

Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo



STUDIA MYTHOLOGICA SLAVICA – SUPPLEMENTA
Supplementum 17
Zbirka / Series
Uredniki zbirke /
Editors of the Series Saša Babič, Monika Kropelj Telban, Katja Hrobat Virloget

STAROVERSTVO V SLOVENIJI MED RELIGIJO IN ZNANOSTJO

Recenzentki / Rewiev Monika Kropelj Telban, Nadja Furlan Štante
Urednici / Editors Saša Babič, Mateja Belak
Jezikovni pregled /
Proof reading Špela Križ
Tehnična ureditev in prelom /
Technical editor and DTP Mateja Belak
Založnik / Publisher Založba ZRC
Izdajatelj / Issued by ZRC SAZU Inštitut za slovensko narodopisje
Zanje / Represented by Aleš Pogačnik, Ingrid Slavec Gradišnik
Tisk / Printed by Birografika Bori d. o. o.
Naklada / Print run 400

Izid knjige sta podprla / Javna agencija za raziskovalno dejavnost RS / Slovenian Research
Published with the support of Agency, ZRC SAZU

Fotografija na ovitku /
Front cover photo Igor Valentinčič: Jelenk

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

257.7-853:001(497.4)

STAROVERSTVO v Sloveniji med religijo in znanostjo / Saša Babič, Mateja Belak (ur., eds.). - Ljubljana : Založba ZRC, 2022. - (Zbirka Studia mythologica Slavica. Supplementa, ISSN 1581-9744 ; suppl. 17)

ISBN 978-961-05-0657-7

COBISS.SI-ID 113860611

ISBN 978-961-05-0658-4 (PDF)

COBISS.SI-ID 114006275

Ljubljana 2022; prva izdaja, prvi natis / first edition, first print

Prva e-izdaja knjige (pdf) je pod pogoji licence Creative Commons 4.0 CC-BY-NC-SA. / Prosto dostopna tudi v elektronski obliki (pdf) / First e-edition of the book (pdf) is freely available in e-form (pdf) under the Creative Commons 4.0 CC-BY-NC-SA.

DOI: <https://doi.org/10.3986/9789610506584>

Knjiga je delno rezultat raziskovalnega projekta V6-1923 Popis, analiza in ovrednotenje primarnih in sekundarnih virov slovenskih raziskovalcev o "Posoškem staroverstvu", ki sta ga je financirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije in Ministrstvo za kulturo iz državnega proračuna.

The authors acknowledge the financial support from the Ministry of Culture and the Slovenian Research Agency (research core funding No. V6-1923).

Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo

Saša Babič, Mateja Belak (ur. / eds.)

LJUBLJANA 2022

Pavlu Medveščku (1933–2020),
ki je odprl pot do novih spoznanj o staroverstvu

in

Gregorju Lesjaku (1965–2022),
ki je pomembno spodbudil raziskavo staroverstva

VSEBINA / CONTENTS

Uvodna beseda (Saša BABIČ, Mateja BELAK)	7
Kratko o knjigi / Briefly about the book (Andrej PLETERSKI)	9
(Ne)pristnost verovanj in praks v gradivu o "posoških starovercih" ter o primerljivosti in o različnih pogledih na svet [(In)authenticity of beliefs and practices in the material on the "Old Faith Believers of Posočje", comparisons and different worlds] (Katja HROBAT VIRLOGET)	15
Kolonizacija Srednjega Posočja [Colonisation of the Middle Soča region] (Matjaž BIZJAK)	35
Družbeno-politični vidiki zahodnoslovenske naravoverske skupnosti [Socio-political aspects of western Slovenian nature worshippers' community](Cirila TOPLAK)	47
Elementi slovenske prvotne religije. O rekonstrukciji slovenskega staroverskega religijskega izročila [Elements of Slovenian Indigenous Religion] (Lenart ŠKOF)	71
Trije Belini in njihovi sinkretizmi v ustnem izročilu zahodne Slovenije [The Three Belins and their syncretisms in the oral tradition of Western Slovenia] (Miha MIHELIC)	93
Verovanje host v sklopu staroverstva na Slovenskem in verovanja starih Slovanov [Beliefs of the "Hoste" in the Context of Old Faith in Slovenia and the Faith of the Ancient Slavs] (Andrej PLETERSKI)	109
GRADIVO / MATERIAL	145
Vpliv monolitov na lokalno magnetno polje [Influence of monoliths on the local magnetic field] (Rudi ČOP)	147
Cerkev kot del staroverskega svetišča [Church as part of an Old Faith sanctuary] (Franc ŠTURM)	157

Uvodna beseda

Pričujoče delo *Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo* je delno rezultat ciljno-raziskovalnega projekta *Popis, analiza in ovrednotenje primarnih in sekundarnih virov slovenskih raziskovalcev o "posoškem staroverstvu"* (vodja Anja Ragolič, CRP projekt, V6-1923, ARRS), ki je potekal med novembrom 2019 in oktobrom 2021. Projekt se je posvetil temi, ki je in še vedno rojeva razburkane debate in postavlja vprašanja o pristnosti virov, zgodb, znanj in svetišč, začenši že s samim poimenovanjem *staroverci*, ki prav nesrečno sovпада z rusko pravoslavno heretično ločino starovercev (*staroveri*) iz 17. stoletja (več o tem gl. Toplak str. 53). V času vznika te teme sta se zasidrali dve struji v etnologiji in v širših humanističnih in družboslovnih vedah in njuni raziskovalni fokusi so različni. Medtem ko ena stran želi ovrednotiti znanje, prakse starovercev, saj se jim kaže gradivo kot verodostojno, drugi razmišljajo bolj o diskurzih, skupnosti, identiteti, ki jih gradivo, videno kot neverodostojno, poraja danes (več o tem gl. Hrobat Virloget 2021). Burne debate med obema strujama potekajo predvsem glede verodostojnosti gradiva, ki sta ga Boris Čok (npr. 2012) in Pavel Medvedšček (npr. 2015) objavila na več mestih.

Namen projekta in s tem tudi knjige je predvsem kritično ovrednotiti prav to sporno gradivo in ga umestiti v zgodovinski prostorski in družbeni kontekst, nikakor pa ne zanikati pristnosti virov. Želja projekta in s tem tudi tega dela pa je predvsem najti potencial, ki ga tako gradivo ima, in preko pozitivne naklonjenosti podati spoznanja, predvidevanja o veri v naravo in njeno moč. Knjiga se po šestih znanstvenih razpravah zaključuje z dvema prispevkoma, ki smo ju uvrstili kot gradivo, saj na podlagi meritev poskušata aplikativno dokazati znanje takratne (staroverske) družbe in s tem eksplicitno izkazujeta popolno prepričanost v t. i. staroverski sistem.

Kot urednici bi želeli izpostaviti, da prispevki poskušajo raziskovalno kritično obravnavati temo starovercev, in ne prepričanja ali pripadnosti katerikoli raziskovalni struji. Raziskovalci so svoje prispevke pisali samostojno, na podlagi svojih znanstvenih in izkušenskih izhodišč. Ali se raziskovalci motijo, tako eni kot drugi, verjetno nikoli ne bomo mogli z vso gotovostjo trditi, tako kot ne moremo z gotovostjo zagovarjati razprave o drugih verovanjskih praksah iz preteklosti, tudi tistih, ki se nam zdijo še tako prepričljive.

Saša Babič in Mateja Belak

ČOK, Boris 2012, *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 5*.

HROBAT VIRLOGET, Katja, 2021, *Etnološka recepcija starovercev. Odgovor z druge strani 1*. – *Etnolog 31*, 197–204.

MEDVEŠČEK, Pavel 2015, *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 12*.

Kratko o knjigi

Andrej PLETERSKI

Potem ko je krščanstvo najprej preplavilo Sredozemlje, nato Evropo in navsezadnje ves svet, se je njegovo zmagoslavje zdelo tako zelo samoumevno, da ni bilo nikakršne osnove za vprašanje, ali morda obstaja vsaj majhna možnost, da je kje v evropskih deželah mnogo stoletij po pokristjanjenju predkrščansko verovanje na organiziran način vendarle preživelo do sodobnosti. Tako vprašanje bi bilo pač podobno vprašanju, ali lahko na katerem od velikih alpskih smučišč srečamo jetija. Noben resen človek se ga ne bi drznil postaviti.

Ko je najprej leta 2012 izšla knjiga izročil Borisa Čoka *V siju mesečine* in nato leta 2015 še mnogo obsežnejša *Iz nevidne strani neba* Pavla Medveščka, se je strokovna javnost znašla pred velikanskim izzivom, kako se odzvati. Obe knjigi namreč prinašata vrsto pričevanj o organiziranem obstoju še v 20. stoletju tega, kar so pripovedovalci imenovali naša stara vera s starimi bogovi in molitvami po starem. Tehnični izraz staroverstvo se zdi v skladu s temi navedbami. Vsekakor se kaže izogniti zaničljivemu izrazu poganstvo. Ali pa se bosta v prihodnosti morda uveljavila izraza naravoverstvo ali celo rodnoverstvo, to bo pokazal čas.

Osuplosti strokovne javnosti je sledilo po eni strani iskanje kontekstov predstavljenih izročil, po drugi strani pa sistematičen dvom o njihovi avtentičnosti. Vsekakor se je zgodila tudi pomembna spodbuda pri razvoju novoreligijskih skupin v Sloveniji, ki pa jih pričujoča knjiga ne obravnava. Posveča se namreč drugim vprašanjem. Da to lahko stori, uvodoma razpravlja o vprašanju avtentičnosti in nanj pozitivno odgovori.

Na podlagi informacijskih ključev, ki jih prinašajo Čokove in Medveščkove objave, danes že vemo, da je bilo staroverstvo ohranjeno široko po Evropi najmanj do 19. stoletja, ponekod do 20. stoletja, precej verjetno je, da je kje živo tudi še v sedanjosti. V naši knjigi se ukvarjamo s staroverstvom v Sloveniji, podrobneje v zahodni Sloveniji, najpogodbeje s skupino starovercev v osrednjem Posočju, pri kateri si je Pavel Medvešček pridobil največje zaupanje in največ sogovorcev. Količina informacij, ki jih je zbral, je tolikšna, da omogoča in hkrati zahteva interdisciplinarni pristop. To skupino starovercev delovno imenujem hostarji, ker so živeli v teritorialnih enotah, ki so se imenovale hoste. Kolonizacijsko zgodovino prostora njihove naselitve obravnava posebna študija, ki nakazuje naselitev na začetku novega veka. To se ujema s hostarskim izročilom, ki hkrati pripoveduje, da so se tja priselili z vzhoda. Beseda hosta in ikonografske vzporednice religioznih upodobitev kažejo, da so prišli iz Dolenjske ali s Kozjanskega. Ker so

prišli že z izoblikovanimi priimki, obstaja možnost bodoče obsežne rodoslovne raziskave, ki bi lahko omejila prostor njihovega izvora.

Za hostarje je dovolj podatkov, da je mogoče opisati njihovo politično organiziranost. Ta ustreza obliki politične skupnosti s svojim družbenim redom, ki vključuje tako organizirano izvajanje avtoritete, tudi s prisilo, kot vzpostavljanje in vzdrževanje sodelovanja navznoter in neodvisnosti navzven. Vse to se dogaja na organizirano upravljanem skupnostnem ozemlju. Politološki koncept heterotopije kot družbenega prostora "drugosti", za katerega je značilna celota odnosov, ki etično močno presega in s tem problematizira večinski družbeni model, pojasnjuje hkratni obstoj "nevidne" družbe starovercev ob prebivalstvu in med prebivalstvom ter strukturami uradne državne oblasti, vse v istem prostoru in času.

Potem ko sprejmemo verjetnost stoletnega obstoja družbe starovercev na ozemlju krščanskih držav, se seveda postavi vprašanje, kako daleč v preteklost sega staroverstvo v Sloveniji. To bo vsekakor predmet številnih bodočih raziskav. Pričujoča knjiga raziskuje dve izhodišči. Eno je keltski Belen, ki so ga v rimskem času pogosto enačili z Apolonom. V ljudskem izročilu zahodne Slovenije pa nastopa bog Belin. Enačenje Belena in Belina se ponuja kar samo, vendar je treba upoštevati, da je Belin koledarsko povezan s krščanskim svetnikom sv. Albinom. Enačenje z Belenom zaradi procesov sinkretizma v minulih stoletjih torej ni tako zelo premočrtno, kot se zdi.

Drugo pregledano izhodišče je verovanjski sistem starih Slovanov. Mogoče je bilo izvesti primerjavo. Staroverska izročila v jugozahodni Sloveniji opisujejo sistem božanskih entitet, ki se združujejo v enotnega boga. Trije bogovi sestavljajo Triglava, štirje Svetovita, Triglav in Svetovit pa Dajboga. V vidni obliki se je Triglav ohranil med pustnimi šemami v Cerknem (zahodna Slovenija). Del njihovih odnosov je opisan in se v celoti ujema s strukturo odnosov v mitični zgodbi, ki so jo poznali stari Slovani. Ob tem tudi skrbna analiza sicer redkih srednjeveških pisnih virov o verovanjskem sistemu starih Slovanov enako pokaže vero v enega boga, ki ga sestavljajo posamezne entitete, ki zastopajo posamezne funkcije narave in življenja. Tako sestavljeno entiteto pa kažejo tudi zgodnjerednjeveške in novoveške upodobitve iz Slovenije. Staroslovansko izhodišče staroverstva se kaže kot zelo prepričljivo. Hkrati s svojo strukturo opozarja, da je ni mogoče razložiti z znano evolucionistično teorijo o razvoju religije od animizma preko politeizma do monoteizma.

S tem smo pri religiološkem vidiku staroverstva v Sloveniji, ki ga knjiga obravnava z vidika postkrščanske teologije. Opozori na teorijo pramonoteizma, ki mnogo bolje pojasni obstoj vrhovnega boga pri starovercih. V nadaljevanju pa se analiza usmerja v povezave med človekom, naravo in njenimi silami, o čemer so staroverci nenehno govorili. Gre za to, da sebe enačimo z vsemi živimi bitji, ki živijo okoli nas in z nami, in da je med nami tudi tisto, česar ne vidimo ali ne razumemo, a to še kako deluje. Staroverci so poznali vidike okoljske etike, ki jih danes štejem za najnaprednejše.

Etični vidik staroverstva je vsekakor pomemben za preživetje človeštva tukaj in zdaj. A ob tem ima tudi svojo praktično plat. Ta kaže, da pri svetih kamnih, drevesih, vodah, gorah ni šlo samo za češčenje, ampak so imeli tudi zelo uporabno funkcijo. Ker so bila vsa našeta mesta določena ali postavljena na način, ki bi ga danes poimenovali radiestezijski, knjiga na enak način analizira nekaj izbranih lokacij v dolini Soče, ki ustvarjajo prostor, ugoden za živa bitja, ki v njem živijo. Staroverci v Posočju so pripovedovali o tretji moči, ki prihaja od spodaj, in o peti moči, ki prihaja od zgoraj. Misel, da gre za magnetizem, ze-

meljski in tisti, ki prihaja iz vesolja, preverja zadnji del knjige. Staroverci so tretjo in peto moč urejali s tročani, trikotniki svetih mest, ki jih je bilo najlažje vzpostavljati s kamni. To je bilo izhodišče za merilni poskus. Z razpoložljivo merilno opremo na geomagnetnem observatoriju z mednarodno kodo PIA (Piran, Slovenia) je bil v času enakonočja 2020 na samem začetku novega 25. solarnega cikla izmerjen vpliv treh monolitov na lokalno magnetno polje. Monolite, ki so sestavljali tročan, so postavili trije poznavalci monolitov po izročilu starovercev. Obravnavan je bil kot pasivni element za stabilizacijo lokalnega magnetnega polja ob pojavu geomagnetne nevihte. Meritve so pokazale, da obstaja možnost te stabilizacije. Natančnejše merilne naprave bodo lahko dale še bolj oprijemljive rezultate. Če vemo, da je v času magnetnih neviht precej več samomorov in infarktov, potem je skrb za tročane svetih mest vprašanje preživetja. Učinka tročanov staroverci niso znali pojasniti z izrazi sodobne fizike in medicine, vendar so ga poznali. Tako postane jasno, zakaj so ljudje tako vztrajno spravljali v obup tiste krščanske duhovnike, ki niso mogli razumeti, kaj ljudem sveta mesta pomenijo, in so bili prepričani, da gre za nagajanje hudiča. Če razumemo staroverstvo, razumemo čas in način življenja, v katerem sta bili religija in znanost še eno in isto.

Briefly about the book

(Translation)

After Christianity had swept first the Mediterranean, then Europe, and finally the whole world, its triumph seemed so self-evident that there was no basis for asking whether there was even a remote possibility that somewhere in European lands, many centuries after Christianization, the pre-Christian faith might have survived in organised form to the present day. Such a question would be comparable to asking whether one can find a Yeti on one of the great alpine ski slopes. No serious person would dare to ask it.

When first Boris Čok's book "*V siju mesečine*" (= In the Glow of the Moon) was published in 2012 and then Pavel Medvešček's much more comprehensive work "*Iz nevidne strani neba*" (= From the Invisible Side of the Sky) was published in 2015, the professional public was faced with the great challenge of how to react. Both books provide a series of testimonies of the organised existence of what the narrators called our old faith with old gods and old prayers, even in the 20th century. The technical term '*staroverstvo*' (= The Old Faith) seems consistent with these references. It is certainly worth avoiding the pejorative term paganism. Time will tell if the terms 'Nature Worship' or even 'native religion' will gain importance in the future.

The astonishment of the professional public was followed, on the one hand, by a search for the contexts of the presented traditions and, on the other hand, by a systematic questioning of their authenticity. The development of the New Religion groups in Slovenia, which are not the subject of this book, has certainly received an important impetus. It deals with other issues. To this end, it first discusses the question of authenticity and gives a positive answer to it.

With the help of the information keys from the publications of Čok and Medvešček, we now know that the Old Faith continued throughout Europe at least until the 19th century, and in some places until the 20th century, and it is quite likely that it is still alive in some places in the present. In our book, we deal with the Old Faith in Slovenia, more precisely in western Slovenia, and in particular with the group of the Old Faith people in central Posočje, where Pavel Medvešček gained the greatest trust and the most interlocutors. The amount of information he has gathered is so great that it both allows and requires an interdisciplinary approach. I refer to this group of the Old Faith people as *hostars* (sgl. *hostar* = a man of *hosta*) because they lived in territorial units called *hostas* (sgl. *hosta* = the forest). The settlement history of the territory where they lived is the subject of a separate study, which points to a settlement at the beginning of the modern period, which is consistent with the *Hostar* tradition, which at the same time states that they migrated from the east. The word *hosta* and the iconographic parallels of the religious representations suggest that they

came from Dolenjska or Kozjansko (eastern Slovenia). Since they came with surnames already formed, there is a possibility of future extensive genealogical research that could narrow down the place of their origin.

There is enough information about the *hostars* to describe their political organisation. This corresponds to a form of political community with its own social order, involving both the organised exercise of authority, including through coercion, and the creation and maintenance of internal cooperation and external independence. All this takes place in an organised and managed communal territory. The political science concept of heterotopia, as a social space of “otherness” characterised by a web of relations that ethically far exceeds and thus problematizes the social majority model, explains the simultaneous existence of an “invisible” society of the Old Faith people alongside and between the population and the structures of official state power, all in the same space and at the same time.

Having accepted the probability of the centuries-long existence of an “Old Believer” society on the territory of the Christian lands, the question naturally arises as to how far back the Old Faith goes in Slovenia. This, of course, will be the subject of much future research. The present book examines two starting points. One is the Celtic Belenus, who in Roman times was often equated with Apollo. However, in the folk tradition of western Slovenia, the god Belin is represented. The equation of Belen and Belin is obvious, but it should be remembered that Belin is calendar-linked with the Christian saint Albinus. Thus, the equation with Belen is not as strong as it seems due to the processes of syncretism in the past centuries.

The second starting point studied is the belief system of the ancient Slavs. It was possible to make a comparison. The ancient belief traditions in southwestern Slovenia describe a system of divine entities that unite into a single god. Three gods form Triglav, four form Svetovit, and Triglav and Svetovit form Dajbog. Triglav is preserved in a visible form during the carnival celebrations in Cerklje (western Slovenia). Part of their relations is described and fully corresponds to the structure of relations in the mythical story known to the ancient Slavs. At the same time, a careful analysis of the admittedly sparse mediaeval written sources on the belief system of the ancient Slavs likewise reveals a belief in a single god composed of individual entities representing the separate functions of nature and life. Such a composite entity is also shown in early mediaeval and modern representations from Slovenia. The ancient Slavic starting point of The Old Faith proves to be very convincing. At the same time, its structure indicates that it cannot be explained by the well-known evolutionist theory of the development of religion from animism through polytheism to monotheism.

This brings us to the religious aspect of the Old Faith in Slovenia, which the book discusses from the perspective of post-Christian theology. It draws attention to the theory of primordial monotheism, which much better explains the existence of a supreme God among the Old Believers. The analysis then turns to the connections between man, nature, and its forces, of which the Old Faith people spoke constantly. The point is that we identify with all living beings that live around us and with us, and that there is also what we don't see or understand among us, but it still acts. The people of the ancient faith knew aspects of environmental ethics that we now consider the most advanced.

The ethical aspect of the ancient faith is certainly important for the survival of humanity here and now. But it also has a practical side. It shows that sacred stones, trees, waters, mountains were not only for worship but also had a very useful function. Since all the sites listed were designated or built in a way that nowadays would be called radiesthetic, the book analyses in the same way some selected places in the Soča Valley that create a favourable space for the living beings that inhabit them. The ancient believers in Posočje spoke of a third force coming from below and a fifth force coming from above. The idea that this is magnetism, which comes both earthly and from space, is confirmed in the last part of the book. The ancient people of faith arranged the third and fifth forces on the basis of *tročans* (sgl. *tročan* = the structure of the three elements - water, earth, fire, often in the form of a triangle) sacred places, the easiest to build with stones. This was the starting point for the measurement experiment. Using the available measuring instruments of the geomagnetic observatory PIA (Piran, Slovenia), the influence of the three monoliths on the local magnetic field was measured at the 2020 equinox, i.e. exactly at the beginning of the new 25th solar cycle. The monoliths that composed the *tročan* were erected by three monolith experts according to the traditions of the Old Believers. They were considered a passive element to stabilise the local magnetic field in case of a geomagnetic storm. Measurements have shown that the possibility of such stabilisation exists. More precise measuring devices could provide even more tangible results. If we know that suicides and heart attacks are significantly higher during magnetic storms, then caring for sacred sites is a matter of survival. The people of the ancient faith did not know how to explain the effect of the *tročans* in terms of modern physics and medicine, but it was known to them. Thus, it becomes clear why people were so persistent to drive to despair the Christian priests, who could not understand what the holy sites meant to people and were convinced that it was a trick of the devil. When we understand the ancient faith, we understand a time and a way of life when religion and science were still one and the same.

(Ne)pristnost verovanj in praks v gradivu o “posoških starovercih” ter o primerljivosti in o različnih pogledih na svet

Katja HROBAT VIRLOGET

Izvleček

Prvi del članka predstavlja odgovor na kritiko o nepristnosti Medveščkovih zapisov o posoškem staroverstvu, saj je etnološka stroka pri tem vprašanju povsem razdeljena, osredotoči pa se predvsem na verovanja in prakse. V nadaljevanju avtorica pokaže, da je prav ta razdeljenost, s čimer stroka širši javnosti ne ponudi sprejemljive razlage o tem, kako naj jemljemo Medveščkovo gradivo o starovercih, pripeljala do laičnega raziskovanja in s tem tudi stranpoti. V zadnjem delu poglavja avtorica primerja in s tem umesti v širši geografski in družbeni kontekst verovanja in prakse starovercev, pri čemer se zaustavi zlasti pri vprašanju trka različnih konceptualnih sistemov.

Ključne besede: staroversko gradivo, kritika, pristnost, verovanja

Abstract

[In]authenticity of beliefs and practices in the material on the “Old Faith Believers of Posočje”, as well as comparability and different views of the world] The first part of the article is a response to the criticism that Medvešek’s writings on the Old Faith of the Posočje (the Soča region) are not authentic, since the ethnological profession is completely divided on this issue, and focuses mainly on beliefs and practices. In the following, the author shows that it is precisely this division, whereby the profession does not offer the general public an acceptable explanation of how to take Medvešek’s material on the Old Faith people, that has led to lay research and thus also to a side-track. In the last part of the article, the author compares and thus situates the beliefs and practices of the Old Faith people in a broader geographical and social context, dwelling in particular on the question of the clash of different conceptual systems.

Keywords: Old Faith material, criticism, authenticity, beliefs

Uvod. O pojmu staroverci

Pred razpravo o t. i. posoškem staroverstvu je treba najprej premisliti, od kod ta izraz. Ob pregledu publikacij o gradivu o starovercih je mogoče ugotoviti, da prvič besede staroverci v zapisih ni uporabil Pavel Medvešček, kot bi pričakovali, temveč soavtor knjige *Let v lunino senco*, fotograf Rafael Podobnik (Medvešček in Podobnik 2006, 275). Zanimivo, v predhodni izdaji podobnih izročil o kamnu niti Pavel Medvešček (1992) niti avtorica spremne besede Marija Stanonik (1992) tega izraza nista zapisala. Izraz je dobil krila šele s poznejšimi objavami ob spremnih besedah stroke: v naslovu *Staroverci in staroverstvo* muzejskega kataloga avtorjev Pavla Medveščka in Darje Skrt (2014), ki je spremljal prvo muzejsko razstavo staroverskih predmetov v Goriškem muzeju, in leto pozneje v temeljni knjigi Pavla Medveščka o staroverskih izročilih (2015). Arheolog, etnolog in zgodovinar Andrej Pleterski v spremni besedi te knjige zapiše: “[S]tara vera pomeni nasprotje novi veri. /.../ staroverstvo nadomešča tudi slabšalno krščansko oznako poganstvo /.../. In staroverstvo je potem vse, kar je povezano s staro vero. V takem širokem pogledu se izkaže, da gre preprosto za način življenja,¹ ki so ga nekoč živeli predniki” (PleTERSki 2015, 15). Če prelistamo knjigo, ugotovimo, da se izraz kar naenkrat razbohoti, tako v uporabi PleTERSkega kot iz ust Medveščka in njegovih sogovornikov, ki se tudi sami tako imenujejo ter hkrati uporabljajo izraz “nova vera” za krščanstvo (Medvešček 2015, 40, 50–51). Arheologu Petru Turku (2020, 18) se zdi ironično, da so prakse 19. in 20. stoletja razglašene za “staro vero”, medtem ko naj bi bilo krščanstvo, ki je v naše kraje prišlo že med 4. in 6. stoletjem, “nova vera”. Miha Kozorog zapiše, da je Medvešček skupnost, ki naj bi živela s specifično duhovnostjo, poimenoval staroverci (Kozorog 2020, 112), in res je, da je Medvešček v vseh ustnih predstavitvah uporabljal izraz staroverci. Kdo je koga kako imenoval, ni čisto jasno. Cirila Toplak meni, da so sami sebe imenovali naravoverci in tudi le preprosto “naši”, s svojeverci, staroverci, pogani in kačarji pa naj bi jih slabšalno označevali katoliški sosedje (Toplak 2022). Danes lahko opazimo, da se je izraz razmahnil prek vseh strokovnih ustaljenih rab, saj je v splošni rabi uporabljen za vse, kar je predkrščanskega, tudi če ni območno vezano na Posočje, od koder izhaja večina Medveščkovih zapisov.

O (ne)pristnosti gradiva in raziskovalcih

Gradivo o starovercih, ki ga je Pavel Medvešček (2015) zbral v petdesetih in šestdesetih letih ter objavil šele desetletja po tem, je etnološko stroko razdelilo pri vprašanju pristnosti gradiva. Oblikovali sta se dve struji v etnologiji in v širših humanističnih in družboslovnih vedah, prva, ki Medveščkovo gradivo jemlje kot etnografski vir in o njem piše (npr. PleTERSki 2015; Toplak 2019; Hrobat Virloget 2017; Ravnik 2017; Medvešček, Skrt 2014; 2016; večinoma raziskovalci pri projektu CRP), in druga, ki o pristnosti Medveščkovega gradiva dvomi, o njem ne objavlja razprav,² kvečjemu jih zanimajo sodobni diskurzi in prakse,

¹ Pri tem je treba opozoriti, da ko govorimo o veri, govorimo vedno tudi o načinu življenja.

² Izjema je organizacija okrogle mize *Kako naj etnologi mislimo staroverstvo*, 17. 4. 2018, Ljubljana, Slovensko etnološko društvo (KraVANJA 2018).

ki jih je omenjeno gradivo o posoških starovercih "povzročilo".³ Prva pisna razprava z njihove strani o percepciji tega gradiva je članek Mihe Kozoroga v *Etnologu* (2020). V članku avtor obravnava etnološko recepcijo gradiva o starovercih, pri čemer obravnava raziskovalce, ki smo o tem doslej pisali (poleg mene tudi Andrej Pleterski, Darja Skrt, Mojca Ravnik). Glavni argument Kozorogove interpretacije naših del je, da Medveščkovo gradivo nekritično jemljemo za "suho zlato", teza, ki jo bom v nadaljevanju ovrgla kot neutemeljeno.⁴

S svojimi analizami po mnenju Kozoroga (2020, 116) štirje raziskovalci dvakratno legitimiramo Medveščkovo gradivo, prvič, ker ga jemljemo kot etnografsko gradivo, in drugič, ker ga z reinterpretacijo potrdimo. Kozorog v tem članku gradiva ne analizira, v ospredju so znova le diskurzi o gradivu, tokrat diskurzi raziskovalcev. Avtor kljub kritičnosti do percepcije Medveščkovega gradiva kot etnografskega vira v resnici tudi sam v drugje objavljenem članku (Kozorog 2021a, 337) počne prav to, analizira Medveščkovo gradivo skozi prizmo njihove percepcije prve svetovne vojne. V tem, da analizira gradivo, o katerem dvomi, sicer ne vidi protislovja (Kozorog 2021b, 206). Njegova analiza potrdi njegovo interpretacijo, da skozi staroversko gradivo ne moremo preučevati odnosa ljudi do vojne, temveč obratno, da je vojna vplivala na konstrukcijo pripovedi o boljši (staroverski) družbi. Če s tem Kozorog meni, da tudi "potrjevalci" Medveščkovega gradiva naivno gledamo na staroverce kot na preteklo idilično brezmadežno družbo, se moti, saj med drugim spregleda zelo dobro argumentirano kritiko politologinje Cirile Toplak (2019), v kateri razkrije nedemokracičnost in patriarhalnost starovercev. Hkrati pa se postavlja vprašanje, ali niso vse pripovedi naših sogovornikov pripovedi o "dobrih starih časih" (Brumen 2001)? In te pripovedi moramo šele etnologi spustiti skozi sito kritičnega očesa. Zakaj bi bilo s tem gradivom drugače?

Kozorogu se zdijo pričevanja starovercev iz Medveščkove knjige (2015) nekaj "vmesnega med avtentičnostjo in izmišljanjem" (Kozorog 2020, 121-122), pri čemer za svojo trditev ne navede konkretnih argumentov. Po njegovem mnenju so pričevanja starovercev bolj plod domišljije, kratkočasenja in ustvarjalnosti "stricev", odrinjenih na rob družbe. Priznava sicer, da so pričevalci verjetno res pristni, sprašuje pa se, kje je meja med njihovim ustvarjanjem, povzemanjem iz tradicije in lastno interpretacijo Medveščka (Kozorog 2020, 121).

Več stvari je tu spornih in kontradiktornih. Kozorog po eni strani trdi, da raziskovalci slepo zaupamo Medveščkovemu gradivu, po drugi strani pa on sam navede opozorilo Pleterskega o potrebi po kritičnem branju tega gradiva (Kozorog 2020, 121). Namreč v uvodu ključne Medveščkove monografije Pleterski (2015, 23) opozarja, da so bili staroverci v času Medveščkovega zapisovanja že tik pred izumrtjem, da ne le, da nečesa niso želeli

³ Recimo z doktorsko disertacijo mlade raziskovalke Mance Račič na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani pod mentorstvom dr. Boštjana Kravanja z naslovom *Slovensko staroverstvo kot konstrukcija religijske tradicije in novodobno gibanje*. V njej se kandidatka ne bo ukvarjala z Medveščkovim gradivom, temveč z njegovo recepcijo in sodobnimi gibanji, ki izhajajo iz njega.

⁴ Poglavlje je povzeto in ponekod dopolnjeno po odgovoru na članek Kozoroga (2020) in diskusiji v treh delih med Kozorogom in mano, ki je objavljena v *Etnologu* 31 (2021). Vzrok za objavo je v tem, da bo pričujočo monografijo prebiral tudi širša javnost, ne le strokovna, ki navadno bere revijo *Etnolog*. Odgovor na Kozorogovo kritiko podaja tudi Cirila Toplak (2022).

povedati, tudi vedeli niso več, in da so se ti samski strici marsikdaj kratkočasili z zgodbami, ki jih mora ovrednotiti šele stroka. Čeprav ne neposredno kot Pleterski, vendar tudi sama opozarjam na kritično branje staroverskega gradiva, predvsem na podlagi refleksije o pomanjkljivostih etnografske metode in lastnih izkušenj terenskih raziskav senzibilnih tematik (Hrobat Virloget 2017).

Kozorog (2020, 121) tudi povzema moje vprašanje o etnologovem soustvarjanju terenskih spoznanj in na drugem mestu presodi (Kozorog 2021a, 337), da je Medvešček aranžer pripovedi svojih sogovornikov, ki jim pripiše vlogo improvizatorjev oz. ustvarjalcev (Kozorog 2021a, 337). Pri tem se sklicuje na folkloristično razumevanje ustvarjalnosti pri predajanju pripovedne tradicije (Ivančič Kutin 2006; Bronner 1992). Pa vendar, tudi v postmodernistični kritiki, po kateri je vsa kultura konstrukt, raziskovalci opozarjajo, da je konstruirana realnost prav tako realnost, prav tako je efektivna in se materializira v praksah ljudi (Muršič 1999, 24). Tudi če naj bi bila tradicija izmišljena, je to še vedno tradicija (Kockel 2010, 15). Ko Kozorog (2020, 21) postavlja v dvom Medveščkove zapise, kot rezultat ustvarjalnosti Medveščka samega in osamljenih "stricev", se mi postavlja vprašanje, ali je drugače, objektivno sploh mogoče povzemati iz pogovorov na terenu? Antropologi so namreč že davno ugotovili, da je antropološka resnica "osebno specifična". Vse je odvisno od čustvene in intelektualne prtljage raziskovalca in nikoli se enaka zgodba ne pripoveduje dvema različnima raziskovalcema (Behar 1996, 6–9). Moč etnografske metode, ki loči etnologijo od drugih humanističnih ved, je hkrati njena slabost. Antropolog sam je namreč najpomembnejše znanstveno orodje, kar hkrati vključuje etnografovo lastno osebnost, ki narekuje etične implikacije, kot so problem objektivnega zaznavanja družbene realnosti, vprašanje intervencije v družbeno, politično ali religiozno življenje skupnosti, problem "pravega" prijateljstva z informatorji itd. (Erixen 1995, 25–28; Keesing 1981, 9). Tako na raziskovalca kot na raziskovanega vplivajo zavestni in nezavedni psihološki procesi. Pri oblikovanju etnološkega znanja se ne moremo izogniti subjektivni izkušnji, pri čemer je objektivna realnost prividna; vsi naši opisi "drugega" so namreč posledica naših lastnih projekcij, ki ležijo globoko v nas in se jih pogosto niti ne zavedamo (Corin 2007, 23). Temeljni paradoks antropološke vede je v njeni temeljni metodi, opazovanju z udeležbo. Antropolog naj bi dosegel stanje "pogleda domačina" (angl. "*native point of view*"), vendar ne da bi zares "postal domačin" (angl. "*going native*") (Behar 1996, 5).

Iz povedanega sledi, da je vsakršno etnografsko gradivo, tako tudi Medveščkovo, treba jemati s kritično distanco. V pričujoči monografiji je razvidno, kako Pleterski preizprašuje gradivo starovercev, saj navede številne protislovne izjave Medveščkovih sogovornikov (glej tudi Pleterski 2015, 23). To znova postavlja Kozorogovo tezo o naivnosti obravnavanih raziskovalcev gradiva pod vprašaj. Samorefleksivno vprašanje bi bilo, ali niso tudi izjave naših sogovornikov pogosto protislovne, pa vendar gradiva zato ne bomo imeli za nepristnega? Iz gradiva je tudi na več mestih razvidno, da Medveščku sogovorniki ne želijo povedati vsega o svojih praksah, verovanjih, obredih in podobno⁵ in da mu tudi nekaj namerno prekrivajo. O tem pričajo zapisi, kot so "s teboj o tem ne bom več spregovoril, ker sem se že preveč razgovoril o stvareh, ki jih ne bi smel slišati" (Medvešček 2015, 151) ali

⁵ O obredih in mestih svetišč (Medvešček 2015, 53, 315–317, 376, 421), o intimnih zadevah (Ibid., 93), o dehnarju (Ibid., 109, 125, 257), o veri in zdravilstvu (Ibid., 134, 135, 216), o imenih starovercev (Ibid., 194) itd.

"če Strgar res tako misli, je to njegova pravica, moja pa tudi, da o tem ne bom govoril, vsaj ta trenutek ne" (Ibid., 315). Kljub vsemu in v nasprotju s splošnim prepričanjem v javnosti Medvešček ni bil staroverec, kar beremo tudi pri njegovi sogovornici kot očitek, "podrobnosti pa ti ne bom razlagala, saj vendar nisi naš!" (Ibid., 466-467). Zato tudi Kozorog napačno interpretira moje izjave, ko mi pripiše trditev, da so Medveščka sogovorniki imeli za "svojega" (Kozorog 2020, 115), medtem ko pišem, da mu je le del skupnosti povedal drobce izročila zaradi odločitve enega od neformalnih vodij, Strgarja (Hrobat Virloget 2017, 84), in da je bil nekaterim sogovornikom precej blizu (Hrobat Virloget 2019, 29). Drugo vprašanje, ki se mi postavlja ob Kozorogovih dvomih o pristnosti Medveščkovega gradiva, je, na podlagi katerih argumentov so pripovedi "stricev", predvsem izkušnje, prakse, verovanja, vzete kot plod domišljije oz. ponarejanja? Doslej nisem zasledila nikakršnih prepričljivih argumentov v prid tej hipotezi, kvečjemu nejevernost do obstoja neke skrivnostne skupnosti s posebnim ontološkim sistemom. Se pa vsi strinjamo s Kozorogovo trditvijo, da "bi moralo biti prvo etnologovo vprašanje, s kakšnim gradivom sploh operiramo" (Kozorog 2020, 121), kar del stroke, ki raziskuje to gradivo, vsekakor poskuša razumeti.

O primerljivosti gradiva o starovercih bom sicer argumentirala v nadaljevanju, naj povem le, da tudi drugi avtorji opažajo podobnosti z že zabeleženimi praksami in verovanji, denimo Mojca Ravnik (2017, 22), Pleterski (2015 idr.) prek primerjalne mitologije in tudi kritik pristnosti gradiva o starovercih, Miha Kozorog (2020, 118-120). Sorodne prakse so bile za 19. stoletje zabeležene tudi na Krasu izpod peresa Borisa Čoka (2011; glej Šmitek 2013; Pleterski 2015), ki prav tako kot Medvešček piše o verovanjskih praksah v "ilegali". Čoku bi danes res lahko očitali, da se je preveč poistovetil s svojim gradivom oziroma ga je izkoristil, da je danes sam ustvaril eno izmed sodobnih staroverskih skupnosti in se razglasil za "šamana", vendar ali res lahko ti postdiskurzi razveljavijo predhodno zapisano? Pri takih dvomih se mi zdi zato nujno najprej spoznati avtorja gradiva, temu sledi kritična presoja gradiva.

Rešitev dilem o pristnosti gradiva nekateri vidimo v soočanju s terenom. Torej če Pavel Medvešček piše o nečem, o čemer dvomimo ali ne, je najprej treba navezati stik z njim, se pogovoriti o načinu njegovega dela, zapisovanja ipd. To je naredila Cirila Toplak (2022), ki je opisala njegovo etnografsko metodo na podlagi pogovorov z njim. Tudi Gregor Lesjak (2020) je prek medijskih objav pogovorov z Medveščkom poskušal valorizirati njegovo metodologijo in opraviti verifikacijo njegovih virov. In potem pride na vrsto druga faza, pretres gradiva s kritičnim očesom in poskus kontekstualizacije. Do prve faze pa žal tisti, ki Medveščkovih zapisov ne jemljejo za verodostojen vir, niso nikoli prišli. Kot je Miha Kozorog osebno povedal, Medveščka osebno ni spoznal niti ni navezal stika z njim, kar argumentira s tem, da je bolje opazovati od daleč in se ne izgubiti v gozdu (Kozorog 2022, 206). Če bi namreč z njim navezal stik, bi mu povedal, kako je stvari najprej zapisal in se potem vrnil k večini sogovornikov, da so potrdili zapisano, in pod bremenom molka⁶ odložil zapiske do leta 2007.⁷ Nekateri raziskovalci so skupaj z Medveščkom pregledovali njegove stare zapise, ki jim jih je prinašal (npr. arheolog Miha Mihelič za projekt CRP ali

⁶ Za nekatere tudi to stvar dvoma.

⁷ Sicer je s tem povezano tudi vprašanje, kaj je "prava" etnografija, samo tista na podlagi dokaznega gradiva ali je lahko tudi fenološki pristop utelešenih izkušenj raziskovalca (Lesjak 2019, 11; O'Reilly 2005, 103-104; Zablocki 2001 idr.), a te teme tu ne nameravam odpirati.

Darja Skrt za muzejsko razstavo), in hodili z njim po krajih, po katerih so ga vodili njegovi sogovorniki, ali so te kraje skupaj z Medveščkom iskali (arheologa Miha Mihelič in Andrej Pleterski, politologinja Cirila Toplak). Tudi sama sem z njim govorila, hodila po terenu, sicer še najmanj od vseh naštetih, sem pa tudi pri svojih sogovornikih s Krasa preverjala Medveščkove zapise in iskala omenjene kraje (Hrobat 2010, 202–204). Kozorog tudi navede razlago Pleterskega, da si je Medvešček pripovedi skiciral in jih doma razširil v čistopis, pri čemer so pripovedi šle skozi njegov um in del informacij se je preoblikoval ali izgubil (Pleterski 2015, 22). A ne pozabimo, čistopis je nato na terenu preveril pri svojih sogovornikih. Torej podobno kot Kozorog tudi Pleterski očitno opozarja na kritično distanco do nastajanja gradiva, vendar ga Kozorog kljub temu označi za naivnega v nasprotju s sabo. Sprašujem se, ali so etnologi v Medveščkovem času res delali tako zelo drugače, posebej pri občutljivih temah? Ne gre pozabiti, da Medvešček vseeno ni bil etnolog in se verjetno ni zavedal, kakšno težo ima dokazno gradivo za večino etnologov. In ko Kozorog obsoja Medveščkovo ustvarjanje, se po drugi strani sprašujem, zakaj bi si vendar človek izmišljeval za več kot 500 strani gradiva? S tega vidika je danes razumljivo razočaranje tistih, ki so z Medveščkom raziskovali, nad omalovaževanjem amaterskega raziskovanja in tolikšno vzvišenostjo strokovnjakov (Toplak 2019, 285) tako zelo “oddaljenega pogleda”.

Na Kozorogov dvom o odkritju nove kulture, ki naj je ne bi pred Medveščkom nihče opazil, oz. tezo o njegovem konstruiranju staroverske kulture (Kozorog 2020a, 117; Kozorog 2021b, 206) Toplakova odgovarja s primeri zabeleženih staroverskih predmetov, na katere tedanji etnologi niso bili posebej pozorni. Medveščkove raziskave etnologa Ivana Sedeja, ki ga je kontaktiral, niso zanimala. Razlog vidi v duhu tedanjega časa, ki tradicije, izročila in podeželja ni štel za gradnike socialističnega novega sveta (Toplak 2022). Takratni svet je v veri v napredek, modernizacijo in industrializacijo namreč (podeželsko) ljudsko kulturo zaničeval (Fakin Bajec 2011). Ampak mislim, da tu ni govora le o tedanjem svetu, tudi današnja raziskovalna srenja se za te ljudske verovanske tematike ni zanimala. Tako Zmago Šmitek, izkušen raziskovalec pripovednega in mitskega izročila, ugotavlja, kako je bil sam presenečen nad lastnim nedavnim odkritjem tolikšnega števila svetih krajev, saj o njih narodopisci niso zapisali skoraj nič. Ugotavlja namreč, da je naletel na “>slepo pego”, ne pri ljudeh, temveč v znanosti. Znanje o tem in onem in še marsičem obstaja, le prelilo se ni vedno in popolno v arhive učenih institucij” (Šmitek 2013, 110). Podobno sem doživljala ob svojih raziskavah pripovedne tradicije in svetih krajev po Krasu (Hrobat 2010) in jasno je bilo, da raziskava ne sodi v tekoče trende etnoloških raziskav. Danes se za svete kraje namreč bolj zanimajo arheologi kot etnologi. Kot pojasnjuje Michel Foucault, je vsako raziskovanje skladno s sodobnimi diskurzivnimi praksami, ki se skozi zgodovino razvijajo in spreminjajo (Foucault 2001, 177–227). Znanost ni tisto, kar mora biti doživeto, temveč tisto, “kar mora biti izrečeno, zato, da bi lahko obstajal diskurz, ki morebiti ustreza eksperimentalnim in formalnim kriterijem znanstvenosti” (Foucault 2001, 195), torej znanstvenemu diskurzu v danem trenutku. Kot argumentira Ulrich Kockel, ne le da so antropologi danes izgnali “ljudsko” iz sodobnega akademskega diskurza (z izjemo ljudske glasbe), ampak so v skladu z dogmo kulturnih analistov in Hobsbawmovo tezo o invenciji tradicij (Hobsbawm 1983) obsedeni z dokazovanjem neavtentičnosti tradicij. V tem konstruktivističnem cunamiju nič ne more biti več avtentično, ker naj bi bilo vse “izmišljeno”, vsakršno vrednotenje preteklosti in analiziranje kontinuitete je videno kot reakcionarna politika, emocionalna regresija oziroma uteha, pobeg pred sodobnim

svetom (Kockel 2010, 5, 11, 17). In v duhu tega je tudi staroversko gradivo seveda vzeto samo kot konstruirano, izmišljeno, njegovi raziskovalci pa kot nekritični romantiki, ki jih je gradivo začaralo (Kozorog 2020, 120).

Kozorog navaja, da močno dvomi o možnosti obstoja "kulturnega prežitka in izolata" oziroma skrite skupnosti z neko koherentno ontologijo, drugačno od dominantne krščanske (Kozorog 2020, 113, 116–117). Hkrati raziskovalcem tega gradiva pripiše, da smo "staroverce legitimirali tudi kot skupnost s samosvojim razumevanjem življenja (animistična ontologija), pogledom na svet (kozmozologija žive narave in tročanov) ter <kulturo> v smislu socializiranih praks, simbolov in predstav" (Kozorog 2020, 116). To, da sem že doslej in bom tudi v nadaljevanju poglavja argumentirala primerljivost verovanj in praks z gradivom o starovercih (Hrobat Virloget 2019, 29–30; 2020, 107–111), samo po sebi zavrača trditve o "kulturnem izolatu" in kaže na neutemeljenost Kozorogovih trditvev. Ne morem se strinjati niti z njegovo interpretacijo, da "potrjevalci" Medveščkovega gradiva naivno jemljemo ta verovanja za koherentna, da zanikamo hibridnost in heterogenost praks in verovanj. Takšen dvom samoumevno odpade že ob pogledu na katalog "hibridnih" staroverskih predmetov v Goriškem muzeju, na primer krščanskega molitvenika, kjer naj bi podčrtane besede tvorile novo besedilo (Medvešček, Skrt 2014, 69; Turk 2020, 2), tudi dehnarjeva hiša naj bi imela na fasadi krščanske freske⁸ in na sploh je bila njihova kultura ne le v sporu, temveč tudi prepletena s krščansko, saj so konec koncev kot ("slabi") kristjani tudi živeli (Toplak 2022). V resnici me hibridni krščanski predmeti, ki jih najdemo pri starovercih, spominjajo na interpretacijo podobnih hibridnih objektov med indijansko in krščansko kulturo, v katerih Carlo Severi prepozna utelešanje in soočanje sovražnikov, kontinuiteto, prelom s tradicijo in porod novih oblik verovanj (Severi 2015, 139–143, 318–326).

V odzivu na moj odgovor Kozorog (2021b) predlaga, da se v staroverskem gradivu prepoznajo napaberkovane ljudske prakse in ne skrivnostna skupnost, ki naj bi jo Medvešček ustvaril. S skupnostjo, kar je njegov temeljni interes, se ne ukvarjam, temveč se ukvarjam z ljudskimi verovanji in praksami in o skupnosti ne morem strokovno presojati. Vendar pa če raziskovalci, ki se ukvarjajo s skupnostjo (npr. Toplak 2022; Pleterski 2022), v Medveščkovem gradivu prepoznajo njene sledi, ne razumem, zakaj bi bilo to treba ovreči kot neverodostojno. Ali ni namen etnografije spoznavanje prav te raznolikosti načinov življenja tako danes kot nekoč, srečevanje z drugačnostjo, z ljudmi, ki mislijo, čutijo in delajo stvari drugače (van der Port 2017, 297)?

Razmislek o odnosu stroke in širše javnosti do staroverskega gradiva

Medtem ko je stroka razdeljena pri vprašanju (ne)pristnosti Medveščkovega gradiva o starovercih, takih dilem ne poznajo sodobno ustanovljena t. i. staroverska gibanja, ki svojo identiteto in prakse utemeljujejo prav na Medveščkovem gradivu, izvajajo religiozne prakse, izhajajoč iz gradiva, in ga tudi raziskujejo, eni kot laiki, drugi kot strokovnjaki. Tu je zaslediti velik razkorak med na eni strani navdušeno množico, ki Medveščkove zapise

⁸ Ustna informacija iz pogovorov z Darjo Skrt in Andrejem Pleterskim, ki menita, da je to namenoma, prav zaradi skrivanja, mimikrije.

jemlje za svojo dediščino, in stroko na drugi strani, ki ne zmore podati enotnega mnenja o tem, ali je to dediščina ali ne, ali je pristna ali ne. V tem primeru se kaže konflikt v percepciji o Medveščkovem gradivu o starovercih, vendar je načeloma le stroki podeljen mandat o prepoznavanju tega, ali je nekaj dediščina ali ne (Muršič 2005, 35).

Ker večina stroke ignorira gradivo o starovercih, nad katerim je širša javnost tako navdušena, ta potem sama išče odgovore na vprašanja. To bi lahko razumeli tudi kot upor institucionalizirani moči znanja, ki ne zadovoljuje potreb sodobne družbe, podobni družbeni razdor, kot ga lahko danes opazujemo pri uporabi (teorije zarote) proti institucionalnim znanstvenim razlagam covid-19 ali kot smo jih opazovali pri razmahu avtohtonistične "venetske" teorije ob razpadu Jugoslavije (Slapšak 1993; Hrobat 2007). Nekateri neznanstveni raziskovalni pristopi so bolj eksperimentalne narave (npr. s stališča radiestezijske Šturm 2021), drugi pa gredo v skrajne nacionalistične vode, kar se mi zdi s stališča stroke skrb zbujujoče (Hrobat Virloget 2019, 31-32). Tudi interpretacije tistih nekaj raziskovalcev, ki staroversko izročilo jemljejo kot verodostojno, niso dovolj vsečne vsem. Tako je recimo z interpretacijami Pleterskega (2015), ki staroversko gradivo večinoma povezuje s Slovani, kar delu javnosti ne ustreza. V prevladujočem javnem diskurzu namreč staroversko izročilo izhaja iz veliko bolj arhaičnih plasti, celo iz prazgodovine, povezujejo ga s "staroselci", ki naj ne bi imeli nikakršne povezave s tako pozno priseljenimi Slovani (Hrobat Virloget 2019, 31-32).⁹ Kot arheolog Peter Turk ironično opazuje, ti sodobni staroverci, ki so v resnici "novoverci", odklanjajo obredno žrtvovanje, pri čemer naj bi se zgledovali po "stari veri", pa čeprav je bil "[s]estavni del predkrščanskih starovercev neusmiljeno krvavi človeško-božanski daj-dam. V postmoderni maniri, primerni 21. stoletju, na religijskem meniju <staroverci> pač izbirajo tisto, kar jim ustreza, in zavračajo tisto, kar jim ne ustreza" (Turk 2020, 18).

Pri nekaterih laičnih interpretacijah staroverskega izročila je mogoče zaslediti avtohtonistične mitologizacije preteklosti. Vendar tu vidim problem v neangažiranju stroke v javnosti. Prav stroka je namreč poklicana za presojo, ovrednotenje izročila, vendar pri gradivu starovercev te stroke z izjemo redkih primerov ni oz. javnosti s svojimi interpretacijami, predvsem s tezo o neavtentičnosti Medveščkovih zapisov, ne zadovolji. Žal v tem primeru etnoantropologi ne izpolnjujemo zahteve po kritičnem družbenem angažmaju stroke, ki bi morala budno kritizirati ter dekonstruirati politične mite (Rihtman Augustin 2001, 210-217). Ob tem se tudi postavlja vprašanje, kdo je tisti, ki nekaj ovrednoti za dediščino. Ali naj stroka "prepusti" ljudem pravico do izbire lastne dediščine kot izraz vrednot sodobne družbe, ki ji stroka očitno ne uspe podati (bolj) prepričljivega odgovora? S tem se postavlja ultimativno vprašanje, ali stroka nima besede, ali jo sploh potrebujemo? Postaja stroka v sodobni pluralistični in demokratični družbi, kjer je medmrežje bolj prepričljivo kot argumentirana znanost, kot se to dogaja v krizi zaradi covid-19, sama sebi namen (Hrobat Virloget 2019, 30-33, 37-38)?

⁹ Opazovanja podajam na podlagi opazovanja z udeležbo, saj sem bila v stiku z ljubiteljskimi raziskovalci staroverskega izročila, predvsem z vidika geomantije. Objave ljubiteljskih raziskovalcev so med drugim na strani Megalitske Slovenije (različni avtorji, <http://megalitskaslovenija.si/category/naravoverstvo/>, 22. 6. 2019), kjer že naslovna stran staroverce povezuje s staroselci.

Primerljivost verovanj in praks "posoškega staroverstva" izven Posočja

Ko sem leta 2010 prvič dobila v roke Medveščkovo gradivo v času pisanja doktorske disertacije o pripovednem izročilu v povezavi s krajino, nisem bila toliko presenečena, kot je bil del etnološke srenje ob izdaji njegove knjige leta 2015, saj so me številna tradicijska verovanja iz gradiva spominjala na tista, ki sem jih zabeležila na Krasu in drugje po Evropi. V nadaljevanju bom navedla nekaj starejših in novejših analogij.

Čaščenje babe

S folklorističnega vidika je v Medveščkovih zapisih o starovercih najočitnejša analogija čaščenje babe, ki jo kot arhaično mitsko bitje poznamo širom po slovenskem, slovanskem in romanskem svetu (Hrobat 2010, 183–223; Hrobat Virloget 2013; Pleterski 2014). Med drugim velja v izročilu Babja jama za glavno staroversko svetišče (Medvešček, Podobnik 2006, 44 itd.; Medvešček 2015, 36, 41, 52, 66–68, idr.), med staroverskimi izročili pa je omenjenih še veliko drugih jam ali skalnih monolitov s tem imenom, nekateri so povezani z obredi (povezanimi s kresovanjem, napovedovanjem vremena, drgnjenjem z orehovimi lupinami, prošnjami za rodovitnost, prinašanjem darov itd.), eden tudi po imenu Velika Mati (Medvešček 2015, 65, 384, 520–521 itd.; Skrt, Medvešček 2016, 83). Motiv o babah, ki so navadno materializirane v krajini, je v slovenskem folklornem gradivu zelo razširjen (Hrobat 2010, 183–232; Kropelj 2008, 106–119; Mihelič 2012; Medvešček 1992, 19).

Naj povzamem nekaj ključnih ugotovitev o mitskem pomenu babe, saj je bilo o tem že veliko napisanega. Babe kot kamniti monoliti ali deli pokrajine so na sploh povezani z mokroto, ali po njihovih vzdevkih blatna, "šmrkava" ali po napovedih deževnega vremena v slovanskem svetu ali Italiji po njej (it. *La vecchia*). Toponim Baba je pogosto ob toponimih z moškimi slovanskimi božanstvi Peruna in Velesa. Na Krasu, v okolici Vipavske doline, v Istri in Kvarnerju so otroke strašili, da bodo morali ob prvem odhodu mimo kamnite Babe to poljubiti, ji pihati v rit, odjesti njen "šmrkelj", udariti s palico ipd., tako da je ta bajni lik igral vlogo družbene kontrole; zaradi strahu, na primer pred Babo iz Trsta, so se otroci držali doma. Pri Babah izven Posočja so zabeleženi tudi različni rituali, recimo ples, darovanja (Stara Baba nad Šturjami pri Ajdovščini, Baba na Velebitu), opazovanja ob solsticiju pri Babi na Golcu v Čičariji. V slovanskem izročilu ima baba mnogo pomenov, od ženskega bitja, demona atmosferskih pojavov, povezave z različnimi nebesnimi telesi, zadnjim snopom žita, z boleznimi, obrednim kruhom itd. Analiza njenih različnih besednih pomenov v slovenskem jeziku je pokazala njeno dvojnost med rodovitnostjo in smrtjo, po eni strani označuje iztrošen, neploden vidik, po drugi strani pa ploden, temeljni, vitalen element s spolno močjo (npr. nosilni element v konstrukciji). Toponimi enačijo dele babinega telesa z elementi gora oziroma krajine (Babin nos, Babino koleno, glava, kolk, popek ...). Izročilo s Krasa in iz Ligurije v severni Italiji govori, da ko pade otrok na tla, poljubi babo. Baba torej ni nič drugega kot zemlja sama. V slovanskem svetu je baba interpretirana kot spomin na edino praslovansko žensko božanstvo Mokoš, pri tem pa primerjave presegajo zgolj slovanski svet. Podobna izročila o starkah, personificiranih v krajini, poznajo kot *La vieille* v Franciji, *La vecchia* v severni Italiji ali *la vieja* v Španiji, kjer lik prav tako nastopa v groteskni otroški folklori o poljubu ob prvem mimohodu, kot

zadnji snop žita in v napovedovanju deževnega vremena po hribih, imenovanih po njej (Hrobat Virloget 2013; 2015; 2021; Hrobat 2010, 183–226; Pleterski 2014; več Belaj, Belaj 2014; Katičič 2011; Kroje 2008, 106–20).

Vsa ta zelo podobna izročila namigujejo na to, da je bil mitski lik starke, pogosto povezan s krajino, zelo razširjen po Evropi, ne le v slovanskem svetu, temveč tudi v roman-skem, kar gotovo nakazuje tudi arhaičnost izročila. Žal pa starosti izročil ni mogoče do-ločiti, čeprav nam materialni vidik bab omogoča vsaj nekaj časovnih datacij. Najstarejša doslej znana monolitna Baba je narisana kot kamnita kolona na meji med Tinjanom in Sv. Lovrečem v Istri na Hrvaškem, na meji med Beneško republiko in Avstrijo v notranjosti Istre, in sicer na zemljevidu iz 18. stoletja po originalu iz 16. stoletja (glej zemljevid Panjek 2015a, 24). Še starejši pisni dokaz o verovanju v babo pa izhaja iz cerkve sv. Marije v Gra-čišču v hrvaškem delu Istre, kjer je na notranji omet cerkve vrisana figura debele ženske s pripisom Stara Baba Vukoša, ki je po ometu datirana v 15. stoletje (Vince Pallua 2018).

Baba je morala igrati eno temeljnih struktur v mitskem konceptualnem prostoru, saj jo je kot element prostora še danes mogoče zaznati v mnogo vaških krajinah. Samo v zadnjih letih so me številni sogovorniki s Krasa in iz Brkinov obvestili, da imajo tudi na širšem območju njihove vasi kamen po imenu Baba, recimo v Slopah, na Barki, v Divači, v Lokvi, Preložah, v Gropadi na Tržaškem Krasu (Hrobat Virloget, Kavrečič 2015, 79–80), in goto-vo se bodo našli še drugi, ponekod so tudi jame ali drugi deli krajine.

V gradivu o starovercih je baba pogosto nastopala kot del strukture tročana, pri čemer je lahko baba tudi gora, recimo Matajur kot Velika baba ali Vedrna baba (Medvešček 2015, 118, 377), ali jama, na primer Babja jama (Medvešček 2015, 330–32, 385–86, 412–75), Duja Baba (Medvešček 2015, 333), Divja baba (Medvešček 2015, 337), ali kamnit monolit (Medvešček 2015, 384, 521) itd. Na desnem bregu Soče je bil recimo tročan z dvema vr-hovoma, Stolom in Gradom, ter Babjo jamo ter s Stolom, Kresnikom¹⁰ in Babjo jamo, na levem bregu Soče pa so bili v tročan povezani Gošče, Mali vrh in Babja jama (Medvešček 2015, 41).

Čeprav se po pripovedih sodeč Nikrmana zdi glavna božanska sila t. i. starovercev, je iz ene pripovedi, v kateri se zdi, da se je sogovornik nekoliko zapletel, razvidno, da je Velika Baba enako kot Velika mati ali Nikrmana (Pleterski 2015, 23; Medvešček 2015, 114; glej eno izmed interpretacij Nikrmane v Pleterski 2022). Medveščkov sogovornik Tone Javor pravi: “Morda je zate res ženska. Toda zame je ena od oblik Nikrmane. To lahko rečem, ker sem jih videl že veliko” (Medvešček 2015, 114). Na vprašanje, ali je ženskega spola, Tone Javor odgovori: “Verjetno, saj ji rečejo tudi Velika dobra mati, eni pa kar Velika Baba” (Medvešček 2015, 114). Ko ga Medvešček prosi, naj mu pojasni zmedo o teh imenih, sogo-vornik prizna, da ne ve in da bi to vedel le dehnar, kar ponovno potrjuje, da so bili v času zbiranja gradiva staroverske prakse in znanja v izumiranju ter da ne le, da sogovorniki marsičesa niso želeli povedati, ampak niso niti vedeli več (Pleterski 2015, 23).

Kot rečeno, je bila baba vključena v sistem tročanov, zato pogledjmo, kako tročan razu-meti in ali je mogoče za takšno strukturo najti primerjalno gradivo.

¹⁰ Ime Kresnik spominja na Gromovnikovo mesto iz slovanskih mitskih struktur v krajini, o katerih bo tekla beseda v nadaljevanju.

Mitsko strukturiranje krajine in tročani

Prvi zapis o tročanu najdemo v Medveščkovi knjigi *Let v lunino senco* (Medvešček, Podobnik 2006), ki ga je Pleterski takoj po objavi umestil v mitično prostorsko strukturo, katere del so tudi kamni po imenu Štribabe (Pleterski 2006). Po ustnem izročilu predstavlja tročan verovanje v tri naravne sile, ogenj (sonce), vodo in zemljo, ki naj bi bile v prostoru povezane v trikotnik, znotraj katerega naj bi potekale blagodejne sile (Medvešček 2006, 55–59; Medvešček 2015, 37, 41–42, 114, 117, 130–131 itd.; Pleterski 2015, 16). Iz Medveščkovih zapisov je razvidno, da so si staroverci načrtno urejali življenjski prostor po določenih načelih, ki so med drugim vključevala pravila tročana, torej ali so bile hiše, vasi in drugo postavljeni v verigi manjših in večjih tročanskih struktur v krajini (Pleterski 2015, 28; Medvešček 2015, 466, 467). Da so si ljudje v preteklosti *življenjski prostor načrtno strukturirali* po določenih merskih pravilih, je znano, kar dokazujejo arheoastronomske raziskave, dokazi pa so celo v pisnih virih (Krupp 1983; v Sloveniji glej Čaval 2008/9; Pleterski 2015, 27).

Slovenski in hrvaški raziskovalci so opozorili na trikotne strukture v slovanski mitski krajini že dolgo pred objavo izročila o tročanih. Opazili so namreč, da se v prostoru zelo pogosto pojavlja vzorec treh svetih mest, ki so navadno ostanek kulturnih prostorov glavnih slovanskih božanstev, Peruna, Velesa in Mokoši, prav tako kot tročan povezanih z elementi ognja, vode in zemlje, pa tudi Jurija in Mare, ki naj bi bila otroka teh vrhovnih božanstev. Opazili so tudi vzorec, da je Velesovo mesto ločeno od drugih dveh z vodo, reko, kar naj bi nakazovalo simbolni prestop prek vode v drugi, Velesov svet, svet mrtvih. Prav tako se ponekod v najdenih vzorcih v krajini na Slovenskem, Hrvaškem in drugod po slovanskem svetu ponavlja kot cca 23 stopinj, ki ga raziskovalci imenujejo sončni ali obredni¹¹ (Pleterski 1996; 2014; 2015; Belaj in Belaj 2014). Pri tej primerjavi med znanstveno ugotovljenimi vzorci v krajini in izročili o tročanih, zabeleženimi pri Medveščku, se zdi, da bi lahko pri slednjem našli globlji pomen teh prostorskih struktur (glej v nadaljevanju), ki so bile pred tem ugotovljene z znanstvenimi analizami.¹² Trikotne strukture so torej gotovo primerljive na eni strani v izročilu in na drugi strani v etnoloških raziskavah, ostaja pa še neraziskano vprašanje, ali se ujemajo tudi matematična pravila ali ta ne držijo.

¹¹ O čemer sicer trenutno potekajo diskusije, glej Bilić 2020; Pleterski 2021 in njuna diskusija v *Studia mythologica Slavica* 2022.

¹² Čeprav sta se z mitskim strukturiranjem krajine v Posočju po Medveščkovih zapisih bolj ukvarjala arheologa, Pleterski (2014, 2015) in Mihelič (2012), mi je poleg Babe v oči padla še ena analogija s Krasa. Medvešček omenja ledino po imenu Kobilja glava, ki naj bi bila po pripovedih "obremenjen" prostor, na katerega so se navezovale strašljive pripovedi o strašenju, pokopih, grobovih starovercev itd. Zanimivo, ledina leži pod sv. Jakobom, ki naj bi bil po pripovedih postavljen na nekdanjem predkrščanskem svetišču Škeljak in naj bi bil tudi daritveni prostor (Medvešček 2015, 333). Istoimenska ledina je znana na Rodiškem, zanimivo, prav tako "obremenjena" s pripovedmi o smrti, raztrganju vedamca, razkosanju, grobu, zakladu, zaklad pa naj bi bil zakopan tudi na ledini Kobilja v mitski krajini Sodražice (Češarek 2015; Hrobat Virloget 2021, 36). Sicer ne bom nadaljevala v tej smeri iskanja posameznih analogij, ker bi bilo treba primerljivost iskati v celotnem kontekstu vzorca mitske krajine.

O moči, tročanih in ljudski medicini

Po enem izmed pripovedovanj je "tročan navidezna povezava treh točk v trikotniku. Povedano po domače je to verovanje v trojnost. Vse nevidne sile, ki so v tročanu potekale od ene do druge točke, pa so blagodejno vplivale na človeka, živali in rastline. Točka, ki povezuje dva ali več tročanov, pa je imela tudi čarno moč" (Medvešček 2015, 41).

Znotraj tročana je tako govor o blagodejnih silah, za kar staroverci uporabljajo besedo "moč". Zanimiv je zapis, ki govori o odločitvi dehnarja o ponovni vzpostavitvi ravnovesja moči v prostoru tako, da naj bi znova "obudil" tročane in jih "očistil" negativne nesnage prve svetovne vojne, pri čemer sta mišljena tako človeško trpljenje oziroma bolečina kot vojna nesnaga v materialnem smislu (Medvešček 2015, 117). V "staroverskem gradivu" je pogosto govor o blagodejnih silah, posebno v povezavi s tročani, recimo, ko je govor o "zdravilni peti moči", ki se pretaka v tročanu (Ibid., 172). S temi močmi so povezani tudi drugi elementi, kot je matjar, ki ga povezujejo s "tretjo močjo", "ki seva v prostor, ki ga omejuje" (npr. Ibid., 48). V pripovedih so določeni kraji povezani s posebno močjo, ta je povezana tudi s posebnimi kamni ali strukturami (npr. Medvešček, Skrt 2014, 53), tudi "kačje glave", ki so bile narejene s posebnim obredom (npr. Medvešček 2015, 51, 64) in naj bi imele posebne, zdravilne moči (npr. Ibid., 43), ponekod imenovane tudi varja, nekaterim kamnom naj bi se moč lahko tudi izpraznila (npr. Ibid., 316) itd. Tročan pa ni le prostorski element, najdemo ga tudi drugje, recimo v obliki trikotnega znaka na nekaterih predmetih, navadno uporabljenih v ljudski medicini (npr. Ibid., 37, 237–239; Medvešček, Skrt 2016, 90). Staroverci tudi uporabljajo različne izraze, ko se nanašajo na duhovni svet (npr. Spodnji svet, Podsvet, Vodni svet, Prepovedani, Nevidni, Kačji svet v svetišču Ujence v Medvešček, Skrt 2016, 34; Medvešček 2015, 117). Zaradi pomanjkanja znanstvenih raziskav so ti koncepti, ki izražajo njihovo kozmološko koncepcijo sveta, nam neznani.

Znano je, da so številne ljudske zdraviljske prakse po vsej Evropi temeljile na podobnih nazorih o posebnih močeh. Že v Narodopisju Slovencev iz leta 1944 France Kotnik piše o ljudskem zdravilstvu na osnovi moči vode, različnih studencev, zdravilnih vod in blagoslovljene vode, prav tako navaja verovanja v čudežno moč nekaterih kamnov pri ljudski medicini, med drugim jagod za oči in umetno narejenih kamnov sv. Pavla (Kotnik 1944, 128–130). Opisuje tudi primere simpatetičnega zdravilnega čarovnega sredstva potiskanja bolnika skozi votlo, okroglo stvar, ki je lahko tudi votel kamen, kar interpretira kot ponovno rojstvo (Kotnik 1944, 131). Tak primer je znan tudi v Makedoniji, ko so se skozi luknjo v Šupaljskem kamnu splazile ženske, da pridobijo plodnost (Pleterski 2014, 83). Tudi Niko Kuret v knjigi Slovensko ljudsko izročilo omenja ljudsko zdravljenje "z domnevni magičnimi močmi, ki da tiče v raznih predmetih ali jih vsebujejo razni pojavi" (Kuret 1980, 189). Kult kamnov, darovanje in uporaba kamnov, tudi iz vode (kot v gradivu o starovercih pri kamnih iz Soče), ter njihova uporaba v magične zdraviljske namene so znani tudi v Rusiji (Levkijevska 2004, 72–76), pri čemer so znani primeri kulta matere zemlje, vode in dreves (ibid. 2004, 59–72). Sicer je o posameznih tradicijah čaščenja narave, od dreves, kamnov do vode, ki spominjajo na čaščenja starovercev, mnogo etnoloških raziskav po Sloveniji in Balkanu (na primer Risteski 2005; Dragan 1999; Šmitek 2004; 2019; Radenković 1996 idr.). Primerjav je preveč, da bi jih naštevali. O tem, da so bile te prakse znane širom po Evropi, priča tudi izjava enega od Medveščkovih sogovornikov, ki je pred prvo svetovno vojno šel v tujino, v Francijo, Belgijo in na Nizozemsko. Ta namreč pove,

da je "[č]ez nekaj let tudi tam med kmeti spoznal staroverce. Čeprav so imeli drugačno verovanje, se je z njimi zelo dobro razumel /.../. Ob tem pa so tudi ugotovili, da imajo verovanja marsikaj skupnega" (Medvešček 2015, 67).

V članku z naslovom Ali so metode alternativne medicine v Sloveniji res nekaj povsem novega etnologinja Nena Židov kot poznavalka ljudske medicine pokaže na številne tradicionalne prakse v preteklosti, ki so primerljive s tem, kar danes poimenujemo alternativna medicina (Židov 2000), in ki jih lahko primerjamo s praksami iz gradiva o "starovercih". Avtorica opozarja na bajaličarstvo in studenčarstvo, pri čemer so z vrbovo ali leskovo vejo iskali podzemno vodo in druge rudnine ter minerale, kot del tistega, kar danes imenujemo radiestezija – in tudi za to so bile potrebne posebne sposobnosti (Židov 2000, 144). Podobno zasledimo v Medveščkovem zapisu o dehnarju, ki naj bi na kresni dan postavil vaški tročan tako, da je ob brezovih vejah začutil "prasketanje v rokah" ob določeni točki v zemlji in tam prepoznal prvo točko, temenik, od koder je določil še drugi dve točki (Medvešček 2015, 467). Podobni so tudi Medveščkovi zapisi o uporabi leskovih vej v različnih obredih in v komunikaciji z Nikrmano (Medvešček 2015, 67, 200, 329, 436, 460). S posebnimi močmi naj bi bil povezan dehnar, ki naj bi bil izbran že v zibelki, in naj bi opravljal raznovrstne obrede, od postavljanja tročanov in drugih mest moči, njihovega obnavljanja do komunikacije z umrlimi (Medvešček 2015, 45, 61, 117 itd.; več o dehnarju glej Toplak 2022). Tudi Nena Židov navaja tradicionalne metode zdravljenja iz preteklosti na Slovenskem s posebnimi močmi, z rokami in z osebnim magnetizmom, zdravljenja s posebnimi kamni in zelišči, osebe, ki so poznale posebne tehnike zdravljenja zlomov, zvinov, izravnavne kosti ipd., omenja tudi romanja k cerkvam, ki naj bi imele čudežno božjo (po)moč, homeopatske prakse (recimo iz bukev) (Židov 2000). Nisem strokovnjak za ljudsko zdravilstvo, ampak že na prvi pogled je jasno, da zdraviteljske metode, pripovedi o močeh, ki so tako pogoste v Medveščkovem gradivu (2015), spominjajo na omenjene tradicionalne prakse. Recimo enako imenovane predmete za zdravljenje iz drugih krajev v Sloveniji, "kameno strela" in "kačji kamen" (Židov 2000, 146), najdemo tudi med predmeti Medveščkovega gradiva (Medvešček 2015, 43, 441, 478, 479, 501), podobno se piše o močeh tudi pri lintvernovih kamnih (npr. Medvešček, Skrt 2014, 122) ali matjarjih (Medvešček 2015, 34, 41, 43, 48 itd.). Če prelistamo katalog razstave predmetov, ki jih je Medvešček dobil pri svojih sogovornikih (Medvešček, Skrt 2014; 2016), kar mrgoli tako in drugače poimenovanih kamnov in varoval, amuletov, ki so po njihovem nazoru imeli neko moč.

Percepcijo moči v določenih predmetih (npr. Ibid., 43, 316 itd.) sem tudi sama pred leti zasledila v Cavtatu na Hrvaškem. Mati etnologa, s katerim sem razpravljala o radiesteziji, nam je namreč pokazala predmet, ki so ga imenovali *kućna moć*. To je bila majhna usnjena vrečka z neznanimi predmeti, ki se je po pripovedi gospodinje prenašala iz generacije v generacijo in jim jo je uspelo rešiti pri bežanju iz hiše v času vojne v Bosni in Hercegovini. Zanimivo, da naju je takrat vprašala, ali bi lahko izmerili moč tega predmeta (Hrobat Virloget 2017, 88), in da je prav tako kot pri starovercih predmet poimenovan z močjo.

Tudi varovala so konec koncev zabeležena povsod drugod. Še meni so po letu 2000 po Krasu govorili o ivanjskih venčkih, jajčnih lupinah in drugih rečeh, ki so jih zatikali za vrata domačije ali na njive ob posebnih priložnostih za varovanje (Hrobat 2010, 93, 119, 120), kar je splošno znano. O varovalih govori tudi drugi pisec o predkrščanskem izročilu, Boris Čok, ki pa s tem misli na klesarske simbole na kraških portalih. Da gre pri vsem tem za sinkretizem med predkrščanskim in krščanskim, nakazujejo pogovori ob naročilu

simbolov pri klesarju, kjer so navadno kupci naročili tako krščanska znamenja kot “ta stara” (Čok 2015, 106–197). Najbrž nikoli ne veš, kaj lahko zares pomaga ... Kot bi rekel Paul Veyne, že od časa antičnih Grkov ljudje živimo z različnimi resničnostnimi programi. Tako je recimo strah pred prikaznimi drugačen kot strah pred psom, saj gre za strah pred vdorom nekega drugega sveta, s katerim se niti z današnjimi znanstvenimi orodji ne moremo spopasti (Veyne 1998, 39–40, 127). V nasprotju s splošnim prepričanjem pa ni trdno prepričanje, ni gotovost, ampak prav napetost med sprejemanjem in dvomom bistvo vsakršnega dejanja verovanja. Carlo Severi recimo komentira raziskavo o evropskem srednjeveškem čarovništvu Carla Ginzburga (2010), kjer obtoženci pred sodiščem definirajo verovanja na negativen način: “Ne vem, ali čaravnice obstajajo.” S tem, da ne vedo, ali čaravnice res obstajajo, v resnici ne zanikajo krščanskih verovanj, hkrati pa priznavajo obstoj “nadnaravnih”¹³ bitij in jih postavljajo v nejasen prostor nekje med verovanjem in neverovanjem, v območje “morda verovanja” (angl. *perhaps belief*). Pri naravi verovanja gre tako bolj za dvom o obstoju kot za prepričano védenje (Severi 2015, 207–28, 242–43).

Razmislek o nam neznanem ali o trku različnih svetov

Pri vprašanju metodologije raziskave praks, povezanih z močmi, bi se strinjala z razmislekom Mattijsa van de Porta, čeprav v tem primeru ne govori o verovanjih, da nekaterih raziskovalnih tem ne moremo zaobjeti z znanstvenimi orodji (van de Port 1999, 13). Zato pa so na to mesto eksperimentalno stopili raziskovalci s t. i. psevdoznanstvenega področja, recimo radiesteziist Franc Šturm, ki staroverske pojme, povezane z močjo, poskuša pojasniti z radiestezijskimi metodami merjenja magnetno-energijskih polj (Šturm 2021). V sistemih staroverskih tročanov tudi prepozna t. i. obredne kote, ki so jih raziskovalci zaznali v prej omenjenih svetih trikotnikih v krajini (Pleterski 2014; Belaj, Belaj 2014). Po njegovi razlagi naj bi se prav v takih obrednih trikotnikih pretakala t. i. peta moč, ki jo zasledi recimo pri vasi Volarje. Tako kot v Medveščkovih (2015, 102, 467) zapisih tudi on pojasnjuje, da so ljudje ob postavljanju obrednega kota z vrvjo začutili prasketanje v rokah. V zagovor pred nejevernim znanstvenim očesom radiesteziijo primerja z električnim in magnetnim poljem, ki ju je kot nevidno silo odkril in uporabil Nikola Tesla, vendar so za elektriko izumili fizikalne pripomočke za njeno merjenje, kar jo je naredilo znanstveno verodostojno, medtem ko moči še vedno ostajajo v domeni zaznavanja telesa in drugih neznanstvenih pripomočkov (Šturm 2022). Prav zato je nejeverno znanost težko prepričati o obstoju moči in s tem tudi o sposobnosti zaznavanja ljudi, zato tega danes z izjemo nekaterih geomantov in radiesteziistov ne poznamo kot del splošnega znanstveno potrjenega znanja. V tem primeru bi lahko govorili o trku dveh različnih pogledov na svet, na kar van de Port opozori v etnografskem filmu *The Possibility of Spirits* (Možnost obstoja duhov) (van de Port 2014, 2017). Pri raziskovanju afriško-brazilskih verovanj *candomblé* se je raziskovalec zavedel omejenosti lastnega evrocentričnega prepričanja, da duhovi ne obstajajo, pa čeprav je srečeval in videval ljudi, ko so jih na lastnem telesu doživljali. S tem

¹³ Pojem “nadnaravno” postavljam v narekovaj, saj gre pogosto le za kategorijo znanstvenega diskurza, ki se ne nujno ujema s predstavami preučevanih, ki “nadnaravnega” in “naravnega” ne ločijo na isti način (Mencej 2019).

je opozoril na omejitve v raziskovanju, ko raziskovalčeva perspektiva oziroma pogled na svet vpliva na produkcijo znanja o "drugem" (van de Port 2014), pri čemer za te "druge" niti ni nujno, da so tako daleč stran. V metodološki avtorefleksiji o odkrivanju "drugosti" se je zavzel za opustitev apriorne superiornosti antropološkega znanja in za dopustitev resnice, avtoritete tuje kulture (van de Port 1999, 8). Postavlja se vprašanje, ali naj zaznavanje moči, o čemer zasledimo v staroverskem gradivu, pa tudi drugod, v zahodnjaški perspektivi pripišemo le verovanjem ali gre morda vendarle za drugačno zaznavanje, občutenje sveta, ki današnjemu v zahodnjaškem svetu vzgojenemu človeku ni znano oziroma je zreducirano na pojem verjetij.

Če se vrnemo k zapisom o posoških starovercih: pri njih nas preseneča to, da so prakse, o katerih v dosednji literaturi zvemo le od tu in tam, pri Medveščku koncentrirane, in sicer v zapiskih enega samega človeka. Pri tem nekateri Medveščkovi sogovorniki govorijo o čarnih, zdraviljskih močeh, spet drugi jih znajo natančno poimenovati po nekem njihovem nam neznanem sistemu, recimo ko govorijo o tretji ali peti moči ali ko opisujejo svoj kozmološki sistem, ki se udejanja tudi v nekaterih svetiščih (npr. Dujence, Medvešček, Skrt 2016, 33–37). Verjetno gre pri tem za razliko med temi, ki prakse izvajajo in poznajo, in drugimi, ki so o njih slišali. Po mnenju Mojce Terčelj, strokovnjakinje za področje ljudske medicine, ljudje ne govorijo o zdravilnih močeh, ampak o močeh, kar lahko potrdim tudi z raziskavami po Krasu (Hrobat 2010) ... V staroverskem gradivu imamo očitno opravka z bolj natančnimi definicijami, ki so nam neznane oziroma – če parafraziram Šmitka (2013) – niso vstopile v učeni svet strokovnjakov. Kot je bilo pokazano, je veliko praks in verovanj iz Medveščkovega gradiva primerljivih s tradicijami drugod, verjetno pa je Medvešček v Posočju naletel na v spominu bolj ohranjene prakse oziroma na ljudi, ki so mu bili pripravljene povedati nekoliko več. Je pa res, da so te prakse v času Medveščkovega zbiranja pripovedi živele večinoma le še v spominih. Najbližja primerjava so zapisi Borisa Čoka o obredih v jami Triglavca pri Preložah pri Divači na Krasu in o drugih predkrščanskih šegah, ki pa so se ohranili le še v medgeneracijskem spominu, le nekaj (precej običajnih) praks so njegova babica in drugi njene starosti še prakticirali. Ne nazadnje so take "vzporedne" prakse in verovanja bili dokazani tudi drugod, tako pred nedavnim kot v preteklosti. Še v drugi polovici 20. stoletja so na meji med Češko in Slovaško v Belih Karpatih namreč opisane t. i. žitkovske boginje, tradicionalne ljudske zdravilke, ki so veljale za vzporeden sistem javni medicini. O njih je bilo napisanih več dokumentarnih knjig, tudi etnološke, in to v zadnjih desetletjih (Jilík 2005; 2013; Dobšovičová 2016 idr.), fenomen pa je zbudil toliko pozornosti, da je njihova zgodba prešla tudi v leposlovje, kjer so objavljeni tudi časopisni članki o njih (Tučkova 2015). Med zgodovinarji pa je recimo Aleksander Panjek nakazal razkol med kmečko in gosposko družbo, saj so kmetje na Krasu in na Tolminskem v preteklosti imeli povsem drugačen odnos do pravno-formalnih vprašanj. Živeli so namreč po lastnih pravilih in razumevanjih, ki se v odnosu do obdelanega sveta, skupnega sveta in upravljanja v ničemer niso ujemala s pravili lokalnega gospodarstva (Panjek 2016, 306–307; 2015b, 78, tabela 4). Na področju verovanj je zgodovinar Carlo Ginzburg v 16. stoletju pokazal, da so verovanja in prakse t. i. benandantov korenito odstopali od dominantne krščanske religije, zaradi česar so končali na grmadah. V tej kulturi je prepoznaval sledi šamanističnega kulta (Ginzburg 2010), kar je tudi Zmago Šmitek vzporejal z verovanji o kresnikih in drugimi verovanji in praksami na slovenskem ozemlju (Šmitek 2015; 2019, 300–345). Kot sam razmišlja v svoji zadnji, posthumno izdani knjigi,

“(B)enandanti, kresniki, staroverci vseh vrst idr. so dokaz, da je med kulturo izobraženih in doktrino Cerkve na eni strani ter kmečko kulturo na drugi strani obstajala globoka vrzel, ki se je začela manjšati šele s porastom splošne pismenosti od konca 18. stoletja dalje” (Šmitek 2019, 343). Verjetno je ta še kasneje segla v neurbano in marginalizirano Posočje, ki se je svetu odprlo šele z gradnjo železnic in prvo svetovno vojno.

Poglavja ne bom zaključila z vprašanjem o pristnosti oziroma nepristnosti Medveščkovih zapisov o starovercih, verjetno bo moral vsak raziskovalec sam presoditi. Sama sem med tistimi, ki to gradivo jemljejo kot etnografski vir, kjer pa sta tako kot ob vsakem etnografskem gradivu potrebna kritična distanca in branje skozi povedano ter nepovedano, odstrto, zakrito in dodano ... Zaključila bom z mislijo enega naših največjih raziskovalcev mitskega izročila, Zmaga Šmitka, ki v svoji zadnji knjigi Šelest divjine prepreda misel o razmerju med intuitivnim mišljenjem lovca in šolskim naučenim znanjem današnjega intelektualca, med “divjim” lovskim in “ukročenim” pogledom znanosti. Morda prehitvajoč miselnost svojega časa predvsem za znanstvenika, ki izhaja iz “ukročene” domene, spoznava, da v resnici potrebujemo oboje: tako neukročen intuitiven “divji” pogled od blizu kot odmaknjen pogled zdravorazumske izkušnje in objektivnega šolskega znanja (Šmitek 2019, 345). Morda pa nam Medveščkovi zapisi ponujajo prav možnost tega, da ne ostanemo ujetniki le ene ali druge strani, “divje” ali “ukročene”, temveč nam uspe poiskati vmesno pot. Vprašanje, ali je znanost na ta dialog že pripravljena.

- BEHAR, Ruth 1996, *The vulnerable observer: anthropology that breaks your heart*. – Boston: Beacon Press.
- BELAJ, Vitimir in Juraj BELAJ 2014, *Sveti trokuti. Topografija hrvatske mitologije*. – Zagreb: Institut za arheologiju, Matica hrvatska, Ibis grafika.
- BILIĆ, Tomislav 2020, Mit o "svetim trokutima" temeljenima na "sunčevom kutu" – analiza "astro-nomije" ranih Slavena. – *Studia mythologica Slavica* 23, 39–50.
- BRONNER, Simon J. 1992, Introduction. – V: S. J. Bronner (ur.), *Creativity and Tradition in Folklore*. Logan: USU Press, 1–38.
- BRUMEN, Borut 2001, *Sv. Peter in njegovi časi. Socialni spomini, časi in identitete v istrski vasi Sv. Peter*. – Ljubljana: *cf.
- CORIN, Ellen 2007, Personal Travel through Otherness. – V: A. McLean in A. Leibling (ur.), *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 239–261.
- ČAVAL, Saša 2009, Astronomical orientation of sacred architecture during the Medieval period in Slovenia. – *Cosmology Across Cultures*, ASP Conference series 409, 209–219.
- ČEŠAREK, Domen 2015, Izročilo o psoglavcih, volkodlakih, volčjem pastirju in Atili v mitski kraji-ni Sodražice. – *Studia mythologica Slavica* 18, 131–152.
- ČOK, Boris 2012, *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. – *Studia mythologica Slavica*, Supplementa, Supplementum 5.
- DOBŠOVIČOVÁ, Dagmar 2016, *Žitkovské bohyně*. – *Etnologické Materiály* 4.
- DRAGAN, Radu 1999, *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. – Paris: L'Harmattan.
- ERIXEN, Thomas Hyllard 1995, *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. – London, Sterling: Pluto Press.
- FAKIN BAJEC, Jasna 2011, *Procesi ustvarjanja kulturne dediščine. Kraševci med tradicijo in izzivi sodobne družbe*. – Ljubljana: Založba ZRC.
- FOUCAULT, Michel 2001, *Arheologija vednosti*. – Ljubljana: Studia humanitatis.
- GINZBURG, Carlo 2010 (1976), *Sir in črvi: Svet nekega mlinarja iz 16. stoletja*. – Ljubljana: Studia humanitatis.
- HOBBSAWM, Eric 1983, Introduction. Inventing Tradition. – V: E. Hobsbawn in T. Ranger (ur.), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–14.
- HROBAT, Katja 2007, Muzej kot vir mnogovrstnih glasov. Venetologija ali o manipulaciji nacionalnega kolektivnega spomina. – *Arheo* 24, 5–13.
- HROBAT, Katja 2010, *Ko Baba dvigne krilo: prostor in čas v folklori Krasa*. – Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete (Zbirka Razprave FF)
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2013, The snooty Baba in the landscape of Karst, Slovenia: about a Slavic ambivalent female mythical figure. – *Cosmos: the yearbook of the Traditional Cosmology Society* 29, 141–171.
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2015, Caves as entrances to the world beyond, from where fertility is derived: the case of SW Slovenia. – *Studia mythologica Slavica* 18, 153–163.
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2017, O molku v etnografiji: od skrivnosti do travme in neskladnih spominov. – *Traditiones: zbornik Inštituta za slovensko narodopisje* 46 (1/2), 83–100.
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2019, O aktivni in pasivni vlogi stroke ter javnosti pri ustvarjanju nesnovne dediščine: primer Mitskega parka in starovercev. – V: A. Svetel in T. Petrović Leš (ur.), *Nesnovna dediščina med prakso in registri: 15. vzporednice med slovensko in hrvaško etnologijo*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo; Zagreb: Hrvaško etnološko društvo, 26–45.
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2020, Pasti etnografskega raziskovanja in primerjava gradiva starovercev. – V: M. Hren (ur.), *Pozno pokristjanjevanje slovenskega ozemlja III. Zbornik prispevkov*. Notranje Gorice: Društvo Slovenski staroverci, 103–112.
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2021, Mitska krajina: razmisleki in smernice za Mitski park. – V: K.

- Hrobat Virloget (ur.), *Mitska krajina. Iz različnih perspektiv*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- HROBAT VIRLOGET, Katja in Petra KAVREČIČ 2015, Mitska krajina Gropade v okviru ustnega izročila na Krasu in širše. – V: K. Hrobat Virloget in P. Kavrečič (ur.). *Nesnovna krajina Krasa*. Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- IVANČIČ KUTIN, Barbara 2006, Vpliv konteksta kraja in časa na pripovedovanje folklornih pripovedi. – V: I. Novak Popov (ur.), *Slovenska kratka pripovedna proza*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za slovenistiko, Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik, 627–634.
- JILÍK, Jiří 2013, *Žitkovské čarování*. – Brno: CPress.
- JILÍK, Jiří 2005, *Žitkovské bohyně*. – Hýsly: Alcor Puzzle.
- KOCKEL, Ullrich 2008, Putting the Folk in Their Place. Tradition, Ecology, and the Public Role of Ethnology. – *Anthropological Journal of European Cultures* 17, 5–23.
- KOZOROG, Miha 2020, Etnološka recepcija starovercev. – *Etnolog: glasnik Slovenskega etnografskega muzeja* 30, 111–123.
- KOZOROG, Miha 2021a, Staroverci in prva svetovna vojna: poskus zasuka časovnice. – V: J. Fikfak in B. Jezernik (ur.), *Dediščina prve svetovne vojne: reprezentacije in reinterpretacije* (Zupaničeva knjižnica št. 49). Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 315–338.
- KOZOROG, Miha 2021b Etnološka recepcija starovercev. Odgovor na komentar Katje Hrobat Virloget. – *Etnolog* 31: 205–206.
- KURET, Niko 1980, Znanje. – V: A. Baš (ur.), *Slovensko ljudsko izročilo. Pregled etnologije Slovencev*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 185–189.
- KOTNIK, France 1944, Iz ljudske medicine. – V: R. Ložar (ur.), *Narodopisje Slovencev*, Ljubljana: Klas, 122–133.
- KRUPP, Edwin C. 1983, *Echoes of the ancient skies: the astronomy of lost civilizations*. – New York: Harper & Row
- KATIČIČ, Radoslav 2011, *Gazdarica na vratima: tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. – Zagreb: Ibis grafika; Mošćenička Draga: Katedra Čakovskog sabora Općine.
- KEESING, Roger M. 1981, *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. (2. izdaja.) – Forth Worth, idr.: Harcourt Brace Jovanovic College Publishers.
- KRAVANJA, Boštjan 2018, Kako naj etnologi mislimo staroverstvo? Etnološki večer. – *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 58/3–4, 138–140.
- KROPEJ, Monika 2008 *Od ajda do zlatoroga: slovenska bajeslovna bitja*. – Celovec, Ljubljana, Dunaj: Mohorjeva.
- LEVKIJEVSKA, Elena E. 2004, *Mifi ruskega naroda*. – Moskva: Astrelj, AST.
- LESJAK, Gregor 2020, Raziskovalna metoda Pavla Medveščka in vprašanje verifikacije virov o “posoškem staroverstvu”. – V: M. Hren (ur.), *Pozno pokristjanjevanje slovenskega ozemlja III. Zbornik prispevkov*. Notranje Gorice: Društvo Slovenski staroverci, 19–42.
- MEDVEŠČEK, Pavel 1992, *Skrivnost in svetost kamna*. – Trst: Založništvo Tržaškega tiska.
- MEDVEŠČEK, Pavel 2015, *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva*. – *Studia mythologica Slavica*, Supplementum 12.
- MEDVEŠČEK, Pavel in PODOBNIK, Rafael 2006, *Let v lunino senco*. – Nova Gorica: Taura.
- MEDVEŠČEK, Pavel in SKRT, Darja (ur.) 2014, *Staroverstvo in staroverci: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. – Nova Gorica: Goriški muzej.
- MEDVEŠČEK, Pavel in SKRT, Darja (ur.) 2016, *Staroverstvo in staroverci: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka 2*. Nova Gorica: Goriški muzej.
- MENCEJ, Mirjam 2020, Čarovništvo – diskurz ali praksa? – *Studia mythologica Slavica* 23, 137–158.
- MIHELIC, Miha 2012, Poznobronastodobni depo Kanalski Vrh 1 v kontekstu alkimije, arheoastronomije in ustnega izročila. – *Arheo* 29, 7–51.
- MURŠIČ, Rajko 1999, Postmodernity, Postmodernism and Postmodern Anthropology: Circling

- Around Decentredness. – V: Z. Šmitek in R. Muršič (ur.), *MESS: Mediterranean Ethnological Summer School 3*. Piran/Pirano, Slovenia 1997 and 1998. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 11–27.
- O'REILLY, Karen 2005, *Ethnographic methods*. – London: Routledge.
- PANJEK, Aleksander 2015a, Kmečki odpor na Tolminskem: Oris z opredelitvijo vsebinskih stebrov (1507–1713). – V: B. Furio in A. Panjek (ur.), *Upor, nasilje in preživetje: Slovenski in evropski primeri iz srednjega in novega veka*. Koper: Založba Univerze na Primorskem, 61–82.
- PANJEK, Aleksander 2015b, *Kulturna krajina in okolje Krasa: o rabi naravnih virov v novem veku*. – Koper: Založba Univerze na Primorskem.
- PANJEK, Aleksander 2016, Pravda o spornem hramu: Običaj ustne kupoprodaje nepremičnin med kmeti na Krasu (Tomaj, 1619–1620). – *Zgodovinski časopis* 70 (3/4), 290–312.
- PLETERSKI, Andrej 1996, Poliški tročan. – *Studia mythologica Slavica* 9, 41–58.
- PLETERSKI, Andrej 2014 *Kulturni genom. Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. – *Studia mythologica Slavica*, Supplementa, Supplementum 10. Ljubljana.
- PLETERSKI, Andrej 2015, Staroverstvo in pričevanja starovercev. – V: Medvešček, P., *Iz nevidne strani neba: Razkrite skrivnosti staroverstva*. *Studia mythologica Slavica Supplementa*, Supplementum 12, 15–33.
- PLETERSKI, Andrej 2021, The ancient Slavs also knew gnomons. – *Studia mythologica Slavica* 24, 257–260.
- PLETERSKI, Andrej 2022, Verovanje host v sklopu staroverstva na Slovenskem in verovanja starih Slovanov. – V: S. Babič in M. Belak (ur.), *Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo*. *Studia mythologica Slavica Supplementa*, Supplementum 17, 107–141.
- RADENKOVIĆ, Ljubinko 1996, *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. – Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SANU.
- RAVNIK, Mojca 2017, Strici, nosilci izročila stare vere – kulturni junaki ali obrobneži? Ob knjigi Pavla Medveščka, *Iz nevidne strani neba*, Ljubljana 2015. – *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 57 (3/4): 115–124.
- RIHTMAN AUGUŠTIN, Dunja 2001, *Etnologija i etnomit*. – Zagreb: Naklada Publica.
- SEVERI, Carlo 2015, *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*. – Chicago: HAU.
- RISTESKI, Ljupčo, S. 2005, *Kategorite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. – Skopje: Matica Makedonska.
- SLAPŠAK, Božidar 1993, Archaeology and the contemporary myths of the past. – *Journal of European Archaeology* 1.2, 191–195.
- STANOVNIK Marija 1992, Govorica kamna. – V: Medvešček, P., *Skrivnost in svetost kamna*. Trst: Založništvo Tržaškega tiska, 185–189.
- ŠMITEK, Zmago 2004, *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. – Ljubljana: Študentska založba.
- ŠMITEK, Zmago 2015, Nočni bojovníki: kmečke herezije in čarovništvo na Slovenskem in v Furlaniji. – V: K. Hrobat Virloget in P. Kavrečič (ur.), *Nesnovna krajina Krasa*, Koper: Založba Univerze na Slovenskem, 35–48.
- ŠMITEK, Zmago 2019, Šeest divjine. Zeleno dno našega kozmosa. – Ljubljana: Beletrina.
- ŠMITEK, Zmago 2013, Čok, Boris (2012). V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice. *Studia mythologica Slavica*, Supplementa, Supplementum 5. Ljubljana: ZRC SAZU. – *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 53 (1/2), 110–111.
- ŠTURM, Franc 2021, *Posoški staroverci in njihovi algoritmi*. – Tolmin: Razskave biopolja Franc Šturm s.p.
- ŠTURM, Franc 2022, Cerkev kot del staroverskega svetišča. – V: S. Babič in M. Belak (ur.), *Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo*. *Studia mythologica Slavica Supplementa*, Supplementum 17, 157–176.

- TOPLAK, Cirila 2019, Avtonomizem in egalitarizem po slovensko: med (pred)moderno in (post) kolonialnostjo. – *Teorija in praksa* 56, 1, 269–287.
- TOPLAK, Cirila 2022, Družbeno-politični vidiki zahodnoslovenske naravoverske skupnosti. – V: S. Babič in M. Belak (ur.). *Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo*. Studia mythologica Slavica Supplementa, Supplementum 17, 45–68.
- TUČKOVÁ, Kateřina 2015, *Žitkovske boginje*. – Ljubljana: Sanje.
- TURK, Peter 2020, Zmote “starovercev”. – *Delo, Sobotna priloga*, 18. 1. 2020, 18–21.
- VAN DE PORT, Mattijs 1999, “It Takes a Serb to Know a Serb.” Uncovering the Roots of Obstinate Otherness. – *Critique of Anthropology* 19 (1), 7–30.
- VAN DE PORT, Mattijs 2017, The Verification of Ethnographic Data: A response. – *Ethnography* 18/3: 295–299.
- VEYNE, Paul 1998, *So Grki verjeli v svoje mite? Esej o konstitutivni imaginaciji*. – Ljubljana: Založba / * cf.
- VINCE-PALLUA, Jelka 2018, A Newly Discovered Figurative Representation of the Mythical Baba – ‘Old Baba Vukoša’ in St. Mary Church of Gračišče in Istria. – V: J. Belaj, M. Belaj, S. Krznar, T. Sekelj Ivančan in T. Tkaličec (ur.), *Sacralization of Landscape and Sacred Places*. Zagreb: Institute of Archaeology Zagreb, 105–116.
- ZABLOCKI, B. 2001, Vulnerability and Objectivity in the Participant Observation of the Sacred. – V: D. Bromley, L. Carter (ur.), *Toward Reflexive Ethnography: Participating, Observing, Narrating*. – Oxford: JAI, 223–245.
- ŽIDOV, Nena 2000, Ali so metode alternativne medicine v Sloveniji res nekaj povsem novega. – *Etnolog* 10, 139–159.

Film

- VAN DE PORT, Mattijs. 2014. *The Possibility of Spirits*. – 71 minut, <https://vimeo.com/235886345>.

Katja Hrobat Virloget
Univerza na Primorskem
Fakulteta za humanistične študije
Titov trg 5
SI-6000 Koper
katja.hrobat@fhs.upr.si

Kolonizacija Srednjega Posočja

Matjaž BIZJAK

Izvleček

Avtor obravnava poselitveno zgodovino Srednjega Posočja med Gorico in Tolminom. Poda pregled ugotovitev dosedanje historiografije, ki ga v celoti potrjuje tudi pretres doslej še neuporabljenih zgodovinskih virov. Starejšo slovansko poselitev je v obdobju po madžarskih vpadih pospeševal predvsem oglejski patriarhat, ki je na obravnavanem ozemlju izoblikoval dve večji zemljiški gospostvi, goriško in tolminsko. Do konca 12. stoletja so bila večinoma poseljena območja Goriških brd, doline Soče, južni del Banjske planote ter spodnji dolini Bače in Idrijce z južnim delom Šentviške planote. V poznem srednjem veku je bila kolonizacija usmerjena v severni del Kambreškega hribovja in v gozdnata območja, ki so se proti vzhodu raztezala do meja freisingškega škofjeloškega gospostva.

Ključne besede: Posočje, kolonizacija, poselitev, srednji vek, goriško gospostvo, tolminsko gospostvo

Abstract

[Colonisation of the Middle Soča region] The author discusses the history of settlement of the Middle Soča region between Gorica/Gorizia and Tolmin. He gives an overview of the previous historiography, which is fully confirmed by the discussion of hitherto unused historical sources. In the period after the Hungarian invasions, the earlier Slavic settlement was promoted mainly by the Patriarchate of Aquileia, which formed two major estates in the territory in question, Gorica/Gorizia and Tolmin. Until the end of the 12th century, the areas of Goriška brda, the Soča valley, the southern part of the Banjska plateau and the lower valleys of Bača and Idrijca with the southern part of the Šentviška plateau were mostly inhabited. In the late Middle Ages, colonization was directed to the northern part of the Kambreško hills and to forested areas that stretched eastwards to the borders of the Freising Škofja Loka estate.

Keywords: Soča region, colonization, settlement, Middle Ages, Gorica estate, Tolmin estate

Mejnik slovanske naselitve osrednjega dela Soške doline s pripadajočim hribovitim svetom so bili prvi slovanski vpadi skozi "istrski vhod" (Vipavsko dolino) na ozemlje Italije neposredno pred letom 600.¹ Postopno osvajanje izpostavljenih langobardskih postojank in vse pogostejši poskusi vdorov v Furlansko nižino so v naslednjem stoletju privedli do ustalitve meje na langobardskem limesu, črti utrdb na robu Furlanske nižine od Karnijskih Alp do Tržaškega zaliva ob izstopu vseh pomembnejših vodotokov s hribovja v ravnino s središčem oz. poveljstvom v Čedadu.² Poselitev je bila nedvomno postopna in se je verjetno navezala na staroselska selišča v dolini Soče. Hriboviti predeli so sprva predstavljali območje občasne pašne poselitve, zahodno od Soče pa obenem mejni pas, ki so ga v prvih stoletjih uporabljali tako slovanski kot tudi furlanski pastirji. Obdobje pred frankovsko priključitvijo najprej langobardskega kraljestva in pozneje slovanskih kneževin v Vzhodnih Alpah, ki je s prehodom neprilashčene zemlje v vladarjevo last omogočila obsežne posestne podelitve svetnim in cerkvenim velikašem, ni pustilo oprijemljivejših zgodovinskih virov, ki bi omogočali podrobnejše ugotavljanje napredovanja poselitve. Pravzaprav je kaj takega mogoče izvesti šele za čas od intenzivnejše vzpostavitve zemljiških gospodstev po končanih madžarskih vpadih v 10. stoletju.

V širšem obmejnem pasu na prehodu s hribovitega ozemlja današnje Slovenije v Furlansko nižino je v 10. stoletju veliko vlogo pri obrambi dežele odigral oglejski patriarhat, ki je s posedovanjem strateških ozemelj in razvito infrastrukturo nadomestil neučinkovito institucijo furlanskih grofov.³ Pridobljene posesti so bile organizirane v zemljiška gospodstva, katerih ustroj je zagotavljal ekonomski razcvet, ta pa je bil eden izmed pogojev za obrambno sposobnost obmejnega pasu. Že sam ekonomski interes je zemljiške gospode napeljeval na optimalno poseljevanje posedovanih ozemelj, ohranjanje pridobljenih ozemelj v varnostno negotovem obmejnem pasu pa še toliko bolj. Bolj ali manj intenzivna kolonizacijska prizadevanja oglejskih patriarhov lahko na ozemljih zahodno od Soče predvidevamo skozi celotno deseto stoletje, ki populaciji na tem ozemlju ni ravno prizanašalo. Že od sedmega stoletja je bil v oglejski posesti Krmin, v šestdesetih letih 10. stoletja pa se je oglejska posest na tem območju utrdila in na jugu razširila do Fare/Farra d'Isonzo. Pomemben mejnik v razvoju je cesarska darovnica z dne 28. aprila 1001, s katero je oglejski patriarh Johannes prejel polovico teritorija, ki so ga omejevali Soča, Vipava, Vrtovinšček in Trnovska planota.⁴ S tem je Oglej prvič dokumentirano posegel na "slovansko" ozemlje onstran Soče. Že oktobra istega leta je cesar podelil drugo polovico tega ozemlja furlanskemu grofu Werihenu.⁵

V mejah podeljenega ozemlja je že stal grad Solkan (castellum Siliganum) in vas s slovanskim imenom Gorica (villa que Sclavorum lingua vocatur Goriza). Izvor tega gospodstva verjetno lahko iščemo že v langobardski dobi. Nadzoroval je strateško izjemno pomemben vstop v Furlansko nižino skozi spodnjo Vipavsko dolino in je bil del že omejenega langobardskega limesa. Morda že v tem času langobardska kraljeva posest (kar naj bi po mnenju nekaterih na splošno veljalo za obmejna ozemlja langobardskega limesa)⁶ je

¹ Grafenauer 1987, 6.

² Grafenauer 1987, 7–8.

³ Štih 1999, 110, 131.

⁴ Monumenta Germaniae historica (MGH) D O III 402; Štih 1999, 126–127.

⁵ Monumenta Germaniae historica (MGH) D O III 412; Štih 1999, 25–28, 32–33.

⁶ Kos 1930, 360.

definitivno postala del kronске zemlje po priključitvi langobardskega kraljestva frankovskemu leta 774 oz. po zadušitvi furlanskega upora dve leti pozneje.⁷

Omemba slovanskega toponima Gorica verjetno sodi v kontekst ponovnega naseljevanja opustošenih delov Furlanije takoj po prenehanju madžarskih vpadov. Podjetje je bilo v veliki meri v domeni oglejskih patriarhov in je najintenzivneje zajelo predele v bližini t. i. *stratae Hungarorum*, vpadne poti, po kateri so Madžari vdrali v Furlanijo preko spodnje Vipavske doline. Očitno je veljal konsenz o tovrstni kolonizaciji tudi na državnem (kraljevem) ozemlju, po končani revitalizaciji obmejnega prostora pa je bilo patriarhu izkazano priznanje tudi s formalno podelitvijo novokoloniziranih vasi.⁸ Zelo verjetno je bilo v ta kolonizacijska prizadevanja vključeno tudi slovansko prebivalstvo; slovanski toponimi, ki se tudi sicer pojavljajo v Spodnji Furlaniji, so najbolj skoncentrirani ravno v območju t. i. madžarske ceste (okrog Codroipa in Gradišča/Gradisca). V času cesarske podelitve solkanskega gospostva je slovanska poselitev dokazana še za Batuje v spodnji Vipavski dolini in Ločnik/Lucinico na desnem bregu Soče, sicer že izven podeljenega ozemlja, vendar v neposredni bližini Gorice, o čemer pričajo arheološke najdbe.⁹ Ta prva kolonizacijska prizadevanja, ki so bila prvenstveno usmerjena v Furlanijo, so očitno lahko privabila slovansko prebivalstvo, ki je v tem času že doseglo stara poselitvena območja vzhodno od Soče. Pri tem moramo v prvi vrsti računati na doline Vipave, Soče in Idrijce, Goriška brda ter Kraško planoto. Obsežni hriboviti gozdnati predeli so v tem času ostali še nenaseljeni.¹⁰

Kot kaže, so oblast nad solkanskim, pozneje goriškim gospostvom, ki je bilo v začetku 11. stoletja razdeljeno med oglejskega patriarha in furlanskega grofa Werihena, v naslednjih stoletjih uveljavili dediči slednjega. Werihenova vnukinja Hedviga (iz Moše) je bila poročena z Engelbertom I. Spanheimskim, njun vnuk Majnhard I. pa velja za prvega goriškega grofa.¹¹ Od tega časa (sredina 12. stoletja) je goriško gospostvo nerazdružljivo povezano z goriškimi grofi. Patriarhu je sicer v začetku 13. stoletja na podlagi stare darovnice uspelo uveljaviti nekakšno fevdalno nadoblast nad Gorico – Goriškim jo je vsakokrat podeljeval v fevd –, ki pa je bila zgolj formalna. Fevd je bil deden znotraj goriške rodbine po moški in ženski liniji in tako praktično neodtujljiv, kar je dajalo grofom možnost neomejenega razpolaganja s posestjo.¹² Vendar goriško gospostvo ni vključevalo oglejske posesti v zgornjem delu Soške doline. Ozemlje na območju Tolmina, Kobarida in Bovca se je postopoma razvilo v tolminsko gospostvo. Tudi začetke tega lahko postavimo vsaj v 11. stoletje, ko je Tolmin s patriarhovo rezidenco (gradom?) dokumentiran kot njegov upravni center.¹³

⁷ Štih 2002a, 15.

⁸ Štih 1999, 142.

⁹ Štih 2002a, 17.

¹⁰ Kos 1970, 68.

¹¹ Štih 2002b, 52–53.

¹² Prav tam, str. 52.

¹³ Dokaz je posreden; v letih med 1063 in 1068 je patriarh Rabenger z briksenskim škofom Altvinom v Tolminu sklenil sporazum o arondaciji desetini med obema cerkvenima ustanovama. Glede na raven in pomembnost srečanja je malo verjetno, da bi do njega prišlo na neki naključni lokaciji (Kos 2011, št. 227).

Meja med obema gospostvoma je na Soči potekala južno od Dobljarja. Proti vzhodu je tekla čez severni rob Banjške planote, pri čemer je ležal Tolminski Lom na tolminski, Kanalski Lom pa na goriški strani, in dalje proti jugovzhodu po robu planote, ki se strmo spušča proti Idrijci. Južno od Dolenje Trebuše je prečkala Trebuško grapo in se med povodjema Trebuščice in zgornje Idrijce (zadnjih nekaj kilometrov ob potoku Belca) spustila do roba Trnovskega gozda. Na desnem bregu Soče se je tolminsko-goriška meja dvignila ob potoku Doblarcu na sever in se naslonila na grebena Kolovrata in Matajurja.¹⁴ Meje gospostev so se v začetni fazi nedvomno izoblikovale na podlagi prvotne poselitve in so na eni strani upoštevale naravne dejavnike (gorske grebene, doline), na drugi pa območja gospodarske izrabe obstoječih naselij (paša, izkoriščanje gozdov), pozneje pa so vse bolj postajale tudi ločnice med kolonizacijskimi območji posameznih zemljiških gospodov.

Na obravnavanem ozemlju goriškega gospostva je starejša poselitev, ki jo je mogoče povzeti po najstarejših ohranjenih virih iz časa do konca 12. stoletja,¹⁵ obsegala spodnjo Vipavsko dolino do obronkov Trnovske planote, Goriška brda na desnem bregu Soče, Soško dolino od Plav do Dobljarja, južni del Banjške planote med Grgarjem in Kalom ter območje ob zgornjem toku furlanske mejne reke Idrije (pravzaprav dvignjeni svet ob njenem levem bregu, ki ga danes označujemo kot južni del Kambreškega pogorja¹⁶). Podobno so bile na ozemlju tolminskega gospostva v zgodnji dobi sklenjeno poseljene Soška dolina med Kobaridom in Mostom, okolica Bovca, dolina zgornje Nadiže, spodnji dolini Bače in Idrijce ter med njima ležeča Šentviška planota.¹⁷ V naslednjih stoletjih je goriško kolonizacijsko območje predstavljala predvsem pokrajina, ki so jo imenovali "Gore". Obsegala je t. i. Idrijske in Soške kanale (tj. dolini omenjenih rek) ter Banjšice z obronki Trnovskega gozda. V tem času so nastala nekatera mlajša naselja med redkeje posejanimi starejšimi v južnem delu Banjške planote (npr. Lokavec, naselja v Čepovanskem dolu), do konca 15. stoletja je bil postopno poseljen tudi severni del planote.¹⁸ Oglejska kolonizacija je bila v 13. stoletju usmerjena v še neposeljeno pokrajino na vzhodu, ki je mejila na freisinške posesti na Gorenjskem. V času patriarha Bertolda, tj. do leta 1251, so se v zgornji dolini Bače naselili nemško govoreči južnotirolski kolonisti, ki so najverjetneje izvirali iz oglejske posesti v okolici Innichena. Do konca 13. stoletja so oblikovali naselja Nemški Rut, Trtnik, Stržišče, Grant, Obloke in Podbrdo. Nekoliko južneje, v srednji dolini Idrijce, so proti koncu 13. stoletja kolonisti iz okolice Tolmina ponovno naselili že več desetletij puste vasi Plužnje, Otalež, Lazec in Jazne. V 14. stoletju so naseljenci prodrli tudi v dolini zgornje Idrijce in njenega pritoka Bele. Leta 1335 je patriarh Bertrand podelil nenaseljeno ozemlje med Jaznami, Žirmi in izvirov Idrijce Konradu iz furlanskega Castelnouva. Na tem ozemlju je nastala vas Kanomlja, desetletje za tem se omenja tudi že idrijski grad.¹⁹

Od 15. stoletja so se že poseljena območja postopno populacijsko gostila, v zgodnjem novem veku (od 16. stoletja) je poselitev zajela še nekatere doslej neposeljene predele.

¹⁴ Kos 1948, 14–15; Pavlin 2006, 26–27.

¹⁵ Posredno tudi na podlagi sklepanja iz nekoliko mlajših virov, predvsem prvih urbarjev 13. in 14. stoletja.

¹⁶ Prim. Melik 1960, 441–443.

¹⁷ Kos 1970, 1–72 in priloženi zemljevid Agrarna kolonizacija Slovenske zemlje; Kos, zemljevid *Colonisation dans le Littoral Slovène*, priložen razpravi: Kos 1985.

¹⁸ Kos 1954, 30.

¹⁹ Kos 1948, 16–18.

Po raziskavah Milka Kosa so bila to na ozemlju tolminskega gospostva severno pobočje Šentviške planote in do tedaj še precej neposeljeno ozemlje, ki ga oklepata Zgornja Idrijca in Trebuščica. Na območju goriškega gospostva je v tem času prišlo do poselitve zahodnega roba Banjške planote in severnega dela Kambreškega hribovja.²⁰

Zgoraj podana slika odraža stanje v slovenski historiografiji, ki je bilo doseženo že pred desetletji, predvsem z raziskavami Milka Kosa. Izvedene so bile na podlagi virov, objavljenih do sredine 20. stoletja, in njegovih lastnih arhivskih preučevanj ter precej dobro pokrivajo obdobja zgodnje kolonizacije do 16. stoletja. Novejše raziskave historične topografije, ki se v zadnjih letih izvajajo na Inštitutu Milka Kosa ZRC SAZU, celotno sliko zgoj potrjujejo. Na podlagi na novo urejenega in dopoljenega Kosovega gradiva s številnimi novimi, v nekaterih primerih tudi starejšimi zapisi zadevnih toponimov²¹ je mogoč preciznejši in nazornejši vpogled v nekatere segmente poselitve. Treba pa je poudariti, da so prve omembe toponimov v virih, ki le redko segajo v 11. in 12. stoletje, večinoma pa se začnejo pojavljati šele v trinajstem, prepozne, da bi lahko podrobneje dokumentirale prvotno oz. zgodnjo kolonizacijo. Prav tako je treba upoštevati dejstvo, da se določen (nedoločljiv) odstotek krajev z zamudo ali pa sploh ne pojavlja v danes ohranjenih (oziroma raziskovalcem dostopnih) virih, kar zmanjšuje preciznost raziskav. V spodnjih tabelah so predstavljene prve omembe toponimov na območju Srednjega Posočja, ki je bilo poseljeno do začetka 15. stoletja.

Prve omembe krajev v Srednjem Posočju (med Tolminom in Gorico)

Dolina Soče s Tolminsko kotlino

<i>Goriško gospostvo</i>	<i>Tolminsko gospostvo</i>
Gorica 1001	Volče 1015
Solkan 1001	Tolmin 1063–1068
Plave 1200	Oblast 1275
Ročinj 1224	Gabrje 1294
Kanal 1245	Podljubinj 1283
Praprotno 1275	Zatolmin 1300
Loga 1277	Čiginj 1302
Anhovo 1277	Žabče 1306
Deskle 1289	Prapetno 1310

²⁰ Kos 1970, priloženi zemljevid Agrarna kolonizacija Slovenske zemlje.

²¹ Historična topografija Primorske je bila do nedavnega dostopna le kot rokopisno gradivo v zapuščini Milka Kosa na Zgodovinskem inštitutu ZRC SAZU. V letih 2018–2021 je bil na omenjeni ustanovi izveden projekt digitalizacije in dopolnitve tega gradiva, ki bo v kratkem dostopno v obliki spletne aplikacije na portalu Slovenska historična topografija (<https://topografija.zrc-sazu.si/>), kjer so trenutno že dostopni podatki za ozemlje Kranjske.

<i>Goriško gospostvo</i>	<i>Tolminsko gospostvo</i>
Zagora 1291	Modrejc 1321
Gorenja vas 1296	Most na Soči 1322
Morsko 1350	Dolje 1351
Bodrež 1367	Dobrava 1377
Avče 1398	Modrej 1377
Globno 1426	Kozmerice 1377
Gorenje Polje 1426	Sela pri Volčah 1377
Prilesje 1432	Doblar 1377
Krstenica 1507	Kozaršče 1377
	Poljance 1377

Goriška brda**Kambreško pogorje (južni del)***Goriško gospostvo**Goriško gospostvo*

Kojsko 1135	Slatno 1288
Cerovo 1147	Podsabotin 1291
Medana 1157	Gradno 1292
Vipolže 1170	Hlevnik 1296
Fojana 1188	Nozno 1296
Gorenje Cerovo 1202	Senik 1302
Biljana 1205	Hrib 1312
Barbana 1211	Lazno 1312
Neblo 1249	Stegaršče 1315
Višnjevnik 1255	Šmartno 1317
Snežeče 1257	Dobrovo 1322
Verdijan 1258	Golo brdo 1324
Gabrje 1258	Plešivo 1326
Kožbana 1258	Imenje 1330
Slavče 1260	Šebeč 1340
Brdice pri Neblem 1261	Križno 1350
Krgišče 1270	Brestje 1430–1450
Mrtnjak 1270	Snežatno 1449
Kozana 1272	Ceglo 1471
Hruševlje 1281	Gonjače 1507

Ravna 1277
Greben 1291
Lig (sv. Zenon) 1325
Zapotok 1329
Sv. Jakob pri Debenju 1350
Žarščina 1358
Močila 1426
Potravno 1426
Zamedveje 1507

Zgornja dolina Bače*Tolminsko gospostvo*

Obloke 1310
Trtnik 1310
Rut 1310
Stržišče 1310
Znojile 1377
Kuk 1377
Bača pri Podbrdu 1377
Grant 1377

**Trnovska planota
s Čepovansko dolino***Goriško gospostvo*Štimarje 1120
Grgarske Ravne 1200
*Goriško gospostvo*Čepovan 1269
Grgar 1292
Ravnica 1293
Škabrijel 1342
Sveta gora 1368
Fobca 1368
Dol 1373
Trnovo 1430–1450**Spodnje Banjšice***Goriško gospostvo*Bate 1200
Lohke 1200
*Goriško gospostvo*Mrcinje 1200
Zagreben 1200
Zagomila 1200
Slatna 1200
Zagora 1291
Ježevcevec 1300
Bitež 1370
Banjšice 1373
Zabrdo 1399
Podlaka 1426
Krvavec 1426
Sveto 1426
Podlešče 1426
Trušnje 1426
Ošlakarji 1426
Kanalski vrh 1426
Kuteževo 1452
Baske 1507**Zgornje Banjšice***Goriško gospostvo*Strana 1398
Ilovica 1430–1450
Brezovo 1430–1450
Kal nad Kanalom 1430–1450
Koprivišče 1430–1450
Dol 1430–1450
Levpa 1430–1450
Senica 1430–1450
Bizjaki 1430–1450
Avšje 1430–1450
Zavrh 1430–1450
Kanalski Lom 1430–1450
Sv. Tomaž 1475*Tolminsko gospostvo*

Tolminski Lom 1377

<i>Goriško gospostvo</i>	<i>Tolminsko gospostvo</i>
Grašče 1507	-
Grad 1507	
Robi 1507	
Hoje 1507	
Bahovšče 1507	

**Spodnji dolini Bače in Idrijce
s Šentviško planoto**

Tolminsko gospostvo

Kojca 1146
 Ponikve 1192
 Potoki 1247
 Police 1275
 Koritnica 1294
 Polje 1299
 Zakraj 1299
 Prapetno brdo 1300
 Podmelec 1322
 Kneža 1322
 Bača 1322
 Snebišče 1351
 Logarišče 1351
 Stopec 1377
 Gomila 1377
 Temljine 1377
 Grahovo ob Bači 1377
 Samotežnik 1377
 Trušna 1377
 Idrija pri Bači 1377
 Gomila 1377
 Slap ob Idrijci 1377
 Roče 1377
 Lazi 1377
 Pečine 1377
 Daber 1377
 Nart 1377
 Bukovski vrh 1377
 Bukovo 1377
 Krtečne 1377
 Žabče 1377

**Cerkljansko
in zgornja dolina Idrijce**

Tolminsko gospostvo

Cerkno 1247
 Lazec 1290
 Plužnje 1290
 Otalež 1290
 Gorje 1300
 Zakriž 1305
 Poljane 1306
 Jesenica 1335
 Planina pri Cerknem 1335
 Toše 1335
 Gorenje, Dolenje Jazne 1335
 Kanomlja 1335
 Reka 1336
 Labinje 1336
 Dolenji, Dolenji Novaki 1337
 Zgornja, Spodnja, Idrija 1347
 Orehek 1377
 Poče 1377
 Trebenče 1377
 Podnjivč 1377
 Čeplez 1377
 Gorenje, Dolenje Ravne 1377
 Želin 1377
 Šebrelje 1377
 Jagršče 1377
 Gore 1498

Območij mlajše kolonizacije, ki jih Kos postavlja v obdobje od 16. stoletja, za zdaj še ni mogoče natančneje opredeliti. Gotovo je le, da so bila poseljena do zadnje tretjine 18. stoletja, ko se zadevni kraji oz. kmetije pojavijo na jožefinskem vojaškem zemljevidu.²² Ta kartografska upodobitev kaže naslednjo stanje mlajše kolonizacije na območju Srednjega Posočja v času 1763–1787:

Desna stran Soče (od severa proti jugu):

Livške Ravne, Kolovrat, Kolači, Kuščarji, Pušno, Srednje, Avško, na območju Volčanskih Rutov se pojavljajo toponimi *Preschanze*, *Pre Miklauz*, *Zerneliza* in *Martink*, Kuk, Gomila, Kosi, Rog, Podcel, Podravne, Močila, Kambreško, Bevčarji, Melniki, Gorenje in Dolenje Nekovo.

Leva stran Soče (od severa proti jugu):

Šentviška planota
Poimensko se omenjajo na zemljevidu Rakovec, Rute, Ostrožnik, Kal, Zagomilca, Jerovica, poleg tega je na tem območju še več raztresenih kmetij brez poimenovanja.

Med Idrijco in Trebuščico

Potok, Log, Na Plešah, Vresnica, Stan, Masore, Idrske Krnice, Bazovik, Govško, Bendija, Jelenk, Vojsko, Mrzla Rupa, Čekovnik in Nikova, poleg tega je na tem območju še več raztresenih kmetij brez poimenovanja.

Zahodni rob Banjske planote

Na zemljevidu so precej na gosto označene posamezne kmetije ob celotnem robu planote od Lokavca do Grudnice s skupno oznako *Gegend Lokovze* (od danes znanih lokacij se poimensko navajata le Na Lazni in Vrata).

Možnosti nadaljnjih raziskav

Če bi se pokazala potreba po podrobnejši raziskavi območij mlajše kolonizacije, bi kazalo prizadevanja usmeriti v preučitev terezijanskega katastra za Goriško, kjer bi bilo mogoče za zemljiško posest v zadevnih krajih ugotoviti pripadnost posameznim zemljiškim gospodvom. Retrogradno preučevanje urbarjev (in ostalih virov) za ta zemljiška gospodarstva bi mogoče lahko pripeljalo do točnejših časovnih opredelitev poselitve posameznih predelov.²³

²² Rajšp, Trpin 1997, 154, 153, 156, 157, 158, 179, 180.

²³ Pripadnost nekaterih krajev predvsem v severnem delu Kambreškega pogorja v teku te raziskave ni bila ugotovljena. Preučitev vseh trenutno dosegljivih urbarjev, ki se nanašajo na širše obravnavano območje (urbarji gospodstev Tolmin, Gorica, Kanal, plemiških rodbin Strassoldo, Colorado in Coronini), ni prinesla rezultatov. Terezijanski kataster za Goriško, ki ga hranijo v Državnem arhivu v Gorici, zaradi pandemičnih razmer v času nastajanja prispevka (september, oktober 2021) ni bil dostopen.

Viri in literatura

Arhivski viri

- Urbar goriškega gospostva 1426–1430, Archivio di Stato, Trieste/Trst, Archivio della Torre. 210.2.3-1. Goriški urbar 1542, Archivio di Stato, Trieste/Trst, Miscelane diplomatica 7 (Mikrofilm Arhiv Republike Slovenije, Zbirka dopolnilnih mikrofilmov AS 1087)
- Goriški urbar 1569, Archivio di Stato, Trieste/Trst, Miscelane diplomatica 8 (Mikrofilm Arhiv Republike Slovenije, Zbirka dopolnilnih mikrofilmov AS 1087)
- Goriški urbar 1556, Archivio di Stato, Trieste/Trst, Miscelane diplomatica 9 (Mikrofilm Arhiv Republike Slovenije, Zbirka dopolnilnih mikrofilmov AS 1087)
- Goriški urbar 1560, Archivio di Stato, Trieste/Trst, Miscelane diplomatica 10 (Mikrofilm Arhiv Republike Slovenije, Zbirka dopolnilnih mikrofilmov AS 1087)
- Goriški urbar 1672, Archivio di Stato, Trieste/Trst, Miscelane diplomatica 13 (Mikrofilm Arhiv Republike Slovenije, Zbirka dopolnilnih mikrofilmov AS 1087)
- Urbar plemiške rodbine Coloredo 1504–1535, Archivio storico provinciale di Goricia, Urb. 6. (Mikrofilm Arhiv Republike Slovenije, Zbirka dopolnilnih mikrofilmov AS 1087)
- Urbar plemiške rodbine Strassoldo 1556, Archivio storico provinciale di Goricia, Urb. 14. (Mikrofilm Arhiv Republike Slovenije, Zbirka dopolnilnih mikrofilmov AS 1087)
- Urbar plemiške rodbine Coronini 1591, Archivio storico provinciale di Goricia, Urb. 32. (Mikrofilm Arhiv Republike Slovenije, Zbirka dopolnilnih mikrofilmov AS 1087)
- Urbar Gospostva Kanal 1634, Arhiv Republike Slovenije, AS 742, Gospostvo Kanal, knjiga 1.

Objavljeni viri in literatura

- GRAFENAUER, Bogo, 1987, Slovensko-romanska meja – ločnica in povezava. – *Zgodovinski časopis* 41, 5–18.
- KOS, Franc 1911, *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*. 3 zv. (1001–1100). – Ljubljana.
- KOS, Milko 1930, K postanku slovenske zapadne meje. – *Razprave Znanstvenega društva v Ljubljani* 5/6, 336–375.
- KOS, Milko 1948, *Urbarji Slovenskega primorja (Tolminski urbar iz leta 1377)*. Srednjeveški urbarji za Slovenijo 2. Viri za zgodovino Slovencev 2. – Ljubljana.
- KOS, Milko 1954, *Urbarji Slovenskega primorja* 2. Viri za zgodovino Slovencev 3. Srednjeveški urbarji za Slovenijo 3. – Ljubljana.
- KOS, Milko 1970, Kolonizacija in populacija v srednjem veku. – V: *Gospodarska in družbena zgodovina Slovencev. Zgodovina agrarnih panog 1. Agrarno gospodarstvo*. Ljubljana, 67–88, s priloženim zemljevidom *Agrarna kolonizacija Slovenske zemlje*.
- KOS, Milko 1985, Zgodovinski razvoj slovenske zapadne meje. – V: *Kos M., Srednjeveška kulturna, družbena in politična zgodovina Slovencev. Izbrane razprave*. Ljubljana, 273–282 s priloženim zemljevidom *Colonisation dans le Litoral Slovène*.
- MELIK, Anton 1960, *Slovensko Primorje*. Slovenija. Geografski opis II. 4. – Ljubljana.
- Monumenta Germaniae historica. Diplomata regum et imperatorum Germaniae II/2. *Ottonis III. Diplomata*, ed. Theodor Sickel. Hannover 1893. (MGH, DD O III).
- PAVLIN, Vojko 2006, *Goriško gospostvo ob prehodu pod Habsburžane na osnovi urbarja iz leta 1507*. – Nova Gorica.
- RAJŠP, Vincenc, TRPIN Drago 1997, *Slovenija na vojaškem zemljevidu 1763–1787 (1804)*, zvezek 3 / *Josephinische Landesaufnahme 1763–1787 (1804) für das Gebiet der Republik Slowenien*, Bd. 3. – Ljubljana.
- Slovenska historična topografija 2. Historična topografija Primorske (do leta 1500)*, Matjaž Bizjak,

- Jurij Šilc, Miha Seručnik in Neva Makuc (ur.). – Ljubljana 2022 (https://topografija.zrc-sazu.si/sht/files/SHT-Primorska_web.1.0.pdf; Elektronska knjiga).
- SHT – *Slovenska historična topografija* (<https://topografija.zrc-sazu.si/>). Spletna aplikacija. ZRC SAZU Inštitut Milka Kosa 2015–.
- ŠTIH, Peter 1999, 'Villa quae Sclavorum lingua vocatur Gorizia': Študija o dveh listinah cesarja Otona III. iz leta 1001 za oglejskega patriarha Johannesesa in furlanskega grofa Werihena (*DD. O. III. 402 in 412*). – Nova Gorica.
- ŠTIH, Peter 2002a, Gorica in njeno zaledje ob vstopu v zgodovino okrog leta 1000. – V: Štih, P., *Srednjeveške goriške študije. Prispevki za zgodovino Gorice, Goriške in goriških grofov*. – Nova Gorica, 11–26.
- ŠTIH, Peter 2002b, Lastniki in posestniki Gorice od nastopa Goriških grofov v 12. stoletju. – V: Štih, P., *Srednjeveške goriške študije. Prispevki za zgodovino Gorice, Goriške in goriških grofov*. – Nova Gorica, 27–53.
- TRPIN, Drago 2001, *Tolminska na začetku habsburške oblasti in njen urbar iz leta 1524*. – Magistrsko delo. Univerza v Ljubljani. Oddelek za zgodovino. Nova Gorica.

Matjaž Bizjak
ZRC SAZU
Zgodovinski inštitut Milka Kosa
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
matjaz.bizjak@zrc-sazu.si

Družbeno-politični vidiki zahodnoslovenske naravoverske skupnosti

Cirila TOPLAK

Izvleček

Avtorica v prispevku uvodoma poda argumentacijo za obravnavo etnografskega gradiva Pavla Medveščka - Klančarja kot verodostojnega vira o zahodnoslovenski naravoverski kontrakulturi. Opredeli se do besedne zveze "posoško staroverstvo" oziroma "zahodnoslovensko naravoverstvo". Zahodnoslovensko naravoversko skupnost nato teoretizira kot potencialno prvotno obliko družbenosti in foucaultovsko heterotopijo. V jedru prispevka analizira specifične teritorialne administracije in politične organiziranosti ter predstavi poglobljene ideološke prvine naravoverske kontrakulture. V sklepu naslovi pomen odnosa naravovercev do narave in naravoverskega sistema vodenja za sodobno (slovensko) družbo.

Ključne besede: naravoverstvo, zahodna Slovenija, družba, politika, zgodovina

Abstract

[Socio-political aspects of western Slovenian nature worshippers' community] In the introduction, the author explains arguments in favour of considering Pavel Medvešček Klančar's ethnographic opus as an authentic source on Western Slovenian nature worshippers' counterculture. She then argues for denomination "Western Slovenian Nature Worship" as opposed to "Old Believers from the Soča River region". Next, she theorizes the Western Slovenian nature worshippers' community as potential primordial societal form and Foucauldian heterotopia. Central focus of the text is on specifics of territorial administration of the nature worshippers' community, their political organisation as well as principal ideological elements of the nature worshippers' counterculture. In the conclusion, the author discusses the importance of nature worshippers' attitude towards nature and their governance system for the contemporary (Slovenian) society.

Keywords: Nature Worship, Western Slovenia, society, politics, history

Verodostojnost virov

Založba ZRC je konec leta 2015 izdala knjigo z naslovom *Iz nevidne strani neba. Razkrite skrivnosti staroverstva* primorskega zapisovalca izročila in zbiratelja kulturne dediščine Pavla Medveščka - Klančarja. Na 577 straneh obsežnega dela je avtor objavil ekskluzivno in dokumentirano etnografsko gradivo, sestavljeno predvsem iz pogovorov, opravljenih s prebivalci odročnih hribovitih delov zahodne Slovenije v obdobju med letoma 1950 in 1978. Vsebina teh pogovorov prej ni mogla biti javno razkrita zaradi prisege molka, ki so jo od Pavla Medveščka zahtevali njegovi ključni sogovorniki, potem ko so se mu izpovedali in ga delno posvojili v skrivno skupnost "naših" ali naravovercev, kot so si sami rekli.

Splošna javnost je knjigo *Iz nevidne strani neba* sprejela z navdušenjem, toda odziv znanstvene sfere je bil, z maloštevilnimi izjemami, obotavljiv in dvomeč, čeprav je *Iz nevidne strani neba* prejela potrditev kot etnografski vir že s tem, da je izšla pri znanstveni založbi, opremljena s spremno znanstveno študijo (Pleterski 2015) in vsemi drugimi atributi verodostojne objave.

Arheolog, zgodovinar in etnolog Andrej Pleterski je v naravoverskem tročanstvu našel potrditev svojih odkritij o povezavi med kulturno krajino in izročilom (Pleterski 2014). Etnologinja Mojca Ravnik je umestila Medveščkovo etnografsko gradivo v kontekst svojih študij sorodstva in se pri tem osredotočila zlasti na pomen zadnjih pripadnikov naravoverske skupnosti, t. i. stricev (Ravnik 2017). Arheologinja in etnologinja Katja Hrobat Virloget je Medveščkovo gradivo obravnavala z vidika spominskih študij in ga uporabila kot primer problematike in interpretacije molka v etnografiji (Hrobat Virloget 2017). V pričujočem zborniku je umestila Medveščkovo gradivo v kontekst primerljivih odkritij in zaznav v ljudski kulturi tako v Sloveniji kot v Evropi (Hrobat Virloget 2022, 23–27), zato se v tovrstno dokazovanje verodostojnosti gradiva ne bom še sama podajala in bom v nadaljevanju naslovila samo nekatere neposredne kritike Medveščkovega etnografskega opusa.

Legitimiranje Medveščkovega gradiva kot etnografskega vira naj bi bilo sporno, saj je odkritje "nove kulture, ki je pred pionirskim raziskovalcem še nihče ni opazil", močno dvomljivo (Kozorog 2020, 113). Prav tako naj bi se zdelo malo verjetno, da "uradni" viri obstoja naravoverske skupnosti sploh ne bi zaznali. "Če so jih preganjali, zakaj niso nikoli, nikomur in nikjer javno oznanili, ne župniku, ne učitelju, ne miličniku, ne uradniku in ne komu drugemu pišočemu, da ob njih živijo radikalno drugačni?" se sprašuje etnolog Miha Kozorog (Ibid). Objavljeni zapisi o naravoverski skupnosti naj bi bili nadalje očitni rezultat skupnega ustvarjalnega procesa med pripovedovalcem, ki se je samocenzuriral, in spraševalcem, ki je vprašanja postavljal, kakor so ga vodili njegovi razlogi. Medveščkov kritik sicer ugotavlja, da sta "za etnografski dialog [] potrebna vsaj dva in oba imata določene motive, kako oblikovati informacijo za kasnejšega uporabnika" (Ibid., 121), toda Pavel Medvešček je prepise pogovorov nato filtriral skozi lasten besednjak in imaginarij, kar naj bi nakazovalo pretiranost njegovega avtorstva oziroma njegovo "močno prisotnost v besedilu" (Kozorog 2021a, 319). Pri raziskovanju ga tudi naj ne bi vodila le radovednost, saj je "potekalo v zelo specifičnih okoliščinah, ki so narekovala tako okvir raziskovanja kot vsebino rezultatov. Povrh vse kaže, da so te okoliščine poleg raziskovalčevega nagovarjale tudi pogled njegovih informatorjev. Zapisovalcu in pripovedovalcem so torej pomenile skupen okvir, znotraj katerega je nastajala pripoved o nekem drugačnem preteklem svetu" (Ibid., 320). Na zapise o naravoverski skupnosti naj bi tako odločilno vplivalo Medveščko-

vo "občutenje krize in razočaranja" (Ibid) nad spremembami, ki so povzročile izginotje nekdanjega načina življenja v prostoru, na katerega je bil čustveno navezan.

Zaradi navedenih kritik in dvomov je najprej na mestu pojasnilo, v kakšnih razmerah je Medveščkovo etnografsko delo potekalo, kar je sam podrobno javno opisal (Javni pogovor 2019). Pavel Medvešček - Klančar, po izobrazbi grafik in učitelj, je pričevanja naravovercev začel zbirati v zgodnjih petdesetih letih prejšnjega stoletja ob svojem rednem delu popisovalca ruralne stavbne dediščine za tedaj šele ustanovljeni Zavod za spomeniško varstvo Nova Gorica. Zahodno Slovenijo je lahko iz osebnega zanimanja raziskoval le toliko, kolikor jo je prekriziral na službenih poteh, na mopedu in peš, opremljen le z beležnico in svinčnikom, včasih pa tudi z (lastnim) fotoaparatom (Ibid). Druge opreme, razen nekaj omar in tajničinega telefona, kot se je spominjal, takrat na zavodu niso imeli. Pavel Medvešček se je s prebivalci odročnih zaselkov in samotnih kmetij rad pogovarjal o preteklosti in tako je beseda pri nekaterih sčasoma nanese tudi na njemu neznano izročilo, o katerem je začel spraševati in si povedano zapisovati. Med pogovori je večinoma lahko le beležil in skiciral ali pa si tudi samo zapomnil povedano, nato pa je doma po možnosti še isti dan zapisal pogovor po spominu. Pripovedovalcev ni mogel izbirati: sprva je bil napoten k njim, sčasoma pa je tudi naključnim sogovornikom lahko vzbudil vtis, da o naravoverstvu marsikaj že ve, in so se razgovorili (Ibid). Pri zbiranju informacij se ni ukvarjal s primerljivostjo, integralnostjo, usklajenostjo podatkov ali dobesednostjo zapisov, saj ni bil profesionalni raziskovalec. Zapise pogovorov pa je vendarle dosledno opremil s preverljivimi osebnimi podatki pričevalcev (ime, priimek, naslov, letnica rojstva) in jih skupaj s številnimi predmeti, ki so mu jih darovali pričevalci, desetletja skrbno hranil.

Pavel Medvešček se je s svojim odkritjem obrnil na uglednega etnologa dr. Ivana Sedeja, ki pa ga je napotil na študij etnologije v Ljubljani in sam ni pokazal zanimanja za te vsebine (Ibid). Etnologi bi zato razlog za dejstvo, da za zdaj ni dostopnih drugih neposrednih virov o naravovercih razen Medveščkovih, lahko iskali tudi v tedanjem odzivu lastne stroke oziroma v duhu tedanjega časa. Ta tradicij, izročila in podeželja ni štel med gradnike socialističnega novega sveta, ki je bil v znamenju industrializacije, urbanizacije in zart v prihodnost. Podeželje na robu države je na zapostavljanje (Medvešček 2015, 217) odgovarjalo z molkom pred bežnimi "tujci" iz glavnega mesta (Hrobat Virloget 2017, 86–87), ki sta jim v oči padli predvsem revščina in zaostalost. Po zahodni Sloveniji so od leta 1948 do 1962 sicer zbirali etnografsko gradivo poklicni strokovnjaki iz Orlovih terenskih skupin, poimenovanih po nekdanjem ravnatelju Slovenskega etnografskega muzeja Borisu Orlu. Ali naravoverstva res niso zaznali? Ali jih te vsebine v tedanjem družbenem kontekstu niso zanimale in se vanje niso poglabljali?

V fotografski zbirki Slovenskega etnografskega muzeja (SEM) s terena na Cerkljanskem leta 1954 je fotografija predmeta z domačije, katere sedanji lastnik mi je ob obisku leta 2018 pokazal tudi svoje svigli na bližnji senožeti. Vrata očitno zelo starih svigli so vsa izrezbarjena z danes že slabo vidnimi značilnimi naravoverskimi znaki, trikotniki in črtami, ki jih najdemo v Medveščkovih objavah. Lastnik hrani tudi družinske dokumente in osebni predmet prednika iz sredine 18. stoletja, ki naj bi bil pismen in spoštovan mož in h kateremu so, tako kot k naravoverskim voditeljem dehnarjem, prihajali po nasvete od blizu in daleč. Lastnik se ne spomni, da bi že prej koga to zanimalo.¹

¹ Podatke o lastniku hranim v osebni arhivu.

V fotografski izplen SEM za teren Črni vrh, Vojsko spada tudi "golobček nad mizo" pri Furlanu na Strmcu (SEM, 1959). Čeprav leseni golobček na eni fotografiji očitno visi na vrvici zunaj hiše, bi ob klasifikaciji "nabožni predmet" sklepali, da gre za upodobitev Sv. Duha, ki naj bi ga ljudje obešali nad mizo za blagoslanje in blagoslov. Viseči "sveti duhec" naj bi predstavljal "gmotno pričevanje določene verske zavesti" in "dolgo časa prezrto dediščino srednjeevropskega prostora, zlasti območja Alp" (Bogataj 2003, 37). V terenskem popisu ljudskega stavbarstva iz leta 1954 za domačijo v Novakih na Cerkljanskem najdemo natančen izris tlorisa prostorov, opis bornega pohištva in zgražanje nad umazanijo in sobivanjem ljudi in živali ter kratko omembo: "Sv. Duha iz lesa [nad mizo] ali v "glažu" je delala neka Beta, u. 1891" (Šarf 1954). Pavel Medvešček pa je leta 1967 na Hojah spraševal po "doma na stropu na vrvici obešenega lesenega belega goloba z razprtimi krili" in dobil odgovor: "Le ponovil bom besede starega očeta, ker drugega ne vem. Tistemu golobu so oni rekli zduhn in nihče niti besede o golobu. Kot zduhn naj bi predstavljal vse prednike, ki so živeli v hiši in ji zato prinašajo srečo in mir" (Medvešček 2015: 454). Sta popisovalka leta 1954 v Novakih in fotograf SEM leta 1959 evidentirala svetega duhca, zduhna ali, vsled naravoverske mimikrije, oboje? Še leta 2020 sem na Cerkljanskem dokumentirala dovršeno izdelanega lesenega goloba, ki je bil najden v skrinji lastnikove pokojne stare matere, primožene iz kmetije, omenjene v Medveščkovem etnografskem gradivu.²

Opisana sta le dva primera. Odkar po zaslugi Pavla Medveščka vemo, kaj iskati, se je še več potencialnih potrditev za obstoj naravoverstva v "zunanjih" virih izkazalo na dosegu roke, kot so se digitalne zbirke SEM. Če k temu dodamo še zgodovinopisne vire, ki posredno potrjujejo ali navajajo znake obstoja naravoverstva, kot so med drugimi Rutar (1882) in Muznik (2000) ter kronike lokalnih far in župnij (npr. Carli 1878), v katerih zasledimo ogorčenje cerkvenih vizitatorjev nad neznanjem verouka, nazadovanje pobožnosti, bojkotirane gradnje kapel in cerkva itd., kar so značilne naravoverske oblike pasivnega odpora, ni mogoče trditi, da naravoverstvo sploh ni bilo nikjer "uradno" zaznano, le prepoznano in priznано ni bilo kot tako. V skladu z interpretativno metodo posrednega razbiranja, ki jo je razvil italijanski zgodovinar Carlo Ginzburg (1990), so Ginzburgovi inkvizitorji nehote postali antropologi čarovniških procesov v zgodnjenovoveški severni Italiji. Tudi zahodnoslovenski kronisti, večinoma lokalni župniki, so nehote potrjevali obstoj naravovercev skozi svoje kritike slabih kristjanov. Šele kombiniranje "zunanjih" virov in ohranjenega izročila daje slutiti celovitejšo sliko kompleksne, razslojene in razdeljene kmečke družbe na Primorskem v preteklosti (Toplak 2019b).

Ob opisanih delovnih razmerah in okoliščinah, v katerih je nastala Medveščkova etnografija, se zdi nepravilno, da se danes od Pavla Medveščka - Klančarja pričakuje sodobni tehnični in znanstveni standardi obdelave podatkov ali pa se mu odreka verodostojnost in s tem vrednost njegovih odkritij. Dvomi o njegovem delu so ga, ob upoštevanju dolgoletnih naporov, razumljivo presenečali in prizadeli, a iz osebne izkušnje lahko potrdim, da je bil pripravljen pokazati izvirne zapise, če je le bil naprošen. Osebnostno se je udeleževal dogodkov, kjer bi ga dvomeči strokovnjaki lahko soočili s svojimi dvomi, pa so ne le skoraj spregledali njegovo prisotnost, ampak je na vsaj enem tovrstnem javnem dogodku eden izmed njegovih kritikov tudi priznal, da Medveščkovega gradiva ni utegnil preučiti (Etnološki večer 2018). Na Medveščkovo željo je bil organiziran javni pogovor, na katerem je

² Podatke o lastniku hranim v osebni arhivu.

razložil svoj način dela, a od povabljenih etnologov se ga ni udeležil nihče (Javni pogovor 2019).

Izvirni zapisi, ki sem jih v okviru raziskovalnega sodelovanja s Pavlom Medveščkom imela priložnost prebrati, se vsebinsko niso razlikovali od poznejših končnih objav. Seveda so pričevalci naravoverstva govorili v narečju; Pavel Medvešček je pri zapisih teh pogovorov, ki so bili pravzaprav opisi oziroma povzetki, prečistil izražanje pričevalcev skozi lastno jezikovno znanje s ciljem približanja vsebine širši javnosti nekoč, ko bo mogoče in mu bo dovoljeno – navsezadnje so mu prav s tem namenom vsaj nekateri naravoverci tudi zaupali.³ Imel je tudi nedvomen pisateljski dar; včasih tako pretanjeno slogovno preliva slovnične osebe med seboj, da nepozoren bralec nenadoma ne ve več, kdo pravzaprav govori – spregovori že davno pokojni pričevalec o preteklosti. Imel je izjemen spomin za podrobnosti, ki delajo zapisane pogovore zanimive in prepričljive. A zato še ni mogoče sklepati, da so izmišljeni.

Čeprav je Pavel Medvešček nekaj izvirnikov žal tudi zavrgel, ko so bili prepisani “na čisto”, nič na številnih ohranjenih obrabljenih beležkah, popisanih z bledečim pisalom z Medveščkovo značilno pisavo, ne navaja k dvomu, da bi lahko nastali pozneje od skrbno zabeleženih datumov vnosov. Medveščkovih beležk oziroma “zvezkov”, kot jih je sam imenoval, je več deset. Nekateri so povsem popisani, nekateri napol prazni, ker je avtor zbrane informacije poskušal sproti nekoliko vsebinsko urediti v tematske sklope. V arhivu Slovenskega etnografskega muzeja hranijo zelo podobne zvezke iz istega obdobja, ki jih je popisala starosta slovenske etnologije, prof. Marija Makarovič. Njena raziskovalna skupina je posnela zanimiv kratek film o “zadnjem vraču na Pohorju” (SEM 1963), a njena zabeležka o domačiji, od koder je izviral “vrač”, je bila osredotočena na oblačilno kulturo, kar je bila njena specializacija (sic!).

Pavel Medvešček je ob prepisovanju pogovorov morda uporabil kak izraz, ki je bil sinonim za besedo pripovedovalca, vsebine in pomena pa s tem bistveno ni okrnil, zato še ni mogoče zavreči celotnega njegovega opusa kot literaturo pisca z bujno domišljijo. V zapisih je večkrat poudaril, da so bili nekateri njegovi sogovorniki razgledani, če že ne formalno izobraženi. Naletel je tudi na dostopnejše in elokventnejše “mediatorje” med skupnostnim in zunanjim svetom (Hrobat Virloget 2017, 87), eden od teh je bil nedvomno Medveščkov najpomembnejši informator Janez Strgar iz Volčanskih Rutov.⁴ Pri kritičnem vrednotenju vsebine Medveščkovih zapisov danes je lahko tako prisotna tudi nezmožnost življenja v povsem drugačen svet naravovercev, pri čemer znanstvenike ne ovirajo le anti-intuitivni nazor raziskovalnih subjektov (Ibid., 88), ampak tudi predsodki o izobraženosti in posledičnem besednjaku pripovedovalcev.

³ “Nobene zahvale mi ne dolguješ. Povedal sem ti le o enem delu naše zgodovine. Zdi pa se mi, da je moja dolžnost, da ti to povem, saj si le en člen te skupnosti. O tebi mi je pripovedoval tudi Javorjev Tone. Tudi on ti je hvaležen, da si to zapisal. Saj bo, če bo, to edino pisno pričevanje o našem verovanju, ki smo ga po čudežu vsaj delno ohranili” (Medvešček 2015, 232).

⁴ Imela sem možnost vpogleda v seznam izposoje knjig na članski izkaznici Janeza Strgarja v tolminski knjižnici, Strgar pa naj bi pogosto posojal knjige iz lastne knjižnice tudi drugim ljudem. Med terenskim raziskovanjem sem videla knjižne police na odročnih kmetijah Tolminskega in Cerkljanskega, ki so vsebovale tudi filozofska dela, izdana v obdobju, v katerem je Medvešček intervjuval svoje sogovornike. To so bili časi, ko so akviziterji po domovih prodajali knjige Prešernove, Mohorjeve in Cankarjeve založbe, v letnih zbirkah katerih je bilo mogoče najti tudi čtivo za zahtevne bralce. Revni ljudje knjig niso kupovali za okras.

Pavel Medvešček je nedvomno občutil nostalgijo za izgubljeno preteklostjo njegovih domačih krajev in ta vrednostna orientacija je morala vplivati na njegovo komunikacijo z naravoverci (Kozorog 2021a, 320). Če bi imel drugačno, bi se v pogovorih pač osredotočil na drugačne vsebine. Njegovo poizvedovanje ni bilo znanstveno v tem smislu, da bi bilo sistematično, celovito in bi vodilo k optimalnemu spoznanju raziskovane materije. Navsezadnje je bil odvisen tudi od tega, na koga je naletel in kaj so mu ljudje bili pripravljeni povedati na podlagi zaupanja, ki si ga je pri njih pridobil. V pristni volji do spoznavanja preteklosti, iskreni želji razkriti skrivnost, ki jo je slutil že v otroštvu, je bila po moji izkušnji večletnega sodelovanja z njim njegova največja motivacija. Kot je zagotovil Janezu Strgarju: "Moj edini interes in namen je zgolj to, da to zapišem in da bodo o tem nekoč izvedeli tudi drugi" (Medvešček 2015, 41).

Uvodoma omenjeni trije znanstveniki naj bi zahodnoslovensko naravoverstvo "reinterpretirali v luči lastnih ekspertnih znanj in mu [] dali legitimnost etnografskega vira" (Kozorog 2020, 111). Reinterpretiranje v luči lastnih ekspertnih znanj je neizogiben znanstvenoraziskovalni postopek, kjer po popperjansko preverjamo ovrgljivost svojih teorij. Tudi sama sem kot politologinja začela raziskovati Medveščekovo gradivo sprva zato, da bi preverila svoje teze o postkolonialnosti slovenske družbe (Toplak 2019a). Na koncu koncev pa bi tudi Kozorogovo znanstvenoraziskovalno zanimanje za posoške naravoverce lahko povezali z njegovim posebnim etnološkim interesom za Tolminsko (npr. Kozorog 2009). Vsi vpleteni znanstveniki smo torej, z menoj vred, reflektirali Medveščekovo gradivo skozi lastne raziskovalne prioritete in interese. Zakaj bi bila lastna perspektiva upravičen očitek Pavlu Medveščku, ki ni imel znanstvenoraziskovalne izobrazbe?

Kozorog navsezadnje meni, da je presojanje verodostojnosti etnografskega vira objektivnejše brez neposrednega stika z njim oziroma z njegovim avtorjem (Kozorog 2021b, 206). Katja Hrobat Virloget pa mu utemeljeno posredno ugovarja, da je vsaka antropološka resnica "osebno specifična", in spomni, da je kultura konstrukt (Hrobat Virloget 2021, 198). Za celostno interpretacijo etnografskega vira sta po mojih izkušnjah potrebna tako objektivizirajoča distanca kot zavedanje o neizogibni lastni subjektivnosti. Če Pavla Medveščka ne bi poznala in z njim sodelovala, bi dojemala njegovo delo drugače, saj bi si sama odgovarjala na vprašanja, ki sem mu jih lahko sproti postavljala. Za raziskovalke in raziskovalce zahodnoslovenskega naravoverstva je nedvomno velika izguba, da je Pavel Medvešček - Klančar, najpomembnejši vir znanja o zahodnoslovenskem naravoverstvu in morda zadnji naravoverec, 22. oktobra 2020 žal preminil.

"Posoško staroverstvo"?

Katoliški sosedje so naravoverce obsojali kot čudake in slabe kristjane ter jih slabšalno klicali staroverci, pogani, dupleži ali kačarji (zaradi posebne vloge kač v njihovem verovanju). Pripadniki skupnosti sami so se šteli za naravoverce, a so ta izraz omenili le trije od številnih Medveščekovih sogovornikov⁵ (Medvešček 2015, 258, 267). Samo en Medveščekov sogovornik je uporabljal izraz svojeverci, domnevno poznan le v dolini Idrije (Ibid., 495).

⁵ V izročilu se je ohranilo tudi nekaj lokalnih poimenovanj, npr. daunci. Nanj naj bi spominjal hrib Davinec oz. Daunc v bližini Orehka pri Cerknem, morda pa je bilo povezano tudi z devinco,

Prav tako je poimenovanje "prva vera" zapisano le na enem mestu (Ibid., 365). Veliko pogosteje oziroma praviloma so imenovali same sebe preprosto "mi" oziroma "naši",⁶ kar odpira zanimiva vprašanja glede izvora naravovercev in njihovih odnosov z večinskimi kristjani. Ko se nekaj poimenuje, se imenovalec z dejanjem poimenovanja od imenovanega namreč (raz)loči in tako vzpostavi temeljno dvojnost, razliko, ki omogoča zavedanje in prepoznanje. Toda ko se nekaj poimenuje, je imenovano s tem tudi šele priklicano v objektivni obstoj in tako lahko preneha biti skrivnost. Zato je na mestu vprašanje, ali je odsotnost kolektivnega endonima pri naravovercih posledica prikrivanja obstoja njihove skupnosti in dihotomija "mi" - "oni" odraža zgolj antagonizem med vernimi in drugovernimi ali tudi časovno umestitev/zaporedje obstoja "naše", domače vere in naravovercem tuje krščanske vere.

Izrazi "staroverci", "staroverstvo" in "stara vera" so se v slovenski javnosti uveljavili po tem, ko jih je uporabil Goriški muzej, ki je leta 2014 postavil prvo javno razstavo obsežne predmetne zbirke Pavla Medveščka in objavil dva razstavna kataloga z naslovom Staroverstvo in staroverci. Istega leta se je v Sloveniji formalno registriralo društvo z imenom "Slovenski staroverci".⁷ V pisnem viru je prvi uporabil ta izraz Medveščkov sodelavec Rafael Podobnik (Medvešček 2006, 275). Toda poimenovanje "staroverci" zavaja k zamenjavi z rusko pravoslavno heretično ločino starovercev (*staroveri*) iz 17. stoletja; vsaj en slovenski katoliški duhovnik tudi trdi, da če že, je krščanstvo "stara vera", saj so bile prve škofije na današnjem slovenskem ozemlju ustanovljene že v 2. stoletju našega štetja.⁸ Zadevno skupnost v svojih znanstvenih besedilih zato obravnavam kot naravoverce. To samopoimenovanje se zdi najprimernejša izbira, saj bi bilo samopoimenovanje "naši" preveč dvoumno v kontekstu kolektivne identitete sodobne Slovenije. Pomembno je tudi, da se v poimenovanju ohrani razsežnost "vere", saj je bilo strahospoštljivo čaščenje narave ključna značilnost zahodnoslovenske naravoverske kulture in je zato termin naravoverstvo tudi dobesedno opisno ustrezen. Po drugi strani pa kljub vzporednicam med nekoč na Slovenskem živječimi naravoverci in tradicionalnimi skupnostmi po vsem svetu, ki še gojijo avtohtona verovanja, pri zahodnoslovenskem naravoverstvu ne gre za gol prevod angleške besedne zveze *nature religion*, opredelitev "naravoverja" vključuje namreč tudi najrazličnejše oblike novodobnega poganstva (Beyer 1998, 17).⁹ Predvsem pa so zahodnoslovenski naravoverci dosledno poudarjali, da naravoverstvo ni religija, temveč način življenja (Medvešček 2015, 70, 227, 456) ali z besedami Medveščkovega informatorja Janeza Strgarja iz Volčanskih Rutov: "Vera je končna. Staroverstvo pa je temeljno in večno kot narava, ki se vseskozi obnavlja in spreminja ter zato preživi" (Ibid., 275). Vsaj Janez Strgar je torej razlikoval med religijo kot družbenim konstruktom in vero v naravo kot "objektivno" stvarnostjo. Navsezadnje, ime "naravoverci" je štel za najprimernejše tudi Pavel Medvešček, ki je po volji zadnjih preživelih naravovercev

kakor so naravoverci imenovali sveti potok ali sotočje, saj ena izmed devinc, Jesenica, izvira v neposredni bližini Davinca (Medvešček 2015, 484).

⁶ Glej med drugim Medvešček 2015, 92, 138, 204, 206, 236, 243, 267, 339, 464, 468, 533.

⁷ Odtlej preimenovano v Društvo Staroverci.

⁸ Iz pisne komunikacije s slovenskim religiologom, prof. Marjanom Smrketom, 28. 3. 2019.

⁹ Beyer definira *nature religion* kot "religiozna in kvazireligiozna gibanja", ki praviloma ne vzpostavljajo cerkvenih institucij in ne zaupajo političnim avtoritetam, pripisujejo velik pomen fizičnemu prostoru in gojijo vrednote holizma, individualizma in egalitarizma (Beyer 1998, 16–17).

na desnem bregu Soče postal eden izmed “naših”; raziskovalno društvo, ki ga je soustanovil leta 2017, se zato imenuje Društvo za raziskovanje posoškega naravoverstva Matjar.

Pridevnik “posoško” v opisni besedni zvezi “posoško naravoverstvo” se ob upoštevanju razpoložljivih virov izkazuje kot nezadosten. Objavljeno Medveščkovo etnografsko gradivo zadnje naravoverce sicer umešča v območje, ki ga na severu približno opredeljuje Triglavski narodni park v Julijskih Alpah, na vzhodu cerkljanska in idrijska podalpska krajina, na jugu Banjška planota in na zahodu dolina mejne reke Idrije. Gre torej za porečje Soče s pritoki. Podobno zamejitev nakazuje tudi geografska razprostranjenost pričevanj o najvišjem boštvu naravovercev Nikrmani v *Medveščkovih zapisih* (Pleterski 2022, 129–130). Toda v knjigi *Iz nevidne strani neba* je Pavel Medvešček objavil tudi nekaj “drobcev” o obstoju naravoverstva izven Posočja, še več pa v predhodni knjigi *Let v lunino senco*, ki obsega zapise s Tolminskega, Cerkljanskega, Idrijskega, Goriškega, Krasa, Snežniškega, Čičarije ter jadranskega zaledja oziroma slovenske Istre. Nedavne ugotovitve s terena tudi kažejo, da je med slovensko govorečim prebivalstvom na italijanski strani državne meje v deželi Benečija/Julijska krajina, morda ob desnih pritokih Soče, še živ spomin na izročilo čaščenja narave, kar pa je Pavel Medvešček zaradi omejitev hladne vojne komaj kaj lahko raziskal. Šele ko bo objavljena celota Medveščkovega gradiva, bodo ozemeljske razsežnosti zahodnoslovenskega naravoverstva lahko natančneje opredeljene.

Naravoverska kultura je torej v preteklosti precej verjetno obsegala ne le Posočje, ampak veliko večje območje med Julijskimi Alpami in Jadranom. Najbolj severno omenjan toponim v Medveščkovem gradivu je sveta gora Triglav (Medvešček 2015, 236), najbolj jugovzhodni je sveta gora Snežnik (Ibid., 522), najjužnejši naveden kraj pa so Dvori na kraškem robu tik ob slovensko-hrvaški meji (Medvešček 2006, 254). Po analogiji z zahodnim robom naravoverskega ozemlja je slednje v preteklosti na jugu lahko segalo tudi čez mejo v današnjo hrvaško Istro. To obsežno območje dopušča različne hipoteze o izvoru naravovercev glede na znane zgodovinske (na)selitve, o čemer bo več govora še v nadaljevanju. Domnevna “naravoverska dežela” precej natančno ustreza tudi slovensko govorečemu delu avstrijskega Primorja (Österreichisches Küstenland), enoviti kronski pokrajini Avstrijskega cesarstva od leta 1813 do razpada Avstro-Ogrske leta 1918.¹⁰

Kjerkoli je že prišlo do prvotne naselitve naravoverske skupnosti, se zdi – na podlagi naravoverskega izročila in “končnega” stanja sredi 20. stoletja –, da so se naravoverci sčasoma umaknili v oddaljene hribovite predele stran od stalnega toka sprememb v dolinah; tako je njihova kultura lahko preživela skozi številne generacije. Modernizacijski procesi, ki so ogrožali in sčasoma uničili številne tradicionalne družbe po vsem svetu, so v zgodovinsko slovensko govorečih deželah zamujali zaradi njihovega strateškega prehodnega pomena; namesto da bi vlagali v različne oblike “napredka”, so kolonizatorji in vladajoče oblasti zmeraj znova dajali prednost provincialni, državni in celo kontinentalni vojaški obrambi in varnosti. Današnja zahodna Slovenija je bila ob tem obmejna regija med Beneško republiko (od 9. stoletja do leta 1797) in avstrijskim habsburškim cesarstvom (od 13. stoletja do leta 1918). Za obe evropski velesili je bila to oddaljena obrobna pokrajina,

¹⁰ Pred avstrijsko vladavino je bila današnja zahodna Slovenija razdeljena med goriške bavarske grofe (od sredine 12. stoletja do leta 1500) in oglejsko patriarhalno državo (od 6. stoletja do leta 1751). Oglejski patriarhi so bili tudi zadolženi za pokristjanjevanje teh dežel, bolj ali manj sočasno s frankovsko/bavarsko teritorialno kolonizacijo v 9. stoletju.

kjer je bila osrednja državna oblast manj prisotna kot bližje središču. Zato se je vsakdanje življenje prebivalcev tukajšnjega hribovskega podeželja v obdobju med poznim srednjim vekom in industrijsko dobo le malo spremenilo. Njihova predmoderna kultura kljub oddaljenosti od glavnih tranzitnih poti seveda ni bila varna pred spremembami; še zmeraj jo je bilo treba nenehno prilagajati, da bi jo ohranili za naslednje generacije. Zato je danes zelo težko, če ne celo nemogoče oceniti, kaj je v ohranjenih virih dejansko izvornega in kaj nasledek prilagoditvenih in preživetvenih strategij, še zlasti ko gre za prežemanje z večinsko krščansko religijo. Majhna preživela skupnost na desnem bregu Soče, s katero je sredi 20. stoletja najbolj intenzivno komuniciral Pavel Medvešček, je bila osamljena in izolirana, zato tamkajšnja inačica naravoverskega načina življenja in verovanja ne more biti samoumevno reprezentativna za naravoversko kulturo na splošno.

Naravoverska primordijalna družbena forma, heterotopija in infrapolitika

Če mislimo Slovenijo kot (post)kolonijo v kontekstu sodobnih postkolonialnih študij subalternosti, lahko s teoretskimi orodji, ki so jih razvili avtorji z drugih, od Evropejcev koloniziranih celin, relevantno na novo osvetlimo tudi zgodovinske notranje kolonizacijske procese v Evropi in njihove družbene posledice. Zaradi svoje domnevne staro(žitno) sti naravoverska skupnost, podobno kot slovanska župa, morda celo predstavlja primordijalno družbeno formo (Tapia 2015; Toplak 2019a) ali prvotno obliko zahodnoslovenske družbenosti, ki po stopnji (ne)ujemanja med subnacionalnimi tradicionalnimi oblikami kulturnega življenja in moderno "nacionalno" kulturo določa zmožnosti upiranja družbe zunanjim ideološkim in epistemološkim vplivom. Prvotne oblike družbenosti so pravzaprav izraz zgodovinskega odnosa med (nacionalno) državo in družbo, kot ga je opredelil že Karl Marx, Rene Zavaleta Mercado in Luis Tapia Mealla pa sta ga postavila v okvir subalternih študij (Toplak 2019b, 272). Učinek ohranitve ali oživitve prvotne družbene oblike je lahko "večja ali manjša organskost oblasti v smislu večjega ali manjšega ujemanja med nedržavnimi oblikami političnega življenja in državo, [kar] določa zmožnost upiranja zunanjim determinacijam, pravzaprav zmožnost, da se neka lokaliteta misli iz sebe" (Kurnik 2019, 254). Prvotna oblika družbenosti je torej oblika družbene organizacije ali družbene prakse, ki dela skupnost odporno proti zunanjim pritiskom, ki ogrožajo kolektivno identiteto in relativizirajo razloge za obstoj skupnosti. Skupnost se iz svoje prvotne oblike družbenosti najlažje upira vsaki kolonizaciji, politični, gospodarski, kulturni, epistemološki itd. Te kolonizacijske pritiske je mogoče povzeti kot antitradicionalni "liberalni zahodni model" mišljenja in življenja, ki ni strategija spoznavanja realnosti, ampak dejansko *strategija (pre)urejanja realnosti* (Tapia v Kurnik 2019, 255) na način, da obvelja le ena, hegemonika percepcija realnosti.

Zahodna epistemologija, utemeljena na hierarhiziranju na podlagi kolonialne razlike in na naturalizaciji slednje, izpostavlja "univerzalno mesto" izjavljanja, mesto, ki je na videz nevtralnno, dejansko pa prikrito kontinuirano nasilje kolonizacije (Ibid., 257). Celovitost in kompleksnost naravoverskega izročila ter stoletja dolgo preživetje naravoverske skupnosti pa po drugi strani dokazujejo, da se je bila naravoverska skupnost kljub vsem zgodovinskim kolonizacijskim pritiskom (in morda prav zaradi njih) zmožna misliti

avtonomno, iz sebe; to je počela na način "mejnega mišljenja" (Mignolo 2012, 173), ki prestavlja epistemološko mesto izjavljanja s hegemonkega centra na rob in ga povsem kontekstualizira v času, prostoru in ekosistemu.

Kolonialno razlikovanje je prvotno hierarhiziralo posameznika in družbe po kriteriju rabe pisane abecede, kasneje glede na "zgodovinskost" in po weberjansko glede na posedovanje "resnične" vednosti (Ibid., 648–649). Zato je pomembno upoštevanje drugačnega pojmovanja časa in datiranja v ustnih (mikro)zgodovinah, kot je naravoverska, ki ju moderna zahodna etnologija relativizira (Šmitek 2011), avtorji subalternih študij pa jima vračajo pomen (Mignolo 1995, viii). Naravoverska biocentrična epistemologija se je razvila v svetu, kjer je vse živo in akter, zato je tu spoznavanje drugačno kot v svetu doslednega objektiviranja in desubjektiviranja. Cilj perspektivističnega prevajanja kolonialnih/kulturnih razlik v zahodni epistemološki okvir torej ni iskanje *sinonimov* v našem človeškem pojmovnem jeziku za predstave, ki jih uporabljajo Drugi. Bistveno je ne spregledati razlike v *homonimih*, ki navidezno povezujejo naš jezik z jeziki Drugih (De Castro 2009, 39–40). Zavedati se je tudi treba, da se prav s prevodom marsikateri odtенок pomena neizogibno izgubi. Raziskovanje naravoverstva zato pomeni še prav poseben epistemološki izziv, saj se je skoraj nemogoče živeti in korektno razumeti ne le druge kulture v prostoru, ampak tudi lastno kulturo v času. Tradicionalno pridobivanje naravoverskega znanja je potekalo skozi večgeneracijsko opazovanje naravnih pojavov in dolgoročno prenašanje/kopičenje zbranih informacij skoraj izključno prek ustnega izročila, kar je metodološko nezahodno. Namesto vnaprejšnjega spregledovanja ali folkloriziranja tovrstne proizvodnje vedenja kaže iskati načine, kako "prevajati" tako dosežena znanja v sodobni znanstveni diskurz, ne le z namenom priznavanja njihove veljavnosti v kontekstu kulturne korektnosti, ampak tudi integriranja in nadgrajevanja teh znanj v hitrejšo in celovitejšo razumevanje naravnih pojavov, od katerih smo tudi "zahodnjaki" življenjsko odvisni, četudi nam priznavanje tega dejstva onemogoča vseprisotni antropocentrizem.

Drugo relevantno politološko teoretsko orodje za interpretiranje zahodnoslovenskega naravoverstva je koncept heterotopije (Foucault 1984). Heterotopija je "drugačen" (družbeni) prostor, ki deluje po nehegemonkih pravilih in se sicer na prvi pogled zdi podoben drugim prostorom, a ni tako. Če je utopija imaginaren idealen prostor, distopija pa njeno imaginarno nasprotje, je heterotopija realen prostor, v katerem ljudje živijo spremembo, drugost. Foucault uvede heterotopijo z uvidom v svet, kakor ga je doživljal v šestdesetih letih 20. stoletja, a s skoraj preroško lucidnostjo njegova tedanjost že vključuje tudi elemente naše sedanjosti: "Živimo v času simultanosti, živimo v obdobju prekrivanja bližnjega in oddaljenega, enega ob drugem, disperzije ... razprave se danes odvijajo med pobožnimi nasledniki časa in fanatičnimi naseljenci prostora." Posledično "je čas samo eden od načinov ločevanja prvin, ki sestavljajo prostor", to pa vodi v "praktično skrunitev prostora, pri čemer izginejo razlike, ki so nekoč bile svete: razlika med javnim in zasebnim prostorom, med družinskim in družbenim prostorom, med kulturnim in utilitarnim prostorom, med prostočasnim (sic!) in delovnim prostorom. Včasih smo živeli in še kako danes živimo znotraj celote odnosov, ki definirajo prostore, ki so med seboj neločljivi in jih ni mogoče sestavljati" (Ibid., 46). Foucault v okviru te postmoderne prostorske paradigme prepoznava tudi prostore, ki "imajo zanimivo lastnost, da so v odnosu z vsemi drugimi prostori, toda na način, zaradi katerega je postavljena pod vprašaj, nevtralizirana ali obrnjena na glavo celota odnosov, ki jih ti prostori ustvarjajo, odražajo in mislijo" (Ibid.). To so torej

heterotopije, ki so po Foucaultu drugače od utopij, imaginarnih prostorov, "oblika dejansko realizirane utopije". Foucault za identifikacijo heterotopij predlaga t. i. heterotopologijo, utemeljeno na naslednjih načelih: 1) heterotopije so prisotne v vseh kulturah v različnih oblikah; 2) heterotopije lahko spreminjajo svojo funkcijo s časom; 3) v heterotopiji je možno prekrivanje prostorov, ki so v realnosti nezdržljivi; 4) znotraj heterotopije obstaja heterokronija, kar pomeni, da pripadniki heterotopije živijo po drugem času kot večina zunaj nje; 5) heterotopije imajo sistem odprtosti in zaprtosti, ki jih dela sočasno nedostopne in ranljive; 6) heterotopije v odnosu do preostalega prostora igrajo vlogo iluzije ali perfekcije/kompensacije (Ibid., 47–49). Foucault kot skrajni primer politične heterotopije navaja jezuitske kolonije v Južni Ameriki, a heterotopije so tudi pokopališče, gledališče, hiralnica, vojaška kasarna, pa še komune, skvoti in različne verske skupnosti (hindujski ašram, judovski kibuc, amiške vasi itd.).

Za aplikacijo Foucaultovega teoretskega orodja je še zlasti pomembno zadnje načelo, ki heterotopije določa glede na njihov učinek na druge prostore oziroma interakcijo z njimi. Po tem načelu se heterotopije delijo na skupnosti, ki si prizadevajo živeti definirani ideal (demokratične) družbe in so torej prostor kompensacije za zelo nepopolne obstoječe družbene prakse, ter na skupnosti, ki so razvile povsem svojstvena, izvirna pravila in institucije, ki niso nadgradnja ali optimizacija obstoječega, ampak poskušajo obstati na radikalno drugačen način – kot prostor iluzije.

Če opisano uporabimo na primeru razpoložljivega vedenja o naravoverski skupnosti, najprej pritegne pozornost, da je skupnost delovala kot kompensacija in iluzija hkrati. V etičnem smislu je naravoverska skupnost kompenzirala za moralne odklone krščanske večine z višjimi standardi vedenja in ravnanja in bila kot taka kljub svoji skrivnosti tudi prepoznana med nekaterimi pripadniki večine (Medvešček 2015, 192, 246, 321). Naravoverska skupnost pa je predstavljala tudi iluzijo s svojimi izvirnimi institucijami in praksami, ki so bile drugačne ali celo nasprotno krščanskim (npr. prasila Nikrmana nasproti katoliškemu Bogu, cerkvena stavba nasproti svetišču v naravi, individualni neposredni stik z božjim nasproti množičnim posredovanim obredom, itd.). Po drugi strani je naravoverstvo očitno obstajalo dovolj dolgo, da je med obema poloma prihajalo tudi do pojmovnega prežemanja, zaradi katerega najdemo med njima tudi številne vzporednice (npr. krščanski Bog in Nikrmana sta oba dojeta kot stvarnik oziroma stvarnica Zemlje). Če bi primere tega prežemanja šteli za dokaze kompensacije, bi s tem sprejeli časovno razvrstitev krščanstva in naravoverstva v smislu, da je krščanstvo starejše in se je naravoverstvo oblikovalo v odnosu do njega, za kar pa za zdaj ni stvarne podlage, prej nasprotno.

Pri drugih heterotopoloških pravilih naravoverska skupnost prav tako ustreza teoretskemu modelu. V skupnosti je vladala heterokronija ali drugočasje, saj so naravoverci praznovali svoje praznike ob drugih dnevih v letu kot kristjani in so se bolj ravnali po luninem kakor po papeškem sončnem koledarju (Ibid., 310). Naravoversko heterokronijo tako ponazori tudi Janez Strgar: "[Stara vera] je sestavni del celovitega življenja, ki pa se prepleta z naravo. Ne moreš iz njega, ali pa ga deliti tako, da bo na eni strani delo, na drugi pa stara vera. Deluje samo združeno in v tesni povezanosti obojega. V tem je tudi bistvena razlika z večinsko vero, ki mora imeti nedelje in praznike, da vero poglobljeno dojemajo. Pri nas pa je ,nedelja' celo življenje" (Ibid., 95). Sočasno so naravoverci zaradi grožnje represije morali vsaj na zunaj upoštevati tudi čas obdajajočega jih večinskega prostora.

Fizični prostor naravoverstva se je s fizičnim prostorom Drugih nedvomno prekrival v skladu s tretjim Foucaultovim heterotopološkim načelom, zlasti je to očitno v primeru ozemeljskih tročanov. Tročani, neke vrste energetske triade v varstvu posvečenih prodnikov kačjih glav, so naravovercem zagotavljali varnost in plodnost, za kristjane, ki so nevede sobivali v ozemeljskih tročanih, pa ti trikotni prostori niso imeli tega (ali sploh kakršnegakoli) posebnega pomena. Naravoverci so zamejili svoj prostor z opredelitvijo svetih rek, vrhov, jam, ki so za kristjane bili samo reke, vrhovi in jame. Tako je obstoj naravoverstva vodil v prekrivanje dveh ne le različnih, ampak tudi nezdržljivih fizičnih prostorov, naravoverskega biocentričnega v strahospoštovanju do narave ter krščanskega antropocentričnega in izkoriščevalskega v naraščajočem konfliktu z naravo, "Satanovo cerkvijo". Znotraj tega večplastnega prostora je vse manj številna naravoverska skupnost obstajala kot mreža na številne načine povezanih točk, ki so jih predstavljale naravoverske kmetije. Tudi naravoverski kmečki domovi so bili vsak zase heterotopija, saj se je za njihovimi zidovi živelo na antihegemonski način, medtem ko sta bila zunaj domov nezogibna sobivanje in kompromis. Ko pa je pritisk večinske kulture postal dovolj velik, da so naravoverci začeli po domovih preventivno nameščati božje in svetniške podobice, se je prostor naravoverstva zožil najprej na zasebne prostore v hišah, proti koncu že tudi na prostore občasnih srečanj med pripadniki skupnosti, navsezadnje pa na telesa zadnjih naravovercev in njihove misli.

Glede na peto heterotopološko načelo je naravoverska skupnost morala biti bolj zaprta kot odprta, iz samoohranitvenih razlogov. Zaprtost naravoverske heterotopije se je izražala v skrajni prikritosti, pogoju biološke pripadnosti in zavračanju spreobračanja. (Malo) številnost naravovercev je seveda sčasoma prišla v obratno sorazmerje s prikritostjo njihove skupnosti, saj so krščanski sosede imeli vse več uvida v življenje naravoverskih družin in posameznikov. Največja nevarnost v odnosu do večinskih kristjanov je bilo izdajstvo, ki ni pomenilo le kompromitacije razkritega posameznika, ampak samodejno celotne družine in skupnosti. O ravni strpnosti skupnosti potemtakem zgovorno priča dejstvo, da spreobrnitve posameznika v kristjana kljub grožnji razkritja niso kaznovali (Medvešček 2015, 96), dobro povzeta pa je tudi v besedah zelo zavzetega naravoverca Toneta Kopoviščarja: "Kar je za nas dobro, ni nujno, da je tudi za druge" (Ibid., 65).

Morda je še pomembnejše za razumevanje prostorske svojstvenosti naravoverstva, da je bil naravoverski dom odprt za druge razsežnosti interakcij, saj je vsaka kmetija imela vez s svojim posebnim drevesom, svojo zvezdo zaščitnico, svojo vodo in svoj žar kamen, ki je kmetijo v prostoru in v času povezoval z drugimi naravoverskimi kmetijami, kjer je bil v ognjišče vgrajen žar kamen. Enako povezovalno vlogo so igrali še kamenčki veziči (Medvešček 2015, 505). Naravoverska heterotopija je bila tako navznoter odprta za posvečene prek stvarnih in transcendentnih komunikacijskih poti, za vstop v skupnost pa sta bila potrebna dovoljenje (skupnostnega vodje dehnarja) in dosmrtna iniciacija, najboljša iniciacija sploh pa je bilo rojstvo v naravoversko družino. Zaradi nenehnega pregona se je skupnost vse bolj zavijala v skrivnost, dokler se v drugi polovici 20. stoletja ni znašla v nerešljivi bivanjski dilemi: možni novi člani so postali nujni za nadaljnji obstoj, a so predstavljali obnem tudi grožnjo razkritja. Tudi od tod velike skrbi zadnjih stricev v Volčanskih Rutih, ali naj svoje skrivnosti zaupajo Pavlu Medveščku.

Verodostojnost Medveščkovega gradiva naj bi med drugim postavljalo pod vprašaj dejstvo, da naj bi bilo naravoverstvo predstavljeno kot izolirana ločena kultura brez "sim-

patije” oziroma interakcije z večinsko krščansko kulturo (Kozorog 2020, 112–113; 2021, 318). Tej tezi ni mogoče pritrrditi. Naravoverci so spoštovali načelne kristjane (Medvešček 2015, 85), sami pa so veljali za “slabe” kristjane zaradi svoje pomanjkljive pobožnosti. Krščanski sosede jih niso dojemali kot povsem “druge”, ampak zgolj “čudne”, kar je lahko samo nasledek sobivanja, če že ne sožitja. Ob tem ne gre pozabiti, da je bila vzporednost družbenih struktur že dokazana na primeru kmečke ekonomije prav v prostoru, ki ga zajema Medveščkovo gradivo (Panjek 2017). Ob upoštevanju naravoverske ideologije in religioznih pojmovanj v celoti etnografskega gradiva se prej kaže, da bi lahko imeli opraviti z dvoverjem, značilnim za slovanska ljudska verovanja (Rock 2007). Vendar pri tem ne gre za “organsko” in nezavedno dvoverje, kjer krščanstvo slabo prekriva predkrščanski verovajski substrat, temveč za dvoverje kot zavestno infrapolitično ravnanje manjšine, skozi katerega je krščanska religija sčasoma postala temeljni referenčni okvir naravoverske ideologije in praks. Naravoverstvo in krščanstvo sta pri naravovercih prepletena ne le po sili in vsakdanjem življenju, ampak tudi konceptualno do te mere, da je težko razločiti, kaj je bilo prej, kaj je vplivalo na kaj: ob kresovanju in zdravljenju z uroki in kamni, ki jih navaja Kozorog (2020, 117–119), še npr. tročanstvo – Sv. Trojica, brtin – palica Sv. Antona, kačnica – romanje, ovenčanje – poroka, ozbenanje – posvečenje, sačar – ponovni blagoslov oskrunjenega oltarja, zduhn – sveti duh/angel itd. Nimamo opraviti s simbiotičnim dvoverjem, ki se je lahko oblikovalo pod strpnejšo pravoslavno cerkvijo, ampak z izrazitim antagonizmom, kar je delalo življenje naravoverske manjšine zelo težavno. Po drugi strani pa je rimskokatoliška cerkev prav s pregonom in zatiranjem drugovernih pomagala ohraniti naravoverstvo v bolj arhaični in “čistejši” obliki, saj so se naravoverci na ogrožanje svoje kulture odzivali z refleksi kulturne obrambe.

Infrapolitika političnim akterjem omogoča, da ohranijo svojo sposobnost delovanja, kadar politični kontekst preprečuje kakršnokoli možnost, da bi dosegli oprijemljive politične cilje (Chvasta 2006, 5–6). Ker so prikrajšani za dostop do zakonitih poti izražanja, podrejeni in zatrti ne morejo in nočejo izraziti svojih stališč po običajnih političnih kanalih, ampak se zatekajo k delovanju “pod radarjem” za povrnitev svojega dostojanstva. Podtalnost njihovega političnega delovanja tako onemogoča hegemonu, da si jih simbolno prisvoji. Primer tovrstne pragmatične politike upora je že temeljna odločitev naravovercev, da se navidezno pokristjanijo, prikrito pa še naprej gojijo vero v naravo in svoj način življenja:

“Staroverci so imeli tri poti, in sicer da sprejmejo drugo vero, da odidejo ali pa se potuhnejo. Toda zakaj je bila prav zadnja odločitev najboljša? Sprejeti novo vero je bila praktično najlažja, ki so jo omahljivci takoj sprejeli. Oditri drugam, je pomenilo izgubiti vse svete predmete, predvsem pa svete kraje, povezane s tem verovanjem, saj jih ni bilo mogoče vzeti s seboj. Saj to ni bil ‘katekizem’, ki ga lahko odneseš in bereš kjerkoli. Emigranti so sicer v sebi ohranili staro vero, kar pa ni isto, kot ostati in živeti z vsem, kar to verovanje v tem prostoru ponuja. Če so želeli ostati pri svojem, je bila torej najboljša rešitev, da so se potuhnili. Na zunaj so se kazali kot ostali, v sebi pa so ostali isti. To se je izkazalo kot najboljše, pa tudi dehnar je to odločitev podpiral. Kako bi ti ravnal, ne vem. Vem pa, da je drugače, če si sam, ali pa imaš družino in dom pa še vase tisto, kar ti omogoča, da preživiš” (Medvešček 2015, 81).

Dvoeverje štejem za infrapolitično strategijo tudi zato, ker ni specifika znotraj krščanstva, ampak se je podobno izoblikovalo vsaj še v interakciji srednjeveškega (pred)krščanstva z islamom v današnji Bosni in Hercegovini. Ne gre torej toliko za specifiko razmerij med krščanstvom in slovanskim poganstvom, kakor za razmerje moči med hegemonsko in subalternno kulturo. V vsakodnevni praksi je prav dvoeverje zagotavljalo zadostno prikritost naravoverstvu, da se je lahko ohranilo. Tudi pogosto ekstremna geografska izolacija zaradi specifičnega reliefa severne Primorske je lajšala ohranjanje skrivnega izročila prednikov: "Tako smo ujetniki tega prostora. Ko zvečer ležeš k počitku, si sam. Ko se ponoči prebudiš in greš opazovat luno in zvezde, si sam. Ko vstaneš, si zopet sam, oziroma si vseskozi le delček narave. Iz vsega tega pa sledi razumljiva navezanost na izročilo, ki nas osmišlja in oplemeniti" (Ibid., 149).

Ob upoštevanju izpričanih preživetvenih strategij oziroma infrapolitičnih praks (izolacija, prikrievanje, dvoeverje, pretvarjanje, bojkot, igrana nevednost itd.) se obstoj naravoverske kulture – ne ob večinski krščanski družbi, ampak sredi te – ne zdi več tako neverjeten. Če nihče drug pred Medveščkom ni opazil naravovercev, preprosto ne more biti že tudi dokaz, da niso obstajali. Nasprotno, prav zato, ker je bil Pavel Medvešek komunikativen, neutrujen in zaupanje vzbujajoč lokalni neprofesionalni etnograf, naravoverstvo ni odšlo v popolno pozabo "kot plaz v Sočo" (Medvešek 2015, 88).

Teritorialna administracija in družbena organiziranost naravoverske skupnosti

Naravoverska skupnost ne ustreza le opredelitvi "skupnosti" v najohlapnejšem pomenu besede kot družbeni enoti ali skupini, katere člani/ce si delijo norme, vrednote, verojanja, navade, ampak tudi opredelitvi "politične skupnosti", katere člani/ce naseljujejo organizirano in upravljano skupnostno ozemlje in so ponotranjili posebno skupnostno identiteto. Politična skupnost nikakor ni nujno država, je vsaka skupnost, ki vzpostavi in vzdržuje obliko družbenega reda, družbeni red pa obsega tako organizirano izvajanje avtoritete, tudi s prisilo, kakor tudi vzpostavljanje in vzdrževanje sodelovanja navznoter in neodvisnosti navzven (Mair 1962, 16–20). Družbeni red ustvarja javni prostor, ki pa je po svoji naravi abstrakten. Po Hannah Arendt politična skupnost potrebuje fizično ozemlje za zadovoljevanje materialnih potreb svojih članov, pa tudi za izkaz oprijemljivosti javnega prostora; fizični prostor predstavlja torej otipljivo in opredeljivo utelešenje političnega prostora, dom, kjer imajo člani/ce skupnosti svoje identitetne korenine. Arendtova pokaže, kako je na primer Judom uspelo organizirati svoj skupnostni javni prostor med seboj, a zaradi odsotnosti konkretnega skupnostnega fizičnega prostora za druge kot skupnost niso obstajali oziroma so jih drugi dojemali ne v političnem, ampak naturalističnem smislu kot skrivnostno in radikalno drugačno etnijo in raso. Arendtova nadgrajuje opredelitev politične skupnosti z ugotovitvijo, da je ozemlje več kot le prostor, ki ga ljudje naseljujejo, je prizorišče njihovih dejanj skozi čas in sestavni del njihove skupnostne identitete. Prostor pripada naseljencem, ker so ga naredili za svojega, ga preoblikovali s svojo prisotnostjo, posejali z znaki in spomeniki, sčasoma vtkali v svoje diskurze, spomine in čustva in tako naravno krajino "udomačili" v kulturno. Skupnost torej nima samoumevne pravice do svojega poselitvenega prostora, dokler tega ne politizira, s tem pa postane po-

litična skupnost (Arendt v Parekh 1981, 154–155). Zahodnoslovenski naravoverci so svojemu naselitvenemu prostoru vtisnili tako močan pečat, da je njihova prisotnost v krajini razvidna tudi potem, ko so kot skupnost nehali obstajati. Ta pečat sestavljajo naravoverski sveti kraji na prostem in krajevna imena, kot nekakšen negativ pa tudi opazno manjša pojavnost ali odsotnost znakov v krajini, značilnih za večinsko krščansko družbo, kot so cerkve, kapele in obpoptna znamenja (Zadnikar, 1970). Pretekla naravoverska akulturacija prostora danes omogoča interpretacije pomena in vzorcev “kulturnega genoma” (Pleterski 2014).

Relief in gostota ter način poseljenosti fizičnega prostora odločilno vplivajo na organizacijo in upravljanje politične skupnosti, posebno tam in takrat, kjer ni (bilo) ali so (bile) slabe možnosti komunikacije na večje razdalje (Mair 1962, 22). To velja tudi za naravoversko skupnost, ki je bila teritorialno organizirana v enote, imenovane “hosta”. Pričevalec Jože Čančar je Pavlu Medveščku povedal: “Razlika med občino in hosto je bila v tem, da je hosto vodil dehnar. Ker pa je bil kmet kot vsi ostali, so bile hoste mnogo manjše od občin. Če pa niso imeli svojega dehnarja, so se hoste včasih združile. Tudi njene meje so se prilagajale in spreminjale, saj so nastajale le po dogovoru” (Medvešček 2015, 136). Dehnar, ki ga je poznal Medveščkov poglavitni informator Janez Strgar, je skrbel za 10 zaselkov¹¹ (Ibid., 83). Večkrat se omenjata zahodna in vzhodna hosta, pa tudi množina hoste, iz česar lahko sklepamo, da jih je bilo nekoč več, gotovo pa (že samo na Cerkljanskem) vsaj deset (Ibid., 465, 502). Hoste so bile po izročilu torej veliko manjše od občin, številčne in ozemeljsko raznolike teritorialne enote pod neposredno oblastjo posameznega dehnarja.

Najbolj razširjen pomen besede “hosta” je sopomenka za gozd ali goščavo, čeprav glasovno razmerje med besedama ni zadovoljivo pojasnjeno. Nekdanje naravoverske kmetije so danes morda žalostno zaraščene, a včasih so stale na gozdu z muko iztrganih krčevinah, saj so se naravoverci večinoma preživljali s kmetovanjem. Sklepali bi lahko, da bi potemtakem naravoverci lahko bili ljudje, ki so živeli v gozdu ali od gozda, čeprav izraz “hosta” za gozd v zahodni Sloveniji ni običajen. Gozd se ob meji z Italijo (Kambreško) imenuje bošk kot izpeljanka iz it. bosco, na Cerkljanskem pa meja, saj je gozd nekoč praviloma razmejeval krčevine, na katerih so stale kmetije. V Sloveniji je 39 toponimov, ki vsebujejo besedo “hosta”. Kraj Hosta je v bližini Škofje Loke, Kozarška hosta v neposredni bližini Ljubljane, vse druge “hoste” so v vzhodni Sloveniji, od teh 25 na Dolenjskem (med drugim Poganška hosta). Izraz “hosta” bi v kombinaciji z izročilom, da so naravoverci prišli z “vzhoda”, morebiti lahko nakazoval na možen prihod skupnosti z (jugo)vzhoda. Domneva, da so naravoverci morebiti ubežniki na “Divji zahod” slabo nadzorovane mejne pokrajine med Avstrijo in Beneško republiko po velikem kmečkem punktu leta 1515 (Pleterski 2022, 132), je vsekakor vredna nadaljnjega preverjanja, saj je bilo eno od žarišč punta tudi na Kočevskem, naravoverci pa so v kmečkih puntih dejavno sodelovali in jih morda celo vodili (Medvešček 2015, 154).¹²

Z vidika ozemeljske in politične organiziranosti je glede host pomembno, da so naravoverci očitno ločevali med občino in hosto. Občina pomeni občestvo, skupnost, beseda

¹¹ Doblar, Podselo, Ušnik, Kuščarji, Pušno, Vogrinki, Srednje, Avško in Kamenca ter seveda Volčanski Ruti.

¹² Tudi partizane med drugo svetovno vojno so imenovali hostarji, saj so večinoma bivali v gozdovih. “Iti v hosto” je še danes sinonim za skrajni izraz upora proti oblasti.

izvira iz staroslovanskega korena za skupno ali obč. Že v srednjem veku ter tudi danes je bila občina osnovna lokalna upravna enota. "Uradne" občine in naravoverske hoste so torej obstajale sočasno in se heterotopično prekrivale, a za to so vedeli le naravoverci. Hoste so bile majhne, ker naravoverski dehnar ni bil "profesionalni" voditelj, ki bi se lahko posvečal samo vodenju, ampak je kot kmet/stric moral skrbeti tudi za lastno preživetje. Obseg "zelo velike" hoste severno od Baške grape na primer, ki jo je Pavlu Medveščku opisal Frlin, bi lahko bil okrog 15 km² (Medvešček 2015, 257). Hoste so bile ozemeljsko očitno raznolike, saj so se lahko združevale in je bil njihov obseg stvar dogovora. Domnevamo lahko, da so bile te spremembe nasledek razpoložljivosti oziroma usklajenosti dehnarjev, saj se je zaradi posebnega načina izbire naravoverskih voditeljev lahko zgodilo, da je hosta ostala brez dehnarja. Ob obsegu območja pod dehnarjevim vodstvom je vlogo gotovo igralo tudi število naravovercev, za katere je posamezen dehnar prevzel obvezo skrbeti.¹³

Hosto je torej vodil dehnar ob svojem siceršnjem delu za preživetje, večjo občino pa župan. Dehnar je lahko sodeloval z županom ali pa kar bil tudi župan (Medvešček 2015, 137, 298, 427). Ponekod se zdi, da sta si dehnar in župan nasprotovala (Ibid., 294), drugje spet so se njune dolžnosti prekrivale (Ibid., 337). Oba sta se obdajala z "zapriseženimi" možmi za nasvet in pomoč. Ker gre pri navedenih informacijah za posamična in heterogena pričevanja, jih ni mogoče posplošiti, ponujajo pa dovolj logično predstavo o zadevnih družbenih praksah. Simon Rutar v Zgodovini Tolminskega pojasnjuje, da je "vse tolminsko glavarstvo [] bilo razdeljeno na občine in te zopet na desetnije ali dekanije, to je skupine po deset hiš. Na čelu občine je bil po staroslovenski navadi župan" (Rutar, 1887, 78). Kdo pa je načeloval dekaniji? Nepodpisani vir "Nekaj iz zgodovine naseljevanja na Cerkljanskem", odkrit v arhivu Cerkljanskega muzeja, verjetno povzema po Rutarju ali identično interpretira tolminski urbar iz leta 1377: "Cela tedanja gosposočina /gastaldija/ se je delila v 5 dekanij (ne v cerkvenem pomenu!): Tolmin, Ladra, Bovec, Čiginj, Šentviška gora in Cerčno – in 2 rihtariji: (Nemški) Rut in Plužne." (Cerkljanski muzej). Ker dekanije niso bile le cerkvene dekanije, ampak tudi civilne administrativne enote, je bil na čelu dekanije morda dehnar in je beseda nastala iz lat. decanus (manj pomemben uradnik, načelnik desetih) ali staronem. Dechant? Morda je le naključje, toda število deset se v gradivu torej pojavi vsaj enkrat pri številu zaselkov pod vodstvom dehnarja in pri številu dehnarjev, ustreza pa tudi možni izpeljavi besede "dehnar" iz latinščine.

Dehnarji so se med seboj sestajali, vendar lahko le domnevamo, o čem so se posvetovali (Medvešček 2015, 502). Verjetno so se usklajevali ob večjih izrednih dogodkih, kot so bili kmečki pulti, epidemije, vojske, prva svetovna vojna in izgnanstvo itd. Možno je, da so se na teh posvetih dogovarjali o obsegu host, da bi naravoverce lahko čim bolj učinkovito vodili. Morda so potrjevali nove dehnarje (Ibid., 148). Po raznolikosti razlag vsebin

¹³ Iz razpoložljivih podatkov je zelo težko sklepati o tem. Edine konkretne številke v knjigi *Iz nevidne strani neba* najdemo v zapiskih zadnjega dehnarja v Volčanskih Rutih, ki zajemajo število prebivalcev po vaseh in število naravovercev za sto let: "Leta 1820 je bilo v Volčanskih Rutih 230, leta 1920 pa 110 prebivalcev, medtem ko je bilo v Doblarju leta 1820 260, leta 1920 pa 243 prebivalcev. ... Za celotno območje, ki ga je [dehnar] pokrival, je bilo sledeče stanje: leta 1820 je bilo 170 starovercev, leta 1920 pa le še 72." Te številke bi se lahko nanašale tudi samo na hišne gospodarje in strice; v tem primeru in ob upoštevanju, da se je ohranil spomin na posvete deset in več dehnarjev, lahko domnevamo, da je bilo pred prvo svetovno vojno na Primorskem vsega skupaj morda tudi tisoč in več naravovercev (Medvešček 2015, 82).

naravoverstva lahko sklepamo, da poenotenje naravoverstva v nekak kanon ni bil namen teh srečanj. Nobeno pričevanje ne namiguje na bolj stalno in sistematično povezavo dehnarjev v voditeljsko hierarhijo celotne naravoverske dežele, celo nasprotno, "obdelovali naj bi vsak svoj vrtiček" brez vrhovnega vodje (Ibid., 257). Le eno pričevanje da vedeti, da so dehnarji iz svoje srede izvolili tričlanski svet, ki se je sešel pred vsakim posvetom dehnarjev in po njem¹⁴ (Medvešček 2017, 32).

Dehinar je bil zaradi varnosti zelo skrivan posvetni in religiozni voditelj, ki je bil gorec vernik, spreten govornik, zaupnik, svetovalec, razsodnik in razlagalec naravoverstva (Medvešček 2015, 65–66). Imel je najobširnejše znanje, ki ga je pridobil skozi dolgoletni uk pri predhodnem dehnarju. V daljni preteklosti naj bi bil dehinar edini pismen mož v hosti (Ibid., 75), imel pa naj bi tudi posebne, tako rekoč "nadnaravne" lastnosti (Ibid., 467). Vsak dehinar je imel za prvo nalogo zagotoviti kontinuiteto vodenja (Ibid., 72). Uk je sprva zajel vse dečke v hosti, krog pa se je nato ožil do treh najobetavnejših, med katerimi je dehinar izbral naslednika, preostala dva pa sta postala svetovalca ali zaprisežena bodočega dehnarja. Skupnost je iz svoje srede izvolila še tretjega zapriseženega. Dehinar je ob nastopu dosmrtnega mandata obredno prisegel, da bo služil samo svoji skupnosti, in v izročilu se ni ohranil primer, da bi se kak tej obljubi izneveril. Ko so mladi dehnarji nastopili svoj dosmrtni mandat, so si morali z modrimi odločitvami še utrditi zaupanje svoje srenje (Ibid., 528). Kombinacija meritokracije in neposredne demokracije se je skozi generacije tako ukoreninila, da so hoste razpadle, ko so zaradi vojne ali bolezni ostale brez dehnarjevega naslednika, navsezadnje tudi tista v Volčanskih Rutih. Morda so kje izjemo ma v sili tudi izvolili novega voditelja, kar v Volčanskih Rutih ni uspelo. Dehinar v Kneških Ravnah pa je npr. zelo na hitro usposobil novega dehnarja, ko je njegov izbrani naslednik nenadoma umrl (Ibid., 207).

Dehinar se je o vseh odločitvah široko posvetoval, a za odločitev na koncu prevzel vso odgovornost, zato je v skupnosti užival ugled in spoštovanje (Ibid., 68). O skupnostnih ekonomskih politikah vemo, da je vsaj v enem primeru, morda pa tudi praviloma, dehinar upravljal vzajemno posojilnico ter tudi banko semen in vzporedno preskrbo (Ibid., 85, 234, 124).

Dehnarji so vodili vsak svojo črno vahto, neke vrste skrivno obveščevalno službo, tožilstvo in policijo obenem, sestavljeno iz treh neporočenih mož, ki je skupnosti zagotavljala varnost pred nasiljem kristjanov in kaznovala zločince med naravoverci. Za komunikacijo med dehnarjem in člani črne vahte je bil vzpostavljen poseben protokol (Ibid., 61), črne vahte so tudi sodelovale med seboj. Obstoj represivnega aparata za vzpostavljanje reda in uravnavanje nasilja je še en argument za prepoznavanje naravoverske skupnosti kot politične.

Naravoverska skupnost je morala imeti zelo učinkovit in očitno uspešen sistem vodenja in določanja voditeljev s pomočniki, da se je v zelo težkih razmerah tako dolgo ohranila. Ta sistem pa ni bil demokratičen. Odločevalsko funkcijo ali po analogiji zako-

¹⁴ Izvorno biblijski koncept vladavine treh so uporabljali zlasti v antičnem Rimu. Troglavo vodstvo je na splošno učinkovita oblika vodenja: manj avtoritarna je od enega samega, dva si lahko v nedogled nasprotujeta pri odločitvah, medtem ko so trije prva možnost za vzpostavitev večine. Število tri je imelo ključno vlogo v naravoverski kulturi, tako da je odločitev za tričlanski svet "naddehnarjev" lahko izvirala tudi iz svetosti števila tri. Podrobnosti o namenih in pristojskih tega sveta niso znane.

nodajno oblast v posamezni skupnosti je imel izključno dehnar, ki je bil za to funkcijo izbran in usposobljen. Dehnar je imel tudi izključno sodno oblast, sodbo pa je včasih tudi sam izvršil (Ibid., 68). Ne le, da v naravoverski skupnosti ni bilo nikakršne delitve na veje oblasti, skupnost je vzdrževala pedsrednjeveško enovitost posvetne in verske oblasti, saj je dehnar opravljal tako dolžnosti vrhovnega posvetnega voditelja kot tudi vrhovnega svečenika.¹⁵

Posvetovalno funkcijo so imeli zapriseženi ter občasno in po potrebi bratisti (Ibid., 529), ki so bili razen enega izvoljenega zapriseženega prav tako vsi izbrani oziroma določeni glede na svoje sposobnosti. Dehnar se je o odločitvah posvetoval ne le z živimi svetovalci, ampak tudi z mrtvimi dehnarji (Ibid., 61), toda "glas večine se sliši, a najboljšo rešitev vedno izreče in vodi manjšina" (Ibid., 68) in odločitve je na koncu sprejemal samostojno. Samosvoji pomočniki dehnarjev, naravoverski zdravilci, vedeževalci in učenjaki, imenovani vidoni in vidonke¹⁶ (Ibid., 139, 220, 464, 261, 492), so se rodili s posebnimi sposobnostmi oziroma so si jih pridobili z dolgim ukom. Izbrani in določeni je bila tudi črna vahta (Ibid., 61). Mandati naštetih funkcij so bili dolgoletni oziroma dosmrtni, pri čemer so se zapriseženi delili na aktivne (sedem let) in neaktivne po pretečenem mandatu, vendar jim status ni ugasnil (Ibid., 45). Dolžina mandatov članov črne vahte je bila verjetno odvisna od njihovih fizičnih zmožnosti. Opraviti torej nimamo ne z neposredno ne s predstavniško demokracijo, niti z enakopravnostjo, volitvami ali konceptom (manjšinskih) pravic. Pač pa na dveh mestih najdemo lotokratski pristop k odločanju oziroma razsojanju (Ibid., 568, 68), predvsem pa meritokratski sistem vodenja in rekrutiranja na posebne položaje v skupnosti. Lotokracija ali naključna izbira je že starogrški način zagotavljanja enakih možnosti, uveljavil pa se je tudi v srednjeveški in novoveški Italiji ter Švici. Pri omenjenih naravoverskih primerih lotokracije se zdi, da gre bolj za koncept božje volje oziroma božje previdnosti, prenesene na naravoversko stvarnico Nikrmano. Dehnar kot razsodnik si je v naravoverski pravici delil razsojevalno in kaznovalno moč z Nikrmano, kazni po njegovi odločitvi pa so bile nekoliko omiljena različica talionskega pravnega načela "oko za oko, zob za zob". Čeprav so po svoji vsebini te kazni predstavljale obliko krvnega maščevanja, pa ni šlo za starogermansko fajdo, značilno npr. še v novem veku za gorenjsko kmetstvo (Oman 2018), ampak za "pogliho", torej poravnavo, izravnavo krivice po načelu recipročnosti in sorazmernosti.

Pojem meritokracija v modernem pomenu besede je uvedel Michael D. Young leta 1958 v kritiki britanskega izobraževalnega sistema (Young 1958), toda meritokratski princip je v zahodni politični znanosti znan in uveljavljen že od antične Platonove Republike. V drugi polovici 20. stoletja je bila meritokracija kritizirana kot sredstvo socialne mobilnosti, ki dejansko zavira vzpon po družbeni lestvici. Meritornost je seveda odvisna od vsakokratnega družbenega konteksta oziroma opredelitve, kaj je "zaslužno". Tudi merjenje zaslužnosti je v vsakem primeru neobjektivno. V kapitalizmu so neenake možnosti sistemsko vgrajene skozi pojmovanje zasebne lastnine in družbeno razslojenost, zato meritokracija ne more predstavljati funkcionalne alternative predstavniki demokraciji. Še več, v polito-

¹⁵ Na zahodu je do ločitve med posvetno in cerkveno oblastjo prišlo postopoma v srednjem veku, medtem ko se je na vzhodu Evrope oziroma na vplivnem območju pravoslavne cerkve ohranila še do 20. stoletja v institutu črnogorskih vladik ali ruskih carjev, prav tako tudi v islamu.

¹⁶ Vidone, ki so se začasno ali za stalno umikali v samoto, so imenovali tudi puščavniki (npr. Medvešček 2015, 55, 174, 250, 276).

logiji se meritokracija izpostavlja kot prvina avtoritarnih sistemov na primerih Kitajske ali Singapurja. V zagovor meritokraciji bi iz primera naravoverske skupnosti lahko razbrali, da očitno je učinkovita v zelo maloštevilnih družbah, kjer je mogoče v meritokratski izbor pritegniti tako rekoč vse pripadnike skupnosti in jim s tem v osnovi zagotoviti enake možnosti sodelovanja v javnih zadevah. Verjetno je k učinkovitosti naravoverske meritokracije pripomoglo tudi zelo dolgo časovno obdobje, v katerem so jo dosledno uveljavljali v okviru posamezne hoste (npr. vsaj 14 generacij dehnarjev v Volčanskih Rutih). Naravoverska zaslužnost je bila pri rekrutaciji dehnarjev tudi zelo jasno izražena kot skupnostni interes; dehnarji so se k temu zavezali s prisego ob nastopu dosmrtnega mandata. Da v dostopnem izročilu ni primera, da bi se kak dehnar temu kriteriju zaslužnosti izneveril, je v kontekstu skupnostne vrednote navezanosti na tradicijo moralo pomeniti ogromen pritisk na posameznega dehnarja, da bi zmeraj ravnal tako, da je za skupnost najbolj prav. Kot nagrado za nenehno potrjevanje svoje zaslužnosti je dehnar užival edinstven ugled v skupnosti in razpolagal z nedvomno moralno avtoriteto, ki je mejila na nezmotljivost. Naravoverska meritokracija se na koncu ni sesula zaradi notranjih slabosti, ampak so jo zlomile zunanje okoliščine, na katere se ni mogla ustrezno prilagoditi, kljub siceršnji izpričani prilagodljivosti. Te zunanje okoliščine so bile zlasti vojne, v katerih so prezgodaj preminili dehnarji ali dehnarski kandidati, in pa modernizacija na splošno, ki je z urbanizacijo zelo zožila krog možnih mladih kandidatov za dehnarski uk.

Iz dostopnih virov je torej mogoče sklepati, da so naravoverci vzdrževali prosvetljenost, a avtokratsko obliko vladavine na osnovi različice božjega prava, v kateri je dehnar posebej absolutno politično in sodno moč tako kot monarh, vendar pa naravoverska vladavina enega ni bila niti dedna niti volilna, temveč meritokratska. "Dehnarja je že v zibelki izbrala NIKRMANA" (Medvešček, 2015, 45), toda vladajoči dehnar je bil tisti, ki je ustrezno interpretiral NIKRMANINO voljo in prepoznal pravega kandidata za svojega naslednika. Čeprav so naravoverci verjeli v transmigracijo duš, v bodočih dehnarjih niso iskali reinkarniranih preteklih voditeljev, kot velja za sistem izbire dalajlam v budizmu, ampak vrojeno in pridobljeno sposobnost, primernost in zaslužnost. Kot pri krščanskih absolutnih monarhijah so tudi naravoverci prepustili izbiro vladarja NIKRMANINI božanski volji, s čimer se je legitimirala dehnarska avtoriteta. Obenem se je dehnar skozi mandat sprti legitimiral tudi s svojim delovanjem v prid skupnosti. Kot izraz NIKRMANINE volje ni bil podrejen katerikoli drugi tuzemski obliki oblasti, razen morebiti izjemoma vplivnim dehnarskim voditeljem, kot je bil Dajber izpod Porezna (Ibid., 502). Dehnar se je, podobno kot monarhi, s prisego ob začetku mandata tudi obredno zavezal skrbi za plodnost in varnost skupnosti, ki sta ju ponazarjala predmeta "pšenkar" in "kolimbar" v skupnostni lasti (Ibid., 274).

Dehnar, skratka, ni bil "prvi med enakimi", bil je prej dobrohotni pastir svoje srenje, kar je sicer prisposoda tudi za krščanskega duhovnika. Nekateri naravoverci so dehnarja enačili z očetom (Ibid., 115). Odnos dehnarja do naravoverske hoste bi lahko primerjali tudi z obnašanjem ene izmed čaščenih naravoverskih živali (Ibid., 483): alfa volk, ki ne vlada, ampak predvsem skrbi za svoj trop in ga nadzoruje, zato zmeraj hodi zadnji v vrsti.

Namesto sklepa

Naravoverci so imeli izrazito zavračajoč odnos do "brezsrčnega" in zmedo povzročajočega kapitalizma, ki je na glavo obračal naravne zakone in ki so ga med drugim krivili za uničenje njihovih svetih krajev v naravi. Kapitalizem je bil zaradi ustvarjanja socialnih razlik v temeljih nasproten naravoverstvu:

"Na žalost smo najbolj verni in trdni mi strici, ki pa najslabše živimo. O tem se tudi večkrat pogovarjamo, vendar pa nam niti na kraj pameti ne pride, da bi se odpovedali naši stari veri, saj je večinska za nas nesprejemljiva. Že samo zato, ker ni po meri revnega človeka. Tam niso vsi enaki, kot govorijo. Peščica bogatih, ki jim lagodno življenje zagotavljajo reveži. Kar poglejte, kakšne stavbe imajo. Kakšno bogastvo je v opremi in oblačilih. To pa vse na račun revežev, ki so jemali od ust, da so darovali. Da ne govorimo o vseh zemljiščih in gozdovih, ki jih imajo, ne da bi jih plačali. V naši stari veri pa smo vsi enaki, bogati in revni. Nihče od nje ne more dobiti ničesar materialnega. Pri večinski pa so bogati, kot državljani, obenem pa imajo še pri cerkvi predprave, za katere reveži niti ne vejo" (Ibid., 110).

Država za naravoverce ni bila nič boljša od Cerkev, ne glede na etnično identifikacijo ali ideološki predznak:

"Država oziroma okupator je učil eno, Cerkev kot vedno drugo, 'laška šola' pa tretje. Ko je prišla osvobodilna fronta, pa končno četrto. In tako naprej, vse do danes, veja ob veji. A če si se hotel naučiti pomembnih življenjskih pravil in opravil, si se moral, če si le imel srečo, vsega tega naučiti še doma, na starem deblu, ki so ga tvorili stari očetje in matere, skupaj s strici, tetami in starši. Le tako si lahko živel in preživel v teh 'kamnitih nebesih'. Tudi sosed, ki je bil največkrat daleč proč od tebe, ni mogel biti niti zanesljiva opora ali svetovalec, kaj šele učitelj" (Ibid., 154).

Naravoverci tudi socializmu upravičeno niso zaupali. Cerkev je po drugi svetovni vojni sicer izgubila politično moč, a pregon naravovercev na lokalni ravni se s tem ni nehal, temveč nadaljeval v imenu boja proti "nazadnjaštvu". Socializem je z industrializacijo in urbanizacijo še povečal prepad med središčem in obrobjem:

"Pa pride nekoč neka 'visoka živina' iz Ljubljane z mercedesom, da se osebno prepriča, kako živimo tu ob meji. Ker je bila pot tja pod Ježo zanj prenaporna, si jo je ogledal iz Pušnega z velikim vojaškim daljnogledom, za tem pa je izrekel zgodovinske besede: 'Idila, da te kap. Škoda, da živim tako daleč od tega raja!' Seveda je vse to eden iz spremstva takoj zabeležil, da ja ne bi bili za te besede prikrajšani rodovi, ki bodo še prišli. Takrat, ko se je vsepovsod govorilo o elektrifikaciji podeželja, je sem prišel spet eden iz okraja. Ko se je najedel domače salame, ki je 'v življenju boljše še ni okusil', se je komaj še obračal pri mizi. Malo preden so ga odpeljali, pa je izjavil: 'O elektriki se sploh ne bomo

pogovarjali, saj jo imate pred hišnim pragom. Na nas je samo, da jo iz elektrarne Doblar pripeljemo do vaših hiš. Večina čakajočih gospodarjev elektrike ni dočkala” (Ibid., 217).

Ob takem odnosu (do) oblasti ni presenetljivo, da so naravoverci sodelovali v kmečkih puntih (Ibid., 154, 302) in organizaciji TIGR pod italijansko okupacijo ter podpirali naravnoosvobodilni boj oziroma šli v partizane (Ibid., 197, 231, 67).

“Globoko državljanstvo” je zato dodaten relevanten koncept za razumevanje naravoverske politične subjektivnosti. V nasprotju s “plitkim državljanom”, ki “morda dobro ve, kaj se dogaja, zakaj se dogaja in po kakšnih merilih upravičenosti, vendar ne bi bil udeleženec” v reakcijah in procesih odločanja (Clarke 1996, 119), globoko državljanstvo na drugi strani “zahteva aktivno reševanje lastnih problemov, kakor tudi problemov drugih in sveta”, ki vplivajo na posameznika in na katere posameznik vpliva. Globoko državljanstvo torej pomeni moralno življenje, vključno z zavračanjem poslušnosti nemoralnih državnih ukazov in ugovorom vesti, medtem ko skrb za druge in svet obsega stalno in intenzivno ukvarjanje s celoto fizičnega in materialnega sveta okoli razširjenega jaza (Ibid., 113). Tudi statutarna praznina državljanstva v oddaljenem središču odtujene države ali na robu dveh držav lahko prispeva k takemu položaju globokega državljana, v katerem ni pomemben pravni status, temveč kaj je posameznik naredil ali počne. Tovrstno državljanstvo gotovo lahko pripišemo vsaj dehnarjem v naravoverski skupnosti. Nenasilni nacionalizem, lokalni patriotizem in pacifizem so uokvirjali politične nazore naravovercev: “Gre [] za zvestobo do verovanja, do domače zemlje in do izročila, ki nas določa kot skupnost” (Ibid., 98) in kjer je bilo “nasilja dovolj, zato naj temu sledi strpnost in reševanje težav z besedami” (Ibid., 527), pa čeprav vodi v dezerterstvo: “Prvo je tvoje življenje in šele na drugem mestu je domovina” (Ibid., 118).

O družbenopolitičnih vidikih zahodnoslovenskega naravoverstva še dolgo ne bo mogoče reči zadnje besede; vse zapisano so le vmesni znanstvenoraziskovalni rezultati na podlagi razpoložljivega gradiva. Za številne pridobljene informacije Pavlu Medveščku ni uspelo pridobiti potrditev od drugih pripadnikov skupnosti, kaj šele od zunanjih “opazovalcev”. Očitno pa naravoversko izročilo vsebuje pomembna sporočila za sodobno (slovensko in nasploh zahodno) družbo, če smo jim seveda pripravljeni in zmožni prisluhni. Ta sporočila so še zlasti povezana z naravoverskim odnosom do narave, kjer gre sodobna družba v povsem nasprotno, samomorilsko smer. V ultraliberalnem antropocenu si je trenutno težko že zamisliti, kako bomo naravi vrnili svetost, naravnali svojo aroganco na naše objektivno mesto v ekosistemu in skrb za slednjega prepoznali kot moralni in eksistenčni imperativ.

Drugo pomembno naravoversko sporočilo za sedanost ob odnosu do narave je v pomenu vodstvenih pristopov in politične organiziranosti naravoverskih host, kjer imamo očitno opraviti z nekaterimi rešitvami, ki so še kako prestale test časa. Kazalo bi jih resno preučiti, kontekstualizirati in opredeliti, v kolikšni meri in kako so morebiti uporabne za izhod iz aktualne institucionalne in ideološke krize, v kateri se je zaplezala slovenska družba, pa tudi druge izpete in izvoljene predstavnike demokracije, kjer tristo let stari koncepti in vzorci političnega vedenja v aktualnih razmerah očitno ne vodijo več niti v dolgoročno preživetje, kaj šele blaginjo za vse. Aktualna strankokracija v vseh svojih hibridnih inačicah ne more biti hegemonika paradigma samo zato, ker je domnevno najmanj slaba od slabih sistemov. Prvotne oblike družbenosti se pri tem lahko izkažejo za uporabnejše izhodišče kot “uvoženi” koncepti, ki zaradi razlik v politični kulturi ne delujejo. Morda bo

potrebna kontekstualizirana rehabilitacija meritokracije, morda za začetek znotraj eksperimentov heterotopij globokih državljanov. Pravočasnih sprememb političnega sistema pa zelo verjetno ne bomo dosegli brez alternative aktualnemu ekonomskemu sistemu, ki so ga naravoverci (seveda tudi pod vplivom socialistične miselnosti) prepoznavali kot glavno zlo, še preden se je pokazal v svoji sedanjí škodljivosti.

Kapitalizem je "požrl" tudi razkritje obstoja naravoverstva, saj so v zadnjih petih letih zaznavni številni pojavi kot posledek trženja, poblagovljenja ter preveč dobesednega in površnega razumevanja naravoverstva, od folklorne predstave Nikrmana in modne revije Tavra do turističnih ogledov naravoverskih svetih krajev, izdelovanja replik naravoverskih svetih predmetov, turističnih apartmajev Nikrmana in Črne vahte, d. o. o. Za napačne interpretacije in politične manipulacije z Medveščkovim gradivom je odgovorna tudi stroka, ki se do gradiva znanstveno ne opredeli, zato so interpretativni prostor pač zasedli "varuhi resnice" z bolj ali manj dobrohotnimi agendami (Hrobat Virloget 2022, 22). Čeprav so se naravoverci sami dobro zavedali, da naravoverstvo "ni namenjeno posameznikom, ki bi o staroverstvu brali le iz radovednosti" (Ibid., 69), njihove modrost in izkušnje ne bi smele ostati "tiho znanje". Da naravoverstvo ne bo le muha enodnevnica v našem svetu površne zadovoljitve, da ne bo zaman požrtvovalno življenjsko delo Pavla Medveščka - Klančarja, je ključnega pomena in v nedvomnem javnem interesu, da se (znanstveno) raziskovanje zahodnoslovenskega naravoverstva nadaljuje, da raziskovalci intenzivno iščemo dodatne vire o naravoverstvu – in še zlasti, da imamo omogočen dostop do obstoječih virov, to je predmetne zbirke in arhiva zapisov o naravoverstvu, ki sestavljajo neprecenljivo Medveščkovo zapuščino.

Pisni in slikovni viri

- CERKLJANSKI MUZEJ, Nekaj iz zgodovine naseljevanja na Cerkljanskem. – Arhivska mapa 2, "Krajevna skupnost Cerkljansko: razne dejavnosti". – Cerklje.
- SLOVENSKI ETNOGRAFSKI MUZEJ 1959, Digitalne zbirke, Črni vrh, Vojsko, Golobček, ki visi nad mizo, Ivan Furlan, Strmec 9 (Fanči Šarf). <https://www.etno-muzej.si/sl/digitalne-zbirke/crni-vrh-vojsko/f0000016297>. – Ljubljana.
- SLOVENSKI ETNOGRAFSKI MUZEJ 1963, Filmografija SEM, Zadnji vrah na Pohorju, Vrah Karl Denovnik iz Spodnjega Doliča pri Vitanju čara za lepo vreme – zakuri v loncu in z dimom odganja nevihto. <https://www.etno-muzej.si/sl/digitalne-zbirke/filmografija/zadnji-vrah-na-pohorju>. – Ljubljana.
- ŠARF, Fanči 1954, Teren 11 Cerklje, Inventarna št. 7, Ljudsko stavbarstvo Arhiv Tolminkskega muzeja. – Tolmin.

Pripovedni viri

- ETNOLOŠKI VEČER 2018, "Kako etnologi mislimo staroverstvo?" – Etnološki večer v Slovenskem etnografskem muzeju, 17. aprila 2018.
- JAVNI POGOVOR s Pavlom Medveščkom - Klančarjem 2019, Društvo Matjar, Nova Gorica, 19. April 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=EP4S0pwms68>.

Literatura

- BEYER, Peter 1998, Globalisation and the Religion of Nature”. – V: . Pearson, R. H. Roberts, G. Samuel (ur.), *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. – Edinburgh, 11–21.
- BOGATAJ, Janez 2003, *Mojstrovine Slovenije*. – Ljubljana.
- CARLI, Alojzij 1878, *Kronika fare Sv. Lucije na Mostu*. – Most na Soči.
- CHVASTA, Marcyrose (2006): “Anger, Irony, and Protest: Confronting the Issue of Efficacy, Again.” – *Text and Performance Quarterly* 26 (1), 5–16.
- CLARKE, Paul Barry 1996, *Deep Citizenship*. – London.
- DE CASTRO, Eduardo Viveiros 2009, *Métaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. – Paris.
- FOUCAULT, Michel 1984, Des espaces autres. Hétérotopies. – *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, 46–49.
- GINZBURG, Carlo 1990, *Myths, Clues, and the Historical Method*. – Baltimore, Maryland.
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2017, O molku v etnografiji: Od skrivnosti do travme in neskladnih spominov. – *Traditiones* 46 (1/2), 83–100.
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2021, Etnološka recepcija starovercev. Odgovor z druge strani 1. – *Etnolog* 31, 197–204.
- HROBAT VIRLOGET, Katja 2022, (Ne)pristnost verovanj in praks v gradivu o “posoških starovercih” ter o primerljivosti in o različnih pogledih na svet. – V: S. Babič in M. Belak (ur.). *Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo*. *Studia mythologica Slavica Supplementa, Supplementum* 17, 15–34.
- KOZOROG, Miha 2009, *Antropologija turistične destinacije v nastajanju : prostor, festivali in lokalna identiteta na Tolminskem*. – Ljubljana.
- KOZOROG, Miha 2020, Etnološka recepcija starovercev. – *Etnolog* 30, 111–123.
- KOZOROG, Miha 2021a, Staroverci in prva svetovna vojna. Poskus zasuka časovnice. – V: Fikfak, Jurij: *Dediščina prve svetovne vojne: reprezentacije in reinterpretacije*. – Ljubljana, 315–338.
- KOZOROG, Miha 2021b, Etnološka recepcija starovercev. Odgovor na komentar Katje Hrobat Virloget. – *Etnolog* 31, 205–206.
- KURNIK, Andrej 2019, Zastiranje lokalnih konceptov, kot je samoupravljanje, in potencial njihovega odstiranja. – *Teorija in praksa* 1, 250–268.
- MAIR, Lucy 1962, *Primitive Government*. – Harmondsworth.
- MEDVEŠČEK, Pavel 2006, *Let v lunino senco. Pripovedi o starih verovanjih*. – Nova Gorica.
- MEDVEŠČEK, Pavel 2015, *Iz nevidne strani neba. Razkrite skrivnosti starovercev*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum* 12, Ljubljana.
- MEDVEŠČEK, Pavel 2017, *Motnik. Nekovsko posebno in obredno vino*. – Tolmin.
- MEDVEŠČEK, Pavel in SKRT, Darja 2014, *Staroverstvo in staroverci: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. – Nova Gorica.
- MEDVEŠČEK, Pavel in SKRT, Darja 2016, *Staroverstvo in staroverci 2: Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. – Nova Gorica.
- MIGNOLO, Walter D. 1995, *The Darker Side of the Renaissance*. – Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MIGNOLO, Walter D. 2012, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. – Princeton, NJ.
- MUZNIK, Anton 2000, *Goriško podnebje / Clima goritiense*. – Ljubljana.
- OMAN, Ziga 2018, *Maščevanje kot pravni običaj sistema reševanja sporov na Slovenskem v zgodnjem novem veku* (doktorska disertacija). – Maribor.
- PANJEK, Aleksander 2017, Vzoredna resničnost na slovenskem podeželju : odnos do obdelanega in skupnega sveta v novem veku (Tolminska in Kras). – Simpozij *Staroverstvo, staro vèdenje, novi izzivi interdisciplinarnih znanosti: Goriški muzej*, 2. in 3. junij 2017. – Nova Gorica.

- PAREKH B. 1981, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. – London, 154–172.
- PLETERSKI, Andrej 2014, *Kulturni genom. Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. – *Studia mythologica Slavica*, Supplementa, Supplementum 10. Ljubljana.
- PLETERSKI, Andrej 2015, Staroverstvo in pričevanja starovercev. – V: Pavel Medvešček – Klančar; *Iz nevidne strani neba: Razkritje skrivnosti staroverstva*. *Studia mythologica Slavica*, Supplementa, Supplementum 12, Ljubljana, 15–33.
- PLETERSKI, Andrej 2022, Verovanje host v sklopu staroverstva na Slovenskem in verovanja starih Slovanov. – V: S. Babič in M. Belak (ur.). *Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo*. *Studia mythologica Slavica* Supplementa, Supplementum 17, 109–143.
- RAVNIK, Mojca 2017, Strici, nosilci izročila stare vere – kulturni junaki ali obrobneži?: Ob knjigi Pavla Medveščka *Iz nevidne strani neba*, Ljubljana 2015. – *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 57 (3/4): 115–124.
- ROCK, Stella 2007, *Popular Religion in Russia: 'Double Belief' and the Making of an Academic Myth*. – London: Routledge.
- RUTAR, Simon 1882, *Zgodovina Tolminskega, to je: zgodovinski dogodki sodnijskih okrajev Tolmin, Bolec in Cerkljo z njih prirodoznanskim in statističnim opisom*. – Gorica.
- SNOJ, Marko 2003, *Slovenski etimološki slovar*. – Dostop do gesel na www.fran.si.
- ŠMITEK, Zmago 2011, *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. – Ljubljana.
- TAPIA, Luis 2015, Modernity, Cultural Diversity, and Social Contestation. – V: Breno M. Bringel in Jose Mauricio Domingues (ur.), *Global Modernity and Social Contestation*, London, 169–182.
- TOPLAK, Cirila 2019a, Utjecaj primordijalnih društvenih formi na suvremene interpretacije demokracije na Zapadnom Balkanu. – *Političke perspektive : časopis za istraživanje politike* 9/3, 29–42.
- TOPLAK, Cirila 2019b, Avtonomizem in egalitarizem po slovensko: med (pred)moderno in (post)kolonialnostjo. – *Teorija in Praksa : Revija za družbena vprašanja* 56(1), 269–287.
- YOUNG, Michael (1958): *The Rise of the Meritocracy 1870–2033: An Essay on Education and Society*. – London.
- ZADNIKAR, Marijan, *Znamenja na Slovenskem*. – Ljubljana: Slovenska matica.

Cirila Toplak
Univerza v Ljubljani
Fakulteta za družbene vede
Center za politično teorijo
Kardeljeva ploščad 5
SI-1000 Ljubljana
cirila.toplak@fdv.uni-lj.si

Elementi slovenske prvotne religije

Lenart ŠKOF

Izvleček

Prispevek je filozofsko-teološka interpretacija elementov slovenskega predkrščanskega verskega izročila, imenovanega “staroverstvo”. Esej temelji na nedavni knjigi Pavla Medveščka - Klančarja *Iz nevidne strani neba* in najprej analizira slovensko predkrščansko verovanje, kot se je do konca 20. stoletja ohranilo v Soški dolini in kot je dokumentirano v tej knjigi. Medveščkovo poročilo in interpretacijo tega verskega izročila tu primerja s sodobnimi teorijami domorodnih religij sveta.

Drugi del obravnava teorijo monoteizma Jana Assmanna in teorijo prvotnega monoteizma Wilhelma Schmidta. Trdimo, da so bile prav s Schmidtovo teorijo domorodne religije prvič v zgodovini teologije sprejete kot partnerice v dialogu. Na podlagi tega predstavljamo specifično versko okolje slovenske avtohtone religije, imenovane “staroverstvo”, kot elementarno religijo in teologijo narave.

V tretjem delu predstavljamo svojo izvirno filozofsko-teološko interpretacijo elementov tega izročila v luči sodobnih teorij procesne filozofije, kvantnega mišljenja v teologiji (tj. prepletenosti) in horizontalne transcendence v naravni religiji.

V zadnjem delu obravnavamo možnost prihodnje postkrščanske in postreligiozne dobe, kot temelji na nauku “tretjega veka” Amalrika iz Bene in okoljsko utemeljenih nauk slovenskega izročila “staroverstva”.

Ključne besede: slovensko staroverstvo, slovanski bogovi, naravna religija, teologija narave, slovenska prvotna religija, elementarna filozofska teologija, Pavel Medvešček - Klančar, Wilhelm Schmidt, Jan Assmann

Abstract

[Elements of Slovenian Indigenous Religion] This essay is a philosophico-theological interpretation of the elements of Slovenian pre-Christian religious tradition, called “staroverstvo” (The old faith). This essay is based on Pavel Medvešček - Klančar’s recent book *Iz nevidne strani neba* (*From the Invisible Side of the Heaven*) and first analyses Slovenian pre-Christian religion as preserved in Posočje valley until the late 20th century and as documented in this book. Medvešček - Klančar’s report and interpretation of this religious tradition is here compared to the contemporary theories of Indigenous religions of the world. The second part deals with Jan Assmann’s theory of monotheism and with Wilhelm Schmidt’s theory of original monotheism. We argue that it was with Schmidt’s theory that for the first time in the history of theology Indigenous religions were taken as partners in dialogue. Based on this, we present a specific religious setting of Slovenian indigenous religion, called “staroverstvo” as an elemental religion and theology of nature. In the third part, we present

our original philosophico-theological interpretation of the elements of this tradition in the light of contemporary theories of process philosophy, quantum thinking in theology (i.e., entanglement) and horizontal transcendence within natural religion. The final part deals with the possibility of the future post-Christian and post-religious era, as based on the “Third Age” teaching of Amalric of Bene and environmentally informed teachings of Slovenian tradition of “*staroverstvo*”.

Keywords: pre-Christian religion of Slovenia, natural religion, Slavic gods, theology of nature, Slovenian indigenous religion, elemental philosophical theology, Pavel Medvešček -Klančar, Wilhelm Schmidt, Jan Assmann

O rekonstrukciji slovenskega staroverskega religijskega izročila

Takrat so se ljudje čutili eno z drevesi, bila so jim kot živa bitja. Človek jih je gledal in jim prisluškoval. Videl in slišal je več, kot vidi in sliši današnji človek, ker je bil še povezan z naravo; razumel je šepetanje listja in vejà. Zavedal se je, da je del narave. Drevo mu je bilo sveto. Če ga je kdo zasekal, se mu je smililo kot žival. Kadar se je pogovarjal z besi in bogovi, je bilo njegov posrednik drevo.¹

Moralo bi biti očitno, da smo mi – kot človeška bitja – v vsej svoji bogati raznolikosti najtesneje povezani in pravzaprav odvisni od drugih živih bitij, pokrajine, zraka in vode, ki vsi tvorimo zemljino biosfero.²

Pozorno poslušaj, lahko me slišiš.
To ti govorim, ker je zemlja kakor mati
in oče in tvoj brat.
Enako to drevo.
Tvoje telo je moje telo, mislim,
enak sem kot ti ... kot kdor koli.
Drevo dela, ko ti spiš in sanjaš.³

V okviru sinhronega proučevanja sodobne filozofske teologije ter filozofske religiologije in kozmologije prvotnih religij se odpirajo izjemno zanimiva vprašanja, ki segajo na nekatera ključna področja epistemologije, ontologije in sodobne okoljske etike. Modeli religijskega in teološkega izkustva, ki jih srečujemo v tej posebni konstelaciji, segajo od preiskovanja mističnih in znanstvenih korespondenc med prvotnimi in sodobnimi ali no-

¹ France Bevk, *Umirajoči bog Triglav: zgodovinska povest* (Kobarid: Turistično društvo in Nosttranje Gorice: Društvo Slovenski staroverci, 2018), 5. Andreju Pleterskemu in Cirili Toplak se zahvaljujem za vse njune komentarje mojega dela.

² Vine Deloria Jr. and Daniel Wildcat: *Power & Place: Indian Education in America* (Golden, CO: American Indian Graduate Center and Fulcrum Resources, 2001), 12.

³ Bill Neidjie, *Story about Feeling*, ur. K. Taylor (Broome: Magabala Books, 2017), 3.

vimi kozmologijami (tako v humanistiki kakor tudi v znanosti) vse do vprašanj novega materializma v okviru povezav med filozofijo, teologijo in znanostjo. Kot morda najvitalnejši del novega materializma se v teh konstelacijah lahko izrisuje prav vprašanje *elementarnega* sveta prebivanja, ki mu bomo v tem prispevku namenili največ pozornosti, v sklepu tudi z aplikacijo na problematiko zamotanosti (*entanglement*) v okviru tako imenovane nove kvantne teologije. Elementarna raven prebivanja se v tem kontekstu navezuje na zavedanje o povezavi med bitji (rastlinami, živalmi, ljudmi) in njihovim ontološkim temeljem, kakor se kaže skozi naravo sveta, ki jih obkroža – pomen elementarnega sveta prebivanja se tu navezuje na stare kozmološke matrice soodvisnosti prebivanja v razmerju do starih “elementov” zraka, vode, ognja in zemlje. Elementarnost sveta prebivanja pa sega tudi v mineralne plasti narave (kamni, kovine ...), ki jih običajno razumemo kot neživo ali anorgansko naravo. Narava se skozi elementarno zavest kaže kot prostor, ki je prežet z vseprisotno življenjsko silo vsega bivajočega. V nekaterih kulturah se je ta sila izrazila skozi govor o bogu, v drugih kot najvišje bitje ali kot življenjska sila, spet drugje je bila ta misel najtesneje povezana z naravo.

Človek je v novejšem času svojo povezanost z okolnim ali naravnim svetom nadomestil z idealom znanstvene gotovosti in tako imenovanega objektivnega znanja o sebi in o svetu. Z namenom razumetja, predvsem pa obvladanja in izkoriščanja sveta in njegovih bitij, je te prepustil usodi razpoložljivega obstanka (Heidegger), sebe pa naredil za vladarja nad vsem, kar obstaja in prebiva na tem svetu. Starodavne kozmično-mistične korespondence so bile s tem pozabljene in Zemlja je tako postala prostor uresničevanja planetarne nadvlade enega bitja nad vsemi drugimi bitji sveta. V času, ki ga določa in pretresa ekološka kriza svetovnih razsežnosti, je premislek o revitalizaciji elementarnega načina prebivanja več kot nujen. Ne le bogovi in sveta bitja številnih prvotnih ali indigenih tradicij sveta, ki so bili izrinjeni iz zmagovite zavesti novega vladarja Zemlje, kaos človekovega sveta je v ovoj svoje diabolične nadvlade zaprl tudi poznejše bogove in njihove zemeljske avatarje: “Golgota je simbol prihajajoče kozmične praznine (*khora*, anonimno ‘ono’) in entropija je križ, na katerem je križan sam univerzum,” pravi s svojim nihilistično-postkrščanskim glasom o položaju teologije in boga v sodobni okoljski krizi Caputo.⁴

Naš prispevek želi pokazati, da se v soočenju med prvotnimi elementarnimi kozmološkimi matricami in sodobnimi teorijami tako v humanistiki kakor tudi v družboslovju in znanosti (vključno s prelomnimi dognanji kvantne fizike v začetku 20. stoletja) izrisuje prostor ontološkega misterija in obenem kozmološko-quantne zamotanosti (*entanglement*⁵), ki nakazujeta na možnost prehoda k novomišljeni ontologiji in kozmoteo-

⁴ John D. Caputo, *Cross and Cosmos: A Theology of Difficult Glory* (Bloomington: Indiana University Press, 2019), 191.

⁵ Catherine Keller v svojem *The Entangled Cosmos: an experiment in physical theopoetics* (*Journal of Cosmology*, leto 20, september 2012, 8648–8666) razloži pojem zamotanosti kozmosa takole: “Tisto maksimalno je bilo in je še vedno lahko imenovano ‘Bog’. Toda v fiziki zamotanosti ne bomo več pričala klasičnemu božanstvu. Vseeno pa nam lahko ponudi materialne dokaze o univerzumu, ki je tako skrivnostno zamotan, da uhaja klasičnemu rivalstvu, ki primarno postavlja znanost in teologijo nasproti drug drugemu. To, kar želim tu deliti, spada v širšo in polidoksično raziskavo tega, čemur rečem ‘apofatična zamotanost’ (*apophatic entanglement*).” (str. 8649). Vsi pojavi v naravi so tako ontološko zamotani.

logiji človeka, narave in boga.⁶ V tem okviru bo pred nami izjemno pričevanje o prvotni slovenski religijski tradiciji staroverstva, ki ji bomo v tej razpravi poskusili dati sodobno teološko interpretacijo, pri čemer bomo sledili metodam nove kozmologije in novega materializma. Seveda pa zahteva uvodno opombo naše poimenovanje staroverstva kot tako imenovane prvotne (analogno z izrazom "indigenous") slovenske religije. V svojem poglavju z naslovom Prvotni življenjski načini in védenje o svetu nas John Grim opozori na močnejšo in šibkejšo definicijo tega pojma. Prva se navezuje na prvotno prebivalstvo nekega območja, ki je bilo kolonizirano in je kljub temu ohranilo nekatere svoje družbene, kulturne, ekonomske in politične institucije, druga, torej ožje, pa na pojem prvotnosti kot je ta določena v teh skupnostih, in sicer z ozirom na njihovo zgodovino, jezik, kulturo, prepričanja, verovanja, ustanove, območje prebivanja ter z vsem omenjenim povezane tradicije. Grim slednjič pojem prvotnosti neke kulture definira kot tisto, kar se nanaša na "družbe ožjega obsega kjer koli na planetu, ki delijo in ohranjajo načine poznavanja sveta v okviru posameznih jezikov, izročil, sorodstvenih sistemov, pogledov na svet ter povezanosti v odnosih z deželo, v kateri prebivajo".⁷ V nadaljevanju bomo videli, da lahko slovensko staroverstvo tako v močnejšem kakor seveda tudi v šibkejšem smislu tega termina razumemo kot primer prvotne religije nekega področja.

Leta 2015 je v delu *Iz nevidne strani sveta* izšlo izjemno pričevanje Pavla Medveščka - Klančarja (1933–2020) o slovenskih starovercih z območja Posočja. Pred njim je svoje pričevanje o starovercih z območja slovenskega Krasa izdal tudi Boris Čok.⁸ Obe deli temeljita na izvorno nezapisanem, torej ustnem izročilu slovenske prvotne religije, kakor se je ta skozi stoletja ohranjala in prenašala iz roda v rod. Obe knjigi, zlasti pa Medveščkovo življenjsko delo, nam prinašata tako bogata sporočila in namige, da ju lahko že takoj v začetku postavimo v neposredno primerjavo z nekaterimi ključnimi paradigmami na polju same zarezne med ustnim in pisnim ter ju povežemo s problematiko rekonstrukcij religijskih izročil, zaobsežene pod širše razumljenim pojmovnim okvirom etnofilozofije.⁹ Analogno naporu

⁶ Gl. Maurice Merleau-Ponty, *Nature: Course Notes from the Collège de France*, prev. Robert Vallier (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1995), 204: "V filozofiji imamo posebno temo; *nexus*, ali *vinculum* 'Narava' - 'Bog.' Narava kot 'list' Biti in problemi v filozofiji so koncentrični." Glede pomena "lista" (*feuille*) gl. op. 7 na str. 305: pri tej metafori gre tako za organicistični kakor paginacijski (kakor se uporablja pri tisku in s tem pri nošenju pomena) pomen "lista".

⁷ John Grim, "Indigenous Lifeways and Knowing of the World", v: P. Clayton in Z. Simpson (ur.), *The Oxford Handbook of Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 87f. Prim. tu tudi delo Georgine Tuari Stewart *Maori Philosophy* (London: Bloomsbury, 2021), ki temeljni potezi "Māori filozofije" definira takole: "Pretekli dogodki potemtakem ne izgubijo svojega pomena in predniki lahko porušijo kontinuum prostora-časa, da bi bili so-prisotni z njihovimi nasledniki" ter "Po maorskem pojmovanju znanje ni omejeno na čute, temveč vsebuje znanje, ki je pridobljeno preko intuicije in sanj". (3)

⁸ Pavel Medvešček - Klančar, *Iz nevidne strani neba: razkrite skrivnosti staroverstva* (Ljubljana: ZRS SAZU, 2015). To dragoceno knjigo sta uredila Andrej Pleterski in Mateja Belak, znanstvenokritično študijo k njej pa je napisal Andrej Pleterski. Delo je izšlo v zbirki *Studia mythologica Slavica – Supplementa*. Leta 2012 je v isti zbirki izšlo pričevanje Borisa Čoka *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2012), v katerem avtor prikaže bogato ustno izročilo zadnjih slovenskih starovercev z območja Krasa, ki je prav tako izjemno dragocen kulturni dokument o slovenski prvotni religiji.

⁹ O rekonstrukciji "afriške filozofije" (tu mišljene širše kot sklopa mitoloških, religijskih, filozof-

sodobnih preučevalcev avtohtonih izročil afriških (in analogno vseh drugih svetovnih) ljudstev, kakor so ta preživela obdobje koloniziranja in pokristjanjevanja ter kljub temu ohranila sveta izročila svojih prednikov, se tudi v izročilu slovenskega staroverstva odpirajo izjemno pomembna vprašanja – med njimi bomo v pričujočem prispevku izpostavili pomen tega izročila za sodobno filozofsko teologijo ter elementarno in okoljsko usmerjeno filozofijo religije. Eden največjih svetovnih poznavalcev starih ustnih izročil ljudstev sveta ter s tem povezane okoljske misli je ameriški kulturni ekolog ter geofilozof David Abram. Ko Abram v svojem eseju Splošna blaginja diha opisuje izročila arktičnih Inuitov in Jupikov, se jim v približevanju njihovem večstoletnemu izročilu takole pokloni:

Kar zatrepetam med govorjenjem o stvareh, ki so jih te ustne tradicije imele za tako svete, in še bolj ob tem, ko *pišem* o teh razumevanjih, saj ni bilo nikoli mišljeno, da bi bile te stvari zapisane. (...) Priklanjam se različnim ljudstvom, ki so bila na teh območjih, kjer živim, prvotnejša, kakor tudi živalim, rastlinam in duhovom tega izmučenega terena, sprašujoč jih za dovoljenje, da lahko tukaj pišem o teh stvareh. Kajti ta védenja skozi zgodbe, o katerih vem tako malo, morajo vendar biti vnovič slišana, in tisto, kar jim je skupno, moramo začititi, prepoznati ter obnoviti, če želimo, da bo uspevalo življenje.¹⁰

S tem credom ponižnosti in obenem spoštovanja izročila in življenja se Abram vpisuje v vrsto tistih redkih mislecev – med njimi je tudi Medvešček – ki so bili v svojem delovanju sposobni pozorno in ponižno poslušati ter prenašati stara sveta izročila. V njih se je izkazovalo tisto spoštovanje, ki je bilo odsotno v več kot tisočletni aroganci in preziru do teh svetih izročil s strani tistih, ki so jih slabšalno označevali kot primitivna, poganska, predkrščanska in predznanstvena. Prav s spremembami v okviru sodobnih humanističnih in znanstvenih premikov je postalo jasno, da bo življenje na planetu uspevalo le, če bomo omenjena stara sveta izročila sposobni razumeti v njihovi kompleksni in globoki povezanosti z naravo in jih tudi bili sposobni povezati s spoznanji sodobnih znanosti.

Preden se posvetimo elementom slovenskega staroverstva, kakor se kažejo našemu filozofskoteološkemu premisleku, je potrebna še ena pomembna opomba. Gre za vprašanje o tem, ali torej lahko to izročilo in njegovo religijo razumemo kot prvotno religijo na etničnem ozemlju Slovenije – takšno je bilo denimo že samorazumevanje nekaterih posoških starovercev, izraženo z naslednjimi besedami enega izmed njih: “Večina ji reče stara vera,

skih in etnografskih izročil) kot etnofilozofije gl. Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy* (Brill, Leiden 1990) ter tudi njegov esej *Four trends in current African philosophy*, v: P. H. Coetzee in A. P. J. Roux (ur.), *The African Philosophy Reader* (Routledge, London 2003), str. 120–136. O tem podrobneje v naši razpravi “Do Rta dobrega upanja in nazaj: tri vprašanja o afriški filozofiji”, *Filozofski vestnik* XXVI, št. 3 (2005): 171–185, ki s pripadajočim tematskim blokom o afriški filozofiji odpira vprašanja o razmerju med ustnim in pisnim izročilom, razmerjih med mitologizirajočimi (ali etnografskocentričnimi) in racionalizirajočimi (ali analitičnimi) trendi v okviru proučevanja svetovnih tradicij ter slednjič o dolgotrajni monokulturni tendenci zgodovine tako zahodne filozofije kakor tudi krščanske teologije.

¹⁰ David Abram, “The Commonwealth of Breath”, v: L. Škof in P. Berndtson (ur.), *Atmospheres of Breathing* (New York: SUNY Press, 2018), 269.

jaz pa ji pravim *prva vera*, ki se je sicer v drobcih ohranila vse do danes.”¹¹ Andrej Pleterski postavi v zvezi s tem vprašanjem dve pomembni tezi, prvo v razmerju do ožje slovanske, drugo do širše indoevropske religije. Prva teza se navezuje na ugotovitev Nikolaja Mihailova, “da je slovensko bajeslovje edina slovanska tradicija, v kateri se je tako dobro in v celoti ohranil tako imenovani glavni mit slovanske mitologije”, druga pa ocenjuje, da “so Slovani od vseh Indoevropejcev najdlje ohranili najpreprostejši način življenja” in da so “na začetku zgodnjega srednjega veka še vedno živeli v življenjskih razmerah zgodnje mlajše kamene dobe (neolitika)”.¹² Pleterski svoji ugotovitvi navezuje na ohranjeno arhaično strukturo v okviru mitične zgodbe o bogu Triglavu, ki jo je od starovercev prejel in zapisal Boris Čok. Tako Pleterski sklepa na v okviru slovenskega staroverstva neposredno ohranjeno arhaično ali prvotno izročilo, ki v svoji genealogiji kaže na neprekinjeno vez, ki poteka po osi slovanskega mitološkega in religijskega izročila, obenem pa sega onkraj izročila slovanske indoevropske mitologije celo v čas starejše kamene dobe. Videli bomo, da bo prav v elementarni (in seveda nikakor primitivni) simboliki kamna ter z njim povezanih elementov izkazana skrivna vez s sodobno teologijo in tudi znanostjo, kakor jo bomo poskusili odkriti in ubesediti v tem prispevku. Obe ugotovitvi sta za nas pomembni v naslednjem smislu: prvič, omogočata preizkus nove teološke rekonstrukcije najstarejših izročil človeštva prek njihove inherentne in nepretrgane elementarne matrice; drugič, slovensko staroverstvo pripoznata kot avtohtono ali prvo(bi)tno religijo slovenskega prostora in jo s tem pripeljeta v neposredni dialog z novomaterialistično-elementarno tendenco sodobne postkrščanske teologije, ki je še v nastajanju in ki ji tudi sami obenem pripadamo.¹³

V svoji uvodni študiji k delu *Iz nevidne strani neba* Pleterski to tradicijo opredeli kot tisto kulturno kodo, s katero lahko pridobimo nove uvide v razumevanju naše skupne civilizacije. Medveščkovo delo pa opredeli kot takšno, “kakršnega doslej še ni bilo, ne v Sloveniji in ne zunaj nje”.¹⁴ Če so skozi zgodovino o tej religiji sploh redko spregovorili,

¹¹ *Iz nevidne strani neba*, 365 (Vrhovčev Avguštin, 1962; naš poudarek).

¹² Gl. 6. poglavje “Verovanje host v sklopu staroverstva na Slovenskem in verovanja starih Slovanov” Andreja Pleterskega v pričujoči knjigi. Za tezo Nikolaja Mihajlova gl. *Zgodovina slovanske mitologije v XX. stoletju* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2021), 182. Glej o tem tudi Andrej Pleterski, *Kulturni genom: prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe* (Ljubljana: ZRC SAZU, 2014), 76–85.

¹³ Ob omembi postkrščanstva želimo v to razpravo uvesti misel Joahima iz Fiore, ki je v svojih spisih pričakoval tako imenovano Tretjo dobo, v kateri bo po dobi Očeta in dobi Sina nastopila doba Svetega duha, v kateri se bo na zemlji pojavila povsem nova – spiritualna Cerkev. Medtem ko je prva doba zanj še pomenila prebivanje pod obnebjem zakona in strahospoštovanja ter druga že napovedovala prebivanje pod obnebjem milosti in vere, je značilnost tretje dobe po njegovem mnenju prav prebivanje v svobodi in ljubezni. Amalrikovci – tj. pripadniki srednjeveške “heretične” krščanske ločine Amalrika iz Bene (1150–1206/07) – so nauk o treh dobah razumeli še radikalneje in verjeli, da je to obdobje svobode in prebivanja v ljubezni že prisotno v njih samih. S tem so radikalno zavračali cerkveno avtoriteto in v svojih vrstah kot prvi po prvotni cerkvi Jezusovega časa spet združevali moške in ženske, izobražence in plebejce. Pod vplivom islamskega aristoteljanstva so verjeli v vitalistično naravo materije, ki je zanje prežemala celotni univerzum, s tem pa so tudi zagovarjali ontološko kontinuiteto med Bogom in stvarstvom. Tej misli se je pozneje zelo približal Giordano Bruno, v sedanjosti pa Luce Irigaray s svojim učenjem o tretji dobi kot “Dobi diha”. O tem gl. Lenart Škof, “Naproti tretji dobi ali o spravi med etiko in teologijo,” v: *Misli svetlobe in senc*, ur. M. Malec in O. Markič (Ljubljana: Znanstvena založba FF, 2021), 73–82.

¹⁴ *Iz nevidne strani neba*, 15. V nadaljevanju Pleterski na podlagi izjemno tesne povezanosti te

saj so jo njeni privrženci držali v strogi tajnosti, pa so o njej vendarle govorili kristjani, ki pa je niso razumeli in so jo z žaljivimi izrazi opredeljevali kot pogansko. Zato nas mora predramiti preprosta, a globoka in iskrena ugotovitev Borisa Čoka, ki v svoji *V siju mesečine* poudari, da že kot otrok ni sprejemal podob (puščava, nenavadna oblačila, drugačne navade, oddaljeni miti ...) iz beril Svetega pisma, ki so mu delovale nekako tuje ali neavtohtono. Povsem drugače je bilo, ko je poslušal zgodbe, ki so prihajale iz ust njegovih najbližjih in ki so, kot je videl pozneje, vsebovale izjemno stare in avtohtone elemente tistega, čemur danes lahko rečemo slovenska staroverska religija.¹⁵ Kot bomo videli, ta ne obsega le arhaičnih mitoloških vzorcev in raznolikosti božjih imen, temveč pričuje tudi o izjemni prisotnosti spolne razlike – to je ženskega in moškega pola božanstva v samem jedru tega izročila, ki je bilo skoraj brez izjeme žal zakrito ali potlačeno v vseh velikih verstvih sveta.¹⁶ Naša naloga je, da o tem spregovorimo s spoštovanjem in hkrati z neskritim ponosom o izjemni vrednosti te nepretrgane kulturne zgodovine, hkrati pa njen pomen in nesporni domet kritično premislimo v luči primerjave in soočenja z dominantno tradicijo nove Evrope – krščanstvom.

En bog ali več bogov: vmesna opomba o monoteistični tendenci in religiologiji

Za razumevanje razmerij med vrstami religij (v našem primeru med tako imenovano prvotno religijo starovercev in krščanskim monoteizmom) je izjemno zanimiva teorija, ki jo je v svojem delu razvil Jan Assmann, navezuje pa se tudi na danes pozabljeno, vendar epohalno delo patra Wilhelma Schmidta o pramonoteizmu, ki nam bo služilo kot izbrani primer zgodnje religiološke teorije obravnave prvotnih religij sveta. V svojem predavanju o začetku in razvoju ter oblikah monoteizma ter s tem povezanih teorijah z naslovom "Monoteizem in kozmoteizem" se Jan Assmann dotakne nekaterih temeljnih vprašanj razmerja med religiologijo in teologijo.¹⁷ Za prevladujočo religijsko zgodovino Zahoda je bilo seveda samoumevno, da je monoteizem razumela kot najvišjo obliko religije. Tako so razmišljali evolucionisti, ki so izpeljevali razvoj religije iz animizma in totemizma in ga vodili preko politeizma do (krščanskega) monoteizma (in nekateri še preko njega v novo znanstveno religijo – kot denimo August Comte), o tem pričajo tendence razodetij v razvoju

religije z naravo zanjo uporabi tudi enako veljavno poimenovanje "naravoverstvo". V sklepu svoje uvodne študije pa napiše: "Prav ta 'notranji glas' z globoko etičnostjo in neskončnim spoštovanjem narave in njenega ravnovesja daje knjigi neprimerljivo, enkratno vrednost izjemnega pomena, še posebno v vedno bolj podivjanem globalnem svetu, ki ga zanima samo še dobiček." (31)

¹⁵ Prim. *V siju mesečine*, 12f.

¹⁶ Glej naše *Antigonine sestre: o matrici ljubezni* (Ljubljana: Slovenska matica, 2018). Izjeme so nekateri deli hinduizma in budizma (zlasti v okviru tantre), tradicija Sofije/Modrosti v okviru judovsko-krščanskega izročila ter seveda smeri sodobne feministične teologije. V okviru kitajske tradicije je primer upoštevanja femininega načela vsekakor filozofski daoizem, če se omejimo le na nekatere tradicije.

¹⁷ Jan Assmann, *"Monotheismus und Kosmotheismus: Ägyptische Formen eines 'Denkens des Einen' und ihre europäische Rezeptionsgeschichte"* (Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1993). To je sicer Assmannovo predavanje iz 24. aprila 1993.

svetovnih verstev in ne nazadnje tudi prevladujoči monoteistično-filozofski vidiki mišljenja ali čaščenja enosti v Grčiji, Perziji in Indiji, ki so vsebovali jasno izraženo tendenco v smeri "Enega" kot svojega načela. Assmann v tem okviru izpostavi tri temeljne pristope: dekadentistično teorijo, evolucionizem ter teološko metodo, ki pa seveda ni religiološka in v nasprotju s prvima dvema teorijama temelji na razodetju, ter meni, da monoteizem ne spada niti v eno niti v drugo vrsto religije. Za tako imenovane dekadentiste je monoteizem praoblika vse religije, poimenujejo ga pramonoteizem (*Ur-Monothetismus*), pojem pa obsega neko prvotno obliko religije, ki pa je po njihovem mnenju sčasoma nazadovala v nižje oblike religij. To teorijo so zastopali francoski deisti že v 17. stoletju, Schelling v svoji *Filozofiji mitologije*, Max Müller (v razmerju poznejše indijske religije do prvotnejšega in zanj nedvoumno "višjega" ideala vedske religije) ter posebej pater Wilhelm Schmidt v svoji monumentalni *Izvor in porajanje ideje Boga*. Toda še preden si ogleđamo Schmidtov zasnutek, ostanimo še za trenutek pri Assmannu. Ta v svojem predavanju zavrne umetno ustvarjeno in v temelju evolucionistično dihotomijo politeizem vs. monoteizem ter v primeru religije starega Egipta rajši razloči med dvema vrstama monoteizma – kozmološkim in političnim. Zavrne tudi mehkejšo različico, ki bi egipčanski religiji priznavala t. i. "monoteistično tendenco znotraj politeizma".¹⁸ V tej luči argumentira, da moramo prvega ločiti od drugega kot ekskluzivističnega v njegovi temeljni potezi: kozmološki monoteizem namreč po Assmannu – tako kot njegov "naslednik" politični monoteizem – govori o enotnosti sveta/kozmosa/bivajočega, vendar s pomembno razliko: v okviru kozmološkega monoteizma ta enotnost pomeni, da v tem svetu še vedno prebivajo ali obstajajo tudi drugi bogovi. Nad njimi pa je en bog, ki jih vzdržuje in ohranja skozi razmerja, ki niso vedno enoznačna. Assmann se v svojem predavanju osredotoča na primer Egipta ter kot vzorčni primer navaja Ehnatonovo imanentistično kozmoteistično reformno teologijo, toda enako dober primer kozmološkega monoteizma je poleg Egipta (in Mezopotamije) tudi primer stare Grčije ter v enaki meri tudi religije stare Indije. V vedski religiji lahko tako skozi upanišadsko vprašanje "Koliko bogov je?" spremljamo izjemno pričevanje v okviru stare indoevropske religije, ki ji seveda pripada tudi slovensko staroverstvo.¹⁹ Assmannovo predavanje v tem smislu pomeni izjemno pomembno religiološko-teološko korekturo, usmerjeno v samo jedro t. i. problema monoteizma.²⁰

¹⁸ Prav tam, 8.

¹⁹ Glej o tem mojo razpravo o bogovih v vedsko-upanišadski religijski misli "Koliko bogov je?" v: *Philologos 2* (Pogovorni večeri 2006/07), uvodna beseda G. Kocijančič (Ljubljana: KUD Logos, 2007), 219–267. Gre za analizo odlomka iz devete brāhmaṇe iz *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (BAU 3.9), v katerem Vidagdha Śākalya sprašuje modrega Yājñavalkyo, koliko bogov sploh obstaja v tem svetu. Yājñavalkya mu najprej odgovori, da je bogov 3303, potem pa nadaljuje s 33 bogovi, šestimi bogovi, tremi bogovi, z dvema, enim in pol ter slednjič z enim – ki je Dih (*prāṇa*), ki pa mu pravijo tudi *brāhman* ali *tyad*. Ti bogovi naseljujejo elementarni svet zemlje, ognja/svetlobe/toplote, vode, sape/zraka, in videli bomo, kako blizu sta si v tem elementarnem pojmovanju sveta staroindijska vedska in slovenska staroverska misel. Za celotni prevod in komentar omenjene upanišade gl. moje delo *Besede vedske Indije* (Ljubljana, Nova revija, 2005).

²⁰ Assman upravičeno opozori na še eno pomembno razsežnost, ko pravi: "Es handelt sich bei dem Begriff 'Monothetismus' ja auch lediglich um eine neuzeitliche Etikettierung und keineswegs um eine antike, quellensprachliche Prägung." (12) "Monoteizen" se kot izraz prvič pojavi leta 1680 (leta 1630 pa politeizem), ko ga uporabi britanski filozof in teolog Henry More (1614–1687) – a ne kot izraz za obrambo proti religijam Novega sveta, temveč da bi z njim razločil med svojo in unita-

Teorija Wilhelma Schmidta (1868–1954) je za nas zanimiva z vidika pionirske analize svetovnih religij in pomeni prehod v sodobno teologijo religije, kakor jo je pozneje razvil Wilfred Cantwell Smith. Schmidt je bil kot pripadnik Cerkev (bil je član kongregacije *Societas Verbi Divini*) seveda podvržen teološkemu razmišljanju o svetovnih religijah, vendar pa se je v svojih študijah tudi odločilno srečal z antropologijo oziroma etnologijo, ki so na prelomu iz 19. v 20. stoletje ravno začeli razvijati tedaj novo vedo antropologije religije (denimo E. B. Tylor, R. R. Marett in drugi). Schmidt se je tako začel zanimati tudi za jezike afriških in polinezijskih kultur in študije religijskih izročil širom po svetu so ga pripeljale do njegovega temeljnega in najboljšejnega dela *Izvor in razvoj religije* (to izjemno obsežno delo je izhajalo med letoma 1926 in 1955).²¹ Schmidt je ves čas svoje kariere ostal v duhovniški službi in njegovo akademsko delovanje je bilo tesno povezano s Cerkvijo. Toda ker ga je zaposloval problem izvora ideje Boga, ki se seveda v različnih časovnih obdobjih in v različnih kulturah izraža na zelo različne načine, je Schmidt to želel poenotiti v teorijo, tega pa se je lotil z religiološko in empirično metodo.

Schmidt se je svojega raziskovanja loteval z zdaj že dolgo preseženo željo po enotni teoriji religije. Želel je priti do temelja ali izvora religijskega razodetja Boga ali najvišjega Bitja.²² V tem oziru je bila njegova raziskava že vnaprej obsojena na neuspeh, obenem pa tudi ni mogel seči v prazgodovinsko obdobje (arheologija) in je tako s svojimi raziskavami ostal na meji med vidnim ali dostopnim in nevidnim ali (še ne) dostopnim področjem v proučevanju zgodovine in izvora religij. Toda po drugi strani je bil Schmidt s svojim

rijansko pozicijo znotraj krščanstva. Zlasti 19. stoletje je seveda ta pojem, skupaj s pojmom politeizma, uporabljalo za razločevanje religij na bolj ali manj razvite, bolj ali manj izvorne itd. O razlikah v jeziku nasilja v okviru politeizmov in judovskega monoteizma iz časa Jošijevе verske reforme iz 2 Kr gl. Jan Assmann, *Totalna religija*, prev. A. Leskovec (Ljubljana: Slovenska matica, 2018). Za t. i. slovanski monoteizem gl. Mihajlov, *Zgodovina slovanske mitologije*, 22 in 133. Pričujoča razprava se želi, kolikor je to le mogoče, odmakniti od katere koli tendence ali modusa totalitete v okviru religiologije in teologije.

²¹ Wilhelm Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1930). O njegovem življenju in delu gl. Hans Waldenfels, "Wilhelm Schmidt", v: *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, ur. Axel Michaels (München: C. H. Beck, 1997). Waldenfels na začetku svoje razprave Schmidta označi kot etnologa in religiologa in tudi njegova umestitev v Michaelsovo izjemno delo, ki prikazuje ključne klasike religiologije, je smiselna. Schmidt se je po študiju teologije posvečal študiju orientalistike (kot so jo tedaj poimenovali) ter islamistike. Za kulture onkraj t. i. klasične osi Zahod-Azija se je začel zanimati, ko je njegov red začel misijonarsko dejavnost na Papui Novi Gvineji. Četudi ni deloval kot etnolog (torej na terenu), je bilo njegovo delo močno zaznamovano z empiričnimi podatki tedanje etnologije in religiologije, obenem pa je velik pomen namenjal primerjavi med jeziki. Ključno zanj je to, kar ugotavlja tudi Waldenfels, da je bil Schmidt morda prvi teolog sploh, ki je zavračal poniževanje tako imenovanih primitivnih kultur v razmerju do krščanstva ter jih s tem premaknil iz popolne periferije proti središčnemu polju religiologije in tudi zgodnje teologije religij (če uporabimo tu teološki žargon W. C. Smitha). Waldenfels slednjič zapiše ključno misel, da namreč v poznem 19. stoletju ter zgodnjem 20. stoletju nikakor ni bilo samoumevno misliti s stališča "drugega" ali "tujega" (če odštejemo denimo navezave na religije Indije in Kitajske, ki so bile že predstavljene na tak način) in da je v tem Schmidtov poskus izjemno dragoceno pričevanje o spoštovanju drugih kultur in religij *kot partnerjev* (prav tam, 195).

²² V pričujoči razpravi bomo z ozirom na kontekst in različna izročila enakovredno uporabljali poimenovanja "bog/inja", "najvišje bitje", "(pra)sila" ter "Narava".

delom skriti predhodnik poznejše smeri teologije religij Wilfreda Cantwella Smitha in je tako izjemno pomemben člen v razvoju sodobne religiološke vede.²³ Schmidt je želel preučiti različna ljudstva (ki jih je imenoval *Naturvolken*) in ugotoviti, kako daleč v zgodovino seže verovanje v najvišje bitje. Proučeval je ljudstva vseh petih kontinentov: pri vsaki posamezni kulturi je prikazal idejo najvišjega bitja, kakor se je izrazila v posamezni kulturi, in jo označil prek imena, funkcije, kraja in kvalitete. Pri tem je (seveda z omejitvami svojega časa) želel pokazati na podobnosti med različnimi kulturami in ljudstvi pri prikazovanju in občutenju ideje Boga. Schmidt je iz primerjav starih kultur Afrike, Azije in Amerike sklepal na starejšo kulturo (*Urkultur*) in analogno sklepal na obstoj prarazodetja (*Uroffenbarung*), kot je bilo ljudem dano v najstarejših časih. Skozi svoje obširno delo je pokazal nekaj, česar pri sodobnikih še ni bilo zaznati: na stara in tako imenovana primitivna ljudstva in njihova verovanja je gledal kot na partnerje in s tem sopotnike v procesu porajanja božje ideje v svetu. Kot primer navedimo njegovo poglavje o religiji ameriških Indijancev, ko na podlagi tedaj znanih podatkov, ki jih je zbiral tedanji profesor amerikanistike na Berkeleyju A. L. Kroeber, takole povzame in podpre njegovo stališče:

V svojih razpravah "Indian Myths of South Central California" ter "The Religion of the Indians of California" je predstavil dokaz, da je v nasprotju z vsemi teorijami animizma in magije kot predhodnih poznejšemu nastopu najvišjega Boga ravno pri teh plemenih že jasno razvita podoba najvišjega Bitja in prav tako dejanskega stvarjenja (...).²⁴

V delu *Izvor in razvoj religije* se je tako posvetil vsem omenjenim področjem in dokazoval obstoj pramonoteizma v njih. S tem, ko je v starih kulturah sveta pripoznal pramonoteistično tendenco (ki je danes seveda ne bomo več uporabljali in jo bomo rajši nadomestili z opisi razmerij prepleta ali – v žargonu sodobne znanosti – *zamotanosti* med človekom, naravo in bogom/bogovi), je zavrnil teorijo animizma ter evlucijskega razvoja religije. Schmidt je tako trdil, da tako imenovana primitivna ljudstva niso verjela le v neko

²³ O W. C. Smithu glej mojo razpravo "Teologija religij W. C. Smitha in medreligijski dialog", v: G. Mithans in N. Furlan Štante (ur.), *Izzivi medreligijskih in medkulturnih stikov in možnosti vzpostavitve dialoga* (Koper: Annales ZRS, 2022), 53–68. Temelj za prelom z dosedanjimi tezami o religijah je bilo Smithovo prepričanje o *osebni kvaliteti* vse religijske dejavnosti. Njegova metoda obsega zbiranje gradiv (od tekstualnih do posameznih stvari, ki jih lahko opazujemo v okolju vsake posamezne religije, ki jo preučujemo); sledi druga faza, ko moramo nujno premisliti vlogo, ki jo imajo ti podatki ali dejstva *za tiste, ki v tej veri živijo*. Izraz tega metodološkega *creda* je zapoved: "Predlagam, da nobena trditev, ki vključuje osebe, ni veljavna, dokler njene veljavnosti ne prevprašamo tako s strani tistih, ki so vanjo vključeni, kakor tistih, ki so nevkjučeni kritični opazovalci." (*Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, ur. Kenneth Cracknell; Oxford: Newworld, 2001, 216). Tretja in sklepna faza raziskave pa predstavlja razumevanje pomena teh dejstev, tako v razmerju do občečloveške situacije kakor tudi kot dela iskanja resnice, ki smo mu vsi zavezani.

²⁴ *Ursprung und Werden der Religion*, 181f. V razmerju do afriških religij denimo enako argumentira za "religijo Pigmejcev" ter njihovega najvišjega Boga. Religiološko zanimivo je zaporedje poglavij v tem delu Schmidtove knjige: a) Indogermani; b) Ameriški Indijanci; c) Pigmejska ljudstva; d) Semiti (XII. Poglavje: "Napredujoče pripoznanje Najvišjega Boga"). Schmidt med slovanskimi primeri omenja besedo "Bog" ter kot najvišjega slovanskega Boga omenja Peruna z Velesom kot njegovo hipostazo (gl. str. 44 in 51).

bitje, ki bi bilo povezano z animističnim ali duševnim/duhovnim načelom: nasprotno, svojo teorijo pramonoteizma je oprl na tri elemente ali pogoje, ki kažejo na etnografski način njegovega razmišljanja: to je (1) celoto potreb človeka, (2) enovitost časa ter (3) enovitost prostora skozi tega Boga. Tako je argumentiral, da je mogoče govoriti o pramonoteizmu, če so izpolnjeni ti pogoji. "Celota potreb" je zanj pomenila, da tak bog (ali bitje ali (pra)sila) osmišlja poreklo družine, potomstva, etičnih potreb, ljubezni itd. "Enovitost časa" je bil zanj atribut, ki je kazal na to, da tak Bog izpolnjuje naše prebivanje v vseh časovnih dimenzijah. Tretji element – "enovitost prostora" – pa je meril na to, da Bog v nekem religijskem okviru obvladuje ves prostor. Na podlagi teh kriterijev je lahko Schmidt prvotne religije sveta kot pramonoteistične povezal z velikimi monoteističnimi sistemi ter jih s tem razumel v smislu kontinuitete in ne diskontinuitete in razcepa. Četudi se tega ni zavedal in teoretsko še ni deloval skozi paradigmo pluralistične religijske znanosti in teologije, je s svojo potezo kljub temu bil predhodnik obeh trendov.

Schmidtovo argumentacijo lahko razumemo in tudi uporabimo na dva načina: lahko jo beremo skozi način monoteistične tendence in jo razumemo kot predhodno in nižjo stopnjo v toku razvoja neke višje religije. Lahko pa jo imamo – če smo nekoliko bolj tenkočutni – za primer ponižnejšega in spoštljivejšega obravnavanja tako imenovanih starih kultur in njihovih religij in v tem primeru nam omenjena teorija omogoča drugačen pogled na razmerje med dominantnimi monoteističnimi modeli na eni in skozi zgodovino religij tako pogosto zamolčanimi ali prezrtimi alternativnimi modeli iskanja smisla najvišjega Bitja, Boga ali Narave – in tu nam zelo pomaga tudi Assmannova teza o kozmoteizmu. Laurel Schneider bi oba vidika v luči svoje *Onstran monoteizma* vsekakor razumela kot govor o nečem, kar smo v zgodovini monoteizmov pozabljali, natančneje od takrat, ko so religije zaradi nove monarhične geste o Bogu začele govoriti kot o nečem, kar ni dinamično, kar nima več inherentne povezave s telesi in tudi ne več z elementi narave.²⁵ In enako je veljalo za pojmovanje spolne razlike. S premikom k sferičnosti, nenastalosti in večnosti kot principom popolnosti (maskuliniziranega) Enega in Nespremenljivega počela vse od Parmenida se je na Zahodu seveda začelo tudi novo poglavje v razmišljanju o metafiziki in filozofski teologiji na sploh. Naša želja je v nadaljevanju pokazati, kako velika škoda je bila s tem narejena religijam, ki niso mogle biti vključene v to matrico, kakor tudi sami teologiji, ki jo je žal vse prehitro prevzela tudi nase in si s tem zaprla ali omejila dostope do sveta elementarnega prebivanja. Tako želimo nakazati, kako lahko o tej gesti pozabe in prisilne potlačitve priča elementarna filozofska teologija. Z besedami Schneiderjeve se tako lahko tudi mi vprašamo: "Kdaj so zgodbe o Bogu postale zgodbe o totaliteti, o zaprtem sistemu, o Enem?"²⁶

Če se zdaj končno vrnemo v svet verovanja slovenskih starovercev: Andrej Pleterski v svoji razpravi "Verovanje host v sklopu staroverstva in verovanja starih Slovanov" poleg pomembnega že omenjenega vidika arhaičnosti njihove mitične zgodbe opozori še na dva vidika, ki smo ju pravkar omenjali – stari Slovani, in v kontinuiteti nepretrganega izročila vse do konca 20. stoletja za njimi tudi slovenski staroverci, so verjeli v dinamično strukturo božjega, ki je poleg inherentne strukturne pluralnosti vsebovala tudi močno

²⁵ Laurel C. Schneider, *Beyond Monotheism; A Theology of Multiplicity* (London and New York: Routledge, 2008).

²⁶ Prav tam, ix.

izražen vidik pripoznanja spolne razlike: če bog Triglav v svoji triadični strukturi vsebuje Boginjo (kot sredinski in osrednji lik) ter ob njej boga Kresa in boga Vileža,²⁷ se hkrati v tej trojnosti pripenja na četvorni vidik boga Svetovida, ki v sebi vsebuje štiri glave – to je štiri elemente (zemljo, vodo, zrak in ogenj), štiri strani neba in štiri letne čase ter obdobja življenja. Združena Triglav in Svetovid pa kot sedmerno božanstvo tvorita mnogoštevilno enost vrhovnega boga Slovanov – Dajboga. Vrhovna boginja slovenskih starovercev iz Posočja pa je bila Nikrmana (znana tudi pod imenom Velika dobra mati in Velika Baba) in Pleterski njeno tipologijo nedvoumno sopostavlja Dajbogu. Nikrmana enako kot Dajbog v sebi vzdržuje dinamično in pluralno razsežnost božanstva, vključno s spolno razliko – saj njeno ime ne pomeni nujno, da je kot božanstvo (samo) ženska. Pleterski se tako provokativno vpraša in si hkrati že odgovori: “[J]e Nikrmana moški, je Dajbog ženska? (...) Rešitev je preprosta. Najvišjega boga Slovanov, in s tem tudi Nikrmano, si moramo predstavljati kot mnogospolno bitje.”²⁸ Podobna vprašanja si bomo v nadaljevanju postavili tudi sami. Že sedaj pa je več kot jasno, da religija starih Slovanov, kakor tudi slovensko staroverstvo, nakazuje široke interpretativne možnosti, ki segajo daleč preko statičnih in umetno ustvarjenih dvojic monoteizem nasproti politeizmu ali moški vidik nasproti ženskemu v religiji, še manj pa omogočajo klasične in danes presežene dihotomije med višjimi in “prvotnejšimi” (a s tem nižjimi) modeli religioznega izkustva. Povedano v duhu ugotovitev Laurel Schneider bi slednjič lahko rekli, da starslovenski in starslovenski bogovi in prasile nedvoumno izpričujejo bogastvo tako dinamične ontološke kakor tudi medspolne življenjske moči božanskega in svetega.

Če sklenemo: zahodni svet se je z razvojem filozofije in teologije odrekel čustvom in čutnim zaznavam, vonjem in dotikom ter v razmerju do narave utemeljil povsem novo misel, zaznamovano s pojmovnim in idejnim svetom – to je svetom nebrzdane subjektivnosti, temelječe na dominaciji razuma nad občutenji, enega spola nad drugim, človeka nad živalskim svetom in človeštva nad naravo. Temu vzorcu je žal sledila tudi teologija, ki je, docela paradoksalno, iz svojih hladnih soban vse prepogosto izganjala slehernega duha elementarne materialnosti, ki je bila še tako blizu Jezusu: sočutje, dotikanje, telesna bližina so prepogosto postali odveč v korist velikim teološkim in metafizičnim

²⁷ Gl. pričevanje Marije Rajceve (roj. 1922) o Triglavu, v: Boris Čok, “Naš Triglav”, *Studia mythologica Slavica*, letn. 23 (2020), 255–258: “Že samo ime da vedeti, da je ta naš bog imel tri glave, to pomeni tri bogove v enem! Desna glava je bil bog Kres, ki je varoval nebo, in če ljudje niso delali dobro z naravo, jim je pošiljal strele na zemljo in jih tako kaznoval! Kamor trešči strela na tla, tam zraste njegova roža plutnik (perunika). Tega starega boga so se ljudje najbolj bali, ker so bile njegove strele nepredvidljive! Leva glava je bil bog Vilež, ki je varoval podzemlje, duše rajnkih in vile, na površju pa je ščitil domače živali. Pazil je tudi na ljudi, kaj delajo za časa življenja, in če so se prekršili proti naravi in živalim, je povzročal potrese. Ma sedaj boš pa presenečen: srednja glava, malo višja, je bila ženski bog, varovala je naravo ali ji škodovala. Spomladi in poleti je to bila Živa in je bila ljubica Kresa, ob polni luni avgusta meseca pa se je spremenila v Moro in tako postala jeseni in pozimi ljubica Vileža. Vidiš, in tako deluje tudi narava! Kadar grmi in bliska in se valijo megle iz jam, takrat se oba moška bogova tepeta za prevlado, obe ženski pa za naravo. Prva dela dobro, ko narava ozeleni in oživi, zato ima tudi tako ime. Druga dela slabo in naravo umori, zato ima tudi ona ustrezno ime. Te boginje naši predniki niso častili, ampak so jo črtili. Tako so naši predniki videli in verjeli v tega boga, tudi še ene druge!” (256).

²⁸ Pleterski, “Verovanje host” (str. 135). O izvoru imena te staroverske boginje med raziskovalci staroverstva še ni konsenza.

shemam, nesmiselnim teoretičnim dokazom bivanja Boga ali pa preprosto neprestanim prestižnim bojem za premoč enega argumenta ali ene doktrine (ali cerkve) nad drugo. Tako je o tem dolgem in bolečem procesu pozabe našega stika z naravnim svetom zapisala Luce Irigaray:

Da bi izstopil iz naravnega sveta, in seveda iz maternega sveta, ki je temu svetu najbolj blizu in je z njim združen, je grški človek opredelil pare nasprotnikov, s pomočjo katerih je hotel obvladati svet. Pari so bili v začetku povezani z neposredno naravno izkušnjo – na primer dan in noč, toplo in hladno, suho in mokro –, kasneje pa so glede na čutno zaznavo postali vse bolj abstraktni – dobro in slabo, duh in telo, resnično in zmotno itn. Človek je tako postopno ustvaril kategorije, na osnovi katerih bi pridobil in vladal svetu, ne da bi se v njem izgubil. Poudarjajoč nasprotna pola glede na naravne kontraste – na primer med dnevom in nočjo – je človek naravne stvari oropal njihovega realnega obstoja, ki je redko povsem na eni ali na drugi strani (...). Oddaljil se je od naravne pripadnosti, ki je hkrati ena in mnogovrstna: biti človek z različnimi telesnimi ravnmi, različnimi energetskimi plastmi, različnimi duhovnimi značilnostmi. Tako je na primer postal telo in duša ali telo in duh, to je dualnost, v kateri se duša oziroma duh smatrata za nadrejena (višja) telesu in mu morata vladati. Boj, ki ga vodi človek (moški), da bi se oddaljil od narave in od materinskega veselja, je tako postal konflikt v njem samem, v katerem si stojita nasproti nasprotna pola.²⁹

Elementi slovenske staroverske religije

Teolog Vine Victor Deloria Jr. (1933–2005; znan tudi pod imenom Standing Rock Sioux) iz plemena Sjuji severnoameriških Indijancev v svoji *Moč in prostor* opozori na dejstvo, da je beli človek stoletja preziral znanje ameriških Indijancev in imel njihove nauke za praznoverje, obenem pa je verjel, da lahko “mešanica folklore, religijskih naukov ter grške naravne znanosti velja za najvišji intelektualni dosežek naše vrste”.³⁰ Šele v zadnjih desetletjih je postalo jasno, da so plemena ameriških Indijancev (in seveda analogno tudi druga plemena, družbe ožjega obsega in kulture sveta) posedovale posebno in pomembno znanje o kozmosu in naravnem svetu. Pojma, ki ju Deloria postavlja v ospredje, sta moč/sila (*power*) in kraj/prostor (*place*). Medtem ko je prevladujoča zahodna tradicija v filozofiji in znanosti vsaj do Bergsona ali Whiteheada govorila in razmišljala le skozi koordinatni sistem linearnega prostora, časa in energije, so prvotna ali indigena ljudstva že od nekdaj govorila in razmišljala skozi matrico moči/življenjske sile in prostora. Ko so ta ljudstva govorila o skupnih značilnostih denimo ljudi in živali ali celo o povezanosti mineralnega, rastlinskega, živalskega in človeškega sveta, tega ni bilo mogoče postaviti niti v pojmovni okvir tradicije niti ni bilo mogoče tega vedenja umestiti v okrožje tega, kar je bilo razumljeno pod pojmom

²⁹ Luce Irigaray, *Una nuova cultura dell'energia* (Torino: Bollati Boringhieri, 2013), 91f. Prevedel Anton Mlinar.

³⁰ Deloria in Wildcat: *Power & Place*, 1.

“vere”. Še na eno pomembno razsežnost, ki nas bo pozneje zanimala v naši razpravi, opozori Deloria, ko pravi: “Lahko privzamemo, da se nam energija, ki jo opisuje kvantna fizika, kaže kot identična s skrivnostno silo, ki so jo skoraj vsa plemena imela za poglavitni sestavni del univerzuma.”³¹ Ko filozofska teologija ameriških Indijancev, kakor jo predstavi Deloria, naše prebivanje slednjič razume kot bistveno *relacijsko* v razmerju do drugih živih bitij, dežele ter njenih elementov, se seveda z vsem tem odpirajo bogate možnosti reinterpretacije številnih podobnih spiritualnih izročil – in med njimi bomo tu v ospredje postavili filozofsko-teološki pogled na religijo slovenskih starovercev.³²

Elementarna filozofska teologija, ki jo razvijamo v tej razpravi, je izraz skritih ali (še) skrivnostnih kozmičnih korespondenc med različnimi vrstami bivajočega, ki naseljujejo in napolnjujejo prostor. Ker so v ospredju verovanj starovercev kamni in njihova inherentna *spiritualna materialnost*, bomo tu začeli z njimi. Catherine Keller v žargonu sodobne kvantne fizike takole opiše ontološki status kamna:

V *Procesu in realnosti* bi Whitehead to radikalno in nepreprosto lokacijo formuliral v obliki svojega “ontološkega načela”: “Vse je nedvomno nekje v aktualnosti in povsod v potencialnosti.” To potencialnost, ki napotuje na kvantno možnost ali vakuum, anticipira preblisk francoskega kvantnega fizika Bernarda d’Espagnata o kamnu: “Njegovo ‘kvantno stanje’ je ‘zamotano’ (to je tehnični termin) s stanjem celotnega Univerzuma.”³³

³¹ Prav tam, 5.

³² S “spiritualnim” v tej razpravi merimo na elementarno prisotnost življenjske energije v nas, ki jo v nasprotju s klasičnim metafizičnim in znanstvenim pogledom na “duhovnost” ne razumemo kot platonistično-kartezijanskega protipola telesu, temveč ravno nasprotno kot vitalno silo (t. i. *spiritualno materijo*), ki je v svoji naravi povezana z zrakom, dihom ter z njima povezanimi vitalnimi telesnimi energijami (mezo)kozmosa, narave in človeka. Gl. o tem Lenart Škof, *Etika diha in atmosfera politike* (Ljubljana: Slovenska matica, 2013). Že Teilhard de Chardin je sicer kot teolog in paleontolog hkrati (ter mistik) v svoji teološki misli proces kristogeneze razumel kot postopno prežemanje vsega z Jezusovo navzočnostjo. Vedel je, da so duhovne in kozmične energije neločljivo povezane z materialno podstatjo sveta in kozmičnim Kristusom ter je tako že govoril o t. i. spiritualni materiji, s tem pa vzbujal nelagodje v cerkvenih krogih, ki jim je njegova misel predstavljala nevarno razširitev teologije na naravo, posebej še v smislu pritegnitve materije v red svetih reči.

³³ Catherine Keller, “Tingles of Matter, Tangles of Theology”, v: C. Keller in M.-J. Rubenstein (ur.), *Entangled Worlds: Religion, Science, and New Materialism* (New York: Fordham University Press, 2017), 118f. Z elementarnostjo kamnov se pri nas v okviru svoje umetnosti ukvarja Marko Pogačnik, ki je na tej podlagi razvil svojo litopunkturo Zemlje. Človekovo telo Pogačnik razume kot bistveno ontološko prepleteno z minerali ter z rastlinskim in živalskim jedrom, Zemljo pa kot Gajo poimenuje tudi z izrazom litosfera. Takole pravi o mineralih (ali kamnih): “Njihov spomin je tako širok, da lahko cele svetove ‘stisne’ in jih shrani v mineralnih plasteh, kjer jih ohranja v nanovelikosti.” (Marko Pogačnik, *Vesolje človeškega telesa*; Ljubljana: Beletrina ter Društvo za zožitje človeka, narave in prostora Vita, 2016, 108).

Zanimivo analogijo glede mineralnega jedra in kamnov lahko najdemo tudi v delu Ernsta Haeckla, nemškega zoologa in filozofa biologije, ki v svojem zadnjem delu *Kristalseelen: Studien über das anorganische Leben* (dostopno v izdaji Pranava Books, izšlo leta 1917) razvija idiosinkratično in v njegovem času docela nerazumljeno teorijo “duševnosti” mineralov. Takole pravi: “Alle Substanz besitzt Leben, anorganische ebenso wie organische; alle Dinge sind beseelt, Kristalle so gut wie Organismen.” (viii) Prim. tudi njegovo predzadnje delo *Gott-Natur (Theophysis)* (Leipzig:

V Medveščkovi knjigi, ki si jo bomo sedaj поблиže ogledali,³⁴ najdemo izjemna pričevanja o prepletenosti ali ontološki zamotanosti vsega bivajočega na Zemlji. Izjemen primer tovrstnega razumevanja najdemo v pričevanju Janeza Strgarja, ki je Medveščku tudi odprl vrata v sveto območje staroverstva. Takole pravi o veri prijatelja Toneta Javorja, ki je bil po njegovem edini med staroverskimi prijatelji, ki je bil pogosto povezan z drugim svetom:

Takrat si je vzel svoj dan in ga preživel v samoti, na gori ali v gozdu, kjer je videl, kot je rekel, onkraj vidnega, kjer slišiš tudi odmeve in glasove, ki prihajajo iz pračasa. (...) Javor tudi ni hotel sprejeti pojma neživa snov, ker je bilo zanj vse, kar ga je obdajalo, živa snov. (...) Še posebno se jim zdi neumno [tj. njegovim mlajšim sodobnikom], ko Javor pove, da so mu prijatelji tudi drevesa, voda in nekateri kamni. Na koncu sledi še nauk, ki pravi, da je naravo treba ljubiti kot mater, ker smo del nje. (56)

Ta odlomek nekako združuje vse, kar želimo tu premisliti: staroverci so bili skozi samotno ali včasih celo pravo puščavniško odmaknjenost sposobni prečiti linearnost časa in vstopiti v tako imenovano brezčasje, v katerem so čutili povezanost vsega bivajočega kot živega – to je dinamične celote spiritualne materije in podpirajoče prasile Nirkmane v eni izmed njenih emanacij (videli so jo v nočeh, ko so udarjale strele, nekateri kot žensko, drugi kot oblake, potem v podobi bika, kače, kozoroga ali konja; 46³⁵). Nirkmana kaže, kako je bil celoten prostor spoštovan za tiste namene, ki jih je določila ta prasila – v tem je jasna staroverska povezava s prej omenjenimi prvotnimi verovanji drugje po svetu. Medvešček sam na podlagi prejetega izročila in skrivnega učenja ve, da “kamen ni le mrtva materija”, ampak pomemben element v prostoru in človekov sopotnik, ki soustvarja in zagotavlja njegov obstoj. (525) V podobi *kačje glave* pa so bili izbrani kamni pri starovercih spoštovani tudi kot zaščitniki semen, ali z besedami Valentina Hvalice:

Skala je delovala kot oltar, ki so mu darovali dragocena semena, od katerih je človek odvisen. S tem pa so pomagali tudi pticam, ki so živa vez med Zemljo in nebom. (235)

Kamni so po starem verovanju torej ponazarjali vso živo naravo in v skladu s prej omenjenim prepričanjem kvantnega fizika Bernarda d’Espagnata, da je kvantno stanje kamna ‘zamotano’ s stanjem celotnega univerzuma, lahko izpeljemo sklep o posebnem znanju, ki je bilo torej že stoletja na voljo starovercem, ki so v posvečenih kamnih čutili in videli izjemno moč ali silo – še več, Valentin Hvalica celo pove, da “ko *zeleno kačjo glavo*

Alfred Kröner Verlag, 1914), v katerem na monističen način Boga razume kot izraženelega skozi celotno naravo. Žal je treba poudariti, da je Haeckel kot evolucionist zastopal skrajna evgenična ter rasistična stališča in tako obenem inherentno zanikal svojo teorijo o teološko-ontološki povezanosti vsega živega.

³⁴ Vse sprotne navedbe strani ob izbranih odlomkih v tekstu so iz: Medvešček, *Iz nevidne strani neba*.

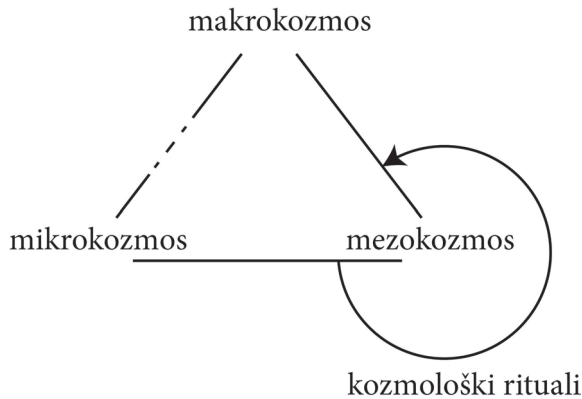
³⁵ O vidiku ženskega božanskega lika pri Slovanih in pri starovercih glej spremno besedo Katje Hrobat Virloget h knjigi *V siju mesečine*, zlasti str. 169ff.

‘zazibaš’ z nekim posebnim namenom, se lahko zgodi, da boš slišal pračas, saj se je rodila v posvečeni reki, ki izvira iz osrčja svete gore Triglav, v kateri korenini naše verovanje”. (236)

Kamni pa so tvorili tudi tročan ali trojnost, ki je v sebi povezovala elemente zemlje, vode in ognja – to povezanost so staroverci izrazili tako, da so ob gradnji hiše tri izbrane kamne skrbno postavili v sveti trikotnik, ki je varoval hišo in blagodejno vplival na človeka, živali in rastline. Tročani so tako na način posebne kozmične korelacije ohranjali svet v ravnovesju in znanje, ki je to omogočalo, je bilo skrbno varovana skrivnost, ki se je prenašala z očeta na sina, in še to zgolj ob smrti. Toda pomen tročana je tudi etičen. Ko Janez Strgar govori o tročanu, takole usmeri pogled v njegovo kozmično-etično razsežnost:

Tročan je tudi nekaj, kar je v nas samih, vendar pa ni zgolj znotraj ene osebe, ampak je trenutno nekaj, kar je med tabo, Tonetom in mano. Torej ne moremo biti sami, ne moremo biti drug brez drugega. Šele takrat čutiš v sebi notranjo moč. (87–88)

O triadični strukturi sveta in temeljne etične geste bližine smo že razpravljali v *Etiki diha*, kjer je bila vzpostavljena mistično-kozmična povezava ali korespondenca med mikrokozmosom (človek, telo), mezokozmosom (zrak, atmosfera, etični dih) ter makrokozmosom (kozmos, narava in bogovi).³⁶ To kozmično razmerje lahko ponazorimo z naslednjim diagramom:³⁷



³⁶ Prim. Škof, *Etika diha*, “Uvod”. V tem pomenu se tročan izjemno povezuje z bantujsko besedo “ubuntu” in njeno relacijsko etiko. Gl. o tem Škof, “Do Rta dobrega upanja in nazaj”, posebej op. 38 o etiki ubuntu.

³⁷ Diagram ponazarja triadični model kozmičnih korespondenc skozi pogled t. i. horizontalne transcendence, kot jo opisujemo tudi v tem eseju: *prekinjena črta* med mikrokozmosom (človekovo telo) ter makrokozmosom (narava, bogovi) pomeni, da ima človek dostop do narave ali bogov preko t. i. mezokozmičnih ritualov, ki s tem povezujejo vse tri dele triade v eno dinamično celoto – človek tako ne more zares obstajati brez ritualov in narave; ritualov pa ni brez človeka in narave; slednjič se tudi narava in njeni bogovi/boginja ohranjajo v ravnovesju skozi kozmično triado ali korespondenco s človekom in rituali. Smisel modela je tudi v tem, da si tu človek bogov ali Boga ne more prisvojiti, ampak je lahko z njim/njo edinole v odnosu ritualno posredovane transcendence.

Ta pogled v okviru staroverstva izkazuje izjemno prepričanje (ki je temelj sodobne okoljske etike), "da smo v naravi vsi enako pomembni in odvisni drug od drugega" (108). Tročani kažejo na izjemno pomembno značilnost staroverstva, in sicer, da gre v njegovem pogledu na razmerja v svetu za *horizontalno transcendenco* – tako na ravni razmerij z makrokozmosom kakor tudi na ravni odnosov med živimi bitji kot deli narave.³⁸ V nasprotju s tem je klasična teologija monoteističnih religij vztrajala pri vertikalni ali monarhični transcendenci, ki je zanikala polno ontološko pripadnost ljudem (še posebej ženskam in otrokom), sploh pa ni podeljevala nikakršnih ontoloških pravic živalim in rastlinam, kaj šele tako imenovani neživi naravi. Zato je bila prepogosto nestrpna in nasilna do tako imenovanih poganskih religij, ki so to izkazovale, in žal tudi do staroverstva, ki ga ni razumela. Slednjic pa je tu še krvni tročan, ki povezuje mater, očeta in otroka – ta prav tako izkazuje horizontalno genealogijo v posebnem genealoškem razmerju, izraženem med starši in otroci, pri čemer je otrok kot del te triade zdaj lahko ontološko enakovreden člen te strukture, tudi zato je nasilje nad otroki v staroverstvu (in v nasprotju s krščanstvom, ki ga je dolga stoletja podpiralo in žal ohranjalo vse do danes) prepovedano.³⁹

Če povzamemo – v kozmološko-teološkem smislu lahko zdaj rečemo, da je elementarna horizontalna ontološka vez tista, ki omogoča razumeti to skrivno (v smislu skrite kozmične korespondence) povezavo med človekom, naravo in njenimi silami. To je lepo opisal Valentin Šmončev, ko je rekel, da je treba živeti tako, "da sebe enači[š] z vsemi živimi bitji, ki živijo okoli nas in z nami" ter da "je med nami tudi tisto, česar ne vidimo, ali ne razumemo, to pa še kako deluje."⁴⁰ (179) Seveda si tu lahko priključimo tudi besede Delorie, da se nam danes energija, ki jo opisuje kvantna fizika, kaže kot tista skrivnostna sila, ki so jo stara ljudstva in stare tradicije imele za poglobitveni sestavni del univerzuma. O tej skrivnostni sili na izjemen način pričuje tudi Jože Fatorinov, ki se muje razodela med opazovanjem tolmuna. Po izjemno poetičnem opisu mističnega izkustva, ki mu je bilo dano, zapiše:

V meni se je prebudila neka skrita sila, ki mi je napolnila telo, tako da je postajalo vse bolj neprepoznavno, drugačno. Počutil sem se neverjetno močnega. Od tistega trenutka dalje ne potrebujem ničesar drugega. Vse, kar potrebujem, imam na doseg roke. Na meni pa je, da ostanem še naprej pošten in dober ter da sprejemam vse tisto, kar počnejo moji prijatelji strici. (192)

³⁸ O Platonovem obratu horizontalne transcendence v vertikalno gl. Tine Hribar, "Dobro in/ kot Eno: (neizrekljivo izkustvo, nezapisljiva misel in nenapisani nauk)", *Nova revija*, letn. 25, št. 300 (2007), 320–344.

³⁹ Jože Pangerc tako pravi, da v nasprotju z dejanji "učiteljev in farjev, ki otroke kaznujejo z večurnim klečanjem na žitnih zrnih", staroverci svojih otrok fizično ne kaznujejo: tudi pri tem se ravna po naravi, saj tudi živali svojih mladičev nikoli ne mučijo. (463) V tej izjemni pripombi se zrcali spoštovanje do otrok, ki je bilo odsotno skozi celotno zgodovino filozofske misli in teologije. Po drugi strani je simptom krščanskega odnosa do otrok in pomanjkljive ontologije otroka v Cerkvi viden v preštevilnih spolnih zlorabah otrok in najstnikov v katoliški Cerkvi.

⁴⁰ Mary Jane Rubenstein v "The Fire Each Time: Dark Energy and the Breath of Creation" poudarja, kako je v danes znanem univerzumu po podatkih NASE od celotne mase večina, tj. 70 % danes še nepoznane temne energije, ki ji sledi 25 % temne snovi ter le 5 % vidne snovi (gl. *Cosmology, Ecology, and the Energy of God*, ur. D. Bowman in C. Crockett; New York: Fordham University Press, 2012), 29.

Neverjetno je, s kakšnim spoštovanjem so staroverci govorili o naravi, ki je bila katedrala njihove "Cerkve", med njimi sta bili največji svetišči Babja jama ter Padence, o katerih so govorili z največjim spoštovanjem.⁴¹ Njihovi uvidi in učenja o naravi so docela skladni z naj sodobnejšimi uvidi okoljske humanistične znanosti ter okoljske etike. Morda najmočnejše pričevanje na sploh v celotni Medveščkovi knjigi o tej temi je tisto od Jožeta Blaževa. Naj ga tu povzamemo kot uvod v premislek o pomenu nove elementarne filozofske teologije za sodobno okoljsko debato. Takole pravi Pavletu Medveščku - Klančarju v izjemnem odlomku, v katerem se navezuje na prihod industrije v dolino Soče, ki je bila tako sveta starovercem:

Veš, kaj, vse so uničili. Tudi velik tročan. Bil je to zares velik tročan, ki so ga tvorili Jelenk, Jazbenk in Babja jama. Vse trojno je bilo povezano s podzemljem, kjer je živela velika bela kača. Ko je bila ob jami velika voda, je bil to znak, da kača noče, da bi se ji približali. Želela si je miru (...) Ta nenasitnež [tj. sodobni človek] vse po vrsti uničuje in bo tako na koncu uničil še sebe. Narava pa si bo takrat oddahnila in si s pomočjo Nikrmane spet opomogla. Seveda tega dne ne bom dočakal, ti pa tudi ne. (441)

Staroverci so se imenovali tudi "kačarji" in samo mislimo si lahko prezir, ki so ga do te vere gojili kristjani, iz temeljev svoje tradicije naučeni ali privzgojeni sovraštva do te za staroverce svete živali. Staroverski mit o nastanku življenja pravi, da so nekoč na nebu sijale štiri lune, največja med njimi se je imenovala rodna luna. Ko je razpokala, so iz razpok proti Zemlji počasi začela padati semena in jajčeca – in iz prvega jajčeca se je izlegla *bela kača*, simbol staroverstva. Naselila se je v Babji jami, ki je tako postala osrednje staroversko svetišče. Tam so se iz nje izvalile vse druge živali, iz semen pa so vzkli vse rastline. Šele potem se je na Zemlji pojavilo človeštvo – iz rodne lune, ki je vmes postala zvezda in se razpolovila in padla na Zemljo, se je razvilo iz prve ženske in prvega moškega kot dveh polov te lune. (273–274) Ta izjemna genealogija kaže na kozmološko poreklo vsega živega, ki je v neskladju s teološkim in monarhično-monoteističnim mitom judovsko-krščanske tradicije: "Tisti dan bo Gospod s svojim težkim, velikim in močnim mečem kaznoval Leviatána, kačo, ki pobegne, Leviatána, ki je v morju." (Iz 27,1) Seveda ob tem ne smemo pozabiti niti na stari indoevropski mit o junaku, ki premaga kačo (denimo v

⁴¹ Žalostno je v Medveščkovi knjigi spremljati pripovedi o postopnem propadanju in izginjanju teh svetih krajev. Nekatere je uničila že gradnja železnice in njenih predorov, številne druge je ranila ali uničila prva svetovna vojna, seveda pa je na svet in način življenja, kakršnega so poznali, pozneje izjemno močno vplivala pospešena industrializacija doline (zaježitve reke Soče, tovarne itd.). Ob bok vsemu, kar je zapisano, dodajmo še tisto, česar v knjigi Medveščkovi informatorji in pripovedovalci ne omenjajo, saj so bili pogovori z njimi opravljeni še pre zgodaj: gre za izjemno tragično zgodbo tovarne azbestnega cementa Salonit Anhovo, ki je v Anhovem delovala od šestdesetih let 20. stoletja, ter posledic onesnaženja na okolje in zdravje ljudi, ki so se začele kazati šele pozneje (svoj vrh so obolenja dosegla šele po letu 2015). Izjemna pojavnost raka (predvsem je v ospredju mezoteliom) v Soški dolini kaže na tragične posledice nepremišljenega in pohlepnega poseganja v naravno okolje. Tudi po zaprtju tovarne azbesta se onesnaževanje nadaljuje, saj na istem mestu zdaj deluje sosežigalnica, ki v okolje spet spušča strupene snovi in s tem še naprej onesnažuje okolje in še nadalje povzroča rakava obolenja med prebivalci za staroverce nekaj tako svete doline.

staroindijskem mitu o Vedah je to Indra, ki premaga kozmično prepreko v obliki kače/zmije/zmaja – poimenovanega Vrtra ali tistega, ki je zadrževal vodo in s tem življenje; prim. tudi poznejše krščanske inačice iz zgodb o Sv. Juriju in uboju zmaja), in tudi Pleterski omenja ta vidik mitične zgodbe, povezane z mitemom kače.⁴² Staroverski mit o kači kaže, da gre za izjemno stare vsebine, ki se tako ne odmikajo od elementarnega sveta prebivanja (z elementi vode, ognja in zraka ter zemlje – vključno s podzemljem) in s tem ohranjajo neko arhaično (predbiblijsko in predkrščansko ter tudi predhodno poznejšim indoevropskim korekcijam v smeri vzpostavitve novega in domnevno višjega moraličnega reda preko uboja prvotne mitološke kače/zmaja) elementarno zavedanje o svetu in življenju v njem. Toda kako se kažejo te elementarne plasti prebivanja? Kako so staroverci svojo vero povezali z njimi?

Svet, ki ga naseljujemo, se tako deli na podzemlje, zemeljski svet ter nebeški svet. Vsi trije svetovi so v ravnovesju ravno prek usklajenega “sodelovanja” (ali mističnih/skritih kozmičnih korespondenc) med bitji narave, ki so te svetove naseljevala – božanstvi, ljudmi, živalmi, rastlinami in kamni. V smislu horizontalne transcendence se med bitji sveta ohranja nevidna, a sveta vez, ki jo krepi tudi prepričanje, da se umrli kot *zduhci* (tj. vetrni duhovi) naselijo v različnih bitjih, s katerimi lahko ostanemo v stiku tudi po njihovi smrti – in vsak staroverec je imel svojega zduhca v nekem živem bitju, s katerim je ohranjal stik z drugim ali rajši vzporednim svetom. Ta vez je v sebi vez ljubezni, saj ne vključuje elementov nasilja, sovraštva, krutosti ali prevar. Staroverci so prek komunikacije z njimi potovali v brezčasje, v katerem so bili sposobni vzpostaviti stik s spomini, trpljenji in izkustvi svojih prednikov. Tako pohoditi hrošča ali metulja lahko pomeni ubiti tistega, “ki v njem živi svoje drugo življenje” (205). Staroverska etika je v tem več kot primerljiva z džainistično etiko spoštovanja in ohranjanja vsega živega, najdoslednejšo izmed etik spoštovanja življenja.

Zemlja, ki jo naseljujemo, je že tisočletja prepojena s krvjo, bolečinami, grozo in trpljenjem. Z industrijsko revolucijo in neslutnim razvojem tehnologije je bila preoblikovana v nekaj, kar je na voljo človeku kot čista razpoložljivost za uporabo ter zlorabo. Vode so bile preusmerjene in zaustavljene ter onesnažene – življenje v njih marsikje ni več mogoče; ogenj ukročen in preoblikovan v energijo neslutnih razsežnosti vse do jedrske v njeni uničevalni moči; zrak preoblikovan v orožje, ki zmore zastrupljati, dušiti in ubijati druga živa bitja; zemlja je bila preorana z ostanki orožja, kovin, preoblikovanih v izstrelke. Številne svete skale in kamni starovercev so bili razstreljeni in s tem so bili uničeni stari tročani, ki so vzdrževali ravnovesje njihovega prebivanja v svetu, prehajanja iz letnih časov v letne čase, iz življenja v smrt ter v ponovno življenje. Redki posamezniki in še redkejša izročila so se zmogla temu zoperstaviti: slovenski staroverci nedvomno predstavljajo izjemno pričevanje, ki se je ohranilo v tem svetu vse do konca 20. stoletja. Toda kaj lahko ta religija nauči krščanstvo – kako mu lahko pomaga, da se tudi ono vrne k Jezusovemu nauku o zemeljskem prebivanju in se približa elementarnemu svetu, v katerem bodo ljudje spet bolj povezani z drugimi živimi bi-

⁴² *Iz nevidne strani neba*, 23 (uvodna beseda A. Pleterskega). O motivu zmaja gl. Vladimir Jakovljevič Propp, *Zgodovinske korenine čarobne pravljice* (Ljubljana: ZRC SAZU: Inštitut za slovensko narodopisje, 2013), 191–246. Propp motiv zmaja najprej naveže na elemente – predvsem ognja in vode. V nadaljevanju med drugim pokaže tudi na staro babilonsko izročilo: “V babilonskem mitu o stvarjenju sveta je rečeno: ‘Ko je Tiamat odprla usta, kolikor je mogla, je (Marduk) dovolil Imhulluju vstopiti, da ne bi mogla ust spet zapreti’” (prav tam, 213).

tji, zemljo in njenimi božanstvi? In kako lahko krščanstvu pomaga videti preprosto resnico, namreč da je med religijami tega sveta – od starih do današnjih in od prvotnih do svetovnih religij – prisotna nevidna, a sveta vez medsebojnega spoštovanja, ljubezni: to je sveta vez svetà, ki se lahko hrani edinole iz ponižnosti do še tako majhnega elementa tega sveta.⁴³

Kot prehod v naše sklepno poglavje pa tu navedimo izjemno opazko Giorgia Agambena ob razmišljanju o že omenjenem Amalriku Benskem:

Amalrik je razlagal Apostolovo trditev, da je “Bog vse v vsem” kot radikalno teološko razvitje platonističnega nauka o *chóri*. Bog prebiva v vsaki stvari kot kraj, v katerem se ta nahaja, ali rajši kot določitev in “topia” vsake bitnosti. Transcendentno torej ni vrhovno bitje nad vsemi stvarmi; čisto transcendentno je zavzetje-prostora vsake stvari.⁴⁴

Amalrikovci so bili tisti redki kristjani, ki so tezo o Bogu, ki da je “vse v vsem”, vzeli skrajno resno ter s tem razprli možnost, da bo odrešenje od zdaj lahko veljalo za vsa bitja tega sveta – tudi za minerale/kamne, rastline, živali ter ljudi. Tretja doba, h kateri so nas usmerili tudi staroverci s svojimi nauki in h kateri se zdaj tudi sami pomikamo, pomeni, da lahko prav vsaka bitnost v svoji naravi že nakazuje to novo “materialistično” teologijo odrešenja in tako vsebuje *življenjski dih stvarstva* v samem jedru svojega prebivanja. In to je tisto, kar želimo premisliti v sklepnem delu naše razprave, v katerem se seveda ne bomo mogli izogniti vprašanju, kakšen Bog bo lahko del takšnega naravnokozmičnega reda.

Staroverstvo in postkrščanstvo: sklepna opomba k ideji Tretje dobe

Ali lahko slednjič skozi ontološki obrat v smeri vitalistične ali spiritualne materije kot osrčja narave staroverstvo kot izraz *elementarne teologije* razpre skrivnostni portal narave in krščanstvu s tem pomaga na njegovi lastni poti v novo, tako imenovano Tretjo dobo – Dobo duha ali boljše Dobo diha? Caputo je v svojem *Vztrajanju Boga* o Jezusu zapisal naslednje besede – in pozorni bodimo na omembo tako zvezdnega prahu (kamni, minerali ...) kakor izraza “poganski” ob Jezusu v istem kontekstu:

⁴³ Z besedami W. C. Smitha: “Če kristjani resno jemljemo razodetje Boga v Kristusu – če resnično mislimo to, kar rečemo, ko trdimo, da so njegovo življenje, njegova smrt na križu in njegovo končno zmagošlavje sredi samožrtvovanja pomenili nepreklicno resnico in moč in slavo univerzuma – potem sledita dve vrsti posledic, dva reda sklepanja. Na moralni ravni sledi imperativ sprave, enotnosti, harmonije in tovarištva. Na tej ravni je vključeno celotno človeštvo: prizadevamo si razbiti okvire in premostiti ovire; vse ljudi prepoznavamo kot sosede, kot prijatelje, tako ljubljene od Boga, kot smo sami. [...] Toda obstaja tudi druga raven, intelektualistična, ki napotuje na red idej. [...] Ta raven nauka, iz katere tradicionalno izhaja večina kristjanov, navadno potrjuje krščanski ekskluzivizem, ločitev med verniki in tistimi, ki ne verjamejo, delitev človeštva na ‘nas’ in ‘njih’, na prepad med krščanstvom in preostalim svetom; na globok, končni, kozmični razcep.” (W. C. Smith, *Believing – A Historical Perspective*; Oxford: Oneworld, 1998, 134; naš poudarek).

⁴⁴ Giorgio Agamben, *The Coming Community*, prev. Michael Hardt (Minneapolis in London: University of Minnesota Press, 2009, 14 isl.). Gre za odlomek iz 1 Kor 15,28: “Ko pa mu bo vse podvrženo, se bo tudi Sin sam podvrgel njemu, ki mu je vse podvrgel, da bo Bog vse v vsem.”

Naša telesa so stvar solarne, galaktične in kozmične snovi, porekla elementov. Vsi mi smo zvezdni prah, ustvarjeni iz prastarih delcev. (...) Jezusa obravnavam kot judovsko-poganskega preroka in zdravilca v sozvočju z živalmi in naravnimi silami, v čigar telesu elementi plešejo svoj kozmični ples in ga s tem spreminjajo v kanal, po katerem se pretakajo, te elemente pa obravnavam kot kozmično milost, ki jo kanalizira Jezusovo telo.⁴⁵

Caputo se v tem izjemnem odlomku skozi Jezusovo božječloveško ali zdaj kozmično/naravno telo zavzema za najgloblje spoštovanje intuicij, ki temeljijo na starodavnih elementih, ki so bili, kot smo videli, v "naših" filozofijah in teologijah pozabljeni ali pa poznanstveni in kategorizirani, in sklicujoč se tudi na delo Luce Irigaray tu v pravem prehodu k novi elementarni teologiji omenja njihovo kozmo- in teopoetično konstelacijo, zdaj v smislu:

tandemov sonca in očesa, zraka in diha, vetra in duha, morja in življenja, skale in boga. Združitev starih mitičnih "elementov" – zemlje in vode, ognja in zraka – z "bogovi" je tisto, kar tvori božansko.⁴⁶

Filozofska elementarna teologija je zdaj prišla v najtesnejšo bližino prvotnih kozmičnih konstelacij bivajočega, kjer sta v istem stavku – in to v najtesnejši povezavi ali tandemu – lahko mišljena "skala/kamen" in "bog/Bog". To mišljenje je zdaj tisti kvantni trenutek v teologiji, ki lahko na način, kakor bi se izrazila Catherine Keller, "telepatske podvojitve"⁴⁷ med seboj povezuje na videz tako oddaljene stvari, kakor je gola in na videz mrtva materija kamna na eni ter nekoč najvišja in neskončno ontološko privilegirana duhovna/spiritualna bitnost Boga na drugi. Prav živa materialnost kamna, zdaj v njegovi polni elementarni navzočnosti in kozmični zamotanosti, lahko povezuje najstarejša in kot vidimo kontinuirana izročila religij, izvirajočih iz paleolitskega časa, ki jim ponosno pripada tudi slovensko staroverstvo, s teološkimi modeli prihodnjega časa, kakor jih pričakujemo tudi v okviru novega postkrščanstva ali – zdaj v novem skupnem okviru – prihodnje postreligijske dobe, ki se nam šele razodeva skozi postantropocentrično zavest.

Ljudje bomo morali postati ponižnejši in v tem smislu smo še vedno daleč od svojih prednikov, ki so še znali prebivati v soglasju z naravo in njenimi cikli. *Hýbris* sodobnega človeka, ki želi izkoristiti sleherni naravno danost, zavojevati sleherni košček planeta in po vrsti uničiti življenjski prostor preštevilnih bitij, je neizmerna. Ljudje starih kultur so bili tako občutljivi za pravzorke, ki so jih razbirali med svojim vsakodnevnim posvetnim in ritualnim delovanjem. Danes si zaradi uvidov v našo temeljno elementarno preple-

⁴⁵ John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Bloomington in Indianapolis: Indiana University Press, 2013), 250 in 251f.

⁴⁶ Prav tam, 251. Caputo omenja tudi Jezusovo prebivanje v puščavi, kakor je opisano v začetku *Evangelija po Marku* (Mr 1,12-14): Jezusa v puščavo odvede Duh (gr. *pneûma*: pravilneje bi bilo torej reči, da gre za "Dih" kot staro božanstvo) in v njej v miru sobiva skupaj z divjimi živalmi, angeli pa mu strežejo: vse to kaže na novo "medvrstno" bližino, ki preči običajne dihotomije ali ontološke zarez med bitji sveta v obojestranski smeri – tako živalskega kakor božjega.

⁴⁷ Keller, "The Entangled Cosmos", 8654. Še več: "Entangled particles apparently coordinate instantly, precisely and at any distance whatsoever – even across the galaxy (...) the events far apart seem to 'feel' each other." (8655 in 8856)

tenost z vsem, kar prebiva in kar nas obdaja, ne moremo več prisvajati ontološkega ali elementarnega jedra drugih bitij sveta. Kakor si ne moremo več prisvajati "Boga" – ki bi si ga vedno znova želeli ustvariti po svoji podobi in meri in s katerim bi radi tvorili izbrani metafizično-spiritualni tandem, tako si tudi ne moremo več prisvajati plasti življenja, ki nas obdaja. Da bi se lahko povezali v to prihodnjo postreligijsko skupnost, bomo morali ljudje v samih sebi vzpostaviti stik z vsemi omenjenimi plastmi in se tako na način elementarne samoafekcije v samem jedru prebivanja vzpostaviti kot svobodna bitja narave. Tako epifanija elementov v okviru staroverstva kakor Jezusovo kozmično utelešenje na Zemlji sta znamenji za to, da se mora človeštvo na povsem nov način samostojno in avtonomno uresničiti, kar ne more več temeljiti na nobeni preddoločeni hierarhiji, ideologiji ali odvisnosti od neke druge višje (metafizične, teološke, verske ...) instance. Samostojno prebivati zdaj pomeni negovati v sebi vitalni dih ali vitalno življenjsko silo, ki nam omogoča, da sočutno sobivamo drug z drugim, povezani z elementi (naprej minerali kot jedrom materije in svetimi kamni), potem pa v enaki meri tudi z rastlinami, živalskimi bitji in božanstvi. Tretja doba nam kaže smer subtilnega pobožanstvenja človeštva in s tem osvobojenosti od kakršnih koli zunanjih pritiskov ali vplivov. V okviru krščanskega izročila (in seveda drugih sorodnih religijskih izročil) so vse te plasti že bile dostopne tistim, ki so poleg utelešenja kozmičnega Jezusa na zemlji v vidiku osebe Svetega duha uvideli tudi njegov subtilnomaterialni značaj v podobi *svetosti diha*; v okviru staroverstva pa so jih razumeli vsi tisti, ki so prebivali v skladu z Nigrmanino prasilo, utelešeno in prisotno v vseh bitjih sveta. *Šele takrat lahko resnično začutiš, da si del te božanske narave.*⁴⁸

Lenart Škof
 Znanstveno-raziskovalno središče Koper
 Inštitut za filozofske študije
 Garibaldijeva 1
 SI-6000 Koper
 lenart.skof@zrs-kp.si

⁴⁸ Sklepni stavek pripada Tonetu Javorju (*Iz nevidne strani neba*, 530).

Trije Belini in njihovi sinkretizmi v ustnem izročilu zahodne Slovenije

Miha MIHELIC

Izvleček

Na območju zahodne Slovenije in širše je bilo verovanje v boga Belina in magično moč ključa sv. Belina živo vsaj še v začetku 20. stoletja. Belina so tu kontinuirano častili od prazgodovine oz. od železne in morda celo bronaste dobe, v srednjem ali novem veku pa so njegovo sposobnost zdravljenja (oči) povezali s ključem sv. Belina, potem ko se je čaščenje slednjega iz Polesine razširilo na vzhod na območje današnje zahodne Slovenije.

Enako kot sv. Belina lahko tudi sv. Albina, ki so ga ljudsko imenovali Belin, povežemo z zdravilstvom, saj je bil priprošnjak pri otroških in očesnih boleznih. Ker je sv. Albin umrl 1. marca, je tega dne njegov god in po izročilu tudi začetek Belinovega leta in pomladi. Njegovo leto ter poljedelske letne čase so merili s kmečkim koledarjem, ki so ga sestavljali hrast in štirje kamni v polkrogu.

V primeru boga Belina, zdravilnega ključa sv. Belina in začetka Belinovega leta na 1. marec, ki je hkrati tudi dan smrti sv. Albina, gre torej za srednjeveško-novoveški sinkretizem krščanskih elementov s staroverskimi elementi, ki izvirajo iz prazgodovine. Zdravljenja, povezana z njimi, je treba razumeti predvsem simbolično, saj je bil Belin tudi bog sonca in svetlobe ter vode in zdravilstva in je zdravil (ter premagoval) slepoto (oz. temo). Zato tudi ne preseneča, da je bil njegov praznik 1. marca oz. spomladi, ko se temnejša polovica leta preveša v svetlejšo.

Ključne besede: Belin, Belen, sv. Belin, sv. Albin, sinkretizem, ustno izročilo, koledar, zahodna Slovenija

Abstract

[The Three Belins and their syncretisms in the oral tradition of Western Slovenia] In Western Slovenia and beyond, the belief in the god Belin and the magical power of the key of St Belin was still alive at least at the beginning of the 20th century. Belin has been continuously worshipped here since prehistoric times (since the Iron Age or even in the Bronze Age). In the Middle Ages till the Modern Age his healing power (the eyes) was linked to the key of St Belin. The worship spread eastwards from Polesina to the area of today's Western Slovenia.

Like St Belin, St Albinus, in folk denomination known as Belin, can also be linked to healing, as he was an intercessor for childhood and eye diseases. As St Albin died on 1 March, this is the day of his feast and, according to tradition, the beginning of the "Year of Belin and Spring". His year and the agricultural seasons were measured by a peasant calendar consisting of an oak tree and four stones in a semicircle.

In the case of the god Belin, the healing key of St Belin and the beginning of the year of Belin on

1 March, which is also the day of the death of St Albinus, there is therefore a medieval-post-medieval syncretism of Christian elements with Old Faith elements dating from prehistoric times. The healings associated with them should be understood primarily symbolically, since Belin was also the god of the sun, light and healing, and healed (and overcame) blindness (or darkness). It is therefore not surprising that his feast day was celebrated on 1 March, or in the spring, when the darker half of the year turns into the lighter half.

Keywords: Belin, Belen, St Belin, St Albin, syncretism, oral tradition, calendar, Western Slovenia

Uvod

Pred dobrimi dvajsetimi leti je Marjeta Šašel Kos pokazala, da je Belin keltsko božanstvo, povezano z vodo in zdravilstvom, pa tudi s svetlobo in soncem.¹ Čaščenje oglejskega Belina oz. Belena² je trajalo neprekinjeno, vse do zgodnjerednjeveškega obdobja, ko so ga prevzeli Slovani in ga spremenili v skladu s svojimi prepričanji (Šašel Kos 2001). Pozneje je bila podana domneva o njegovem bronastodobnem izvoru in neprekinjeni kontinuiteti čaščenja vse do 20. stoletja (Mihelič 2011; 2012). V pričujočem članku so prikazani Belinovi srednjeveško-novoveški sinkretizmi, ki so historično ali prek legend povezani s krščanskima svetnikoma sv. Belinom (in njegovim ključem) ter sv. Albinom.

O enigmatičnem ključu svetega Belina

Izročilo o "svetem" Belinu in njegovem "ključu" je že leta 1882 zapisal Simon Rutar v knjigi *Zgodovina Tolminskega*. Pozneje to isto izročilo omenja več avtorjev (Ovsec 1991, 472; Šašel Kos 2001, 16; Kropelj 2008, 144–145; 2012, 83–84), vendar se je le Monika Kropelj ukvarjala z raziskovanjem njegovega pomena. Na podlagi Rutarjeve omembe in zgod-

¹ Po novejših etimoloških raziskavah je Belin povezan z vodo in izviri (de Bernardo Stempel 2003, 57; 2013, 78–79; de Bernardo Stempel, Hainzmann 2020, 152–153), vendar se s to razlago ne strinjajo vsi in ga povezujejo tudi z močjo in nasiljem (Prósper 2017, 280–289).

² Ker so območje Ogleja pred prihodom Rimljanov poseljevali Veneti in Kelti, se je, zaradi jezikovnih stikov, ime [ˈbelinos] oz. Belino postopoma uveljavljalo ali zaznavalo kot [ˈbelenos] oz. Beleno. Nasprotno pa v Noriku ni zanesljivih primerov Belena, ampak samo Belina. Keltska oblika *bélinos je pridevniška oblika, ki morda pomeni 'močan' ali manj verjetno 'blesteč', keltska oblika *belénos pa ni nikoli obstajala. Belinos je preživel in se je pozneje s spremenjenimi lastnostmi vključil v sklop slovanskih verovanj ali pa je bilo mešanje izročil mogoče zaradi podobnosti njegovega imena s slovansko besedo "bel". Tudi to podpira različico Belinos kot izvorno (Prósper 2017, 257–259, 289–290).

Ustno izročilo v zahodni Sloveniji, v katerem je izpričano (skoraj) izključno ime Belin ter z njim povezani številni vodni izviri (Medvešček 2006, 133; 2015, 241, 354, 393, 398; Lavrenčič 2019), govori v prid izvornemu imenu Belinos in predvsem njegovi povezavi z vodo. Dokončno sodbo seveda prepuščamo etimologom.

be o rožci belega možca (Medvešček 1990, 71) je postavila domnevo, da bi Belinov "ključ" lahko bila čudežna Belinova rožica, ki rase na koničastih skalah za Krnom (Kropej 2008, 144–145; 2012, 83–84). Vendar je treba opozoriti, da so v Posočju z imenom Belinova roža imenovali arniko (*Arnica montana*) (Medvešček 2006, 52; 2015, 199; 2017, 28; Lavrenčič 2019), z imenom rožca belega možca pa plahitico zvezd(ast)olistno (*Alchemilla conjuncta*) (Medvešček 1990, 217; Bokal 2008, 166). Slednje odseva kompleksnost Belinove zgodbe, zato bomo skušali na podlagi še drugih izročil najprej odgovoriti, kaj je ta ključ.

Sveti Belin se omenja še v drugi polovici 20. stoletja v izročilu, ki ga je zbral Pavel Medvešček, vendar le enkrat (Medvešček 2006, 51). Zgodnejša so Rutarjeva poročila o izročilu svetega Belina, saj je o njem večkrat pisal, a se ni poglobljal v njegov enigmatičen ključ, zato o njem ne izvemo prav veliko.

"Belina ima ljudstvo za velikega zdravitelja in mu daje pridevek 'sveti'. Z njegovim 'ključem' se bajé lahko ozdravlja slepota" (Rutar 1882, 21).

"Goriškim Slovencem je še dan danes Belin dobro znan. Imenujejo ga svetega in pravijo, da se z njegovim ključem ozdravljajo očesne bolezni. (Iz tega se spozna prav lahko bog svetlobe in solnca). Na južni strani Čedadada stoji še zdaj cerkva z imenom S. Beleno" (Rutar 1883, 1; 1895, 33).

"Južno od Čedadada stoji med vasema Fornalis in Rualis zaselek Sv. Belin, ki je dobil svoje ime po karnskem bogu Belinu – Belenu. To božanstvo je med tolminskimi Slovenci še sedaj znano, ker pripovedujejo, da se dá bel na očesih³ ozdraviti z 'razbeljenim ključem sv. Belina'" (Rutar 1899, 21–22).

Žal avtor ni zapisal, ali ključ sploh obstaja, niti kje je in kaj predstavlja. Povezavo ključa sv. Belina s Čedadom lahko le slutimo, saj ob omembi ključa omenja še cerkev in zaselek južno od Čedadada, ki sta povezana s sv. Belinom. Na avstro-ogrski vojaški karti iz leta 1893 je vrisan zaselek, cerkve pa očitno ni bilo več (*sl. 1*). Tudi notica v časopisu Soča iz leta 1903 eksplicitno omenja, da imajo ključ sv. Belina v Čedadu (Soča 1903, 2). Še vedno pa ne izvemo, kaj ta ključ dejansko predstavlja.

Šele leta 1909 v prispevku Antona Fakina izvemo, da *"še dandanes pravijo ljudje, da ozdravlja ključ samostanskih vrat 'Belina' bolne oči"* (Fakin 1909, 5), kar kaže, da je bilo ključev sv. Belina več in da sta bila dva izmed njih tudi ključa samostana sv. Martina v Belinji pri Ogleju ter cerkvenih vrat sv. Belina pri Čedadu. Ni znano, ali sta bila omenjena ključa res uporabljena za zdravljenje oči, za katere bolezni in na kakšen način, prav tako ni podrobnosti o morebitnem zdravljenju z njima. Le Rutar že desetletje prej omenja, da je *"z razbeljenim ključem sv. Belina"* možno ozdraviti bel na očesih (Rutar 1899, 22).

Verovanje v magični ključ sv. Belina ni bilo razširjeno le v Posočju in na Krasu, ampak tudi širše. V Istri so proti ugrizu steklega psa zaznamovali čelo s ključem sv. Belina, pred tem pa zmolili tri očenaše, tri zdravamarije in vero (*credo*). Psu, za katerega so sumili, da ga je napadel stekli pes, so dali jesti skorjo kruha, na katero so napisali naslednje besede:

³ Siva mreža (*Cataracta*).

S A T O R
A R E P O
T E N E T
O P E R A
R O T A S

Nekaterim duhovnikom se je to zdelo preveč vraževerno, zato so zapis zamenjali s besedami preroka Davida: *Homines, et iumenta salvabis Domine quemadmodum multiplicasti super nos misericordiam tuam* (Tommasini 1837, 61).

Zakaj so ključ sv. Belina uporabljali proti steklim psom?

Odgovor na to vprašanje dobimo v eni izmed legend, ki je povezana s škofom sv. Belinom (S. Bellino). Po tej so sredi 12. stoletja v bližini Fratte (Polesine) psi Tomaža Caponegra zasledovali in ubili škofa Belina.⁴ Škofa so pokopali v cerkvi sv. Jakoba (Lugarano), ta je bila pozneje zaradi poplave zasuta z materialom in je za njo izginila vsaka sled. Šele ko so vode odtekle, je Janez Villico iz Fratte odkril kamnito krsto in jo prestavil v cerkev sv. Martina (Variano). Kraj je prevzel ime Sv. Belin, on pa je postal zavetnik Polesine in adrijske škofije ter veljal za priprošnjika proti ugrizom steklih psov. Za zdravljenje so bili učinkoviti ključi, ki so jih razbeljene položili na rano in na glavo stekle živali (Meneghini 1859, 32; Bocchi 1861, 96–97). Zato ne preseneča, da je bilo “z razbeljenim ključem sv. Belina” možno ozdraviti bel na očesih (Rutar 1899, 22) in da je tudi ključ samostanskih vrat sv. Martina v Belinji pri Ogleju zdravil bolne oči (Fakin 1909, 5). To po eni strani kaže povezavo z legendo o sv. Belinu (po kateri je bil pokopan v cerkvi sv. Martina) in njegovim ključem (*sl.* 2), po drugi strani pa, kot bomo videli v nadaljevanju, povezavo z bogom Belinom, ki je bil povezan z zdravljenjem (oči).

Rutar poroča, da je cerkev sv. Martina na razvalinah Belinovega svetišča že okoli leta 485 ukazal sezidati patriarh Marcellinus, pri njej pa benediktinski samostan, ki ga je okoli leta 811 obnovil patriarh Maksencij. Avtor je cerkvico pri Čedadu imenoval S. Beleno, za zaselek Sv. Belin pa je menil, da “*je dobil svoje ime po karnskem bogu Belinu – Belenu*” (Rutar 1883, 1; 1895, 33; 1899, 21–22). To pomeni, da je samostan zagotovo stal, preden je umrl sv. Belin, zato je kraj Belinja verjetneje kot po svetniku dobil ime po (bližnjem) Belinovem svetišču,⁵ a so mu zaradi podobnosti obeh imen pripisali povezavo z legendo o

⁴ Mučenca sv. Belina je njegov prvi hagiograf, škof Bonagiunta iz Adrie (1286–1304), identificiral s homonimnim padovanskim škofom, ki je umrl leta 1147, vendar je škof Belin, ki izhaja iz dokumentov, popolnoma drugačen od legende. Epizoda, ki jo pripoveduje Bonagiunta, pravzaprav podrobno reproducira izkušnjo drugega Padovanca Bernarda d’Adgea (1287–1295). Hagiograf je uporabil osebo iz preteklosti za pripovedovanje sodobne zgodbe in tako ustvaril, poleg z izročilom povezane podobe svetnika, tudi zgodbo, ki je služila sodobnim potrebam adrijske in padovanske cerkve (Tilatti 1996).

⁵ Na območju Belinjske opatije so bila med renesančnimi izkopavanji odkrita številna posvetila Belenu, ki so bila skoraj vsa izgubljena, zato je verjetno, da je bilo v bližini njegovo svetišče. V podu cerkve sv. Martina je bil najden napis, posvečen Silvanu, z istega območja pa so znana posvetila tudi drugim božanstvom (Buora 1979, 456; Giovannini 2005, 168). Posvetila Belinu so odkrili tudi v cerkvi sv. Martina v Beljaku, njegovo svetišče pa je morda stalo v bližnjih antičnih termalnih kompleksih (Piccottini 2017, 35–43).



Sl. 3: 3D posnetek Belinovega trona, pogled proti jugu.

strani zanimivo, da sta v zahodni Sloveniji na Kanalskem Kolovratu dva vrhova, kjer so prej verjetno častili boga Belina, danes pa tam stojita cerkvi sv. Jakoba. Ena, ki je v ruševinah, stoji na vrhu hriba severozahodno od Volč, kjer je nekoč stalo znamenje svetega Belina, po gradnji cerkve pa se je Belinov vrh preimenoval v Jakobov vrh (Medvešček 2006, 51–52; 2015, 298). To se je gotovo zgodilo po 6. marcu 1493, saj je bilo takrat na prošnjo skupine župljanov v Volčah izdano dovoljenje za postavitve cerkve (Höfler 2016a, 41). Pod cerkvijo pa na ledini *Na Jakobu* še danes stoji zdravilen Belinov tron (sl. 3) (Medvešček 2015, 106).⁷ Druga cerkev sv. Jakoba stoji na Škeljaku nad Debenjem, kjer je bilo po izročilu gradišče s sončnim svetiščem (Medvešček 2015, 332, 334, 523) in je prvič omenjena okoli leta 1350 (Höfler 2016a, 41). V njeni bližini so bili odkriti tudi kovinski predmeti, katerih narava odlaganja nakazuje možnost, da je bilo na tem kraju kultno mesto iz pozne bronaste in zgodnje železne dobe ter rimskega obdobja (Nanut 2011; 2018). Tudi na Banjški planoti je bil v bližini Belinovega svetišča pri Belem brdu nad Kanalskim Vrhom najden poznobronastodobni depo kovinskih predmetov, povezan s sončnim božanstvom (Mihelič 2011; 2012). Zato ni izključeno, da so na Škeljaku častili (tudi) Belina, pozneje pa uničili njegovo svetišče in nad njim postavili cerkev sv. Jakoba. Oba primera torej kažeta na možnost, da so bogu Belinu zaradi podobnosti obeh imen pripisali povezavo z legendo o sv. Belinu.

Zakaj je ključ sv. Belina zdravil bolne oči?

Joža Lovrenčič je v svojem romanu *Anali izumrlega naroda* med drugim zapisal naslednje: “*Še boste gledali!*” (...) “*Seveda bomo, dokler nam Belen ne ugasne oči!*” (Lovrenčič 1931b, 8).

Z Belinom in očmi pa je povezano še eno izročilo:

⁷ Ob topografskem ogledu smo lokalizirali tron in naredili 3D-posnetek. Gre za naraven kamen v obliki stola, ki ga je nekoč obkrožalo več kamnov, od teh je danes ohranjenih le še nekaj. Nekateri imajo zglajene dele površin oz. robov, kar kaže, da so nanje polagali roke in jih z njimi (z)gladili.

“Belist je bil zelo dober in uspešen zdravilec, ki je zdravil meščane iz velikih mest. Ker je imel največ bolnikov, so ga zavistneži neke noči prijeli, pretepli, mu iztaknili eno oko, drugo pa poškodovali. Obenem so mu še zašili usta ter ga ustrahovali s smrtjo, če ne bo odnehal. Ko se je ponovno spravil na noge, se je iz mesta neopazno umaknil in s konjem odjezdil daleč v gore, kjer se je posvečal le bolnim in revnim kmetom in siromakom. To božanstvo je imelo prvotno ime Belen ali Belin,⁸ pri nas pa se je udomačilo ime Belist. Njegovo drevo je bila breza, ki so ji nekoč rekli beliska in je bila zato zdravilna. Podoba, ki je bila izrezljana iz brezovega lesa, pa je bila obreza. Ko je bil človek res v hudi stiski in ni poznal nobene rešitve, je poleg podobe Belista, ki jo je prosil za pomoč, lahko uporabil še njegovo iztaknjeno oko, ki je bilo vedno ob njegovi podobi. To pa je naredil tako, da je kamnito oko izmenično polagal na svoji očesi in ga prosil za pomoč in uslišanje” (Medvešček 2015, 194).

Glede na staroversko izročilo so različni kamni, ki so bili povezani z Belinom, skrbeli za zdravje ljudi in živali. Kamen, imenovan Belistovo oko, ki so ga na kmetijah shranjevali v zunanjem slepem oknu hleva, je ščitil zdravje živine, kamen, imenovan Belist, pa je skrbel za zdravje ljudi v hiši.⁹ Trije temni kamenčki z belimi krogi so predstavljali Belistove oči, ki gledajo v prostor in ga čuvajo (Medvešček, Skrt 2014, 34–35).

V povezavi z izročilom o Belistu je treba omeniti še troje. Njegovo ime je enako moškemu teonimu Belistos ter podobno ženskima teonimoma Belestis in Belisama. V primeru Belestis gre za preoblikovanje v i-deblo arhaične in v Španiji še ohranjene presežniške oblike *Bel-isto-s*/**Bel-ist-ā* indogermanskega pridevnika **belo-*, ki pomeni “močan” (De Bernardo Stampel, Heinzamann 2020, 148), podobno tudi **Bel-isamā* / **bel-isamo-* pomeni “zelo močan, najmočnejši” (Repanšek 2016, 74–75). Vse to govori v prid Belinovemu izvirnemu imenu, ki pomeni močan (prim. Prósper 2017, 286–289). Po mnenju nekaterih naj bi bila le na območju Norika izpričana boginja Belestis z etimološkega vidika blizu Belinu in naj bi bila njegova spremljevalka (Šašel Kos 1999, 21; 2000, 31; 2001, 10–11; Kropej 2008, 142, 314; 2012, 48, 81–82, 217; Visočnik 2020, 344–345), drugi menijo, da z njim ni niti v sorodu niti ne njegova spremljevalka (Prósper 2017, 289; De Bernardo Stampel, Heinzamann 2020, 150, 154).

Drugo zanimivo dejstvo je, da je Belist (ki so ga v izročilu enačili z Belinom) zdravil meščane velikih mest, in ni nenavadno, da se je v izročilu ohranil spomin na oglejskega Belina/Belena, saj je tam izpričan že v antičnih virih.

Tretja zanimivost v zvezi z Belistom je njegova povezava s konjem. Pri Keltih je bil konj tesno povezan s sončnimi simboli in bogovi ter z vodo. V svetišču boga sonca in zdravilstva Apolona Belenusa v Sainte-Sabine v Franciji, ki je stalo ob zdravilnem vodnem izviru, so bile darovane keramične figurice konjev in konjenikov (Green 1997, 122–123). Simboliki konja v povezavi s soncem in z vodo (sončne ladje s konjskimi glavami) lahko sledimo že v zgodnjo bronasto dobo (Sprockhoff 1954). Tudi v antičnih epigrafskih virih

⁸ Možno je, da je ta podatek pripovedovalec dobil v Rutarjevih delih ali pa pri nekom, ki jih je bral (prim. Rutar 1883, 1; 1895, 33; 1899, 21–22).

⁹ Tu gre najbrž za pomoto, saj je kamen Belistovo oko vedno stal ob obrezi in so ga za pomoč prosili ljudje (Medvešček 2015, 194), kar pomeni, da je verjetno bil v hiši, kamen Belist pa v zunanjem slepem oknu hleva.

je dokumentirana Belinova povezava z (zdravilnimi) izviri (Šašel Kos 2001, 13) in še danes je v Posočju znanih več (zdravilnih) izvirov, povezanih prav z njim (Medvešček 2006, 133; 2015, 241, 354, 393, 398; Lavrenčič 2019). V Kobaridu je bil pod Gradičem odkrit ritualen pokop konja (Mlinar, Gerbec 2011), v svetišču na Gradiču pa ploščica s konjenikom (Osmuk 1984; 1998), kar ne govori le v prid interpretaciji, da so na Gradiču častili Belina (Osmuk 1997, 12), ampak tudi njegovim povezavam tako z močjo in nasiljem (žrtvovanje konja) kot tudi z vodo (izvir). V Kobaridu pa je bilo še leta 1331 zabeleženo čaščenje svetega izvira in drevesa, kamor je čedajska cerkev organizirala "kazensko ekspedicijo", ki je izvir zasula s kamni in posekala sveto drevo (Juvančič 1984, 49–55).

Glede na to, da je okoli leta 1350 že omenjena cerkev sv. Jakoba na Škeljaku (Höfler 2016a, 41), ki je bila zgrajena na mestu domnevnega Belinovega svetišča, ni izključeno, da sta bili v približno istem času, ali celo sočasno, v Posočju uničeni vsaj dve njegovi svetišči. Ker je po izročilu pred postavitvijo cerkve na Škeljaku tam stal tudi kamen kačja glava (Medvešček 2015, 331), lahko izvore verovanja v kačje glave in z njim povezane staroverske skupnosti, ki je častila tudi Belina, za zdaj okvirno datiramo pred leto 1350, kar pomeni, da je bila v Posočju prisotna že v času omenjene "kazenske ekspedicije" in verjetno še prej.¹⁰

Omenjeno izročilo o Belistu bi tako lahko bilo še eden od argumentov, ki govorijo v prid domnevi o kontinuiteti Belinovega čaščenja v zahodni Sloveniji, ne le od antike, ampak že od železne in morda bronaste dobe (prim. Mihelič 2011; 2012). V srednjem ali novem veku pa so Belinovo sposobnost zdravljenja (oči) povezali s ključem sv. Belina, potem ko se je čaščenje slednjega iz Polesine razširilo na vzhod na območje današnje zahodne Slovenije. V Posočje najbrž prek cerkve sv. Belina pri Čedadu, na Kras pa prek samostana sv. Martina v Beliniji. Gotovo je bilo ključev sv. Belina več in domnevamo lahko, da so bili zdravilni vsi tisti, ki so bili tako ali drugače povezani s sv. Belinom in božanstvom Belinom.

Zakaj se je Belinovo leto začelo 1. marca?

Lovrenčič je v svojem romanu zapisal, da kdor ne slavi Belinovega spomladanskega godu, ne sme pričakovati čez leto nič dobrega. "*Kaj bi razmišljali in določevali dan, ko ga je čas prinesel s seboj! Mesec raste in ko bo poln bo prvi Belenov praznik v mladoletju*" (Lovrenčič 1931a, 8; 1932, 2). Slednje zagotovo ni v celoti plod pisateljeve domišljije, ampak zelo verjetno tudi posledica poznavanja starejše literature in/ali izročila. Belena so v preteklosti enačili tudi z Apolonom, za katerega je že iz antičnih pisnih virov znano, da se je spomladi vrnil iz Hiperboreje. Torej takrat, ko se temnejša polovica leta preveša v svetlejšo. Iz posoškega izročila je razvidno, da sta se Belinovo leto in s tem začetek nabitranja zelišč začela 1. marca (Medvešček 2017, 45). Zakaj torej ne ob spomladanski polni luni, ampak prav 1. marca?

¹⁰ Temu v prid morda govorita vsaj dva argumenta. Čeprav v Furlaniji nobena cerkev sv. Jakoba ni veliko starejša od 13. stoletja, lahko prvo znano cerkev z Jakobovim patrocinijem na današnjem slovenskem ozemlju iz Ozeljana v Vipavski dolini datiramo že v 11. stoletje (Höfler 2016b, 403), zato je tudi cerkev na Škeljaku vsekakor lahko starejša od ok. leta 1350. Drugi argument pa je tudi izročilo o tročanu, ki je povezoval tri kačje glave na Krnu, Matajurju in Kobariškem Stolu ter varoval svetišče v Kobaridu in druga v okolici (Medvešček 2015, 268–269). Gre morda prav za tisto svetišče v Kobaridu, ki ga je leta 1331 uničila "kazenska ekspedicija" iz Čedadu?

Prvi odgovor najdemo v nekaterih virih iz prve polovice 20. stoletja, kot so *Koledar Šolske družbe sv. Cirila in Metoda*, *Vodnikova pratika* itd., kjer je za 1. marec zapisano ime Belin, s katerim so imenovali tudi škofa Albina, ki goduje isti dan (*sl. 4*). Škof Albin (Belko) je umrl 1. marca 550 in bil pokopan v Angersu v Franciji. Svetniško čaščenje sv. Albina se je iz Francije razširilo po državah zahodne Evrope in prodrlo prek Nemčije na Poljsko

❖ ❖ ❖ **SUŠEC ★ MARCIJ** ❖ ❖ ❖

Hrv.-srbsko: Ožujak.

Poljsko: Marzec.

Češko: Březen. ☞ 31 dni. ☜

Rusko: Мартъ.

Luž.-srb.: Nalětnik.

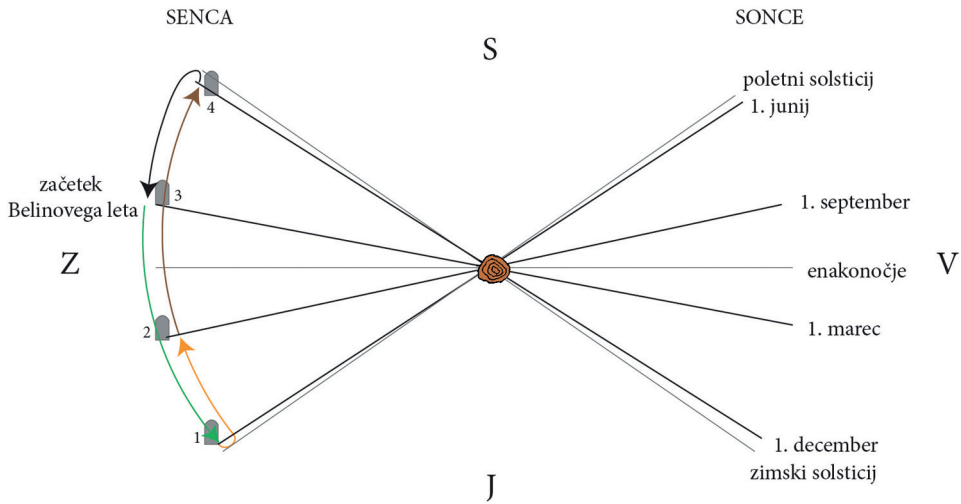
Bolgarsko: Мартъ.

Dnevi	Godovi in nedeljski evangeliji	Beleške.
Jezus ozdravil slepca. Luk. 18.		
1 Ned.	5 Onica. Albin, šk.; Belin.	
2 Pon.	Simplicij, pap.; Milena. ☞	
3 Tor.	Pust. Kunigunda, c.; Mislav.	
4 Sred.	† Pepelnica. Kazimir, sp.	
5 Čet.	Evzebij; Danica.	
6 Pet.	Fridolin, op.; Zvezda.	
7 Sob.	Tomo Akv., c. uč.; Kosana.	
Hudobni duh izkušal Jezusa. Mat. 4.		
8 Ned.	1. postna. Ivan božji; Bodin.	
9 Pon.	Frančiška R.; Danimir. ☞	
10 Tor.	40 muč. Stana.	
11 Sred.	† Kvatre. Radoja.	
12 Čet.	Gregor I, pap.; Božana.	
13 Pet.	† Kvatre. Svetovid.	
14 Sob.	† Kvatre. Desimir.	
Jezus se na gori izpremenil. Mat. 17.		
15 Ned.	2. postna (kvat.) Velislav.	
16 Pon.	Hilarij, m.; Ljubislava.	
17 Tor.	Jedert, d.; Budimir.	
18 Sred.	Ciril Jeruz.; Slavoljub. ☞	
19 Čet.	Josip, ž. D. M. Zlata.	
20 Pet.	Evgenij, m.; Vlada.	
21 Sob.	Benedikt, op.; Tuga.	
Jez. izgnal hudiča iz mutca. Luk. 11.		
22 Ned.	3. postna. Bazil; Milojka.	
23 Pon.	Viktorijan, m.; Dražislav.	
24 Tor.	Gabrijel, n. a.; Jaroslav.	
25 Sred.	Sredp. Oznanjenje M. D. ☞	
26 Čet.	Dizma; Srdan.	
27 Pet.	Rupert, šk.; Stanimir.	
28 Sob.	Ivan Kap., sp.; Uma.	
Jezus nasitil 5000 mož. Ivan 6.		
29 Ned.	4. postna (sredp.) Ciril, šk.	
30 Pon.	Angela F., vd.; Pribislav.	
31 Tor.	Modest, šk.; Mojmir.	

Dan vzraste za 1 uro 48 min.

Dan je dolg 10 ur 56 min. do 12 ur 44 min.

Sl. 4: V koledarju Šolske družbe sv. Cirila in Metoda vidimo, da 1. marca godujeta sv. Albin in Belin (Koledar 1907, 6).



Sl. 5: Shematičen prikaz kmečkega koledarja nad Vrtačami in letnih časov v Belinovem letu.

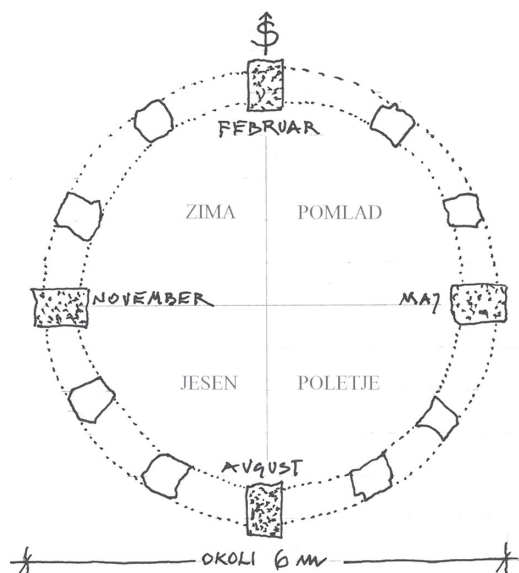
in tudi v naše kraje. Sv. Albin je bil tudi priprošnjik pri otroških boleznih. Upodablja ga, kako daje slepemu vid (Miklavčič, Dolenc 1968, 591–593).

Drugi odgovor ponuja izročilo o zaznamovanem hrastu nad Vrtačami pod Korado, ki so ga posekali po novem letu 1919 in zažgali. Pri hrastu so bili postavljeni štirje kamni v polkrogu in vse skupaj je služilo kot kmečki koledar.¹¹ “Prvega marca se je začelo novo leto in obenem tudi pomlad, a si to lahko videl le, če si tisti dan ob sončnem vzhodu stal pri hrastu. Senca debela je takrat prekrila prvi kamen v polkrogu. Ko je prvega junija ob vzhodu senca padla na drugi kamen, se je začelo poletje. Prvega septembra zjutraj, ko je senca prekrila tretji kamen, pa se je začela jesen. Zima se je začela prvega decembra, ko je ob sončnem vzhodu senca debela prekrila še četrti kamen” (Medvešček 2015, 330–331). Tu naj opozorimo na pomoto pripovedovalca, saj je po datumih sončnih vzhodov sodeč pravilno, da je 1. marca senca prekrila tretji kamen od leve proti desni, gledano od hrasta proti zahodu oz. v smeri njegove sence (sl. 5).¹² To seveda ni naključje, saj je število tri imelo pri starovercih izjemno močen simbolni pomen. To kaže, da je bila ena izmed funkcij omenjenega koledarja merjenje Belinovega leta ter poljedelskih letnih časov oz. določanje začetka Belinovega leta ter poljedelske pomladi, ki sta se začela 1. marca. Ker je bil hrast, ki je služil kot gnomon, lahko star nekaj stoletij (kolikor običajno raste), tudi koledar ni bil starejši.¹³ Zato ne moremo popolnoma izključiti možnosti, da je bil začetek Belinovega leta v spomladanski

¹¹ Na Dobožovju pri Kopovišču pa naj bi v hrastovi krošnji prebival Belinov duh (Medvešček 2015, 316).

¹² Tu je treba opozoriti, da je slika shematična, saj so sence pozimi daljše in poleti krajše. Poleg tega ne vemo, ali je bilo dovolj, da je kamen prekrila zgolj senca debela ali senca mesta, kjer se je deblo razveji, ali morda mesta, kjer je bilo morebitno znamenje, saj je bil hrast zaznamovan.

¹³ Če govorimo o enem življenju drevesa. Lahko bi ga tudi na novo posadili, ko je drevo odmrlo ali odslužilo določeno dobo. Vendar podatki o tem, da bi ga ciklično sadili, v izročilu niso ohranjeni.



Sl. 6: Risba kamnitega risa, ki je stal na Kuniku (prirejeno po Medvešček 2015, sl. 22).

polni luni in so ga pozneje pod vplivom krščanstva prestavili na dan smrti krščanskega svetnika sv. Albina oz. Belina.

Podobnih koledarjev s štirimi (izstopajočimi) kamni naj bi bilo po izročilu še nekaj. Še najbolj podoben Belinovemu koledarju je bil morda v bližini Podbrda pri Rodežu, na ledini Perunk ali Perun, kjer je stalo stoletno drevo, okoli katerega so bili "v polkrogu postavljeni kamni, ki so se proti sredini višali". Tam je bilo staroversko svetišče, imenovano Kompilj (Medvešček 2015, 385). Ker pa se v izročilu ni ohranil podatek o številu in legi kamnov ter druge podrobnosti, tega ne moremo nesporno trditi.

Naj omenimo še dva koledarja, ki sta bila sicer nekoliko drugačna, vendar sta bila tudi povezana s poljedelskimi letnimi časi. Tak koledar je bil na vrhu Kunika nad Livškimi Ravnami, kjer je stal kamniti krog, ki ga je sestavljalo dvanajst kamnov. Osem je bilo svetlih, štirje pa so bili temni. Kamni so pomenili mesece v letu, meseci med temnimi kamni pa letne čase. Severni temni kamen je pomenil februar in konec zime, južni avgust, vzhodni maj in zahodni november (sl. 6). Tu so vsako leto konec maja opravljali obred, ki so mu rekli mlajanje oz. omlajevanje (Medvešček 2015, 146–147). Nekaj kilometrov stran, pri Vogrinskih, kjer je v bližini Belinovo podčelo (Medvešček 2015, 290), so konec februarja s posebnim obredom klicali sonce (Medvešček 2015, 140–142). Ker je bil bog Belin povezan tudi s soncem, lahko domnevamo, da so konec zime klicali sončnega boga, da prinese pomlad, ter da so se letni časi zaključili proti koncu določenega meseca oz. konec tega. Ker so staroverci enkrat na leto ob februarski polni luni pripravili obredno jed *čiščeno*,¹⁴ da bi telo simbolično očistili celoletne navlake in umazanije (Medvešček 2015,

¹⁴ V povezavi z imenom jedi kaže omeniti, da tudi ime za mesec februar izvira iz latinskih besed *februare* ali *februa*, ki sta povezani z (o)čiščenjem (Graf 2015, 169). Kristjani pa 2. februarja praz-



Sl. 7: Rekonstrukcija kamnitega risa, ki je stal v dolinici Beli križ pri Preložah (Pleterski 2014, sl. 3.3.11.8).

536), domnevamo, da je bil takrat tudi konec zime in začetek pomladi oz. novega leta. To bi lahko bilo povezano s (starejšim?) lunarnim koledarjem, ki je bil vezan na lunine mene.

V manjši dolini pod vrhom vzpetine Pri belem križu nad Preložami pa je bil narejen kamnit krog iz naravnih ploščatih kamnov, imenovanih škrlice, razdeljen na štiri dele tako, da je bilo videti, kot da je v njem križ (sl. 7). V vsakem polju je bila večja kamnita plošča, na katero je moralo spomladi, ko je začelo poganjati listje, stopiti dekle. Krog naj bi imel približno šest metrov premera in na stiku križa z obodom še štiri pokončne kamne (Čok 2012, 33–34).

Med omenjenima kamnitima krogoma je kar nekaj podobnosti. Oba sta imela približno 6 m premera, štiri izstopajoče kamne in sta bila povezana s spomladanskim obredom plodnosti. Obredu ob risu na Kuniku so rekli *mlajanje* (Medvešček 2015, 146), v sredini kamnitega kroga v dolinici pod vzpetino Pri belem križu je bila zapičena leskova palica s štirimi utori, ki so ji rekli *mlajčec* (Čok 2012, 34). Mlaj, ki so ga postavljali vsako leto maja, je imel nekoč drugačen pomen od današnjega ter je bil namenjen plodnosti in novemu življenju (Medvešček 2015, 298). Tudi obred *mlajanje* je bil namenjen plodnosti polj in živine. Takrat so v risu plesala dekleta, v ris in iz njega pa so udeleženci metali določene predmete (Medvešček 2015, 146). Pri belem križu so po izročilu štiri dekleta stala na štirih kamnih v notranjosti risa, ki so pomenili tudi štiri smeri neba in štiri letne čase (Pleterski 2014, 107), kar pomeni, da gre za koledar. Iz objavljenega izročila za zdaj ni znano, ali so omenjeni štirje pokončni kamni Pri belem križu simbolizirali tudi (iste) mesece kot temni kamni s Kunika. Glede na analogijo med njima bi lahko bili notranji kamni

nujejo Marijino očiščenje oz. svečnico, ki sodi med štiri glavne Marijine praznike. Ti so zabeleženi že v t. i. Gelazijevem sakramentarju, sestavljenem okoli leta 750 v merovinškem okolju na območju Pariza po okoli sto let starih predlogah (Höfler 2016b, 376).

povezani z začetkom in koncem poljedelskih letnih časov ter štirje pokončni na obodu z začetkom ali koncem astronomskih letnih časov ali obratno.

Žal imajo vsi omenjeni kamniti koledarji tudi manj prijetno skupno lastnost, in sicer, da so bili močno poškodovani ali celo uničeni. Ker niso bili arheološko raziskani, o njihovi starosti lahko le ugibamo. Tako lahko rečemo le to, da so bili podobni poljedelski koledarji, ki so temeljili na letnih časih, znani tako v novem in srednjem veku kot tudi v antiki, indici pa kažejo njihov morebiten prazgodovinski izvor. Večini je skupno to, da se na določen dan v februarju začne pomlad, v maju poletje, v avgustu jesen in v novembru zima.¹⁵ V zvezi z Belinom naj omenimo le še to, da nekateri raziskovalci z njim povezujejo praznik Beltaine (okoli 1. maja), ki je pomenil začetek poletja in je v irskem koledarju preživel kot eden izmed štirih velikih keltskih praznikov, poleg Imbolca (okoli 1. februarja – začetek pomladi), Lughnasada (okoli 1. avgusta – začetek jeseni) in Samaina (okoli 1. novembra – začetek zime). Poudariti je treba, da povezava med Belinom in praznikom Beltaine v virih za zdaj ni dokumentirana, zato praznik in bog nista nujno povezana (Šašel Kos 2001, 10). Takšna povezava v ustnih izročilih o Belinu pri nas še ni bila dokumentirana.

Zaključek

Na območju zahodne Slovenije in širše je bilo verovanje v boga Belina in magično moč ključa sv. Belina živo vsaj še v začetku 20. stoletja. Na podlagi izročil o ključu sv. Belina in legende, povezane s tem svetnikom, sklepamo, da je bil njegov ključ res ključ in ne čudežna rastlina. Za zdravljenje je bil potreben razbeljen ključ, za katerega so v Istri in severni Italiji verjeli, da pomaga proti steklim psom, v Posočju in na Krasu pa, pod vplivom boga Belina, da pomaga proti slepoti in drugim očesnim boleznim. Belina so tu kontinuirano častili iz prazgodovine oz. od železne in morda celo bronaste dobe, v srednjem ali novem veku pa so njegovo sposobnost zdravljenja (oči) povezali s ključem sv. Belina, potem ko se je čaščenje slednjega iz Polesine razširilo na vzhod na območje današnje zahodne Slovenije. V Posočje najbrž prek cerkve sv. Belina pri Čedadu, na Kras pa prek samostana sv. Martina v Beliniji. Gotovo je bilo ključev sv. Belina več in domnevamo lahko, da so bili zdravilni vsi tisti, ki so bili tako ali drugače povezani s sv. Belinom in božanstvom Belinom.

Enako kot sv. Belina lahko tudi sv. Albina, ki so ga ljudsko imenovali Belin, povežemo z zdravilstvom, saj je bil priprošnjik pri otroških in očesnih boleznih. Njegovo čaščenje se je iz Francije razširilo po državah zahodne Evrope in prodrlo prek Nemčije na Poljsko in tudi v naše kraje. Ker je sv. Albin umrl 1. marca, je tega dne njegov god in po izročilu tudi začetek Belinovega leta in pomladi. Njegovo leto ter poljedelske letne čase so merili s kmečkim koledarjem, ki so ga sestavljali hrast in štirje kamni v polkrogu in je bil kmalu po prvi svetovni vojni uničen.

¹⁵ Ker je tematika tega članka povezana z Belinom, na tem mestu ne bom podajal celotne zgodovine omenjenih koledarjev. O tem je v pripravi posebna študija.

V primeru boga Belina, zdravilnega ključa sv. Belina in začetka Belinovega leta na 1. marec, ki je hkrati tudi dan smrti sv. Albina, gre torej za srednjeveško-novoveški sinkretizem krščanskih elementov s staroverskimi elementi, ki izvirajo iz prazgodovine. Na omenjeni sinkretizem treh Belinov pa so gotovo pomembno vplivala tudi enaka imena obeh svetnikov in boga. Zdravljenja, povezana z njimi, je treba razumeti predvsem simbolično, saj je bil Belin tudi bog sonca in svetlobe ter vode in zdravilstva in je zdravil (ter premagoval) slepoto (oz. temo). Zato tudi ne preseneča, da je bil njegov praznik 1. marca oz. spomladi, ko se temnejša polovica leta preveša v svetlejšo.

Zahvala

Za natančno branje besedila članka in konstruktivne pripombe se zahvaljujem Saši Čaval (ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije) in Jerneju Rihterju (ZRC SAZU, Inštitut za arheologijo).

- DE BERNARDO STEMPEL, P. 2003, Die sprachliche Analyse keltischer Theonyme ("Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae"). – *Zeitschrift Für Celtische Philologie* 53/1, 41–69.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. 2013, Celtic and other Indigenous Divine Names found in the Italian Peninsula. – V: A. Hofeneder, P. De Bernardo Stempel (ur.), *Théonymie celtique, cultes, interprétation – Keltische Theonymie, Kulte, Interpretatio*, X. Workshop F.E.R.C.A.N. Vienna, 73–96.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. in HAINZMANN, M. 2020, *Fontes epigraphici religionum Celticarum antiquarum I. Provincia Noricum. 1. Die Gottheiten in ihren sprachlichen und kultischen Erscheinungsformen*. – Wien.
- BOCCHI, F. A. 1861, Il Polesine di Rovigo. – V: *Grande illustrazione del Lombardo – Veneto ossia storia delle città, dei borghi, comuni, castelli, ecc. fino ai tempi moderni*. Volume quinto – parte seconda. Milano, 9–240.
- BOKAL, L. 2008, Narečna terminologija v zbirki Glasovi. – *Hrvatski dijalektološki zbornik* 14, 159–171.
- BOSIO, L. 1977, *Cividale del Friuli. La Storia*. – Udine.
- BUORA, M. 1979, Per la storia della Beligna e dell'abbazia di S. Martino. – *Aquileia nostra* 50, 445–496.
- ČOK, B. 2012, *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum* 5.
- FAKIN, A. 1909, Zgodovinske črtice o Kostanjevici. – *Edinost* XXXIV, št. 38 (7. februar 1909), 5.
- GIOVANNINI, A. 2005, Spunti di riflessione su alcuni aspetti del culto di Beleno e di Antinoo. – V: M. Sanader in A. Rendić Miočević (ur.), *Religija i mit kao poticaj rimskoj provincijlnoj plastici / Religion and Myth as an Impetus for the Roman Provincial Sculpture*. Zagreb, 157–174.
- GRAF, F. 2015, *Roman Festivals in the Greek East. From the Early Empire to the Middle Byzantine Era*. – Cambridge.
- GREEN, M. J. 1997, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*. – London.
- HÖFLER, J. 2016a, *Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem. Primorska*. – Ljubljana.

- HÖFLER, J. 2016b, *O prvih cerkvah in župnijah na Slovenskem. K razvoju cerkvene teritorialne organizacije slovenskih dežel v srednjem veku*. 2. revidirana in dopolnjena izdaja. – Ljubljana.
- JUVANČIČ, I. 1984, Križarska vojska proti Kobaridcem 1331. – *Zgodovinski časopis* 38/1–2, 49–55.
- KOLEDAR 1907, *Koledar Šolske družbe sv. Cirila in Metoda za 1908*. – Ljubljana.
- KROPEJ, M. 2008, *Od ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. – Ljubljana.
- KROPEJ, M. 2012, *Supernatural beings from Slovenian myth and folktales*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum* 6.
- LAVRENČIČ, I. 2019, *Belinov svet ob Nadiži*. – Tolmin.
- LOVRENČIČ, J. 1931a, Anali izumrlega naroda. Roman iz drugega stoletja pr. Kr. – *Slovenec* LIX, št. 238a, (20. oktober 1931), 8.
- LOVRENČIČ, J. 1931b, Anali izumrlega naroda. Roman iz drugega stoletja pr. Kr. – *Slovenec* LIX, št. 240, (22. oktober 1931), 8.
- LOVRENČIČ, J. 1932, Anali izumrlega naroda. Roman iz drugega stoletja pr. Kr. – *Slovenec* LX, št. 33, (10. februarja 1932), 2.
- MEDVEŠČEK, P. 1990, *Na rdečem oblaku vinograd rase. Pravce n štorje od Matajurja do Korade*. – Ljubljana.
- MEDVEŠČEK, P. 2006, *Let v lunino senco. Pripovedi o starih verovanjih*. – Nova Gorica.
- MEDVEŠČEK, P. 2015, *Iz nevidne strani neba. Razkrite skrivnosti staroverstva*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum* 12.
- MEDVEŠČEK, P. 2017, *Motnik. Nekovsko posebno in obredno vino*. – Tolmin.
- MEDVEŠČEK, P. in SKRT, D. (ur.) 2014, *Staroverstvo in staroverci. Katalog etnološke zbirke Pavla Medveščka*. – Nova Gorica.
- MIKLAVČIČ, M. in DOLENC, J. 1968, *Leto svetnikov*. Prvi del (januar – marec). – Ljubljana.
- MENEGHINI, A. 1859, Padova e sua provincia. – V: *Grande illustrazione del Lombardo – Veneto ossia storia delle città, dei borghi, comuni, castelli, ecc. fino ai tempi moderni* 4, 9–304.
- MIHELIČ, M. 2011, *Simbolni in mitološki vidiki poznobronastodobne zakladne najdbe Kanalski Vrh I*. – Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo, Ljubljana.
- MIHELIČ, M. 2012, Poznobronastodobni depo Kanalski Vrh 1 v kontekstu alkimije, arheoastronomije in ustnega izročila. – *Arheo* 29, 7–51.
- MLINAR, M., T. GERBEC 2011, *Keltskih konj topòt. Najdišče Bizjakova hiša v Kobaridu*. – Tolmin.
- NANUT, T. 2011, *Nove poznobronastodobne najdbe iz severozahodne Slovenije*. – Diplomsko delo. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo, Ljubljana.
- NANUT, T. 2018, Poznobronasto- in železnodobni depojski najdbi iz Dolenjih Raven na Cerkljanskem in s Sv. Jakoba na Kanalskem Kolovratu. – V: M. Črešnar in M. Vinazza (ur.), *Srečanja in vplivi v raziskovanju bronaste in železne dobe na Slovenskem. Zbornik prispevkov v čast Bibi Teržan*. Ljubljana, 137–161.
- OSMUK, N. 1984, Gradič (Sv. Anton). – *Varstvo spomenikov* 26, 232.
- OSMUK, N. 1997, Kobarid od prazgodovine do antike. – V: N. Osmuk, *Kobarid*. Kobarid, 9–16.
- OSMUK, N. 1998, Plaque votive de Kobarid (SI), inspirée d'un denier républicain. – *Instrumentum* 7, 17.
- OVSEC, D. J. 1991, *Slovenska mitologija in verovanje*. – Ljubljana.
- PLETERSKI, A. 2014, *Kulturni genom. Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum* 10.
- PICCOTTINI, G. 2017, Belinus, eine antike Quellen- und Heilgottheit in Warmbad-Villach? – *Carinthia I/207* 35–43.
- PRÓSPER, B. M. 2017, The irreducible Gauls used to swear by Belenos. – Or did they? Celtic religion, henbane and historical misapprehensions. – *Zeitschrift für celtische Philologie* 64, 255–298.
- REPANŠEK, L. 2016, *Keltska dediščina v toponimiji jugovzhodnega alpskega prostora*. – *Linguistica et philologica* 33.
- RUTAR, S. 1882, *Zgodovina tolminskega*. – Gorica.

- RUTAR, S. 1883, Belinjska opatija. – *Soča* XIII, št. 14 (6. april 1883), 1–2.
- RUTAR, S. 1895, *Zgodovinske črtice iz poknežene grofije goriške in gradiške*. Del 1. – Gorica.
- RUTAR, S. 1899, *Beneška Slovenija*. – Ljubljana.
- SOČA 1903, Dopisi. – *Soča* XXXIII, št. 48, (17.06.1903), 2.
- SPEZIALKARTE 1893, *Spezialkarte der Österreichisch-Ungarischen Monarchie*. List Tolmein. – Wien.
- SPROCKHOFF, E. 1954, Nordische Bronzezeit und frühes Griechentum. – *Jahrbuch des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz* I, 28–110
- ŠAŠEL KOS, M. 1999, *Pre-Roman divinities of the eastern Alps and Adriatic*. – Situla 38.
- ŠAŠEL KOS, M. 2000, Sacred places and epichoric gods in the southeastern Alpine area - some aspects. – V: Delplace, C., F. Tassaux (ur.), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*. Bordeaux, Paris, 27–51.
- ŠAŠEL KOS, M. 2001, Belin. – *Studia mythologica Slavica* 4, 9–16.
- TILATTI, A. 1996, San Bellino, Bellino vescovo, la leggenda e la stroia. – *Quaderni storici. Nuova serie* 31, št. 93/3, 583–605.
- TOMASSINI, G. F. 1837, De commentari storici-geografici della provincia dell' Istria. – *L'Archeografo Triestino* IV.
- VISOČNIK, J. 2020, Rimljani v Trziču in njegovi okolici. – *Kronika* 68/3, 337–348.

Spletni viri

Splet 1 – <https://www.rovigoinfocitta.it/san-bellino-festa-del-patrono-di-rovigo/>

Miha Mihelič
Zavod za varstvo kulturne dediščine
Center za preventivno arheologijo
Poljanska cesta 40
SI-1000 Ljubljana
miha.mihelic@zvkd.si

Verovanje host v sklopu staroverstva na Slovenskem in verovanja starih Slovanov

Andrej PLETERSKI

Izvleček

Avtor rekonstruira verovanski sistem starih Slovanov, ki je vseboval mitično zgodbo o kozmičnem paru, ki spreminja svoje obnašanje v teku letnih časov, ter kompleksno božjo entiteto, ki so jo sestavljale delne entitete. Te so bile povezane s posameznimi stvarnimi in nesnovnimi vidiki življenja. Ugotavlja povezanost stare vere, ki se je v Sloveniji ohranila do 20. stoletja, z verovanskim sistemom starih Slovanov. Podrobneje obravnava novodobno češčenje Triglava v zahodni Sloveniji in v tem kontekstu interpretira nenavadni pustni lik, ki ga v Cerknem imenujejo Pust.

Najbolj znana skupina starovercev v Sloveniji je bila teritorialno organizirana v enotah z imenom hoste. V Posočje so prišli najverjetneje na začetku 16. st. iz Dolenjske ali iz spodnjega Posavja. Tako postanejo povedna tudi strukturna ujemanja med reliefom s Svetih gor nad Bistrico pri Sotli, ki ga avtor razlaga kot upodobitev Dajboga, in reliefoma iz Posočja, ki sta povezana z imenom Nikrmana.

Ključne besede: Slovani, religija, mitologija, Triglav, Dajbog, Svetovit, Slovenija, upodobitve, enotnost boga

Abstract

[The belief of “hoste” in the context of Old Belief in Slovenia and the belief of the ancient Slavs] The author reconstructs the belief system of the ancient Slavs, which included a mythical story about a cosmic couple that changes its behaviour during the seasons and a complex divine being composed of partial beings. These were associated with both certain material and immaterial aspects of life. He establishes the connection between the ancient religion, which survived in Slovenia into the 20th century, and the belief system of the ancient Slavs. The author goes into more detail about the modern worship of Triglav in western Slovenia, and in this context interprets the unusual carnival figure called Pust in Cerkno.

The best known group of Old Believers in Slovenia was territorially organised in units called “hosta” (= forest). They probably came to Posočje at the beginning of the 16th century, either from Dolenjska or from the lower Posavje region. Therefore, the structural similarities between the relief from Svete gore above Bistrica pri Sotli, which the author interprets as a representation of the Dajbog, and the two reliefs from Posočje, which are connected with the name Nikrmana, are also revealing.

Keywords: Slavs, religion, mythology, Triglav, Dajbog, Svetovit, Slovenia, depictions, unity of god

Vprašalniki za državni statistični popis prebivalstva vsebujejo tudi razdelek “veroizpoved”. Kaj si kdo pod tem predstavlja, prepuščajo anketirancem. Sedaj takih popisov v Republiki Sloveniji ne opravljajo več, zdi pa se mi zelo verjetno, da bi se našel kdo, ki bi v ta razdelek vpisal “staroverka/ec”. Na vprašanje, kakšno je to verovanje, bi bil odgovor danes zanesljivo drugačen kot pred stoletjem.

Za izhodišče jemljem prikaz stare vere, ki jo je v Volčanskih Rutih od Janeza Strgarja v letih 1965–1968 dobil Pavel Medvešček. Tako je Janez Strgar za posoške staroverce zatrdil, da niso gradili kakršnihkoli svetišč, ker jim to ni bilo potrebno. Za vsa naravna svetišča je že davno prej poskrbela Nikrmana (o njej 7.) (Medvešček 2015, 45). Vendar je bilo po drugih pričevanjih na njihovem ozemlju nekoč svetišče (zgradba) boga sonca Očna na Škeljaku zahodno od Volč. Ki pa so ga kristjani uničili in v bližini zgradili cerkev (Medvešček 2015, 230). Strgar je tudi zatrdil, da božanstev, ki so povezana z njihovim starim verovanjem, ne pozna, vendar je nekaj minut pred tem omenjal Kresnikov kres (Medvešček 2015, 42–43). Naslednja trditev je bila, da staroverci niso imeli duhovnih voditeljev ali učiteljev. Vsak kraj je imel le dehnarja (glej 5.), na katerega si se obrnil, ko si potreboval nasvet (Medvešček 2015, 45). Vendar je Strgar pozneje povedal za puščavnike, ki so živeli ob vseh svetiščih. Njihova naloga, ki so si jo sami naložili, je bila čiščenje svetega v svetišču in širjenje verovanja o njem (Medvešček 2015, 55). Protislovne izjave seveda vzbujajo negotovost. Kaj se pokaže, ko pokukamo v ozadje? So bili novoveški staroverci samo v Posočju ali tudi drugod?

Pojmi

Izraz **verovanjski sistem** uporabljam kot nadpomenko, ki vsebuje tako nesnovne kot tudi snovne sestavine. Ne gre namreč samo za to, kako verjamemo, da je svet urejen (svetovni nazor), ampak tudi za to, kako v skladu s tem verovanjem ljudje fizični svet urejajo. Tako ureditev fizičnega sveta imenujem **mitična pokrajina**, pripoved o delovanju sveta pa **mitična zgodba** (Pleterski 2014; 2018; 2020).

Ko bom v nadaljevanju govoril o **staroverstvu na Slovenskem**, bom poskušal opisovati verovanjski sistem ljudi, ki so Pavlu Medveščku izpovedovali svojo staro vero (Medvešček 1992; 1997; 2006; 2015) v Posočju in Borisu Čoku Kraševci z jedrom v Lokvi in Preložah (Čok 2012; 2015; 2020). Govorili so o sebi in o svojih prednikih.

Hosta je lokalno ime za novoveško teritorialno enoto starovercev, ki jo je vodil dehnar. Imela je svojo versko, pravno, varnostno in včasih tudi gospodarsko ureditev. Obstajala je skrivno, prikrito pred uradno državno oblastjo.

Tročan je trojnost, ki povezuje sile ognja, vode in zemlje. V tročanu delujejo sile, ki blagodejno vplivajo na ljudi in naravo samo, kar pomaga ljudem pri preživetju, zato je bil tročan tudi način življenja (Medvešček 2006, 55; Medvešček 2015, 37).

Najtežje je opredeliti pojem **verovanje starih Slovanov**. Razumem ga kot strukturno jedro verovanjskega sistema, ki ga lahko najdemo na ozemljih, ki so jih nekoč in večina tudi še danes poseljevali Slovani. Slovanskost je pri tem opredeljena materialno z ozemljem in nesnovno z jezikom.

1. Verovanje starih Slovanov

Téme, kot so etika verovanja starih Slovanov, družbena in gospodarska funkcija verovanja starih Slovanov, zvenijo še povsem eksotično in jih v preteklosti niso postavljali. Zato tudi ne poznamo odgovorov. Najbolj očitni informacijski vir za verovanje starih Slovanov so pisni viri iz srednjega veka in ti so doslej dajali glavni ton raziskavam. Posledica je njihov zelo omejen interpretativni domet in dozdeva se celo, da se ga ne da prekoračiti (prim. Łowmiański 1979, Dynda 2019).

Srednjeveški pisni viri o verovanju starih Slovanov so pisani iz zornega kota krščanskih duhovnikov, ki jim je bilo jasno predvsem to, da tisto, kar opisujejo, ni krščanstvo in so to sami poniževalno poimenovali slovansko poganstvo. Hkrati so imeli zanj že trdno izdelan razlagalni model. Že vnaprej jim je bilo jasno, s čim imajo opravka. Oni niso raziskovali, ampak so samo postavljali samovoljno izbrane informacije v verski sistem starih Grkov in Rimljanov, ki so ga dobro poznali po grških in rimskih spisih. Ti opisujejo panteon, funkcije posameznih bogov, zgodbe o njih z vsemi ljubeznimi in spopadi, vsemi zapleti znotraj številne družine. Ta model očitno ni ustrezal temu, kar so krščanski duhovniki opisovali, domnevni slovanski panteon zato razpada na regionalno ločene skupine bogov, na številna posamična imena brez znane vsebine. Sorodstvena razmerja so ostala nevidna, zgodbe neslišne.

Kulturni model antičnega panteona pa ni bil živ samo v zavesti srednjeveških piscev, ampak je preživel prav do danes. Pri tem moderni avtorji, ki so uporabljali ali celo še uporabljajo ta pristop, ves čas kažejo tiho pričakovanje, da bodo naleteli na opise božanskih likov, dogodkov in njihovih medsebojnih povezav, kakršnih smo navajeni iz različnih del antičnih avtorjev. In ko se nato vedno znova izkaže, da to pričakovanje ni izpolnjeno, pogosto sledi skeptična razlaga, da je vse pisno gradivo bolj ali manj fantazija posameznih starih piscev, stari Slovani pa sploh niso imeli bolj razdelanega verovanjskega sistema. Interpretacije se že dolgo vrtijo v istih krogih, ki jih določata vera na eni strani in dvom na drugi, nikakor pa ne povečevanje razumevanja. To razočaranost je začutil Nikolaj Mihajlov, se ji uprl in na več mestih svojega pregleda zgodovine raziskav pokazal, da je šele folklorno gradivo tisto, ki izpolni zgornje pričakovanje, čeprav je po času zapisa mnogo stoletij mlajše od (zgodnje)srednjeveških opisov. Pri tem nevsiljivo izpostavlja raziskovalni in spoznavni potencial rekonstrukcijskega pristopa, ki zajema v največji meri iz ustnega slovstva. Zato razume slovansko mitologijo (nesnovni del verovanjskega sistema) kot smer jezikoslovja (Mihajlov 2021). Če temu prištejemo, da je njegov univerzitetni učitelj Vladimir Nikolajevič Toporov napisal knjigo z naslovom Predzgodovina književnosti pri Slovanih, kjer je predstavil, do kakšne rekonstrukcije t. i. glavnega mita slovanske mitologije sta se jezikoslovno dokopala z Vjačeslavom Vsevolodovičem Ivanovom, potem razumemo tudi poimenovanje mitopoetično izročilo, ki sta ga uporabljala. Gre za del ustnega slovstva, ki pred novim vekom ni bilo nikoli zapisano in je treba zato njegove starejše oblike rekonstruirati.

Mitična zgodba razlaga spremembe v naravi pri vsakoletnem ponavljanju letnih časov. Dogodki potekajo v krogu in nimajo ne začetka ne konca. Ponazarja jih zgodba o mitičnem paru, ženski in moškem, ki poletni del leta preživita kot zakonca v nenehnem harmoničnem spolnem odnosu. Njuna koitalna energija proizvaja plodnost, kar ustvarja

blaginjo. Čas, ko sta združena, je v krogu leta obdobje obilja. Jeseni se njuna zveza prekine. Moški se postara in izgubi svojo spolno moč, ženski lik pa ga posledično pohabi (ga kastrira, mu vzame orožje), ga pogoltne, zapre v svojo votlino. S pridobljenim orožjem (ogenj, strela, sekira ...) neplodna ženska vlada pozimi. Moški je dozdevno mrtev (spi), vendar spomladi pomlajen lahko zapusti žensko votlino, vzame orožje nazaj, premaga starko, jo prisili v spolni odnos in ji s tem posledično povrne mladost in plodnost (Pleterski 2014, 7; 37–99). Poleg te zgodbe o plodnem in neplodnem paru, ki jo simbolizira *število štiri*, je znana še ena različica s tremi liki, ki živijo v ljubezenskem trikotniku. Tam sta ena ženska in dva moška. Ženska ima spolni odnos z enim od moških pozimi, z drugim pa poleti. Simbolizira jih *število tri*.

V izročilu vasi Prelože in Lokev (jugozahodna Slovenija) je število štiri povezano z likom Svetovidovega križa. To je krog, ki je razdeljen na četrtine, vsaka pa ima piko. Štiri četrtine predstavljajo štiri strani neba, štiri življenjska obdobja, štiri letne čase, štiri pike pa so sestavine sveta: zemlja, ogenj, voda in zrak. Ker pa v njegovem središču spomladi zraste novo zeleno drevo, je to središče peta sestavina in tako vsebuje Svetovidov križ tudi *število pet*. Tamkajšnji kamnoseki so ga včasih upodobili s štirimi dodatnimi črtami namesto štirih pik in tako sestavili *število osem*. Osnovne štiri črte križa so bile bolj poudarjene (Čok 2012, 34; 2015, 112). Po istem izročilu je s številom tri povezan bog Triglav, s številom štiri pa bog Svetovid. Ta dva ustvarjata *število sedem*, ker sestavljata boga s sedmimi glavami (Čok 2015, 125), ki so ga domačini klicali Dajbog.

Ubeseditev števila pet Svetovidovega križa najdemo tudi v slovenski pravljici Pet bratov, ki jo je pred drugo svetovno vojno na Tolminskem zapisal Ciril Drekonja. "Prvi je bil sledec, da je sledil žival ali človeka še po petih letih. Drugi je lahko v hipu razrušil grad. Tretji je bil strelec, da je zadel zvezdo na nebu. Četrty je bil hiter, da je ujel strela iz oblakov. Peti je lahko v trenutku postavil grad" (Kenda, Drekonja, Šavli 2012, 28). Tisti, ki gradi, je vzhod, tisti, ki podira, je zahod, zvezda je na nočnem severu, ognjena strela na jugu, stezosledec pozna pravo pot, to je pravo v središču (prim. Banaszkiwicz 1991).

2. Bog Triglav v Posočju

Osrednja entiteta verovanjskega sistema staroverstva v Posočju je NIKRMANA, kar je poimenovanje, nedvomno evfemistično, Babe (Medvešček 2015, 114; o Babi: Hrobat 2010). Nepričakovano je to, da ob njej v pripovedih ni nikogar. Ona je sama. Vsaj zdi se tako. Vendar je bil tudi v Posočju nedvomno znan lik Triglava. Ne samo po imenu, temveč tudi po podobi in funkciji. Njegovo ime nosi gora nad Tolminom. In trdim, da ni naključje, da je France Bevk napisal zgodovinski roman Umirajoči bog Triglav, kjer opisuje uničenje kobariškega svetega studenta in drevesa leta 1331. Bevk je bil doma iz Zakojce, vasi, kjer je bilo ob njegovem rojstvu leta 1890 staroverstvo še kako živo (prim. Medvešček 2006, 55). Ni mogoče, da Bevk z njim ne bi bil seznanjen. V romanu je zapisal: "Gospodar družine je bil pomirjevalec bogov, zarotnik besov in čarovnic; ta je učil tudi otroke. Kadar se je Krn nabral v črne oblake in so se skale rušile pod streli, so molili k Perunu. V lepih dneh so častili Triglava, triobličnega boga, ki je bil posebljen v drevesu s tremi vrhovi in v studentu s tremi izvirkami. Dasi se je od roda do roda radi osamelosti, v kateri so živeli zadnji pagani, bogastvo njihove vere manjšalo, je ostal bog



Sl. 1: Cerkno, Slovenija. Lik, ki ga v Cerknem imenujejo Pust: a – maska v Cerkljanskem muzeju, b – pustovanje v Cerknem 20. II. 2007.

Triglav v njihovih dušah do konca neomajen.” (Bevk 1930, 22). Je tu skrit Bevkov namig, zakaj je dal romanu Triglavovo ime? In če je tako, je bil Triglav v času Medveščkovih starovercev spoštovan in dobro poznan. Da so drevesa s tremi vrhovi sveta, je razširjeno znanje, toda Bevk tako drevo povezuje prav s Triglavom. Zakaj? Odgovor vidim v bližnjem bohinjskem izročilu. Med Bohinjem in Tolminsko so namreč preko Bukovskih gor (umetno ime je Južne bohinjske gore) starodavne povezave. Največji Triglav na svetu je v Bohinju. In v tamkajšnjih pripovedih bog Triglav hodi in nosi drevo s tremi vrhovi (pripoved pokojnega Joža Čopa z Broda).

To pa nas napoti na južno stran Bukovskih gor v Cerkno, kjer je doma pustovanje z nenavadnimi liki. Med njimi je seveda osrednji Pust z obleko iz mahu, govejimi rogovi, merjaščevimi čekani in zelenim drevosom, ki ga nosi (sl. 1). Po lokavskem izročilu (glej spodaj) je Pust, ki čez zimo pustoši naravo, moška preobleka More, boginje slabega, zime, vsega mrtvega in je vsekakor hudoben. In če je Peter Brelih v najstarejšem opisu maske cerkljanskega Pusta zapisal, da lesena “larfa” ni kazala hudobnega izraza (Brelih 1955, 490), je to zelo povedno. Maska, ki naj bi bila Pust, pač ni Pust!

Zanimivo je, da je bil tega mnenja prvotno tudi Niko Kuret, ki je kot etnolog pomagal oživiti cerkljansko pustovanje. Njegovo začetno razumevanje je bilo, da gre za igro o Divjem

možu, "ki se v Cerknem sicer imenuje Pust, je pa v svoji preobleki nedvoumno Divji mož" (Kuret 1959, 133). Gre za igro, v kateri ujamejo Divjega moža, ki nosi drevo, ali ga priklenejo nanj, mu priredijo sodni proces, na katerem je obsojen, in ga nato usmrtijo. Datiranje in razlago cerkljanske igre si je pridržal za monografsko obravnavo (Kuret 1959, 131 op. 12), do katere pa ni prišlo. Pozneje je Kuret svojo govorico spremenil. Pust je pač Pust, samo da je "na las podoben" šemi Divjega moža (der Wilde Mann), kakršno naj bi poznali na Tirolskem (Kuret 1984, 380), kar je vodilo do ugibanj o tirolskem poreklu cerkljanskega pustovanja. Igra o divjem možu je razširjena tudi zunaj alpskih dežel, kar je priznal že Kuret (1959, 131, op. 13) in mimogrede sprejel opozorilo na masko Perchte iz Rottweila v nemški zvezni deželi Baden-Württemberg, ki ima merjaščevo čekana v kotičkih ust (Kuret 1959, 129, op. 11; Brandenstein 1954, 184). Nima pa govejih rogov, je v obleki iz blaga in ne nosi drevesa! Številni pustni liki po Evropi so si podobni in zdi se mi verjetneje, da je to zaradi skupnih kulturnih korenin in ne zato, ker bi vsi posnemali isto "modno" izhodišče. Maska, ki ima hkrati rogove in merjaščeve čekane, ostaja cerkljanska posebnost?

Če Cerkljanski Pust ni Pust, kdo potem je ter kako in zakaj je vpleten v pustno dogajanje? Odgovor ni težak.

Zeleni lik, ki nosi drevo in je dvojne narave, se ujema z Zelenim Jurijem. Brez podrobnejše utemeljitve je cerkljansko pustovanje med jurjevanja uvrstil že Zmago Šmitek (Šmitek 1999, 186). Opisi jurjevanj na Slovenskem govorijo o liku v zeleni obleki, ki hodi s pravim ali simbolnim drevescem, včasih je celo sam hodeče drevo (Kuret 1989, 253–274). Njegovo dvojno naravo na Koroškem kaže dvobarvna obleka, pol zelena, pol rdeča ali rumena (Štrekelj 1904–1907, 140–141). Vsebina te dvojnosti pa sta ogenj in voda, izpod desne noge gre voda, izpod leve ogenj (prim. Katičič 2010, 47). Dvojno naravo cerkljanskega lika kažejo goveji rogovji in svinjski čekani. Ruske uganke kažejo, da je lisasti vol rogati Mesec in vodja nebeške črede, ki spušča mleko/dež, kot tak predstavlja vodo (Žolobov 2004, 161; Sumcov 1996, 238–240). Zlati krajec Meseca so rogovji. To kaže vodeno naravo lika, ki jo še poudarja obleka iz mahu. Po prepričljivi analizi Radoslava Katičiča ima praslovanska beseda *mohmatz* pomene "dlakav, bradat, bogat, močvirnat" in se nanaša na vodo, medveda, kačo, boga živali in bogastva (Katičič 2008, 150–162).

Praščiki so prav tako mitične živali (prim. Kajkowski 2012). Tako Thietmar iz Merseburga v svoji kroniki, ki jo je napisal med letoma 1012 in 1018, navaja staro povedko o merjascu, ki naj bi se prikazoval pri mestu Riedegast v deželi Redarijev (v sedanji nemški zvezni deželi Meklenburg-Predpomorjansko). "*[S]i quando his seua longae rebellionis asperitas immineat, ut e mari predicto aper magnus et candido dente e spumis lucescente exeat, seque in uolutabro delectatum terribili quassatione multis ostendat.* – Ko jim preti kruta nevarnost velike vstaje, pride iz jezera velik merjasec z belimi čekani in bleščečo peno ter se pokaže mnogim, ko se uživaško strašansko kaluža po kališču." (Thietmar, Chron. VI, 24). Povedno je, da Thietmar ni uporabil besede "bellum", torej vojna splošno, ampak "rebellio", to pa je državljanska vstaja, upor. Merjasec je potemtakem božja podoba za tiste upornike, ki vanj verjamejo, torej za domačine. Jacek Banaszkiwicz v merjaščevem gromkem pljuskanju in bliskanju glave sluti nevihtni grom in strelco (navedeno v: Kajkowski 2012, 202). S tem smo torej pri prvini ognja. To se ujema z merjascem, ki je na lovu cesarju Henriku II. (sodobnik Thietmarja) po legendi poškodoval levo nogo (Haupt 1878, 43–47). Kot smo videli zgoraj, je to ognjena noga. In za piko na i, Cerkljansko pozna povezavo med praščijim čekanarjem in ognjeno nebesno ploščo. Na travnik Dalejn Sjaunk v Policah blizu Cerkna se nanaša izročilo o prisotnosti

merjasca, ki kotali krožnik – “*deuje suene taler tače*” (Flego 2006). V sklopu mitične zgodbe, ki je zapisana v vaški prostor, mitični merjasec spomladi prikotali ognjeno sijočo (Sjaunk!) sončno oblo (Pleterski 2006, 54). In na določen prostor iste vasi se nanaša zgodba o volih, ki razčetrverijo čarovnico in s tem spomladi ponovno prinesejo vodo, ki je jeseni presahnila (Flego 2006; Pleterski 2006, 45–55). Goveji rogovi in svinjski čekani so torej nedvomno del cerkljanskega mitičnega izročila, s tem pa tudi voda in ogenj cerkljanskega pustnega lika. O istovetnosti z Zelenim Jurijem ni dvoma.

V skladu s pomladnim prihodom potentnega moškega lika, ki bo s pomlajenim ženskim likom zajaril (= zaplodil, arhaični pomen se je ohranil v Lokvi: Čok 2012, 158) novo življenje narave, je tudi otroško nagajanje Ta stari babi cerkljanske pustne družčine z besedami *Stara baba, rompompom, če te nisem, te pa bom* (Breljih 1955, 491). Spolna konotacija tega, kar se bo z Babo zgodilo, je tu povsem nedvoumna. In potem razumemo še en prizor cerkljanskega pustovanja. Cerkljanske šeme se na koncu valjajo po tleh (Breljih 1955, 492). Tudi Jurij se na Hrvaškem valja po tleh, da dobi jajca. Vitomir Belaj poudarja, da je valjanje pri različnih evropskih narodih povezano s plodnostjo (Belaj 2007, 239). V Bohinju je gospodinja prinesla jajca zimskim maskam otepopcem, ki so ji pomagali pri zanositvi (pripoved pokojnega Joža Čopa z Broda).

Seveda pa tudi ime Zeleni Jurij ni prvotno, ampak krščanska predelava. Vitomir Belaj se poigrava s poimenovanjem Јагъць (Belaj 2007, 240). Priimek Jarc je dobro ukoreninjen med slovenskimi priimki, zato te možnosti ne gre zavreči. Toda ko seštejemo dva (goveji rogovi, svinjski čekani) in ena (zeleno drevo), je v luči zgornjih opisov odgovor precej jasen. Za razlago uporabljam imena in potek zgodbe, kot se nam je ohranila na Krasu (glej spodaj 3.). Vse troje skupaj je Triglav. Spomladi pa prideta skupaj Kres(nik) in Živa. Ko se Živa spremeni v Moro in Kresniku odvzame ogenj, ta postane Vilež.

Maska z govejimi rogovi in svinjskimi čekani je maska Kresnika. Lik ter ime Kresnika je bil na Cerkljanskem tako močan, da so ga še leta 1870 brez vsakih zadržkov celo zapisali na cerkveno steno Sv. Ivana v Šebreljah – S. JANES KRESNIK (*sl.* 2). To je odgovor na vprašanje, kdo je cerkljanski Pust.

Tudi misel Nika Kureta, da gre za Divjega moža, je zgornji opredelitvi že zelo blizu. Iz analize Ivana Grafenauerja je dobro razvidno, da je Divji mož varuh živali in rastlin, gospodar divjačine in zverjadi, pozna rudna bogastva (Grafenauer 1952–1953), kar ga enači s kraškim Viležem. Ubiti Divjega moža potem pomeni ubiti impotentni zimski moški lik in narediti prostor plodnemu. A kot smo videli, je lik, ki pride v Cerkno, že celosten in zato potenten.

Odgovor na vprašanje, kako in zakaj ubijanje v Cerknem, mora v slogu kriminalistične preiskave ponuditi troje: truplo, motiv in storilca. Nesporno truplo v poteku cerkljanskega pustovanja je v Pusta preimenovani Kresnik, ki spomladi prinaša novo življenje. Povsod drugod ubijajo Pusta/staro Babo in s tem zimo. V Cerknem Ta stara baba odnese celo kožo! Zima se lahko nadaljuje. To nedvomno ni bilo v interesu stih, ki so se trudili za pravičen potek letnih časov. Staroverci niso imeli nikakršnega motiva, da bi ubili Kresnika. Pomenljivo je, da je vsaj od leta 1255 Cerkno sedež župnije (Höfler 2016, 153) in s tem trdnjava krščanstva na staroverskem ozemlju. Motivacija za umor Kresnika je bila pač na krščanski strani, ki je tudi tako skušala izničiti staroversko razumevanje sveta. S tem je povezan še drug indic. Prej sem omenil valjanje pustnih šem, ki naj bi prineslo



Sl. 2: Šebrelje, Slovenija. Napis v cerkvi sv. Ivana.

plodnost. Toda dogajalo se je ob napačnem trenutku. Preden so ubili Pusta, so šli plesat "ta kapcinarski" ples. Od začetka je to bila hitra polka, ki se je mahoma prevrgla v turbobno žalostinko. Takrat so se vsi vrgli na tla ter se valjali drug prek drugega (Breljih 1955, 492). Ustvarjanju življenja je tu dramaturgija dala slabšalen prizvok. Kar je ponovno namerno dejanje proti staroverskemu razumevanju sveta. Nakazuje ime plesa na storilca? Morda. Od tu dalje stopamo v prostor spekulativne razprave. Vseeno jo bom nadaljeval, kajti izkušenejša kolegica me je nekoč spodbudila, rekoč, da ni nič hudega, če dam napačen začetek, bistveno je, da se razprava začne – in za to ji mora nekaj stati na začetku.

Niko Kuret je bil prepričan, da je cerkljansko pustovanje po svojem scenariju najbolj sklenjena igra, kar jih te vrste pri nas poznamo (Kuret 1984, 380–381). To je mnenje, ki ga je treba resno upoštevati, kajti Kuret ni bil samo etnolog, ampak tudi dramaturg in dramski pisec. Dobro je vedel, o čem govori. Njegova izjava je priznanje anonimnemu strokovnemu kolegu. Bi bil avtor dramaturgije cerkljanskega pustovanja, glede na poimenovanje zaključnega plesa, lahko eden od bratov kapucinov? Cerknemu najbližji kapucinski samostan je v Škofji Loki. Tam so imeli pred 300 leti zelo sposobnega pisca dramskega besedila pasijona Lovrenca Marusiča o. Romualda, ki je bil doma iz Štandreža pri Gorici (Ogrin 2008; Rupel 2013). Cerkno stoji ob starodavni poti med Škofjo Loko in Furlanijo, na robu

katere leži Štandrež. Od Škofje Loke do Cerknega je samo dan hoda. S tem imamo resnega osumljenca za storilca, ki je imel vse potrebno znanje in izkušnje za izvedbo.

In motiv? Poleg stalnega boja s staroverstvom je bila lahko kaplja čez rob veliki tolminski kmečki upor leta 1713. Njegovo izvedbo si težko predstavljamo brez sodelovanja staroverske organizacije. Grožnja upora je segla tudi do Škofje Loke in organizatorjev pasijona. Voditelj procesije je vabil župljane, naj se pred Bogom izkažejo pobožne in hvaležne, “še zlasti v tem letu, ko med ljudstvom prihaja do uporov in se slišijo govornice o vojni – *hoc anno cum seditioes in populo et opiniones bellorum audiantur*” (Ogrin 2008, 296). Propagandnega učinka pustne igre, ki je po vojaškem porazu starovercem dodatno nasula soli na rane tako, da je javno smešila njihove obrede in jim ubijala bogove, ne smemo podcenjevati. Posledice so bile zelo dolgotrajne. V skladu z njimi je izjava Janeza Strgarja, vršilca dolžnosti dehnarja na desnem bregu Soče: “Pust je danes le še zabava in predmet posmehovanja. Za naše pa je bil vedno resna stvar, saj je spadal v obredje ob koncu zime.” (Medvešček 2015, 78).

Toda ne glede na to, na katero stran se čustveno in razumsko postavljamo (v nepristranskost pač ne verjamem), je treba priznati, da so v Cerknem prav zaradi pustne drame ohranili podobe starodavnih staroverskih likov tamkajšnjega prostora, ki bi sicer brez sledi izginili iz zgodovinskega spomina.

3. Slovensko staroverstvo v sklopu mitične zgodbe

Nastanek in razvoj mitične zgodbe sem podrobneje obravnaval na drugem mestu (Pleterski 2014, 76–85), tu bom izpostavil samo osnovne obrise. Pri tem je treba ponovno opozoriti na to, da sem potrebne informacije pridobil iz posameznih struktur besedilnih odlomkov slovanskega folklornega izročila. Čeprav Slovani nikoli niso bili celovita politična in identitetna družbena skupina (podrobno o tem, z obširno dokumentacijo Mühle 2020), pa je naravnost osupljiva enotnost njihovega kulturnega genoma, ki omogoča rekonstruiranje posameznih vidikov njihovega življenja (npr. kuhinjske kulture – Pleterski 2008). Mitična zgodba, kot jo je mogoče sestaviti s slovanskim gradivom, je seveda celostno obstajala v staroslovanskem času, s tem mislim čas pred velikim razseljevanjem Slovanov, ko so poselili dobršen del Evrope. Če je tedaj ne bi bilo, ne bi bilo več njenih poznejših sestavnih delov, v času zgodnj srednjeveškega razseljevanja pa se tudi ne bi mogla več vzpostaviti kot skupna celota. Zato mlajša prav tako ne more biti. Njena slovanskost je zgolj v tem, da je zapisana v slovanskem gradivu, ki sem ga uporabil. Nobenega dvoma ni, da je skupna vsem Indoevropejcem, njene korenine pa segajo v še starejše čase (članek o tem je v pripravi). Slovansko izhodišče njenega proučevanja je ugodno zato, ker so Slovani od vseh Indoevropejcev najdlje ohranili najpreprostejši način življenja. Če uporabim arheološke izraze, lahko rečemo, da so Slovani na začetku zgodnjega srednjega veka še vedno živeli v življenjskih razmerah zgodnje mlajše kamene dobe (neolitika). Poznali so najpreprostejše poljedelstvo, najpreprostejša bivališča in najpreprostejšo lončenino ter posledično zaradi tako preprostega načina življenja tudi najbolj arhaično obliko mitične zgodbe s sledovi starejših razvojnih oblik (glej spodaj).

Obris razvoja mitične zgodbe

I. Človek stopi v sorodstven odnos z uspešno roparico. – Gre za sposobnost obvladovanja živali, zelo zaželena lastnost je sposobnost sledenja. Požrtje je postopek prerojevanja.

II. Ljudje širijo prostor poselitve. Pridejo v okolje rednih, vsako leto ponavljajočih se vremenskih sprememb – letnih časov. Mitična zgodba se širi na vegetacijo in vremenske pojave. Spolna aktivnost prinaša in vzdržuje plodnost. Velja tudi obrnjeno, spolna neaktivnost povzroči pomanjkanje. Vzrok te neaktivnosti je ostarelost. Mitična zgodba govori o paru moškega in ženske, ki z nepretrganim spolnim odnosom vzdržujeta življenje v naravi, ko njuna zveza razpade, nastopi obdobje pomanjkanja.

V starejši predstavi o živali, ki požre človeka, da se prerodi, so starim lastnostim dodali novo – falično potentnost. S tem "orodjem" mladenič vrne plodnost ostareli materi, ki tako spet postane rodna mladenka. Vendar mati sedaj ni več samo žival, je tudi zemlja, ki daje hrano. Mitični lik postane tudi zemlja. Torej v tem času morda stopijo v mitično zgodbo tudi prve predstave o zgradbi vesolja, o nebu in zemlji. In če je obstajala predstava, da je vesolje koitus neba in zemlje, je bilo falično spoišče hitro mogoče videti tudi v strelji. Še več, (ob)genitalne telesne tekočine in glasove je bilo mogoče poistovetiti z vremenskimi pojavi (prim. Hrobat 2010, 207–213). Seveda pa je bilo treba v mitični zgodbi ob falični naravi strele pojasniti, zakaj je strela na nebu tudi v času pomanjkanja, ko je falični nosilec zaprt v votlini. Logična razrešitev je bila ta, da ta del telesa žena možu odvzame in strela v času moževe odsotnosti sama upravlja.

Ko se v mitični zgodbi utrdijo predstava zdaj plodnega, zdaj neplodnega para in dramatični načini njunega spreminjanja, je bilo za manj poučene poslušalce nedvomno preprostejša predstava o več osebah. Moški ni več eden, ampak postaneta dva. Eden je dejaven v plodnem delu leta, drugi v neplodnem. In delita si isto ženo, ki pa je prav tako dvojne narave in zato začenja sčasoma razpadati na dve ženski, plodno in neplodno. Tako razvoj pripelje od dveh likov preko treh do štirih.

Mitična zgodba mora pojasniti tudi sušo. Ta je tedaj, ko na nebu ni oblakov, ti pa so podobni nebeški čredi, ki spušča svoje mleko/dež. Kača, ki je pojedla človeka, je tako požrešna, da je požrla celotno nebeško čredo. Ko si prerojeni mladenič odpre pot iz matere, se odpre tudi pot čredi. Če pa je mati tudi zemlja, potem je čreda zaprta v njeni maternični votlini. Vzporedna predstava je, da je dež del nebesne reke, ki teče čez nebo. Prihaja iz morja in se steka vanj. Na tem morju je zemlja kot otok. Oziroma še malo drugačna predstava, zemlja pije vodo in jo daje. Pri tem pitju gre za neskončno žejo.

III. Ljudje se naseljujejo vse bolj proti severu. Pridejo v močvirne ravnine, do iglastih dreves in doživijo, da pozimi Sonce za nekaj časa izgine.

Mitična zgodba mora pojasniti izginjenje Sonca in izginulo Sonce znova pridobiti. Zato se mora razširiti še na astronomske pojave.

Najstarejše prevozno sredstvo je voda. In če voda teče čez nebo, lahko nosi tudi Sonce. In kot se v telesu matere ustavijo vode, se lahko ustavi tudi Sonce. Osvoboditev voda pomeni tudi osvoboditev Sonca. Razvoj prometnih sredstev je seveda kasneje v mitični zgodbi zelo popestril potovalne možnosti nebesnih teles.

Morda je v močvirnih ravninah severa predstavo o gori nadomestila predstava o dre-

vesu. Ta zelo dobro združuje vse lastnosti, ki jih ima tudi zemlja/gora: ogenj, vodo, trdnost kamna, zelenje in suhost, votlost, seganje v višino ter hkrati v globino.

IV. Vse našteto zadošča za potrebe lovsko-nabiralske družbe. Zbrano znanje mitične zgodbe je bilo pozneje uporabno tudi za pastirsko in poljedelsko družbo, potrebne so bile samo nekatere priredbe.

Mitična zgodba mora urediti delitev pašnega leta med domačimi in divjimi živalmi ter razdeliti v njem pristojnosti. Šlo je za delitev skupnih pašnikov ter za odvrčanje zveri od domačih živali.

Poljedelstvo ni mogoče v prostoru polarnega kroga in v njegovi bližini. Del ljudi se je umaknil proti jugu v zmerni pas. Za poljedelce zmernege pasu sta usodnega pomena voda in toplota ob pravem času ter samoumevno zemlja, brez katere tako ničesar ni. Mitična zgodba mora zagotoviti uravnoteženost vode, ognja in zemlje.

To je okolje, v katerem se uveljavi ideja trojne enotnosti, sajenja plodnosti, spoja negibne zemlje in gibljive dvojice ogenj-voda. Življenjski krog zrno-snop-zrno je enak vegetacijskemu krogu. In pomembno je obvladovanje vremena. Povezava strele ne samo z gromom in bliskanjem, temveč tudi z dežjem, vetrom in ognjem je nesporna. Kdor je obvladoval strelo, je obvladoval vreme, je obvladoval pridelek, je obvladoval hrano. S tem pa je bil gospodar gostije, torej Gospod Bog. Dobri odnosi s strelo so bili izjemnega pomena, zato jo ljudje osamosvojijo in postane samostojen lik. Enakega pomena je bila plodnost zemlje in zato osamosvojijo tudi ognjeno-vodeno plodilo.

Mitična zgodba v staroverstvu na Krasu

V Lokvi na Krasu in sosednjih vaseh so se ohranila osupljiva pričevanja o verovanjskem sistemu staroverskih Kraševcev. Tu bom predstavil samo ključne poudarke mitične zgodbe, ki se je ohranila v tako popolni obliki, kot ni poznano nikjer drugje v slovanskem svetu. Načeljuje ji pripoved o bogu **Triglavu**. Borisu Čoku jo je leta 2006 povedala sedaj pokojna Marijana Mevlja (r. 1922), poročena Božeglav, znana kot Marija Rajceva. Tedaj si je Čok pripoved med pogovorom skiciral v svojo beležko, za objavo pa je ta zapis naredil nekoliko bolj tekoč (Čok 2020: tu fotografija strani iz beležke in čistopis). Pri tem je v primerjavi z zapisom v beležki nastalo nekaj manjših razlik. Ker ima primarno vrednost zapis v beležki, ki je bil objavljen samo kot fotografija, tu podajam njegov prepis. Dodatki v oglatih oklepajih so moji.

Marija Rajceva povedala, junij 2006. Dom upokojenecv. ...

Me je vprašala: Kaj pomeni Triglav? To je Bog naš in kaj predstavlja? Se delam, da ne vem! "Ime pove, da ima tri glave. Desna je Kres, varuje nebo, strele na zemljo, če so delali slabo naravi! Jih kaznuje, [kamor] trešči na tla [tam] zraste roža Plutnek (Perunika). So se ga bali, ker je bil nepredvidljiv! Leva glava – Vilež pod zemljo varuje, duše [in] domače živali. Ljudi kaznuje s potresom če ne delajo prav živalim in zemlji. Zdaj boš presenečen! Ta višja, srednja glava je ženska – Bog(inja) [ki je] varovala ali škodila naravi!? Spomladi + poleti so je [ženske] klicalce Živa in se je ženila s Kresom. [Ko je] Polna luna avgusta se

spremeni → [v] Mora – [ki se] pozimi + jeseni se ženi z Viležom! Tudi narava dela tako! Bliskanje in megla iz jam – se tepesta za prevlado ženski Bogi.[nji] za naravo. Prva [naravo] ozeleni, oživi – tako [je] tudi [njeno] ime – dela dobro. Ta druga naravi dela slabo – tako[je njeno] ime. Je niso marali so jo črtili. Tako[so] verjeli videli naši predniki – tega Boga. So verjeli še ene druge! Katere? Pozabila!”

To je pričevanje, ki prinaša revolucijo v raziskave verovanjskega sistema Slovanov. Potrjuje informacijsko moč folklornih virov in njihovo vodilno vlogo pri tovrstnih raziskavah in že samo s tem zahteva povsem drugačne raziskovalne strategije. Povsem zanika prepričanje, da je južnoslovansko kulturno izročilo tako borno, da ne daje podlage za rekonstrukcijo kakršnih koli mitoloških motivov (Toporov 2002, 68). Še več, sedaj ne govorimo več o sposobnosti rekonstrukcije, ki sta jo dokazala že Belaj in Katičič (glej dalje), ampak o neposredno ohranjeni arhaični strukturi, kot trenutno ni poznana od nikoder drugod. In pričevanje potrjuje oceno pokojnega Nikolaja Mihailova, da je slovensko bajeslovje edina slovanska tradicija, v kateri se je tako dobro in v celoti ohranil tako imenovani glavni mit slovanske mitologije (Mihajlov 2021, 182).

Obstoj indoevropske mitične zgodbe (t. i. “теория основного мифа”) in njene prve obrise sta utemeljevala že Vjačeslav Vsevolodovič Ivanov in Vladimir Nikolaevič Toporov (Ivanov, Toporov 1974; bilanca za Slovane: Toporov 2002). Pri Slovanih sta naletela na preplet skupnih lastnosti mitičnih likov, ki ga nista znala razrešiti (Toporov 2002, 45–50). Vendar sta dala zagon raziskavam Vitomirja Belaja (2007) in Radoslava Katičiča (2008; 2010; 2011) ter posledično zgornjemu prikazu mitične zgodbe, ki ga sedaj neodvisno potrjuje pripoved Marije Rajceve. V podrobnejše komentiranje njenega pričevanja se na tem mestu ne bom spuščal, ker bi to hitro razraslo v samostojno knjigo.

Trenutno zadošča, da imamo potrditev o obstoju pomladno-poletnega, spolno aktivnega para Kresa in Žive, ki dela dobro naravi, in jesensko-zimskega Vileža in More, ki mori. Ženski lik je isti, konec poletja spremeni svoj značaj. S tem razpada na poletno Živo in zimsko Moro, ki se med seboj celo spopadata. V tem delu pripoved že vodi do štirih mitičnih likov: dveh poletnih in dveh zimskih. Vendar tako kot v pripovednih predstavah iz ene ženske nastajata dve osebi, lahko sklepamo tudi obratno, da sta oba moška lika bila prvotno isti moški lik, ki je prav tako spreminjal svoj značaj. Čeprav imamo na eni strani spreminjanje značajev mitičnih likov in posledično njihovo množenje, hkrati obstaja tudi protitež, ki jih združuje v en sam lik: Kresa in Vileža z Živo-Moro v Triglavu. Njegovo število je **tri**.

Dodajam še nekaj drugih pripovednih odlomkov, ki osvetljujejo zgornje like.

V naši stari veri je bil glavni bog Triglav, ki je imel tri glave. Z eno je pazil na nebo, z drugo na zemljo in s tretjo pod zemljo, zato ima tudi naša najvišja gora tako ime. V jami Triglavci pa so čestili plodni par Deve in Devača, ki se nenehno jarita (Čok 2012, 22–23).

Popolno je ujemanje tega opisa Triglava z besedilom iz srede 12. st., v katerem pisec Ebbo opisuje življenje bamberskega škofa Ota, ki so mu svečeniki v Szczeczinu (Poljska) povedali, zakaj ima Triglav tri glave: *ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est celi terre et*

inferni – “Najvišji bog (Triglav) ima zato tri glave, ker skrbi za tri kraljestva, to je neba, zemlje in podzemlja.” (Ebbo, Lib. III, cap. 1)

To je naš stari bog Kres od ognja, svetlega in bliskanja, ki ga nismo smeli omenjati (Čok 2012, 38).

Če so za svetega J'vana ta staremu bogu Kresu na čast prižigali mogočne grmade, so njegovemu manjšemu sinu, ki je bil mali bogec – božič, v času zime poklonili sveti čok ali čuopo. Tako so hoteli privabiti njegovega očeta, da bi pregnal zimo (Čok 2012, 25).

Na polju je Mora delala zračne vrtince in polegala žito. Ljudje so zatikali na njive vejico makonce [mokovca], ker je odganjala Moro in čarovnice. Mora se je izogibala b'konce [mokovca], ker je v njenih krošnjah živela Makurška, ki je Mori nagajala tako, da je delala spomladi listje. Mora pa je nagajala Makurški jeseni tako, da ji je listje pobrala z dreves. Mora se je skrivala tako, da se je preoblekla v moškega, ki so mu rekli ljudje Pust, ker je čez zimo pustošil naravo. Zaradi tega so ga ljudje sovražili in ga na začetku pomladi zažgali. Tako so v njem premagali Moro in s tem odgnali zimo (Čok 2012, 47).

Vilež je imel dolge srebrne lase, oblečen je bil v kačje kože in vedno sta ga čuvala dva volkova, črn in bel. Živel je v jamah in čuval prelepe deklice vile. Bil je nekakšen njihov mož zaščitnik, ki se je hudo maščeval, če so ljudje hoteli vilam škodovati. Moške, ki so zalezovali vile, je ulovil v mrežo iz kačje sline. V usta jim je dahnil strupeno sapo in jih za vedno odvedel v podzemlje, kjer so okameneli. Kadar se je razjezil nad ljudmi, je delal potrese, tako da je v jamah tresel kapnike. Sonca ni maral, zato je iz jame prišel samo v mesečini in plesal s svojimi vilami; takrat sta nastali megla in slana na travi (Čok 2012, 48)

Nekoč so v jami Vilenici živele tri vile: Rojenica, Sojenica in Babica. Rojenica je odločala, kdaj se bo otrok rodil, Sojenica mu je določila življenjsko usodo in Babica mu je pomagala na svet (Čok 2012, 64).

Toda Triglav ni bil edina in končna združba mitičnih likov.

Število 7 združuje dva stara boga, **Svetovida** in Triglava, ki imata oba skupaj sedem glav. Zato naj bi Čokova babica pri bajanju in zdravljenju tudi uporabljala vedno *sedem* žarečih ogljev (Čok 2015, 125). Ko številu sedem odštejemo tri glave Triglava, nam ostanejo štiri glave Svetovida. In natančno toliko jih je imel tudi Svantovit (Saxo Grammaticus, 14.39.3) v svetišču v Arkoni na otoku Rujani (Rügen, Nemčija), ki so ga leta 1168 uničili Danci. Prav tako na Rujani je bilo tedaj v mestu Korenica svetišče boga Rugiaevita, ki je imel sedem obrazov na eni glavi (Saxo Grammaticus, 14.39.39). Najverjetneje je Saxo njegovo ime razumel kot “gospod Rujane = lat. Rugiae + slov. *vity” (Dynda 2017, 228).

Svetovid je biu t' ster buh, ku je sprevido use jno ceu svet! Najstarejša oblika njegovega znamenja je bil krog s štirimi polji, v vsakem pa pika. Štiri polja naj bi predstavljala štiri strani neba, štiri življenjska obdobja, štiri letne čase, štiri pike pa sestavine sveta, kot so zemlja, ogenj, voda in zrak (Čok 2015, 112). Svetovidovo število je **štiri**.

Na Belem križu (krog s križem in štirimi kamni kaže, da gre za Svetovidov križ) nad Preložami so nekoč s posebnim obredom spomladi priklicali zeleno drevo *mlajčec* in pri tem peli priprošnjo pesem **Dajbogu**: *O, Dajbogec daj toplote, daj nam z njo dobrote! Daj za črede zelene travice, da bo mleka in volnice! Daj nam pisane cvetice, da medu bo in medice!*

Daj na polja nam dežnice, da bo moke od pšenice! Daj nam repe in korenja, da bode sitega življenja! Daj orehov za sladke potice, za ohceti in veselice! Daj nam sadja na dreves, o Dajbogec sonca na nebes! (Čok 2012, 33).

Dejbuh je predstavljen v okrasju (večinoma kamnoseškem) kot nekakšen okrogel cvet, le da listi spominjajo na žarke. V nekaterih primerih je zraven navadnega znamenja Dejbuga še eden, iz katerega prihaja njegov sin ali mlado sonce. Prav tako je *Dejbuh* zelo pogost kot železen okras v obliki sonca na cerkvenih zvonikih (Čok 2015, 109–112). Znamenja z imenom *Dejbuh* dokazujejo, da je beseda *Dajbog* mišljena kot ime in ne samo kot poziv bogu “Daj Bog”. *Dajbog*, ki ga kličejo na Belem križu, je očitno pristojen za vse, kar pomeni, da je prav on združitev Triglava in Svetovida in v tem pogledu vrhovni bog. To se ujema z zgodbo meniha Ebba, ki je opisal ponesrečeni poskus španskega škofa Bernarda, da bi pokristjaniil staroverske meščane Volina na Pomorjanskem. Ti beraško oblečenega Bernarda vprašajo: “*Quomodo credere possumus, te nuncium summi Dei esset? Cum ille gloriosus sit et omnibus diviciis plenus ...* – Kako ti lahko verjamemo, da si glasnik vrhovnega boga? Kajti on je veličasten in poln vsega bogastva” (Ebbo, Lib. II. cap. 1.).

Temu je treba prišteti še en opis, ki doslej ni zbujal posebne pozornosti. Herbord v svojem opisovanju življenja bamberskega škofa Ota pove zgodnico o slovanskem svečeniku iz Wolgasta, ki je zaigral čudežno prikazen slovanskega boga, da bi svoje vernike odvrnil od krščanstva. V nočni temi se je prikazal kmetu, ki je šel na trg, in ga nagovoril kot bog.

Ego sum deus tuus; ego sum qui vestio et graminibus campos et frontibus nemora; fructus agrorum et lignorum, fetus pecorum, et omnia quaecumque usibus hominum serviunt, in mea sunt potestate. – Jaz sem tvoj bog; jaz sem tisti, ki odeva poljane s travo in gozdove z listjem; v moji moči so sadovi polj in dreves, mladiči živine in vse, kar služi ljudem v kakršenkoli užitek (Herbord, L. III., c. 4.).

Łowmiański je v zgodbici videl misijonarsko propagando, ki sicer skuša osmešiti svečenika, vendar naj bi hkrati izrazila splošno prepričanje poganov o skrbniški vlogi bogov (Łowmiański 1979, 180). Svečenikov nastop pa ni bil tako splošen, kot ga je razumel Łowmiański, ampak bolj določen. To, kar je svečenik govoril, je moralo biti v skladu z znanjem, pričakovanji in verovanjem kmeta, sicer ne bi bil prepričljiv. Ni se mogel izdajati za Triglava, ker ni imel treh glav, in ne za Svetovita, ker ni imel štirih obrazov. Predstavil se je kot bog, ki daje, kot odgovor na priprošnjo pesem na preloškem Belem križu, ki se obrača na *Dajboga* (glej zgoraj). Za to pa mora biti poln plodnosti – jarosti. Kar se ujema tudi s Herbordovim podatkom, da so v Wolgastu čestili Gerovita (Herbord, L. III., c. 6.) – Jarovita (Dynda 2017, 164).

Volinci izrecno povedo, da imajo vrhovnega boga in da ta premore vse. Logično je, da je on tisti, na katerega se lahko obrnemo s kakršnokoli željo. In tako so prosili ljudje na Belem križu *Dajboga*. Seveda pa bi bila oznaka *summus deus* nesmiselna, če bi imeli samo enega boga. Pomen ima samo, če je bogov več in so hierarhično razporejeni.

V zgornjem kontekstu dobi drugačen pomen tudi znameniti opis iz srede 6. st., ki ga je o verovanju Slovanov zapisal bizantinski pisec Prokopij iz Cezareje (III, c. 14), da “mislijo, da je en bog, stvaritelj strele, edini gospodar vsega” (Mansikka 1922, 320). To branje je odvisno od zapisa *ἀστραπῆς δημιουργὸν πάντων*, pri čemer naj bi se *δημιουργὸν* nanašala na *ἀστραπῆς*. Po jezikovni analizi Aleksandra Lome pa je zapis poškodovan in zato napačno razumljen. Predvsem bi morala biti med prvo in drugo besedo vejica, ki bi pomensko povezala drugo in tretjo besedo. Pred vejico pa je zelo verjetno stalo opozorilo, da

se bog imenuje po streli. Zato predlaga rekonstrukcijo *ἀστραπίης [ἑπώνυμον,] δημιουργὸν πάντων*. Po njegovem bi bilo tako treba brati "verjamejo v enega boga, ki se imenuje po streli, (in verjamejo), da je stvaritelj in edini gospodar vsega" (Loma 2004). Poimenovanje po streli seveda prinese ime Perun in tudi brez popravka Lome, že samo zaradi omembe strele, prevladuje mnenje, da Prokopij govori o Perunu (npr. s sklicevanjem na nekatere starejše avtorje nedavno ponovno: Luján Martínez 2021, 23 op. 10).

Toda to še ne pomeni, da lahko govorimo o bogu Perunu! Vem, da je ta trditev v nasprotju z vsem, kar so doslej pisali o Perunu (morda najboljše pregled pri: Téra 2009). In če pri tem celo poznamo opis njegovega kipa, ki mu ga je leta 980 postavil Vladimir v Kijevu, kako lahko zapišem tako trditev?! Pojasnilo ni težko, potem ko poznamo mitično zgodbo. Beseda *perun* je strela v različnih slovanskih jezikih (Loma 2004, 69). V mitični zgodbi je element ognja, ki prehaja od moškega k ženskemu mitičnemu liku – in obratno. S strelo ne udarja samo moški lik, ampak tudi ženski. In če mitični lik res dobi poimenovanje po streli, kot zelo verjetno trdi Prokopij, to poimenovanje pomeni funkcijo vladarja strele. Mitični lik je *perun* samo tako dolgo, dokler ima strelo. Perun zato ni ime mitičnega lika, ampak je ime funkcije, ki jo ta lik začasno opravlja (podrobno: Pleterski 2015a). Res pa je, da je ta funkcija vladarska in je zato Vladimir postavil njeno personifikacijo, da utrdi svojo oblast.

Funkcija *peruna* se seveda ujema s Prokopijevo trditvijo, da je opisani bog edini gospodar vsega. Za to pa so potrebne tri in štiri glave, ki nadzorujejo vse sestavine in razsežnosti veselja, čas, usodo. Vse to premore samo en bog, tisti, ki ga na Krasu imenujejo Dajbog. On je perun Dajbog. Poudarjam, da je v drugem kraju lahko imel tudi drugačno ime. Zato so od raznolikih imen pomembnejše funkcije mitičnih likov. V tem smislu tudi ne gre razumeti Prokopijevega opisa kot trditev, da imajo Slovani samo enega boga (o utemeljenosti takega razumevanja npr. Téra 2009, 66), čeprav Prokopij morda zavestno poskuša ustvariti tak vtis, ampak raje kot trditev, da imajo enega boga, ki je sposoben nadzora nad vsem. Kako kompleksen je ta bog, pa nam je razodelo šele izročilo kraških starovercev.

Zato je še kako pomemben vsebinski preskok, ki ga je pokazal Loma. Ta bog je po Prokopiju tudi stvarnik vsega, kar osmišlja, da je gospodar vsega. Težko bi bil samo stvarnik strele in hkrati gospodar vsega. Tudi zato je videti popravek Lome pravilen. In potem dobi svoj pomen še en besedilni drobec. Gre za kratko vzhodnoslovansko besedilo iz 15. st. o *вдуновении духа в человѣка* (O vdahnjenju duha človeku), ki govori o nastanku telesa in duha. Mimogrede skuša izkoreniniti vero v Roda, ki sedi na nebu in meče kepe gline, iz česar se rodijo otroci. Na tem mestu je za nas pomembna zaključna trditev pisca "*всѢмъ бо есть творецъ богъ а не родъ* – vsemu je stvarnik bog in ne Rod" (Dynda 2019, 119). Besedilo dokazuje obstoj ljudi, ki so verjeli v boga stvarnika z imenom Rod, pri čemer gre najverjetneje za prežitek staroslovanskega verovanja (prim. Dynda 2019, 116–122). V mislih so imeli pač istega boga kot Prokopij, samo poimenovali so ga po neki drugi njegovi funkciji. Toda ali sploh lahko primerjamo besedilna drobca, ki sta si skoraj tisočletje vsaksebi? Toporov to možnost podrobno utemeljuje in pojasnjuje mehanizme ohranjanja vsebine (Toporov 2002, 51–53). Sedaj pa jo dokazujejo tudi vzporednice med kraškim in staroslovanskim verovajnskimi sistemom.

Dajbogovo število je **sedem**. Zelo verjetno je njegovo število tudi 12, ki je prav tako sestavljena iz 3 in 4 kot 3 x 4. Števil bogov namreč niso samo seštevali, ampak tudi množili. To dokazuje obstoj števila **84**, ki je 3 x 4 x 7. Če je število 7 sveto, potem je število 84 še toliko bolj, saj pomnoženo združuje Triglava, Svetovida in Dajboga. Uporabila sta ga

staroverska svečenika, ki sta leta 1128 poslala 84 vojakov (“*milites octoginta quatuor*”), da bi blizu Ščečina ubili bamberskega škofa Ota, ko je tam pokristjanjeval (Ebbo, Lib. III. cap. 20.). Domnevna magična moč števila 84 ni zadoščala, da bi bila zaseda uspešna. Število 84 je na Poljskem vpisano tudi v mitično pokrajino Krakowa. Gre za razdaljo med gomilama Kraka v Krakuszowicach in v Krakowu, ki jo lahko razstavimo v mnogokratnike Karlovih čevljev in meri 84 x (3 x 270) Karlovih čevljev (Pleterski 2014, 214).

Imena likov mitične zgodbe

Imena likov mitične zgodbe pomensko izhajajo iz njihovih lastnosti v določenih trenutkih mitične zgodbe. Zato je logično, da ima lik, ki ima mnogo lastnosti in jih v krogu celoletnega dogajanja stalno menja, tudi mnogo imen. Pri Slovanih so ta imena slovanska, kar samo po sebi nikakor ne dokazuje, da bi bila njihova mitična zgodba samo slovanska, dokazuje pa, da je bil pri njih jezik mitične zgodbe slovanski, in ko so jo uporabili v obredu, je bil tudi obredni jezik slovanski.

4. Helmold, Cronica Slavorum

Ko razumemo zgoraj povedano, dobi svojo izpovednost tudi odlomek iz Helmoldove Slovanske kronike. Helmod, ki je bil župnik v Bosauu (tedaj še slovanska dežela Vagrija, danes vzhodni Holstein, Nemčija), je kroniko napisal po letu 1163. Pri dogodkih v letu 1156 je podal opis verovanja Slovanov v njemu dobro poznani deželi.

“Est autem Slavis multiplex ydolatriae modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt. Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Podaga, alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Proveus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae. Multos etiam duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exsculpunt. Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque eo prestantiorem, quo proximiorum illi deo deorum.”

Slovani imajo različne načine malikovanja, kajti vsi se ne ujemajo v istem običaju vraževerja. Eni namreč postavljajo v svetišča vidne oblike kipov, kot je malik v Plonu, ki mu je ime Pogada, drugi (maliki) prebivajo v gozdovih in gajih, kot je Prone bog Oldenburga, o katerih ni predstavljena nobena upodobitev. Mnoge tudi rezbarijo z dvema, tremi ali več glavami. Vendar ne tajijo, da je med raznolikimi pojavi božanstev, ki so jim dodeljena polja, gozdovi, žalost in veselje, na nebu en bog, ki vlada drugim, da ta mogočnejši skrbi samo za nebesne zadeve. Ti pa, ki izpolnjujejo dodeljene službe, izhajajo iz njegove krvi in vsak je toliko odličnejši, kolikor bližji je onemu bogu bogov.” (Helmold, L. I, cap. 84)

Odlomek so seveda opazili vsi pomembnejši proučevalci slovanske mitologije in razpravo o njem vodili v več smeri. Vsi so se osredotočili predvsem na drugi del besedila, kjer nastopa *unus deus deorum*, in zato na vprašanje obstoja najvišjega boga. Široko je o tem razpravljal že Lubor Niederle. Zavrnil je možnost, da bi šlo za navadno kopijo krščanstva. Opozoril je na Prokopijev opis. Menil je, da gre za enega starih skupnih vseslovanskih bogov, ki je krajevno lahko imel podobe lokalnega najvišjega boga. Šlo naj bi za prastarega indoevropskega boga neba. V njem je videl nerazvit rudiment monoteizma, ki je oživel ob koncu staroverstva pod krščanskim vplivom (Niederle 1916, 177–181).

Očitno neodvisno drug od drugega sta pozneje ponudila sorodno razlago še Evel Gasparini in Henryk Łowmiański, da je to "brezdelni bog" *deus otiosus*, ki se (utrujen od stvarjenja) zanima samo še za nebo. Ker je oče bogov tako kot Svarog, ki je oče sonca Dažboga, meni Łowmiański, da je Helmoldov bog Svarog (Łowmiański 1979, 187). Gasparini navaja, da v folklornem izročilu Slovanov še lahko zasledimo ostanke "pasivnega" Boga, na primer v ruskem izreku *do Boga vysoko, do carja daleko*. Nadalje opozarja, da je tako "brezdelno" božanstvo prisotno v vrsti neindoevropskih tradicij v Rusiji, na primer pri Mordovcih, Marijcih, Udmurtih, Hantih, Komih idr. Za vso severno Evrazijo je tipična podoba nebeškega Boga, ki ohranja razdaljo do ljudi in vlada preko svojih sinov. Torej je Helmoldov *unus deus*, zaključuje Gasparini, odmev najstarejših reliktoev verskih predstav (povzeto v: Mihajlov 2021, 98–99). S tem, da se obnaša kot utrujen stvarnik, se izenačuje s Prokopijevim enim bogom, bogom stvarnikom, kot ga opisuje popravek Lome.

Helmoldovo besedilo je najbolj kompleksen opis verovanjskega sistema Slovanov, kar jih je v srednjeveških virih. Ker pa odstopa od drugih okrnjenih opisov, mu ti ne nudijo tolikšnega konteksta, da bi bilo ustrezno ovrednoteno. Šele primerjava z novoveškim verovanjskim sistemom starovercev v zahodni Sloveniji omogoča celoviteje razumeti, o čem piše Helmold. In za to je treba hkrati gledati cel odlomek in ga postaviti v kontekst Helmoldovega delovanja.

Helmold je imel kot župnik v Bosauu na ozemlju s Slovani vsekakor vlogo misijonarja. Tu ne bom razpravljajal o njegovi teologiji, pač pa kratko o argumentaciji, ki jo je uporabljal pri prepričevanju slovanskih starovercev, da bi prevzeli krščansko vero. Na vidnem mestu je stereotipni argument, ki ga vedno znova najdemo pri misijonarjih med Slovani in so ga prevzemali iz novozaveznega Pavlovega pisma Rimljanom, da čestijo in obožujejo stvarstvo namesto Stvarnika (Rim. I. 25). Tudi Helmold uporablja ta očitek (Helmold, L. I. c. 6; L. II. c. 108). Vrednost argumenta je odvisna od tega, kaj pač verjamemo. Zato je bil za staroverske Slovane, ki niso verjeli v krščanskega boga, ničten. Od bolj kompromisnih pristopov si je bilo mogoče obetati več uspeha. Tako je Helmold postavil razlago, da so Rujanci po prvem pokristjanjenju postavili kapelo mučenika sv. Vida, ko pa so spet zapadli v staroverstvo, so ga začeli po božje čestiti kot Svetovita (Helmold, L. I. c. 6; L. II. c. 108). Danes velja ta razlaga za Helmoldovo izmišljotino (nazadnje Zaroff 2019), vendar jo lahko razumemo kot Helmoldov poskus Slovanom pokazati, da ima njihovo verovanje krščanske korenine.

Isti namen ima tudi zgornji besedilni odlomek. Moramo si predstavljati, da je nastal v dialogu krščanskega duhovnika s staroverskimi Slovani. Ne more biti naključje, da stoji sredi opisa obiska pri slovanskem velikašu Tešimirju. V odlomku sta pravzaprav soočena krščansko in slovansko verovanje, pri čemer je Helmoldu krščansko tako samoumevno, da ga ne opisuje. Njegovo krščanstvo je šlo do 12. st. skozi vrsto sprememb, ki so ga v veliki meri

prilicile verovanjskim sistemom starovercev po Evropi (prim. MacMullen 1997). Hans Küng je proces označil kot germanizacijo krščanstva, ki med drugim prinese na dan praznoverje, vero v duhove, množično češčenje svetnikov in relikvij (Küng 2004, 65–69). Helmoldovo krščanstvo na eni strani pozna množico entitet z božanskimi močmi: od trojnega boga do nepregledne množice svetnikov. Na drugi strani je hkratna vera v enega samega boga stvarnika. In tako Helmold predstavlja tudi slovansko verovanje. Na eni strani raznolikost češčenja bodisi v svetiščnih stavbah bodisi na prostem, raznolike svete podobe ali tudi brez njih, vsekakor veliko število entitet, na drugi strani en sam bog na nebu, ki vse to združuje. V čem je razlika, mar Slovani ne čestijo pravzaprav krščanskega boga? Pri tem je pomembna besedna zveza *non diffitentur* (ne tajijo, ne zanikajo, priznavajo), ki jo uporabi Helmold. Uporabna je v dialogu, kjer ena stran kopiči dokaze, druga, ki odgovarja, jih ne taji. Besedna zveza dokazuje obstoj dialoga in hkrati dokazuje, da *unus deus deorum* ni neki literarni posnetek po krščanskem zgledu, ampak je slovanska entiteta, ki pa je res podobna krščanski. Če v luči vseh gornjih izvajanj sedaj rečemo, da gre za Dajboga, je zelo verjetno, da se nismo zmotili.

Celoten odlomek kaže, da je Helmold zelo dobro poznal verovanjski sistem Slovanov in znal iz njega izbrati tisto, kar je bilo v prid njegovemu dokazovanju. To hkrati pomeni, da o verovanjskem sistemu Slovanov ni povedal vsega, kar je vedel, ker sicer primerjava ne bi bila videti tako trdna. Ni besede o vedeževalcih, zdravilcih, o posmrtnem bivanju, o ravnanju s silami narave.

Ko Helmold reče, da vsi bogovi izhajajo iz krvi enega boga, to ne pomeni, da zagovarja partenogenetsko razmnoževanje. To je običajna dikcija srednjeveških genealogij, kjer moški rojeva (*genuit*) moške. Matere omenjajo zelo poredko. In če je oče na nebu, kje je mati? Odgovor nakazuje evangelij iz Echternacha (Nemčija), t. i. *codex aureus*. Ta ima slonokoščeno platnico, ki je nastala med letoma 983 in 991, in prikazuje Kristusa na križu, ki ga zabada legendarni Longin. To je čas velikega upora slovanskih Ljutcev (v današnji severovzhodni Nemčiji) leta 983. Pomenljivo je, da v vlogi Longina nastopa moški z značilno slovansko frizuro, obleko in obuvali. Taki so Slovani še dobra tri stoletja pozneje v upodobitvah pravne knjige Saško zrcalo (*Sachsenspiegel*). Križ, ki bi moral stati na gori, stoji na goloprsi ženski z napisom *terra* (sl. 3). Zemlja pa je slovanski mitični ženski lik Baba (prim. Hrobat 2010). Tu je jasna protistava Kristus zgoraj – bog na nebu – Dajbog, spodaj Zemlja – Baba. Je hotel rezbar povedati, da se bodo tudi sovražni Slovani pokristjanili, tako kot Longin? Kakorkoli, ob Helmoldovem bogu neba si moramo predstavljati še boginjo zemlje. Iz njune zveze so se rodili nadaljnji bogovi. To pa je prastara najmanj indoevropska zgodba.

Vendar obstaja še ena možnost. Helmold ne uporabi besede *dea* ali *dearum*, čeprav so Slovani imeli precej ženskih mitičnih imen: Živa, Mokoš, Lada, Vlasta, Baba, Mora. To pomeni, da je njegov *deus* pač običajna slovnična nadvlada moškega spola, ki pa še ne pomeni, da je ta *deus* moški. Lahko je tudi ženska – ali dvospolnik!

Sl. 3: *Codex aureus Echternaciensis*. Slonokoščena upodobitev križanja, platnica, nastala naj bi v Trierju. Hrani Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, Nemčija (foto: Wolfgang Sauber, http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AGNM_-_Codex_Aureus_2.jpg).



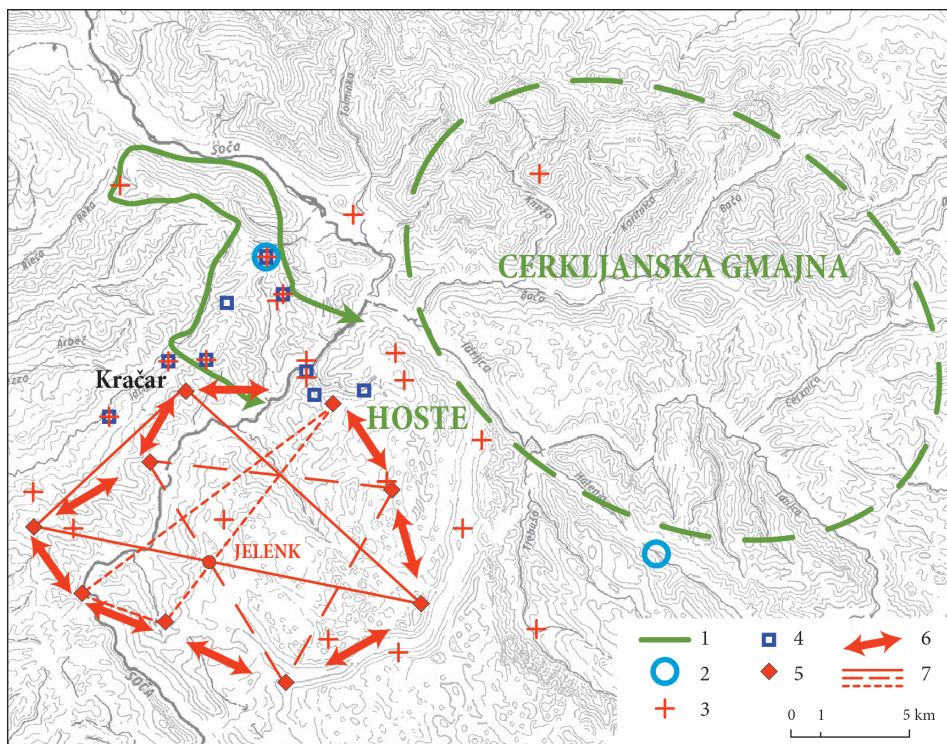
In še glede nečesa je Helmold pomembno nedvoumen. Bogovi, ki jih združuje en vse-mogočen (*praepotens*) bog, so personifikacije funkcij, služb, ki so jih dobili. Helmold je pri tem uporabil besedo *officium*, ki jo je v kroniki uporabljal samo za božjo službo. V odlomku našteva različne službe, ki zajemajo snovna področja, kot so polja (udomačen svet) in gozdovi (divji svet), ter nesnovna področja, kot sta žalost (slabo) in veselje (dobro). To ne pomeni, da so službe samo štiri, samo povzete so v štiri skupine. Logično je, da služba podeljuje bogu ime. Če zamenja službo, zamenja ime! Helmold tako opisuje verovanjski sistem, ki se je ohranil v zelo pomembnih sestavinah do sodobnosti v Sloveniji!

5. Hostarji z dehnarji in Nikrmano

Podobo staroverstva v Posočju je zakoličil že prvi Medveščkov pogovor z Janezom Strgarjem v Volčanskih Rutih leta 1965 po opravljeni oglarski prisegi, poglobili pa so jo vsi njuni nadaljnji pogovori (Medvešček 2015, 40–104). Vse na Zemlji ureja prasila Nikrmana. Božanstev, ki bi bila povezana z njegovim verovanjem, pa Strgar ni poznal. Staroverci niso gradili svetišč, ker jim niso bila potrebna. Niso imeli duhovnih voditeljev ali učiteljev, imeli so samo dehnarje. Njihova vera ni imela malikov (Medvešček 2015, 44–51). Taka predstavitev je precej neoprijemljiva, še zlasti če nas zanimajo primerjave tega verovanjskega sistema z drugimi verovanjskimi sistemi, hkrati pa dovolj značilna, da daje vtis nekega posebnega posoškega staroverstva.

V nadaljevanju bom preveril, koliko ta vtis drži, in poskusil najti namige o poreklu tega verovanjskega sistema. Pri tem se bom oprl na povezave med informacijami, ki jih ponuja Medveščkova knjiga (Medvešček 2015), posebej pomembne so prostorske povezave. Informacijska vrata je Medveščku odprl Janez Strgar, zato vemo največ o njegovem prostoru. Staroverci so bili tam prostorsko organizirani po *hostah*. Ozemlje med Idrijo in Sočo sta zavzemali zahodna in vzhodna hosta. **Hosta** je bila neke vrste občina. Razlika med občino [v modernem pomenu besede] in hosto je bila v tem, da je hosto vodil dehnar. Ker pa je bil kmet, kot vsi ostali, so bile hoste mnogo manjše od občin. Dehnar je bil potrjen s postavo vseh host (Medvešček 2015, 148). Če niso imeli svojega dehnarja, so se hoste včasih združile. Nastajale so po dogovoru, zato so se njihove meje prilagajale in spreminjale (Medvešček 2015, 136). Gre torej za upravne enote starovercev, ki so obstajale neodvisno od siceršnje uradne, oblastvene upravne ureditve! V podrobnejši opis njihovega delovanja se tu ne bom spuščal. Prva ocena pa že obstaja (Toplak 2021).

Obstaja podrobnejši opis meje host, kot je nekako pred stoletjem potekala na desnem bregu Soče: od Kambreškega proti zahodu do reke Idrije in po njej na sever do Livških Raven, od tam do Ušnika in preko Soče naprej proti vzhodu ter od Kambreškega do izliva Dobarca v Sočo in preko nje (Medvešček 2015, 130). Prebivalci so verjeli v gozdnega duha *hostnika*. Ob južni meji pa je kmetija **Hostarji**. Ta kaže, da so sosedje pripadnike hoste nekoč tako imenovali. To poimenovanje v tem pomenu sedaj za svojo razpravo prevzemale tudi jaz, čeprav ima Medvešček za množinsko obliko besede hostnik prav tako obliko *hostarji* in ne hostniki, kar bi bilo pričakovati. Pomota pri zapisovanju? Kakorkoli, zdi se mi verjetneje, da se mejna domačija Hostarji imenuje po pripadnosti hosti kot pa po hostnikih. In res je, da trenutno ni dokaza, da bi pripadniki hoste sami sebe imenovali hostarji. Zaradi natančnejšega razlikovanja pa bom besedo vseeno uporabljal kot njihovo tehnično poimenovanje.



Sl. 4: 1 – Najmlajša poznana meja host na desnem bregu Soče, 2 – mesto, kjer sta izstopila prva naseljenca, 3 – domači kraj pripovedovalca, ki je omenil Nirkmano, 4 – domači kraj pripovedovalca, ki je omenil dehnarja, 5 – jeglični kamen Nirkmaninega kroga, 6 – pot Nirkmaninega kroga, 7 – tročan med kamni Nirkmaninega kroga.

Opis hostarskih meja na desnem bregu Soče se žal ne nadaljuje za levi breg, jasno pa pove, da gre meja preko Soče proti vzhodu (sl. 4). Vsaj verjetno je, da so hoste tam segale vsaj do Trebuše in da je bila Idrijca meja z ozemljem *cerkljanske gmajne*, ki je združevala tamkajšnje staroverce, o njenem obsegu pa vemo samo to, da je segala tudi na desni breg Bače. Razdeljena je bila na deset delov, vse pa je vodil Dajber, ki je pred več kot stoletjem živel na Gmajnski glavi (Medvešček 2015, 502). Slednje ime ni več živo, očitno ga je izpodrinilo ime Pohoški Kup, ki pa ima v temeljnem topografskem načrtu še vedno dopisano Glava. Gre za vrh na grebenu med Poreznom in Malim Poreznom ali Hočem.

Določitev ozemlja host bom preveril na tri načine. Najprej bom pogledal, kje so domačini uporabljali besedi dehnar in Nirkmana (sl. 4). Kot veljavne je mljem Medveščkove podatke o domovanju ljudi, ki so uporabljali ti dve besedi. Vseh tistih oseb, za katere Medvešček ni vedel, od kod so doma, ali pa celo niso imeli stalnega prebivališča ne štejem. Obstaja verjetnost, da se bo povečalo število krajev, potem ko bo objavljeno še neobjavljeno Medveščkovo gradivo. Vendar ne pričakujem bistvene spremembe ozemlja pojavljanja, ampak samo zgostitev točk krajev znotraj istega ozemlja.

Slika kaže, da so Medveščku pripovedovali o Nikrmani na mnogo širšem območju kot o dehnarjih. To je razumljivo, ker je bil obstoj dehnarjev in še bolj njihova identiteta skrbno varovana skrivnost. O dehnarjih so Medveščku pripovedovali samo Janez Strgar in pripadniki njegove skupine. V stalni vojni proti staroverstvu, v kateri so bila dovoljena vsa sredstva, je bila funkcija dehnarja smrtno nevarna. Zato Medveščku nikoli niso povedali, **kdo je bil štirinajsti dehnar zahodne hoste**. Na tem mestu bom izpolnil obljubo, ki sem jo dal ob predstavitvi Medveščkove knjige, da bom čez nekaj let odgovoril na to vprašanje, če bralci uganke ne bodo razrešili sami. Ključni podatek je nehote izrekel Tone Javor, ki je imel štirinajstega za prijatelja, očeta in učitelja. Omenil je namreč njegovo telesno hibo: *značilno hojo, saj je z levo nogo podrsaval po tleh* (Medvešček 2015, 125). Od vseh oseb v Medveščkovi knjigi temu opisu ustreza krojač Luiž Vrhovski. Zanimiv je bil tudi Medveščku in je zanj preskrbel podrobnejši opis: "Alojz Jug, rojen 1878, 'Luiž Vrhovski', Volčanski Ruti 12. Ko si je Luiž pod Pušnem poškodoval nogo, ni šel k zdravniku, zato se je zacelila sama. Zaradi tega je šepal do smrti. Rodil se je pri Vrhovcih, a je živel na Gorenji Strgariji pri Janezu Strgarju. V njegovem hlevu si je uredil sobo s posebnim vhomom, kjer je prebival in šival" (Medvešček 2015, 116). Tvarno potrdilo te identifikacije je dehnarjev likalnik, ki ga je z drugimi osebnimi predmeti dehnarja od Jerina prevzel Medvešček za svojo predmetno zbirko (Medvešček 2015, 247). Ko sem Medveščku povedal, kdo je bil dehnar, se je strinjal in dodal, da sta si bili sosednji domačiji Strgarija in Vrhovci v sorodu, Luiž je bil menda Strgarjev stric. Lahko rečemo, da je bil dehnarjev krojaški poklic hkrati tudi odlična krinka za nesumljivo obiskovanje različnih krajev in domačij. Možna sta dva ugovora moji identifikaciji. Na nekem mestu Tone Javor govori o pogovoru, ki ga je imel s svojim gospodarjem. Govorila sta o Luižu Vrhovskem in njegovi zgodbi o mali beli kači. Ko jo je slišal dehnar (sic), jo je komentiral (Medvešček 2015, 116). Gre za Medveščkov spodrseljaj pri zapisovanju. V pogovoru med Javorjem in gospodarjem jo je slišal pač gospodar in ne dehnar. Zato to ne more biti dokaz, da sta bila dehnar in Luiž Vrhovski dve različni osebi. Prav tako ne Strgarjeva pripoved o času dehnarjeve smrti, ko je poletel sokol izpred Strgarjeve hiše tja, kjer je živel dehnar. Nato je Strgar na poti do njegovega doma našel kamen (Medvešček 2015, 78). Oboje kaže, da v trenutku smrti dehnar ni bil v Strgarjevi hiši. Vendar prav tako ne vemo, kje je umrl Luiž Vrhovski. V rojstni hiši?

Govorjenje o neoprijemljivi Nikrmani ni bilo nevarno. Kraji njenih govorcev so od reke Idrije preko Kambreškega in Banjške planote do Trebuše, na severu pa celo v Tolminu in Liscu v dolini Kneže. Pri tem je ozemlje cerkljanske gmajne zanesljivo večinsko izvzeto, kam je spadala dolina Kneže, ne vemo (*sl. 4*). To nakazuje, da je Nikrmana vendarle hostarsko ime. Prislov *niker* se pojavlja v besedju slovenskega knjižnega jezika 16. stoletja (www.fran.si, dostop 30. 7. 2021). V Livških Ravnah je beseda nekoč pomenila "nikoli", zato Franc Šturm domneva, da bi Nikrmana lahko pomenila Nedoumljivo (Šturm 2021). Ženska oblika Nikrmana predpostavlja obstoj moške oblike Nikrman, ta pa vsaj spominja na sestavljene besede *haupt-man* (glavar), *hlač-man* (otrok v velikih hlačah), *klešč-man* (rogač), ki bi lahko služile za zgled. Kakorkoli, vsekakor se gre strinjati, da gre za evfemiščen vzdevek, ki prikriva pravo bistvo.

V zvezi z Nikrmano pa je ohranjen tudi pomemben prostorski pojem *Nikrmanin krog*. Po pripovedih gre za romarsko pot okoli svete gore Jelenk južno od Kanalskega Vrha. Označevalo jo je devet kamnov, ki so sestavljali tri tročane. Krog, ki so ga zarisali kamni, je bil tudi skrajni rob, do koder je segala dobra moč svete gore. V tročanu pa je bila moč še

močnejša in se je stopnjevala proti vrhu Jelenka. V tistem območju je imela tudi zdravilne in druge učinke. Večkrat si lahko romal le do treh kamnov, in to v kateremkoli času in v katerikoli smeri. Vsaj enkrat v življenju pa si moral obhoditi krog okoli svete gore. Za to pot si potreboval tri dni, opraviti pa si jo moral sam. Začel si jo lahko pri kateremkoli kamnu in v katerikoli smeri, le da si se vrnil do izhodiščnega kamna. Namen romanja je bil, da se s pomočjo *zduhca* notranje prečistiš in si tako dobiš novih moči za naprej (Medvešček 2015, 186, 187, 312, 313). Kamni so imeli vklesane po tri puščice, ki so kazale v različne smeri, da bi zavedle nepoučene. Prvotno naj bi šlo za tri vzporedne črte in so jim zato rekli *jeglični* (iglični) kamni. Pozneje so jim vklesali konice in so črte postale *strelice* (Medvešček 2015, 295, 314).

Romanje okoli svete gore seveda ni hostarska iznajdba in jo najdemo široko po svetu (npr. okoli tibetanske svete gore Kailas: Vinščak 2011, 83–97). Na tem mestu je pomembno, da Nikrmanin krog poteka po levem in desnem bregu Soče in se dovolj dobro prekriva z območjem uporabe imena Nikrmana (*sl.* 4) ter s tem potrjuje stari obseg host.

Prostor Nikrmaninega kroga pa dopolnjuje tudi pripoved o tem, kako je nastal svet okoli nas. Gre za svet v spletu Trebuše, Idrijce, Bače in Soče. Ljudje izvirajo iz dveh mladih parov, ki ju je na rdečem oblaku poslala Nikrmana. Eden je izstopil pri Vogrinkih, drugi pa na Oblakovem vrhu nad dolino Kanomlje (Medvešček 2015, 300). Zgodba nakazuje, da bi hostam lahko prav tako pripadala Vojskarska planota. Nikrmanin krog je obsegal samo del območja host, ki se je razprostiralo tudi severno in vzhodno od kroga, kar se že zelo dobro prekrije z območjem omenjanja Nikrmane.

6. Od kod in zakaj hoste

Medtem ko je zgornja pripoved o nastanku sveta že močno fantazijska, je ob njej obstajalo tudi bolj stvarno izročilo. Prvi, ki je naselil te kraje [hoste na desnem bregu Soče], naj bi prišel daleč z vzhoda. Strgar je domneval, da so si bile vse kmetije z *žar kamnom* v krvnem sorodu, in za primerjavo navedel Lokovec [najdaljšo vas na Slovenskem, na vzhodnem delu Banjške planote], kjer so menda celotno območje poselile tri družine ubežnikov (Medvešček 2015, 76). Ker vemo, da je imela zahodna hosta po vrsti 14 dehnarjev do leta 1950, ko je umrl zadnji (Medvešček 2015, 72), lahko izračunamo približen čas prihoda prvih in, kot kaže izročilo, maloštevilnih hostarjev. Zadnji dehnar (1878–1950) je pripravljaval naslednika, ki je bil vpoklican v italijansko vojsko in se ni vrnil. To pomeni, da se je iskanje naslednika začelo nekako tedaj, ko je zadnji dehnar dopolnil 50 let. Če sklepamo, da je naslednika začel vzgajati šele tedaj, ko je imel ta že 20 let, čeprav se je to verjetneje zgodilo že mnogo prej, potem bi lahko sklepali o najmanjši povprečni starostni razliki med dehnarji in s tem o dolžini njihove službe vsaj 30 let. S tem se ujema tudi podatek o dolžini službe zadnjega dehnarja, ki je nadomestil prejšnjega, ko se ta ni vrnil iz begunstva. To se je zelo verjetno zgodilo leta 1918, ko se je po koncu soške fronte večina prebivalcev vrnila domov (prim. Devetak 2020). Štirinajsti dehnar je torej služil 32 let.

Za predzadnjega, trinajstega dehnarja vemo, da naj bi se rodil okoli leta 1833 (Medvešček 2015, 63). Torej je bil od zadnjega starejši kar 45 let. Zato se se mi zdi tudi povprečna razlika 40 let med dehnarji povsem mogoča. Ker vemo, kje je prisegel prvi dehnar, to pomeni, da so prvega izbrali po prihodu. Štirinajst dehnarjev po 30 let pomeni skupno

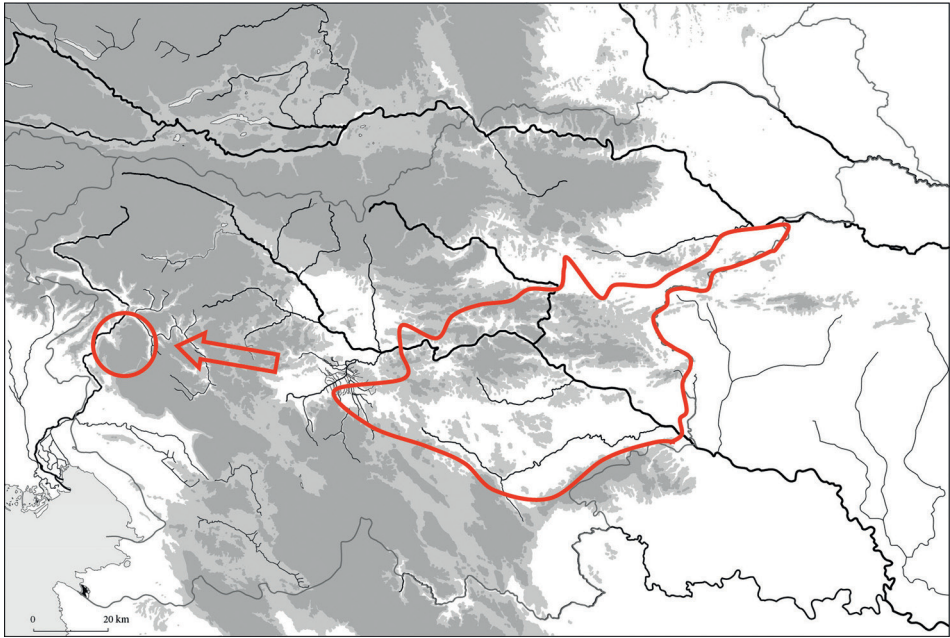
420 let in prihod okoli leta 1530. Štirinajst dehnarjev po 40 let pomeni skupno 560 let in prihod okoli leta 1390. Če pa vzamemo nekoliko bolj kratkoživo izhodišče in pripišemo vsakemu dehnarju samo 25 let, dobimo skupno dobo 350 let in prihod okoli 1600. Pravo leto prihoda je torej nekje med letnicama 1390 in 1600. Pri tem se lahko opremo najmanj na dve letnici.

Eno časovno oporišče je nastanek Nikrmaninega kroga. Najstarejši od devetih kamnov, ki so ga sestavljali, je stal pri kmetiji Kračar. Tam je bil najprej kot mejnik med grofijama, pozneje so nekateri pastirji tri črte dodelali v strelice, staroverci pa so ga kopirali in s kamni obvenčali Jelenk (Medvešček 2015, 314). To pomeni, da je Nikrmanin krog nastal, ko meje med grofijama pri Kračarju ni bilo več. Gre za mejo med goriško grofijo in tolminsko gastaldijo, ki je postala nepomembna po končanih beneško-habsburških vojnah leta 1516 (Kosi 2018, Kras in sosednje dežele od 14. do 16. st. – zemljevidi na notranji strani platnic). Nova ozemeljska razdelitev je bila leta 1521 potrjena najprej z razdelitvijo dežel med cesarjem Karlom V. in nadvojvodo Ferdinandom, nato pa še s pogodbo med Benečani in Habsburžani leta 1523 (prim. Beguš 2015, 25, 188; Kosi 2020, 168, 191). Leto 1516 je torej datum *ante quem non* za Nikrmanin krog. Smiselno je, da so ga hostarji postavili čim prej po svojem prihodu, da so si zagotovili njegovo zaščito.

Drugo časovno oporišče daje Strgarjeva pripoved, "da so ljudje, ob vdoru Turkov v naše kraje, zbežali v nedostopna območja in s seboj odnesli najnujnejše stvari. Po vrnitvi domov pa so ugotovili, da večina nima brtinov. Takrat jim je Kvejc starejši naredil vse tiste brtine, ki jih imamo še danes" (Medvešček 2015, 73). Kvejc je bil dehnar, morda drugi po vrsti (Medvešček 2015, 80). Podrobneje je opisan samo vdor Turkov v Posočje leta 1478, ki so dolino Soče uporabili za pot na Koroško (Jug 1943, 24). Podobno so že leto poprej prodrli od Solkana do Trbiža (Jug 1943, 22). Pozneje te poti na Koroško niso več uporabljali. V poštev pa bi prišel še kakšen mlajši turški pohod. Leta 1499 so Turki vdrli v Furlanijo, leta 1526 je bila ogrožena Gorica, leta 1528 so ljudje bežali iz Gorice (Jug 1943, 35, 44, 47, 48). Pozneje Turki niso več prišli tako blizu. *Terminus ante quem* za prihod hostarjev je torej leto 1528.

Od kod so hostarji prišli, vsaj v grobem nakazuje beseda *hosta*. Ta je namreč Posočju tuja (*sl.* 5). Tam so v uporabi besede gozd, bošk, meja in na Cerkljanskem tudi gmajna. Beseda *hosta* je v uporabi na severnem delu Dolenjske, preko Save in Kozjanskega vse do Haloz in Drave (Benedik 1990). Od tam nekje so hostarji prišli. In če drži, da so prišli kot begunci, pred čim so bežali? Povsem smiselno bi bil beg pred oblastnim maščevanjem, ki je sledil kmečkemu uporu leta 1515. Naselitev na mejno ozemlje z Beneško republiko, na ozemlje brez trdne oblasti bi pomenila umik iz dosega roke pravice. To pa je trenutno seveda samo delovna domneva.

Hosto je vodil dehnar. Pripovedovalec Jože Čančar je enkrat omenil, da je zapoved *lahko izrekel le dehnar ali župan* (Medvešček 2015, 137). Hostarjem je torej beseda dehnar nado-meščala besedo župan. V Tuhijski dolini beseda *dehnarija* pomeni čarovnijo (informacija: Jana Prezelj). Etimologu Silvu Torkarju dolgujem zahvalo za pojasnilo pomena besede dehnar. Opozoril me je na zgodovino hiš južne Koroške Bertranda Kotnika, kjer je pri vasi Slovenje razlaga besede *tehma*. Tehma (lat. decima, sr.-nem. dehem, nem. Techenei) je gosposki gozd, kjer smejo *tehmariji*, ki plačujejo tehmo, napravljati si drva (Kotnik 2004, 92). Dehnar je torej povezan z gozdom oz. hosto tudi po svojem delovanju. Toda zakaj se je za ozemeljsko upravno enoto uveljavilo ravno ime *hosta* in ne srenja, občina, župa, dežela? Zdi se mi, da



Sl. 5: Slovenija. Uporaba besede hosta (po: Benedik 1990, karta Slovenski lingvistični atlas: gozd).

nam k razlagi pomaga drugo vprašanje. V kakšnih razmerah je navidezno brezmejen gozd smiselno ozemeljsko razdeliti? Pri tem moramo seveda povsem odmisлити vse, kar je v povezavi z lastniškimi pravicami fevdalnih zemljiških gospodov. Hosto si v našem primeru delijo enakopravni ljudje, ki ne priznavajo uradne verske in posvetne oblasti. In ti ljudje niso lovci, ampak kmetje. Za kurjavo in stavbni les ne potrebujejo mnogo gozda. Vsekakor najprej pomislimo na gozdno pašo, ki pa je v razmerah stalnih vaških hlevov, torej brez pastorizma ali celo transhumance, vezana samo na bližnji vaški prostor. Smiselno razlago zato vidim v starodavnosti hoste kot ozemeljske enote, ki obsega točno določen prostor čebeljih panjev, seveda v gozdu, v okviru gozdnega čebelarjenja.

S tem posegam v temo, ki zahteva posebno raziskavo. Tu navajam samo, da sega začetek gozdnega čebelarjenja daleč v prazgodovino v tistem delu Evrope, iz katerega so izšli tudi Slovani (prim. Bezlaj 1948). Do 20. st. se je ohranilo ob Baltiku. Na začetku 19. stoletja je bilo npr. v Latviji na ozemlju neke župnije še več tisoč panjev. Za čebelje družine so dolbli trhle sredice drevesnih debel, posebej priljubljeni so bili hrasti zaradi svoje debeline. Razumljivo so lastniki gozdov za to zahtevali svoj delež od medu in voska (Bielenstein 1896, 5–8). Vendar je to mlajše stanje. Ob prodoru nemškega viteškega reda v dežele ob Baltiku so bili tam v 13. st. gozdni čebelji “pašniki” običajno še v skupni lasti posameznih družin ali vasi. Panji so veljali za zasebno lastnino, ki so jo zavarovali z družinskim znakom, ki so ga vrezali v lubje. Glede meja teh čebeljih pašnikov so nastajali spori (Linnus 1936, 11–12).

Razlago o čebelarstvu hoste potrjujejo nekateri indici. Najprej navajam odlomke pripovedi, ki jih je mogoče povezati v enotno zgodbo, potem še delček izročila iz Štajerske.

Na vzpetino Žarnik (sedaj Artovija na Kambreškem) naj bi v davnini ob sončnem zahodu priletel žarni kamen. Ko so prvi očitvidci prišli do njega, se je iz njega še kadilo. *Žar kamen*, kot so ga poimenovali, so vzdali v prvo ognjišče (Medvešček 2015, 130). Po izročilu naj bi bil prvi vzdan pri Hribarjevih v Trščakih (domačija, Kal nad Kanalom), od tam pa se je širil na druge domačije (Medvešček 2015, 458). Ognjišče je od nekdaj predstavljalo središče družinskega življenja, zato so sinovi v svoj novozgrajeni dom odnesli delček svojega domačega ognjišča. To pa je bil žar kamen. Zagotavljal je trdnost in nadaljevanje rodu, obenem pa je varoval vse, kar je bilo v hiši (Medvešček 2015, 48). Dom je bil v tej skupnosti močnejše poudarjen kot drugje. Pripadnost ognjišču in ognju, ki jih je grel in tako ohranjal ter jih obenem tudi držal skupaj, je bila trdna. **Počutili so se kot čebele v panju** (Medvešček 2015, 76). Na vrhu Korade je stal *žarni kamen*, od koder so opazovali sončni vzhod (Medvešček 2015, 341).

Ko so od Korade sem prišli prvi prebivalci, je na vrh, ki mu danes pravimo Na gradu (severno od mejnega prehoda Solarji nad Volčami), z nebesnega roba padla ugasla zvezda. Čez čas je na tistem kraju začel rasti prvi hrast. Drugače od drugih dreves je rasel izredno hitro, ker je črpal moč tudi od ugasle zvezde. Njegov vrh je prav kmalu dosegel nebo, ves ta čas pa od njega ni odpadel niti list niti želod. Ko pa je hrastov vrh šel mimo oblakov in se ni več videl, se je želod, ki je rasel na njegovem vrhu, nenadoma spremenil v svetlečo zvezdo, ki je srkala hrastovo moč, da je nato okamnel. Silen vihar, ki je temu sledil, pa je odpihnil vse njegove liste in želode. Že naslednje leto je na bližnjih goličavah in grapah iz njih vzkalilo tisočero hrastičev. Tisti hrasti so imeli posebno mano, tako da so čebele takrat napolnile vse panje (Medvešček 2015, 189). Povezava med prvim hrastom hoste in čebelami je tu povsem jasna.

Na Štajerskem pa je Fr. Pohorski zapisal pripoved o Trotu, ki je bil brat Kresnika. Skupaj sta se peljala h kačji kraljici, ki je nadnju poslala *kačo, ktera je kakor orel imela silne peroti*. *Naglo z megl zleti na njega, in ga hoče zaklati. Al Trot je s svojo zlato sekiro ji glavo odsekal* (Pohorski 1858). V pripovedi Trot nastopa kot drugi jaz Kresnika. Za nas je pomembno, da njegovo ime kaže na moškega člana čebelje družine, ki je par matici, materi čebelje družine. Kača z orlovimi krili pa je ena od emanacij Nikrmane (glej 7.). Kdo se skriva za psevdonomom Fr. Pohorski, ne vemo, vsekakor pa zgodbe, ki jih je objavil in so prostorsko umeščene, obsegajo območje Pohorja in južno od njega od Velenja in Mislinjske doline do Vurberka na robu Slovenskih goric, kar na jugu že meji na ozemlje uporabe besede hosta.

Razlaga, da je hosta prvotno čebelji pašnik, dehnar pa njegov upravitelj, ki skrbi za red in posreduje v sporih, se zdi smiselna. Seveda pa je beseda dehnar mlada in je nadomestila neko mnogo starejšo, ki jo moramo še poiskati. Samo ugibam: brtnik z brtinom??

7. Kaj je Nikrmana

Entiteta, ki jo označuje Nikrmana, ima tudi drugačni imeni: Velika dobra mati, Velika Baba (Medvešček 2015, 114). A to še ne pomeni, da je bila ženska. Predstavljali so si jo v različnih podobah: ženska, bik, kača, konj, kozorog (Medvešček 2015, 46). Njeno domovanje je nadsvet ali nadnebnik (Medvešček 2015, 90, 97), tam vlada in ureja vse nad in pod zemljo

(Medvešček 2015, 434). Toda njeno zemeljsko srce je v Babji jami (Medvešček 2015, 428), tja jo hodijo prosit (Medvešček 2015, 164).

Nikrmana je neskončno mogočna in modra (Medvešček 2015, 75, 229). Ustvarila je svet (Medvešček 2015, 299–300) in je pramati Zemlje (Medvešček 2015, 65). Kot Vedrna Baba na Matajurju (Velika Baba) ureja vreme (Medvešček 2015, 172, 377). Prebudi vodnega duha, da dežuje (Medvešček 2015, 67), ohranja sonce (Medvešček 2015, 230), povzroča mesečeve mene (Medvešček 2015, 184).

Vse to se ujema z vsem, kar vemo o enem najvišjem bogu Slovanov (glej 4.). Vemo, da so Preložci na Krasu spomladi prosili Dajboga za dobro letino (prim. Čok 2012, 33–34) in hostarji so se za bogato žetev, ki jim jo je dala, sorodno zahvalili Nikrmani (Medvešček 2015, 59). Grmin kot predmet, ki je značilen za hostarsko verovanje, ima vse sestavine Dajboga (podrobneje Pleterski 2015b, 23). Značilno je, da so Nikrmanine spremljevalke kavke, kar jo vzporeja s pohorskimi Grakami (Krakami) in poljskim Krakom, kar predstavlja mitični par, ki ureja svet s svojim nastopanjem v mitični zgodbi (Pleterski 2014, na mnogih mestih).

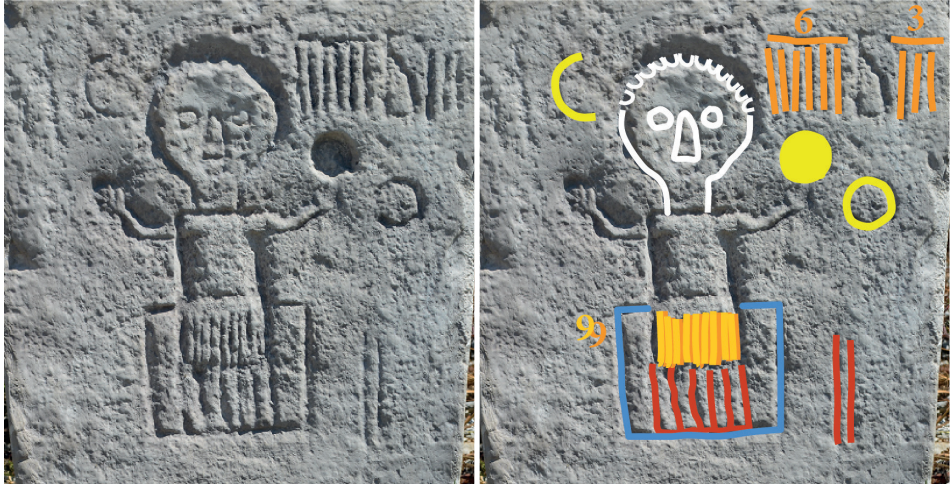
Pripoved Janeza Strgarja poudarja prelomni trenutek v zgodovini hostarjev. “Bela kača je bila za staroverce skrivnostna in sveta žival, ki je živela le v podzemlju in je bila nenavadno velika. Imela je tudi to sposobnost, da se je v izjemnih trenutkih spremenila v orla in odletela tja, kjer bo lahko kot bela kača v miru živela. Vse to se je tudi zgodilo, ko so jo s hrupnimi deli na železnici pregnali iz Babje jame. Kot vemo, je izrabila skriti izhod skozi brezno Jazbenk na Kanalskem Vrhu. Od tistega trenutka je tudi vse ostalo staroverstvo obubožalo. Nič več ni bilo tako kot takrat, ko je človek celoten prostor spoštoval za namene, ki jih je določila Nikrmana. Staroverci so se počutili kot družina, ki je iznenada izgubila mater” (Medvešček 2015, 50). Zavedati se moramo, da to ni bila kar neka bela kača, to je bilo utelešenje Nikrmane. Brez nje je bila hosta kot čebelja družina brez matice.

In ko razmišljamo, kaj je Nikrmana, se moramo zavedati, da je **razumevanje pomena besed kulturno pogojeno**. Navajam praktičen primer. Moja najmlajša vnukinja je svojega očeta dolgo klicala “mami”, mene pa “babi”. Ko me je prvič poklicala s tem poimenovanjem, sem obsedel kot prabit, ker se mi niti približno ni sanjalo, da misli mene, kajti v naši kulturi je babi pač ženska. Za mojo vnučko je bilo to nepomembno. Problem je bil pri meni in ne pri njej. Ko sem to spoznal, sem se lahko vprašal: je Nikrmana moški, je Dajbog ženska? Svoji vnučki sem hvaležen za ti vprašanji.

Razrešitev je preprosta. Najvišjega boga Slovanov in s tem tudi Nikrmano si moramo predstavljati kot mnogospolno bitje. Potem je vse mogoče mnogo lažje razumeti. Tudi to, da obstaja ravnovesje med množico entitet, ki so povezane z različnimi vidiki življenja in sveta, ter združevalno silo, ki jih povezuje v celoto. Praktično pa to pomeni, da je bilo v to verovanjsko celoto povsem preprosto vključiti katerokoli entiteto, na katero so naleteli: starejše v novem prostoru ali mlajše, ki so prišle iz sosesčine. Edini pogoj je bil, da ta nova ni zahtevala zase popolnega nadzora in edinstvenosti, torej monopolne totalitarnosti. In ravno to se je s prihodom krščanske organizacije zgodilo. Konflikt je bil na dlani.

8. Dajbog-Nikrmana na Svetih gorah?

To, kar predstavljam v nadaljevanju, je predvsem raziskovalno vprašanje. Lahko bi ga obdržal zase in zoril tako dolgo, da bi bil odgovor nanj bolj trden. Ker pa ni nobenega



Sl. 6: Slovenija. Svete gore nad Bistrico pri Sotli. Relief na kapeli sv. Jurija (fotografija kopije).

zagotovila, da bom trenutek te trdnosti tudi dočakal, se mi zdi bolje že sedaj predložiti javnosti vsaj nekatere sestavine odgovora. Pri tem upoštevam pregovor, da več glav več ve.

Na Svetih gorah nad Bistrico pri Sotli (nekdanji Sv. Peter) je na južni fasadi kapele sv. Jurija vzdana kamnita plošča (sedaj kopija originala, ki ga hrani župnijski urad Sv. Petra pod Sv. gorami) z reliefom, ki že dolgo vzbuja domišljijo, ni pa še našel celostne razlage (sl. 6). Najobširneje ga je doslej obravnaval Emilijan Cevc, ki ga je stilno datiral proti koncu prvega tisočletja. Menil je, da gre za figuro (višina 24 cm), ki sedi na preprostem prestolu (Cevc 1952, 215, 232). Časovno bi plošča spadala v čas, ko je bil sedanji slovenski prostor že pokristjanjen, ko so bila v živi uporabi besedila Brižinskih spomenikov. Logično bi torej pričakovali krščansko figuro. Toda Cevc je lahko samo začudeno ugotovil, *da se nikjer na plošči ne pojavi kakšno krščansko znamenje (križ!)*. Hkrati mu je bilo jasno, da obstaja tudi drugačen pogled, ki bi videl podobo prestolujočega sončnega ali letnega božanstva z znamenji dneva in noči, lune in sonca, zimskega in poletnega sonca, oranta. Toda to bi podrlo obstoječo kulturno doktrino o verskem stanju konec prvega tisočletja, zato je to misel zatrl z opredelitvijo, da bi taka razlaga spadala med *nacistično pobarvane mitološke teorije nemških raziskovalcev*. Tako je kot tretjo možnost ponudil razlago, da gre za preprosto upodobitev donatorja kapele. S tem je našel kompromisno razrešitev. Res ne gre za krščansko figuro, še vedno pa gre za krščanskega človeka. Opozarja na znamenja ob glavi figure in na znamenja v sosednjem kamnu, zaključku portala na isti steni, ki ga spominjajo na rune (sl. 7). Kot navaja, ni nujno, da je oboja znamenja naredila ista roka in da bi nastala sočasno (Cevc 1952, 223, 224). Pregled nadaljnjih raziskav podaja Ivan Stopar in ugiba, da je napis lokalna različica staroslovanske pisave, kamen, na katerem je, pa del nekdanjega krstnega bazena (Stopar 1977, 32,33). Milan Sagadin v figuri vidi Noeta, ki zapušča ladjo, v črticah ob glavi pa deževje vesoljnega potopa (Sagadin 1991, 42). Zora Turner meni, da figura ne sedi, ampak stoji v vodi in bi relief zato lahko predstavljal



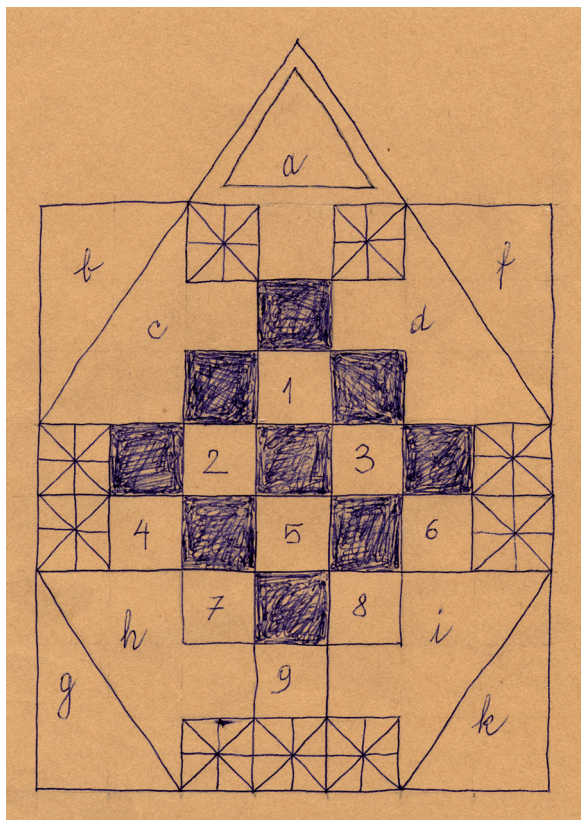
Sl. 7: Slovenija. Svete gore nad Bistrico pri Sotli. Napis na portalu kapele sv. Jurija (fotografija kopije).

Janeza Krstnika (Turner 1993). Ob tem je ostalo neopaženo razmišljanje Vlada Nartnika o sv. Juriju kot krščanski zamenjavi za Svetovita, o ščipu, mlaju in ogamskih ter glagolskih črkah na reliefu (Nartnik 1988).

O napisu na sosednjem kamnu ne bom razpravljajal (podrobno sicer že Paola Korošec 1970–1971, 257), ker je najprej potrebna dobra slikovna dokumentacija. Ni npr. vseeno, ali obod kroga seka trikotnik ali pa trikotnika tam ni. Če je, imamo značilno glagolsko črko i ali s, odvisno od katere strani gledamo, s tem pa tudi potrditev Cevčeve datacije, morda tudi smeri Nartnikovega razmišljanja.

Naše kulturno okolje nam določa, kaj naj vidimo. Priznam, da sem tudi sam potreboval desetletja, da sem svetogorsko figuro zagledal drugače. Šlo je, ko sem se vživel v staroslovanski verovanjski sistem. Vsa zgornja ugibanja se namreč sesujejo v tistem hipu, ko začnemo šteti noge figure. Nog je pet (5)!!! Toliko jih nima nobena svetopisemska, svetniška ali donatorska oseba. Imajo pa jih trije bogovi Triglava (glej 3.). Šesta noga je ognjena, tista, ki spomladi in jeseni v skladu s potekom mitične zgodbe menja lastnika (glej 3.). Ta noga stoji samostojno levo od figure (levo in desno opisujem z vidika figure). Se še spomnite Župančičeve pesmice in igrice Dedek Samonog? To je moj miselni oreh bralcem.

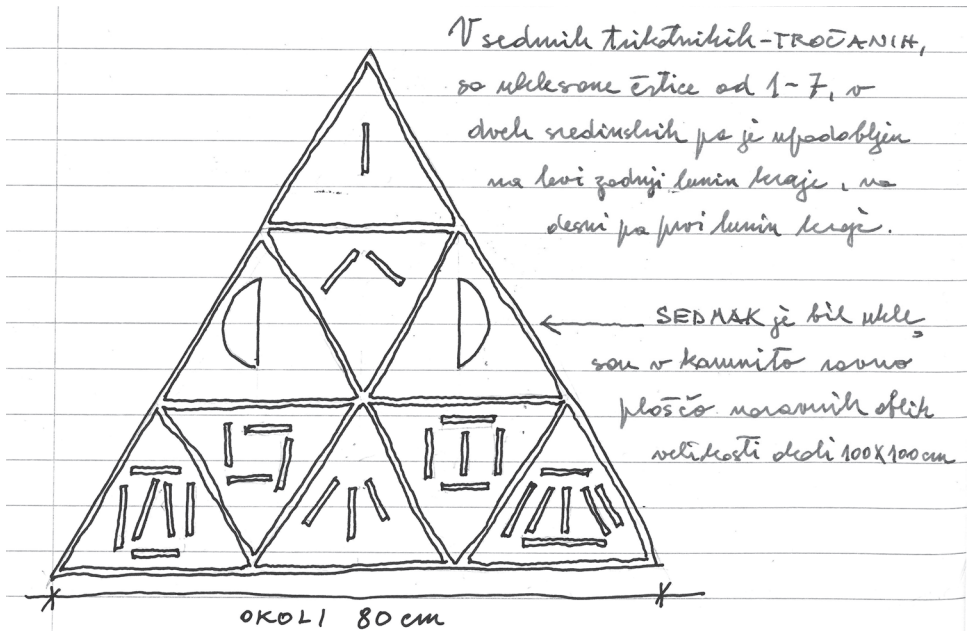
In če sprejmemo, da je figura v spodnjem delu Triglav, potem se ponujajo nadaljnje razlage. Četverkotnik za njo je geometrizirana podoba štiridelnega Svetovita. Triglav in Svetovit skupaj pa sta Dajbog. Ko pridemo do tega spoznanja, opazimo, da obris glave figure ni narejen z razmeroma gladko črto, ampak v zgornjem delu iz posameznih večjih vdolbin – te tako upodabljajo žarke, ki gredo iz glave. To je glava Dajboga-sonca. S svojima rokama obvladuje mesečeve mene. Levo je ščip, malo nad njim mlaj, desno od glave krajec. Navpične črtice levo od glave so prostorsko razdeljene v dve skupini, ki ju zgoraj zaključuje po ena vodoravna črta. Tako sestavljajo števili 3 in 6, skupaj 9.



Sl. 8: Slovenija, Kambreško, Petrovč (Petršče). Nikrmanina zvezda, sedaj zakopana v Padencah (slika iz: Medvešček 2015, sl. 73).

Znamenja ob polmeseču in zelo podobnega med 3 in 6 v tem hipu še ne znam pojasniti. Slutim pa, kje morda tiči pojasnilo. Gre za lik, ki so ga najditelji poimenovali Nikrmanina zvezda (sl. 8). Vrezan je bil v kamnito ploščo na kmetiji Petršče (po karti Petrovč, hvala Mihi Miheliču za lokacijo) severno od Vogrinkov. Janez Strgar je na plošči videl v sredinskem delu "svet, nadsvet in podsvet. Okoli njega je devet nadzvezd, na vrhu najvišje pa živi Nikrmana. Med zvezdami je nebo, ki je razdeljeno na podnebo, vmesno nebo in nadnebo, kar tvori tročan, nad katerim je Nikrmana" (Medvešček 2015, 266). Devet nadzvezd je razdeljenih v skupine po tri in trikrat po dve, kar je šest. To se ujema s številoma 3 in 6 na svetogorski plošči, kjer ob Soncu in Mesecu pričakujemo še zvezde. Svetogorska plošča je samo manj geometrizirana kot hostarska. Slednja ima povsem jasno 3×9 kvadratkov: 9 nadzvezd ter po devet kvadratkov sveta – svetli in podsveta – temni. Ob tem opazimo, da ima spodnji del obleke svetogorske figure 9 gub, ki so iz svetlih grebenov in temnih brazd, torej 2×9 . Deseta brazda je nujna omejitev ploskve figure. Z 2×9 in 9 na svetogorski plošči dobimo zapis 3×9 , 3×9 pa je mesec s tremi tedni po devet dni. Mesec je vsakomur viden lik, ki odhaja in se vrača, ki umira in oživlja.

Navedene vzporednice utruje še en hostarski kamen. Gre za kamnito ploščo, ki jo je lastnik Lukač (kmetija na Kambreškem severno od vzpetine Artovlje) imenoval *sed-*



Sl. 9: Slovenija, Kambreško, Lukač. Plošča sedmak. Ni ohranjena, risba po opisu (slika iz: Medvešček 2015, sl. 26).

mak (sl. 9). Položena je bila v tlak njegove kamnite hiške – šklaka. Ni znano, za kaj so jo uporabljali. Po mnenju enih so nanjo nekaj metali in so igri rekli sedmak, drugi so menili, da je služila vedeževanju. Vsekakor je bil vanjo vrezan trikotnik, ki ga je sestavljalo 9 tročanov, 7 jih je bilo zapolnjenih s črticami, ki so ponazarjale števila od 1 do 7, v dveh pa sta bila prvi in zadnji mesečev krajec (Medvešček 2015, 153). Sedmak potrjuje zapisovanje števil s črticami in mesečevih men na svetogorski plošči.

Podobnosti med svetogorsko in hostarsko NIKRMANINO zvezdo pa še ni konec. Osnovna geometrijska lika hostarske plošče sta kvadrat (4) in enakostranični trikotnik (3), kar kaže spoj Triglava in Svetovita v Dajboga-NIKRMANO. Na svetogorski plošči je ta spoj še vedno delno figuralen.

Plošči pa povezuje še ena okolnost. Figura na svetogorski plošči nima ust, kar jo izkazuje kot molčечега boga. Kip Triglava v Ščečinu (danes Poljska) je leta 1128 imel zlato prevezo čez oči in usta. Razlaga njegovih svečenikov, da je to zato, da ne bi videl in omenjal človeških grehov (Ebbo, Lib. III, cap. 1), je bila seveda preprosto pojasnilo krščanskemu duhovniku, Łowmiańskemu se celo zdi verjetno, da je bil avtor pojasnila kar Ebbo sam (Łowmiański 1979, 235). Bolj verjetno gre za božjo vsevednost, po drugi strani pa tudi za odmaknjenost od ljudi, tako da je morala komunikacija z njim potekati z vedeževanjem (prim. Rosik 2010, 263; Dynda 2014, 64–65). Na drugem mestu Ebbo opisuje sohe bogov slovanskih Havelanov na posestih grofa Albrechta I. Medveda (ok. 1100–1170; prim. Hardt 2020), ki so imele roke in noge, oči in nosove (Ebbo, Lib. III, cap. 10). Ust ne ome-

nja. Hostarska Nikrmanina zvezda se nam danes morda zdi podobna šahovskemu polju in zato kot igralna plošča, a mnogo verjetneje je služila vedeževanju, spraševanju po volji Nikrmane. Ne pozabimo, da je šel tudi Strgar vprašat za znak Nikrmanine privolitve, da Pavlu Medveščku odškrne vrata v svet starovercev. In seveda, Svete gore stojijo na območju, kjer uporabljajo besedo hosta.

Verovanski sistem hostarjev povsem očitno izhaja iz verovanskega sistema starih Slovanov. Se je pa hostarski sistem skozi čas in zaradi nuje prikrivanja obrusil. V ospredje je stopila samo najvišja, združevalna entiteta, vse druge so dobile zelo stransko vlogo. In vse je "prelakiralo" še osebno interpretiranje Janeza Stgarja.

Pisni viri

- EBBO, izdaja: JAFFÉ, Philippus 1869, *Ebonis vita Ottonis episcopi Bambergensis*. – Berolini.
- HELMOLD, *Cronica Slavorum*, izdaja: SCHMEIDLER, Bernhard 1937, *Helmolds Slavenchronik*. – MGH SS rer. Germ. 32, Hannover. ([https://www.dmg.de/mgh_ss_rer_germ_32/index.htm#page/\(III\)/mode/1up](https://www.dmg.de/mgh_ss_rer_germ_32/index.htm#page/(III)/mode/1up), dostop: 18. X. 2021)
- HERBORD, izdaja: KÖPKE, Rudolf 1868, *Herbordi Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*. – MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, Band 33, Hannoverae. (https://www.dmg.de/mgh_ss_rer_germ_33/index.htm#page/III/mode/1up, dostop: 14. VI. 2022)
- PROCOPIUS, *De bello Gothico*, odlomek v: ALVAREZ-PEDROSA Juan Antonio (ur.) 2021, *Sources of Slavic Pre-Christian religion*, Numen book series. Studies in the history of religions 169, Leiden – Boston, 22–26.
- SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, odlomki v: DYNDA, Jiří 2017, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*. – v Praze 2017, 189–233.
- THIETMAR, *Chronicon Thietmari Merseburgensis*. – Digitale Edition der Chronik des Thietmar von Merseburg, <https://www.mgh-bibliothek.de/digilib/thietmar.html> (dostop 30. VI. 2021).

Pripovedni viri

- ČOK, Boris 2012, *V siju mesečine*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 5*, Ljubljana.
- ČOK, Boris 2015, Kamnoseško izročilo o znamenjih na portalih in kolonah po Krasu. – V: Katja Hrobat Virloget in Petra Kavrečič (ur.), *Nesnovna krajina Krasa*, Koper, 99–134.
- ČOK, Boris 2020, Naš Triglav. – *Studia mythologica Slavica 23*, 255–258.
- MEDVEŠČEK, Pavel 1992, *Skrivnost in svetost kamna: zgodbe o čarnih predmetih in svetih znamenjih na Primorskem*, Knjižna zbirka Kulturna dediščina. – Trst 1992.
- MEDVEŠČEK, Pavel 1997, *Obrusnice*. – Nova Gorica, Ljubljana.
- MEDVEŠČEK, Pavel 2006, *Let v Lunino senco. Pripovedi o starih verovanjih*. – Nova Gorica 2006.
- MEDVEŠČEK, Pavel 2015, *Iz nevidne strani neba: razkrite skrivnosti staroverstva*. – *Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 12*, Ljubljana.

Literatura

- BEGUŠ, Ines 2015, *Avtonomija in ekonomija Nadiških dolin v Beneški republiki*. – Koper.
- BELAJ, Vitomir 2007, *Hod kroz godinu. Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*. – Zagreb.
- BENEDIK, Francka 1990, Poimenovanje gozda in refleksi ē v besedi sneg v slovenskih govorih. – *Razprave: razred za filološke in literarne vede* [SAZU] 13, 213–220.
- BEVK, France 1930, *Umirajoči bog Triglav*. – Književna zadruga “Goriška matica”, Gorica.
- BEZLAJ, France 1948, Drobci iz pradavnine. – *Slovenski čebelar* 50, 1421, 57–64.
- BIELENSTEIN, August 1896, Die alte Waldbienenzucht der Letten. – [v:] August Emil in Hans Bielenstein, *Studien aus dem Gebiete der lettischen Archäologie, Ethnographie und Mythologie*, Separatabzug aus dem Magazin der lettisch-litterarischen Gesellschaft, Riga, 1–34.
- BRANDSTEIN, Wilhelm 1954, Zur Herkunft der “schiachen” Perchten. – *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark* 45, 184–187.
- BRELIH, Peter 1955, Obnovimo pusta v Cerknem. – *Turistični vestnik* III, št. 9–10, 490–492.
- CEVC, Emilijan 1952, Dvoje zgodnjerednjeveških figuralnih upodobitev na slovenskih tleh. – *Arheološki vestnik* 3, 214–249.
- DEVETAK, Robert 2020, Begunska izkušnja prebivalstva Banjske planote v letih 1917 in 1918. – *Prispevki za novejšo zgodovino* LX/2, 44–62.
- DYNDA, Jiří 2014, The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav. – *Studia mythologica Slavica* 17, 57–82.
- DYNDA, Jiří 2017, *Slovanské pohanství ve středověkých latinských pramenech*. – Praha.
- DYNDA, Jiří 2019, *Slovanské pohanství ve středověkých ruských kázáních*. – Praha.
- FLEGO, Stanko 2006, Poliške zgodbe. Ustno izročilo iz vasi Police pri Cerknem. – *Idrijski razgledi* 51/1, 88–95.
- GRAFENAUER, Ivan 1952–1953, Slovenska pripovedka o ujetem divjem možu. – *Zgodovinski časopis* 6–7, 124–153.
- HARDT, Matthias 2020, Albrecht der Bar und die Elbslawen. – V: Stephan Freund in Gabriele Köster (ur.), *Albrecht der Bär, Ballenstedt und die Anfänge Anhalts*, Schriftenreihe des Zentrums für Mittelalterausstellungen Magdeburg 6, Regensburg, 67–79.
- HAUPT, Andreas 1878, *Bamberger Legenden und Sagen*. – Bamberg (prva izdaja: 1842).
- HÖFLER, Janez 2016, *O prvih cerkvah in župnijah na Slovenskem. K razvoju cerkvene teritorialne organizacije slovenskih dežel v srednjem veku*. – Ljubljana.
- HROBAT, Katja 2010, *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa. / When Baba lifts her skirt. Space and time in the folklore of Karst*. – Ljubljana.
- IVANOV, TOPOROV 1974 = ИВАНОВ, В. В. – ТОПОРОВ, В. Н., Исследования в области славянских древностей. – Москва.
- JUG, Stanko 1943, Turški napadi na Kranjsko in Primorsko do prve tretjine 16. stoletja. – *Glasnik Muzejskega društva za Slovenijo* 24, 1–61.
- KAJKOWSKI, Kamil 2012, The Boar in the symbolic and religious system of Baltic Slavs in the Early Middle Ages. – *Studia mythologica Slavica* 15, 201–215.
- KATIČIĆ, Radoslav 2008, *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. – Zagreb – Mošćenička Draga.
- KATIČIĆ, Radoslav 2010, *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. – Zagreb – Mošćenička Draga.
- KATIČIĆ, Radoslav 2011, *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. – Zagreb – Mošćenička Draga.
- KOROŠEC, Paola 1970–1971, Še nekaj misli o zgodnjerednjeveški figuralni plastiki v Sloveniji. – *Arheološki vestnik* 21–22, 253–268.

- KOSI, Miha 2018, *Spopad za prehode proti Jadranu in nastanek dežele Kras: vojaška in politična zgodovina Krasa od 12. do 16. stoletja*. – Thesaurus memoriae, Opuscula 6, Ljubljana.
- KOTNIK, Bertrand 2004, *Zgodovina hiš južne Koroške. 9. knjiga. Župniji Globasnica in Šteben*. – Celovec.
- KÜNG, Hans 2004, *Katoliška cerkev: kratka zgodovina*. – Zbirka Spekter 4, Ljubljana. (slovenski prevod prve izdaje *The Catholic Church*, 2001)
- KURET, Niko 1959, Ein Wildemann-Spiel in Slowenien / Igra o Divjem možu v Sloveniji. – Dela 12, SAZU, II. Razred, *Alpes orientales* 1, 127–134.
- KURET, Niko 1984, *Maske slovenskih pokrajin*. – Ljubljana.
- KURET, Niko 1989, *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime. Prva knjiga*. – Ljubljana.
- LINNUS, Ferdinand 1936, Baltimaade orduaegsest mesindusest. – *Ajalooline ajakiri* 1, 1–13.
- LOMA, Aleksandar 2004, Procopius about the supreme god of the Slavs (Bella VII 14, 23): Two critical remarks. – *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 41, 67–70.
- ŁOWMIANŃSKI, Henryk 1979, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*. – Warszawa.
- LUJÁN MARTÍNEZ, Eugenio R. 2021, Texts in Greek. – V: Juan Antonio Alvarez-Pedrosa (ur.), *Sources of Slavic Pre-Christian religion*, Numen book series. Studies in the history of religions 169, Leiden – Boston, 20–49.
- MACMULLEN, Ramsay 1997, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*. – New Haven, London.
- MANSIKKA, Viljo Johannes 1922, *Die Religion der Ostslaven. I Quellen*. – FF Communications, No. 43, Vol. X, Helsinki.
- MIHAJLOV, Nikolaj 2021, *Zgodovina slovanske mitologije v XX. stoletju*. – *Studia mythologica Slavica*, Supplementa, Supplementum 16. Ljubljana.
- MÜHLE, Eduard 2020, *Die Slawen im Mittelalter zwischen Idee und Wirklichkeit*. – Wien, Köln, Weimar.
- NARTNIK, Vlado 1988, Šest ljudskih legend ob eni romanci. – *Slava* 3/1, 59–69.
- NIEDERLE, Lubor 1916, *Život starých Slovanů. Zaklady kulturních starožitností slovanských*. – Dílu II. svazek 1., Praha.
- OGRIN, Matija 2008, Vprašanja tradicije škofjeloškega pasijona. Ekdotična perspektiva. – *Slavistična revija* 56/3, 289–304.
- PLETERSKI, Andrej 2006, Poliški tročan. – “Tročan” in village Police. – *Studia mythologica Slavica* 9, 41–58.
- PLETERSKI, Andrej 2008, *Kuhinjska kultura v zgodnjem srednjem veku*. – Ljubljana.
- PLETERSKI, Andrej 2014, *Kulturni genom. Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. – *Studia mythologica Slavica*, Supplementa, Supplementum 10. Ljubljana.
- PLETERSKI, Andrej 2015a, Tko je Perun? / Who is Perun? – *Starohrvatska prosvjeta* s. 3, sv. 42, 59–80.
- PLETERSKI, Andrej 2015b, Staroverstvo in pričevanja starovercev. – V: Medvešček 2015, 15–33.
- PLETERSKI, Andrej 2018, Mythical landscape: what is it?. – V: Juraj Belaj (ur.), *Sacralization of landscape and sacred places: proceedings of the 3rd International Conference of Mediaeval Archaeology of the Institute of Archaeology, Zagreb, 2nd and 3rd June 2016* (Zbornik Instituta za arheologiju, knj. 10, vol. 10), Zagreb, 5–18.
- PLETERSKI, Andrej 2020, Mitična pokrajina: preizkusi njenega obstoja z napovednima modeloma na primeru Bleda / A mythical landscape: tests of its existence with predictive models for the Bled case. – V: Benjamin Štular, (ur.), *Srednjeveški Blejski otok v arheoloških virih / Medieval archaeology of Bled Island*, Opera Instituti archaeologici Sloveniae 42, 235–277.
- POHORSKI, Fr. 1858, Slovenske narodne pripovedke. O Kresniku. – *Novice gospodarske, obrtniške in narodne* XVI/47, 24. XI. 1858, 374.

- ROSIK, Stanisław 2010, *Conversio gentis Pomeranorum. Studium świadectwa o wydarzeniu (XII wiek)*. – Wrocław.
- RUPEL, Mirko 2013, Romuald (1676–1748). – *Slovenska biografija*, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi516489/#slovenski-biografski-leksikon> (dostop. 2. VII. 2021). Izvirna objava v: *Slovenski biografski leksikon: 9. zv. Raab - Schmid*. Alfonz Gspan et al. Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1960.
- SAGADIN, Milan 1991, Krščanska motivika na staroslovanskih najdbah / Christian Motifs on Early Slavonic Artefacts. – V: Knific Timotej in Sagadin Milan, *Pismo brez pisave: arheologija o prvih stoletjih krščanstva na Slovenskem*, Ljubljana, 36–46.
- STOPAR, Ivan 1977, Kapela sv. Jurija na Svetih gorah. – *Varstvo spomenikov* 21, 23–35.
- SUMCOV Сумцов, Николай Федорович 1996, Символика славянских обрядов. – Москва, 1996. (6 – 157 ponatis knjige: О свадебных обрядах, преимущественно русских. – Харьков 1881; 158 – 248 ponatis knjige: Хлеб в обрядах и песнях. – Харьков 1885).
- ŠMITEK, Zmago 1999, The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition. – *Studia mythologica Slavica* 2, 161–195.
- ŠTREKELJ, Karel 1904–1907, Slovenske narodne pesmi III. – Ljubljana.
- ŠTURM, Franc 2021, *Posoški staroverci in njihovi algoritmi*. – Tolmin.
- TĚRA, Michal 2009, *Perun buh hromovládce, sonda do slovanského archaického náboženství*. – Russia Altera svazek 8, řada Slavica svazek 3, Červený Kostelec.
- TOPLAK, Cirila 2021, Zahodnoslovensko naravoverstvo: raziskovalna dognanja in izzivi. – V: Katarina Šter, Karer in Mojca Žagar (ur.), *Historični seminar* 14, Ljubljana, 91–106.
- TOPOROV, Vladimir N. 2002, *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije (Uvod v proučevanje zgodovine slovanskih književnosti)*. – Zupaničeva knjižnica 9, Ljubljana.
- TURNER, Zora 1993, Relief na kapeli sv. Jurija na Svetih gorah. – *Varstvo spomenikov* 35, 77–78.
- VINŠČAK, Tomo 2011, *Tibetski buddhizam i bön*. – Zagreb.
- ZAROFF, Roman 2019, Rugian Slavic God Sventovit – One More Time. – *Studia mythologica Slavica* 22, 37–54.
- ŽOLOBOV 2004 = ЖОЛОБОВ, Олег Ф. 2004, Об одном балто-славянском архаизме: “3 x 9”. – *Studia mythologica Slavica* 7, 155–171.

Andrej Pleterski
ZRC SAZU
Inštitut za arheologijo
Novi trg 2
SI-1000 Ljubljana
pleterski@zrc-sazu.si

Gradivo / Material

Vpliv monolitov na lokalno magnetno polje

Rudi ČOP

Izvleček

Z razpoložljivo merilno opremo na geomagnetnem observatoriju z mednarodno kodo PIA (Piran, Slovenija) sem v času enakonočja 2020, na samem začetku novega 25. solarnega cikla, meril vpliv treh monolitov na lokalno magnetno polje. Monolite, ki so sestavljali tročan, so postavili trije poznavalci monolitov po izročilu starovercev. Obravnaval sem ga kot pasivni element za stabilizacijo lokalnega magnetnega polja ob pojavu geomagnetne nevihte. Meritve so pokazale, da obstaja možnost te stabilizacije.

Ključne besede: tročan, geomagnetne nevihte, magnetni impulzi, stabilizacija

Abstract

[Influence of monoliths on the local magnetic field] With the available measuring equipment at the geomagnetic observatory with the international code PIA (Piran, Slovenia), I measured the influence of three monoliths on the local magnetic field during the equinox 2020, at the very beginning of the new 25th solar cycle. The monoliths, which made up the *tročan* (the structure of the three elements - water, earth and fire, often in the form of a triangle), were set up by three connoisseurs of monoliths according to the tradition of The Old Faith. I considered *tročan* as a passive element to stabilize the local magnetic field in the time of impact of a geomagnetic storm. Measurements have shown that there is a possibility of this stabilization.

Keywords: *tročan*, geomagnetic storms, magnetic pulses, stabilization



Sl. 1: Tročan postavljen na observatoriju za ugotavljanje njegovega vpliva na lokalno magnetno polje.
Fig.1: Tročan placed at the observatory to determine its effect on the local magnetic field.

Vpliv monolitov (tročana) na lokalno magnetno polje sem lahko pričakoval le pri tistih frekvencah spremembe lokalnega magnetnega polja, ki so skrite v magnetnem šumu:

- zelo nizke frekvence pod 1 Hz, katerih izvori so pojavi v atmosferi in magnetosferi Zemlje ter na Soncu, ki vpliva na naš planet iz vesolja;

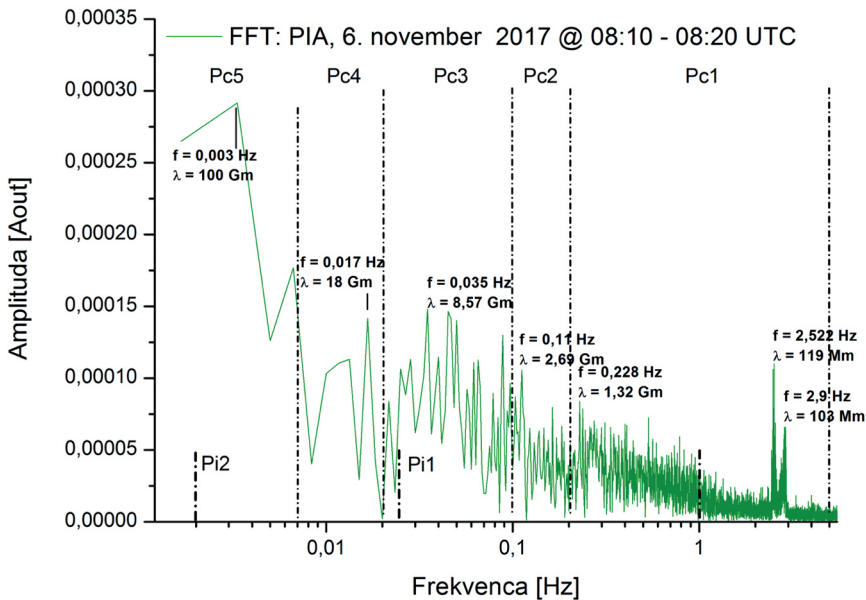
- zelo visoke frekvence mikrovalov, katerih izvor je naša civilizacija in sevanje okolice zaradi njene temperature (Waterson 1861). Za meritve v območju mikrovalov $\lambda \leq 1,2$ m; $f \geq 250$ MHz, kjer bi tročan lahko tudi deloval, nisem imel ustrezne merilne opreme.

Zaradi lastnosti opreme za meritev spremembe lokalnega magnetnega polja, ki jo imam na razpolago le za meritve na observatoriju, so monolite postavili na observatoriju v bližini senzorja digitalnega triosnega magnetometra fluxgate (v nadaljevanju: variometer).

Razpoložljivi merilni instrument vzorči s hitrostjo 1 vzorec na sekundo (1 sps) v merilnem območju ± 70.000 nT pri največji spremembi magnetnega polja ± 1000 nT. Njegova merilna ločljivost (angl. resolution) je 0,03 nT (Flux-Gate 2014). S tem merilnim instrumentom sem lahko ugotavljal le morebitni vpliv tročana (sl. 1) na lokalno magnetno polje pri zelo nizkih frekvencah.

1. Gostota energije elektromagnetnega polja na površini Zemlje

Gostota energije elektromagnetnega polja (v nadaljevanju besedila: EM-polje), merjenega na površini Zemlje v območju od 10^{-9} Hz do 10^7 Hz, je porazdeljeno enakomerno padajoče (Füllekrug, Fraser-Smith 2011). V več kot 16 eksponentnih stopnjah se ta gostota energije da opisati z razmerjem $1/f^2$, kjer je f [Hz] frekvenca EM-polja, merjenega na



Sl. 2: EM valovi ULF izmerjeni na observatoriju s sprejemnikom ELF/ULF (extremely low frequency/ultra low frequency) 6. novembra 2017 od 08:10 do 08:20 ure UTC in njihova razdelitev po skupinah cikličnih in necikličnih magnetnih impulzov.

Fig. 2: ULF EM waves measured at the observatory with an ELF / ULF receiver (extremely low frequency / ultra low frequency) on November 6, 2017 from 08:10 to 08:20 UTC and their distribution by groups of cyclic and irregular magnetic pulses.

zemeljski površini. Pri tem pa merjena gostota EM-polja ne odstopa za več kot ± 2 eksponentni stopnji po celotnem frekvenčnem območju. To polje povzročajo različni prehodni pojavi, ki se med seboj sestavljajo (superponiranje). Zanje je značilno, da so šibkejši pojavi pogostejši od energijsko močnejših. Vplivi teh virov se nalagajo drug na drugega ter se spreminjajo v velikem območju časa in mesta nastanka. Ugotovljena porazdelitev in lastnost EM-polja Zemlje, merjenega na njeni površini, ni primerljiva z nobenimi podobnimi primeri porazdelitve v fiziki (Čop 2016; Čop, Henigman 2018).

Frekvence impulzov geomagnetnega polja so bile v okviru mednarodne organizacije IAGA (*International Association of Geomagnetism and Aeronomy*) razdeljene glede na njihovo frekvenco in čas trajanja. Oscilacije s približno sinusno obliko so ciklični magnetni impulzi Pc (pulsation continuous), tisti s težje določljivo obliko pa neciklični magnetni impulzi Pi (pulsation irregular) (McPherron 2002) (sl. 2). V času enega učinkovitega obrata Sonca od 1. julija do 27. julija 2017 je bil najbolj miren geomagnetni dan 5. julij 2017 (Čop 2017). Tega dne je geomagnetni indeks A , ekvivalent dnevnne amplitude, dosegel vrednost $A = 2,25$. Ta linearni indeks je primeren za opisovanje geomagnetnih razmer v preteklih dneh in doseže največjo vrednost $A_{\max} = 400$. Vrednost geomagnetnega indeksa $K = 1$ je

bila 5. julija 2017 med 18:00:00 in 21:00:00 uro UTC (Coordinated Universal Time). Ta logaritmični indeks, primeren za opisovanje trenutnih razmer v geomagnetnem polju, lahko doseže največjo vrednost $K_{\max} = 9$ (Čop, Deželjin, DeReggi 2015).

2. Tročan na observatoriju z možnostjo vklopa in izklopa

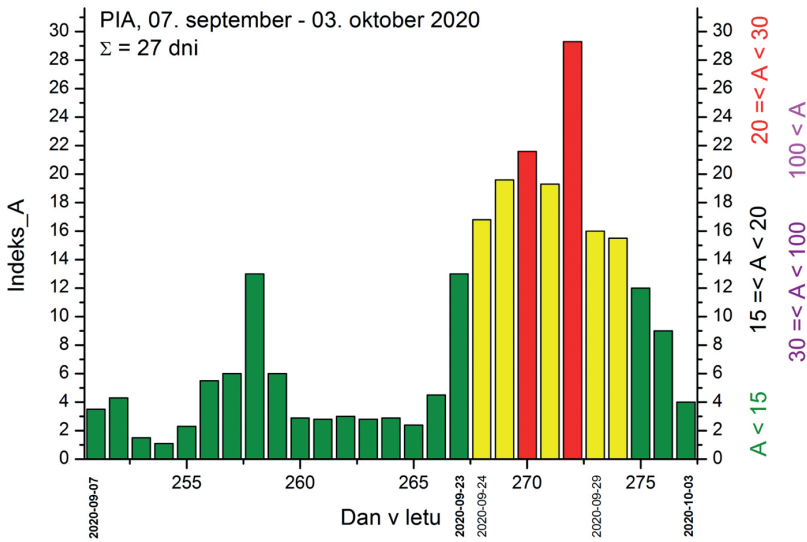
Tročan na observatoriju je 7. septembra 2020 postavila skupina treh poznavalcev monolitov po izročilu starovercev. Postavili so ga za testiranje njegovega vpliva na lokalno magnetno polje. Tročan je najenostavnejša oblika take postavitve, ki so jo staroverci uporabljali za zaščito pred škodljivimi naravnimi vplivi na ljudi in celotno življenje okoli njih.

Tročan sestavljajo trije kamni ustreznih oblik in lastnosti (*sl. 1*). Biti morajo enakovredni in osredotočeni, in ne razpršene moči. Postavitev tročana na observatoriju je skupina začela s kamnom grotne oblike v točki A, imenovali so jo zemeljska moč. Z magnetnim kompasom so iz te točke določili smer proti vzhodu in v točki B postavili kamen z vdolbino. To točko so imenovali vodna moč. V točko C ali točko ognjene moči so pokončno postavili kamen podolgovate oblike tako, da je nastal enakostranični trikotnik z vogali v točkah A, B in C. Poznavalci so me še poučili, da postavitev treh kamnov v naravi, ki tvori tročan, ni slučajna. Biti mora takšna, da sistem pravilno deluje, da se prižge. Takrat med temi kamni nastanejo povezave, v okviru katerih se stabilizirajo razmere na raven, da sicer škodljivi naravni pojavi postanejo neškodljivi za življenje na vplivnem območju tročana.

Središčni kamen okrepi delovanje tročana, razširi območje njegovega delovanja. Če se ta kamen prenese na kamen v točki B, vodna moč postane zemeljska in vplivno območje tročana se skrči na področje znotraj njega. Da tročan pravilno deluje, mora biti zgrajen iz izbranih kamnov, ki morajo biti pravilno razmeščeni v prostoru. Torej mora biti zgrajen iz ustreznega materiala in mora biti pravih oblik. Pri tem pa je pomembna tudi njegova usmeritev, to je glede na vplive iz vesolja. Večina teh vplivov prihaja na površino Zemlje iz vzhodne strani.

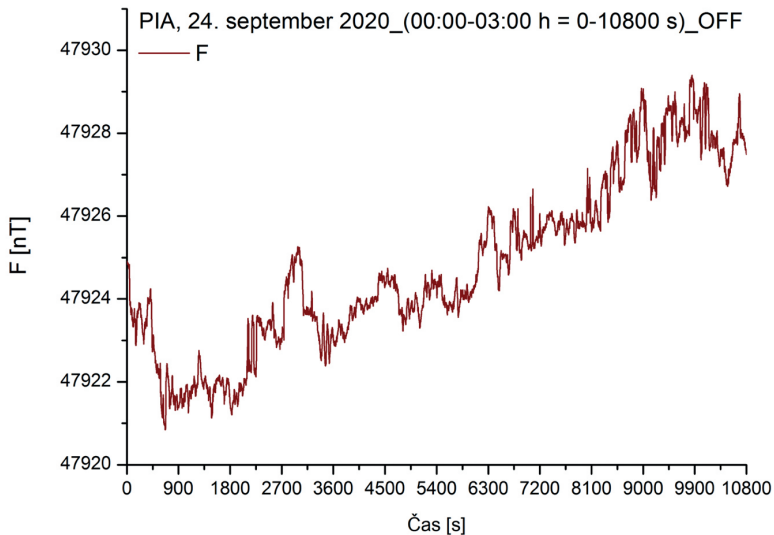
3. Meritve

Predhodne meritve vpliva tročana sem načrtoval in nato tudi izvedel zaradi preverjanja predpostavke, da imajo namensko postavljeni monoliti vpliv na lokalno magnetno polje. Meritev sem opravil na samem začetku 25. solarnega cikla, ki se je začel 15. septembra 2020 in bo trajal naslednjih enajst let (Hello 2020; Čop 2000). Začetek cikla sončnih peg je obdobje, ko so izbruhi na Soncu najmanj verjetni in zato magnetosfera običajno ni razburkana. Meritve sem namenoma načrtoval v času, ko je observatorij v repu magnetosfere in je v geomagnetno mirnih dneh vpliv Sonca na Zemljo najmanjši. Začetne meritve sem začel dan po začetku astronomske jeseni 22. septembra 2020, po jesenskem enakonočju. Po tem datumu je bila napovedana najmočnejša geomagnetna nevihta v letu 2020 zaradi velike spremembe hitrosti sončnega vetra CIR (co-rotating interaction region; *sl. 3*) (Čop 2017). Ta sprememba je nastala zaradi obsežne luknje v koroni Sonca na severnih solarnih širinah.



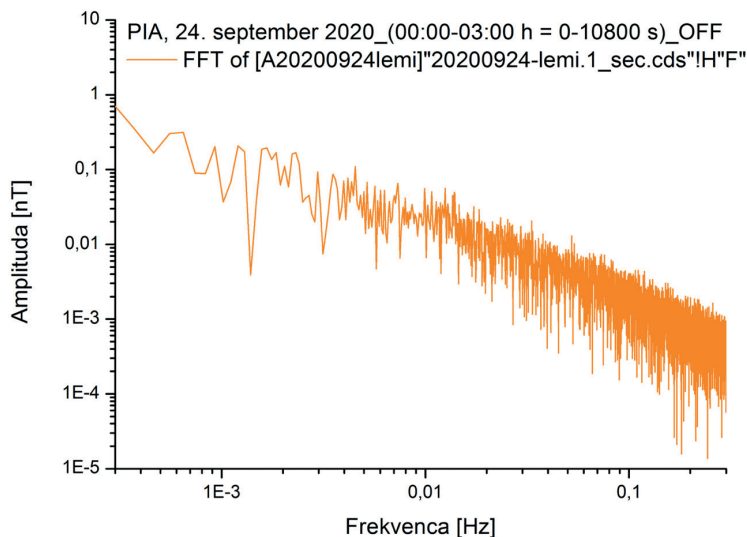
Sl. 3: Indeks A ali ekvivalent dnevne amplitude geomagnetnega polja izračunan na osnovi meritev na observatoriju za obdobje od 7. septembra do 3. oktobra 2020.

Fig. 3: Index A or equivalent of the daily amplitude of the geomagnetic field calculated on the basis of measurements at the observatory for the period from 7 September to 3 October 2020.



Sl. 4: Rezultati meritve spremembe lokalnega magnetnega polja 24. septembra 2020 od 00:00 do 03:00 UTC ob tročanu postavljenem v stanje OFF.

Fig. 4: Results of the measurement of the change in the local magnetic field on 24 September 2020 from 00:00 to 03:00 UTC with the tročan set to the OFF state.



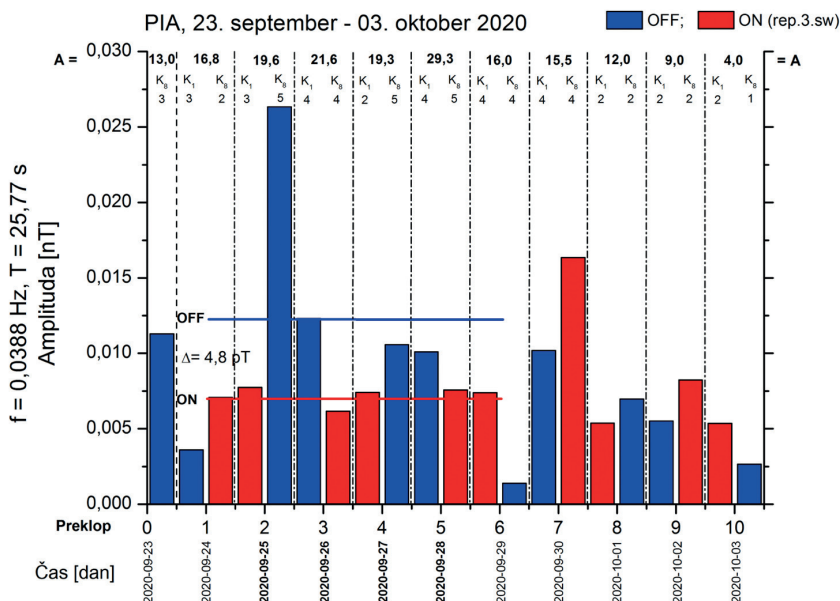
Sl. 5: Rezultati pretvorbe iz časovnega v frekvenčni prostor meritve spremembe lokalnega magnetnega polja 24. septembra 2020 od 00:00 do 03:00 UTC ob tročanu v stanju OFF.

Fig. 5: Results of the conversion from time to frequency space of the measurement of the change of the local magnetic field on 24 September 2020 from 00:00 to 03:00 UTC with the tročanu in the OFF state.

Testne meritve s tročanom na observatoriju sem opravljal od 23. septembra do 3. oktobra 2020, tretjino efektivnega obrata Sonca, ki traja 27 dni. Izbral sem časovni interval treh ur pred polnočjo in treh ur po polnočji po času UTC (3 h = 10800 s; sl. 4). Triurni interval se sicer uporablja standardno za izračun geomagnetnega indeksa K. Med vsakim merilnim dnevom sem tročanu preklupil njegovo stanje glede na velikost njegovega vplivnega območja. Če je bil središčni kamen tročana na svojem mestu, je bil senzor variometra v območju njegovega vpliva (ON). Ko sem središčni kamen premaknil na kamen v točki voda, se je vplivno območje tročana zmanjšalo in senzor variometra je bil zunaj njegovega vpliva (OFF).

4. Obdelava merilnih rezultatov

Za preslikavo merilnih podatkov iz časovnega v frekvenčni prostor sem uporabil spektralno analizo MEM (angl. maximum entropy method), ki je učinkovitejša od standardnih oblik Fourierove transformacije FFT (angl. fast fourier transform) in se uporablja tudi v praktično delujočih sistemih (Kuhar, Čop, Pavlovčič Prešeren 2020). Frekvenčno območje je navzgor omejeno s hitrostjo vzorčenja in navzdol z občutljivostjo variometra. Izbrana transformacija FTT iz časovnega v frekvenčni prostor da 5400 rezultatov za posa-



Sl. 6: Rezultati meritev vpliva tročana ob njegovem preklopu OFF – ON izmerjeni na observatoriju v času trajanja geomagnetne nevihte od 24. do 29. septembra 2020.

Fig. 6: Results of measurements of the impact of tročan at its OFF - ON switch measured at the observatory during the geomagnetic storm from 24 to 29 September 2020.

mezni časovni interval treh ur (sl. 5). Vpliv tročana na lokalno magnetno polje sem ugotavljal v območju geomagnetnega šuma, ki je za observatorij $\sigma = 1,35 \text{ nT}$ (Čop, Deželjin, Mihajlović, Kosovac 2011), vendar ne pod nivojem šuma merilnega instrumenta. Elektronika variometra proizvaja šum, ki je pod nivojem $10 \text{ pT} = 10\text{E-}3 \text{ nT}$ (Flux-Gate 2014).

Za izločitev ustrezne informacije iz množice podatkov, ki pripadajo šumu magnetnega polja, je treba vedeti, kateri podatki izhajajo iz iskane informacijske vsebine. Ob predpostavki, da tročan deluje na vplive Sonca na površini Zemlje, sem iz 5400 rezultatov pretvorbe iz časovnega v frekvenčni prostor za vsako triurno obdobje analiziral 420 frekvenc. Od izbranega nabora 420 frekvenc mi je pozornost vzbudila višja harmonska frekvenca $f_1 = 0,0388 \text{ Hz} = 38,8 \text{ mHz}$, $T = 25,77 \text{ s} = 0,43 \text{ min}$. Valovna dolžina k frekvenci f_1 pripadajočega EM-vala je $l = c/f = 7.731.958,763 \text{ km}$, kar ustreza $\sim 1/20$ razdalje Sonce-Zemlja. Preklop iz stanja OFF v stanje ON v času nevihte je povzročil znižanje za $\sim 5 \text{ pT}$ (sl. 6), kar pa je že v šumu elektronike ($< 10 \text{ pT}$) uporabljenega merilnega instrumenta.

Naslednja nižja harmonska frekvenca naravnega izvora, ki prihaja iz Sonca, je $f_2 = 0,1 * f_1 = 0,00388 \text{ Hz} = 3,88 \text{ mHz}$; $T_2 = 257,7 \text{ s} = 4,3 \text{ min}$. Valovna dolžina njenega EM-vala je $l = c/f = 77.319.587,63 \text{ km}$, kar je približno $\sim 1/2$ razdalje Sonce-Zemlja. V tej raziskavi spremembe te frekvence nisem spremljal.

5. Obravnava in zaključki

Predhodna raziskava vpliva je nakazala možnost, da tročan (*sl. 1*) zmanjšuje vpliv sprememb v lokalnem magnetnem polju, ki jih povzročata Sonce ob povečanju njegove aktivnosti (*sl. 3, 6*). V tem primeru pravilno postavljen monolit deluje kot pasivni element, ki omejuje ali celo stabilizira te spremembe na znosno raven. Ta raven je verjetno določena z nivojem motenj v lokalnem magnetnem polju, ki omogoča še normalne pogoje življenja.

Pred začetkom nadaljevanja raziskave bi bilo treba:

1. Razviti algoritem za nadzor nad rezultati pretvorbe iz časovnega v frekvenčni prostor.
2. S statističnimi metodami potrditi vpliv monolitov na lokalno magnetno polje pri večjem številu geomagnetnih neviht.
3. Za meritev uporabiti magnetometre z večjo merilno občutljivostjo. Vzporedno bi morala meriti dva magnetometra, pri čemer bi bil eden zunaj območja tročana.
4. Skrajšati opazovano časovno obdobje na čas, v katerem že uspe tročanu prekopiti iz stanja OFF v stanje ON in obratno.
5. Upoštevati občutljivosti živih bitij za spremembe lokalnega magnetnega polja, pri čemer je posebno pomemben vpliv pulziranje tega polja. Geomagnetni indeksi, s katerimi se opisujejo spremembe v lokalnem magnetnem, ne opisujejo točno tega vpliva na biosfero.

ČOP, Rudi 2017, Geomagnetne nevihte ob koncu cikla sončnih peg. – *Raziskave s področja geodezije in geofizike 2016*. Zbornik del. 22. Srečanje Slovenskega združenja za geodezijo in geofiziko; Ljubljana, 26. januarja 2017. Ljubljana 2017, 69–79. http://fgg-web.fgg.uni-lj.si/SUGG/referati/2017/6%20SZGG_2017_Cop.pdf

ČOP, Rudi 2018, Elektromagnetni valovi daljši od premera Zemlje. – *Raziskave s področja geodezije in geofizike 2017; zbornik del*. Ljubljana, 63–72. http://fgg-web.fgg.uni-lj.si/SUGG/referati/2018/SZGG_2018_Cop.pdf

ČOP, Rudi 2020, Spremembe števila geomagnetnih neviht in števila sončnih peg: mesečni, desetletni in stoletni naravni cikli. – *Raziskave s področja geodezije in geofizike 2019; zbornik del*. Ljubljana, 21–28. http://fgg-web.fgg.uni-lj.si/SUGG/referati/2020/SZGG_2020_Cop.pdf

ČOP, Rudi in HENIGMAN, Franci 2018, Sprejemnik za elektromagnetne valove frekvenc pod 50 Hz. – *Elektrotehniški vestnik* 85 (4), 155–161. <https://ev.fe.uni-lj.si/4-2018/Cop.pdf>

ČOP, Rudi, DEŽELJIN, Damir in DeREGGI, Robert 2015, Določitev lokalnega geomagnetnega indeksa K. – *Geodetski vestnik*, 59 (4), 697–708. http://www.geodetski-vestnik.com/59/4/gv59-4_cop.pdf

ČOP, Rudi, DEŽELJIN in Damir, MIHAJLOVIČ, J. Spomenko, KOSOVAC, Pavel 2011, Preliminary Measurements of Geomagnetic-field Variations in Slovenia. – *Elektrotehniški vestnik [Electrotechnical review]*. (English edition) 78 (3), 96–10. <https://ev.fe.uni-lj.si/3-2011/Cop.pdf>

FLUX-GATE 2014, *Flux-Gate Magnetometer LEMI-022_SI*. User Manual; S/N: 021. Lviv (Ukraina): KMS Technologies; Laboratory for Electromagnetic Innovations.

FÜLLEKRUG, Martin and FRASER-SMITH, C. Antony 2011, The Earth's electromagnetic environment. *Geophysical Research Letters*, 38, L21807. doi:10.1029/2011GL049572. <https://agupubs.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1029/2011GL049572>

HELLO 2020, *Hello Solar Cycle 25; Analysis determines we are in Solar Cycle 25*. News Around NOAA. Silver Spring (MD, US): US Dept of Commerce; National Oceanic and Atmospheric

- Administration; National Weather Service, 15 September 2020 [viewed 30 October 2020]. <https://www.weather.gov/news/201509-solar-cycle>
- KUHAR, Miran, ČOP, Rudi in PAVLOVČIČ PREŠEREN, Polona 2020, Določitev vpliva Lune na geomagnetni šum. / The influence of the Moon on geomagnetic noise. In Slovenian. – *Geodetski vestnik*, 64 (2), 303-319. https://issuu.com/mfoski/docs/geodetski_vestnik_2020_63_3_e_book
- McPHERRON, L. Robert 2005, Magnetic Pulsations: Their Sources and Relation to Solar Wind and Geomagnetic Activity. 16th EM Induction Workshop, Santa Fe (NM, US): Collage of Santa Fe, June 16-22, 2002. Los Angeles (CA, US): University of California; Institute of Geophysics and Planetary Physics, 2002. *Surveys in Geophysics*, 26, 545–592. http://www.igpp.ucla.edu/public/rmcpherr/McPherronPDFfiles/McPherron_MagPul_SurveysinGeophys.pdf
- WATERSTON, John 1861, James. An Account of Observations on Solar Radiation. *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, 22 (2), 60–67. <https://doi.org/10.1093/mnras/22.2.60>

Rudi Čop
Zavod Terra Viva
Sv. Peter 115
SI-6333 Sečovelje
rudi@artal.si

Cerkev kot del staroverskega svetišča

Franc ŠTURM

Izvleček

Duhovni *naravni sistemi* posoških starovercev, so duhovna pravila narave, ki jo oblikujejo, tako kot snovno naravo oblikujejo njene fizikalne zakonitosti. Ta duhovna pravila lahko opišemo z *algoritmami narave*.

Posoški staroverci so jih prebrali, razumeli so njihov pomen za življenje in se jih naučili uporabiti za oblikovanje duhovne moči v krajini, kjer so živeli. Osnovni namen za gradnjo *naravnega sistema* pa je bil in je še vedno zaščita življenja. Ljudem in živalim v njegovem polju zagotavlja moč in krepi njihovo splošno odpornost ali bolj preprosto, če živijo v tročanu, postanejo tudi oni močnejši. Duhovna moč okolice počasi preide v človeka.

Vas Volarje in njeno širše območje obdaja *naravni sistem*, ki je povezan s kačjimi črtami in ohranja duhovno stanje *pete moči*. Ognjena kačja črta, ki poteka med Skalco, kota 596 m, ter sočjem potoka Volarija in reke Soče, na svoji poti preveč oslabi. Da bi jo okrepili, so naši predniki zgradili svetišče. Spodaj na ravnini ob vznožju hriba so postavili ognjeni tročan. Oblikovali so ga z dvema obrednima kotoma. Njegov vitalni del pa je petdeset metrov dolg zid, zgrajen iz skal, postavljenih v ravno vrsto. Med 12. in 13. stoletjem je bila na lokaciji nekdanjega staroverskega svetišča zgrajena cerkev sv. Brikcija, da bi okrepila njegovo moč, in ne da bi ga uničila.

Ključne besede: duhovni naravni sistem, algoritmi narave, kačje črte, tročan, ognjeni tročan, cerkev sv. Brikcija, resonatorji, staroversko svetišče, vas Volarje, svetovid, Pavel Medvešček

Abstract

[Influence of monoliths on the local magnetic field] The spiritual natural systems of the Old Faith people of Posčje are the spiritual rules of the nature that shapes it, just as material nature is shaped by its physical laws. These spiritual rules can be described by the algorithms of nature. The Old Faith people read them, understood their significance for life and learned to use them to create spiritual power in the landscape where they lived. The basic purpose for the construction of the *natural system* was and still is the protection of life. It provides strength to people and animals in its field and reinforces their overall resistance, or more simply, if they live in a *tročan* (an energy triangle), they become stronger, too. Spiritual power of the environment slowly passes into a human.

The village of Volarje and its wider area is surrounded by a *natural system* that preserves the spiritual condition of the *fifth power*. The natural system is connected by dragon lines with various potentials of power. The fiery dragon line, running between Skalca and the confluence of the Volari stream and the Soča river, weakens too much on its way. To strengthen it, our ancestors built a place of worship. Down

on the plain at the foot of the hill they set up a fiery tročan, a masterpiece of knowledge that we can only admire today. It was designed with two ritual angles. Its vital part is a fifty-meter-long wall built of rocks set in a straight line. Between the 12th and 13th centuries, the church of St. Brice was built on the site of the former ancient religious sanctuary to strengthen its power, and not to destroy it.

Keywords: spiritual natural system, algorithms of nature, dragon lines, energy triangle, fiery energy triangle, church of St. Brice, resonators, old religious sanctuary, Volarje village, Svetovid, Pavel Medvešček

Kaj so naravni sistemi in njihovi algoritmi

Slovensko ljudsko izročilo razkriva izjemno poznavanje delovanja narave, vendar danes pri raziskovanju etničnih skupin žal ne upoštevamo tovrstnih spoznanj. To lahko primerjamo z napako, ki bi jo naredili, če bi pri raziskovanju vsakdanjega načina življenja današnje civilizacije zanemarili okoliščino, da uporablja električno energijo.

Tega dejstva v resnici nihče ne bi zanemaril, saj vsakdo ve, da naše današnje kulture ne moremo opisati, ne da bi omenili tudi uporabo električne energije. To primerjavo sem navedel le zato, da bi slikovito opozoril na pomemben spregled pri preučevanju kulture posoških starovercev – na njihovo uporabo nesnovnih pripomočkov pri zasnovi *naravnih sistemov*, s katerimi so poskušali izboljšati svoje življenje in zdravje, in kar je najbolj presenetljivo, nekateri še ohranjeni *naravni sistemi* temu namenu služijo še danes in bodo koristili tudi prihodnjim rodovom.

Duhovni naravni sistemi posoških starovercev so duhovna pravila narave, ki jo oblikujejo, tako kot snovno naravo oblikujejo njene fizikalne zakonitosti. Ta duhovna pravila lahko opišemo z algoritmi narave.

Preden so ljudje odkrili električno energijo, je bila ta v naravi že navzoča. Prvi naravni sistemi so se na našem planetu oblikovali po naravni poti takoj za tem, ko so se zaradi gubanja njegove površine pojavile prve vzpetine in doline.

Ko je Nikola Tesla odkrival zakonitosti električnega in magnetnega polja, je odkrival medsebojno učinkovanje fizikalnih zakonitosti, odkrival je to, kar je v naravi sicer že bilo, vendar je narava svoje znanje skrivala, dokler se ni našel nekdo, ki je tudi znal prebrati in uporabiti tisto, kar mu je razkrila.

Tudi posoški staroverci so samo prebrali algoritme narave, poskusili so razumeti njihov pomen za življenje in se jih naučili uporabiti. Natančno tako kot pri odkrivanju električne energije, le da je imela električna energija "srečo", saj so znanstveniki kaj kmalu iznašli tudi fizikalne pripomočke za njeno merjenje. Vsekakor pa ne moremo reči, da nekega naravnega pojava ni samo zato, ker ni pripomočka, ki bi ga meril.

Elementi naravnih sistemov, ki so jih poznali posoški staroverci

Če združimo vse, kar so zapisali raziskovalci naše kulturne dediščine, pridemo do obsežnega popisa elementov *naravnih sistemov*. Osnovni element je tročan, ki vsebuje potencialne treh moči: vodne, ognjene in zemeljske. Narava skoraj vedno zasnuje tročane v znamenju zemlje, vendar obstajajo tudi tročani v znamenju vode in v znamenju ognja. Izraz *znamenje* označuje moč, ki je v sistemu, v tem primeru v tročanu. Obstajajo tudi dvojni tročani. Vsak tročan povezujejo energijske linije (tako imenovane kačje črte), ki so prav tako v znamenju vode, ognja ali zemlje. Obstajajo tudi ojačevalci kačjih črt, to so *matjarji, kačje glave in truji*. Posoški staroverci so poznali *vodni, zemeljski in ognjeni truj*, tudi potencialne moči za *žvig zgornjega sveta*, portale v *spodnji svet*, kretnice in tunele za formiranje najvišjih svetov.

Vse to so elementi, ki sestavljajo naravne sisteme. Posoški staroverci so jih poznali in so jih uporabljali za oblikovanje duhovne moči v krajini, kjer so živeli. Osnovni namen za gradnjo naravnih sistemov pa je bil in je še vedno zaščita življenja. Če ljudje in živali živijo v okolju z večjo duhovno močjo, ali bolj preprosto, če živijo v tročanu, postanejo tudi oni močnejši. Duhovna moč okolice počasi preide v človeka. Poveča se splošna odpornost telesa.

Takšne prakse niso izvajali samo v Posočju, temveč so jo v minulih tisočletjih pridobile tudi druge kulture, s svojo uporabnostjo pa bo bogatilo tudi vse prihodnje čase. Povsod po planetu jo najdemo v obliki tako imenovanih *zapisov v naravi*.

Metode za merjenje duhovnih polj

V Medveščkovih zapisih ni veliko podatkov, kako so staroverci ugotavljali kakovost informacijskega polja. Omenja merjenje polja z rogovilo, ki jo je dehnar urezal iz leskovih vej (Medvešček 2015, 67). Vemo, da je dehnar uporabljal tudi kabrcu, piščal, ki je gotovo ni imel za zabavno igranje (Medvešček 2015, 242–244). Naši poskusi so pokazali, da se pojavi razlika v zvoku med osredinjenim in razpršenim informacijskim poljem, če v obeh poljih zaigramo enak ton z istim glasbilom. Razliko zazna že šolano glasbenikovo uho. Zazna jo tudi mikrofoni. Iz tega bi lahko naredili fizikalni pripomoček za merjenje kakovosti biopolja s pomočjo zvoka.

Rudi Čop je na območju delovanja tročana meril lokalno magnetno polje v trenutku, ko so tisto lokacijo zadele magnetne nevihte (Čop 2022, 146). Meritve z magnetometrom, torej s fizikalnim pripomočkom, so pokazale, da je biopolje tročana razbilo moč magnetne nevihte do tolikšne mere, da nevihta ni bila več škodljiva za ljudi. To je pomembno odkritje in pomeni preskok v raziskovanju staroverstva.

Morda je dehnar ugotavljal lastnosti posameznih informacijskih polj s poslušanjem glasbe, ko je igral na kabrcu. Predvidevamo pa, da so naši predniki zaznavali duhovne posebnosti krajine tudi brez posebnega pripomočka, le s svojim tako imenovanim duhovnim telesom, ki ga lahko interpretiramo tudi kot šesti čut, tisti, ki presega danes pet priznanih, vid, sluh, tip, okus in voh.

Za merjenje duhovnega stanja uporabljamo radiestezijsko metodo, ki je že toliko razvita, da lahko merimo vse lastnosti informacijskega polja, ki jih poznamo. Ko merimo duhovne lastnosti ljudi in prostora, naš končni cilj ni iznajti način merjenja, temveč je

merjenje le pripomoček, ki omogoči analizo stanja, da lahko ukrepamo, zasnujemo naravni sistem, ga razumemo, da navsezadnje pomagamo človeku, da bi lahko živel bolj kakovostno. Meritve so le vmesni člen, ki pripelje do odločitve. Ta člen pa je zelo pomemben, zato mora biti natančen.

Radiestezijo za merjenje naravnih sistemov, ki so jih poznali duhovni vodje starovercev, je bilo treba po izidu Medveščkove knjige šele zasnovati. Izdelati metode in matrice in vse natančno definirati (glej Šturm 2021). Tako občutljivo fizikalno pripravo, ki bi merila vse tisto, kar lahko zazna človekovo duhovno telo, pa bo zelo težko izdelati.

Teoretične osnove

V prispevku bom pojasnil delovanje naravnega sistema, zgrajenega okoli vasi Volarje, s poudarkom na območje okoli cerkve sv. Brikcija, ki je njegov vitalni del. Celoten sistem so postavili naši predniki, posoški staroverci. Da bi razumeli rešitve, s katerimi je mogoče oblikovati duhovno krajino, bom najprej izpostavil nekaj teoretičnih osnov.

Resonatorji

Gradniki naravnih sistemov so hribi, gore, reke, jezera, doline in globeli. Če je na nekem območju vsega tega dovolj in so te posebnosti okolja med seboj tudi v pravem razmerju, algoritmi narave že sami od sebe izoblikujejo naravni sistem.

Zgodi pa se, da v naravi ni ustreznih razmer za izoblikovanje kakovostnega naravnega sistema. V takem primeru so naši predniki na vitalne točke postavili resonatorje in tako okrepili naravne danosti. Resonatorji so vsebovali samo posamezne potenciale sistema. Postavili so jih tam, kjer jih je v naravi primanjkovalo.

Resonatorje so postavljali tudi na kačje črte, če so bile prešibke. Takšni resonatorji so bili zelo preprosti, le skale z nabojem ognja, vode ali zemlje, kar je bilo pač potrebno v posameznem primeru. S prihodom krščanstva so postale tridimenzionalni resonatorji tudi cerkve, ki so nadomestile matjarje in kamnite kačje glave. Vse starejše cerkve v Sloveniji delujejo kot resonatorji, postavljene so na vitalnih točkah naravnih sistemov.

Resonanca je fizikalni pojav, kjer se dvoje valovanj stika tako, da se njun učinek izniči ali okrepi. Pri duhovnih močeh narave ni valovanja, kot je to pri zvoku ali elektromagnetnem valovanju. Izraz valovanje smo si po analogiji izposodili tudi pri biopolju, ker je biopolje komplementarno drugim fizikalnim pojavom, na primer magnetnemu polju in zvoku, in se tudi ravna po podobnih fizikalnih zakonitostih.

Resonatorji okrepijo natančno določen del naravnega sistema. Pri glasbi se je za resonančno območje uveljavil izraz vozlovke. To dobro ponazorimo, če na opno bobna streso zelo droben pesek in ob bobnu zaigramo na violino. Pesek se bo začel samodejno razvrščati v različne vzorce – tam, kjer se črte sekajo, so vozlovke.

Resonanco ali vozlovke poznamo tudi v geometriji oblik. Vsaka geometrijska oblika nosi informacijo z določeno močjo. Če obliko spreminjamo tako, da dobi veliko večjo moč, postane resonator. Niso vse oblike resonatorji, vendar ima lastnosti resonatorja to-

liko oblik, da jih je težko prešteti. Resonatorji so lahko enodimenzionalni, dvodimenzionalni in tridimenzionalni. Vsi simboli so resonatorji.

Znanstvene temelje za preučevanje vpliva simbolov na človeka je v prvi polovici prejšnjega stoletja postavil švicarski zdravnik in psiholog Carl Gustav Jung (1875–1961) (Jung 2003). Po Jungu je nezaveden del človekove psihe zmožen porajati simbole, arhetipe. Arhetipi so kolektivni podzavestni vzorci čustvenega in mentalnega vedenja, simboli pa so vsebine arhetipov, ki se kažejo kot predstave, slike, vendar vsi simboli niso arhetipi.

Z lastnimi raziskavami smo ugotovili, da je vsebino arhetipa mogoče izraziti s simbolom. Okoli simbolov se širi informacijsko polje oziroma biopolje. Simboli učinkujejo na človeka, pri tem pa niti ni treba da bi človek gledal v simbol ali vedel zanj. Dovolj je, da se znajde v njegovem biopolju.

Trikotnik kot resonator

Trikotnik je geometrijski lik z nabojem v znamenju vode. Njegov energijski vrtinec se vrti v desno, vendar je zanimivo, da se vrti tako samo nad približno 33° severne in južne zemljepisne širine, pod zemljepisno širino 33° pa se na obeh zemeljskih poloblah energija trikotnika vrti v levo. Vse stranice trikotnika imajo enako moč ne glede na svoje kote. Vsi trikotniki, razen izjem, imajo razpršeno informacijo in posledično zelo majhno moč.

Kot resonator delujeta enakokraki in enakostranični trikotnik. Oba imata osredinjeno informacijo in posledično večjo moč, ki doseže duhovno lokacijo *kačji svet-oblaki*. Enakostranični trikotnik ima malenkost večjo moč od enakokrakega. Doslej poznamo tri resonančne trikotnike, vendar to ne pomeni, da jih ni še več.

Tretji resonator pa je trikotnik s kotom $23,5^\circ$. Njegov pomen je utemeljil Andrej Pleterski in ga je imenoval obredni kot. V svoji prvi razpravi o mitični pokrajini starih Slovanov je najprej določil trojice kulturno pogojenih prostorskih točk. Kot take so določale trikotnike s kotom $23,5^\circ$ (o tem Pleterski 1995; 1996). Po njegovi definiciji je obredni kot samo tisti, ki ga postavijo ljudje. Določilo *obredni* pa mu je podelilo šele njegovo delovanje.

Z opazovanjem in logičnim sklepanjem smo ugotovili, da kot resonatorji delujejo vse rešitve, ki imajo enake oblike, kot fizikalni pojavi ali grafi matematičnih enačb, ki opisujejo te fizikalne pojave v naravi. Obredni kot ($23,5^\circ$) je tudi kot ekliptike, kot nagnjenosti zemeljske osi glede na pravokotnico na ravnino tirnice okoli Sonca. Enako lahko razložimo, kako je mogoče, da dobijo skale posebno moč, če so na zemljišču razvrščene natančno tako kakor ozvezdja na nebu. Zakonitosti za izdelavo resonatorjev najdemo v geometriji. Takim povezavam pravimo podobnost prek meril.

Moje raziskave so pokazale, da obredni kot v trikotniku lahko odstopa za $\pm 3^\circ$ in bo kljub temu ohranil veliko moč. Če odstopa za pet stopinj, se sistem poruši. Poskusi in meritve na terenu so pokazali, da se samodejno, brez človeške pomoči, vzpostavi povezava s kačjo črto med dvema skalama, ki sta postavljeni pod kotom $23,5^\circ \pm 3^\circ$ v smeri vzhod-zahod. To omogoči algoritem narave, saj gre za resonančni kot. Definicijo obrednega kota sem zato razširil na vse našete primere, skupaj z odstopanji od natančnega kota ekliptike. Izkaže se tudi, da učinkuje kot resonator vsak simbol z vgrajenim kotom $23,5^\circ$ ne glede, na katero fizikalno ali astronomsko osnovo ga merimo.

V takem trikotniku imajo vse stranice *peto moč*.¹ Tudi polje znotraj trikotnika ima peto moč. Če v naravi postavimo tročlan z obrednim kotom, bo tudi polje znotraj njegovega trikotnika dobilo peto moč. Peta moč v naravi bo veliko močnejša kot tista v trikotniku, narisanim na papir.

Kvadrat in pravokotnik kot resonatorja

Kvadrat je geometrijski lik z razmerjem stranic 1 : 1, ima naboj v znamenju zemlje, je na duhovni lokaciji kačji svet, njegov energijski vrtnec se vrtil izmenično. Je resonator, njegovo polje je vedno osredinjeno, vse štiri stranice imajo enako jakost informacije, ima majhno moč.

Pravokotniki prav tako delujejo na duhovni lokaciji kačji svet, imajo naboj v znamenju zemlje, razpršeno polje in majhno moč, vendar se pri določenih razmerjih med njihovo daljšo in krajšo stranico pojavijo resonančna območja. Poznamo pet razmerij stranic, ki v pravokotniku sprožijo resonančno polje, kar ne pomeni, da jih ni še več.

Pri razmerju stranic $a : b = 1 : 1,5$ ima pravokotnik še vedno naboj v znamenju zemlje, vendar dobi osredinjeno duhovno polje. Vse štiri stranice imajo enako jakost informacije, lik ima večjo moč od kvadrata.

Pri razmerju stranic $a : b = 1 : 2$ se naboj pravokotnika spremeni, preide iz znamenja zemlje v znamenje ognja. Energijski vrtnec, ki se vrtil v levo, označujemo kot znamenje ognja. Polje lika postane osredinjeno, vse štiri stranice imajo enako jakost informacije, lik ima majhno moč, manjšo od kvadrata.

Pri razmerju stranic $a : b = 1 : 4$ se naboj pravokotnika tudi spremeni, preide iz znamenja zemlje v znamenje vode. Polje lika je osredinjeno, vse stranice imajo enako jakost informacije. Lik pa ima dokaj veliko moč, ki je enaka moči duhovne lokacije zgornji svet.

Pravokotnik z razmerjem stranic $a : b = \sqrt[3]{3}$, to je 1,732, je močan resonator med pravokotniki. Njegovo polje postane osredinjeno in preide na duhovno lokacijo spodnji svet. Vse štiri stranice imajo enako jakost informacije, lik pa dobi veliko moč, tolikšno, kot jo ima peta moč. Ta pravokotnik nima naboja, če ga merimo ločeno od sistema. V stavbah, na primer cerkvah, pa ni brez naboja, prevzame tistega, ki prevladuje na lokaciji.

Pravokotnik z razmerjem stranic $a : b = \sqrt[3]{2}$, to je 1,2599 ali približno 5/4 pa je še močnejši resonator med pravokotniki. Njegovo polje je osredinjeno in ima duhovno lokacijo zasvet minus. Če ga merimo ločeno od sistema, nima naboja, v stavbah pa prevzame tistega, ki prevladuje na lokaciji.

Krog kot resonator

Krog je geometrijski lik, ki ima naboj v znamenju ognja, njegov energijski vrtnec se

¹ Peta moč je duhovno stanje, ki so ga poznali posoški staroverci. Nastane s stopnjevanjem tretje moči. Tretja moč se formira znotraj trikotnika v zemeljskem tročlanu. Peta moč se formira tudi na druge načine, vsebuje pa toliko entropije, da lahko predela razpršeno polje, ki se širi okrog baznih postaj 4G in 5G.

vrti v levo. Vsi krogi imajo osredinjeno informacijo nizke jakosti in zelo veliko stalnih resonančnih območij pri natančno določenih numeričnih vrednostih. Krog deluje kot resonator pri različnih premerih, na primer pri premeru 6 milimetrov, kjer dobi naboj v znamenju vode, pri premeru 8 milimetrov dobi naboj v znamenju zemlje, pri premeru 12 milimetrov se pojavi resonančno območje na duhovni lokaciji *spodnji svet*. Pri premerih 14 in 36 milimetrov je resonančno območje v znamenju zemlje. Pri premeru 32,5 milimetra nastane resonančno območje v znamenju vode, pri 100 milimetrih pa v znamenju zemlje. Pri premeru 30 centimetrov se znova pojavi resonančno območje na duhovni lokaciji *spodnji svet* in tako naprej. Na točki resonance se jakost informacije poveča.

Zanimivo pa je, da se naboj vsakega kroga spremeni, podobno kot pri trikotniku. Energijski vrtinec krogov enakega premera, ki se vrtijo v desno nad zemljepisno širino približno 33° severno in južno, se začne vrteti v levo pod zemljepisno širino 33°, in to na obeh zemeljskih poloblah. In nasprotno, tisti, ki se nad 33° zemljepisne širine vrtijo v levo, se pod 33° zemljepisne širine začnejo vrteti v desno.

Zemeljski tročan

Zemeljski tročan (Medvešček 2006, 55–59) je element naravnega sistema, lahko je tudi naravni sistem, če učinkuje samostojno. Zgrajen je iz treh različnih potencialov moči: ognjene, vodne in zemeljske. Oblikuje ga narava, da predela entropijo in poveča duhovno moč na območju njegovega učinkovanja. Posoški staroverci so na primer prodrli v skrivnost njegovega delovanja, prebrali so njegov algoritem in ga uporabljali za krepitev splošne odpornosti ljudi in domačih živali.

Vse tri potenciale moči povezujejo kačje črte z znanim nabojem. Med ognjeno in zemeljsko točko teče zemeljska kačja črta, med ognjeno in vodno točko vodna kačja črta, med zemeljsko in vodno točko pa ognjena kačja črta. Ker ima tročan tri potenciale moči, njegove kače orišejo trikotnik. Ravnotežje v tročanu se vzpostavi, ko sta potenciala ognja in vode v razmerju 1 : 2. Potencial zemlje pa se samodejno naravna na 1,5. Pri postavljanju tročana je najbolje upoštevati njegov naravni algoritem. Če je postavljen narobe, lahko tudi poveča entropijo in zmanjša duhovno moč.

Narava skoraj vedno zasnuje tročane v znamenju zemlje, mi pa lahko izdelamo tročan tudi v znamenju vode ali v znamenju ognja.

Vodni tročan

Tročan v znamenju vode je element naravnega sistema, običajno je sestavljen iz potenciala v znamenju zemlje in dveh potencialov v znamenju vode. Uporablja se ga na območju večjega naravnega sistema na točki moči v znamenju vode, da okrepi njen potencial. Vodni tročan lahko zamenja kamnito kačjo glavo. Tročan je po navadi sestavljen iz dveh skal, ki sta že v izhodišču v znamenju vode, in ene, ki je v izhodišču v znamenju zemlje. Postavi se jih zelo blizu skupaj, največ so lahko oddaljene za debelino posamezne skale.

Ognjeni tročan

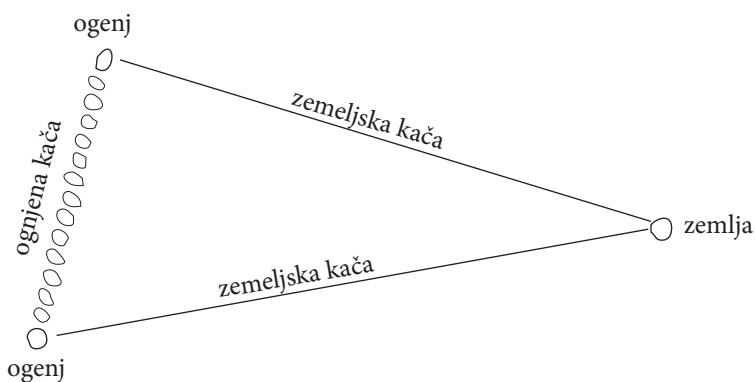
Ognjeni tročan je element naravnega sistema, sestavljen iz dveh potencialov v znamenju ognja in enega v znamenju zemlje (*sl. 1*). Uporablja se ga na območju večjega naravnega sistema, da se okrepi moč v znamenju ognja na natančno določeni točki. To naredimo tako, da eno od njegovih ognjenih točk postavimo na lokacijo, ki jo želimo okrepiti.

Delujoči tročan vedno okrepi moč v vsakem od treh potencialov moči. To je naravna zakonitost, zapis algoritma narave. Tročan pa deluje, ko so vse točke povezane s kačjimi črtami. Pri ognjenem tročanu to ni tako preprosto doseči. Zemeljska in ognjena točka se želita povezati, s tem ni težav. Povezava s kačjo črto med dvema ognjenima točkama pa ne bo stekla, ker se ti dve točki odbijata, se ne privlačita. Če ni povezave med vsemi tremi potenciali moči v tročanu, pa tudi tročana ni.

Algoritem narave ne dopušča povezave dveh ognjenih točk. Staroverci so našli način in so to pravilo obšli. Na ognjeni kačji črti stojijo skale v ravni vrsti ena ob drugi. Takoj za ognjeno točko tročana stoji skala z nabojem v znamenju vode, takšna skala mora biti ploščata in nizka. Ob njej, vendar ne da bi se dotikal prve skale, je kup iz dveh ali treh skal, ki so med seboj v stiku. Take skale dobijo potencial v znamenju zemlje. V ravni vrsti naprej je položena višja in koničasta skala, ki se ne sme dotikati prejšnjih in ima potencial v znamenju ognja. V nadaljevanju vrste naprej, je vodna skala, nato ognjena, vodna in naprej do naslednje ognjene točke tročana (*sl. 1*). Zemeljskih skal ne sme biti preveč. Pred ognjeno točko so položili skalo v znamenju vode, ki pa se ognjene točke ne sme dotikati. V niz niso položili prevelike skale, sicer bi ta kačjo črto ustavila, ne bi pripomogla, da teče naprej.

Skrivnost povezave dveh ognjenih točk, ki se sicer ne povezujeta, je v tem, da so celotno linijo razdelili na manjše odseke, ki so se pripravljani povezovati. V našem primeru: ogenj - voda - zemlja - ogenj - voda - ogenj ... in na koncu voda - ogenj.

Če bi iskali drugačno rešitev, tako da bi postavili vse tri točke tročana – dvakrat ogenj in enkrat zemljo – zelo skupaj, se tudi ne bi izšlo. V takem primeru bi naravni algoritem enega od ognjenih potencialov spremenil tako, da bi dobil naboj v znamenju vode, in bi



Sl. 1: Ognjeni tročan. Nastanek ognjene kačje črte omogočimo s skalami, ki jih postavimo v ravno vrsto. Vsaka skala v nizu mora imeti drugačen naboj od skale pred njo.

nastal običajen, zemeljski tročan. Ta tročan pa bi bil zelo šibak, ker bi se veliko moči izgubilo ob transformaciji naravno ognjene skale v skalo s potencialom v znamenju vode.

Pogoji za formiranje ognjenega tročana, takega, pri katerem so skale položene v vrsto po ognjeni kačji črti, se pojavijo šele, ko sta zemeljski kačji črti vsaj za 1,5-krat daljši od ognjene. Takrat algoritem narave ne more več spreminjati naboja v posamezni točki tročana. Pri oblikovanju takšnega tročana pa se vedno upošteva še varnostna rezerva, zato je najboljše, da sta zemeljski kačji črti dvakrat daljši od ognjene.

V tročanu v znamenju ognja, ki ustreza kriterijem iz prejšnjega odstavka, vendar z naključno izbranimi koti, nastane polje z enakima deležema ognja in vode, ki pa ni časovno stabilno. Polje s takimi lastnostmi ni primerno za ljudi, vendar je ognjena točka osredinjena in se ji moč poveča za dodatno duhovno stopnjo, za eno več, kot je za tročan običajno. Polje je omejeno samo znotraj trikotnika. To je vse, kar je mogoče dobiti iz tega sistema – premalo za dolgotrajno uporabo.

To se da rešiti z obrednim kotom. Ko postavimo tročan v znamenju ognja z ustreznimi razmerji stranic in z resonančnim kotom $23,5^\circ$, se čudežno vzpostavi idealno ravnotežje. Ognjeni točki tročana se okrepi za dve duhovni stopnji, polje postane tudi časovno osredinjeno in v tročanu se vzpostavi idealno razmerje, en del ognja in dva dela vode. Polje tročana se razširi v prostor približno na šestkratnik razdalje med ognjeno in zemeljsko točko tročana in postane zdravilno za ljudi.

Informacije v biopolju

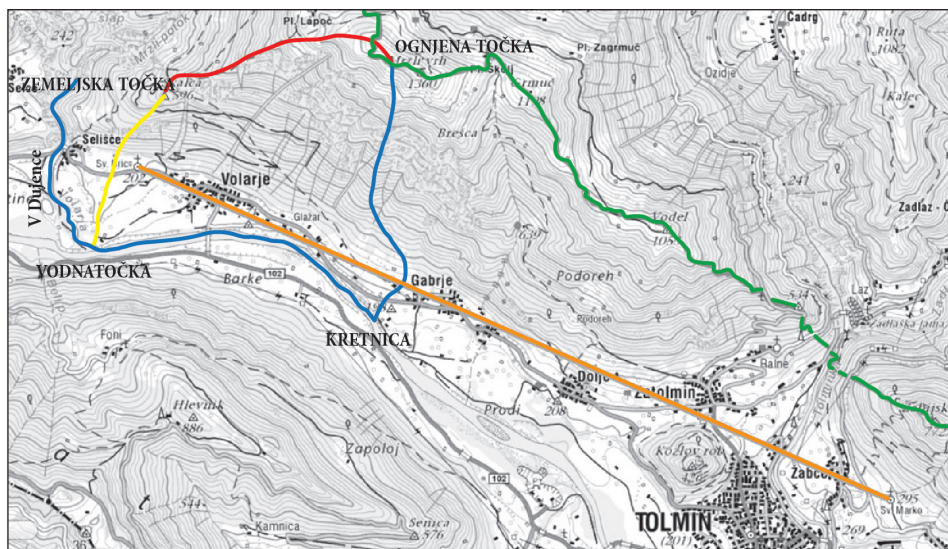
Fizikalne zakonitosti narave so komplementarne, to pomeni, da se različni fizikalni pojavi vedejo po enakih vzorcih. Vzemimo na primer moč in delo. Električno moč dobimo, ko električno napetost pomnožimo z električnim tokom. To moč si lažje predstavljamo z mlinским kolesom, ki ga poganja voda. Višinsko razliko padajoče vode lahko primerjamo z električno napetostjo, električni tok pa s količino vode. Če moč mlina pomnožimo s časom, dobimo delo, ki ga mlin opravi, da zmelje moko. Prav tako dobimo delo, če električno moč pomnožimo s časom.

Po enakem vzorcu se ravna tudi biopolje, ki je nesnovna duhovna vsebina narave. Lahko mu rečemo tudi informacijsko polje. Tisto, kar povezuje vse te fizikalne zakonitosti, da se ravna po enakih vzorcih, je informacija. Teorija informacij sodi med mlajše veje matematike. Razvili so jo za potrebe telekomunikacij, vendar se je pozneje izkazalo, da je uporabna še na številnih drugih področjih, tudi pri raziskavah biopolja.

Med lastnostmi informacijskega polja, ki bi jih lahko merili z radiestezijsko metodo, so jakost, barvitost, vsebina, gostota, učinkovitost, moč, delo, osredinjenost, razpršenost, časovna stabilnost, motnja in količina informacije.

Naravni sistem okoli vasi Volarje

Vas Volarje in njeno širše območje obdaja naravni sistem (*sl. 2*), ki ohranja duhovno stanje pete moči. Ima obliko štirikotnika in je tam že dolgo. Postavili so ga staroverci, da bi ljudem in živalim v njegovem polju zagotavljal moč in krepil njihovo splošno odpornost.



- Kačja črta povezuje dva naravna sistema. Povezava med dvema cerkvama poteka v smeri vzhod–zahod pod kotom $22,9^\circ$.
- Kačja črta v znamenju vode. Prihaja iz staroverskega svetišča Dujence in povezuje potencial moči v znamenju vode s potencialom moči v znamenju ognja.
- Kačja črta v znamenju zemlje povezuje potencial moči v znamenju ognja s potencialom moči v znamenju zemlje.
- Kačja črta v znamenju ognja povezuje potencial moči v znamenju zemlje s potencialom moči v znamenju vode. Cerkvena stavba okrepi njeno moč.
- Meja Triglavskega narodnega parka (ni povezana z naravnim sistemom).

Sl. 2: Naravni sistem okoli vasi Volarje. Njegovi potenciali moči so povezani s kačjimi črtami.

Naravni sistem okoli vasi Volarje je izoblikovan kar iz tamkajšnje pokrajine: potoka Volarije, reke Soče, hriba Mrzli vrh (1360 m), njegovega grebena in skalovja nad vasjo Volarje, ki mu pravijo Skalca (596 m). Del sistema je tudi cerkev sv. Brikcija. Formira v sebi sklenjeno celoto in se povezuje se s sosednjimi naravnimi sistemi. Vsi skupaj pa sestavljajo veliko mrežo moči, ki se pretaka med sistemi in jim daje stabilnost. Omrežja naravnih sistemov se po vsej verjetnosti raztezajo čez ves planet. Oblikujejo njegovo duhovno strukturo, ki je za življenje enako nepogrešljiva kot njegova fizična oblika.

Naravni sistem okoli vasi Volarje je povezan s sosednjim, s kačjo črto visoke duhovne moči, ki je široka približno 100 metrov.² Povezava teče med cerkvijo sv. Brikcija pri vasi Volarje in cerkvijo sv. Marka nad vasjo Žabče. Med obema cerkvama se je iz smeri zahod–vzhod vzpostavila kačja črta pod kotom $22,9^\circ$. To je tako imenovani obredni kot, ki se je samodejno izoblikoval po algoritmu narave.

Na tej kačji črti so zgradili vasi Volarje, Gabrje, Zatoľmin in Žabče (sl. 2, oranžna črta).

² Širino kačje črte sem izmeril z radiestezijsko metodo.

Če so takšni sistemi povezani, se povečajo barvitost, moč, časovna stabilnost in količina informacije. Če se v sistemu poveča barvitost informacije, je sistem učinkovitejši, če pa se poveča njegova moč, je stabilnejši in se ne poruši, četudi utрпи manjše poškodbe. Časovna stabilnost zagotavlja delovanje v daljšem časovnem obdobju, količina informacije pa mu poveča duhovno moč. Snovalci naravnega sistema okoli vasi Volarje so zgradili močan in stabilen sistem, ki deluje od svojega nastanka.

Cerkev sv. Marka pa je le del še večjega naravnega sistema, ki obsega Tolminska korita in Tolminski Triglav. Ta naravni sistem napaja tročana okrog mesta Tolmin in okrog vasi Zatoľmin. Del tročana okrog Tolmina je tudi cerkev sv. Danijela pri vasi Volče. Ta cerkev pa je s kačjo črto povezana z naravnim sistemom "Belinov tron" nad vasjo Volče, ki ga omenja Pavel Medvešček (2015, 106). Na sliki ni vrisana celotna mreža, ker bomo v tem sestavku podrobneje opisali le lokacijo okoli cerkve sv. Brikcija.

Kretnice

Lokacija okoli cerkve sv. Brikcija je del staroverskega svetišča, ki je bilo zgrajeno za vzdrževanje duhovnega polja pete moči okoli vasi Volarje. Naši predniki, ki so živeli v gornjem Posočju, so gradili duhovna polja s tročani. Tudi moč v naravnem sistemu okoli vasi Volarje (*sl. 2*) vzdržuje tročan, vendar nima oblike trikotnika. Na njegovi kači, ki povezuje vodno in ognjeno točko, je vgrajena kretnica, ki kačo preusmeri tako, da dobi ta celotni naravni sistem obliko štirikotnika. Posoški staroverci so pogosto uporabljali kretnice za preusmerjanje kačjih črt.

Moč v naravnem sistemu okoli vasi Volarje na vseh štirih točkah, ki so hkrati tudi točke moči, preusmerjajo kretnice. Vodna točka naravnega sistema je na sotočju reke Soče in potoka Volarije. Ta točka se dodatno napaja s kačjo črto v znamenju vode (*sl. 2*, modra črta), ki prihaja v Sočo po strugi potoka Volarija, iz smeri staroverskega svetišča Dujence. Zaradi težko prehodnega terena se s kačjo črto proti svetišču Dujence nismo ukvarjali.

Kačjo črto na sotočju reke Soče in potoka Volarije usmerja tok reke Soče, ker je njen nesnovni potencial moči skrit v snovi, v vodi potoka Volarija, in ta teče navzdol. Tam je kačja črta v znamenju vode.

V strugi reke Soče, pod vasjo Gabrje, je kretnica, ki kačjo črto preusmeri na Mrzli vrh, kota 1360 m. Kretnica spremeni naravni potek kačje črte, ki bi sicer odtekla po strugi reke Soče navzdol. Dve od skal, ki sta iz pobočja Mrzlega vrha zgrmeli v dolino reke Soče, sta se postavili v lego, ki je omogočila formiranje dvojnika. To je naravni sistem iz dveh različnih potencialov, ki ju povezuje kačja črta. V tem primeru učinkuje kot teniški lopar, ki odbije kačo iz struge reke Soče. Preusmerjanje kače omogočajo še druge skale. Nekaj jih je težkih več sto ton, ležijo v rečni strugi in na njenem obrežju. Potencial kačje črte se na tej kretnici ne spremeni.

Ko kača prispe na Mrzli vrh, se mora obrniti na zahod, sicer ne bi nastalo štirikotno duhovno polje okoli vasi Volarje. Po naravni poti bi lahko kača zavila drugam, vendar tam spet stoji kretnica, ki je bolj preprosta kot tista v strugi reke Soče. Na vzhodni strani ognjene kačje črte, tik pod vrhom hriba, je več kot sto ton težka skala na "podstavku", ki ima naboj v znamenju vode. Takšen naboj dobi vsaka skala, ki ne leži na celotni površini in ima ima spodaj široko luknjo. Skala učinkuje tako, da ognjeno kačo odbije proti zahodu.

Na Mrzlem vrhu je ognjena točka naravnega sistema. Na ognjeni, vodni in zemeljski točki tročana pa kačja črta zamenja svoj naboj. Tudi v tem primeru ga spremeni, dobi potencial v znamenju zemlje in se preusmeri na Skalco (sl. 2, rdeča črta), kota 596 m, ki je zemeljska točka naravnega sistema.

Tudi na Skalci so postavili kretnico. Kačo so usmerili v dolino (sl. 2, rumena črta), prav na ravnino, kjer je zdaj cerkev sv. Brikcija.³ Na Skalci je zemljišče oblikovano tako, da je bilo najlažje zgraditi predor skozi hrib. Ta ima naboj v znamenju vode in pritegne ognjeno kačo ter jo tako usmeri v dolino. Na Skalci namreč kačja črta spremeni potencial v znamenje ognja in se preusmeri navzdol v dolino proti vodni točki sistema, ki je na sotočju Soče in Volarije. Delovanje vseh kretnic sem podrobno opisal v knjigi *Posoški staroverci in njihovi algoritmi* (Šturm 2021).

S kretnicami so posoški staroverci preusmerjali kače, da bi opisale štirikotni lik okoli njihove vasi. V naravnem sistemu štirikotne oblike se oblikuje močnejše polje kot v naravnem sistemu trikotne oblike. Ko kretnice preusmerjajo kačo, jo morajo sočasno tudi okrepiti, povečati njeno moč. Če kačam v naravnem sistemu povečamo moč, dobimo večjo moč tudi v duhovnem polju, ki ga obkrožajo.

Naravni sistem je sklenjen sam v sebi, kot električni tokokrog. Ko se ga požene, začne delovati in deluje trajno. Napaja se iz lastnih potencialov iz višinske razlike med hribom in dolino. Zaradi vrtenja našega planeta ima hrib večjo obodno hitrost, kot dolina. Naravni sistemi se napajajo iz magnetnega polja planeta, zaradi razlik v obodni hitrosti. Vse to deluje toliko časa, dokler kakšen naravni proces ne preoblikuje reliefa in tako odstrani vitalne točke naravnega sistema. Te pa so skrite v njeno preobleko, so del narave. Če pa je človek na kakšni vitalni točki pomagal z majhnimi popravki, niti ne opazimo, da gre za del njegovih rok.

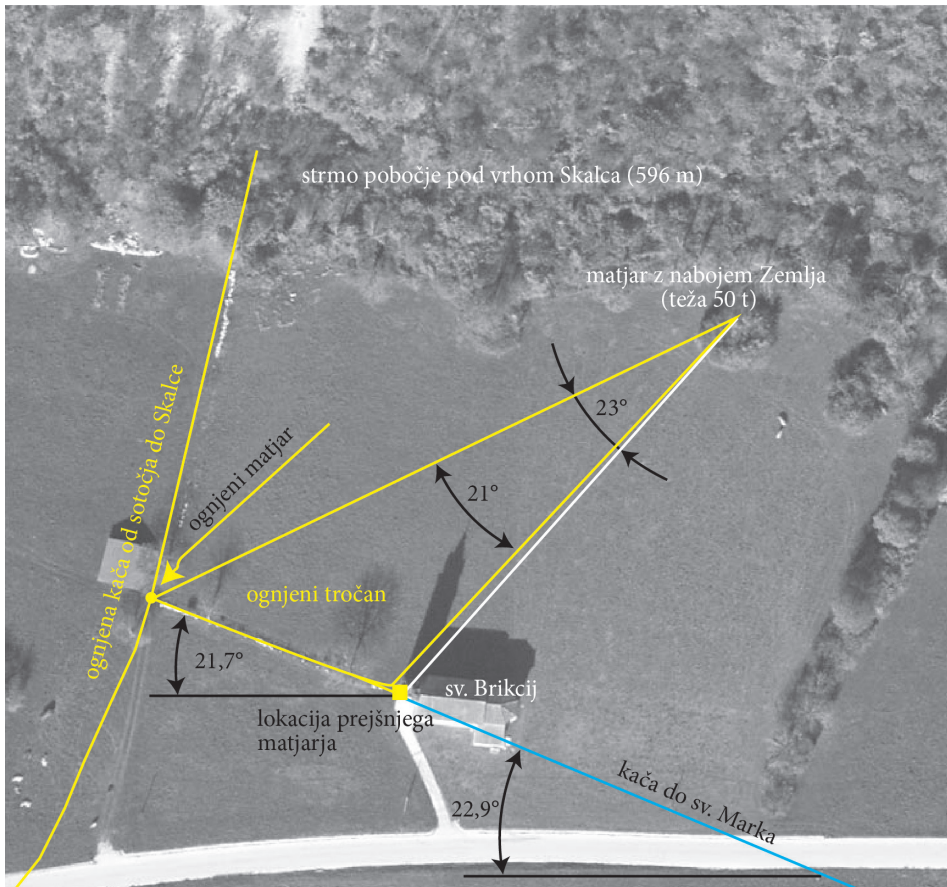
Razvoj svetišča na lokaciji cerkve sv. Brikcija

Ko se ognjena kača spusti s Skalce (596 m) do dna doline, je že dosegla svoj končni potencial – točko v znamenju vode. Dolina že ima tak naboj, zato bi se kača na tem mestu ustavila. Graditelji naravnega sistema so v svoji vasi in na poljih okoli nje nameravali zasnovati polje pete moči. Takšno polje pa bi nastalo le tedaj, če bi ognjeno kačo speljali še daleč naprej od vznožja hriba, do sotočja reke Soče in potoka Volarije (sl. 2.)

Ko prispe ognjena kača v dolino, že toliko oslabi, da ne bi mogla nadaljevati do sotočja brez pomoči. Na tem delu je široka le nekaj metrov. Ko kača slabi se njena širina zmanjšuje. Njeno ognjeno moč so okrepili tako, da so na ravnini postavili ognjeni tročan. Njegova točka, na sl. 3 je označena kot ognjeni matjar, toliko okrepi ognjeno kačo, da lahko nadaljuje pot do sotočja.

Postavitev ognjenega tročana je zahtevala veliko znanja. Ko je bil sistem postavljen, ga je bilo treba še vzdrževati. Prebivalci so morali vedeti zanj ves čas od nastanka, sicer bi ga lahko uničili že iz nevednosti.

³ Naravni sistemi posoških starovercev so bili velikanski. Tistega okrog vasi Volarje bi morda obhodili v enem dnevu. Pri gradnji naravnih sistemov so vedno uporabljali naravne danosti, visoke hribe, globoke doline in široke reke. Vsi ti elementi so nudili dovolj velike razlike v potencialih, da so se vzpostavile kačje črte. To je bilo mogoče doseči v takšni pokrajini, kot je Posočje. Na ravninskih in gričevantih predelih pa so za oblikovanje naravnih sistemov uporabljali zidane objekte, na primer cerkve.



Sl. 3: Tročan z obrednim kotom na travniku okoli cerkve sv. Brikcija okrepi ognjeno kačo, da lahko nadaljuje pot do sotočja rek.

Ognjeni tročan na ravnini okrog cerkve sv. Brikcija (sl. 3) bi lahko imenovali tudi svetišče. Tročan je imel dve razvojni fazi. Zapisi v naravi so se ohranili za vsako fazo posebej. Prav iz zapisov v naravi lahko spoznavamo kulturno dediščino.

Prvo svetišče

Ob koncu ledene dobe so se z višjih hribov odlomile velike skale in zdrsnile v dolino. Ledena skorja, na kateri so skale obtičale, je bila debela več deset metrov. Skale so se segrevale na soncu in se počasi pogrezale v debelo plast ledu. Pri tem so se obračale v težiščno lego, zato velike skale v dolinah stojijo pokonci.



Sl. 4: Skala pod hribom – zdaj je zemeljska točka ognjenega tročana.

Takšni skali sta se odlomili tudi na lokacijo cerkve sv. Brikcija, tej bomo rekli “prvotni matjar”, in na lokacijo sv. Marka nad vasjo Žabče. Tam so bile tudi druge skale, vendar algoritem narave vedno izbere tiste z največjim potencialom, druge pa zanemari. Prav ti skali sta se znašli tam pod resonančnim kotom približno $22,9^\circ$ glede na smer vzhod–zahod, zato se je med njima samodejno vzpostavila kačja črta.⁴ Ti dve točki sta se povezali takoj po koncu ledene dobe.

V naravi se skali samodejno povežeta v obredni kot pod enakimi pogoji, kot se sicer povezujejo potenciali moči v tročanu. Imeti morata ustrezna potenciala, povezali se bosta na primer samo skali v znamenju zemlje in ognja, skali v znamenju vode in ognja ter skali v znamenju vode in zemlje. Druge različice pa ne. Skali morata imeti še približno ustrezno masno razmerje, takšno, ki zagotavlja ravnotežje v tročanu, to je ogenj : voda = 1 : 2.

Na ravnino tik pod hribom, kjer je zdaj cerkev sv. Brikcija, se je med ledeno dobo spustila še ena skala iz apnenca, imenovali jo bomo “skala pod hribom” (sl. 4). Dolga je 5 metrov, široka 3 metre, visoka 2,5 metra in težka več kot 50 ton.

Izhodišče za postavitev prvega svetišča z ognjenim tročanom sta bila prvotni matjar, ki je bil na jugovzhodni strani zdajšnjega zvonika (sl. 5), in skala pod hribom (sl. 4), prav tako na isti ravnini. Matjar je imel potencial v znamenju ognja, skala pod hribom pa v znamenju zemlje.

Prvo svetišče je že bilo takšno kot zdajšnje, le da še ni bilo obeh cerkva. Zgradili so ga, da bi nad celotnim ozemljem vaše skupnosti vzpostavili duhovno polje pete moči (sl. 2). Za vzpostavitev takega sistema je bilo nujno postaviti ognjeni tročan.

“Prvotni matjar” je imel zelo veliko moč v znamenju ognja, saj je bil s skalo nad vasjo

⁴ Če se postavi dve skali zelo blizu, se med njima samodejno vzpostavi kačja črta. Če se med njima poveča razdaljo, se kača prekine. Če pa se postavi dve skali pod kotom $23,5^\circ$ na smer vzhod – zahod, se med njima samodejno vzpostavi kačja črta na mnogo večji razdalji.



Sl. 5: Petdeset metrov dolga vrsta skal v ravni vrsti je bila tam, še preden so zgradili cerkev. Na lokaciji zvonika je narisan prvotni matjar. Njegov kamen so porabili za cerkvene zidove.

Žabče povezan v obredni kot. V nadaljevanju istega poteka so predniki povlekli linijo proti severozahodu (sl. 3). Pomagali so si z vrvjo, vendar so jo napeli pod kotom $21,7^\circ$ glede na vzhod–zahod, in ne pod kotom $23,5^\circ$, kolikor znaša kot ekliptike. Z vrvjo so iskali točko, kjer se pojavi največja moč. Ta pa izhaja iz pravil algoritma narave, ki določa resonančni kot prav pri obrednem kotu. Resonančna točka se pojavi po načelu podobnosti prek meril, ko oblikujemo grafične slike, ki so enake grafom naravnih pojavov. Narava dopušča tudi določeno odstopanje od natančne slike naravnega pojava. V tem primeru bo podelila sistemu še vedno zelo veliko moč, čeprav bo kot odstopal za $\pm 3^\circ$. Posoški staroverci so vedeli, da so z vrvjo našli linijo moči, ne glede na to, kako so to takrat imenovali.⁵

Vrv dobi pri kotu $23,5 \pm 3^\circ$ tolikšno moč, da so jo naši predniki začutili v rokah. Tako so na zemljišču določili natančno tisti kot, ki mu danes pravimo “obredni kot”.

Točka v znamenju zemlje je bila že tam, to je bila skala pod hribom. Ni težko uganiti, kam so postavili drugo ognjeno točko. Od skale pod hribom so pod kotom 23° , glede na prvotni matjar, napeli še eno vrv proti jugozahodu, da je presekala vrv, ki je bila že napeta od “prvotnega matjarja” proti severozahodu. Kot so iskali z vrvjo in pri 23° se je pojavila največja moč. Na sečišču so postavili ognjeni matjar (sl. 3) in ogrodje ognjenega tročana z obrednim kotom je bilo postavljeno.

Nato so morali poskrbeti samo še za podrobnosti, ki pa so za delovanje sistema prav tako pomembne. Najprej so natančneje opredelili, kje bodo pripeli povezavo na skalo pod hribom. Skala je dolga pet metrov, zato je bilo treba natančno določiti, kje bosta pripeti obe kači v znamenju zemlje. To so določili s tremi skalami, ki so jih položili na kup, ne v tročan,

⁵ Na pisalni mizi povlečemo vrv pod kotom $23,5^\circ$ glede na vzhod–zahod. Vrv preide na duhovno lokacijo *pete moči*. Pri odstopanju za $\pm 3^\circ$ bo vrv ohranila skoraj enako moč. Če pa bo kot odstopal za 5° , bo praktično izgubila vso moč. Vajo lahko ponovimo tudi z risanjem trikotnikov z obrednim kotom, vendar v tem primeru bo imel trikotnik *peto moč*, ne glede na to, kako ga bomo obrnili glede na smeri neba.

v vznožje skale pod hribom, na njen skrajni severozahodni del. Na *sl. 6* so skale označene z 1, 2 in 3. Vsaka je težka približno 300 kilogramov. S skalo pod hribom, vidimo jo v ozadju, so povezane s kratko kačjo črto. Na kup naložene skale pridobijo potencial v znamenju zemlje.

Obe kačji črti v znamenju zemlje sta pripeti prav na teh skalah. Na razdalji približno dveh metrov so na kačo v smeri proti ognjenemu matjarju postavili še eno skalo v znamenju ognja, drugo, v znamenju vode, pa na kačo, ki teče proti cerkvenemu zvoniku (*sl. 6*). Struktura je videti kot tročan, vendar to ni, saj nima kačjih črt med vsemi skalami. V tem primeru sta to "kačja vahtarja" oziroma ojačevalca, ki določata smer poteka kačje črte.

Graditelji naravnega sistema pa so naredili vse, kar je bilo treba, da bo imel ognjeni tročan časovno stabilno informacijsko polje. Med obema ognjenima točkama so razvrstili manjše skale, (*sl. 5* in *7*) po ustreznih potencialih, kot je opisano v poglavju *Ognjeni tročan*. S tem tročanom so ognjeni kači, ki prihaja od Skalce, kota 596 m, dodali ognjeno moč, kar je bilo zahtevno opravilo, ker se dva ognja odbijata. V tem izjemnem primeru pa je bilo to

mogoče, ker je bila v ognjeno kačo vstavljena ognjena točka ognjenega tročana.

Če bi na ognjeno kačo priklopili kar ognjeno točko običajnega zemeljskega tročana, bi se sistem sklenil sam v sebi. Ognjena kača, ki priteče iz točke v znamenju zemlje, išče točko v znamenju vode. Zemeljski tročan pa ima tudi vodno točko. Sistem bi se tukaj končal in okoli okraja Volarje ne bi nastala štirikotna ograda iz kačjih črt.



Drugo svetišče

Med 12. in 13. stoletjem so na lokaciji prvega svetišča zgradili cerkev sv. Brikcija. Cerkev je bila zgrajena tako, da je okrepila moč prvega svetišča, in ne da bi ga uničila. Te trditve ne dokazujejo samo njene skrbno izbrane dimenzije, ki krepijo moč celotnega svetišča, temveč tudi naslednje preprosto dejstvo. Pri gradnji cerkve so potrebovali apnenec, ki so ga morali pripeljati na lokacijo, čeprav je

Sl. 6: Tri skale (1–3), položene na kup, natančno določijo prijemališče obeh kač v znamenju zemlje. V ozadju je skala pod hribom.

tam že bila petdeset metrov dolga vrsta skal iz apnenca, najboljših za gradnjo stavbe, pa niso odstranili in uporabili niti ene.

Cerkveni zvonik so postavili na mesto prvotnega matjarja. To lahko ugotovimo po rekonstrukciji kačjih črt (sl. 3). Z belo barvo je označena prejšnja kačja črta, ki je tekla v središče "prvotnega matjarja". Njegov vrh je bil na jugovzhodnem delu zdajšnjega zvonika.

Pri večinoma okrogli skali se kačja črta pozicionira v sredino. Če pa na lokacijo postavimo stolp, katerega tloris je pravokotnik, se kačja črta najraje pozicionira na vogal in ne na sredo pravokotnika. Tako se je pri novem zvoniku usmerila na njegov severozahodni vogal.

Prvotni matjar so razbili, njegov kamen pa uporabili pri zidavi cerkve. Del matjarja, ki je ostal v tleh, je postal temelj zvonika. Z razbitjem matjarja niso uničili naravnega sistema okoli vasi Volarje, saj so prav na njegovo lokacijo postavili zvonik, ki je višji in težji od prvotnega matjarja. Višina zvonika je tako pripomogla k jakosti informacije, njegova teža pa k njeni gostoti. Sistemu so dodali več moči.

Moč informacije lahko izračunamo na podoben način, kot računamo električno moč ali moč mlina, ki ga poganja voda, saj so fizikalne lastnosti narave komplementarne.

Moč informacije = jakost informacije × gostota informacije

Jakost informacije narašča, če povečujemo razliko med potenciali v znamenju vode, ognja in zemlje. To pomeni višji hrib, višji zvonik in globljo sotesko. Narašča tudi, ko se krepí duhovno stanje sistema. Če to primerjamo z mlinom, je jakost informacije komplementarna višinski razliki padajoče vode, vede se torej po enakem vzorcu.

Gostota informacije se zmanjša, če se začne podirati ravnotežje v človekovem fizičnem telesu in njegovih duhovnih telesih. V naravnem sistemu je gostota informacije odvisna od mase potenciala moči, na primer od mase hriba, teže skale na ognjeni točki, od teže zvonika na resonančni točki, od fizične količine vode na točki v znamenju vode. Če gostoto informacije v informacijskem polju primerjamo z električnim poljem, je komplementarna električnemu toku, če jo primerjamo še z mlinom, je komplementarna s količino vode, ki pada na mlinsko kolo.

Petdeset metrov dolga vrsta skal – prevodnik ognjene kače – je ostala na istem kraju. Ko so zgradili zvonik, je kača skočila v njegov severozahodni vogal, zato so zadnje tri skale izkopal in jih prestavili. Z njimi so naredili ovinek, ki je usmerjen v vogal zvonika.

Snovni deli naravnih sistemov morajo vedno ustrezati nesnovnim zakonitostim. Če se držimo tega pravila, kačje črte pridobivajo moč, če ne, jih bo narava kljub temu uravnotežila, vendar bo za to porabila več moči in sistem bo šibkejši. Prav zato so skale postavili v zavoj, usmerjen k vogalu, da kača ne bi mogla črpati moči iz sistema za zavijanje v tisto smer (sl. 3, 5, 7).

Skale, ki so jih postavili v zavoj, so postavljene pravilno. Prva skala pri vogalu zvonika ima nabor voda, naslednja ogenj, tretja znova voda, sledi zemlja in tako naprej (sl. 7).

Spremenil se je tudi obredni kot ognjenega tročana. Prej je kača tekla v sredo okroglega matjarja, zdaj pa k severozahodnemu vogalu zvonika. Prejšnji kot tročana je bil približno 23°, nato se je zmanjšal na 21°. Obredni kot lahko nekoliko odstopa in bo še vedno vse delovalo. Oboje, smer vkopanih skal v nizu in obredni kot, lepo nakazujeta lokacijo prvotnega matjarja.

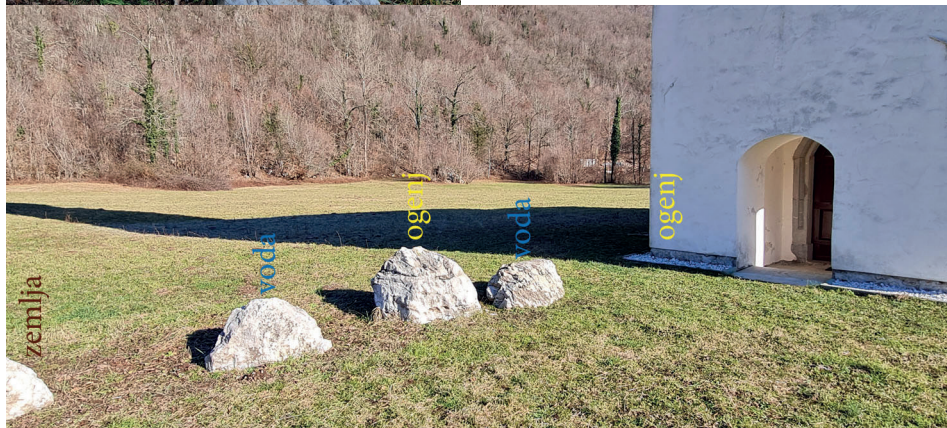


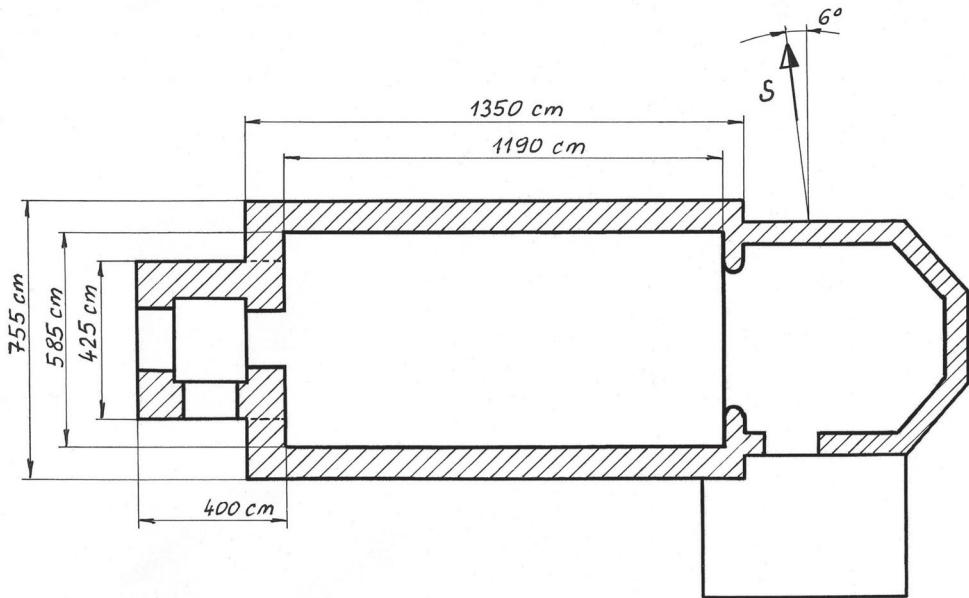
Sestavni element ognjenega tročana je samo zvonik. Cerkvena ladja ne pripomore k njegovi kakovosti. Sistem jo zaobide, okoli nje ni nobenih kač, to pomeni, da nima vpliva, vendar je to res le deloma. Lahko bi bila zgrajena tako, da bi ga motila. Če bi jo zgradili v znamenju vode, bi bilo vse narobe. Zvonik mora imeti samo čisto ognjeno moč, ladja je njegov del, zato mora tudi ta imeti ognjeno moč. Naši predniki so to zagato rešili s primernim tlorisom (sl. 8).

Najprej pa so poskrbeli za zvonik. Tloris običajnih zvonikov je kvadrat. Kvadrat pa je resonančni lik, ki ustvarja moč v znamenju zemlje. Zvonik mora ohraniti ognjeno moč, zato so tloris zvonika naredili v obliki pravokotnika, ki nima resonančnih razmerij, njegove mere so 425×400 cm.

Dimenzije zunanjih zidov cerkvene ladje so 1350×755 cm, torej v razmerju $1 : 1,78$. To je blizu razmerja, ki znaša 1,73. To je zelo močno resonančno razmerje pravokotnika, ki formira duhovno lokacijo *spodnji svet*. *Spodnji svet* sam po sebi nima naboja, se pa takoj prilagodi naboju

Sl. 7: Zadnje tri skale iz ravne linije so izkopali in jih usmerili v zavoj proti vogalu zvonika, ker se kačja črta vedno postavi na vogal pravokotnika.





Sl. 8: Tloris cerkve sv. Brijuni. Z resonančnimi razmerji v tlorisu ladje so ohranili in okrepili ognjeno moč. M. 1:20 (risba F. Šturm).

okolice, vendar mu je treba nekako sporočiti, kakšen naboj mora pridobiti. To so mu "sporočili" z resonančnim razmerjem pravokotnika 1 : 2, ki formira moč v znamenju ognja. Notranje dimenzije cerkvene ladje so 585 × 1190 cm, razmerje je torej 1 : 2,03. Cerkev je približno orientirana na točko, kjer sonce vzhaja ob enakonočju. Zaradi dvignjenega obzorja je zamaknjena proti jugovzhodu za 6°. V cerkvi je duhovno polje izjemno visoke moči, na duhovni lokaciji *zgornjih svetov* po tau. Njena moč izhaja iz ognjenega tročana z dvema obrednima kotoma, geometrijskih razmerij tlorisa in morda še česa, česar nismo raziskovali.

Na volarski planoti sta zdaj dve delujoči svetišči, prvo je povezano z ognjenim tročanom in z naravnim sistemom okoli vasi, drugo pa je cerkev sama. Obe sta med seboj odvisni.

Bogove in nesnovne naravne sisteme je mogoče opisati z algoritmi narave

Slovanski bogovi izvirajo iz nesnovnih razsežnosti narave in njenih pojavov. Da bi si jih lažje predstavljali, so jim nadeli snovno obliko. Posoški staroverci niso častili oseb, le spoštovali so duhovne moči narave. Njihova najvišja duhovna moč je bila Nikrmana (Medvešček 2015, 46), prasila, ki ureja vse na zemlji, in vsakdo si jo je lahko predstavljal po svoje, kajti ni bilo vnaprej določeno, kakšna naj bi bila videti.

Snovni deli *naravnih sistemov* so najbolj izpopolnjeni “stroji” na našem planetu, delujejo tisočletja in jih skoraj ni treba vzdrževati. Kljub vsemu se lahko tudi “pokvarijo”. Lahko se jih poruši. Kot je opisal Pavel Medvešček - Klančar (2015, 55, 203, 266, 341, 498), so nasprotniki starovercev podirali matjarje in razstreljevali vitalne dele naravnih sistemov. Lahko jih porušijo tudi potresi ali plazovi, zato kljub svoji dolgoživosti potrebujejo vzdrževanje. V preteklosti so jih vzdrževali dehnarji, duhovni vodje skupnosti, danes jih ne vzdržuje nihče več. Sicer pa, kako naj bi vzdrževali nekaj, za kar sploh ne vemo, da obstaja?

- ČOK, Boris 2012, *V siju mesečine*. – Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 5, Ljubljana.
- ČOP, Rudi 2022, Vpliv monolitov na lokalno magnetno polje. – V: S. Babič in M. Belak (ur.). *Staroverstvo v Sloveniji med religijo in znanostjo*. Studia mythologica Slavica Supplementa, Supplementum 17, 147–155.
- GABERŠČEK, Silvester, 2005, Župnija Marijinega Vnebovzvetja Tolmin / Parochia B. M. V. Assumptae Tulmini. – Ljubljana, Tolmin.
- JUNG, Carl Gustav 2003, Človek in njegovi simboli. – Ljubljana.
- MEDVEŠČEK, Pavel 2015, *Iz nevidne strani neba : razkrite skrivnosti staroverstva*. – Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 12, Ljubljana.
- PLETERSKI, A. 1995, The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system. – *Światowit* 40, 113–143.
- PLETERSKI, A. 1996, Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. (Räumliche Strukturen einer dreiteiligen Ideologie bei den Slawen)– *Zgodovinski časopi* 50, 163–185.
- PLETERSKI, Andrej 2014, *Kulturni genom. Prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. – Studia mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 10. Ljubljana.
- ŠTURM, Franc 2021, Posoški staroverci in njihovi algoritmi. – Tolmin.

Franc Šturm
 Ulica Tolminskega punta 2
 SI-5220 Tolmin
 info@radiestezija-sturm.si



Založba ZRC / ZRC Publishing
<http://zalozba.zrc-sazu.si>

ISBN 978-961-05-0657-7



9 789610 506577 > 27 €

**STUDIA
MYTHOLOGICA
SLAVICA
SUPPLEMENTA
SUPPLEMENTUM 17**