

Zmago Šmitek
Mitološki in pravljичni čas

Čeprav mitologije ni mogoče vselej ostro ločiti od zgodovinopisja, je na splošno vendarle res, da je mitološki čas zaradi cele vrste značilnosti (cikličnost, reverzibilnost, sakralnost, vračanje na začetek stvarstva ...) različen od profanega linearnega časa. V pravljici so te mitološke značilnosti še bolj radikalizirane. Razprava načenja probleme odnosa mita in pravljice do preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, govori pa tudi o povezanosti sferičnega svetega prostora in cikličnega časa, o antropomorfnih predstavah časa, o ideji človekovega prerojevanja, o časovnih preskokih in sinhronostih v ljudskem pripovedništvu, o časovnih inverzijah na relaciji zlata doba – konec sveta; use to na primerih iz slovenske kulture in kultur drugih (tudi neevropskih) ljudstev.

Despite the fact that in many cases mythology cannot be sharply distinguished from historiography, it is generally true that due to its numerous characteristics (cyclicality, reversibility, sacredness, return to the beginning of creation...) mythological time differs from the profane, linear time. These mythological characteristics are even more radicalized in fairy-tales. Based on examples from Slovene cultural heritage as well as from the cultures of other (also non-European) peoples, the paper examines the concepts of the past, the present and the future in myths and in fairy-tales, looks at the connection between the spherical sacred place and cyclic time, discusses anthropomorphical notions of time, the idea of man's rebirth, time lapses and synchrony in folk narratives, and temporal inversions in the relation between the Golden Era and the end of the world.

Arhaičnemu in -naravnemu- človeku je bil kozmični kontekst narave blizu, saj se je z njim občasno srečeval ob pomembnih obredih letnega in življenjskega cikla. Njegova izkušnja povezanosti z najširšim stvarstvom je bila izvorna in globoka, vendar izpovedana v jeziku in obliki, ki nam danes nista več domača, zato se zdita zagonetna, ponarejena ali otročja (Eliade 1959: 94.) Ta izkušnja je (bila) ubesedena v različnih vrsteh ustnega slovstva, zlasti v (kozmogonskih) mitih in pravljicah, pa tudi v nekaterih razlagalnih povedkah, ljudskih pesmih, pregovorih, zagovorih proti boleznim, molitvenih obrazcih,

ugankah ipd. Kozmogonski miti kažejo, da je arhaičnega človeka zanimalo predvsem subtilno eksistencialno vprašanje o izviri *svetovnega reda* (nasproti kaosu) in s tem tudi *časa*. Manj pomembno ali težje mu je bilo najti razlago o nastanku *materije*: če je tak odgovor obstajal, je precej nerodno opisoval nastanek snovi iz same sebe (Dux 1992: 175–179; glej tudi Šmitek 1998: 16–19). S takšnim premislekom je svet dobil globinsko dimenzijo: v njem sta se izkustveni *tu* in *zdaj* kazala le kot del neke širše resničnosti (Dux 1992: 168).

Čas je temeljni »problem« mita, ker je čas tudi temeljno človeško vprašanje. Obvladovanje prostora ali geografska orientacija sta bili vselej mnogo bolj odvisni od praktičnega ukrepanja kot pa metafizična dimenzija obvladovanja človeške temporalnosti, ki je bila obvladljiva le z vzpostavitvijo nekakšnega razmerja med minljivostjo in večnostjo. Mit povezuje individualno človeško usodo s kolektivno in slednjo z usodo narave v svojevrstno »kozmično dramo« (Solar 1998: 184, 186).

Mit je niz arhetipskih in simboličnih slik, ki niso samozadostne v svoji notranji dinamiki in se v svoji zunanji razgibanosti povezujejo med seboj v obliki zgodbe (Durand 1991: 301). Za razliko od pravljice se mit pogosto sklicuje na dogodke ob »začetku svetá«; ko opisuje nastanek mikro- ali makrokozmosa, njegovi junaki pa niso ljudje, temveč bogovi ali »kulturni heroji«. Vsi miti seveda ne govorijo o izviri, če pa izvir razumemo v širšem smislu kot vprašanje o bistvu stvari, je mit vedno razlagalna zgodba o nekom ali nečem (Solar 1998: 28). Mit (in v manjši meri pravljica) sta predstavljala to, kar je sveto in s tem tudi resnično in veljavno; posvečala sta se dogodkom, ki si jih ni mogoče zamisliti v nobenem drugem kontekstu in ki pripadajo času, ko je bil svet videti povsem drugačen kakor danes. Zato sta tudi mitični in pravljici čas kvalitativno drugačna od profanega (kontinuiranega, ireverzibilnega, desakraliziranega) časa. Tako kakor v vsaki pripovedi je tudi v mitu in pravljici junak postavljen v časovno dimenzijo. Mit in pravljica ne ignorirata kronološkega toka dogodkov od preteklosti k prihodnosti, a sta vendarle predvsem zaposlena s periodičnostjo »živetega časa«. Tendenca periodičnosti in ponavljanja se kaže v tem, da je mit (za razliko od »zgodovinske« pripovedi) retrospektiven. Mitični čas stvarjenja imenuje M. Eliade *neuničljivi čas* ali *večna sedanost* (Eliade 1959: 88, 89). Ker mitično izročilo pojasnjuje in opravičuje sedanost, je s tem še vedno veljavno, živo in nekako sočasno: ves čas je hkrati tudi »pra-čas«. Mit se nadaljuje v neskončnost, ko poskuša obvladati in zaobseči nove pojave življenja, nove dogodke in novo resničnost, ki jo prinaša čas (Solar 1985: 156). Tako je npr. Ojdipova zgodba v mitu (za razliko od morebitne romansirane verzije Ojdipa) »odprta« proti predhodnim in poznejšim motivom, ki dopuščajo, da jo podaljšujemo in variramo v nedogled ... Celota mita se nam tako vselej izmika kot struktura, ki bi mogla prenesti neko sporočilo (Solar 1998: 134, 174–175).

Mitološki čas je torej nekaj svojevrstnega, čeprav med mitologijo in zgodovinopisjem ni ostre meje. Mitologija lahko nastopa v zgodovinski preobleki in narobe. Številne folklorne sestavine odkrijemo že v zgodnjem zgodovinopisju, npr. pri Herodotu. Tudi srednjeveške kronike so predstavljale ljudske pripovedi mitološkega značaja, kakor da so resnične. Vsako takšno rekonstruiranje ali prisvajanje je seveda pomenilo okleščanje izvirnega besedila, pogosto z jasnim namenom, npr. sledeč krščanski strategiji desakralizacije poganskih mitov (Profantová in Profant 2000: 33). V času romantike pa so skušali podatke iz starih letopisov (o mitičnem izviri posamičnih ljudstev ipd.) prikazati kot fragmente avtentičnega ustnega izročila (Bošković - Stulli 1999: 11).

Nekakšne geografske in časovne opredelitve ali meritve se pojavljajo že v kozmoloških izročilih, čeprav nimajo nikakršnega praktičnega pomena; podobno je tudi v mitičnih genealogijah. Zato je V. N. Toporov domneval, da se je kronološka metoda izoblikovala

iz kozmološkega pojmovanja časa: čim bolj je opis postajal »historičen« (t. j. kolikor bolj se je upiral kozmoškemu), tem strožja in stanovitejša je postajala časovna lestvica dejstev, ki jih je bilo treba opisati (Toporov 1979: 457–458). Zgodovinopisje je na svojih začetnih stopnjah podedovalo od kozmologije tudi idejo o začetni referenčni točki v zgodovinskem opisu, sistem zaporedja opisov od preteklosti proti sedanjosti, postavitev avtorja pripovedi v središče (glede na prostor, pa tudi glede na moralo in vrednote). Generativna shema, ki je izhajala iz ritma Kozmične igre, je bila torej prenesena na področje, ki je bilo dotlej pojmovano kot statično, brezoblično in nepregledno (N. d.: 461–462).

Ljudsko izročilo je ohranilo spomin na zgodovinske prelomnice, seveda le v omejenem pojmovnem in čustvenem obsegu. A tudi tedaj, ko se ni sklicevalo na velike in konkretne zgodovinske dogodke, je pričevalo o nekem preteklem družbenem redu, o družbeni strukturi, gospodarstvu in načinu življenja. Romunski zgodovinar Lucian Boia je poudaril, da mit ni enak običajni laži, niti v primeru, ko ni resničen, saj je »bolj resničen kot resničnost«. Po njegovem mnenju mitološke predstave »oživljajo zgodovino. Zgodovino zato lahko razumemo kot poskus opredmetenja mita, saj predstavlja dejansko primerjavo med idealnimi človeškimi projekcijami in predmetno nepremičnostjo« (Boia 2000: 15). Do podobnih sklepov je prišel tudi zgodovinar religij Ugo Bianchi, ki je zapisal, da se v mitih na določen način zrcalijo ideološke in eksistencialne izkušnje posamičnih družb. V mitoloških pripovedih je zajeta srž Človeka, človeškosti in kulture, zato ima pogostokrat svoj globlji pomen tudi tisto, kar se v mitih zdi čudežno, naključno ali samovoljno (Bianchi 1964: 95–96).

Tako tudi pravljичni čas ni nujno povsem fantazijski. V pravljicah lahko nastopajo konkretne zgodovinske osebe (npr. kralj Trajan, Aleksander Veliki, Salomon, kralj David, na Slovenskem Matija Korvin – kralj Matjaž). Posebno vprašanje je seveda, ali je to posledica aktualizacije starejših bajeslovnih junakov. Ker se pravljica giblje v svojih krajevnih in časovnih okvirih med resničnostjo in neresničnostjo, zna biti tudi zelo natančna: od enega do drugega dogodka npr. mine sedem mesecev ali dva tedna, cilj je oddaljen en dan potovanja ipd. (Röhricht 1956: 160).

V pravljici je vsaj do neke mere uporabljen postopek tipiziranja snovi, ki so ga poznali tudi sestavljalci hagiografij (svetniških življenjepisov) ali slikarji ikon: ti so se po M. Bahtinu

»izogibali presežnosti, ki omejuje in pretirano konkretizira, taka transgredientnost namreč vedno zmanjšuje avtoriteto upodobljenega. Tu je treba izključiti vse tipične poteze določene epohe, določene nacionalnosti (v ikonah, na primer, nacionalno tipičnost Kristusa), določenega socialnega položaja, določene starostne dobe, vse konkretne življenjske oblike, detajle in podrobnosti življenja, točno opredelitev časa in prostora dogajanja, torej vse, kar poudarja *opredeljenost v bitju* osebnosti (tako tipično kot značajsko in celo biografsko konkretnost) in zmanjšuje njeno avtoriteto (žitje svetnika kakor da prav od začetka poteka v večnosti).« (Bahtin 1999: 204).

Po isti logiki se tudi pravljice izmikajo podrobnejši geografski in časovni opredelitvi. Krajevno-časovna nedoločенost prikaže vsebino pravljice kot nekaj splošno veljavnega. Pravljичni junak »nima doma« (v smislu, da ni navezan nanj in da pravljica ničesar ne pove o njegovem rojstnem kraju). Prizorišča pravljic so neoprijemljiva in ležijo na tako različnih mestih, kot »južno od Sonca, zahodno od Meseca, zahodno od vseh vetrov, zahodno od Babilonskega stolpa ipd. V teh imaginarnih pokrajinah stojijo Vzhodna palača svetá, stekleni ali diamantni grad, stekleni, zlati ali marmorni hribi, stekleno

mesto, zlati stolp na koncu sveta» (Beit 1952: 35). Za pravljice so značilne prav neuničljive kamnite, kristalne ali kovinske kulise, ki lahko večno kljubujejo času. Prostorske razdalje so v pravljici tudi edini način, kako prikazati to, kar je duševno drugačno. Tako mora pravljичni junak potovati na konec sveta, da pride do zaželene princese, medtem ko kmet iz povedke najde uboge duše, ki čakajo na odrešenje, kar v domači vasi. Pravljica se torej nagiba k temu, da bi med tostranstvom in onstranstvom vzpostavila krajevno (in ne duševno) razdaljo (Lüthi 1960: 11).

Medtem ko sta mit in junaški ep ustvarila osebni čustveni odnos človeka do božanskega panteona in bogove značajsko diferencirala, se pravljичni liki gibljejo v okolju, ki je sicer tudi čustveno obarvano, a na povsem drug način: so kot senčne lutke na platnenem zaslonu in plavajo v brezračnem prostoru. Smisel za tragično, ki ga najdemo v junaškem epu in tudi v mitu, v pravljici povsem manjka: ta se vedno konča srečno in vsi glavni junaki »živijo še danes, če niso umrli«. Pravljичnemu svetu ne vladajo (več) bogovi, vendar kljub temu v metafizičnem smislu ni »prazen«, le s to razliko, da se v pravljici človeško bitje ne zrcali le v numinoznem svetu, temveč prav tako tudi samo v sebi.

Poleg zamenjevanja mitičnih junakov z navadnimi ljudmi in slabitve vere v resničnost mitičnih »dogodkov« opazimo v pravljicah tudi izgubo obrednosti in desakralizacijo, izgubljanje etnografske konkretnosti, nadomeščanje mitičnega časa s pravljичno nedoločenim, ponehavanje etiološkosti, prenos pozornosti s kolektivnih usod na individualne in s kozmičnih na socialne, kar je določalo celo vrsto novih sižejev in narekovalo posamične strukturne omejitve (Meletinski 1983: 268). Medtem ko je mogoče mite vertikalno povezovati v sklope, pa se književne zgodbe lahko povezujejo v daljše ali krajše nize le horizontalno. Pravljice so strukturno bližje mitu, ker niso komponirane linearno in ker vsebujejo ciklična ponavljanja z variacijami (Solar 1998: 183, 196–197). Zaradi pomembnih razlik v strukturi in funkciji, izvedbi in recepciji je Max Lüthi označil pravljico za *končno pesniško obliko*, pri kateri je najbolj presenetljivo, da jo lahko (po svoje) razumejo tako odrasli kot tudi otroci. To je pojasnil s argumentom, da je pravljica nastala v »otročtvu« človeštva (Vries 1954: 170–171), česar pa ne smemo razumeti v evolucionističnem smislu razvoja vseh človeških družb iz neke »otroške faze«, temveč skladneje s Freudovo ugotovitvijo, da tudi v človekovi zreli dobi ostane otroštvo svojevrstna »upravljalna moč«, ki se je težko otresemo, če je to sploh mogoče (prim. Solar 1998: 79). Nekateri avtorji so skušali pokazati analogije med mitičnim in otroškim jezikom (Lotman in Uspenski 1979). Mita, tako kot pravljice, pa tudi ne ovirajo jezikovne meje, t. j. problemi prevedljivosti, kar spet po svoje kaže, da so temelji mita nekje v »globinski strukturi« jezika (Solar 1998: 146).

Da je v mitičnem in v pravljичnem kontekstu odnos do prihodnosti resnično »prazen in brezkrven«, kažejo tudi eshatološke prerokbe, ki zagotavljajo, da bo konec vsega obstoječega neizogiben. Zato tisti »delček prihodnosti, ki loči sedanost od dokončnega konca, nima nobene vrednosti, je brez pomena in nezanimiv; je nepotrebno nadaljevanje sedanosti, ki bo trajalo nedoločljivo dolgo« (Bahtin 1982: 274). A to še ni vse: v takšnih primerih pogostokrat nastopi časovni obrat (»zgodovinska inverzija«, po Bahtinu), ki

•prikazuje kot že minulo tisto, kar se bo ali kar se mora zares zgoditi šele v prihodnosti ... Da bi idealu pridali stvarnost, si ga zamišljajo že uresničenega v »naravnem stanju« nekoč v (davni) Zlati dobi ali udejanjenega v sedanosti, kje za devetimi gorami in desetimi dolinami, onstran morij, če že ne na zemlji, pa pod zemljo, in če ne pod zemljo, potem v nebesih. Prej so pripravljani nadzidavati stvarnost (sedanost) gor in dol po navpičnici, kakor pa stopati naprej po vodoravnici

časa. In četudi so navpične nadzidave razglašene za onstranske ideale, za večne in nečasovne – je to nečasovno in večno zamišljeno kot istočasno z danim trenutkom, s sedanostjo, se pravi kot sodobno, kot tisto, kar že je, to pa je boljše kot prihodnost, ki je še ni in ki je še nikdar ni bilo. Zgodovinski obrat v pravem pomenu besede ima z vidika stvarnosti raje preteklost kot prihodnost, saj ima preteklost večjo težo, je bolj telesna. Za navpične onstranske nadzidave pa sta namesto takšne preteklosti bolj cenjeni nečasnost in večnost kot že obstoječi in nekako sodobni.» (Bahtin 1982: 273–274)

Zanimivo je, da je takšna »nadzidana stvarnost« tudi izrazno dokazljiva z grafi linearnih in nelinearnih funkcij, kjer nastajajo premiki, izkrivljanja in ukrivljanja vedno le po vertikali. (Rižinašvili 1975)

Formula za linearno enačbo je torej lahko tudi formula motiva ali cele pravljice. Ta pa se izkrivi v nelinearno funkcijo tedaj, ko »pravljčni notranja resničnost ... pride v stik z vsakdanjo stvarnostjo in z naključnim naslovnikom« in ko se pokaže, ali je odnos pripovedovalca in naslovnika do povedanega pozitiven ali negativen (Žele 1994: 179). Med pojmom strukture imaginarnega in formalnimi procesi logike in matematike dejansko obstaja neka povezava. Imaginarno je tako dokazljivo v formalnih okvirih geometrije, vendar mu ta geometrija služi le kot okvir (podobno kot retorika in sintaksa), ne pa kot operativna struktura in ne kot vitalen, dinamičen in učinkovit model (Durand 1991: 303–304). Koristna pa je v tem smislu, da »posamezne sheme lahko nazorno prikažejo variiranje istih motivov, njihovo povezovanje na različne načine v najrazličnejše kombinacije« (Žele 1994: 179).

G. Durand je zapisal, da so se verjetno dramtizacija časa in ciklični procesi temporalne imaginacije izoblikovali šele potem, ko je bila izpeljana prostorska delitev med središčem in obrobjem. Sferičnost prostora okoli nekega svetega središča, s čimer je to središče zaživelo »polno zaokroženost«, ima v kulturah različnih ljudstev nešteto izpeljav (Durand 1991: 218; glej tudi Šmitek 1999). Tudi sveti prostor ima – tako kot sveti čas – moč neskončnega pomnoževanja in ponavljanja. Zgodovina religij po pravici vztraja na tej lahkotnosti množitve svetih »središč«, na absolutni vsenavzočnosti svetega, pa tudi na univerzalni ideji o ponavljanju tistega, kar je posvetilo določen prostor (Durand 1991: 218–219).

V mitu in pravljici so časovno-prostorske dimenzije (od)merjene od izhodiščnega dogodka: nastanka stvarstva. Ker številni miti o rojstvu svetá (vključno s slovenskimi različicami) pripovedujejo o tem, da je bila Zemlja sprva le drobec snovi v prostranstvu (motiv »kozmičnega jajca«, »peščene zrna« ipd.), je jasno, da je časovno-prostorski kontinuum izhajal iz ene same jasno določene točke, ki je predstavljala zarodek in središče sveta. Skozi to točko teče povezovalna os med nebom, zemljo in podzemljem, ki je v mitih in pravljicah prikazana kot nedosegljivo visok gorski vrh z bivališčem bogov in kot njen nasprotni pol – podzemno bivališče mrtvih, ali kot kozmično drevo, ki ima korenine globoko pod zemeljskim površjem, krošnjo pa v najvišjih nebesnih sferah. Okoli te točke in osi sta organizirana čas in prostor v obliki bolj ali manj cikličnih periferij (t. i. pravljčni / mitični *topos*). Časovna logika tega središča, ki ga je M. Eliade imenoval *axis mundi*, M. Bahtin pa *navpični svet*, pozna

»popolno istočasnost vsega« (ali pa »soobstajanje vsega v večnosti«). Vse, kar ločuje čas na zemlji, je združeno v čisti istočasnosti soobstajanja v večnosti ... Šele v čisti istočasnosti, ali pa v nečasnosti, kar je isto, se lahko pokaže resnični pomen tistega, kar je bilo, kar je in kar bo, zakaj tisto, kar je ločevalo – čas – je brez prave realnosti in opomenjajoče moči.» (Bahtin 1982: 282)

Zamisel o središču stvarstva, kjer sovpadeta trenutek in večnost, so poznale različne stare kulture. V mazdaizmu so takšen večni čas imenovali »čas brez obale in brez izvira«, poleg njega pa so poznali še omejeni čas ali »čas dolgega trajanja«, *eon* (Corbin 1983: 3). V klasičnem grškem obdobju se je dvojnost še jasneje diferencirala tako, da razlikujemo:

– *Mitični čas*, ki izvira iz arhaične tradicije in se vrača v trenutek nastanka stvarstva. Ljudje vseh časov in kultur so vedno znova obujali ta kozmogonski čas v svojih religioznih obredih in mu s tem na svoj način dajali ciklični značaj. Cikličnost mitološkega časa se kaže tudi stilistično, v ponavljanju refrenov, fraz in drugih delov besedila, k čemur se bomo vrnili še nekoliko pozneje (Krolick 1987: 76–78).

– *Kozmično-astronomski čas*, ki je ciklični, a racionalen, ponazorjen z gibanji nebesnih teles.

– *Metafizični čas*, ki je prav tako ciklični, a ni več opredeljen z naravnimi cikli. Delimo ga na kozmično-metafizični čas (čas dolgih obdobij – *eonov*) in na duševno-metafizični čas (čas v onstranskem potovanju duše) (Uršič 1994: 206–211). Po poznoantičnih filozofskih špekulacijah pitagorejcev, stoikov in platonistov se v vsakem *eonu* ponovijo v istem zaporedju vsi dogodki iz prejšnjega ciklusa. Takšno pojmovanje časa (ko je čas izraz reda v naravi) imenuje H. C. Puech »hierarhizirana vizija stvarstva« (Puech 1958: 41–43). Vizije neskončnih in ponavljajočih se ciklusov so bile lahko sredstvo osvoboditve, saj je bilo v takšnih razsežnostih človeško življenje in okolje videti negotovo in nepomembno (Eliade 1958: 181). Seveda pa so lahko podžigale tudi fatalizem (Puech 1958: 45).

Spoznanje o cikličnem ponavljanju časovnih obdobij je ljudsko pripovedništvo ubesedilo tako, da je v daljnih deželah dan, ko je »pri nas« noč, in da je »tam« poletje, ko je »tu« še zima (slovenski primer: Kelemina 1930: 98–99). V skrajnem primeru je to vodilo k predstavi, da so daljni svetovi nekakšni »narobe svetovi«. Tudi svet mrtvih je obrnjena podoba našega sveta, celó tako, da so po predstavah starih Egipčanov pokojniki hodili po nočnem nebu (ko je bil pri njih dan) z glavami navzdol in z nogami navzgor (Durand 1991: 194–195).

Koledarsko leto in njegove razdelke so si v antičnih kulturah predstavljali v človeški podobi – kot zakonski par, brate in sestre, otroke ipd. (Wünsche 1896: 425–456). Po tem vzoru so bili posebljeni letni časi ali meseci v rezijanski povedki o Godovčičacih (AaTh 480; Matičetov 1973: 309–320), slovenski ljudski prazniki pa so imeli antropomorfnó podobo popotnikov ali potujočih odsluženih vojakov (vajenih stražarske službe in s tem varovanja reda in časa), ki se v naših krajih ustavijo za en dan in se natanko čez leto dni spet vrnejo (Matičetov 1985: 29; Šmitek 1998: 110). Verjetno je s tem povezana skupna slovanska beseda za čas, **vermē* (iz indoevropske osnove **uert-men*, »vrtenje, obračanje, vračanje«), ki pomeni tudi »vozno pot« Sonca, planetov in vesolja (Jakobson 1985: 8).

Praslovanska beseda **časъ* (iz indoevropskega **keso* ali **ke(i)*) pomeni bodisi hitro hojo, tek ali gibanje, pa tudi del časa, trenutek, uro (iz korena **kes*) (Snoj 1997: 66–67). Latinska beseda *annus* (leto) je sorodna besedi *annulus* (prstan), kar potrjuje, da je bila tedanja prostorska projekcija časa krožna. Zelo stara je tudi pojmovna zveza med tekom časa in konjem, ki se pojavlja že v staroindijski mitologiji. V *Atharva vedi* (19.53) je čas predstavljen kot drveči konj: sedem koles njegovega voza so vsa bivanja, os pa neumrljivost (Iveković 1981: 99–100; 1989: 155). Zato je zanimiva ugotovitev M. Krojepej, da so tudi v slovenskem izročilu

»vsi štirje letni mejniki: zimski in poletni solsticij, ter začetek pomladi in jeseni ... zaznamovani z likom konja. Božič oz. rojstvo mladega boga, žrebička oznanja sv. Štefan, ki je v ljudskem izročilu in šegah privzel vlogo zaščitnika konj. Pust, ki mu

konjska maska ni tuja, napoveduje prihod pomladi, ko končno pomladni sv. Jurij, junak na beli kobili, premaga grozečega zmaja in izžene zimo iz dežele. Poletni kres oznanja Kresnik, ki je že od rojstva zaznamovan s konjskimi kopiti ... In končno, ko se poletje prevesi v jesen Jarnik, Jurij s pušo, ustrelji belega konja, kozla ali gamsa, Zlatoroga, toda le zato, da se ta lahko – kot mlado sonce, žrebiček – o božiču ponovno rodi.» (Kropej 1998: 98–99)

Antropomorfno razumevanje svetá je po G. Lukácsu prvotni vezni člen med magijo in (ustno) književnostjo, pa tudi glasbo, plesom in gledališčem (Lukács 1980: 145 sl.). V prid tej tezi naštejmo nekaj nam najbližjih etnografskih primerov: da so bili učlovečeni letni prazniki nekakšni varuhi časa, dokazujeta med drugim mitološka lika Torke in Petke, ki jima zunaj slovenskega ozemlja najdemo hrvaške, avstrijske, madžarske in romunske vzporednice (Pócs 1989: 26). Obe kaznjeta kršilce časovnih mejá, zlasti tiste, ki ne spoštujejo delopusta, in posebno ženske, ki predejo pozno v noč. To vlogo so pozneje prevzeli krščanski svetniki; tako npr. sveti Vincenc kaznuje kmete, ki gredo pripravljat drva na njegov praznik (Kelemina 1930: 142). Na slovensko-avstrijskem in južnonemškem območju so sorodni liki Perchta (koroška Pehtra), na srednje- in severnonemškem Holle / Holda in v Švici Strägele. Zanimivo je, da se sorodno demonsko bitje pojavlja celo pri Tadžikih in ob torkih nadzoruje predilsko delo (Bleichsteiner 1953: 58–75). Pehtra je pri Slovencih v Rožu skrbela za to, da se je delo zaključilo pred kvatrnim petkom. Ponekod na Slovenskem so namesto nje poznali Kvaternika, Kvaterno babo ali Kvaternico, ki je kaznoval(a) tiste predice, ki so delale v prepovedanem času. Mož, ki je na kvatni petek ponoči peljal gnoj na njivo, naj bi za kazen pristal s tovorom vred na Luni (Kühlar 1911: 150 (št. 59)). Po drugi strani pa je Pehtra (tudi na Slovenskem) nagrajevala ljudi z rodovitnostjo in obiljem, če so bila kmečka dela pravočasno in skrbno opravljena.

V delovnih prepovedih srednjeevropskega območja je imel poseben položaj četrtek, ki je bil ostanek predkrščanskega praznovanja in je bil poleg krščanske nedelje v veljavi še vsaj do 9. stoletja. Odmev te tradicije se je, kot kaže, ohranil vse do nedavnega v ustnem izročilu koroških Slovencev (Kelemina 1930: 152–153 (št. 101)). Sreda ali petek sta bila postna dneva in s tem tudi neprimerna za določena opravila. Vsa takšna dela so se morala končati na predvečer praznika. Pri južnih Slovanih je Srijeda nadzorovala prenehanje del pred posvečenim četrtnikom. Srbi so poleg nje poznali še Petko / Petkovicu, Suboto, Nedeljko, tako kot Slovenci sveto Soboto in sveto Nedeljo (Rumpf 1976: 226 sl., Kretzenbacher 1982, 106–130). Nedelja je bila dan Kristusovega vstajenja in leta 321 razglašena za rimski državni praznik. Kršitev nedelje, »svetega« sobotnega večera in posta je navedena med grehi že v spovedi Brižinskih spomenikov: *Ker nisem spoštoval nedelje, niti svetega večera, niti mojega posta ...*(1. 8–9). Naša najpomembnejša likovna ponazoritev te ideje je freska Sveta Nedelja na pročelju cerkve v Crngrobu iz druge polovice 15. stoletja (Stele 1944; Cevc 1951).

Ponekod na Avstrijskem Pehtra / Perchta nosi v rokah srp, ki je žetveno, a tudi morilsko orodje, in ponazarja setev / žetev in življenje / smrt, z obliko pa tudi lunin krajec in mesečeve mene. Na nemškem govornem ozemlju Perchta suče nit človeške usode in nadzira prejo in druga ženska dela. Med Slovenci isto počnejo Pehtra ali rojenice in sojenice. Ne skrbijo pa toliko za *produktivnost* dela kot za *spoštovanje naravnega in družbenega reda*. Red v hiši je le zrcalna podoba ciklične ureditve, ki vlada v življenju in naravi, ... v katerem smrt ne more obstajati brez življenja in ne življenje brez smrti (Herzog 1966: 122, 126). Orodja in izdelki predenja in tkanja so simboli časovnega toka. Zato ni nenavadno, da sta vreteno in preslica atribut lunarnih

Velikih boginj. Krožno in ritmično gibanje preslice ali kolovrata ponazarja cikličnost časa, rezultat pa je nit, človekova usoda in simbol kontinuitete (Durand 1991: 276–277).

Če se bralcu te ugotovitve zdijo preveč hipotetične, jih lahko takoj utemeljimo s slovenskimi primeri: bajno bitje Časa iz Rezije je posvarilo žensko, ki je predla, pletla ali šivala dolgo v noč, z besedami: »Beži spat, ker tvoj je dan in moja noč!« Zanimivo je, da ponekod v Reziji namesto Časa nastopa v enakih okoliščinah Huda ura, kar je prav tako časovna označba (Matičeto 1977(1975): 221–226). Druga rezijanska zgodba pripoveduje o ženski, ki ni pravočasno odgnala živine v dolino. Na planini jo je med prejo volne najprej opozoril neznan glas, nato pa je zapadel tako debel sneg, da so jo sinovi komaj uspeli rešiti (Dapit in Kropelj 1999: 10 (št. 3)). Neki materi, ki je predla na miklavževu, naj bi se zato utopilo dete (Pajek 1884: 104). Predenje ob praznikih je bilo po neugodnih posledicah primerljivo z mletjem zrnja v mlinu: *Če se (na) pustni dan melje, rado nad tisto hišo grmi, če se pa prede, kače krog hiše lazijo* (n. d.: 196). Če bi kdo na dan svete Marjete vozil ali prekladal seno, bi mu v skedenj treščila strela (n. d.: 95). Strele, toče ali kakšne druge nesreče se je morala bati tudi mlada mati, če je prekmalu po porodu skušala prestopiti hišni prag (n. d.: 208).

Pojmovanje cikličnosti v makrokozmičnem smislu je moralo biti povezano tudi z mislijo o preroditvi človeka (mikrokozmosa). Smrt posameznika je pomenila vrnitev k Večnemu izviru (absolutnemu duhu, bogu ipd.) in s tem nadaljnje posmrtno življenje. V cikličnem času se življenja ne porajajo na novo, temveč se le obnavljajo (Dux 1992: 228). Nekateri folklorni drobcji dokazujejo, da je bila ideja o reinkarnaciji znana tudi našim slovenskim prednikom. Preroditev v novo človeško obliko pa je bila lahko tudi posredna. V študiji o sežganem in prerojenem človeku je M. Matičeto navedel dve varianti pravljice o »Treh oranžah« iz Bele krajine in Prekmurja (AaTh 408). V obeh primerih se deklice po smrti spremenijo v ribe, iz te v naslednjem življenju v drevo in potem, ko drevo posekajo, nazaj v človeško podobo (Matičeto 1961: 85). Razširjene so tudi pripovedi o človeku, ki se po smrti spremenijo v drevo; iz lesa tega drevesa napravijo inštrument, ki zazveni z glasom pokojnika. Vstajenje junaka se lahko pokaže še tako, da iz telesa mrtvega Ozirisa požene žito, iz Atisovega vijolice in iz Adonisovega vrtnice (glej tudi podobne primere v besedilih slovenskih ljudskih pesmi). Na ciklično koncepcijo časa in večno regeneracijo življenja naposled kažejo še mitološki liki človeških bitij z nadnaravnimi sposobnostmi, ki so bili rojeni v »srajčici« (kakor bi imeli dve koži; npr. slovenski in hrvaški vedomci in kr(e)sniki) ter pravljčni motivi »dvojne kože« (kače levitve in nasprotja med kačo in ptico ali kačo / zmajem in volkom / volkodlakom) (Vaz da Silva 2000: 19–20).

Takšno ciklično sosledje je bilo nepovratno (ireverzibilno), saj so tudi Slovenci (tako kakor pravzaprav vse etnične skupine) poznali vrsto magičnih postopkov, ki so branili umrlim, da bi se vračali nazaj na »ta svet«. Krščanstvo je prav na tem področju napravilo odločilno cezuro in uveljavilo idejo raja, pekla in vic, kjer naj bi človeške duše čakale na končno božjo sodbo. Cikličnega prerojevanja torej krščanstvo ne priznava. V brižinskih spomenikih je zapisano: ... *da mi je, ko sem na tem svetu bil, iti na oni svet, pa spet vstati na sodni dan* (1. 8–9).

S cikličnim prerojevanjem je soglašalo tudi slovensko in širše evropsko ljudsko (in po izviru predkrščansko) prepričanje, da novorojenčki prihajajo na naš svet pri vodnjakih, tolmunih in močvirjih, torej prav tam, kjer duše umrlih zapuščajo tostranstvo. Zgovorno simboliko so imeli tudi praksa pokopavanja umrlih v skrčenem položaju zarodka in nekateri postopki ljudske medicine, ki so ponazarjali »novo rojstvo« obolelega s prehodom skozi odprtino ali razpoko v skali, drevesu ipd. Kozmični in etični red (sanskritsko: *rita*) je bil ponazorjen in ponovljen v obredjih (latinsko: *ritus*).

Iniciacijski obredi so pogostokrat obsegali več zaporednih stopenj in (tako kot mitraistični ritual) sledili agrarno-lunarni shemi: žrtvovanje, smrt, grob, vstajenje (Durand 1991: 265). Želja po prevladi nad časom je po Durandu tudi osnovni smisel žrtvovanja: žrtvena zamenjava omogoča »trgovanje« preteklosti za bodočnost. Zato številni miti povezujejo žrtvovanje s prerokovanjem. Z žrtvenim obredom človek pridobi »pravico« nad usodo, s tem pa dobi moč, da se usodi upre in spremeni vesoljni red v korist človeštva. Obredi iniciacije in žrtvovanja se po neki logiki povezujejo tudi z orgiastičnimi kultmi, saj ti obnavljajo mitični čas kaosa ali potopa, s tem pa tudi začetka sveta ali njegove prenovitve (n. d.: 268–269).

Po M. Eliadeju je prav ideja o neskončnem cikličnem ponavljanju istih situacij pripeljala do izoblikovanja arhetipov (Eliade 1992: 124). Ciklična in arhetipska struktura pa sta značilni tudi za mit in pravljico. Mit in čas, arhetip in cikličnost so medsebojno povezani. Mit ustvarja čas in mu daje »vsebino in obliko«. Čas je bil določen s prvotnim začetkom, ne zunanjim, temveč arhetipskim (Leeuw 1958: 333). Zapisano je bilo, da vloga mita ni toliko v tem, da pripoveduje, temveč v tem, da ponavlja in s tem ustvarja občutje »velikega časa« (Durand 1991: 305). Pravljica dograjuje podobo časa sledeč isti logiki: vse, kar je bilo res pomembno, se je že zgodilo, zato je mogoče le še nenehno bolj ali manj monotono ponavljanje. Pravljичni motivi so tipizirani in številčno omejeni: G. van der Leeuw je menil, da »tisti, ki pozna dvajset (motivno različnih) pravljic, pozna vse« (Leeuw 1950: 287). V. J. Propp je celo skušal dokazati, da vse pravljice izvirajo iz enega samega osnovnega motiva: junakove zmage nad zmajem. Glede na vsebinsko kompozicijo pa je razdelil »čarobne pravljice« na osem zaporednih sklopov: zaplet, skrivnostni gozd, velika hiša, čarobni darovi, prehod, ob ognjeni reki, za hribi in dolinami, nevesta. Vsak od teh osnovnih tematskih sklopov seveda vsebuje še celo vrsto pravljичnih motivov, vendar ti izčrpajo skoraj ves pravljичni inventar in se prej ali slej začnejo ponavljati (Prop 1990). K temu dodajmo še, da v pravljici ni individualizacije nastopajočih oseb, temveč le čisti (stereo)tipi: kralj, princesa, vojak, mlinar ... in še med temi ni nobene prave družbene razmejitev, niti po statusu in ne po poklicu. Zato sta si kraljeva hči in vrtnarček lahko enaka, kraljevič pa se lahko poroči s Pepelko (Vries 1954: 170). V ostrem nasprotju so si le predstavniki dobrega in zla. Posamični motivi ali vsebinski sklopi pravljice so s tem postali čisto formalni elementi. M. Bloch je povezal takšen razvojen čas in takšne razosebljene posameznike z mehaniko semantičnega sistema formalizirane obredne komunikacije (Bloch 1977: 287). Če bi želeli natančneje grafično ponazoriti sestavljeno celoto pravljice, bi jo lahko primerjali z arabesko. Njena dinamika je v tem, da se vzorec ponavlja kot neskončen, večni in se lahko nenehno dograjuje. Isto seveda velja tudi za druge repetitivne obrazce v (ustni) književnosti, pa tudi pogostokrat za obredno prakso, glasbo in ples, ki jo spremljata, vendar pravljico družijo z arabesko še to, da je vse vidno le v obrisu, nič pa ni prepuščeno naključju. Vsak delček ima svoj določeni prostor, kar daje celoti svojevrstno harmonijo.

Razlikovanje med kronotopi se pojavi šele, ko »človek med sebe in reč, med sebe in celoto dogajanja vrine diaforo kot zavestno zarezo, ki ga kot opazovalca, kot pasivnega motritelja postavlja v neko drugo dimenzijo« (Ošljaj 1998: 83). Drugače povedano: dokler človeška zavest ne spozna (ali ne prizna) diahronega časa, tudi ne more artikulirati linearnega prostora. Ko pa je to preseženo, je mogoča tudi »hiperbolizacija časa« (Bakhtin 1981: 154). To pomeni, da je »normalni« tok časa podaljšan ali skrajšan. Tako kakor v mitu si tudi v pravljici dogodki, ki jih ločijo dolga časovna obdobja, lahko sledijo neposredno drug za drugim.

«Elastičnost» časa pa se kaže še drugače. V različnih delih Evrope je znana ljudska pripoved o človeku, ki je bil tako očaran nad pesmijo rajske ptice, da je pozabil na čas. Najstarejša verzija je izpričana v pridigah pariškega škofa Mauricea de Sullyja, umrlega leta 1190, in je našla močan odmev v delih poznejših srednjeveških avtorjev (Tubach 1969: 64 (št. 780); 263 (št. 3378); o slovanskih variantah sta pisala Ilešič (1915: 161–176) in Strohal (1917: 239–272, 1918: 64–124)). Je bila to le izpeljava iz Biblije: »Zakaj v tvojih očeh je tisoč let kakor včerajšnji dan, ki je minil, kakor nočna straža« (Ps. 90(89).4) ali: »Pred Gospodom je en dan kakor tisoč let in tisoč let kakor en dan« (2 Pt 3.8)? Da je omenjeni motiv verjetno mnogo starejši in univerzalnejši, kaže sorodna evropska pravljica »o prijateljih v življenju in smrti« (AaTh 470). Pripoveduje o človeku, ki ga pokojni prijatelj ali naključni znanec popelje v podzemski svet mrtvih. Tam se na prijetni gostiji zadrži le bežno. V svoje zemeljsko okolje se vrne po opominu, da je za to že skrajni čas, in po prihodu domov ugotovi, da je vmes minilo že sto ali tristo let (Petschel 1971: 111–167). Nekatere južnoslovanske variante je objavila in komentirala Maja Bošković - Stulli (1999a: 144–147). Paralelo najdemo še v indijski zgodbi o princu Raiwatu, ki je odšel v Brahmova nebesa, da bi ga povprašal za neki nasvet. Ko je vstopil v božjo sprejemnico, so nebeški pevci pravkar peli. Počakal je do konca pesmi, nato pa mu je Brahma pojasnil, da je vmes potekel čas dvajsetih človeških generacij (Grambo 1973: 98).

V nasprotju s tem je po evropskem srednjeveškem ljudskem verovanju grešnikom v vicah čas pokore tekkel mnogo počasneje kot ljudem na našem svetu: tako naj bi bil npr. en sam dan v vicah enakovreden celemu letu našega življenja. Da bi se čas grešnikovega kesanja skrajšal, so sorodniki umrlega prispevali za molitve, miloščino in maše, posamičnim trpečim dušam pa je lahko poklonil odpuščanje tudi papež (Le Goff 1993: 105–107). Takšne evropske vizije potovanja v onstranstvo so sledile izročilom antike, judovsko-krščanske apokaliptike in »poganskim« rustikalnim predstavam, torej mešanici med takratno samostansko učenostjo in ljudskim izročilom ali med pisnim in ustnim, elitnim in pritlehnim, razumnim in kaotičnim (n. d.: 117–125). Tudi indijska tradicija je soglašala s takšnim pojmovanjem zagrobnega časa, povezanim z idejo preorojevanja:

Tistim, ki umrejo do 25. leta starosti, so (v onstranstvu) dani dnevi in noči kot svet, ki jim pripada. Starejšim, do 40. leta, je poklonjenega pol meseca; tistim do 60. leta več mesecev; do 80. leta obdobje cele sezone in tistim, ki živijo do sto let, pripada celo leto. Tisti pa, ki živijo sto in več let, pridejo v svetu pokojnikov do nesmrtnosti. (*Śatapatha brahmana* 10.2.6.8; cit. po Levi 1966: 94; Hulin 1989: 320–321)

Časovno trajanje je torej odvisno od opazovalca: za »notranjega« opazovalca lahko dogodek traja le trenutek, za »zunanjega« pa stoletja – ali pa narobe. Mitološki in/ali pravljичni čas je tu analogen sanjskemu času, pa tudi času, ki ga človek lahko skusi med meditacijo, v fantazijah ali sanjarjenjih, pod vplivom narkotičnih substanc, v hipnozi, v senzorni izolaciji, ali v ekstatičnem ali patološkem stanju. Nekateri pacienti, ki so jih zdravniki uspeli obuditi iz klinične smrti, se spominjajo intenzivne svetlobe in občutja skrajne vznesečnosti, v kateri tudi čas poteka drugače od običajnega ali pa se sploh »ustavi« (Moody: 1983). Ko naša zavest preseže »vsakdanji« nivo eksistence, ne veljajo več običajna pravila časa in prostora. Tedaj se spremeni kvaliteta naših zaznav in s tem tudi način mišljenja in čutenja (Heinze 1993: 169–178). Dogodki so sami po sebi brezčasni, saj se vedno zgodijo »zdaj«. Čas dojemamo le, ko primerjamo spomine iz preteklosti s pričakovanji v prihodnosti. Torej lahko trdimo, da tedaj, ko je pozornost človeka usmerjena v »nečasovni« proces, tudi ni zaznave poteka časa (Tart 1969: 341–342). Če so zakonitosti naše percepcije res takšne, tudi bolj razumemo ekstatična »potovanja« sibirskih šamanov skozi različna območja stvarstva, bodisi v »zgornji« ali v »spodnji« svet, pri čemer šaman

izgubi »normalni« občutek za čas in prostor: svojo pot doživlja tako, kakor da leti po zraku prek morij in gorá. Topografije šamanskih »potovanj« so v izročilih različnih ljudstev bolj ali manj ustaljene in so našle svoje mesto tudi v mitih in pravljičah (Christiansen 1959: 64, 66, 70). Tudi sanjajoči človek je bil tesno povezan s svetom onstranstva: po grško-rimskih razlagah (nekako do 2. stoletja) z duhovi in bogovi, po krščanski starozavezni tradiciji pa z Bogom, ki mu je neposredno ali prek angelov in demonov pošiljal bolj ali manj razumljive in uresničljive sanje. Te so v zgodnjem krščanstvu lahko pomenile pot k Bogu, spodbudo za spreobrnitev ali še kakšno drugačno napoved bodočnosti (npr. mučeništvo). O tem je nastala obsežna književnost, ki pa se nam žal povečini ni ohranila (Le Goff 1993: 263–267). Zato je včasih težko opredeliti, ali je bila napoved »prihodnosti« navzoča že v samih vizijah, kar se je verjetno tudi dogajalo, ali je bila le plod poznejših interpretacij.

Potovanje prek mejá človeškega časa in prostora se po ljudskih razlagah maščuje celó srečnim povratnikom tako, da izčrpani, bolni ali prehitro ostareli kmalu umrejo. Mitološki prostor in čas sta podobna kolažu: prekinjena na mejah, a sestavljena. Tako lahko objekt, premeščen iz enega kraja v drugega, zgubi zvezo s svojim predhodnim stanjem (Lotman in Uspenski 1979: 368). Beli konj z Vršaca je iskalca zakladov, ki sta vdrla v njegovo gorsko kraljestvo, zagrnil v mego, tako da sta tavela med stenami in prepadi in komaj našla pot do doma (Kelemina 1930: 127–128 (št. 76)). Enako se zgodi ljudem, ki jih »vzamejo k sebi« pokojniki, vedomci, Čatež, Orko, čarovnice in podobna demonska bitja. Eno številnih takšnih pripovedi je nedavno zapisal tudi B. Brumen v slovenski Istri: nevidni *rs* se je pritihotapil k človeku, ga odnesel stran, potem pa ga pustil v neznanem kraju nepoškodovanega, a povsem oslabelega (Brumen 2000: 118). Preskok v času se tako kaže tudi kot prostorska diskontinuiteta. Balkanski Slovani so verjeli, da zli duhovi lahko ponoči prestrežejo človeka na poti domov in ga pustijo na strmi skali, na drevesu, nad reko, torej tam, kjer je njegovo življenje ogroženo (Radenković 1996: 64).

Kakor kaže, deformacije v časovnem toku nastajajo le ob stiku zemeljskega z božjim ali demonskim onstranstvom, s »središčem časa«, saj je svet sicer harmonično usklajen. Zaradi občutja človekove povezanosti s celoto svetá so v mitih in pravljičah pogosti opisi časovne sinhronosti. Sinhronost je po C. G. Jungu koincidenca objektivnih dogodkov ali subjektivnih psihičnih stanj v času in prostoru, ki pomeni več kot zgolj naključje. Predstavlja znanje, povezano z instinktom, intuicijo, sposobnostjo jasnovidnosti in prerokovanj, ekstrazenzorno percepcijo, torej ne s stopnjo razuma ali zavesti, pač pa predvsem s področjem nezavednega. Jung je dokazoval, da v teh primerih ni mogoče govoriti o načelu vzročnosti, pa tudi ne o postopku opazovanja v običajnem pomenu besede, pač pa o »arhetipu čudežnega ali magičnega učinka«, ki izvira iz najbolj temeljne plasti človeške duševnosti (Progoff 1973: 103–108). Pravo bogastvo primerov časovne sinhronosti lahko odkrijemo v pravljičah: čarobno zrcalce pokaže to, kar se v istem hipu dogaja na drugem koncu svetá, prerezano jabolko ali kaplja krvi naznanjajo, da je pravljčni junak nekje v daljavi pravkar v hudi nevarnosti ipd.

Zanimiv je tudi odnos pripovedovalca pravljice do teksta. Očitno je, da je gledišče pravljčarja postavljeno v drugačen časovno-prostorski okvir, in prav ta okvir je v pravljici odsoten. Čas pripovedovalca je bil v tradicionalnih družbah pretežno vezan na naravni krog menjajočih se dnevnih in letnih časov. Po Bahtinu je takšen »folklorni« čas generativen (v njem je poudarjen pridelek, naraščaj, zorenje, žetev ...), zato je usmerjen v prihodnost, v prizadevanje k napredovanju. Ta težnja je jasno prepoznavna, ni pa radikalna, saj je pravljčni čas ujet v že omenjeno ciklično formo (Bakhtin 1981: 207).

Pomembna so tudi opažanja nekaterih etnologov, da je bilo na mnogih krajih sveta pripovedovanje pravljič vezano le na določene letne čase (npr. na čas žetve) ali na določene (večerne) ure, kršilce pa je čakalo maščevanje iz onstranstva. Tudi to kaže, da je bila pravljica povezana z mitom in da je imela določene religiozno-magične funkcije (Vries 1954: 169–170; Prop 1990: 544).

Za našo razpravo pa je najpomembnejše, da se odrešitev duše in/ali duha vselej dogaja v zmeraj navzoči večnosti (Uršič 1994: 117). Kozmogonsko središče stvarstva je hkrati tudi začetek časa in s tem Čas sam. Ta povezanost je lahko tudi razčlenjena, tako kot v tradiciji hermetizma: *Bog ustvari večnost, večnost svet, svet čas in čas nastajanje* (*Corpus Hermeticum* 11.2; prim. Lipovec Čebtron 1999: 478). V nekaterih religijah in mitologijah je večni Čas postal božanstvo ali božanski stvarnik (npr. Cronus, Zurvan, Kala ...) in uničevalec:

*Če delovati nehal bi,
svetovi bi podrli se,
povzročil samo zmedo bi,
uničil bi vse te ljudi.* (Bhagavadgita 3.24)

Zato se tudi Krišna predstavi Ardžunu z besedami:

*Stvaritev vseh začetek sem,
sreda in konec, Ardžuna,
sem tudi neminljivi čas,
kot Stvarnik zrem na vse strani.* (Bhagavadgita 10.32–33)

Vrnitev k temu »neminljivemu času« je bila srž vsega človeškega religioznega delovanja in razmišljanja. Vzoren vernik se po smrti poisti s substancno brezčasovne večnosti (*Bhagavadgita* 8.8). V takšnem primeru ni več smrti in ne prerojevanja (n. d., 8.16, 8.21). Po Chandogya upanišad (3.11.1–3) razsvetljenemu modrecu Sonce (simbol časa) obstane na zenitu in se ne premika več. Tudi zgodnjebudistični priročniki so pojasnjevali, da je naše običajno dožemanje sedanosti, preteklosti in prihodnosti obarvano z nevednostjo (*Milindapanha / Vprašanja kralja Milinde* 2.26). Dokler živimo v nevednosti (t. j., dokler ne spoznamo vzročne povezanosti), se po budistični doktrini nenehno ciklično prerojevamo, takšna nestalnost (*anicca*) pa je značilna tudi za vse druge procese v naravi (glej npr. Šmitek 1991: 159–162). V preteklosti je bilo resnično le preteklo bivanje (torej bivanje v takratni sočasnosti, op. Z. Š.), v prihodnosti bo resnično le prihodnje bivanje, v sedanosti pa je resnično le sedanje bivanje (*Digha nikaya* 9). Vztrajanje v večni sedanosti, ko ni več ne preteklosti in ne prihodnosti, je bilo ideal različnih budističnih izročil, npr. zen budizma, kjer pa je jasno povedano, da se ta nova »sedanjost« razlikuje od naše profane vsakdanosti, saj je povezana s kozmičnim središčem stvarstva. »Zaustavitev časa ali vrnitev k njegovemu izviru sta bila v vseh teh primerih kreativno dejanje in ne ujetost v neko brezizhodno življenjsko situacijo (prim. Adam 1990: 136).

Pravljica pa je mimo teh izkustvenih pristopov spet ubrala svojo lastno pot: človek lahko doseže onstranstvo (drugačen prostor in čas), če ima ob sebi magični predmet, ki simbolizira »drugo stran«. Najpomembnejši pravljlični objekti, ki imajo konotacijo »svetega«, so, po Evi Pócs, hiša, ognjišče, cerkev in križišče poti, kar vse predstavlja »sveto središče«. Takšen simbolični center je mogoče ustvariti tudi s tem, da nekdo zariše okoli določene

točke krog ali kako drugače ogradi prostor. Hiša kot mikrokozmos je model makrokozmosa in ima lahko zemeljski ali onstranski pomen; lahko je npr. model »našega sveta« v nasprotju z obdajajočim »tujim svetom« ali onstranstvom. V prvem primeru je »sveti center« tudi središče stvarstva in se je v njem mogoče srečati z onstranstvom. Človek lahko doseže to središče s simboličnim ali šamanističnim potovanjem (če je središče na stičišču »našega« in »tujega«) ali prek iniciacije (zlasti v primeru, če je mikrokozmos podoba makrokozmosa). Doseg svetega središča je hkrati tudi ustvarjenje »svetega časa«. Eva Pócs razločuje »sveti čas« od »intervalov časa«, ki nastopajo v primerih potovanj iz našega sveta v onstranstvo. »Sveti čas« ukine ali zaustavi posvetni čas in ponovno vzpostavi mitični čas. Vpeljanec postane v tem »svetem času« gospodar svetá: lahko vidi vse, kar se dogaja na svetu, tudi duše pokojnikov in skrite zaklade; lahko prerokuje prihodnost ... (Pócs 1983: 177–206; Hastrup 1981: 63–78).

Zanimivo je, da je bila tudi za afriško-traditionalno mišljenje zapisana ugotovitev, da je le »dvodimenzionalno«, sestavljeno iz »dolge preteklosti«, minevajoče sedanjosti in skoraj nikakršne prihodnosti. Kolektivni čas je za plemenskega Afričana še vedno usmerjen bolj v preteklost kakor pa v prihodnost. Bodočnost, ki jo pričakuje v obliki že poznanih naravnih sezonskih ciklov, je zožena na tisto, kar bi lahko imenovali »neizogibna ali potencialna prihodnost«. Takšen sklep potrjuje tudi besednjak nekaterih afriških jezikov, ki ne pozna oblik prihodnjika (Mbiti 1969: 17–18). Čas naj bi v teh primerih pomenil niz konkretnih doživljenih ali doživljanjih dogodkov. Le v majhni meri pa upošteva prihodnost, saj se ne giblje linearno, marveč ciklično, sledeč vsakoletnim obrednim potrebam. Ciklična »pričakovana prihodnost« ni mehanično ponavljanje dogodkov, pač pa je vsak začetek novega ciklusa identičen s prapočelom. Vsak nov cikel je tako obnovev mitičnega nastanka in trajanja stvarstva. Iz nekaterih zunajevropskih mitologij (npr. severnoameriških Indijancev) bi lahko sklepali, da je za nekatera ljudstva vsak letni krog pomenil ponovno stvarjenje sveta in s tem tudi časa (Dux 1992: 223–224). V takšnem časovnem ciklu niso bili pomembni *intervali* med posamičnimi dogodki, pač pa vsebinska (kontekstualna) in družbena povezanost. Dojemanje časa, ki si za merilo jemlje družbeno strukturo (npr. čas rojstva, poroke, smrti, število generacij ...) pa je že po svoji naravi spet zazrto v preteklost (Parratt 1977: 118–120). Z življenjskimi mejniki in sorodstvenimi odnosi je povezan tudi dobršen del časovnih opredelitev v slovenskem ustnem slovstvu, vendar je zanimivo, da to »niso (samo) zgodovinske povedke, ampak (so) prej bajčne narave, saj govorijo o videnjih, 'spominih', prikaznih ipd.« (Stanonik 2000: 223).

Ena od vzorčnih raziskav o percepciji časa v Afriki je bila izpeljana med alžirskimi Kabili. Pokazalo se je, da kabilski kmet živi po ritmu obrednega koledarja, ki zaobjame ves mitološki sistem. Ta mitološko-obredni sistem je bil po vsem sodeč zgrajen okoli nasprotij med nekaterimi komplementarnimi principi, kot so: setev in žetev, pomlad in jesen, poletje in zima, deževna doba in sušno obdobje, dan in noč, sončni vzhod in zahod, nasprotni strani neba itn. Uklonitev naravi in solidarnost z njo sta pri Kabilih razlog svojevrstne ravnodušnosti do prihodnosti, saj si časa nihče ne prizadeva upravljati, izkoriščati ali »prihraniti« (Bourdieu 1990: 219–221). Doživljanje časa je nepovezano, kot niz heterogenih »otočkov« različno dolgega trajanja. Pričakovana (potencialna) bodočnost je razumljena kot prava sedanjost, s katero je organsko povezana. Kljub vsemu pa je treba razlikovati med bodočim in prihajajočim časom ter med mogočim in potencialnim (n. d.: 225–226).

S tem pa še niso do konca izčrpane vse kulturne variacije doživljanja časa. Na Baliju je npr. dojemanje časa odvisno od razporeditve praznikov. V skladu s tem se dnevi

delijo na »polne« in »prazne« (Geertz 1975: 394). Takšno razlikovanje je bilo najbrž univerzalno, saj je tudi v slovanskih kulturah beseda *praznik* pomenila dan, ki je bil prazen, a ne le zato, ker je bilo tedaj prepovedano opravljati vsakdanja dela (Snoj 1997: 485), temveč tudi zato, ker so prazniki predstavljali nekakšno vrzel v poteku vsakodnevnega zemeljskega (cikličnega) časa in prestop v večni sakralni čas (Tolstaja 1995: 37). Tudi za islamskega teologa čas ni kontinuirano »trajanje«, temveč konstelacija (»galaksija«) trenutkov (Massignon 1958: 108). E. Leach je bil mnenja, da se je poleg linearnega in cikličnega časa ponekod uveljavilo pojmovanje časa kot serije *oscilacij* med polarnimi nasprotji (npr. noč – dan, poletje – zima ipd.). Leach je skušal hipotezo podpreti z grškim mitom o Cronusu, kralju titanov. Opozoril pa je še na *tretji* element, ki je mobilni in oscilira med obema poloma. Za ljudi, ki so razmišljali na tak način, naj bi bil torej »začetek« nastal s stvarjenjem nasprotij. Intervali potemtakem niso le označbe na lestvici časa, pač pa ponavljajoče se opozicije. Te ugotovitve do neke mere podpira tudi dejstvo, da so se v slovenskem besedišču »ohranile sledi, ki kažejo predvsem dve temeljni (sezonski) obdobji: toplo obdobje, ki je vključevalo poletje in tudi (pozno) pomlad, in hladno obdobje, ki je vključevalo zimo in tudi (pozno) jesen« (Šivic - Dular 2000: 64).

»Diskontinuiteta ponavljajočih se kontrastov« v naravi, človeku in družbi je po Leachu verjetno najbolj prvinski način dojemanja časa. Tako npr. potek leta zaznamujejo občasni prazniki in slovesnosti, ki predstavljajo premik iz normalnega / profanega načina bivanja v izjemnega / svetega in narobe (Leach 1972: 113–115). Podobno je ugotovil tudi E. E. Evans-Pritchard, da Nueri pri časovnem določanju dogodkov le redko rabijo imena mesecev, temveč se sklicujejo na pomembne *letne aktivnosti* (Evans-Pritchard 1940: 100). Antropolog R. Barnes pa je med pripadniki vzhodno-indonezijskega ljudstva Kédang ugotovil, da imajo holistično vizijo časa, ki je »ciklična« (ne v geometričnem, pač pa v repetitivnem smislu) in jasno orientiran (ireverzibilen). Zato je izrazil dvom o ustreznosti Leachovega modela »cikcakastega časa« (Gell 1996: 33). Leach si je močno prizadeval razmejiti takšen »preskakujoči čas« od »cikličnega časa«, medtem ko je A. Gell dokazoval, da sta obe obliki logično povezani, bodisi v geometričnem ali v metaforičnem smislu (n. d.: 34). Vprašanje je tudi, ali je izraz »ciklični čas« sploh ustrezno poimenovanje za ponavljajoče se dogajanje, ki se v percepciji domačinov kaže kot linearno-progresivno (n. d.: 36).

Vso to zmešnjavo je skušal razrešiti M. Bloch, ki se je uprl tezi kulturnih relativistov, da so koncepti časa tesno povezani z modeli družbene organizacije in da se zato v različnih družbah razlikujejo (Bloch 1977: 282). Namesto tega je ponudil razlago, da imajo vsa ljudstva in vse kulture občutek za profani, »racionalni«, linearni čas, kar se kaže tudi v semantiki in sintaksi njihovih jezikov, pa tudi v naši sposobnosti, da se s temi kulturami nekako sporazumevamo (n. d.: 283). Kadar in kolikor obstajajo še drugačna pojmovanja časa, so po Blochu vezana le na obredno prakso (n. d.: 285). Tako obstaja premo sorazmerje med stopnjo družbene razslojenosti posamičnih etničnih skupin, med izpopolnjenostjo njihove obredne komunikacije in med njihovo sposobnostjo ohranjanja »preteklosti v sedanjosti«. Ves ta sistem pa naj bi služil le mistificiranju dejanskega svetá in prikrivanju izkoriščanja v hierarhično urejenih družbah. Tako Balijci v svojih obrednih stikih živijo v brezčasovni sedanjosti, t. j. v fenomenološki predstavitvi časa, kjer sta sedanjost in preteklost tako tesno povezani, da je sedanjost le manifestacija preteklosti. Drugo skrajnost predstavljajo nekateri afriški lovci in nabiralci, ki v svojih pogovorih povsem izključujejo pojem preteklosti (in prihodnosti) in kažejo enak odnos do vsega, kar je odmaknjeno od sedanjosti tudi v minimalni obredni praksi (Bloch 1977: 288; Dux 1992:

185–186). Blochova delitev na »brezčasovno« in temporalno dojetanje časa je bila med drugim potrjena tudi na primeru pastirskega ljudstva Himba v Namibiji. Brezčasnost je pri njih povezana s svetom prednikov, prehodni čas pa z individualnim človeškim življenjem in smrtjo (Crandall 1998: 102). »Preteklost v sedanjosti« pa je mogoče dokazati še povsod tam, kjer so miti in legende sestavljali vsakdanjo življenjsko realnost. Pri tem je pomembno, da se v takšnem sistemu preteklost »prilagaja« sedanjosti: tako npr. tihomorski otočani še danes »ustvarjajo« svojo mitološko in legendarno preteklost, ki lahko služi kot močan politični simbol (Telban 1999: 93).

Miti torej nastajajo tudi v današnjem času in lahko vključujejo sestavine znanosti, književnosti in politike, seveda pa le tedaj in toliko, kolikor celota še vedno velja za absolutno resnico (Solar 1998: 155). Po drugi strani je kode mitičnih zgodb mogoče uporabiti v sodobni množični kulturi, v politične, ekonomske in druge namene, prav zato, ker so tako učinkoviti, ker segajo v najglobljo zavest človeka in ker se širijo ustno (kot nekdanji »pravi« miti) in slikovno prek radija in televizije, delno tudi prek stripa (glej npr. Šmitek 1977: 17–19). Sekvence slik, ki jih uporablja današnji strip in ki pripovedujejo neko zgodbo, so bile v nekaterih kulturah tipične posredovalke mitoloških in religioznih vsebin (Šmitek 2000: 135–150). V teh primerih seveda ne moremo govoriti o nastajanju novih mitov, pač pa le o oponašanju mitološke govorice.

Nekaterim Blochovim sklepom pa je oporekal M. F. C. Bourdillon. Po njegovem mnenju so nekoliko preveč »marksistični« in posplošeni, saj družbena struktura in obredje lahko prispevata tudi k nadzorovanju (pretirane) neenakosti in ne le k njenemu razraščanju. V zvezi s predstavami o času pa je vprašal, ali je linearno pojmovanje časa res tako univerzalno, kakor je menil Bloch, in ali so drugačna dojetanja časa res povezana le z obredi in samo zaradi tega različna od kulture do kulture (Bourdillon 1978: 592). V nasprotju z Blochom je zagovarjal stališče, da so različni koncepti časa lahko tudi znamenja ustvarjalnosti, ne pa (le) bežanja iz realnosti (n. d.: 594).

Olje je prilizal na ogenj še A. Gell, ki je pokazal, da so »ciklične« koncepcije časa med seboj lahko izrazito različne in da je zato tudi Blochova delitev med obrednim / cikličnim in vsakdanjim / linearnim časom še premalo prefinjena (Gell 1996: 92).

Literatura:

- Adam, Barbara, 1990, *Time and Social Theory*. Philadelphia.
- Bahtin, Mihail M., 1982, 'Oblike časa in kronotopa v romanu'. V: *Teorija romana: Izbrane razprave*. Ljubljana.
- 1999, *Eстетika in humanistične vede*. M. Juvan in A. Skaza, ur. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Bakhtin, M. M., 1981, *The Dialogic Imagination*. M. Holquist, ur. University of Texas Press Slavic Series, No. 1. Austin.
- Beit, Hedwig von, 1952, *Symbolik des Märchens*. Bern.
- Bhagavadgita, 1990, *Bhagavadgita: Gospodova pesem*. Prev. V. Pacheiner - Klander. 2. pred. in dop. izd. Zbirka Misel stare Indije. Ljubljana.
- Bianchi, Ugo, 1964, *Probleme der Religionsgeschichte*. Göttingen.
- Bleichsteiner, Robert, 1952, 'Perchtengestalten in Mittelasien'. *Archiv für Völkerkunde* 8: 58–75.
- Bloch, Maurice, 1977, 'The Past and the Present in the Present'. *Man* (N. S.) 12: 278–292.

- Boia, Lucian, 2000, 'Tudi racionalizem je le mit'. (Intervju Viljem Gogala in Maria Barnoiu), *Delo*, 22. 6. 2000: 15.
- Bošković - Stulli, Maja, 1999, *O usmenoj tradiciji i o životu*. Zagreb.
- 1999 a, 'Priča o ocu mladem od sina ili o neusklađenu vremenu'. *Republika* 5 - 6: 141-148.
- Bourdieu, Pierre, 'Time Perspectives of the Kabyle'. V: *The Sociology of Time*. J. Hassard, ur. Basingstoke, Hampshire in London.
- Bourdillon, M. F. C., 1978, 'Knowing the World Or Hiding it: A Response to Maurice Bloch'. *Man* 31: 591-599.
- Brižinski spomeniki, 1992, *Brižinski spomeniki: Znanstvenokritična izdaja*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede.
- Brumen, Borut, 2000, Sv. Peter in njegovi časi: Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi sv. Peter. Ljubljana.
- Cevc, Emilijan, 1951, 'Etnografski problemi ob freski «Sv. Nedelje» v Crngrobu'. *Slovenski etnograf* 3-4: 180-183.
- Christiansen, Reidar Th., 1959, 'Ecstasy and Arctic Religion'. *Studia septentrionalia* 4.
- Corbin, Henry, 1983, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London.
- Crandall, D. P., 1998, 'The Role of Time in Himba Valuations of Cattle'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 101-114.
- Dapit, Roberto in Monika Kropelj, 1999, Visoko v gorah, globoko v vodah: Velikani, vile in povodni možje. Radovljica.
- Durand, Gilbert, 1991, Antropološke strukture imaginarnog: Uvod u opću arhetipologiju. Prev. J. Milinković in M. Cvitan. Zagreb.
- Dux, Günter, 1992, *Die Zeit in der Geschichte: Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*. Taschenbuch Wissenschaft 1025. Frankfurt am Main.
- Eliade, Mircea, 1958, 'Time and Eternity in Indian Thought'. V: *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*. London.
- 1959, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York in London.
- 1992, *Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju*. Prev. I. Bratož. Zbirka Hieron. Ljubljana.
- Evans-Pritchard, E. E., 1940, *The Nuer*. London.
- Geertz, Clifford, 1975, 'Person, Time and Conduct in Bali'. V: *The Interpretation of Cultures*. London.
- Gell, Alfred, 1996, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. 2 izd. Oxford in Washington D. C.
- Grambo, Ronald, 1973, 'Cosmogonic Concepts in Norwegian Folktales'. *Fabula* 14: 91-101.
- Hastrup, Kirsten, 1981, 'Cosmology and Society in Medieval Iceland'. *Ethnologia Scandinavica* 11: 63-78.
- Heinze, Ruth-Inge, 1993, 'Shamanic States of Consciousness: Access to Different Realities'. V: *Shamans and Cultures*. M. Hoppál in K. D. Howard, ur. Budapest in Los Angeles.
- Herzog, Edgar, 1966, *Psyche and Death: Archaic Myths and Modern Dreams in Analytical Psychology*. Hodder and Stoughton.
- Hulin, Michel, 1989, *Skriveno lice vremena*. Prev. K. Čurović. Zagreb.
- Ilešič, Fran, 1915, 'Rajska ptica'. *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 20: 161-176.
- Iveković, Rada, 1981, *Počeci indijske misli*. R. Iveković, ur. Beograd.

- 1989, Indija - fragmenti osamdesetih: Filozofija i srodne discipline. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Jakobson, Roman, 1985, 'Linguistic Evidence in Comparative Mythology'. V: *Selected Writings*, Vol. 7., S. Rudy ur., Berlin, New York in Amsterdam.
- Kelemina, Jakob, 1930, Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva. Celje.
- Kretzenbacher, Leopold, 1982, Sveta Nedelja - Santa Domenica - Die hl. Frau Sonntag. Südslawische Bild- und Wortüberlieferungen zur Allegorie - Personifikation der Sonntagsheiligung mit Arbeitstaba. Georg R. Schroubek/München zum 60. Geburtstag, v: *Die Welt der Slawen* 27 (N. F. 6), München.
- Krolick, Sanford, 1987, *Recollective Resolve: A Phenomenological Understanding of Time and Myth*. Mercer University Press.
- Kropej, Monika, 1998, 'Konj kot kozmološko bitje v slovenskem mitopoetičnem izročilu'. *Traditiones* 27: 97-110.
- Kühlar, Števan, 1911, 'Narodno blago vogrskij Sloväncof'. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 8: 47-76.
- Leach, Edmund R., 1972, 'Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time'. V: *Reader in Comparative Religion*. W. A. Lessa in E. Z. Vogt, ur. 3. izd. New York, Evanston, San Francisco in London.
- Leeuw, Gerardus van der, 1950, 'Die Bedeutung der Mythen'. V: *Festschrift Alfred Bertholet*. Tübingen.
- 1958, 'Primordial Time and Final Time'. V: *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*. London.
- Le Goff, Jacques, 1993, *Srednjovjekovni imaginarij*. Zagreb.
- Levi, Sylvain, 1966, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmana*. 2. izd. Paris.
- Lipovec Čebren, Uršula, 1999, 'Globoko zgoraj - v znamenju hermetizma'. *Sodobnost* 18: 471-484.
- Lotman, Jurij M., in Boris A. Uspenski, 1979, 'Mit, ime, kultura'. V: *Treći program: Radio Beograd* 3(42): 361-382.
- Lüthi, Max, 1960, *Das europäische Volksmärchen: Form und Wesen*. Zweite Aufl. DALP Taschenbücher, Bd. 351. Bern in München.
- Lukács, György (derd Lukač), 1980, *Osobenost estetskog*. Izbor in predgovor K. Prohić, prev. O. Kostrešević. Beograd.
- Massignon, Louis, 1958, 'Time in Islamic Thought'. V: *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks*. London.
- Matičev, Milko, 1961, *Sežgani in prerajeni človek*. Razred za filološke in literarne vede, Dela 15; Inštitut za slovensko narodopisje, zv. 4. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- 1973, 'Godovčičaci: Zur Deutung slowenischer Varianten vom Typ AT 480'. V: *Dona Ethnologica*. München, str. 309-320.
- 1977, 'Čas, un essere mitico della Val Resia'. *Ethnologia Slavica* 7(1975): 221-226.
- 1985, 'O bajnih bitjih Slovencev s prstavkom o Kurentu'. *Traditiones* 14: 23-32.
- Mbiti, John S., 1969, *African Religions and Philosophy*. London.
- Meletinski, E. M., [1983], *Poetika mita*. Beograd.
- Moody, Raymond, 1983, *Življenje po življenju*. Prev. M. Saje. Zagreb.
- Ošljaj, Borut, 1998, 'Mit, sinhronost, odgovornost'. *Anthropos* 30(4-6): 79-90.
- Pajek, Josip, 1884, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*. V Ljubljani: Matica slovenska.
- Parratt, John, 1977, 'Time in traditional African thought'. *Religion* 7.

- Petschel, Günter, 1971, 'Freunde in Leben und Tod'. *Fabula* 12: 111–167.
- Pócs, Eva, 1983, 'Tér és idő a néphitben (Time and Space in Folk Beliefs)'. *Ethnographia* (Budapest) 44(2): 177–206.
- 1989, Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe. FF Communications No. 243. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Profantová, Nada in Martin Profant, 2000, Encyklopedie slovanských bohů a mýtů. Praha.
- Progoff, Ira, 1973, Jung, Synchronicity, and Human Destiny: Noncausal Dimensions of Human Experience. New York.
- Prop (Propp), Vladimir J., 1990, *Historijski korijeni bajke*. Prev. V. Flaker. Biblioteka Raskršća. Sarajevo.
- Puech, Henri-Charles, 1958, 'Gnosis and Time'. V: Man and Time: Papers from the Eranos Yearbooks. London.
- Radenković, Ljubinko, 1996, 'Mitološka bića vezana za godišnje praznike'. *Etnokulturološki zbornik*, knj. 2, Svrlijig, 61-65.
- Rižinašvili, Ušangi I., 1975, Estetičeskaja informacija: Opyt primenenija idej semiotiki i teorii informacii k analizu nekotoryh problem estetiki. Tbilisi.
- Röhrich, Lutz, 1956, Märchen und Wirklichkeit. Wiesbaden.
- Rumpf, Marianne, 1976, 'Spinnstube Frauen, Kinderschreckgestalten und Frau Perchta'. *Fabula* 17(3-4): 215-242.
- Snoj, Marko, 1997, Slovenski etimološki slovar. Ljubljana.
- Solar, Milivoj, 1985, Eseji o fragmentima. Beograd.
- 1998, Edipova braća i sinovi: Predavanja o mitu, mitskoj svijesti i mitskom jeziku. Zagreb.
- Stanonik, Marija, 2000, 'Kategorija časa v slovenski slovstveni folklori'. V: 36. seminar slovenskega jezika, literature in kulture: Zbornik predavanj. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, str. 191–224.
- Stele, France, 1944, 'Ikonografski kompleks slike »Svete Nedelje« v Crngrobu'. V: *Razprave filozofsko-filološko-historičnega razreda Slovenske akademije znanosti in umetnosti v Ljubljani* 2. Ljubljana: SAZU, str. 401–434 (sl. 27–41).
- Strohal, Rudolf, 1917, 1918, 'Prilike iz stare hrvatske glagolske knjige'. *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 21: 239–272; 23: 64–124.
- Šivic - Dular, Alenka, 2000, 'Letni časi po slovensko'. V: 36. seminar slovenskega jezika, literature in kulture: Zbornik predavanj. Ljubljana: Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, str. 63–84.
- Šmitek, Zmago, 1977, 'Mitologija industrijske družbe'. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17(2): 17–19.
- 1991, 'Drugačen pogled na zgodovino: Intervju s XIV. dalajlamo'. *Nova revija* 105–106: 159–162.
- 1998, Kristalna gora: Mitološko izročilo Slovencev. Ljubljana.
- 1999, 'Antropološke interpretacije kozmogramov (na primeru indo-tibetanskih mandal)'. V: *Raziskovanje kulturne ustvarjalnosti na Slovenskem (Šumijev zbornik)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, str. 95–106.
- 2000, 'Akulturacija in percepcija: vloga in pomen slikovnih predlog v Baragovi misijonski metodi'. V: *Kolesar s Filozofske: Zbornik v počastitev 90 letnice prof. dr. Vilka Novaka*. Županičeva knjižnica 4. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, str. 135–150.
- Tart, Charles T., ur., 1969, *Altered States of Consciousness*. New York etc.

Telban, Borut, 1999, 'Time, Death and Cosmos'. V: *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School, Vol. 3.*, Z. Šmitek in R. Muršič ur., Ljubljana.

Tolstaja, Svetlana, 1995, 'Mythologie et axiologie du Temps dans le culture populaire slave'. V: *La revue russe*, Institut d'études slaves 8: 27–42.

Toporov, Vladimir N., 1979, 'Kosmološki izvori prvih istorijskih opisa'. V: *Treći program: Radio Beograd* 3(42): 429–475.

Tubach, Frederic C., 1969, *Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales*. FF Communications, No. 204. Helsinki: Akademia Scientiarum Fennica.

Uršič, Marko, 1994, *Gnostični eseji*. Ljubljana.

Vaz da Silva, Francisco, 2000, 'Extraordinary Children, Werewolves and Witches in Portuguese Folk-Tradition'. (Tipkopis za zbornik mednarodnega simpozija *Demons, Spirits, Witches*, 25 str.)

Vprašanja kralja Milinde, 1990, *Vprašanja kralja Milinde: O Buddhovem nauku*. Prev. P. Pečenko. Zbirka Misel stare Indije. Ljubljana.

Vries, Jan de, 1954, *Betrachtungen zum Märchen*. FF Communications, Vol. 150. Helsinki.

Wünsche, August, 1896, 'Das Rätsel vom Jahr und seinen Zeitabschnitten in der Weltliteratur'. *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte* N. F. 9: 425–456.

Žele, Andreja, 'Poskus strukturalne obravnave slovenske prozne folklore, s poudarkom na pravljici'. *Traditiones* 23: 177–186.

Summary

Mythological and Fairy-Tale Time

Mythological time and fairy-tale time are two notions of temporality which on one hand may be quite similar, but which in principle are very different from the profane, linear, historical time. Since one of the myth's characteristics is a cyclical, reversible temporal structure, time and again it returns to the beginning of creation, and yet tries to encompass the whole present from there as well. As the "final poetic form" (Lüthi), fairy-tale reaches even further in that it tries to minimize definitions of time and place. Its contents thus remain constantly "valid" and current. A fairy-tale can be renewed or repeated at any time, and due to its internal structure events in it may be multiplied ad infinitum.

One of the expressions of temporal cyclicity in myths and fairy-tales, for instance, is the calendar year and its seasons, which in many cultures were anthropomorphized; Slovene folk heritage abounds in them as well (Torka, Petka, Peltra, Kvaternica, Sveta sobota, Sveta nedelja, etc.). The same notion is contained in man's cycles of rebirth on the level of microcosmos (comp. Matičetov, the heritage on the burned and reborn man) and in initiation and sacrifice rites. Since everything that had been important (=cosmogonic, mythological) has already passed, the only thing possible is repetition. In such circumstances archetypes were created (Eliade). In myths and fairy-tales, time may pass in a very unusual manner, especially when connected in any manner to the "sacred center", or the afterworld. In such instances time may pass very quickly or very slowly ("hyperbolizing of time", Bahtin), synchronic events may occur in different places (Jung), and temporal sequences may be inversed (thus the "Golden Era" was usually transferred from the future to the past).