana izročila v odnosu do krajine, ki simbolizirajo mesta stika z onstranstvom tako v bivalnem okolju (hiša, dvorišče, vogali, prag itn.) kot v širši krajini (ograde, ceste arheološka najdišča, pokopališča, voda).

Ravno zaradi svoje lastnosti komunikacije med svetovi velja križišče v antiki, kot *mundus* na križišču rimskih središčnih urbanih osi *cardo* in *decumanus*, hkrati za kozmično središče sveta. Podobno se v antični Grčiji ognjišče doma in mesta vzpostavlja na sredini kot središče sveta, točka komunikacije z zgornjo in spodnjo kozmično ravnijo, kar je mogoče prepoznati tudi v sodobni folklori Krasa in Balkana. Kljub temu da se teorije o arhetipskih simbolih kozmičnega svetega središča zdijo presežene, so raziskave pokazale, da se je mogoče vedno znova vračati k tem splošno razširjenim idejam. V izročilu o krajini Krasa je simbole *axis mundi* mogoče prepoznati v drevesih, križiščih, vodi in/ali cerkvi v središču kraških vasi. Na Rodiškem je prostor kozmološko osmišljen z vsaditvijo »prve« lipe iz jame, skozi katero se odpira prehod v onstranstvo. Simbolične predstave o svetovni gori, ki predstavlja središče stvarstva ali svetovno os, so na mikro ravni prevzeli hribi, ki nastopajo pod imenom Gora, zanje pa sta značilni voda in krščanska simbolika (Rodik, Plešivica). Poleg omenjenega Vremščico bogati še izročilo o dvojnosti in o kači velikanki. Kot kozmična gora na makroravni nastopa Nanos, na katerem domuje nadnaravna kača, stoji na stebrih sveta, je poln vode in grozi s povodnijo, kar spominja na kozmogonske mite o svetovnem potopu, ki povrnejo svet v nediferencirano stanje kaosa in odločajo o usodi sveta.

Znotraj območja katastrskih mej velja za liminalni prostor gozd, od katerega se je v toponimu »meja« ohranilo enačenje s hrastovim gozdom. Hrast na splošno velja kot največji posrednik z onstranstvom na Krasu, saj prinaša dojenčke, »tujce« (Pliskovica), v njem se prikazuje Mati božja (Pliskovica) in je na križišču je obdarjen z zdravilnimi močmi (Gropada). V Rodiku se mesta stika z nadnaravnim raztezajo po vsem neobdelanem območju (jame, voda, ruševine), predvsem pa ob glavnih poteh, obljudenih v nočnem, nevarnem času. Zato je bilo treba vsako leto obredno obnavljati meje »varnega« s procesijami okoli intenzivno obdelanih območjih.

Razmejevanje se odraža tudi znotraj samih kraških vasi. Raziskave so pokazale, da ljudje navzven enotno identiteto vaške skupnosti razdrobijo na manjše vaške identitete, ločene po prostorskih enotah, najpogosteje po dulaističnem principu. Notranje strukturiranje vasi se odraža skozi ustno izročilo, toponime in skupinske identifikacije, skozi šege in navade ob ivanjskem kresovanju, ob pustovanju, ob liturgičnih obredih in ponekod pri strukturi pokopališča (Rodik, Kropa). Vlogo razmejevanja prevzame pogosto voda, potok ali cesta, včasih tudi folklor o nadnaravnem, ki označuje mejni pas z onstranskim sredi vasi (Lokve). Polovice vasi, na katere se navadno naslanja še bolj kompleksna delitev, se aktivirajo in manifestirajo le v določenih trenutkih, navadno ob obrednih dejanjih. Primerjave iz Makedonije nakazujejo, da bi bilo mogoče pojasniti strukturiranje prostora vasi in pokopališča po načelu rodovnih enot. Evropske in neevropske primerjave kažejo, da v notranji strukturiranosti vasi ni treba prepoznati zgolj posledico različnega časovnega zaporedja

kolonizacije rodov ali različnih hierarhičnih struktur prebivalstva, temveč tudi splošen konceptualni princip strukturiranja sveta, ki temelji na konceptu binarne opozicije.

Koncepcija celotnega prostora v tradicijskem mišljenju tako deluje po binarni logiki sistema, ki svet drži v ravnovesju. Vendar ta logika ni rigidna, ne deli sveta na »našega« in tujega«, temveč nepredvideno vznikna na mnogoterih mestih v krajini, kot so katastrske meje, križišča, ograde, voda, središča vasi, meje med deli vasi, v drevesu ali gori itn. V prostoru, kjer nič ni varno in zagotovljeno, poteka kompleksna prostorska dinamika nasprotujočih si razmerij, ki v medsebojnem ravnovesju in s prehajanjem drugo v drugega zagotavljajo delovanje sveta.

BABA V MITIČNI KRAJINI IN TRADICIJSKIH VEROVANJIH

»Neka hiša, neki vrt,
nista prostora:
krožita, odhajata in prihajata.
Njuni prikazni
odpirata v prostoru
drug prostor,
drug čas v času. /.../«

(Paz, Octavio 1993. Pripovedka o dveh vrtovih.
V: *Izbrane pesmi*. Ljubljana: Cankarjeva založba)

TRDOŽIVOST VEROVANJSKIH PRAKS V PROSTORU

V zadnjem poglavju bom obravnavala del ustnega izročila, za katerega je mogoče reči, da je materializirano v krajini. Njegov idejni vidik bom obravnavala po komparativnem pristopu, medtem ko bom njegov materialni vidik poskušala preučiti z arheološkega vidika, z analizo njegovega prostorskega konteksta.

Percepciji krajine sem že namenila nekaj besed v začetnih poglavjih, zato naj le omenim tiste teorije, ki jih je mogoče uporabiti kot analitsko-teoretski okvir za razumevanje vprašanja, kako se pretekle ideje in pomeni ohranjajo v prostoru. Po mnenju Michaela Rowlandsa so materialni simboli kot sredstvo nezavednega spominjanja uporabnejši od jezika in govora, in sicer zaradi neposrednega stika s preteklostjo, ki jo utelešajo. Iz tega razloga je verjetneje, da se bo konservativni prenos kulturnih oblik zgodil tam, kjer so ljudje v stalnem stiku z vidnim materialnim objektom, še posebno ko gre za monumentalno obliko (Rowlands 1993, 142–144). T. J. Wilkinson razmišlja, da krajina deluje kot neka-kšna »spominska banka«, ki shranjuje in izgublja svoje pojave skozi čas. Prebivalci, ki so globoko povezani s svojimi krajinami prek tradicije in izkušenj, ohranjajo »dolgotrajni« spomin (Wilkinson 2002, 143). Že omenjeni Maurice Halbwachs opaža, da se spomini na preteklost ohranjajo le, če se »prilepijo« na materialno okolje, iz katerega izhajajo. Da

bi si religija zagotovila lasten obstoj, se mora namreč simbolno pretvoriti v prostorsko dimenzijo, imobilizirati se mora v »stabilnost materialnih stvari«. Zato je izbris spominov na opuščene kulte uspešen le, če se oltarje starih bogov fizično uniči in njihove templje poruši (Halbwachs 2001, 151–152, 172–176; 1971, 117–164).

Folklor o spomenikih ali pojavih v krajini sicer ne odraža natančnih ali zanesljivih vidikov preteklosti, vendar pa pogosto obravnava različne pomene, ki jih spomeniki sprejemajo v času svojega obstoja (Moore 2008, 8). Tok Thompson argumentira, da se tradicije resda spreminjajo skozi čas, vendar se v njih kljub temu še vedno ohranjajo določeni starejši pomenski vidiki (Thompson 2004, 363). Pri večini procesov verovanjskih sprememb je tako mogoče zaznati zgolj spreminjanje zunanje podobe, medtem ko osnova ostaja ista. Kultu sonca je recimo v Valcamonici v severni Italiji mogoče slediti od prazgodovine prek mitraizma (Ianovitz 1972, 6, 100–104) vse do krščanstva, ki je dopuščalo zvezo med Soncem in Kristusom. Cerkev je nasproti kozmološkemu sončnemu bogu postavila moralnega in ga z njim sčasoma nadomestila, tako da je *Sol invictus* postal *Sol Iustitiae*, »Nepremagano Sonce« je postalo »Sonce pravičnosti« (Panofsky 1994, 261–262). Iz zgodovine pokristjanjevanja so poznana obdobja nasilnega in uničujočega zatrtja vsega predkrščanskega, od verovanj do knjižnic, pa tudi obdobja bolj blagih pristopov. Vzorčen primer slednjega so navodila v pismu papeža Gregorja iz leta 596. Ta svetemu Avguštinu ob odhodu v Anglijo svetuje, naj poganskih svetišč ne ruši, temveč naj iz njih naredi krščanske cerkve. Enako naj ravna s poganskimi oblikami bogoslužja, ki naj jim doda krščanski pomen (Kravanja 2007, 163).

Krajina je prežeta s sinkretističnimi informacijami iz folklore, ki vsebujejo tudi mitične vidike preteklosti. V tradiciji, ki je »ukoreninjena« v materialno v krajini, se obdržijo drobci kolektivnega spomina, ki so del vsakdanjega odnosa lokalnih prebivalcev do domače krajine (Hrobat 2007, 49).

FOLKLORNO IZROČILO O BABI

RODIŠKO IZROČILO O BABI

Rodiško ustno izročilo pozna dve vrsti izročil o babi. Eno izročilo govori o kamniti monolitni Babi,¹⁴⁵ drugo pa o »rodiški babi« (Peršolja 2000, 27). Čeprav na prvi pogled delujeta kot povezani, njune povezave ni mogoče neposredno potrditi.

¹⁴⁵ Problem zapisa bajnega bitja babe sem rešila na sledeči način; Ko govorim o babi kot o bajnem bitju, jo tako kot pri drugih bajnih bitjih pišem z malo začetnico brez narekovaja (z izjemo prve navedbe). Ko je gotovo, da se govor nanaša na kamnit monolit, točko v krajini, pišem Baba ali Stara baba kot toponim z veliko začetnico, medtem ko v primeru nejasnosti ali govora o babi kot bajnemu bitju pišem z malo začetnico. Pojmi oziroma besedne zveze, kot so »rodiška baba«, »baba s Trsta«, »stara baba«, »šmrkava baba« itd., kakor jih v narečju imenujejo sogovorniki in ki niso vezani na določen toponim, pišem v narekovajih z malo začetnico. Imena posameznih stvari v narečju in v drugih jezikih (delov stavb, snopov žita itd.) pišem v narekovaju kot »baba«.

Kamnit monolit

Ena izmed struktur v krajini, ki je že v začetku terenskega dela pritegnila pozornost, je kamnit monolit, imenovan Baba, na Rodiškem. Kot sem že doslej pokazala, je okolje Rodika še posebno zanimivo zaradi kombinacije arheoloških naselbinskih podatkov iz časa od prazgodovine do pozne antike na Ajdovščini nad Rodikom, epigrafskih virov (ime za prebivalce *Rundictes*) in izjemno trdoživih tradicij na mnogih mestih, ki bi lahko izvirale še iz predrimskega časa (Degrassi 1954, 92; CIL 5, 698; Petru in Leben 1975, 132; 1983, 225–227; 1999, 161–163; 2003, 249–251; Schillinger-Haeefele 1978, 738–739; Slapšak 1978b, 122–127; 1985; 1997, 20–55; Vidrih-Perko 1997; Hrobat 2004; 2005; 2007; Slapšak in Hrobat 2005a, 2005b idr.).

Naravni kamnit monolit je še do leta 1989 stal v bližini nižinskega prazgodovinskega gradišča Debela griža, približno 1,5 kilometra jugozahodno od Rodika. Po eni pripovedi naj bi šlo za kip, ki so ga otroci velikani postavili svoji materi, po drugi pa naj bi se ženska spremenila v kamen zaradi laži (Peršolja 2000, 26).

Baba je bil kamnit, približno tri metre visok in štiri metre širok blok, v katerem so Rodičani videli podobo ženske s poudarjenimi ženskimi atributi (Slika 38), kot pripoveduje sogovornik z Rodika (na poti proti mestu nahajališča Babe):



Slika 38: Rodiška Baba – kamnit monolit – kot jo je po spominih iz otroštva narisala Jasna Majda Peršolja.

/.../ P: No, te je bla prou, təm, na temi, te je bla tista skala. Ogromna skala! Taku də nobene skale ni take. So skale majhne, ampak ke u uno strən ni nobenga tšnga velizga kamna. In te je stala tista Baba. Prou na samem, kukər da jə kdu prənjesu. In je bla taku ene tri metre visuoka, kaj... ene štjər metre dolga. En tak, velik kamən je biu. No,

in je bil v obliki... Je imela taku, kukar obliko riti, žjanske, in prsa, ne. Uotroci smo vse tu vidli. In puoli, magari, da ne bom zgubu krave, si šou poljubit tisto Babo. Taku da si... En taki pastirski simbol je bil tu. In potem, te... Te je bla, na temi in te gre vodovod. Na temi. No in so jo razstrelili in potem, tu so te skale, so še ostale od te Babe.

K: *Ma, a je bla z enga kosa al...?*

P: *En kuas... Ena skala... Ena skala, kukar, če greste u Trento, ku vidiste tiste skale na samimi travniki. Samu da je bla visoka ene tri metre... Smo mogli jamit, smo imeli enu tako drvu, ki je imelu enih par vej odsečenih, taku malu proč, da smo splezali guor. Taku visoka je bla. Neverjetno, ne?! In tej fanje, ki so delali od kraškega vodovoda... Zanimivu, da kuku bo ta gmota šla u luft, ne. In so jə razminirəli.¹⁴⁶ /.../ (56)*

Baba je stala je na najvišji točki v okolici. Ker je bil z nje mogoč pogled na živino daleč naokoli, so se pastirji pri paši zadrževali na njej (Hrobat 2008a, 410–411). V pripovedih je zaslediti opombo o prepovedi plezanja na glavo Babe, ker naj bi jedla otroke (Peršolja 2000, 26).

Baba in vremenski pojavi

Po ustnem izročilu iz Rodika naj bi »rodiška baba«, kot jo v povedki imenuje Jasna Majda Peršolja, imela moč nad vremenom (Peršolja 2000, 27):

Baba je baba in najboljša je slaba. Ma, tako slaba kot je rodiška baba, je ni na svetu. In kako je gnusna. Prej ko pride v vas, se ustavi na Čelevem in Krasiču. Eno nogo dene na Čuk, se obrne proti Slopam, pokaže Rodiku ret in reče: PRDEC NAGAJA, FITA NE DAJA, VEN NAJ GRE! To ponovi trikrat in potlej prдне. Prdi dolgo dolgo in njena sapa je taka kot ena gorka burja. Potlej se obrne in se poščije in njena voda je kakor gorek dež. In zato rečejo njeni sapi v Rodiku uscanka in dežju uscankin dež. Ko se baba olajša, se odpravi tja v Italijo, v Milan. Ko je že daleč, se obrne proti Rodiku in dvigne krilo in pokaže vse, kar ima spodaj. Takrat se dvignejo oblaki. In takrat rečejo: »Baba je dvignila krilo, nebo se bo zjasnilo, dežja ne bo!« Tako je to.

Baba povzroči južni veter, »šen« ali »jugo«, ki so mu rekli »uscanka« in prinaša južni dež, »uscankin dež« (Pripoved 70). Podobno pove drugi domačin, da dvig krila, to je »zavese«, proti Padski nižini napoveduje lepo vreme.

K: *Neki... A se ne reče neki tudi uscankin dež al ne?*

P: *Ja, so rekli, če baba... Tu se je reku, pregovor... Če baba dvigne krilo, pomeni, drugi dan, da bo lepu vreme. In res tudi, če pogledaste tle pruti Padski nižini, pruti Italiji, čim se təm dvigne, zavesa, rdeče taku nebu, drugi dan je sigurnu vreme. /...odgovarja na vprašanje o skalah, ki so ostale za razstreljeno Babo.../*

K: *Kaj pa neki baba, pa dež, da ku ona ščije, pada dež, al neki takega?*

P: *Ja, ja, tisto je pa drugo. Da je bla ta baba, da je djənlə /postavila/ eno nogo gor na Čuk, eno nə Krəsič in se je razkoračla in təkrət je bil sigurno dež.*

¹⁴⁶ Monolitno Babo so razstrelili delavci pri gradnji vodovoda leta 1989. Rodičani so se v glavnem zavedli pomena povedk o babi in obžalovali njeno uničenje šele po objavi rodiških povedk Jasne Majde Peršolja (2000) in mojem poizvedovanju za njo.

K: *Pa neki burja, a ni tud z burjo povezano?*

P: *Tudi, tudi...*

K: *Ku je prđanla, al kaj?*

P: *Od burje, da baba dvigne krilo, burja bo sigurno. To so ble vse take... Bi reku... Po-vesti. In tu so ljudje prenašali iz roda v rod. In pastirji smo meli največ časa, ku smo... Dānās ni več ne pastjirjev, ne živine, ne nāč. Tākrāt se nās je zbralu po desjāt, živina se je pasla, tu je blu vse čistu, si jo vidu vāle do Hrpelj, in mi smo meli ceeel dopoldne čās gor na tej babi preživiti. /... o otroških igrah/.* (56)

V zgornji pripovedi sogovornik iz Rodika sicer povezuje obe rodiški izročili o babi, tako monolitni kot tisti, ki deluje na vremenske pojave. Morda sem na to vplivala sama kot raziskovalka, saj sem ga, ko sva govorila o kamnitem monolitu, spraševala o povezavi babe z vremenom, po tistem, ko je pojasnil to povezavo, pa se je spet vrnil na Babo kot kamnit monolit.

IZROČILO O »BABI S TRSTA«

Poleg »rodiške babe« je v kraškem (tudi v Rodiku), brkinskem in istrskem izročilu poznana tudi »šmrkava baba s Trsta«. Vedno nastopa v grozeči povedki, ki straši otroke, da je pri prvem odhodu v Trst treba »poštemat šmrkovo /smrkavo¹⁴⁷/ babo in ji /.../ pihat v ret« (Peršolja 2000, 27). V vseh otroških predstavah je baba veljala za gnusno bitje, zaradi česar so se otroci bali hoditi v Trst, kamor so vsak dan hodili njihovi starši. Sogovornica iz Slop v Brkinih¹⁴⁸ se spominja, kako si je kot otrok želela v Trst, a ko je šla prvič tja, jo je bilo strah prav zaradi »stare babe« iz Trsta. Ustrahovanje s tem, da bodo morali ob prvem prihodu v Trst »obāšāt /poljubiti/ šmrkavo babo«, so poslušali otroci iz vseh krajev, ki so dnevno gravitirali v Trst, iz Volčjega gradu (Pripoved 166), iz Dola pri Vogljah (Pripoved 172), iz Štorij (Pripoved 410), z Repentabra (Morato 2007, 56–61), iz Dobravelj (Hadalín, Kocjan 1993, 319) itn. Podobno se spominja gospod iz Sežane:

P: *Matere so hodile v Trst. So nosile mleko, jajca, putar, vse kar je blo... Kmetijske pridelke. Spomladi češnje, grāh, vse kar je zraslo na njivah. In jasno, otroci bi radi šli zmeraj zravan in so se primli mater za krilo, da bi šli ž njimi v Trst. In pol so rekli, da ki si še premlad in pol je vreme in taku naprej. In pol ena od teh zgodb je bla, da so otroci ostali doma, da ku greš u Trst in ku se spustiš dol proti hišam, murāš kušānt /poljubiti/ eno grdo babo, ki ima velike brādavice, je šmrkava, ji teče z nusa in je grda, grda ku hudič, ma ne murāš jāt mimu nje, ne smeš jāt v Trst, te ne pustijo, če je nisi kušnu, evo tu jā vse.*

K: *A, ha, ja, ja.*

P: *In so se otroci bali. Puol, bāl ku so bli veliki, ne, su vidli, da je tu pravlica in pol ku je bla punca stara že štrnajst, petnajst let, je bla dobra že za nest tudi kej na glavi in je rekla mati, pejdi z mano, ne. In pol je rekla, ki je una... Pol pa je ni blu več une.*

¹⁴⁷ »Šmrkav« je kraška narečna beseda za »smrkav«, zato jo postavljam v navednice v analitskem delu, medtem ko jo v zapisu narečnega govora ne izpostavljam posebej, tako kot ne drugih narečnih besed.

¹⁴⁸ Zaradi opolzkosti izročila nekateri sogovorniki pri tej tematiki niso želeli, da navedem njihovo ime, zato omenjam le kraj izvora ali bivanja.

/ Povem o primerih kamnitih bab s Krka, Rodika.../

P: *No, ma pār njih je bla taka zgodba. Tu je bil værjetnu en strah, da so odvræali od... Od tæga... Tæku so tle vsi, v tej vasi, dol kæmær smo mi... Stara vas je bla tu spodi, ne... Je iz vsake hiše šla ena ženska ke dol v Trst. Vsak dan več al mæn.*

K: *A, ha. Tu, vi ste iz Sežane.*

P: *Ja, ma tu so mi stukræt povedali! Smo tu poslušali.* (57)

Otrokom iz Vodice (Vince-Pallua 1995/96, 285), Rodika (Peršolja 2000, 27), Slop in s Postojnskega (Pripoved 429) so grozili, da je treba ob prvem prihodu v Trst »poštemat šmrkovo babo in ji (...) pihat v ret«. V Golcu v Čičariji (na poti v hrvaške Vodice) so otroke strašili, da bodo morali *babo cekit v rit*, to pomeni ji dati »bucko«, poljubčka na rit (Pripoved 443). V Lokvi so otroci poslušali, da »baba s Trsta /.../ *jæma /ima/ velik šmrkelj /smrkelj/ in da boš muogu odjæst /pojesti, vzeti/*« (Pripoved 134). Nekateri so se babe s Trsta spominjali tudi kot izraz, ki so ga izgovorili, ko je nekdo padel in zadel z nosom ob tla.

/.../ P1: *Tistu je druga burka! /smeh/ Če se je šlo v Trst na prvo, posebno prvič, ku gre člouk u Trst, ni poznû, ni vidju murja. Kraševc. In te, ki so bli kanali, po cestah še, člouk je bil radoveden, je gledu murje in ni vidu kanala pred sabu! In pole je pal /padel/ na nus! Da si bješû babu, so rekli pole, ne. /smeh/*

P2: *Da si bješû staru babu! In pole ne vem, tu po vasi ni blo take gneče ku po Trsti, si se zaletela u kæšnega, če probaš it po mesti... So rekli, si obješû šmrkavu babu, staru babu, neki tazga so rekli. /.../ pogovor o tem, da je bil bolj izraz kot ustrahovanje/*

P2: *Ne, ne, tu je blo samu tu. Izraz.*

P1: *Izraz... Vsak ki je pou! /padel/ Ne, ker niso bli asvalti, ku zdej, po stari cesti dol je bil vsakih 10 m kanal, da je odtekala voda uæn s cjeste. In je bil kanal globok, je stopu nutær in je pou na nus. /.../*

K: *Ma pol ste čuli za to šmrkavu babu s Trsta.*

P2: *Tisto ja, tu bi blu tu.*

P1: *Šmrkovu babu... Ku je pou na nus. In je ratu šmrkou! /smeh/* (123)

Kot v Pliskovici tudi v Svetem povezujejo izročilo o babah s padcem, saj »če kæšæn otrok, kær so pršli u mjæsto, ki je gljædu okuli, ki je bil prvikræt, ki je pou /padel/, se je reklo: *Ooo, zdej si objašû šmrkavu babu*« (Pripoved 204)!

Nahajališče »Babe s Trsta«

Zdi se, da se lokacija Babe s Trsta ni navezovala na točno določeno mesto, saj so strašili otroke pred njo prav v vseh okoliških vaseh, ki dnevno gravitirajo v Trst.

/...o babi/ P1: *Ne, ne. Tu je blu... Uotroke so strašli, da niso teli jæt s starši.*

K: *Niste čuli da bi bla na Opčinah? Jæz sem čula, da naj bi bla na Uopčinah ta baba?*

P1: *Te so govorili... Veste, Opčine so ble za næs preveč ustran. Tle je bla puot Bazovica, dol in si bil u Trsti hmali. Čje je pa druga, krej, ne. Tisti so šli tæm z druge strani. /.../* (134)

Najbrž so tisti Kraševci, ki jih je pot v Trst vodila mimo Opčin, babo povezovali s fantano (Hadalin, Kocjan 1993, 319), kot je od starejših slišala sogovornica z Repna.

Ma za naše otroke, mislim za ljudi, ki so šli... To so povedle stare ženice takrat... Ma one, prvi buot, ki so šle v Trst, so mislanle zares, da je bla ena baba šmrkava, ne. In puol so vidle, da z vsağa tæga ni blo nač resnično. In ta človek /op. iz Piščancev/ mi pravi taku, da Šmrkava baba, da so rekli eni špini /pipi/, ki je bila na Via commerciale, zdej dol. In tæm da so se mlekærce odžejale... Zdej zakaj so uoni rekli tej Šmrkavi babi... Je bla šmrkava zatu, ki je bla ta špina, je bla mokra, no, recimo... In tæm, da so se te mlekærce odžejale oziroma lødje /ljudje/, ki so hodili u mesto, in je bil, kukær en... Špina, dej, recimo... Neki, ki je tekla voda, no. Samu otroci naši so misanli... Sploh ne na tu, ne. Sploh so si zares predstavljali kukær, da je ena žjanska, stara, grda, šmrkava, da uoni, če grjaju v Trst jo muorajo pobešat. Ker tu so otroke držali nazaj s tæm, ker če si šou u mestu, si mogu kej otrokam kupæt in dnarja ni blo. In enostavno je blo za jih malo ustrašæt, za jih držat nazaj. /.../ (66)

»Šmrkavo babo« je s staro in obrabljeno fontano, iz katere naj bi tekla voda iz dveh lukenj, nosnic, povezovala tudi gospa iz Štorij.

/.../ K: In ki je tu /op. Baba/?

P1: *Tista starma /op. »Stara cesta«/, ku grjæ sæz Uopænskega vrha, dærektnu duol. Ma puol duol že nizku, u mesti. Kdu ti vej, zdej næ vem več, kæku je. Jæ blu kukær, næ vem, sæ ne spounem, al jæ bla samu fontana. Samu tistu, dæ je tekla vuoda al je blu tud koritu. Tistu pæ se ne spounem. Jæ æmela glavo in sæz nosnic jæ tjekla vuoda, zætu so rjekli Šmærkæva baba! /v nasmehu/ Jæ blu tæku naštímæn kamæn, sklesan, dæ je sæzi nosnic, dæ je tjekla vuoda in puoli so rekli, dæ je Šmærkæva baba. Jæ blu zmjæri muokru. /smeh/ Zætu, ja, ja, tu smo usi vedli te /tukaj/ kaku. /... pogovor naprej o lokaciji, ki se je ne spomne natančno/*

K: *Ste vidla ta kip?*

P: *Ja, ja, mičkænu šje se spounem. Ma starinsku jæ moglu bæt, kæ je bil že vsa... Næ vem, al jæ biu kamæn al cement, ma stræšnu že taku... Tudi grubo nærjenu, næč dæ bi blu lepu, nje. U glavnen se spounem, dæ so ble tiste dve luknji. Dæ je tjekla vuoda væn. / smeh/ Ni blu næč kæšna umetnina al kej. Samu næ vem, al jæ bla samu tista fontana al jæ blu tudi koritu duol, næ vem. Tistu pi ne bi vedla. /... pogovor o tem, da so tam spoznali, da je baba voda in da je bilo splošno poznano izročilo. Ne ve, če še danes obstaja/*

K: *Kaj pa po tej Skali santi se je šlu u Trst?*

P: *O, se jæ šlu, se jæ šlu. Tud, ku smo nosili tistu mesu, prekljætu, prodajæt smo šli z Uobčîn duol, po tisti Skališanti. Še ku nej blu, jæ blu še makadam. Zdej næ vem, če je skuzvæn. Ma nje bi rekla. Buo žjæ guor u Uopænskem, tisti kuos guor, pædi Pikælcæm, pædi /pod/ Obeliskæm. In bæ žjæ, Trst nječe popravlæt, če ni njegovu, al nje, ta kuos. /.../*

K: *In po tej Skalisanti pa ni blu te Babe?*

P: *Nje, nje, samu tæm. Te ni blu næč. Sam pærcele so obdelavæli tæn.*

K: *In kaj se zna, zækaj se reče Skalasantæ?*

P: *Ma næ vem. Ja, in tæd po slovensku so rekli Svjæte štenge /svete stopnice!/*

K: *So rekli Svjæte štenge?*

P: *Ja! Sæm že šlišæla, ma nisæm vedla, ki jæ. In puole smo šli duol, so rekli, ja, tæ je Škalasanta. Puol smo pogruntæli... Al jæ blu kæšnu svetišče, dæ so hodili, ki kje. Samu*

imjə je təkū. Samu jə res taku strmu. /... O veliki strmini klanca, tako da so celo hiše imele stopnice za vhod. Brala je o kamnu nekje iz severne Slovenije, ki so mu pravili »stric«, ki so ga morali poljubiti na rit/ (424)

Sogovornica v srednjih letih se tako spominja, da je bila fontana na mestu, imenovanem »Škalašanta«, ki so mu v narečju rekli tudi »Svjete štenge«, svete stopnice po slovensko.¹⁴⁹ Nenavadnega pomena toponima se v pogovoru o lokaciji Babe zave tudi zbirateljica izročila iz Repna, ki narečno besedo pojasni kot Sveta skala. Po njenem mnenju naj bi ime dobila po izviru vode, ki je bila za Kraševca, ker ni imel površinske vode, skoraj že sveta.

/.../ K: Ma, kaj tu je ta pot dol, təm, ki je obelisk, ki gre taku dol, ki je tlakovana?

P: Ne, ti greš naprej, naprej, naprej, namesto... U Trst se gre normalno, ne po tisti tlakovani, tista je strma... Tisto je Škala šanta. ... Hmmm... Ja, in tud təm pravjo, da je bla... Da se je klicala Svjeta skala, zatu ki baje, da je tudi təm pritekala voda od nekođ vən... Zatu ki za Kraševca voda je bla... Aahaha /op. pomembna/... In glede na tu, da je bla ta, pač, da je tekla voda pod to ali s tje skale, so ji rjekli Svjeta skala. Pole Italijani so tu prekrstili v Škala šanta. Ma da je bla Svjeta skala təm. /... O izvirih na prelomu kraškega in flišnega terena/ (66)

Po nekaterih pripovedih bolj starejših gospa naj bi bila »baba s Trsta« v obliki kamna, o čemer pripoveduje gospa z Opčin, ki se je preselila s Postonjskega.

/.../ K: In ta Baba puol je bla na Uobčinəh al u Trsti?¹⁵⁰

P: Nje, ki je te bla pə nə konfini /na meji/. Ki, ni bla ne u Trsti, ne na Uobčinəh.

K: Ma, ki pa?

P: Ja kəku se je klicəlu, čakite... /... se skuša spomniti med pogovorom/

K: Ma, je bla kəšna skala təm, al fontana. Al kaj je blu təm?

P: Nje, skala ja, skala jə bla, ma za fontano nə vem.

K: Aja, skala je bla? In kaj je bla taka ogromna?

P: Je bla precej velika. Malu na špičəstu, təkū. Ma precej velika, lepa skala.

K: Ma je mela kəšno tako obliko, kə u Rodiku je bla ena taka skala in so rekli, də je ku žjənska. Də jəma glavo, zəske, rət in use.

P: Nje, nje, nej mela glave. Bəl təkū malu guor uokruoglu. Nej mela nəč. Skala.

K: Aha, na uokruoglu guor:

P: Ja, mərd /morda/ so bəl kukər na špičəstu, ma jə zmiri blu na uokruoglu šə.

K: Ma ta skala je še dənəs, al so jo razbili za delət cesto al kej?

P: Razbili, se ne vidi neč, jəz je ne vidim več. /... Nejasno se spominja, da je bila skala ob cesti iz Sežane v Trst in da so jo najbrž ob popravljanju ceste razbili. Morje si zagledal, preden si prišel k Babi. Vse to je slišala že v Postojni. Skala je bila približno enako velika kot človek, če je spomin ne vara. / (429)

Da je bila »stara baba« personificirana v kamnu, se spominja tudi starejša sogovornica iz Sel pri Štjaku, na severovzhodnem robu Krasa.

¹⁴⁹ Tudi v slovarju istrskih besed je *škala* navedena v pomenu stopnic ali lestve (Šarić, Brumgnach 2002).

¹⁵⁰ Zaradi pogovora v cerkvi je gospa zadržana pri obscenih izročilih, kot je to, da je treba *pihət stari babi u rət*.

/.../ P: *Tu je ku prideste z Uopčin /Opčin/ pruti Trsti, ne. Tle smo pustili bicikle, je bla hiša od cest, bi rekli Talijani, casa dei contanjeri, od cestərju. Jəz znam talijansku ku očē nəš, ne. In potem smo šli dol na djesnu. Ki je bla tista cjerkuca /cerkvica/ /... imena se ne spomni, pravi, da je bilo na stari cesti za v Trst/.*

P: *Ja. Ne! Pod Uopčinami, tam dol!*

K: *Pod Uopčinami. Təm ku se reče...*

P: *Je bil en kamen, velik in uonde je bla ena stara, ku en kip! Ben, in tistu, da ste mogla poštemat. Ma jəz nisəm šla nikdər za tem! Slišala pa səm! /... Kot otrok je slišala o kamnu, vendar ga ni nikoli opazila. Vsi so govorili, da je bil kamen stara baba/ (184)*

Kje natančno se je nahajala »baba s Trsta«, ve malokdo povedati. Navedla sem pripovedi, da naj bi bila v bližini »Škalešante«, »Svetih stopnic« ali »Svete skale«, čeprav naj bi po pripovedovanju nekoga iz Piščancev baba v obliki vodne pipe stala na drugi poti.

K: *Ma je blo možno, də je bla ta Škalašanta glīh təm, kəmər je bla ta Baba?*

P: *Uon je rjəku, na ani drugi cesti, də je bla.*

K: *Tu je tej današnji, al kəjtəra je bla?*

P: *Na tej današnji, če gljədəmo. Medtem, ku ta gre po Piščancəh dol, tu kə pravim jəs. Tu se pride u Rojan, invenci /nasprotno/ una se pride tən.*

K: *Ta Sveta skala je pa u Piščancih?*

P: *Ja, Škalašanta. Tu so žjənske hodile. Jə bla najkrajša puot zə nəs za prit u Trst.*

K: *Pipa pa je po današnji, torej?*

P: *Ja, bla! Zdej, ki je bla točno... /... Pove, da se je tudi toponim v pomenu svete skale izgubil iz spomina zaradi italijanskega poimenovanja/ (66, 393)*

Tudi druga, mlajša pripovedovalka iz Senadolic, ki je kot otrok iskala in poslušala o »stari babi« v Povirju, poudari, da fontana kot Stara baba ni bila neposredno na »Škalašanti«. Pozornost vzbujajoča pa je predvsem njena navedba, da naj bi rekli fontani Šmrkava baba zato, ker naj bi stala v bližini javne hiše in naj bi k njej prostitutke hodile po vodo.

P: *Tu je blo na stari cesti, ku je zdej Via commerciale. Od Kolonje dol... Hmmm... Zdej je vse spremenjeno. Ku grjəste po stari cesti dol, prej ku se zəčne ta... Al se že začne, sej ne vem. V glavnem, ki je tista, ki je bla kolonija včasəh, se reče Kolonja zdej. Od təm naprej... Kolko bi blo... Ne vem, ene 200 metru, moguče... Na levi strəni... Zdej se sicer zaustavlja avtobus, je majhen parcheggio /parkirišče/, ma na levo, prej ku zəčnejo tiste stare hiše, na levo, je bla ena fontana. Ma ne fontana prouzoprou. Taku ku ena... Vzidan... Ku ena niša, no, u zidi. In təm nej bi blo, nej bi bil ta kip, ki baje mu tekla uoda səz ust, ušjəs in use... /smeh/ In bom rekla, ne. In ljudje stari so pravli, da... /Prekinitvev pogovora/ So pravli, da čəš də, də so təm jemali tudi uodo, kər təm naprej dol, ki so ble te stare hiše, nej bi ble te javne hiše, da so təm vodo hodili jəskət za te javne hiše in za tu so rekli pər Šmrkavi babi...*

K: *Za prostitutke?*

P: *Ja.*

K: *A res?*

P: *Ja.*

K: *Tu so pravli?!*

P: *Ja. Təkrət u hišəh ni blo.. Tu se spomnem. So še moji stari starši pravli tudi. Da so tam jemali vodo, iz te pipe, pol naprej so ble te javne hiše... Na stari cesti so zmjəram rekli, na stari cesti, na starmi mesti. In tle prve /op. prostitutke/ so ble, na stari cesti, so ble bəl, za bəl buoge, za tjə... Mislim, kuku bi rekla, za zaledje Trsta, vasi, so ble tam dejavne... Hiše so ble verjetnu bəl buoge, ne. Ker une glavne so ble pa dol u centri, ne. Na starmi deli mesta.*

K: *Tu še nisəm čula... Res?*

P: *Taku so pravli. /Smeh/ Jəz ne vem, səm bla premlada, da bi se... Da bi vedla. /...V nadaljevanju nariše skico in poudari, da fontana ni bila na »Škališanti«, ki vodi v Rojan, predel Trsta.../ (218)*

Pripovedi o lokaciji Babe se razlikujejo tudi po tem, ali so jo pripovedovalci poistovetili s fontano ali s skalo. Ker kamnitega monolita danes ni več in je krajina že povsem spremenjena, se je težko opredeliti, komu verjeti.¹⁵¹ Lahko samo zabeležim, na kaj in na katero mesto ljudje pomislijo pri govoru o »babi s Trsta«; od fontane do kamna, od mesta pri »Škalašanti«, ki bi po mnenju sogovornic lahko označevala svete stopnice ali sveto skalo, do javne hiše na današnji cesti v Trst. Zdi se, da je bilo izročilo o »babi s Trsta« tako živo, da so ga ljudje poskušali umestiti v krajino in pojasniti, na kaj se nanaša. Lahko bi domnevala, da je bila fontana ob novejši poti v Trst poznejša razlaga za izročilo o babi, ki je sčasoma izgubilo svojo vez v krajini, po tem ko je bil kamniti monolit, o katerem so pripovedovale najstarejše sogovornice, uničen ob gradnji ceste. Tako ali drugače je bila Baba očitno pod prehodom kraškega roba, od koder se razpre razgled na celotni Tržaški zaliv. Najbrž je najstarejšo Babo opisala starejša pripovedovalka iz Opčin, ko je dejala, da je bila Stara baba lepa, v špico zaobljena večja skala. Da je bila v času ustvarjanja katastrskih mej Baba pomembna točka v krajini, potrjuje njena navedba, da je bila na »konfinu«, torej na meji ali mejniku (Pripoved 429). Pokazali smo, da mejniki (meje) v izročilu pogosto označujejo stik z nadnaravnim oziroma so postavljeni na markantnih, svetih mestih v krajini (glej poglavje o mejah).

»BABA« V LJUDSKI KULTURI: V ARHITEKTURI, OPRAVILIH, ŠEGAH IN NAVADAH

Baba se zdi vseprisoten, vendar fragmentarno ohranjen fenomen v izročilih vseh slovanskih ljudstev vse do Rusije. V naslednjih poglavjih bom nakazala njene materialne vidike, in sicer v stvarni ljudski kulturi in v krajini, kasneje pa njene povezave z vremenskimi in atmosferskimi pojavi.

V Sloveniji »baba« imenujejo zadnji snop pri metvi ali mlatvi.¹⁵² po zadnjem udarcu pravijo, da »babo ubijejo« (Ravnik, Šega, Ložar-Podlogar 2007, 18). V Križu na Krasu so zadnji snop žita, »babo«, zažgali in rekli: »Hvala Bogu, h leti taku« (Pripoved 55). Tudi na širšem slovanskem prostoru je »baba« žitni duh, poslednji snop v žetvenih obredih

¹⁵¹ Najstarejša sogovornica, ki se je spominjala Babe kot špičaste skale, se zaradi slabega počutja ni hotela odpeljati do domnevnega mesta monolita, da bi lahko pokazala.

¹⁵² Metev je kmečko opravilo, pri katerem se ločuje proseno zrnje od latja (Smerdel 2007, 323), pri mlatvi pa se ločuje zrnje od klasja oziroma latja (Habinc 2007, 329).

(Ternovskaja, Tolstoj 1995, 122–123; Tolstoj 1995, 38). Samostojna ali v podobi starca, »dedca« je pustni lik tako v slovenskem kot v širšem slovanskem prostoru (Ternovskaja, Tolstoj 1995, 122–123; Tolstoj 1995, 38; Ravnik, Šega, Ložar-Podlogar 2007, 18).

»Baba« je potica iz kvašenega testa v velikonočnem žegnu (Prekmurje) (Ravnik, Šega, Ložar-Podlogar 2007, 18), ki je analogna istoimenskemu obrednemu kruhu v Srbiji s krogom na vrhu (Petrović 2000, 150–178; Popović 1989, 45).

»Baba« je darilo metcem ob metvi, skrito med snopi (recimo pehar z jedjo in pijačo), je lutka na zadnjem vozu mrve ob končani košnji, lesena priprava za otepanje snopov (Štajerska) in rešetarjev za cepljenje viter (Ribniška dolina), lesena štirinožna klop za izdelovanje lesenih predmetov, kamnita ali betonska ograja za steber pri kozolcu (Ravnik, Šega, Ložar-Podlogar 2007, 18). Po informaciji Božidarja Premrla pomeni navadno »baba« pri stavbah in kozolcih bazo podboja, bazo oziroma podstavek stebra kozolca, vogelni kamen stavbe.¹⁵³ V Bohinju »babo« simbolizira stog, na katerem naj bi se po izročilu združila z »dedcem« (Pleteriški 2008, 30). Na Krasu so z besedo »baba« poimenovali sklepni kamen oboka v apnenici (Križnar 1999, 239), kot opisujejo v Pliskovici.

P1: *Te na Krasu se je dosti teh apnjenc delalo. In ki se zavelba, velb, na vrh se djene babu. Da zapre tistu špicu.*

P2: *Tisti kamən, ki je nekaku, ku nərdiš ti en...*

P1: *Ku pokrovača pr lonci!*

K: *Ja, čakte... Ku se velba...*

P1: *Tu je kotu od apnjence. Zid guor. Na tu se velba, bəl uzko. Ta luknja, ki pride na vrhi, uonde se pokrjuje, se djene babu. Kamen.*

P2: *Se djene en tak velik kamen gor, da je pokrilu tistu.*

P1: *Po več tristu kilu ləhko.*

P2: *Kukər eno šapu...*

K: *Ma tu, ki se je delalu streho, al kaj?*

P1: *Apnjencu.*

K: *A, za apnenco!!!*

P1: *Za apnenco. Uonde, tisto vem, da se rječe baba. Kamni.*

K: *Pa ste čuli tudi za kəšən hrib, ki bi se mu taku reklu?*

P2: *Ma te blizi, v Pliskovi ni hrib Baba. /...našteva imena hribov okrog/*

K: *Torej baba je kamen za pokrit. Zadnji kamen na vrhu...*

P1: *Ne! Zadnji kamen velba!*

P2: *Zadnji kamen nad kuriščem, bi rekli. In pol si okuli še nalagala guor apnjenco, se je pol še nardilo, ne. Nad kotlom, kəmor se je kurlo od zgoraj, tu bi blo kurišče zdej, in pol apnjenca je bla še zmerom zidana gor, še gor se je dodajala...*

P1: *Še tri kepe.*

P2: *Samo nad uelbam, mislim, ku se je napravlo to kurišče od zdolej, təm je bla tista stjena baba. In təm... Uon je delal apnjenco, bo znal bol povedat. Təm so bli neki zračniki zraven, da je ta uogenj... /... narišejo v terenski dnevnik/*

¹⁵³ Zahvaljujem se Božidarju Premrlu za pomoč pri nadaljnem poimenovanju arhitekturnih elementov v povezavi z babo in pri razumevanju njihove funkcije.

K: *In ta baba je mogu bit kašen velik?*

P1: *Ja, tudi po tristu kilu.*

P2: *Je bla kukar ta miza /op. kuhinjska za šest oseb /, čimvečja škrla je bla, bolj je lepu tam prtilu tisto dol.* (119)

Iz razgovora v Škrbini je razvidno, da »baba« ni bila le največji kamen, ki je zaprl kurišče apnenice (imenovan tudi ključ), temveč so z »babco« poimenovali železni podstavek za klepanje kose.

*Baba se ja reklo, tisto ka so bli ključi od japljanca /apnenica/ zaključni.*¹⁵⁴

K: *Komu?*

Japljanca, ne. Ključi po domače se reče.

Ki se zapre.

Pjat al šjast jih je. Puole tle je luknja in tle sa vrže an velik kamən guor, tisto sa rekli baba.

K: *Kamen, ki so pokrili luknjo?*

In za klepət, kaj ni blu baba? Za klepilu?

Tisto ja babca.

K: *Kaj je babca?*

Kar se klepa kosu. Tisto žaljəzo.

K: *Tistu uoslu?*

Ne, željezu.

Kladvo inu postavk. Tisti postavk je babca. Uno je kladvo, ne. /.../ (341)

V ledenici je bila »baba« kos ledu, ki so ga žrtvovali za podlago, drobir, na katerega so metali vse druge kose ledu, da se ti niso razbijali (Bugarič, Hrobat 1994; Belingar 2005, 349).



Slika 39: Na Golcu v Čičariji ljudje pravijo »baba« delu portala na vhodu v hlev (foto: Katja Hrobat).

¹⁵⁴ Tudi tu je pogovor druga čez drugo, zaradi tega sogovornice niso označene.

V Golcu, v Čičariji, od koder prihaja obredje, ki je bilo povezano s kamnito Babo v Mrtvi dolini (v nadaljevanju), so »baba« rekli sestavnemu delu portala na vhodu v hlev (Slika 39). Enako so pravili tudi kamnom na poti, ki so ovirali voz pri vožnji (Pripoved 444).

»Baba« so poimenovali kamenček v otroški igri »tolčenja babe«. Na velik kamen so postavili majhen kamenček, »babo«, ki ga je vsak igralec moral s svojo »babo«, okroglim kamnom, zbiti. Enako so imenovali eno izmed otroških iger, ristanc, kjer se preskakuje po tleh zarisane črte (Štrukelj 2005, 75, 90).

Primerov uporabe besede je najbrž še veliko, vendar na osnovi navedenih je mogoče že razbrati neki osnovni pomen. Kot je predlagal Božidar Premrl pri branju teh navedkov, »baba« označuje nekaj, kar je podlaga, kar nosi.¹⁵⁵ Zunaj tega konteksta je izročilo iz Tržaškega krasa. Če si dobil piškav oreh, torej gnil oreh z luknjo, so tam rekli, da »si dobu babu« (Pripoved 375).¹⁵⁶

BABE V KRAJINI: KAMNITI MONOLITI IN TOPONIMI

Na obstoj kamnitih Bab po Sloveniji sta opozorila že geograf Rudolf Badjura (1953, 132–134) in kasneje Niko Kuret (1997b, 72). Mnogo gora, vrhov in jam po slovenskem in širšem slovanskem svetu je imenovanih po Babi. Naj omenim le nekaj večjih vrhov, kot so Matajur ali Baba (Kravanja 2007, 99), Velika in Mala Baba nad Krnskimi jezerom, Velika in Mala Baba v Kamniških Alpah, Baba v Reziji, Mala Baba in Velika Baba ali Babana na meji med Rezijo in Bovškim (Slovenijo), planina Baban in Veliki in Mali Babnski Skedenj na Bovškem, Dovška Baba, potem je še nekaj manjših hribov, kot so Baba nad Kokro, Babička pri Mrzlem polju, Baba pri Prestranku, Baba v Javornikih nad Cerknico, Babičin vrh nad Horjulom, Baba nad Drežnico pri Kobaridu, Babna gora pri Bohinjski Bistrici, na Avstrijskem Baba na Jezerskem pri Železni Kapli in Baba pri Beljaku, na italijanski strani Babica pri Nabrežini, Železna Babica¹⁵⁷ ob meji med Lokvijo in Gorenjem na Krasu (med Kamenim vrhom in Podozidjem), skalne tvorbe, kot so Babji zob pri Bohinjski Beli, Baba nad Šturjami pri Ajdovščini ali Babno polje in Babna polica pri Starem trgu, Babna jama na Banjški planoti in pri Soči v dolini potoka Vogrščka,¹⁵⁸ Divje babe nad Šebreljami itn.

Med kamnitimi skladi je veliko takih, ki jih povedke pojasnjujejo kot okamnele velikane/velikanke. Medtem ko naj bi po eni od povedk »rodiška baba« okamnela zaradi laži, naj bi

¹⁵⁵ Ker se mi zdi precej prepričljivo, navajam tudi idejo Božidarja Premrla, ki se mu je posvetila ob branju tega, da bi lahko od tod izviral rek, »da baba (žena) podpira tri vogale pri hiši.« Vsa komunikacija po elektronski pošti z dne 16. julija 2010.

¹⁵⁶ Knjižničarki Damjani Žbontar iz Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani povedala Vesna Guštin Grilanc iz Repna.

¹⁵⁷ Ledina Železna Babica je v pisnih virih omenjena že leta 1656 kot mesto, kjer poteka meja, ki ga je grofovsko komisija razsodila v sporu o meji med Lokvijo in Povirjem (Kjuder 1956–1960, 21). Boris Čok iz Lokve, ki je veliko slišal o poganskih obredih od svoje babice (posneto v filmu Osvatina – poganski ogenj v režiji Jadrana Sterleta), se je nejasno spominjal pripovedi, da so hodili tudi na Železno babico.

¹⁵⁸ Podatek o tem in o Veliki in Mali babi nad Krnskimi jezerom je sporočil študent arheologije Miha Mihelič.

na Bizeljskem »ajdovska baba« in ajdovska deklita okamneli, ker sta prekleli sonce (Mencej 2006b, 65–66). Motiv okamnitve velikanov, svatov, žena, dedcev idr. je sicer pogost v etnoloških povedkah s kraškega območja, kjer je veliko nenavadnih skalnih formacij (glej Bošković-Stulli 1999, 20–21; Cevc 1974, 81–111; Badjura 1953, 132).

Precej kamnitih monolitov po imenu Baba se nahaja v obalnih krajih Hrvaške, v Istri in Kvarnerju (Vince-Pallua 1995/96, 281–290), ter v Makedoniji (Vražinovski 2000, 44). Kamniti dolmeni, imenovani »balbals« ali »kamenite baby«, so poznani po vsej srednji Aziji, v glavnem v moški podobi, in v Rusiji, Balkanu do Češke, kjer so poročila o ženskih kamenih babah (Veselovskij 1906, 1–19; Spinei 2004, 127, Fig.10–12).

Niko Kuret je ugotovil, da se beseda baba v pomenu stare žene, mame, sredozimke razprostira od skrajnega zahodnega roba v Sloveniji do širšega azijskega prostora, zaradi česar sklepa vsaj na staro indoevropsko, če ne kar na evrazijsko skupno predstavo (Kuret 1994, 16–17; Kuret 1997a, 79–84).

Zaradi velike razprostranjenosti etnoloških povedk o okamnitvi, se bom v pričujočem prispevku osredotočala na tiste kamnite monolite po imenu Baba, ki imajo določene skupne lastnosti v ustnem izročilu in v obredjih. Toponime po imenu Baba bom upoštevala v poglavju o mitičnem kontekstu.

SKUPNE ZNAČILNOSTI BAB

PERSONIFIKACIJA ŽENSKÉ ALI ŽENSKÉGA DEMONA

Tako »babo s Trsta« kot »rodiško babo« so si ljudje predstavljali kot staro žensko. V Sežani so si jo predstavljali kot »/.../ *eno grdo babo, ki ima velike bradavice, je šmrkava, ji teče z nusa in je grda, grda ku hudič*« (Pripoved 57). Rodičani pa kamnit monolit interpretirajo kot žensko s poudarjenimi ženskimi atributi, tako naj bi videli »/.../ *kukar obliko riti, žjanske, in prsa*« (Pripoved 56).

Da gre v primorskih monolithih resnično za personifikacijo ženske, je pokazala Jelka Vince-Pallua z Babo na Grobniku v hrvaški Istri. Gre za iz žive skale izklesano groteskno figuro človeške velikosti, z veliko glavo in poudarjenimi ženskimi boki in prsmi. Vkllesana je na steni vodnega rezervoarja (*štjerne*) ob starem vhodu v mesto (Slika 40) (Vince-Pallua 1995/96, 286–287).

Niko Kuret je v skalnih gmotah in toponimih po imenu Baba domneval »danes povsem izgubljene bajeslovne, če ne celo kultne povezave /.../« (Kuret 1997b, 72). Predpostavljal je njihovo povezanost z izročilom o »sredozimki« ali »pehtri babi«. Gre za žensko bajno bitje, ki se pojavlja sredi zime in se povezuje s prejo ter z ustrahovanjem otrok z rezanjem trebuha. Pehtrin čas je v naših alpskih krajih (drugod ime »pehtra« ni poznano) večer pred sv. tremi kralji, to je 5. januarja¹⁵⁹ (Kuret 1994, 16; 1997b, 72; 1998, 457; glej tudi Mencej

¹⁵⁹ Korošci večer pojava pehtré babe imenujejo *pérnachts*, večer pa *pernanhtno* (Kuret 1998, 457). Po Jakobu Grimmu *perachta* pomeni »svetel« »sijoč,« »vzvišen«. Po mnenju Nika Kureta naj bi Slovenci zaradi bajuvarske infiltracije v slovenski prostor svoj atribut »Zlata baba« opustili v prid seman-



Slika 40: V živo steno vklesana Baba na Grobniku pri Reki na Hrvaškem. Kamen je izlizan ob strani zaradi vode, ki curlja iz vodne cisterne (foto: Baptiste Virloget).

2001, 242–245, op. 71; Šmitek 2004, 191–192). Ekvivalent slovenske pehtre babe je pri Rusih *Baba jaga*, pri Poljakih *Jedzababa*, pri Belorusih *Baba Jaha*, pri Slovakih *Jendžbaba* ali *Ježibaba*, pri Čehih *Jedi Baba* (Johns 1998, 21–36; Kropelj 2008, 189).

POLJUBITI, PIHATI ALI PLJUNITI BABO

Enako ustrahovanje otrok kot pri »stari in šmrkavi babi s Trsta«, da jo morajo ob prvem vstopu v mesto poljubiti, so zabeležene tudi drugod v pasu med hrvaškim Kvarnerjem in Istro. Otroke so strašili tudi s »šmrkavo in blatno« Babo z Grobnika pri Reki, češ da naj bi jo poljubili ob prvem vstopu v mesto (Vince-Pallua 1995/96, 285–287), kar pove tudi domačinka iz hiše ob Babi.

/... Sprašujem o Babi/ K: *Ta nad to hišo?*¹⁶⁰

P: *Tale, ja. Za to hišo je tukaj Stara baba.*

/.../ K: *Kaj se govori za Babo tukaj?*

tično enakemu nemškemu (Kuret 1994, 16). Nasprotno pa novejšje lingvistične raziskave izpeljujejo nemško besedo iz 11. stoletja iz *giperehtennaht*, ki je sestavljena iz *nacht* za »noč« in *giperaht* za »prikazati se« (duh), za epifanije, dan zemeljske manifestacije božanstva, Kristusa. Lingvistični fosili *berhtâbent/bêrhtnaht* ali *bêrhtac* naj bi dobesedno pomenili »večer/noč ali dan prikazovanja (duhov)« (angl. *Manifest(ation) Eve/Nigh*t ali *Day*). Pravi pomen besede sčasoma ni bil več razumljen, pridevnik je postal lastno ime, kar je v skladu s splošno srednjeveško težnjo po personifikaciji praznikov (Smith 2004, 169–170).

¹⁶⁰ Pogovor je iz hrvaščine preveden v slovenščino.

- P: *Za njo se govori, da kdor pride tukaj prvi krat, jo mora poljubit ter si zaželeli eno željo. In ta se ti bo uresničila.*
- K: *Vi ste to še delali?*
- P: *Da, pred petdeset, šestdesetimi leti. Je nekaj ljudi, ki ne znajo tega. To je bilo enkrat v novicah. To je že več kot sedemsto let !?!*
- K: *Kdaj je bil sezidan ta vodnjak /op. z vklesano babo na steni?/*
- P: *To je bilo prej. Govori se, da je bil izhod iz starega mesta, kjer so te stopnice /op. stopnice, ki vodijo mimo Babe v mesto/.*
- K: *Izhod iz mesta?*
- P: *Da, iz Grobniškega polja do tukaj. /... Vrh Grobnika na hribu se imenuje »kaštel«. Cerkev vrh Grobnika ima napis v glagolici/ *Na zadnji hiši tu gor, na desni strani, in gor nad vrati je isto tako baba. Tako so rekli ljudje, stari, so bili starejši kakor mi. Sedaj mi spet pripovedujemo mladim ljudem. /... Ponovi o izpolnitvi želje s poljubom Babe/**
- K: *So rekli, da ima kakšne veze z vodo ali da je bila šmrkava?*
- P: *Tako so starejši ljudje govorili otrokom, joj, ne, da je šmrkava. /Pred kratkim – v drugi polovici 90. let – so imeli 700. obletnico cerkve sv. Filipa in Jakoba, kjer je to že povedala/ *Za prvi maj imamo tukaj. Otroci, ki so stanovali v manjših vaseh okoli, so si želeli priti v grad Grobnik na semenj. Da smo se smejali, kadili... Nekoč ni bilo kot sedaj, da se je imelo denar, zato so govorile mame svojim otrokom, da naj ne gredo v mesto, ker boš mogel Babo poljubit /kušnit/. Ona je gnusna in šmrkava. /... Slovo, da naj poljubim Babo za željo/ (434)**

Vendar izročilo o poljubljanju »šmrkavih bab« ni omejeno zgolj na obalne kraje, saj poznajo enako izročilo v Lokavcu pod Čavnom v občini Ajdovščina. Med stezo med Čohi proti vrhu Gore oziroma med Oknom in Otlico so s Šmrkavo babo poimenovali kamnito skalo, ki naj bi jo kot strašno in smrkavo starko otroci na svoji prvi poti mimo nje proti »šagri«¹⁶¹ na Angelski gori morali poljubiti (Obed idr. 2002, 15, 17, 19–20).

Nedaleč stran (približno šest kilometrov), v Budanjah pri Ajdovščini, je oče svojemu sinu govoril, da mora pljuniti »šmrkavo« Babo, ko sta šla na svojo parcelo (Pripoved 72), po drugih navedbah je bilo, ko si šel mimo tega kamna, po njem treba udariti s palico (Pripoved 223). Podobno je izročilo iz Lokve o »babi s Trsta«, da »/.../ *jama /ima/ velik šmrkelj /smrkelj/ in da boš muogu odjast /vzeti, pojesti/«* (Pripoved 134). V zvezi z »babo s Trsta« je bilo zabeleženo še izročilo, da jo je treba »/.../ *cekit* /poljubiti/ ali ji »/.../ *pihat v ret*« (Pripoved 429; 443; Peršolja 2000, 27).

BABE V OBREDNIH DEJAVNOSTIH

Kamnite Babe ali ledine po tem imenu so bile prizorišče šeg in navad. Zanimiva je skala po imenu Stara baba nad Šturjami pri Ajdovščini, ki je med obema zgoraj omenjenima »šmrkavima« Babama (na razdalji okoli šest kilometrov). Na njej se je mladina na jurjevo ob treh zjutraj zbrala, zakurila ogenj, cvrla »firtalo« in plesala (Möderndorfer 1948, 221). Po navedbah sogovornice iz Šturij pri Ajdovščini se na ta dan še danes dela kres na Stari

¹⁶¹ Šagra je narečna beseda za vaško žeganje.

babi (Slika 41) in prebivalci vseh vasi iz fare Šturje tekmujejo med seboj, kdo bo prvi prišel zjutraj nanjo.



Slika 41: Ostanke kresa na Stari babi nad Šturjami z Ajdovščino v ozadju (foto: Katja Hrobat).

P: *Svjät Jurij ja zavetnik te župnija in navada ja bla, da so tisti dan šli na Staro babo, skala tle odzadi, ampak na vjam iz česa ja mjela imja /od kod ime/. Tu ja blu u starih knjigah zemljiških od Marije Terezije, kot Stara baba. Sej ni poduobna stari babi ne nač. /...pokaže/ Təkrət so njesli s sabo jajca, ka svjät Jurij ja tudi pomladni svetənik, ne. Jajce pa pomeni novu življenje, rojstvo, nje. Təkrət so njesli s sabo puonu /ponev/, jajca in tistu meliso in tu so pjekali fərtalo. /... pokaže skalol/ Tlje se ja kadilu in važnu ja blu, kdu je biu prvi zjutrej təm in tu še zdej tekmujejo. Zdej tekmujejo, kdu prvi za-kuri uogenj. Ku se pokadi, ki je že dan, tisti so bli ta pərvi. Al so z Žapuž al so z Grivč al so tjə vasi tle.*

K: *Ja ma so meli velik kres al kəku?*

P: *Ja, kar je təm malu dračja nərdiš, kər təm je čista skala od sprjədi /spredaj/. Saj buoste dobile tud uogəlje təm še sigurnu. In təm so zakurli. In puol təm daš puonu in sə jajca spekli, pojəli /pojedli/ in šli dol. Pol so kəšne igrce družabne, kej tacga, če je blu vč ləudi, so tu igrali se.*

/... Povem o zapisu Möderndorferja/

P: *Jəs se spounem ku uotrok, smo šli, smo se igrali gnilu jeje. Təku krog in puole edən hodi uokuli in se ugiba. Tu smo se igrali, pa take. Neki smo laufli... Rəzlične iz teh vasi ljudi. Tujci niso hodili.*

K: *Kətjəre vasi so hodile pol təm?*

P: *Ne sam Grivč, tudə Žapuže, use tu, ki spadəlu pod faro Šturje, svetega Jurja. In tu ja*

blu prou na tisti dan, na 24, nedelo puol. V aprilu, tåkråt je pomladni mesec in tåkråt je puol bla obiçaj, ne vemo pa zakaj. /.../ Pår nås se jå šlu nå Staro babo. Ma tu ni blu u povezavi z babo, ne. In ni stara baba ampak je kot taka škrbina. Tu se je vårjetno u kjårih sto letjih, ku je zådjava nåtajala, odkrušu ta del. Zdej tle zdej je taka ravnina bla, učasih so prou kosili, sam je zaraščenu, kå noben ni nåç kosu /kosil/ /... ni vode, niç o šmrkavi jami, nobene »vraže«/

K: *Ma, kot otrok vas ni blu strah jåt na Staro babo?*

P: *Nje nismo, mi smo meli tu u pozitivnem smislu.*

K: *Ja, neki se je dogajalo... Alora je usaka hiša posebi...*

P: */... nerazumljivo zaradi pihanja/ Ja, ampak tåm so se združli, niso usak za sjebe pjekli. Tista žerjavca puol usak je dodau puol polençåk zravån, då je naprej gorelu in puol jå že drugi pjåku.*

K: *Use vasi skupi al so tud vasi ble posebi?*

P: *Ne, ne, guor smo se usi dobili. Guor so bli usi eno puol. Tudi u teh igråh. /.../*

K: *Še zdej hodijo?*

P: *Ja tu še kår drži, sam puol pa ne huodijo, då bi jajca pjekli /smeh/. (432)*

Čprav je jurjevo praznik farne cerkve sv. Jurija, se zdi nenavadno, zakaj bi tega dne pred sončnim vzhodom namesto v cerkev ljudje hodili na vrh skale, Stare babe, v ničemer povezane s krščanstvom, in tja nosili jajca, jih pekli, igrali igre, med katerimi je tudi gnilo jajce.

Zanimivo izročilo o kamniti črni Babi je našel Pavel Medvešček v petdesetih letih prejšnjega stoletja v kraju Plave v dolini Soče. Da je ostala črna, so jo ljudje trikrat na leto (v septembru med zadnjim luninim krajcem in mlajem) zdrgnili z orehovimi lupinami. Kamen je stal tik ob levem bregu Soče, imel naj bi odprta usta in oči. Ko ji je Soča prišla do ali čez usta, so prerokovali slabe čase. Ob suši so ji nosili rože in zimzelene venčke, slednje so ji nosili tudi v zahvalo za dobro letino (Medvešček, Podobnik – v tisku).¹⁶²

Niko Kuret navaja neko skalo nad Tržičem, na kateri se je dogajala sredpostna šega s slamnato lutko v podobi starke, pehtre babe (Kuret 1997b, 72). Pri Babjem zobu pod Črnim vrhom na Goriškem so pastirji kurili kres po končani paši. Babji zob je bil del »trizoba«, njegova senca pa je imela poseben pomen pri enakonočju (Medvešček, Podobnik 2006, 199). Na Veliki Planini v severni Sloveniji je pastir ob prvem odhodu na pašo na Babjem trebuhu ali Pasji peči daroval nekaj drobiža ali hlebec kruha, da ne bi baba prinesla toče (Cevc 2006, 132–133). Babna jama ob Soči v dolini potoka Vogršča je bila središče kulta »kačjih glav«. V Babji jami ali Buhnji naj bi ljudje prosili za plodnost, na njenem vходу pa so še leta 2005 našli vedeževalski pribor s prve polovice dvajsetega stoletja (Medvešček, Podobnik 2006, 43–48, 136–137).¹⁶³ Daritve babam so razvidne tudi iz ustnega

¹⁶² Zahvaljujem se Pavlu Medveščku in Rafaelu Podobniku, ker sta mi dovolila vpogled in objavo izročil, ki se še pripravljajo za objavo (tudi izročil v nadaljevanju o Golcu). Za prijazno posredovanje Medveščkovih izročil se zahvaljujem absolventu arheologije Mihu Miheliču.

¹⁶³ O kultu Babje jame govori tudi že omenjena dokumentarna filma na osnovi izročil zbiratelj Pavla Medveščka, »Med hribi kačjih glav« in »Jelenk: sveta gora starovercev«, oba v režiji Jadrana Strleta. Omenim naj še izročilo z Banjske planote, ki mi ga je sporočil Miha Mihelič, po katerem naj bi k neki jami, kjer naj bi živele »divje babe«, neka gospa nosila šunko (natančne lokacije ne poznam, sporočeno 19. junija 2008).

izročila o pehtri babi. Ta pravi, da če ji pastirice poleti namečejo lanu, jim blagoslovi črede (Kelemina 1997, 93; Schmidt 1889, 414).

Na hrvaškem Velebitu, na Rujanski kosi na meji med Velikim in Malim Rujnom, so pastirice na določen dan prinesle nekaj plodov Babi, kamnitemu bloku (Slika 42), v zahvalo za varstvo in plodnost živine (Marković 1980, 126–127). Mirjana Trošelj je pri terenskem ogledu povedala, da je ta Baba pripadala Starogradcem, medtem ko je Baba nedaleč stran na Malem Rujnu pod Gradino ob stanu Marinkovića pripadala Tribljanom. Podobno kot prvi so tudi tej Babi ženske nosile darove: prve plodove vsega za plodnost in zdravje, spomladi jagnje, jeseni pšenico, olivno olje.¹⁶⁴ V Makedoniji so kamnitim Babam v zahvalo za varstvo pred boleznimi in nevihtami darovali kruh, žrtvovali živali, zažigali svečke, timijan ter krožili okoli kamnov z borovimi vejami (Vražinovski 2000, 218–219).



Slika 42: Babi na Velebitu Na Rujanski kosi so pastirice darovale plodove v zahvalo za varstvo in plodnost živine (Marković 1980, 126–127) (foto: Katja Hrobat).

Darovanja megalitom so poznali tudi v zahodni Evropi. Zanimiva je analogija otroškega darovanja dveh kamenčkov megalitov na otoku Yeu v Franciji, saj so megalit podobno kot pri nas naslavljali s starko, babico: »Babica, tu imaš kruh in slanino!« Podobna izročila je mogoče zaslediti tudi v zvezi z ustrahovanjem otrok s poljubljanjem megalitov. Še posebno zanimivo je izročilo iz Pirenejev, zabeleženo še v začetku 20. stoletja, da so starejše žene mladino prisilile, da so poljubili megalit Peyra, ko so šli skupaj mimo (Sébillot 1990, 208–210).

V Štipu v Makedoniji so v magičnih obredih ženske za rodnost uporabljale pesek, prah, ki so ga strgale iz kamnite Babe, iz mesta, kjer naj bi bila vulva.¹⁶⁵ Podobni plodnostni

¹⁶⁴ Informacije od Mirjane Trošelj, posredovane junija 2010, na terenskem ogledu v okviru slovensko-hrvaškega projekta pod vodstvom Andreja Pleterskega in Gorana Pavla Šanteka.

¹⁶⁵ Ustno sporočilo Zorana Malinova z Instituta za folklor v Skopju v januarju, 2007.

obredi so zabeleženi v Franciji, kjer so si ženske (tudi moški ponekod) drgnile dele telesa ob kamne, ki so bili faličnega videza, recimo ob megalite (Sébillot 1990, 10–12).

Obredno središče med ognjem, vodo in zemljo. Primer Golca

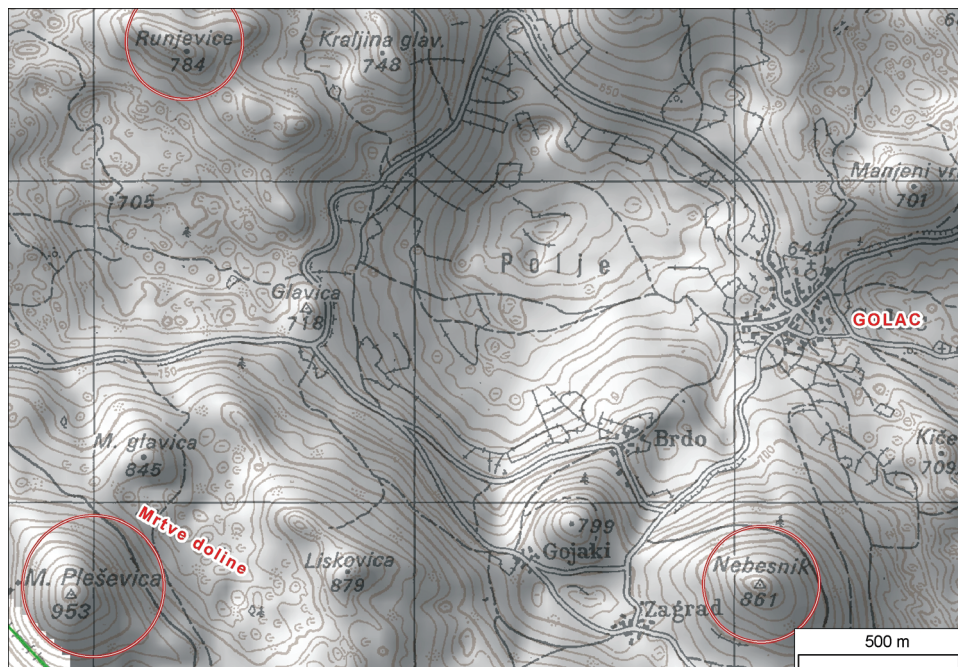
Pavel Medvešček je v petdesetih letih prejšnjega stoletja zapisal neverjetno ohranjeno poročilo o tridnevnem obredu po imenu »tridan«, v katerem je imel ključno vlogo neobdelan kamen velikosti človeka, po imenu Baba. O »tridanu«, ki je potekal ob poletnem solsticiju v vaseh okoli Golca v Čičariji (južno od Obrova v kraškem Matarskem podolju), so ohranjene štiri pripovedi, ki se razlikujejo le v manjših podrobnostih. Obred se je izvajal še pred prvo svetovno vojno. Neki pripovedovalec samo omenja praznovanje »tridana«, ki pa ga ne pozna, druge tri pripovedi pa se povsem ujemajo med seboj po opisu zaporedja mest tridnevni obrednih dejavnosti. Rekonstrukcija iz njihovih podatkov bi bila naslednja. Na prvi, predkresni dan so ljudje (moški gospodar hiše) odšli v Mrtve doline k Babi, kateri naj bi darovali vodo iz domačega vodnjaka, njen preostanek pa zlili na hrib Runjevica (Slika 43). Istega dne so se vrnili k Babi. Na drugi, kresni dan so spet začeli obred v Mrtvih dolinah, kjer so pri Babi raztrosili pepel in oglje iz domačega ognjišča, preostalo pa po vrhu hriba Nebesnik v trenutku, ko je bilo sonce natančno nad vrhom hriba. Vrnili so se k Babi, kjer so ob mraku zakurili kres. Okoli Babe je bil povsem raven travnat krog, njegov konec pa so označevali ploščati kamni. Nekaj metrov stran od Babjega kroga so zakurili kres, ki naj bi ga v Mrtvih dolinah varovali duhovi prednikov. Baba je imela tri »izrastke« usmerjene ravno v tri kultne vrhove, Runjevico, Nebesnik in Malo Pleševico.¹⁶⁶ Zadnji dan tridana so pri Babi stresli nekaj zemlje z domače njive, preostalo pa po vrhu Male Plešivice. Od tam so se spet vrnili k Babi (Medvešček, Podobnik – v tisku).¹⁶⁷

Tolikšno ohranjenost izročila za območje Golca bi lahko pripisali njegovi geografski odmaknjenosti od vseh glavnih komunikacijskih virov in njegovi poziciji ob meji s Hrvaško, zaradi česar je območje vasi izolirano in zato bolj zavarovano pred »cenzuro« religioznih institucij (Cerkve). Iz zemljevida je razvidno, da so Mrtve doline z Babo znotraj trikotnika, ki ga tvorijo trije omenjeni vrhovi, na katerih so izvajali obrede. Eden izmed hribov, Mala Plešivica, je na katastrski in državni meji.

»Tridan« ustreza konceptu »tročana« z odročnih predelov zahodne Slovenije, izročila o katerem je zbiral Pavel Medvešček (Medvešček 2006; Medvešček, Podobnik – v tisku). Andrej Pleterski je na podlagi izročil s Polic na Cerkljanskem pokazal delovanje prostorskega koncepta »tročana«, ki je odraz starih verovanj v tri osnovne sile narave. Vsak del

¹⁶⁶ Z iskanjem kamnite Babe v Mrtvih dolinah sem imela težave. Po prvih nekaj urah v Golcu, ko se nihče ni spomnil nobene Babe, so me končno usmerili k veliki steni, ob robu jase, obkrožene s skalami, ki naj bi ji rekli Baba. Poleg velikih sten naj bi »baba« pravili kamnom na cesti, ki ovirajo pot voza. Nasprotno pa je Rafael Podobnik, ki je skupaj s Pavlom Medveščkom soavtor knjige v pripravi o »kultu kačjih glav«, brez pomoči domačinov našel kamen, ki bolj ustreza opisu iz pripovedi, s tremi vrhovi, velikosti 220 centimetrov (fotografija bo objavljena v omenjeni knjigi; sporočeno 17. aprila 2009). Najbrž je slednje res Baba, o kateri govori izročilo. Zaradi prevelikega merila zemljevid ni izpoveden, zato pridajam le koordinate Mrtvih dolin – GKY: 425272, GKX: 40869.

¹⁶⁷ Po eni izmed pripovedi naj bi bil kres tudi na vrhu Glavičorke, kjer so tri vrhovi, drug ob drugem (Medvešček, Podobnik – v tisku).



Slika 43: Na Golcu v Čičariji so tridnevno obredje v času kresa opravljali pri Babi v Mrtvih dolinah in na hribih Mala Plešivica, Runjevica ter Nebesnik. Kamniti Babi in vrh enega izmed hribov so vsak dan nesli po en element, vodo, oglje in zemljo (© GURS»; Izdelal: Sašo Poglajen).

prostorskega ideograma predstavlja tri elemente, vodo, ogenj in zemljo (Pleterski 2006, 41–58), ki jih v tem zaporedju najdemo razvrščene po obrednih dnevih »tridana« pri Golcu. Na Policah je prepoznal veliki in mali »tročan«, katerih združevalni element so kamnite Štribabe sredi polja. V kontekstu velikega »tročana« predstavljajo element vode, v okviru malega »tročana« pa vsaka skala (Štribaba) zase predstavlja posamezen element, vodo, ogenj in zemljo (Pleterski 2006, 41–58). Izročil o tem, da so kamnite Babe sestavni del »tročana«, je še več na Banjški planoti in jih še raziskujejo.¹⁶⁸ Trojnosti konceptualnega modela, ki je prepoznavna v trodelnih strukturah v krajini (Pleterski 1996) ali v tradicijski delitvi sveta na tri kozmične ravni, podzemlje, zemljo in nebesa (Šmitek 2004, 33–72), smo se že dotaknili (opomba v poglavju o Vremščici).

Kot Štribabe v Policah je tudi Baba z Golca povezovalni člen treh osnovnih naravnih elementov, vode, ognja in zemlje, ob njej pa se na kresni dan zakuri kres kot element ognja. Morda bi v luči simbolike treh naravnih sil razumeli, zakaj ležijo okoli kapelice na poti proti Mrtvim dolinam trije veliki kamni (Slika 44). Enaka je struktura treh kamnov in treh dreves okoli kapelice v središču vasi sredi križišča treh cest v Vogljah pri Sežani, ki enako

¹⁶⁸ Nekaj izročil je že objavljenih (glej Medvešček, Podobnik 2006), druga so v pripravi za tisk (Medvešček, Podobnik – v tisku). Z arheološkega vidika jih raziskuje absolvent arheologije Miha Mihelič.

kot krščanskega troedinega svetega duha lahko zaznamuje preostale trojnosti, ki jih je krščanstvo hoté ali nevedé prevzelo (Slika 26).



Slika 44: Kapelica ob poti v Mrtve doline nad Golcem, obdana s tremi kamni, ki lahko simbolizira trojnost tradicijskega konceptualnega modela (foto: Katja Hrobat).

Čeprav Golac ni neposredno na Krasu, ampak v njegovi neposredni bližini, smo obrede obravnavali zaradi dobre ohranjenosti izročil o njih. Zdi se, da so omenjeni obredi in kurjenje kresov pri preostalih Babah v resnici le eden izmed elementov v večjem sklopu kulta, ki je moral vsebovati tri ključne zemeljske elemente, ogenj, vodo in zemljo. Z obrednimi dejavnostmi okrog Babe ter z njo povezanih naravnih elementov, sil, so ljudje na mikronivoju vaše skupnosti vzdrževali kozmično strukturo sveta. Poglejmo, kako lahko še druga izročila o Babah prispevajo k razlagi in ali je iz njih mogoče potegniti podobne sklepe.

BABE V BLIŽINI ARHEOLOŠKIH NASELBIN

Četudi je o arheološkem kontekstu težko natančneje govoriti glede na to, da razprava obravnava toponime oziroma kamnite monolite naravnih oblik, je vseeno mogoče opaziti, da so Babe pogosto v bližini arheološkega najdišča oziroma na območju koncentracije arheoloških struktur.

Veliko monolitnih Bab je ob prazgodovinskih naseljih, kot so Debela griža pri Rodiku (Marhesetti 1903, 80), Prodanovo (glej Vince-Pallua 1995/96, 284–287) in kaštelir Grobnik, kjer je Baba izklesana ob samem vhodu v naselje (o pokopališču iz mlajše železne dobe pod Grobnikom glej Blečič 2003, 331). Že pregled toponimov na zemljevidu Slovenije razkrije, da so hribi po imenu Baba pogosto ob hribu, imenovanem Gradišče (Gradišče in Babičin vrh nad Horjulom, Babna gora in vrh Gradišče nad Besnico pri Dolskem,

Baba in Ognjeni vrh zraven vrha Stari grad pri Drežnici itn.), ki nakazuje arheološko najdišče, navadno iz prazgodovinskega časa (Truhlar 1975, 106–109).

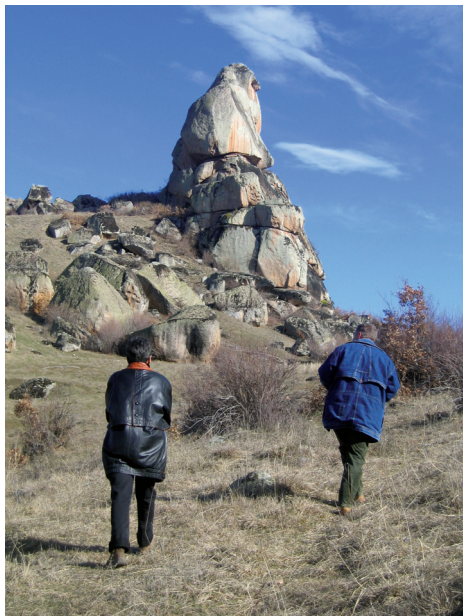
Pogosto so monolitne Babe na mestih, s katerih se odpira pogled na celotno dolino ali zalivom in kjer je bilo najdeno pomembno prazgodovinsko in hkrati rimsko naselje, kot recimo *Salona* – Solin pri Splitu (glej Rendić-Miočević 1982, 121, 131), *Tergeste* – Trst (glej Slapšak 2003, 245–246) in *Castra* – Ajdovščina (Petru 1976c, 120–121). Zanimiv je primer Ajdovščine, kjer sem že omenila, da so v radiju približno šestih kilometrov najdene kar tri Babe, na katere se navezujejo določene šege in navade. Ena izmed njih, Stara baba, je nad Šturjami pri Ajdovščini, kjer obstajajo jasna znamenja antične poselitve (Petru 1976c, 120–121). Nedaleč od Stare babe poteka grebenska cesta, ki ji domačini pravijo »rimska cesta«, in bi po mnenju arheologinje Nade Osmuk iz ZVKD Nova Gorica lahko bila starega izvora.¹⁶⁹

Nad Splitom so pastirji imenovali Baba zlizan relief božanstva Silvana na naravnem kamnitem balvanu na Kozjaku. Gre za skromno naravno antično svetišče, *silvaneuma*. Panov kult je v tem primeru romanizirana verzija nekega avtohtonega kulta ilirskih Delmatov. Lokacija na Kozjaku ustreza antičnim opisom Panovih svetišč, ki govorijo o bližini izvira ali vodnega toka ter o pastirskem čaščenju, vlogo vode pa je morda prevzel eden številnih vodotokov v usekih kozjaškega masiva (Rendić-Miočević 1982, 122–124, 131–137; 2002, 409–411, 419).

Na Babi nad Prilepom v Makedoniji, na robu višinske akropole iz helenističnega (4. stoletje pr. n. št), pozno rimskega in slovansko-bizantinskega obdobja, stoji mogočen monolit po imenu Baba (Slika 45). Tik pod njo stoji izstopajoča oblikovana skala, ki deluje kot kulturna kapela (Lilčić, Mitkovski 1995, 148–149). Na njej so dva izravnana platoja z vdolbinami za kole in tramove, stopnice, ki vodijo do platoja, in vdolbina z izklesanim, nepoznanim znakom III (Slika 46; glej skico naselbine Lilčić, Mitkovski 1995, 151, št. 3). Po pripovedi, ki je navedena v nadaljevanju, naj bi Baba nastala zaradi okamnitve starke kot kazen zaradi nespoštljivega odnosa do mitično personificiranih mesecev (Risteski 2005, 362–363).¹⁷⁰

¹⁶⁹ Ustno sporočena informacija Irene Kodele Krašne z ZRSVN Nova Gorica pri terenskem pregledu, ki pove še, da cesto na Goriškem (Vitovlje) imenujejo »Napoleonova cesta«. Prava rimska cesta naj bi potekala po dolini in se potem nekje pri Budanjah mimo cerkve sv. Ahacija začela vzpenjati proti Hrušici. Irena Kodele Krašna je nekje prebrala ali slišala, da naj bi bilo v Sanaboru prvo krščansko pokopališče v bližini in da so mrtve ponoči na skrivaj nosili tja iz drugih vasi, ne po dolini, ampak nad vami. Zato se sprašuje, ali ni to prav ta cesta, ki gre mimo Stare babe (24. marca 2009). Pri terenskem pregledu smo na trasi ceste opazili kolesnice v kamnu.

¹⁷⁰ Zahvaljujem se Sonji Zogović z Inštituta za staroslovensko kulturo, direktorju inštituta Branku Risteskemu in Branislavu Atanasoskemu za informacije in terenski ogled Babe in Treskavca pri Prilepu (1. februarja, 2007).



Slika 45: Pogled na mogočno Babo nad Prilepom na terenski ekskurziji s Sonjo Zogović in Branislavom Atanasoskim iz Inštituta za staroslovensko kulturo, Prilep, Makedonija (foto: Katja Hrobat).



Slika 46: Umetno izoblikovana skala z dvema platojema in useki za kole pred kamnito Babo na arheološkem najdišču Baba nad Prilepom v Makedoniji (foto: Katja Hrobat).

MAKROKOZMIČNA SILA V POVEZAVI S PLODNOSTJO

PADAVINE, TELESNE TEKOČINE IN VODA

Najpogostejša povezava v zvezi s pojmom babe v ustnem izročilu je voda. V slovanski literaturi je baba navedena kot žensko bitje, demon, povezan z atmosferskimi pojavi, označuje razne padavinske pojave (dež, toča, snežinke – hrv. *visibaba*), dežne oblake, nenaden mraz, povzroča sušo, označuje atmosferske objekte, kot so luna ali ozvezdja, mavrico, dneve in letna obdobja, kot recimo »*babina zima*« pri Srbih in Hrvatih, slovensko in hrvaško »*babje leto* ali *poletje*«, kot imenujejo obdobje nekaj toplih dni po martinovem ali daljšo in toplo jesen (Ternovskaja, Tolstoj 1995, 122–123; Tolstoj 1995, 38; Šmitek 2004, 238; Kuret 1997a, 80; Kuret 1997b, 72; Terseglav 2007, 19; Marjanić 2003, 197; Trnovc 2008, 26). Starka »*baba Marta*« je v makedonskem verovanju personifikacija meseca marca. Njene spremenljive lastnosti jo povezujejo z naglimi vremenskimi spremembami v tem času (Vražinovski 2000a, 44–45). »*Babji kot*« (češko *babí kout*, srbsko in hrvaško *babín kut*) je kraj, od koder prihajajo čez hrib nevihtni oblaki, ki napolnijo rečne struge z vodo (Šmitek 2004, 192, 238).

V kontekst povezave med babo in napovedovanjem vremenskih neprilik bi bilo mogoče uvrstiti navado z Banjščic, kjer po hribu Baba ali Matajur napovedujejo vreme, kot recimo dež, ali primeren čas za sajenje krompirja.¹⁷¹ Po pripovedovanju Rafaela Podobnika so še v dvajsetih letih 20. stoletja zazidali jamo v Ravnah nad Cerknim po toči, ki je oklestila pridelke. Verovali so namreč, da iz nje prihajajo babe, ki povzročajo ledene nevihte.¹⁷² Na Veliki planini naj bi baba prinašala točo, proti kateri so ji pastirji darovali na Babjem trebuhu ali Pasji peči (Cevc 2006, 132–133). Na Tolminskem so se babe ali »*divje žene*« pojavljale pred nevihtami in slabim vremenom ali ljudi opozarjale pred nevihto in točo (Dolenc 1992, 45; Kelemina 1997, 173).¹⁷³ Pehtra baba, ki naj bi živela v logih, bregovih ter v globinah jezer, naj bi pozimi delala sneg, »*babjo kašo*«. V neki pastirski igri so pastirji prosili pehtra babo za dež,¹⁷⁴ v drugi so ogrnili eno izmed pastiric s plaščem, jo polili z vodo in plešoč okoli nje klicali za rodovitnost (Kelemina 1997, 93; nav. v Kuret 1997b, 67–68).¹⁷⁵

Posredno so z vremenskimi pojavi, elementom vode in ognja, povezani kamni »*babenci*« iz Istre (Smokvica, Sirči), ki so bili varuhi ognja na ognjiščih, hkrati pa naj bi jih naredile vodene strele, ki so jih pošiljale velike babe, po drugi varianti pa naj bi se vanje spremenile strele, ogenj, ki je priletel na zemljo. Nabirali so jih na vrhu vzpetine Babe jugovzhodno od Črnega Kala (Medvešček 2006, 251). V Zapotoku naj bi v bližini dimnika hranili prodnik, ki naj bi preprečeval vdor sajete, črnega »*babjega duha*« (Medvešček, Podobnik 2006, 77).

¹⁷¹ Mihi Miheliču sporočil Pavel Medvešček.

¹⁷² Sporočeno po elektronski pošti 17. aprila 2009.

¹⁷³ Pred točo opozarjajo ljudi tudi »*krivopjete*« iz beneško slovenskega izročila, dolgolase ženske iz jam z nazaj obrnjenimi stopali (de Stefano 2003, 72).

¹⁷⁴ Pehtra baba, deža daj,
Lanu ti dam debel kučaj! (Kuret 1997b, 67)

¹⁷⁵ Pehtra baba, daj pšenice,
Moji kravički travice! (Kuret 1997b, 68)

Moč nad vremenskimi pojavi, zlasti dežjem, je jasno izražena pri »rodiški babi«, kjer njen urin postane dež, uscankin dež (Pripoved 70). Asociacija med urinom in dežjem je bila v indoevropskih izročilih že opažena in je povezana z odnosom med makro- in mikrokozmosom (Lincoln 1986, 17, 57).

Povezave med urinom in babo kot staro žensko so poznane iz magijskih obredov v Makedoniji in Sloveniji. Ljupčo C. Risteski me je opozoril na obred zaščite pred boleznimi, še posebno pred kugo, v Mariovem v Makedoniji. *Dorodeni babi*, starke, ki so že rodile, so dale urin v vodo, ki jo je *baba* (poimenovanje v makedonščini) izlila s strehe hiše dol. Napoj so kasneje spili otroci iz vasi (Risteski 2005, 172). Podoben koncept magične zaščite je Andrej Pleterski našel v Bohinju, kjer so kamenčke s hišnega praga, na katere je babica urinirala, uporabljali kot amulete.¹⁷⁶ Urin je bil uporabljan tudi kot zaščitno sredstvo proti čarovnicam (Mencej 2006a, 223–224). Na Krasu so ga uporabljali za razkuževanje ran (Pripoved 145) ali za zdravljenje bolne živine.

Njen nono je bolezen krave – uošč – pozdravil s kito od česna in s svojo vodo, poscal je kito in s tem brisal hrbet bolni kravi. (245)

Podobno povezavo med starkami in urinom v apotropejskem kontekstu najdemo že v antični Grčiji, kjer Aristofan opisuje, da so napad starcev na zavzeti Akropoli ustavile starke z obscenimi dejanji in urinom (Slapšak S. 2004, 18).¹⁷⁷

V raziskavi o kamnitih Babah iz hrvaškega Kvarnerja in Istre je Jelka Vince-Pallua prepričljivo dokazala njihovo povezanost z vodo, tako z njihovim mestom neposredno ob vodi, recimo ob vodnjaku, potoku, hudourniku, kot tudi s pridevniki, ki so poznani tudi iz naših primerov (smrkava, blatna, slinasta) (Vince-Pallua 1995/96, 288–289).¹⁷⁸ Z vodo je povezan Babji zob ob Soči, kjer naj bi bila po izročilu čudodelna orlova voda (Medvešček, Podobnik 2006, 143). Zdravilna voda naj bi bila pri Vadinem kamnu, ki naj bi bil pod vodno zvezdo.¹⁷⁹ Voda je ob hudih nalivih bruhala iz Babje jame, v kateri naj bi živele »vodne babe« in ki naj bi bila središče kulta »kačjih glav« (Medvešček, Podobnik 2006, 42–47, 109). S telesnimi tekočinami, smrkajem, je namazan kruh, ki ga okamnela »divja baba« Štefenajka s Tolminskega za kazen ponudi pastirjem, ko se jim pokaže, ko

¹⁷⁶ Zahvaljujem se obema raziskovalcema za ustne informacije, Ljupču Risteskemu z Univerze sv. Cirila in Metoda iz Skopja in Andreju Pleterskemu s SAZU v Ljubljani.

¹⁷⁷ Svetlana Slapšak z analizo upodobitev Baube (glej naslednje poglavje) in tekstov iz grške filozofije prepoznava proces degradacije podobe ženske od atenske demokracije, ko je vloga stark v družbi precej opazna, do helenizma, ko se v upodabljalni umetnosti (in filozofiji) pojavljajo groteskni liki žensk, starih, pijanih, iznakaženih. Na osnovi razlike med mitično pripovedjo o Baubi, ki v času atenske demokracije izraža moč nad smrtjo s smehom in obscenostjo, in njeni kasnejši, groteskni helenistični upodobitvi, avtorica prepoznava semiotično konstrukcijo misoginije (oblika seksizma) (Slapšak 2004, 16–19).

¹⁷⁸ Podobno je Christopher Tilley pri preučevanju simbolike neolitskih menhirjev v francoski Bretanji opazil, da jih je veliko povezanih s svežo vodo. Postavljeni so na bregovih vodnih tokov, blizu izvirov ali ob obrežjih vzdolž klifov, nekateri celo z bazenčki, kjer se zbira deževnica. Vendar v nasprotju s skupinami menhirjev postavljenih ob obali, skupine megalitov iz notranjosti v Monts d'Arrée in Montagnes Noires niso tesno povezane z vodo (Tilley 2004, 84–85).

¹⁷⁹ Ime spominja na besedo babin kamen.

prvič ženejo živino na pašo v planino (Cevc 1974, 111; Dolenc 1992, 23). Šmrkava baba s Trsta naj bi bila vodnjak/pipa ali kamnit monolit, ki naj bi stal na mestu, kjer izvira voda. Asociacija nahajališča Šmrkave babe s Trsta z mokroto je morala biti v regionalni folklori tako živa, da se tudi obelisk pri Opčinah tam, kjer naj bi stala Baba, povezuje s telesnimi tekočinami, in sicer znova s smrkajem. Mesto Babe s Trsta naj bi bilo med Kraševci znano po tem, da sta se tam srečala bolha in šmrkelj, oba na poti v boljši svet (glej tudi Hadalin, Kocjan 1993, 46).

P1: *Je ku uni oučar. Je šou u Trst, ne. Je vidu Talijana, ki se je useknu u fičou. In se je nečku /kar/ u rokav. /smeh/ In ti kožuharji so bli pouhni uši, Talijani so bli čisti in pol so si menjali, tām, tistu obleku. Poli, ki je šou domu, je jemu fāčou /robček/ uon, samu ni vjedu, zakaj je. /smeh/ Take, vse suort burk je blo.*

P2: *In prou zaradi tjega, zaradi te pripovedke, kaku je bolha in ta... Po domače rečeno, šmrkelj, ku so se srečali. Zatu je kamen na obeliski na Uopčinah, je tak kamen postavljen, ku so se srečala bolha in šmrkelj tām, ne. Bolha je šla z mjesta /op. s Trsta/ uən /ven/, ki so jo s tām z raznimi ləgmi /lugi/ in parli, ne. Je šla gor na Kranjsko. Tām na Kranjskem so imeli te peči, ne. In ta stara, in ouna se je zelo dobro počutla tām nutər, na toplem. Nu, ta, rečmo, šmrkelj ne, te gor niso imeli tega robca, ne, so nardili po naše, unu južnu /op. v pomenu balkansko/. In v Trstu pa so se lepu usekənli, zavili u ta robček in djeli v garžet /žep/. Zatu je tudi ta spomenik, legenda od tega spomenika na Uopčinah, tega, gor ku prideš, na Obeliski, tisti kamen gor, tām da so se srečali ta bolha in ta, no, pərjatu od nahoda /op. smrkelj; smeh/. In tām so se zamenjala te ideje. Una je bla vsa srječna, ki je šla gor na Kranjsko, da je šla spat na pječ, in tām se je razvijala dobro, ki je blo toplo in noben jo ni drjezu, ne. U Trsti pa so jo z raznimi ləgəmi /lugi/ spravljali, ki so bli bol čisti ljudje u mjesti. In unu pa je blo glih obratno. Tām uni ga je kər šlek, šlek... Te pa so ga zavili u robček in dali lepu u žep. In so ga nosili nutər u žepi. /smeh/*

K: *In tu se je...*

P2: *Tu je prou ta legenda od Obeliska.*

K: *Tu pa še nisəm čula.*

P2: *Ja, jəz sem taku slišu.*

P1: *Ja, ja, uənde so se srečala.*

P2: *Na Obeliski so zmerom pravli, da so se srečala bolha in ta nahod. /smeh/*

K: *Ki sem čula že za šmrkavo babo na Uopčinah in tu nej bi blu pər Obeliski...*

P2: *Lahku da je blu tu... Lahku da eni rečejo od šmrkove babe... Zdej, jəz sem ču tu še od naših...* (124)

Mesto pri Obelisku na Opčinah je prek dveh različnih folklornih motivov, prek »šmrkave babe« in mesta srečanja bolhe in smrklja, povezano z vlažnostjo, s telesnimi tekočinami. Na ravni mikrokozmosa so slednje ekvivalent fluidnim elementom makrokozmosa (Lincoln 1986, 17, 57).

KO RODIŠKA »BABA DELA VETROVE«

V povedki iz Rodika baba prdne, kar povzroči toplel južni veter, po imenu »uscanka«, ki prinaša dež, »uscankin dež« (Peršolja 2000, 27; Pripoved 56, 70). Podobno je slovensko izročilo o tem, da »stara baba« spušča veter iz luknje vselej, ko se razjezi (Kropej 2007b, 669). Nenavadno analogijo, v nasprotni smeri, najdemo v izročilih o »babi s Trsta«, po katerih je v nekaterih vaseh na Krasu (Rodik, Opčine) zabeleženo ustrahovanje otrok, da morajo ob prvem vstopu v Trst »poštemat šmrkovo Babo in ji /.../ pihat v ret« (Peršolja 2000, 27) ali *cekiti* /poljubiti/ *rit* (Pripoved 443). Enakih pripovedi se spominja gospa iz Opčin, ki je zaradi pogovora v cerkvi zadržana.

K: *Kaj so rekli, kaku so rekli? Tu so mi usi po Krasu so mi rekli, u Rodiku. So rekli, da ku so prvič mogli jət u Trst, so mogli, da so rekli, da je treba ... pihət stari babi u rət.*

P: */besede izgovori istočasno z mojimi zadnjimi besedami/. Pihət stari babi u rət. Nej lepa beseda, ma. /sramežljiv smeh/ Ma tək u se rječe. Sej zət u nisən tela povet.*

K: *Ma, in tu so vəs plašli ku uotroke, al kaj?*

P: *Nje, je biu kukər en škerc /šala/. So deləli ku en škerc. Njeso strašli, ku en škerc. In səvedi, potli so zəčjəli usi govuorət. In tu jə šlu naprej /.../ (429)*

Neposredno analogijo z mestom spuščanja vetrov iz človeškega telesa je mogoče najti v slovenskem etimološkem slovarju, kjer beseda »baba« pomeni »anus«, »obsterix« – porodništvo (Bezljaj 1976, 7).

Prdec najdemo tudi v makedonski pripovedi o »babi Marti« iz Prilepa, ki velja v ljudski tradiciji za personifikacijo meseca marca (Risteski 2005, 362–363). Sonji Zogović z Instituta za staroslovensko kulturo v Prilepu v Makedoniji je mati povedala pripoved o *babi* (v makedonščini starka), ki jo za kazen, ker ne spoštuje ljudskih vremenskih zapovedi, »baba Marta« spremeni v kamen (Slika 45).¹⁸⁰

Starka /maked. baba/ se je odpravila na planino s svojimi kozami pred koncem februarja, čeprav je vedela, da gre za čas nevarnega in nestabilnega vremena. Rekla je: »Cic, kozice, v planine, da prdnemo Marti v brado¹⁸¹«. Ko je starka to rekla, je Marta zahtevala od brata Sečka, meseca februarja, da ji odstopi dva dni, da bi lahko kaznovala starko (ki jo je užalila). Marta je njo in njene kozice okamnela. Kamnito Babo /starko/ se še danes vidi vrh hriba Baba nad Prilepom. In zato ima februar ali sečko osemindvajset dni.

Motiv okamnitve kot kazen za predrznost starke, *babe*, je v Makedoniji pogost, vendar še veliko bolj v njegovi drugi varianti, po kateri kazen izvede mitično bitje februar po imenu Sečko, brat »babe Marte«. Tako ali drugače se motiv navezuje na kamnite Babe, od koder teče voda. V makedonskem izročilu naj bi taki kamni v obliki Bab in kozic stali tudi vrh Šar planine. Ponekod tem zamenjanim dnevom med »babo Marto« in Sečkom, marcem in februarjem, pravijo »babini dnevi« (Risteski 2005, 362–363; Vražinovski 2000, 44–45).

¹⁸⁰ Po drugem izročilu naj bi Bog okamnel babico skupaj z otroki, za katere je skrbela (Čausidis 2008, 280; Cepenkov 1980, 136–138).

¹⁸¹ »Cic, kozice, na planina, di prdneme na Marti bradina.«

Podobna povezava med spuščanjem telesnih vetrov in vetrom, nevihto je zabeležena celo v Skandinaviji. Tretjega februarja, na dan vetra ali sv. Blaža, pri katerem je v germanskih deželah poudarjena homofonija *Blasius – blasen* (nem. pihati), so mornarji prepovedali svojim služabnikom uživati hrano, ki povzroča prdenje: veter na ta dan bi lahko povzročil nevihte skozi celo leto. Po francoskem izročilu je eden izmed načinov nadzora nad vetrom, da se zapre zadnjično odprtino (Gaignebet, Florentin 1974, 118; Mencej 2008c, 239).

Mirjam Mencej je na slovanskem in indoevropskem folklornem gradivu pokazala na tesno povezavo med telesnimi vetrovi ter spočetjem, rojstvom in novimi dušami (Mencej 2008c, 227–244). Opozorila je na navedbo Clauda Gaignebeta in Marie-Claude Florentinove, ki navajata Aristotelovo besedilo, po katerem naj bi medved prvi dan po zimskem spanju izpustil prdec, s čimer naj bi zagotovil pomladno osvoboditev duš (Gaignebet, Florentin 1974, 120). Dušo so si ljudje predstavljali kot zračno substanco, ki je kvalitativno enaka vetru, v katerem se nahaja. Naj naštejemo le nekaj primerov izročil. Po slovenskem in poleškem verovanju odidejo duše iz telesa nečistih umrlih skozi zadnjično odprtino. V tradiciji Litve in Francije je spuščanje vetrov povezano z dejanjem spočetja. V magijskem zdravljenju v Makedoniji je mogoče vrniti dušo bolnemu človeku s pihanjem. V nemški folklori naj bi babica z žvižganjem, ki je analogno pihanju, priklivala duše še nerojenih otrok iz »otroške skale« (nem. *Titistein*) in drugih krajev duš itn. (glej Mencej 2008c, 238–241). V nasprotni smeri se povezava babe oziroma babice z dušami umrlih otrok pokaže v izročilu iz Škocjana, kjer naj bi stara »baba Ančka« ali »šmrkava baba« jemala mrtve otroke k sebi v jamo (Peršolja 2006, 25, 27, 33–35; Štrukelj 2005, 125).

Povezavo med vetrom in ženskim folklornim likom pozna srbsko izročilo o *Ćoravi Anđeliji*, ki ga Veselin Čajkanović interpretira kot ženskega demona vetra, ki je tako kot drugi vetrovi v slovanskem izročilu slep na eno oko (Čajkanović 1994, 75–82).¹⁸²

BABIN DVIG KRILA IN SONČNO VREME, TRESKANJE

Povedko o »rodiški babi«, ki dvigne krilo, s čimer napove lepo vreme (Peršolja 2000, 27), je potrdil tudi drugi sogovornik z Rodika.

/.../ če baba dvigne krilo, pomeni, drugi dan, da bo lepu vreme. In res tudi, če pogledaste tle pruti Padski nižini, pruti Italiji, čim se tam dvigne, zavesa, rdeče taku nebu, drugi dan je sigurnu vreme. (56)

Podobno še danes na Goriškem in Vipavskem starejši pravijo, da »ko Furlanka dvigne krilo«, se bo zjasnilo. Na spletnih klepetalnicah pojasnjujejo, »da Furlanka dvigne krilo, ko se nad Furlanijo prične jasniti« (http://www.ednevnik.si/entry.php?w=EnPrimorc&_id=45342; 14. aprila 2009).

¹⁸² Po mnenju Veselina Čajkanović je slepota nekaj, kar pripada bitjem onega, htonskega sveta (Čajkanović 1994, 80–81). O ljudskem povezovanju telesnih anomalij s htonskim glej v razpravi o šepavosti, hromosti »gospodarja volkov« (Mencej 2001, 172–177).

Nikos Čausidis¹⁸³ me je opozoril, da nenavadna gesta dviga krila starke spominja na enako dejanje iz grške mitologije, iz homerske himne Demetri. Postarana boginja plodnosti Demetra v silnem žalovanju za ugrabljeno hčerko tava po svetu, pri čemer vse preneha rojevati. Pri tem zaide v Elevzino, kjer jo kraljeva družina skuša potegniti iz globoke depresije, vendar brez uspeha. Nato stara dovilja po imenu Bavbóna (*Βαυβόνα*, prečrkovano iz grščine *Baubó*) dvigne krilo in z obscenostjo razveseli postarano Demetro.¹⁸⁴ Demetra se zave neuničljivosti seksualnosti in njenih radosti, zato se vrne k življenju (Slapšak S. 2004, 15–21; Devereux 1990, 27, 35). Podobnost ne sloni le v besedah *Baubó* in baba za staro žensko, temveč tudi v dejanju dviga krila, ko tako ena kot druga starka »pokaže(ta) vse, kar ima(ta) spodaj (Peršolja 2000, 27)«, kar na eni strani obudi življenje, na drugi povzroči jasnino. Dvig krila boginj, ki prinaša veselje, je prisoten ne le v grški mitologiji in obredih, temveč tudi v Egiptu in na Japonskem, kar nakazuje, da ne gre le za specifično kulturno potezo, temveč za podzavesten človeški proizvod (Devereux 1990, 21–22, 34–36, 59–61, 68–69, 73–74). Bavbóna simbolizira sramoten predel človeškega telesa, kar kaže že sama beseda *βαυβών* (vulva, *libidinis muliebris instrumentum*), kot tudi *ολισβος* (umetni ud za ženske) (Slapšak, S. 2004, 15; Devereux 1990, 77–78). Hkrati simbolizira nevarno, divjo žensko seksualnost, še posebno tisto nedovoljeno, seksualnost starih žensk. Lik Baube v mitu, ki kaže na pojav genitalnih organov v kultu božanstva plodnosti, dokazuje ritualno in kulturno vlogo obscenosti v javnem prostoru atenske demokracije, ki je v času helenizma odrinjena v zasebno sfero (Slapšak, S. 2004, 15–18).¹⁸⁵

Kar se je v Rodiku ohranilo v povedki, kjer je »baba djanla eno nogo gor na Čuk, eno na Krasič in se je razkoračila in takrat je bil sigurno dež« (Pripoved 56; Peršolja 2000, 27), se je v Makedoniji ohranilo v svatbenem obredu, na kar me je opozoril Ljupčo Risteski (Risteski 2005, 109). Najstarejša žena v vasi, v makedonščini imenovana *baba*, se je postavila z eno nogo na stol, z drugo na kadico. Pod njo sta se ob izgovorjavi magične formule za rodovitnost splazila najprej zet, za njim pa nevesta (Risteski M. 1962, 36). Obred plazenja skozi *babino* krilo so izvajali tudi Srbi in Vlahi, in sicer kot obredno zaščito proti kugi. Krilo je staklo devet golih bobic, imenovanih *baba*, nato so naredili krog in ljudje so se drug za drugim splazili pod *babino* krilo. Na Balkanu je bilo dotikanje intimnih delov, tako vagine kot zadnjice, sredstvo zaščite pred različnimi boleznimi in nesrečami (Vukanović 2000, 16–22).¹⁸⁶ Po ustnem sporočilu etnologinje Kaarine Koski se je na Finskem

¹⁸³ Zahvaljujem se Nikosu Čausidisu z Univerze sv. Cirila in Metoda v Skopju za vse razprave na to temo.

¹⁸⁴ Dejanje Bavbone ni jasno. Obstaja veliko razprav o tem, kako so bile videti njene vizualno obscene šale ali kaj je Demetra videla pod njenim ogrinjalom, od genitalij, razgaljene maternice, maternice z glavo Jákhia itn. (glej Slapšak, S. 2004, 16; Devereux 1990, 27–40; <http://www.ethnopsychiatrie.net/baubo.htm>, 1. marca 2008). Po besedah Kerénya se »tu že dotikamo neizrekljivega dela (op. Elevzijskih) Misterijev« (Kerény 1988, 244).

¹⁸⁵ Z degradacijo demokracije v helenizmu, ko obscenost, kult mrtvih in gledališče niso več tako povezani z demokracijo, je lik Baubo postal osnova zasmehovanja ženske seksualnosti – v figuraliki je dobil groteskno obliko – žensko telo, ki je v celoti zamenjano z obrazom z izpostavljeno vulvo (Slapšak, S. 2004, 17–19).

¹⁸⁶ Sicer se spolnih organov kot stičišča tostranstva in onstranstva drži oznaka nečistosti in tabujev (Radenković 1996a, 37–40).

gospodarica hiše na prvi dan odhoda živine iz hleva razkoračila nad vrati hleva, tako da je živina hodila pod njo. Podobno je mati obredno zaščitila otroke in jim dala moči, ko so otroci prvič šli s hiše, tako da je stopila čeznje.¹⁸⁷

Dvig krila »stare babe« in udarjanje, treskanje s palico po riti sem zasledila tudi v otroški pesmi »Stara baba« iz Križa na Krasu, v kateri nastopajo najprej udarci s palico po zadnjici, potem pa dvig krila. Morda tudi uporaba besede treskati v pomenu udarjati ni naključna, saj tako Vitomir Belaj kot Radoslav Katičič pokažeta, da je treskanje povezano s Perunom. Treskati ima v slovanskem izročilu tri pomene: grmeti in bliskati, udarjati in delati hrup, vse pa je povezano s strelo in gromom ter tudi z mlatenjem žita (Belaj 1998, 74–77; 88–98; Katičič 2008, 240–241).¹⁸⁸ Medtem ko je ženska, po kateri zadnjici »bo treskalo«, v prvi kitici imenovana »stara baba«, se v drugi kitici, ki opisuje dvig krila, da bi dobila udarce po zadnjici, imenuje Marička. Ime bi lahko izhajalo iz mitične Mare, ki je po interpretaciji staroslovanske mitologije Vitomirja Belaja v incestni zvezi z bratom Jurijem/Ivanom, z umorom Jurija se spremeni v okrutno staro Mareno/Moreno, ki simbolizira smrt, zimo in jo v obredih po slovanskem svetu kot slamnato lutko uničijo (na Češkem jo kot *Smrt*, *Smrtolko*, *Mařeno*, *Mařoško* izvržejo iz vasi) (Belaj 1998, 321–324, 349–351).

*Stara baba rom pom pom,
če te nisem, pa te bom,
z ano šibo leskovo
bo po riti treskalo.*

*Marička, čiči dol
In vzdigni krilce gor
In šibo bom dobil.
Po riti te nabil* (Štrukelj 2005, 32).

Enaki motiv udarca s palico po babi bi lahko našli v že navedenem običaju iz Budanj pri Ajdovščini, kjer so ob tem, ko so šli mimo Šmrkave babe, ta kamen udarili s palico (Pripoved 223). Dodatno potrditev, da babina zadnjica, ki je omenjana v pesmi, ni zgolj opolzka navedba, temveč je morala imeti določen pomen v starejšem izročilu, najdemo v izročilu o skali Babja rit, približno petdeset metrov vstran od Babje jame ob potoku Vogrščku v dolini Soče. Po informaciji Tine Nanut iz Tolmina naj bi na skali ljudje posedali zaradi njenih zdravih lastnosti.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Etnologinja Kaarina Koski mi je povedala za te šege po predstavitvi prispevka o babah na mednarodnem simpoziju *The concept of time and space in European folklore*, med 6. in 9. septembrom 2007 v Ljubljani.

¹⁸⁸ Podobne primerjave zbuja morda reklo, da »babo ubijajo« pri zadnjem udarcu zadnjega snopa pri metvi ali mlatvi (Ravnik, Šega, Ložar-Podlogar 2007, 18).

¹⁸⁹ Po informaciji absolventke arheologije Tine Nanut, ki je izročilo slišala od tete iz Kanala, naj bi bila zraven skale Babja rit še dva manjša okrogla kamna, imela pa naj bi tudi neko povezavo s plodnostjo. Za posredovanje izročila se zahvaljujem Mihi Miheliču (30. marca, 2009).

POVZETEK

V ljudski pesmi o Stari babi smo nakazali možnost analogije med »staro babo«, Maro/Moreno in treskanjem, Perunovo dejavnostjo. Nasploh imajo izročila o pihanju in poljubljanju babe na »rit« ter babinem dvigu krila, ki prinaša lepo vreme, analogije v apotropejskih in plodnostnih obredih po širšem Balkanu vse do Finske, v kulturnih dejanjih grške in drugih mitologij, v pesmih in igrah vse do zdravilnih moči skale. Kljub težkemu bremenu kršćanske cenzure skozi tisočletja je v mnogih nepovezanih fragmentih še mogoče izslediti drobce plodnostne in apotropejske simbolike spolnih in zadnjičnih delov babinega telesa, ki delujejo tako na ravni makro- kot mikrokozmosa.

Plodnostno tematiko je v liku babe posredno mogoče zaslutiti tudi v njeni povezavi z vodo nasploh, tako s telesnimi tekočinami, z bližino vode kot s padavinami. Mesto Babe s Trsta je skozi dva različna motiva povezano s telesnimi tekočinami (motiv »šmrkave babe« ter »šmrklja in bolhe«), kar daje misliti, da se na tem mestu koncentrira mokrota nekega večjega, makrokozmičnega telesa. Podoben vtis zbujejo primerjave med telesnimi tekočinami in vetrovi ter pihanjem na ravni mikrokozmosa, ki na ravni makrokozmosa delujejo v obliki vremenskih pojavov, kot sta dež in veter. Manifestacijo nebeških dejavnosti v babi nakazujejo tudi izročila o proizvajanju ognjenih ali vodnih strel (kamni »babenci«). Dvig babinega krila je na makrokozmični ravni enakovreden dvigu »oblačne zavese« na nebu, kar nakazuje predstavo o kozmični figuri. Zdi se, kot da bi del te makrokozmične figure, ki je ponekod na mikroravni poosebljen v kamnitih monolitih, imel nadzor nad vsemi osnovnimi elementi kozmosa, od sonca in vetra do dežja in vlage.

TOPONIMI

OSTANEK UMESTITVE BOŽANSTEV V KRAJINO

Naj pred pregledom z babo povezane toponomastike navedem zanimivo Belajevo hipotezo o nastanku nekaterih mitičnih toponimov v krajini. Ti naj bi se ohranili kot preostanek svečenikovega pripovedovanja obrednih mitičnih tekstov, medtem ko je sledil dogodkom na konkretnih lokacijah v krajini okoli njega. To dokazuje vzklik iz beloruskega folklornege teksta: »Evu tu na tej gori je grom vraga ubil...«. Na tak način je bil mitični tekst lokaliziran v neposredni okolici. Skozi obredno dejanje so Slovani umestili svoja božanstva v okolico in jo osmislili (Belaj 2006, 22–35). Lahko bi rekli, da po podobnem sistemu branja mitov skozi krajino delujejo že omenjena staroselska ljudstva iz Avstralije, Amerike, Papue Nove Gvineje itn. (glej Basso 2002; Feld, Basso 1996).

Neposredne primerjave z mitologizacijo konkretne krajine je mogoče najti tudi v antičnih virih. Pavzánias omenja skalo, pečino za mestom Hajroneja v Bojotiji, na kateri naj bi bil Kronos prevaran, saj naj bi dobil od Reje kamen namesto Zevsu. Po njegovem opisu je na vrhu gore nad tem stala majhna podoba Zévsa. V opisu Téb antični potopisec navaja mesta grobov mitičnih junakov in fontano, v kateri naj bi si Ojdip umil krvave roke. Na drugem mestu naj bi Zévus skrival Evropo, po drugem izročilu pa naj bi se Dionizova lisica, ki je hotela uničiti mesto, tu spremenila v kamen. Dlje naprej je bil kraj, obdan z neobdelanimi

kamni, ki so ga Tebanci imenovali Kačja glava po tem, da je Tejrézias na tem mestu kači odsekal glavo itn. (Pavzánias 9, 19, 1–3).

UMESTITEV V STAROSLOVANSKI MITIČNI SISTEM

Problem umeščenosti toponimov Baba v prostorske mitične sheme je načel Zmago Šmitek, ki je našel nekaj vrhov in pečin pod tem imenom na slovenskem in širše slovanskem območju. Pri tem je opozoril na analogijo med imenoma gore »Očan(ec)« in »Ded(ec)« na Spodnjem Avstrijskem, ki naj bi indiciralo staroslovanskega gromovnika Peruna. Na Očancu je bila po izročilu vremenska jama, iz katere sta prišla megla in dež, če je kdo vanjo vrgel kamen. Metanje kamnov v brezna lahko posnema gromovnika Peruna, ki je svojega nasprotnika preganjal z bliskom, gromom in kamnitimi strelami (Šmitek 2004, 239–240).

Podobno situacijo predstavlja izročilo o Jezeru vrh Čuka nad Rodikom, pred nevarnostjo katerega je svaril duhovnik Matija Sila v 19. stoletju, »kajti od ondi je prihajala večkrat nevihta« (Sila 1882, 42). Lintvern naj bi iz Jezera, mesta predkrščanskega kulta (Hrobat 2004, 63–78; glej poglavje o prostoru), pošiljal strele nad Rodik in Čuk, zaradi česar naj bi v vasi umrlo veliko ljudi (tudi Pripoved 71).

/... o pogostih smrtnih nesrečah zaradi udarca strele v Rodiku/ V teh krajih udari vedno z jasnega /op. strela/. Najprej se naredi na vrhu Čuka meglica in tam na Vrhulah pri Križendrevu druga. Ti dve meglici gresta ena proti drugi. Poli rata en sam črn oblak in pošlje strela na človeka. Tako na hitro se to naredi, da je videti v vasi, kot bi udarilo res z jasnega. Vse ljudi je strela ubila aprila ali maja. Nevarno je še v juniju do Svetega Jevana /.../. Od pamtiveka živi v Čuku, ki je poln vode, ena velikanska kača. Ona je gospodar vode, dežja, slane, toče in strele. Ko čuje Rodičane klet in rotit, »Da bi te strela udarila!« jih za kletvine štrafa in vsaketoliko koga udari. Pej tudi če kačo kej razjezi, pošilja bliske in strele. Prav vsakokrat ko udari, ne zadene človeka. Strela pošlje nad drevo. Zato v Jajdešni ni niti enega drevesa, da vanj ne bi udarila strela (Peršolja 2000, 51).

Povedka o tem, da lintver pošilja strele ne le nad ljudi, temveč tudi nad drevesa, živino in hiše, spominja na slovanske mitične tekste, v katerih Perun v folklornem liku »Boga« /sv. Iliije/ »groma« bije po hudiču /»nečistem«/ »zmaju«, pri čemer ubije človeka, konja, zažge hišo, razbije drevo in kamen, da bi naposled ubil hudiča, ki se skriva za njim (Belaj 1998, 74–75). Povrhu tega je Perunovo mesto in mesto, na katerem ubije svojega nasprotnika, gora, ki je nad reko, vodo (Katičič 2008, 186). V rodiškem izročilu je voda že v sami Gori, Čuku. V vsakem primeru, v nasprotju z likom vrh hriba, ki pošilja strele in dela nevihte, se v dolini nahaja ženska figura, Baba.

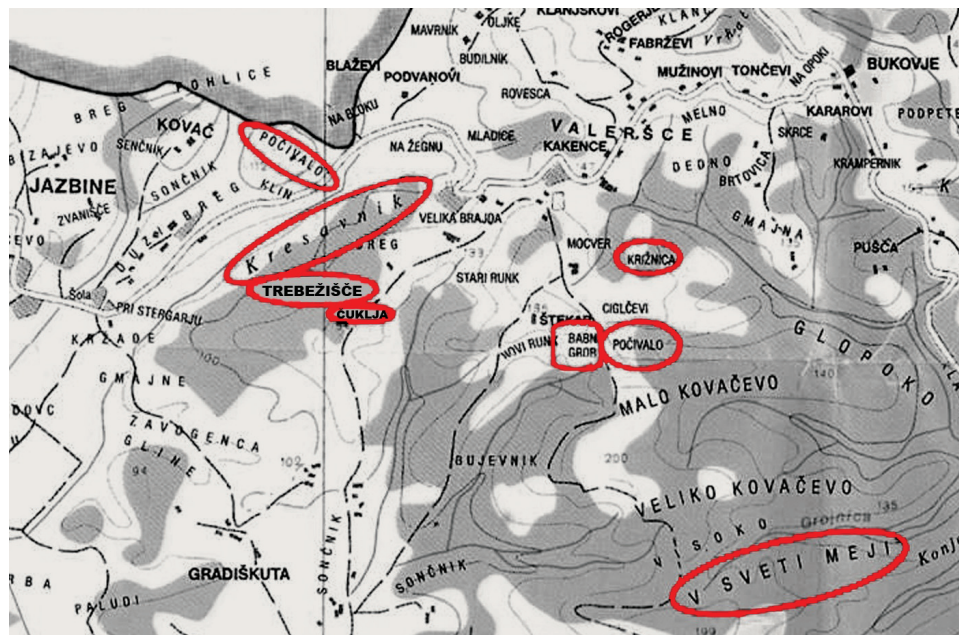
Podoben mitični vzorec v krajini bi lahko prepoznali na otoku Krk na Hrvaškem, kjer prav tako stoji monolitna kamnita Baba, po kateri naj bi tekla voda. Najdemo jo na pol poti med Baščansko Drago in hribom Treskavec (Vince-Pallua 1995/96, 284), katerega ime namiguje na treskanje, strele in je najvišja točka na tem območju. Tako gora kot treskanje spominjata na lastnosti Perunovega mesta (Belaj 1998, 49–52, 74–77; Katičič 2008, 240–241, 105–110).

Opozicijo ogenj in baba je mogoče zaslediti v mnogih slovenskih toponimih, ki se pojavljajo skupaj. Čeprav za prepoznavanje mitičnega konteksta ni dovolj le toponimija, saj jo je treba »oplemeniti« z ljudskim izročilom, o katerem v tem primeru ni dostopnih podatkov, naj zgolj opozorim na ponavljanje določenih vzorcev v krajini. Nad Drežnico pri Kobaridu sta sosednja hriba Baba in Ognjeni vrh, poleg njiju še Stari grad, zraven planine Baban nedaleč od Velike in Male Babe ter Babenskega Škednja je planina Ognjenik nad Žago pri Bovcu. V neposredni bližini Stare Babe nad Šturjami pri Ajdovščini sta dve ledini, katerih ime namiguje na ognjene strele, Mali in Veliki strel (Pripoved 433). Pozornost zbujejo tudi vrhovi v bližini Stare babe: Požgani grič, Suhi vrh in Sinji vrh. Po zemljevidu sodeč je Suhi vrh zraven vrha Babe še v dveh primerih, na Javornikih severno od Cerknice in na Zgornjem Jezerskem. Radoslav Katičič toponim Suhi vrh umešča v mitični kontekst Peruna, saj naj bi vrh suhe krošnje svetovnega drevesa sedel Perun v liku ptice roparice, podobno kot pri starih Grkih, kjer je bil orel Zevsova ptica (Katičič 2008, 311). Morda na Peruna kaže vrh Pernice na nasprotni strani reke Rečice in hriba Baba nad Zgornjo rečico pri Laškem.¹⁹⁰ Tridelni vzorec dveh vrhov z vodo na sredi bi ustrezal trojni strukturi manifestacije treh glavnih staroslovanskih božanstev v krajini, Peruna, Velesa in Mokoši, ki so jo prepoznali že mnogi arheologi in etnologi (Pleterski 1996, 165–185; Šmitek 2004, 219–240; Katičič 2008, 285–326; Belaj 2006, 5–40).

Glede na primerjave z drugimi analizami mitičnih struktur v krajini se zdi izjemno zanimiva toponomastika v okolici Števerjana/San Floriano del Collio v goriški pokrajini v Italiji. V neposredni bližini v eni skupini najdemo toponime Babni grob, Križnice, Počivalo (mesto obrednega postanka na pogrebni poti?), v drugi so na katastrski meji Počivalo, za njim pa Kresavnik (spominja na kres, ogenj, elementa Peruna), Trebežišče, Čuklja (spominja na rodiški Čuk), Na žegnu. Eno Počivalo je tik pod Kresavnikom in Trebežiščem, drugo pa tik pod Babinim grobom. Južno od vsega skupaj se razprostira večja ledina, imenovana V sveti meji (Slika 47). V poglavju o mejah smo pokazali, da je meja že sama po sebi na stiku med svetovi, če to imenujemo svetost, kar je tu dodatno potrjeno s prilastkom »sveti«. Primerjave najdemo v mitični krajini s hribom Perun nad Moščenicami v hrvaški Istri, kjer je mogoče najti tudi toponima Babin grob in Trebišče. Slednjega Radoslav Katičič ne izpeljuje iz »trebiti« v pomenu »krčevine«, temveč iz slovanske besede *treba*, žrtev. V tem pomenu se je pri glagoljaših ohranila beseda *trebnik* za liturgijsko knjigo, ki se je latinsko imenovala *ritual*. Trebišče tako interpretira kot mesto, kjer se je žrtvovalo Perunu (Katičič 2008, 307–309).

Kot možnega kazalnika starosti izročila o babi smo že navedli pogosto kombinacijo s toponimom Gradišče (glej poglavje o arheologiji). Drugo razlago ponavljanja vzorca je mogoče poiskati v kontekstu rekonstrukcije staroslovanske mitologije. Gradišče je po interpretaciji mitičnega izročila Radoslava Katičiča mesto, na katerem je Perun ubil zmaja.

¹⁹⁰ Hrib po imenu Baba je nedaleč od vasi Velesovo na Gorenjskem (Slika 49). Benjamin Štular in Ivan Marija Hrovatin prepoznavata v tej vasi s cerkvijo sv. Margarete in Velesom (toponim) kot božanskim nasprotnikom Peruna element v trikotniku kulturnih točk (z razmerjem stranic približno 23 stopinj) (glej Štular, Hrovatin 2002, 59–61). Nedaleč od vasi Velesovo je hrib po imenu Baba. Nasprotno France Bezljaj pojasnjuje etimologijo Velesovega iz »Velojèselo«, torej iz besede »selo«, v pomenu manjšega zaselka (Bezljaj 2003a, 293)



Slika 47: Toponimi, ki kažejo na slovanske mitične povezave, v okolici Števerjana / San Floriano del Collio v goriški pokrajini v Italiji: Babni grob, Križnice, dvakrat Počivalo, Kresavnik, Trebežišče, Čuklja, Na žegnu. Eno Počivalo je tik pod Kresavnikom in Trebežiščem, drugo pa tik pod Babinim grobom, južno je ledina V sveti meji (Vir: Goriško ozemlje 1999; priredil Benjamin Štular).

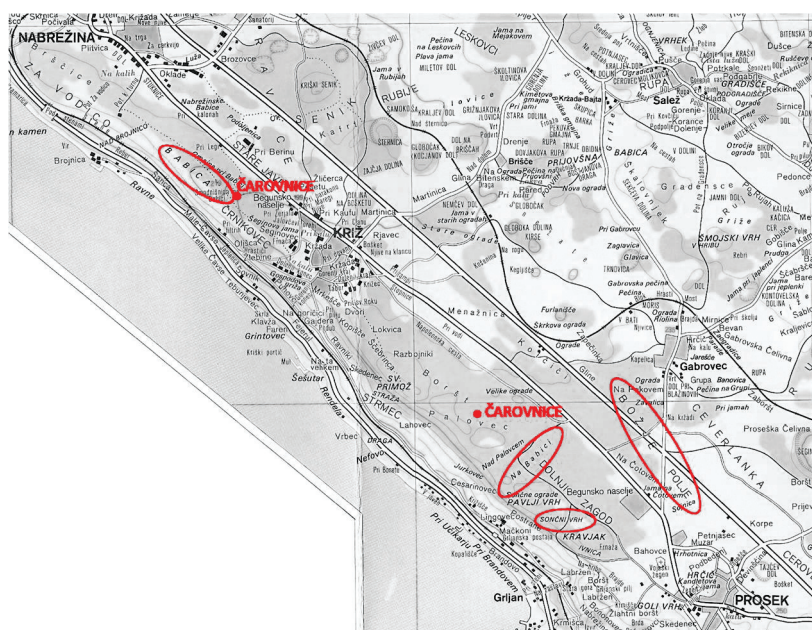
Hrvaško besedo *gradina*, izpelje iz praslovanske *gordь*, ki pomeni »ograda«, »ograjen prostor«, »vrt«, kasneje gradišče kot utrjeno naselje. Iz besedil z mitičnim pomenom avtor sklepa, da je Perun ubil nasprotnika na gori, kjer je ograjen prostor (Katičić 2008, 186).

Jan Peisker je prvi opozoril na toponime z besedo »Devin«, ki jo je izvajal iz slovanskega *daeva*, »zli demon«. Po mnenju Franceta Bezlaja bi v toponimih Devin skok resnično lahko prepoznali določen element iz slovanskega mitičnega izročila. Za toponim Devin pri Trstu sicer meni, da se je šele kasneje naslonil na slovansko ime *děva*. Poleg samega toponima je pri Devinu prisoten tudi motiv »devinega skoka«, pri čemer naj bi na dekle, ki je skočilo z gradu, spominjala okamnela Baba na klifu nad morjem. Zmago Šmitek toponim in povedko povezuje z mitično pripovedjo o tem, da je Perun kaznoval Mokoš zaradi njene nezvestobe (Peisker 1928, 1–36; Bezlaj 2003b, 548–554; Šmitek 2008, 21–23).

Na kaznovanje babe spominja tudi pripoved iz Prilepa, kjer po eni varianti izročila Bog, po drugi pa mitični mesec (»Baba Marta« ali Sečko) za kazen okamni starko, *babo* (Risteski 2005, 362–363; Čausidis 2008, 280; Hrobat 2008b, 326). S strelo, Perunovim orožjem, je Bog okamnel tudi dve prepirljivi starki v Benečiji, ki sta danes vidni kot gori Velika in Mala Baba (<http://www2.arnes.si/~jutro19/baba.html>; 7. septembra 2008). »Treskanje«, kar je Perunova dejavnost, smo zasledili tudi v ljudski pesmi o tepežu »stare babe« (Štrukelj 2005, 32).

Zanimivo razmerje toponimov je pri Repentabru, kjer poteka državna meja čez Babice in Medvedjak, pod katerimi je ledina Devinec (glej zemljevid ledinskih imen Tržaško ozemlje 1977). Toponim Medvedjek izhaja iz medveda, ki je poleg volka v slovanskem izročilu pogosta manifestacija Velesa (Mencej 2001, 168–172; Katičič 2008, 136–149). Sicer veliko toponimov iz »devin« na Krasu lahko izhaja iz oznake posesti v lasti devinskih grofov (recimo Devinščina).

Na kraškem robu na italijanski strani sta na rahli vzpetini vzdolž kraškega roba, na gmajni, kar dve ledini po imenu Babica, med Križem in Nabrežino ter med Križem in Prosekom (Slika 48). Izpovedno je, da sta obe križišči, prek katerih pridemo na Babico, tako pri Proseku kot pri Nabrežini, v izročilu znani po tem, da so na njih plesale čaravnice (Pripoved 386),¹⁹¹ v čemer bi lahko slutili celo ostanke določenih obrednih dejanj pred mestom Babe. Zanimiva toponima v bližini Babice pri Proseku sta Božje polje in Sončni vrh, ki spet spominja na svetlega in ognjenega Peruna.



Slika 48: Babice med Križem in Prosekom z dvema križiščema, kjer naj bi po izročilu plesale čaravnice. Poleg označenih so na zemljevidu zanimive tudi ledine Počivala in Nabrežinske babice pri Nabrežini in Babica pod Saležem (Vir: Tržaško ozemlje 1977; priredil: Benjamin Štular).

¹⁹¹ Za poizvedovanje se zahvaljujem Andreju Furlanu in Damjani Žbontar z Oddelka za etnologijo in kulturo antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani.

Opozicija Babe in Treskavca v Makedoniji

Vzorčen primer mitologizacije krajine najdemo v toponomastiki, arheologiji in folklori o hribih okoli Prilepa v Makedoniji. Na eni strani je v masivu Babuna vrh Zlatovrv, na katerega se nanašajo izročila o zlati gori, zlatem jabolku in zbiranju bogov. Pod bližnjim vrhom Treskavec leži samostan sv. Device na Treskavcu, kjer so najdeni ostanki antičnega kulta *Apolona Eteudanosa* in *Artemis Ephesia*. Nikos Čausidis v toponimu in povedki o mitičnem liku, ki je ubil menihe s strelo, prepozna moški mitični lik Gromovnika, ki se je najbrž v obliki lokalnega nebeškega božanstva manifestiral že v antiki (*Eteudanos*). Slovanskega gromovnika Peruna je mogoče razpoznati tudi v sosednjem hribu Perunike (Čausidis 2008, 278–283).

V gorskem masivu Babuna je prisotnih veliko več manifestacij ženskih likov, ki predstavljajo njihov pozitiven in negativen vidik. Slednjega najdemo v izročilih in toponimih Babun, Baba, pri kateri smo že omenjali okamnitev, in Mukoš, ki spominja na slovansko božanstvo z ambivalentnimi lastnostmi (glej, Toporov 2002, 47–52). Destruktivna hipostaza je razvidna iz sosednjih toponimov Pali Baba in Besna Baba. Beseda »bes« lahko pomeni bes, jezo ali demona. Mesto Pali Babe je lahko mesto, kjer je baba zažgala ali je bila zažgana. Dejanje je analogno zažiganju lutke, ki predstavlja negativno žensko hipostazo, smrt (Baba Zima, Baba Marta) (Čausidis 2008, 280–282). Primerjave najdemo tudi v Sloveniji, v obredu zažiganja slamnate starke pehtre babe na skali nad Tržičem (Kuret 1997b, 72), v zažiganju pustnih ženskih slamatih lutk, ki jih na Češkem imenujejo *Smrt*, *Smrtolko*, *Mařeno*, *Mařoško* (Belaj 1998, 321–324, 349–351).¹⁹² Pozitiven vidik ženske mitične figure se manifestira v kultu Artemide, sv. Device in v značaju enigmatične slovanske babe (Čausidis 2008, 277–284).

Tako zgoraj omenjeni kot ostali toponimi v Sloveniji, Makedoniji potrjujejo manifestacijo dveh nasprotnih mitičnih karakterjev v krajini, nebeškega moškega božanstva nasproti htonskemu zlobnemu ženskemu aspektu (Čausidis 2008, 277–284). Dvojnost moškega in ženskega principa je opazna tudi v pustnih obhodih, kjer sta pogosta lika starec in starka (Šmitek 2004, 238–240). Dvojnost je prepoznavna tudi pri zadnjem obrednem snopu žita, ki ga ponekod v slovanskih izročilih imenujejo »baba« (Ravnik, Šega, Ložar-Podlogar 2007, 18; Pripoved 55), drugod pa ga enačijo z »božjo brado« ali z volkom, manifestacijo Velesa (Čausidis 1994, 423–425; Petrović 2000, 166–178; Mencej 2001, 206–209, op. 44).

PERSONIFIKACIJA ZEMLJE IN GORE

Na dosedanjih primerih toponimov smo pokazali, da se ime Baba daleč najpogosteje nanaša na kamnite monolite ali hribe, gore, vrhove ali vsaj rahle vzpetine. Nikos Čausidis meni, da je slovanski vidik povezave babe z goro le eden širše evroazijskih mitičnih predstav o gori kot zemlji in ženski/materi (Čausidis 2008, 275–277).

Ena najbolj znanih predstav o »Materi Zemlji« se nanaša na frigijsko vrhovno boginjo Kibelu (Čausidis 2008, 275–277). Povezavo z goro potrjuje tudi njen izvorni pridevnik *kubi-*

¹⁹² Na območju Pliskovice na Moreno, na Mokoš in Peruna mogoče spominjata toponima Marence in Treščan dol (glej Atlas okolja).

leya, ki poudarja domeno boginje Matere v gorah. V antični Grčiji se njeno ime s spojem z neohetitsko boginjo Kubabe preobrazi v *Kybebe* ali *Kybele*. Njej posvečenih spomenikov niso nikoli našli v urbanem središču, temveč so njene monolitne podobe in oltarji na robu mestnih naselij, še posebno na njihovih zidovih, na mejah naselbinskih teritorijev, na robu rodovitnih dolin, na pogrebnih spomenikih ali na v skalo vzdanih svetiščih – podobah v gorski krajini. Tako v Frigiji kot v Grčiji je bila »Velika Mati« ločena od urbanega okolja, veljala je za mater naravnega okolja, za prednico vsega življenja in boginjo vseh bogov. V klasični Grčiji so Kibelo med drugim častili skupaj z Demetro, katere kult smo že omenjali v analogiji z Bavbono in obscenimi gestami (Roller 1999, 44–47, 69–70, 110–114, 141, 185, 316–320; Borgeaud 1996, 19–55).

Po mnenju Nikosa Čausidisa se v oronimih Baba odraža podobna arhaična predstava o ženskem božanstvu, katere indoevropski značaj je utemeljen na odnosu Baba-Kubaba-Kybela. Žensko božanstvo je bilo poistoveteno z goro, to je zemljo, saj je po elementarni logiki gora del oziroma podaljšek zemlje. Širom slovanskega sveta mnogi toponimi enačijo dele telesa Babe oziroma babice s segmenti gore, kot recimo Babin kolk, Babje koleno (Radeče pod Dobovcem), Babina glava, Babin zob (Bohinj, Goriška), Babin nos, Babin hrbet, Babin trebuh (Velika Planina) in Babja jama (Banjška planota), v kateri je mogoče prepoznati simbolizacijo podzemne maternice (Čausidis 2008, 274–278; za slovenske primere glej Badjura 1953, 68, 87, 132–135).¹⁹³ Mitologizacija gor v personifikaciji ženske je pogosta v mnogih makedonskih tradicijskih pesmih, kot je recimo »Zapali se Šar Planina« (Čausidis 2008, 278).

Na povezavo med zemljo in babo je mogoče sklepati tudi iz kraškega izročila. V Pliskovici so, ko je nekdo padel na tla, rekli, da je poljubil »šmrkavo babo«. Sklepamo lahko, da »šmrkava baba« ne more biti nič drugega kot zemlja sama.

/.../ In pole je pal/padel/ na nus! Da si bješū babu, so rekli pole, ne. /smeh/ /.../ (123)

Enak tip izročila, v katerem je mogoče zemljo poistovetiti s »šmrkavo babo« izhaja iz Svetega, saj »če kašān otrok, kār so pršli u mjāsto, ki je gljadu okuli, ki je bil prvikrat, ki je pou/padel/, se je reklo: *Ooo, zdej si objāšu šmrkavu babu*« (Pripoved 204)!

VULVA V KRAJINI

Moški in ženski kultni vidik krajinskih točk, ki vključuje kamnit monolit, imenovan Baba, je prepoznal tudi Andrej Pleterski na Rujanski kosi na meji med Malim in Velikim Rujnom na Velebitu na Hrvaškem (Slika 42).¹⁹⁴ Moško kultno točko predstavlja grob nedolžnega deteta pri cerkvi sv. Bogorodice, čez katerega so pastirji na dan sv. Matere božje gnali živino, da bi jo zaščitili pred zlom in nesrečami. V bližini je prazgodovinsko gradišče. V azimutu 314 stopinj, ki se dvakrat ponovi (krajša stranica cerkve in črta Baba-cerkev), se nahaja Baba ženskega značaja, ki smo jo že omenjali pri obrednih dejavnostih, saj so pastirice in žene nosile kamnu darove v zahvalo za zdravje živine in ljudi. S pomočjo

¹⁹³ Na Nanosu nad Vrhpoljem je po informacijah Bogdana Vidmarja, duhovnika iz Podrage, Babja mrvca.

¹⁹⁴ Ta Baba je na meji višinskih pašnikov Tribljanom in Starogradcev, slednjim tudi pripada. Druga Baba, ki je bila omenjena že pri obrednih dejavnostih, stoji nedaleč stran in je pripadala Tribljanom.



Slika 49: Razklani kamniti skladi na Babi nad Kokro (foto: Katja Hrobat).

primerjav z bohinjским izročilom Andrej Pleterski prepoznava v Babi simboliko ženskega mednožja, torej matere zemlje, iz katere prihajamo.¹⁹⁵ S tega stališča postane razumljivo, zakaj so babe v izročilu sluzave, urinirajo in spuščajo vetrove (Pleterski 2009, 42). Hipotezi bi ustrezala tudi pomen besede »baba« kot »anusa« (Bezljaj 1995, 7) in izročilo, da »ima ženska dve riti«. Povezavo potrjuje tudi grm črnega trna (*prunus spinosa*) ob Babi, saj je v izročilu o tročanu »češplja« (*prunus*) simbol zemlje in hkrati eufemizem za žensko spolovilo (Pleterski 2009, 42).

Morda na podobno namigujejo tudi ljudje, ki se s posebnimi oblikami gorá po imenu Baba srečujejo v vsakdanjem planinarjenju. Tako preberemo na spletni klepetalnici vprašanje, ki se zdi retorično, zakaj imajo prav Babe razklane vrhove.

Za vami je še en lep izlet, nezahteven vzpon na goro, ki se imenuje tudi Ljubeljska Baba. Ampak, a veste kaj je čudno? Gorá, ki v svojem imenu nosijo besedo »baba«, je v naših gorah ogromno, in večina od njih je na vrhu nekako razklana oz. ima dva vrhova. Poraja se mi vprašanje, zakaj? (<http://www.gore-ljudje.net/novosti/24151/>; 7.9.2008)

In res, če preverimo fotografije nekaterih hribov in gor po imenu Baba, ugotovimo, da so njihovi vrhovi razklani, kot recimo pri Veliki Babi v Reziji, Babi nad Krnskim jezerom,¹⁹⁶ pri Dovški Babi¹⁹⁷ itn. Če en vrh ni razklan, pa sta zato vsaj dva vrhova, ki se imenujeta Velika in Mala Baba. V Benečiji povedka pojasnjuje, da sta Velika in Mala Baba nastali zaradi okamnitve dveh starejših žensk, ki ju je Bog kaznoval s strelo (<http://www2.arnes>.

¹⁹⁵ Gožiček, tik pod katerim je Baba, simbolizira *pubis veneris*, skala Baba pa klitoris (Pleterski 2009, 42).

¹⁹⁶ Fotografija: <http://tynna-me.blogspot.com/2006/10/velika-baba-in-krn.html>; 7. septembra 2008.

¹⁹⁷ Fotografija: http://sl.wikipedia.org/wiki/Dov%C5%A1ka_Baba; 7. septembra 2008.

si/~jutro19/baba.html; 7. septembra 2008), kar spominja na zgoraj omenjeno Perunovo kazen. Na svoje presenečenje sem pri terenskem ogledu vrha Babe nad Kokro, ki deluje bolj kot grebenast hrib, ki se na sredini rahlo zniža, našla skalo človeške velikosti, ki še posebej z ene strani deluje, kot da bi bila razklana (Slika 49).

Pogledu na velebitsko monolitno Babo med dvema vrhovoma je podoben pogled na Babo s Trsta, ki je umeščena ravno na prelazu med dvema gričema, čez katerega sta bili speljani stara in nova cesta iz Trsta na Kras. Povezavo babe in spolnosti nakazuje že omenjeno izročilo, da naj bi se »baba s Trsta« tako imenovala prav zaradi svoje pozicije ob hiši prostitutk, ki naj bi od nje (fontana) jemale vodo .

/.../ So pravli, da čaš dā, dā so tām jemali tudi uodo, kār tām naprej dol, ki so ble te stare hiše, nej bi ble te javne hiše, da so tām vodo hodili jaskat za te javne hiše in za tu so rekli pər Šmrkavi babi... /.../ (218)

S tega vidika postane bolj razumljiva velika zadrega, nelagodnost večine sogovornikov pri odgovarjanju na vprašanja o »šmrkavih babah« in njihovem poljubljanju, celo na zadnjico, pri čemer so me mnogi prosili, naj prav zaradi tega ne objavim njihovih imen. Izročilo o babah namreč večinoma zaznamuje opolzkost, ki, kot bomo videli, ni izjemna v slovanskem izročilu, medtem ko jo krščanska cenzura strogo prepoveduje.¹⁹⁸

ARHAIČNI IN STAROSLOVANSKI VIDIK BABE

SLOVANSKA MOKOŠ

Opolzkost izročil o babi je primerljiva s podobo edinega ženskega božanstva iz panteona ruskega kneza Vladimirja (leta 980), Mokoši. Na severu Rusije so si Mokoš predstavljali kot žensko z veliko glavo, ki ponoči prede. Na njej posvečen dan, petek (dan po Perunovemu in Velesovemu četrtku), so obstajali številni tabuji, kot so prepovedi puščanja kodelje, pranja perila, tabu spolnih odnosov (Toporov 2002, 47–48). Koren besede »mok«, ki lahko pomeni tako »moker, vlažen« kot »predenje, vrtenje«, nakazuje dve njeni osnovni povezavi. Monika Kropelj v folklornih izročilih o babi in njenih topografskih vidikih, o pehtri babi in vseh njenih slovanskih variantah (*jaga baba* v Rusiji, *jedzababa* pri Poljaki, *baba jaha* pri Belorusih, *jendžbaba* ali *ježibaba* pri Slovaki, *jedi baba* pri Čehih) prepoznavna žensko božanstvo, ki je povezano s podzemljem in nebom, prinaša dež, sneg in svetlobo in je povezana z obračanjem dveh glavnih letnih obdobij (zima, poletje) in življenskega cikla (Kropelj 2008b, 188–194). V opoziciji moškega ognja in ženske babe, ki smo ji sledili v toponomastiki, moramo najbrž prepoznati antitezo med Mokošjo in ognjenim Perunom.

Element, ki poleg mokrote in toponomastike dodatno potrjuje povezavo monolitnih Bab z Mokošjo, je njena razuzdanost. Vladimir Toporov navaja, da so v podobi Mokoši poudar-

¹⁹⁸ Sprašujem se, ali je zgolj naključje, da na predavanju o »šmrkavih babah« ob cerkvi v Budanjah ni bilo nobenega domačina z ozirom na to, da imajo v vasi »šmrkavo« Babo, ki jo je bilo treba pljuniti ali s palico udariti, in da so vsa ostala predavanja v vasi množično obiskana. Morda je bil znova vzrok nelagodnost ljudi ob tako opolzkem izročilu?

jene njene seksualne lastnosti (velike prsi, dolgi razpuščeni lasje itn.). V ruskih krščanskih spovednih vprašanjih iz 16. stoletja je vprašanje ženski, ali je hodila k Mokoši, pomenilo, ali je grešila v smislu razuzdanosti. Apeletiv »моко́сья« pomeni žensko nemoralnega vedenja. Mokošino »obilje ljubezni«, posebno glede na to, da je zavetnica porodnic in vodi porod, torej nastopa kot mati, pripelje do motiva kršenja zakonske zvestobe, varanja glavnega božanstva Peruna (Toporov 2002, 48–50). V toponomastiki, v izročilu o pobegli »devi«, v pripovedih o starkah, ki jih okamni božja strela ali v tepežu »stare babe« smo motiv kaznovanja (nezvestobe?) že omenjali.

Podobno kot predstava o Mokoši je tudi Baba iz Grobnika upodobljena z veliko glavo in velikimi, poudarjenimi prsmi (Slika 40), enako kot so si Rodičani predstavljali Babo iz Rodika, ki je »imela *taku, kukar obliko riti, žjanske, in prsa*« (Pripoved 56) (Slika 38). Opolzkost, razuzdanost se skriva v izročilih o poljubljanju »šmrkave babe« ali riti stare babe s Trsta in v izročilu o »babi iz Rodika«, ki dviga krilo, spušča vetrove in urinira. Seksualno nepriljučna in odvratna kot »stare babe« je tudi *baba jaga* iz Rusije, ki jo označujejo falični atributi in je s svojimi grotesknimi značilnostmi objekt negativnih emocij (Johns 1998, 29–30).

Doslej smo pokazali, da baba predstavlja zemljo samo ali goro kot zemljin podaljšek. Boris Rybakov je z analizo reprezentacij ženskega božanstva na tekstilnih vzorcih interpretiral Mokoš kot personifikacijo Matere zemlje (Rybakov 1994, 396–397). Izraz »Mater vlažna zemlja« (rus. *mat*« *syra zemlia*) se v ruski folklori še danes uporablja za poimenovanje zemlje (Johns 1998, 32), podobno kot se beseda baba skupaj z njenimi telesnimi deli uporablja za poimenovanje zemeljskega površja in njegovih delov, kar nakazuje med drugim izraz »poljubiti babo«, ko nekdo pade na tla.¹⁹⁹

ARHAIČNI VIDIKI

Resda obstaja kar nekaj analogij med babo in slovansko Mokošjo, vendar bi bilo preveč ozko, če bi upoštevali zgolj slovanski vidik. Že podatek, da se večina kamnitih Bab nahaja ob arheoloških naselbinah izpred slovanskega časa, lahko nakazuje večjo starost izročila. Drugi kazalec starosti je vključitev Bab, še posebno Babjih jam, v obredja kulta kačjih glav na Banjški planoti, kot recimo v Babji jami ob potoku Vogršku (Medvešček, Podobnik 2006, 42–48). Kult kačjih glav za zdaj nima analogij v slovanski religiji, temveč se zdi

¹⁹⁹ Na babo, ki spusti vetrove in dela veter, morda spominja otroška izštevanka, v kateri je Mokoš z besedno igro povezana s spuščanjem vetrov.

Okoš mokoš

prdne kokoš

pita baja,

kolko tebi jaja (povedal etnolog dr. Tomislav Pletenac iz Filozofske fakultete v Zagrebu).

Mokoš je preko igre besed povezana s kokošjo in jajci. Morda je mogoče analogije najti v obredu iz Šturij, ko so na župnijski praznik, na jurjevo, na Staro babo nosili in pekli jajca ter se na njej igrali igro »gnilo jajce« (Pripoved 432). Sicer so bila jajca tipična obredna jed na prostem, in sicer pogosta jed v okviru jurjevskih pastirskih običajev kresovanja, nabiranja in peke jajc (Kuret 1998, 263–273). Kakorkoli, znano je, da lahko tradicija, ki izgubi svoj namen in smisel, ponikne in se obdrži v otroški folklori (Kuret 1997a, 82–83; Vince-Pallua 1995/96, 285).

starejši.²⁰⁰ Tudi vključitev kamnite Babe z Golca v slovenski Čičariji v tridnevno obredje treh osnovnih elementov, vode, ognja in zemlje, ima analogije v konceptu »tročana«, starega verovanja v tri osnovne sile narave (Pleterski 2006, 41–58).

Pokazali smo, da je baba poistovetena z zemljo in goro kot njenim podaljškom, pri čemer je Nikos Čausidis pokazal na povezavo s simbolom Matere zemlje v evrazijskem prostoru in frigijsko Kibelo (Čausidis 2008, 275–277). Grško Kibelo so častili skupaj z Demetro (Roller 1999, 185), v mitologiji katere smo v povezavi z obscenostjo starke Bavbone našli analogije s »staro babo« (Devereux 1990, 21–22, 34–36, 59–61, 68–69, 73–74; Slapšak, S. 2004, 15–22).

Kljub zadržanosti sodobne arheologije do Gimbutasine »ženskocentrične« teorije o osrednjem prazgodovinskem (neolitskem) ženskem božanstvu²⁰¹ jo zaradi nekaterih očitnih analogij s predstavami o babi moramo vsaj omeniti. Podobno predstavam o babah so upodobljene ženske neolitske figurine, katerih skupna značilnost po mnenju Gimbutasove je simbolika makrokozmične razširitve ženskega telesa, pogosto v kombinaciji s simboli, ki indicirajo vodo (Gimbutas 1989, 43–46; 317). Po interpretaciji Goceta Naumova in Nikosa Čausidisa ne le neolitske figurine, ampak tudi drugi keramični predmeti (žare in druge posode) z Balkana ponazarjajo žensko in maternico, kar je dokumentirano tudi v sodobnem etnografskem materialu (Naumov 2006, 59–95; Čausidis 1994, 205–211).

Poleg tega so na severnem jadranskem območju, kjer je velika koncentracija kamnitih Bab, precej razširjeni ženski kult, ki izhajajo iz prazgodovine. V družbi Histrov in Liburnov so namreč ženski lokalni kult v primerjavi z redkimi moškimi obilno dokumentirani. V rimskem času je kulte epihornih boginj tako v *Histriji* kot drugod pogosto nadomestila *Magna Mater* (Šašel Kos 1999, 63–80).

ZAKLJUČEK

Predstav o kamnitih ali drugih vidikih bab je praktično nemogoče datirati, saj primerjave z ženskimi figurami in božanstvi zavzemajo prevelik časovni razpon, hkrati pa so vse preveč nedeterminirane in nejasne. Tisto, kar bi bilo morda mogoče prepoznati, je ambivalentnost babe.

Babini vidiki degradiranega principa se kažejo v zastrašujočih predstavah o ogabnih, blatnih in smrkavih »starih babah«, zaradi katerih so se otroci bali prvič oditi v mesto ob Babi (Trst, Otlica nad Lokavcem, Grobnik itn.). Odvratnost so pri otrocih zbujale grožnje, da je treba grde »stare babe« ali njihovo zadnjico poljubiti ali pihati ter odjesti smrkelj, kot

²⁰⁰ Po ustnih informacijah Andreja Pleterskega se že poimenovanje zdi neslovansko, na primer brahmani za svečenike, ašure za magične palice itd., in po raziskavah Mihe Miheliča. Morda bi lahko slutili daljno povezavo med kačami in babo na območju Lokve, kjer nedaleč od tromeje s kačo ropotačo leži grič Železna babica.

²⁰¹ Gimbutasovi teoriji danes očitajo, da s hipotezo o obstoju »Boginje matere« sodobne predstave o vlogi spolov, naravi in kulturi preslikuje v neolitik (Conkey in Tringham 1995; Lück 2005, 68–69; Za druge interpretacije glej Talalay 1993, Chapman 2000; Bailey 2005).

pravi rodiška povedka, novinec »jo mora poštemat in pobešat na tisti šmrkov obraz /.../, mora pihati babi v ret« (Peršolja 2000, 27). »Babe« so si otroci predstavljali kot stare ženske (Trst, Rodik, Lokavec), v Sežani kot »grdo babo, ki ima velike bradavice, je šmrkava, ji teče z nusa in je grda, grda ku hudič« (Pripoved 57). Podobno naj bi bila v lokavskem izročilu »šmrkava baba«, »starka, strašna na pogled, pa še šmrkava povrhu« (Obed idr. 2002, 20). Kot pravi povedka iz Rodika, »tako slaba, kot je rodiška baba, je ni na svetu. In kako je gnusna /.../« (Peršolja 2000, 27). Poleg sogovornikov, ki so se smejali izročilu, so se drugi še danes sramovali govoriti o tako opolzkem izročilu, kar je bilo še posebno vidno v zadregi pri pogovoru v cerkvi ali pri povezavi s prostitutkami. Izročili, ki govorita o gnilem, propadajočem stanju, enačita »babo« s piškavim orehom in morda z igranjem igre gnilo jajce v obredjih na Stari Babi nad Šturjami, ki se zdi v nasprotju s simbolom jajca kot simbolom novega življenja. Babin temačen vidik je prepoznaven v njenem enačenju z zimo (hrv. *babina zima*) in snežinkami (hrv. *visibaba*), z nenadnim mrazom, sušo, z jesenjo (»babje leto« ali »poletje« v jeseni²⁰²), z okrutno »babo Marto«, ki okamni starko itn. S smrtnim vidikom je povezana »stara šmrkava baba« iz Škocjanskih jam, ki jemlje mrtve otroke k sebi. Na smrt, propad življenja spominja ubijanje zadnjih snopov, imenovanih »baba«, pri metvi ali mlatvi (Ravnik, Šega, Ložar-Podlogar 2007, 18) ali njihovo zažiganje na Krasu (Pripoved 55) itd.

Po drugi strani so na Krasu prav ob zažigu zadnjega snopa žita rekli: »Hvala Bogu, h leti taku« (Pripoved 55). Zdi se, da »baba« zaključí en letni cikel, dobro letino, ki se mora končati s »smrtjo«, da se naslednje leto lahko spet obnovi (z lutko »babo« se zaključita tudi košnja in pustni, zimski čas). Šele smrt je tista, ki omogoča obnove življenja. Prav ta, življenjski vidik, se kaže kot drugi vidik »babe«. Ta se kaže v upodobitvi (Grobnik) in predstavah o babi, v katerih so poudarjeni ženski telesni atributi, ki simbolizirajo plodnost. Domačin opisuje Babo kot rodiški monolit, da »je imela taku, kukar obliko riti, žjanske, in prsa« (Pripoved 56) ali »Babo s Trsta«, da »ima velikansko debelo ret« (Peršolja 2000, 27). Njen plodnostni vidik se kaže v izročilu o tem, da je tako ali drugače povezana z vodo, ali skozi sluzavost ali vodnega toka ob njej ali skozi proizvajanje padavin, dežja, toče ali oblakov, ki prinašajo dež. Prinašali so ji darove, da ne bi prinesla toče (Velika planina), da bi ob suši prinesla dež, v zahvalo za dobro letino (črna Baba v Posočju), da bi ohranjala živino zdravo (Velebit), kar je razvidno tudi iz ljudskih pesmi. S širše kozmološke perspektive se zdi baba personificirana v zemlji (gorah) in njenih delih, kar se v kraškem izročilu potrjuje skozi izrek o poljubljanju »šmrkave babe« (torej zemlje), ko nekdo pade na tla. Mesto Stare babe s Trsta je posredno kar z dvema motivoma telesnih tekočin (»šmrkava baba«, »šmrkelj in bolha«) označeno kot vlažni del makrokozmičnega telesa, zemlje. Plodnostni vidik rojevanja življenja se odraža v predstavah o babi kot o vulvi, od koder bi bilo mogoče pojasniti predstave o sluzavosti in uriniranju (Pleterski 2009). S spuščanjem vetrov, v folklori povezanih z dušami, proizvajanjem dežja in sončnega vremena, ter povezavami babe z atmosferskimi objekti in časovnimi obdobji se baba identificira ne le z zemljo samo, ampak skupaj z nebesno sfero s širšim makrokozmosom.

Z mikrokozmičnega vidika se zdi baba personificirana v monolitih in delih krajine. V tridnevnem obredju iz Golca ima Baba vlogo ključnega posrednika med tremi osnovnimi

²⁰² Čeprav beseda označuje toplejše obdobje v jeseni.

naravnimi elementi, vodo, ognjem in zemljo. Vse te je mogoče najti tudi v toponomastiki in folklori o babi: očitna je povezava z vodo, antiteza ognja je posredno prepoznavna v toponimih, vidik zemlje pa v posebitvah zemlje in njenih delov. V arhitekturi predstavlja »baba« vedno nekaj, kar je podlaga, kar nosi strukturo, kot recimo sestavni del portala na Golcu, baza, podstavek stebra kozolca, stog v Bohinju, železni podstavek za klepanje kose, lesena štirinožna klop za izdelovanje lesenih predmetov, kos ledu za podlago v ledenici, sklepní kamen v apnenici itn. Z obrednimi dejavnostmi okrog babe ter z njo povezanih naravnih elementov, sil, so ljudje na mikronivoju vaške skupnosti ali na ravni še manjših enot, kot recimo hiše, apnenice, ljudje poustvarjali kozmično strukturo sveta in jo tudi z obredi (darovanji) vzdrževali.

Kljub zadržkom proti arhetipskim teorijam ne moremo zanikati podobnosti predstav o babi s širšim kontekstom ženskih ambivalentnih božanstev širom sveta, ki delujejo hkrati kot darovalke življenjske energije in uničevalke življenja (Lück 2005, 73). Dvojnost življenje in smrt, mladost in starost ter moč nad vremenskimi pojavi sta značilni za mnoge like iz evropske folklore, od ruske *babe jage*, poljske *babe jedze*, litvanske in latvijske *ragane*, do baskovske *mari*, nemške *Frau Holle* idr. (Gimbutas 1989, 209–211). V slovanski folklori je ambivalentnost prepoznavna v mladi, nedolžni Mari, ki se proti koncu letnega življenjskega ciklusa spremeni v temačno in okrutno Morano/Smrt (Belaj 1998, 322–324, 349–351; Marjanić 2003, 198).

Baba tako deluje kot makrokozmična sila, ki ima moč nad vremenskimi pojavi, kot so padavine, sonce, veter, ki v tradicijskih verovanjih hkrati delujejo kot poroditelji življenja. Hkrati deluje na osnovi treh osnovnih elementov narave, kar je še posebej vidno v tridnevnem obredju na Golcu, to so ogenj, zemlja, voda. Kot makrokozmična sila je poistovetena tako v atmosferskih pojavih (ozvezdja, mavrica), letnih obdobjih, kot v gorah, delih zemlje in kamnitih monolitih. Vse to skupaj s podatkom, da nastopa na mikronivoju kot podlaga, nosilec strukture v ljudski arhitekturi ali kot ženska s poudarjenimi simboli plodnosti, pojasnjuje njen generativni, življenjski vidik. Po drugi strani pa se življenje ne more obnoviti brez starosti, smrti, kar je mogoče prepoznati v njenem odvratnem, starostnem, strašljivem vidiku, kot nastopa v otroških ustrahovanjih, v zažigu zadnjega snopa žita ali celo v piškavem orehu. Kar je podlaga celotnemu makrokozmosu, osnova konstrukciji, življenju, predstavlja tudi njegov konec, z babo se začne in konča. Baba se tako zdi vseprisoten fenomen, ki ima (v razmerju z drugimi silami) v rokah ciklično prenavo narave in s tem kozmično ravnovesje sveta.

KATALOG PRIPOVEDI, KI NISO V BESEDILU

Katalog pripovedi zajema le tiste pripovedi, ki niso zapisane v besedilu, so pa navedene samo delno ali le s številko. Razporejene so po vrstnem redu glede na število zapisa. V oklepaju na začetku je številka pripovedi, na koncu kraj, na katerega se pripoved nanaša, v primeru, ko iz besedila ni razviden. Večina pripovedi je dobesedno napisanih po pripovedovanju, nekaj pa je povzetkov pogovora.

(1): *Njegova mama je slišala od njegovega starega očeta, da je najstarejši del vasi Pri starem pilu. Ta pil je najstarejši v vasi, nima letnice. Misli se, da je bil sezidan pred letom 1600. Imel je obliko turškega turbana (kot turn v Štanjelu). Tam je bila vas (danes so travniki). Znaki so, da bi lahko bila. Pri Starem pilu je bil suhozid (danes ga ni več), ki je bil izjemno trdno zidan, noter pa je imel okno s križi (železno).*

Ko je Ljubljčan zidal za hišo tam, je naletel na kamenje od čiščenja in nanošeno zemljo. Kjer je ta nova hiša, se je reklo Kopišče. Tu so namreč delali žitne kope. /.../ (Tomaj)

(5): *Za razlago imena vasi obstajata dve razlagi. Po prvi razlagi naj bi ime Utovlje izhajalo iz »od tule«, Dutovlje iz »do tule« in Tomaj iz »tu maj« – to imej ti. To so rekli, ko je nekdo delil to zemljo, oče otrokom. Nekaj je takrat že moralo biti tam, recimo polje, gozd. Po drugi razlagi izhaja ime iz tega, da se tu postavi maj – Tumaj.*

(14): *O nastanku imena vasi Utovlje, Dutovlje, Tomaj, Šepulje: Ko so prvi prebivalci prišli v vas, so rekli: »Od tu do tu (iz tega ime Utovlje, Dutovlje), to moje (Tomaj) in še polje (Šepulje) čem met.«*

(19): *Pravili so, da so stopinje od Sv. Antona v kamnu na gmajni v Grižah med Utovljami in Šepuljami.*

(23): *Na predkresno noč, 23. junij, so kurili kresove Na bečivci /Na bečivcu/ v Šepuljah /izven/. Kres je bil zmeraj v bližini vode. Otroci so zbirali frašče po vasi in odpadke od trt – rože /rozga – trtna mladika/. Na klonjo ali vrata so dali zeleno jesenovo vejico, tudi na najbližje polje, nekateri po vseh njivah. Tem vejam se je reklo mlaj /tako kot ta velik mlaj/. To odganja točo, nevihto, ogenj, varuje polje in hišo. Delali so tudi venčke samo iz poljskih rož, ki so jih dajali na vrata ali klonjo. /.../ se spominja, da čeprav oče ni bil vraževeren, je vedno vztrajal, da gre po jesenove veje. Pravil je, da je taka tradicija in zato mora biti tako. /.../ je tudi pred tednom dni obesila jesenove vejice – mlaj na klonjo.*

(24): *Sila (v Tomaju služboval od 1894 do 1924) je zapisal, da je živel grof v Tomaju, ki je svojim podanikom razložil, kje je meja: »Od tovlje (Utovlje) do tovlje (Dutovlje), to je moje.«*

Druga razlaga je iz tolmuna – tomuna prišli do Tomaja. Še danes je tam velik vrt. Stari so pravili, da so jame spodaj.

Tretjo razlago je v Edinosti, dne 25. januarja 1923, objavil Jože Ivanov iz Križa, in sicer glede na izgovorjavo. Izhajalo naj bi iz besede »tam meja«. Pri ponemčevanju je prevajalec napisal »tomajne«, poznal je namreč »tomaj in meja«.

(25): *Zahodno od cerkve Sv. Petra in Pavla (z letnico 1640 in tremi grobnicami in tremi grobovi, skupaj 17 pokopov) je gradišče, 350 metrov dolgo, 100 metrov široko, od S težko dostopno. V srednjem veku se na gradišču pojavi tabor s 5–6 stolpi. Tabor izgine med letom 1890–1900, ko so ga porušili za gradnjo samostana. Zadnji del tabora je izginil leta 1938. Stolpi so bili kriti s škrkami. V zadnjem stolpu je živel ustanovitelj samostana, župnik O'/?/. Obstajajo analogije z repentaborskim tabrom, ki ima napis o zidanju z letnico 911. Tabor je branil pred Ogri, ki so ropali po Krasu leta 900, in sicer 50 let. Stari ljudje so govorili o morskih roparjih. Leta 1390 je bil Kras poln roparjev, ki so se po gozdovih skrivali in ropali mimoidoče. Leta 1470 je pridrvelo 8000 Turkov, ki so zažgali Prošek, Devin, Tržič in dosegli Sočo, od koder so se obrnili z ujetniki. Napadi Turkov so se zgodili v letih 1482, 1494, 1498, 1499, 1501. Ustno izročilo pravi, da so pri enem izmed teh napadov zbirali blago in ujetnike pri Šepuljski cerkvi Sv. Antona. (Tomaj)*

(30): *V Tomaju je znana jama Pustov hram, ki je kot nekakšna jama, 10 metrov dolga, kjer si šel lahko skozi en vhod noter in drug ven. Ne ve se, od kod tako ime. Poznana je tudi jama Matere Božje. Noter je bil kapnik v obliki matere z otrokom.*

(34): *Pekel so rekli kraju naprej od Branika, kjer Vipava v strmem kotu (90 stopinj) zavije ven. V hudem nalivu je zares strašno. (Tomaj)*

(40): *Kresove so kurili za Svetga Jæana pri Tomajski cerkvi. Preskakovali so pogorišče. Na vhodna vrata in polja, predvsem žitna, so dajali Ivanove venčke. Vsadili so palico, na katero so navezali šopek rož.*

(43): *Mali du je nastal taku: Zidarji iz Furlanije so delali grad Rihemberški; zdej rečejo Branik. In seveda je blu zmeraj več ljudi. In pole su se djenli, da bi se naselili v bližini. In so vidli Mali du, taku da je v zavetji; k po starem so iskali, da je bal toplo, ne, ki ni blo taku... In pole si je zazidu en brat hiško, pol drug brat...Taku da, kær se jaz spomnem, je bila cela vas Kukanja. In Kukanja sem tud jæz...In pole, kukr vam pravim, zdej izumira ta Kukanja, a ne? In da boste vedla, ta Kukanja, ti, ki so rojeni Kukanja, rečejo, da so plave krvi. Zatu, ki so bli iz grada. Kukanja je v italijanščini pomenlo eno veliko slavje...*

(45): *Napoleon je tel bit Buh in kralj. Vse je tel bit... /o Napoleon/*

K: *Ma so kej pravli, da je šou kej po naših krajih, Napoleon?*

P: *Ma sej je bil u Kuomni, gospa!!!*

K: *Ki? Tu mi povejte?*

P: *Ja, Kuomæn obstaja že od 1230. A, ja, ma vam bom povela. In v Kuomni so nardili cerkvo, ta prvo, ta malo. Smo spadali pod Oglej. In... Je bil Napoleon, pole so bli tisti*

kralji Borboni, ku so pol v Gorici. In pole so še zdej njeni ostanki na Kostanjevci, ne. Tudi oni so bli u Komnu... Komen je bil poprej več ko občina. Vále Gurnja Branica je spadala še pod Komen in Durnberg /Dornberk/. Je bla, bi se reklo, nadobčina. Jaz ne znam povedat. Je bila ena velika reč. Komen je bilo zelo znano. ... o Komnu/. Komen je bla ena znamenita rječ. Je bil tudi uon /Napoleon/. Ma je šou naprej. /... o nekom, ki je leta 1923 postavil agregatorje za elektriko, in kako so se čudili lučem. Samo cerkev je imela elektriko/

(54): *Zanimivo, da je v Rodiku cerkev Sv. Trojice, opasilo pa je za Sv. Jakoba – 25. julija! V 2. urbarju je videla, da so leta 1731 pri stroških za praznik Sv. Jakoba navedeni stoški za nakup pasu za opasat cerkev. In to cca. 50 let pred nastankom fare v Rodiku!*

(55): *V Križu rečejo kopišča. Povedal ji je /.../. Ko so mlatili žito, so dali zadnji snop, ki so mu rekli baba, na sredo in zažgali. Pri tem so rekli: »Hvala Bogu, h leti taku.« O babah piše tudi v Mitologiji slavici – nek Nemeč /.../. Piše, da imajo v Ukrajini kamne na robu gozda, ki jih častijo kot babe.*

(70): *Pojasnitev pripovedi o babi (Peršolja 2000: 27): Baba povzroči južni veter, ki so mu rekli uscanka, to je šen ali jugo, je topel. Ta prinese dež, zato so mu rekli uscankin dež.*

(71): *K: Ali so pravili, da Lintvern pošilja strele?*

P: Ja, ja. In najhujša grožnja v Rodiku je bila »Strela te udari.«

(72): *Ko sem prišla v soboto domov in mojemu možu razlagala o Stari babi iz Ajdovščine, mi je rekel, da imamo eno Babo tudi v Budanjah. Njegovemu prijatelju je oče vedno rekel, ko sta šla na njihovo parcelo, da mora pljunit šmrkavo Babo. Je še nisem videla, če pa bo lepše vreme čez vikend, bom šla pogledat. /po elektrosnki pošti/ (Budanje pri Ajdovščini)*

(80): *K : Če se je kej govorilo o kačah, kakšen odnos je bil do kač, al je blu treba ubit al so ble kašne vraže v zvezi s kačami...*

P: Ma, niti tolko ne. V glavnem kače bi blo treba pəstət /pustit/.

K: Ja? Tu je pomebnu...

P: Torej, kačo je treba pəstət /pustit/, zdej pa je taku. O kačah je krožla samo ena govorica. Sta dve vrsti kač, ne. Ene so tiste, gad, ne, ku je strjəpjen, smo rekli. In druge so druge kače alla guož in take, ki niso strupjene, ne, črnica itn., ma imajo eno drugo lastnost. Torej, da znajo tudi teč za človekom in da te šopnejo z repom. Da te tolčejo z repom. Potem ena taka pravljica je tudi, pravljica, mislim taku... Da naj na sveto rešnje telo se ne hodi na češnje.

K: A res?

P: Ker takrat imajo kače svojo muč. /moje začudenje/ Ker otroci smo šli radi na češnje, ne. Sv rešnje telo ne vem, kdaj pride, tam enkrat junija, julija. Junija pride. No, to je o kačah.

K: Tega še nisem slišala.

P: Istočasno je pa res, da so pastirji pa delali to palco, ne, v katero so stavli nuter...So jo razklkali, dali en košček, da je bil kot en V, in so s tistim hodili, ker je bilo dosti tega, da če bi slučajno nalleteli na kačo, bi praviloma, je šlo za to, da so se ji ognili. Mislim, kača ni, nač ne nardi, v bistvu beži pred človekom in je tudi koristna. Če bi se pa slučajno zgodilo, da rataš taku, pa jo moraš prijet s tistim. S tistimi vilcami. (Sežana)

(90): P: *Poprej je moja mama, ne, če je blo dosti dežja, so nesli v Rašo, je bil mlin. Če je blo manj dežja, so nesli u Zenico. In če je blo še manj, ku zdej /op. sušno poletje 2006/, je samo še v Peklu delalu. Təm pr Žužembergi, ki rečejo Pəku.*

K: *Zakaj pa se reče Pəku təm?*

P: *Jəz gospa vəm ne znam povedat, zmjerəm so rekli. In ku je šou muj tata v malen, rečmo smo imeli jəmit kəšən krst al kej, se spomnem, je ou ob dveh od dumi, in če je pršu tisti dan domu, je bil srječen. Ki je bila velika vrsta za mlet.*

(99): *On je slišal, da so Vrhovlje nastale taku, da se je en pastir skregal z devinskim grofom in je mogu it čez mejo. Grof je poslal ovčarja gor:»Samo čez mojo mejo!« In ta se je dal v Vrhovlje. Še zdaj rečejo Staje enmu delu.*

(101): *So pravili, da je bila stara vas med Vrhovljem in Sežano. Od tu so se ljudje preselili v Šmarje. Je ravnina tam, ne hrib. Če greš iz Dola pri Vogljah proti Sežani na desno. Ni še bil tam, ma so mu povedali.*

(114): K: *Me zanima, če ste kdaj ljudje govorili o kačah? Al da je bil kəšen zmaj al...*

P1: *Heh, v Groti jami je bil zmaj! V Pliskovci /smeh/. Imamo Grotu jamu ljeti.*

K: *A, no, no, tu me zanima!*

P1: */smeh/ Kaku so sfantazirali! Da so mu dali živo apnu, da je krepu! /smeh/*

K: *No, sej tu me zanima!*

P2: *Ja, tu je taka pravljica. Jst poslušm, no, oun je še starejši od mene, enih deset let je starejši. Po teh jamah, je skori po vseh jamah, Postonjska jama, Pliskovska jama, kəšna Kozinska jama...*

K: *Ne, ni povsod!*

P2: *Jama... Večina so rekli, da tu nuotr so živeli zmaji, ne. In da je bla ta pripovedka od tega zmaja, ku so tu vrgli uovce, vsako leto tulku uovc je mogu pojest, in pole so mu vrgli žakel apna in apno se je napihnlo nuter in da je tisti zmaj eksplodiral. Eni pravjo, da je pršu ven, da so mu odsekli glave. No, tu je ta pripovedka. Skori čez cel Krəs. In še ena druga pripovedka je, tle, mi imamo tle v Pliskovci še eno, pod hribami gor, je ena jama, təm. In təm so zmjerəm pravli, še moji nonoti in none in še do nonotov none, da so pala nutər ena...Ena punca in par uolov, nuotər, da je pala v tistu jamu in da so najdli čez, ne vem, kolko let təm dol, ku teče reka Reka, spodi pod tu dolino tle...*

P1: *V Sesljani, təm dol.*

P2: *Da so najdli təm dol, v Sesljani, da je pršlo tisto ven, ne. Ma pole jəz, ki səm se malo pozanimam, glih taku su pali təm v Povirji, nuter eni, glih taku je pala ena ženska in voli, in glih taku so najdli təm dol. Ena je pala təm pr Volčjegradi nuter v eno brezno in da so najdli glih taku ... Tu je samor tista, ne... Zatu ki, ta jama tle... Mi smo imeli lov, od tega enih 6, 7 let, prow ta gor, tudi jamarji grejo nutr. Ta jama je globoka 65 metrov plus nekaj metrov ima še en tak podes in pole ima še dol enih... 80 metrov je skupne, ne. /.../ In nema nobenga izhoda do murja təm. Da bi bil kašən rov naprej, ne. /.../ Torej ni tu tu, kar so govorili...*

K: *Ampak tu so govrili?*

P2: *Kakur se govori od zmaja, se govori tudi od te robe, ne. Tu ni neka resnica, tu je bolj...*

K: *Ma sej jəz ne iščem resnice, iščem bəl, kər so pravli, no...*

P1: *Burke, burke /nasmeh/.*

K: *Ma pol ste se teh jam kaj bali?*

P2: *Ja zmerom so pravli, ku smo hodili grabit listje tām doli, paste, da ne buoste pali u tistu jamu, ki boste pršli u Devini ven. Vās ne bo noben najdu več.*

K: *Kaj so sam te dve jami, take? So sam od teh dveh pravli?/.../*

K: *Kuku se je klicala tista jama?*

P2: *Pod hribmi rečemo, Pod studenci.*

P1: *Komenska jama, ki je na Komenskem. /... o različnih jamah, v eni je bilo plesišče, o Pecini, kjer so arheološke najdbe/*

(115): K: *A pol so od zmaja tām pravli... Kaj pa od brliška? Ste čuli že za brliška? Al molavarja?*

P1: *Kuku...*

K: *Brliška, tu je neke vrste kače... Ma u domišljiji, no.*

P1: *Ma te kače, kar jəz poznam, belouške...*

K: *Ma so se jih ljudje bali?*

P2: *Ja, najbolj so se modrasa. Tudi je parcela, je izraz Modrasica.*

K: *Parcela?*

P2: *Parcela, prou Modrasica ji rečejo.*

K: *Zakaj?*

P2: *Zatu, ki so modrasi.*

P1: *Tām je blu groznih modrasu. Ku smo še pasli mi, se spomnem. (Pliskovica)*

(128): P1: *Ku so rekli tudi, ena legenda je, da so šli Kristus in Sv. Pjeter te skuzi. In tām v Vipavi, da so dobili za popotnicu pršut in so pršli na Kras, da so tisti pršut tele pār Željeznih vratih jeli in so bli strāšnu žejni. In pole tle, da prou na Kراسi tle, da so rekli: »Joj, kaku smo strāšnu žejni!«. In pole: »Ja, kaj boste pili?« »Ja, kaj jāmaste za pāt?« In tisti buot, da je bla že tle trta in da so pole tu, ta ku je zdej ta kraški teran, so rekli: »Joj, pršut in kraški teran spada zelo skep.« So bli strašnu kontjenti /zadovoljni/, ker so jim dali pit vino, da so tu dvojnu spravli skup.*

K: *A, ha. Torej so jim ponudli teran...*

P1: *Ja, in zatu je uostu tle kraški teran in pršut. In prou tle kraška je...*

P2: *Sej je pesamca...*

P1: *In pole so rekli, da Jevavci /Vipavci/, tam dol, za vipavske ljudi, da imajo bol duge vrate ku Kraševci. In da so bli strašno radovedni Vipavci, kaj se te dogaja, na tem Kراسi, ki je blo to veselje, ki se je tu združlu skep. In zatu, da imaju dolge vrate, ki so gledli čez hrib, gor, da bi vidli, kaj se dogaja na Kراسi. /smeh/ Taku sem jaz slišu.*

(131) P2: *Je rjeku naš uoče, ki je šou kej u Avber, je rjeku, da so šli u Pəku /Pekel/.*

P1: *Pəku pa je bil dol pod Štanjelom, veš. Uni krej.*

K: *Ki je bil Peku?*

P1: *Pəku je bil tām, kamor teče, ki se spaja ta Branica nutr, mimo Branice, mimo Kvadretu /?/, Čehovinu. In tām nutr, ki pride dol u Rihemberk dol, mimo Lisjakov. /...o zajetju vode/*

K: *A, ja! U Peku so šli po vodo? Kaj je bil mlin?*

P2: *Izvir je bil, uoda...*

P1: *Ta Raša je bla.*

P2: *Taku so prpeljali uodu za živino.*

P1: *Ku je zmanjkalo uode v poletnem cajti. /.../*

(132): K: *Kaku je Lokev nastala?*

P1: *Jəz sem čula, da so pršli z Istre. In so pršli z ovcami. Zatu jəməmō v več krajih, ku se rječejo Pər Stajah.*

P2: *Se imenujejo parcele prou Pər Stajah.*

K: *In se ne ve, od ki iz Istre?*

P2: *Ne, ne. Tu səm čula jaz taku. Zatu da jəməmō staje na to strən vasi in na uno strən vasi. Rečejo Pər Stajah. Da so təm imeli ovce. Ki u stajah so včasih imeli ovce.*

K: *In se zna, ki bi bil najstarejši del vasi?*

P1: *Ja, təm v središči, kəmōr je tabor.*

P2: *Hm, najstarejši del... Təm se je začjelu. Pole se je širla sem dol. Ki te od cerkve dol rečemo Dulanja vas in od cerkve mal nižje dol rečemo Gurnji del vasi. Dulanja in Gurnja vas. Vse Lokev, samu taku mi sami imenujemo. /P1 pove, da Majda Peršolja piše, da so bili templjarji/*

(134): K: *Ma ste čuli kdaj, že ki je bla tuki taka močna pot, da so kdaj govorili ljudje, da ku greš u Trst, boš vidu staro babo?*

P1: *Ja, ja /smeh/.*

K: *Kuku je blu?*

P1: *Čaki... Da jəma velik šmrkelj in da boš muogu odjəst.*

K: *Da boš mogu, kaj? Odjəst?*

P2: *Odjəst šmrkelj!*

P1: *Odjəst! Pojəst tisti šmrkelj! Veste kaj je šmrkelj?*

K: *Ja, ja, seveda vem.*

K: *In kdaj so vam tu rekli? Mislím, ku ste bli...*

P1: *Tu so rekli, outrokom... Sej veste kuku. Uotroci so /?/ in če, ta prvi buot, ki boš šou u Trst, te təka tu, ne. Da boš... Ma čakte, ma se je menda prou neki, prou taku lepu, ne... Od te stare babe /Še enkrat ponovijo o babi, o šmrklju, nič se ne ve, kje bi bila/.*

P1: *Tu so otruoke strašli s təm.*

K: *Ja ma, se kej zna, ki bi bla ta baba al kaj je tu?*

P1: *Ne, ne. Tu je blu... Uotroke so strašli, da niso teli jət s starši.*

K: *Niste čuli, da bi bla na Opčinah? Jəz sem čula, da naj bi bla na Uopčinah ta baba.*

P1: *Te so govorili... Veste, Opčine so ble za nəs preveč ustran. Tle je bla puot Bazovica, dol in si bil u Trsti, hmali. Čje je pa druga, krej, ne. Tisti so šli təm z druge strani.*

K: *In se spomneste, da vas je blu strah, ku ste bla otrok? Prvič jət u Trst?*

P1: *Mah, morda pa res. Ma veste kaj, mi smo imeli teto u Trsti, nənka če tistu, ne vem... Že z mičkinga səm šla. (Lokev)*

(138): K: *In je blu še ki tku v naravi al okrog, da se spomneste... Al ne vem, da je bla kəšna jama, da so vəs strašli... Ne vem, al da je globoka al da se pade nutr... Al da je kəšən škrat, zmaj, al...*

P1: *Ne, pər nəs ni blu.*

P2: *Je blu neki jam, samu so otroke, da ne bi šli zraven...*

P1: *Od Vilence so govorili. Da so ble te vile nutr. Jamo Vilenco, ste vidli?*

K: *Ja, ja.*

P1: *No tām se je govorilo od vil, ma... Da bi kej strašli od tisga, ne več ku tolko. Da pridejo ven zvečer, ponoči...*

P2: *Veste, kuku je... Otroci so mogli past in nisu jih tulku strašli s takimi stvarmi. Ki so mogli jāt na pašo. Če bi jih blo strah, ne bi šli. Ne bi mogli past krav. Poleti. Računajte še u tami. Strah ga je blu taku in taku pastirčka, če je bil majhen, da bi ga še taku strašli... Bi bla prehuda, ne. (Lokev)*

(145): P: *In jaz vem, da ki sem se urezala u prst, ki sām žjela, ku otroci, in je rekla nona: »Huodi olulat si!« In sām si šla in sām taku stisnla in veste, da se ni ne gnojilu, ne nač.*

(148): P1: *Tu je Kruncov konj. Ljudje, ki so hodili delāt, ne, magari na kmetiji, ki so hodili grabit, so se pār deli... /.../ In tu kamār je ta, rečemo pār Gluhmi doli. In so se počakali, če so se ki menli al kej, da so šli. »Gremo čje delat, se dubimo pār Kruncovmi konji,« so rekli. In potli so šli učjep naprej.*

P2: *Al pa otroci, ki so nosili malco, ali pa, eno al drugu za past, so se počakali te in pole so šli ukap naprej. Pār Kruncovmi konji, so rekli.*

K: *In zakaj se reče pār Kruncovmi konji?*

P2: *Tu je taka... Kamen.*

P1: *Taku je, ku vidiste tu /pokaže fotografijo v (Renčelj 2002)/. Kruncou rečeju zatu, ker je teren Kruncov.*

P2: *Je prou ob cesti /.../. Je prou z Vilence, ku prideste gor, tista rjebār, ne. In prec gor, ku prideste na vrh, po ravnem še enih 50 metrov, na levo je prou... Je vit tisto steno. /.../*

P1: *Tu je... Uonde so se ustauli, dobili za ke /tam/, ki se je šlu in za nazaj. »Počaki me tām, gremo pole ukap.« Taku je blu. Pār Kruncovmi konji. Je taka obluka, ku ana kamela. Je taka stena in tām se je... Puol je bla puot naprej. (Lokev)*

(149): K: *Ma kej se zna, od ki so pršli prvi ljudje? Ali ki je najstarejši del vasi, Lokve?*

P1: *Od ki so shajali? Lokovci? /P2 ne ve, od kod/.*

K: *Pa kateri je najbolj starejši del, najbul stār del vasi? /.../*

P1: *Ki se je zāčānlu. Okrog cerkve je blu prej, ne? Ta stara vas...*

P2: *Prej je bla guor vas, potem se je začjelu zidat tle dol.*

P1: *Ja, tu smo rekli Guranja in Dulanja.*

P2: *Guranja in Dulanja vas, ja..*

(155): /.../ P: *Ki je blu anu postajališče tām. Uonde smo se shajali, kadi so hodili žet v Vršiče in tu... Je blo vse peš, ne! »In se bomo dobili pār Kruncovmi konji,« ne. Uondi je blu postajališče, da smo se...*

/.../ K: *In je bla še kāsna taka skala, posebna?*

P: *Ja, v glavnem je bil Kruncov konj. Je bil najbāl štet /spoštovan/, ki je bil ob cesti. Je še zdej. (Lokev)*

(157): /.../ o neporaščenem okolju včasih, o kačah/ K: *Da so rekli kej?*

P1: *Da ne smeš jo, ma mičkinu cajta, da bi jaz vedu. Prou malu. Da bi se več ku tulku govorilu ne... Posjebnu črnice ne! So rekli, da je ne smeš ubāt!*

P2: *Katjere?*

P1: *Črnice.*

P2: *A, ja!*

P1: *Da ki pranaša nesrečo. Črnica, ne. Tu sām čou /čul/. Ma od drugəh kač ne.*

P2: *Ah, ne, ne. (Lokev)*

(158) P1: *Ma, ja, tu je taku. Včasih žjenske smo hodile po drva glih h Vilenci. Jən so rekli ljudje stari: »Ne huodi u Vilenco, ki te bo tista... Vila uzjela! Ne. Te bo peljala nutr in ne boš pršla več domu!« Tu je bil strah!*

P2: *Ja, tu so strašli...*

P3: *Da so hodile ponuoči vən te vile, taku je blu.*

P1: *Ma, ja. Tu so rekli taku, ne.*

P3: *Da so ble take blede, nəč od sunca. Taku se je govorilu /smeh/. So hodile sam ponoči se sprehat.*

K: *Ma vəs je blu strah təm pər Vilenci?*

P1: *Ja, strah, ja. Da pride una uən. Da nəs pobere nutr. /smeh/*

P3: *Tu gre u pozabo in se ne vej več teh stvari. (Lokev)*

(166): K: *Kaj pa, ste že čuli kəšno pravco al kej, da bi djali o babi s Trsta? Kukr stara baba al če so vəs kej plašli ku otroke, da boste mogli, da ku greste prvič v Trst...*

P1: *Obəšət šmrkavu babu! /smeh obeh/*

K: *Kaku je? A so vas plašli? In kaj so rekli?*

P1: */smeh/ Ja, nəč. Da ku boš šou u Trst, boš mogu obəšət šmrkavu babu!*

K: *A, ha. In kaj ste si pod tu predstavljali?*

P1: *Ja, kdo zna, kaj smo si predstavljali otroci.*

P2: *Ah, tu je bla bəl taku, ena otročarija. Nobeden ni uzel... Zares...*

P1: *Ja, ma tu je blo!*

K: *Ja, ja. Ma imajo vse vasi na Krasu tu.*

P2: *Ja?*

P1: *Tu je blu, bəšət šmrkavo babo! Sej jəz se spunem, ku mi rečeste, pole se spunem, da je blo. Drugače mi ne pade na pamet več. /.../ Ku boš šou u Trst. (Volčji grad)*

(167): K: *Kaj pa... A je tuki okrog kəšnu staru naselje, al pa da bi ljudje govorili, da so təm nekoč ljudje živeli al kəšne ruševine al kej takega?*

P: *Ma ruševin ni. Tu Voglje zgljeda, da so mogli peč uoglje. Tu veste, kaj je?*

K: *Ja, so imeli kaj, kaku se jim reče...*

P: *Ja, so delali tiste...*

K: *Kuope.*

P: *In so pekli tiste uoglje in tu. Verjetno je tu dobilo ime, tu Voglje. So mogli živit gor bəl visoko in potem so pršli dol, sām bolj nizko, ne. Zdej... Taku se je govriku, ne.*

K: *Ma, zakaj... Se kej pozna, da bi ljudje...*

P: *Ne, se ne pozna.*

K: *Se spomneste, kaku se reče təm, kəmər naj bi ljudje živeli?*

P: *Ma živeli... Tu se govori! Se je govorilo. Samu...*

K: *Ja, ja, samu če veste, kaku se je reklu tistemu predelu.*

P: *Te u Zabrzah rečemo. Zabrzje.*

K: *In od tuki nej bi potem šli v Voglje.*

P: *Nej bi pršli v Voglje.*

K: *In ki je tu? Je tu kəšən hrib al kaj?*

P: *Ne, ne! Tu je ena vas 500 metrov naprej. Tu je Voglje.*

K: *Ne tu, Zabrije, ki je?*

P: *A, Zabrije, pa je en hrib in je ana dolina, gor na vrhi. Zdej təm je... Se sadi trte /.../*

(168): *Sestra ji je povedala, da se kač ni smelo ubijati. Pravili so, če kačo ubiješ, jih pride pet na pogreb. To pomeni, da se potem še bolj razmnožijo. Tako, recimo, se goža ni smelo ubiti.*

(172) K: *Me zanima, če ste kdaj tuki čuli, v teh krajih, od stare babe? Stara baba v Trstu.*

P: *Ma, ja, tu u Trsti. Tu so nəs imeli za norca. Prvi bot, ku bomo šli u Trst, da bomo mogli ano šmrkavo /smeh/ babo obešət, təm na Opčinah, ne. Tu je blu taka... Taku so prpovedovali, ta stari.*

K: *In so kej rekli, kaj je tu, ki je tu?*

P: *Ma kukər na Uopčinah /Opčinah/. Če boš šou u Trst, na Uopčine, je ta... Da bo treba vso šmrkavo jo obešət, ne. In tu so dražli otroke. Mah, zdej...*

K: *A, ha. Okej, ki tu se govori po celem Krasu.*

P: */smeh/*

K: *Zatu me zanima, kaj je tu na Uopčinah. Se še kej spomneste od tega? Ma kaj vəs je blu kej strah, ku ste bli otroci?*

P: *Ma... /spomin na vožnjo v Trst, ko so šli kot otroci k zdravniku/ Mi nismo bli nəč u strahi od te babe. /smeh/*

K: *Ma so pol otrokom govorili, no, tu.*

P: *Ja, še zdej se govori. Tisti, ku grejo prvič. Da se bo mogu pobəšət. /smeh/ (Dol pri Vogljah)*

(174): K: *Kaj pa če je bil kəšən nenavaden kamen al kəšən kamən z luknjo al da bi...*

P: *Ja, te gori, okuli cerkve, so govorili, da je kukər Mati Božja hodila okuli in da se pozna v tjih kamnəh... Tu se je govorilu, ja. So taki, gor okuli cerkve. Ma verjetno pred cerkvo so mogli tu bət. Taki u kamən, kəšne stopinje.*

K: *In tu ste kdaj vidu? Mslim, tu se...*

P: *Ma, lohko da sem vidu, ma se ne spomnem zdej prou ki.*

K: *Ma pər kateri cerkvi?*

P: *Te gor, ta na Repentabər.*

K: *A, na Repentabri.*

P: *Okuli, ti hribčki, ki so. Ja, pole, ki so delali to cerku gor, so ble razne govorice. Se je govorilo, ku niso ble te vasi zadovoljne, da ki bi se delalu. Zdej tej Uogljci in Vrhovci, Vrhovlje gor, so bli, da bi se delalu leti. Uni pa na unem sosednem hribi. Təm so začjeli delat in kər so čez dan zazidali /nasmeh/, so ponoči posuli. Verjetno nasprutniki, ne. In tu se je vlekle en čas inu nazadnje so zmagali, da se jo je nardilu te, tu cjerku, te gor na Repentabri.*

K: *A, ha. In ki, na katerih hribih so še teli delat?*

P: *Təm zravnən, ku je na djesnu, če gledaste od leti, bi blo bliže tega Repna. Təm je bla ena velika vas, je bla bəl močna ta vas in oni bi radi təm, da bi blo bəl bliže njim za prit, ki so imeli delč /daleč/. Pole so se vselih /vseeno/ zmenli, da so nardili te na sredi.*

K: *In so pravli, da se je ponoči porušlo?*

P: *Ja, so mogli prit nasprutniki kej porušit. Kər so začjeli delat...*

(175): K: *Al je bla okrog kašna taka jama al taku mestu...*

P: *Čakte! Ena jama pi je res in so jo... Ki je blo prou... Mi rečmo Škarjica. Tu je zdoli pod Repentabrom. Inu se je govrilo, sej je bla tudi v eni knjigi, da sta orala oče in hči, je gonila vole in so orali to njivo. Inu so orali v nedeljo, na nedeljo, ki je zapovedan dan, da se ne sme delat. Pole da se je udrlu dol in je pobralo to punco in vole in vse. Vse je šlo dol u to jamo. Inu, da je pršla pole. Te kite, ki je imela kite, da je tam kamər izvira Timav. Tam da je pršlu vən. Zdej pa ne vem al jəma zvjezo ta jama s tem Timavəm al nema, samu tu je blo, taku se je govorilu. /... ni drugih podobnih jam/ Tu so govorili, da ne bi šli, ki je bla blizi, kamər so hodili u šulo otroci, da ne bi hodili če zraven, so metali kamne nutr in poslušali kolko globoko padejo ti kamni... Tu je blo, ne. Morda tudi zatu se je govorilo, kašne take reči, da ne bi šli čje otroci in nutr. (Dol pri Vogljah)*

(176): /.../ *Kresove kurili za sv. Ivan. Na konec njive so nosili veje, da bi varovale pred... Da bi bila dobra letina ali proti čarovnicam. To so bili starejši ljudje. V Vogljah zakurili vrh hriba, na Peski, v Vrhovljah, se je videlo čez cel Kras, če so zakurili vrh vasi. (Dol pri Vogljah)*

(177): *Izvir vode za Sv. Katarino, kjer je vedno voda, tudi ko ni dežja. Stalen izvir je tudi pri sv. Antonu v Raši.*

K: *Ma so kej pravli, da bi bli ti izviri zdravilni?*

P: *Ja, voda? Ja. Voda pa je bla zdravilna, tu je Komarče, zad za Štjakom, Komarče!*

K: *Komarče.*

P: *Ja! Je bil zvirk inu če ste tisto vodo vi pila, ste imela en grozen apetit za jest.*

K: *A, ja?*

P: *Ja.*

K: *A, ha. Ma tu so ljudje kej hodili, na primer če so bli bolani, so hodili tam al kaj?*

P: *Ja, so hodili po tisto uodo. Ma je bla res veste ena taka voda, tudi tu, ki smo rekli, zad za sv. Katarino, ne. Ki je ta izvirk, ki je še zmerom enaku. Je bla prou ena taka voda, ki je bil eden u Raši bolan na želodci, da vas je prou nekaku ozdravla tista uoda.*

K: *A, ha.*

P: *Ja!*

K: *Ma tu je ta u Komarčah?*

P: *Komarče, tu je zad za Štjakom. /o drugih izvirih, Hude pod sv. Katerino, o vodnjaku na Štjaku/*

P: *In zdej gor, ta Ocince /?/, ku pravim, ku pravijo stare zgodovine, da tu je vse na vodi.*

K: *A, ha.*

P: *Zatu tudi računajte, da Nanos, vrh Nanos, če se tistu pogrezne, vse poplavi. Ker v Nanosi je grozne vode.*

K: *A, ja? Taku pravijo?*

P: *Ja! Ja! Ja! Taku pravjo.*

K: *Da je Nanos poln vode, pravijo?*

P: *Pouhn vode! (Sela pri Vrabčah)*

(181): K: *In kaj so kej od kač pravli ljudje? A so kej pravli? /.../ Ma kašno vražo? Ste čula že, da kašan dan kuku se kače odžene stran al...*

- P: *O!!! Tu je pa sv. rešnje telu!*
 K: *Kaj je pa tækræt?*
 P: *Tisti kræt je pi tak praznik, da gre kaça... Vsaka kaça na drev!*
 K: *A, ja?*
 P: *Ja! Sv. rešnje telu, tu je neki junija al julija, sej ne vem glih prou kdaj, gre pi kaça uod tal.*
 K: *A, tu so pravli?*
 P: *Ja, tu pa ja! /... Pove, kako je ubila kaço. In o tem, kako je pod Nanosom gož zadušil otroka, ki so ga pustili na njivi, ker je prišel pit mleko. Pove o tem, kako je večkrat ubila goža./*
 K: *Ma tu so kej pravli, za tu sv. rešnje telu, zakaj al kaku? Sam reklu se je...*
 P: *Da je na tisti praznik, pride na četrtek zmjerom...*
 K: *Na četrtek?*
 P: *Ja. Da tu gre kaça na drevu. Od tal. Tu sëm slišala jæz zdej 50, 60 let nazaj, ne. (Sela pri Vrabčah)*
- (189): K: *Ma je bla kæšna vraža... Ki jæz sëm čula, da na sv. rešnje telu hodijo kaçe na drevesa al neki takega?*
 P: *A, ma, tu sëm slišala, ma ne vem, kædaj. Kædær je an praznik, ja.*
 K: *A tu ste tudi vi čula?*
 P: *Ja, ma nej blu res, nje vjerjem.*
 K: *Ja, sej mene zanima bæl taku, pravce, no.*
 P: *A, ha. Tu sëm slišala, ja. Da hodijo guor. Kukær, dæ se poljubavajo in so pršle... Da z glavmi stavajo ukuop /glave dajejo skupaj/.*
 K: *A, ja?*
 P: *Ja, tu sëm slišala.*
 K: *Ma tu ste čula... Misliste, da je blu tu za sv. rešnje telu?*
 P: *Ma, nje! Sej pravim, tu sëm slišala, samu ne vem, kædaj je tu. Ma ne na sv. rešnje telu, ne vjerjem. (Sela pri Štjaku)*
- (191): K: *In me zanima, ki ste kej delali krese in kdaj ste delali krese?*
 P: *Za sv. Ivan, na 24. junija /... o tem, kdaj/*
 K: *In ki ga ste delali?*
 P: *Tle duoli, pær kapelci.*
 K: *A, pær kapelci.*
 P: *Kukær gre ena puot sëm... /op. na križišču, pred vasjo, ko pot iz Štjaka zavije gor proti vasi Selo; vidno na fotografiji s panoramo Štjaka v ozadju/ (Sela pri Štjaku)*
- (192): P1: *Ma ni bla tudi tuki u Star vrhi ena cerkvica?*
 P2: *U Star vrhi, ja, ma Tobrin se reče.*
 K: *A, kuku se še reče?*
 P2: *Brin, Oster vrh. Zatu, ki je bil uostær. Z obeh kraju je šlu taku.*
 P1: *Še zdej je obzidje okuli. /... pogovor o lokaciji in terenski ogled; povezano s pripovedjo (188), o tem so med zidanjem Turki podirali/*
- (201): P: *Jæz, ki sëm djælæla s starmi ljudmi po žornadæh, so praule ženske, da nej na enga svetnika u ljeti grjæmo gljædæt, samu se ne spunem na katjærga svetnika je blo tu, grjæmo pogljædæt, kaçu bomo næjdle zavito okuli drjæva.*

K: *Ma gor u krošnjah al...*

P: *Okuli drjəva. Zdej ne vjam, kaku. (Sveto)*

(204): P: *Sem čula, da kər so matere, kər so hodile u Trst in nosile mleko inu jajca in vse, kər so prdelale, so nosile u Trst, in če niso imele kam pəstət svojih otrok, so uzjale s sabu tudi otroka. In so rekle po puti: »Gljədi, da ne boš u Trsti šmrkavu babu u... Poljubu...«. »Ubjašu,« smo rjəkli təkərət. In pole. »Kaj je pi tu?« so djəlali otroci, »kaj je pi tu? Ja bomo vidli«. In če kəšan otrok, kər so pršli u mjəsto, ki je gljədu okuli, ki je bil prvikərət, ki je pou /padel/, se je reklo: »Ooo, zdej si objašu šmrkavu babu!«*

K: *In kaj se vəm je zgodilu, ku ste šla na Sveto goro?*

P: *In ki səm šla na Sveto goro z mojo hčerko, je imjəla tri ljəta, in smo šli gor in uona je bla radovedna ku otroci in təm je bil taki kamenčki, šudər, se ji je zdrəsnlo in še roko si je ranla, ki je pala na tisti šudər, in pole səm se jəz spunla, ki so praule te ženske, sem rekla: »Oooo, zdej si pa ti šmrkavu babu bešala!« /smeh/ (Sveto)*

(212) K: *Pa so ljudje kej pravli, kuku je Povir nastal al zakaj taku imje?*

P: *Ne. /.../ Baje, da je ta graščak, ki je bil gor, da je bil eden izmed zadnjih, nej bi bil zelo duobər, da je dosti se posvečal tudi ljudem po vasi, zdej kdu je bil, tu ne vem, ne vem, če kej obstaja, kəšnip pisni viri al kej tasga...*

K: *So pa pravli, da je gor na Taboru živel graščak...*

P: *Ja, tu da je blo, da je bil grad, da so se ljudje tudi skrivali təm, kədər so ble nevarnosti, Turki in taku naprej, in da je bil tisti grad, prouzaprou, baje da je bil še po prvi sv. vojni še zmerom neki tega okostja, bi rekli. Da so pol tistu porušli. Vidi pa se še tistu porušenu.*

(215): K: *Evo, že ki smo pər kačəh, bom še tu vprašala. Zdej gremo mal bəl na pravce, zdej smo bəl zgodovino. Me zanima, kaj so kej ljudje pravli od kač? Al je veljalo, da se jih ne sme ubit al se jih je blu treba bət...*

P: *Tega nisəm nikuoli čula, vem pa tu, da so na primer guoža, so rekli, da se ga ne sme ubit in so ga nesli proč, ne, če je bil. Črnico so rekli, da se jo muorəš strəšno bat, ku čjəš, da ima željəzən rjəp, in če ji kej nardiš, da te ubije. Tu vem. Dərgače pa, drugih, kaj jəs vem...*

K: *Kəšna vraža, če je bla...*

P: *Veste, da se ne spomnem. Mogoče je vraža, ne vjam, če je res al nje. Jəz na primer vem, da so zmjərəm pravli, da guož, če pride u štalo, da pije mleko pr kravi. Da se ovije kravi okul nuoge in da jo səsə. Tu vem. Drugače pa də bi rekla, družga ne vem...*

K: *Ste čula mogoče že za en dan u letu, ne vem, kateri, da gre kača na drevu? Tu ste že čula?*

P: *Da gre kača na drevu, sem čula, ma ne vem, kateri dan! In tu səm tudi vidla. /smeh/ Modrasa. /Se skuša spomniti, za kdaj so to govorili./*

K: *Ampak se spomneste, da so tu rekli...*

P: *Ja, rekli so, da gredo kače na drevu in da təkərət morəš bi pazljiv.*

K: *A, da morəš bit pazljiv?*

P: *Da murəš bit pazljiv, češ da te z drevjesa dol ləhko napade. Samu kdaj je tu blo, se pa ne spomnem. (Senadolice)*

(219): /o strašenju/ P: *Ne, tu ne. Da bi taku direktnu, sicer nisam bla nikuli pr tistih, ku... Zatu ki moj oče, me je wouču drgače. Moj oče mi je rjeku: »Če ti živ ni nač narjedu, ti tudi mrtu sigurnu ne buo. Buj se živah, ne mrtvih.« /.../ Vem pa, da je tam par Povirji... Sam zdej ne vem, če bi še najdla, nazadnje sam šla z bratom, mi je povedol uon. Je bla ena jama. Mi smo rekli Golobnica. Inu na djasnri strani je bil kal, kamar je pila živina, na levi je bla ta Golobnica. In tu so pravli, da kadar grjš mimo, muorš pogljədat, ker baje, da so se tam zadrževali Cigani. Kadar so pršli Cigani u vas, so se tam zadrževali, in tam naj bi, naj bi, ne vem, če je tu res, si kuhali in taku. Uodo so jemali od tam. No in tam, jaz tudi ne bi vedla pokazat, bi mogla vprašat kašnga družga, je bla ena dolina in u tisto dolino so, še ku sam bla jəz majhna, zakopavali poginule žvali. Krave, konje in tistu... Potlej, təkrt, ki je pršu ta vranični prisad, so peljali proč, so zapaləli tisto, da se ne sme zakopət, češ da se širi. Ma prej, vem da so v tisti dolini opkopavəli in češ, spetli vprašanje /nasmeh/, da so Cigani, prvu ku so pršli u vas, uprašəli, če je kašna stvar poginla. Ker təkrt je poginlu dosti prašiču od rdečice al pa kašne krave na telitvi in taku, ne. No, in da so uoni hodili tistu skupət in tistu pol pekli in jeli. Če je res /smeh/, jəz ne vem... Tu je blo pripovedovanje in tam vem, da smo se tiste doline, da smo zmjəram, ku so rekli, ku smo pasli krave, ne: »Pazi, da ti ne gre živina u tisto dolino!« Kukr čəš, tam je tolko bolanih žvali zakopanih in tle se pazi Ciganov. In baje, da ima ta.. Tu breznu, ne breznu, taka jama je, položna, sicer je zdej dosti sesuta, da je pa menda povjəzana še z dvemi al tremi jamamimi, drugmi, tuod okuli...*

K: *Tu so pravli?*

P: *Tu so pravli, ja. Nekateri so trdili, da je res, mulci smo se en parkrt odpravli, ma nəs je blu strah, smo šli hitru nazaj...*

K: *Hm. Ja, ma ste se pol bali jət u jame, ku ste bli majhni?*

P: *Ja. Prvič in prvič, ni blu nobene opreme, obut si bil, kər si bil al pa si bil bus, in nej blu luči, ne. Ker če si jəmu svečo, sveča je ugasnla. Oziroma v kašnem kraji, kamar je bil kašan prepil... Groznu sam se bala, tu pa muoram priznət, netopirju. /.../*

K: *Ni blu nač, da bi kej čuli okrog Povirja?*

P: *Ma, otroke, največ kər so otroke strašli, nəs so strašli na primer na pokopališči. Buh ne dej, da bi vzel en, eno rožco... Pol se spomnem, da je bil en grob, so imeli, so bla taka bogata družina, so imeli en venček s karaudk, s teh drobnəh, stekljenəh. In seveda smo otroci kumaj čakali, da se je kej utrgəlu, da smo pobrali tiste karaude. No, in če si tistu prnjesu domu, da so doma vidli, so rekli: »Te bo pršlu strašət ponuoči.« (o Povirju)*

(220): *Pet oltarčkov za procesijo za sv. rešnje telo po vasi. Za veliki šmaren 15. avgusta procesija na Guro, ki je bila cerkev Mater Božje /o mestu/. Cerkvici so namenoma zažgali lesena vrata pred kratkim – pravijo, da je cerkev zelo stara, baje je imela dva zvona. V Povirju 3 cerkve: sv. Jakob, sv. Peter in na Guri. /.../ (o Povirju)*

(223): *V Budanjah pri Vipavi je bilo potrebno s palico udariti po kamnu, imenovanem Šmrkava baba, ko si šel mimo.*

(224): *O Guri nič posebnega, za Marijine praznike so bile procesije gor, vendar ne ve, da bi kaj pripovedovali. (o Povirju)*

(225): K: *So vān kdaj pravāli, kaku je vaša vas nastala?*

P: *Ja, pravli so, dā so gorjanci al guor iz Brestovice iz klanca gor in dā so rekli gor-jan-ci. In da s tān je postalo Gorjansko.*

K: *Dā so kaku pasli ouce?*

P: *Ja, ja, oučarji, ki so gnali ouce guor. Guor u klanc, ne.*

K: *In dā so rekli kaku?*

P: *Gor-jan-ci, to so rjekli uouci, gor janci, ne. In iz tāga dā je nastalo Gorjansku.*

(236): K: *Kaku je vas nastala?*

P: *Jās sān u tej hiši 78 ljāt. Jās sān imjāla mojga nonota in uon je dosti botu zvečjār, ki se je roženkranc molilu vsak večjār... Uon je zmerām tu pravu, ki tle dol rečemo staje, dā so bli uoučarji in so ble te uouce. Staje. In kār so gnali te uouce gor, dā so djāli: »gor janci, gor janci.« Tān, da je ostala ta vas, zdej nā vjem. Tu so stari lādja pravli. /.../*

K: *Ki so te staje?*

P: *Tle dol, mi smo na vrhi in se gre dol nazādu /navzdol/ in pol zāčne nāzaj hrib. Sej vrjātnu so še zdej kāsni ostanki, ma pole je bla ta svetovna vojna. Unde so kaverne verjetnu.*

K: *Ma tām pravijo, dā so bli najstarejši pastjārji?*

P: *Ja, tāku so govorili stari lādja. (Gorjansko)*

(247): K: *Se spouneste, kaj ste kej delāli za svjātga Ivana?*

P: *Ja, se jā nrdilo krjās, se jā skakālo, se jā ubralu ruožce pred rosu in ki so bli tā ganjki /bal-koni.../ Znan, kā smo zvjāzli tā ruožce, kār smo nābrali, nā ta stebār. In vānde sā jā sāsilo /sušilo/. In čā je kāsān nahod al kāsna taka bolečina, tisto sā jā pokadilo /... o rožah/.*

K: *Ki so zakurli kres?*

P: *Ja, tle u Gorjanskem prou, ki sām bla jās majhna, nā placi. In skakāli ku božje strele črjāz /čez/. Pole se ponavadi nā križ poti, na videm, dā se je vidlo, ki gori. (Gorjansko)*

(259): K: *Se ve, kaku je vaša vas nāstala, kdu so bli prvi ljudje in zākaj taku ime?*

P: *Dā bi vām konkrjātān datum rekla al pa ljātnicu nastanka naselbine, vārvjātno bi mogla reč, po zgodovinskih dejstvih sodeč, je blo tān 1400–1500, se začela ta vas porājāt. Po ustnem izročilu je bla prvotna naselbina pomaknjāna severovzhodnu od sedanjega vaškega jedra. Kdaj, ne bi mogla točno determinirāt, sā jā pa zgodil požar, v katjārān je ta vas pogorela do tau.*

K: *A, ja?*

P: *Take so pripovedi. Na sedanji lokaciji so zāčjāli postavlat novo naselje in veliko hiš je blo v takratnem času kritih, pri premožnejāših s škrlami, pri socialno slabše stoječih pa z slamo. (Križ)*

(261): K: *Ta del vasi, ki je najstarejši, kaku se mu reče?*

P: *Tu je blu tle zgorej, tu je blu Na križu, so rekli.*

K: *In kaj je zādej tām?*

P: *Zdej so tām uredili pač polja in vinograde. Tu je od vasi tle gor, v smjāri Filipāčjega brda, od vasi, zadnje hiše, približno kvadratni kilometer. (Križ)*

(269): K: *Kāsān odnos imajo ljudje do kač, so se bali al so vārvjāli, da prinašājo srečo?*

P: *Muorām povjādat to in tudi še zā sebe lāhko rečem, tāle so zelu pogostu bli tāji modra-*

si, strupjane kače, potem kače, ki so jih imenovali čarnice, goži. Modrasi so velikokart bli zelu strupeni. In splošno znano dejstvo je, da so se jih bali moški, razen par izjem. Ženske in otroci pa sploh ne. Neredek je biu pojav, da so se kače pojavljale tudi v hišah, ker so ble te pač slabo zaparte in tesnjene.

K: *A ste kašno vražo čuli o njih?* /povem o 15. avgustu in drevesih/

P: *Təga se pa spounem, dā so rekli, dā, recimo, tudi nā trətəh, dā se določene dneve ni smjəlu delət. Recimo prazniki, so rjəkli ob nedeljəh, so ble te vraže, dā spljəzəjo, če nekdu obdeluje trto, trs, dā ga kača piči in dā mu ni več pomoči. Verjetno so tu zaščitli tudi določene cerkvjəne praznike, dā se ljudje niso upəli delət. /.../ So bli nekatjəri, ki so tudi kače lovili in jās se spounem točnu, kəku so mjəli eno dougo palco, təku razklano in notri je dau takle zagozdiko. Ku jə kača za tisto, so se sprožli in jo jə stisənəlo zə vrat. Təku so jih lovili.*

(273) K: *Kaj se je pravəlo kej o hudiču, ki nej bi se pojavəlu ki tuki u okolici?*

P: *Dvuje se jə govorilo. In sicer to, dā je kralj Atila pokopan v neki kraški vrtači v okolici vəsi, ampak njegove zlate krste ne more odkriti, ker jo čuva hudič. Po pripovedih je blo nekih posameznikou, ki so v vrtačah opravljali izkope z namenom, da bi odkrili zlato krsto. Ble so vidne tudi jame, vəndər čas jih je prekriu.*

K: *Ma tuki, ki naj bi biu pokopan ta Atila, so prou pravli, u kətjəri vrtači al sam təku so rekli?*

P: *V okolici vəsi, tu bi bla tle južni del, imenovan Hrastičəje in Sela. Tu je teren, u kətjəri jə več vrtač. Tle dā so tudi kopali.*

K: *Zəkaj se pa reče Sela?*

P: *Ne bi vəm znala... Tu jə krəj, kjər se zəčeu spodnji konəc vəsi dogrəjevat. Təm je zdej novo naselje. (Križ)*

(282) K: *Znaste kəku je vašə vas nastala, zakaj ima taku imje?*

P: *Naša vas je nastala, ima ene štiri zaselke. Tle rečemo Brith. Skoraj vsaka vas ima svoj britoh. Tu je blu pər cjərkuvi, učasəh je blu tud pokopališče. /.../ O odloku Jožefa ali Terezije o ločitvi pokopališča od cerkve/ Zətu je tud Brith in je tudi cjərku. In cjərku ima na glavnem uhodu 1576 ljətnico. /.../ o letnicah in pomembnih zgodovinskih dogodkih. / Najstrəjəjši djəl bi pa mogu bət tən guor, kəmər sm povedu, dā je tisti /.../, tən so pa Jašči. Kot zaselek Jašči in Jašči prihaja vrəjtno od imjəna Jazbec, ker tudi nej bi baje blo začjətək te vasi iz kəšnəh cesarskəh loucu al pa zəvetišče. Tən so bli ləhko doma Jazbeci. Vrəjtno je Jazbec tud najstarejši priimək u vəsi, lih uod təh Jaščou. In təm vrəjətnu usi Jazbeci izhajəju. Puole tən, tisti bogat kuonc, tle okuli Samči, so tle na vrhi, mi smo u Hrastju, samo te dve hiši so nastale po prvi svetovni vojni, drgači je blo tle smo pulje, dul je pa Doləna vas. N, in ta Doləna vas ima spjət arhitekturu taku, podobnu tistən Jaščəm tən guor, dā muore bət tud en zelo stər del vəsi. S təm da mənə bol uznemirjə neki družga, iməj naše vasi, ne. Namreč Sətú rečemo po domače.*

/Pogovor o tem, da je Sətú v resnici in ne Sveto/ Tu je po naše, domače. Sətú, tisti pou e, t in u, poudarek je na Sətú, poudarek je na U. Mi smo Səčani, čeprou pousuod vidəste zdej po kəšnəh litərturəh al pa časopish, piše Svečani. Ma, mi po domače smo Səčani. Brez tistga v. Bom pršu nəzaj na tu, puole. Ampak zdej, Svjəti Tiləh jə cjərku in jə bla romarska cjərku.

K: *Kaj sveti..?*

P: *Tiləh. Po domače Tiləh, po slovensku je Tilen al pa Til, dərgač je uradnu pej Egidij. Tu je ščitonosec. Ta goduje 1. septembra. Tu je bla romarska cjərku, sej še zdej huodjo romarji, səmo nima več tiste znamenitosti, ku je blo. In je vərjətno zelo stara zadeva, bol kot je, recimo Kuomn. Kuomn, fara je nastala leta 1292, neki tazga, kot fara, prvič označena. Tu muore bət zelo pomembno, ker nej bi po starəh izročilh ta vas še prej bla, okuli Svjətga Miklauža. Svjəti Miklauž jə pa en kuošček ruševine. Nej bi bla prva cjərku tle okuli in tu prou u sklopu tistəga gradišča. /... o gradišču in toponimih okrog/*

K: *A ta Martinišče?*

P: *Mərtinišče - Ozidje.*

K: *Vi rečete Ozidje?*

P: *Ma mi smo bli bol vajeni Ozidja, zdej nə vjen, uveljavlu se je pa Martinišče morda, nə vjem, iz kašnih razlogov.*

K: *In ta prva vas nej bi bla okrog al odzənutri /znotraj/ tega?*

P: *Kəmər nej bi blo gradišče, kətjərga centər nej bi biu tista cjərku Svjəti Miklauž, ki se vidi dol pruti Škrbini. /... o lokvah in gradišču/ Potem imamo še eno taku lokev, ki zmjəri drži, Podmerišče, jə pa spjət u okvjəru tizəga Martinišča.*

K: *Se imenuje Podmerišče?*

P: *Podmerišče, tista loku in tisti predelček guozda spuodej. Zdej nekatjəri razlagju, da nej bi tu izhajlo iz podmorišča, də nej bi blu tən guor morišče, kəmər so obešli ka-znjence oziroma razbojnik. Mi rječemo Podmerišče, nej bi blu pa podmorišče.*

K: *Ta Merišče je u okolici Martinišča?*

P: *Martinišče je təku recimo /riše/, də je ta oblika, proti Škrbini jə ta Svjəti Miklauž, kəmər nej bi bla cjərku, təku. Səm u smjəri pruti zahodu jə tista loku in jə tisto pulje okuli, ki so pač gojili, za preživljət. In tle pod təm je pa guozd Podmerišče in je tudi tik pod zidəm, recimo, enih 70 metrov od Ozidja. Kər tu je zidən tisti zid. Ni tista škarp, tu je kər djəlovno blo. Təku də je Podmerišče, cjərku Svjti Miklauž, Svjti Miklauž loku, je u enem kompleksu. Ozidje. (Sveto)*

(288): K: *Kaj pa za ruševine, də so pravli də je bla stara vas, grad al obzidje?*

P: *Ja, Martinišče, tu. In zame jə tə starši del vasi, tisti djəl guor; Jašči. Kə žou ni več təku ohranjen, ku je blu še pred 15, 12 ljəti. Je blo še dobro ohranjeno. Nekatere stvari. In pa Duolna vas. To pa spodnji del.*

K: *Pa je kašn že kej kopu al kej najdu?*

P: *Vrjətno ja, səmo use skəp je arhivjərno tu, kr se tiče təga Martinišča.*

K: *Ne, ne, če je kašn domačin kej dobu? (Sveto)*

(291): K: *Ste čuli, də je blu kače treba ubit al, də kače prnašəjo srečo, al reki povezani s kačmi?*

P1: *Kača je bla zmjəri negativna. Uni rek poznaste? Krašouca ubi, modrasa pəsti /Kraševca ubij, modrasa pusti/.*

K: *Tu moja nona pravi, ja. /Povem, kako babica, ki izhaja iz vasi pod Kraškim robom, pojasnjuje, da je kača bolj mila kot Kraševac./*

P1: *Tu je ena razlaga. Druga razlaga pravi tu, də tu so rekli tisti, ki so spoznali, kəku təzko*

življenje ja na Krasu, da zatu bulše, da nardiš dobro djalo, če Krašeuca ubijáš. Da rjšáš trplenja.

P2: *Jas se spunem tæga, pripovedak o tæm, ampak to so stari vojaki, stari ljudjæ, kaku ja blo, ku so kaçe zadášile unga, ka je biu zaprt nutr u kaverni al pa kej tagæga. Tu so ble bajke, ka so lahko nastajæle še u prvi svetovni vojni.*

K: */o izročilu o prepovedi šivanja za pust in o frtlaji za 1. maj, da ne pridejo kaçe v hišo/*

P2: *Pærnæs so rjækli še, da če jæs frtaju s koromača, če ješ na prvi maj, te kaça ne bo pičila /Pove o izkušnji očeta, ko je v Trstu bil med kaçami, ki jih je nekdo spustil iz žaklja in ga ni nobena pičila. Ta ÷lovek je rekel: »Ne tebe ne tvojih otrok ne bo kaça pičila.../. Ja naša mama je zmjæri pravla, neki od vipere, ne.*

P1: *Ne samo vipere. Ona je bla stara in me je še zmeraj prepriçevala, da obstaja kaçja kraljica, ki ona ima kruonu, da uona je vidla...*

K: *Sej tu me zanima.*

P1: *Uona je zmjæri tu dopovedovala!*

P2: *Dæ je uona vidla enkrat v eni naši pærceli in da ima prou kronu in da tu je ena posjæbna kaça. Dæ se ju ne vidi, da je tu enkratnu doživetje. /...Niç o prinašanju sreçe, le da je kraljica kaça/ (Sveto in Gorjansko)*

(297) K: *Ki ste delali krese?*

P: *Kræjs je biu zmjæri za svjætga Ivana. Zdej je prvi maj, tu so že novi. Tle guor je Kopišçe.*

K: *Zakaj se tku reçe?*

P: *Tu je ta višji... Točka, use okuli so njive, sæmo tæm je skalovita gmota, zakljuçek in tæm se je odlagalo smeti, potem se je rablo, morda kadær je blo privatno in je blo dærgaçne spoštovano. Tæn blizu kala je bla ena točka.*

K: *Kætjærga?*

P: *Tle guor imæmo kau u vasi. Ja, tak trikotnik. Kæmær konçajo te cjeste, vi če grjeste tæm naprej u Lipo, je makadam, una gre u vas, djesnu, in tæm je taka točka, ki je bil lahku tud krjæs, sæmo tæn se nikamær ni vidlo. So bli pa kræjsi tudi proti Jaščæm nekje, taka vzpetina, pod Martiniščem. Je tud eno križišçe tistæh cjest. Vçasih je bil tud tæm krjæs. Taku da enga prou, stalne točke je nej blo še zdej uveljavljene tle na vrhu.*

K: *Kaj se je tækrat kej pravlo, kaj se je verovalo? So ble kašne vraže?*

P: *U glavnem je tradicija za svjæti Jævn, smo rekli mi svetmu Janezu, muore bit kres. Ne vem, tæm se je zbiralo mlado in staro. Ponavadi je kašæn prnjesu flaško vina. Vençkou ni blo pær næs. (Sveto)*

(301) K: *So govorili stari ljudjæ, da je tæm zakopan zaklad, zlata koçija...*

P: *Ja, ma tu je blu tistu u Atili. Tu je tistale slovenska, bom reku, legenda ali kukrkoli. Tu majo use dežele, da kuodr je Atila vandru in ki vemo da Atila je zmankou oziroma, da njegove smrti niso, bom reku registrirli datumsku in tule nje, se zdej tku si privuošçijo Furlani ga tulku, si ga Vipavci privuošçijo, kot si ga tud Kraševci, da naj bi tæm biu zlato ali tole, celo krsta njegova, naj bi Atila biu pokopan, ne.*

K: *A tu ki pa, na Martinišču?*

P: *Na Martinišču, ja. Taku so stari ljædjæ to pripovedovali, ne. Ampak tu sæm potem po Sloveniji slišu pouuod. /... o imenu za arheološko najdišçe in o mnenju prof. dr. Slapšaka/ (Komen)*

(302): K: *Če veste, kuku je vaša vas nastala? O Svetem mi boste zdej govorili?*

P: */.../ V Svetu se ne spuščam /.../. Nastanek te vasi naj bi bil... Zelo zelo stara zadeva, iz rimskega obdobja, ampak... /... o mnenju prof. dr. Slapšaka/*

(323): K: *Se spouneste, kašne stare poti tuki u okolici, da so pravli, da gre furmanska pot alə rimska?*

Francuoska jə, na Željəznəh vratəh.

K: *Ki je ta francuoska cesta?*

Z Željznih vrat pruti Renčəm.

K: *Ma kaj so ta Železna vrata?*

So prebili tu skalu da je pršla cjəsta, in pol so rjəkli Željəzna vrata.

Železna vrata so naprej od Šəbjəlija za Vipavo, Dornberk. In təm rečemo, kər grjəš čəz hrib, so Železna vrata. Tən so dvjə /dve/ skali, so ble mjənde ble bəl sive skale, nə usəki strəni ena skala in zərəd təga, kə so sive barve, da so temu rekli, da je bəl podobnu blu željəzu kamn, so rekli Željəzna vrata.

In na vrhi jə kapjəlca. /... Ravno na meji z Dornberškim. Iz Železnih vrat gre cesta v Renče – francoska, pod Trsteljem, pred Renčami pride ven/ (Škrbina)

(328): K: *Kaj so kej pripovedovali o kačəh, a so se kač bali, al jih je blu treba ubit?*

Ani so se bali, ani pej so primli in jo djəli okul vrata, da smo tekle pruoč. /.../

K: *Ni blo nobene vraže?*

Ja, gada pəsti, Kraševca ubi. /.../

Moja mama je pej rekla təku, da nə 15. avgusta ne jət hə drevjəsə, še kača gre na drevo, tu jə na veliki šmarn.

K: *Kuku?*

Ne hodət h drevjəsəm, ker grejo kače na drevu. Še kača gre na drevu. Ker je taku toplu, vročina al ne vem, kaj je blu.

/nepovezano, druga čez drugo/ Za pust, da se ne sme jət djəlt vən tudi, šivət, da pridəjo kače v hišu. Za 1. maj je mogla bət frtaja s koromačem pər usaki hiši, čə ne pridjəo kače. /.../ Sən hodila tle moust kə sosjədm, so mjəli tri krave. Ena krava opoudan ni mjəla mljəka. Aən dan pridem ləpu kača ovita okul noge in jə posesala. In so mjəli enga hlapca, /.../ je šou po vile in smo ju ubili. /... O kači, ki je šla v voziček njenega otroka, ker ji je dišalo po mleku.../

K: *Zəkaj pa prou 15. avgusta, se kej zna, zəkaj se təkrt ne sme jət h drevjəsə?*

Zərəd toplute, da je kača šla na drjəv. /Razmišljajo, zakaj. Ponovi, da je mama vedno pravila, da so kače šle na drevo 15. avgusta/ (Škrbina)

(333): K: *Kəku je vaša vas nəstala?*

P1: *Ja, naša vas jə po imjəni nəstala zəs Rihmberka. Təbət, mi rjəčemo, da je biu Branik təle spodi, stari Rihmberk, ma zdej je Branik. Sə se tu stari lədjə, da so hodili Vipavəci guor in so rekəli Škərbina. Də jə bla ana hiša al pej pu vəsi škərbəste, təku bi rjəku, al rəzsute hiše, neki takəga. /.../*

K: *Kaj so kej pravli, kdu so prvi ljudje, ki so tuki živeli, al so bli oučarji al grajski služabniki? /... o tem, kaj so pridelovali/*

P2: *Ena od žensək je rekla, da laškercu.*

P1: *Tu jə blu na Jezeri, zətu vənde jə blu na laškecu tistu danu.*

P3: *Ozke in douge pərcele so ble.*

K: *Ma zəkaj se pa reče na Jəzeri? Kaj je blu kdaj jezeru təm?*

P1: *Vrjätno jə mogla bit kəšnkrät voda.*

K: *Ma so kdaj ljudje pravli, də je bla voda tən?*

P1: *Zätu, kər duol jə grapa, kə jə tekla voda, in zätu so rekli gvišnu Jəzəru. Gmajna jə bla usa gola in čista od uouc. Sə jə zəbrəlu duol, pole jə udarlu dol po tisti grapi vodu. (Škrbina)*

(338): K: */.../ So kej pravli od kač, al so se jih bali al so rekli, də jih je treba ubit? Ja, tisto ja, bali. Puol so rekli tədi, če stuopiš nanjə al neki takəga, də se zavije okulə nuoge. /.../ poznajo firtaljo s koromačem za 1. maj za odganjanje kač/ Kraševca ubit, gada pəstit /tudi Brici to povejo/ (Škrbina)*

(346) K: *So stari lədje pravli, ki so bəle kəšne procjəsije? Tle po vasi so bəle vsəko ljəto. Ku so zdej. Svjəto grəšnje telu, junija. /.../ tudi za patrona sv. Antona /*

K: *So ble še kəšne druge procjəsije?*

Sə ble spomladi. Enkrät an dan u Rəbije, tən pər vaših tərtəh guor in dəmu. /.../

Prvi dan jə bla pər Čuotərcəh, u Rəbije, pər našəh tərtəh guor in dəmu. Po glavni cjəsti puol dəmu. Drugi dan jə bla po glavni cjəsti nə Jelinkouce, duol pruti Kuomni, kəmər je bla vuoda, kəmər je bla lokva. In puol jə bla po dulənji kuonci umjəs gorat in če guor. /.../ Tən na spodnjem konci spjät u cjərku. /.../ Trjətji dan smo šle po vasi dol, dulənji konc pr Pipnih, po klanci umjəs gorat guor...

Pruti lipi in puol pruti Šəbeljam. Sə križəli cjəstu uglavənem, pruti Šəbeljam. In pol duol pruti Škərbini spet. /.../ Za dobru letnu.

K: *Kdaj pa jə blu tu?*

Križeu put, aprila enkrät. /.../

Za svjəti Marko, 24. aprila. /.../ Tri dni zaporedoma, svjəti Marko, svjəti Jurij in še en... /.../

K: *Še kəšne procjəsije so ble?*

Ja, junija, zə vaški praznik, po vasi gur in duol. Tu iməmo še zdej. /.../ Za dež se je le molilo brez procesije/

K: *Ni blu nigədər navade, če so zdej nərdili ta križeu puot nə Kətərino, ni blu nəvade hodət təm?*

Nje, nje, tu jə zdej par ljət.

Enih 6 ljət.

K: *In tuki so se ustavəljəli pər pilih kəšnih, po pulji, al ki ste molili?*

Pər piljh, ja, al pej sə jə nərdilo tədi oltarjə təku vənih. /.../ (Škrbina)

(350): K: *Se je točnu zənalu, ki je meja vasi, in pol də so rekli, də čez to mejo pa se ne sme jət?*

Ne, ne nejso rekli nəč. Səmo, bi rjəku, od tle do tle jə Šəkrbinsəku, puole je Svjətu, puole jə Kuomənsku, tu sə je rjeklo. Ma, də bi rjəku, da zəradi procjəsije pej təga, ne. /.../ Ravno tu se deli zgornja in spodnja Primorska, naslednja vas, Lipa je že zgornja/

Žəljəzna vrata sə prou nə konəfinə /na meji/

Meja med Gorico. Med Vipavsko in Krasəm. /.../ (Škrbina)

(352): K: *Kje je blu pokopališče zə živali?*

P: *Tə prvo pokopališče zə živali so meli vas Ruodik Pər fərnaži. Pər fərnaži jə ena dolina in tən so mogli usako živau, kə jə poginla, obvjəznu jo zakopət. Se jə reklo Pər fərnaži zətu, ki tən so deləli opeko. Jə biu fərnaž in poten vəndi ana dəlina jə bla in so tən meli ta. So rjəkli tədi živalski žjəgən /pokopališče/ po domače, ja. In puoli zə časa Austrije in potem pod Italijo, so tən u jamo Majekauco vozili, take poginle živali. Sə jih vrgəli nutri, də so potem teji mərhovinarji tu pojedli.*

K: *Ki je ta jama Majakauc?*

P: *Majekauc jə ob cesti, pər uni glauni tən. /.../*

(354): K: *Ste še kej ču od Kobilje glave?*

P: *Ja, jəs sən šou təkrt pokazət tisti kamən, ku sən najdu, pa zdej nə vem, sploh mi njəso povedəli, jə blu kej nəpisənu na tistmi kamni al nəč. /.../ Ma kdu ga /kamen/ je prnjəsu uonde...*

K: *Ma, təm ni apnenəc al je že apnenəc?*

P: *Ne, ga ni apnenca vəndi, nobjenmi krajji ga ni. /.../*

K: *Nəč se ne spouneste, də bi ljudje kej rekli od te Kobilje glave?*

P: *Tu so zmjəri prauli, də je biu vouk in də pojəu /pojedel/ tisto kobilo in zətu se jə reklu Kobilja glava. Samu ni nigdər nəbjedən povedu od tisga kamna. Če ne bi jəs jəsku ko-stanje in guobe, ga ne bi nənka vidu. Jə biu sam enə mičkənu ga vit vəni. Sən reku, kaj jə ta bjeu /bel/ kamən, puol pogledən in jə ana taka skala. Zəkaj jə bla vəndi usəjena, kdu ti vej. /.../ En metər je una skala. Uoni /študenti arheologije/ so jə skopali vən in nəzaj djənli nutri. /.../ Ja, je čudnu, kdu ga je pərnjəsə, tisti kamən.*

K: *Kaj so pravli, kašno kobilo, də je vouk pojeu?*

P: *Tu jə ta, ku jo jəmu grof, Petači, ku so bli, ne, so meli uoəndi za pəst /pasti/ kuonje. Tən so pasli kuonje, tisto rjəbər so pasli, in u tistih časih so bli voukovi tə u naših krajih. In da je ta vouk raztrgu eno kobilo in jə ostala sama glava in potem ləhku, də so postavli tisti kamən tən kukər enə spomenik. Tu jə mərd pjətsətu let od təga, še več. /.../ o pripovedi, da so se zbirale čarovnice tam, pravi, da so to bolj pravljice.../.*

K: *Ma ste vi že ču tu od čarovnic?*

P: *Ja, ja, tu sem ču! Sam jəz na taku ne dam prou... Tu zame so bəl pravce. /.../ Če ni kej bəl oprijemljivega, je težku... Sej, tudi tisti kamən, jəz səm sigurən, da so na tismi mesti tisti vouki raztrgli tisto... Kər tisti kamən so pərnjəsli təm. /.../ (Rodik)*

(355) K: *Zəkaj misliste, də jə šla mimu križa?*

P: *Jə šla mimu tistəga križa inu Pila, no malu više gor, med Kərivicami in Piləm zətu, ker potem jə bla tistu tudi Turška upadna cesta, ku je vodila tudi od Knina do Ogleja. Turki so prihajəli u naše kraje. Zadnji buot so bli tə u Rədiki 1490. leta. Təkrt bi bla tista bitka u Kərivici. Zətu so uoni moguoče uporabləli še tə rimsko puot. Druge puoti ni blu təkrt, ne. /.../ Ku so Turki prihajəli u naše kraje, so pršli pə tisti cesti. Zətu mislim, də je šla prou təm rimaska cesta. /.../ (Rodik)*

(365): *Gospa, ki je povedala pripovedko o babi v kraških povedkah (Hadalín, Kocjan 1993), je prišla v Dutovlje iz Dobravelj. V Dutovljah niso poznali babe.*

(366): *V Skopem naj bil bil najprej grad. Najprej so bile vasi Skopo, Kopriva in Krajna vas skupaj. Potem je nastalo Skopo /?/. Kot Tomaj iz »to je moje«, Šepulje, Dutovlje iz »od tu*

do tu«. Na vhodu v pokopališče kipec drži grad, ki naj bi predstavljal graščaka, ki je Skopo spravil skupaj. Na desni je sv. Mihael. Kamenje iz Griže pod Vardo so Italijani zmleli. Ime parcele za gradom je Zagradišče.

(372): *Kako se je odcupralu oz. kako si se branil pred urokom. Si vzel »unic« !?!/ z levo roko, si odprl kolač, v obratni smeri urinega kazalca. Vzel 3 oglja »unic« !?!/ ga dali v skodelico z vodo, da je zacvrčalo, potem so dali pit zacopranemu, ostalo pa so zlili v kot za vrata. (Rodik)*

(373): *Majda Peršolja pri stroških za praznik sv. jakoba v Rodiku videla stroške pasu za opasat cerkev /v 2. urbarju – Srednjeveški urbarji za Slovenijo, Milko Kos, 1954, št. 2 - o opasilih str. 82/.*

(381): *K: Poznaste še kej, dā bi blu u zvezi s kēšnim svetnikām /...!/?*

P1: *U Plešivci je blu neki... Tista cjərku, kukər poušuod, dā so pasli pəstjərji in puol jə Marija, dā se jə pərkazəla. Tistu jə, kukər poušuod. Də nərđi cjərku tən. Zdej nə vem, kulku je tulje. Tulje so kot uotruoci, niti naša mama ni povedəla. Tu kdu vi, ki sən jəst čula. /.../*

K: *Kaj tu, dā se je pokazəla?*

P1: *Mati Bužja. In tən, dā nərđijo cjərku. In dā nə vrh Gure, dā jə biu kau. In dā so tisti kau zəsuli in nərđili guor cjərku. Jənu, dā zətu, dā je vlažna cjərku, ku duosti krət ku, dejmo reč dvakərt u leti, jə bla maša təm. Štjərkrt jə bla, Matere Buožje, ku so. Jənu jə bla vlažna cjərku, jə mərsəkəšnemu nərədilu slabu, ku, dejmo rječ zətuohla. In dā zətu, kə je biu kau spuodi, dā je tista vlaga še buol. /.../ Tulje dā je bu kau na vərhi, zgļjeda, dā je moglu bət res. Ləhku jə biu res kau nə vrhi.*

K: *In tu se reče Gura təmu al kaj?*

P2: *Ja, Gura, ja.*

P1: *Tu jə nəd Plešiuco, siz Povjərəja gre cesta guor.*

(382): *K: Kaj pa Atila?*

P: *Ma Atila, sej sən tud tu napisəla u knjigi, sej menda jə prou tisti o ognjišču. Də je pač pokopan u təh treh trugəh.*

K: *Ma ki?*

P: *Ja, meni ta človek, ki mi je povedau, je təle səz Zəgonika, ki je təle. In je pravu, dā je tən guor u hribəh Zgoniškəh. Zdej tu. Te stvari, kər sən jəst opazla, tudi jə zanimivu u teh pravlicəh, ki so tudi, recimo, so ubistvu več al manj se ponavljajo. Ponavljajoče se. Samo se človek lokalne, sə tistega kraja prilagodiu, prikrojiiu tistemu kraju. To sən jest opazəla. Də je, zətu sən jih tudi dala recimo, u knjigo o ognjišču. Recimo o lisici, če uzəməm. Nəznan govorin od lisice. Tə bolan, tə zdravəga ne. Kə je pač, lisica in vouk sta šla ukrast kəkuši in lisica jə pəršla u hišo, kə so əmeli poroko. Ma to je splošno, bi rekla, skoro slovenska. Ne samo primorska, təku splošno znana pravəlica. Je rekla, bon, ti vouk bejži krəst kəkuši, jəs grem u hišo zamotət te ljudi. Ki so meli pač poroko. In ona se je tam pač najedla, sə jə dali jəst. In uon je krau kəkuši. Kəkuši so zəčənəle kričət in puole jə pəršu edən vən ga je usəga namlatu. In jə biu vəs polomljen ta buogi vouk. In lisica, ne bodi lena, zəbita, je rekla, o kaj čen jəst zdej nərədət, kəku čen. Si je uzjəla eno kəzico rajža. Ma to je blo tipično, recimo, pər nəs je uzjəla rajža. Zəkaj, zətu kər pər*

nās imenitna hrana nā poroki ne sme u mankat rejž s kakušjo. V Sloveniji bilo kje, tale guor, ku sən brala jās z Nadiških dolin. S tistāh konācu tām, sā eno drugo hrano imela. Ma ubistvi filuš je isti. Samo, dā so se ljudje prikrojili te pripovedi. Recimo, jās sən se spounāla zdej te pravālce. Sən jo dala notār prou zārādā tega, ker ni dā je naša, tle kraška. Je splošno znana. Samo sən vidāla, nā ven, dā u eni jā jela žganāce. Pār nās je jela rejž, zātu na poruoki se jā jelo. Eko u tām smislu, ne. Zātu so use te, dosti sən jāh vidāla. Je redka tista pravlica. Tudi, ki mislām no. Zdej je prou, rečeno je autohtona.

(384): K: *In od teh Njivac pa nač ne pravijo ljudje, dā so tām kādu živelī? Velikanu?*

P: *Ne, velikanu na Krasu nisān še čula, o velikanih. Me spoune nā tāj planini, ku se kliče, gor, ki jāmajō taje dvje muože. Velāki planini. Pār nās jās na Krasu, dā bi čula o velikanih, ne. O ti trugi uod Atile ja, kār so pravli. Ma ja, ta ajdovska deklica, je pesām, ajdouska deklica. U Križi menda. /zapisal v obliki pesmi Pavle Merku: Slovensko ljudsko izročilo v Italiji. Tudi pojejo jo. Od lepe Vide imajo tudi/ Križ je na morju, no, recimo obmorska vas.*

K: *Ja ma še zmjārām gor al ni gor?*

P: *Ja ma so bli zmjārām sami ribiči, tu zātu, ker je na obronku. Ma duol pole je morje, eko. So hodili peš do morja dol.*

(385): K: *Ma kaj Poklon? Zārādā tega, ku si vidu cjāraku?*

P: *Ja, ma je, kār je blu tu svetišče, romarsko svetišče, že zdavnaj. In kādār so ljudje pāršli mimo, so nekako poklonili tej Mariji devici.*

K: *In na tem mestu si prvič zagledu cjārku al zakaj prou tuki?*

P: *Ne, tu je staru, mislām 1100. Sej točnu, jās puole pozabām, ma 1100, 1200, je bla že cjārku gor, ne. Je blo romarsko svetišče. Tu so se še templarji taku ustavljalī, recimo. So se poklonili Mariji, recimo.*

K: *Ne, ki jās sən čula, dā teji poklon, dā so tām, kāmār prvič zagledāš to romarsko cjārku. Dā, ku se ti prvič razpre, uno mesto se imenuje Poklon.*

P: *Oh, tu nisān še čula, vidāš, tu je nova. Lāhko bi tudi blo. Ma ne. Ne! Zātu, ker krajevno zdej gljadān, ku vidāš, jā vidāš prej, kukār na Poklonu. Ozjārōma, če pridāš gvišnu sās kjārega kraja. Če prideš sās Trsta gor, mogoče po tisti cesti, je res na Poklonu. Al niti ne. Ma če prideš sās Slovenije ne, sploh ne. Zātu, ki jā videt dosti prej. Ne bi držalo tu pār nās. Odvisno od kuot. Ma sāmō ta kraj je biu, ja, ni bla vas. Zdej je postala vasica, recimo. Ma ni bla vas. To je bla, recimo, pot, ki je vodila v, gor no, do Ljubljane na Kranjsko. U bistvu dve gostilni sta bli, kej je bla furāmanska pot. /.../ (Repen)*

(386): *Na križišču na poti med Nabrežino in Križem in na križišu med Križem in Prosekom so plesale čarovnice. Naprej od prvega križišča se gre na Babco /grič – risba dne 11. novembra 2008/*

(392): K: *Kaj kej tako ljudje na Krasu pravijo od kač? Mislām, kašna vraže majo. Al se jāh bojijo...*

P: *Veš, da od kač nejsān jāst zasledila prou nač, kā sən tādī misānla, dā bi pač blo, moglo bāt kej u vjāzi s kačāmi in ni blo kot vraža al kot strah al kej tašānega pruti kačān. Edino od kač je tu, dā so āmeli, recimo zā koromačevo cvetje. Tu kār se jej zā veliko nuč. Tu je primorska dišavnice, rječēn jāst. Ki je zelo, zelo propagiram zadnje cajte.*

Tu koromačevo cvetje se je jəlo, tu že stari Rimljani so uporabljali na težko prebavljivih jedeh. Predvsem ribah, recimo. Po plavi ribi, svinjini. Tudi na sladicah in tako naprej. In tu so nesli za veliko noč nə žjəgən u plenirji, koromačevo cvetje. In tu je pej u pərvi knjigi pisəno. Kə je protistrup. Ma to je znano predvsem u usəh zeliščarskih tistih. Tudi u təljskih sən zasledila. Də je ta fenikulu vulgare protistrup. Mi əmamo cvetje. So tudi semena, je tudi rastlina kot taka. U naši kulturi se uporablja cvetje. Də je, uporabljaju protistrup proti kačjim pikom. Zətu iməmo mi dveji tudi take pesəmi: »Beži, beži pisən kač, mi bomo jəli deuji koromač.« Jə bla ena rečenica. In ena druga je še tən u knjigi. Zdej se ne spounem. In tu je blo, so mogli nesət k velikonočnemi žjəgni.

K: *Ni pa nəč pol, də bi rekəli, də se ne sme ubit... /.../*

P: *Nje, u zvjəzi s kačəmi. Ne, də bi jəst znala. Jəs jməm neki od želišč, u təj ta zadnəji knjigi. Də določena zelišča, zdej na pamet se ne spounem. Kə si sežigu okuli hiše, də bi odganjalo kače. Ma ne pisət, ker ni gotovo, boš vidla v knjigi. Recimo ven, da ena od təh je taužəntruoža. Se mi zdi in še neki družga. Də odganja kače. Ma drugo ne. Al pa recimo, də so metali te lupine, zmiri za Veliko nuč. Uod velikonočnih jajc lupine, ki s jəh ni zavrglo. Sə jih je vrglo po strehi al uokuli hiše, recimo. Al se je zəkopalo. Ma recimo tudi s təm, ne, də bi odganjalo use hudo od hiše in s təm tudi seveda kače, eko. Ma prou izrecno za tisto, ne. /.../ Də so zəkopali. Tu tudi u knjigi zadnji piše, moji. Če te piči ena kača, so te zəkopali u zemljo, z glavo vən. Də je povleklo, zemla də je povlekla. Par dni si biu pač zəkopan. Al ud al ceu, kukər je. Tu ja. Tu so še ljədje, ki še živi, pomnijo.*

(394): P: */.../ Kukər so povedali. Je bla ana žəvau /živav/, ki so jo vidli u Stajcəh na Škalašanti. Tu je zmjəri tisti konc tən /op. zaselek Piščanci nad Rojanom, danes predmestje Trsta/. Predmestje. Tu jə bla ana žvau, ku jə bla poduobna gadi. Jə mela glavo ku mačka. Ta žvau jə bla na anmi kamni prek stəze in če jə šou kašən mimo, buhvari ga pogljədət. Oziroma žvau, jo pogljədət, təga gada. So misənli, buhvari jo pogljədət. Zətu, ki ga je kər səs sapo uničla, təga človeka. Təku. Zapihu je ku mačka. Tu žvau so videvəli čez dan, pəleti. In je blo treba se dəržət uod delč zətu, ki je jəmu tako sapo strəpjəno, da si lahko na mestu uməru. In tu piše, da so tu uoni rekli, də nejbrž so s təm strašli uotroke, də ne bi hodili u Buoršt. U guozd. Buoršt, so rekli eni.*

K: *In, ki je zdej pa ta pozicija?*

P: *Šklašanta, Stajce... Təm greš po tisti Škališanti dol in tu so ble njive.*

(399): K: *Me zanima, kaj so kej pravli o dušəh. O posmrtnem življenju. Kəku so, ki se nej bi se vračəle, kdaj?*

P: *Duše u vicəh, ja. Ja pred prvim novembrəm. Sej səm tudi napisala. Vahte, rečejo pər nəs nə Krasī, uni del. Mi ne, tə rečemo vse svjəti. /o šegi koledovanja, vahtanja, puščanja hrane mrtvim na Goriškem/*

K: *Še kej, də so jih u kəšnem prostoru posebno sreču te duše?*

P: *Ne... Ja, də so vidli kəšne procesije təh mərtvəh, təh duš mərtvəh ja. Tu piše təd u knjigi.*

K: *Ki pa je tu? Ki je bla ta procesija?*

P: *Tu jə bla tle pə rnəs. Ku je šla səz Uglja u Repen. Zvečjər, ki je šla babca domou. Tu.*

K: *Ja, iz Uogəlj u Repən...*

P: *Ma tud druge recimo. Tædi, recimo, u Boluncu, kə pišen od ane bande. Də so guodle te dušce. Al neki tašənga. Tu jə blo živo pousuod, də so te duše videvali. Al pej una uod slamce tudi. Uəd tiste sveče, uod roke. Od kosti. Jə zelo lepa tista. Ma, də bi se ki srečavəle ne.*

K: *Jəs sən čula, da na vogalih hiš, na križiščih.*

P: *Ja, na križiščih tudi, ja, iməš prou! Tudi na križiščih so se srečavəle. Ma več cuprənce kukər duše, na križiščih. Se pravi, križišce je blu enu taku stičišce nečesa. Pej tudi zelo zanimiva se mi zdi tista uod tistih žjənsk, ki so, ki piše təm. Ma tu je resnična pripoved od təga strica. In də je rjəku, kəmə r so pljəsəle zvečjər. Tu me je spomənlu na inkvizicijo. Təljani dosti opisujejo te shode s hudičəm, zəčasa inkvizicije, kədər so pač te cuprənce ble, ki so jih pole na grmadi zažgali. Kəku rječejo... Te Sabba, rječejo uoni. In tu ta človək, zdej nə vem, al je vidu al je fantazija. Niməm pojma. Al so res ble te žjənske təku. In je rjəku təmi pərjatli, jəs sən jih vidu, ma ti bom povedu, prej ku umrjem, bom povedu, kəjtjəra je bla ta žjənska naša. Imjə. Ki je rekla, buhvəri, če ti jəs povem imjə uod təje žjənske, də bo po meni. In prej kukər bon uməru ti bom tu povedu. In puole jə pej uməru brez povedət. Se pravi, də očitnu... Je zelo resno to pripovedoval. Zdej, al je blu res tu tle, al je bla njegova fantazija təku strəšno močna. Ne zna, kaj bi rekla. Ma jəs bi rekla tudi, də ləhko te žjənske so se res shajəle. Ma če prou moj muož pravi, də sən zmuotjena. Də səm tædi jəs zmuotjena. Ma jəs si misləm, də je blo tu tædi en tašən moment, bi rekla, ene... Də so se ljudje hoteli pač nekako izživljat. Mogoče tudi spolno al nə ven kaj. In də so bli ti shodi, zmiri je tu pač blo. In je in tædi bo. In zə it izven təga pač je kazen zelo velika, zətu ki nisi sme u. In morda so res bla təj shajənja, tə shodi. /mnjenja o obstoju tega in o prebranem/*

(408): P: */.../ Mulavər smo rekli mi tistu. /.../ Mulavər in tu, də je biu muodrəs, kə je že təlko let stər in də rata kratək in debu. In nə glavi, də jəma zlato kruono. In də je strəpjən in də žvižga tædi. Səmo təga ni nobedən vidu. Tu jə blu u domišljiji, ne. Ləhku je kəšən vidu modrasa, nə vem.*

K: *Kaj, də rata kratək in debeu?*

P: *In na glavi, də je jəmu zlato kruono. Samu də je mogu bit stər tən uokul stu let.*

K: */.../ Ma kaj ljudje so kej təku, kukər so se bali?*

P: *Ja, so se bali, də je strəšnu strəpjən in tu, ne. Strəšno so govorili, ma nobedən ga ni vidu. Tu jə pršla ena predstava təku. /.../ (Štorje)*

(410): K: *Ste vi že čuli, də ku prvič greš u Trst, də je təm ena baba al, də je treba poljubit staro šmərəkavo babo?*

P: *Tu sən šlišou tudi že praut.*

K: *Kaj ste čuli?*

P: *Samo tu sən šlišou, də je treba poljubit šmərəkavo babo. Ma tu jəs sən bu še mulc. Puol kuku, ki, tu nə vem puole. /.../*

K: *Ma tu so strašli otroke, vi ste čuli?*

P: *Ne, ne, də so strašli, samo təku... Kukər so običaji. Kər prideš na Triglav, more bit kərst in təku. (Štorje)*

(417): K: *So vəs təku kdaj strašli ku otroke, də kəšən kraj təku nevarən al də tən straši?*

P1: *Edino zə, kəmə r če jə bla kəšna vuoda. Kəšna štjərna al kej takəga. Nuotər, də jə muož. Də bo potjəgnu nəs nuotər.*

- K: *So kej govorili o dušah, pa da, ki se jih sreča /.../?*
- P2: *Naša mama ja enkrat pravla, da u Pəvjrji nə žjəgni, al nə ven ki, da so šli fantje staut, da bojo šli ponuoči nə žjəgan in uzjəli križ in šli u gostilno səz križən. In puol sə pəršli u gostilno, so njesli križ nəzaj in uni, nə ven, al je jəmu fjərtəh /predpasnik/ al təku in se zatknu tisti križ u hlače, al nə ven ki. In puotle, da se ja bau, da tistu, da ga so mərliči povlekli in drugi so tjekli. In uon, da təkrət se je təku prestrašu, da je prou obuolu. Tu je, dejmo rječ, tak primjər. Zdej, al je biu rjes al nje. Də nej treba se bat mərtvəh /.../ da sə živi tisti.*
- P1: *Tu so skuore pouuod govorili. Də si ja u plašč zəbiu, ku ja teu ustət, ga ja križ pərdəržu /pridržal/.*
- (429) /pogovor v cerkvi/: K: *Kaj so rekli, kəku so rekli? Tu so mi usi po Krasu, so mi rekli, u Rodiku. So rekli, da ku so prvič mogəli jət u Trst, so mogli, da so rekli, da je treba ... pihət stari babi u rət.*
- P: *Pihət stari babi u rət /ponovi istočasno z mano/. Nej lepa beseda, ma. /sramežljiv smeh/ Ma təku se rječe. Sej zətu nisən tela povet.*
- K: *Ma, in tu so vəs plašli ku uotroke, al kaj?*
- P: *Nje, je biu kukər en škerc /vic/. So deləli ku en škerc. Njeso strašli, ku en škerc. In səvedi potli so zəčjəli usi guvuorət. In tu ja šlu naprej.*
- K: */...Noče ponoviti, najbrž zaradi cerkve/ In ta Baba puol je bla na Uobčinh al u Trsti?*
- P: *Nje, ki je te bla pə nə konfini /na mejl/. Ki ni bla ne u Trsti, ne na Uobčinh.*
- K: *Ma, ki pa?*
- P: *Ja kəku se je klicəlu, čakite...*
- K: *Ma, kaj je blu tu, se spouneste, kaj je tu blu? Ste kdaj vidla tu? Kə jəs sən u enih praucəh, sən tu prebrala, da so rekli, da je treba kušənət to staro babo u rət in tu je blu... So rekli, da je tu blu pər obelisku na Uobčinh.*
- P: *Blizu Obeliska ja blu, tistu ven, da je blu. Ma prou ne znan povet. Ne vem, mərd bi še znala. Ma sən pozabla. Də bi leta nəzaj prašəli, sən znala usə. Ma zdej pozabi moja glavca, pozabi.*
- K: *Ma, je bla kəšna skala təm al fontana. Al kaj je blu təm?*
- P: *Nje, skala ja, skala ja bla, ma za fontano nə vem.*
- K: *Aja, skala je bla? In kaj je bla taka ogromna?*
- P: *Je bla precej velika. Malu na špičəstu, təku. Ma precej velika, lepa skala.*
- K: *Ma je mela kəšno tako obliko, kə u Rodiku je bla ena taka skala in so rekli, da je ku žjənska. Də jəma glavo, zəske, rət in use.*
- P: *Nje, nje, nej mela glave. Bəl təku malu guor uokruoglu. Nej mela nəč. Skala.*
- K: *Aha, na uokruoglu guor.*
- P: *Ja, mərd so bəl kukər na špičəstu, ma ja zmiri blu na uokruoglu šə.*
- K: *Ma ta skala je še dənəs, al so jo razbili za delət cesto al kej?*
- P: *Razbili, se ne vidi nəč, jəz je ne vidim več.*
- K: *Aha, gre cesta zdej mimu al kaj?*
- P: *Blizu gre cesta, sej je blizu cesta. /.../ Točnu nə znan tədi jəs. /.../*
- K: *In te skale se vən zdi, da dənəs ni več, so ja rəzbili?*
- P: *Sə to cesto tə popravləli zdej, so ja rəzbili. Nej vječ. Təd će me pjəljeste, ne znan vječ prou, ki je bla. /.../*

K: *Ker je drugače dānās, ne?*

P: *Jā usā drugači, usje nārjenu.*

P2: *Pār kjāri cesti jā bla tu?*

P: *Ja, vād Sežane. Po cesti uod Sežane.*

P2: *Sežana, proti Trsti, ne? Ma, ki? Duol na Škalošanto al po ta novi?*

P1: *Nā znam. /.../*

K: *Ma, ku se pride h nji? Ku se je pāršlu h teji Babi? Se je zagledālu murje, al je blu že prej vit murje?*

P1: *Nje, mi se zdi, dā je murje blu šā prej. Se mi zdi. Ma njasām sigurna. Jā blu še prej murje. Ma vječ ku tulku ne znam povedāt. Dā bi me ene desajāt let nāzaj prašāli, bi znala, zdej pa nje.*

K: */.../ In so kej pravli tudi, dā kā u Rodiku pa tudi pravijo, dā ku baba dvigne krilu, zāčne padāt dāž. Uscankin dāž so temu pravli. So tudā tu kej tu pravli? So kej pravli, dā piha burja?*

P1: *Ja, kej taku ja, ma vām ne znam povjedāt.*

K: *Ma vām je tu znanu, kār sm zdej rekla?*

P1: *Ma morda sān že šlišāla, ja ma grje z glave. Nisān vječ za take ruobe. /.../*

K: *Ma kdaj ste pa rojena? Kjāri letnik ste?*

P1: *Ah, če vām povem, jās sān devetnajst. /.../ Jās sān vāle uod Puostojne.*

K: *S Postojne ste? Ma, od te babe ste pol čula na Uobčināh?*

P1: *Sān šlišāla tle. Jās sān šlišāla tu. Sej zātu ne znan vječ ku tulku povet.*

P2: *Ma, tu so pravli na Uobčināh, al so pravli u Postuojni?*

P1: *Ma, nje, nje, kā so u Postuojni še govorili. Še tām so govorili. Ma zdej neki časa, že dougu časa, usje mouči. Ne govori nobjedu neč.*

P2: *Gljādājo usi televīzjon /televīzijo/. /...smeh/*

K: *Ma se spouneste, kāku je bla tud velika ta skala? Je bla tāku, dosti velika, al majhna?*

P1: *Kdu je vjadu. Nismo gljādli nigdār.*

K: *Je bāla večja od vās al kākār vi?*

P1: *Nje, nje, je bla čirka /circa, približno/*

K: *Čirka vi? Aha.*

P1: *Kukār sān vidla. Ma, dā bi mjārļa, ne vem. Kulku metru je bla pa ne vem.*

P2: *Ma tāku, kādār, ki ste šli mimo je bla...*

P1: *Ja mi sāmo, mlada sān bla, kā smo šli tān. Me ni vječ ku tulku zanimālu. Me ni zanimālu in zātu ne znan povet.*

P2: *Ma ste šli mimo, kā ste šli u Trst, al kan ste šli tākāt?*

P1: *U Trst, ja.*

K: *Ma je bla ista pot kukār dānās, al je bla druga puot zā u Trst?*

P1: *Nje, kā je posjābna.*

K: *Je bla druga puot, alora. Ti znaš, kātjāra je bla?*

P2: *Ja, drgačna puot, ni bla nobjena od teh. Ka ste šli...*

P1: *Ja ma zdāj je, mārādit je pjādasāt let, kā ne delān več te poti. Jās te poti nā vem, kašne so.*

P2: *Ma ste šli po Škalašanti?*

P1: *Ja, zdej jās tāje poti ni vāč.*

P2: *Ma ne, Škalašanta jā uostala tān. Brez skrbi.*

K: Škalašanta?

P2: Škalašanta, ja.

K: /.../ Zəkaj pa se taku reče?

P2: Ja, mogoče bi reku sveta skala.

K: Ja, sej je. Škala /skala, po tržaško lahko pomeni stopnice/ santa /ital. sveta/.

P1: Jə, jə. Ma nə ven zəkaj so pravli taku. Tə Škalašanta.

K: Ma, so stopnice, al zəkaj bi blu tu taku. Zəkaj bi se taku klicəlu?

P2: Pojma neməm.

P1: Je, zətu, kə jəh nazədul /navzdol/.

P2: Ja, ja, stərma je. /... o tem, po kaj so hodili v Trst, peš/

(433): /...po vrnitvi s Stare babe nad Šturjami pri Ajdovščini z Ireno Kodele Krašna/

K: Ma se je zmjərəm reklu Na strelī?

P: Təm so meli, mi nismo meli. Eni so tən kosili. So rekli... /hrano.../. Srednji in Veliki strel. Tu sta bla dva dela. Na tə Malem strelī in nə tə Velikem strelī. Sam, nə vem pa, zəkaj.

K: Kje je, zravn Babe?

P: Ja, təm jə bla ena puot djəsno in təm pridš kje /tja/ na Slikuote /?/ vən. Jə bla puot u Použeu mlin in kje u uno strən. Tu so tudə z vozovi hodili po drva z une strəni, ne. In so rjekli, mi nismo nikolmeli na tə Malem strelī drva, al pa nə tə Velikem strelī. Izvora pa ne bi vedla.

K: Kaj pa ta pot, ki gre mimo te Babe?

P: Ja, puol naprej ena gre duol se spušča u izvjar Hubla, ena pa gre na vrh, guor. In tu so hodili zguorej po tej puoti guor u službo. U tekstilno so hodile žjənske, kə je bla tekstilna tovarna. /... o tovarni/

(443): Na Golcu so majhnim otrokom pravili, da ko greš prvič v Trst, moraš stari babi cekiti rit. To pomeni bucko /poljubček/ dati na rit. Proti Poljanam je tudi Babina pečina. Baba pravijo izklesanemu stebru na hlevu ob vratih. V Boški /ime za gozd/ je tudi Medeni kamen. Krese so delali na Veliki Plešivici.

(444): Pri sv. Tomažu, gročanski cerkvi, je bilo skupno pokopališče za Gročano in Vrh-polje. Ko se je delala meja z Italijo, ljudje iz Gročane niso hoteli biti pokopani na novem pokopališču. Stari ljudje so pravili, da so bili pri sv. Tomažu pokopani celo iz Gradišča in Artviž. (Kozina)

LITERATURA IN VIRI

- Andreas, Johns, 1998: "Baba Jagavand the Russian Mother." *Slavic and east European Journal* 42/1: 21–36.
- Anttonen, Veikko, 2003: "Sacred sites as markers of difference: Exploring cognitive foundations of territoriality." V: Tarkka, Lotte (ur.), *Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief* (Studia Fennica Folkloristica 14). Helsinki: Finnish Literature Society. Str. 291–305.
- ARKAS: "Arheološki kataster Slovenije." Spletni vir: <<http://arkas.zrc-sazu.si/>>, 27.7.2010.
- Aubelj, Bronislava, 1997: *Antična imena po slovensko*. Ljubljana: Modrijan.
- Atlas okolja: Spletni vir: <http://gis.arso.gov.si/atlasokolja/profile.aspx?id=Atlas_Okolja_AXL@Arso>, 12.11.1008.
- Babica pripoveduje, 2004: "Babica pripoveduje." *Primorski dnevnik*, 8. februar 2004: 18–21.
- Bacqué, Marie-Frédérique, 1997: "Conclusion: Les vertus psychologiques des rites funéraires." V: Bacqué, Marie-Frédérique (ur.), *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*. Paris: Editions Odile Jacob. Str. 245–274.
- Badjura, Rudolf, 1953: *Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Bailey, Douglass W., 2005: *Prehistoric Figurines. Representation of Corporeality in the Neolithic*. London in New York: Routledge.
- Bascom, William, 1984: "The Forms of Folklore: Prose Narratives." V: Dundes, Alan (ur.), *Sacred Narrative, Readings in the Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles in London: University California Press. Str. 5–29.
- Basso, Keith H., 2002: *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Baudry, Patrick, 1997: "Le sens de la ritualité funéraire." V: Bacqué, Marie-Frédérique (ur.), *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*. Paris: Editions Odile Jacob. Str. 223–244.
- Belaj, Marijana, 2007: "Sveci zaštitnici u pobožnosti zajednice: studija o Krivome Putu kod Senja." *Studia Ethnologica Croatica* 19: 47–76.
- Belaj, Vitomir, 1998: *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Belaj, Vitomir, 2006: "Mit u prostoru." *Mošenički zbornik* (3)3: 5–39.
- Belingar, Eda, 2005: "Ledarstvo v Matarskem podolju in delu Krasa." V: Mihevc, Andrej (ur.), *Kras*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. Str. 341–368.
- Bezljaj, France, 1976: *Etimološki slovar slovenskega jezika. Knjiga 1: A–J*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Bezljaj, France, 1995: *Etimološki slovar slovenskega jezika, Knjiga 3: P–S*. Dopolnila in uredila Marko Snoj in Metka Furlan. Ljubljana: SAZU in ZRC SAZU.
- Bezljaj, France, 2003a: "Slovenski imenotvorni proces." V: Furlan, Metka (ur.), *Zbrani jezikoslovni spisi I*. Ljubljana: ZRC (Zbirka Linguistica et philologica). Str.: 289–294.
- Bezljaj, France, 2003b: "Problematika imen Vir in Skočidjevojka." V: Furlan, Metka (ur.), *Zbrani jezikoslovni spisi I*. Ljubljana: ZRC (Zbirka Linguistica et philologica). Str.: 548–555.
- Blečić, Martina, 2003: "Ukrasna pojasna pločica iz Grobnika." *Opuscula archeologica* 27: 331–336.
- Bleiweis, Janez, 1859: "Ozir po domovini. Rodik in pa Ajdovščina nad Rodikom." *Novice gospodarske, obertniške in narodne*, 31. avgust, list 35: 273–274.

- Blumenthal V., 1952: "Pomerium." V: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller.
- Borgeaud, Philippe, 1996: *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bošković-Stulli, Maja, 1975: *Usmena književnost: Kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost.
- Bošković-Stulli, Maja, 1986: *Zakopano zlato: hrvatske usmene pripovjetke, predaje i legende iz Istre*. Pula, Opatija, Reka, Rovinj: Čakavski zbor, Istarska naklada, "Otorkar Keršovani", Edit, Centro di ricerche storiche.
- Bošković-Stulli, Maja, 1999: *O usmenoj tradiciji i o životu*. Zagreb: Konzor.
- Bouju, Jacky, 1995: "Fondation et territorialité. Instauration et contrôle rituel des frontières (Dogon Karambé, Mali)." V: Vincent, Jeanne-Françoise, Dory, Daniel in Verdier, Raymond (ur.), *La construction religieuse du territoire*. Paris: Éditions l'Harmattan. Str. 352–366.
- Bourdieu, Pierre, 1969: "La maison Kabyle ou le monde renversé." V: Pouillon, Jean in Maranda, Pierre (ur.), *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss a l'occasion de son 60e anniversaire*. Paris, La Haye: Mouton. Str. 739–758.
- Bourdieu, Pierre, 1977 (1972): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- Bouvier, Jean-Claude, 2003: *Espaces du langage. Géolinguistique, toponymie, cultures de l'oral et de l'écrit*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- Braakhuis, H.E.M., 2001: "The Way of All Flesh: Sexual Implications of the Mayan Hunt." *Anthropos* 96: 391–409.
- Briquel, Dominique, 2004: "Le thème indo-eropéen du feu dans l'eau. Application en Grèce." V: Capdeville, Gérard (ur.), *L'eau et le feu dans les religions antiques. Actes du premier colloque international d'histoire des religions organisé par l'Ecole Doctorale Les Mondes de l'Antiquité*. Paris, 18–20 mai, 1995. Paris: De Bocard. Str. 11–25.
- Bronner, Simon J., 2007: "Folk Ideas as Units of Worldview" V: Dundes, Alan in Bronner, Simon J., *The Meaning of Folklore: the Analytical Essays of Alan Dundes (izbral in uredil Simon J. Bronner)*. Utah: Utah State University Press. Str. 179–182.
- Brumen, Borut, 2000: *Sv. Peter in njegovih časi. Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. Ljubljana: Založba / *cf. (Oranžna zbirka).
- Brumen, Borut, 2001: "Umišljena tradicija 'dobrih starih časov'." V: Šmitek, Zmago in Brumen, Borut. *Zemljevidi časa = Maps of Time: zbornik ob 60. letnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta (Zbirka Županičeva knjižnica). Str. 193–207.
- Bugarič, Boštjan in Hrobat, Katja, 1994: *Opis ledeničarske dejavnosti v okolici Hrpelj in Kozine*. Etnološka naloga. Koper: Gimnazija Koper (neobj.).
- Burke, Peter, 2004: "History and Folklore. A Historiographical Survey." *Folklore* 115: 133–139.
- Cadoret, Anne, 2007: "Espace." V: Bonte, Pierre in Izard, Michel (ur.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France. Str. 235–236.
- Candau, Joël, 2005: *Anthropologie de la mémoire*. Paris: Armand Collin.
- Casey, Edward S., 1996: "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time; Phenomenological Prolegomena." V: Feld, Steven in Basso, Keith H. (ur.), *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research. Str. 13–52.
- Casey, Edward S., 2001: "Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World." *Annals of the Association of American Geographers* 91(4): 683–693.

Cassirer, Ernst (srb. Kasirer, Ernst) 1985: *Filozofija simboličkih oblika. Drugi deo: Mitsko mišljenje*. Novi Sad: Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada.

Centini, Massimo, 1998: *Le Bestie del diavolo; Gli animali e la stregoneria tra fonti storiche e folklore*. Milan: Rusconi libri.

Cevc, Tone, 1974: "Okamneta živa bitja v slovenskem ljudskem izročilu." *Traditiones* 3: 81–111.

Cevc, Tone, 2006: "Verovanja v Alpah." V: Cevc, Tone (ur.), *Človek v Alpah: desetletje (1996–2006) raziskav o navzočnosti človeka v slovenskih Alpah*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU (Zbirka Linguistica et philologica 15). Str. 125–137.

CIL: *Corpus inscriptionum Latinarum*. Volumen V. Mommsen, Th. (ur.), *Inscriptiones Galliae Cisalpine Latinae. Pars prior inscriptiones regionis Italiae decimae comprehendens, 1872 (1959). Pars posterior inscriptiones regionum Italiae undecimae et nonae comprehendens, 1877 (1959)*.

Conkey, Margaret V. in Tringham, Ruth E., 1995: "Archaeology and the Goddess: Exploring the Countours of Feminist Archaeology." V: Stanton, D. C. in Steward, A. J. (ur.), *Feminism in the Academy*. Ann Arbor: University of Michigan Press. Str. 199–247.

Champion, Sara in Cooney, Gabriel, 1999: "Naming the places, naming the stones." V: Gazin-Schwartz, Amy in Holtorf, Cornelius (ur.), *Archaeology and Folklore*. London, New York: Routledge. Str. 196–213.

Chapman, John, 1999: *Fragmentation in Archaeology*. London in New York: Routledge.

Cvetek, Marija, 1993: *Naš voča so včas zapovdval. Bohinjske pravljice*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi 5).

Chevalier, Jean in Gheerbrant, Alain, 1993: *Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Culiberg, Metka, 1999: "Vegetacija Krasa v preteklosti." V: Kranjc, Andrej (ur.), *Kras: pokrajina, življenje, ljudje*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. Str. 99–102.

Čajkanović, Veselin, 1994: *Studije iz srpske religije i folkloru: (1925–1942)*. Beograd: Srpska književna zadruga, BIGZ, Prosveta, Partenon.

Čausidis, Nikos, 1994: *Mitskite slikite na Južnite Sloveni*. Skopje: Mislja.

Čausidis, Nikos, 2008: "Mythologization of the Mountain (A Diachronic Survey of Examples from Macedonia and the wider Balkan region)". V: Kulavkova, Kata (ur.), *Memory & Art. Interpretations*. Vol 2. Skopje: MANU. Str. 261–303.

Černigoj, Franc, 1988: *Javorov hudič*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi 1).

Čiginj elaborat 2007–2008: *Študentski elaborat raziskave hišnih in ledinskih imen v Čiginju na Tolminskem*. Vaje iz Kulture in načina življenja / Rituali. Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani (neobj.).

Dant, Tim, 1999: *Material Culture in the Social World*. Values, Activities, Lifestyles. Buckingham, Philadelphia: Open University Press.

Dégh, Linda in Vázsonyi, Andrew, 1976: "Legend and Belief." V: Ben-Amos, Dan (ur.), *Folklore Genres*. Austin, London: University of Texas press.

Degrassi, Atilio, 1954: *Il confine Nord-Orientale dell'Italia Romana*. Bernae: A. Francke (Dissertationes Bernenses: historiam orbis antiqui nascentisque medii aevi elucubrantēs; ser. I, fasc. 6).

Dei, Fabio 2002: *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*. Rim: Meltemi.

De Sike, Yvonne, 1997: "Serpents, hommes et dieux dans l'univers Hellenique." V: *Serpents et dragons en Eurasie* (Collection Eurasie. Cahiers de la Société des Études euro-asiatiques 7). Paris: L'Harmattan. Str. 77–122.

- 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 7). Paris: L'Harmattan. Str. 161–170.
- De Stefano, Aldina, 2003: *Le Krivapete delle Valli del Natisone. Un'altra storia*. Udine: Kappa Vu.
- Descola, Philippe in Pálson, Gísli, 2002 (1996): "Introduction." V: Descola, Philippe in Pálson, Gísli, (ur.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London, New York: Routledge. Str. 1–22.
- Detienne, Marcel, 2000: *L'invenzione della mitologia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Detienne, Marcel, 2008: *Iznajdba mitologije*. Ljubljana: Studia humanitatis (Studia humanitatis).
- Devereux, Georges, 1990: *Bauba – mitska vulva*. Zagreb: August Cesarec.
- Dilke, O. A. W., 1971: *The Roman land surveyors. An introduction to the Agrimensores*. Newton Abbot: David & Charles.
- Dini, Vittorio, 1980: *Il potere delle antiche madri. Fecondità e culti delle acque nella cultura cultura subalterna Toscana*. Torino: Boringhieri.
- Di Nola, Alfonso, 1976: *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna Italiana*. Torino: Boringhieri.
- Dolenc, Janez, 1992: *Zlati bogatin. Tolminske povedke*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 4).
- Douglas, Mary, 1993: *Čisto i opasno*. Beograd: Biblioteka XX. vek.
- Douglas, Mary, 1999: *Implicit Meanings: Selected Esseys in Anthropology*. London in New York: Routledge.
- Douglas, Mary, 2008 (1966): *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. London, New York: Routledge.
- Dragan, Radu, 1999: *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris: L'Harmattan.
- Dundes, Alan (ur.), 1984: *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Dundes, Alan, 1986: "O morfologiji igara: Proučavanje strukture neverbalnog folklor." *Glasnik Etnografskog instituta SANU XXXV*: 124–134.
- Dundes, Alan in Bronner, Simon, 2007: *The Meaning of Folklore: the Analytical Essays of Alan Dundes (izbral in uredil Simon J. Bronner)*. Utah: Utah State University Press.
- Durkheim, Emil, 1982 (1912): *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta, Biblioteka Kariatide.
- Durman, Aleksandar, 2006: "Simbol Boga in kralja". V: Durman, Aleksandar (ur.), *Simbol Boga i kralja, prvi evropski vladari. Katalog izložbe: galerija Klovičevi dvori, Zagreb, 7. veljače – 2. travanj 2006*. Zagreb: Galerija Klovičevi dvori. Str.: 11–86.
- Duval, Paul-Marie, 1982: *Porquoi "nos ancêtres les Gaulois"*. Paris: Presses Universitaires de France (Essais et conférences, Collège de France).
- Đermek, Anđelko, 2009: Slavenski mitski trokut i legenda o Kamenim svatima. *Studia Mythologica Slavica* 12: 223–246.
- Echo-Hawk, Roger C., 2000: "Ancient history in the New World: Integrating oral traditions and the archaeological record in deep time". *American Antiquity* 65(2): 267–290.
- Eliade, Mircea, 1983: *Kovači i alkemičari*. Zagreb: Biblioteka Zora.
- Eliade, Mircea, 1987 (1957): *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Orlando, Austin, New York, San Diego, Toronto, London: A Harvest Book, Harcourt, Inc.

- Eliade, Mircea, 1992: *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Nova revija.
- Eliade, Mircea, 1981: *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Zagreb: Izdavač Grafički Zavod Hrvatske.
- Eliade, Mircea, 1991: *Images and Symbols: studies in Religious Symbolism*. Princeton in New Jersey: Princeton University Press.
- Ellis, Davidson Hilda, 1993a: "Mythical Geography in the Edda Poems." V: Flood, Gavin D., (ur), *Mapping Invisible World*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Str. 95–106.
- Ellis Davidson, Hilda, 1993b: "Introduction". V: Ellis Davidson, Hilda (ur.), *Boundaries & Thresholds*. Gloss: The Timple Press. Str. 7–12.
- Etnolog* 9/1, 1999: *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti*. Ljubljana: Slovenski etnografski muzej.
- Fabec, Tomaž in Hrobat, Katja, 2009: "Poročilo etno-arheološke skupine." V: Kodele Krašna, Irena (ur.), *Biološko-raziskovalni tabor "2007 Brkini" in dodatek "Novaki 2006"*. Ljubljana: Zavod RS za varstvo narave. Str. 68–74
- Fabian, Johannes, 1983: *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabietti, Ugo in Matera, Vincenzo, 1999: *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Rim: Meltemi.
- Feld Steven in Basso, Keith H. (ur.), 1996: *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research.
- Feld, Steven, 1996: "Waterfalls of Song; An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea". V: Feld, Steven in Basso, Keith H. (ur.), *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research. Str. 91–135.
- Fister, Peter, 1975: *Arhitektura slovenskih protiturških taborov*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Fleury-Ilett, Béatrice, 1993: "The identity of France: the archaeological interaction." *Journal of European Archaeology* 1.2: 191–195.
- Forbes, Irving P. M. C, 1990: *Metamorphosis in Greek myths*. Oxford: Clarendon Press.
- Forbes, Hamish, 2007: *Meaning and Identity in a Greek Landscape. An Archaeological Etnography*. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi: Cambridge University Press.
- "Franciscejski kataster": Spletni vir: <http://sigov3.sigov.si/cgi-bin/htqlcgi/arhiv/enos_isk_kat.htm>, 11.11.2008 (Arhiv Republike Slovenije).
- Frazer, James George, 2001: *Zlata veja. Raziskave magije in religije*. Ljubljana: Nova revija.
- Gazin-Schwartz, Amy in Holtorf, Cornelius (ur.), 1999: *Archaeology and Folklore*, London, New York: Routledge.
- Geertz, Clifford, 1972: "The Wet and the Dry: Traditional Irigation in Bali and Morocco". *Human Ecology* 1: 73–89.
- Geertz, Clifford, 1996: "Afterword." V: Feld, Steven in Basso, Keith H. (ur), *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press. Str. 259–261.
- Geertz, Clifford, 1998: *Tumačenje kultura*. Beograd: Biblioteka XX. vek.
- Gell, Alfred, 1992: *Antropologija časa: kulturne konstrukcije časovnih zemljevidov in podob*. Ljubljana: Študentska založba.
- Gimbutas, Marija, 1989: *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500–2500 BC. Myths and Cult Images*. London: Thames and Hudson.

- Grafenauer, Ivan, 1956: *Zmaj iz petelinjega jajca*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Guettel Cole, Susan, 2004: *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Gupta, Akhil in Ferguson, James, 1992: "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference." *Cultural anthropology* 7(1): 6–23.
- Gupta, Akhil in Ferguson, James, 1997: "'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology." V: Gupta, Akhil in Ferguson, James (ur.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press. Str. 1–46.
- Gaignebet, Claude and Florentin, Marie-Claude, 1974: *Le carnaval: essais de mythologie populaire*. Paris: Payot.
- Georges, Robert in Owen, Jones, 1995: *Folkloristics. An introduction*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Grafenauer, Ivan, 1957: Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi – A. *Slovenski etnograf* 10: 97–112.
- Grafenauer, Ivan, 1959: Zveza slovenskih ljudskih pripovedk z retijskimi – C. *Slovenski etnograf* 12: 135–162.
- Grošelj, Lenka, 2008: *Smrt in šege ob smrti na Idrijskem*. Vaje kultura in način življenja Slovencev/Ritualni, elaborat (2. april 2008), Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Ljubljana (neobj.).
- Guštin, Vesna, 2004: *Občina Repentabor – Comune di Monrupino. Repen*. Gorica: Občina Repentabor/comune Monrupino.
- Guštin Grilanc, Vesna, 2005a: *Beri, beri rožmarin zeleni. Kraška zelišča v ljudski tradiciji*. Trst: Transaplina editrice.
- Guštin Grilanc, Vesna, 2005b: *Col – Poklon – Fernetiči / Ferneti*. Repentabor: Občina = Monrupino: Comune.
- Haar, Michel, 1995: Du symbolisme animal en général, et notamment du serpent. *Alter. Revue de Phénoménologie* 3: 319–345.
- Habinc, Mateja, 2007: "Mlatev." V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 329.
- Halbwachs, Maurice, 1971: *La topographie légendaire des évangélis en terre sainte. Etude de mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, Maurice, 2001: *Kolektivni spomin*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Herzfeld, Michael, 1986: *Our Once More. Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*. New York: Pella Publishing Company, Inc.
- Hirsch, Eric, 1995: "Introduction. Landscape: Between Place and Space." V: Hirsch, Eric in O'Hanlon, Michael (ur.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press. Str. 1–30.
- Hirsch, Eric, 2002: "A Landscape of Powers in Highland Papua, ca. 1899-1917." V: Baskar, Bojan in Weber, Irena (ur.), *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 4, Piran, 1999 in 2000*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Župančičeva knjižnica, št. 7). Str. 69–89.
- Honko, Lauri, 1984: "The Problem of Defining Myth." V: Dundes, Alan (ur.), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. Str. 41–52.

- Hrobat, Katja, 2003: *Šembilja na rimskih cestah. O ustnem izročilu in arheoloških raziskavah*. Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo (neobj.)
- Hrobat, Katja, 2004: "Ustno izročilo o Lintverju kot indikator ritualnega prostora antične skupnosti Ajdovščina nad Rodikom." *Studia mythologica Slavica* 7: 63–78.
- Hrobat, Katja, 2005a: "Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom." *Studia mythologica Slavica* 8: 99–112.
- Hrobat, Katja, 2005b: "Šembilja na rimskih cestah. O mitološkem prežitku in arheološkem indikatorju na Krasu in v Brkinih." *Annales. Series Historia et Sociologia* 15: 263–274.
- Hrobat, Katja, 2007: "Use of Oral Tradition in Archaeology." *European Journal of Archaeology* 10 (1): 31–56.
- Hrobat, Katja, 2007b: "Muzej kot vir mnogovrstnih glasov. Venetologija ali o manipulaciji nacionalnega kolektivnega spomina." *Arheo* 24: 5–13.
- Hrobat, Katja, 2008a: "Ustno izročilo o kamnitih babah med etnologijo in arheologijo." V: Slavec Gradišnik, Ingrid (ur.), *Čar izročila*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. Str. 407–425.
- Hrobat, Katja, 2008b: "Various Spatial Aspects of the Image of Baba." V: Mencej, Mirjam (ur.), *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 25). Str. 321–336.
- Hrobat, Katja, 2010: "Mrtva počivala na Krasu v primerjavi z mirili." V: Pleterski, Andrej in Šantek, Goran Pavel (ur.), *Mirila. Kulturni fenomen*. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC (Studia mythologica Slavica Supplementa). Str. 37–44.
- Hrobat, Katja in Lipovec Čebren, Uršula, 2008: "Križišča niso nikoli sama. Mejni prostori na Krasu in v Istri." *Studia mythologica Slavica* 11: 25–37.
- Hrovatin, Ivan Marija, 2007: "Izročilo o jezeru in zmaju kot kozmogonski mit." *Studia mythologica Slavica* 10: 105–115.
- Ianovitz, Oscar, 1972: *Il culto solare nella X regio*. Milano: Cisapino-Goliardica (Biblioteca storica universitaria. Centro studi e documentazione sull'Lowenthal, David, 1995: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim, 1993: »The Temporality of the Landscape.« *World Archaeology* 25(2): 152–174.
- Ingold, Tim, 2000: *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.
- Jaisson, Marie, 1999: »Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925–1945).« *Revue d'histoire des sciences humaines I. Maurice Halbwachs et les sciences humaines de son temps*: 163–178.
- Johns, Andreas, 1998: »Baba Iaga and the Russian Mother.« *Slavic and East European Journal* 42/1: 21–36.
- Jonker, Gerdien, 1995: *The Topography of Remembrance. The Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*. Leiden, New York, Köln: E.J. Brill (Studies in the history of religions, vol. 68).
- Kahn, Miriam, 1996: »Your Place and Mine; Sharing Emotional Landscapes in Wamira, Papua New Guinea.« V: Feld, Steven in Basso, Keith H. (ur.), *Senses of Place*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research. Str. 167–199.
- Kastelic, Jože, 1998: *Simbolika mitov na rimskih nagrobnih spomenikih*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Katičić, Radoslav, 2008: *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička draga: Ibis grafika, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga.

- Keber, Janez, 1998: *Živali v prisposodobah 2*. Celje: Mohorjeva družba.
- Keesing, Roger M., 1981: *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Forth Worth, Philadelphia, San Diego, New York, Orlando, Austin, San Antonio, Toronto, Montreal, London, Sydney, Tokyo: Harcourt Brace Jovanovic College Publishers.
- Kehnel, Anette, 2008: »Times of Suffering – Spaces of Weakness in European Inauguration Rituals.« V: Mencej, Mirjam (ur.), *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 25). Str. 223–248.
- Kelemina, Jakob, 1997: *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*. Bilje: Studio Ro, Založništvo Humar.
- Kerényi, Károly, 1988: *The Gods of the Greeks*. London: Thames and Hudson.
- Kerševan, Nada in Krebelj, Marija, 2003: *Düša na bicikli: folklorne pripovedi iz Brkinov, doline Reke in okolice*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi, št. 27).
- Kirk, G.S., 1984: »On Defining Myths.« V: Dundes, Alan (ur.), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. Str. 53–61.
- Klemše, Vlado, Petaros, Robert in Rupel, Aldo, 1999: *Goriško ozemlje (kartografsko gradivo). Zemljevid in seznam krajevnih in ledinskih imen*. Trst, Gorica: Slovenski raziskovalni inštitut (Trst), Narodna in študijska knjižnica.
- Kjuder, Albin, 1956–1960: *Zgodovinski mozaik Primorske. S posebnim poudarkom gornjega Krasa. Župnijska kronika iz Tomaja (neobj.)*.
- Hadalin, Jelka in Kocjan, Danila, 1993: *Beži zlodej, baba gre: kraške storije*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi, št. 6).
- Kõivupuu, Marju, 2002: »The transformation of the death cult over time: The example of the burial customs in historic Võrumaa county.« Spletni vir: < <http://www.folklore.ee/folklore/vol22/burial.pdf>>, 30.8.2010.
- Kos, Milko, 1954: *Srednjeveški urbarji za Slovenijo. 2. zv. Urbarji Slovenskega Primorja*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti (Viri za zgodovino Slovencev = Fontes rerum Slovenicarum ; knj. 2; 3).
- Koubi, Geneviève, 2005: L'espace de la mémoire collective sans le droit public. V: Déloye, Yves in Haroche, Claudine (ur.), *Maurice Halbwachs. Espaces, mémoires et psychologie collective*. Paris: Publications de la Sorbonne. Str. 125–142.
- Kravanja, Boštjan, 2007: *Sveti svet: topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 23).
- Kremenšek, Slavko in Slavec Gradišnik, Ingrid, 2007: »Etnologija in druge vede.« V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 118.
- Križnar, Naško, 1979: Blúmarji ali pustóvi? *Traditiones* 5/6: 195–202.
- Križnar, Naško, 1999: »Etnografska podoba Krasa.« V: Kranjc, Andrej (ur.), *Kras: pokrajina, življenje, ljudje*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU. Str. 217–249.
- Križnar, Naško in Mahnič, Rado, 2005: »Voda in led. Etnografska podoba vodnih virov v Brestovici pri Povirju.« V: Mihevc, Andrej (ur.), *Kras*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. Str. 311–340.
- Krojej, Monika, 1998: »Konj kot kozmološko bitje v slovenskem mitopoetičnem izročilu.« *Traditiones* 27: 97–110.
- Krojej, Monika, 2000: »The Tenth Child in Folk Tradition.« *Studia mythologica Slavica* 3: 75–86.

- Kropej, Monika, 2007a: »Védomec.« V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 663.
- Kropej, Monika, 2007b: »Veter.« V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 669.
- Kropej, Monika, 2008a: *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec: Mohorjeva založba.
- Kropej, Monika, 2008b: »Slovene Midwinter Deities and Personifications of days in the Yearly, Work, and Life Cycles.« V: Mencej, Mirjam (ur.), *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 25). Str. 181–190.
- Kropej, Monika in Cibic, Tatjana, 2007: »Kača.« V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 198.
- Kubica, Grazyna, 2002: »Catholic Crosses and Jewish Vois: The Polish Landscape and Its Religious Dimension.« V: Baskar, Bojan in Weber, Irena (ur.), *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 4, Piran, 1999 in 2000*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 7). Str. 91–100.
- Kunaver, Dušica, 1993: *Legenda o Krasu*. Radovljica: Didakta.
- Kuret, Niko, 1984: *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba, Znanstveno raziskovalni center SAZU.
- Kuret, Niko, 1997a: »K imenu sredozimke.« V: Ložar-Podlogar, Helena (ur.), *Opuscula selecta/Niko Kuret*. Ljubljana: SAZU (Dela /Razred za filološke in literarne vede; 43). Str. 79–84.
- Kuret, Niko, 1997b: »Sredozimka pri Slovencih (Pehtra baba in torka).« V: Ložar-Podlogar, Helena (ur.), *Opuscula selecta/Niko Kuret*. Ljubljana: SAZU (Dela /Razred za filološke in literarne vede; 43). Str. 66–78.
- Kuret, Niko, 1998: *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade ob pomladi do zime*. Ljubljana: Družina.
- Kvideland, Reimund, 1993: »Establishing Borders: The Narrative Potential of a Motif.« V: Ellis Davidson, Hilda (ur.), *Boundaries & Thresholds*. Gloss: The Tumble Press. Str. 13–20.
- Leach, Edmund, 1964: »Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse.« V: H. Lenneberg, Eric (ur.), *New Directions in the Study of Language*. Cambridge in Massachusetts: The M. I. T. Press. Str. 23–63.
- Leach, Edmund, 1983 : *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola*. Beograd: Prosveta (Biblioteka XX vek).
- Lehr, Urszula, 1999: »The magic of the time of death. A contribution to the study of funeral customs on the Carpathian village.« *Etnolog* 9/1. *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti*: 117–126.
- Lenclud, Gérard, 1995: »L'ethnologie et le paysage.« V: Voisenat, Claudie (ur.), *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Str. 3–18.
- Lenclud, Gérard, 2004: »La tradizione non è più quella d'un tempo.« V: Clemente, Pietro in Mugnaini, Fabio (ur.), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Rim: Carocci editore. Str. 123–134.
- Lévi-Strauss, Claude, 1980: *Mitologike I. Presno i pečeno*. Beograd: Prosveta, Beogradski izdavačko-Grafički zavod.

- Lévi-Strauss, Claude, 1982: *Mitologike II. Od meda do pepela*. Beograd: Prosveta, Beogradski izdavačko-Grafički zavod.
- Lévi-Strauss, Claude, 1983: *Mitologike III. Poreklo ponašanja za trpezom*. Beograd: Prosveta, Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Lévi-Strauss, Claude, 1989: *Strukturalna antropologija*. Zagreb: Stvarnost.
- Lévi-Strauss, Claude, 1991: Dokumentarni film z intervjujem. V: Beurenaut, Jean-Pierre, Bodanzky, Jorge in Menget, Patrick. *À propos de Tristes Tropiques*, Paris: Editions l'Harmattan in Zarafa films.
- Lévi-Strauss, Claude, 2004a: *Divja misel*. Ljubljana: Krtina (Knjižna zbirka Temeljna dela).
- Lévi-Strauss, Claude, 2004b: *Tristi tropici*. Milan: Il Saggiatore (izvirnik: *Tristes tropiques*, 1955, Paris).
- Lincoln, Bruce, 1986: *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Lipovec Čebren, Uršula, 2008: *Kročere zdravja in bolezni: Tradicionalna in komplementarne medicine v Istri*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 24).
- Low, Setha M. in Lawrence-Zuniga, Denise (ur.), 2003: *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Malden, Oxford, Carlton, Berlin: Blackwell Publishers Ltd.
- Lowenthal, David, 1995: *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ložar - Podlogar, Helena, 1999: "Šege ob smrti na slovenskem podeželju." V: *Etnolog 9/1. Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti*: 101–115.
- Löfgren, Orvar, 1981: "World-Views: A Research Perspective." *Ethnologia Scandinavica* 1981: 21–36.
- Loroux, Nicole, 1995: *The Experiences of Tiresias. The Feminine and the Greek Man*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Lowie, R. H., 1917: "Oral Tradition and History." *Journal of American Folklore* 30: 161–167.
- Lück, Marita, 2005: "Fata Morgana: Transformations of the Great Mother in Myth and Modernism." *Cosmos: The Journal for the Traditional Cosmology Society* 21: 53–77.
- Lyle, Emily, 1990: *Archaic Cosmos: Polarity, Space and Time*. Edinburgh: Polygon.
- Lysaght, Patricia, 1993: "Bealtaine: Irish Maytime Customs and the Reaffirmation of Boundaries." V: Ellis Davidson, Hilda (ur.), *Boundaries & Thresholds*. Gloss: The Timpl Press. Str. 28–43.
- Maher, Igor, 2004: "Pliskovške znamenitosti. Pri oltarju." *Glas pliske. Glasilo razvojnega društva Pliskovica* 1(1): 27.
- Makarovič, Marija, 1985: *Predgrad in Predgrajci. Narodopisna podoba belokranjske vasi*. Ljubljana: Kulturna skupnost Kočevje.
- Mandianes, Manuel, 1997: "Les serpents contre saint Jacques." V: *Serpents et dragons en Eurasie* (Collection Eurasie. Cahiers de la Société des Études euro-asiatiques 7). Str. 225–241.
- Marchesetti, Carlo, 1903: *I castellieri preistorici di Trieste e della Regione Giulia*. Trieste: Museo Civico di Storia Naturale (Atti del Museo Civico di Storia Naturale di Trieste; vol. IV della Serie nuova).
- Marini, Dario, 2004: *Legende, zgodbe, miti in skrivnosti Krasa*. Devin, Nabrežina: Gruppo speleologico Flondar, Comune di Duino, Aurisina.
- Marjanić, Marjana, 2003: "The Dyadic Goddess and Duotheism in Nodilo's The Ancient Faith of the Serbs and the Croats." *Studia Mythologica Slavica* 6: 181–204.

Marković, Mirko, 1980: *Narodni život I običaji sezonskih stočara na Velebitu*. Zagreb: Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti (Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena; Knjiga 48).

Matiččetov, Milko, 1966: "Un nuovo anello nelle tradizioni sulla corsa per il confine." *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 62/1-2: 62–76.

Matiččetov, Milko, 1975: "Duhovna kultura v gornjem Posočju (predavanja na 18. kongresu folkloristov Jugoslavije v Bovcu septembra 1971)." V: Dolenc, Janez (ur.), *Tolminski zbornik, druga knjiga*. Tolmin: Kulturna skupnost Tolmin. Str. 179–195.

Mayor, Adrienne in Heaney, Michael, 1993: "Griffins and Arimaspeans." *Folklore* 104: 40–61.

McMillan, A. in Hutchinson I., 2002: "When the Mountain Dwarfs Danced: Aboriginal Traditions of Paleoseismic Events along the Cascadia Subduction Zone of Western North America." *Ethnohistory* 49: 41–68.

Medved, Jakob in Ingolič, Borut, 1977: *Tržaško ozemlje (kartografsko gradivo): Zemljevid s krajevnimi in ledinskimi imeni*. Ljubljana, Trst: Slovenska matica, Založništvo tržaškega tiska.

Medvešček, Pavel, 1992: *Skrivnost in svetost kamna*. Trst: Založništvo Tržaškega tiska.

Medvešček, Pavel, 2006: *Let v lunino senco*. Nova Gorica: Taura.

Medvešček, Pavel in Podobnik, Rafael: *Gradivo za knjigo v pripravi za tisk*.

Mencej, Mirjam, 1997: *Pomen vode v predstavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.

Mencej, Mirjam, 1999: "Verovanje o vodi kot o meji med svetovoma živih in mrtvih." *Etnolog* 9/1. *Etnološki in antropološki vidiki preučevanja smrti*: 195–204.

Mencej, Mirjam, 2001: *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 6).

Mencej, Mirjam, 2005a: "Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa." *Studia mythologica Slavica* 8: 167–186.

Mencej, Mirjam, 2005b: "Čarovništvo kot temelj za razvijanje lokalne identitete." V: Hudales, Jože in Visočnik, Nataša (ur.), *Dediščina v očeh znanosti*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 12). Str. 155–166.

Mencej, Mirjam, 2006a: *Coprnice so me nosile. Raziskava čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 18).

Mencej, Mirjam, 2006b: "Nesnovna kulturna dediščina Kozjanskega in Obsotelja in njena uporaba v turizmu." Černalič Krošelj, Alenka (ur.), *Mesto in trg na meji: 9. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo* (Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva, 38). Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. Str. 55–80.

Mencej, Mirjam, 2007: *Po poteh zgodb*. Podsreda: Kozjanski park.

Mencej, Mirjam, 2008a: "Podkovana čarovnica in druge povedke o coprnica v vzhodni Sloveniji." *Studia mythologica Slavica* 11: 197–215.

Mencej, Mirjam, 2008b: "Walking in Circles." V: Mencej, Mirjam (ur.), *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 25). Str. 35–66.

Mencej, Mirjam, 2008c: "Duši v vetre." V: Piper, Predrag in Radenković, Ljubinko (ur.), *Etnolingvistička proučavanja srpskog i drugih slovenskih jezika*. Beograd: SANU, Odeljenje jezika i književnosti (Srpski jezik u svetlu savremenih lingvističkih teorija, knj. 3). Str. 227–244.

- Mencej, Mirjam, 2009: "Conceptualisation of space in narratives about the supernatural passage of time." *Studia mythologica Slavica* 12: 187–206.
- Mencej, Mirjam, 2010: "Gibanje med prostori v evropskem tradicijskem pogledu na svet." V: Mirjam Mencej in Dan Podjed (ur.). *Ustvarjanje prostorov*. Ljubljana: Pontes akademici, Filozofska fakulteta.
- Michel, John, 1994: *At the Center of the World. Polar Symbolism Discovered in Celtic, Norse and Other Ritualised Landscapes*. London: Thames and Hudson.
- Mikuž, Jure, 2004: "Zgodovinska antropologija likovnega." V: Darovec, Darko (ur.), *Slovenska umetnostna zgodovina: tradicija, problemi, perspektive*. Koper: Založba ZRC.
- Mlekuž, Dimitrij in Budja, Mihael, 2008: "'Mind the gap': Caves, radiocarbon sequences, and the Mesolithic-Neolithic transition in Europe – lessons from Mala Triglavca rockshelter site." *Geoarchaeology* (3)3: 398–416.
- Močnik, Rastko, 1998: "Mit v teoriji ideologije. Spremna beseda." V: Veyne, Paul, *So Grki verjeli v svoje mite? Esej o konstitutivni imaginaciji*. Ljubljana: Založba / *cf (Rdeča zbirka). Str. 179–256.
- Möderndorfer, Vinko, 1948: *Verovanja, uvere, običaji Slovencev. Druga knjiga. Prazniki*. Celje: Družba sv. Mohorja.
- Monaghan, J. in Just, Peter, 2000: *Social & Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, Sam, 2008: "Myths and Folklore as Aids in interpreting the Prehistoric Landscape at the Carrwkeel Passage Tomb Complex, Co. Sligo, Ireland." V: Falk, Ann-Britt, Kyritz, Donata M. (ur.), *Folk Beliefs and Paractice in Medieval Lives*. Oxford: Butler and Tanner (BAR International Series 1757). Str. 7–22.
- Morato, Nada, 1993: *Repentabor: Svet na meji*. Koper: Pokrajinski muzej (Zbirka Življenje na Krasu 1).
- Morato, Nada, 2002: *Mrak eno jutrnja: štorje iz Slovenske Istre*. Ljubljana: Kmečki Glas (Zbirka Glasovi 25).
- Morato Ravbar, Nada, 2007: *Kruh in ribe. Od Bržanije prek Trsta do Soče*. Celje: Društvo Mohorjeva družba, Celjska Mohorjeva družba.
- Morphy, Howard, 1995: "Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past" V: Hirsch, Eric in O'Hanlon, Michael (ur.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press. Str. 184–209.
- Motz, Lotte, 1982: "Giants in Folklore and Mythology: A New Approach." *Folklore* 93i: 70–84.
- Mugnaini, Fabio, 2004: "Introduzione. Le tradizioni di domani." V: Clemente, Pietro in Mugnaini, Fabio (ur.), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Rim: Carocci editore. Str. 11–72.
- Munn, Nancy D., 1992: "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay." *Annual Review of Anthropology* 21: 93–123.
- Muršič, Rajko, 1999: "Postmodernity, Postmodernism and Postmodern Anthropology: Circling Around Decentredness." V: Šmitek, Zmago in Muršič, Rajko (ur.), *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School. Vol. 3. Piran/Pirano, Slovenia 1997, 1998*. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Str. 11–27.
- Muršič, Rajko, 2001: "Slovenska etnologija in marksizem: v vrtincu stoterih možnosti." *Glasnik S.E.D.* 41(1,2): 19–26.
- Muršič, Rajko, 2003: *Uvod v metodologijo: Izbrane teme* (1. letnik, izredni študij 2002–2003). Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (neobj.).

Narváez, Peter, 1991: "Newfoundland Berry Pickers 'In the Fairies': Maintaining Spatial, Temporal, and Moral Boundaries Through Legendry." V: Narváez, Peter (ur.), *The Good People, New Fairylore Essays*. New York in London: Garland Publishing Inc. Str. 336–368.

Navratil, Ivan, 1890: *Letopis matice slovenske*: 93.

Naumov, Goce, 2006: "Sadot, pečkata i kučata vo simbolička relacija so matkata i ženata (neolitski predloški i etnografski implikaciji)." *Studia mythologica Slavica* 9: 59–95.

Nevskaja, L. G., 1990: "Balto-slavjanske pričitanja: rekonstrukcija semantičeskoj struktury." V: Ivanov, Vjač. Vs. in Nevskaja, L. G (ur.), *Issledovanija v oblasti balto-slavjanskoj duhovnoj kul'tury: pogrebal'nyj obrjad*. Moskva: Nauka. Str. 135–146.

Nora, Pierre, 1989: "Between memory and history. Les lieux de memoire." *Representations* 26: 7–24.

Novak, Anka, 1975: "Kmečko gospodarstvo na besniškem območju." *Kranjski zbornik*: 239–255.

Novaković, Predrag, 2001: *Prostorska in krajinska arheologija: študija na primeru Krasa*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo (neobj.).

Novaković, Predrag, 2003: *Osvajanje prostora. Razvoj prostorske in krajinske arheologije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Obed, Mara et. al., 2002: *Lokavec in čas: časopis za poduk o zgodovini Lokavca* (razstava v okviru projektnega dela na temo: Bajke in povedke). Lokavec: OŠ Danila Lokarja Ajdovščina, Podružnična šola Lokavec: Društvo za oživljanje lokavskega izročila, Goriški muzej.

Odiseja, 1982: Homerus. Ljubljana: Državna založba Slovenije (svetovni klasiki) (prevod Sovrè, Anton).

Omland, Atle, 2007: *Stewards and stakeholders of the archaeological record. Folklore, local people and burial mounds in Agder, South-Norway*. Doktorska disertacija. Faculty of Humanities, University of Oslo, Oslo (neobj.)

Osmuk, Nada: *Elaborat Zavoda za varstvo kulturne in naravne dediščine*, Nova Gorica (neobj.).

Palavestra, Vlajko, 1966: "Narodna predanja o starom stanovništvu in dinarskim krajevima." *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu, Etnologija XX/XXI*: 5–86.

Palavestra, Vlajko, 1990: "Historijska usmena predanja naroda u Bosni i Hercegovini." *Godišnjak Instituta za književnost*: 183–189.

Panofsky, Erwin, 1994: *Pomen v likovni umetnosti*. Ljubljana: Škuc, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Pausanias, 2000: *Description of Greece. Books VIII. 22-X*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press (The Loeb Classical Library 297).

Peisker, Jan, 1928: "Koje su vjere bili stari Slovjeni prije krštenja?" *Starohrvatska Prosjeta*, N.S. 2: 1–36.

Pelaez, Mario, 1953: "La leggenda della Madonna della neve. E la 'cantiga de Santa Maria' n. CCCIX di Alfonso el Sabio." *Studi Romani* I, n. 4: 395–405.

Pendergast, David M. in Meighan, Clement W., 1959: "Folk Traditions as Historical Fact: A Paiute Example." *Journal of American Folklore* 72: 128–133.

Penko, Andreja, 2004: *Predjama in hrušica. Kronološka in tipološka označitev drobnih najdb ter njuna vpetost v rimskodobno cestno omrežje*. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo (neobj.).

Peršič, Magda, 2003: *Šege na Pivškem: praznični časi in praznovanja v koledarskem letu*. Postojna: Notranjski muzej, Občina Postojna.

- Peršolja, Jasna Majda, 1997: "Rodiški komuni." V: Pregelj, Milan (ur.), *Rodik med Brkini in Krasom: zbornik ob 350. letnici cerkve*. Koper: Ognjišče. Str. 128–170.
- Peršolja, Jasna Majda, 2000: *Rodiške pravce in zgodbe*. Ljubljana: Mladika.
- Peršolja, Jasna Majda, 2002: *Templjarske pravce*. Sežana, Lokev: Javni sklad RS za kulturne dejavnosti, Območna izpostava, Krajevna skupnost Lokev.
- Peršolja, Jasna Majda, 2003: "Rodiške pravce Franeta Kmelovga." *Občinsko glasilo: Na stičišču treh svetov, občina Hrpelje – Kozina*, 8/VI, oktober: 19.
- Peršolja, Jasna Majda, 2005: *Ti povem eno pravco*. Bazovica, Gropada, Padriče: Združenje staršev vrta in šol.
- Peršolja, Jasna Majda, 2006: *Škocjanski kaplanci*. Škocjan: Turistično društvo.
- Peršolja, Jasna Majda, 2009: *Rodiški rodovi*. Sežana: Kulturno društvo Vilenica.
- Peršolja, Jasna in Pregelj, Milan, 1997: "Rodiška župnija." V: Pregelj, Milan (ur.), *Rodik med Brkini in Krasom: zbornik ob 350. letnici cerkve*. Koper: Ognjišče. Str. 79–126.
- Petrović, Sreten, 2000: *Srpska mitologija. Mitologija razkršća (IV. knjiga)*. Niš: Prosveta.
- Petru, Peter in Leben, France, 1975: "Rodik." V: Gabrovec, Stane in Šašel, Jaroslav (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 132.
- Petru, Peter, 1975a: "Povir." V: Gabrovec, Stane in Šašel, Jaroslav (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 140.
- Petru, Peter, 1975b: "Hrpelje." V: Gabrovec, Stane in Šašel, Jaroslav (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 136.
- Petru, Peter, 1975c: "Ajdovščina." V: Gabrovec, Stane in Šašel, Jaroslav (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 120–121.
- Petzoldt, Leander, 2003 (1990): *Kleines Lexikon der Dämonen und Elementargeister*. Munchen: Verlag C. H. Beck.
- Pibernik, Jolanda, 1999: *Pravca o Slopah. O zgodovini, družbi, gospodarstvu in kulturi majhne brkinske vasi od davnih časov do današnjih dni*. Kranj: Samozaložba.
- Piko, Martina, 1996: *Iz semena pa bo lipa zrasla. Pravlice, storije in basmi s Koroške*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi 14).
- De Pina-Cabral, João, 1989: "The valuation of time among the peasant population of the Alto Minho, northwestern Portugal." V: Layton, Robert (ur.), *Who Needs the Past: Indigenous values and archaeology*. London, New York: Routledge (One World Archaeology 5). Str. 59–69.
- Pleterski, Andrej, 1996: "Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih." *Zgodovinski časopis* 50(2): 163–185.
- Pleterski, Andrej, 1997: *Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, ZRC SAZU.
- Pleterski, Andrej, 2005: "*De Sclavis autem unde dictis*. Slovani in Vlahi na 'nikogaršnjem' ozemlju istrskega zaledja." *Acta Histriae* 13: 113–150.
- Pleterski, Andrej, 2006: "Poliški tročan." *Studia mythologica Slavica* 9: 41–58.
- Pleterski, Andrej, 2008: "Starodavna načela urejanja prostora." V: Likar, Darko et. al. (ur.), *Sporočila prostora: arhe: arheologija – arhitektura*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU. Str. 27–32.
- Pleterski, Andrej, 2009: "Nekateri topografski vidiki obrednih mest." *Studia Ethnologica Croatica* 21: 27–46.

- Pleterski, Andrej, 2010a: "Uvod v mirila." V: Pleterski, Andrej in Šantek, Goran Pavel (ur.), *Mirila. Kulturni fenomen*. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC (Studia mythologica Slavica Supplementa). Str: 9–10.
- Pleterski, Andrej, 2010b: "Časovna opredelitev miril Kruščice in Korit." V: Pleterski, Andrej in Šantek, Goran Pavel (ur.), *Mirila. Kulturni fenomen*. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC (Studia mythologica Slavica Supplementa). Str: 105–126.
- Pleterski, Andrej in Šantek, Goran Pavel (ur.), 2010: *Mirila. Kulturni fenomen*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU (Studia mythologica Slavica Supplementa).
- Plesničar-Gec, Ljudmila, 1975a: "Skopo." V: Gabrovec, Stane in Šašel, Jaroslav (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 135.
- Plesničar-Gec, Ljudmila, 1975b: "Gradišče pri Štjaku." V: Gabrovec, Stane in Šašel, Jaroslav (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 141.
- Povše, Urška, 2001: *Jame v povedkah*. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (neobj.)
- Pregelj, Milan (ur.), 1997: *Rodik med Brkini in Krasom: zbornik ob 350. letnici cerkve*. Koper: Ognjišče.
- Premrl, Božidar, 2005: *Po poteh mojstrov Felicijanov iz Rodika: na razkrižju treh svetov - Brkinov, Krasa in Istre*. Sežana: Kulturno društvo Vilenica.
- Premrl, Božidar, 2010: *Cerkev na Gori sv. Urbana. Ob blagoslovitvi obnovljene cerkve sv. Urbana na Vremščici 24. maja 2009*. Dopolnjena razmnožena brošura. Ljubljana.
- Propp, Vladimir Jakovlevič, 2006 (1976): *Morfologia della fiaba. Le radici storiche dei racconti di magia*. Rim: Grandi tascabili economici, Newton.
- Propp, Vladimir Jakovlevič, 1949: *Le radici storiche dei racconti di fate*. Torino: Einaudi.
- Puhvel, Martin, 1976: "The Mystery of the Cross-Roads." *Folklore* 87: 167–177.
- Racénaitė, Radvilė, 2008: "The Concept of the Inverse World in Lituianian Folklore." V: Mencej, Mirjam (ur.), *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 25). Str. 129–142.
- Radenković, Ljubinko, 1996a: *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SANU (Biblioteka slovenski svet).
- Radenković, Ljubinko, 1996b: *Narodna bajanja kod južnih Slovena*. Beograd: Balkanološki institut SANU (Posebna izdanja, knj. 6.)
- Radenković, Ljubinko, 2000a: "Mitološki stanovnici voda." V: Maticki, Miodvar in Milošević-Đorđević, Nada (ur.), *Danica. Srbski narodni ilustrovani kalendar za godinu 2001*. Beograd: Vukova zadužbica. Str. 310–316.
- Radenković, Ljubinko, 2000b: "Magijska funkcija polnih organa. Ljudsko telo u vertikalnoj podeli." Ajdačić, Dejan (ur.), *Erotsko u folklori Slovena*. Beograd: Stubovi kulture (Biblioteka Lazulit, knj. 8). Str. 25–32.
- Raphaël, Freddy in Herberich-Marx, Geneviève, 2004 : " La 'Topographie Légendaire' de la relecture du passé dans la tradition juive. V: Déloye, Yves in Haroche, Claudine (ur.), *Maurice Halbwachs. Espaces, mémoires et psychologie collective*. Paris: Publications de la Sorbonne. Str. 91–103.
- Ravnik, Mojca, Šega, Polona in Ložar - Podlogar, Helena, 2007: "Baba". V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 18.
- Renčelj, Stanislav, 2002: *Kras: kamen in življenje*. Koper: Libris.

- Rendić-Miočević, Ante, 1982: "Les traditions autochtones dans les représentations culturelles figurées sur le territoire des Dalmates Illyriens." V: Noelke, Peter in Nauman-Steckner, Friederike (ur.), *Romanisation und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum. Neue Funde und Forschungen*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern. Str. 407–419.
- Rendić-Miočević, Ante, 2002: "Uz dva Silvanova svetišta u okolici Salone." *Arheološki radovi i rasprave* 8–9: 121–147.
- Rihtman-Avğuštin, Dunja, 2001: *Etnologija i etnomit*. Zagreb: Naklada Publica.
- Risteski, Milan, 1962: "Selska svadba (IV)." *Stremež (Spisanije za liuteratura, kulturni i opštествeni prašanja)*, godina VIII, januari–februari 1962, broj 1: 32–48.
- Risteski, Ljupčo S. 1999: "The Concept of Death in the Folk Culture of Macedonians." *Etnolog* 9/1: 87–98.
- Risteski, Ljupčo S., 2001: "Space and Boundaries between the worlds." *EthnoAnthropoZoom* 1: 154–179.
- Risteski, Ljupčo, S., 2005: *Kategorite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska.
- Risteski, Ljupčo, S., 2007: "The Category of Linear (Historical) Time in the Traditional Culture of Macedonians." V: Mencej, Mirjam (ur.), *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 25). Str. 199–212.
- Roller, E. Lynn, 1999: *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Rowlands, Michael, 1993: "The role of memory in the transmission of culture." *World archaeology* 25(2): 141–151.
- Rybakov, Boris, 1994: *Le paganisme des anciens Slaves*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Schllinger-Haeefe, U., 1978: "Noch einmal zu CIL V, 698." *Arheološki vestnik* 29: 738–739.
- Schmidt, Julius, 1889: "Perctenglaube bei den Slowenen." *Zeitschrift für Volkskunde* 1: 413–425.
- Schmidt, Joël, 1995: *Slovar grške in rimske mitologije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Scarduelli, Pietro, 1985: "La morfologia dell'organizzazione simbolica del territorio." *La ricerca folklorica* 11. *Antropologia dello spazio*: 5–12.
- Schwab, Gustav, 2005: *Najlepše antične pripovedke*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Sébillot, Paul, 1990: *Riti precristiani nel folklore Europeo*. Milano: Xenia Edizioni (izvirnik: *Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latin*, 1908, Paris).
- Segaud, Marion, 2008: *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*. Paris: Armand Colin.
- Serpents et dragons, 1997: *Serpents et dragons en Eurasie* (Collection Eurasie. Cahiers de la Société des Études euro-asiatiques 7). Paris: L'Harmattan.
- Sila, Matija, 1882: *Trst in okolica: zgodovinska slika*. Trst: Edinost.
- Slapšak, Božidar, 1974: "Kopriva na Krasu." *Varstvo spomenikov* 17–19/1: 198–199.
- Slapšak, Božidar, 1977: "Ad CIL 5, 698 (Materija): Via directa – translata (in fines alicuius) – restituta." *Arheološki vestnik* 28: 122–128.
- Slapšak, Božidar, 1978a: *Poročilo o rekognosciranju rimskih cest na Krasu. Poročilo o terenskem delu 1978*. Filozofska fakulteta, Ljubljana, Oddelek za arheologijo (tipkopis, neobj.).
- Slapšak, Božidar, 1978b: "Rodik – Ajdovščina." *Arheološki vestnik* 29: 122–127.

- Slapšak, Božidar, 1983: "Rodik – Ajdovščina." *Atti dei Civici Musei di Storia ed Arte di Trieste* 13/1: 225–227.
- Slapšak, Božidar, 1985: *Rodik: raziskave Arheološkega oddelka Filozofske fakultete v Ljubljani = ricerche del Seminario archeologico della Facoltà di Lettere di Lubiana*. Trst = Trieste: Narodna in študijska knjižnica = Biblioteca nazionale slovena e degli studi.
- Slapšak, Božidar, 1987: "Tabori v sistemu protiturške obrambe." *Kronika* 35(3): 143–146.
- Slapšak, Božidar, 1995: *Možnosti študija poselitve v arheologiji*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo (Arheo 17).
- Slapšak, Božidar, 1997: "Starejša zgodovina Rodika." V: Pregelj, Milan (ur.), *Rodik med Brkini in Krasom: zbornik ob 350. letnici cerkve*. Koper: Ognjišče. Str. 19–64.
- Slapšak, Božidar, 1999: "Slovenski Kras v poznejši prazgodovini in v rimski dobi." V: Kranjc, Andrej (ur.), *Kras: pokrajina, življenje, ljudje*. Ljubljana: Založba ZRC SAZU, ZRC SAZU. Str. 145–163.
- Slapšak, Božidar, 2003: O koncu prazgodovinskih skupnosti na Krasu. *Arheološki vestnik* 54: 242–257.
- Slapšak, Božidar in Kojić, Svetlana, 1976: "Šembilja – hudič na gorečem vozu." *Glasnik slovenskega etnološkega društva* 16: 27.
- Slapšak, Božidar in Hrobat, Katja, 2005a: "Detecting Ritual Landscape in Oral Tradition: the case of Rodik-Ajdovščina." *Histria Antiqua* 13: 301–310.
- Slapšak, Božidar in Hrobat, Katja, 2005b: "Rodik-Ajdovščina: elements of ritual landscape in oral tradition." V: Bandelli, Gino in Montagnari Kokelj, Emanuela (ur.), *Carlo Marchesetti e i castellieri 1903-2003*. Trieste: Editreg SRL. Str. 511–527.
- Slapšak, Božidar in Novaković, Predrag, 1993: "Is there national archaeology without nationalism? : archaeological tradition in Slovenia." V: Diaz-Andreu, Margarita in Champion, Timothy (ur.), *Nationalism and Archaeology in Europe*. London: UCL. Str. 256–293.
- Slapšak, Svetlana, 2004: "Baubo: slika iz arheologije misoginije." *ProFemina* 10(35/36): 15–22.
- Slavec Gradišnik, Ingrid, 2000: *Etnologija na Slovenskem: med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Slavec Gradišnik, Ingrid, 2007: "Ljudstvo." V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 294.
- Smerdel, Inja, 2007: "Metev." V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 323.
- Smith, John B., 2004: "Perchta the Belly-Slitter and Her Kin: A View of Some Traditional Threatening Figures, Threats and Punishments." *Folklore* 115: 167–186.
- Spinei, Victor, 2004: "Generalități privind nomadismul ecvestru în extremitatea vestică a Eurasiei în secole IX–XIII." *Archeologia Moldovei* XXVII: 97–135.
- Budal, Jože, 1996: *Komen skozi čas in običaje*. Komen: Občina.
- Steward, Pamela, J. in Strathern, Andrew, 2003: "Introduction." V: Steward, Pamela J. in Strathern, Andrew (ur.), *Landscape, Memory and History. Anthropological Perspectives*. London, Sterling, Virginia: Pluto Press.
- Šarić, Milan in Brumgnach, Eric, 2002: "Istrian – Croatian – Italian – English Dictionary." Spletni vir: <<http://www.brumgnach.us/uploads/ICIE%20Rev3%20final.pdf>>, 17.02.2009
- Šašel, Jaroslav, 1974: "Okra." *Kronika* 22: 9–17.

- Šašel Kos, Marjeta, 1991: "Draco and the Survival of the Serpent Cult in the Central Balkans." *Tyche – Beiträge zur Alten Geschichte Papyrologie und Epigraphik* 6: 183–192.
- Šašel Kos, Marjeta, 1999: *Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic*. Ljubljana: Narodni muzej Slovenije (Situla: Razprave Narodnega muzeja Slovenije = dissertationes Musei nationalis Sloveniae 38).
- Šašel Kos, Marjeta, 2008: "The Story of the grateful wolf and Venetic horses in Strabo's Geography." *Studia mythologica Slavica* 11: 9–24.
- Šček, Virgil, 1937: *Lokavske starine I. Župnijska kronika iz Lokve* (neobj.).
- Širca, Drago, 2005: "Pridi po zemljo, ne po zrnje." *Glas Pliske*, leto 2(4), november 2005: 27.
- Šlekonytė, Jūratė, 2007: "Aspects of Devolutionary Time in Lithuanian Folklore." V: Mencej, Mirjam (ur.), *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 25). Str. 151–167.
- Šmitek, Zmago, 1973: *Vpliv industrializacije na življenje delavske skupnosti v Kropi (1890–1940)*. Diplomatska naloga, Oddelek za etnologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani (neobj.).
- Šmitek, Zmago, 1995: "Nevropska etnologija v Sloveniji ali koliko daleč vidimo." V: Muršič, Rajko in Ramšak, Mojca (ur.), *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo. Str. 155–160.
- Šmitek, Zmago (ur.), 2000: *Odkod je ta naš svet? Slovenske pripovedi o poreklu stvarstva*. Radovljica: Didakta; Ljubljana: ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje (Zbirka Zakladnica slovenskih pripovedi).
- Šmitek, Zmago, 2001: "Čas v mitu in pravljici." V: Šmitek, Zmago in Brumen, Borut (ur.), *Zemljevidi časa = Maps of Time: zbornik ob 60. letnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 5). Str. 33–59.
- Šmitek, Zmago, 2004: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Šmitek, Zmago, 2006: "Vurberk: kačji grad kot središče 'svete pokrajine'." *Moščenički zbornik* (3)3: 83–92.
- Šmitek, Zmago, 2008: "The Sacred Language of the Toponyms." V: Šmitek, Zmago in Svetieva, Aneta (ur.), *Post-Yugoslav lifeworlds*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 15/1). Str. 13–35.
- Šmitek, Zmago in Jezernik, Božidar, 1992: "Antropološka tradicija na Slovenskem." *Etnolog* 2/53(2/2): 259–266.
- Šprajc, Ivan, 1982: *O razmerju med arheologijo in etnologijo*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo.
- Štrukelj, Mirjam, 2005: *Kamenčki: pesmice, igrice in pravce s Krasa, z Brkinov in Vipavskega*. Koper: Libris.
- Štular, Benjamin in Pleterski, Andrej, 2005: "Izročilo in prostor. Sistem za vnos podatkov." Spletni vir: <http://www.zrc-sazu.si/iza/si/splet_publ/prostor.html>, 10. junija 2005.
- Štular, Benjamin in Hrovatin, Ivan Marija, 2002: "Slovenska poganska sveta pokrajina. Primer Bistriške ravnj." *Studia mythologica Slavica* 5: 59–61.
- Talalay, Laurie, 1993: *Deities, Dolls, and Devices. Neolithic Figurines from Francthi Cave, Greece*. Indianapolis (IN): Bloomington.

- Ternovskaja, O., A. in Tolstoj, N.I., 1995: "Baba." V: Tolstoj, Nikita (ur.), *Slavjanske drevnosti: etnolingvističij slovar, T.I: A-G*. Moskva: Meždunarodnye otnošenija. Str. 122–123.
- Terseglav, Marko, 2007: "Babje poletje." V: Baš, Angelos (ur.), *Slovenski etnološki leksikon*. Ljubljana: Mladinska knjiga. Str. 19.
- Tilley, Christopher, 2004: *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*. Oxford in New York: Berg.
- Thompson, Tok Freeland, 1999: *The Fairy Folk and the Dead in Western Ireland*. Magistrska naloga. University of California, Berkeley (neobj.).
- Thompson, Tok Freeland, 2002: "The Thirteenth Number: then, there/here and now." *Studia Mythologica Slavica* 5: 145–160.
- Thompson, Tok Freeland, 2004: "The Irish Si Tradition: Connection Between the Disciplines, and What's in a World?" *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (4): 335–368.
- Thompson, Tok Freeland – v tisku: "Folklore and Embedded Time: an Archaeology of Inscriptions." *Man in India*.
- Tolstoj, Nikita I., 1995: "Baba." V: Petruhin. J. et al. (ur.), *Slavjanskaja mifologija. Enciklopedičeskij slovar*. Moskva: Elliz lak. Str. 38–39.
- Tončič Štrancar, Marija, 2005: *Frk, čez drn – frk, čez trn. Prolke, pravce, štorce in prfjetce iz Brkinov in Čičarije*. Ljubljana: Kmečki glas (Zbirka Glasovi; knjiga 30).
- Toporov, Vladimir N., 2002: *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 9).
- Trdina, Ivan, 1858: "Narodne poviesti." *Neven* 7: 60–61.
- Trnovec, Barbara, 2008: "Indijansko poletje. Kaj ima skupnega z Indijanci in babami?" *Objektiv (Priloga Dnevnika)*, sobota, 11. oktobra: 26.
- Truhlar, Franc, 1975: "Krajevna imena Gradišče, Groblje, Žale." V: Gabrovec, Stane in Šašel, Jaroslav (ur.), *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije. Str. 106–109.
- Turk, Peter, 1994: *Depo iz Mušje jame pri Škocjanu*. Magistrska naloga. Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo (neobj.).
- Turk, Peter, 2002: "Arheologija." V: Peric, Borut (ur.), *Park Škocjanske jame*. Škocjan: Park Škocjanske jame. Str. 86–97.
- Tzavaras, Hélène, 1979: "Espace et identité des lieux: La toponymie dans un village Grec." V: Alvarez-Peyreyre, Frank (ur.), *Aspects de l'espace en Europe*. Paris: SELAF (Langues et civilisations a tradition orale 33). Str. 157–184.
- Van Gennep, Arnold, 1977: *The rites of passage*. London, Henley: Routledge and Kegan Paul (izvirnik: *Les rites de passage*, 1908, Paris).
- Vaz da Silva, Francisco, 2008: *Archaeology of Intangible Heritage*. New York, Washington – D.C./ Baltimore, Bern, Frankfurt on Main, Berlin, Brussels, Vienna, Oxford: Peter Lang (International Folkloristics, št. 4).
- Verdier, Recteur Paul, 1997: "Dragons et serpents de quelques mythologies d'Europe occidentale." V: *Serpents et dragons en Eurasie* (Collection Eurasie. Cahiers de la Société des Études euro-asiatiques 7). Paris: L'Harmattan. Str. 241–262.
- Vernant, Jean-Pierre (srb. Vernan, Žan-Pjer), 1990: Poreklo grčke misli. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad: Dobra vest (Biblioteka Elementi 7).

- Vernant, Jean-Pierre, 2000: "Meje mita." Slapšak, Svetlana in Šterbenc, Darja (ur.), *Podoba, pogled, pomen: zbornik tekstov iz Antropologije antičnih svetov*. Ljubljana: ISH Fakulteta za podiplomski humanistični študij, ŠOU, Študentska založba (Documenta / ISH) (Scripta). Str. 11–28.
- Vernant, Jean-Pierre, 2001: *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Veselovskij, Ivanovič Mikulaš, 1906: "Domnele "kamenne baby""'. *Časopis společnosti pratel starožitnosti českých v Praze* XIV: 1–19.
- Veyne, Paul, 1998: *So Grki verjeli v svoje mite? Esej o konstitutivni imaginaciji*. Ljubljana: Založba / * cf. (Rdeča zbirka).
- Vidrih-Perko, Verena, 1997: "Rimskodobna keramika z Ajdovščine pri Rodiku." *Arheološki vestnik* 48: 341–358.
- Vilkuna, Janne, 1994: "The Karsikko and Cross-Tree Tradition of Finland. The Origins, Change and End of the Costum." *Ethnologia Europaea* 23/2: 135–152.
- Vince-Pallua, Jelka, 1995/96: "History and Legend in Stone – To Kiss the Baba." *Studia ethnologica Croatica* 7/8: 281–292.
- Vincent, Jeanne-Françoise, 1995a: "Présentation de l'ouvrage. Le territoire et ses dieux: de la rencontre à la coexistence." V: Vincent, Jeanne-Françoise, Dory, Daniel in Verdier, Raymond (ur.), *La construction religieuse du territoire*. Paris: Éditions l'Harmattan. Str. 11–30.
- Vincent, Jeanne-Françoise, 1995b: "'Renouveler le territoire.' Parcours des frontières et purification de la principauté (Mofu-Diamaré, Cameroun). V: Vincent, Jeanne-Françoise, Dory, Daniel in Verdier, Raymond (ur.), *La construction religieuse du territoire*. Paris: Éditions l'Harmattan. Str. 337–351.
- Vinogradova, Lyudmila N., 1999: "Notions of 'good' and 'bad' death in the system of Slavic beliefs." *Etnolog* 9: 45–49.
- Von Sydow, C. W., 1948: *Selected papers on folklore (izbral in uredil Lauritz Bødker)*. Copenhagen: Rosenkilde in Bagger.
- Vražinovski, Tanas, 2000: *Rečnik na narodnata mitologija na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska.
- Vukanović, Tatomir P., 1971: "Studije iz Balkanskog folkloria III." *Vranjski glasnik* VII: 165–274.
- Vukanović, Tatomir, 2000: "Opsceni objekti u religiji I folklorie balkanskih naroda." V: Ajdačić, Dejan (ed.), *Erotsko u folklorie Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi culture (Biblioteka Lazulit 8). Str. 11–24.
- Whiteley, Peter M., 2002: "Archaeology and Oral Tradition." *American Antiquity* 67(3): 405–416.
- Wilkinson, T. J., 2002: "The archaeology of landscape". V: Bintliff, John L. (ur.), *A Companion to Archaeology*. Malden, Oxford: Blackwell. Str. 334–356.
- Zonabend, Françoise, 1993: *Dolgi spomin. Časi in zgodovina v vasi*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta.
- Zupan, Marjan, 1999: *Rpečnekova vučca. Folklorne pripovedi z visoke Gorenjske (in iz Kanalske doline)*. Ljubljana: Kmečki glas (Glasovi 20).
- Žiberna, Jožko, 1981: *Divaški prag*. Divača: Svet krajevne skupnosti.
- Županič, Niko, 1934: "Ime 'Grk' v pomenu 'velikana' pri Belokranjcih v Dravski banovini." *Etnolog* VII: 166–175.

Priloga 1: Franciscejski kataster iz leta 1819 (Vir: Državni arhiv Slovenije, Ljubljana, Franciscejski kataster za Primorsko, katastrska občina Rodik; priredil: Sašo Poglajen)

POVZETEK: KO BABA DVIGNE KRILO. PROSTOR IN ČAS V FOLKLORI KRASA

V naslovu knjige so zaobjeti trije vidiki, ki jih preučujem skozi ustno izročilo o krajini Krasa: čas, prostor in mitična krajina (»baba«). Sicer so meje mitičnega s koncipiranjem časa in prostora tako zabrisane, da bi vse skupaj lahko združili v raziskovalni problem tradicijskega pogleda na svet na primeru Krasa. Razprava o zaznavanju prostora v tradicijskem pogledu neizogibno zaobjema zaznavanje časa, preteklosti ter kolektivnega spomina in njun odnos do krajine. Tretji del knjige posega v predstave in mitično krajino okrog monolitnih Bab, pri čemer kot mitična krajina razumem sistem v krajini, v katerem so utelešene določene mitične predstave.

V raziskavi sem poskušala povezati spoznanja in metodologije etnologije/folkloristike in arheologije. Obe vedi združujeta krajina in ustno izročilo o njej. Pri prvi sem se naslonila na komparativna spoznanja o tradicijskih verovanjih, medtem ko mi je arheologija priskrbela pogled skozi krajino, prostor. Terensko gradivo sem zbrala z intervjuji, pregledom arhivskih in literarnih virov ter z arheološkimi terenskimi pregledi. Tradicijske percepcije prostora in časa sem preučevala tako, da sem ustno izročilo analizirala prek njegove umestitve v krajino.

O VERJETJU

V nalogi je veliko folklornega gradiva o nadnaravnem, zato sem najprej morala razumeti odnos ljudi do verjetja. Pri veliko pripovedovalcih sem zaznala povsem odklonilen odnos do verovanj in izročil starejših generacij, medtem ko so drugi do njih kazali ambivalenten odnos. Tako je recimo nekdo lahko trdil, da ne verjame v nadnaravno, vendar je hkrati opisal izkušnjo srečanja s pokojnikom. Kljub temu, da zanikamo obstoj nadnaravnega, bomo ponoči na krajih, kjer straši, raje pospešili korak, ob obisku pokopališča ponoči pa nam bo tesno pri srcu, »ker nikoli ne veš, kaj se bo zgodilo«. Znano je, da ima prostor ob različnih časih različne vrednosti. Tako se po drugi strani ne bo nihče branil sprehoda po pokopališču ponoči na dan mrtvih. Primerjava z odnosom Grkov do svojih mitičnih pripovedi kaže, da tako nekoč kot danes obstaja več resnic o isti stvarnosti. Kot je zapisal Veyne, »Grk je postavil bogove 'na nebo', bil bi pa hudo presenečen, če bi jih tam zares opazil /.../(Veyne 1998, 33).« Tako v antiki kot danes se med seboj bijeta dve koncepciji, racionalna in iracionalna. Prva, ki zanika obstoj nadnaravnega, in druga, ki ji ne ostane drugega, kot da nekje globoko vanj verjame. Vendar se druga z drugo ne izključujeta, saj je vprašanje o obstoju nadnaravnega tako nekoč kot še danes ena osnovnih dilem človeka.

O SPOMINU IN PERCEPCIJI ČASA V ODNOSU DO PROSTORA

Razpravo o percepciji daljne preteklosti skupnosti sem začela z opazovanjem kreativnosti pri (po)ustvarjanju kolektivnega spomina na primeru sodobne postavitve spomenika o najstarejših izvorih v Rodiku. Dogodek je vzorčen primer sodobnih teženj po ohranitvi kolektivnega spomina z vzpostavitevijo *lieux de mémoire*, krajev spomina (Nora 1989). Kolektivni spomin je vedno odgovor na potrebe sedanosti, pa naj bo z zahodnjaške ali

nezahodnjaške perspektive. Še posebno danes, ko so izginila tradicijska okolja spomina, je postal kolektivni spomin odvisen od diskurza strokovnjakov in svoje materializacije, vizualizacije. *Lieu de mémoire* je lahko zaobjet tudi v nematerialnem, v priimkih in toponimih, iz katerih ljudska etimologija črpa zavest o svojih prednikih. Med tovrstnimi izročili prevladuje težnja po vzpostavitvi povezave s plemenitimi predniki, kar potrjuje skupnost kot posebno in drugačno od drugih.

Večina vprašanj o daljni preteklosti ostaja brez odgovora, kvečjemu se ljudje naslonijo na prostorske vidike izvorov: govorijo o najstarejšem delu vasi ali o kontinuiteti skupnosti s prebivalci iz ruševin v okolici, ponavadi ajdi. Prek prostorske kontinuitete z naselji v bližini se skupnost dojema kot avtohtona, »od vekomaj« na tem mestu, s čimer opusti tiste elemente, ki je ne poistovetijo s prostorom, ki ga zaseda. V prebivalcih ruševin, ajdih, je po eni strani mogoče prepoznati mitične predstave o prvobitnih bitjih nadnaravnih lastnosti, ki naj bi ustvarjali svet, po drugi strani pa se v predstavi o njih lahko meša zamagljen kolektivni spomin na stike s staroselci, z »drugimi«. V percepciji preteklosti ajdi predstavljajo začetek časa, časa pred krščanstvom, pred nastankom »naše« skupnosti. Poistovetenje vaše skupnosti s krščanstvom je mogoče prepoznati tudi v izročilih, ki začetke vasi razlagajo s postavitvijo cerkve. Zdi se, da poleg prostorske vloge svetega središča na kozmološki ravni (Eliade 1981; Risteski 2001) cerkev ne predstavlja le *lieu de mémoire* »starih časov«. Izročila kažejo, da na ravni vaše skupnosti simbolizira postavitve cerkve časovno kategorijo, in sicer označuje začetek »našega časa«, časa kristjanov. Za antagonizem »našega« časa v tradicijski percepciji preteklosti veljajo Turki, ki so predstavniki nevarnega in kaotičnega. Po njihovem umiku naj bi se vas ustanovila, pri čemer se krajina iz kaosa spremeni v kozmos, v urejen in bivalen svet. Zakladi, ki jih Turki puščajo za seboj po krajini, imajo podobno vlogo kot oni, saj prihajajo tako kot Turki z »drugega sveta«. Poleg Turkov si ljudsko izročilo o preteklosti prisvaja druge zgodovinske elemente, kot so templjarji in Francozi, prek katerih se lokalna skupnost povezuje z naracijo preteklosti širše skupnosti.

V tradicijskem mišljenju prostor ni abstraktna kategorija, temveč je konkretna danost. Preko šaljivih pripovedi je mogoče razbrati, da je v začetkih časov Bog sam ustvaril Kras in svetniki so udejanjali svoje čudeže v konkretni kraški krajini, ne le na ravni abstrakcije, temveč v vsaki vaški krajini posebej. S tem so območje vsake vaše skupnosti tudi posvetili. Krščanski abstraktni spomin, ki je osnovan na čudežnem v »Sveti zemlji«, si je na mikroravni vsaka skupnost pretvorila v čudežno(st) domačega kraja, v konkretno materialnost. V krajini Krasa se zgodovina preigrava tudi v izročilih o Atilovih zakladih, ki si zgodovinsko osebnost le sposojajo, da v domače okolje integrirajo in udomačijo nadnaravne elemente.

Skupno vsem izročilom o daljni preteklosti je, da se čas kaže kot vidik prostora, krajine. Globina časovnih »korenin« nima nikakršnega pomena za ljudi, saj ljudje o njih berejo v domači krajini. Krajina s svojo materialno podobo daje iluzijo večnega trajanja. Prek pripovedi o prednikih iz bližnjih ruševin si skupnost ustvarja topografsko kontinuiteto, tako kot si jo je na širši ravni krščanski kolektivni spomin zagotovil s svojim »uprostorjenjem« v Sveti deželi (Halbwachs 1971). Na odvisnost spomina od prostora kažejo tudi primeri, ko se s spremembo kraja bivanja in njegovih uprostorjenih tradicij spomin nanje izgubi.

Da je prostorjenje časa vdelano že v naš sistem percepiranja, priča tudi njuna soodvisnost v jeziku. Nekaj, kar se je zgodilo, se ubesedi kot nekaj, kar »je imelo kraj« – fr. *il a eu lieu*, it. *a avuto luogo*, angl. *the event took place* (Paul Ricoeur po Candau 2005), kar pa žal ni mogoče prepoznati v slovenščini. Na podoben odnos kažejo antične tehnike spominjanja, pri čemer je govorec časovni tok pripovedi prevajal v prostorsko topografijo točk in argumentov, kar je delovalo kot prostorjenje Časa (Fabian 1983).

Čas in prostor sta medsebojno integralna, zato nekateri prostor definirajo kot »drugi jaz časa« (Munn 1992). Raziskave o dojemanju preteklosti vasi na Krasu so pokazale, da je kategorija časa dejansko podrejena prostoru, saj je preteklost zgolj vidik prostora, krajine. Od časa oziroma daljne preteklosti kot abstraktne kategorije je tako v raziskavi ostalo bore malo. Tradicijska miselnost abstraktnega časa ne pozna, konkretizira si ga v domači krajini.

STRUKTURA PROSTORA PREK USTNEGA IZROČILA

Največji del raziskave je posvečen percepciji prostora. Že večkrat je bilo pokazano, da je prostor socialni konstrukt in da so njegove konceptualizacije posledice spreminjajočih se zgodovinskih kontekstov ter kulturnih specifik (Descola, Pálson 1996). Ker vsaka skupnost ustvarja, oblikuje, spreminja in izrablja prostor glede na svoj sistem reprezentacije sveta, se prostor kaže kot način manifestacije ali izražanja skupnosti (Geertz 1972; Cado-ret 2007).

Primer pomena take konceptualizirane topografije kaže kompleksna krožna struktura vasi ljudstva Bororo iz Brazilije, v kateri je bil »uprostorjen« celoten simbolni sistem socialnih, kulturnih in verovanskih vidikov skupnosti. Ko so prebivalci zapustili vas in se preselili v vas s povsem drugačnim tlorisom, vodoravnim, so izgubili stik s svojimi tradicijami, ki so jih preko stare prostorske sheme ohranjali, in se posledično pokristjanili (Lévi-Strauss 1989; 2004; 2004b). Po Pierru Bourdieuju je družbena praksa tista, ki aktivira prostorske pomene, tako da ti niso fiksirani v prostoru (Bourdieu 1969). Načini delovanja v okolju so izenačeni z načini njegovega percepiranja, kar zanika razlikovanje med naturalistično in kulturalistično perspektivo, med praktično-tehnično interakcijo z okoljem in mitsko-religijsko ali kozmološko konstrukcijo okolja. Tako se večina tradicijskih ljudstev o svojih mitskih prednikih in moralnih principih uči preko njihovih simbolnih utelešenj v krajini, tj. »občutenja kraja« (Ingold 2000; Basso 2002).

Krajina vsebuje dve ravni realnosti, materialno, notranjo in mentalno, ustvarjalno, ki izhaja iz določenega gledišča in konceptualnih shem (Lenclud 1995; Hirsch 1995). Po mnenju Edmunda Leacha je prostor eden izmed dveh vidikov, s katerimi človek poskuša poznanjiti metafizične koncepte, ki nastajajo v umu in so predstavljeni v besedah kot na primer »bog« in »duh« (drugi vidik je mit; Leach 1983).

Človeška misel ne more delovati na konceptu *kontinuum*. Prostor, ki je brez lastnosti, je prostor, ki je v začetku ustvarjen od Boga. V kozmogonskem mitu je prvotno dejanje ločitev, saj svet, ki ni diferenciran, ne more biti predmet zgodovine (Dragan 1999). Izročilo o nedefiniranosti oblike pred nastankom sveta je mogoče najti tudi med slovenskimi

pripovedmi o zrnju peska, ki pade na površino, kamor v začetku pade vse, in iz tega nastane svet (Trdina 1858; Šmitek 2004).

Človek si ni zamišljal prostora kot tridimenzionalni sistem po sodobnem zahodnjaškem modelu, temveč je trem vidnim dimenzijam dodal četrto, ki je predstavljala onstranstvo. Da se ni izgubil v nepredvidljivem prostoru, je vzpostavil določeno logiko, pravila, ki natančno določajo mesta vstopanja nadnaravnega v tostranski svet. Da bi razumel prostor, ga uredil, ga je moral diferencirati z vnosom koncepta meje, ki izhaja iz sistema binarnih opozicij (Lévi-Strauss 1989). Z razdelitvijo pojmov v (vsaj) dve nasprotni kategoriji se vzpostavi pogoj za funkcioniranje (vsakršnega) logičnega sistema. Že leta 1912 je Émile Durkheim (1982) z razlikovanjem med kategorijama profano in sveto dokazoval, da med redom profanih in svetih fenomenov vlada odnos popolne diskontinuitete. Od takrat naprej so si bili raziskovalci enotni, da so družbene skupnosti pojmovale prostor dvojno, na osnovi binarnih opozicij. Dualistična perspektiva, ki navadno ustreza nasprotju »sveto« in »profano«, se kaže v različnih percepcijah prostora, kot so »socialni«, »osvojen« in »organiziran« prostor v nasprotju z »divjim«, »neosvojenim« in »kaotičnim« (Douglas 1993; 1999; Eliade 1987; 1992; Gell 1992; Radenković 1996; Risteski 2005). Sicer so novejša raziskave pokazale, da dvojnost kategorij ne deluje povsod tako striktno ali se spreminja glede na kontekst (Descola, Pálson 2002). Meje in obredi prehoda uravnavajo prehode med različnimi družbenimi statusi v človeškem življenju, pa tudi med različnimi časovnimi pojavi in teritoriji. Meja je hkrati tretji element v sistemu, ki deluje kot posrednik med nasprotjema, ki ju razločuje (van Genneep 1977; Leach 1983; Dragan 1999 itd.).

Analiza prostorske umestitve ustnega izročila v krajino je pokazala, da se večina izročil o prikazovanju, žrtvovanjih in pokopih bitij z območja med svetovi (»krvavo stegno«, »vedamec«, kovač, nečisti umrli, tujci, kača, konj itd.) nahaja na ali ob katastrskih mejah (Rodik, Lokev itd.). Podobna motivika nastopa tudi v širši slovenski in evropski folklori, v kateri se smrti in uboju dogajajo na teritorialnih mejah, na katerih so tudi grobovi, kar mnogi avtorji interpretirajo kot žrtvovanja (Grafenauer 1957; Dragan 1999; Kvideland 1993). Morda so podobno kot folklori tudi bronastodobne gomile po Krasu označevale teritorialne meje. Primerjave s folkloro kažejo na poseben pomen teritorialnih mej, ki se ponekod odraža v umestitvi svetih točk nanje ali v obrednih obhodih (Risteski 2005; Šmitek 2004). Religioznega pomena je bila mejna črta pomerij, ki naj bi jo ob ustanovitvi mesta Rim obredno zoral mitični ustanovitelj Rómul (Segaud 2008). Na teritorialne meje so bili v antični Grčiji postavljeni templji, ki naj bi jih varovali bogovi, v rimskem času pa so na mejnikih žrtvovali bogu *Terminu* (Guettel Cole 2004; Dilke 1971). Zakopavanje predmetov na teritorialnih mejah ob njihovi postavitvi je zabeleženo v sanskrtskih virih iz Indije iz 1. st. pr. n. št. Iz primerjav je mogoče interpretirati folkloro o ubojih in grobovih na teritorialnih mejah kot žrtvovanja na posvečenih liminalnih mestih, folkloro o nadnaravnih bitjih, ki mejo označuje, pa postavlja dodaten argument temu, da so imele katastrske meje posredniško vlogo med tem in onim svetom.

Z obrednega vidika se poseben status srenjske meje odraža v fenomenu mrtvih počival. Gre za obredna mesta, na katerih so se pri pogrebni procesiji ljudje ustavili, molili, zamenjali nosače krst ter položili pokojnika na tla. Mrtva počivala niso naključna mesta postanka, temveč jih večina leži ravno na ali ob katastrskih mejah. Nekaj izjem je ob vodi, ki je

podobno kot srenjska meja veljala za posrednika z onstranstvom (Mencej 1997). S tega stališča postane razumljivo, da so se ravno na teh mestih odvijale obredne dejavnosti, in sicer kot obredi prehoda, *rites de passage*, ki so po van Gennepovi teoriji del tradicijskega koncepta mej. Tako folklorne pripovedi o nadnaravnem kot obredni vidik v mrtvih počivalih nakazujejo, da je srenjska meja v tradicijskem pogledu na svet veljala za posebno mesto, na stiku med svetovi. Čeprav je pomen besede zelo nejasen, bi morda zaradi vsega tega srenjsko mejo lahko označili za »sveto«. Njen pomen razmejevanja potrjuje tudi hipoteza, da je beseda »sveto«, v finščini *pyhä*, prevzeta iz protogermanskega jezika prav zaradi njenega pomena razmejevanja v lokalni topografiji (Anttonen 2003).

Glavno vlogo posrednika na mejah po Krasu ima folklorni lik kače, ki se še posebno pogosto pojavlja na tromejeh vaških posesti. Po eni strani je v kači kot binarni opoziciji ognja v zaščitnih obredih mogoče prepoznati slovanski mitični lik Velesa, ki pije mleko pri živini, domuje v koreninah drevesa in se ga s prejo in podobnimi dejanji ob pustu lahko prikliče v hišo. Po drugi strani pa je enega najbolj arhaičnih simbolov mogoče vpeti v veliko širši primerjalni kontekst folklore širom Evrope, ki je poudarjal povezavo med kačo in žensko. Posredno je kača povezana z devico Marijo na dan Marijinega vnebovzvetja, ko se kača pojavlja v krošnjah dreves; Kača pije materino mleko in jo žena rodi; Kača je tako kot ženska žrtvovana za temelj novogradnje. Gre le za nekaj izročil, ki pokažejo, da tako kače kot ženske posredujejo plodnostne sile prek svojega stika z onstranstvom, zato igrajo pomembno vlogo v ravnovesju medsebojno odvisnih svetov. Poleg njih igrajo vlogo posrednika med svetovoma na katastrskih mejah tudi tujci, kovači in druga bitja z območja med svetovi. Ta bitja, ki zapolnjujejo praznino med dvema ločenima pojmovnima kategorijama, med svetom mrtvih in živih, imajo lastnosti obeh, imajo moč posredovanja med bogovi ter ljudmi in so predmet najbolj intenzivnih tabujev (Leach 1964; 1983). Umestitev teh posredniških bitij na katastrskih mejah potrjuje njen poseben pomen, na stiku med svetovi.

Znotraj katastrskih meja je prehod med svetovi najbolj propusten na križiščih, zato se ob njih v najbolj nevarnem času, na ivanje obredno izvaja zaščita pred vdorom sil z onstranstva. Križišče je veljalo za mesto stika s svetom mrtvih že v antiki, saj se že Odiseju odpre podzemlje na sotočju dveh rek, torej na križišču oblike črke Y, ki je najbolj arhetipska podoba križišča. Pripovedi s Krasa in Istre govorijo o srečevanju prikazni (primer »tanta-va«, »mrakova stopinja«, hudič itd.), o klicanju hudiča na križiščih (v zaščiti risa, kroga okrog), na njih se bojujejo zlohotna proti dobrim bitjem (Kresnik nasproti čarovniku), na njih se zbirajo ali razkrivajo čaravnice, nanje je umeščena večina magičnih, očiščevalnih obredov (ali z elementi križišča), po izročilu se križišča mora blagoslavljeni itd. Na križiščih so na ivanje kurili kresove, »da so razgnali štrige«. Tako kot prostor tudi čas nima enakih vrednosti, tako da so določena obdobja v letu, kot recimo ivanje, kvatni dnevi, ali v dnevnu, kot recimo mrak, noč, bolj dovzetna za odpiranje prehodov med svetovi, zato se nanje vežejo posebna obnašanja. Križišče ima veliko narečnih izrazov, vendar njegov pomen najbolj celovito označuje istrska beseda »kročera«, ki izraža temeljno lastnost mesta prehoda, skozi katerega krožijo duše.

Krajina je prepletena z mejnimi mesti, preko katerih sile z onstranstva vdirajo v »naš« svet, zato jih poskuša človek z obredi obvladati. Meja med tujim in domačim, naravo in

kulturo je premična. Folkloristi so že večkrat pokazali, da se »svetost« prostora oziroma njegova prehodnost z onstranskim v izolinih zmanjšuje od središča, od hiše (ognjišče, bohkov kot...) prek praga hiše (kot prvega mejnika) do ograde ali meje dvorišča, meje vasi (Nevskaja 1990; Radenković 1996; Risteski 2005; Mencej 2005). Kraška izročila podobno kažejo, da meja z onstranskim vznikla v človekom življenjskem okolju, tako v bivalnem okolju (hiša, hlev, dvorišče, vogali, prag itn.) kot v širši krajini (ograde, ceste, arheološka najdišča, pokopališča, voda, jame). Med apotropijskimi obredi posebej izstopa odganjanje kače in drugega zla izven meje najožjega človeškega bivalnega prostora, dvorišča. Eno izmed nepredvidljivih in neobvladljivih mejnih mest v krajini predstavlja mrakova stopinja, ki človeku, ki stopi nanjo, odpre prehod v svet mrtvih – človek izgubi orientacijo in umre.

Če odmislimo vso kompleksnost bivalnega prostora, je prostor mogoče reducirati na mejo, ki varuje središče. Tako meja kot središče, ki kvalificirata prostor, sta najbolj nevarna prostora, zato morata ostati neprehodna (Dragan 1999). Po Eliadejevi hipotezi religiozni človek postavi ob vsaki novi gradnji novo strukturo v »središče sveta«, s čimer posnema kozmogonsko dejanje, s katerim je bil prvobitni kaos preoblikovan v kozmos. Prostor organizira in orientira v odnosu do svetega, ki ga razume kot središče človekovega življenja, »popek sveta« (Eliade 1981; 1991). Kljub temu da se teorije o arhetipskih simbolih kozmičnega svetega središča zdijo presežene, so raziskave pokazale, da se je mogoče vedno znova vrniti k tem splošno razširjenim idejam. Sami raziskovalci, ki so sicer kritični do univerzalističnih aplikacij psihoanalitičnih teorij na antične mite, ker da so ti zgodovinsko specifični, prepoznavajo koncept svetega središča v antični grški duhovni kulturi. Ta se vzpostavlja skozi ognjišče doma in mesta, ki deluje na sredini kot središče sveta, točka komunikacije z zgornjo in spodnjo kozmično ravni (Vernant 2001; Guettel Cole 2004). V središče sveta je v mitičnem izročilu obredno postavljen tudi Rim, v sredo katerega je Rómul postavil na križišče dveh osi, *cardo* in *decumanus*, *mundus*, tip obokanega groba, kjer je izvedel daritve in ki so ga odpirali na dan prihoda mrtvih iz zemlje (Dragan 1999; Segaud 2008).

Idejo, da se prek ognjišča kot središča hiše odvija komunikacija med svetovi, je mogoče razbrati tudi iz tradicijskih predstav s Krasa in Balkana. Po izročilu s Krasa naj bi se iz njega slišali glasovi umrlih, na Balkanu pa je veljal za obredno središče hiše, mesto kače čuvajke in boga, sledove česar bi bilo mogoče domnevati že v neolitski kulturi Balkana.

V izročilu o krajini Krasa je simbole *axis mundi* mogoče prepoznati v drevesih, križiščih, vodi in/ali cerkvi v središču kraških vasi. Na Rodiškem je prostor kozmološko osmišljen z vsaditvijo »prve« lipe iz jame, skozi katero se odpira prehod v onstranstvo in iz katere se deček vrne čez več stoletij. V kraji lipe med vasi in v njenem prenosu k cerkvi bi lahko prepoznali prenos središčne vloge osmišljanja prostora, ki ga je kasneje prevzela krščanska simbolika, na kar kaže tudi povedka o postavitvi cerkve namesto čudežnega drevesa (Rojan). Simboliko svetovnega drevesa je mogoče razpoznati v hrastu s križišča v Gropadi, ki je zdravljen tako za domačine kot za Napoleona, njegovo svetost pa potrjuje povezava z najvišjo osebo krščanstva, Kristusom, ki posadi drevo v mitičnem času stvarjenja sveta skupaj s sv. Petrom. Čeprav velja hrast v slovanski mitologiji za Perunovo, sveto in zdravilno drevo, je njegove zdravilne lastnosti mogoče pripisati tudi lokaciji na križišču.

Simbolične predstave o svetovni gori, ki predstavlja središče stvarstva ali svetovno os, so na mikroravni prevzeli hribi, ki nastopajo pod imenom Gora, zanje pa sta značilni voda in krščanska simbolika. V Rodiku iz takega hriba grozi s poplavami iz notranjosti lintvern, katerega srd so mirili z večkratnimi procesijami. Vremščico bogati izročilo o zdravilni vodi, kalu, o kači velikanki ter o čudežnem svetniku, h kateremu so romali za njegov praznik in v prošnjah za dež ter zdravje živine. Dva vrhova, ki naj bi nastala po trku lune, spominjata na tradicijske predstave o čudežnih drevesih z dvema vrhovoma in na mitične sovražne dvojčke v indoevropskih teogonijah. Kot kozmična gora na makroravni nastopa Nanos, na katerem domujejo nadnaravna kača in bele žene, ki odločajo o človekovi usodi. Nanos naj bi stal na sedmih, devetih ali trinajstih stebrih sveta, in če bi ti popustili, bi celoten Kras in Vipavsko dolino zalila voda iz njegove notranjosti. Poleg tega, da je število stebrov magično, ima izročilo primerjave v kozmogonskih mitičnih pripovedih, po katerih Zemlja sloni na stebrih ali mitičnih živalih, iz česar izhajajo mehanizmi proti njenemu sesutju. Po vsem Krasu razširjeno izročilo o grozečem potopu iz notranjosti Nanosa spominja na kozmogonske mite o svetovnem potopu, ki povrnejo svet v nediferencirano stanje kaosa in odločajo o usodi sveta.

Znotraj območja katastrskih mej velja za liminalni prostor gozd. Kot območje nevarnosti, liminalnosti ga po eni strani označujejo pripovedi o nadnaravnih bitjih in čarovnicah (Narváez 1991; Mencej 2005), po drugi strani pa tudi jezikovna etimologija. Čeprav je v kraškem narečju pomen besede precej nejasen in spremenljiv, se je beseda »meja« očitno uporabljala za označevanje gozda, natančneje listnatega gozda, območja, poraščenega s hrasti. Podoben pomen je imela beseda za gozd v sanskrtskih besedilih, ki je označevala »drugo« od vasi, praznino, vmesen prostor kot nasprotje od vasi, ki je pomenila mejo z onstranskim (Dragan 1999). Pomen hrasta kot mejnika oziroma posrednika med svetovi odraža večina kraških izročil o stiku z nadnaravnim, ki poteka ravno preko hrasta. Iz take »meje« naj bi se prikazal velikan (Štanjel). Iz hrasta oziroma treh hrastov naj bi prihajali dojenčki (Pliskovica), ki naj bi po tradicijskih predstavah prihajali iz drugega sveta ali celo iz sveta mrtvih. V hrastih naj bi se prikazovala Mati božja (Pliskovica), zato so si romarji jemali delčke lesa. Na križišču naj bi bil hrast obdarjen z zdravilnimi močmi (Gropada). Na Krasu na drevesa, še posebno hraste, navezuje največ izročil o nadnaravnih bitjih, kar velja tudi na širšem območju, kot recimo v Bolgariji, kjer naj bi hrasti varovali srenjsko mejo pred neurji in drugimi nesrečami. Na splošno so veljali za sveta drevesa tako v slovanskih kot indoevropskih izročilih (Dragan 1999; Šmitek 2004; Risteski 2005; Katičić 2008).

Preko analize razprostranjenosti mest na Rodiškem, na katerih se odvija stik z nadnaravnim, je razvidno, da se nahajajo ali na srenjski meji, ki je najbližja vasi in je hkrati gozdnata, ali razpršeno po vsem neobdelanem območju proti drugi strani (jame, voda, ruševine), s koncentracijo ob glavnih poteh, obljudenih v nočnem, nevarnem času. Med tisočeri jamami na kraškem terenu je le nekaj izmed njih na Rodiškem veljalo za liminalne. Najpomembnejše so preko izročila povezane z božanskim, saj naj bi jih ustvarila sv. Peter in Jezus. Iz ene od teh naj bi se deček vrnil po stoletjih nazaj in iz nje naj bi izhajala »prva« lipa, v drugi pa naj bi v izročilu živel zmaj ali škrat ter naj bi bila povezana s samomori domačink. V nekaterih izmed jam se osebe zaradi srečanja z nadnaravnim niso nikoli opo-

mogle, kar je splošno razširjen motiv posledice stika z onstranskim (Mencej 2009). Glede na umestitev vsakoletnih procesij v zemljevid in glede na širše evropske primerjave se zdi, kot da bi preko njih obredno utrjevali, obnavljali meje »varnega«, »domačega« okoli intenzivno obdelanih območij. Opažanje potrjuje tudi razprostranjenost folklornih izročil o nadnaravnem, ki se ne pojavljajo na območjih znotraj obeh krogov procesij.

Razmejevanje se odraža tudi znotraj samih kraških vasi. Raziskave so pokazale, da so vasi navznoter razdrobljene, čeprav vis-a-vis tujcem delujejo kot enotne skupnosti. Izročila in toponimi nakazujejo dva načina delitve vasi, po rodovnih enotah in po poziciji v prostoru, pri čemer je glede na evropske primerjave najpogostejša binarna delitev zgoraj/spodaj, včasih s sredino. Šega, preko katere se na Krasu najbolj odražajo različne skupinske identifikacije delov vasi po prostorskih enotah, je nekdanje kurjenje kresov za sv. Ivana. V Rodiku se dualistična delitev vasi, ki jo na polovici deli potok, odraža prek izročila o dveh prvotnih vaseh, od katerih velja en del za starejšega, mesto naselitve mitiziranih ajdov z arheološkega najdišča nad vasjo. Na osnovno dualistično se naslanja kompleksnejša petdelna delitev vasi. Binarna delitev vaščanov se odraža tudi pri šegah ob pustovanju, pri poziciji v cerkvi pri mašah, pri delitvi javnih del in v poziciji na pokopališču. Primerjave iz Makedonije nakazujejo, da bi bilo mogoče pojasniti strukturiranje prostora vasi in pokopališča po načelu rodovnih enot. V Kropi so poznali dualistično delitev glede na potok in tridelno glede na zgoraj/spodaj, slednje ločeno tudi po socialni hierarhiji. Rivalstvo med otroci obeh bregov potoka je prišlo najbolj do izraza enkrat na leto, ko so s palicami in koprivami čuvali mostove pred prečkanjem otrok z nasprotne polovice (Šmitek 1973). Prek šeg ob pustovanju je mogoče sklepati na obstoj dualistično organiziranih naselij tudi drugod po Sloveniji. Vlogo razmejevanja vasi po Krasu prevzema voda, potok ali cesta, včasih tudi folklor o nadnaravnem. Evropske primerjave kažejo celo na podobno delitev, ki se je odražala v poziciji prebivalcev v cerkvi, ki ne izhaja iz socialne hierarhije, temveč glede na dva dela naselja. Romunski pisni viri o darovanjih polovic vasi in druge šege po Evropi nakazujejo obstoj binarnih struktur naselij. Polovice vasi, med katerimi je opazen antagonizem, se lahko manifestirajo v obrednih trenutkih, kot ob božiču, novem letu, na šentjanževu, medtem ko se pri drugih obrednih trenutkih združijo v enotno obredno skupnost (Dragan 1999). Podobno je že Claude Lévi-Strauss (1989, 2004b) dokazoval diametralne strukture naselij in družbene sisteme po ostalem svetu. Ena izmed hipotez vzroka nastanka različnih predelov vasi, ki se odražajo v različnem družbenem statusu prebivalcev, so resda lahko procesi razslojevanja kmečkega prebivalstva ali različne rodovne kolonizacije. Po drugi strani pa se takšna hipoteza še vedno ne zdi dovolj obširna, da bi pojasnila toliko primerov strukturizacije naselij, pri čemer je socialna hierarhija lahko le eden izmed mnogih vidikov odraza antagonizmov. Glede na številne primerjave po vsej Evropi in v svetu se zdi, da bi lahko tolikšno razširjenost dualističnih struktur pojasnili po principu splošne strukturirajoče logike mišljenja. Pri tem se zdi strukturalistična teorija Claude Lévi-Straussa o binarnih logičnih sistemih najbolj razlagalna, še posebno s tem, ko v njihovem ozadju poudarja veliko bolj kompleksne sisteme in asimetrije. Ravno ta asimetrija je tisti element, ki omogoča delovanje sistema (Dragan 1999).

Koncepcija prostora v tradicijskem mišljenju deluje po binarni logiki sistema, preko katere se poskuša svet ohranjati v stalnem ravnovesju. Vendar ta logika ni rigidna v tem, da

bi svet striktno delila na »naš« in »tuj«. Meje med svetovi vznikajo na mnogoterih mestih v krajini, vendar v stalni odvisnosti od časovnih kategorij (mejnih), z obredi pa jih človek skuša uravnati. Ista logika binarnega sistema se prenaša tudi v vsakdanje organizacijske strukture, v naselja, vendar se večinoma tudi tu dualizem aktivira le v določenih časovnih trenutkih, obrednih, medtem ko drugače miruje. Človek je torej moral svet okrog sebe najprej razmejiti, da ga je lahko uredil, razumel, potem pa ga je preko vzdrževanja obeh ravni poskušal držati v ravnovesju. Vendar se zdi, da ima poleg simetrije pomembno vlogo asimetrično stanje, kot je bilo opaženo v strukturi vasi, ki povzroča, vzpodbuja gibanje živega sistema.

Z metodološkega vidika razprave odpira prostor kot analitična kategorija nove razsežnosti raziskovanja, v odnosu do katerega se lahko tradicijski predmeti etnološkega raziskovanja razkrijejo v povsem novi luči, morda celo v drugačnem konceptualnem sistemu.

BABA KOT ELEMENT MITIČNE KRAJINE IN TRADICIJSKIH VEROVANJ

Zadnji sklop raziskave izhaja iz elementa mitične krajine na Krasu, monolitne Babe. Iz rodiškega izročila izhaja naslov knjige, »*ko Baba dvigne krilo*«, saj kot pravijo ljudje, se bo takrat vreme zjasnilo (podobno na Vipavskem).

»Baba« se zdi vseprisoten, vendar fragmentarno ohranjen fenomen v izročilih vseh slovenskih ljudstev vse do Rusije. Označuje namreč pojave od ženskega demona do kruha, zadnjega snopa žita, žitnega duha, delov ljudskih orodij in delov arhitekture, hribov, raznih padavinskih pojavov, mraza, lune, ozvezdij, mavrice, dnevov, mesecev in obdobij v letu itd. Na kamnite monolite po imenu Baba se nadaljnje veže cel sklop izročil, od ustrahovanja s poljubljanjem odvratnega ženskega lika do darovanj ter različnih obredov. Na Krasu in v Čičariji z »babo« označujejo sklepni kamen v apnenici, železni podstavek za klepanje kose, kos ledu kot podlago v ledenici, del portala in kamen v otroški igri. Na splošno »baba« označuje nekaj, kar je podlaga, kar nosi.

Na Krasu sta bili dve monolitni Babi, pri Rodiku in pri Opčinah nad Trstom, zlasti na slednjo pa se veže veliko izročil s celotnega Krasa. Kraševci so »babo s Trsta« različno prepoznali, od fontane do mesta na »Škali šanti« (sveti skali) in kamnitega monolita, pri čemer se slednje zdi prvotna oblika. Otroke s celega Krasa vse do Vipavske doline in hrvaške Istre, Kvarnerja so starši večinoma ustrahovali, da bodo morali ob prvem odhodu v bližnje mesto (recimo Trst, Grobnik) grde »stare babe« ali njihovo zadnjico poljubiti ali pihati ter odjesti smrkelj. Kot pravi rodiška povedka, novinec »jo mora poštemat in pobešat na tisti šmrkov obraz /.../, mora pihati babi v ret« (Peršolja 2000, 27). Kamnite Babe so na vsem tem območju delovale v predstavah ljudi kot personifikacije ženske, odvratne starke. V Sežani in povsod, kjer so otroke ustrahovali z Babo iz mesta v bližini, so si otroci predstavljali kot *grdo babo, ki ima velike bradavice, je šmrkava, ji teče z nusa in je grda, grda ku hudič*. V kamnitem monolitu v Rodiku so otroci prepoznali *kukar obliko riti, žjanske, in prsa*. Dokaz, da so kamniti monoliti predstavljali personifikacijo ženske, je iz žive skale izklesana Baba z veliko glavo in poudarjenimi ženskimi boki ter prsmi na vhodu v staro mesto Grobnik v hrvaški Istri (Vince-Pallua 1995/96).

Imaginarni babi (Velika Planina) in kamnitim Babam (Velebit, Posočje) so ponekod darovali pridelke v prošnjah ali v zahvalo, glede na njih so napovedovali prihodnost, na skali Babi nad Ajdovščino so na Jurjevo plesali, igrali in jedli. Obredja ob Babah so zabeležena tudi v Makedoniji, ob megalitih tudi v Franciji.

V Golcu v Čičariji so kamniti Babi darovali tri dni zapored za kresni dan v obredju po imenu tridan, prvič vodo, drugič pepel in oglje, tretjič zemljo z doma, pri čemer so vsak element odnesli še vrh posameznega hriba, pri Babi pa so zakurili kres. Trojnost spominja na izročilo iz zahodnih delov Slovenije o prostorskem konceptu »tročana«, ki je odraz starih verovanj v tri osnovne sile narave in v katerega so ravno tako vključene babe kot Štribabe (Pleterski 2006).

V odnosu do arheologije je opazno, da so Babe kot kamniti monoliti ali imena gora pogosto v bližini arheološkega najdišča oziroma na območju koncentracije arheoloških struktur. Monumentalna Baba nad Prilepom v Makedoniji, recimo, stoji na robu višinske akropole iz helenističnega, poznorimskega in slovansko-bizantinskega obdobja.

V izročilih s celotnega slovanskega sveta je baba povezana z vodo ali prek enačenja padavinskih pojavov z njo (dež, toča, snežinke, dežni oblaki, mesto prihoda nevihtnih oblakov itd.) ali prek pridevnikov za mokroto (smrkava, blatna) ali prek nahajališča skalnega monolita ob vodi. Po rodiškem izročilu postane babin urin dež, kar nakazuje odnos med makro- in mikrokozmosom, opažen v indo-evropskih mitičnih izročilih (Lincoln 1986).

V povezavi z babo najdemo spuščanje telesnih vetrov, pri čemer v rodiškem izročilu baba tako proizvede veter, v makedonskem izročilu pa »baba Marta« kot personifikacija meseca marca zaradi žalitve s prdenjem okamni starke. Analogijo med spuščanjem telesnih vetrov in vetrov je najti v folklori Skandinavije. Slovansko in indoevropsko folklorno gradivo kaže na tesno povezavo med telesnimi vetrovi ter spočetjem, rojstvom in novimi dušami (Mencej 2008c).

Z dvigom krila v rodiškem izročilu baba oziroma v Vipavski dolini »Furlanka« povzroči lepo vreme, kar spominja na obscen dvig krila starke Bavbóne (gr. *Baubó*) iz grške mitologije, ki oživi Demetro. V različnih obredjih na Balkanu je plazenje skozi krilo *babe*, najstarejše ali najstarejših žena v vasi, prinašalo zdravje, čemur najdemo primerjave tudi v Skandinaviji. Hkrati je v pesmih z dvigom krila povezano udarjanje s palico po zadnjici (tudi po skali Babi, sedenje na skali Babja rit), treskanje, ki je osnovna značilnost slovanskega božanstva Peruna (Belaj 1998; Katičič 2008).

V toponimih Slovenije, Hrvaške in Makedonije se v povezavi z Babo ponavlja vzorec z manifestacijo dveh nasprotnih mitskih karakterjev v krajini, nebeškega moškega božanstva (primer Perun, Treskavec) nasproti htonskemu zlobnemu ženskem aspektu, pogosto v tridelni strukturi, obkroženi z drugimi mitičnimi toponimi (Pleterski 1996; Šmitek 2004; Belaj 2006; Katičič 2008; Čausidis 2008).

Baba je po celotnem slovanskem svetu najpogosteje povezana z goro, kar bi lahko nakazovalo širše evrazijske predstave o gori kot zemlji in ženski/materi. Med drugim toponimi enačijo dele telesa Babe oziroma babice s segmenti gore (Babin kolk, koleno, glava, zob, nos, hrbet, trebuh in Babja jama) (Čausidis 2008). Oblike gora z razklanima vrhovoma ali

pozicija monolitov v krajini in izročila o sluzavosti, uriniranju bi lahko nakazovala Babo kot simbol vulve zemlje (Pleterski 2009). Tudi iz kraškega izročila, po katerem so tistemu, ki je padel na tla, rekli, da je poljubil »šmrkavo babo«, je mogoče sklepati, da »šmrkava baba« ne more biti nič drugega kot zemlja sama.

Opolzkost izročil o babi je primerljiva s podobo edinega ženskega božanstva iz panteona ruskega kneza Vladimirja (leta 980), Mokoši. Etimologija besede izhaja iz »moker, vlažen«, kar je najpogostejši pridevnik babe. Mokoš so ljudje povezovali z razuzdanostjo, v njeni podobi so poudarjene njene seksualne lastnosti (velike prsi, dolgi razpuščeni lasje itn.) (Toporov 2002). Podobne lastnosti je mogoče opaziti pri predstavah o kamnitih Babah. Ruske predstave o Mokoši kot ženski z veliko glavo, ki ponoči prede, je mogoče primerjati z izklesano Babo z Grobnika, ki ima veliko glavo in poudarjene prsi. Opolzkost, razuzdanost se skriva v izročilih o poljubljanju »šmrkave babe« ali riti »stare babe s Trsta« ali njeno povezovanje na Krasu s prostitutkami. Povezavo z Mokošjo nakazuje tudi toponomastika, tepež »stare babe«, izročila o pobegli »devi« ali o starkah, ki jih okamni božja strela (Perun). Tudi interpretacije Mokoši kot personifikacije Matere zemlje (Rybakov 1994), pri čemer se v ruskem izročilu zemljo poimenuje »Mater vlažna zemlja« (Johns 1998), spominjajo na predstave o vlažni, mokri, sluzavi babi kot personifikaciji zemlje.

V predstavah o babi je po drugi strani mogoče prepoznati tudi bolj arhaične vidike, morda še bolj splošno razširjene. To nakazuje povezava babe z zemljo, njenimi deli in gorami, značilno za številne evrazijske predstave o ženskih božanstvih. Pokazane so bile analogije z grškimi in drugimi izročili. Babe so vključene v obredje kačjih glav v zahodni Sloveniji, ki zaenkrat deluje celo starejše od slovanskih predstav. Pogosto se nahajajo v bližini arheoloških najdišč, ki so starejša od slovanskih. Baba je obredno središče treh osnovnih elementov, sil narave, ki spominja na arhaični koncept tročana, zaenkrat nedeoločljive starosti. Kljub zadržkom proti arhetipskim teorijam je potrebno vsaj omeniti primerjave z upodobitvami ženskih neolitskih figurin in keramičnih predmetov v obliki ženske in maternice (Čausidis 1994; Naumov 2006). Hkrati ni mogoče zanikati podobnosti s širšim kontekstom ženskih ambivalentnih božanstev in ženskih likov iz folklorne, ki delujejo hkrati kot darovalke življenjske energije in uničevalke življenja, jih označuje dvojnost življenje in smrt, mladost in starost (Lück 2005; Gimbutas 1989). V slovanski folklori je ambivalentnost prepoznavna v mladi, nedolžni Mari, ki se proti koncu letnega življenjskega ciklusa spremeni v temačno in okrutno Morano/Smrt (Belaj 1998; Marjanić 2003).

Ambivalentnost se odraža v vseh izročilih o babi. Babini vidiki degradiranega principa se kažejo v zastrašujočih predstavah, ustrahovanjih z ogabnimi, blatnimi in smrkavimi »starimi babami« ob vstopu v mesto. Poleg sogovornikov, ki so se smejali izročilu, so se drugi še danes sramovali govoriti o tako opolzkem izročilu. V ta kontekst sodi tudi enačenje babe s piškavim orehom in morda igranje igre gnilo jajce na Stari babi nad Ajdovščino. Babin temačen vidik je prepoznaven v njenem enačenju z nenadnim mrzom, zimo, z okrutno »babo Marto«, ki okamni starko, s »staro šmrkavo babo« iz Škocjanskih jam, ki jemlje mrtve otroke k sebi, na smrt spominja ubijanje ali zažiganje zadnjih snopov, »bab« pri metvi ali mlatvi itd.

Drugi vidik babe se kaže v njenem življenjskem, generativnem principu. O tem pričajo predstave o babi, ki simbolizirajo plodnostni vidik: poudarjeni ženski telesni atributi,

povezanost z vodo, personifikacija (vlažne) zemlje. S tem, proizvajanjem dežja, vetra, sončnega vremena, ki v tradicijskih verovanjih hkrati delujejo kot poroditelji življenja, s povezavami babe z atmosferskimi objekti in časovnimi obdobji se baba identificira ne le z zemljo samo, ampak skupaj z nebesno sfero s širšim makrokozmosom. Na mikronivoju vaške skupnosti deluje kot monolit v povezavi med tremi osnovnimi elementi, silami narave, ognja, zemlje in vode. Podobno v ljudski arhitekturi nastopa kot podlaga, nosilec strukture. Z imenovanjem določenih delov struktur po babi ter z njo povezanih naravnih elementov, sil, so ljudje na mikronivoju vaške skupnosti ali na ravni še manjših enot, kot recimo hiše, apnenice, poustvarjali kozmično strukturo sveta in jo tudi z obredi (darovanja) vzdrževali.

Na Krasu so ob zažigu zadnjega snopa žita, »babe«, zaželeli enako (dobro letino) za naslednje leto. Zdi se, da baba zaključi en letni cikel, dobro letino, ki se mora končati s »smrtjo«, da se naslednje leto lahko spet obnovi (z babo se zaključijo tudi druga letna opravila). Šele smrt je tista, ki omogoča obnovitev življenja. Kar je podlaga celotnemu makrokozmosu, osnova konstrukciji, življenju, predstavlja tudi njegov konec, z babo se začne in konča. Baba se tako zdi vseprisoten fenomen, ki ima (v razmerju z drugimi silami) v rokah ciklično prenovo narave in s tem kozmično ravnovesje sveta.

ABSTRACT: WHEN BABA LIFTS HER SKIRT. SPACE AND TIME IN THE FOLKLORE OF KARST.

The title of the book calls attention to three aspects which are investigated through oral tradition about the landscape of Karst: time, space, and mythical landscape (“*baba*”). Since the boundary lines between the mythical and the conception of time and space are blurred to a considerable extent, the overall research problem could have been embedded under the title traditional view of the world in the case of Karst. Analysis of perception of space from a traditional perspective inevitably includes perception of time, past, and collective memory, as well as their relation to landscape. The third part of the book inquires into representations and the mythical landscape of monolith “*Babas*” (Eng. hag), where mythical landscape is understood as a system in a landscape in which specific mythical representations are embodied.

The research attempts to connect the findings and methodologies of ethnology/folkloristics and archaeology. The two sciences are linked precisely through landscape and oral tradition about it. The former proved useful in terms of comparative findings and insights into traditional beliefs, while archaeology provided a perspective through the landscape, space. Field materials were gathered by way of interviews, examinations of archival and literary sources, and with archaeological field work. Traditional perceptions of space and time have been investigated by way of analysis of oral tradition through its positioning in the landscape.

ON BELIEF

The work includes a large amount of folklore material on the supernatural. Thus, I first needed to understand people’s attitudes toward belief in general. A rather large number of my interviewees took a strictly negative attitude toward beliefs and traditions of older generations, while others adopted rather ambivalent attitudes. For example, a person was telling about his experience with a deceased person, yet at the same time relentlessly asserted that he did not believe in the supernatural. Despite the denial of the existence of the supernatural, people still tend to pick up their pace through haunted places at night or feel uneasy on passing a cemetery, as “*one never knows what may happen*”. It is widely accepted that space has different values at different times. Thus, on the other hand, no one would resist walking through a cemetery at night on the Day of the Dead (All Saints’ Day). Comparisons with the Greek attitude to their mythic narratives show that both in the past as well as today numerous truths about the same reality existed. In the words of Veyne, “the Greek put the gods to the skies; however, he would be very much surprised if he actually found them there /.../” (Veyne 1998, 33). Both in antiquity and today, there is a constant struggle between two conceptions, the rational and the “irrational”: one that denies the existence of the supernatural and one – having no other option – that believes in it, although reluctantly. Nevertheless, the two are not mutually exclusive, for the question of the existence of the supernatural still presents one of the fundamental dilemmas of man.

ON MEMORY AND PERCEPTION OF TIME IN RELATION TO SPACE

The discussion on community's perception of remote past is introduced with observations of inventiveness in the (re)creation of collective memory in the case of a contemporary setting up of a monument to ancient origins in Rodik. The event is an example of contemporary tendencies to preserve collective memory by constituting *lieux de mémoire*, sites of memory (Nora 1989). Perceived from Western or non-Western perspective, collective memory is always an answer to the needs of the present. Particularly today, with the disappearance of traditional milieus of memory, collective memory became dependant on the discourse of experts and on its materialisation and visualisation. *Lieu de mémoire* can also be found in the immaterial, in surnames and toponyms, from which folk etymology draws its awareness and knowledge about their ancestors. Such traditions are commonly governed by a tendency to establish connections with noble ancestors, which affirms the community as a special entity, different from others.

The majority of questions about distant past remain unanswered. At most, people tend to rely on spatial aspects of sources: they speak about the oldest part of the village or about community's continuity with the inhabitants from the nearby ruins, usually *ajdi*. Community perceives itself as autochthonous, as being in this space "since the beginnings", precisely through spatial continuity with the ruins of neighbouring settlements, thereby abandoning those elements which do not contribute to its identification with the space it inhabits. Inhabitants of the ruins, "ajdi", can on the one hand be recognized as mythical representations of primordial creatures with supernatural traits, presumably the creators of the world, while on the other hand these representations blended with a blurred collective memory of contacts with the aborigines, the "others". In perception of the past, "ajdi" represent the beginning of time, the time prior to Christianity, before the emergence of "our" society. Identification of village communities with Christianity can be recognized also in traditions which account for the emergence of the village with the setting up of a church. It seems that beside the spatial role of the sacred centre at the cosmological level (Eliade 1981; Risteski 2001) a church does not present only a *lieu de mémoire* of "ancient times". Tradition shows that at the level of local community the setting up of a church symbolises a temporal category, marking the beginning of "our time", the time of Christianity. Traditional perception of the past holds that the antagonism to "our" time is represented by the Turks, the representatives of the dangerous and the chaotic. It is only after their withdrawal that the village is constituted; landscape is transformed from chaos to cosmos, to an organized and orderly world. Different treasures, left behind scattered throughout the landscape by the Turks, have a similar function as the Turks themselves, both coming from "the other world". Beside the Turks, folk traditions about the past commonly appropriate other historical elements, such as the Knights Templar and the French, through which local community remains connected to the narratives about the past of the wider community.

In traditional thought, space is not an abstract category but a concrete givenness. Numerous funny and teasing narratives reveal that it was God who created Karst, that saints performed their miracles in the concrete landscape of Karst, not only at the level of abstraction but in each particular village landscape. With this, the territory of every village community was

also consecrated. On a micro level, all village communities transformed Christian abstract memory, grounded in the miraculous of the “Holy Land”, into the miraculousness of a home town, into concrete materiality. In the landscape of Karst, history is brought out also in traditions about Attila’s treasures, which borrow this historic personality to integrate the supernatural in the home environment, thus taming the supernatural elements.

What is shared by all traditions about distant past is the fact that time is presented as an aspect of space, of landscape. The actual depth of temporal “roots” has no meaning for the people, because they recognize them in their local landscape. The landscape and its materiality give an illusion of eternal continuation. Community creates its topographical continuity through narratives about ancestors from neighbouring ruins – in a rather similar way that Christian collective memory assured its own with its “spatialisation” in the Holy Land in the wider context (Halbwachs 1971). That memory depends on space can be seen in instances where the memory of a living space and of its spatialised traditions is lost because of moving to other locations. Spatialisation of time is always already in-built in our system of perception, which can be concluded from the co-dependency of time and space in language. When something happens, it is expressed in connection to space, place, namely, *the event took place*, or fr. *il a eu lieu*, it. *a avuto luogo*, (Paul Ricoeur after Candau 2005). Unfortunately, the Slovenian language does not know such a formulation. A similar relation can be found in ancient techniques of remembering, where the narrator translated the temporal sequence of a narrative into spatial topography of points and arguments, which functioned as spatialisation of Time (Fabian 1983).

Time and space are mutually integrated; space is therefore defined by some as “Other Self” (Munn 1992). Research on the perception of past in Karst villages has shown that the category of time is in fact subordinated to space, since the past presents only an aspect of space, landscape. Time and distant past as abstract categories thus constantly eluded the research. Traditional thought does not conceive of time as an abstract entity but makes it concrete in the local landscape.

STRUCTURE OF SPACE THROUGH ORAL TRADITION

The major part of the research is devoted to perception of space. It has been shown many times that space is a social construct, its conceptualisations resulting from the changing historical contexts and cultural specificities (Descola, Pálson 1996). Since each community creates, shapes, transforms, and employs space according to its representational system, space presents itself as a manifestation or expression of a community (Geertz 1972; Cadoret 2007).

An example of the significance of this kind of conceptualized topography can be seen in the complex circular village structure of the Bororo people of Brazil, in which the entire symbolic system of social, cult, and belief aspects of the community was “spatialised”. When people moved to a village with an altogether different layout, i.e. horizontal, they lost contact with their traditions, which they maintained precisely through a spatial scheme, which ultimately resulted in their conversion to Christianity (Lévi-Strauss 1989; 2004; 2004b). According to Pierre Bourdieu, it is social practice that activates spatial meanings

so that they are not fixed in space (Bourdieu 1969). Ways of functioning in an environment are levelled with ways of its perception, which disagrees with the opposition between the naturalist and culturalist perspective, between the practical-technical interaction with environment and its mythical-religious or cosmological construction. The majority of traditional peoples thus learn about their mythical ancestors and moral principles through their symbolic embodiments in the landscape, namely through the “sensing of place” (Ingold 2000; Basso 2002).

Landscape encompasses two levels of reality, the material, internal, and the mental, creative, which emerges from certain perspectives and conceptual schemes (Lenclud 1995; Hirsch 1995). Edmund Leach states that space is one of the two aspects with which man attempts to externalize metaphysical concepts, which arise from the mind and are represented in words such as “god” and “spirit” (the other aspect is myth; Leach 1983).

Human thought cannot function through the concept of *continuum*. Space without any qualities is a space that was in the beginning created by God. In cosmogonic myth, the primordial act is separation, as an undifferentiated world can never be subject matter of history (Dragan 1999). The tradition about the indefiniteness of form before the creation of the world can be found also in Slovene narratives about a grain of sand that falls to the ground, the place of landing of all things, which results in the creation of the world (Trdina 1858; Šmitek 2004).

Man did not understand space as a three-dimensional system, as perceived through the Western model, but added to the three visible dimensions a fourth one, which represented the world beyond. In order not to lose himself in an unpredictable space, man established a certain logic, principles that strictly define entrance points of the supernatural into this world. To understand space and organize it, man differentiated it by introducing the concept of a boundary, a consequence of the system of binary oppositions (Lévi-Strauss 1989). With the differentiation of concepts into (at least) two opposing categories, the grounds for functioning of (any) a logical system are established. By drawing distinctions between categories of the profane and the sacred, Émile Durkheim (1982) showed already in 1912 that the relation between the order of profane and sacred phenomena is one of complete discontinuity. Since then, researchers share the opinion that social communities’ conception of space is governed by duality and grounded in binary oppositions. The dualistic perspective, commonly corresponding to the opposition between “sacred” and “profane”, can be seen in different perceptions of space, such as “social”, “conquered”, and “organized” space in contrast to the “wild”, “unconquered”, and “chaotic” (Douglas 1993; 1999; Eliade 1987; 1992; Gell 1992; Radenković 1996; Risteski 2005). However, present-day research has also shown that this duality of categories does not function so strictly at all times and that it shifts according to different contexts (Descola, Pálson 2002). Boundaries and rites of passage coordinate transitions between different social statuses during people’s lifetime, but also between different temporal phenomena and territories. Boundary is at the same time the third element in a system, functioning as a mediator between the opposites it divides (van Gennep 1977; Leach 1983; Dragan 1999, etc.).

The analysis of spatial positioning of oral tradition in the landscape has shown that the majority of traditions about apparitions, sacrifices, and burials of creatures from the world

in-between (*bloody leg*, “vedamec”, blacksmith, the impure dead, foreigners, serpents, horses, etc.) appear at or along cadastral boundaries (Rodik, Lokev, etc.). Similar motifs can also be found in the wider Slovene and European folklore, where deaths and killings take place at territory boundaries, where graves are also found, which is interpreted by numerous authors as instances of sacrifice (Grafenauer 1957; Dragan 1999; Kvideland 1993). The Bronze Age mounds, scattered across Karst, have perhaps also been used to mark territory boundary lines, similarly as folklore. Comparisons with folklore namely point to the special significance of territory borders, which is in places reflected in the positioning of sacred places along them, or in ritual processions (Risteski 2005; Šmitek 2004). The boundary line *pomerium*, presumably ritually ploughed by the mythic founder of the city of Rome Romulus (Segaud 2008), was also of religious significance. In ancient Greece, temples, presumably protected by gods, were positioned along territory boundaries, while in Roman times sacrifices to the god *Terminus* were performed at boundary markers (Guettel Cole 2004; Dilke 1971). Burying of objects at newly established territory boundaries is recorded in Indian Sanskrit sources from 1st century BC. Based on comparisons, folklores about killings and graves at territory borders could be interpreted as sacrifices at consecrated liminal places, while folklore about supernatural creatures which mark the boundary adds to the argument that cadastral boundaries in fact had a mediating role between this and the other world.

From a ritual perspective, special status of community limits is reflected in the phenomenon of dead resting sites (“mrtva počivala”). These are ritual places in which funeral processions stopped, prayed, pallbearers exchanged, and the coffin / the deceased was placed on the ground. Dead resting sites are not arbitrary places; on the contrary, the majority of them are situated precisely at or along cadastral boundaries. Few exceptions can be found by the water, which was, similarly as community boundaries, considered the mediator with the world beyond (Mencej 1997). These findings reveal why it was precisely in these places that ritual activities took place, namely as rituals of passage, *rites de passage*, which are, according to van Gennep’s theory, part of the traditional concept of boundaries. Both the folklore narratives about the supernatural and the ritual aspect in dead resting places indicate that community borders traditionally functioned as places of special importance, at the contact of the worlds. Although the meaning of the word is very vague, it is nevertheless possible to define communal boundaries as “sacred”. Their significance as dividing lines is also corroborated by the hypothesis that the word “sacred”, *pyhä* in Finnish, was adopted from a proto-Germanic language precisely because of its dividing meaning in local topography (Anttonen 2003).

The main role of mediation at borders in Karst is adopted by the folklore figure of the serpent, which is particularly common at the three-borders of community lands. On the one hand, the serpent, as the binary opposition of fire in protection rituals, can be recognized as the Slavic mythological figure Veles, who drinks cattle milk, dwells in the tree roots, and can be enticed during the Carnival time into the house with yarn or similar gestures. On the other hand, this most archaic of symbols can be bound to a much wider comparative context from European folklore, which emphasised the close connection between the serpent and woman. The serpent is indirectly linked to Virgin Mary on the day of Assumption, when the serpent can be seen in treetops; the Serpent drinks mother’s milk

and is born by a woman; both the serpent and the woman are sacrificed for foundations of new buildings. These are only few of the traditions that show that both the serpent and woman mediate fertility forces through their contact with the other world, thus playing an important role in the harmonisation of mutually dependent worlds. Besides serpents, the role of mediation at cadastral boundaries is also adopted by strangers, blacksmiths, and other mediating creatures. These creatures fill up the emptiness between the two opposing conceptual categories, between the world of the dead and the living, display characteristics of both, are credited the power of mediating between gods and man, and are the object of most intense taboos (Leach 1964; 1983). The deep significance of cadastral boundaries is furthered by the positioning of these mediating creatures precisely at cadastral boundaries, at points of contact between the worlds.

Within cadastral boundaries, transition between the worlds is most permeable at crossings, crossroads. Thus, protection rituals, preventing the intrusion of forces from beyond, are performed precisely there during most dangerous periods, such as on St. John's Day (summer solstice). Already in antiquity, the crossroad was considered a place of contact with the world of the dead, as the underworld opened up to Ulysses precisely at the confluence of two rivers, that is, at an intersection shaped in the letter Y, which is one of the most archetypal representations of a crossing. Narratives from Karst and Istria bear evidence of meetings with apparitions (for example, "tantava", *the footprint of mrak*, the devil, etc.), of hailing the devil at crossroads (under protection of an inscribed circle), of benevolent creatures fighting the creatures with malevolent intentions at crossroads (the wizard against "Kresnik"), of witches gathering or appearing there, while also the majority of magical, purification rituals (or rituals including elements of a crossroad) are performed at crossroads, and according to tradition, they have to be consecrated, etc. On St. John's Day, bonfires were lit at crossroads "to banish the witches". Like space, time also has different values at different times, thus certain periods of the year, for example the summer solstice and the Quarter days, or certain parts of the day, such as dusk and night, are more responsive to transitions between the worlds – thus special behaviour is attached to them. The crossroad has many dialectal variants; however, its meaning is most fully embraced by the Istrian expression "kročera" (stemming from "krog", Eng. circle), reflecting the basic trait of a transition point, where circulation of souls takes place.

Landscape is interwoven with numerous liminal places, through which the forces from beyond intrude into "our" world. By performing rituals, man endeavours to restrain them. The boundary line between foreign, other and home, between nature and culture, is fluid, changeable. Folklorists have shown many times that the "sacredness" of space and its transitiveness decreases by isolines with moving away from the centre: from the house (e.g. hearth, "bohkov kot" (a corner in the house where holy cards were kept)) over the threshold (as the first boundary marker) to the fence, the yard's border, or the border of the village (Nevskaja 1990; Radenković 1996; Risteski 2005; Mencej 2005). The Karst traditions similarly show that boundaries with the world beyond emerge both in man's dwelling environment (house, stable, yard, corners, threshold, etc.) as well as in the wider landscape (fences, roads, archaeological sites, cemeteries, water, caves, etc.). Among the apotropaic rituals, the ejection of the serpent and other evils from the immediate living

space of man is particularly important. Further, *the footprint of mrak* (“mrakova stopinja”) presents an unpredictable and uncontrollable liminal space in a landscape: when man steps on *the footprint of mrak*, the passage to the world of the dead is opened up – man loses orientation and dies.

If we brush aside for a moment the complexity of the dwelling space, we can reduce space to a boundary which protects the centre. Both the border and the centre, which qualify space, present spaces that are most dangerous, thus they have to remain impassable (Dragan 1991). According to Eliade’s interpretation, with every new construction religious man places a new structure into the “centre of the world”, thus imitating the cosmogonic act, which transformed the primordial chaos to cosmos. Religious man organises and orients space in relation to the sacred, which is understood as the centre of man’s life, “the navel of the world” (Eliade 1981; 1991). Although it seems that the theories of archetypal symbols of a cosmic sacred centre have been overcome, research showed that it is still possible to return to such generally accepted ideas. Researchers themselves, who are otherwise critical to universalist applications of psychoanalytic theories to ancient myths, because they are necessarily historically specific, acknowledge the concept of the sacred centre in ancient Greek spiritual culture. The centre is established through the hearth of a home and a town which function as the centre of the world, a point of communication with the upper and lower cosmic levels (Vernant 2001; Guettel Cole 2004). In mythical tradition, the city of Rome was also ritually positioned in the centre of the world, since Romulus positioned in the city’s centre the intersection of two axes, *cardo* and *decumanus*, *mundus*, a type of a vaulted grave, where he performed offering rituals and which was opened on the day the dead emerged from the underworld (Dragan 1999; Segaud 2008).

The idea that communication between the worlds takes place through the hearth as the central point in a house can also be discerned in traditional representations from Karst and the Balkans. According to the Karst tradition, the hearth emitted sounds of the dead, while in the Balkans it was considered the ritual centre of the house, the place of the guardian snake and of god, traces of which are hinted at already by the Balkan’s Neolithic culture.

In tradition about the Karst landscape, the symbols of *axis mundi* can be recognised in trees, crossings, in water, and/or in churches in the centre of Karst villages. In Rodik area, space is given its cosmological meaning with the planting of the “first” lime tree from the cave, which presents an opening to the other world and from where a boy returns after many centuries. That the lime tree had a central role in making sense of space can be gathered from the rituals of stealing the lime tree from the neighbouring village. With the transposition of the tree to the church, this central role was adopted by Christian symbolism and can be seen in the legend about a setting up of a church instead of the miracle tree (Rojan). The symbol of the world tree can be discerned in the oak tree at the crossroads in Gropada – having healing qualities for both the locals and Napoleon – while its sacredness is reaffirmed by its connection to the highest figure of Christianity, Jesus Christ, who planted the tree with St. Peter in the mythic creation of the world. In Slavic mythology, the oak tree is considered sacred and healing, and governed by Perun, yet its healing characteristics can also be attributed to the location at the crossroads.

Symbolic representations of a world mountain, representing the centre of the universe or the world axis, have been at a micro level adopted by hills called Mountain (Slov. "Gora"), the characteristic of which are water and Christian symbolism. In Rodik, the "lintvern" (snake-like dragon) threatens with floods from the inside of one of such hills; his wrath was appeased by recurrent processions. Vremščica is known for traditions about healing water, a puddle, the giant serpent, and the miracle saint, to whom pilgrimages were made to ask for rain and health of the cattle. Two peaks, which supposedly emerged after the moon collided, resemble traditional representations about miracle trees with two treetops and the mythic hostile twins in Indo-European theogonies. At a macro level, the mountain Nanos functions as a cosmic mountain, the dwelling of the supernatural serpent and the *white women* who decide man's fate. Nanos is said to stand on seven, nine, or thirteen pillars of the world – if these pillars collapsed, the entire area of Karst and Vipava Valley would be flooded with water from the mountain's interior. Besides the fact that the number of pillars is magical, the tradition also bears similarities to cosmogonic mythical narratives, according to which the Earth stands on pillars or mythic animals, from where the mechanisms against its collapse emerge. The tradition, appearing across Karst, about the flood threatening from the interior of Nanos is reminiscent of cosmogonic myths about the world flood, which return the world into an undifferentiated state of chaos and decide the fate of the world.

Inside of cadastral boundaries, the forest is considered a liminal space. As a dangerous and liminal area, it is on the one hand involved in narratives about supernatural creatures and witches (Narváez 1991; Mencej 2005) and on the other in language etymology. Although the meaning of the word "limit, boundary" (Slov. "meja") is rather vague and changeable in the Karst dialect, it was apparently used to designate the woods, more precisely the deciduous forest, areas of oak trees. The word for forest had a similar meaning in Sanskrit texts, designating that "other" compared to the village, emptiness, a space in-between opposed to the village, which presented the border to the other world (Dragan 1999). The significance of an oak tree as a boundary marker and mediator between the worlds is reflected in the majority of Karst traditions about contacts with the supernatural, as they take place precisely through the oak tree. Such a "boundary" presumably functioned as an opening for the appearance of the giant (Štanjel). Further, babies, presumably coming from the other world or even from the world of the dead according to traditional representations (Pliskovica), emerged from an oak tree or from three oak trees. Mother of God was seen in the oak tree (Pliskovica), thus the pilgrims had a habit of gathering small pieces of oak wood. An oak tree situated at the crossing was considered to have healing effects (Gropada). In Karst, the majority of traditions about supernatural creatures are connected to trees, especially to oak trees; the same is true also for the wider area, for example for Bulgaria, where oak trees supposedly protected community borders against thunderstorms and other calamities. In general, oak trees were considered sacred trees in both Slavic as well as Indo-European traditions (Dragan 1999; Šmitek 2004; Risteski 2005; Katičič 2008).

The analysis of locations in Rodik, where contacts with the supernatural take place, clearly shows that they are situated either on community borders closest to the village, which are also forested, or are scattered across the entire uncultivated land on the other side

(caves, water, ruins) with a higher concentration along the main roads, which are peopled also in the night, during the dangerous period of the day. Among the thousands of caves in the Karst area only a few were considered liminal, namely in the Rodik area. Those most prominent are traditionally connected with the divine, since they were presumably created by St. Peter and Jesus. It is also said that a boy returned after centuries from one of such caves and that the “first” lime tree originated from there. Another tradition has it that the dragon, or the dwarf, lives in the cave and that it is connected with suicides of local women. Those who came in contact with the supernatural in the caves never truly recovered from the experience, which is a common motif of contacts with the supernatural (Mencej 2009). Considering the positioning of annual processions as well as wider European comparisons, it seems that processions functioned as a ritual strengthening and renewal of limits around the cultivated land. This observation is also confirmed by a wide range of folklore traditions about the supernatural, which are not found in areas inside of the two circles of processions.

The phenomenon of delimitation is reflected also within Karst villages. Research has shown that the villages are internally fragmented, even though they appear to an outside observer as unified communities. Traditions and toponyms suggest two modes of village division, namely according to lineage units and according to spatial position. However, with regard to European comparisons, the binary division above / below, sometimes with the centre, is most common. Lighting bonfires on St. John’s Day is one of the customs in which different group identifications of parts of villages by spatial units is most visible. In Rodik, the dualist division of the village, separated by the stream, is reflected through the tradition about two primary villages, with one considered older and inhabited by the mythicised “ajdi” from the archaeological site above the village. The basic dualistic division presents the grounds for a more complex five-partite division of the village. Binary division of villagers is reflected also in Carnival customs, in the way villagers are positioned at mass in church, in division of common work, and in the position of graves at the cemetery. Comparisons with Macedonia indicate that the structuration of the village and the cemetery space could be accounted for by the principle of lineage units. Kropa, for example, is known by its dualistic division according to the village creek and by a three-partite one according to above / below, with the latter also divided according to social hierarchy. The rivalry between children from the two sides of the creek was most pronounced once per year, when they guarded the bridges with clubs and nettle to prevent the children from the opposite bank to cross the water (Šmitek 1973). Carnival customs can also lead us to conclude that dualistically organised settlements existed also elsewhere in Slovenia. The role of village division in Karst is adopted also by water, creeks or roads, sometimes even by folklore about the supernatural. European comparisons suggest a similar division, reflected in people’s position in the church, which does not arise from social hierarchy but from the fact that a village was divided into two parts. Romanian written sources about donations of halves of villages as well as other European customs also point to the existence of binary settlement structures. Separation of villages into two antagonistic halves is manifested in specific ritual moments, such as at Christmas, on New Year’s, on St John’s Day (“šentjanževo”), while on other ritual occasions the village is united into an integrated ritual community (Dragan 1999). Claude Lévi-Strauss (1989,

2004b) has similarly demonstrated the existence of diametric settlement structures and social systems throughout the world. One of the hypotheses explaining the emergence of different parts of a village, reflected in different social statuses of inhabitants, can surely be the stratification process of rural population or different lineage colonisations. On the other hand, such a hypothesis is still not wide enough to account for such a vast range of settlement structuration, as social hierarchy can be only one of the many aspects of the reflection of antagonisms. With regard to numerous comparisons from Europe and the world, it seems that the extensiveness of dualistic structures could be accounted for with a general structuring logic of thought. Here, the structuralist theory on binary logic systems by Claude Lévi-Strauss proved to be most explanatory, especially because it punctuates in their background far more complex systems and asymmetries. It is precisely this asymmetry that allows for the functioning of the system (Dragan 1999).

In traditional thought, conception of space is governed by a binary logic of the system, with which the world is kept in constant balance. However, this logic is not rigid; the world is not strictly separated to “ours” and “theirs”. Boundaries between the worlds emerge in numerous places in the landscape, but always in an ongoing dependence on temporal categories (liminal), while man aims to coordinate them with rituals. This same logic of the binary system also translates to everyday organisation structures, to settlements; however, this dualism is mainly activated only at certain periods, in ritual times, otherwise remaining inactive. Man had to first separate the world around him, in order to organise and understand it, only then could he keep it in balance by maintaining the two levels. However, it seems that, in addition to symmetry, the asymmetrical state also plays an important role, as already observed in village structure, causing and stimulating the movement of a living system.

From the point of the methodology of the work, space as an analytical category opens up new dimensions for research, in relation to which the traditional subject matter of ethnological research can be revealed in an entirely new light, perhaps even in an altogether different conceptual system.

“BABA” AS AN ELEMENT OF MYTHICAL LANDSCAPE AND TRADITIONAL BELIEFS

The concluding part of the research draws on an element of the mythic landscape in Karst, the monolith “Baba”. The title of the book, when “Baba lifts her skirt”, arises from the Rodik tradition which has it that the weather clears when “baba” lifts her skirt (similarly in Vipava region).

“Baba” appears to be an omnipresent, yet fragmentarily preserved phenomenon in traditions of all Slavic peoples all the way to Russia. It encompasses different phenomena: from a female demon to bread, the last sheaf of grain, the grain spirit, to elements of folk tools and architecture, hills, different precipitations, the cold, the moon, star constellations, the rainbow, days, months, and seasons, etc. Further, the stone monoliths called “Baba” are linked to a wide range of traditions, from instilling fear of kissing the repulsive figure to offerings and different rituals. In Karst and in Čičarija, “baba” designates the

finishing stone in a lime-kiln, the iron holder for sharpening the scythe, a block of ice as the groundwork in an ice house, a part of the portal, and the stone in a children's game. Generally, "baba" denotes that which is a foundation, something that carries.

There are two known monolith "Babas" in Karst: one in Rodik and one in Opicine above Trieste, particularly the latter being linked to a number of traditions from across the Karst area. People of Karst recognised "Baba from Trieste" in different ways: from a fountain to a "place by the sacred rock" ("*Škala šanta*") and in stone monoliths, which is its primary form. Parents from Karst to Vipava Valley and Croatian Istria were instilling a certain fear of "baba" in their children: namely, that they will have to kiss or puff up the buttocks of the ugly "old baba" or swallow her snivel on their first visit to a neighbouring town (for example, Trieste, Grobnik). As stated in one of Rodik narratives, the novice "has to fondle and smooch her snotty face /.../ has to puff up baba's buttocks" (Peršolja 2000, 27). Throughout the area, stone "Babas" were represented as personifications of a woman, a repulsive old woman. In Sežana and everywhere where children feared "baba" from a nearby town, they imagined "baba" as "*an ugly and snotty woman with large warts, her nose dripping snot, and she is ugly, ugly as hell*". Children saw in the stone monolith in Rodik "*a shape of buttocks, woman's, and breasts*". "Baba" with a large head and pronounced hips and breasts, carved in rock at the entrance to the old town of Grobnik in Croatian Istria, can stand as a proof that the stone monoliths represented the personification of a woman (Vince-Pallua 1995/96).

In some parts, offerings of crops were made to the imaginary "baba" (Velika Planina) and the stone "Babas" (Velebit, Soča River area) to request or to thank, future was also predicted according to them, while on St. George's Day people danced, played music, and ate at the rock Stara baba (Old Baba) above Ajdovščina. Rituals performed in immediate vicinity of "Babas" are recorded also in Macedonia, as well as in France by the megaliths.

In Golec in Čičarija, a three-day offering ritual to "Baba", called "tridan" (three day), was performed on the Midsummer Day: first water was offered, then ashes and charcoal, and lastly soil from back home. Each of these elements was also brought to the top of a hill, while a bonfire was lit next to "Baba". This three-partite structure is reminiscent of a tradition about the spatial concept of "tročan" from Western parts of Slovenia, a reflection of old beliefs in the three primary forces of nature, which includes also "babas" / "Štribabas" (Pleteriški 2006).

In relation to archaeology, it can be discerned that "Babas" as stone monoliths or mountain names commonly appear in vicinity of archaeological sites or in areas where archaeological structures are concentrated. For example, the monumental "Baba" above Prilep in Macedonia stands on the edge of an altitude acropolis from the Hellenist, late Roman and Slavic-Byzantine period.

In traditions throughout the Slavic world, "baba" is closely connected with water or equated with precipitation phenomena (rain, hail, snowflakes, rain clouds, places where storms break, etc.). Further, "baba" is linked with humidity also through some adjectives (snotty, muddy) or through locations of stone monoliths by the water. According to Rodik

tradition, “baba’s” urine turns to rain, indicating a relation between micro and macrocosmos, which is present in Indo-European mythical traditions (Lincoln 1986).

The figure of “baba” is connected also to releasing of bodily winds. “Baba” of Rodik can thus produce wind, while in Macedonian traditions “baba Marta”, as a personification of the month of March, turns an old woman to stone because her farting insulted her. The analogy between releasing bodily winds and the wind can be found also in Scandinavian folklore. Slavic and Indo-European folklore material points to a close connection between bodily winds and conception, birth, and new souls (Mencej 2008c).

According to the Rodik tradition, “baba” (in Vipava Valley called “*Furlanka*”) brings clear weather by lifting her skirt, which is reminiscent of an obscene lifting of a skirt by the old woman *Baubó* from Greek mythology, who brings the goddess Demeter back to life. In different rituals of the Balkans, people crawled under the skirt of “baba” or several “babas” (meaning also the oldest women in the village), which allegedly brought good health. Comparisons with this ritual can be found also in Scandinavia. In songs, the lifting of a skirt is closely connected with beating someone’s buttocks with a stick (also beating a rock “Baba”, sitting on the rock Baba’s buttocks), and to thunder clapping, which is a fundamental trait of the Slavic god Perun (Belaj 1998; Katičić 2008).

In toponyms from Slovenia, Croatia, and Macedonia, a pattern connected with “Baba” and manifesting two opposing mythic characters is repeated in the landscape, namely, the celestial male deity (for example Perun) opposed to the chthonic evil female aspect, often in a tripartite structure, surrounded by other mythic toponyms (Pleterski 1996; Šmitek 2004; Belaj 2006; Katičić 2008; Čausidis 2008).

Throughout the Slavic world, “baba” is most commonly linked to mountain, which could indicate wider Eurasian representations of mountain as the earth and woman/mother. Among other, toponyms equate parts of “Baba’s” or grandmother’s body with mountain’s elements (Baba’s hip, knee, head, tooth, nose, belly, and Baba’s cave) (Čausidis 2008). Shapes of mountains with cleft peaks or the position of monoliths in the landscape as well as traditions about mucosity and urination could also indicate that “Baba” is seen as the vulva of the world (Pleterski 2009). In addition, the Karst tradition which has it that a person who fell to the ground kissed “the snotty baba” could also lead us to conclude that the “snotty baba” can be nothing but the earth itself.

Lasciviousness of traditions about “baba” can be compared to the figure of the only female deity from the pantheon of the Russian prince Vladimir (year 980), Mokosh. Etymologically, the word refers to “mucous, wet”, an adjective that is most frequently used in reference to “baba”. Mokosh was predominantly linked to debauchery, her image displaying pronounced sexual traits (big breasts and long, loose hair, etc.) (Toporov 2002). Similar characteristics can be discerned also in representations of stone “Babas”. Russian representations of Mokosh as a big-headed woman, who spends the night spinning, can be compared with the carved “Baba” of Grobnik, who also appears with a big head and exaggerated breasts. Lasciviousness and debauchery lurk also from traditions about kissing the “snotty baba” or the buttocks of “the old baba from Trieste”. In Karst, “Baba” was linked with prostitutes. Connections with Mokosh are implied also in the toponomastics:

beating the “old baba”, traditions about a runaway “deva” or about old women turned to stone by divine lightning (Perun). Interpretations of Mokosh as the personification of Mother Earth (Rybakov 1994) – while Russian tradition names the earth “Mother mucous earth” (Johns 1998) – are also reminiscent of representations about the wet, mucous, snotty “baba” as the personification of earth.

On the other hand, representations of “baba” can also reveal more archaic aspects, which are perhaps even more widely spread. This is suggested by “baba’s” connection with earth, its parts, and mountains, which is characteristic of numerous Eurasian representations of female deities. Analogies with Greek and other traditions have also been demonstrated. “Babas” are included in the ritual of snake heads in Western Slovenia, which is presently considered older than Slavic representations. They are often situated in immediate vicinity of archaeological sites older than Slavic. “Baba” presents the ritual centre of the three basic elements, forces of nature, which resembles the archaic and still undated concept of “tročan”. Despite reservations toward archetypal theories, comparisons with depictions of female Neolithic figurines and ceramic female and womb-shaped objects should nevertheless be mentioned (Čausidis 1994; Naumov 2006). At the same time, we cannot ignore certain similarities with the wider context of female ambivalent deities and female figures from folklore, who function simultaneously as givers of life energy and destroyers of life and are marked by the duality of life and death, youth and old age (Lück 2005; Gimbutas 1989). In Slavic folklore, this ambivalence can be discerned in the young and innocent Mary, who transforms into the gloomy and cruel Morana/Death by the end of the yearly cycle (Belaj 1998; Marjanić 2003).

Ambivalence is reflected in all traditions about “baba”. “Baba’s” aspects of the degraded principle can be seen in horrifying representations, intimidations with repulsive, muddy, and snotty “old women” on entering a town. While some of my interviewees found this tradition funny, others still felt rather ashamed to speak of such a lascivious tradition. Equating “baba” with a rotten nut and playing the game the “rotten egg” in Stara Baba (Old Baba) above Ajdovščina also belong to this context. “Baba’s” obscure aspect is shown in her connection with sudden cold, winter, with the cruel “baba Marta”, who turns old women to stone, with “the old snotty baba” from the Caves of Škocjan, who gets hold of dead children, while the “killing” or burning of last sheaves, called “babas”, at threshing is reminiscent of her death principle, etc.

Another aspect of “baba” can be seen in her vital, generative principle. This can be discerned in representations of “baba” that symbolise fertility: exaggerated female attributes, connections with water, personification of (humid) earth. By having power over rain, winds, sunny weather, etc., which presents the life-giving principle in traditional beliefs, by connecting her to atmospheric elements as well as to time periods, “baba” is not identified only with the earth itself but also with the celestial sphere and thus the wider macrocosmos. At the micro level of a village community, “Baba” functions as a monolith in connection to the three basic elements, forces of nature – fire, earth, and water. In folk architecture, “baba” similarly appears as the basis, a structure-bearing element. By naming certain parts of structures after “baba”, as well as natural elements and forces related to her, people re-created the cosmic structure of the world and maintained it with rituals

(offerings) at the micro level of a village community, or even at the level of smaller units, such as, for example, a house or a lime furnace.

With the Karst tradition of burning the last sheaf of grain, called “baba”, people asked for the same (i.e. a rich harvest) to come in the following year. It seems that “baba” concludes the yearly cycle, a rich harvest, which has to finish with “death” so as to be renewed in the following year (“baba” also rounds up other yearly chores). It is death that brings the renewal of life. That which presents the basis of the entire macro cosmos, the grounds for construction and life, is also its end – all begins and concludes with “baba”. “Baba” thus appears to be a universal phenomenon, governing – compared to other forces – the cyclical regeneration of nature and maintaining the cosmic balance of the world.

INDEKS

A

- ajdi, velikani 9, 13, 74
časovna kategorija 49, 51, 53, 60
v mitologiji, v povedkah 46–49, 51, 60,
142, 172, 177, 196, 248
predniki 40–41, 60
staroselci 48, 172–173, 177
axis mundi, glej središče sveta
arheološko najdišče, pomen 13, 15, 43, 46,
53, 58–59, 88, 90, 92, 127, 141, 146, 163,
172–173, 181, 204–206, 243
Atila 9, 57–59, 241, 243, 247–248

B

- baba
arheologija 185, 204–206, 216, 219,
223–224
bajno bitje 184, 186–188, 196–197,
224–226, 229, 232
bavba 212, 220, 224
jasno vreme, dvig krila 186–187, 211–214,
225
ljudska arhitektura, šege, navade 151,
192–195, 198–204, 212, 214, 223–226
kult kačjih glav 200, 202, 208, 223–224
Mokoš 222–223
monolit 151, 184–186, 188–192, 195–198,
200–210, 213–215, 217, 219–221, 223–
226, 229, 239, 251–253, 283–285
padavine, mokrota, sluzavost, urin 207–
209, 214, 224–225
personifikacija zemlje, gore 219–222,
224–226
poljubiti, pihati, pljuniti 197–198, 224–
225, 232, 234–235, 238, 250, 251, 253
slovanska mitična krajina 13, 26, 215–219,
275, 283–286
ženski demon 196, 224–225
toponim 67, 134, 195–196, 198–199,
204–206, 214–220, 226, 248, 253
treskati, kazen 213–217, 219, 223, 225,
284
veter 210–211, 214, 225
blagoslov, žeganje 26, 28–29, 40, 94, 129,
137–138, 142, 193, 198, 201

- bog, boginja 19, 31, 44, 46–48, 50, 53, 55,
57, 60, 62–66, 76, 79, 95, 98–99, 105–106,
130, 139–140, 150, 153, 157, 161, 180,
184, 192, 197, 205, 210, 212, 214–217,
219–226, 229

C

- cerkev 25, 45, 51–54, 56, 65, 73, 84–85,
107, 110–112, 116–118, 132, 155, 164,
172–174, 176–178, 184, 190–191, 198,
200, 202, 205, 210, 216, 220, 222, 225,
228–229, 241, 247, 251, 253
prostorsko sveto središče 51, 60, 141–143,
147, 149, 150–151, 154, 181, 239
začetek »našega« časa 49–51, 60, 143,
166–168, 232–233, 235, 237

Č

- čarovnica, čarovništvo 10, 21–22, 25, 28,
42, 71, 74–78, 80, 86, 91, 94, 105–106,
118–120, 124–126, 133–135, 151, 153,
156, 158–159, 161, 169, 181, 208, 218,
236, 246, 248
čas 9, 13–16, 26, 41, 47, 49–50, 52, 54–55,
59, 62, 183, 225
nadnaraven potek 32, 55–56, 60, 145, 147
kot odraz krajine 15–16, 35–38, 42, 49–
51, 60, 62, 65, 168, 183–184, 200
kaotični 54, 60
liminalni 63, 76, 100, 131–132, 137, 163,
180–181
čudežno 9, 16, 25, 32, 53, 55–57, 60, 149–
150, 157, 159, 276, 280–281

D

- deseti brat 105
divji mož 15, 140
drevo 9, 28, 32, 54, 67, 72, 99, 100–101, 103,
126, 160, 162–163, 169, 176, 180, 182,
203, 237–238, 241, 244
križen drev 70–74, 78, 83, 86, 88, 90, 92,
96, 107–108, 116–118, 125, 135, 215
svetovno, središče sveta 58–59, 96,
141–148, 150, 154–159, 180–181, 216,
280–281

magično, zdravilno 66, 120, 129, 147–148, 150–151, 154–159, 181

duša 28, 30, 32, 58, 65, 74–75, 77, 79–82, 86, 97–99, 105, 107, 115, 118, 123, 127–130, 132–133, 138, 140, 151, 153, 211, 225, 249–250

dualizem

antagonizem 60, 94, 135, 171–173, 175–179, 180, 182, 150, 276, 282

asimetrija 178–179, 282–283

simbolizem 63–64, 93, 95–96, 106, 123, 134, 149–151, 180–181, 215, 217, 219, 219, 226, 278–279, 284

prostorski 63–64, 172–179, 165, 281–283

spodaj/zgoraj 166–169, 282

šege in navade (pustovanje, straženje mostov, pri bogoslužju) 170–179, 282–283

dvorišče 9, 71, 77–78, 92–95, 97, 106, 108, 119–120, 172, 180–181, 280

E

etiologija 43, 55, 196

F

Francozi, Napoleon 9, 54, 60, 69, 85, 147, 205, 228–229, 244, 280

G

gomile 14, 35, 57, 69, 87, 130, 180, 278

gora, hrib 9, 62, 66, 102, 156, 198, 200
svetovna, središče sveta 58–59, 144, 148–154, 181, 281

baba 195, 204, 217, 219–226, 284–285

romarska 148–149, 238–239

votla, polna vode 92, 148–149, 151–154, 181, 281

v slovanski mitologiji 95, 101, 214–215, 217, 219

gozd 48, 62, 70, 88, 92, 104, 117, 159–160, 163–164, 227–229, 253

hrastov 54, 58, 156–159, 181, 281

meja, praznina 54, 87, 120, 124, 154–159, 181, 281

H

hiša 28–29, 37–38, 44, 61, 66–67, 71, 73, 77, 79, 81, 92–93, 97–98, 100–101, 103–104,

108, 119–125, 127, 132, 140–141, 144, 147, 156, 167, 169, 171–172, 176, 178, 180–181, 183, 187–188, 191–192, 195, 197–198, 200, 202, 208, 213, 215, 222, 226–228, 240–241, 243–244, 247, 249–250, 279–280, 286

hlev 93, 97, 119–120, 194–195, 213, 253, 280

hudič 50, 52, 58, 65, 72, 76, 80, 82–83, 86, 97–98, 100, 109, 129, 132–133, 143, 148, 153, 159, 162, 187, 196, 214–215, 225, 241, 250, 279, 283

I

izguba poti, blodenje 125, 132, 156, 179–180, 278–279

J

jama 23–24, 44, 47–48, 67, 70, 75, 85, 91, 127, 130, 144–146, 155, 158–163, 181, 195, 200, 207–208, 211, 213, 215, 220, 223, 225, 228, 230–232, 236, 239, 241, 246, 280–281, 284–285

jurjevo 96, 198, 200, 223, 284

K

kača 9, 22, 50, 71, 80, 90–91, 92–94, 147, 215, 229, 231, 233–238, 241–245, 250, 280

duša umrlih 97–99,

kača, hišna, kačon, lintvern, ropotača, zmaj itd 23–24, 89–92, 98, 100, 103, 141, 148, 159–160, 162, 224, 230–232, 249–250, 281

in ženska, sv. Marija 53, 100–105, 180, 279–280

otrok, duhovin 102–103

na mejah, varuh 19, 71–73, 78, 80, 86, 88–91, 97, 104–106, 118–119, 139, 180–181, 278–279

posrednik med svetovi 104, 141, 180–181
šivanje 100–101, 244

v krošnji dreves 100–101, 237–238, 244
v notranjosti gora, na gori 148, 151–154, 181, 215, 281

v obredih 71, 93–94, 125, 200, 202, 208, 223, 248–249, 284

varuh zakladov 59, 71, 80, 91–92, 96

- Veles 86, 94–96, 101, 106, 180, 215–216, 279–280
 kamen, odtis 40, 46–47, 53, 55–56, 62, 65–67, 71–72, 75–76, 78, 80, 86, 90, 101, 104–105, 111, 115, 118, 120, 125, 129–130, 138, 140, 142–144, 150–151, 157, 164, 193–195, 203–204, 207–208, 213–215, 227–229, 233, 235–236, 238, 244, 246, 249, 253, 283 glej baba monolit
 konj, kobila 22, 52, 74–75, 80–81, 151, 163, 169, 215, 233, 239, 246
 žrtvovanje 75–79, 86–87, 180, 278
 mitični pomen 76–77, 79
 apotropijsko sredstvo 76–77
 kontinuiteta 35, 37, 64, 124, 127, 132, 139, 278
 topografska 46, 48, 59–60, 276
 tradicij, verovanj, *longue durée* 13–15, 37, 42, 50, 61, 86, 141, 183–184
 kovač 74, 78–79, 86, 106, 118, 166–167, 175, 180, 278–279
 krajina 9, 13, 19–20, 35–36, 51–52, 55, 67, 70, 86, 88, 127, 129, 159, 163, 168, glej spomin
 arheologija 13, 15–16
 folkloristika/etnologija 13, 16–17, 39, 47–49, 54–55, 57, 59–60, 83, 105, 107–108, 118, 128, 130–131, 140, 151, 169, 180–184, 203, 214, 275–285, glej baba – arheologija, monolit, personifikacija zelje, gore, slovanska mitična krajina, toponim
 Kristus 9, 26, 37, 55, 79, 147, 161, 184, 197, 231, 280, 281
 križišče 9, 59, 69, 108, 114–115, 117, 122, 141–145, 154, 157, 159, 163–164, 203, glej ogenj, ivanjski
 čarovnice 133–136, 156, 218, 248, 250, 279
 blagoslov 137–138, 279
 krožera, kroženje duš 136, 138, 279
 magija 120, 128, 133, 135, 138, 147–148, 181, 279
 prehod v onstranstvo 108, 130–139, 180–182, 279–280
 prikazni, bajna bitja 131–135, 139–140
 krščanstvo 9, 25, 50, 56–60, 70, 97, 100–102, 118, 122, 127, 130, 138, 142, 147–149, 164, 181, 184, 200, 204–205, 214, 222–223, 276, 280–281
 spomin, kolektivni 36–37, 276
 časovna, identitetna kategorija 49–51, 276
 kroženje 41, 124–127, 129, 138, 142, 164, 176, 178, 183, 201, 279
 krvavo stegno 9, 16, 26, 71–73, 79, 86, 106, 118, 126, 128, 158, 160, 163, 169, 180, 278
- L**
- liminalnost 16, 63, 85, 87, 123, 125, 128, 131–132, 141, 144, 154–156, 159, 162–163, 180–181, 278, 281, glej meja
- M**
- magija 9–10, 49, 59, 64–65, 71, 77, 79, 86, 88, 97, 103, 105, 115, 120, 123, 130, 132, 135, 138, 141, 144, 153–154, 156, 159, 181, 201, 208, 211–212, 224, 279, 281
 meja, teritorialna 9, 48, 54, 130, 224, 230, 245, 253, 283
 mejnik 59, 66–68, 70–71, 75, 78, 82, 86, 88, 90, 105, 142–143, 157, 190, 192, 244
 obredi, obhodi 63–67, 88, 180, 278, glej mrtva počivala
 označevanje 63, 65–69, 117, 123, 180
 pokop, žrtvovanje 74–79, 81, 86–87, 104–106, 119, 138, 159, 180, 278
 posrednik z onstranstvom 86–87, 90, 104–106, 112, 118–119, 139, 159, 180, 216, 278–279
 postavljanje, razmejitev 62–63, 78, 119, 181, 195, 228
 prisvajanje, premikanje 64–67, 71, 78–79
 strašljiva, nevarna 70–76, 80–83, 86–92, 105, 119, 128, 130, 139, 159, 163, 180, 278
 sredi vasi 169–170
 sveta, mesto božanstev 63, 65–67, 110, 119, 180, 190, 192, 195, 216–218, 220, 251, 278
 zakopavanje predmetov 59, 67
 meja, konceptualna 14, 16, 31, 59, 61, 63–64, 93, 97, 104–108, 112, 115, 118–139, 141, 144, 148, 153–159, 162–164, 169, 178, 180–182, 275, 278–283
 mirila 110, 116, 118
 mitologija 9, 15, 26, 35, 39, 40, 44–49, 51–53, 55, 59–60, 62–63, 77, 79, 87, 90–92,

95, 97, 105, 134, 140, 142, 144–145, 147, 150–154, 163, 172–173, 179–181, 184, 214, 229, 276–286
 staroslovanska 13, 95–96, 100–102, 106, 146–147, 180, 213, 279, glej baba, slovanska mitična krajina, personifikacija zemlje, gore
 grško-rimska 30–32, 66–67, 74–76, 79, 104, 123, 139–140, 150, 208, 212, 224, 275, 278, 280, 284
 germanska 46–48
 mleko 187, 238
 in kača 98–100, 102–103, 180, 237–238, 244, 279
 materino 102, 104, 180, 279
 mlin 86, 128, 163, 230–231, 253
 mrakova stopinja 9, 16, 125, 132, 180, 279–280
 mrtva počivala 73, 107–119, 138, 180, 216–218, 278–279

N

Nanos 52, 99, 136, 151–154, 156, 181, 220, 326–237, 281
 nevihta 92–95, 97, 119, 148, 151, 157, 201, 207, 211, 215, 227, 281, 284
 njive 47, 51–52, 67, 73–74, 79, 81, 86–87, 98–99, 105, 120–121, 137, 156, 202, 227, 236–237, 243, 248–249

O

obredi – šege 9, 15–16, 30, 54, 64–67, 70–71, 75–79, 81, 88, 93–95, 97, 104–106, 120, 125, 130, 135, 138–142, 144, 146–147, 151, 154, 175–176, 178–181, 278–286; glej baba, ljudska arhitektura, šege, navade, poljubiti, pihati, pljuniti, kult kačjih glav, meja, pokop, žrtvovanja, ogenj, ivanjski, obrambno dejanje, apotropejsko itd.
 obredni obhodi 65–67, 88, 123, 146, 164, 180–181, 278, 282
 obredi prehoda 63, 69, 107, 140–141, 169, 180, 278–279
 ob smrti 107–108, 118, 128, 140, glej mrtva počivala, mirila, križen drev
 obrambno dejanje, apotropejsko 28, 71, 77, 88, 91–97, 106, 118–122, 125, 128–129, 132–135, 137–138, 141, 151, 180–181,

208, 212–214, 220, 227, 279–280
 ogenj 29, 65, 66, 74, 79–81, 86, 97, 120, 128, 130, 140–141, 159, 193, 195, 198–199, 202–204, 207, 214, 224, 226–227, 286
 ivanjski 135–137, 169–172, 237, 243
 Marija ognjenica 96–97
 nasprotje vode 93–96, 151
 Perun 95–96, 180, 205, 216–218, 222, 279
 ognjišče 29, 67, 97, 120, 139–141, 170, 181, 202, 207, 247, 280
 ograda 76–77, 83, 87, 97, 114, 120, 124–127, 158–159, 169, 181–182, 217, 280
 onstranstvo, svet mrtvih 9, 54, 59, 70, 77, 79, 83, 86–87, 90, 102–108, 115–116, 119–120, 123, 125–126, 128–133, 137, 139–141, 144–145, 146, 148, 154, 156–158, 160–163, 169–170, 177, 179–181, 212, 278–282

P

pekel 86, 159, 163, 228, 230–231
 Perun, Gromovnik 76, 86, 95–96, 100–101, 106, 147, 150, 213–219, 222–223, 280, 284–285
 pil 45, 68, 86–87, 130–131, 135, 137–138, 143, 164–165, 170–171, 174, 227, 245–246
 prag 57, 63, 92, 97, 103, 107–108, 120, 122–123, 156, 164, 181, 208, 280
 predniki
 glej ajdi
 plemeniti 32, 43–45, 59, 276,
 pastirji, ovčarji 45–46, 48, 230
 Prelovec 80–83, 86–87, 105
 preteklost, percepcija 9, 13, 16, 31–32, 35–37, 40–42, 45–50, 53, 59–60, 62, 143, 275–277, glej kontinuiteta
 pokopališče 26–27, 32, 49, 52, 74, 84, 107–110, 113–114, 117–119, 122–123, 142, 159, 163, 167, 204–205, 241, 246–247, 253, 275
 liminalno 123, 126–128, 138, 162, 169, 181, 239, 275, 280,
 rodovna, prostorska struktura 172, 174–179, 181, 282
 pot
 pogrebna 73, 84–85, 87, 216, 278, glej mrtva počivala, mirila, križen drev
 pomen 107–108, 122, 129, 138, 180

procesije 66, 94, 127, 138, 142, 176, 180, 239, 245, 249, 278, glej pot, pogrebna na goro 129, 148–149, 151, 163, 239, 281, obnavljanje varnega 146, 164–165, 181, 282

prostor 9, 19, 21, 25–26, 64, 70, 83, 87, 90, 92–94, 97, 102, 104, 111, 118, 123, 153, 275, 277–283; glej krajina, meja, struktura vasi, kontinuiteta, baba, slovanska mitična krajina

in čas 16, 36–38, 42, 51, 59–60, 62, 183–184, 275–277

neskončen 63–64, 139

odraz skupnosti 61–62

razdeljen na nasprotja 63–64, 134, 141, 151, 154, 164–165, 169, 178, 182, 278

vrzeli v onstranstvo 26, 59, 70, 105–108, 119–120, 124–129, 131–133, 138–139, 142, 144, 156, 163, 169, 180–181

posvečen 29, 53, 56–57, glej središče sveta

zaznavanje 9, 13, 16, 23, 38–39, 44, 55, 97, 125, 179–182

R

rojstvo 101, 103, 105, 141, 158, 181, 199, 211, 284

romarska pot 25, 49–50, 56, 73, 111, 141, 149, 157, 238, 241–242, 248

rušenje, zidanje 52–53, 104, 149, 237

S

smrkavost 9, 184, 187–189, 191, 196–198, 200, 208–211, 213–214, 220, 222–225, 229, 232, 234–235, 238–239, 283–285

smrt 26–27, 33, 65, 77–78, 90–92, 99, 105, 107–108, 115, 122, 125, 128, 134, 140–141, 157, 208, 213, 215, 219, 225–226, 243, 249, 278, 285–286

nečista 107

glej obredi, šege, pot, pogrebna, mrtva počivala, mirila, križen drev

spomin, kolektivni 9, 31, 44, 47, 86

in prostor, krajina 36–41, 42, 45–50, 57, 59–61, 178, 183–184, 275–277, glej kontinuiteta tradicij

kraj spomina, *lieu de mémoire* 41–42, 50, 59–60, 118

in zgodovina 35–36, 41–42, 54–55, 57, 60, 276–277

središče sveta 9, 16, 37, 51, 60, 66, 125, 133, 139–140, 147–148, 151, 154, 164, 178, 181–182, 200, 202–204, 208, 276, 280–281, 285

glej gora, drevo, cerkev

hiše 97, 120, 280

opasilo, opasati 141–143

vasi 143–144, 169–172, 174, 176, 178–179, 232

steber sveta 151–154, 181, 281

struktura vasi 37, 61, 165–179, 277, 282–283

družbeno razslojevanje 165, 171–172, 176–177, 179, 182, 282

glej dualizem in ogenj, ivanjski rodovna 168, 174–175, 177, 181–182, 282

sv. Peter 9, 50, 55, 67, 85, 147, 161, 228, 239, 280, 281

sveto 27, 30–31, 37, 43, 46, 49–51, 53–57, 60, 62, 64–66, 70, 76, 81, 87, 97, 100, 102, 106, 108, 119–121, 132, 134, 139–142, 147–151, 154, 157–158, 178, 180–181, 184, 190–192, 199, 204, 215–217, 229, 238, 253, 276, 278–281, 283

svetlobni pojavi, lučke, ogenj 74, 79–81, 86, 126, 128, 132, 140, 156, 159

Š

šembilja 80, 82–83, 86, 106, 133

škrti 47, 57, 128, 130, 158–160, 162–163, 232, 281

T

tantava 132, 279

templjarji 54, 60, 232, 248, 276

tradicija v odnosu do sedanjosti 16, 21–24, 36–37, 40–42, 59, 276

trojnost

simbolizem 58, 150, 158, 179, 202–204, 224–226, 282, 284

voda, ogenj, zemlja v obredih 202–204, 224–226, 284

v krajini 151, 203, 216

tujci 16, 23, 48, 52, 105–107, 119, 140, 158–159, 166, 180, 181, 199, 278–279, 282

Turki 9, 43, 51–54, 57, 59–60, 68, 155, 163, 227–228, 237–238, 246, 276

U

urok 77, 94, 124, 247
ustanovitev vasi 43–45, 54, 62–64, 67–77,
79, 104, 123, 178, 278

V

vedamec 28, 75, 77–79, 86–87, 106, 118,
122, 180, 278
vedeževanje 22, 47, 150, 200
Veles 95–96, 100–102, 106, 180, 216, 218–
219, 222, 279, glej kača, Veles
veter 95, 162, 186, 210–211, 214, 221, 223,
225–226, 229, 284, 286
verjetje 16, 21, 25–27, 29–33, 275
vile 73, 87–89, 128, 158, 162–163, 180,
232–234
voda 65–66, 80, 83, 86, 90, 93–97, 99, 100,
115–116, 118, 124, 128–129, 137–139,
141–154, 163, 166, 171–172, 176–177,
179–182, 186, 189–192, 196–198, 202–
205, 207–210, 214–216, 222, 224–227,
231, 236, 245, 247, 278, 280–282, 284, 286
vogal 122–124, 138, 181, 195, 250, 280
vrata 27–28, 48, 54, 67–69, 77, 82, 92, 96,
107–108, 120–124, 152, 174, 198, 213,
227–228, 231, 244–245, 247, 253
Vremščica 149–151, 203, 281

Z

zaklad 9, 13, 53–54, 57–60, 71–72, 75,
77, 80, 86–88, 90–92, 96, 104, 148, 155,
162–163, 243, 276
zdravje 121, 157, 201, 220, 281, 284

Ž

ženska
posrednik z onstranstvom, glej kača
vzidana 53, 104
žrtvovanje 70, 147, 162, 201, 279
glej meja, pokop, žrtvovanje
obnova kozmosa 79, 286
žrtev, *treba* 216

1 9 8 5

Janek Musek
Narava in determinanta zavestnega odločanja
Štefan Kociančič – Dragi Stefanija
Glosarij zbornika bratov Miladinovih
Nataša Golob
**Dvanajstero mesecev: Povezave in ikonografija
likovnih in literarnih ciklov od pozne antike do
renesanse**

1 9 8 6

Jelka Pirkovič
Zgodovina urbanih oblik Kostanjevice na Krki
Tone Pretnar – Božena Ostromecka
Slovensko-poljski slovar – poskusni snopič
Zbornik razprav
Slovenci v evropski reformaciji
Zbornik razprav
Slovenski jezik v znanosti, 1

1 9 8 7

Janez Höfler
O prvih cerkvah in pražupnijah
Stane Bernik
**Črnomelj, urbanistični, arhitekturni in
spomeniškovarstveni oris**
Zbornik razprav
Lokev skozi čas
Ivan Stopar
Karolinška arhitektura na Slovenskem
Iva Mikl Curk
Rimska lončena posoda na Slovenskem

1 9 8 8

Zbornik razprav
Etnološka stičišča 1
Gregor Kocijan
**Slovenska kratka pripovedna proza
1892–1918, Bibliografija**
Irene Mislej
Janez Benigar

1 9 8 9

Zbornik razprav
Slovenski jezik v znanosti 2
Milena Horvat
Ajdovska jama

Boris Paternu
**Modeli slovenske literarne kritike
(Od začetkov do 20. stoletja)**

1 9 9 0

Janek Musek
Simboli, kultura, ljudje
Andrej Ule
**Filozofija Ludwiga Wittgensteina
(Od traktata do filozofskih raziskav)**
Krešimir Nemeč
**Med literarno teorijo in zgodovino
(razprave in eseji)**
Jože Pogačnik
Starejše slovensko slovstvo
Paola Korošec
Alpski Slovani – Die Alpenlawen
Ivan Stopar
**Vojak, potepuh in vedutist Friedrich Bernhard
Werner Silesius**

1 9 9 1

Ivan Stopar
**Joseph Leopold Wiser pl. Berg
Ljubljanski vedutist, kaligraf in miniaturist**
Janez Sagadin
Razprave iz pedagoške metodologije
Zoran Stančič, Vincent Gaffney
**Napovedovanje preteklosti – uporaba GIS v
arheološki študiji otoka Hvara
GIS approaches to regional analysis:
A case study of the Island of Hvar**
Zbornik razprav
Etnološka stičišča 3
Dragi Stefanija
**Osnovni frekvenčni slovar Nove Makedonije
Основен честотен речник на Нова Македонија**
Jože Koruza
Slovstvene študije

1 9 9 2

Franc Križnar
Slovenska glasba v narodnoosvobodilnem boju
Cvetko Budkovič
Razvoj glasbenega šolstva na Slovenskem I
Dušan Nečak
Obisk preteklosti
Maks Tušak
Risanje v psihodiagnostiki I

1 9 9 3

Andreja Vrišer
Noša v baroku na Slovenskem
Zbornik razprav
Kultura narodnostno mešanega ozemlja Slovenske Istre
Jasna Makovec-Černe
Členitev po aktualnosti in besediloslovje Bibliografija
Rozina Švent
Bibliografsko kazalo Duhovnega življenja, I–LX, 1933–1992

1 9 9 4

Peter Štih
Goriški grofje ter njihovi ministeriali in militi v Istri in na Kranjskem
Irena Gantar Godina
Neoslavizem in Slovenci
Miha Javornik
Evangelij Bulgakova (O ustvarjalnosti Mihaila Afanasjeviča Bulgakova)
Maks in Matej Tušak
Psihologija športa
Paola Korošec
Kulturno vrednotenje najdb z grobišča v Köttlachu pri Gloggnitzu
Milica Bergant
Nove teme pedagoške sociologije in sociologije reforme šolanja

1 9 9 5

Maks Tušak
Risanje v psihodiagnostiki I
(dopolnjena izdaja)
Jože Pogačnik
Slovensko slovstvo v obdobju razsvetljenstva
Mirko Jurak
Zapisi o Shakespearu
Notes on Shakespeare
Cvetko Budkovič
Razvoj glasbenega šolstva na Slovenskem II
Zbornik razprav
Kulturno ustvarjanje Slovencev v Južni Ameriki
Matjaž Potrč
Pojavi in psihologija (Fenomenološki spisi)
Irina Subotič
Likovni krog revije »Zenit« (1921–1926)

1 9 9 6

Gregor Kocijan
Kratka pripovedna proza v obdobju moderne (Literarno-zgodovinska študija)
Ignacij Voje
Slovenci pod pritiskom turškega nasilja
Zbornik razprav
Jezik in čas
Mitja Guštin, Predrag Novakovič, Darja Grosman, Brane Mušič, Marija Lubšina - Tušek
Rimsko podeželje / Roman Countryside
Vincent Gaffney and Zoran Stančič
GIS approaches to regional analysis: A case study of the island of Hvar
(ponatis)

1 9 9 7

Maks Tušak
Risanje v psihodiagnostiki I
(ponatis dopolnjene izdaje)
Blaženka First
Oltar Sv. Treh kraljev v Slovenskih goricah (Problem grafičnih predlog v slikarstvu 17. stoletja na Slovenskem)
Paola Korošec
Prispevek k izpovednosti velikega moškega zlatega prstana z grajske nekropole v Ptuj
Peter Štih
Goriški grofje ter njihovi ministeriali in militi v Istri in na Kranjskem
(ponatis)
Tone Pretnar
Iz zgodovine slovenskega verznega oblikovanja
Zbornik razprav
Etnološka stičišča 5 & 7
Maks in Matej Tušak
Psihologija športa
(dopolnjena izdaja)
Mirko Jurak
Zapisi o Shakespearu
Notes on Shakespeare
(dopolnjena izdaja)
Meta Grosman, Uroš Mozetič, Barbara Simoniti, Tina Mahkota, Milena Milojevič Sheppard
Književni prevod
Julia Balint
Slovar slovenskih homonimov
(Na podlagi gesel Slovarja slovenskega knjižnega jezika)
Anton Janko in Nikolaus Henkel
Nemški viteški liriki s slovenskih tal (Žovneški, Gornjegrajski, Ostrovrški) / Deutscher Minnesang in Slowenien (Der von Suonegge, Der von Obernburg, Der von Scharpfenberg)

1 9 9 8

Krištof Jacek Kozak
Estetski in idejni vplivi na predvojno dramsko in gledališko kritiko Josipa Vidmarja

Tanja Mastnak
Koncept ponavljanja v moderni likovni umetnosti: slovenske refleksije

Asja Nina Kovačev
**Govorica telesa
(Izraznost roke med naravo in kulturo)**

Zbornik razprav
Nemci na Slovenskem 1941–1995

Kurzer Abriß / Kratek oris
**Die "Deutschen" in Slowenien (1918–1955)
»Nemci« na Slovenskem (1918–1955)**

Mitja Skubic
Romanske jezikovne prvine na zahodni slovenski jezikovni meji

Mihael Kline, Marko Polič, Vlasta Zabukovec
**Javnost in nesreče
obveščanje, opozarjanje, vplivanje**

Ana Juvančič Mehle
**Meinongova knjižnica v Ljubljani
Die Meinong-Bibliothek in Ljubljana**

Alenka Vodnik
Tekstilni vzorci v srednjeveškem stenskem slikarstvu na Slovenskem

1 9 9 9

Šumijev zbornik
Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem

Sonja Pečjak
**Osnove psihologije branja
(Spiralni model kot oblika razvijanja bralnih sposobnosti učencev)**

Gregor Kocijan
Slovenska kratka pripovedna proza 1919–1941

Franc Zadavec
Pesnik Alojz Gradnik (1882–1967)

Milena Horvat
**Keramika
Tehnologija keramike, tipologija lončenine, keramični arhiv**

Eva Sicherl
The English Element in Contemporary Standard Slovene: Phonological, Morphological and Semantic Aspects

Simona Kranjc
Razvoj govora predšolskih otrok

Cene Avguštin
Kranj – Naselbinski razvoj od prazgodovine do 20. stoletja

2 0 0 0

Miroslav Stiplošek
Slovenski parlamentarizem 1927–1929

Marina Zorman
O sinonimiji

Ur. / Mirko Jurak, Igor Maver
**Essays on Australian and Canadian Literature
Eseji o avstralski in kanadski književnosti**

Sergej Vrišer
»Finfarji« – Štajersko-koroško-kranjski dragonski polk št. 5

Uroš Mozetič
Problem pripovednega gledišča in žariščenja pri prevajanju proznih besedil

Vanda Babič
Vpliv vzhodne cerkvene slovanščine na hrvaške glagolske tekste v 17. in 18. stoletju

Ada Vidovič Muha
**Slovensko leksikalno pomenoslovje
(Govorica slovarja)**

Primož Lampič
**Fotografija in stil
Premene v mediju od realizma do modernizma**

2 0 0 1

Ur. / Ljubica Marjanovič Umek, Maja Zupančič
**Psihologija otroške igre
Od rojstva do vstopa v šolo**

Maks in Matej Tušak
**Psihologija športa
(2. dopolnjena izdaja)**

Ur. / Mirko Jurak, Jerneja Petrič
Ameriška proza: od realizma do postmodernizma

France Strmčnik
Didaktika – Osrednje teoretične teme

Miha Pintarič
Trubadurji

Matjaž Barbo
Pro musica viva

Monika Govekar-Okoliš
Disciplina in vzgojni režim v gimnazijah na Slovenskem v letih 1849–1914

A. Ghtithy – F. C. Geirby
**F. Prešeren – A. S. Puškin
(ob 200-letnici njenega rojstva)
(к 200-летию их рождения)
(zbornik razprav)**

2 0 0 2

Zbornik
**»Nemci« na Slovenskem
1941–1955
(ponatis)**

Dušan Plut

Okoljevarstveni vidiki prostorskega razvoja Slovenije

Maks Tušak, Maksimiljana Tušak

Psihologija konja

Käthe Grah

Slovenska stvarna imena v nemških besedilih
Slowenische Sachnamen in deutschen Texten

Dušan Nečak

Hallsteinova doktrina in Jugoslavija
Tito med Zvezno republiko Nemčijo in Nemško demokratično republiko

Ljubica Marjanovič Umek, Urška Fekonja,

Tina Kavčič in Anja Poljanšek (ur.)

Kakovost v vrtcu

Zbornik razprav

Kultura na narodnostno mešanem ozemlju Slovenske Istre

Varovanje narave in kulturne dediščine na področju konservatorstva in muzeologije

Vesna Požgaj Hadži

Hrvaščina in slovenščina v stiku

Hrvatski i slovenski u kontaktu

Marko Polič, Marijan M. Klemenčič, Drago Kos,

Ana Kučan, Ivan Marušič, Mirjana N. Ule, Karel

Natek, Grega Repovš

Spoznavni zemljevid Slovenije

2 0 0 3

Maks in Matej Tušak

Psihologija športa

(3. dopolnjena izdaja)

Andreja Dobrovoljc, Valentina Hlebec, Sonja Klemenčič, Livija Knaflič, Rastko Močnik, Petra Nadgar in Andreja Istenič Starčič (ur.)

Evalvacija socialnointegracijske vloge programa
Projektno učenje za mlajše odrasle

Ignacij Voje

Poslovna uspešnost trgovcev v srednjeveškem Dubrovniku

Tine Hribar

Obvladovanje sveta in svetovni etos

Valentin Kalan

Grška filozofija – Platon

Pet študij o njegovih dialogih; *Platon: Evtifron*

Maja Lozar Štamcar

Baročne zakristijske omare v Sloveniji

Vladimir Osolnik

Literarna zgodovina o Petru II. Petroviću
Njegošu

2 0 0 4

Andrej Ule

Dosegljivost resnice

Tomaž Sajovic

Historični slogi v slovenski pripovedni prozi
druge polovice 19. stoletja

Meta Grosman

Književnost v medkulturnem položaju

Andrej Capuder, James Dauphiné, Florence

Gacoin-Marks, Toby Garfitt, Tony Hunt, Krištof

Jacek Kozak, Katarina Marinčič, Mimi Podkrižnik,

Helga Rabenstein-Moser, Tone Smolej, Špela Šink,

Primož Vitez, Michel Zink in Miha Pintarič (ur.)

Solitudes

Marjaž Potrč

Dinamična filozofija

2 0 0 5

Mirko Jurak, Igor Maver

Angleška poezija in proza: izbrani eseji

Tadej Vidmar

Nastajanje novoveške stopenjske šolske strukture

Janek Musek

Psihološke in kognitivne študije osebnosti

Boris Kožuh

Metaanalitična integracija pedagoških raziskav

Rastislav Šuštaršič

English-Slovene contrastive phonetic and phonemic analysis and its application in teaching English phonetics and phonology

Jana Rošker

Iskanje poti 求道 – Spoznavna teorija v kitajski tradiciji I. del

Barica Marentič Požarnik, Jana Kalin, Barbara Šteh in Milena Valenčič Zuljan

Učitelji v prenovi – njihova strokovna avtonomija in odgovornost

Marina Zorman v sodelovanju s Katarino Rojko, Živo Antauer, Mojco Cajnko, Tanjo Matič, Polono Pečnik, Andrejem Perdihom, Nino Podlipnik, Nadjo Zotlar

Zakaj je bilo treba uničiti Zalpo – Hetitska legenda

Jerneja Kavčič

The Syntax of the Infinitive and the Participle in Early Byzantine Greek – An Interpretation in Terms of Naturalness Theory

Borut Ošljaj

Antropoetika – Etična dekonstrukcija simbolnega

Boris A. Novak

Zven in pomen – Študije o slovenskem pesniškem jeziku

2 0 0 6

Ur. / Ljubica Marjanovič Umek, Maja Zupančič

Psihologija otroške igre

Od rojstva do vstopa v šolo

(1. dopolnjena izdaja)

Miroslav Stiplovšek

Banski svet Dravske banovine 1930–1935

Zbornik razprav

Literatura in globalizacija

Литература и глобализация

Jana Rošker

Iskanje poti 求道 – Spoznavna teorija v kitajski tradiciji II. del

Valentin Kalan

Umetnost in resnica

Prispevki k filozofiji umetnosti in aletheiologiji

Dušan Plut

Mesta in sonaravni razvoj

Tea Štoka

Kralj v labirintu: pripovedništvo Itala Calvina med fantastiko in postmodernizmom

Mitja Skubic

Slovenske jezikovne prvine v obsoški furlanščini

Frančiška Trobevšek Drobnak

O raznolikosti in spreminjanju jezikov

Branka Kalenić Ramšak, Maja Šabec *(ur./eds.)*

Interpretaciones del Quijote

Mitja Saje in sodelavci

Sodobna Kitajska – Politični in gospodarski razvoj

Tina Kavčič in Maja Zupančič

Osebnost otrok in njihovi medsebojni odnosi v družini

Melita Puklek Levpušček

Socialna anksioznost v otroštvu in mladostništvu: razvojni, šolski in klinični vidik

Lado Kralj

Primerjalni članki

2 0 0 7

Saška Štumberger

Slovenščina pri Slovencih v Nemčiji

Katarina Bedina

Povprečen nisem hotel biti

Dean Komel

Resnica in resničnost sodobnosti

Maja Zupančič in Tina Kavčič

Otroci od vrta do šole: razvoj osebnosti in socialnega vedenja ter učna uspešnost prvošolcev

Franc Lovrenčak

Zgornja gozdna meja slovenskih Alp, visokih kraških planot in Prokletij

Vlasta Zabukovec *(ur.)*, Bojan Žlender, Marko Polič, Marko Divjak, Mateja Markl
Psihološki vidiki preventivnih dejavnosti v prometu

Chikako Shigemori Bučar

Voice in Contrast – Japanese and Slovene (Protistava glagolskega načina v japonščini in slovenščini)

2 0 0 8

Dejan Rebernik

Urbana geografija: geografske značilnosti mest in urbanizacija v svetu

Ljubica Marjanovič Umek in Urška Fekonja Peklaj
Sodoben vrtec: možnosti za otrokov razvoj in zgodnje učenje

Dušan Nečak, Božo Repe

Kriza – Svet in Slovenci od prve svetovne vojne do sredine tridesetih let

Ksenija Vidmar Horvat *(ur./ed.)*

The Future of Intercultural Dialogue in Europe: Views From the In-Between

Prihodnost medkulturnega dialoga v Evropi: vmesni pogledi

Jasna Mažgon

Razvoj akcijskega raziskovanja na temeljnih postavkah kvalitativne metodologije

Smiljana Komar

Communicative Functions of Intonation: English-Slovene Contrastive Analysis

Primož Vitez *(ur.)*

Spisi o govoru

Rudi Rizman

Globalizacija in avtonomija – Prispevki za sociologijo globalizacije

2 0 0 9

Cirila Peklaj, Jana Kalin, Sonja Pečjak, Melita Puklek Levpušček, Milena Valenčič Zuljan in Neža Ajdišek

Učiteljske kompetence in doseganje vzgojno-izobraževalnih ciljev v šoli

Valentin Bucik, Urška Fekonja Peklaj, Ljubica Marjanovič Umek, Vlado Mihelj, Janek Musek, Sonja Pečjak, Marko Polič, Peter Praper, Grega Repovš in Argio Sabadin

Podobe psihologije

Melita Puklek Levpušček in Maja Zupančič

Osebnostni, motivacijski in socialni dejavniki učne uspešnosti

Matjaž Barbo

František Josef Benedikt Dusik

Andrej Bekeš

Text and Boundary: A Sideways Glance at Textual Phenomena in Japanese

Jana Kalin, Metod Resman, Barbara Šteh, Petra Mrvar, Monika Govekar Okoliš, Jasna Mažgon
Izzivi in smernice kakovostnega sodelovanja med šolo in starši

Tatjana Balažic Bulc
Torej, namreč, zato... o konektorjih Raba in funkcija konektorjev v slovenskem in hrvaškem jezikoslovnem diskurzu

2 0 1 0

Leon Stefanija
Prispevek k analizi institucij slovenske glasbe 20. stoletja

Borut Ošljaj
Ethica, quo vadis? Albert Schweitzer in vprašanje renesanse etične kulture

Valentin Kalan
Evrotropija – »dobra Evropa« Geneza sodobne filozofije Od Kierkegaarda do Heideggra

Dušan Nečak – Božo Repe
O feldmaršalu Svetozarju Borojeviću de Bojni

Monika Govekar-Okoliš
Srednje šole na Slovenskem pri oblikovanju nacionalne identitete Slovencev v drugi polovici 19. stoletja

Sonja Pečjak
Psihološki vidiki bralne pismenosti Od teorije k praksi

Katja Hrobat
Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa

Priloga 1:

