


MIRJAM MENCEJ

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta /
University of Ljubljana, Faculty of Arts
Aškerčeva 2,
SLO-1000 Ljubljana, Slovenija / Slovenia
mirjam.mencej@ff.uni-lj.si orcid.org/0000-0001-6539-7086

Ovaj rad nalazi se u otvorenom pristupu i može se distribuirati u skladu s odredbama licencije CC BY-NC-ND 4.0 HR.

Članek obravnava pet različic mednarodno razširjene sodobne povedke tipa Izginjajoča štoparka, ki jih je avtorica zabeležila med terenskim raziskovanjem na različnih podeželskih območjih Bosne in Hercegovine v letih 2016–2024 med bosanskimi Srbi, Bošnjaki in Romi. Pri razpravi o posebnostih vsake različice in različnih moralnih nauk, ki jih te prenašajo, avtorica opozarja na posebnosti konteksta, znotraj katerega se širijo, pa tudi na specifične tesnobe in interese, ki si jih delijo člani in članice transmissijske verige in so ključni za njihovo razumevanje.

Ključne besede: Izginjajoča štoparka, duhovi, Bosna in Hercegovina, sodobne povedke

Moj spoštovani mentor, profesor Vitomir Belaj, se je v svojih raziskavah slovanske mitologije, ki se jim je posvetil v zadnjih desetletjih svojega življenja, naslanjal predvsem na komparativno metodo. Le na podlagi primerjave med različnimi slovanskimi in deloma baltskimi tradicijami je namreč mogoče prepoznati skupne vzorce, vsebine, ideje, besede in frazeme, t. i. svete rime, ki se ponavljajo na različnih območjih, kjer so nekoč živeli Slovani (oz. Balti in Slovani), in rekonstruirati elemente predvidenih praslovanskih mitov ter predstave, ideje, »verovanja« Slovanov v obdobju pred njihovo razselitvijo in pokristjanjenjem. Ta metoda seveda ni aktualna le v rekonstrukcijah mitov, ki so v Evropi s prevlado krščanstva polagoma izumrli, in praslovanskega »pogleda na svet«, ampak je bila nasploh vedno pomembna tudi pri prepoznavanju skupnih vzorcev v folklori, ki se v različicah pojavljajo v različnih časih in krajih ter komunikacijskih kanalih – od ustnih in pisnih do tiskanih in digitalnih medijev. Variantnost je namreč temeljni način obstoja folklore in vsaj glede na prevladujoče definicije ključno merilo za njeno identifikacijo.

A variantnost folklornih besedil je tesno povezana s kontekstom, v katerem se širijo: folklorna pripoved, pesem, šala, uganka, pregovor itd. v živi rabi nikoli niso izločeni iz svojega konteksta – ne ožjega, performativnega, ne širšega, socialnega in

kulturnega. Vsaj kar zadeva sodobno folkloro, kjer je kontekst, v katerem ta nastaja in se širi dalje, mogoče opazovati, je njegovo poznavanje ključno za razumevanje njenega pomena, pa tudi razlik med posameznimi različicami, ki jih pogosto lahko razumemo šele ob poznavanju kontekstualnih značilnosti. Že približno od konca šestdesetih let dvajsetega stoletja dalje so se folkloristi – najprej v ZDA, kasneje pa tudi drugod – začel preusmerjati z literarnozgodovinsko usmerjenih raziskav življenja posameznih tipov pripovedi, obravnavnih kot izoliranih, »zamrznjenih« besedil, v raziskovanje folklore znotraj konteksta. Danes si raziskav, vsaj sodobnih oblik folklore, brez upoštevanja širšega socialnega in kulturnega konteksta, znotraj katerega se besedilo širi, skorajda ni več mogoče zamišljati.

Poleg upoštevanja socialnega in kulturnega konteksta so se folkloristi začeli vedno bolj zavedati tudi pomena vloge posameznih pripovedovalcev in pripovedovalk in njihovih osebnih biografij v širjenju in variantnosti folklore ter skušali najti razlage za spremembe, ki jih ti vnašajo v svoje pripovedi, in izbor zgodb, ki jih uvrstijo v svoj repertoar, v njihovih osebnih življenjskih izkušnjah, psihičnih in fizičnih dispozicijah, pa tudi v okolju, v katerem živijo, in v odzivih poslušalcev. Tovrstne raziskave so bile v ruski, madžarski in v manjši meri tudi nemški folkloristiki prisotne že v zgodnjem dvajsetem stoletju,¹ poleg tega je na pomembno vlogo (zlasti aktivnih) »nosilcev tradicije« v širjenju folklore opozarjal že švedski raziskovalec Carl W. von Sydow (1948:12–18). Kljub temu pa vsaj v anglosaksonskem svetu tovrstne raziskave še dolgo niso bile širše sprejete (Dégh 1995:47–62). Šele v drugi polovici dvajsetega stoletja se je folkloristika tako zares razvila v znanost o ljudeh in njihovem kreativnem potencialu ter začela preučevati folkloro v tesnem prepletu s širšim kulturnim in socialnim okoljem pripovedovalcev in pripovedovalk.

Obenem se je glavno zanimanje folkloristov z zgodovinsko pomembnih folklornih besedil počasi preusmerilo v sodobne oblike folklore, kjer je bilo specifične konteksta – v nasprotju z že izginulimi folklornimi žanri in tipi – še mogoče opazovati in/ali preučevati na terenu. Vsaj od šestdesetih let dalje se je tako začelo tudi zanimanje folkloristov za t. i. *sodobne* ali *urbane* (tudi *moderne*) *povedke*, tj. povedke sodobnega časa, ki si jih ljudje pripovedujejo (predvsem) v urbanem okolju in praviloma nagovarjajo tesnobe, probleme sodobnega načina življenja (Wolf-Knuts 1987:167). Čeprav so se tudi tovrstne raziskave vsaj v nemški folkloristiki začele že v tridesetih letih dvajsetega stoletja, so med drugo svetovno vojno zamrle (Shojaei Kawan 1995) in ponovno postale zanimive spet

¹ Vrhunec teh raziskav v Rusiji predstavljajo monografija *Eine sibirische Märchenerzählerin* Marka Asadowskega, v kateri je preučeval pravljice sibirske pravljicarke z vidika njihove korelacije z njenimi biografskimi elementi oziroma njeno osebnostjo – glej Asadowskij (1926), in raziskave Linde Dégh na Madžarskem (1989 [1969], 1995).

šele v šestdesetih letih dvajsetega stoletja. A šele po letu 1981, z izdajo knjige Jana H. Brunvanda *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meaning*, so tovrstne raziskave dobile povsem nov zagon.

Kljub mojemu začetnemu zanimanju za slovansko mitologijo, nad katero me je prof. Belaj navdušil na svojih predavanjih, se je sčasoma tudi moj osebni znanstveni interes preusmeril s komparativnih raziskav natisnjenih folklornih besedil v etnografske, terenske raziskave »živih« pripovedi. V tem članku bom tako obravnavala pet različic ene najbolj široko razširjenih in raziskovanih »sodobnih«/«urbanih» migracijskih povedk tipa »Izginjajoča štoparka« (*Vanishing hitchhiker*), ki sem jih posnela med svojo terensko raziskavo med bosanskimi Srbi, Bošnjaki in Romi na ruralnih območjih Bosne in Hercegovine v letih 2016–2024. Da bi zares lahko razumeli njihove specifične značilnosti, je kombinacija primerjalne metode in upoštevanje konteksta ključna. Medtem ko primerjalna metoda omogoča, da na podlagi njihove vsebinske podobnosti posnete pripovedi prepoznamo kot različice istega tipa povedke in obenem identificiramo razlike med njimi, lahko šele s poznavanjem konteksta (kulturnega, socialnega, političnega, religijskega itn.) zares razumemo izvor razlik in različne pomene, ki jim jih pripovedovalci in pripovedovalke pripisujejo.

SODOBNA/URBANA POVEDKA: IZGINJAJOČA ŠTOPARKA

Jan Harold Brunvand je *sodobne/urbane povedke* definiral kot »realistične zgodbe o novejših dogodkih (ali domnevnih dogodkih) z ironičnim ali nadnaravnim preobratom«, ki so integralni del (anglo-ameriške) kulture in jih pripovedujejo ljudje (*folk*) sodobnih družb – mladi, izobraženci in mestni ljudje. Tako kot znane »tradicijske« povedke so pripovedovane z resnostjo, prenašajo se ustno, toda pri njihovem širjenju in potrjevanju njihove verodostojnosti sodelujejo tudi množični mediji (tiskani in avdiovizualni, danes tudi digitalni). Pripovedovalci in pripovedovalke predvidevajo, da je resnični dogodek v njih le za enega ali dva sogovornika odmaknjen od priče dogodka oziroma od novice, objavljene v medijih. Ravno tako kot velik del folklore moramo tudi te povedke do neke mere imeti za neresnične, vsaj v smislu, da se isti nenavadni dogodki niso mogli zgoditi toliko osebam. Njihova narativna struktura in značilni tradicijski motivi v ustnih različicah jih namreč jasno umeščajo izven okvira poročil o resničnih dogodkih. Kljub temu izražajo neke vrste resnico: nezavedno odsevajo temeljne skrbi in tesnobe posameznikov v skupnostih, znotraj katerih krožijo. (Brunvand [2003] 1981:xi–xii)

Tip Izginjajoča štoparka (prim. Brunvand [2003] 1981:24–46; 2002:463–465) je eden izmed najbolj znanih tipov sodobnih povedk, četudi ne najbolj tipičen predstavnik te

vrste povedk, saj bi jo mirno lahko uvrstili med »povedke o duhovih«. V nešteto različicah je bila povedka po vsem svetu povedana, zapisana, natisnjena v medijih, objavljena na digitalnih platformah, poleg tega pa tudi izvedena kot ostenzijska praksa (prim. Dégh and Vázsonyi 1983; glej še Jones 1944; Bennett 1998; Ellis 2003:99–116; Kvartič 2017:154–156). Jedro fabule tega tipa povedke govori o vozniku, ki na cesti pobere štoparko, praviloma mlado dekle na robu odraslosti, redkeje nemočno starejšo žensko, za katero se zdi, da potrebuje pomoč. V nadaljevanju zgodbe ta nenadoma izgine iz vozila in se tako razkrije kot duh osebe, ki je umrla (najpogosteje) v prometni nesreči, praviloma na mestu, kjer jo je voznik pobral (prim. Bennett 1998:8). Dokaz za njeno resnično prisotnost v avtu je najpogosteje predmet – denarnica, torbica, kovček, ruta ipd. – ki ga štoparka pusti v avtu, odtis njenih stopinj, sled na sedežu ipd. Identifikacija osebe, katere duh je štopal nič hudega slutečega voznika, včasih poteka prav preko tega predmeta, včasih pa jo prepoznajo po imenu, oblačilu, opisu ali fotografiji, ki jo voznik opazi v hiši staršev, kamor se odpravi, da bi ji vrnil pozabljeni predmet, in na njej prepozna dekle, ki ji je ustavil (Brunvand 2002:463). »Dokaz« za resničnost njene prisotnosti in štoparkin status duha sta ključna motiva tega tipa povedke (Brunvand 2003 [1981]:27).

Če pripovedi, ki sem jih (razen ene, ki sem jo posnela na Pedagoški fakulteti Univerze v Bihaću) zapisala v ruralnem okolju na različnih območjih Bosne, torej lahko prepoznamo kot različice tipa urbane povedke, za katere je po Brunvandovem opisu značilno, da jih pripovedujejo mestni pripovedovalci in pripovedovalke in se širijo v mestnem okolju. Se pa ob tem pojavlja vprašanje, ali te povedke sploh lahko označimo za *urbane povedke*. Da bi lahko razumeli, zakaj si to vprašanje na tem mestu sploh zastavljamo, je potrebno razumeti ključne predpostavke, na katerih se je sredi 19. stoletja razvila folkloristika kot disciplina in ki so se obdržale še dolgo v 20. stoletju. Kot trdi Erika Wolf-Knuts, bi bilo te povedke najustrezneje definirati kot »migracijske povedke«, tj. povedke, ki so razširjene na širšem območju (Wolf-Knuts 1987; prim. Christiansen 1958), termin »urbana povedka« pa je zgolj posledica zakoreninjenih predstav folkloristov, prepričanja, da so se »pristine«, »avtentične« povedke iz preteklosti ohranile samo med kmečkim prebivalstvom, na podeželju, medtem ko je bil obstoj folklorne v mestnem okolju dolgo spregledan. Povedke, na katere so folkloristi naleteli v urbanem okolju, je bilo treba torej nekako razlikovati od »avtentičnih«, vezanih izključno na kmečko okolje, enako tudi mestne nosilce in nosilce folklorne od kmečkih. Res je sicer, da urbane povedke izražajo predvsem občutja, ki jih poraja način življenja v mestu, in opisujejo fenomene, povezane z življenjem v mestu, kot so visoka tehnologija, organizirane komunikacije, umori, hitra prehrana, spolni škandali itd., in res je tudi, da so bili tipi teh povedk najprej identificirani v mestnem okolju. A v resnici različice istih povedk, ki se širijo v urbanem kontekstu, najdemo tudi v ruralnem okolju, ki v sodobni, razviti tehnološki zahodni družbi seveda

ni izolirano in ločeno od mestnega na enak način kot nekoč. Termin *urbana povedka* je torej vsekakor neustrezen oziroma pretirano omejujoč in bolj posledica zgodovinskih okoliščin, znotraj katerih so se folkloristične raziskave rodile, kot pa tehtnega teoretskega premisleka. Utemeljiti ga je mogoče zgolj na podlagi romantično-pastoralnega odnosa do folklore, po katerem je »avtentične« nosilce in nosilke folklore, ki naj bi izhajala iz daljne preteklosti in je na poti izumrtja, mogoče najti le še med kmečkim prebivalstvom, ki je bilo tako razumljeno kot »ljudstvo« (*folk*). (Wolf-Knuts 1987:167–169) Dejstvo, da sem te povedke posnela v ruralnem okolju, torej nikakor ne preprečuje, da jih ne bi prepoznali kot povedke, ki so v folkloristiki navadno poimenovane »urbane«.

Drugo vprašanje, ki si ga lahko zastavimo, pa je, ali gre pri teh povedkah res za *sodobne* (ali tudi: *moderne*) povedke. Čeprav ime samo implicira, da gre za povedke, ki so vzniknile v našem času, je Gillian Bennett pokazala, da je vsebina mnogih »sodobnih« povedk v resnici zelo stara, in da ne izhajajo nujno iz sodobnega časa – nekatere so znane že stoletja (Bennett 1998:7; Wolf-Knuts 1987:168; Shojaei Kawan 1995; Kvartič 2017:35–42). Kot poudarja Wolf-Knuts, je tudi pridevnik *sodoben*, prav tako kot *urban*, potrebno razumeti v kontekstu časa, v katerem so se folkloristi začeli zanimati za sodobne povedke, ko je še prevladovalo prepričanje, da morajo biti »avtentične« povedke stare, da morajo izhajati iz daljne preteklosti in da so tik pred izumrtjem (Wolf-Knuts 1987:169). Ker sodobne povedke očitno niso kazale znamenj izginjanja, ampak so bile, nasprotno, »na pohodu«, se jih je zdelo nujno definirati kot posebno kategorijo, ločeno od kategorije povedk nasploh.

Povedka tipa *Izginjajoča štoparka*, ki jo Brunvand uvršča v sklop »klasičnih avtomobilskih povedk«, v katerih se značilno pojavlja avto kot sodobno prevozno sredstvo (Brunvand [2003] 1981:19), je vsekakor ena tistih, ki je bila – navkljub avtomobilu kot izumu novejšega časa, enem glavnih elementov tega tipa povedke – nedvomno poznana, že veliko preden je Brunvand opazil njihovo razširjenost v sodobnih ZDA. Ta tip povedke je bil na različnih koncih sveta, od Evrope, Azije, Severne Amerike in drugod, zapisan že mnogo prej. Kot je pokazala tudi Gillian Bennett, je ta povedka stara vsaj štiristo let (Bennett 1998:7), medtem ko prvi zapis značilnega motiva izginotja v prevoznem sredstvu najdemo celo že v Novi Zavezi, kjer apostol Filip krsti etiopskega uradnika, ki ga pobere s kočijo, a ta zatem nenadoma izgine (Dejanja 8:26–39; glej Brunvand [2003] 1981:41). Kot piše Brunvand, gre tudi za edini tip sodobne povedke, ki je bil prepoznan že v standardnih folklorističnih referenčnih indeksih (glej motiv E332.3.3.1. v Baughman 1966; po Brunvand [2003] 1981:41). Čeprav se sodobne povedke navadno ne ukvarjajo z »nadaravnimi« fenomeni (za katere so folkloristi še v osemdesetih domnevali, da bodo vsak hip izginili, nadnaravna bitja folklore pa bo zamenjal »tujec«; prim. Lindahl 1986), ampak jih bolj zanimajo fenomeni sodobnega načina življenja, pa ta tip povedke, bolj

kot urbana povedka v običajnem pomenu termina, predstavlja del kontinuirane tradicije pripovedi o nadnaravnih izkušnjah.

IZGINJAJOČA ŠTOPARKA V BOSNI IN HERCEGOVINI

Eno prvih povedk, ki jih je s pomočjo primerjave z različnimi mednarodnimi objavami mogoče prepoznati kot različico tipa *Izginjajoča štoparka*, sem posnela med terensko raziskavo v eni izmed vasi vzhodne Bosne. Povedal mi jo je sogovornik, ki se je sam po etnični pripadnosti deklariral za Srba:

A pričo neki čovek znaš, čovek neki vozio kamion. I neka, neka nastradala devojka, umrla, šta li. Ustavi kamion. On stane. [Ona] sjedne. I on je vozio, [ona] kae: Vozićeš me tu i tu mojoj kući. Ona je rekla, on vozio. Ona, bilo joj zima, valjda, kao zima, onaj skine šofer jaknu, jaknu, bundu. Stavi joj valjda, da joj nije zima, i vozi, doveze je do vrata valjda. E, kad tu će, tu je kuća valjda. On kucno na vrata. Evo, dovezo sam ćerku, uvalila je zima, na zimi bila stajala, ustala. Valda on se okrenuo i nema ćerke. Pa evo je, kae, ja sam stao, dao joj bundu, kae, zima joj, drhti pa mu žao. Da je utopli. A kad ono, jakne, eto te jakne na sedištu. Mjesto djevojke, mjesto sjedišta, učinila mu se djevojka. On je stao. I on stavio na sjedište. Na sjedištu našo, kad je došo do kuće, znaš, onu jaknu. Ona nije bila devojka, ono, znaš, prikazala se kao djevojka...(229, 11)²

Socialni kontekst, v katerem so mlade ženske razumljene kot osebe, ki potrebujejo varstvo in zaščito staršev ali moža (oz. moških nasploh), se jasno odslkava v tej zgodbi. Medtem ko je mlada ženska prikazana kot izrazito nemočna, ranljiva in nebogljenja, je moški prikazan kot njen odrešitelj – sprejme jo v avto, s svojim oblačilom jo zaščiti pred mrazom, ter nasploh poskrbi zanjo, dokler je ne preda (oz. skuša predati) nazaj v varstvo staršem. A kot je bilo že omenjeno, sta ključna elementa tega tipa povedke dokaz za štoparkino prisotnost v avtu po njenem izginotju in njena identifikacija. V zgornji različici je materialni dokaz za štoparkino prisotnost šoferjeva jakna, ki je obležala na zadnjem sedežu, kjer je sedela štoparka, in s katero se je ta ogrnila, da je ne bi zeblo. Njena prava identiteta duha se razkrije posredno, v pogovoru, v katerem izvemo, da je štoparka umrla v

² V navedenih odlomkih iz intervjujev so I 1,2,3 so oznake za sogovornike, M za avtorico, številka v oklepaju na koncu odlomkov pa oznaka za intervju v arhivu avtorice in na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete UL v Ljubljani.

prometni nesreči. Čeprav pripovedovalec tu ni ekspliciten, je implicitno mogoče razumeti, da je štoparka pokojna hči lastnikov hiše, do katere jo voznik na njeno željo pripelje; moj sogovornik namreč omenja, da voznik domačim pove, da jim je pripeljal njihovo hčerko. A kako natančno je izvedel za njeno smrt in za razlog njenega prikazovanja voznikom, iz povedke ne izvemo, prav tako ne izvemo, ali je mesto smrti kakorkoli povezano z njenim prikazovanjem.

Fabula te različice je torej precej okrnjena, klasično tradicijsko jedro povedke (identifikacija) lahko v njej zgolj zaslutimo. Zdi se, da v ospredju te različice ni nenavadni preobrat, tj. nenavadno izginotje in identifikacija dekleta kot duha mrtve osebe, ključen za ta tip povedke. Temeljno vprašanje, ki ga pripovedovalec tu nagovarja, je predvsem fenomen prikazovanja duha osebe, ki je umrla (»nastradala«) v prometni nesreči. Da gre za duha umrle osebe, tudi izvemo že čisto na začetku, ne šele na koncu, kot je to običajno v povedkah tega tipa. Predstava, da se nekateri umrli, zlasti tisti, ki so umrli »slabe« smrti (prezgodnje, nasilne), po smrti prikazujejo, pogosto na mestu, kjer so umrli, je sicer običajna v evropski vernakularni tradicijski kulturi (prim. Vinogradova 1999; Risteski 1999; Davies 2007); enako pa velja tudi za vernakularno pravoslavno krščanstvo v Bosni in Hercegovini. V ospredju pripovedovalčevega interesa je torej predvsem vprašanje smrti, posmrtnega življenja in problem posmrtnega »vračanja« nekaterih, zlasti t. i. »nečistih« umrlih. To postane še bolj očitno iz nadaljevanja intervjuja, v katerem pripovedovalec pripoved o izginjajoči štoparki neposredno nadaljuje s pripovedjo o lastni, prvoosebni izkušnji videnja duha dekleta, ki je umrla v prometni nesreči, na mestu (ob cesti), kjer je umrla, in nadaljuje z razmišljanjem o možni resničnosti prikazovanja mrtvih in pravilnem ravnanju v takšni situaciji:

I1: Al ja ću ti reći jedan moj doživljaj. Evo, to ti je istinski doživljaj. Koji sam ja doživio. Išo sam s druge smene, radio sam [...]. Poginula je jedna devojčica, kako izidete na glavni put, ima s ljeve strane jedna ploča ovako [...] I tu stoji. Ja sam naišo u dva sata, pola dva [noći] tako. I, vako sam stao, vidim, stoji djevojka. I onda sam stao i mislio sam da je ona bila [nejasno] djevojka.

I2: Mislio stvarno, da je devojka.

I1: Mislio sam, da je povezem, da je odvezem u S. Negdje, tako sam konto. Kad sam vidio, odlučio sam, da ništa ne kažem. Jel došlo mi je: otkud, baš preko...? Ako [bi] čekala, čekala bi vamo [na drugoj strani]. I onda sam otišo. Kad sam došao blizu ovi kući, onda sam skontao, da nije to bilo živo biće. A to sam gledao. [...]

M: To je bilo nakon što je ona umrla?

I2: Kad je umrla.

I1: Poginula, nije umrla, poginula.

M: Jel baš tada, onaj dan, one noći ili dugo nakon toga?

I1: Ne, ona je poginula, možda ima...

I2: Pre deset godina.

I1: Petnajs, dvajs godina. Ali to je se desilo. Znaš, eto. Stoji, tačno kod te ploče djevojka ta.

M: A kako je ona umrla?

I1: Pa bilo je, da l je zgazio...?

I2: Kamion. Kamion. [...] Ali to je živa... Ja sam stajao, stajao, stajao. Da je povezem. I ovaj, ona gleda. Ali kad sam skonto, otkud baš preko kanala, tamo, i kod te ploče, malo mi je došlo to, ja sam produžio. Možda je dobro to što sam to tako i uradio.

M: Znači, niste pričali ništa?

I1: Ništa. Možda da sam šta reko, možda bi bilo loše. Šta ja znam. E tako, to sam lično ja vidio.

[...] Vjerovala ti, ja sam naišo [na to]. Ona stoji tu, da ti kažem. Da li je to njezina duša, da li je...? Znaš. Uglavnom je djevojka, djevojčica. Stoji tačno kod te ploče. Ja sam razmišljao, da je povezem, mislio sam, da je to živo biće, pa sam se dugo razmišljao. I onda sam [produžio dalje]. (229)

Naslednja različica te povedke, ki mi jo je povedala moja sogovornica, prav tako bosanska Srbkinja, le da z ruralnega območja v zahodni Bosni, vsebuje iste ključne elemente, značilne za ta tip povedke. Tudi tu dekle štopa ob cesti, ustavi ji moški in jo odpelje domov. Ko jo želi predati staršem, ugotovi, da je izginila. Ta različica je sicer bolj kot prva, četudi še vedno ne povsem, eksplicitna glede razkritja njene identitete. Vozniku tu starši povejo, da je štoparka, ki jo je domnevno pripeljal domov, njihova hčerka, ki je pred dvema letoma umrla (le domnevamo lahko, da v prometni nesreči na mestu, kjer je štopala).

I1: Pa čula sam i... kažu da se zna nekad priviđat vako na tom mjestu, kad ideš....Kaže jednom, ne znam, tko nam je to pričao ... Kaže, poginula cura na jednom mjestu. I kaže, išo čovjek autom i ustavi ga. I on stane, kaže: Će ćeš? – Idem kući. – I on vozi, ona njem sve govorila, put do kuće i dovezo je kući, pozvoni na vrata tamo, kaže, šta je, kaže, aj, probudite roditelje, kaže, da ja ne budim. I on pozvoni, ljudi izašli, kaže: Šta je? Naša kćerka ima dvije godine umrla. – Sad sam je dovezo, stopala me, kaže, ja sam je dovezo. – I kad se on okrene, nema. Al nije mu ništa, znaš, eto, jedino njega strah i panika, znaš.

M: I to se ovde desilo?

I1: Nije, nije. Dole, dalje od nas. ... Kažu da su ljudi znali nekad, veli, prikazat sami, kad ideš, juriš, prođeš, misliš, da si nekog satro, kaže, izađe tamo, nema ništa. To se kaže, znalo, čula sam, da se znalo to prikazat ovako nekome. (117)

Tako kot prvi pripovedovalec je tudi ta sogovornica o izkušnji voznika z izginulo štoparko pripovedovala kot o resnični osebni izkušnji posameznika, ki je na lastni koži videl in se pogovarjal z duhom umrle. Kar to različico deloma razlikuje od prve, je poudarek na mestu prikazovanja, ki je tu mesto smrti, tj. mesto, kjer je štoparka v prometni nesreči izgubila življenje. Kot piše Bennett, povedke, ki se osredotočajo na fantomske štoparke kot duhove žrtev nasilnih, nenadnih smrti v prometnih nesrečah, včasih tudi umora ali samomora, kažejo na vrste smrti, ki se jih v sodobni družbi najbolj bojimo (Bennett 1998:11). Širše gledano lahko tudi to povedko torej razumemo znotraj konteksta vernakularne religije oziroma, natančneje, predstav o posmrtnem življenju duš umrlih, ki je odvisno ne le od načina življenja umrlega, ki po krščanski dogmi vpliva na lokacijo končnega posmrtnega bivanja (nebesa ali pekel), ampak tudi oziroma predvsem od vrste njene oziroma njegove smrti. Le »svoja« smrt, tj. smrt ob »svojem« času (tj. v starosti, ne prezgodnja), v »svojem« prostoru, med »svojimi« ljudmi, in predvsem nenasilna, zagotavlja mirno posmrtno življenje umrlega, medtem ko ima prezgodnja in nasilna smrt praviloma za posledico, da duša ne more preiti na drugi svet, ampak ostaja v vmesnem prostoru med svetovoma in se tako prikazuje živim. Pripoved o prikazovanju štoparke na mestu nesreče in njena naknadna identifikacija kot duha preminule v prometni nesreči torej tudi te sogovornice ne zanima z vidika nenavadnega preobrata, ampak predvsem kot primer »nadnaravne« izkušnje, kot izhodišče za diskusijo o prikazovanjih »nemirnih« duš tistih umrlih, ki jih je doletela prezgodnja oziroma nasilna smrt, na mestu smrti, in širše, o njihovem posmrtnem življenju.

Na prvi pogled enak razlog za prikazovanje štoparke bi lahko prepoznali tudi iz različice, ki jo je povedala moja muslimanska sogovornica iz vasi v osrednji Bosni. Tudi njena pripoved vsebuje vse glavne elemente, ki smo jih srečali v zgornjih dveh različicah: voznik ustavi štoparko, ki po nekem času izgine iz avta. A v tej različici se kot dokaz resničnosti njene prisotnosti v avtu pojavi nov element – njena naglavna ruta:

I: To je taj incident [kod Zlijeg brijega]. Avtobus kad krene u Mostar, ima možda dvadeset godine, trebali ić na Bunu a eto kao otkazano taj dan. Šta je bilo? Kaže, avtobus kao sletio dole. I to je kao ukazivala se neka ženska osoba tu.

M: Vozaću autobusa?

I: Ja. Kao stadne, stopa, nestane u autu, šta ja znam, bilo je te priče. Kao ide momak, stopa djevojka, i stavi je i šta sad s njim sve? Jednostavno nestane, dok on vozi, ostane joj marama. To je bilo priča, jest. To je jedno vreme pričalo se, ukazivalo se. Kao, poginula je ona nekad tu, na ovom mjestu. E, to je bilo isto, moja deca mala bila, kad je ta priča bila. Otprilike 2004, 2005, kad je ta priča bila. To je bilo nešto, a sad nikom ništa. Bilo je tih priča. (MM035a)

Naglavna ruta, ki figurira kot dokaz za resnično prisotnost izginulega dekleta v avtu in ki štoparko očitno identificira kot muslimanko, je element, ki ga v pravoslavnih različicah seveda nismo srečali. A poleg naglavne rute kot specifično muslimanskega kosa oblačila, je to, kar to različico zlasti ločuje od drugih, kontekst, na katerega se pripovedovalka sklicuje sicer zgolj implicitno, a je poznan vsem, ki živijo na tem območju, prek medijskih objav pa tudi širše (prim. Mencej 2025a). Le s poznavanjem tega konteksta je namreč mogoče razumeti glavno sporočilo te različice, razlog za štoparkino prikazovanje, ki se razlikuje od tistega v zgornjih dveh različicah, ki sta ju povedala pravoslavna sogovornika. Ni namreč naključje, da sogovornica sama pripoved začne prav z referenco na eno najhujših prometnih nesreč v Evropi, do katere je prišlo na odseku avtoceste v Zlem Bregu. V nesreči 12. maja 2000, ko je avtobus na poti na praznovanje Mohamedovega rojstnega dne v Buno pri Mostarju prebil varnostno ogrado in zdrvel v reko Bosno, je umrlo triinštirideset vernikov, enajst jih je bilo hudo ranjenih. A to je bila le najhujša od mnogih nesreč, ki so se v desetletjih, odkar so v sedemdesetih letih zgradili avtocesto M-17, zgodile na tem odseku. Medtem ko »racionalni« glasovi pripisujejo krivdo za pogostost nesreč neprimerni zasnovi ceste ter vinjenosti, nepazljivosti in preveliki hitrosti voznikov, so se med bošnjaškimi prebivalci tega območja razširile pripovedi, ki krivdo za nesreče pripisujejo uničenju starega muslimanskega pokopališča, prek katerega je bila na tem odseku zgrajena avtocesta. Glede na te pripovedi naj bi se voznikom na mestu nekdanjega pokopališča redno prikazovale človeške silhete ali nagrobni spomeniki (očiten metonim za mrtve) (prim. Softić 2016:274), vozniki, ki se jim skušajo izogniti in zato zapeljejo vstran, pa tako povzročijo prometno nesrečo, ki se pogosto konča s smrtjo ali vsaj resnimi poškodbami. Druge pripovedi poročajo tudi o nenavadnih fenomenih, ki jih doživijo vozniki na tej lokaciji, na primer o nenadni začasni slepoti, občutku preganjavnice itd., ki prav tako vodijo v povzročitev nesreče ali smrt. A najpogosteje že referenca na prekopano pokopališče sama, brez dodatnih utemeljitev in opisov »nadaravnih« izkušenj voznikov na tej lokaciji, zadošča kot zadovoljiva razlaga pogostosti nesreč na tem odseku (prim. Mencej 2025a).

V ozadju teh zgodb je namreč prepričanje, da se mrtvih ne sme vznemirjati z

motenjem ali uničenjem njihovih grobov. Motiv mrtvih, ki kaznujejo tiste, ki uničijo njihov grob, je seveda v folklori široko razširjen (glej Thompson 1989, motiv E235: Vrnitev mrtvih, da bi kaznovali poniževanje trupla ali duha; E235.6. Vrnitev mrtvih, da bi kaznovali motilca groba); povedke po vsem svetu pripovedujejo o prikazovanju duhov in raznih nesrečah, ne nujno samo prometnih, ki so posledica nespoštljivega ravnanja z mrtvimi oziroma njihovimi grobovi (glej npr. Fialkova 2001:197; Ellis 2003:187; Davies 2007:50–51; Goldstein et al. 2007:208–209). A med Bošnjaki (Softić 2016:272) in v islamu nasploh je ta prepoved še prav posebej izpostavljena: vznemirjanje mrtvih, tudi samo s sedenjem ali hojo po njihovih grobovih, velja za *haram*, tj. prepovedano dejanje. Prerok sam naj bi sprva prepovedal celo obiskovanje grobov, da se ne bi vznemirjalo pokojnikov (Sokolović 1972:64–65; Schimmel 2001:105). V enem od *hadisov*³ naj bi tako Mohamed Omarja Ibn Hizama odvrnil od slonenja ob grobu z besedami: »Ne nadleguj prebivalca tega groba.« [Imam Ahmad]. Po drugem hadisu naj bi Mohamed naročil: »Ne sedite na grobovih in ne molite obrnjeni proti njim« [Imam Muslim in drugi] (Knjiga 5, Hadis 193; Knjiga 21, Hadis 140, 141⁴). Zgodba perzijskega filozofa el-Ghazalija iz 12. stoletja prenaša podobno opozorilo pred motenjem mrtvih: »Dolgo sem molil ob grobu svojega očeta. Nekega dne, v času strašne vročine, sem na grobu videl osebo, ki je bila podobna mojemu očetu, zato sem se prestrašil, toda ta oseba mi je rekla: 'Ubogi ti, ki nas ves čas vznemirjaš s svojo molitvijo!'« (el-Gazali 1998:44–45) Kasneje naj bi si prerok sicer premislil in celo začel spodbujati ljudi k obiskovanju pokopališč, zlasti ob petkih, a izključno z namenom spodbujanja njihove pobožnosti: »Nekoč sem vam prepovedoval obiskovanje grobov, zdaj pa jih smete obiskovati. Resnično, odvrnilo bo vašo pozornost od posvetnih zadev in vas spomnilo na onstranstvo.« (Sokolović 1972:65–66; prim. Schimmel 2001:105; Idleman Smith in Haddad 2002 [1981]:51; Campo 2004:175; Mencej 2025b)

Ni sicer povsem zanesljivo, da je bila moja sogovornica res mnenja, da se je nesreča avtobusa zgodila zato, ker bi se vozniku, ki je povzročil nesrečo, prikazala štoparka. Morda je zgolj povezala razlage za nesreče, ki se dogajajo na mestu prekopanega pokopališča, oziroma prikazovanja duhov na tem odseku avtoceste zaradi uničenja pokopališča s podobnim motivom prikazovanja nemirnega duha prezgodaj umrlega dekleta na tem delu ceste. A ključno je, da v tej različici, v nasprotju z zgornjima primeroma, fokus pripovedovalkega zanimanja ni posmrtno življenje ljudi, ki bi umrli »slabe«, tj. prezgodnje, nasilne smrti, zaradi katere bi bili obsojeni na večno »vračanje«. V središču je prepovedano dejanje motenja mrtvih oziroma uničenja pokopališča zaradi gradnje avtoceste na tem odseku, ki je tako postal prizorišče nadnaravnih fenomenov, ki

³ Zgodbe iz življenja Mohameda.

⁴ URL: <https://sunnah.com/abudawud:3228>

jih povzročajo mrtvi – ne zaradi »slabe« smrti mrtvih, ampak zaradi moralne napake živih.

Medtem ko različica, ki jo je povedala moja muslimanska sogovornica, kot edino značilnost štoparkinega oblačila omenja njeno naglavno ruto, naslednja različica, posneta med Romi (ki so bili uradno muslimanske vere, v praksi pa obiskujejo tudi katoliške obrede v katoliških sakralnih objektih) v okolici Jajca, opisuje njena bela oblačila:

I3: Jedanput, kaže, da su išli, taj isti moj rođak, oni su išli, kaže, šuma je bila, dok dođu do puta, jedno [...] ovako bilo. I zastupala djevojka ljepa, ka anđeo, kaže, u bjelom, zaštopala. Srećom pa su oni stali. I onda kad su stali, ona je pitala: Očeš me odvež do groblja? I oni su malo popili, znaš, kaže, može, nema problema. Jedno drugom govorili: ljepa djevojka, znaš. Oni nisu ni otvorili vrata, ona je već bila nazad iza nji. Oni su bili pijani, mislili, da su pijani, znaš, ne [...]. Kad su došli blizu groblja, kaže, stani mi tu. Kad je stao, ona nije otvorila vrata, nego odjedanput je bila ispreda auta. i opomenula i. Kae, da niste stali, videli bi, šta bi se desilo. A pošto ste me doveli do ove kuće, neću vam ništa. Jedanput su videli, kako samo nestaje. Sad je na ovom mjestu, sad je na onom mjestu. [...]

M: A šta, ova djevojka, šta je to bilo?

I3: To je bio možda njezin ... *[razmišlja]* duh.

M: Kako je ona umrla?

I3: Izgleda da je poginula, da je neko ubio. Čim je tražila put do groblja. Nju su zakopali na groblje, a tamo je njena duša ostala. I možda su je oni privukli do tamo. (216)

Bela oblačila mlade lepe štoparke v tej različici so sicer tipična za mnoge različice. Lahko bi nakazovala na bel mrtvaški prt, lahko pa bi, kot meni Bennett, kazala tudi na dekletovo nedolžnost in smrt, ki je nastopila v liminalnem obdobju »med mladostno nedolžnostjo in odraslo seksualnostjo« (Bennett 1998:10). Dekletova nedolžnost, pa tudi seksualne konotacije, se zdijo v zgornji različici res posebej poudarjene: pripovedovalka štoparko opisuje kot »lepo kot angel«, moški vozniki njeno telesno privlačnost tudi izrecno izpostavljajo. Alan Dundes ta tip povedke psihoanalitično interpretira prav z vidika njenih seksualnih konotacij: štopajoče dekletke, ki ji ustavi tujec, tvega izgubo nedolžnosti v avtu, ki za mlade pogosto predstavlja potencialno »premično spalnico«. Po njegovi interpretaciji je ta povedka, kot ugotavlja, torej »simbolna moralna pripoved«, ki opozarja, da je dekletke, ki je izgubilo nedolžnost, za vekomaj kaznovano s tem, da se bo zaman skušalo vrniti nazaj v svetost doma in družinskih vrednot (Dundes 1998:130).

A ključen motiv te različice, ki jo razlikuje od zgornjih, je pokopališče kot končna destinacija štoparke. Ta destinacija v tem tipu povedke sicer ni redkost, glede na to, da

gre konec koncev za duha umrle osebe. V nekaterih mednarodnih različicah predmet, ki si ga dekle med vožnjo izposodi (na primer jakna, plašč itd.), nakazuje na grob kot končno destinacijo, saj ga na koncu voznik najde obešenega prek nagrobnega spomenika na pokopališču, na katerem dekle izgine (Brunvand [2003] 1981:27–28). Bennett pravzaprav ločuje med dvema podtipoma povedke: (a) podtipom, v katerem štoparka vozniku pove končno destinacijo (»destination-giving hitchikers«), ki je navadno njeno bivališče ali kraj družabnega srečanja, in v katerem nikoli ne prispe do svojega končnega bivališča – groba; in (b) podtipom, v katerem štoparka izposojen kos oblačila ali kak drug predmet pusti na grobu, medtem ko sama izgine (»token-leaving ghosts«). Medtem ko v drugem podtipu štoparka torej prispe do svoje končne destinacije – groba, v prvem potuje po cesti kot v nekakšni sekularni različici vic, ne da bi kazalo na to, da bo kdaj koli prišla do večnega miru, piše Bennett (1998:10). Toda zgornja različica povedke je kombinacija obeh: dekle poda končno destinacijo, a ta ni njena domača hiša ali prostor družabnega srečanja, ampak prav grob – ki ga sama imenuje »hiša«. Njeno potovanje se na pokopališču torej konča, kar bi lahko nakazovalo, da je nemirna duša po smrti končno našla svoj mir v svojem večnem bivališču.

Kar to različico še dodatno razlikuje od drugih obravnavanih, je njeno eksplicitno moralno sporočilo: dolžnost živih je, da mrtvim pomagajo do mirnega posmrtnega življenja. Če voznik umrli ne bi ustavil in je dostavil do njenega groba oziroma, kot pravi pripovedovalka, oponašajoč štoparko, do »njene hiše«, bi utrpel posledice. Zaradi okoliščin smrti (nasilna, prezgodnja smrt zaradi prometne nesreče) je štoparkina duša, kot se zdi, ostala »zataknjena« na mestu, kjer je dekle izgubilo življenje, namesto da bi v grobu uživala večni mir. Kot pravi pripovedovalka sama: »Nju su zakopali na groblje, a tamo [na mestu smrti – op. M. M.] je njena duša ostala. I možda su je oni privukli do tamo.« Morala te zgodbe sicer malce preobrača običajno tradicijsko predstavo, po katerem duša najde svoj mir šele, ko je v grobu pokopano telo, a temeljna je ideja, da mrtvi lahko uživa mirno posmrtno bivanje le, ko sta telo in duša združena v grobu, simbolnem onstranstvu na zemlji.

Zgornja povedka torej opozarja žive, da morajo štoparki ustaviti, kajti nikoli ne moreš biti prepričan, da to ni mrtva oseba, ki bi se lahko maščevala, če ji ne bi pomagal priti do njenega poslednjega bivališča in s tem večnega miru. V zadnji različici, ki sem jo posnela na terensko raziskavo v Bosni in Hercegovini, pa je moralno sporočilo ravno nasprotno. V nasprotju z zgornjo svari pred sprejetjem neznanе osebe v avto:

I sad sam se sjetila jedne priče, meni prijateljica pričala i ja nit znam toga momka i ništa, ali eto ja ću ispričati. On je išo kasno naveče kući, bio je sam, vozio i ugledao jednu djevojku, međutim ona je bila pokunjena...
[smeh] I sve je dugo imala na sebi, aj, mislim, da je bila crna, ne znam,

i ona je stopirala i on joj... Bilo mu je to čudno, al kao možda se neka nesreća i niko ne zna, šta je, i stao. I ona je sjela i ništa. On, on je samo vozio. I on je u jednom trenutku pogledao i vidio je papke od kože. I on se je toliko uplašio, on je zaustavio auto i počeo da trči, međutim ona je samo rekla njemu: 'Ne moraš se plašit, samo ti želim reći, da ne staješ svima navečer. To, ko stopira, ne moraš svima stati! Ne moraš svima stati, možeš nekad i produžit!' Međutim, on se uplašio i nije znao šta da radi. (201)

Kozja kopita štoparke razkrivaju ne le njen »nadnaraven«, ampak očitno tudi nevaren značaj, saj se ta v vernakularni religiji navadno povezuje z različnimi strašljivimi nadnaravnimi bitji, zlasti hudičem (prim. tip ML 3015, *The Cardplayers and the Devil*)⁵, v Hercegovini (Mencej 2019:143–144) in drugod na Balkanu tudi z vilami (Marjanić 2004:237–241). Takšna štoparkina podoba utemeljuje sporočilo te različice, ki opozarja voznike, naj ne ustavljajo neznancem na cesti, še zlasti ne zvečer. Ključna informacija, ki nam pomaga razumeti, zakaj je morala povedke tako v nasprotju z moralo zgornje, pa tudi z drugimi različicami, je informacija o članih *conduita*, ki jo pripovedujejo. Povedko sem posnela med intervjujem z bošnjaškimi študenti in študentkami na Pedagoški fakulteti Univerze v Bihaću.⁶ Študentka, ki jo je pripovedovala, je na začetku povedala, da je zgodbo sama slišala od prijateljice. Gre torej za povedko, za katero se zdi, da kroži zlasti med mladimi študentkami. Morala »ne sprejmi v avto neznancev, še zlasti ne zvečer«, ki je neposredno položena v usta štoparke, očitno opozarja na nevarnosti, ki pretijo na mlade ženske. Gre torej za strah pred tem, da bi se tujec potencialno razkril kot »nadnaravno« bitje, tj. kot duh ali celo hudič, in še bolj za strah pred tem, da bi se razkril kot seksualni predator, torej »simbolno« za hudiča. Zdi se, da ta različica mladim muslimanskim ženskam ponuja narativno platformo, v okviru katere se te lahko pogajajo o pravilnem vedenju med, na eni strani, moralnimi normami, ki od njih pričakujejo, da pomagajo ljudem v stiski (in jih torej sprejmejo v avto), in na drugi strani nevarnostmi, ki bi jih potencialno lahko doletele v vsakdanjem življenju, če bi se slepo ravnale po teh moralnih pravilih.

⁵ glej Christiansen, Rediar Th.

⁶ Za organizacijo srečanja se najlepše zahvaljujem prof. dr. Amiri Dervišević.

V tem kratkem članku sem obravnavala pet različic izjemno široko mednarodno razširjenega tipa sodobne povedke »Izginjajoča štoparka«, ki sem jih posnela med terensko raziskavo na različnih ruralnih območjih Bosne in Hercegovine v letih 2016–2024. Poskušala sem prikazati razlike med njimi in predvsem pokazati fokus posameznih pripovedovalcev in pripovedovalk in posebnosti njihovih pripovedi znotraj specifičnega konteksta, v katerem se te širijo. Za razumevanje različic tega tipa povedke, ki v svojem temelju nagovarja ključno eksistencialno vprašanje smrti in posmrtnega življenja, je sicer ključen religijski oziroma vernakularnoreligijski kontekst, saj pripovedovalci in pripovedovalke v tradicionalnem ruralnem okolju navadno znotraj tega iščejo odgovore na vprašanja o življenju in smrti. Fokus sogovornikov in sogovork pravoslavne vere, ki je veliko bolj tolerantna do vernakularnoreligijskih predstav o posmrtnem »vračanju« duš umrlih kot uradni islam, ki posmrtno komunikacije z dušami umrlih, razen v sanjah, ne priznava (četudi v vernakularnih islamskih verovanjih in praksah temu ni tako), se tako zdi veliko bolj usmerjen v vprašanja posmrtnega življenja kot v bošnjaških. A pomen konteksta, ne le religijskega, ampak tudi političnega, lahko vpliva na besedilo povedke tudi na drugačne načine – samo v povedki, ki jo je povedala muslimanska sogovornica, smo recimo naleteli na naglavno ruto (*hidžab*), ki ostane v avtu po tem, ko štoparka izgine, kar očitno razkriva adaptacijo povedke na muslimansko kulturno okolje. Še več, naglavno ruto v povedki je mogoče razumeti tudi kot odsev političnega konteksta v Bosni in Hercegovini od devetdesetih let dalje. Po vojni v devetdesetih je namreč postala v oblačilni kulturi muslimank veliko bolj razširjena kot v preteklosti in so jo nekateri razumeli (tudi) kot religijski, etnični ali politični simbol, čeprav je, kot opozarja Andreja Mesarič, pogosto zgolj izraz osebne religioznosti (Mesarič 2013:13). A ne le širši kulturni (religijski, etnični, politični itn.) kontekst, tudi ožji kontekst skupine in specifične *conduita* (prim. Dégh 2001:422–424), pripadniki katerega so pripovedovalci in pripovedovalke te povedke, ter njihovi specifični interesi, strahovi, problemi in tesnobe lahko pomembno vplivajo na spremembo fokusa in sporočila posamezne zgodbe, kot smo lahko videli v različici, ki kroži med študentkami. Končamo lahko torej z besedami Pamele Jones in povedko o Izginjajoči štoparki v Bosni in Hercegovini prepoznamo, tako kot ona povedko o La Lloroni, kot »neskončno spreminjajočo se povedko« (Jones 1988:197), ki jo pripovedovalci in pripovedovalke modificirajo tako, da nagovarja njihov način življenja, njihove strahove in probleme in predvsem odseva kontekst, v katerem živijo.

ZAHVALA:

Raziskava, ki je vodila do rezultatov, predstavljenih v tem članku, je prejela financiranje s strani ERC (projekt št. 101095729, DEAGENCY) in Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije ARIS (program N^o P6-0187). Izražena stališča in mnenja so izključno stališča in mnenja avtorice, in ne odražajo nujno stališč Evropske unije ali Evropske raziskovalne agencije. Evropska unija in organ, ki dodeljuje sredstva, zanje ne moreta biti odgovorna.

REFERENCE

- ASADOWSKIJ, Mark Konstantinovich. 1926. *Eine sibirische Märchenerzählerin*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- BAUGHMAN, Ernest H. 1966. *Type and Motif-Index of the Folktales of England and North America*. Bloomington: Folklore Institute of Indiana University.
- BENNETT, Gillian. 1998. »The Vanishing Hitchhiker at Fifty-Five«. *Western Folklore*, vol. 57/1:1–17. DOI: <https://doi.org/10.2307/1500246>
- BRUNVAND, Jan Harold. 2003 [1981]. *The Vanishing Hitchhiker. American Urban Legends and Their Meaning*. New York – London: W.W. Norton & Co.
- BRUNVAND, Jan Harold. 2002. *Encyclopedia of Urban Legends*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- CAMPO, Jan Eduardo. 2004. »Death«. V *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, ur. Richard C. Martin. New York: Macmillan Reference USA, 175–176.
- CHRISTIANSEN, Reidar Thoralf. 1958. *The Migratory Legends: A Proposed List Of Types With A Systematic Catalogue of The Norwegian Variants*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- DAVIES, Owen. 2007. *The Haunted. A Social History of Ghosts*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- DÉGH, Linda. 1989 [1969]. *Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community. Expanded Edition with a New Afterword*. Bloomington: Indiana University Press.
- DÉGH, Linda 1995. *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- DÉGH, Linda. 2001. *Legend and Belief, Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- DÉGH, Linda in Andrew VÁZSONYI. 1983. »Does the Word 'Dog' Bite? Ostensive Action: A Means of Legend-Telling«. *Journal of Folklore Research*, vol. 20/1:5–34. URL: <https://www.jstor.org/stable/3814298>

- DUNDES, Alan. 1998. »Bloody Mary in the Mirror: A Ritual Reflection of Pre-Pubescent Anxiety«. *Western Folklore*, vol. 57/2–3:119–135.
DOI: <https://doi.org/10.2307/1500216>
- ELLIS, Bill. 2003. *Aliens, Ghosts, and Cults. Legends We Live*. Jackson: University Press of Mississippi.
- FIALKOVA, Larisa. 2001. »Chornobyl's Folklore: Vernacular Commentary on Nuclear Disaster«. *Journal of Folklore Research*, vol. 38/3:181–204.
URL: <https://www.jstor.org/stable/3814900>
- EI-GAZALI, Muhammed ebu Hamid el. 1998. *Život poslije smrti*. Mostar: Hedijja.
- GOLDSTEIN, Diane, Sylvia Ann GRYDER in Jeannie Banks THOMAS, ur. 2007. *Haunting Experiences. Ghosts in Contemporary Folklore*. Logan, Utah: Utah State University.
- IDLEMAN SMITH, Jane in Yvonne Yazbeck HADDAD. 2002 [1981]. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. New York: Oxford University Press.
- JONES, Louis C. 1944. »Hitchhiking Ghosts in New York«. *California Folklore Quarterly*, vol. 3/4:284–292. DOI: <https://doi.org/10.2307/1495785>
- JONES, Pamela. 1988. »There Was a Woman': La Llorona in Oregon«. *Western Folklore*, vol. 47/3:195–211. DOI: <https://doi.org/10.2307/1499917>
- KVARTIČ, Ambrož. 2017. *Pa se je to res zgodilo? Sodobne povedke v Sloveniji*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- LINDAHL, Carl, 1986. »Psychic Ambiguity at the Legend Core«. *Journal of Folklore Research*, vol. 23/1:1–21. URL: <https://www.jstor.org/stable/3814478>
- MARJANIĆ, Suzana. 2004. »Životinjsko u vilinskom«. V *Između roda i naroda: etnološke i folklorističke studije*, ur. Renata Jambrešić Kirin in Tea Škokić. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku – Centar za ženske studije, 231–256.
- MENCEJ, Mirjam. 2019. »Konstrukcija prostora putem predaja o vilama«. V *Topografije svetoga na području Buškoga Blata*, ur. Marijana Belaj, Zvonko Martić in Mirjam Mencej. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, 135–175.
- MENCEJ, Mirjam. 2025a. »Paved-Over Graveyards in Bosnia: The Agency of the Dead, Personal Experience Narratives, and Legends in the Media«. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, vol. 96/2:209–234.
DOI: <https://doi.org/10.7592/FEJF2025.96.mencej>
- MENCEJ, Mirjam. 2025b. »Uncanny Experience and its Meaning-Making as Moral Experience«. *Numen, International Review for the History of Religions*, vol. 72/4:345–371. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685276-07204010>
- MESARIĆ, Andreja. 2013. »Wearing Hijab in Sarajevo: Dress Practices and the Islamic Revival in Post-war Bosnia-Herzegovina«. *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 22/2:12–34. DOI: <https://doi.org/10.3167/ajec.2013.220202>

- RISTESKI, Ljupčo S. 1999. »The Concept of Death in the Folk Culture of Macedonians«. *Etnolog*, vol. 9/1:87–98. URN: <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-T417W1Z>
- SCHIMMEL, Annemarie. 2001. *Odgonetanje božjih znakova. Fenomenološki pristup islamu*. Sarajevo: El-kalem.
- SHOJAEI KAWAN, Christine. 1995. »Contemporary Legend Research in German-Speaking Countries«. *Folklore*, vol. 106/1–2:103–110.
DOI: <https://doi.org/10.1080/0015587X.1995.9715904>
- SOFTIĆ, Aiša. 2016. *Obećani čas. Običaji bosanskohercegovačkih muslimana vezani na smrt*. Sarajevo: Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine.
- SOKOLOVIĆ, Sinanuddin H. Hfz. 1972. *Islamski propisi o čuvanju zdravlja, posjeti bolesnika i o sahrani umrlih muslimana*. Sarajevo: Vrhovno islamsko starješinstvo u SFRJ.
- THOMPSON, Stith. 1989. *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*. Bloomington: Indiana University Press.
- VINOGRADOVA, Lyudmila. 1999. »Notions of 'Good' and 'Bad' Death in the System of Slavic Beliefs«. *Etnolog*, vol. 9/1:45–50. URN: <https://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:doc-MYM2NMSN>
- VON SYDOW, Carl Wilhelm. 1948. *Selected Papers on Folklore*, ur. Laurits Bødker. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- WOLF-KNUTS, Ulrika. 1987. »Modern Urban Legends Seen as Migratory Legends«. *Arv*, vol. 43:167–179. URL: <https://ojs.utlib.ee/index.php/JEF/article/download/22613/17157/30942>

SOGOVRNIKI IN SOGOVRNICE:

Intervju št. 117

I1: ženska, rojena 1966, posneto 15. 4. 2016

Intervju št. 201

I1: ženska, študentka Pedagoške fakultete Univerze v Bihacu, ok. 20 let, posneto 21. 5. 2017

Intervju št. 216

I3: ženska, rojena 1994, posneto 21. 6. 2018

Intervju št. 229

I1: moški, ok. 65 let

I2: ženska, ok. 65 let

Posneto 27. 6. 2018

Intervju št. MM035a

I1: ženska, rojena 1977, posneto 26. 2. 2024

Mirjam Mencej

The article discusses five variants of the internationally widespread contemporary legend *The Vanishing Hitchhiker*, which the author recorded during her field research in various rural areas in Bosnia and Herzegovina in the years 2016–2024 among Bosnian Serbs, Bosniaks and Roma residents. In discussing the particularities of each variant and the different morals they convey, the author points to the specifics of the context in which they are mediated, as well as specific anxieties and interests shared within the conduit that are key to their understanding.

Keywords: *Vanishing hitchhiker, ghosts, Bosnia and Herzegovina, contemporary legends*



Articles published in this journal are Open Access and can be distributed under the terms and conditions of the Creative Commons license Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

