

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

ZALIKA PRISLAN

**HOJA PO ŽERJAVICI
KOT RITUALNI FENOMEN**

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2008

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

ZALIKA PRISLAN

Mentor: doc. dr. ALEŠ ČRNIČ

**HOJA PO ŽERJAVICI
KOT RITUALNI FENOMEN**

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA 2008



IZJAVA O AVTORSTVU

diplomskega dela

Spodaj podpisani/-a JALKA PRIŠLAN, z vpisno številko 210-13828,
rojen/-a 25.04.1977 v kraju Slovenj Gradec, sem avtor/-ica diplomskega dela z naslovom:
HOJA PO ŽERJAVICI KOT RITUALNI FENOMEN

S svojim podpisom zagotavljam, da:

- je predloženo diplomsko delo izključno rezultat mojega lastnega raziskovalnega dela;
- sem poskrbel/-a, da so dela in mnenja drugih avtorjev oz. avtoric, ki jih uporabljam v predloženem delu, navedena oz. citirana v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem poskrbel/-a, da so vsa dela in mnenja drugih avtorjev oz. avtoric navedena v seznamu virov, ki je sestavni element predloženega dela in je zapisan v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem pridobil/-a vsa dovoljenja za uporabo avtorskih del, ki so v celoti prenesena v predloženo delo in sem to tudi jasno zapisal/-a v predloženem delu;
- se zavedam, da je plagijatorstvo – predstavljanje tujih del, bodisi v obliki citata bodisi v obliki skoraj dobesednega parafraziranja bodisi v grafični obliki, s katerim so tuje misli oz. ideje predstavljene kot moje lastne – kaznivo po zakonu (Zakon o avtorstvu in sorodnih pravicah, Uradni list RS št. 21/95), prekršek pa podleže tudi ukrepom Fakultete za družbene vede v skladu z njenimi pravili;
- se zavedam posledic, ki jih dokazano plagijatorstvo lahko predstavlja za predloženo delo in za moj status na Fakulteti za družbene vede;
- je elektronska oblika identična s tiskano obliko diplomskega dela ter soglašam z objavo diplomskega dela v zbirki »Dela FDV«.

V Ljubljani, dne 3. marca 2008

Podpis avtorja/-ice: Jalka Prišlan

HOJA PO ŽERJAVICI KOT RITUALNI FENOMEN

Fenomen hoje ali plesa po žerjavici, je eden najstarejših ritualov in je razširjen po vsem svetu. Ravno njegova obča navzočnost spodbuja misel, da je bila hoja po ognju vedno del človekovega bivanja, kot nekakšen vznikli religiozni impulz. Različne kulture in duhovne tradicije ga uporabljajo za različne namene: v šamanskih kulturah je to ritual zdravljenja, tako posameznika, kot celotne skupnosti, na Baliju je ta, v vlogi zrelostnega preskusa sedemletnih deklic ritual iniciacije, v šinto-budističnih in hindujskih templjih je prisoten ritual duhovne izkušnje in osvobojenosti, pri krščanskih sektah anastenaridih in nestinarih pa izraz vere in pobožnosti. Ritualni fenomen hoje ali plesa po žerjavici je pogojen s spremenjenimi stanji zavesti, ki jih dosežemo z različnimi tehnikami, ki vplivajo na psihične premene in s tem drugačno percepcijo. Skupen vsebinski poudarek novodobnega izvajanja tega rituala, je na osebni rasti človeka, in kvaliteti mišljenja, premagovanju strahu, in odstranjevanju slabih razvad, čiščenju čustvenih blokad, prebujanju notranje zdravilne energije, in premikanju meja svojih sposobnosti, kjer vsakdo spozna moč prepričanj in jasne namere. Vse doslej so fenomen hoje po žerjavici poskušali razložiti na različne načine, vendar nobena teorija ni egzaktno vzdržala, ter podala dokončnega sklepa, zakaj se nekateri ljudje pri hoji čez žerjavico opečejo, in drugi ne.

KLJUČNE BESEDE: ritual, hoja po žerjavici, spremenjena stanja zavesti.

FIREWALKING AS RITUAL PHENOMENON

The phenomenon of firewalking and firedancing is one of the oldest rituals and is spread all over the world. Its omnipresence arouses the thought that firewalking has always been a part of human being as a kind of religious impulse. Different cultures and spiritual traditions used it for different purposes: in the shamanistic culture it is the ritual of healing and purification, so for the individuals as for the whole community, as an initiation ritual it is a kind of maturing test for seven years old girls in Bali, in the shinto-budhistic and hindu temples it is practised as a spiritual experience, and in christian sects of anasthenaria and nesthenaria the expression of faith and piety. The ritual phenomenon of firewalking and firedancing is conditioned by previously altered states of consciousness achieved through different techniques that cause our psychical and perceptual changes. The main stress of new-age performing ritual is on personal growth, the quality of positive thinking, overcoming the fear, eliminating bad habits and emotional blockade, awakening of the self-healing energy and moving the barriers of one's capacities, where everyone can get acquainted with the power of belief and clear intention. Until now there have been several attempts to explain the phenomenon of firewalking and firedancing in many different ways but there is still no satisfying theory that could tell us why exactly some participants in the ritual get burnt and some don't.

KEY WORDS: ritual, firewalking, altered states of consciousness.

KAZALO VSEBINE

1. UVOD	6
2. OPREDELITEV POLJA RITUALA	7
2.1 ZGODOVINSKI PREGLED TEORETSKIH PRISTOPOV	7
2.2 SODOBNE DEFINICIJE RITUALA	10
2.3 TERMINOLOŠKE ZAGATE PRI OPREDELJEVANJU RITUALA, NAVADE IN CEREMONIJE	11
3. KONSTITUTIVNE LASTNOSTI RITUALA	12
3.1 UPRIZARJANOST RITUALA	13
3.2 FORMALNOST, PONOVLJIVOST RITUALA	15
3.3 SIMBOLIZEM RITUALA	16
3.4 FUNKCIONALNOST RITUALA	18
4. STRUKTURA RITUALA	20
4.1 KATEGORIZACIJA RITUALOV	23
5. RITUAL IN SPREMENJENA STANJA ZAVESTI	25
5.1 RELIGIOZNI TRANS in EKSTATIČNI PLES	28
5.2 RITUAL IN ZDRAVLJENJE	29
6. RITUAL HOJE ALI PLESA PO ŽERJAVICI	32
6.1 EKSTATIČNI PLES PO ŽERJAVICI	36
6.1.1 Ljudstvo Kungu	36
6.1.2 Anastenaridi	38
6.2 MEDITATIVNA HOJA PO ŽERJAVICI	41
6.3 AMERIŠKA POSODOBLJENA IN POPULARIZIRANA INAČICA HOJE PO ŽERJAVICI	42
7. PREGLED RAZISKAV IN RAZLIČNIH INTERPRETACIJ	43
7.1 POSKUSI ZNANSTVENIH RAZLAG HOJE PO ŽERJAVICI	43
7.1.1 Hipoteza s pomočjo Leidenfrostovega efekta	44
7.1.2 Hipoteze s pomočjo teorije toplotne energije oziroma prevodnosti	45
7.1.3 Ostale hipoteze	46
7.2 DODATNE IN IZVENZNANSTVENE RAZLAGE HOJE PO ŽERJAVICI	47

8. RITUAL HOJE PO ŽERJAVICI V SLOVENSKEM PROSTORU ...	48
8.1 SLOVENSKE ŠEGE IN OGENJ	48
8.2 ZASTOPANOST RITUALA HOJE PO ŽERJAVICI NA SLOVENSKEM ..	50
8.3 POTEK IN IZVAJANJE RITUALA HOJE PO ŽERJAVICI	52
9. SKLEP	55
10. SEZNAM LITERATURE	56
10.1 SAMOSTOJNE PUBLIKACIJE	56
10.2 ČLANKI	58
10.3 INTERNETNI VIRI	59
11. PRILOGA A	60

1. UVOD

Težnja diplomske naloge je predstaviti fenomen hoje in plesa po žerjavici, skozi različne kulture in načine izvajanja, ki jih sodobna znanost, ne zna teoretično pojasniti. Ker se, kot starodavna praksa iz prazgodovine uporablja, tako v šamanskih kulturah, kot tudi v samostojnih religijah, ter ob postmoderni obliki rituala, me je zanimalo, kaj ga notranje določa, oziroma kako je možno preiti skozi ritual ognja neopečen, kar znanstveno in fizikalno ni pojasnjeno. Zavedati se moramo, da ogenj svojih fizikalnih lastnosti ne menja, da je vroč in žgoč, ravno tako v poteku rituala, torej se v tem primeru verjetno mora menjati naša percepcija in zavest v odnosu do ognja.

Diplomska naloga je razdeljena na dva osrednja dela, in sicer: v prvem poglavju predstavljam široko opredelitev polja rituala, od prvih evolucionističnih začetkov proučevanja, do sodobnih definicij rituala. Po distinktivni opredelitvi med ritualom, navado in ceremonijo, v drugem poglavju sledi oris glavnih konstitutivnih lastnosti rituala, medtem ko v tretjem poglavju posvečam pozornost strukturi rituala in njegovi splošni kategorizaciji. V četrtem poglavju se nanašam na območje spremenjenih stanj zavesti, povzročenih z ritualom.

V drugem delu naloge, v petem poglavju, predstavljam ritualni fenomen hoje ali plesa po žerjavici skozi dve osrednji ritualni praksi, in sicer najprej, kot ekstatični ples po žerjavici pri plemenih Kungu in pri neortodoksnih krščanskih sektah anastenaridih in nestinarih. Druga ritualna različica, pa je meditativna hoja po žerjavici, ki je razširjena predvsem v azijskem svetu in tudi v Ameriki. Šesto poglavje, je namenjeno pregledu različnih raziskav in interpretacij hoje po žerjavici, tako s poskusov »znanstvenih«, kot tudi drugih vidikov, a sam fenomen, kot tak ostaja brez logične pojasnitve. V sedmem poglavju, pa podrobneje predstavljam temo, v okviru slovenskega prostora.

Za to temo, sem se odločila, zaradi večkratnega soudeleženja, pri tem ritualu na slovenskem, po proučevanju razlik, med njegovimi različnimi oblikami in izvajalci, ter njihovem odnosu do tega rituala, predvsem pa me je vodilo iskanje smisla, pomena in funkcije tega početja, ki se ohranja skozi vso zgodovino in seveda vedno vnovič, načenja vprašanje: »Kako je možno hoditi neopečen po žerjavici, ki ima temperaturo med 700 in 950 stopinjami Celzija?«

2. OPREDELITEV POLJA RITUALA

Ritual, je multikulturna univerzalnost, kar pomeni, da ga najdemo v vseh kulturah, ne glede na prostor in čas. Odprtost, za ritual, je v človekovem življenju zakoreninjena, v limbičnem sistemu možganov. Človek, je sam v sebi inherentno ritualno bitje, kot tudi »homo religious«.

Študije biogenetikov in socioloških znanosti, kažejo, da je človeku ritual prirojen. Ritual, ki jih ljudje opravljajo, so tisti, v katere so bili iniciirani, bodisi skozi kulturno, religiozno, ali zgolj individualno komponento. Lahko bi rekli, da je človeška kultura izvorno kultura rituala.

Rituala ne moremo proučevati samostojno, izolirano in izven konteksta. Ritual je kulturni in historični konstrukt, ki ga je moč uporabiti v razlikovanju, med različnimi stili in stopnjami racionalnega, kulturnega in religioznega determinizma. Tako rituali ponujajo dinamični vpogled v raznolike segmente religioznih tradicij in družbene civilizacijske značnice.

Določitev polja rituala ali obreda je predvsem stvar osebne izbire. Tako pravzaprav ne obstaja pravilna ali nepravilna definicija rituala, temveč le priložnost, da ga kot kategorijo, le uporabimo, pri določanju in obenem lažjem razumevanju, sveta okoli sebe (Kertzer 1988: 9). Splošno gledano, je definicij rituala toliko, kolikor je avtorjev.

Ritual lahko gledamo kot metaforo, kot simbol, kot vrsto komunikacije, kot družbeni integralni del ali kot družbeno funkcijo, seveda skozi določen fiktivni in interpretativni okvir.

2.1 ZGODOVINSKI PREGLED TEORETSKIH PRISTOPOV

Proučevanje rituala se je razvilo med evolucionističnimi antropologi, etnologi, sociologi in psihologi v 19.stoletju, ki so proučevali skupen izvor religije in kulture iz mita in rituala.

Antropolog **Edward B. Tylor** je v delu »*Primitive Culture. Researches into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*« (orig. 1871) podal evolucionistično definicijo animizma kot prvotne oblike religije, ki ima svoj izvor v mitologiji. Animizem Tylor pojasnjuje kot vero »nižjih plemen človeštva« v poduhovljenje in personifikacijo vse narave«. Ta vera naj bi bila primitiven poskus razlage doživetij v sanjah in v transu (Bell 1997: 4).

William Robertson Smith je bil prvi med antropologi s konca 19. stoletja, ki je predstavil teorijo izpeljanosti mita iz rituala. Na podlagi teze o primatu rituala pred mitom, po kateri naj bi bil mit v svoji originalni obliki zgolj razlaga pozabljenega pomena rituala, je nastala šola, imenovana šola mit-ritual (Bennett 1996: 41). Za Smitha je bil ritual primarna komponenta religije, ki služi osnovnim družbenim funkcijam ustvarjanja in ohranjanja skupnosti. Trdil je, da je mit izšel iz razlage o tem, kaj se v ritualu dogaja, medtem ko se je originalen pomen pozabil (Bell 1997: 5).

Vendar danes vprašanje, kaj je bilo prej mit ali ritual, ni več toliko pomembno, kot so pomembni dosežki pri današnjih poskusih razumevanja primitivnih religij, kjer nam ritual razlaga mit.

Izrazit predstavnik šole mit-ritual in Smithov učenec je bil **James George Frazer** s svojim monumentalnim delom o arhaični magiji in religiji, »*The Golden Bough*« (orig. 1922). V omenjenem delu je Frazer v bistvu prikazal, kako poljedeljski način življenja vpliva na religiozne, mitološke koncepte, na kulturno prakso, ter organizacijo družbe.

Na začetku se je Frazer približal Tylorjevi teoriji mita, postopoma pa je videl mit kot postranski preostanek ali prežitek ritualne aktivnosti. Zato je za Frazerja – ritual prvoten vir vseh značilnih oblik kulturnega življenja (Bell 1997: 5).

Frazerjevo jasnovidno povezovanje rituala s praktičnimi dejavnostmi pri pridobivanju hrane nam naravnost pove, da religiozno in magično verovanje vedno – tako na primitivnih, kot na višjih ravneh človeškega razvoja – funkcionira kot načelo reda, integracije in organizacije (Malinovski 1995: 169).

Začetnik psihoanalitičnega pristopa, k proučevanju rituala je **Sigmund Freud**, ki je primerjal religiozno stvarnost z obsesivno nevrozo. Nevrozo je opisal, kot individualno religioznost in religijo, kot univerzalno nevrozo, skupna pa jima je potlačena incestna želja. Freud podaja razlago rituala – kot obsesivni mehanizem, ki poskuša pomiriti potlačene in tabuizirane želje s tem, da poskuša rešiti notranje psihične konflikte, ki jih povzročajo te želje (Bell 1997: 13, 14).

Najvplivnejši zgodnje funkcionalistični pogled na ritual je v svojem obširnem delu »*Elementarne oblike religioznega življenja*« (1912), ponudil **Emil Durkheim**, ki je podal definicijo religije kot družbenega fenomena in ji dal družbeno prioriteto, pred psihološko dimenzijo (Bell 1997: 24).

Pri Durkheimu, je torej družba religiozni fenomen, religija pa družben fenomen. Durkheim meni, da so ravno elementarne oblike religioznosti tiste, ki omogočajo družbo. Kolektivno življenje, je tako življenje religioznih verovanj, moralnih pravil, miselnih kategorij in vrednot.

Osnova njegovemu pristopu je delitev na »sveto« in »profano«, delitev, ki je osnova za religijo. Rituale je povezoval z religioznimi verovanji, le-ta so predstave, ki izražajo naravo svetih stvari, medtem ko so rituali, - pravila in vodenje, kako naj se ljudje obnašajo v prisotnosti, do svetih objektov (ibid.)

Funkcija rituala je, da z obnavljanjem in krepljenjem čustev zagotovi ojačitev družbene solidarnosti, s tem pa tudi družbenega reda samega. Ritual je potemtakem vselej v funkciji družbenega reda in nam služi pri razumevanju družbe same.

A.R. Radcliffe-Brown je med britanskimi antropologi razširil Durkheimov sociološki vidik interpretiranja rituala in religije, v več različnih smeri. Radcliffe-Brown zasnuje ahistorični vidik družbene strukture, kot najpomembnejšo determinanto religije. Ne zanimajo ga, izvori religije, temveč družbene funkcije religije, njen prispevek k formuliranju in ohranjanju družbenega reda (Bell 1997: 27). Predmet antropologije postane družba in ne več človek.

Radcliffe-Brown, je zavrnil Durkheimov pogled na ritual, kot izraz kolektivnih predstav religioznih prepričanj. Bil je bližje Smithovemu poudarku prioritete rituala in njegove pomembnosti glede družbene vloge v ohranjanju in vzdrževanju strukture družbe. Trdil je, da je prepričanje posledica rituala, da dejanje determinira prepričanje, vero (ibid.: 28).

Ritali imajo specifično družbeno funkcijo, kadar in v kolikor, je njihov učinek reguliranje, ohranjanje in prenašanje občutij, od katerih je odvisna družbena zgradba, z ene generacije v drugo (Radcliffe-Brown 1994: 170–177).

Bronislaw Malinowski, sodobnik Radcliffe-Browna, je v svojem delu »Znanstvena teorija kulture« poudaril posameznikovo emocionalno stanje, na katero imajo nekateri rituali (magijski ali religijski) praktično funkcijo in sicer: lajšanja bojazljivosti, stiske, strahu, dvoma in žalosti. Rituali, ki na različne načine prispevajo, h kontinuiteti tradicije in ohranjanju družbene strukture, posredno vplivajo na zadovoljevanje univerzalnih človeških potreb (Malinowski 1995: 90).

2.2 SODOBNE DEFINICIJE RITUALA

Victor Turner, eden najpomembnejših predstavnikov antropologije rituala, je ritual označil kot »stereotipno zaporedje dejanj, ki vključujejo geste, besede in predmete, uprizorjene na ločenem prostoru in zasnovane tako, da vplivajo na nadnaravna bitja ali sile v imenu ciljev in interesov udeležencev« (Turner v Dolgin in dr. 1977: 183). Območje rituala, se ne konča v polju tehnološkega učinkovanja, temveč se nanaša na verovanje v mistična bitja in sile (Turner 1967).

Na drugi strani, **Edmund Leach**, ki zanika Durkheimovo ostro ločitev na sveto in profano, meni, da ima večina dejanj, tako svete, kot tudi profane lastnosti. S tem Leach izvzame ritual iz območja svetega, ter ga razširi na svet profanega. Na ritual ne gleda več, kot na izključno religiozno dejavnost, temveč ga razume kot širšo »sporočilno dejavnost, kot aspekt katerekoli vrste vedenja, v kateri repetitivna in običajna dejanja posredujejo sporočila« (Smelser in Baltes 2001: 13368).

Za obliko rituala označi tako nošenje kravate v pisarni in stisk roke v pozdrav, kot tudi duhovnikovo molitev prednikom v svetišču. Na ta način, po Leachovem mnenju, ljudje sporočamo drug drugemu svoj položaj, v obstoječi družbeni strukturi (ibid).

Avtorja Charles **Laughlin** in Eugene **d'Aquili** z izvirnim delom »*Biogenetski strukturalizem*« (1974), predstavljata interdisciplinarno spojitev, antropologije, psihologije in nevroznanosti, kjer proučujejo, kako je ZAVEST povezana, z osebnim, fizičnim in spiritualnim, genetskim in kulturnim okoljem. Predstavlja pogled, da so univerzalne strukture karakteristik človeškega jezika, kognicije glede prostora in časa, dejanske patologije in so kot takšne, v službi genetično predpostavljene organizacije živčnega sistema. Vsaka misel, podoba, občutek ali akcija, je povezana z živčnim sistemom. Tako je ritual, tako del kulture, kot tudi del genetike. Te raziskave, ne negirajo tega, kar so kulturni antropologi odkrili, temveč podpirajo njihove argumente v vrednosti rituala, v družbenih odnosih (Laughlin in dr. 1974: 5–10).

2.3 TERMINOLOŠKE ZAGATE PRI OPREDELJEVANJU RITUALA, NAVADE IN CEREMONIJE

Ena izmed skupnih rab besede ritual je označevanje **navade** ali **rutine**. Na primer, nekateri ljudje rečejo, da imajo za jutranji ritual pitje kave ali da je gledanje poročil vsak večer ritual. Vendar bodimo natančnejši, beseda ritual, je tukaj uporabljena, in sicer, kot sinonim za navado ali rutino. Da bi se izognili zmedi, mnogo avtorjev na tem mestu uporabi izraz »ritualizirana« dejavnost (kot je npr. gledanje poročil), za razliko od rituala, kot dogodka.

Površna raba definicije rituala, kot ritualizirane navade ali rutinske akcije, je v nasprotju s koncepcijo rituala, kot samostalnika in pogostoma neustrezna, v pojmovni uporabnosti. Bistvena razlika je ta, da navadam primanjkuje to, kar spodbuja ritual, to je namen simbolične učinkovitosti življenja (Rothenbuhler 1998: 28, 29). Tako tudi Kertzer meni, da je: »Običaj ali navada primer standardiziranega, ponavljajočega dejanja, ki mu manjka simbolizacija. Slednja namreč daje dejanju mnogo bolj pomemben smoter« (Kertzer 1988: 9).

Navade in vsakdanja dejanja, so izvajana nezavedno, medtem ko se ritual izvaja zavestno in z namenom, ter se s tem, tudi ločuje od naključij. Navada je tiha, neopazna, nasprotno je ritual glasnejši in odmevnejši dogodek, četudi izvajan nemo in mirno. Izključeni iz te definicije, so le osebni rituali, ki uporabljajo mitsko-sanjske simbole, toda zaradi svoje privatne skrivnostnosti, ne izzovejo javnega preverjanja. Navada, včasih prav tako kot ritual, lahko nakaže koncept proučevanju, ki služi kot matrica, k nadaljnemu proučevanju in za boljše razumevanje posamičnih in širših kulturnih identitet.

Že sam etimološki izvor besede ritual, je iz latinskega »*ritus*«, ki je označeval tako ceremonije, povezane z verovanji, ki so se navezoval na nadnaravno, kakor tudi preproste družbene običaje, šege in navade (*ritus moresque*) se pravi načine ravnanja, ki se reproducirajo po poti določene nespremenljivosti (Cazeneuve 1986: 14).

Najbližnja oblika ritualu, v primeru ločljivosti sploh, je **ceremonija**. Avtorji Firth, Gluckman in drugi omenjajo razliko med ceremonijo in ritualom.

Gluckman, ki se na nanaša na zgodnje zapise, trdi, da je oznaka ritual, pokrivala dejanja, sporočila, referenco v razmerju igralcev, do okultnih moči. Kjer ta prepričanja in vera niso bili prisotni, je predlagal, da uporabimo besedo ceremonija.

Firthovo razlikovanje je malce drugačno: »Ceremonijo vidim, kot vrsto rituala, kjer je poudarek prej na simboličnem znanju in demonstraciji družbene situacije, kot pa v učinkovitosti procedure, v modificiranju te situacije« (Rappaport 1999: 38, 39).

Gluckman ohrani ritual v območju nadnaravnega, nasproti pa mu postavi popolnoma drug termin, tj. ceremonijo. Ta naj bi, na določen način ustrezala posvetnemu ritualu, torej ritualu, ki ga najdemo v modernem političnem kontekstu (Kertzer 1988: 9).

Gre za razlikovanje, med ritualom in ceremonijo, na osnovi dihotomije sveto-profano, pri čemer naj bi ceremonija ustrezala posvetnemu ritualu (Gould in Kolb 1964: 607). Ceremonija ima podobne značilnosti in vloge kot jih ima ritual, zato je pojme težko ločiti. Cazeneuve pravi, da ceremonija zajema več ritualov in je na splošno vrsta obrednega spektakla, kjer se »igra« določena mitska zgodba. Gre za obredno celoto, v kateri se skupaj odvijajo elementarni obredi (tabu, očiščenje, molitve, priprošnje, žrtvovanja itn.) (Cazeneuve 1986: 26).

Čeprav lahko ločujemo med ceremonijo in ritualom, pa mnogokrat prav vzajemno sovpadata. Ta delitev nima večjega smisla in njuni definiciji razlikovanja nista učinkoviti.

3. KONSTITUTIVNE LASTNOSTI RITUALA

Različni avtorji, ki skušajo odgovoriti na vprašanje, KAJ JE RITUAL, oziroma KAJ DOLOČA OBLIKO RITUALA, se medsebojno izključujejo in obenem dopolnjujejo, vsekakor pa podajajo svoje lastno razumevanje rituala. Kot smo videli, v splošnem ne obstaja enotna definicija rituala.

Skratka, kljub razlikam, v definiranju polja rituala, se večina ukvarjajočih s to problematiko, strinja z dejstvom, da gre pri ritualu za standardizirano, simbolizirano, ponovljivo vedenje, ki se dogaja na določenem mestu, ob določenem času.

Kar je skupno vsem avtorjem, je strinjanje v vsaj najznačilnejših lastnostih, ki določajo razpoznavno formo ritualu in po katerih se ritual loči od navad, naključij ali igre. **Roy Rappaport** je v svoji knjigi »*Ritual and Religion in the Making of Humanity*« (1999) analiziral ritual, ki zanj ni samo alternativni način izražanja neke stvari, temveč je sredstvo, preko katerega lahko določene pomene in učinke najboljše izrazimo, oziroma le-teh ne moremo drugače posredovati, kot skozi ritual. Glede na to, da vsebina ritualov neskončno variira, je po njegovem mnenju forma ali oblika ritualov tista, ki jih združuje v enotno

kategorijo. Glavne lastnosti, ki konstituirajo formo rituala so naslednje: uprizorjenost oz. predstavnost; formalnost, ponovljivost ter večja/manjša nespremenljivost; simbolizem; funkcionalnost, oziroma učinkovitost (Rappaport 1999: 26–31).

3.1 UPRIZARJANOST RITUALA

Prva lastnost, ki je lastna že sami ideji rituala, je potreba po uprizarjanju, oziroma njegovapredstavnost. Ritual je potek, dejanje in ne samo misel. Brez praktične fizične izvedbe, ritual namreč dejansko ne bi obstajal. Vsi avtorji običajno jemljejo to za samoumevno.

Obredna pravila in postopki, napisani v knjigah, so le zapisi, oziroma opisi obreda in niso opredeljeni, kot obred sam. Tudi sporočilna vrednost določenih besed in besedil ni enakovredna sporočilni vrednosti obredne uprizoritve, taistih besedil. Ravno zaradi posebne povezave reda obreda, ki je uprizorjen, in samega dejanja uprizoritve, ritual sporoča stvari, ki jih ne moremo sporočiti na drug način. Medij, je tako že sam po sebi sporočilo, in sicer metafizično sporočilo.

Bauman meni, da je: »Ritual predstava, ki je estetsko določena in stopnjevana na način komunikacije, okvirjena in v določeni smeri predstavljena občinstvu« (Bauman 1989 v Rothenbuhler 1998: 8).

Poleg estetskega poudarka se performativna narava rituala nanaša na dve medsebojno odvisni značilnosti. RITUAL je PREDSTAVA NEČESA, ZA NEKOGA.

Ritual, ni nikoli izmišljen v trenutkih dejanj, temveč je vedno dejanje samo, ki se nanaša na pred-obstoječe koncepte, ter sledi bolj ali manj natančnim navodilom, ki so jih uporabno določili eni, za druge v času, torej predniki za zanamce.

Turner meni, da ritual zelo redko sestavljajo elementarne inovacije, temveč so kot »novi rituali podobni elementom, vzetim iz starejših ritualov« (Turner v Rappaport 1999: 32).

Ritual, je vedno predstava za nekoga. Predstavo sestavlja domneva odgovornosti, do občestva, za predstavljanje komunikativne kompetentnosti.

Bistveno, za vse trenutke predstave, pa je njihov interpretativni okvir (Goffman 1974), preko katerega je akcija prepoznana, kot predstava nečesa za nekoga (Schechner 1987). Predelava besedne izbire, tona glasu, stila obleke in pravil prisostvovanja so ključi, ki omogočijo vstop

in izstop iz družbenega okvirja. Ti ključni so reflektivni simboli, ki hkrati označujejo mejo v družbeni akciji in ponujajo informacijo glede akcije znotraj meje (Rothenbuhler 1998: 9).

Ritual, je le ena izmed oblik, iz družine oblik uprizarjanja, čeprav je zelo podoben z igro, se od nje loči, prav tako, kot od ostalih dogodkov: ceremonije, politični shodi, festivali, karnevali, demonstracije, ki si vsi delijo enake lastnosti, kot ritual. (Rappaport 1999: 38).

Zunanjemu opazovalcu se izvajanje obredov, pogosto zazdi, kot gledališka predstava. Ta vtis je točen, saj je obred pravzaprav osnova gledališke, pripovedne ali pa tudi plesne umetnosti. Vendar pa, med umetniškim gledališčem in obredom vseeno obstaja bistvena razlika. Gledališka predstava namreč ne povzroča energijskih preobrazbenih procesov osebnosti, kakor jih zares izvede ritual (Ravnjak 1999: 130)¹.

Eden pomembnejših avtorjev na področju rituala in predstave, je **Richard Schechner**, ki meni, da ima gledališka predstava, izvor v ritualu.

Funkcije gledališča, določene po Aristotelu in Horacu – to so zabava, praznovanje, izobraževanje, krepitev družbene solidarnosti, ter zdravljenje – so prav tako, tudi funkcije rituala. Vendar so razlike osnovane ob kontekstu in namenu samem.

Ritual poudarja učinkovitost, ter se uporablja pri: zdravljenju bolnih, iniciaciji novincev, žalovanju ob smrti, obujanju preteklosti, izganjanju zla, oblikovanju družbenih odnosov, ohranjanju zmožnosti, za mirno pozicijo statusa quo, nagovarjanju bogov, ter ohranjanju kozmičnega reda.

Gledališče pa izpostavlja zabavo: je preračunljivo, kjerkoli in kadarkoli zbere množico, za zbiranje denarja. Določeni rituali so izvajani po programu, na posebni lokaciji, ne glede na vremenska stanja ali prisotnost občinstva, v odnosu in označevanju pomembnih dni, v času, ter pripadajočih prostorih.

Razmerje rituala in gledališča, deluje v medsebojni izmenjavi učinkovitosti in razvedrilnosti. Da določeno predstavo prepoznamo kot ritual ali kot igro, je v sovisnosti med kontekstom in funkcijo, krajem izvajanja, iniciativno tehničnim vzorcem in specifičnimi pogoji izvajalca. Če je namen predstave učinkovati, transformativno, kot zdravljenje ali pa zgolj nagovor višji transcendenci (bogovom, prednikom, božanstvom), da uvede primeren rezultat ali odgovor, v predstavi, ki naj bi bila sprejeta kot ritual (Schechner v Ingold 1994: 612–622).

¹ Vsak ritual, je pravzaprav svojevrstno gledališče in igranje vlog. V najizvirnejšem ontološkem pomenu, je obred, v bistvu izključno magijska zadeva (Ravnjak 1993: 88,89).

Lastnosti, ki prevladujejo v:

A) gledališču

- zabava;
- za tiste, ki so tukaj zdaj;
- izvajalec prikaže naučeno znanje;
- individualna kreativnost;
- občinstvo opazuje;
- občinstvo občuduje;
- spodbuja kritiko;

B) ritualu so:

- rezultati;
- za božanske druge;
- izvajalec v transu, posedovan;
- kolektivna kreativnost;
- občinstvo se udeležuje;
- občinstvo veruje;
- preprečuje kritiko.

3.2 FORMALNOST, PONOVLJIVOST RITUALA

Najpomembnejša temeljna značilnost rituala je, FORMALNOST, kot vdanost obliki, ki je natančno določena, ter posledična PONOVLJIVOST, oziroma, večja/manjša NESPREMENLJIVOST.

Sociolog religije Jean Cazeneuve, je v svoji knjigi »*Sociologija obreda*«, le-tega opredelil, »kot individualno ali skupinsko dejanje, ki pa vselej, tudi kadar dopušča improvizacijo, ostaja zvesto določenim pravilom. Slednja namreč tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega (Cazeneuve 1986: 14).

Formalizacija, kot vdanost obliki, je eden temeljnih in očitnih vidikov vseh ritualov, zaradi katerih prepoznamo dogodke kot rituale ali jih le označujemo, kot takšne. Pojem vključuje spodobnost, natančnost, ustreznost, podrejenost obliki, ponavljanje, regularnost in stilizacijo. Gre za vdanost obliki, oziroma za vedenje v obredih, ki je natančno določeno in se ponavlja; elementi so bolj ali manj stalni. To ne pomeni, da ni prostora za individualizem in spontanost, saj je človeški dejavnik prisoten prav v vsakem ritualu. Obredi z najvišjo stopnjo formalizacije in natančno določenimi sekvencami, stiliziranih in stereotipnih besed in dejanj, so večinoma religiozni rituali (Rappaport 1999: 33).

Rappaport poudarja, da ritual ni nespremenljiv, temveč bolj ali manj spremenljiv, le-to, pa je posledica visoke stopnje formalizacije.

Cazeneuve, ki vidi ponovljivost v samem jedru obreda, pa meni, da se obredi spreminjajo zelo počasi in neopazno, saj bi vsaka večja sprememba, lahko povzročila izgubo smisla in vrednosti samega obreda.

3.3 SIMBOLIZEM RITUALA

Ritual kot simbolni red, je komponenta v skoraj vseh družbenih akcijah. Oblika ritualne akcije konstituira simbole, ki se vedno nanašajo na družbena razmerja, red in institucije družbe, v katerih je ritual izvajan.

Rituali in ceremonije lahko jasno zasnujejo začetke in konce, kar jih označuje za ločene dogodke v poteku družbenih akcij, kot so npr. religiozne ceremonije. Mnogo ritualističnih elementov, se pojavlja znotraj večine družbenih akcij, prej *kot značilnost akcije*, kot dogodek, ki je ločen, od nje. Zato je ritual lahko način, kako so stvari narejene, kot tudi tip, kako stvari delujejo. Ritual je lahko način družbene akcije, značilnost ali stilistični aspekt družbe. Ta element rituala, se pojavlja povsod med, nadrejenimi in podrejenimi, med zaljubljenici ali tujci, in v vsem uniformiranem življenju.

Simboli rituala, so resnično učinkoviti. Simboli - rituali, so energični, vplivni, moč ritualnega simbola, je najbolj jasna v ritualih prehoda in drugih transformacijskih ritualih (glej Genep, Turner), kjer se deček spremeni v moškega, dekle v žensko, samski v poročenega, državljani ene dežele v državljane druge dežele, privatnik v javnega služabnika ali vojaka itd.

Enakovredno vplivajoči simboli, so prisotni tudi drugje ob ritualih, kjer transformacija ni edini namen rituala, kot je pesem, ples, gesta, molitev, obhajilo, žrtvovanje, kostumi, maske, arhitektura in tako naprej, do sprememinjanja fizične in s tem družbene izkušnje (glej Bloch, Goodman, Turner). Ta učinkovitost simbolov, je pomemben temeljni vidik ritualov (Rothenbuhler 1998: 13–16).

Vzrok, zakaj ima simbolično izvajanje obredov, konkretni energijsko psihološki učinek, leži v tem, da prek simbolov vstopamo v nezavedno, neposredno, medtem ko z razumskim, vsakdanjim jezikom, tega nikoli ne zmoremo. Koncentracija simbolov v človeku, vedno sproži nastanek določenega tipa energije in z njo povezanega stanja zavesti. Simboli, so magična orodja, s katerimi prebujamo energije, nezavednega polja psihe (Ravnjak 1999: 130).

Tudi če se nam obredi, ki jih opazujejo etnografi, zdijo nerazumni, so znamenje neke potrebe. To pomeni, da so posledice, oziroma nameni, zaradi katerih, se je nek obred izvajal, in niso vedno vidni takoj, če sploh kdaj so. Ni namreč važno, kaj je res in kaj ne, pomembno je, kaj človek verjame. Skratka, v obred sam, oziroma v njegov učinek, je pač treba preprosto verjeti (Cazeneuve 1986: 17).

Drugi uporabljajo stilistične, simbolične ali estetske pristope za označevanje ritualov. Ekspresivnost, je ena ključnih domen v ritualu, in del, kjer je s tem ritual sam, domena. Ena izmed ilustrativnih estetskih komponent rituala, je tudi pravljica estetica, ki je pri bolj skromnih ritualih, estetsko polnejša, bolj enostavna, bolj simbolično ekspresivna, kot fizikalno kavzalna (Rothenbuhler 1998: 20).

Eden vsekakor najpomembnejših doprinosov, k poznavanju simbolizma v ritualu, so študije Victorja Turnerja, ki je veliko svojega dela namenil raziskovanju afriških ritualov. Pri tem se je osredotočil na natančno analizo ritualnega simbola, tj. »najmanjše enote rituala, ki še ohranja, specifične lastnosti ritualnega vedenja« (Dolgin in dr. 1977: 184)

Turner meni, da je obred konfiguracija simbolov, kjer vsak simbol, zaseda pomembno in nepogrešljivo mesto, v celotnem obrednem sistemu (glej Turner, 1967). Simbol je lahko predmet, dogodek, odnos, gesta ipd. Vselej pa gre za 'stvar', »ki zaradi analognih kvalitet in procesa asociacije, v dejstvih ali misli, na podlagi splošnega konsenza, naravno ponazarja, predstavlja ali nekaj nakazuje« (Concise Oxford Dictionary v Turner 1967: 19).

Za Cazeneuve, je obred simbolno dejanje, ki se nanaša na numinozno, bodisi, da ga izključuje, bodisi, da ga skuša ujeti ali obvladati (Cazeneuve 1986: 32).

Mnogo avtorjev poudarja, da je ritual dejanje v območju svetega. Ta definicija, ki prihaja od Durkheima, je ključni del mnogih drugih definicij (npr. Eliadeja). Nasprotujoči menijo, da je sveto zelo neuporaben koncept. Problem je, da koncept svetega variira, od skupnosti do skupnosti, od kulture do kulture, zgodovine, do zgodovine. Trajno razločevanje med svetim in profanim področjem, aktivnostmi in stvarmi, je zelo težko, ter pogosto nezanesljivo.

»Seriozno življenje« je fenomenološka kategorija, katere meje in vsebine, se premikajo, glede na posameznikove izkušnje. Formalno to pomeni, da so nekatere stvari, ideje, simboli, dejavnosti, pomembnejše kot druge (glej Douglas, Durheim, Shils). Durkheim izpostavi, ravno prepričanje, vero v območje svetega, kar onemogoča vstop profanega (Rothenbuhler 1998: 23–25).

Ritual, je v vseh svojih oblikah pomemben element življenja. Lahko so naslovljeni na sveto, kadar so tako prepoznani, s strani udeležencev. Lahko pa se nanašajo, na pomembno izhodišče, kjer se udeleženci obnašajo sekularno, tj. politično, ekonomsko, družinsko.

3.4 FUNKCIONALNOST RITUALA

Rappaport uporablja »formalnost«, kot nasprotje funkcionalnosti, oziroma fizični učinkovitosti. Ritual namreč ne deluje na podlagi fizičnega zakona, o vzroku in učinku, ne proizvaja praktičnih rezultatov v zunanjem svetu, (po mnenju Homana je to eden izmed razlogov, da jim pravimo ritual); učinek rituala izhaja iz področja nadnaravnega, iz vere in prepričanja (Rappaport 1999: 46 – 49).

Mnogo avtorjev označuje ritual kot neinstrumentalen, neracionalen in v tem smislu, da ni uporaben, za določen tehničen namen. Rituali, ki so uporabljeni, za tehnične ali instrumentalne namene, so označeni kot magija. To se nanaša na znano Frazerjevo definicijo iz 19. stoletja, da je »magija izrodek znanosti«, ker uporablja »značilna dejanja, ki kažejo na spreminjanje sveta z metafizičnim pomenom« namesto »tehničnih aktov, ki spreminjajo svet, s fizikalnim pomenom« (Leach 1976: 29).

Jasno je, da ni res, da bi bili vsi rituali neuporabni, v vseh smereh, četudi je bila neuporabnost, iracionalnost, dominantna tema v literaturi. Četudi tehnični rituali, kot je magija ali vedeževanje, ne morejo prikazati, da vzročno prinesejo pričakovane želje, lahko rituale prikažemo, kot praktične, kot je npr. zmanjševanje neodločnosti, strahu, proizvodjanje družbenega konsenza, solidarnosti in navduševanja skupine, za posamična dejanja (Wallace 1966: 173). Če je magija povezana, z izgradnjo kanuja in plovljenja med Trobrijanci, da jim pomaga koordinirati njihova dejanja in jim omogoča, da pljujejo, z zaupanjem v uspeh, ne glede, na nevarnost in negotovost, potem je lahko ta praktični rezultat, fokus analize rituala.

Glavni kriterij tega, kaj konstituira ritual in kaj, ga loči od vsakdanjega, logičnega ali znanstvenega dejanja, je razumevanje nekoristnosti in nerazumskosti. To je bilo vzeto tudi za razlikovanje med modernimi in primitivnimi družbami, ter prav tako kot ločevanje svetega in posvetnega načina gledanja na svet. Mnogo teoretikov je uporabilo to distinkcijo v razlikovanju religijskih ritualov od magijskih.

Tako je Frazer razlikoval med magičnimi in religioznimi rituali, kjer si s pomočjo magijskih obredov lahko podredimo brezosebne sile in duhove, medtem ko je cilj religioznih obredov, ki predstavljajo praktično plat religije, zadovoljitev nadnaravnih bitij ali sil, za katere se verjame, da upravljajo z naravo in človekom v svetu (Frazer 2001: 62).

Rituali, ki so mišljeni kot resnično nekoristni, so rečeno, zadeva čistega verovanja, so opredeljeni kot religiozni rituali. Medtem, ko so tisti, ki so nerazumski in kjer iščejo večji del praktične rezultate, kot so zdravljenje ali klicanje dežja, so kategorizirani kot magijski. Nekateri avtorji postavljajo tako religijske kot magične prakse v nasprotju z znanostjo, ki je racionalna akcija s posledico praktičnega rezultata. Tako preprosto prepletanje utilitarnosti in neutilitarnosti osnuje znano triado magije, religije in znanosti.

Durkheim je podal razlikovanje med funkcijo magičnega in religioznega rituala. Bistveno razliko vidi v tem, da magija ne proizvaja vezi med posamezniki, niti ne združuje posameznikov v neko družbeno skupino, ki bi sledila enotnemu načinu življenja. Bistveno razliko vidi v tem, da so religiozni obredi v religiozni družbi ali cerkvi obvezni, medtem ko so magični rituali stvar izbire (Bell 1997: 46, 49).

Bronislaw Malinowski, ki daje funkcijo magiji, da ritualizira človekov optimizem, meni, da je »obred magičen, kadar ima določen praktičen namen, ki ga poznajo vsi, ki obred prakticirajo, medtem ko je obred religiozen, če je kratko malo ekspresiven in nima nobenega smotra, ni sredstvo za doseganje cilja, temveč cilj sam po sebi« (Radcliffe-Brown 1994: 155).

Tudi v sodobnih družbah lahko najdemo mnogo ceremonialnih vedenj, ki kažejo na služenje podobnim praktičnim družbenim funkcijam. Wallace v svoji definiciji rituala vpeljuje funkcijo zmanjševanja strahu, predpriprave za dejanje in družbeno usklajevanje

Prav tako, se mnogo zgodovinskih ritualov pojavlja v vlogi sredstev za spominjanje, socializacijo ali drugih oblik, ohranjanja družbenega vedenja. Ponavljanje, kot značilnost rituala ni logično povezana z vsebovanim namenom rituala, vendar je logični pristop, k ohranjanju spomina ali krepitvi družbenih vlog in odnosov. Gotovo je, da so rituali komemoracij, obiskovanja spomenikov, ponavljajoče se, pripovedovanje zgodb – bistveni za kolektivni spomin (Rothenbuhler 1998: 12).

4. STRUKTURA RITUALA

Obredja, poleg tega, da posredujejo sporočila o trenutni družbeni strukturi ali pa pripovedujejo obče karakteristike, človeške misli, hkrati zagotavljajo tudi mesto, kjer se dogajajo spremembe. Na ta vidik rituala sta se osredotočila Van Gennep in Victor Turner, njun pogled, pa lahko označimo kot transformacijski pristop k analizi rituala

Van Gennepova znamenita študija »*Obredi prehoda*« (1909), zaseda na področju antropologije rituala, pomembno mesto. Van Gennep, se je posvetil izključno analizi obredov prehoda, t.j. ritualom, ki se pojavljajo ob menjavi iz ene vloge v drugo, tako pri spolnem kot družbenem statusu. Tako npr. rojstvo, krst, poroka ipd. vključujejo obrede, ki jasno oznanjajo spremembo, ki nastopi v življenju posameznika in mu ta prehod, ki naj bi bil sam po sebi težak, olajša. Tako vidimo, da biološke spremembe, vplivajo na spremembe v družbenem statusu. A rituali prehoda, so tudi rituali, ki spremljajo tudi vsako spremembo prostora, stanja, vključno z koledarskimi rituali (npr. novo leto).

Van Gennep loči tri faze obredov prehoda, ki določajo nevidno strukturo, tako rekoč vsakega obreda in se lahko pojavljajo tudi kot posamični rituali:

- 1. faza ločitve** (separacije), kjer so izvajani preliminarni obredi, značilni za pogrebne ceremonije;
- 2. faza marginalnosti** (tranzicije), kjer so izvajani liminarni obredi. Značilni so ob nosečnosti, ob prihodu tujca v neko pleme, ob prehodu iz ene starostne skupine, v drugo itd.;
- 3. faza priključitve** (inkorporacije), kjer nastopijo postliminarni obredi, ki so poudarjeni, v primeru poroke (Van Gennep 1977: 8–10).

Bazična postavitev, je v jedru vseh ritualov prehoda, enaka. Vedno nastopi faza ločitve, ki ji sledita tranzicija in inkorporacija. Z drugimi besedami, dramatizacija smrti, negacija običajnih pravil in uprizoritev ponovnega rojstva, na tisoč in en način.

Ob menjavi družbenega statusa, nastopijo, sprva obredi ločitve, ki posamezniku omogočijo izstop iz skupnosti, ki ji pripada. Posameznik mora biti najprej izključen, da lahko vstopi v novo vlogo. To ločitev, pogosto simbolizira sprememba telesa. Prvi, preliminarni fazi, nato sledi obdobje marginalnosti, ko se na izbrane posameznike, gleda kot na nekaj, kar ne pripada normalnemu vsakdanjemu življenju. Končna faza, nastopi s ponovnim vstopom in integracijo posameznika v družbo in prevzemom, novega družbenega statusa (ibid.: 81).

Victor Turner, je uporabil model Van Gennepa, v definiranju treh faz procesa v ritualu. Ritual izraža tranzicijo posameznika iz enega statusa v drugega. Opazil je, da je v vmesnih fazah rituala posameznik izključen iz vsakodnevnega življenja in mora preživeti nekaj časa v inter-strukturalni, liminalni situaciji. V tej fazi, se posameznikom dajo nova imena, ki zanikajo prejšnji status. Postavljeni simboli izražajo liminalno osebo, ki ni ne živa, ne mrtva, in ki se mora večinoma skrivati ali biti preoblečena, niso sprejeti ne kot moški, in ne kot ženske, odvzet jim je družbeni status in lastnina. Če povzamemo, liminalne osebe »niso ne tukaj, ne tam, so nekje vmes med navadami, konvencijami in ceremonialom« (Turner 1969: 95).

Turner, se je v svojem delu osredotočil na liminalno fazo ritualov prehoda in izpostavil idejo antistrukture. Tipično za liminalno fazo, je t.i. »communitas«², vez skupnosti, ki se posledično družbeno nivelira in deli skupne izkušnje liminalnosti. (Fiona 2000: 152). Turner ugotavlja, da pride v vmesni fazi pogosto do zamenjave družbenih vlog, ter navidezno kaotičnega, nenavadnega vedenja udeležencev. Pravila vedenja, se namreč v liminalni fazi obredov, radiakalno razlikujejo od pravil, ki jim sledimo v vsakodnevem vedenju (Smelser in Baltes 2001). Dodaja, da na ta način v procesu tranzicije ljudje presežejo vsakodnevne družbene konflikte, družbena pravila in hierarhijo družbe, ter poudarijo vezi med seboj, občo človečnost, na ta način pa omogočijo, da družba obstane. Ritual potemtakem predstavi kot zdravilo za družbene razlike, kjer pa, mu kritiki tudi pogosto oporekajo (Dolgin in dr. 1977).

Turner analitično razlikuje tri komponente liminalnosti, v sami dejanski ritualni predstavi, ki se vedno prepletajo:

1) komunikacija s sakralnim, kjer se skriti simboli povezujejo z ritualno osebo v obliki razkazovanja svetih predmetov (npr. relikvij, mask, instrumentov, »kar je prikazano«), v obliki dejanj (plesa, »kar je narejeno«) in v obliki navodil (mitična zgodba, »kar je bilo rečeno«); simboli predstavljajo enotnost in kontinuiteto skupnosti; so preprosti v obliki, vendar zaradi njihove multivokalnosti, dajejo kompleksne kulturne interpretacije.

2) groteskna dekonstrukcija in rekombinacija družinskih kulturnih konfiguracij, ki se nanaša na izčrpavanje ali prevračanje, svetih družinskih predmetov; družinski predmeti, so vedno predstavljeni v popačeni, deviantski ali groteskni obliki (manjši ali večji obliki, barvi); to predstavljanje sili ritualnega adepta, da razmisli o svoji družbi; da reflektira osnovne vrednote družbe in kozmičnega reda.

² »Communitas« (lat.) – se nanaša na enakopravno, nehierarhično, solidarno in v skupnem duhu povezano skupnost, značilno za liminalno fazo.

3) poenostavjenje odnosov družbene strukture, v kateri sociokulturne razlike izginejo v absolutno enakost. Ta, tretja komponenta liminalnosti, ta »enakost« med liminalnimi osebami, je vodila Turnerja, v razvijanje ideje o skupnosti »communitas«. Opazil je, da so ritualne osebe, v liminalni fazi ritualne predstave, vse obravnavane enako, odvzeta jim je vsaka karakteristika družbene vloge, ter predstavljajo skupnost in prijateljske odnose, ne pa hierarično pozicijo družbe (Deflem 2006).

»Communitas« v ritualu se nanaša na liminalnost, marginalnost, podrejenost, ter enakost. Ritualne osebe, so med izolirano fazo niti tu, niti tam, podvržene so, ostali skupnosti in obravnavane enako. »Communitas« je splošno definirano, v opoziciji s strukturo. Turner, se je zavedal, da je »communitas« in liminalnost, v moderni družbi drugačna od liminalnih faz, v plemenskih družbah, zato je vpeljal termin »liminoid«³, ki označuje, kvazi-liminalni karakter kulturnih predstav (npr. gledaliških predstav, glasbenih koncertov, umetniških razstav) in razvedrilnih dejavnosti. Oznaka »liminoid« se razlikuje od termina »liminal« v mnogih pogledih.

Liminalni fenomen, je omejen na primitivne plemenske družbe, ki ga je izkusiti, kot rezultat krize, v družbenem procesu (rituali žalovanja) ali sinhrono, z biološkim ali koledarskim vzorcem (življenjsko-krizni rituali). Liminalni fenomen, je močno integriran, v celostnost družbenega reda.

»Liminoidni« fenomen, pa ima na drugi strani mesto, tudi v industrijski družbi. Je produkt konstantnih naporov posameznika ali določene skupine. Izvira zunaj meja ekonomskega, političnega ali strukturnega procesa, njegove manifestacije vedno oporekajo širši družbeni strukturi, z ponujeno družbeno kritiko, sugestijo ali revolucionarno preorganizacijo družbenega reda.

Z Turnerjevo idejo o anti-strukturi je opazno, da je uporabil model ritualov prehoda, za vse vrste ritualov, tako v plemenskih družbah, kot sodobnih. Za Turnerja, vsi rituali vsebujejo simbolično manipulacijo in nanašanje na vero. Vsi rituali, so v njegovi perspektivi religiozni ali imajo vsaj neko komponento prepričanja, vsi pa slavijo in se spominjajo transcendentalnih moči.

³ »Liminoid« (angl.) – termin se nanaša na liminalne izkušnje v industrijskih družbah, ki pa ne vsebujejo rešitve osebnih kriz, temveč odstopanje od družbenih meril. Diplomiranje je gledano, kot liminalno, medtem ko je rock koncert razumljen, kot liminoiden.

Na tem mestu, postane Turner dvoumen: na eni strani gleda na vse rituale, kot religiozno konotacijo, na drugi strani pa tipizira oboje, plemenske in religiozne rituale v industrijskih družbah, kot liminalne, medtem ko so, v rekreacijskem področju, označene z terminom »liminoid«. To dvoumnost, se da rešiti v dveh smereh. Prvič, ritual je lahko označen in omejen samo na religijo v akciji, medtem ko je novi termin »liminoid«, označen kot rutinizirano, vedenje kot ritual, kjer ni nanašanja na nadnaravne sile. Gluckman je opisal razliko med ritualom in ceremonijo, kjer je upoštevana mistična moč zgolj v ritualu, ne pa v ceremonijah industrijskih družb. Drugič, to lahko nakazuje na razlikovanje med religioznim in sekularnim ritualom, kot tudi na razlikovanje med plemensko in sodobno družbo. V plemenskih družbah so religija, ekonomija, pravo, politika in druga kulturna področja medsebojno povezana. Plemenski rituali, zatoorej vsebujejo religiozno komponento, saj mitologija in ritualna praksa nista izvzeti iz drugih sektorjev družbe.

Na drugi strani pa, v industrijskih družbah, postanejo mnoge institucije, neodvisne ena od druge, vsaka posamezno pa se ukvarja s svojimi potrebami in vprašanji. Tu rituali zasedajo mesto svoje institucije, vendar nimajo verske konotacije, pač pa sami svojo (ibid.).

4.1 KATEGORIZACIJA RITUALOV

Ritali se razlikujejo po vsebini, časovnem trajanju in ponavljanju, pomembnosti, namembnosti, udeležbi javnosti, oziroma intimnosti itd., zato je potrebna kategorizacija ritualov. To, da obstajajo poleg religioznih tudi nereligiozni rituali, potrjuje dejstvo, da ritual ni religija, temveč samo njej pripadajoči del. Religiozni rituali, imajo raznoliko naravo, kar je povsem logično, saj obstajajo različni tipi religij. Načeloma imajo, v vsaki religiji najpomembnejšo vlogo obredi in rituali, obstajajo pa tudi religije (npr. budizem), ki ritualu ne pripisujejo velikega pomena (Smrke 2000: 53).

Emil Durkheim je rituale razdelil v osnovna dva tipa: v negativne obrede, ki ločujejo človeško realnost, od realnosti svetega z omejevanjem in tabuji, ter v pozitivne obrede, ki vodijo človeško realnostno prezenco, v stik s svetim ali še drugačne konotacije. Druga klasifikacija, razlikuje med instrumentalnimi rituali, ki želijo nekaj doseči, ter ekspresivnimi rituali, ki spodbujajo čustva ali komunikativne ideje (Bell 1997: 93).

Victor Turner je ignoriral te kategorične sisteme in razdelil vse rituale v glavni, dve skupini, v življensko-krizne rituale, ki se pojavljajo v obdobju življenjskih kriz in označujejo prehod iz ene družbene skupine v drugo, (spremljajo jih ob rojstvu, puberteti, poroki, smrti ipd.) in rituale žalovanja, ki nastopijo ob prizadetosti, bolečini in predstavljajo sredstvo, za premestitev ali izgon nezaželenih sil, ki so povzročile bolezen, nesrečo ipd. (Turner v Dolgin in dr. 1977: 183, 184). Čeprav so Turnerjeve kategorije veliko uporabljane, pri različnih avtorjih, pa se le-ti ne strinjajo, da lahko obsegajo vse ritualne aktivnosti.

Catherine Bell je izpostavila šest kategorij, prototipov ritualnih značilnosti in sredstev, ki se uporabljajo: 1. v obredih prehoda (*»rites of passage«*) v človekovem življenjskem procesu in pri sprejemanju določenih vlog ob različnih bioloških obdobjih; 2. v sezonskih, letnih in komemorativnih obredih; 3. v aktu izmenjevanja in darovanja v skupnostih; 4. v obredih zdravljenja in žalovanja; 5. v obredih praznovanja, obilja ali obrednega postenja; ter 6. v političnih obredih. Te kategorije, se v praksi prekrivajo in nič dlje, ne služijo v razumevanju namena, funkcije, mehanizma ali učinkovitosti ritualnega procesa. Tako lahko zajamemo tri široke pristope, k študiju rituala, ki jih Bell opiše kot: ritual, kot izraz paradigmatičnih vrednot smrti in ponovnega rojstva; ritual, kot mehanizem sprejemanja individuma, v skupnost in vpeljevanja v družbeno bitnost; ali ritual, kot proces v smislu družbene transformacije ali katarze, za utelešenje simboličnih vrednosti, za definiranje narave resničnosti, ali za trganje kontrole znakov (Bell 1997: 89). Te formulacije, nam služijo, le kot orodja za analizo določenih nizov dejanj.

Z različnimi etnografskimi primeri, so mnogi teoretiki razvili še druge sisteme kategoriziranja ritualov. **Ronald GRIMES** predlaga sistem s šestnajstimi različnimi kategorijami: 1. rites of passage; 2. poročni obred; 3. pogrebni obredi; 4. festivali; 5. romanja; 6. očiščevanja; 7. državljanske ceremonije; 8. rituale izmenjavanja; 9. žrtvovanja; 10. čaščenja; 11. magije; 12. zdravilne rituale; 13. interakcijske rituale; 14. meditacijske rituale, 15. rituale inverzije (obrnitve) in 16. ritualne drame. (ibid.: 93)

A.F.C. Wallace, predlaga pet glavnih kategorij rituala: **1. tehnični**, vključuje obrede vedeževanja, prerokovanja, obrede okrepitve/ stopnjevanja (za doseg hrane) in obrede zaščite. Izvajani so, v smislu kontrole narave. **2. terapevtski** (in ne-terapevtski): to so obredi zdravljenja, ter obredi čarovništva in črne magije. Izvajani so, v smislu kontrole zdravja.

3. ideološki (zavoljo skupnosti kot celote), vključuje rituale prehoda in rituale krepitve, stopnjevanje (v privrženosti vrednotam), tabuje, ceremonije in spoštljivosti, ter rituale upora (ki vodijo do katarze). Izvajani so, v smislu kontrole vedenja, razpoloženja, čustev in vrednot skupine (»srca in misli«). **4. odrešenjski, soteriološki**, ki služijo, kot popravljanje skupnostne in individualne škode, vključuje rituale posedovanja in izganjanja (ekorcizem), rituale nove ali menjajoče identitete in rituale mističnih izkušenj. Izvajani so, v smislu kontrole individualne usode. **5. revitalizirajoči, oživljajoči**, izvajani, kot kontrola kolektivne usode, to so preroški rituali. (ibid.:135–137).

5. RITUAL IN SPREMENJENA STANJA ZAVESTI

Ritualno spremenjena stanja, so tako razširjena, da so univerzalna. Raziskave, so bile narejene na posebnih nevropsiholoških naravah ritualne zavesti. Avtorji Eugene d'Aquili, Charles Laughlin in John McManus, ter Barabara Lex so dodali nevrofenomenološki vidik teh raziskav, ki pa so bile ignorirane s strani kulturnih antropologov (Rappaport 1999: 226).

Fraza »spremenjena stanja zavesti« je bila prvič omenjena v 1970-tih in opisuje povzročeno spremembo v mentalnem stanju posameznika, večinoma in vedno le začasno.

Do spremenjenega stanja zavesti lahko pride naključno, preko telesne vročine, primanjkovanja spanca, stradanja, pomanjkanja kisika ali postravmatske izkušnje. Namensko se doseže spremenjeno stanje zavesti z tehnikami za kontroliranje uma ali z deprivacijo čutov, z uporabo hipnoze, meditacije, molitve ali inducirane discipline. Naravno pojavljajoča spremenjena stanja zavesti, vsebujejo kanaliziranje, sanjanje, slutenje, evforijo, ekstazo ter zunaj telesne izkušnje.

Ritualni fenomen hoje ali ples po žerjavici, je pogojen s spremenjenimi stanji zavesti. Izvorno, se je na spremenjenih stanjih zavesti, ki se navezujejo na osnovne funkcije možganov, izoblikoval šamanizem, ki za človeka najbolj starodavna duhovna, religiozna in zdravilna praksa.

Jean Clottes in Lewis-Williams, v delu *»Šamani iz predzgodovine«* predpostavita, da se spremembe v stanju človeške zavesti, odvijajo po določenih pravilnih nevroloških vzorcih, ki veljajo za vse ljudi na svetu. (Clottes 2003: 152). S tem postane šamanizem najstarejša in najdalgotrajnejša institucionalizirana praksa spreminjanja stanj zavesti in zdravljenja.

Winkelman z med-kulturnimi raziskavami šamanizma postavi šamanizem v kontekst človeške evolucije in poudarja, da so šamanske prakse ključen element evolucije že 40.000 let. Predstavi, nov koncept, šamanizma kot nevroteologije in izpostavi univerzalno nevrobiološko osnovo šamanskih praks in spremljajočih spremenjenih stanj zavesti (Winkelman 2002: 1873).

Spremenjena stanja zavesti odražajo temeljni princip človeškega živčnega sistema, ki vsebuje lastnost in reakcijo, da povzroči relaksacijski odgovor in sinhronizacijo možganov. Spremenjena stanja zavesti vsebujejo visoko napetost, počasno frekvenco možganskih valov, ki izvirajo v limbičnem sistemu možganov⁴.

Ta odgovor možganov, je reflektiran v sinhroniziranem valovanju možganskih vzorcev v THETA stanju in počasnem, ALFA⁵ stanju, to je stopnja, ki aktivira limbično serotonergične stike, v spodnjih možganih. To počasno valovanje možganov, proizvaja močen vzorec, ki se sinhronizira v sprednjem delu možganov. Spremenjena stanja zavesti zdravijo, s proizvajanjem psiholoških integracij in izovejo narkotično in analgetično delovanje (ibid.: 1878).

Tipična področja valov možganskih bioelektričnih aktivnosti, so:

- delta valovi – do 3Hz – pri globokem spanju;
- theta valovi – med 4 do 7 Hz – pri lahkem spanju (ter občasno pri budnosti);
- alfa valovi – med 8 in 13 Hz – sproščeno stanje (meditacija, molitev);
- beta valovi – 14 Hz in več – normalna aktivnost možganov.

Delovanje zavesti povzroča beta valove (4-21 ciklov na sekundo), podzavest deluje pri alfa valovih (8-13 ciklov na sekundo). Vizualizacija in vodenje energije, hipnotiziranje in sugestija, so torej učinkoviti, ko delujejo možgani na alfa valovih. V alfa stanju, poteka komunikacija med zavestjo in podzavestjo neovirano, brez zunanjih vplivov in vplivov notranjih želja.

Rituali sprožijo spremenjeno stanje zavesti skozi: omejevanje ali preobremenovanje čutov, s postom, z zaužitjem psihoaktivnih drog, s ponavaljajočim gibanjem, plesom, bobnanjem,

⁴ Limbični sistem je del velikih možganov. Gre za prstanasto oblikovan predel v notranjosti možganov, ki obdaja vrhnji del medmožganov in možganskega debla. Odgovoren je za nekatere vegetativne funkcije, čustvene reakcije, učenje in spomin. Odgovoren je tudi za izločanje endorfinov, endogenih opiatov.

⁵ Alfa valovi stimulirajo delovanje desne polovice možganov, povečujejo občutljivost leve strani telesa, posebej v prsnem košu, ter večje ravnovesje med obema hemisferama – levo (razum) in desno (intuicija) (Ravnjak, 1999: 226).

petjem, molitvijo ali z dolgotrajnimi telesnimi položaji. Spremenjeno stanje zavesti skupaj s sugestijo predstavlja tipično obliko hipnoze.

Funkcije, ritualno spremenjenih stanj zavesti, zajemajo:

- pospeševanje samo- regulacije psiholoških procesov;
- zmanjševanje napetosti, strahu ter fobij;
- omogočanje manipulacije psihosomatskih učinkov;
- omogočanje dostopa, do podzavestnih informacij, v vizualnem simbolizmu in analogni predstavi;
- sprožitev interhemisferične fuzije in sinhronizacije;
- pospeševanje kognitivno-emocionalne integracije, družbenega povezovanja in včlanjevanja (ibid.: 1883).

Nevroendoktrini mehanizmi meditacije nakazujejo, da se omejevanje stresa pojavi tudi skozi povečevanje, delovanje serotonina in s tem stimuliranje theta možganskega valovanja.

Kognitivna stanja, povezana s spremenjenimi stanji zavesti, tvorijo: spremembo v razmišljanju, spremembo v zaznavanju časa in telesne podobe, izgubo kontrole, spremembo v čustvenem izražanju, perceptualne in vrednostne spremembe, občutke prenovitve in visoke sugestibilnosti. Kognitivne kapacitete so osnovane v predstavljačem simbolizmu, metafori, analogiji, ter mimetičnem izrazu dinamike sistemov malih možganov, ter omogočijo sredino, za ritualno in simbolično manipulacijo, teh sistemov.

Pomirjevalno delovanje možganov stimulira imunski sistem, ki: proizvede občutek evforije, poveča spretnost, ohranja telesno homeostazo, zmanjšuje bolečino, tolerantnost na stres, okoljsko prilagoditev, ter psihobiološko sinhronizacijo (ibid.:1877–1882).

Mehanizem rituala – ritmičnost, ponovljivost, jemanje drog, dihanje, bolečina in tako naprej, zadevajo desno polovico možganov in vodijo v stanje zavesti, ki jim zaradi tega Felicitas Goodman pravi »vozeča vedenja« (Rappaport 1999: 226).

Doseganje stanja spremenjene zavesti, je lahko proizvedeno na različne načine. C. Laughlin razlikuje, med notranjimi in zunanji dejavniki, za dosego spremenjenega stanja zavesti, med katerimi so notranji: dihanje, postenje, vizualizacija, sanjanje, meditacija, molitev; ter zunanji, ki so: ritmično bobnanje, enolično petje, ples, glasba, koncentracija na

ikone, simbole, ter uporaba psihaedeličnih drog. Vsi ti dejavniki, izzovejo theta in alfa možgansko valovanje, ki je karakteristika spremenjenega stanja zavesti.

5.1 RELIGIOZNI TRANS in EKSTATIČNI PLES

Raziskave, so pokazale, da je doživljanje transa in ekstaze, FIZIOLOŠKO določeno in da določene aktivnosti to stanje vzpodbudijo.

Po mnenju **Felicitas D.Goodman**, naj bi bila ekstaza⁶ spremljevalec religioznega transa. Slednji, naj bi tako vodil do ekstaze, ki jo spremlja, zelo močan občutek radosti in evforije. Gre za fiziološko določljivo stanje, v katerem pride, do velikega upada stresnih hormonov (adrenalin, nonadrenalin, kortizol) v telesu, medtem ko se vsebnost hormonov BETA ENDORFINOV (ubijalcev bolečine v telesu), znatno poveča in ostane visoka, še po koncu transa. Ta fiziološki pojav, vodi do občutenja izredne radosti, ki je telesnega izvora in jo imenujemo ekstaza.

Nadalje Goodmanova ugotavlja, da spada ekstaza, kot oblika religioznega transa, na eni strani v področje alternativnih stanj zavesti, na drugi strani pa je ena izmed značilnosti rituala. Tako uvršča razširjena stanja zavesti in ritual, med šest univerzalnih lastnosti religije (Goodman 1988: 7, 34, 39).

V številnih ritualih, se uporablja ples, preko katerega plesalci vstopijo v stanje transa. Trans omogoča stik dveh nivojev, ki sta običajno nerazdružljiva, in sicer med človekom in božanstvom, med eksistenco in njenim skrivnostnim pomenom. Lappassade loči tri oblike transa, glede na različno obliko odnosa z nadnaravnim: šamanizem – trans z vizijami, trans obsedenosti in ekstatični trans. Pri vseh treh tipih transa pa se ples v nekaterih ritualih uporablja kot tehnika za spreminjanje stanja zavesti (Lappasade v Božič 2000: 12).

John Curtis Gowan je v svojem delu »*Trans, art and creativity*« (1975) trans definiral kot: »dremavo stanje, ki je prisotno ob hipnozi in v meditaciji, z omejeno ali odsotno senzorično in motorično zavestjo, v stiku z okolico in kasnejšo amnezijo o tem, kaj se je pojavilo med stanjem«. Posedovanje duše kot razlaganje transa, je skupno vsem rasam in kulturam, skozi vso zgodovino (Gowan 1975: 35).

⁶ »Ex-tasis« (gr.) - biti zunaj sebe, zunaj telesa.

Ludwig našteva različna stanja transa, kot so: 1) pranje možganov; 2) nadbudnost ali nadkinetičnost, povzročena z napetostjo v krizi; 3) trans stanje, povzročeno z ritmom preko bobnov ali plesa; 4) zločin in histerija; 5) religijsko pogovarjanje in ozdravitvene izkušnje na zborovanjih in posedovanjih duhov; 6) šamanski trans; 7) vrteči se ples dervišev; 8) orgije, povzročene z rituali Bahkusa; 9) hoja po žerjavici; 10) glasba, amnezija, travmatske nevroze; 11) vojna utrujenost; 12) razosebljenje; 13) travmatske iluzije in sugestije zaradi predolgega trajanja strahu; 14) akutna psihotična stanja kot je shizofrenija (ibid.: 38).

V analizi transa, je pomembno poudariti, da je spanje razumljeno, kot oblika naravnega transa, kjer gre za izključevanost ega. Nekateri, celo verjamemo, da med spanjem, ego zapusti telo, potuje in sprejema znanja – pri šamanu, je to poudarjeno v magičnem letu.

Opaziti je, da do spremenjenega stanja zavesti lahko pridemo na različne načine, v minimalnem že samo z globokim pravilnim dihanjem ali dnevnim sanjarjenjem.

Razlike med transom in ekstazo niso tako očitne, so bolj v medsebojnem prepletanju in dopolnjevanju, čemur Goodmanova pravi »religiozni trans«. Vendar, je po mojem mnenju razlika že v zavedanju, kajti med transom in ob delovanju hipnoze, človek ne ve, kaj počne, in se tega stanja kasneje ne spominja. Pri ekstazi pa gre za doseganje vrhunca, neglede na način izvedbe, so spremljajoča čustva vedno evforična in radostna (npr. občutki izpolnjenosti, sreče in osvobojenosti). Ekstatično stanje človeka opaja, in ga večinoma tudi, duhovno obnovi.

Ne nameravam se posebej posvečati razlikovanjem med transom in ekstazo, ker je to pot v kaotičnost.

5.2 RITUAL IN ZDRAVLJENJE

Mnogo vidikov, nakazuje na to, da so dobri učinki ritualnega duhovnega zdravljenja, povezani s spremenjenimi stanji zavesti. Antropologi, so opazovali zdravilce iz prvotnih kultur, ki so sprožali trans, hipnozo in delovali s terapevtsko sugestijo. Metode ljudskega zdravljenja vedno vsebujejo izvajalca, ki izvaja ponavljajoče se rituale, z izvedeno sugestijo znotraj konteksta, ki s tem vključuje spremenjeno stanje zavesti. Takšne značilnosti spodbudijo zdravilni proces.

Šamanizem, ki je osnovan s sugestijo in spremenjenim stanjem zavesti, udeležene vodi v stanje transa. Ker so šamanistični rituali bili izvajani že tisočletja, ta hipoteza kaže, da so bili ti rituali izbrani, glede na genotip, ki je sugestibilen za hipnozo.

Teorija ritualnega zdravljenja poudarja da:

- a) je šamansko zdravljenje izbral genotip, ki je sugestibilen za hipnozo;
- b) je hipnotizem povezan s človekovo premestitvijo zunaj telesnih izkušenj, psihokinezo;
- c) takšni izkustveni doživljaji združujejo prepričanja v duhove, duše, življenje po smrti ter magijske sposobnosti;
- d) te ideje proizvedejo osnovo za šamanizem⁷, človekovo prvotno obliko religije in psihoterapije (McClenon 2004: 125)

Folkloristi trdijo, da izkušenski doživljaji proizvedejo osnovo ljudski religiozni tradiciji. Teorija ritualnega zdravljenja pravi, da je po poti evolucijske izbire, povečal delež tistih ljudi, ki so imeli pogoste nenavadne in izven snovne izkušnje, in ti so postali prvi šamani.

Teorija ritualnega zdravljenja govori o ritualih, ki proizvajajo zdravilne učinke na udeleženca skozi HIPNOTIČEN in PLACEBO učinek. Veliko indicev je, v antropologiji, da je duhovno zdravljenje učinkovito, zaradi psihološkega razvojnega procesa in da sovpada z odkritji na področjih psihonevroimunologije: zdravje, je povzročeno s psihološkim stanjem, ki ga vodi SUGESTIJA (McClenon 2004: 128, 129).

Klinične študije dokazujejo, da je ritualno zdravljenje izjemno učinkovito pri bolečini, astmi, bradavicah, glavobolih, opeklinah, krvavitvah, želočnih težavah, kožnih alergijah, nespečnosti, psihosomatskemu zlomu in manjših psihičnih problemih (ibid.: 130).

Izguba zdravja, oz. bolezen, je mišljena kot izguba duše, smisla življenja, zrušena ali poškodovana osebnostna identiteta, kot izguba samoemocij in občutenja pripadnosti in povezanosti z drugimi. Vse to, se manifestira, kot obup in depresija. Psihosomatske prakse, izovejo močna čustva in zdravljenje skozi psiho- in socio-terapevtske funkcije, ter fizični tretma (masaža, čiščenje, zdravilne rastline).

Izguba duše, se pri prvotnem človeku pojavi, izhajajoča, že iz travme same, ki jo povzroča aspekt posameznikove ločenosti, odtujenosti in ritualno zdravljenje, v tem primeru ustvarja reintegracijo ločenih aspektov osebe - duše. Oživljanje duše, znova dosega smisel družbene

⁷ Značilnosti šamanizma so: spremenjena stanja zavesti, potovanja, oziroma let duše, zveza z animalnim duhom, izkušnja smrti, in predvsem zdravilne prakse (Winkelman 2002: 1880).

pripadnosti, zato je prisotnost skupnosti, bistvena za vzpostavitev tega elementarnega razmerja duše, saj je družbena podpora, vitalni del reintegracije osebnosti.

Osnovni princip zdravljenja, temelji na vitalnosti in energiji, ki jo izvajalci povezujejo z izvorno življenjsko energijo, tako v naravi, kot pri ljudeh (Winkelman 2002: 1881).

Zdravilni rituali, vsebujejo fizične in označujoče komponente, posredujoče v simbolni aktivnosti, ki izvablja, pomirjajočo sproščenost in povečano aktivnost serotoninov. Duhovno zdravljenje, se uporablja tudi, kot delovanje simbolov, za dvig fizične, psihološke in emocionalne odzivnosti reakcije. Simboli, povezujejo percepcijo in kognicijo, ter spenjajo emocije, s psihološkimi komponentami, ki omogočajo »simbolično penetracijo«, s transformativnim učinkovanjem, na psihološke procese (ibid.).

Tako, je že prvotni šamanizem razvil nekakšno institucijo, za zdravljenje, v razmerju med simboli in reagentnimi psiho-mentalnimi odzivanji pri človeku, ki proizvajajo psihofiziološko integracijo na predbesedni mitski ravni.

Šamanske zdravilne prakse⁸, dosegajo v zdajšnjem času pravi preporod. Razlog, najdemo v vsesplošni družbeni odtujenosti, sodobni psihični obolenosti, ki je omenjana, kot »duhovni apel na pomoč«. Rešitev je, v naravi, kot sili, ki kot taka, edina lahko dopolni moči in revitalizira. Šamanski mišljenski vidik, je dosegljiv vsakemu človeku in ga, v bistvu nosimo v sebi, spodbuja pa posameznikove zmožnosti, za aktivno vlogo pri zdravljenju, do izpolnitve, v odsotnosti strahu, kot komponent, potrebnih osebnemu obstoju in ravnovesju vstran, od nevroze sodobnega časa.

⁸ Po Machleidovem mnenju, je šamanizem praoblika psihoterapije. Pri zdravljenju, psihičnih in psihosomatskih težav, pripisuje Svetovna zdravstvena organizacija – WHO šamanizmu, enak pomen in uspešnost, kot zahodna medicina. Danes šamani ustanavljajo svoje klinike oz. so tam zaposleni in torej poslujejo legalno. Npr. odpravljajo energijske blokade, nameščajo in uravnavajo nepravilno lego kosti, zdravijo z zelišči in obkladki in svetujejo glede prehrane, slabih medsebojnih odnosov, urokov, prekletstev, ki grenijo življenje. V glavnem so se prenesli principi in razumevanja človekovih realnosti, zavestnih stanj, dela z energijami. Šaman ne zdravi simptomov, temveč v prvi vrsti zdravi vzrok, s čimer v človeku sproži proces samozdravljenja. Gre za pomoč pri samozdravljenju, za spreminjanje verovanj in načina mišljenja, ki določene simptome povzročajo. Šamani trdijo, da zdravijo »duševne bolniki«, ki lahko prizadenejo čustveno in telesno zdravje.

6. RITUAL HOJE ALI PLESA PO ŽERJAVICI

Ritual prakse, hoje ali plesa po žerjavici, se pojavlja v širokem krogu kultur. Odkritje velikega števila različnih in avtohtonih ritualov, ki se pojavljajo neodvisno, v različnih področjih, spodbuja misel, da je bila hoja po ognju vedno del človekovega bivanja, kot nekakšen osnovni religiozni impulz.

Etnografski podatki o kulturah ognja po vsem svetu nas vodijo do razumevanja, da je to ritual očiščenja (purifikacije), zdravljenja in ritual prehoda (inicijacije).

Ritual hoje po žerjavici spada med najbolj razširjene in najstarejše rituale na svetu, njegove samonikle začetke najdemo že v prazgodovinskem času, ob pojavu šamanizma. Obred hoje ali plesa po žerjavici, predstavlja sestavni del šamanskih praks, v tradicionalno agrarnih ali nomadskih kulturah, verskih skupnostih, obstajajo pa tudi posamični primeri, kjer ljudje hodijo, po razbeljenih kamnih. Na otočju Fidži, je hoja po razbeljenih kamnih po ustnem izročilu, tako rekoč doma.

Praksa hoje ali plesa po žerjavici, se pojavlja skoraj povsod po svetu: v Aziji, Polineziji, Avstraliji, Afriki, Severni in Južni Ameriki in tudi v Evropi in na Balkanu. Različne kulture in duhovne tradicije, jo uporabljajo za različne namene: za zdravljenja in očiščenja posameznikov in celotne skupnosti (zdravilni ritual plemena Kungu prirejajo nekajkrat na mesec), za iniciacijo (kot je na primer, ples po ognju kot zrelostni ritual za sedemletne deklice na Baliju), na Japonskem, pa je za ta ritual običajna duhovna izkušnja, brez ekstatičnosti, potekajoča v šinto-budističnih templjih. V Hongkongu, pa je hoja po ognju, zgolj turistična zanimivost. Avtohtono hojo po ognju, najdemo tudi na Balkanu, v Srbiji, v Bolgariji in severni Grčiji, kjer posebne krščanske sekte anastenaridov ali nestinarov, plešejo po žerjavici z ikonami v rokah, v počastitev in v izraz pobožnosti svetemu Konstantinu in sveti Heleni.

Prvi zapisi izvirajo iz indijske zgodbe iz leta 1200 pnš. Tudi dva biblijska teksta omenjata hojo po ognju: »*Lahko gre čez žerjavico in njegovi podplati ne bodo opečeni*« (Pregovor 6.28), in »*Če pojdeš skozi ogenj, ne zgoriš in plamen te ne ožge*« (Izaija 43.2.) (Doblanovič 2002: 18, 19).

Naj omenim tudi komentar Plinija starejšega, v katerem zasledimo, da so bili Rimljani oproščeni plačila davkov, če so dokazali, da lahko hodijo po žerjavici, ne da bi se pri tem opekli. Znana biblijska zgodba govori o Šadraku, Mešaku in Abednegu, ki so dokazali svojo povezanost z božanskim tako, da niso zgoreli, ko jih je Nebukadnezar vrgel v gorečo peč (ibid.).

Med krščanskimi svetniki jih je kar nekaj, povezanih s tem fenomenom. Svetega Petra Ignacija so kanonizirali kot zavetnika svetih ognjehodcev ravno zaradi njegove sposobnosti, da je hodil čez ogenj, ne da bi se opekel. Razglašal je, da ga njegova vera v Boga ščiti pred plameni (ibid.).

Antropološko je mogoče določiti skupni izvor ognjenih obredov pri večini družb, znotraj šamanske kulture, ki je obstajala od ledene dobe, npr. v osrednji Aziji. Tatarom, Mongolom in Jakutom je ogenj predstavljal eno največjih skrivnosti. Šamanstvo kot pramagijski in prareligijski pojav je razširjen po vsej Zemlji, značilen pa je za zelo stare, arhaične predvsem pa agrarne in nomadske kulture. Za zibelko šamanizma velja Sibirija. Vsak šaman, z drugimi besedami vrač, čarovnik, čarodej, zdravilec mora obvladati astralno projekcijo, ter se znati neposredno istovetiti z astralnimi entitetami (božanstvi, duhovi, demoni). Obvladati mora tudi naravne elemente, še posebej ogenj. Njegova glavna naloga je, da ščiti družbeno skupnost in posameznike pred zlom in to na vseh nivojih bivanja. Nastopa v vlogah zdravilca, vidca in vodiča mrtvih. Sposobnost je navadno že prirojena, lahko pa si jo pridobijo kasneje: ob premagovanju hude bolezni, smrti ali z učenjem pri specialistu, vendar je določena predispozicija vedno prisotna. Prirojena nagnjenost se lahko deduje po starših, lahko pa je posledica določenih znamenj ob rojstvu. Klicu se mora odzvati, sicer lahko hudo zboli. V vsakem primeru pa je bolezen kot preizkus neizogibna. Šamanska ekstaza predstavlja najčistejšo obliko t.i. ekstatičnih kultov. Eliade mu pravi »tehnika svetega« (Ravnjak 1993: 101, 102).

Šaman ima po eni strani intelektualno metafizično znanje, po drugi strani pa mistično ekstatično sposobnost, ki usmerja kozmično praenergijo, jo osredotoča in prenaša v stvarnost, bodisi pri zdraviteljskih ali drugih magijskih postopkih. Šamanske seanse imajo velik vpliv na družbeno okolje, v katerem je šaman nesporno karizmatična osebnost.

Po besedah Vili Ravnjaka je »hoja po žerjavici ali ples po ognju, ki velja za eno popularnejših novodobnih tehnik, šamanskega porekla« (Ravnjak 1993: 104).

Danes lahko najdemo obrede ognja pri severnoameriških Indijancih, ki izvirajo iz Sibirije in so prišli z davnimi priseljenci prek Aljaske. Ohranili so se tudi pri Huronih v Kanadi, nižje v ZDA, pa pri Apačih, Sujih in Čejenih, ki se med obredi očiščenja drgnejo s pepelom, ki naj bi bilo »seme ognja«.

Za agrarne kulture so značilni številni očiščevalni miti, v katerih gre za očiščevanje z ognjem, ki simbolizirajo skozi požiganja polj, ki se potem okrasijo z zelenim plaščem žive narave.

Obred ognja, ki ga še dandanes opravljajo Indijanci Chorti za pomladansko enakonočje, torej v času, ko se zemlja požanje in pripravi za setev, ohranja ta mit pri življenju (Chevalier 1993: 401).

Morda najbolj osupljivo obliko očiščevanja z ognjem, še danes gojijo navajski Indijanci. Obred povezuje elemente šamanstva s starodavno kulturo savne. Člani plemena se na vsakoletno očiščevanje pripravijo v sveti koči, »hoganu«. V njem najprej zakurijo ogenj, in ko se razplamti, se slečejo ter s šamanom vstopijo v »hogan«. V koči obkrožijo ogenj, šaman pa pri obredni daritvi zamahne s kadihom v vse štiri smeri neba. Potem opravijo obredni ples: ženske se boste vrtijo okrog ognja, moški pa skačejo in tečejo skozenj.

Več derviških sekt v Severni Afriki ima hojo po ognju še dandanes, za osnovni element svojih vaj; s tem se skušajo pomeriti z bolečino, in si pred obredom in po njem dostikrat zabadajo osti v mišice (Rawcliffe 1963: 269).

Marsikje na Karibih so razširjeni vudujski obredi; njihove pomembne sestavine so različni načini obvladovanja ognja. Na Haitiju, je na vudu vražah in obredjih temelječa še vedno velika večina političnega, družbenega in verskega življenja, kjer so gospodarji ognja neverjetno spoštovani. Vudujskim obredom je mogoče zgodovinsko slediti prek dežele Konga, arabskih dežel, Male Azije in Perzije, do mongolskih in tatarskih šamanov. Haitiski vudu, je zapleten splet afriških in evropskih vplivov.

Keltska tradicija v zahodni Evropi pozna štiri praznike ognja, ki se pojavljajo v različnih oblikah. Častijo, štiri faze letnega ciklusa, naravne in kmetijske rodovitnosti ter rasti: prebujanje, rast, žetev in počitek. Ti štirje prazniki ognja se imenujejo: »imbold«, »beltan«, »lamas« in »samain« (Bloom 1993: 125). Druidi, so kurili velike ognje in med njimi so gnali živino, da bi jo obvarovali pred epidemijami (Chevalier 1993: 399).

Med prazgodovinskim preseljevanjem narodov, so poznavanje in obredi obvladovanja ognja prišli na Kitajsko, Japonsko, v Tibet in na indijsko podcelino. Medtem se je

obvladovanje ognja razširilo med verniki hinduizma v Indiji. Cilj vernega Hindujca je doseganje brahmana, resničnega jaza. Brahma je enak ognju, pravi Gita. Večina simboličnih vidikov ognja je povzeta v hindujskem nauku, ki mu daje temeljni pomen. »Agni, Indra in Surya« so ognji zemeljskega, vmesnega in nebesnega sveta, se pravi navaden ogenj, strela in sonce. Obstajata še dva ognja: ogenj penetracije ali absorpcije (Vaishavanara) in ogenj destrukcije (drug vidik Agnika). Vzporedno obstaja tudi pet vidikov obrednega ognja, ki je tudi »Agni« (Chevalier 1993: 398). Nadnaravni pomen ognja sega od blodečih duš, do božjega duha.

Posvečenci skozi različne jogijske načine samospoznavanj, iz sedmih predhodnih stopenj pridejo do zadnje, osme, »samandhi«⁹ Izkušnje te zadnje stopnje, učencu ne more nihče posredovati: do nje se mora prebiti sam. Ko doseže »samandhi«, dobi nadnaravne sposobnosti (»sidije«) in postane »sadhu«; »sadhuje« Evropejci pogosto napačno imenujemo »fakirje« (fakir je islamski sveti mož). Hoja po ognju je med najpogostejšimi nalogami, ki si jih zadajo »sadhuji«. Ko je praznik lokalnega božanstva, pride sadhu v vas, kjer mu pripravijo potrebni jarek. Jarek napolnijo z razbeljenim kamenjem, čez katero sadhu popelje vernike. Takšnih praznovanj se je udeležilo tudi veliko zahodnjakov. Zapisanih je veliko pripovedi. Velika večina jih je nepoškodovana prestala hojo po ognju. Posvečeni imajo za obred tudi razlago: pravijo, da sadhu prevzame vse bolečine in jih uniči z močjo volje. Kamni so razbeljeni, za sodelujoče pa ni nikakršne predpriprave. Racionalne razlage za to ni.

Tudi v Polineziji, Malaji in na Tahitiju je največ ognjehodcev med privrženci hindujskih ločin, toda skoraj enake obrede poznajo tudi kitajski, tibetanski in japonski budisti ter japonski šintoisti.

Žrtveni ogenj v hinduizmu povezuje Budo z notranjim ognjem, ki je hkrati prodirajoče spoznanje, iluminacija (razsvetljenje) in uničevanje ovojnice: »*Vdihujem plamen v sebi... Moje srce je ognjišče, plamen je ukročeni jaz*«. Odtod simboli goreče Kundalini v hindujski jogi in notranjega ognja v tibetanskem tantrizmu (Chevalier 1993: 399).

Pozneje so postali rituali hoje po ognju znani tudi zunaj Azije. Njihovo skrivno znanje se je razširilo po vsem vzhodnem Sredozemlju in tja do Afrike. V Grčiji je bil običaj plesa po žerjavici ekstatični ritual, imenovan Anastenaria, ki naj bi imel izvor v Dionizičnem kultu.

⁹ »Samandhi« - jogijsko zamaknjenje (trans), v katerem se um umakne od svoje navadne budne dejavnosti in vstopi v višja in bolj svobodna stanja zavesti (Aurobindo 1990: 770).

6.1 EKSTATIČNI PLES PO ŽERJAVICI

6.1.1 Ljudstvo Kungu

Najbolj izvorna razlaga plesa po žerjavici prihaja iz najbolj primitivnih kultur, kjer prevladuje šamanizem kot duhovno-zdravilna praksa.

Med Kungu ljudstvi v puščavi Kalahari, na jugu Afrike, ta praksa deluje od ranih začetkov obstoja. Ples po ognju, s strani proučevanj zahodnjih učenjakov, prisoten v obliki, bodisi zgražanj, ali pa občudovanj, ob vsem tem pa je za plemena Kungu, tu vseeno nekaj povsem običajnega. Plešejo skozi plamene, stojijo na žerjavici, jo pobirajo, in si z njo mažejo obraz in telo.

Profesor **Richard KATZ** iz Harvardske medicinske šole je daljši čas preživel med Kungu plemeni, in se posvečal njihovim pristopom k zdravljenju, ter opazoval od tod izvirajoče izkušnje spremenjenega stanja zavesti. Osrednje, v zdravilnih praksah je njihovo prepričanje v vseobsegajočo duhovno energijo, ki jo imenujejo »NUM«, ter visoko doseženo stanje zavesti imenujejo »KIA«. Aktiviranja »num«-a in doseganja »kia« stanj je dosegano s pomočjo rituala zdravilnega plesa. Ples okoli ognja in bobnanje privede do ekstatičnosti. Sodelujoči dvigajo energijo s plesom in se zavedajo svoje bioenergije, ki ji pravijo »num« in ko le-ta v njih zavre in je enaka ognju, lahko brez opeklin plešejo skozenj. Namen tega trans-ekstatičnega plesa je aktivno zdravljenje, čeprav so vidni tudi drugi učinki. (Sky 1989: 51–53).

Pleme Kungu ima razvit sistem skupinskega transa, ki ga dosegajo s pomočjo plesa. Obstaja 5 stopenj tega rituala (Gowan 1975: 44):

1. priprava s plesom in pesmimi;
2. vstop v trans, ki kaže vidne spremembe v plesalcih;
3. polovična smrt, leže vznak;
4. aktivno zdravljenje, kjer se druga oseba dviga nad stopali;
5. vrnitev v normalno stanje.

Ceremonijo ponavadi pričenjajo ob večerih ženske in otroci, ki kurijo ogenj, posedejo okoli njega, ter ploskajo in pojejo. Kasneje se pridružijo tudi moški, ki začnejo plesati okoli ognja z upognjenimi rameni in udarjajoč s stopali, dlani pa so obrnjene proti ognju, da bi se vzpostavila in ogrela energija v njih, ta ples pa lahko traja tudi več kot dve uri, šele nato pride

stanje zamaknjenosti. Kaže se v obliki izpraznjega, votlega in predirnega pogleda v oči plesalca, ki se začne tresti, močno potiti in udarjati z nogami. Trans spremljajo še stokanje, vreščanje in močan fizično utrudljiv napor.

Občasno se pripeti tudi nesreča, da novinec izgubi samokontrolo in celo zagori med plesom v sredini ognja. Izkušnje plesalcev po ognju so take, da postane kri tako vroča, kot bi vrela na ognju in šele takrat lahko začnejo zdraviti.

Ti rituali služijo tudi drugim namenom poleg zdravljenja. Pripravljajo jih tudi ob skrajni izčrpanosti in za proslavo velikega ulova antilop ali pa v dobrodošlico starih prijateljev, ki pridejo na obisk. Gledano v širšem kontekstu, Lee pri tem opaza, da je pomen tega rituala tudi v reševanju konfliktov. V primeru plesa pri ljudstvih Kungu, ob tem, posamezni udeleženci, doživljajo halucinacije, po čemer se ločujejo od preostale skupnosti. Plesni ritual, v primitivnih družbah je katalizator za induciranje transa. Ples vpeljuje elemente hipnotičnosti, transa in ekstatično zamaknjenost, bodisi s strani zdravilca ali pa po poti avtosugestije, povezano z ločitvijo in regresijo (ibid.: 45).

Za plemena Kungu, pravi Katz, je posebej značilno, da ne vidijo v ognju ničesar nenavadnega in niso presenečeni, da jih ne opeče. Njihova razlaga je preprosta: ko »num« v telesu vre in postane tako vroč kot ogenj, potem ne morejo biti opečeni. Ko pa je njihov »num« mirujoč ali hladen, se lahko opečejo (Sky 1989: 53).

Koncept »num«-a in »kie« lahko primerjamo tudi z drugimi podobnimi koncepti, vzetimi iz različnih kultur in njihovih duhovnih sredin (npr. »mana« pri indonezijskih ljudstvih, »sveti duh« v krščanstvu in »orenda« pri indijancih severne Amerike)¹⁰. Konceptova tehnika je, da uskladiščeno energijo, ki se občuti v obliki ščemenja, seli od začetka hrbtenice, od trtice preko vse hrbtenice navzgor, učinki pa se kažejo, kot hitro dihanje, občutenje vročine, vibriranje, jasnost vizij, povečana moč in boljše občutenje celote – vse te značilnosti pa lahko najdemo tudi pri kitajskem »Chi« mojstru, Tibetanskem jogistu, Sufijskih derviših in pri ekstatičnemu krščanskemu verniku (ibid.).

6.1.2 Anastenaridi

¹⁰ Konceptu energije v Indiji pravijo »prana«, na Japonskem »Chi«, v Afriki »voodoo«, »num«, »nye«, pri Sufistih pa »baraka«. Hipokrat jo je imenoval »duša«, Mesmer kot »živalski magnetizem«, Reich kot »orogonska energija«, ruski znanstveniki pa kot »bioplazma« (Sky 1989: 98).

»Anastenaridi«¹¹ in bolgarski prevod »nestinarstvo«¹² sta soznačnici, prihajajoči iz različnih strani bregov v pomenu, sta sistem prepričanj in ritualov neortodoksne veje krščanske sekte, ki časti sv. Konstantina in njegovo mater sv. Heleno.

V grški vasi Ayia Ellena je ekstatičen ples po žerjavici del vsakoletnega rituala, ki doseže vrhunec na spomladanskem festivalu enakonočja. Skupina žensk in moških članov neortodoksne krščanske sekte Anastenaridov, se pripravlja na ples po ognju, po poti večurne glasbene spremljave in petja (predpriprava vključuje tudi žrtvovanje jagnjeta), vse skupaj pa na koncu posledično vodi v trans. Ko naposled začutijo, da so v stiku z zaščitniškimi močmi sv. Konstantina, gredo bosi čez ogenj. Ob tem držijo v rokah ikone, ker pravijo, da je sv. Konstantin svojo ikono prinesel iz goreče cerkve (Doblanovič 2002: 16).

Udeleženci rituala ostajajo nepoškodovani od vroče žerjave. Da bi razumeli kontekst tega rituala, je treba poznati pomen »biti Anastenarid«, znotraj verskega sistema, ki je trdno zakoreninjen v religioznem prepričanju in ritualni praksi. Pravica do izvajanja rituala je podedovana. Za Anastenaride je hoja po žerjavici izraz njihove vere. Verjamejo, da jih sveti Konstantin varuje pred opeklinami, zaradi njihove vere in se mu zategadelj pokorjujejo. Vera ali prepričanje (*pisti*) je ključna vez v osebni odnosu s svetniki. Bog, v tem primeru sv. Konstantin, je vir vsega dobrega, ki prihaja kot milost. Oseba, ki deluje po božji volji skozi služenje, bo nagrajena, medtem ko je kaznen vsakokrat, ki doleti človeka, če se temu ne pokorjuje (Danforth 1989: 21–30).

L. Danforth je raziskovala fenomen hoje po žerjavici z antropološke perspektive. Preživela je nekaj časa med Kostilidi v vasi Ayia Elleni v severni Grčiji in opazovala letni ritualni cikel Anastenaridov. Danforth zaključi, da je ritual hoje po ognju terapevtski sistem zdravljenja, uporabljen za metaforičen premik človeka iz stanja bolezni v stanje zdravja. Bolezen zanje pomeni tudi socialno, psihološko in fizično trpljenje, sam ritual pa je pojmovan kot transformativni proces in ogenj kot ključen element transformacije.

Zdravljenje pri Anastenaridih, ni samo psihološki proces, temveč tudi družbeni. Anastenaridi so osnovali prepričanje, vero v božjo poslušnost, ki je soglasna in določena že

¹¹ »Anastenaridi« so potomci bolgarskih pribežnikov, leta 1912, v severno Grčijo in so izvajalci plesa po žerjavici, ki se imenuje »anastenaria«.

¹² »Nestinarstvo« je mešanica poganstva in pravoslavne vere in je bilo do leta 1945 preganjano s strani Cerkve. V 1990-ih se je ritual tako komercializiral, da ga izvajajo po vsej obali Črnega morja in nima več nobene zveze s tradicijo, temveč je prirejen v obliki spektakla za turiste.

od začetkov verujoče skupnosti. Anastenaridi so mnenja in pravijo, da različni ljudje po celem svetu lahko hodijo po ognju in ostajajo pri tem nepoškodovani, po poti različnih tehnik, toda vsem je ob tem imanentna vera v nekaj. Za Anastenaride je to vera v svetnikovo zaščito (ibid. 43–50).

Solidarnost in enotnost, sta glavni lastnosti, ki socialno označujeta karakter Anastenaridov, ti pa si s tem olajšujejo in pospešujejo razvitje določene stopnje skupinske psihologije in vso dinamiko med seboj, ki se obenem kaže tudi v misticizmu, vzvišenosti in ekstazi vseh udeleženi. Vse v pripravi rituala pripomore Anastenaridom, k doseganju transcendentalnih stanj in povzroči določena notranja odzivanja, in s tem psihološko dimenzijo, ki vidno povzroča, nedovzetnost za bolečino, ki se izkazuje kot neopečena koža ... (Vilenskaya in dr. 1991: 104).

Danforth gleda na ritual plesa po žerjavici Anastenaridov, kot na zdravilni ritual, kjer se udeleženci premaknejo iz stanja bolezni v ozdravljenje, ter razločuje posedovanje od transa. Razlikovanje med transom in posedovanjem je pomembno. Trans se nanaša na določeno fiziološko ali psihološko stanje, medtem ko se posedovanje nanaša na sistem prepričanj, pojasnjevalno teorijo ali kulturno interpretacijo (Danforth 1989: 59). Posedovanje je torej pridobljeno (glej tudi Ludwig 1969, Crapanzano in Garrison 1977).

Za Anastenaride je posedovanje zanikanje jaza. Za Anastenaride, je bogoskrunsko, da bi rekli, da so postali svetniki. Zato avtor dodaja temu komentar, da v ritualu različna telesa skozi spremenjena stanja zavesti ne izgubijo popolnoma vsakdanje družbene vloge (ibid.).

Wallace trdi, da na individualnem nivoju, posedovanje transa funkcionira kot »dohod razodetja identitete« (Wallace 1966: 140). Podobno kot večina novodobnega mišljenja in seminarjev hoje po žerjavici kaže to na samo-obnovitev, samo-ojačanje, na tip notranje rasti in samo-razodetja.

Ekstatični ritual Anastenaridov izvira iz Dionizičnega zaledja, udeleženci pa v transu plešejo po žerjavici. Dogaja se dvakrat na leto, v januarju, in traja tri dni, ter maju, ko traja štiri dni. Za raziskovalce je ta ritual primer prežitka Bhakusovega kulta.

Ekstaza je liminalno stanje, kjer je prisotna rast in dozorevanje, in je s tem hkrati priložnost za ponovno ovrednotenje sebe. Model ekstaze je model krogotoka, kot spiralni proces, ki vsebuje tri glavne faze, z dvema vmesnima stopnjama:

TRPLENJE – norost – SMRT – katarza –VSTAJENJE – preobrazba, so si v nenehni medsebojni interakciji.

TRPLJENJE je prva faza ekstatičnega procesa, kjer se oseba podvrže mentalni, emocionalni, fizični bolečini in naporu. Z obilico trpečih naporov izčrpavajo telo, kar povzroča trpljenje. Namen je v odrešitvi udeleženca, od čustev stresa, razburjenja, jeze in ostalih neugodnosti. Da izrazijo to trpljenje, izvajajo divji ples skozi vso noč, ob petju in kričanju.

Anastenaridi plešejo preprost ples po cikličnem vzorcu, začnši že mnogo prej, preden stopijo na žerjavico. L. Dandforth navaja, da imajo udeleženci pred tem ritualom depresijo ali celo živčni zlom. Pri opazovanju tega plesa se zazdi, kot da se želijo osvoboditi nečesa neprijetnega, kar jih opazno notranje razjeda.

- stanje psihičnega in fizičnega izčrpavanja posledično pripomore k norosti. S to izgubo kontrole, udeleženec ustvari prostor za ponovno ovrednotenje navad in prepovedi. Naslednji korak je stopnja smrti.

SMRT je tukaj mišljena metaforično. Je stanje preobrazbe, kjer posameznik odvrže vse neželjene elemente norosti. Smrt ni stanje, temveč proces, kjer tema v notranjosti postane transparentna. Ekstaza je sprava s smrtjo, razumevanje njene nazočnosti.

V tej fazi Anastenaridi želijo pokončati ogenj z nogami, ko s stopali topotajo po žerjavici in pri tem verjamejo, da uničujejo vse zlo in preganjanja bolezni.

- s smrtjo pride katarza, to je stanje, ko oseba stoji gola pred resnico, ki ponavadi ni prijazna, temveč je odvisna od posameznikovega samo-uresničenja. Ta faza je ključna za mentalno in fizično zdravje udeležениh, nastopi pa po končani ceremoniji ali obredu. Katarza deluje kot očiščevalno in v smislu samo-realizacije.

PREOBRAZBA je zadnja izmed stopenj med fazami procesa, kjer lahko vnovič redefiniramo svoje misli. Namen te stopnje je priprava plodnih tal za skupnost, kar bo poslej določevalo vloge v njej. Anastenaridi ob tem trdijo, da so prišli v kasnejši stik s predniki in svetniki. Prav tako želijo in si prizadevajo približati ritual plesa po žerjavici mlajši generaciji, da bi s tem utrjevala medsebojno enotnost in povezanost, kar naj bi bilo tudi zagotovilo k nadaljevanju skupnosti in preprečevalo njen nadaljni zaton (Misopolinou 2005).

6.2 MEDITATIVNA HOJA PO ŽERJAVICI

Hoja po žerjavici je pogosta praksa v hinduizmu, budizmu, pri šinto-budistih. Pri njih je izvajanje rituala hoje po žerjavici obenem tudi religiozna izkušnja, vodena od glavnega duhovnika templja. Ceremonija vsebuje priprave, ki si sledijo po korakih, vključno z načinom, kako je ogenj pripravljen in prižgan. Velik del obreda predstavlja petje in igranje na posvečene instrumente, branje svetih spisov, medtem pa žerjavico razgrabijo v približno šest metrov dolgo stezo in jo potresejo s soljo, ki simbolično očisti prostor. Na ognju prižgejo nekaj dolgih puščic in jih izstrelijo v vse strani neba, da bi simbolično odgnale demone in zle duhove. Visoki duhovnik je prvi, ki gre po poti, nato mu sledijo preostali, tako duhovniki, kot tudi vsi gledalci, obiskovalci in vaščani. Šintoisti pravijo, da pri tem postajajo popolnoma očiščeni, tako da nobeno zlo, vključno s tem od ognja, nima nad njimi več nobene moči. Njihova ceremonija hoje po ognju je na nek način zunanji in razpoznaven znak njihove notranje spiritualne milosti.

Hoja po ognju je prisotna na območju celotnega indijskega kontinenta, kjer jo izvajajo mnoge ločine in sekte. Skupno indijskim ognjenohodcem je, da jih ogenj osvobaja in izpolnjuje s čistostjo in nadnaravnimi močmi (sidiji), tako da lahko poslej svojo imunost prenesejo na slehernika, ki bi jim sledil preko.

V Indiji se ta obred v hinduizmu imenuje »*agni yajna*«. Pri njih je hoja po žerjavici izpeljevana z ritualom, ki vključuje zaklinjanja, pantomimo, procesijo, vihtenje mečev, prižiganje kadil, razbijanje kokosov in mahanja s perjanicami – z vsem tem naj bi premagali »demoni ognja« in zagotovili neškodljivost (Chevalier 1993: 398.)

V Ameriki je hoja po žerjavici postala sodobni trend med alternativnimi religijskimi gibanji in dosegla velik del populacije. Hoja po žerjavici je ponujena Američanom v obliki seminarjev za samo-pomoč (»self help« seminarji), ki so prirejeni tako, da naj bi zagotavljali pot osebnemu razvoju in duhovni rasti. Do dandanes, je že približno dva milijona ljudi ritual prestalo brez opeklin. Ameriško gibanje F.I.R.E. izvaja prakso hoje po žerjavici kot seminar »zdravilne izkušnje«.

6.3 AMERIŠKA POSODOBLJENA IN POPULARIZIRANA INAČICA HOJE PO ŽERJAVICI

Za zahodni svet, je ritual hoje po ognju nova tehnika in sredstvo, ki podlega trgu in populariziranju. Začetki gibanja in populariziranja hoje po žerjavici segajo v leto 1977, ko je **Tolly Burkan** v Kaliforniji priredil ritual hoje po žerjavici v obliki tehnike osebne rasti, ki premaguje omejitve in strah. S svojo knjigo *»Ekstremna spiritualnost: Radikalni pristopi zavedanja«* (2004) je Burkan ponudil sodobnemu človeku drugačno videnje tega rituala, izuzevši ga tradicionalnemu verskemu okolju, in ga s tem iztrgal iz polja nedostopnosti.

Od takrat, se je ritual bliskovito širil v obliki novodobniških¹³ psevdomagijskih in psevdomističnih psihotehnik samouresničevanja in je tako leta 1988 prišel tudi v Slovenijo. Nikoli prej se ni toliko ljudi udeležilo tega starodavnega obreda, ki je bil prej rezerviran le za posvečene. Kot sam omenja, je v začetnih letih naredil precej napak in mnogo ljudi se je grdo opeklo (Burkan 2004: 10).

Tolly Burkan je ustanovil svoj raziskovalni inštitut »F.I.R.E« (*»Firewalking Institute of Research and Education«*), ki hojo po žerjavici proučuje fizikalno in na področju psihonevroimunologije, ob tem pa prireja tudi seminarje za nove izvajalce rituala hoje po žerjavici in je edina večja institucija, ki globalno povezuje le-te.

V tem novem modelu se izvajajo enodnevni seminarji, kjer so zbrani udeleženci od vsepovsod in ki se končajo s hojo po žerjavici. Večina udeležencev se sreča prvič, zato ne dosega neke posebne skupne identitete in povezanosti, kot direktnega rezultata rituala. Potekajo tudi v odsotnosti dolgoročnega terapevtskega modela medsebojnega odnosa sodelujočih.

Razlog temu pa je, da je namesto religiozno poglobljenega zaupanja v duhovno bitje ali božanstvo, pri Američanih v ospredju samozaupanje, lastno duhovno vodstvo, kar se izkazuje v vseobči prepredenosti z instant kulturo in njej pripadajoči modi pozitivistične avtosugestije.

Uspešnost rituala hoje po žerjavici, torej ni odvisna od naklonjenosti nadnaravnih sil, temveč je pomembna v direktni izkušnji samopreseganja. Ameriški ognjehodci ponujajo izkušnjo samorealizacije in samo-transcendence, kjer osrednja pozornost velja individualni svobodi izražanja, po postopkih miselnega samo-determiniranja (O'Brien 2004).

¹³ »New age« - gibanje, ki zajema skrb za zdravje in dobro počutje, vsebuje razne psihoterapije in samopomoči, prakse ezoterične in duhovne tradicije, ter prizadevanja za človeštvo in okolje, spoštovanje narave in ženskega principa.

7. PREGLED LITERATURE IN DRUGIH RAZISKAV

7.1 POSKUSI ZNANSTVENE RAZLAGE HOJE PO ŽERJAVICI

Kljub številnim podatkom o praksi hoje po ognju, iz različnih koncev sveta, kljub poročilom s teoretičnimi pojasnili, ki so vedno znova dokazovala, da se hoja po ognju v resnici dogaja, je zaradi globoko vsajenega dvoma, predvsem zahodna kultura zavračala vrednost tega rituala. Z oznako, da gre za prevaro ali trik, so do pred kratkim, o hoji po ognju govorili tudi pri nas. Vendar pa se v zadnjem času stališča spreminjajo.

Prvi poskusi znanstvenega raziskovanja so bili izpeljani leta 1935 in 1937 pod pokroviteljstvom »Sveta za psihično raziskovanje« na londonski univerzi, in so precej bolj pojasnili, skrivnost hoje po ognju. Objavljena poročila **H.A. Price**-ja, »*Report on Two Experimental Fire-walks, University of London, Council for Pychical Investigation*«, so bržkone najboljša izmed vseh, kar jih imamo. Prvi izmed poskusov, opravljen leta 1935, je jasno dokazal, da ljudje zares hodijo po ognju. Neki Indijec, Kuda Buks, je štirikrat naglo prehodil dvanajst čevljev dolg jarek, poln žerjavice in globok več col. Njegove noge so zdravniško pregledali, opazili niso nobene poškodbe (Rawcliffe 1963: 271).

Pri poskusih iz leta 1937 je hodil po žerjavici neki muslimanski Indijec iz Konpora, Ahmed Husein. Trdil je, da lahko svojo neranljivost prenese tudi na druge; dogovorili so se, da mu bodo sledili tudi trije angleški prostovoljci, pri vseh so se pojavile manjše opekline (Rawcliffe 1963: 272).

Poročilo dr. Browna navaja med drugim naslednje zaključke:

1. Hoja po ognju ni nikakršen trik – ognjehodci jo opravijo povsem normalno z bosimi nogami, brez vsakršnih kemičnih pripomočkov.
2. Ker je površina ognja zelo nestabilna in se noge lahko ugreznejo več col globoko, je nemogoče hoditi tako, da bi se del nožne površine, ki pride v stik z žerjavico, venomer menjaval (to bi bilo možno na trdni in ravni površini); zato tovrstna spretnost za uspeh ni potrebna. Vendar je mirna hoja koristna, ker tako teža telesa ne ostane predolgo na eni nogi.
3. Vlažne noge ognjehodca ovirajo, ker se zaradi njih vroči delci lahko prilepijo na kožo in povzroča, mehurje.
4. »Sferoidna stanja«, to so nenavadne tvorbe - parne blazine, ki naj bi delovala kot izolator med nogo in žerjavico, ni.

5. Ni treba, da je noga nenormalno žuljava.
6. Post ali kake druge posebne priprave niso potrebne.
7. Nič ne kaže, da bi bilo mogoče imunost glede opeklin »prenesti« na druge ljudi.
8. Znižanje temperature na površini podplatov, je med poskusom morda nastopilo zato, ker so nastopajoči po končani hoji napravili nekaj korakov po travi, preden so prispeli do kraja, kjer so jih preiskali.
9. Imunost ni posledica stika s plastmi razmeroma hladnega pepela, ki ne gori več, ker so pri poskusih s Kudo Bunksom pepel odstranili; sploh pa, so se noge pogreznile dovolj globoko, da so bile vedno v stiku z žerjavico in majhnimi plameni pod površino (Brown v Rawcliffe 1963: 272).

7.1.1 Hipoteza s pomočjo Leidenfrostovega efekta

V znanstvenih krogih so dolga leta hojo po ognju razlagali s pomočjo Leidenfrostovega efekta oziroma z vodno-parno hipotezo. Poimenovan je po nemškem znanstveniku **Johann Gottlieb Leidenfrost**-u, ki je kot prvi raziskoval, kaj se zgodi, če padejo kapljice vode na razgreto ploščo. Namesto da bi se kapljice takoj spremenile v paro, nekaj trenutkov ohranijo svojo obliko in se odbijajo po plošči. Ta efekt se pojavi pri temperaturi, ki povzroči uparitev spodnjega dela kapljice vode. Pri tem postane para varovalna površina za preostanek kapljice in jo s tem ščiti pred vročino. Spodnji del tako kontinuirano izpareva, ostanek kapljice pa ga polni, dokler le-ta ne izgine. Po hipotetičnih izračunih, naj bi parna plast trajala okoli 0,6 sekunde. V tem času, je potrebno stopiti z ene na drugo nogo. Podobno naj bi se zgodilo, ko ovlažimo prst in z dotikom na vroči plošči likalnika preverimo, ali je temperatura že pravšnja. Ko je plošča likalnika zadosti vroča, se vlaga s prsta z dotikom na plošči spremeni v paro, ki prepreči, da bi se opekli (F.I.R.E. 2008).

S tem podatkom so nekateri poskušali razlagati fenomen hoje po žerjavici. Po njihovem so udeleženci tako živčni, da se jim stopala znojijo, in ta parna, tanka plast jih ščiti pred vročino in s tem prepreči, da se stopala neposredno dotikajo žerjavice (Doblanovič 2002: 56).

Fizik Jearl Walker je bil v to hipotezo celo tako prepričan, da je dejansko verjel, da se je s hojo po žerjavici nemogoče opeči. Po nekajkratnih opeklinah na stopalih, je zavrnil to teorijo (F.I.R.E 2008).

7.1.2 Hipoteze s pomočjo teorije toplotne energije oziroma prevodnosti

Kasneje se je pojavila teorija fizika **Bernard Leikind-a**, ki temelji na razliki med temperaturo in toplotno energijo. Čeprav imata objekta enako temperaturo, zaradi različne mase, vsebujeta različno količino toplotne energije, in ta je tista, ki povzroča opekline, ne pa temperatura (Doblanovič 2002: 56, 57). V vsakdanjem življenju je takšen primer, ko sežemo v razgreto pečico, da bi vzeli ven pekač. Čeprav imata pekač in zrak v pečici enako temperaturo, vas zrak ne bo opekel, ker ima tako majhno maso in zato tudi majhno toplotno energijo (slabšo toplotno prevodnost). Pekač pa ima dosti večjo maso in torej tudi toliko več toplotne energije (boljšo toplotno prevodnost), zato se boste opekli, če se ne boste poprej zaščitili (Burkan 2004: 152).

Fiziki so mnenja, da ima žerjavica v primerjavi s človeškimi stopali majhno maso in zaradi tega ne more vsebovati dovolj toplotne energije, da bi lahko povzročila nezaželene posledice - opekline. Ne glede na temperaturo žerjavice, se ljudje pri hoji ne opečejo zato, ker je toplotna prevodnost žerjavice nizka, in ob stiku podplatov z žerjavico steče le malo toplote. Poleg tega pa žerjavico prekriva tudi milimeterska plast pepela, ki je zelo dober toplotni izolator.

Leta 2000 je Leikind zavrnil teorijo prevodnosti z izjavo: »Trditev, da temperatura žerjavice ni pomembna, je preprosto nesmiselna ... po mojem mnenju je hoja po žerjavici nenavadno in nevarno dejanje«. Burkan je mnenja, da teorija prevodnosti velja le za nežive stvari, medtem ko je človek dinamičen, samouravnavan organizem (O'Brien 2004).

Teorija »nizke prevodnosti« in prav tako kot »Leidenfrostov efekt« (osnovan na domnevi, da so stopala zaščitena pred opeklinami s kapljicami potenja, ki služijo kot ovoj) spodletita na primeru hoje po vročih kamnih na Fidiju. Tudi v primeru, ko oseba stoji dalj časa na žerjavici, ti teoriji ne zadostujeta (Margrave 1995).

7.1.3 Ostale hipoteze

V sedemdesetih letih je **Christos Xenakis**, nevrolog iz Max Plank Instituta v Nemčiji proučeval Anastenaride. Zanimalo ga je duševno stanje anastenaridov in je iz tega sklepal, da niso v transu, ampak v visokem stanju koncentracije. Opazil je, da so ognjehodci skozi gibanje, glasbo in vizualizacijo, kombinirano s posebno hojo, nekako vzpostavili stanje, v katerem so bili na bolečino neobčutljivi in celo čudežno nepoškodovani. Kako je to mogoče, žal ni znal razložiti, dosedanje znanje ni zadostno za pojasnitev (Sternfield 1992: 112).

Grška psihiatrinja, **Vittoria Manganas** ohranja stališče, da ima koža superkonduktivne sposobnosti (1983). Z uporabo Kirlianove fotografije je prikazala, da sta hoja ali ples po žerjavici sposobnosti, ki sta povezani s povečano bioenergijo in formacijo bio-energetskega zaščitnega polja okoli telesa. Kirlianova fotografija je oblika visoko frekvenčne fotografije, ki uspe posneti vitalne sile okoli živali in rastlin. Kot nekakšen sij okoli sonca, se to polje zatemni, kadar postane organizem bolan in izgine, ko organizem umre (Sternfield 1992: 113).

Manganas je posnela fotografije rok in stopal enajstih Anastenaridov med pripravo rituala, med plesanjem in hojo po žerjavici in med vsakdanjim življenjem. Primerjala jih je z ljudmi, v posebnih stanjih, med hipnozo, meditacijo in avtogenimi treningi (samo-inducirane oblike hipnoze). Manganasova je opazila v vseh pogojih, vključno s plesom po žerjavici: »povečanje svetlečega kolobarja...«. Kirlianova fotografija stopal kaže na izredno povečanje dolžine in zgoščenosti svetlobe in bleščavosti različnih barv (ibid.: 115).

Prišla je do zaključka, da pride med hojo in plesom po žerjavici, do povečane bio-energije in hkrati do oblikovanja neke vrste bio-energetskega zaščitnega polja, ki je visoko frekvenčno. Tako med hojo po žerjavici ta »ovoj« ščiti stopala pred opeklinami, zaradi »razporeditve delcev - prostih elektronov« (ibid.: 116).

Nekateri znanstveniki so v tem videli zanimivo razlago, drugi so jo poskušali zavrniti, v odnosu na izsledke raziskav, ki trdijo, da so majhni elektronski naboji, uporabljeni za povečevanje kolobarjev, lahko v bistvu povzročeni od njih (ibid.: 118).

Vprašanje je, kako pojasniti sposobnost havajskih »kahunov« (duhovnih vodij), ki so sposobni hoditi po razgretih kamnih, ali primer dervišev, ki z ustnicami primejo razbeljeno železo, ter tantrikov, ki gredo skozi kar nekaj metrov visoko gorečih plamenov.

Znanstveniki s svojimi hipotezami poskušajo ugotoviti predvsem, zakaj se ljudje pri hoji po ognju ne morejo opeči, vendar pa je glavna težava ravno v tem, da se ljudje tudi opečejo. Strokovnjaki za opekline se v praksi pogosto srečujejo s pacienti, ki so po naključju stopili na žerjavico, ali pa so se dotaknili gorečega polena. Slednji se, v primerjavi s tistimi, ki to napravijo namenoma in popolnoma zavestno, soočajo z opeklinami 2. ali celo 3. stopnje. Ti znanstveniki za hojo po žerjavici brez poškodb in opeklin ne najdejo logične razlage.

7.2 DODATNE IN IZVENZNANSTVENE RAZLAGE HOJE PO ŽERJAVICI

Neznanstvene razlage so bolj kot na sam ritual, vezane na filozofski sistem, oziroma, na religijo, kateri udeleženci pripadajo. Tako ponekod menijo, da je potrebna zaščitniška moč nekaterih svetnikov, ki jih s tem ritualom častijo, drugje spet razlagajo, da se človek pri hoji tako prepusti Bogu (višjemu jazu, notranjemu bitju), da le-ta prevzame kontrolo, nad njegovim fizičnim telesom in ga nato varno popelje preko.

Spet drugje menijo, da je za hojo po žerjavici, potrebno posebno stanje zavesti - posebna zamaknjenost ali trans, ki ga je možno doseči na več načinov. Mednje sodijo post, spolna vzdržnost, molitve, enolično petje, besedne vspodbude, divji ritmični ples in še druge dejavnosti, ki naj bi ognjehodce duševno očistile, pred njihovo hudo preiskušnjo. Skupni učinek teh uvodnih očiščevalnih obredov je, da ognjehodca spravi v transu podobno sugestibilno stanje (Rawcliffe 1963: 270).

Sternfield (1992) pravi, da je hoja po žerjavici križanje in izmenjevanje med strahom in vero, med mesom in ognjem, križišče, kjer različne spojitev teh elementov dajejo osupljive rezultate (Sternfield 1992: 149). Zanj je ta fenomen izraz vere, prevlade misli nad materijo, kjer izvajalec doseže spremenjeno stanje in s tem poveča imunost na učinke ognja. Sternfield vključuje v svoje argumente tudi potrdila tipov in področja imunosti, kjer imamo moč nekaj ustvariti skozi prepričanje, ki deluje kot zaščitni oklep. Nanaša, se na »bioluminescence« (bio-svetlikanje), ki jo lahko navežemo na, »baraka« pri Sufistih, »chi« pri Kitajcih, »prana« pri

Indijcih, in »dhinamis« pri Anastenaridih. Polje energije, lahko aktiviramo skozi prepričanje, vero, koncentracijo, z osredotočanjem in pozornostjo, ki ima namen psihološkega utrjevanja.

Podobno **T. Margrave** trdi, da imajo vsa živa bitja to »življenjsko energijo«, oziroma animalično silo, ki je »organizirana, a-entropična esenca življenja, ki je sestavina zavesti«. Tudi on jo primerja z, »baraka«, Chi-jem, in prano. Trdi, da strah, ki je prisoten med samo hojo ali plesom po žerjavici, poveča življenjsko energijo (ibid.:150).

Izmed vseh mogočih nasprotujočih si novodobnih interpretacij in razlagalcev, posledice, bodisi neopečenosti ali opečenosti z žerjavico, nihče ne pojasni, na vsaj približno osnovani znanstveni stopnji.

Zatorej menim, da sta za uspešen ples in hojo po ognju, potrebna le zgolj predanost in zaupanje, ter spoštovanje ognja, ali pa vsaj neko močno notranje prepričanje, saj verjamem, da misli krojijo svet okoli nas, zato sem do neke mere prepričana, da je tudi po poti ognja in plesa, moč prejeti ugodne psihosomatske in zdravilne učinke.

Ljudje pogosto napačno presojujejo ritual hoje po ognju, da gre za primer »zmage uma nad pekočino ognja«, zatorej bi se ti, na ta način verjetno samo opekli.

8. RITUAL HOJE PO ŽERJAVICI V SLOVENSKEM PROSTORU

8.1 SLOVENSKE ŠEGE IN OGENJ

Ritual hoje ali plesa po žerjavici je slovenski tradiciji in kulturi tuj običaj. Historičen vpogled v slovansko mitologijo, kjer ni ohranjenih zapisov o kakšnem posebnem čaščenju ognja ali višjem kultu, kaže na to, da je šlo najverjetneje za tako imenovani »živi ogenj«, ki so ga imeli včasih za živo bitje. Za ogenj so verjeli, da ima nadnaravne lastnosti, podobno kot kraj, na katerem je gorel; nadnaravne lastnosti naj bi imeli tudi predmeti, ki so povezani z ognjem. Da so vsi ti obredi prastari, kaže že beseda ogenj, ki se etimološko navezuje na sanskrtski »agni« (latinski »ignis«).

Slovanska ljudstva so netila živi ogenj ob raznih praznikih in drugih posebnih prilikah. Pri Slovanih so z ognjem povezani prazniki, zlasti v obdobju poletnega časa okrog solsticija in s tem zaradi koledarskih odstopanj ali odstopanj v štetju, na Ivanje (sv. Janez Krstnik, 24. junija), na Petrovo (sv. Peter in Pavel, 28. junij), vendar so kresove kurili tudi ob drugih priložnostih, npr. na Jurjevo (24. april), za veliko noč, okrog božiča, novega leta, in še kdaj (Ovsec 1991: 257, 259).

Za celoten slovenski prostor so bili značilni velikonočni ognji, se pravi spomladanski kresovi, predvsem pa na Štajerskem, v Prekmurju, v Halozah, na Koroškem in na Vipavskem.

Živo ohranjena šega na Koroškem je zažigati kres. Drva več mesecev pripravljajo in zbirajo za grmado na kresišču. Zbiranje dračja in lesa je bilo sprva obredno dejanje. Prispevek je bil nekoč dolžnost, kdor ni zbral ničesar, se je takrat družbeno pregrešil.

Izrazito obreden in nekoč magičen značaj ima skakanje čez kres. Ognju, zlasti pa kresnemu ognju, je človek že v pradavnini pripisoval magično in očiščevalno moč (*lustratio*). Verjeli so, če skočiš čezenj in tako prideš z njim skoraj v neposreden stik, te ne le očisti, ampak ti tudi podeli skrivnostnih moči, ki te obvarujejo pred marsičem, tudi boleznimi in čarom. To je povedal že rimski pesnik Ovidij.

Matija Majar je leta 1851 zapisal, da: »na Krasu med Gorico in Terstom ljudi tudi čez kres skačejo – ker je to zdravo« (ibid.: 262). V Žetini, pri Škofji Loki, kjer so včasih kurili kres stari in mladi, so, kadar je kres pogorel, skakali čez žerjavico. To skakanje so uporabljali na panjskih končicah. Pojmovanje o pomenu tega skakanja, se je sčasoma prelevilo v vedeževanje ali v banalne razlage. Po vsem Slovenskem velja, da se bo dekle, ki se ji je skok čez kres posrečil, v letu dni omožila (ibid.: 263).

Lahko bi sicer rekli, da nekakšni zametki tega obreda, obstajajo v slovanskem in slovenskem prostoru, saj so v ognju videli očiščevalno moč, ga povezovali z zdravjem in vražami, ter vodili živino med kresovi, da bi jo obvarovali pred epidemijami. Vendar, ker sama praksa ni bila razvita in vpeta v višji sistem verovanja in ni imela širše družbene razsežnosti in pomena, je ostala na ravni lokalnih šeg in vraž, ter s tem po večini tudi pozabljena.

8.2 ZASTOPANOST RITUALA HOJE PO ŽERJAVICI NA SLOVENSKEM

Ritual hoje po žerjavici je v slovenski prostor prišel z novodobnimi ezoteričnimi idejami in psihoterapevskimi tehnikami¹⁴. Večina današnjih izvajalcev rituala hoje po žerjavici izhaja iz prakse in izkušenj enega človeka, **Dušana Doblanoviča – Jimmya**. Ta je leta 1988 prvi organiziral ritual hoje po žerjavici v Hrpevcih nad Bočno, ki je bil prvenec ne samo v Sloveniji, temveč tudi v takratni Jugoslaviji. Po njegovih besedah, so bili prvi poskusi izvajanja tega rituala pri nas in v obče, tudi nevarni in polni napak, saj se je dosti udeležениh opeklo na žerjavici, vključno z vodilnimi izvajalci, vendar so po večkratnih ponovitvah zlagoma prišli do pravih načinov izvajanja.

Dušan Doblanovič – Jimmy, kot tudi vsi njegovi udeleženci in bodoči prevzemniki izvajanja tega rituala, izvajajo ta ritual, po tako imenovani metodi »budistično meditativnega načina« hoje po žerjavici, kot ga je prvi populariziral Tolly Burkan v Kaliforniji in ki se ponaša kot ustanovitelj veje zahodne prakse hoje po žerjavici. Slovenski javnosti je bil ritual hoje po žerjavici prvič predstavljen v prispevku oddaje Zdravo, avtorja Jožeta Kuštrina, ki jo je predvajala TVS leta 1990 (Doblanovič 2002: 55).

Od leta 2003 se v slovenskem prostoru izvaja tudi ritual plesa po žerjavici, ki ga vodi **Siniša Ž. - Bodin**, po vzoru šamanskih ekstatičnih plesov in izvajanju šamanskih savn¹⁵.

Značilnost novodobniških izvajalskih skupin je, da se posamezniki pri izvajanju tega rituala, med seboj ne povezujejo in delujejo neodvisno eden od drugega. Pri tem so izvajalci tega rituala, v zelo ohlapnem stiku, bodisi sploh nepovezani. Vprašanje nastaja že pri samem imenovanju tipologije obreda in izvajalca, med njimi se vsak imenuje po svoje, bodisi kot prireditelj ognja ali kot »mojster hoje po žerjavici«, kar vselej odpira vprašanje šarlatanstva in na kar kaže tudi dejstvo, da je ta ritual predvsem prisoten novodobnik. Zato vselej ni pregleda nad številom in usposobljenostjo vodilnih izvajalcev, pri razvoju in številu udeležениh in

¹⁴ Po mnenju Smrketa se v Sloveniji hoja po žerjavici uvršča v neopagansko »gibanje«, z opazko, da ne gre za oživljanje avtohtonih etničnih kultov. Cilj neopoganov je rekonstruirati, oživiti in popularizirati stare religije predkrščanske Evrope in Amerike. Neopaganska gibanja, se pogosto povezujejo z okoljevarstvenimi gibanji (Smrke 2000: 290).

¹⁵ Šamanska savna ali znojilnica – je starodavni skupinski ritual čiščenja telesa in duha. Simbolično predstavlja maternico Zemljo, v katero se človek znova vrača, da bi v procesu čiščenja uma in telesa začel novo življenje. S pomočjo prvobitnih energij, lahko človek v savni doseže boljše zdravje telesa in druge uresničitve.

nenazadnje uspešnostjo in učinki vodenja. Razlogi skromnega uspeha pri razvoju dobrih in uspešnih izvajalcev in tudi same udeležbe pri ritualu, tičijo verjetno v tem, da se prej ali slej nekdo opeče, ali še pomembneje, ne uspe spoznati pravega bistva hoje po ognju, ter vzpostaviti pravega stika z ognjem.

Izvajalci ali kot jim pri nas pravimo »mojstri ognja« se poleg izvajanja rituala hoje po žerjavici, ukvarjajo tudi z drugimi psihoterapevtskimi, duhovnimi in bioenergijskimi tehnikami, ki jim ta ritual služi kot eksotični dodatek in očiščevalna nadgradnja za »sladokusce« etno-novodobnosti.

Tako so nameni in pogostost izvajanja tega rituala zelo različno prisotni, od zabave, do zdravljenja različnih težav posameznikov, kot tudi okolja in Zemlje, do primerov vpeljevanja tega rituala v samo-motivacijski smeri izvajanja, pri seminarjih za poslovni svet in management, ali pa kot zgolj turistični dogodek.

Naj omenim, da za vodstvo takšnega rituala ni potrebna nobena iniciacija, pač pa se posamezniki zgolj sami odločijo, kdaj ali ko, in če se, čutijo dovolj sposobne izvajati takšen ritual in če pri tem še sploh imajo globlji povod, kot le zaslužek. Pri tem je nazornost skupne identitete prisotna le po minimalnem vzorcu, ki se nanaša v glavnem zgolj na tehnični postopek, pri tem pa si izbira vsak svoj način in odprto pot, pri izbiri kraja ter časa, in izvajanju različnih tehnik za pripravo sproščanja, pred samo hojo čez žerjavico.

Uporaba tehnik, kot so mantranje, meditacija, »rebirthing« in imenovanj avra, čakre in akupunkturne točke, ki spadajo pod oznako novodobniško usmerjenega zahodnega mišljenja, v smeri etno privzemanj, pri čemer so najbolj pogoste tehnike tega rituala izvajalcem privzete in njih izvor drugje, poleg še drugih drugih tehnik sproščanja, kot so smejalne, razigralne, plesalne ali zgolj tehnike prepuščanja.

Ena izmed značilnosti sodobnega multikulturnega in globaliziranega kapitalističnega sveta je prehajanje in populariziranje, ter trženje duhovnosti in etnokulture. Če je bil ritual hoje ali plesa po žerjavici prej domena posvečenih in njim pripadajoče izvirne kulture, z namenom zdravljenja, očiščenja ali izkazovanja vere in pobožnosti, je danes dostopen sleherniku, ki zanj plača z denarjem in pričakuje pri tem čudež.

Prenešeno in zdajšnje izvajanje rituala hoje in plesa po žerjavici, nima več takšnega pomena in učinka, kot ga je imelo nekoč in v prvotnih tradicionalnih šamanskih ali verskih

kulturah. Izvzetost iz tradicionalnega in izvirnega konteksta ter okvirja, in današnja vsebinska izpraznjenost, ga določata le kot orodje in tehniko.

Enkratna udeležba tega rituala ne spremeni življenja, ne ozdravi in ne očisti negativnosti, kot to obljublajo novodobni izvajalci. Prav tako je dostopnost pri udeležbi nepriporočljiva predvsem za zasvojenca, psihične in živčne bolnike, skratka za vse, ki odstopajo od normalnega in imajo huje pogojene težave, ki bi se lahko aktivirale ob ritualu in bile za udeleženega tvegane.

Čeprav je moč ognja zdravljenje, očiščevanje blokad, osvobajanje omejenih prepričanj in preseganje strahu, se transformacija ne more zgoditi v enem dnevu ali po poti zgolj ene seanse. Ritual hoje po žerjavici, naj bi bil šele začetek energetskega procesa zdravljenja in drugačnega zavedanja. S tem ritualom, naj bi ljudje spoznali moč v ureditvi svojih misli, ki jih lahko bolj nadzirano in pozitivno osredotočeno usmerjajo, kar naj bi bila pomembna lekcija za nadaljno razumevanje, spodbujanje in usmerjanje življenja ter zdravja pri sodobnem človeku.

8.3 POTEK IN IZVAJANJE RITUALA HOJE PO ŽERJAVICI

V skladu s starodavno tradicijo se kres prižiga ob sončnem vzhodu, kar pomeni, da hodimo po žerjavici v večernih urah. Za pripravo primerne žareče preproge potrebujemo od 2,5 do 4m suhih drv, in sicer je najboljši trd bukov ali hrastov les, saj trd les dalj časa gori, žerjavica pa dalj časa izžareva vročino in se ne upepeli tako hitro, kot pri mehkem lesu. Primerna temperatura, ki naj jo žerjavica dosega, je od 700 do 950 stopinj Celzija. Kres mora biti postavljen na zemlji, nikakor ne na pesku ali kamnih. Idealno mesto za ritual je velika, samotna jasa, na kopastem vrhu ali planoti, kres pa naj bi bil postavljen v smeri sever-jug (Doblanovič 2002: 25).

Večina načinov hoje ali plesa po žerjavici, ima nekaj skupnega. Ljudje, ki se odločijo hoditi po žerjavici, se na to iniciativno pripravijo. Priprava sama pomeni, da se na novo opredeli odnos do ognja, in da se začne ogenj doživljati drugače in izven strahu. Po ognju

lahko nekateri hodijo tudi brez vnaprejšnje obredne priprave, in sicer , če se na to pripravijo vsaj v mislih.

Pogosta načina za pripravo na ritual sta ples in petje ob glasbeni spremljavi, ki človeka spravi v nekakšen trans oziroma spremenjeno stanje zavesti. Pri kulturah šamanskega izvora ali njegovega povzemanja, sta ples in petje divja in ekstatična, pri kulturah, ki so pod budističnim vplivom, pa se priprave dosežejo z meditacijo in mantranjem.

Z udeležbo in proučevanjem sem ugotovila, da je teh predpriprav toliko, kolikor je izvajalcev. Tehnike pa so zelo različne, od sproščanja, dihanja, mantranja, masiranja, izvajanja določenih telesnih vaj, za pretok energij, do čisto otroških animalij, kot je igranje »se iti pse in mačke«. Namen priprave je, da se človek čim bolj čustveno sprosti in odpre ter preda soočanju s strahom in ognjem.

Pred samim prižiganjem ognja se izvede ritualno žrtvovanje, znotraj intimiziranega procesa in uzaveščenega žrtvovanja svojih slabih razvad za uspeh hoje po žerjavici. To je najpomembnejši del rituala, v katerem odpravljamo del sebe, z žrtvijo obremenilnega lažnega ega, svoje slabe nasebnostne lastnosti (kot so npr. ljubosumnost, pohlep, strah, neodločnost itd.), slabe navade in motenjske poteze (npr. razne odvisnosti, opravljanja..) ali celo bolezen. Vse te slabosti se vpišejo na list papirja, lahko na leseno ploščico, košček usnja ali kak drug naravni material, ki se ga v ta namen prinese s seboj in v zapis ognju.

Poleg zapisanih in ozaveščenih »žrtev« udeleženci vpisujejo tudi želje, katerim naj bi ogenj dal potrebno energijo, da se uresničijo.

Nato se v smeri urinega kazalca obide kres, se mu spoštljivo prikloni ter ga prižge. Vanj se položijo tako »žrtve« kot »želje«, in nato ogenj gori približno dve do tri ure, da nastane zadostna količina žerjavice.

Ob mraku se žerjavica razgrabi v stezo, ki je dolga 4-10 metrov in široka 2-4 metre, kar zadostuje za 7 do 17 korakov. V skladu z ustnim izročilom je treba žerjavico posvetiti s soljo in vodo. Izvajalec se najprej spoštljivo prikloni ognju, sledi nekaj trenutkov zbranosti, nato z dvignjenimi rokami in obrnjenimi dlanmi proti nebu, mantrajoč sveti OM¹⁶, stopi na

¹⁶ »OM« – sestavljajo črke 'A', 'U' in 'M', ki po vrstnem redu predstavljajo budno stanje, sanjanje in globok spanec. Mantra OM ima močan pozitiven učinek na živčni sistem in transformira vsak atom fizičnega telesa, tako, da ustvari nove vibracije in prebudi spečo fizično in mentalno energijo. Moč mantre je v njeni vibraciji. S ponavljanjem in koncentracijo priključimo njeno energijo.

žerjavico. Na drugi strani se v zahvalo še enkrat prikloni. Nato sledijo še drugi udeleženci, ki žerjavico prehodijo tudi po večkrat.

Zanimiva razlika v izvajanju hoje ali plesa je ta, da se žerjavica pri hoji razpostre v stezo, medtem ko je pri plesu žerjavica oblikovana v velik krog, ljudje z vseh strani pa kaotično in ekstatično plešejo po njej.

Skupno vsem udeleženi, pa je ob zaključku vsega navdušenje, evforija, zadovoljstvo in tisti prekrasen občutek »uspelo mi je!«.

Zelo pomembna je skupina in njena skupna moč prepričanja. Že samo en skeptik lahko zamaje trdnost celotne skupine, zato je zelo pomembno, da so si udeleženi enotni v nameri. Skupinska podpora daje občutek varnosti in poveže ljudi v celoto, ter s tem utrdi posameznikovo prepričanje, zato je usojenost uspeha večja, opečeni dvom pa manjši, kar naj bi bil tudi namen.

9. SKLEP

Ritual hoje in plesa po žerjavici, je bil nekoč in je še danes del mnogih šamanskih praks in religioznih obredov po vsem svetu, hkrati pa se tudi v modernem, sodobnem zahodnem prostoru vse bolj jemlje za prakso in pomoč ob samopremagovanju in uresničevanju notranjih in sebi lastnih ciljev, v glavnem pa služi zgolj v posvetne namene, z odstopanjem od nekdanj izključne vpetosti v »sveto in posvečeno«, kar je pravzaprav še kako lastno novodobnemu trendovstvu.

Rituali, brez vere ali simbolov, so popolnoma prazni in nemočni akti delovanja, zato vedno zahtevajo tudi človekovo popolno notranjo predanost.

Menim, da je imunost na vročo žerjavico dosežana skozi tehnično spreminjana stanja zavesti, po poti različnih ritualov v povezavi z žerjavico, zato posledično, ta tudi variira med uspešnostjo in opečenostjo.

V končnem, pa je tu nujno prisoten tudi dvom, da pričujoča tema, tako odpira neskončen prostor šarlatanom, obenem pa tudi raznim osebnim iskanjem in raznolikemu notranje razložnemu individualizmu.

Ritual je človeku imanentna, v njem osrediščena in v arhetipu zbrana potreba po uprizarjanju, drugotnem stiku, doseganju in preseganju sebe, ter lastne vpetosti. Namen je tudi izražanje drugače težko ločljivih in izpovedljivih notranjih zrenj, nuj, in vsebin, katerih katalizatorji v vsakdanjem življenju so le težko dosegljivi.

Obenem je priložnost za izstopitev iz pogojenih okvirov, ob tehnikah in skupinsko enotni podpori, predvsem pa ponuja možnost premostitve, za katero se človek odloča sam.

10. SEZNAM LITERATURE

10.1 SAMOSTOJNE PUBLIKACIJE

- AUROBINDO, Šri (1990): *Integralna joga: Psihologija duhovne rasti k popolnosti bitja*. Ljubljana: Slovenska matica.
- BELL, C. (1997): *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, Inc.
- BENNETT, C. (1996): *In Search of the Sacred. Anthropology and the Study of Religions*. London: Cassell.
- BLOOM, William (1993): *Duhovni prazniki: nov pristop do praznovanja*. Ljubljana: Iskanja.
- BOŽIČ, Nataša (2001): *Ekstatični plesi – folklor ali avtentično spodbujanje spremenjenih stanj zavesti*. Diplomsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- BOWIE, Fiona. (2000): *The Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- BURKAN, Tolly (2004): *Extreme Spirituality: Radical Approaches to Awakening*. San Francisco/ Tulsa: Council Oak Books.
- CAZENEUVE, Jean (1986): *Sociologija obreda*. Ljubljana: Studia humanitatis, ŠKUC, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- CHEVALIER, J. in A. Greerbrant (1993): *Slovar simbolov: miti, sanje, liki, običaji, barve, števila*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- DANFORTH, Loring M. (1989): *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton: Princeton University Press.
- DOBLANOVIČ, Dušan, Jimmy (2002): *Hoja po žerjavici: malo strahu – veliko smeha*. Ljubljana: Gnostica.
- DOLGIN, Janet L., ur., David KEMNITZER, ur. in David M. Schneider ur. (1977): *Symbolic Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- FRAZER, James George (2001): *Zlata veja: raziskave magije in religije I*. Ljubljana: Nova revija, zbirka Hieron.
- GENNEP, Arnold Van (1909/1977): *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.

- **GOWAN, Curtis John** (1975): *Trance, Art and Creativity: A Psychological Analysis of the Relationship Between the Individual Ego and the Numinous Element in three Modes: Prototaxic, Parataxic, and Syntactic*. New York: State University College, Buffalo.
- **GOODMAN, Felicitas D.** (1988): *Ecstasy, Ritual and Alternate Reality – Religion in a Pluralistic World*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- **GOULD, Julius** in **William KOLB** (1964): *Dictionary of the Social Sciences*. London: UNESCO, Tavistok Publications.
- **INGOLD, Tim**, ur. (1994): *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*: **Schechner, Richard**: *Ritual and Performance*. London: Routledge.
- **KERTZER, David** (1988): *Ritual, Politics and Power*. New Haven and London: Yale University Press.
- **LAUGHLIN, C.D** in **E.G.D'Aquili** (1974): *Biogenetic Structuralism*. New York: Columbia University Press.
- **LEACH, E.R.** (1976): *Culture and communication: The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **MALINOWSKI, B.** (1995): *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: Škuc.
- **OVSEC, J. Damjan** (1991): *Slovanska mitologija in verovanje*. Ljubljana: Domus: Zbirka Sopotja.
- **RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald** (1994): *Struktura in funkcija v primitivni družbi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- **RAPPAPORT, Roy A.** (1999): *Ritual and Religion in the making humanity*: Cabridge: Cambridge University Press.
- **RAVNJAK, Vili** (1999): *O poteh samospoznanja*: besedilo televizijske serije Tretje oko z opombami in komentarji. Maribor: samozaložba.
- **RAVNJAK, Vili** (1993): *Spoznanje višjega jaza: antropološki eseji*. Maribor: samozaložba.
- **RAWCLIFFE, C.H.** (1963): *Skrivnosti in slepila okultizma*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- **ROTHENBUHLER, E.W.** (1998): *Ritual communication: From everyday conversation to mediated ceremony*. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications, Inc.

- **SKY, Michael** (1989): *Dancing with the Fire: Transforming Limitation through Firewalking*. Santa Fe: Bear and Company Press.
- **SMELSER, Neil J.** ur. in **Paul B.BALTES** ur. (2001): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. UK: Cambridge University Press.
- **SMRKE, Marjan** (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- **STERNFIELD, Johnathan** (1992): *Firewalk: The Psychology of Psysical Imunity*. Stockbridge, MA: Berkshire House, Publishers.
- **TURNER, Victor** (1994/1967): *The Forest of Symbols*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- **TURNER, Victor** (1969): *The ritual process: Structure and anti-structure*. Chicago: Aldine.
- **WALLACE, A.F.C.** (1966): *Religion: An anthropological view*. New York: Random House.
- **Vilenskaya, L.** in **J.S.Steffy** (1991): *Fire Walking: A New Look at an Old Enigma*. Falls Village, Connecticut: The Bramble Co.
- **WEIL, A.** (1983): *Health and Healing: Understanding Conventional and Alternative Medicine*. Boston: Houghton Mifflin.

10.2 REVIJE in ČLANKI

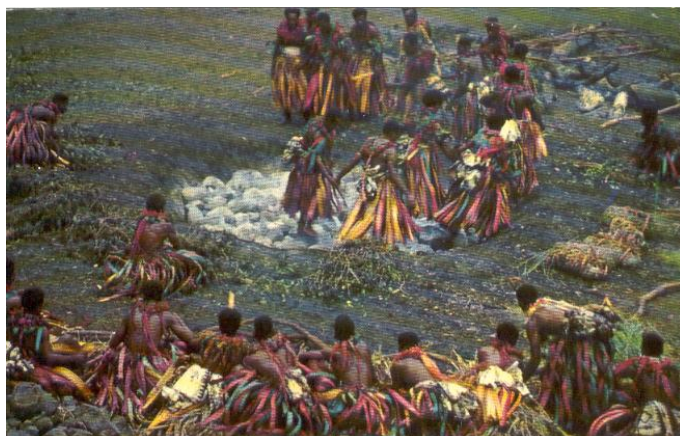
- **WINKELMAN, Michael** (2002): *Shamanism as Neurotheology and Evolutionary Psychology*. *ABS* 45(12), 1873, 1885.
- **McCLENON, James** (2004): *What is to be done: Evaluating the Ritual Healing Theory*. *The Parapsychological Association Convention*, 121, 134.

10.3 INTERNETNI VIRI

- **F.I.R.E** (2008): *Firewalking Theory*. Dostopno na <http://www.firewalking.com> (3. marec 2008).
- **DEFLEM, Mathieu** (n.p.): *Ritual, Antistructure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's processual symbolic analysis*. Dostopno na <http://www.cas.sc.edu/socy/faculty/deflem/zturn.htm>. (29. januar 2006).
- **MARGRAVE, T.** (1995): *The firewalk experience*. Dostopno na <http://heartfire.com/firewalk/pages/experience.html> (12. oktober 2005).
- **McCLENON, James** (2004): *What is to be done: Evaluating the Ritual Healing Theory*. Dostopno na <http://www.parapsych.org/papers/11.pdf> (1. december 2007).
- **MISOPOLINO, Anna** (2005): *Ecstasy: a Source of Intimacy or Applications of the Dionysiac Model for Grotowski's Theatre*. Dostopno na <http://people.brunel.ac.uk/bst/1no1/AnnaMisopolinou.htm> (18. avgust 2005).
- **O'Brien, R.** (2004): *Firewalking traditions among Native North Americans*. Dostopno na <http://www.soa.ilstu.edu/anthropology/theses/rdobrie> (3. november 2004).

11. PRILOGA A¹⁷

Slika A1: Hoja po razgretih kamnih na Fidžiju



Vir: www.janesoceania.com

Slika A2: Ekstatični ples Anastenaridov



Vir: www.vagabonf-bg.com/news/small/424.jpg

Slika A3: Ekstatični ples Anastenaridov



Vir: http://www.promacedonia.org/bg_folklore/en/may.htm

¹⁷ Zadnji ogled slik na internetu je bil 4. marec 2008.

Slika A4: Budistični način hoje po žerjavici



Vir: mis_nomer.blogspot.com

Slika A5: Hindujski način hoje po žerjavici



Vir: www.visitsingapore.com

Slika A6: Model hoje po žerjavici



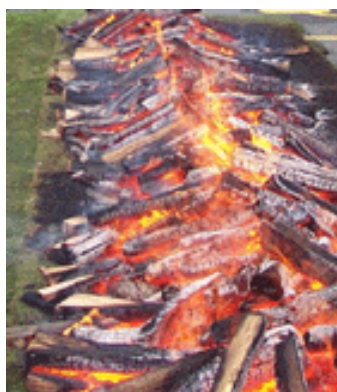
Vir: www.chabotcollege.edu

Slika A7: Priprava grmade za hojo po žerjavici



Vir: www.sacred-flame-firewalking.co.uk/

Slika A8: Priprava steze za hojo po žerjavici



Vir: www.anthonyrobbins-tickets.co.uk

Slika A9: Hoja po žerjavici



Vir: www.burningbird.net/static/firewalk.jpg

Slika A 10: Novodobniška hoja po žerjavici



Vir: www.c-r-y.org.uk/firewalk.jpg

Slika A 11: Novodobniška hoja po žerjavici



Vir: www.exelement.co.uk