

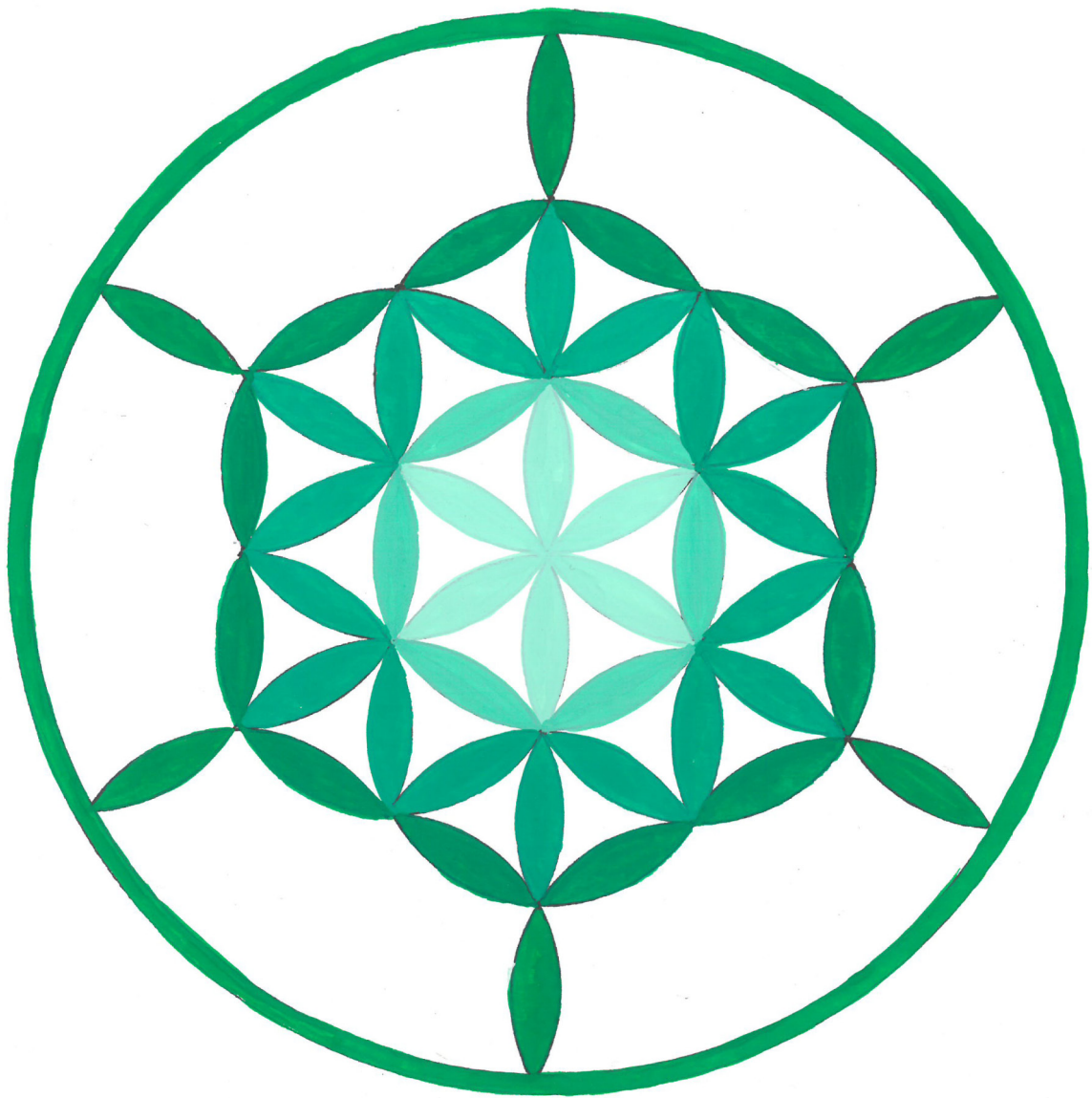
Univerza v Ljubljani
Filozofska fakulteta
Oddelek za arheologijo

**OBREDNA POKRAJINA:
JAME V SLOVENIJI IN ISTRI KOT OBREDNI PROSTORI**

Doktorska disertacija

Avtorica: Alja Žorž
Mentor: prof. ddr. Andrej Pleterski

Ljubljana, 2016



KAZALO

1. UVOD	9
2. ZGODOVINA RAZISKAV JAMSKIH ARHEOLOŠKIH NAJDIŠČ	15
2.1 Arheologija jam v Evropi in v svetu	15
2.2 Zgodovina raziskav jam v Sloveniji.....	18
3. POJMI IN MODELI	23
3.1 Pojmi.....	24
3.1.1 Kaj je jama?.....	24
3.1.2 Kultura in kulturna biografija.....	26
3.1.3 Religija in obred	27
3.1.4 Naravoverstvo in mitična zgodba.....	34
3.1.5 Obredna pokrajina	47
3.2 Modeli	54
3.2.1 Splošen model historičnih procesov.....	54
3.2.2 Model krogotoka življenja	58
4. METODE IN POTEK RAZISKAVE	61
5. ANALITIČNA ORODJA IN KRITERIJI.....	65
5.1 Mikro raven	68
5.1.1 Pokazatelji uporabe jam	68
5.1.2 Arheološko-psihološki eksperiment.....	89
5.2 Makro raven	127
5.2.1 Model merljivosti obredne pokrajine	127
6. JAME.....	135
6.1 Jame na slovenskem prostoru	136
6.1.1 Jame v soteski Huda luknja.....	137
6.1.2 Obredne jame na slovenskem prostoru	173
6.2 Obredne jame v Italiji.....	201
6.2.1 Grotta dei Cervi (Jelenova jama)	201
6.2.2 Grotta Scaloria.....	202
6.2.3 Mitrova jama (Grotta del Mitreo).....	203
7. OBREDNA POKRAJINA	205
7.1 Obredna pokrajina soteska Huda luknja.....	205
7.1.1 Opis soteske Huda luknja.....	205
7.1.2 Arheološke raziskave v Šaleški dolini	207

7.1.3	Ustno izročilo	210
7.1.4	Sestavine obredne pokrajine soteska Huda luknja	210
7.1.5	Opis prostorskih struktur	215
7.1.6	Interpretacija.....	218
7.2	Obredna pokrajina Kauleonanahoa.....	226
8.	RAZPRAVA	229
8.1	Ustreznost nabora pokazateljev uporabe jame in modela merljivosti obredne pokrajine	229
8.2	Obredna raba jam pri enakopravnih skupnostih	230
8.2.1	Paleolitik.....	231
8.2.2	Mezolitik	232
8.2.3	Neolitik.....	232
8.2.4	Srednji in novi vek	234
8.3	Obredna raba pri neenakopravnih skupnostih	236
8.4	Jama kot maternica.....	239
8.4.1	Jama in psihologija.....	239
8.4.2	Prostor, od koder izvira vse živo	242
8.4.3	Obredja v jami	246
8.4.4	Jama kot zakladnica	250
8.4.5	Jama v gori in pokrajini.....	251
8.5	Spreminjanje uporabe jam skozi čas in prostor.....	252
9.	ZAKLJUČEK	255
10.	POVZETEK	259
11.	ABSTRACT	261
12.	LITERATURA.....	263
13.	PRILOGE.....	293

PREDGOVOR

Pred vami je disertacija, rezultat doktorske študije, ki je trajala skoraj desetletje. Razlog za to je deloma v tem, da vsaka stvar v življenju potrebuje svoj čas. Kot drugo, se je preučevanje jamskih najdišč z več vidikov izkazalo za izjemno naporno. Zgodovina raziskav arheologije jam kaže, da raziskovanje jam predstavlja številne izzive. Največ časa in energije je bilo potrebno vložiti predvsem v izvedbo arheološko-psihološkega eksperimenta ter zbiranje ustnih informacij s strani arheologov in jamarjev. Znanstveno gledano je bilo najbolj težavno pojmovanje in sestava metodoloških orodij. Vsekakor je bil izziv tudi tisti del pisanja, ki se je odvijal v Honoluluju pod vplivom kulturnega šoka in daleč stran od okolja, ki ga obravnavam. Neštete popravke in urejanje sem zaključevala sočasno z rednim celodnevni »žličkanjem« na planih arheoloških najdiščih.

Na vmesnih postajah sem se kot vsak raziskovalec večkrat spraševala, zakaj se toliko trudim in še naprej vztrajam. Delno so mi odgovor ponudili ljudje, ki so bili na kakršen koli način del mojega življenja in so za mojo študijo ves čas izkazovali veliko zanimanje. Vse, kar počnem, počnem za ljudi. Čisto malo pa tudi zase. Verjamem, da bodo rezultati te študije posameznikom pomagali, da bodo skozi razumevanje preteklih skupnosti lažje razumeli tudi sebe, če bodo za trenutek le stopili iz varnega okvirja modernega zahodnega razumevanja sveta in znanstvene logike.

Raziskava in pisanje doktorskega dela sta name vplivala z več vidikov. Skozi življenjsko izkušnjo sem med pisanjem spoznala pravi pomen *krogotoka življenja* in *bivanja v svetu*. Na eni strani skozi žalovanje za številnimi prijatelji, na drugi strani pa skozi spoznavanje in razumevanje svoje kognitivne motnje imenovane *face-blindness*. Preučevanje in razumevanje načina življenja preteklih in današnjih *naravovercev* mi je pomagalo, da sem pričela svet izkušati in bivati v njem drugače ter da sem ne le prepoznala, temveč tudi sprejela dejstvo, da vsak konec v krogotoku življenja resnično pomeni nov začetek. To je razlog, da svoje doktorsko delo tokrat posvečam vsem mojim najbližjim. Tistim, ki sobivajo z mano v tem svetu prepolnem življenja in nevidnih silnic, ki skrbijo za njegovo samourejenost, ter mi pomagajo pri tem, da imamo vsi **vsega dovolj**, a ne preveč.

Za pomoč pri svojem detektivskem jamskem popotovanju se moram zahvaliti številnim. Nesebično me je ves čas podpiral in zaupal vame mentor Andrej Pleterski. Njegove modrosti so neprecenljive, v težkih časih pa mi je najbolj prav prišla tale: »*Z dobro voljo in dinamitom gre vse!*«. Z akademskega vidika se za pomoč pri razkrivanju jamskih zakladov zahvaljujem svojemu dolgoletnemu prijatelju Boštjanu Odarju, Fulbrightovemu mentorju Billu Chapmanu, Saši Djuri Jelenko, Mileni Horvat, Slavku Ciglencečkemu, Jaki Henigmanu, Zari Pleterski, Borutu Toškanu, Katji Hrobat Virgolet, Simoni Petru in Petru Turku. S konstruktivno kritiko in nasveti je bil v veliko pomoč Dimitrij Mlekuž. Še posebej se moram zahvaliti Narodnemu muzeju Slovenije in Tomažu Lauku, ki je za namen disertacije fotografiral najdbe iz jame Špehovke. Seveda rezultatov eksperimenta ne bi bilo brez štirih neustrašnih prostovoljcev: Aleša, Vinka, Dušana K. in Ines. Vpogled v razumevanje havajskega pogleda na svet dolgujem arheološki *ohani*, *teti* Garnet Clark, *sestri* Mary Jane Naone in *sestri* Regini Hilo. Za pravno pomoč pri izvedbi eksperimenta se moram zahvaliti odvetniku Matevžu Lobniku, za fotografije najdb iz jame Pilance in kitajske šale pa Diani Džidić. Zahvala lektorici Marti Pavlin, ki je poskrbela, da moja ameriška slovnica zveni slovensko, ter lektorju Sunčanu Stone-u in Susan Lebo, ki sta polepšala angleški prevod povzetka.

Vsekakor so levji delež spodbud prispevali moji najbližji. Mama Januša mi je vztrajno pomagala tudi z večkratnim poksunim branjem ter s svojim poznavanjem soteske Huda

luknja. Skupaj z očetom Dušanom in partnerjem Vanijem so poskrbeli, da sem se ves čas gibala le na meji med genijem in norcem.

Ne nazadnje hvala ameriški ambasadi za Fulbrightovo štipendijo, ki je poskrbela, da sem lahko brezskrbno opravila raziskavo na Havajih, ter slovenskim in havajskim sorotarijem in ostalim prijateljem za prepotrebno podporo.

Mahalo nui loa!

1. UVOD

V življenju sem vedno iskala nekaj novega, raziskovala in odkrivala svet okrog sebe. Najbolj me je zanimala daljna, najbolj nepoznana preteklost, tj. prazgodovinske skupnosti in njihovo doživetje sveta. Celoten čas študija in skozi službene naloge sem se ukvarjala z obdobjem paleolitika, neolitika in obdobjem zgodnje zgodovine Slovanov. Dozdevalo se mi je, da imajo nekaj skupnega. Za vse velja, da zanje ne obstajajo pisni viri in da se je za ljudmi, ki so naš prostor poseljevali v teh obdobjih, ohranilo zelo malo arheoloških sledov.

Na podlagi splošnega družbeno-gospodarsko-ideološkega razvoja lahko predvidevamo, da so bile te skupnosti na slovenskem prostoru notranje **enakopravne**.

S pojmom enakopravne skupnosti označujem enakopravne družbe, katerih način preživljanja je potekal po pravični shemi razdelitve pridobljenih virov, zato v njihovi strukturi ni obstajala razdelitev glede na z bogastvom pogojeno moč. Seveda s tem ne izključujem možnosti, da so bile takšne družbe sicer razdeljene glede na raznolike družbene vloge posameznih članov, ki jih je pogojeval (biološki ali družbeni) spol, starost in osebne sposobnosti.

Če družbeno-gospodarsko-ideološki razvoj ne poteka vedno in povsod enako, je bila druga skupnost v istem časovnem obdobju v drugi prostorsko omejeni enoti lahko že razredno razdeljena, neenakopravna.

V tej študiji sem preučevala sledove enakopravnih skupnosti, ki so slovenski prostor poseljevale v času paleolitika, mezolitika, neolitika ter dela zgodnjega srednjega veka, ki ga označuje priselitev Slovanov. Nekatere so po načelu enakopravne družbene porazdelitvene sheme živele tudi še v novem veku. V teh skupnostih so imele svoj pomen tudi jame. V nadaljevanju predstavljam **slovenska jamska arheološka najdišča**.

Jame in spodmole najdemo povsod po svetu. V zadnjih dveh desetletjih so jame del medznanstvenih raziskav povezanih z naravoslovnimi vedami, speleologijo, pokrajinskimi študijami, psihologijo, arheologijo, etnologijo in antropologijo. Skozi pregled dosedanjih raziskav jamskih arheoloških najdišč je postalo jasno, da so jame predstavljale uporabne prostore skozi celotno zgodovino, vsaj od srednjega paleolitika dalje, in nekatere predstavljajo pomembne prostore še danes, so del zgodovine in življenja okoliških prebivalcev. Ne le na Slovenskem, temveč tudi drugod po svetu. Ljudje so jame v preteklosti uporabljali za zatočišča, zavetišča, pribežališča, odlagališča, bolnice, skladišča, nadzorne postojanke, pastirske postojanke, vir surovin. V njih so često izvajali tudi obredne dejavnosti povezane s plodnostjo, z rodovitnostjo, s smrtjo, z iniciacijo. Občasno so jih uporabljali tudi kot grobnice. **Širše gledano, rabo jam v tej študiji ločujem na obredno in neobredno**, čeprav je prostorska in časovna meja med tem dvema rabama lahko nejasna ali pa se rabi med seboj prepletata.

Študija, predstavljena v disertaciji, izziva modele, ki razlagajo jame kot bivališča in neobredne prostore, in se ukvarja z vidikom jam, ki v Sloveniji do sedaj še ni bil predstavljen v zadostni meri, čeprav v svetu v zadnjih letih dosega vrhunec v arheologiji jam, in sicer z obredno rabo jam. Predvsem študije novoveške in srednjeveške obredne rabe jam so na slovenskem prostoru v manjšini, drugi raziskovalci pa (še posebej na slovenskem prostoru) se večinoma osredotočajo le na obredno rabo jam v določenem arheološkem obdobju ter kot kriterij, razen redkih (primer: Mlekuž 2012a; Turk 2014; Odar 2008), v večini še vedno uporabljajo artefaktne zbirke brez širših kontekstualnih utemeljitev. Poleg tega prevladuje moderno zahodno doživetje obrednega kot tisto, kar je z znanstvenega vidika nelogično oziroma zanj ne najdemo praktičnega pomena. Vedno bolj se sicer uveljavlja prepoznavanje jam v kontekstu pokrajine, vendar le z vidika povezave ključnih orientacijskih

točk. Izjema je nov pristop k preučevanju (obrednih) pokrajin s pomočjo LiDAR posnetkov (Mlekuž 2012b), ki se se je v Sloveniji pričel razvijati v zadnjih letih in predstavlja popolnoma nov način celostnega dojetja prostora (Mlekuž 2013). Obredna raba jam predstavlja posplošen kulturni fenomen, ki razbija časovne in prostorske okvirje. Kot pravi Moyes (2012a, 9) so jame »*ideološko nabiti prostori prežeti s pomenom*« in Mlekuž (2012a, 199) »*prav posebni prostori, kjer so se odvijale raznolike dejavnosti...*« »...*so materialna kultura, kjer se odvija bivanje...*«, *obstajanje v svetu* (angl. *being in the world*), kar sem skušala pokazati tudi s to študijo. Torej dandanes raziskovalci na jame ne gledajo več le kot na koristne prostore oz. primerne votline (Straus 1997) ter brezprimerna sedimentološka okolja z izjemno dobro ohranjenimi arheološkimi sledovi (Mlekuž 2012a, 197), kot so jih v osnovi obravnavali raziskovalci do 80-tih let prejšnjega stoletja, temveč tudi kot na simbolne prostore (Chamberlain 2012, 82), kot so jih morda videle prazgodovinske skupnosti (Tilley, Bennett 2001). V večini kot mejne (angl. *liminal*), prehodne prostore med enim in drugim svetom, onostranske ali nadnaravne prostore. Mene je zanimalo predvsem, kaj je tisto, kar je botrovalo izbiri jam kot obrednega, svetega prostora? Tisto, zaradi česar se posamezne jame v izročilu omenjajo kot »magične«, svete, prostori, kjer se nahaja posebna energija, ter zaradi česar določene jame še danes privabljajo obiskovalce in so predmet občudovanja? Da bi našla odgovor na to vprašanje, sem morala preseči vidike moderne znanstvene racionalnosti in obrednost jam opredeliti ne kot nadnaravno, temveč praktično, simbolično in predvsem kontekstualno značilnost.

Jame v slovenskem prostoru so torej dober študijski primer za številne raziskave, v doktoratu pa sem skušala najti odgovore na raziskovalna vprašanja povezana z njihovo preteklo in današnjo predvsem obredno uporabo:

- ali lahko sestavimo nabor pokazateljev, s katerim lahko rabo določenih jam opredelimo kot obredno,
- ali lahko osnovo ideologije enakopravnih skupnosti enačimo in jo povežemo z določeno uporabo jam, ki ima pomen ohranjanja ravnovesja s kroženjem življenjskih sil rojstvo – življenje – smrt, in ga imenujem *krogotok življenja*,
- v kolikšni meri je dojetanje jame kot posebnega prostora v pokrajini lahko neodvisno od 'kulturne' in družbene osnove vsakokratnega prebivalstva in posledično temelji na osebni (nezavedni, nagonski) izkušnji in doživljanju prostora, tj. zavesti o prostoru, ki pa je časovno in prostorsko enotna, in ali lahko to preverimo s psihološkimi in fenomenološkimi orodji,
- ali so imele določene obredne jame vlogo tudi v širšem prostoru in so predstavljale del prostorske mreže obredne pokrajine, ki je bila urejena na točno določen način in je v razvojnem obdobju enakopravnih skupnosti omogočala ohranjanje ravnovesja,
- ali ima lahko določena jama pomen maternice in podzemlja,
- ali lahko primerjamo pojem jame z vrtačo, breznom, megalitsko grobnico in drugimi naravnimi odprtini oz. votlinami,
- ali sta se pomen in raba jam skozi čas spreminjala,
- ali so določene jame v obredni ali v drugačen namen v uporabi še danes.

V ta namen sem kot študijsko osnovo izbrala jame na prostoru Slovenije, ki ves čas predstavlja neko geografsko omejeno celoto. Na severozahodu je ta prostor omejen z Alpami, na jugozahodu pa z Jadranskim morjem. Zaradi razgibanega reliefa, ki je vplival na ugodne pogoje za poselitev, so bile enakopravne skupnosti tega prostora v preteklosti manjše in raztresene po celotnem območju, kar je v poselitveni strukturi vidno še danes. To je vplivalo tudi na počasnejši družbeno-ideološko-gospodarski razvoj ter na oblikovanje vmesnega

prehodnega območja kot prostora mešanja kultur, ki so ga v različnih obdobjih začasno poselili prebivalci iz sosednjih ali oddaljenih krajev. Te razlike na makro ravni lahko zasledimo v značilnostih poselitve, razslojenosti in načinu preskrbovanja posamezne skupnosti.

Naj predstavim še spremembo na področju prostora, ki sem ga v izhodišču raziskave zaobjela z naslovom *Jame na prostoru Slovenije in Istre*. Slovenska Istra s Krasom je v obdobju paleolitika, mezolitika in neolitika predstavljala posebno zaključeno enoto, kjer je obalno območje z drugačno klimo in pogoji za življenje vplivalo na drugačen družbeni in ekonomski razvoj kot na drugih, na primer za kmetijstvo primernejših delih. Prav tako so bili prebivalci primorskega dela Slovenije tesno povezani s skupnostmi, ki so živele južno od njih, na območju današnje Hrvaške. Zaradi kraške ravninske pokrajine so se tam deloma razlikovale tudi značilnosti jam in lega jam v prostoru. Prav zato sem v izhodišču raziskave prostor ločila na primorski del, ki še danes predstavlja zamejeno pokrajinsko enoto v moderni pokrajinski razdelitvi ozemlja Slovenije, slovensko Istro s Krasom ter na Slovenijo v ožjem pomenu. Z vidika končne disertacije poimenovanje Slovenija in raziskava zaobjemata celoten kulturni prostor Slovenije ter presegata izhodiščni obseg študije, vendar pa sem morala zaradi administrativnih razlogov za poimenovanje doktorskega dela obdržati prvotni naslov »Jame v Sloveniji in Istri kot obredni prostori«.

Prvi cilj raziskave je bil preučiti jame na izbranem prostoru, izbrati vzorec posameznih jam, ki bi lahko imele obredni značaj, ter ugotoviti, kakšne jame so ljudje v preteklosti izbirali za obredne prostore. Na podlagi pregleda svetovnih študij jamskih arheoloških najdišč ter medznanstvenih konceptov in metod, ki izvirajo iz arheologije, psihologije, etnologije, arheoastronomije, antropološke ekologije ter nevropsihologije, sem sestavila svoj nabor analitičnih orodij, ki temeljijo na štirih kontekstualnih kategorijah: zbir pokazateljev rabe jam (pogl. 5.1.1), arheološko-psihološki eksperiment (pogl. 5.1.2) ter model merljivosti obredne pokrajine (pogl. 5.2.1). Ovrednotenje rabe vsake jame namreč poteka postopoma od posameznega elementa k celoti (na mikro in makro ravni), zato je nujno medznanstveno raziskovanje, ki omogoča čim boljše poznavanje konteksta posamezne jame, predmetov v njej in pokrajine, v kateri se nahaja, oz. poznavanja njene življenjske zgodovine, torej njene kulturne biografije (Knappett 2005).

Za poznavanje ideologije skupnosti je preučevanje samo jam nezadostno. Zato kot izhodišče v nadaljevanju predstavljam model historičnih procesov, na podlagi katerega lahko predvidevamo, da sta ideologija in dožemanje sveta sčasoma prehajala od spoštovanja 'narave' in ohranjanja ravnovesja ter bivanja v svetu do nadzora narave in bivanja s svetom, s tem pa sta se spreminjala tudi pomen in raba jam. Na podlagi splošnega modela historičnih procesov predpostavljam, da sta ideologija in način življenja, ki ju lahko povežemo z enakopravnimi skupnostmi, časovno in prostorsko vsaj do določene mere univerzalna in ju v nadaljevanju poimenujem *naravoverstvo*. Naravoverstvo se (lahko) pojavi neodvisno v prostoru in času, ker ni vezano na kulturo, kot jo razumemo v sodobnem svetu, temveč na dožemanje sveta in odnos do narave.

Določene jame v Sloveniji so bile v uporabi tudi v več arheoloških obdobjih, kar je nakazovalo na to, da so lahko nekatere značilnosti za človekovo rabo jame univerzalne. Pregled etnoloških in arheoloških raziskav kaže, da je koncept jame kot obrednega in mitičnega prostora univerzalen glede na čas in prostor (Moyes 2012; Bergsvik, Skeates 2012, 7; Clottes 2012, 16; Rowan, Ilan 2012, 87) in je deloma povezan z notranjimi predstavami. Torej ne gre za posledico kulturnega difuzionizma, temveč se je koncept jame kot fenomen razvil neodvisno od zunanjih 'kulturnih' vplivov. Do enakega zaključka sem prišla že pri študiji izvora okrasov in simbolov v megalitskih grobnicah (Žorž 2007a, 115–116). Zato sem se začela spraševati, ali morda ljudje določene jame podobno dojemamo nezavedno in ali

poleg arheologije obstaja način, s katerim bi lahko ugotovili, kako so jame dojemali ljudje v obdobjih, za katere nimamo niti pisnega niti ustnega izročila. Odgovor sem našla v psihološki znanosti in arheološkem konceptu t. i. čutne ekologije (Tilley 1994; 2004). Človekovo dožemanje določenih jam in kriterije 'naravnih' značilnosti/danosti jam sem preučevala s povezavo fenomenologije (Tilley 2004; Bjerck 2012; deloma tudi Montello, Moyes 2012) in psihologije (Watson B. 2007; 2010, Jung 1959) kot osnove za *arheološko-psihološki eksperiment*, ki v takšni obliki predstavlja popolnoma nov način eksperimentalne arheologije. Izhodišče za eksperiment predstavlja dejstvo, da so nekateri nezavedni odzivi ali občutja zaradi neodvisnosti od 'kulturnih' vplivov, enotnosti človeškega uma (Clottes, Lewis-Williams 2003) ter univerzalnosti telesnih funkcij in fizičnega telesa (Tilley 2004; Bjerck 2012; Montello, Moyes 2012) lahko skupni vsem ljudem, zato lahko predvidevamo, da določeno jamo kot poseben prostor z nezavednega vidika podobno dojemamo vsi.

Skozi raziskavo se je izkazalo, da preučevanje jamskih arheoloških najdišč vsekakor ni lahka naloga. Glede na skupno število jam v slovenskem prostoru jih je večina sistematično neraziskana, kar je vplivalo na to, da imamo za rabo jam v posameznih obdobjih skope dokaze, zanimanje za arheološko raziskovanje jam pa je v veliki večini konec 90-tih let prejšnjega stoletja upadlo. Razlog je deloma v tem, da ima arheologija dandanes pri nas komercialni značaj in je raziskovalnih izkopavanj zaradi pomanjkanja financ izjemno malo. Arheološke raziskave se izvajajo le še na območjih, kjer je arheološka dediščina ogrožena s strani bodoče gradnje ali kjer je potrebna sanacija zaradi naravnih katastrof. Moderne arheološke raziskave se usmerjajo predvsem v nedestruktivne načine zaznavanja arheoloških ostalin (georadar, arheofotografija, LiDAR; primer: Mlekuž 2013), ki pa za jamska arheološka najdišča zaradi njihove drugačne narave niso primerna. Vsekakor bi bila za preučevanje in prezentacijo jamskega okolja uporabna virtualna orodja, kot je lasersko skeniranje (TLS in fotogrametrija), ki so ga uporabili na primeru paleolitske jame Parpalló v Španiji (Lerma et al. 2009), pri nas pa se zaenkrat uporabljajo le za odprta arheološka najdišča (primer: Herkulovega svetišče v Celju; Jerala 2012). Obenem poseben značaj sedimentacije v jamah narekuje izjemno zahtevno delo in drugačne metode, ki zahtevajo večje finančne vloške.

Interpretacijo otežujejo tafonomski procesi, tako naravni kot kulturni, ki vplivajo na oblikovanje jamskih sedimentov (Bergsvik, Skeates 2012, 5). Erozijski procesi okoli jam vplivajo na oblikovanje nasipnega stožca pred jamo, zato je potrebna posebna previdnost pri razlagah stratigrafskih odnosov. Tam, kjer skozi jamo teče (ali je v preteklosti tekla) tudi ponikalnica, lahko ta sedimente prinese iz drugih delov jame ali celo iz drugih jam, ki so del istega jamskega sistema. Prav tako njen tok vpliva na spremembo sedimentov, ki so se v jami oblikovali predhodno. Na spremembo v sedimentaciji vpliva tudi večkratno človekovo in živalsko obiskovanje jame ter poseganje v njene plasti (Appleby, Miracle 2012, 277). Posebej problematični sta analiza in razlaga živalskih ostankov, kjer lahko na njihove premike, odložitev ali poškodbe vplivajo tako tafonomski procesi, saj jih lahko v jami kopičijo tudi zveri, ali pa so živali v jami poginile naravne smrti, in niso sled človekove uporabe (Appleby, Miracle 2012, 278). Nenazadnje je problematično tudi osnovno dokumentiranje jam. Kartiranje jam oz. izris njihove oblike je otežen, saj gre za tridimenzionalne in arhitekturno kompleksne strukture (Montello, Moyes 2012, 391). Zaradi slabe osvetlitve in težkega dostopa pa je sledove v jamah izjemno težko tudi fotografirati.

Z leti se je pri raziskovanju jamskih najdišč izkazalo izrednega pomena, da pri odkrivanju najdb uporabljamo metodo mokrega sejanja. Takšno raziskovanje je predvsem iz revizij predhodnih raziskav (Mala Triglavca, Viktorjev spodmol; Turk, Toškan, Dirjec 2004; Potočka zijavka; Odar 2014) v zadnjih letih razkrilo, koliko arheoloških sledov, predvsem za starejša arheološka obdobja, lahko spregledamo brez mokrega sejanja in kako močno lahko to vpliva

na našo razlago uporabe prostora. S povezovanjem arheologije in naravoslovnih znanosti je mokro sejanje postalo uporabno tudi pri razumevanju nekdanjega okolja. Kostni majhnih sesalcev na sitih in najdbe peloda omogočajo rekonstrukcijo preteklega živalstva in rastlinstva ter širše gledano tudi razumevanje načina preživljanja ljudi v prazgodovini.

Seveda teh metod v času razcveta raziskav arheoloških jamskih najdišč pred in po drugi svetovni vojni niso uporabljali, zato je veliko arheoloških kontekstov za nadaljnje študije neprimernih. Obenem pa je revizija najdb in mestoma dokumentov nemogoča, saj je bilo ogromno najdb iz štajerskih jamskih najdišč uničenih ob bombnih napadih na Celjski muzej med drugo svetovno vojno.

Vsekakor navkljub problematiki arheologije jam nasploh v slovenskem prostoru lahko prepoznamo primere jamskih arheoloških najdišč, katerih celoten vsebinski kontekst, ki vključuje tudi ustno izročilo, je uporaben za preučevanje vloge in pomena jam skozi čas na mikro in makro ravni študije. Še vedno pri tem velja omeniti, da se arheološki zapisi, tako predmeti kot debele plasti sedimentov (Collcutt 1979; Farrand 1985; Ford, Williams 1989, 317; Sherwood, Goldberg 2001, 145; Straus 1990, 256; Woodward, Goldberg 2001, 328; Chamberlain 2012, 84), dobro ohranijo v zaprtih kontekstih ali prostorih, ki so oddaljeni od današnjih mest in neobljudeni. Poleg tega se v bazičnem jamskem okolju izredno dobro ohranijo tudi organski materiali (Chamberlain 2012, 84; Bergsvik, Skeates 2012, 2). Zato jame v tem primeru predstavljajo predvsem za starejša arheološka obdobja izredno dobre kontekste za preučevanje in so postale pomemben arheološki vir že v 19. stoletju. Številne jame so bile namreč predvsem zaradi svoje nedostopnosti obiskane le redko (Moyes 2012, 1) in jih lahko označimo kot nedotaknjene zakladnice arheoloških sledov.

Omeniti moram še obsežno raziskavo ideologije enakopravnih skupnosti na Havajskem otočju. Povezava direktnega zgodovinskega pristopa (Wedel 1938), ki vključuje etnografske primerjave, in splošnega modela historičnih procesov sta pripomogli k razmišljanju o tem, ali je koncept ideologije, ki jo poimenujem *naravoverstvo* (glej pogl. 3.1.4), kot enostavno verovanje, ki temelji na ohranjanju ravnovesja v svetu (pokrajini) in skupnosti, časovno in prostorsko univerzalen, ter ali lahko rezultate študije havajskih obrednih praks in ideologije uporabimo za razlago uporabe jam v naravoverstvu v Sloveniji. Že ob prvem obisku Havajskega otočja in preučevanju prvobitne havajske ideologije sem prišla do zaključka, da lahko podobnosti v ideologiji enakopravnih skupnosti prepoznamo tudi drugod po svetu. Nadaljevala sem s projektom v sklopu gostovanja kot Fulbrightova štipendistka leta 2014/2015. Enoletno bivanje na otoku O'ahu in obisk sosednjih otokov mi je omogočilo dovolj časa za izkušanje prostora, preučevanje literature in pridobitev zaupanja domačinov, ki so mi po več letih posredovali znanje o njihovih verovanjih in praksah, iz katerih sem lahko izluščila osnove njihove prvobitne ideologije, katere sledovi so se skozi tradicijo ohranili tudi skozi družbeni razvoj in po prvem stiku z Evropejci.

Doktorsko delo predstavlja rezultat preučevanja pomena in delovanja jam v obredni pokrajini na primeru jam v slovenskem prostoru. Izkazalo se je, da s pomočjo preučevanja organizacije pokrajine, lahko prepoznamo pomen in vlogo jam tudi v širši prostorski celoti.

Disertacija je sestavljena iz štirih sklopov. V prvi sklop sem umestila zgodovino raziskav jamskih najdišč (pogl. 2), teoretične modele, aksiome in razlage ključnih pojmov za razumevanje študije (pogl. 3). V drugem sklopu sem predstavila posamezna orodja za preučevanje jam na mikro in makro ravni (pogl. 4, 5). Tretji sklop, katalog primerov, je razdeljen v dva podsklopa. V prvem delu sem zajela jamska najdišča in jih obravnavala na mikro ravni (pogl. 6), v drugem pa obravnavam primera obredne pokrajine (pogl. 7). Razprava o uvodnih raziskovalnih vprašanjih predstavlja zadnji sklop (pogl. 8).

2. ZGODOVINA RAZISKAV JAMSKIH ARHEOLOŠKIH NAJDIŠČ

Danes so jame predvsem v Zahodnem svetu izgubile svoj pomen in jih ljudje, razen v primeru jam kot turističnih točk, obiskujejo le redko. Nekatere so postale prostori odlagališč, zavetišča narkomanov, predvsem detektorjaši uničujejo njihovo arheološko vsebino. Kljub temu pa ti naravni fenomeni znova privabljajo arheologe, ki so v času od pričetka prvih arheoloških raziskovanj jam v 19. stoletju oblikovali poddisciplino arheološke znanosti – **arheologijo jam** (Bergsvik, Skeates 2012, 7; primer: CAPRA 1999-2007).

2.1 ARHEOLOGIJA JAM V EVROPI IN V SVETU

Zgodovina arheologije jam sega v prvo polovico 19. stoletja, ko so jame raziskovali z geološkega, paleontološkega in antikvarnega vidika (Bergsvik, Skeates 2012, 2). Vse do konca 90-tih let prejšnjega stoletja pa je bilo širom sveta sistematično arheološko raziskanih na stotine jam.

Prva poročila so vsebovala opise jam, plasti in najdb v jamah, vendar so se raziskovalci že spraševali tudi o tem, kakšen je bil namen uporabe raziskanih jam. Pomen in uporaba ter konteksti arheoloških jamskih najdišč so bili do danes pogosto napačno razumljeni (Moyes 2012, 1; Bergsvik, Skeates 2012, 8). Prve razlage rabe jam kot **bivališč** so temeljile na evlucijski ideji o tem, da so ljudje najprej živeli v jamah, nato pa v stalnih planih naselbinah (Moyes 2012, 4; Bergsvik, Skeates 2012, 8). Ta ideja je izhajala predvsem iz raziskav paleolitskih jamskih najdišč in iz poimenovanja prvega človeka kot »jamskega človeka« (angl. *cave man*). V javnosti kot tudi v strokovnih objavah se je to poimenovanje pojavilo že konec 19. stoletja (Moyes 2012, 3), prazgodovinske Evropejce pa v medijih kot jamske ljudi omenjajo (Hayden 2003, 100) in upodabljajo (Berman 1999; Moyes 2012, 3) še danes. Gre za primitivnega in nazadnjaškega človeka, ki živi v jami, s seboj prenaša gorjačo, se bojuje z dinosavri in za lase vleče svojo ženo (Slika 2.1). Zaradi modernega mita, po katerem jamski človek živi v jami, je bilo ostanke v jamah lažje in nesporno razložiti kot sledove bivanja (Tomkins 2012, 61) ali kot odlagališča (Moyes 2012, 4). Dejstvo, da so do nedavnega vreze na človeških kosteh v jamah razumeli kot sledove kanibalizma, kaže, da imamo tudi arheologi opravka z globoko vkoreninjenimi predsodki o tem, kakšni so bili ljudje, ki so jame uporabljali in jih obiskovali (Bergsvik, Skeates 2012, 8).



Slika 2.1: Primitivna stripovska upodobitev »jamskega človeka« z gorjačo, ki živi v jami (Spletni vir 1).

Leta 1910 je J. W. Fewkes predstavil eno prvih sintez medkulturne primerjave uporabe jam, kjer je prvič omenil, da so se v njih odvijale tudi **obredne dejavnosti** (povzeto po Moyes 2012, 4). »Jamskega človeka« je ponovno oživel Kempe (1988), ki je zopet ponavljal, da gre

v prvi vrsti za bivališča, obenem pa kot sekundarna raba tudi za obredno uporabo jam. **Na splošno je stroka v svetu jame kot obredne prostore sprejela šele v 80-tih in 90-tih letih prejšnjega stoletja** (Brady 1989; Moyes 2012, 4; Watson P. J. 2012; Tomkins 2012) kot posledico večanja interesa pri preučevanju obreda (glej pogl. 3.1.3). V Evropi so jame kot obredne prostore prepoznali z odkritjem skalne umetnosti v paleolitskih jamah v Franciji in Španiji (Moyes 2012, 7; Clottes 2012, 19).

Kot tretja kategorija uporabe jam so se uveljavile jame kot **grobišča**. Številne jame so bile v Evropi v uporabi kot grobišča vsaj od srednjega paleolitika dalje (Clottes 2012; Mouret 2004; Bar-Yosef et al. 2009). Najstarejše primere predstavljajo pokopi neandertalcev, starejših sledov obrednih dejavnosti v jamah pa zaenkrat še niso prepoznali (Clottes 2012, 18). Ali gre v primeru odkritja v jami Vzhajajoče zvezde v Južni Afriki (Berger et al. 2015) ter v jami Sima de los Huesos v Španiji (Clottes 2012, 18) res za načrtne pokope in najstarejši grobišči ali pa za sledove človečnjakov, ki so umrli naravne smrti, še ni jasno. Pokopavanje v jamah je postalo pogostejše v obdobju neolitika, ko so se uveljavile različne prakse pokopovanja (primarni, sekundarni, individualni, kolektivni itd.; Weiss-Krejci (2012, 131) na primeru Iberskega polotoka). Raziskani so primeri neolitskih grobišč v Italiji (Skeates 2012a; 2012b; Whitehouse 1992), neolitskih in bakrenodobnih grobišč na Iberskem polotoku (Weiss-Krejci 2012) ter neolitskih in bronastodobnih grobišč v Grčiji (Tomkins 2012, 70–73). V čas neolitika so umestili tudi grobišče v jami Niah na Borneu (Barker, Lloyd-Smith 2012), v Levanti pa so jame kot grobišča uporabljali predvsem v bakreni dobi (Rowan, Ilan 2012, 88). Chamberlain (2012) je preučil dvainsedemdeset grobišč v Veliki Britaniji, kjer so ljudje v jamah pokojnike pokopavali vse od mlajšega paleolitika do konca prvega tisočletja, na Irskem pa še celo v poznem srednjem veku (Chamberlain 2012, 83; McCafferty 2012, 303).

Predvsem v Zahodni Evropi so sočasno z naravnimi jamami za pokopavanje uporabljali tudi megalitske grobnice. Številni raziskovalci navajajo simbolne primerjave megalitskih grobnic in jam kot grobiščnih prostorov (glej tudi podpogl. 5.1.1.1, 'Naravne' značilnosti, oblika jame in vhoda). Pojav megalitskih grobnic nekateri na podlagi raziskav pokopavanja skozi čas razlagajo kot posledico družbenega razvoja, vendar gre za dolgo trajajočo diskusijo in odnos še vedno ni popolnoma jasen (Evans 1959, 88–92; Green 1989, 75; Bradley 1998; Barnatt, Edmonds 2002; Laporte et al. 2002, 75–77; Gili et al. 2006; Dowd 2008, 311; Skeates 2010, 160–161; Chamberlain 2012, 84; Gradoli, Meaden 2012b, 44–45; Oosterbeek 1997, 70–71; Weiss-Krejci 2012, 122, 123; Bonsall, Pickard, Ritchie 2012, 19). Pomen jam so nekateri avtorji primerjali tudi z drugimi neolitskimi strukturami, na primer z megalitskimi »templji« na Malti (Trump, Cilia 2002; Stoddart, Malone 2012). Nenazadnje se je pojavilo vprašanje, ali so tam, kjer takšnih mogočnih spomenikov ni, nadomestile oz. prevzele njihovo obredno vlogo jame (Chamberlain 2012, 82; Bradley 2000), kar je tudi eno od uvodnih vprašanj oz. hipotez te študije (glej Uvod).

Poleg vrhunca arheologije jam v zadnjih letih, ki se v veliki meri posvečajo obredni rabi jam, je dobro dokumentirano, da so bile jame v Evropi povezane tudi s sezonskimi ekonomskimi dejavnostmi in so bile v ta namen v rabi kot **sezonske postojanke**. V mlajšem paleolitiku kot lovske postojanke (Stone 2012, 336), od neolitika dalje pa kot pastirske in mestoma še vedno lovske postojanke (Mlekuz 2012a; Bonsall et al. 2012; Manem 2012; Haug 2012; Skeates 2012a; Bergsvik, Størvik 2012). Poleg tega sta Prufer in Prufer (2012) na primeru tridesetih najdišč v Ohio, ZDA, pokazala, da so lahko spodmoli istočasno v rabi v bivalne kot tudi v obredne namene. **Nekatere jame so bile torej zagotovo v rabi dosledno za preživljanje, nekatere pa imajo vseeno večjo vrednost in pomen** (Skeates 2012a; 2012b; Appleby, Miracle 2012, 275) ali pa se rabe celo prepletajo.

Izbira jam kot grobišč in prostorov obredov naj bi namreč izhajala iz njihovega simbolnega in metaforičnega pomena. Zato številni raziskovalci jame razlagajo kot metaforo za **podzemlje**,

in/ali kot prehodni prostor – **maternico**, njihov vhod pa kot vulvo (Dixon 1977; Eliade 1982; Barrière 1982; Clottes in Lewis-Williams 2003; Bjerck 2012; Gradioli, Meaden 2012a, 196; Rowan, Ilan 2012, 103). Gradioli in Meaden (2012c, 53) pravita, da določene jame lahko predstavljajo prostore posvečene Materi Zemlji ali kot pravi H. Moyes (2012, 9): »*Jama nenazadnje kot naravna, htonična in nepremična votlina, vklesana v skalo lahko predstavlja zemljo samo, z njo povezana božanstva ter njeno trajno prisotnost.*« Večkrat se omenjajo kot mejni prostori (Tomkins 2012, 67, 73, Whitehouse 1992; Skeates 2012b, 41; Stoddart, Malone 2012, 51; Stone 2012, 369; Bjerck 2012, 60), meja med zgornjim in spodnjim svetom (Bradley 2000) ali povezave med tostranstvom in onostranstvom (Clottes 2012, 16), življenjem in smrtjo (Bonsall, Pickard, Ritchie 2012, 19). Vhodi v magični in misteriozni svet so jame tudi v etnografskih virih na Irskem (McCafferty 2012, 305), v Majejski kulturi predstavljajo vhod v črevesje zemlje, podzemlje (Stone 1997, 202). V Indoneziji so jame povezane z miti o izvoru in podzemlju, od koder prihajajo predniki in kamor odhajajo umrli (Perry 1915, 149–150). O jami kot simbolu za maternico (Blum 2011) in prostoru, kjer so se odvijala obredna dejanja (Rossano 2006), pišejo tudi v psihološki znanosti. M. Eliade (1987, 38) pa je bil prvi, ki je jamo v gori na podlagi mitološkega izročila povezal s središčem sveta – *axis mundi* (glej pogl. 3.1.4, Naravovestvo). Jasno je, da so nekatere metafore lahko človeško univerzalne (Tilley 1999), vendar je potrebno za takšne časovno in prostorsko univerzalne simbolne povezave posamezne jame s pomočjo arheologije religije vseeno vedno postaviti v nek ideološki ali kozmološki kontekst (glej pogl. 3.1.3), razen če jih preučujemo z metodami kognitivnih znanosti (primer: arheološko-psihološki eksperiment; pogl. 5.1.2).

Jamska arheološka najdišča so na splošno od konca prvega desetletja novega tisočletja pogosto del arheoloških kongresov (primer: letno srečanje Evropskega združenja arheologov – EAA, letnega kongresa Mednarodne zveze prazgodovinskih in protozgodovinskih znanosti – UISPP ter slovenskega Neolitskega seminarja). Novodobni arheologi so razvili medznanstvene pristope za preučevanje jam in razlago njihove rabe in pomena. Za obredno rabo jam je nujno poznavanje študije obredne rabe italijanskih jam v času neolitika in bakrene dobe R. D. Whitehouse (1992), ki pri svoji analizi združi več pristopov: strukturalizem, neo-marksizem ter raziskovanje družbene funkcije obreda in raziskovanje dolgoročnega razvoja. Manjši del študije vključuje tudi psihološki vidik izkušnje v jami. Celoten evropski prostor obravnavajo študije v zborniku K. A. Bergsvika in R. Skeatesa, *Caves in Context* (2012), ki večinoma sledijo kontekstualnemu pristopu. Predvsem zgodovinski in etnografski vidiki ter nekateri novi pristopi, ki odražajo raznolik pomen in rabo jam, ki ga skozi arheološki zapis težko razberemo, pa so predstavljeni v zborniku *Sacred Darkness* (2012), kjer posamezni prispevki obravnavajo jamska arheološka najdišča iz »Starega« in »Novega« sveta, kot jih poimenuje Moyes (2012, 2). Med uporabne monografije, ki obravnavajo jamska najdišča, sodijo tudi prispevki nastali na podlagi predstavitev na EAA srečanju na Malti l. 2008, ki v sklopu primerov raznolikih vrst arheoloških najdišč ter predmetov predstavljajo časovno in prostorsko univerzalen koncept »najdišč in svetišč Matere Zemlje« (Meaden 2012a) ter prispevki s konference v Newcastlu l. 1993 (Bonsall, Tolan-Smith 1997). Celostnega slovenskega pregleda jamskih raziskav ali monografije na to temo še nimamo. Deloma so tej temi posvečeni prispevki v *Arheološkem vestniku* in reviji *Documenta praehistorica*.

2.2 ZGODOVINA RAZISKAV JAM V SLOVENIJI

V podpoglavju predstavljam povzetek zgodovine raziskav na Slovenskem, zgodovina raziskav posameznega obravnavanega arheološkega najdišča pa je predstavljena v katalogu jam (pogl. 6.1).

Kratko zgodovino arheologije jam v Sloveniji je skozi štiri glavna politična obdobja, ki jih je povzela po P. Novakoviću (2002, 332), predstavila A. Prijatelj (2011) in jo deloma povzemam. Tako kot drugod po svetu so bili prvi raziskovalci arheološke dediščine na Slovenskem antikvarji, geografi in zgodovinarji (Novaković 2002, 327–328). Oče slovenske speleologije, kot ga poimenuje Kranjc (1990, 212), Janez Vajkard Valvasor je bil prvi, ki je raziskal in v svojem življenjskem delu *Slava vojvodine Kranjske* (1689; objava 1984) opisal več kot sedemdeset slovenskih jam (Prijatelj 2011, 138). Poleg geomorfoloških značilnosti jam je Valvasor v svoje opise vključil tudi ustno izročilo o posameznih jamah in praksah povezanih z njihovo uporabo. Njegovo delo je še danes uporabno kot pisni vir za uporabo jam kot pribežališč v času turških vpadov (Prijatelj 2011, 138). Do konca 18. stoletja so slovenske jame raziskovali tuji strokovnjaki iz naravoslovnih znanosti in do konca 19. stoletja je bilo v Sloveniji poznanih že 170 jam (Kranjc 1990, 213). Prva izkopavanja so paleontologi izvedli v Postojnski jami s pričetkom l. 1819 (Prijatelj 2011, 138). Do sredine 19. stoletja, ko se je arheologija v Sloveniji uveljavila kot znanost, so antikvarji jame, tako kot drugod po svetu (glej pogl. 2.1), obravnavali le kot naravne fenomene (Prijatelj 2011, 138). Zatem so prva sistematična arheološka izkopavanja v jamah, predvsem na slovenskem Krasu, šele od druge polovice 19. stoletja dalje izvajali izobraženci, ki so imeli velik interes za prazgodovino: C. Marchesetti (1889; 1890; 1895), J. Szombathy (1912), K. Moser (1899; 1903), B. Wolf, E. Neuman, P. Savini in drugi (Prijatelj 2011, 139). Rezultati njihovih raziskav so bili zaradi arbitrarne arheološke metode izkopavanja in pomanjkljivih poročil le malokrat uporabni (Fabec 2003, 82; Osole 1979). Najdbe so bile večkrat napačno umeščene v čas, saj jih niso obravnavali po stratigrafskih kontekstih. Problematiko preučevanja arheološkega materiala v kraških jamah je izpostavil in natančneje opisal Fabec (2003, 81–87).

Razcvet arheologije jam v Sloveniji predstavljajo sistematična izkopavanja paleolitskih jamskih najdišč v prvi polovici 20. stoletja, ki so najprej potekala pod vodstvom Srečka Brodarja (1928; 1938; 1950; 1960; 1960–61; 1965). Po drugi svetovni vojni so bili arheologi jam še vedno v manjšini (Prijatelj 2011, 141). Delo S. Brodarja sta vse do konca 80-tih let prejšnjega stoletja nadaljevala njegov sin Mitja Brodar (1970–71; 1985; 1993; 1996; 1999; 2009) in Franc Osole (1964–65; 1967; 1975; 1979; 1983), njihove raziskave pa predstavljajo največji doprinos podatkov o jamskih najdiščih, predvsem za obdobje paleolitika. F. Leben (1967; 1975a; 1975b; 1978; 1988), M. Horvat (1989; 2009), A. Velušček (1995; 1999b; 2011) in D. Mlekuž (2005; 2007a; 2007b; 2012a; Mlekuž et al. 2008) so raziskovali mezolitska, neolitska, bakrenodobna in bronastodobna jamska najdišča. Pri jamskih raziskavah paleolitskih in neolitskih jamskih najdišč je sodelovala tudi geologinja V. Pohar (1988; 1989; 2011). Rimskodobnim, srednjeveškim in novoveškim ostankom v jamah se arheologi pri nas niso dosti posvečali, čeprav so v jamskih sedimentih večkrat zastopani (glej v nadaljevanju). Osnovi vir informacij o slovenskih arheoloških najdiščih, vključujoč jame, še danes predstavlja arheološka topografija *Arheološka najdišča Slovenije* (Bolta, Gabrovec 1975). Kasnejše sistematične raziskave so v manjši meri potekale do konca 90-tih let prejšnjega stoletja, nato pa so skoraj v celoti zamrle (glej Uvod). Tudi poročila teh, kasnejših raziskav velikokrat niso uporabna. Nekaj dokumentacije (primer: Koblarska jama; Jamnik et al. 2002) je bilo tudi izgubljene, zato revizija ni mogoča.

Med vidnejše raziskovalce novodobne slovenske arheologije jam sodi Ivan Turk, predvsem njegovo večletno preučevanje najdišča Divje babe I (Turk 1997; 2006; 2007; 2014), ter

raziskave Podmola pri Kastelcu (Turk et al. 1993) in Acijevega spodmola (Turk et al. 1992). Pomembnejšo študijo v zadnjih letih predstavlja njegova revizija najdb iz Viktorjevega spodmola in Male Triglavce (Turk et al. 2004). Med zadnje jamske arheološke raziskave sodi revizija najdb in mokro sejanje sedimenta iz jame Potočke zijavke, ki jo je l 2012 opravil B. Odar (Odar 2014). Še vedno potekajo sezonske arheološke raziskave IZA ZRC SAZU v jami Bestažovci in sistematična izkopavanja v jami Mala Triglavca pod vodstvom FF, Oddelka za arheologijo (Mlekuž et al. 2008). V zadnjih dveh desetletjih so arheologi jam rezultate raziskav dopolnili s paleo-okoljskimi in paleo-klimatskimi rekonstrukcijami, ki temeljijo na medznanstvenem sodelovanju z geologi, s paleontologi, s paleobotaniki, na analizah stabilnih izotopov, mikroskopskih analizah kamenih orodij, mineraloških analizah lončenine in mikromorfologiji ter eksperimentalnem delu (Priatelj 2011, 141).

Večina objav slovenskih jamskih arheoloških najdišč je omejena na tipološko analizo predmetov in opis stratigrafskih plasti, posamezni avtorji pa so na podlagi rezultatov arheoloških raziskav, pisnih in ustnih virov, vseeno navajali številne možnosti uporabe jam in spodmolov na območju Slovenije (primeri: Marchesetti 1890; Leben 1978; Radmilli 1987; Müller 1994; Korošec 2003; Cannarella 1975–1977; 1998; 1999; Brodar 1999; Jamnik et al. 2002; Fabec 2003; Gams 2004; Turk 2004; Ciglenečki 1997).

Tako kot drugi evropski raziskovalci jam (glej prvi del tega poglavja) so sprva zagovarjali uporabo jam kot **bivalnih prostorov** tako v paleolitiku kot tudi v mezolitiku in neolitiku. V neolitiku in eneolitiku je bila Slovenija razdeljena na zahodni in vzhodni del. Vzhodni del je bil povezan s Panonsko nižino, zahodni pa z Jadranom. V zahodni Sloveniji je eneolitik poznan izključno iz jam in spodmolov (Mlekuž 2012a, 199): Mala Triglavca (Leben 1988, 65), Spodmol pri Kastelcu (Turk et al. 1993, 45), Acijev Spodmol (Turk et al. 1992, 27), Trhlovca (Petru 2004, 202). Skoraj izključno iz jam in spodmolov pa je poznan tudi neolitik zahodne Slovenije z izjemo odkritja plane naselbine v Serminu (Stokin, Josipović 1988, 200).

Zato so neolitsko in mezolitsko poselitev na Krasu povezovali z jamskimi najdišči, ki so nekako komplementarna planim stalnim naselbinam (Montagnari, Kokelj 1993; Budja 1996). Marchesetti (1890) je menil, da so v jamah stalno prebivali, drugi pa so praviloma v kraških jamskih najdiščih videli sezonske pastirske postojanke in občasna zatočišča (Cannarella 1975–1977, Fabec 2003, Novaković 2003). Radmilli je že l. 1987 v jamah prepoznal prostore kultov in pogrebnih obredov. Avtorji za svoje razlage v večini niso izpostavili trdnih kriterijev, ki bi opredeljevali določeno rabo, od 90-tih let dalje pa so se arheologi v Sloveniji posvečali predvsem kronološki problematiki posameznih jamskih najdišč (Velušček 1999b) in problemu neolitizacije slovenskega prostora (Budja 1993; 1996; Fabec 2003; Mlekuž et al. 2008).

Z revizijo arheoloških izkopavanj na današnjih tleh so prišli do novih spoznanj, ki kažejo, da so se ljudje tu v jamah v času prazgodovine (vsaj od paleolitika do bronaste dobe) zadrževali le začasno (Brodar 1999, 40; Velušček 1999b; Turk et al. 2004; Mlekuž 2007b; Odar 2012a). Največ časa so preživljali pred vhodom ter v vhodnem svetlem delu jame, občasno pa tudi v temačni notranjosti. Sicer so si stalna prebivališča ustvarili na prostem, v naseljih na planem. Na podlagi geoarheoloških in arheozooloških raziskav v kraških jamah so potrdili, da so bile jame v neolitiku v uporabi kot staje (Boschian, Montagnari Kokelj 2000; Mlekuž 2005; Boschian 2006). Uporabo jam za kratkotrajne, sezonske obiske v neolitiku pa Mlekuž (2012a, 200) razlaga kot sezonske lovske in pastirske postojanke; morda bolj kot del sezonskih selitev kakor pa postaje večjega pastirskega sistema (Mlekuž 2005). Nekatere jame so bile vsekakor obljudene v več časovnih obdobjih, vendar le redko kontinuirano in zaenkrat nikjer popolnoma neprekinjeno; to je problematika, s katero se je ukvarjal D. Mlekuž (Mlekuž et al. 2008). Velušček (1999b, 69) na podlagi preučevanja lončenine celo predvideva, da so imele v

času neolitika in eneolitika neko prehodno vlogo mešanja različnih prostorskih in časovnih kulturnih značilnosti.

Poleg bivalne rabe so na Slovenskem odkrili tudi več jamskih **grobišč**, vendar je njihova časovna umestitev problematična. Prve sledove pokopavanja so odkrili v Ajdovski jami (Korošec 1975), ki je med jamami s pokopi v Sloveniji najbolj raziskana (glej. pogl. 6.1.2.4). Domnevno najstarejša človeška ostanka sta sicer dva mlečna sekalca iz Viktorjevega spodmola in Male Triglavce, ki izvirata iz mezolitskih plasti (Štamfelj, Turk 2004, 168; Štamfelj et al. 2004, 221–240). Vendar ti najdbi nista bili analizirani po metodi C14 ter gre le za dva mlečna zoba in najverjetneje ne predstavljata sledi pokopa. Natančneje so bili antropološko preučeni tudi skeleti iz Koblarske jame (Jamnik et al. 2002). Na podlagi lončenine, ki jo je zaradi pomanjkanja stratigrafskih podatkov sicer težko povezati s pokopi, so jih umestili v čas eneolitika ali bronaste dobe (Jamnik et al. 2002, 43). Koblarski jami časovno primerljivo najdišče po besedah P. Jamnika je najdišče v Ciganski jami, vendar je bilo le-to uničeno (Jamnik 1997, 160), zato podatkov ne moremo preveriti. Med prazgodovinska jamska najdišča s pokopi sodi tudi Tominčeva jama v Škocjanskem parku, v kateri so izkopavali konec 19. in v začetku 20. stol. V manjšem stranskem prostoru so nato odkrili še deset okostij z raztresenimi živalskimi kostmi in odlomki lončenine (Leben 1978, 15). Battaglia je nekatere pokope umestil v železno dobo, druge pa v eneolitik (Leben 1978, 15). Na podlagi kasnejših zaščitnih izkopavanj l. 1965, ko je jama preplavila reka Reka, in grobega pregleda gradiva je Leben (1967, 117) zaključil le, da gre v najstarejši plasti za eneolitske in bronastodobne najdbe, v vrhnji plasti pa za železnodobne, poznoantične in srednjeveške sledove. Zaradi skope dokumentacije in neenotnih razlag tudi te jame ne moremo upoštevati pri nadaljnjem preučevanju jam na slovenskem prostoru. V Jami na Prevalu I (Okostni jami) pri Škocjanskih jamah (Frelj 1998, 89) so našli osem moških in tri ženske skelete s pridatki, med katere sodijo situla, bronasta zaponka, dva spiralna prstana in zapestnica, ter jih umeščajo v železno dobo (Kranjc et al. 1999).

Največ je časovno neumeščenih pokopov. V Lukenjski jami (Osle 1983) so odkrili ostanke človeških okostij ter najdbe iz obdobja paleolitika, eneolitika, železne dobe, bronaste dobe, srednjega veka in rimske dobe. Ostanke človeka so našli tudi v jami Bestažovci (Saksida, Turk 1988, 200), vendar ni jasno, ali le-ti izvirajo iz spodmola (površine nasipnega stožca), s katerim je bil povezan del jame, ali pa so bili odložene v rovu jame. Točna lokacija v poročilu ni omenjena. Ostanke časovno neumeščenih skeletov so našli še v Mornovi Zijavki (dva skeleta; glej pogl. 6.1.2.3) in v Mali Triglavci; v slednji ostanke lobanje (glej pogl. 6.1.2.6). Pri tem je potrebno omeniti še najmlajše primere pokopov v jamah. V medvojnem (1941–1945), predvsem pa v povojnem obdobju (1945–1946) so jame in brezna pogosto uporabljali tudi kot množična grobišča (uporablja se tudi izraz povojna grobišča, fojbe ali prikrita grobišča; Fister 2004, 9). V pisnih virih jih niso omenjali, o njih pa obstaja le ustno izročilo. Skupno je takšnih grobišč v Sloveniji zaenkrat evidentiranih 410 (Ferenc 2012). Pojavljajo se v kraških breznih, umetno izkopanih jamah, rudniških jaških in razpokah ter protitankovskih jarkih.

Rimskodobni, srednjeveški in novoveški rabi jam so se slovenski arheologi jam v preteklosti posvečali bolj malo. Jame z rimskodobnimi sledovi kot pribežališča razlagata S. Ciglencek (1997) in Valič (1997, 264), v primeru Ajdovske jame tudi P. Korošec (1981–1982), vendar njihove razlage temeljijo le na odkritih najdbah, legi jam v prostoru in političnih razmerah. Obredno rabo jam so na podlagi rimskodobnih najdb za jamski najdišči Godič pod Gričo ter Jamo nad Mostami opredelili tudi Knific, Kajfež in Josipović (Knific et al. 1994–1995a, 234; Knific et al. 1994–1995b, 238; Josipović, Kajfež 1992, 215). Opredelitev novoveške obredne rabe jam na Slovenskem v večini temelji na pisnih virih in/ali antropološko-etnološkem

pristopu (Pleterski 2014; Hrobat 2010; Hrobat Virgolet 2014, 2015; Mencej 2009; Gams 2004).

Redko so slovenski raziskovalci v jamah prepoznali tudi več kot primernost za njihovo bivalno rabo – njihove simbolne in metaforične pomene kot prehodnih prostorov in simbolov ponovnega rojstva. Kot maternico razlaga Turk (2014, 342) paleolitsko jamo Divje babe I, Odar (2012a, 21–30; 2012b) paleolitsko Potočko zijavko, Korošec (1981–1982, 26) pa Ajdovsko jamo z neolitskih grobiščem. Kot maternico, vhod v »Mater-Zemljo« ter vhod jame kot vulvo razlaga Jamnik (et al. 2002, 43–45) tudi Koblarsko jamo z grobiščem, ki časovno z gotovostjo ni opredeljeno. Mlekuž (2012a, 5) pravi, da so jame lahko vhod v svet duhov in prostor, kjer se nahajajo magične moči. O slovenskih jamah kot prostorih prehoda v podzemlje (Hrobat Virgolet 2015, 154–155, 160) ali kot del spodnjega sveta, od koder izvira plodnost (Mencej 2009, 199), govori staroversko ustno izročilo o pomenu jam in obredjih v jamah. Tudi slovenski etnologi so na podlagi mitološkega izročila poseben pomen, tj. kot metaforo za središče sveta – *axis mundi* prepoznali v jami v gori (Hrobat 2010, 144–148; Šmitek 2004, 48, 57)

Maloštevilni slovenski raziskovalci so se v zadnjih petnajstih letih posvečali tudi vprašanju vloge jam, votlin in spodmolov v prostoru oz. obredni pokrajini (Novakovič 2003; Odar 2008, 2012a; 2012b; Odar et al. 2015; Mencej 2009; Hrobat 2010; Čok 2012; Pleterski, Šantek 2012; Pleterski 2014; Mlekuž 2015).

3. POJMI IN MODELI

Za nadaljevanje branja je ključnega pomena, da se bralec seznani s pomenom posameznih izrazov, ki jih uporabljam. Kot je razvidno iz literature, imajo lahko enaki izrazi v različnih vedah drugačne ali široke pomene. Na drugi strani pa imajo lahko različni izrazi enak pomen. Poleg tega lahko raziskovalec uvede posamezne nove pojme, zato je pomembno, da vsak posameznik v uvodu predstavi morebitno problematiko posameznih pojmovanj ter pojasni, kakšno je njegovo razumevanje določenih pojmov in konceptov.

Problematika posameznih pojmov kultura, obred/obredno in religija (glej posamezno podpogl.) se nanaša na prednostno razumevanje vzrokov določenih procesov zaradi načina, s katerim v modernem zahodnem svetu znanost utemljuje posamezna spoznanja (Brück 1999, 318). Moderna zahodna znanost namreč temelji na razvoju družbenih in naravoslovnih znanosti v 18. in 19. stoletju oz. post-razsvetljskem kartezijanskem modelu sveta, ki opisuje svet z dualizmi, kot so kultura – narava, razum – telo, subjekt – objekt. V nadaljevanju so te protistave osnova za dihotomijo med svetim in posvetnim, mi – oni, tradicionalno – moderno, razumsko – nerazumsko (Goody 1977, 25; Bell 1992, 71). Vendar pa razumevanja sveta skozi moderno znanost ne smemo jemati kot univerzalnega. Skozi antropološke raziskave prvobitnih skupnosti se je izkazalo, da so ljudje v preteklosti (in nekatere skupnosti še danes) svet dojemali drugače in so bile te ločnice precej zamegljene ali pa sploh niso obstajale (Goody 1961; Leach 1968, 523; Moore, Myerhoff 1977, 23; Bell 1992, 123; Descola, Pálson 1996; Ingold 2000; Descola 2013), kar so prevzeli tudi nekateri arheologi (Brück 1999, 319; Insoll 2004, 9, 16; Clottes 2012). Plemena LoDagga iz Burkine faso in Gane na primer ne ločujejo svetega od profanega (Goody 1961, 151). Vendar pa se pri tem ne morem strinjati z opisom njihovega mišljenja kot popolnoma »monističnega« (glej Brück 1999, 319), saj miti prvobitnih skupnosti nakazujejo, da so osnove njihove ideologije še vedno dvojiške protistave (glej pogl. 3.2.2), med katerimi je ključna protistava **življenje – smrt**. Kljub temu spoznanju se pri študiji obrednih jam in obredne pokrajine izkaže za izjemno težavno troje. Kot prvo je težko popolnoma izstopiti iz okvirjev modernega zahodnega sveta in skušati razumeti preteklost in svet na način, kot so ju nekoč razumeli naši predniki – torej ugotoviti, kaj je bilo za neko skupnost razumsko (angl. *rational*) in kako so dojemali svet. Kot drugo je zahtevno v študijo vključiti predhodne koncepte, ki temeljijo na kartezijanskih dualizmi, vseeno pa so deloma uporabni. Kot tretje je težka naloga predstaviti drugačno preteklost modernemu zahodnemu svetu čim bolj neodvisno od modernega razumevanja in konceptov. Pri tem sta nam lahko v pomoč arheologija religije in arheologija pokrajin, vendar bodo naše razlage vedno le subjektivne predstave in do neke mere negotove. Obenem se pojmom, kot so narava, kultura, obred in religija pri opisovanju vsekakor ne moremo izogniti. Ob prebiranju temeljnih študij, kot je na primer Descolajeva (2013) in Ingoldova (2000), je vidno, da se s takšnimi problemi bolj ali manj uspešno sovpadamo vsi raziskovalci verovanj in modernih religij.

V nabor pojmov in modelov na novo uvajam pojem *naravoverstva* in *model krogotoka življenja*. Razlago obeh skupaj z razlago pojmov mitična zgodba in obredna pokrajina sestavljajo aksiomi, ki izhajajo iz antropoloških in arheoloških raziskav dojemanja sveta prazgodovinskih in prvobitnih skupnosti (Brück 1999; Ingold 2000; Clottes, Lewis-Williams 2003; Insoll 2011a; 2011b; Descola 2013), etnoloških raziskav staroverstva na Slovenskem (Medvešček 2006; 2015; Pleterski 2015), arheologije religije (Insoll 2004; 2011a), arheologije pokrajin (Knapp, Ashmore 1999), koncepta mitične zgodbe in mitične pokrajine (Pleterski 2014) ter raziskave ideologije prvobitnih havajskih skupnosti (Valeri 1985; Kawena Pukui et al. 1972).

V podpoglavju Modeli, splošen model historičnih procesov (3.2.1) predstavljam aksiome kot osnovo za nadaljnje sklepanje o razvoju skupnosti na slovenskem prostoru, ki temeljijo na predpostavkah o splošnem poteku historičnih procesov. **Predvidevam, da kontekst življenja nekdanjih prebivalcev vključuje neločljivo celoto trikotnika ideoloških prepričanj, gospodarstva in sestave ter delovanja družbe, ki z vplivom enega na drugega ter s prepletanjem spodbujajo razvoj človeštva.** Človek in družba se skozi razvoj neprestano gibljeta znotraj omenjenega trikotnika.

Moje predpostavke izhajajo iz raziskav družbene organizacije, ki temeljijo na rezultatih raziskav neolitskih, eneolitskih in bronastodobnih jamskih arheoloških najdišč na Sardiniji (Skeates 2012a, b) in Kreti (Tomkins 2012), planih poznoneolitskih naselbin v Apuliji (Robb 2007), socioloških raziskav družbenih struktur z vidika vpliva družbenega konflikta (Van Meter 2013) ter antropološko-etnološke raziskave družbeno-ekonomsko-ideološkega razvoja havajskih skupnosti, sestavljeni iz pregleda temeljnih arheoloških raziskav havajskih arheoloških najdišč in zbiranja in preučevanja ustnega izročila, ki sem jih izvedla v letih od 2008 do 2015. Deloma izhajam tudi iz temeljnega dela o izvoru družine, privatne lastnine in države (Engels 1884), ki je kljub temu, da nekatere razlage v znanosti zaradi novih odkritij ne veljajo več, v določenih točkah še vedno uporabno.

Pojme v nadaljevanju predstavljam na podlagi različnega dojemanja sveta, ki temelji na razvojni razdelitvi skupnosti na enakopravne in neenakopravne skupnosti.

3.1 POJMI

3.1.1 KAJ JE JAMA?

Kot eno ključnih sestavin pokrajine, ki omogoča ohranjanje ravnovesja v obredni pokrajini, sem za preučevanje v tej študiji izbrala **jamo**. V številnih znanostih in strokah poimenovanje jama zajema širok pojem, zato njegov pomen težko opišemo.

Kot jamo lahko sprva prepoznamo vsako naravno ali umetno skalno votlino z izvirom ali brez, brezno, vrtačo, spodmol ter presihajoče jezero. V kategorijo jama po e-katastru spadajo vodoravne in navpične jame, brezna, spodmoli in ponori naravnega nastanka. Po e-katastru jih Društvo za raziskovanje jam (DRZJ) razvršča v posamezne tipe: jama, spodmol, brezno (spletni vir 2). V slovarju Merriam-Webster jamo opisujejo kot »...*naravno dvorano ali serijo dvoran v zemlji ali na pobočju hriba ali v steni klifa*« (spletni vir 3) ali pa kot »*naravno podzemno dvorano ali serijo dvoran z vhodom na površini*« (spletni vir 4). V SSKJ ima pojem jama nešteto pomenov. Na naraven pojav se nanaša razlaga: »*jáma – e ž (á), 2. naraven izvotljen prostor pod zemeljskim površjem.*« (spletni vir 5).

Tudi ontološka opredelitev jame kot luknje oz. praznine (angl. *hole*) s filozofskega vidika zajema več vrst lukenj: površinske vdolbine, prehodi ter notranje praznine omejene s tridimenzionalnimi objekti (Casati, Varzi 1994).

V arheoloških objavah, ki obravnavajo jamska arheološka najdišča, pa iz poimenovanja jame izhaja tudi zaključek, da so jame zaželeni bivališča. Kot sem nakazala že v prejšnjem poglavju, jame v arheologiji jam velikokrat obravnavajo le kot za človeka »koristne naravne pojave«. Bonsall, Pickard, Ritchie (2012, 10) po Culver in White-u (2005, 81), tako kot Gunn (2003, vii), jamo podobno opredelijo: *kot vsako naravno odprtino ali votlino v skali, ki je dovolj velika, da vanjo lahko vstopi človek in jo določeni ljudje poimenujejo kot jamo*«.

Seveda imajo nekateri naravni jamski pojavi, ki jih slovar opredeljuje kot jame, danosti, ki so primerne za bivanje, vendar pa so za obredne namene lahko primerne tudi takšne, ki danosti

za bivanje nimajo. Poleg tega jame nudijo možnosti, kakršnih drugi prostori v pokrajini nimajo (Mlekuž 2012a, 201). Brezna so bila na Slovenskem v uporabi kot prostor obrednega odlagališča (glej pogl. 6.1.2.10). Nekateri arheologi jam uporabljajo delitev glede na nastanek jam, na kraške jame, jame nastale iz razpok (angl. *fissure caves*), obalne jame ter jame nastale s kopičenjem kamnitega materiala (Bergsvik, Skeates 2012, 4); drugi jih delijo glede na obliko (Mlekuž 2012a, 201). Chamberlain (2012, 81) med jame umešča tudi brezna (angl. *potholes*). Clottes (2012, 15) pa pravi, da poimenovanje jame v resnici lahko zajema le notranji del jame, globoke rove in dvorane, kot del podzemeljskega sveta. Dele in luknje/votline v skalah, kjer je čez dan svetlo in za premikanje po prostoru ne potrebujemo umetne svetlobe, pa poimenuje kot zavetje oz. spodmol (angl. *shelter*).

Na splošno povsod po svetu delijo arheologi jame glede na določene morfološke kontraste na **jame** in **spodmole** (angl. *rockshelter*). Poleg osvetlitve in oblike imajo jame nasprotno od spodmolov vhod, ki je globlji, kot je širok (Weiss-Krejci 2012 po Weaver 2008, 6). »*Spodmol je po navadi opredeljen kot »jama, pogosto dno klifa, z bolj ali manj ravno hodno površino, ki se razteza le na kratki razdalji tako, da noben del ni v popolni temi«* (Jennings 1997). To so lahko tudi vhodni deli globokih jam, ki so bili v rabi kot zavetišča. »*Zato so spodmoli jame, jame pa niso nujno spodmoli, in je ta dva pojma potrebno ločevati«* (Moyes 2012, 5).

Nenazadnje pojem jame v arheologiji lahko opredeljuje tudi votline umetnega nastanka oz. **umetne jame**. Na eni strani gre lahko za umetno izdelane vdolbine, votline, tunele in jame, ki so jih ljudje uporabljali za bivanje, kot grobišča in za druge namene. Fewkes (1910), Kempe (1988), Bonsall in Tolan-Smith (1997), Rowan in Ilan (2012, 88), Skeates (2012b); Aldenderfer (2012), Weiss-Krejci (2012) navajajo primere za umetno zgrajene in arhitekturno spremenjene jame iz Evrope, Azije, Afrike, Bližnjega Vzhoda in Novega sveta (Moyes 2012, 5). Pri nas so primer umetne jame izkopane jame, ki so jih uporabljali za množična poveljna grobišča (Fister 2004, 29). V to kategorijo sodi tudi poznosrednjeveška in novoveška raba rudnikov za pridobivanje surovin, ki jih rudarji v ustnem izročilu (in še danes) poimenujejo »jame«: »*V jami je celo veljalo nenapisano pravilo, da mladi knapi ne smejo sedeti v družbi starih knapov – lahko bi namreč slišali, kaj govorijo.*« (Miklavčič, Kokošar, Straus, Seramifovič 2014) Enako velja za mlajšeneolitsko rabo rudnikov kot grobišč v Kataloniji (Blasco et al. 2005). Umetne jame so lahko predelane ali dodelane naravne jame (primer: poznosrednjeveška raba jam na Malti; Buhagiar 2012; cerkve zgrajene preko jam, Moyes, Brady 2012). Na drugi strani pa gre lahko za umetno zgrajene strukture (angl. *constructed caves*), ki jih poimenujejo kot umetne jame, ker naj bi ponazarjale naravne jame oz. posnemale njihovo obliko. Primer so Majevske piramide, ki jih Moyes in Brady (2012) enačita s pomenom svetih gora z jamami, egipčanske piramide kot vhodi v podzemlje (Smith 2012), megalitske strukture (glej pogl. 2.1 in 5.1.1.1) ali celo hiše (primer: najdišče Çatalhöyük; Lewis-Williams 2004). Na slovenskem območju so tak primer rimskodobni templji posvečeni bogu Mitri, ki naj bi posnemali obliko jam (glej pogl. 8.3). Tu se pojavi vprašanje, kaj je vzrok temu. Glede na to, da se takšne vrste umetnih jam pojavljajo v obdobjih, ki niso bila predmet te študije, se te teme dotikam le v razpravi, kjer opisujem fenomen krščanskih cerkva v jamah ter mitreje (glej pogl. 8.3).

Zaključimo lahko, da pojma jama torej ne opredeljujejo le geološke značilnosti, temveč delno tudi človeško prepoznavanje jam, **odnos človek – jama**, zato je jama neznanstven pojem (Moyes 2012, 5). Med večanjem interesa za arheološko raziskovanje oz. razlikovanje pomena in uporabe jam se je izkazalo, da splošno poimenovanje jama predstavlja metodološko oviro, zato je potrebno v vsaki raziskavi ta pojem in njegov kontekst natančneje opredeliti. Za arheologe mora takšna opredelitev jame torej odražati človeško prepoznavanje kot tudi geomorfološke značilnosti pojava (Moyes 2012, 5).

V tej študiji pojem jame zajema omejene prostore naravnega nastanka, odprtine, votline v skali. Delim jih na jame, spodmole in brezna. S prvim pojmom zajemam izvotljene prostore, ki jih označuje rov in/ali ena ali več dvoran, lahko gre tudi za jamski sistem, vsaj del prostora pa je v popolni temi. Spodmol je prav tako odprtina v skali, ki ni dovolj globoka, da bi lahko bil del jame v popolni temi. Brezno pa je navpična odprtina v tleh, katere dno je dostopno le s spustom. Poleg tega pojem jama v tej študiji označuje prostor, ki človeku s svojimi značilnostmi nudi možnosti za njegovo uporabo.

V študiji sem se omejila na jame, ki so dovolj velike, da je lahko vanje vstopil človek. Pogoji so tudi, da v njih najdemo sledove človeške prisotnosti ali pa o njih obstaja ustno izročilo ter da imajo oz. so v času uporabe imele dostopen vhod na površini. Ožje gledano sem natančneje obravnavala jame z arheološkimi sledovi iz obdobja paleolitika, mezolitika, neolitika, obdobja zgodnjih Slovanov ter novega veka. Mestoma, predvsem v razpravi (pogl. 8.), sem pomen jam primerjala tudi z ostalimi omejenimi prostori, ki jih arheologi jam poimenujejo kot naravne ali umetne jame, kot so brezna, vrtače, megalitske grobnice, mitreji in novoveške naravne jame s krščanskimi cerkvami.

3.1.2 KULTURA IN KULTURNA BIOGRAFIJA

Pojem kulture ima v literaturi najrazličnejše pomeni. V tej študiji pojem kultura uporabljam predvsem v kontekstu sodobnega dojetja sveta in arheološko-psihološkega eksperimenta, zajema pa način življenja določene skupnosti, družbe in njene skupne značilnosti, ki vplivajo na moderno zavedno (kolektivno) dojetje sveta in intuicijo: vrednote, prepričanja, umetnost, način preživljanja.

Kulturna biografija je zapis življenjske zgodovine posameznega artefakta. Življenjska zgodovina se oblikuje skozi nenehno delovanje predmeta znotraj mrež dejavnosti. Gre za kulturno znanje oz. razumevanje predmeta v njegovem kontekstu, času in prostoru, od česar zavisi njegov pomen (Knappett 2005; Kopytoff 1986). Kulturne biografije pa ne nosi le posamezen predmet, temveč tudi prostor in pokrajina. Z raziskovanjem in preučevanjem obdobja, prostora, izvora, lastnosti, uporabe in odložitve predmeta lahko rekonstruiramo življenjsko zgodbo posameznega predmeta ali celo prostora, ki nam nato služi kot osnova za preučevanje celotnega konteksta mreže odnosov med ljudmi in predmeti ter dojetje prostora v posamezni skupnosti, ki vpliva na pomen teh predmetov in njihovih kontekstov. Del kulturne biografije je tudi družbeno-gospodarsko-ideološki kontekst kot kulturna biografija posamezne geografske in družbene celote, (danes kulturne) skupnosti.

Na drugi strani lahko kultura v kontekstu razprave o ločevanju kulture in narave v nadaljevanju označuje tudi edinstvenost naučenih človekovih vzorcev vedenja. S tega vidika je kultura sinonim za nekaj človeškega, materialna kultura pa posledično označuje sledove človekovih dejanj. Danes zahodna znanost in ljudje nedvomno zavedno ločujemo kulturo in naravo ter človeka in naravo. Gre za novodobno 'kozmozologijo', pri kateri je ločevanje bitij in stvari norma (Descola 2013, xv-xvi) in izvira iz postrazsvetljenstva (glej uvod poglavja 3.), človek pa vlada naravi. Vendar se je skozi številne antropološke študije, kot na primer Ingoldove (2000) antropološko-etnološke eseje in Descolajevo delo »*Beyond Nature and Culture*« (2013) izkazalo, da takšno ločevanje v preteklosti ni veljalo ter tudi v današnjem pogledu ne velja za skupnosti, ki svet dojemajo drugače. Primer so današnja Cree plemena, katerih preživljanje temelji na lovu in nabiralništvu in nimajo besede za naravo in kulturo, ki bi imela ekvivalent našemu in bi povzemala posebno vlogo človeka v prostoru (Ingold 2000, 51; Scott 1989, 159). Tudi pri Makuna ameriških Indijancih so številne rastline in živali

'kulturne' in sledijo 'kulturnim' normam, zato jim težko pripišemo zavedanje razlikovanja med naravo in kulturo, kot ga dojemamo mi (Descola 2013, 132). Prav tako se plemena iz Nove Gvineje med seboj ločijo tako, da prevzamejo lastnosti posameznih živali, vendar s tem ne izpostavijo ljudi iz živalskih vrst oz. vzdignejo kulturo nad naravo, temveč med ljudmi, ki so si po fizični obliki izjemno podobni, ustvarijo podobne razlike, kot obstajajo med nečloveškimi osebami (primer: živalmi) (Descola 2013, 133). Izkaže se, da posamezni izrazi, ki jih uporabljamo, niso najprimernejši za opisovanje preteklih vidikov sveta; primer kulturna biografija, obred, narava, naravoverstvo, mit (glej nadaljevanje), vendar pa so za zahodno znanost najlažje dojemljivi in jih lahko uporabimo tudi v primeru študij skupnosti, ki kulturo in naravo vseeno dojemajo ločeno (primer novoveške neenakopravne skupnosti in moderne skupnosti). Za povezovanje preteklosti s sedanostjo je uporaba modernih pojmov neizogibna, zato določene izraze v povezavi s preteklim dojetjem sveta uporabljam v obliki z enojnimi narekovaji (primer: 'narava'), tiste v povezavi z modernim zahodnim dojetjem pa brez.

Če povzamem B. Odarja (2008, 228): »Kadar preučujemo človeška in nečloveška bitja in odnose med njimi, se hkrati soočamo z odnosom zahodne znanosti in miselnosti do življenja posameznikov ali skupin, ki si pojave razlagajo v skladu s svojo kozmologijo. Nerazumevanje, površno obravnavanje ali celo arogantno neupoštevanje lahko pripelje do zgrešenih razlag o nekaterih pojavih davno izginulih in danes živečih prvobitnih skupnosti.«

Tu se srečamo z naslednjimi pojmi: kozmologija, religija, ontologija in verovanje, ki jih obravnava arheologija religije.

3.1.3 RELIGIJA IN OBRED

Kaj je religija?

Religija in obred sta dva pojma, ki sta ključna pri preučevanju uporabe jam, še posebej pri opredelitvi jam kot obrednih. Vendar teh dveh pojmov ni mogoče zlahka opredeliti, prav tako pa se njuna razlaga v literaturi razlikuje. **Religija namreč poleg razmišljanj, vere, dejanj in materialnega vsebuje tudi nekaj (za nas) nejasnega, nerazumskega in neopredeljivega (Insoll 2004, 7),** zato, kot pravi Insoll (2004, 7), vse definicije religije, ki vsebujejo preveč gotovosti, ne držijo. Poleg materialnega je del religije tudi nekaj metafizičnega, ki deloma temelji na posameznikovi izkušnji, česar pa razen s kognitivnimi znanstvenimi metodami ne moremo ne zanikati ne prepoznati (Insoll 2004, 20). Podrobneje se s posameznikovo izkušnjo in dojetjem sveta ukvarjam pri arheološko-psihološkem eksperimentu (glej pogl. 5.1.2).

Seveda takšne trditve, kot jih navajam zgoraj, držijo v primeru, da v pojmu religije, kot to stori Insoll (2004; 2011), poleg svetovnih religij (npr.: krščanstvo, islam) zajamemo tudi prvobitna verovanja. Zahodna civilizacija dandanes religijo namreč dojema kot družbeno inštitucijo, ki jo lahko povežemo z neenakopravno družbeno razdelitvijo in državno ureditvijo (Wilcox 2013, 13), **kar izvira iz dolge tradicije evropske zgodovine, v kateri je 'cerkev' ločena od države** (Brück 1999, 317). Religija je tista, ki ureja, nadzoruje ljudi na ravni svetega in profanega dela življenja s pravili, ki jim pripadniki določene vere – verniki sledijo brezpogojno. Skrajna oblika takšne vrste zahodne religije je na primer *Opus dei*, osebna prelatura rimskokatoliške cerkve, ki zelo natančno določa, kako morajo njeni člani živeti in izkazovati pripadnost religiji (Alkalaj 2000). Ločeno od religije pa državna pravila določajo družbene odnose in delovanje države. Ontologije in verovanja prvobitnih skupnosti in t. i. primitivnih preteklih skupnosti pa so od svetovnih religij v znanosti pogosto ločene, ker jih označuje spiritualnost ali duhovnost, ki jo napačno uporabljajo v kontekstu z duhovnimi zdravitelji (Insoll 2004, 5). Gre za posledico nerazumevanja tega pojma in pomanjkanje razprav. Podobno tudi kult označuje nekaj marginalnega, čudnega, magija pa se povezuje z

vraževerjem. Prav tako te pojme povezujejo s t. i. *New age* duhovnim gibanjem, ki se je v zahodnjaških skupnostih razvilo v 70-tih letih prejšnjega stoletja. Vendar pa, kot bom pokazala v nadaljevanju, takšnega modernega razumevanja ne smemo enačiti z duhovnostjo prvobitnih skupnosti. Značilnosti obeh vrst religij (svetovnih in prvobitnih) navede F. Bowie (2000, 26) v knjigi *The Anthropology of Religion*. Vendar pa T. Insoll (2004, 9) pravi, da so religije raznolik fenomen, njihovi robovi so zamegljeni, se prekrivajo in mestoma delujejo vzajemno in sočasno, zato jih ne smemo ločevati v toge tipologije. **V tej študiji predvidevam, da ideologijo kot osnovo religije lahko povezujemo z družbeno strukturo in ekonomijo. Religije na podlagi tega vseeno delim v moderne religije kot sisteme načel, ki nadzorujejo ljudi, ter v manj strogo opredeljiva verovanja ali kozmologije, usmerjenosti in fenomene, ki so pravzaprav način življenja in ne nek abstrakten sistem.** Slednje si 'narave' oz. sveta ne podrejajo, kar izhaja iz predpostavke, da na podlagi splošnega modela historičnih procesov (glej pogl. 3.2.1) lahko sklepamo, da če najosnovnejša kozmologija, ki jo poimenujem naravoverstvo, povezuje enakopravne skupnosti, potem njena ideologija sloni na načinu bivanja, ki temelji na enakopravni porazdelitvi materialnih in duhovnih virov v skupnosti ter spoštovanju svetovne urejenosti in ohranjanju ravnovesja v svetu – enakomernosti. Takšno razmišljanje potrjujejo tudi znanstvene raziskave prvobitnih skupnosti (glej pogl. 3.1.4). Torej moramo pri raziskovanju religij in verovanj predvsem skušati razumeti, na kakšen način so ljudje bivali v svetu, da lahko razumemo, kako so dojemali svet. Pri tem se moramo najprej osredotočiti na sedanost, da lahko razumemo preteklost (Descola 2013, xix).

Zopet se dotaknemo izvirne problematike modernega zahodnega dojemanja religije in obreda, ki, kot sem pokazala v uvodu tega poglavja, izhaja iz kartezijskega dualističnega razumevanja sveta. To potrjuje tudi izvor **pojma religije**, ki po mnenju Bowieja (2000, 22) izhaja iz latinskega prevoda Biblije iz hebrejščine; Saliba (1976) pa pravi, da gre za krščanski pojem, ki je široko v uporabi od reformacije dalje. Izraz religija že v osnovi vzpostavi ločnico med tem, kaj je religiozno in kaj ni. Ločevanje svetega in profanega, obrednega in neobrednega torej nedvomno izhaja iz zahodne civilizacije (Tomkins 2012, 64) in mu sledi moderna drukheimovska razdelitev med svetim in profanim (Durkheim 1976). To, čemur danes rečemo obredno ali religiozno, je etični konstrukt (Moyes 2012, 7). Antropološke raziskave kažejo, da v mnogih prvobitnih kulturah med naravnim svetom in svetom duhov ni dihotomije (glej uvod pogl. 3.). Prav tako pa magični, nadnaravni del religije za skupnosti, ki narave in kulture ne ločujejo, ne predstavlja nekaj nadnaravnega (Sahlins 2013, xiii), temveč nekaj povsem sprejemljivega in logičnega.

Zgodovina raziskav religije

Študije religije nasploh so v večini zelo splošne in se osredotočajo na eno religijo (primer: krščanstvo) ali pa gre le za razprave na konferencah (Insoll 2004, 1).

Z raziskavami izvora religije in verovanj se na tem mestu podrobneje ne ukvarjam, saj se s to tematiko natančneje ukvarjajo kognitivne znanosti, antropologija, lingvistika itd. Evolucionistični vidik animizma in totemizma predstavljam v naslednjem poglavju (3.1.4). Rezultati se razlikujejo od načina, s katerim pristopimo k vprašanju izvora religije. Z vidika simbolizma še vedno ni popolnoma jasno, ali so bili simbolnega delovanja zmožni že neandertalci ali šele moderni človek (glej Insoll 2004, 23–32). Psihološko-antropološko-arheološka evolucionistična študija M. J. Rosanna (2006) kaže, da so bile neke vrste obrednega vedenja zmožni že neandertalci. To dokazuje z rezultati preučevanja modernih opic ter arheoloških sledov uporabe okre pri neandertalcih ter sledov obredne uporabe paleolitskih jam v Franciji (Rosanna 2006, 350–354). Če obredno delovanje in kozmologije preučujemo skozi raziskovanje dojemanja sveta preteklih skupnosti in obred razumemo kot

nekaj praktičnega in razumskega, skozi mitično zgodbo, pa je glede na nova odkritja domnevnih sledov obredov neandertalcev v Evropi in Afriki (predvsem najstarejših pokopov; glej pogl. 2.1; jama Bruniquel, Clottes 2012, 17) zelo verjetno, da so nekakšne oblike verovanj obstajale že pred pojavom Homo Sapiens Sapiensa ali pa sočasno z njegovim obstojem. Mitična zgodba kot osnova ideologije se namreč pojavi, ko se človek vpraša »*Kako deluje svet?*« (glej pogl. 3.1.4). **Na podlagi tega v tej študiji predpostavljam, da so neke osnovne kozmologije razvili ljudje vsaj v srednjem paleolitiku.**

V arheologiji kot znanosti so religijo do nedavnega zanemarjali tako teoretsko kot metodološko. Arheologom se je zdela razmeroma enostavna za raziskovanje, vendar, kot pravi Insoll (2004, 1), ker imamo opravka s preostanki skoraj v celoti povezanimi z verovanji ljudi, je arheologija religije zelo kompleksna. **Arheologija religije** in obreda (Insoll 2004, 1; 4) se je najprej uveljavila kot neke vrste podznanost (Insoll 1999; 2001; 2004; 2009), večanje interesa za religijo in obred kot ključnega dela arheoloških študij pa je vidno šele v zadnjem desetletju (Insoll 2011a, 1; primer: Kyriakidis 2007b; Barrowclough, Malone 2007; Whitley, Hays-Gilpin 2008; Morley, Renfrew 2009). Razlog za pomanjkanje religije v arheoloških razlagah sledov lahko prepoznamo v dejstvu, da religija danes v zahodnem svetu ni »moderna« ter, kot poudarja Brückova (1999, 317), v dejstvu, **da v zahodnem svetu kot edini način razumevanja sveta velja znanstvena logika**, vse kar se nanaša na religijo pa je iracionalno. Iz tega izvira tudi problematika preučevanja obreda (glej Obred), ki v večini nadomešča posvečanje religiji kot taki (Insoll 2004, 2). Obred ima v objavah večkrat v kazalu svojo kategorijo, medtem ko je religija vključena v poglavje ideologije (primer: Bogucki 1999). Obred včasih celo enačijo in razumejo kot opisovalca religije (primer: Garwood 1991). **Obred je del religije**, zato teh dveh pojmov ne smemo niti ločevati niti enačiti v smislu enakopravnosti.

Sprva so prevladovali arheološko-antropološki pristopi, ki so rezultate antropoloških in etnoloških raziskav verovanj prvobitnih skupnosti uporabljali za razlage preteklih, predvsem prazgodovinskih verovanj (za primer pri arheologiji jam glej pogl. 5.1 in pogl. 2). Pri arheologiji religije so šle nato raziskave v dve smeri. Najprej so ostanke religij in obredov le katalogizirali; v zadnjem času pa prevladuje premik **k razmišljanju in raziskovanju obredov in religij kot dejavnih sledov in preučevanju načina, kako se religija izrazi skozi prepletanje z materialnostjo**. Torej kako materialnost religije in obredov lahko pripomore k rekonstrukciji obredov in verovanj (Brück 1999; Insoll 2011a, 1; glej pogl. 5.1.1).

Na tem mestu naj opozorim še na nekaj ključnih težav oziroma omejitev, s katerimi se sooča raziskovalec ob preučevanju sledov obredov, religije in verovanj. Naša individualnost, na primer vera, lahko na eni strani vpliva, da religijo kot tako razumemo bolje (kot vernik), na drugi strani pa lahko popači naše rezultate ali pa rezultati odsevajo način življenja arheologa, saj skušamo sledove razložiti skozi vidik svoje religije (Insoll 2004, 14). Primer je temeljno delo o havajski religiji V. Valerija (1985), pri katerem je izjemno vidno, da se pričevanja o havajski kozmologiji razlaga skozi pogled krščanstva. Podobno se je izkazalo tudi pri zapisovanju havajskih verovanj s strani prvih misijonarjev v 19. stoletju. S previdnostjo moramo brati tudi zapise o slovenskih staroverskih praksah (primer: Medvešček 2006; 2015; Čok 2010; 2012). Kot glavno pa lahko na naše razlage vpliva moderna racionalnost, kar ves čas poudarjam. Nekateri pojavi so za nas enostavno neracionalni in nerazložljivi z vidika znanstvene logike, vendar zahodne znanosti ne smemo jemati za neodvisno resničnost ter vir temeljnih resnic, ki bi bile univerzalno uporabne (Brück 1999, 321).

Obred in obredno

O tem, kakšna je razlaga pojmov obred (angl. *ritual*) in obredno, je v arheološki literaturi napisanega ogromno (primer: Brück 1999; Insoll 2004; Moyes 2012; Kyriakidis 2007a;

Whitehouse 1992). V osnovi razlage v arheologiji lahko na eni strani ločimo na tiste, ki obred obravnavajo kot izključno versko prvino, ter na tiste, ki prepoznajo tudi nereligiozne obrede (Moyes 2012, 7; Renfrew 2007; Appleby, Miracle 2012, 275). Z vidika naravoverstva pa pojem obred predstavlja dejavnost, ki združuje sveto in posvetno, zato na tem mestu najprej skozi antropološke, arheološke in etnološke razlage obreda predstavim **problematiko ločevanja obrednega in neobrednega, ki je konstrukt modernega racionalističnega ločevanja med svetim in profanim (angl. *ritual-secular*)** in je »...posledica postrazsvetljenjskega racionalizma, v katerem je znanstvena logika prioritizirana kot edini veljaven način poznavanja sveta« (Brück 1999, 317). Vseeno se na koncu izkaže, da je takšno ločevanje v primeru študije obrednih jam nujno.

Arheološko pojmovanje obreda, tako kot pojmovanje religije, v večini izhaja iz antropoloških konceptov (Brück 1999, 314; primer prvih poskusov opredelitve: Richard, Thomas 1984; Renfrew 1985). Obred je bil v antropologiji tako kot religija sprva razumljen skozi nasprotje posvetni (angl. *secular*) sferi dejanj (primer: Turner 1967; Durkheim 1976; Bloch 1985). Ker se obred ne sklada z modernim zahodnim kriterijem opredelitve praktičnega dejanja, je pogosto opisan kot ne-funkcionalno, nerazumsko dejanje (Brück 1999, 318). Ker se zdi, da obred ničesar ne počne, so ga antropologi opredelili kot simbolno dejanje (Brück 1999, 318), ki nima nekih tehnoloških posledic (Leach 1964: 607) in predstavlja simbole in komunikacijski vidik človeškega vedenja (Leach 1966; 1968: 523). Posledično ima večina človeških dejavnosti tudi obredni vidik. Antropološke definicije se zato v večini nanašajo na simbolično, netehnično, formalno, predpisano, strukturirano in ponavljajočo se naravo obreda, podobno etnološkim opredelitvam (glej spodaj). Bell (1997) z vidika raziskav zgodovine religije določi več elementov, ki oblikujejo ritual: formalizem, tradicionalizem, stalnost, nadzor s pravili. Problem pa nastane, ker si tako obredna kot neobredna dejanja delijo podobne značilnosti (Brück 1999, 315). Posledično je obred lahko tudi pitje čaja, branje časopisa, čiščenje prostora, ker so to formalizirane dejavnosti, se ponavljajo in razvijajo nek simbolizem (primer: Leach 1964) ter sledijo strukturirani sekvenci pravil in formalizacije (primer: Brück 1999, 315). **Torej z antropološkega vidika velja, da ko nekemu predmetu ali kontekstu pripišemo obredni pomen, ni nujno, da ga obenem opredelimo tudi kot versko prvino.**

Nasprotno etnologija pri pojmovanju obreda na podlagi podobnih značilnosti razlikuje tri vrste pojmov: **običaj (šega), navada in obred**, v večini pa vse tri dejavnosti razume kot del vsakdanjega življenja (primer: Kuret 1974). Med uporabna etnološka dela sodi pregled definicij teh pojmov v angleškem, nemškem jeziku in jezikih bivše Jugoslavije, ki ga je objavila M. Povržanović (1987). Deli jih na: tiste, ki običaje opisujejo kot običajno obnašanje in se približujejo pojmu navade in tradicije v najširšem smislu; tiste, ki običaje razlagajo kot sredstvo ali način urejevanja, ritmiziranja ali poudarjanja nečesa, kar je del vsakdanjega življenja; druge, ki poudarjajo normativni značaj običaja; tiste, kjer je običaj sredstvo ali način komunikacije; ter definicije, ki govorijo o izvoru, oblikah in obstoju običaja ter poudarjajo element tradicije (Povržanović 1987, 41). V drugem slovenskem temeljnem etnološkem delu N. Kuret (1974) **navade** (angl. *habit*) opisuje kot: »...opravila, ki se ...bolj ali manj redno...ponavljajo, opravila, ki so delček človekovega »jaza«, čeprav vsaj na zunaj za življenje niso bistveno važna.« (Kuret 1974, 70). Medtem ko **šega**: segajo v 'nadnaravno' (kretnje, molitev, druga dejanja) in temeljijo na veri, poganski ali krščanski (Kuret 1974, 70). Kako pa navade preidejo v šega? Weiss (1964, 155; povzeto po Kuret 1974, 71) je sprva menil, da navada preide v ritualizirano vedenje s tem, ko se prične prenašati iz roda v rod. Na tak način šega postane dediščina prednikov in je povezana z mitom. Kuret se za razlago pomena šeg obrne k raziskavam vedenja živali in pravi, da lahko navade razumemo tudi kot vedenjski mehanizem, ki omogoča družbeno sprejemljivost oz. preživetje v družbi. Če teh

navad žival (ali človek) ne izvaja, je v nevarnosti, da ga skupnost izobči (s psihološkega vidika je to podobno tudi družbeno sprejemljivemu vedenju, pri katerem človek ne ozavešča svojega določenega občutka; glej uvod pogl. 5.1.2). **Ko se takšna navada ustali, dobi obreden značaj** (Kuret 1974, 72–73). Danes se še prilaagajajo drugačnemu razumevanju sveta in načinu življenja, določene starejše pa se ohranjajo, čeprav njihov pomen ni več znan, vendar podzavestno nudijo oporo občutka varnosti (Kuret 1974, 74). Namen šeg je, da urejajo odnose med spoloma, v družini, v širši skupnosti, do naroda in včasih do nadnarave ter se jih posameznik mora držati (Kuret 1974, 74–75). Kuret omenja tudi vrste šeg, ki so del življenjskega kroga in jih imenuje 'magični obred'. Pravi, da se te »...*ohranjajo, dokler racionalni pogled na svet ne izrine magičnih opravil.*« (Kuret 1974, 75). V osnovi šege deli na ponavljajoča se opravila v zvezi z nadnaravo ali medsebojnimi odnosi v skupnostmi, ki zagotavljajo varen obstoj posameznika, ter dejavnosti, ki posamezniku ali skupini zagotavljajo pomembnejše mesto v skupnosti (Kuret 1974, 76). Druga vrsta dejanj so tista, ki nek dogodek občasno simbolično povzdignejo nad vsakdanjost (Kuret 1974, 76). Vsekakor je tudi v etnologiji zaznati ločevanje posvetnih in svetih dejavnosti ter kulture in narave, čeprav časovno in prostorsko obrede, navade in šege razume kot del vsakdanjika. Zaključimo lahko, da **obred z etnološkega vidika ima funkcijo**; omogoča vpliv na potek dogodkov in varnost človeka; kakšna je njegova posledica, pa zavisi od tega, v kakšnem ideološkem kontekstu se pojavlja oz. kaj je tisto bistvo življenja skupnosti ali posameznika, ki ga izvaja.

Uporaba pojma obred v **arheologiji** je najbolj problematična. Zdi se, da večina arheologov ve kaj je obred, vendar to ob poglobitvi v njihovo delo postaja vedno manj jasno (Brück 1999, 314). Pojem obred ali obredno se večkrat napačno uporablja **za poimenovanje določenih dejavnosti, za katere ni mogoče zlahka določiti njihovega uporabnega pomena** (Hill 1996). Je najljubša posoda za vse tisto, kar je čudno ali nerazumljeno, vendar je zato privlačno in se nanj vsi osredotočajo (Insoll 2004, 2) ali kot pravi Bahn (1989, 62): »*Ritual: večnamenska razlaga uporabljena tam, kjer nam nič drugega ne pride na pamet.*« Zopet vzrok najdemo v prevladovanju moderne znanstvene logike. Gre za sledove dejavnosti, ki se ne skladajo s praktičnim v modernem zahodnem svetu (glej zgoraj) oz. tako kot v antropologiji, vse kar je nam nerazumljivo in nefunkcionalno (primer: Hodder 1982, 164). Zato uporaba pojma obred kot verske prvine predvsem za arheološke sledove, za katere nimamo pisnih virov, v arheologiji ne sme biti brezpogojna. Problem opredelitve obreda je bil že večkrat izpostavljen v razpravah (primer: Renfrew 1985; Richard, Thomas 1984; Hill 1995), vendar pa antropologi in arheologi še vedno niso jasno izpostavili ključnega problema vzroka, **zakaj nekaterim dejanjem rečemo obredna, drugim pa neobredna**, s čimer se ukvarjata predvsem Brück (1999) in Insoll (2004). Dejanja moramo namreč postaviti v ideološki oz. kozmološki kontekst.

Zaradi teh dilem so se arheologi in antropologi zopet vrnili k dolgi tradiciji opredeljevanja obrednega kot znanstveno nefunkcionalnega ali simboličnega (Brück 1999, 317; primer: Burl 1987, 127; Clarke, Cowie in Foxon 1985, 80; Malone 1989, fig. 37; tudi Meaden 2012a). Če predmetov ali najdišč ne morejo razložiti glede na njihov sodobno funkcionalistično logično osnovo, jih pošljejo v preostalo obredno kategorijo (Brück 1999, 317). Clottes (2012, 16) celo pravi, da do nadaljnjega posameznim dejavnostim lahko pripišemo obreden značaj z razlago, da ne najdemo razlage z vidika praktičnega vzroka, čeprav je bilo za tiste, ki so dejanje izvedli, lahko to povsem praktično opravilo (Clottes 2012, 16). Nekateri znanstveniki pa so se vseeno skušali oddaljiti od nefunkcionalnosti obreda in, na primer poudarjali družbeno vlogo obredov, ki naj bi omogočali reprodukcijo in ponovno vzpostavljjanje družbenega reda, ki izhaja iz antropološkega koncepta *rites de passage* (primer: Barret 1991; Garwood 1991; 2011; Richard in Thomas 1984; Thomas 1996). Koncept *rites de passage* kot obredja prehoda v drug svet/stanje je v znanost prvi uvedel antropolog Van Gennep (1960) l. 1911, ki je obred

v osnovi obravnaval kot versko dejanje. Obredi prehoda se odvijajo v treh fazah: ločevanje, sprememba, združitev (Van Gennep 1960, 20; Whitehouse 1992, 140). Namen takšnega obreda po Van Gennepu (1960, 11) je, da *“zagotovi spremembo v stanju ali prehod iz ene magično-religiozne ali posvetne skupine v drugo.”* Gre za proces, skozi katerega se posamezniki ločijo od družbe, preidejo v svet, kjer ni družbenih norm (so vsi enaki) in se nato vrnejo v družbeni red. Njegovo delo je še posebej z vidika »liminalnosti« razširil antropolog V. Turner (1967; 1969; 1977). Sicer se kljub številnim kritikam koncept še vedno univerzalno uporablja tako v antropologiji kot arheologiji (glej Garwood 2011), in sicer predvsem za razlage obredov iniciacije. Obred z vidika te študije lahko vpliva tudi na družbeni red, vendar se ta vpliv razlikuje glede na ideologijo povezano z razvojno stopnjo enakopravnosti družbe (glej pogl. 3.1.5, 3.2.1).

Zaključimo lahko, da se novodobni raziskovalci delijo na tiste, ki pravijo, da ima večina vsakdanjih dejavnosti obredni vidik, in na tiste, ki pravijo, da je večina obrednih dejavnosti v bistvu vsakdanjih. Renfrew (2007, 120–121) na primer razloži, da v družbah, kjer ni dihotomije med verskim in profanim, dejanje postane obredno, ko človek vanj vključi kozmos. Kemp (1995) in Morris (1987) pa pravita, da ni vse religiozno, temveč je bilo življenje v preteklosti v osnovi profana izkušnja, v kateri je imela religija praktično vlogo (Kemp 1995, 50; podobno tudi Ingold 2000, 112, na primeru animizma in totemizma; glej pogl. 3.1.4). V Avstraliji je za Aranta lovce nujno, da preden gredo na lov, najprej slikajo na skale – to je del lovskega procesa (Anati 1989, 10). Antropologi dandanes zagovarjajo mnenje, da izvajalci/uporabniki obreda obred razumejo kot praktično in učinkovito dejanje (Brück 1999, 313).

Ker večina arheologov nasprotno obredne in neobredne dejavnosti še vedno razume kot medsebojno izključujoče (Brück 1999, 316), skušajo razviti stroge metodološke načine za prepoznavanje obrednega v arheološkem zapisu (primer: Levy 1982; 21–24, Renfrew 1985, Richard, Thomas 1984; tudi v arheologiji jam, glej pogl. 5.1.1). Modeli izvirajo iz načinov in praks, ki so značilne za moderne družbe. Da se ti dve kategoriji med seboj ne izključujeta, sta na primer na primeru uporabe spodmolov v Ohio pokazala Prufer in Prufer (2012), pokazalo pa se je tudi skozi mojo raziskavo (glej pogl. 8.2, 8.5). Obenem je problematično arheološko razlikovanje med namenom/pomenom in rezultatom, s čimer lahko raziskovalci prezrejo praktičen vidik obrednega dejanja. Primer so zdravilski kulti in obredi plodnosti, kjer izvajalci pričakujejo, da bodo učinkoviti (Brück 1999, 320). Te skupnosti namreč ne ločujejo med rezultatom magičnega in tehnološkega dejanja (Brück 1999, 320). Oboje omogoča življenje v smislu preskrbovanja, pomemben pa je proces (glej Religija). **Zato tudi v tej študiji obred v kontekstu naravoverstva razumem kot dejanje s praktično in simbolno funkcijo** (glej pogl. 3.1.4).

Čeprav Brück (1999, 316) pravi, da je posledično nemogoče predstaviti nek seznam kriterijev za identifikacijo obrednega v arheološkem zapisu, pa z vidika te študije poudarjam, **da je, če želimo nekaj opredeliti kot obredno oz. predstaviti možen pomen obreda v kontekstu posamezne ideologije, nujno, da za to opredelimo tudi kriterije.** Zato sem skušala sestaviti možen seznam etnoloških, arheoloških in psiholoških pokazateljev, s katerimi lahko jamo opredelimo kot obredno v kontekstu naravoverstva (glej pogl. 5.1.1.1); poleg tega pa sem sestavila tudi kriterije merljivosti obredne pokrajine, ki se nanašajo predvsem na pravila njene ureditve (glej pogl. 3.1.5; 5.2.1). Delitev obredno/neobredno se izkaže za primerno tudi pri obravnavi skupnosti, ki živijo po načelih t. i. svetovnih religij (primer: krščanstvo) oz. v zahodnem svetu, kjer je dihotomija bolj jasna, ter v primeru skupnosti, kjer je predstava o obredu kot posebni verski dejavnosti običajna.

Poleg tega moramo razumeti, da obred ne predstavlja le fizičnih dejavnosti, kar razkriva arheološka materialnost (glej pogl. 5.1.1). Boivin (2009, 284) pravi, da obred pomaga

razumeti težko opredeljivo in nepoznano, ki je na mejah telesne izkušnje. Brück ritual opiše kot večplasten (1999, 154), Bellova (1992, 109–110) pa pravi, da gibanje lahko oblikuje ključno komponento obreda. Obrede pogosto spremljajo (ali so) dejanja, ki omogočajo človeku, da se v proces vživi. S fenomenološkega oz. antropološko-ekološkega koncepta dojemanja sveta so ta dejanja služila kot pripomoček za vživljanje, doživljanje, gibanje skozi prostor in komunikacijo z ostalimi udeleženci oz. skupno raziskovanje sveta (Ingold 2000; Clottes, Lewis-Williams 2003; Tilley 2008). Primeri: ples, slikanje, vrezovanje podob, kurjenje ognja, žrtvovanje, glasbeno izražanje (glej tudi razlago pri Naravoverstvu). Na podlagi raziskav mitološkega izročila pa obred (ali gibanje) lahko omogoča tudi prehod med prostorom in časom; v primeru naravoverstva kot obred prehoda v prostor, kjer izkušnja časa poteka drugače (npr.: skozi šamanski trans, budistično meditacijo ...). *»V tradicionalnih predstavah sta prostor in čas med seboj tesno povezana na različne načine....isti prostor pa ima lahko ob različnih časovnih delih dneva različno vrednost«* (Mencej 2009, 189). V mitološkem izročilu čas na drugi strani poteka drugače kot v »človeški resničnosti (Mencej 2009, 201). V naravoverstvu je ta čas relativen, v modernih religijah pa ga razumejo subjektivno (primer: krščanstvo). **Znotraj procesa obredne dejavnosti se torej povezujejo elementi gibanja, časa, prostora, občutja, komunikacije in spomina, ki jih lahko prepoznamo skozi etnološke in arheološke sledove.**

Če povzamem, obred združuje fizično in miselno dejavnost in je lahko svet ali posveten (angl. *secular*), vendar je vseeno izjemno kompleksen in ga ni enostavno definirati (Insoll 2004, 10). Je kontekst in dejanje, ki omogoča razumeti obred (Insoll 2004, 11–12). Če se hočemo izogniti pastim, da vse dejavnosti opišemo kot obredne ali kot neobredne, moramo najprej ugotoviti, ali druge skupnosti (kulture) ločujejo praktične od simbolnih dejanj na način, kot to počnemo moderni ljudje (Brück 1999, 320). Potreben je pristop, s katerim lahko razlikujemo med prazgodovinsko razumnostjo in našim dojemanjem učinkovitega dejanja (Brück 1999, 313). Iz tega sledi, da **moramo obred in obredno pri tem postaviti v kontekst verovanja, religije in dobro opredeliti njegov namen.** Religija ali verovanje je namreč okvir, v katerega lahko postavimo vse vidike arheologije, našega preteklega življenja (Insoll 2004, 22).

V primeru te študije racionalnost in religijo raziskujem na način deduktivnega razmišljanja – s pomočjo povezave splošnega modela historičnih procesov s konceptom naravoverstva in z notranjo enakopravnostjo skupnosti. V kontekstu naravoverstva obred ni posebno, mistično dejanje (kot ga razumemo mi), temveč nekaj kar skozi ohranjanje ravnovesja omogoča življenje in je del vsakdanjika ter ima praktično funkcijo. Zelo verjetno ni bilo časovno in prostorsko ločeno od vsakdanjih in posvetnih dejanj (glej pogl. 3.1.4). **Obred je torej v kontekstu te študije vseeno v prvi vrsti ponavljajoče se dejanje, ki omogoča potek dogodkov ali pa vpliva na razmere in dogajanje v svetu** (Pleterski 2014, 20). *»...je sestavljena celota dejanj povezana s tradicijami in prepričanji«* (Appleby, Miracle 2012, 275), obenem pa omogoča izvajanje mita. O tem, da so ljudje z določenimi obredi skušali vplivati na potek dogodkov, zato da bi si olajšali vsakdanje življenje, govorijo že Reinach, Breuil in Bégouënove teorije (Clottes, Lewis-Williams 2003, 76). Clottes in Lewis-Williams (2003, 76) pa pravita, da etnološke raziskave tradicionalnih družb kažejo, da so obredja, ki vplivajo na potek dogodkov, del človeške univerzalne misli.

V kontekstu naravoverstva je to torej dejanje, ki omogoča ohranjanje ravnovesja na ravni posameznika, skupnosti in sveta. Praktični in simbolni vidik obrednega dejanja je v tem primeru eno in isto (Brück 1999, 325). Obred skozi povezavo z mitom in mitično zgodbo vpliva na odnos človek – svet (pokrajina) in človek – človek, torej odnose z okoljem in družbene odnose. Na podlagi etnoloških in antropoloških raziskav lahko obrede ločimo na skupinske in individualne. Skupinski omogočajo »varnost« skupine, posameznikovi pa

»varnost« posameznika, oboji znotraj celote kozmosa. **Neobredna dejanja lahko imajo enak rezultat, vendar tehnološki značaj. So vedenjske navade, ki omogočajo preživetje** (na primer: kuhanje, izdelava orodja ...).

Pravila izvajanja obreda določa posamezna skupnost oz. njihova ideologija (mitična zgodba).

Nenazadnje lahko predvidevamo, da je pomen obreda drugačen v neenakopravnih skupnostih, ki živijo po načelih verovanja v človeka kot tistega, ki lahko nadzoruje in vlada naravi/svetu oz. je pri njih narava ločena od kulture. Obredi so del mehanizmov, ki upravljajo s konfliktom znotraj družbe (Van Meter 2013, 41) ali pa kot jih na primer razumejo Garwood (1991; 2011), Richard in Thomas (1984), omogočajo reprodukcijo družbene moči. Tudi Tomkins (2012) obredne prakse pokopavanja v jamah v poznem neolitiku in bronasti dobi v Grčiji povezuje z dovršeno razredno hierarhijo in nadzorom simbolnih naravnih virov. Posamezniki z obredi vplivajo na svet ter ohranjajo svojo moč – ne po načelih ohranjanja ravnovesja v svetu, temveč po načelu nadzora družbe, gospodarstva – in s tem nenehna zagotavljanja presežka moči in bogastva vladajočemu sloju.

Na podlagi take opredelitve obreda in obredne pokrajine (pogl. 3.1.5) sem se v tej študiji vseeno lahko omejila na jame kot obredne prostore in skušala predstaviti delovanje obredov skozi vidik naravoverstva (glej pogl. 5.1.1.1).

3.1.4 NARAVOVERSTVO IN MITIČNA ZGODBA

A) NARAVOVERSTVO

V svoji študiji kot rdečo nit obredne uporabe jam uvajam nov pojem verovanja, ki ga poimenujem *naravoverstvo*. **S pojmom naravoverstva sem poskušala zaobjeti neko univerzalno, najenostavnejšo obliko verovanja, ki jo lahko na podlagi splošnega modela historičnih procesov (glej pogl. 3.2.1) povežemo z enakopravnimi skupnostmi.** Naravoverstvo je celostno razumevanje okolja (sveta), v katerem bivajo enakopravna živa in neživa bitja, in odnosov med njimi, ki pa ni ločeno na naravno in kulturno. To celoto lahko na mikro ravni razumemo kot pokrajino, na makro ravni pa kot svet ali najširše, kot kozmos. Človek v tem svetu nima nadvlade. Posvetno ni ločeno od svetega, obred pa je nekaj povsem logičnega in simbolnega, del vsakdanjega življenja; kot delovalec, ki udejanja mit, ključen za preskrbovanje skupnosti in ohranjanje družbenih odnosov ter obnavljanje sveta. Pri naravoverstvu torej ne gre za nepretrgan in jasno določen znanstveni (religiozni) sistem, kot v primeru modernih religij, na katerega so ljudje vezani kot na neločljivega, bistvenega, temveč usmerjenosti, ki so globoko vpletene v vsakdanje prakse (kar v primeru animizma in totemizma poudari tudi Ingold 2000, 112). Omogoča ljudem, da razumejo svet, mitična zgodba kot osnova naravoverstva pa priskrbi logiko za dejanja in razlago veselja (po Brück 1999, 326, o kozmologiji). Ljudje so v naravoverstvo verjeli, ker so skozi poskuse, tudi obrede, opazovali posledice svojih dejanj. Razumem ga kot verovanje, ki je **tudi način življenja. Bistvo naravoverstva je krogotok življenja, ohranjanje ravnovesja v svetu z neprestanim kroženjem življenjske energije in recipročnostjo v odnosu življenje – smrt – ponovno rojstvo ter daj – dam.** Nič in nobena oblika v naravoverskem svetu ni stalna.

S takšnim poimenovanjem zopet na nek način ločujemo naravo od kulture, vseeno pa je za zahodno misleče ljudi pomen pojma na ta način lažje dojemljiv (kot na primer izraz nadnaravno, naravni fenomen ...). Moderni pojem narava bi lahko v kontekstu naravoverstva na primer razumeli kot sinonim za **zemljo (angl. *land*), ki je osnova pokrajine (angl. *landscape*), ali kozmos** (odvisno od mitične zgodbe). Problem pojmovanja verovanj izpostavi tudi Insoll (2011b, 1006) pri pojmovanju animizma. Kot boljšo možnost navaja možnost

uporabe domačinskih poimenovanj, ki pa jih za primer prazgodovinskih skupnosti nimamo. V primeru novoveških slovenskih, nekrščanskih verovanj zato v nadaljevanju uporabljam pojem *staroverstvo* kot poimenovanje, za katerega lahko na podlagi intervjujev z zadnjimi Slovenci, ki so živeli na način staroverstva, predvidevamo, da so ga uporabljali tudi sami (Medvešček 2015). Prav tako staroverstvo kot nasprotje novi veri nima negativnega prizvoka, kot na primer poimenovanje nekrščanstvo, poganstvo. Havajsko verovanje zaobjema domačinski izraz *Aloha*; za prazgodovinske skupnosti, za katere podrobnosti njihovih verovanj ne bodo nikoli gotove, pa kot **nadpomenko** uporabljam izraz *naravoverstvo*.

Kot drugo možnost na podlagi opredelitve zgoraj navajam tudi pojem *svetoverstvo*. Na eni strani kot izpeljanka iz sveta kot celote. Na drugi strani pa kot izpeljanka iz pojma prevoda pojma svet, posvečen (angl. *holy*), ki izhaja iz severne Evrope in ga povezujejo z zdravjem, celostnostjo, popolnostjo (Hinnels 1995; v Insoll 2004, 7) – torej z ravnovesjem in ne ločuje religioznega in posvetnega na način, kot ga ločuje izraz svet (angl. *sacred*), ki ima izvor v latinski besedi *sacrum* in pomeni »tisto, kar je posvečeno božanstvu« (Hinnels 1995, 437).

Naravoverstvo torej predstavlja nadpomenko verovanjem in razumevanjem sveta, ki jih raziskovalci povezujejo s preteklimi in danes živečimi prvobitnimi skupnostmi na podlagi antropoloških in etnoloških primerjav: animizem, šamanizem, totemizem (Ingold 2000, 111-131; Bird-David 1999, 67-68; Insoll 2004; 2011b) ter staroverstvo (Pleterski 2015; Medvešček 2015) in Aloha (Valeri 1985; Kawena Pukui et al. 1972).

Čeprav so razlage preteklih verovanj, ker vsebujejo še tisti neopredeljivi, metafizični del in ker se o njih niso ohranili pisni viri ter je zato iz arheoloških zapisov o njih težko sklepati, negotove (glej Religija in obred), **lahko kljub vsemu naravoverstvo prevzamemo kot pojem, ki ga lahko uporabimo za opisovanje religioznega fenomena, ampak le če ga pred tem dobro opišemo in prilagodimo in če v osnovi predpostavljamo, da se lahko pojavi časovno in prostorsko neodvisno**. Predpostavljam, da se oblike naravoverstva zagotovo razlikujejo skozi čas in prostor, njihova osnova pa ostaja enaka, saj se navezuje na ideologijo povezano z notranjo enakopravnostjo skupnosti (glej pogl. 3.2.1). Za takšen časovni in prostorski znanstveni preskok je nujno potrebno naravoverstvo umestiti v diskusijo o omenjenih ontologijah.

Poročila misijonarjev in popotnikov iz 18. in 19. stoletja, ki so zapisali ustno izročilo prvobitnih skupnosti v Afriki, Severni Ameriki in Pacifiku, predstavljajo material za prve znanstvene antropološke raziskave nastale v drugi polovici 19. stoletja, pred tem pa so prevladovala filozofska in zgodovinsko obarvana deduktivna razmišljanja o ontologijah domačinskih skupnosti (Beattie 1964, 5–6). Pojavila so se pojmovanja animizem, totemizem in šamanizem, ki so še danes pogosto v uporabi tako v antropološki kot tudi arheološki znanosti. Njihova uporaba je večkrat napačna ali celo vprašljiva (Insoll 2011b, 1004). Predvsem v povezavi z zgodnjimi evlucijskimi pristopi k vprašanju izvora religije, ki so bili v porastu konec 19. in v začetku 20. stoletja, kamor sodi tudi problematika razumevanja uporabe jam (glej pogl. 2). V kognitivnih evolucionističnih teorijah (Mithen 1998, 208–209) o razvoju religije je totemizem celo predstavljal prvotno obliko osnovnega verovanja, ki se je sčasoma spremenila v animizem in se s pojavom modernega človeka razvila v religiozno ideologijo, kakršna je prisotna še danes (Insoll 2004, 30). Tudi v zgodnjih antropoloških teorijah sta animizem in totemizem evolucionistično predstavljena kot najosnovnejši obliki religije (primer: Tylor 1929; Durkheim 1976). Zaradi pripisovanja živosti neživim predmetom, kar je za zahodno znanost nerazumsko, so bile animistične, totemistične in posledično razlaga simbolizma prazgodovinske umetnosti na podlagi antropoloških študij opredeljene kot primitivne (Chidester 2005, 78; Žorž 2007a, 9–12) in nasprotje »pravim« religijam, kot sta islam in krščanstvo. Tako je tudi v SSKJ animizem še vedno: »*verovanje primitivnih ljudstev, da je v vseh stvareh duh, duša.*« Klasični problem je tudi materialnost

totemizma, pri katerem so totemski stebri stereotipno uporabljeni za poimenovanje predmetov Indijancev in domačinov iz Aljaske (Malin 1986). Pojem se uporablja tudi za opisovanje prepričanj Newagevskih verovanj, kot so ekopogani (Harvey 2005, 82–83). Takšna razumevanja so danes kritizirana. Poimenovanji totemizem in animizem raziskovalci na splošno večkrat uporabljajo za poimenovanje religij, v resnici pa se nanašata na fenomena (Insoll 2011b, 1004). Doktrinalno razumevanje teh dveh konceptov kot sistemskih religij odraža že samo poimenovanje besed, katerih končnica je pri obeh -izem (Ingold 2000, 112). Predstavljata dve različni razumevanji sveta; usmerjenost, verovanji, ki sta globoko vpleteni v vsakdanje prakse (Ingold 2000, 112). Na drugi strani je večkrat napačno uporabljen tudi pojem šamanizma. Ker je šamanizem v znanosti v zadnjem času moderen, nekateri v kontekst šamanizma umeščajo fenomen totemizma ali pa lovsko-nabiralske skupnosti opredeljujejo kot izključno šamanistične (Insoll 2011b, 1008), bolj splošno pa šaman označuje tudi zdravitelja. Z animizmom in totemizmom pa šamanizma ne smemo zamenjati ali jima šamanizma nadrediti. Totemizem in animizem se nanašata na fenomen, četudi ju zmanjšamo le na družbeno simboličen odnos, šamanizem pa se prvotno nanaša le na vlogo šamana. **Torej totem ni enako šaman** (Insoll 2011b, 1008–1009)!

Na tem mestu predstavljam antropološko-ekološki pristop k animizmu in totemizmu, pri katerem Ingold (2000) skozi ontologijo prvobitnih lovsko-nabiralskih skupnosti v Avstraliji in obtečajnem severu na primeru umetnosti oz. predstav raziskuje odnos **človek – žival – pokrajina**. Njegove razlage sem dopolnila z razlagami Insolla (2011b), ki se ukvarja z uporabnostjo koncepta animizma in totemizma znotraj arheoloških kontekstov v severni Afriki, severni Ghani. Med zadnja antropološka temeljna dela na temo ontologij sodi publikacija P. Descolaja (2013) *Beyond Nature and Culture*, ki temelji na etnografskih raziskavah skupnosti v Amazoniji, vključuje pa tudi druge prvobitne skupnosti. Predstavlja antropološko primerjavo ontologij skozi raziskavo identitet, razlik med ljudmi in drugimi bitji ter stvarmi in materijami njihove fizične oblike ter njihovih osebnih ali duševnih sposobnosti (Sahlins 2013, xiii). Med utemeljitelja šamanizma sodita Clottes in Lewis-Williams (2003), ki skušata skozi kognitivne znanosti in antropološke primerjave afriških Bušmanov (Sanov) razložiti koncept šamanizma in ga uporabiti na primeru stenskih slikarij v mlajšem paleolitiku Evrope.

Animizem Ingold (2006, 10) razlaga kot neko delovanje, način bivanja v svetu, v mreži odnosov med živimi in neživimi bitji, ki recipročno drug drugemu omogočajo (ponovno) rojstvo (2006, 10). Podobno menita tudi Insoll (Insoll 2011b, 1005) in Descola (2003, 134), ki animizem sicer v osnovi razumeta kot značilnost, ki jo pripišemo živemu ali neživemu bitju, tudi pojavu. Tudi Insoll (2011b, 1008) se strinja, da o totemizmu in animizmu lahko razmišljamo skozi koncept osebe in medosebnih odnosov z živalmi, materijo in stvarmi.

V več primerih je ta animistična značilnost, substanca neka notranja energija, ki se nahaja v živalih, hribih, drevesih, rastlinah, rekah, božanstvih itd. (Insoll 2011b, 1005). Animistične skupnosti verjamejo, da je cel kozmos prepojen s prodorno 'življenjsko energijo' (Waterson 1990; 115–116). Vse žive in nežive stvari imajo 'dušo', torej te skupnosti ne ločujejo med organskim in neorganskim (Brück 1999, 319), naravnim in nenaravnim. **Vsa živa in neživa bitja so sestavljena iz iste substance in so posledično do neke mere enaka**. Pri nigerijskih Yoruba skupnostih to notranjo energijo imenujejo *ase* (Insoll 2011b, 1006), v budizmu se omenja kot *gnas* (Aldenderfer 2012, 130), na Havajih kot *mana* (Kawena Pukui et al. 1972, 151). V staroverstvu pa posebnega poimenovanja zanjo še nismo prepoznali, vendar se ta *posebna* energija, tudi *čudežna moč* zadržuje v kamnih (Medvešček 2015, 48), drevesih (Medvešček 2015, 49), na vrhovih gora (glej pogl. 5.2.1.1), v izvirih, soteskah. Ta življenjska sila se kot celota, ki prežema vse, izrazi v *tročanu* (Pleterski 2015, 16; glej spodaj).

Druga značilnost, ki izvira iz prve, je torej to, da **ljudje živali dojemajo kot osebe, ki živijo v podobnih družbenih skupnostih kot ljudje** (na primer: skupnosti na obtečajniku; Ingold 2000, 114; Descola 2013, 137). Vendar tu ne gre zato, da so živali »počlovečene«, kot pravi Descola (2013, 129), saj so enakovredne po svoji notranjosti, sicer bi že v osnovi ustvarili občutek nadvlade človeka, ki ga pri prvobitnih verovanjih ni zaznati. Pojmi človeškega bitja, človek ali oseba ne izključujejo drugih živih in neživih bitij, temveč le nakazujejo položaj tistega, ki je predmet raziskave, zgodbe itd. (podobno perspektivizem, ki ga uvaja Vivieros de Castro (1996, 1998), vendar pa v etnologiji še ni dokazan (Descola 2013, 139)). **Živali in ljudje se med seboj razlikujejo le po fizični obliki** (Descola 2013, 131). To je tudi razlog, da se med seboj ne morejo razmnoževati (Descola 2013, 130–131), še vedno pa se lahko enako vedejo (Ingold 2000). Oblika telesa vsebuje celoten paket opreme, ki omogoča določeni vrsti bitij, da obvladuje določen habitat in razvije raznolik način življenja, ki določa vrsto (Descola 2013, 134); primer kopna, vodna, zračna vrsta. Kot pravi Ingold (1998, 194) na podlagi obtečajnih skupnosti: »*Temeljno razliko vedno prepoznamo na podlagi dveh delov: notranji, življenjski del, ki je vir zavedanja, spomina, namena in občutja, ter zunanji del, ki prekriva telo in je oprema in daje moči, ki so nujne za vzpostavitev določene oblike življenja*«. Na tem mestu moram omeniti, da je kljub Descolajevi močni kritiki kartezijskega dualizma pri njegovih razlagah še vedno zaznati ločevanje med dušo/telesom, organskih/neorganskim, čemur se znanstveniki modernega sveta težko izognemo (glej uvod pogl. 3.). V tej študiji sicer zagovarjam fenomenološko-ekološko stališče, ki pravi, da svet dojemamo in zaznavamo telesno in duševno sočasno (glej pogl. 5.1.2).

Zakaj pa ima ta posebna notranja energija (značilnost) v animizmu tako velik pomen? V Amazoniji, obtečajnih in Arktičnih področjih ter v gozdovih jugovzhodne Azije naletimo na enako idejo: življenjska sila, energija in rodovitnost neprestano krožijo med organizmi, (pri lovcih in nabiralcih) zahvaljujoč ulovu in menjavi (Descola 2013, 134). Descola (2013, 134) to enači z *modelom verige življenja* (podobno Krogotok življenja, ki ga kot model uvajam v pogl. 3.2.2). Podobno idejo lahko prepoznamo tudi v osnovi havajske ideologije. Na Havajih obstajata dve vrsti moči – mane. Ena je osebna moč, druga pa poseben talent oz. znanje, ki ga prenašajo iz generacije v generacijo, kot možnost zdravljenja, talent za izdelavo kanujev, obredni ples hula (Kawena Pukui et al. 1972, 151) in jo razumemo kot tisto, ki obenem določa položaj osebe v skupnosti. Mana je moč, ki jo lahko oddaja tako kamen, kosti mrtvih, zdravilo, ki zdravi itd. (Kawena Pukui et al. 1972, 150). **Mana je torej moč, s katero ljudje omogočajo preživljanje skupnosti in ravnovesje v svetu in skupnosti.** Kar mi v zahodnem svetu razumemo kot magično moč, je pri naravoverskih skupnostih pravzaprav le »*moč povzročitve*«, kot ji pravi Brückova (1999, 321), ali bolje rečeno učinkovita moč, za nas pa je takšna učinkovitost (angl. *efficiency*) nerazumska. Insoll (2011b, 1005) to moč razume kot pripisovanje elementov poosebljanja glede na njihov namen, za Descolaja (2013, 134) pa je to pripisovanje neke substance živim in neživim bitjem. Ta enakost, značilnost, ki izenači živa in neživa bitja, in izvira iz kroženja energije (Descola 2013, 134), omogoča, torej **učinkuje** tako, da vzpostavijo 'medosebne' odnose (podobno Descola 2013, 129). Skozi perspektivizem (Viveros de Castro (1996, 1998)) to pomeni, da označuje položaj osebe v družbi, svetu. Tudi arheologi skozi materialnost predmetov poudarjamo učinkovitost in delovanje predmetov (Insoll 2011a; Nooter Roberts, Roberts 2007, 10; Žorž 2007a, 9–13), ki ju lahko na podlagi razumevanja animizma kot značilnost lahko prenesemo tudi na živa/neživa bitja. Antropološko gledano Gell (2006) to animistično značilnost pri predmetih poimenuje *obredna živost* in jo prav tako enači z namernostjo ali delovanjem (Gell 2006, 28), saj določa položaj živega ali neživega bitja znotraj odnosov (Gell 2006, 156). Sociološko in psihološko gledano pa je živost delovanje (angl. *agency*), ki lahko vključuje sposobnost nameravanja (Knappet 2006, 22). **Pomen živosti je skrit v njeni učinkovitosti, ki omogoča položaj živega ali neživega bitja znotraj skupnosti, posledično uravnovešanje odnosov znotraj skupnosti**

ter odnose v pokrajini in svetu. Gre za moč ohranjanja in obnavljanja, ki s pomočjo krogotoka življenja in recipročnosti omogoča ohranjanje ravnovesja v svetu. V konceptu naravoverstva zanjo uporabljam poimenovanje življenjska energija.

Ta recipročnost se pri lovsko-nabiralskih animističnih skupnostih odraža predvsem skozi lov, pri poljedelsko-živinorejskih pa skozi živinorejo in poljedelstvo (glej Mitična zgodba enakopravnih skupnosti spodaj). Descola (2013) predstavi primer Achuarjev v Amazoniji. Lov je družbeni odnos, kjer lovec pri živali z namenom recipročnosti, laskanja, zapeljevanja, vzgajanja, spoštovanja, obljubljanja in drugih načinov pogajanja sproži tisto »sorodno-drugo« (angl. *affinal-other*), da priskrbi obstoj svojim ljudem (Sahlins 2013, xv). Podobno pravi Ingold (2000) na podlagi raziskav severnih obtečajnih skupnosti. Živali ponudijo svojo življenjsko energijo in materijo ljudem, da lahko ti živijo, ljudje pa z ostanki živali nato ravnajo s spoštovanjem in s tem ohranijo dušo sorodnika, živali (oz. omogočijo izpustitev njihove življenjske sile; Ingold 2000, 114) ter jim dovolijo, da omogoči rojstvo drugi vrsti. Za obstoj živih bitij morajo bitja ves čas kopičiti življenjsko silo od drugih skozi recipročno soodvisnost (Ingold 2000, 113). Iz tega seveda sledi, da bitja, ki zaužijejo drug drugega, ne morejo biti drugačna kot materija, iz katere so oz. jih sestavlja enaka materija (Descola 2013, 134), kar nas ponovno vrne k enakosti med ljudmi in neljudmi; to je k drugi značilnosti animizma. Zato obstaja prepoved uživanja določenih (svetih) živali, ki pa niso prepovedane iz razloga, da bi se onemogočilo mešanje notranjih substanc, temveč zato, da se prepreči ali omogoči prenos anatomskih ali vedenjskih značilnosti (Descola 2013, 134). **Z uživanjem določene živali lahko človek pridobi moči živali.** Lov omogoča kroženje življenjske sile med ljudmi in živalmi ter s tem neposredno **omogoča oz. je obnavljanje živega sveta**, katerega del smo vsi in vse. Primer je tudi animistično dojemanje sveta pri Sakuddeijih v Indoneziji, ki prav tako ne ločujejo med naravo in kulturo. Človeška bitja morajo poskusiti soobstajati s svetom okrog njih (po Ingoldu katerega del so) v harmoniji; le tako bodo ohranili naravno ravnovesje, ki je potrebno za zdravo in veselo življenje (Schefold 1982, 126; Brück 1999, 321). **Obredno je torej tisto, kar omogoča kroženje življenjske sile – življenje.**

Tretja animistična značilnost, ki izhaja iz druge, pa je **zmožnost transformacije**. Živali odstranijo svoja zunanja oblačila (kožo), da se razkrijejo ljudem (postanejo enaki), ljudje pa se oblečejo v živalske preobleke, da lahko delujejo v svetu živali (Ingold 2000, 125). **Skozi živalsko oblačilo človek pridobi učinkovitost živali**, s tem ko si nadane živalsko masko pa si ustvari pot do duha živali (Ingold 2000, 125). Descola nasprotno pravi, da metamorfoza ni le razkritje ali preobleka. Po njegovo se prava transformacija zgodi le, ko živali/rastline ali duhovi obišejo ljudi ter prevzamejo njihovo obliko (ponavadi v sanjah) ali pa ko ljudje, na splošno **šamani**, obišejo te iste entitete (Descola 2013, 138). Predstavlja končno obliko, ko vsaka stran (žival ali človek) skuša spremeniti svojo perspektivo, »vstopiti v kožo druge«, da se izenači z njo, prevzame njegov pogled. Človek živali tako ne vidi več kot ponavadi, ampak vidi žival kot ona vidi samo sebe, to je kot človeka, medtem ko šamana vidijo, ne kot se ponavadi vidi sam, temveč tako kot želi biti viden, kot žival. To Descola (2013, 138) namesto metamorfoza imenuje anamorfoza. Najbolj pogoste so transformacije žival – človek, človek žival. Prenos »duše« iz človeka na človeka ni tako pogost. Na Havajih *mano*, v obliki talenta in notranje moči, človek tik pred smrtjo prenese na svojega naslednika v obliki daha življenja imenovanega *ha* (Kawena Pukui et al. 1972, 43).

Na tem mestu lahko animizem povežemo tudi s **šamanizmom**. Pri transformaciji žival – človek žival razkrije svojo duševnost (notranjo energijo), pri transformaciji človek – žival pa gre za pridobivanje moči, ki jo dobijo posamezniki (šamani, svečeniki, specialisti za obrede). (slednje tudi Clottes, Lewis-Williams 2003, 22). **Šaman relativno zlahka prehaja preko mejne ploskve med ljudmi in živalmi** (Ingold 2000, 114) in v živalskem svetu na primer pridobi življenjsko (učinkovito) moč – živost, da lahko ozdravi človeka (Ingold 2000, 115). Je

tisti, ki lahko svojo obliko namerno spremeni, da vstopi v svet živali (Ingold 2000, 123), ima zaradi tega posebno učinkovito moč. Koncept šamanizma se je sicer razvil, ko so raziskovalci v Ameriki, Afriki in Sibiriji naleteli na ljudi, ki so na različne načine dosegali zamaknjenost (trans), kar so sprva označili kot primitivno (Clottes, Lewis-Williams 2003, 10). V osnovi šamanizem enačita z lovsko-nabiralskimi skupnostmi, pojavlja pa se tudi pri drugih. Gre za različne oblike! Clottes in Lewis-Williams (2003) ga opisujeta kot fenomen izkušnje, katere osnova je **trans**, pri katerem pa fizično telo šamana ostane, kjer je. Ingold (2000, 115) pravi, da gre tu za »izventelesno« izkušnjo, kar razlikuje animizem od totemizma, s fenomenološkega vidika oz. kognitivnih znanosti pa ne drži. Trans lahko razumemo kot del nevropsihološke izkušnje. Različna stanja spremenjene zavesti izhajajo iz univerzalnega človeškega živčnega sistema, zato lahko predvidevamo, da ga je lahko dosegel tudi prvi moderni človek (Clottes, Lewis-Williams 2003). Za Clottes in Lewis-Williamsa (2003, 13) je trans celo svet, v katerega vdirajo šamani, in ne le stanje. V tretji stopnji transa se preko halucinacij šaman lahko spremeni v žival, takrat pa se zgodi tudi njegovo ponovno rojstvo (Clottes, Lewis-Williams 2003, 16). Torej gre za obred, pri katerem se šaman poveže s predniki in omogoči prenos moči ali ponovno rojevanje, ki prav tako omogoča pretakanje življenjske sile.

Ideja transformacije, obrednega prehoda v drug prostor in čas, katerega rezultat je sprememba, je prisotna tudi v evropskem mitološkem izročilu (primer: Wales; Mencej 2009, 196), ki odraža predkrščanske prakse. Način, s katerim človek doseže prehod, vstop v drug svet (in tudi izstop), je obredni ples v vilinskem krogu, ki pomeni krožno gibanje (Mencej 2008; 2009, 196), kar lahko razumemo kot metaforo za krogotok življenja.

Totemizem izhaja iz besede »totem« iz Ojibwa, prvobitnih ameriških skupnosti iz Severne Amerike (Wagner 2005, 9250), ironično pa je, da je njihova osnovna ontologija animistična (Ingold 2000, 112). V arheologiji je sicer v ospredju še vedno animizem, totemizem pa je vedno bolj pogost v interpretacijah stenskih slikarij iz mlajšega paleolitika (Insoll 2011b, 1010). V antropološko literaturo je ta pojem vstopil skozi zapise, ki jih je v 18. stol. zapisal J. K. Long, ki je trgoval z zgoraj omenjenimi skupnostmi in je s pojmom totemizma označil sistem obredov in verovanj določenih družbenih skupin, kot so klani, z določenimi naravnimi vrstami, ponavadi živalmi (Ingold 2000, 112). Najpomembnejše delo je napisal Claude Levi-Strauss (1964, 18), ki pravi, da njihova beseda »ototeman« dobesedno pomeni »on (ona) je moj sorodnik«. Layton pravi (2000, 169), da se totemizem nanaša na uporabo živali in rastlin glede na družbene skupine kot zavetnike ali znamenja, ki jih obredno praznujejo/častijo (Layton 2000, 169). Med takšna znamenja ali totemične embleme Layton (2000, 181) umešča tudi stenske slikarije iz mlajšega paleolitika. Tudi Insoll (2008, 397) pravi, da je značilnost totemizma, da se različne družbene skupine označujejo z različnimi znamenji oz. se družbene skupine definirajo glede na različne vrste (Insoll 2011b, 1007). Na primeru raziskav etnolingvističnih skupnosti v severni Gani pravi, da se to izraža v **emblemski naravi posameznih totemskih vrst kot znamenj ali zavetnikov, predvsem pa v prepovedanem uživanju določenih vrst** (Insoll 2011b, 1007; 1011). Slednja značilnost je prisotna tudi v animizmu, razlog pa je drugačen. Takšen totemističen odnos do živali lahko na primer prepoznamo na Havajih. Primer je riba, ki je totem oz. sveta, ker je v mitu »spočeta tako kot človek« (Valeri 1985, 77). Ingold (2000, 113) gre korak dlje in kot totemsko in totemizem poimenuje značilnost odnosa med ljudmi in pokrajino, predniki, ki je trajna oblika njihove prisotnosti in prisotnosti živih bitij, ki jih spočne, in je temelj družbene organizacije sistema klanov. Ljudje in druga živa bitja pridejo in gredo ter se ponovno spojijo s pokrajino, ko umrejo; skozi zahodno miselnost lahko to razumemo kot 'naravno' ravnovesje, skozi naravoverstvo pa kot svetovni krogotok življenja. **Torej velja, da so v totemistični ontologiji vsi sorodniki, potomci pokrajine, ki je prednik. Enakost ljudi med ljudmi in živalmi pa izvira iz**

njihovega rodovnega odnosa; vsi izhajajo od istega prednika. Kar se sklada z opisom totemizma Evans-Pitcharda (1956, 20; v Insoll 2011b, 1007), ki poleg tega pravi, da totemizem oz. pomen totema in odnosa **presega vrste živali in rastlin ter se nanaša tudi na 'naravne' pojave, bolezni, stvari; torej tudi dele pokrajine**. Gre za podoben odnos kot pri animizmu.

Bistvo totemizma je odnos med živimi bitji ter pokrajino, med katerimi se odvija kroženje oz. pretakanje življenjske energije. Pokrajina je tista stalnica, ki prinaša življenje, dokler bodo tisti, ki živijo v njej, izpolnjevali svoje skrbniške dolžnosti do nje, skrbeli zanjo na pravi način in se njena moč ne bo razpršila. Zopet gre za recipročen odnos daj – dam. Ali imajo odnos do pokrajine tudi animisti? Seveda, ker se tudi v delih pokrajine nahaja življenjska energija. Ideja »materialne« kontinuitete, ki povezuje vse organizme, je skupna ne le večini animističnih ontologij (Descola 2013, 130), temveč tudi totemističnim ontologijam. Življenjska energija se širi skozi kozmos in povezuje ljudi, živali ter dele pokrajine. **Prehodnost oblik je nujna, da življenje teče; nobena oblika ni stalna** (Ingold 2000, 113).

Vendar človek življenjske energije pri totemizmu ne prejema skozi telesno transformacijo. Človek srčiko svojega bivanja skozi trans najde v samem sebi. To lahko prepoznamo pri določenih obredih iniciacije oz. individualnih izkušnjah sveta, ko se človek poveže z svetom/pokrajino, v kateri se nahaja življenjska energija, s pomočjo čustvene deprivacije. Primer je doživljanje *nirvane* v budizmu (glej pogl. 5.1.2.4). Na drugi strani pa ljudje stik s predniki in pokrajino ohranjajo skozi ples, pesmi, risanje, slikanje in pripovedovanja – obredno uprizorjanje dogodkov stvarjenja kozmosa/sveta (Ingold 2000, 128) – umetnost ni produciranje, ampak gre za proces. Za vživljanje – pridobivanje življenjske moči. Na različen način se jo dobi pri totemizmu in animizmu. Aborigini v svojih obredih uprizorijo dogodke stvarjenja predniškega sveta skozi ples, pesmi in pripovedovanja (Ingold 2000, 128). S tem ponovno **vzpostavljajo stik z dejavnostmi prednikov in s pokrajino ter ponavljajo, retuširajo in obnavljajo osnovni mit, kar lahko skozi pomen obreda, kot tiste dejavnosti, ki udejanja mit (glej Mitična zgodba), razumemo kot obredja povezana z ohranjanjem ravnovesja v svetu**. V povezavi z mitom oz. mitično zgodbo...»*Obred nudi drugačno izkušanje bivanja, skozi obredna dejanja pa so ljudje razvili in razumeli njihov svet, ki je povezoval vsakdanje s kozmološkim*« (Tomkins 2012, 64).

Zdi se, da je edina razlika med animizmom in totemizmom le v tem, od kod prihaja oz. kje se pretaka življenjska energija. Pri totemizmu, pravi Ingold, je pokrajina tista, ki oživi rastline, živali in ljudi, ki jih spočne. Pri animizmu pa je življenje sama plodna oblika (Ingold 2000, 112). Na podlagi razprave o življenjski energiji (zgoraj) lahko zaključimo, da »plodnost« pokrajine prav tako izhaja iz življenjske energije, ki se nahaja v pokrajini sami (in njenih delih) in kroži po svetu preko njenega središča – *axis mundi* (glej spodaj). **V obeh primerih gre torej za živost, ki je bistvo življenja in recipročnosti, ter kroženje življenjske sile. Pri totemizmu ta živost prihaja iz pokrajine, od prednikov, pri animizmu pa od drugih živih bitij.** V totemizmu ravnovesje ohranjajo že z gibanjem skozi pokrajino (katerega del je tudi lov), pri animizmu pa vzpostavljajo dialog z živalmi (tudi skozi lov). To predstavlja kritiko Ingolda, ki pravi, da je lov z vidika totemizma namenjen le prehranjevanju.

Kakšna pa je možna vloga jame v totemizmu in animizmu? **V prvem primeru se v jami nahaja življenjska energija kot v središču pokrajine, v drugem primeru pa v jami kot prostoru z življenjsko energijo - bitju.** Z vidika Gibsonovega koncepta ponujenosti in naravoverstva torej jama (kot tudi živa bitja in drugi deli pokrajine) nudi možnost črpanja oz. pridobivanja in kroženja energije. Zato se v njej nahaja učinkovita življenjska energija. Jama torej ni naravni pojav in neživa.

Na tem mestu je potrebno omeniti še koncept središča sveta, ki predstavlja središče kozmosa – *axis mundi*. V znanost ga je uvedel Eliade (1987), ki pravi, da povezava med tremi ravnmi sveta (v trojiškem sistemu dojemanja kozmosa) včasih ponazarja steber sveta, ki ima korenine v spodnjem svetu (Eliade 1987, 36), predstavlja pa osnovo številnih mitov o nastanku sveta. »V brezobličnem prostoru je središče tisto, ki ustvari prelom in kvalificira prostor« (Hrobat 2010, 139) in »Po Eliadejevi teoriji je vsaka vzpostavitev simbolnega središča sveta enakovredna postavitvi v sveto središče sveta, saj predstavlja ponovitev stvarjenja illo tempore« (Hrobat 2010, 51). »Prostor organizira in orientira v odnosu do svetega, ki ga razume kot središče človekovega življenja« (Hrobat 2010, 139; po Eliade 1981, 32–44; 1987, 8–65; Risteski 2001, 157–163). Središče sveta se nahaja v »popku zemlje« (Eliade 1987, 37). Enak pomen pa imajo potemtakem tudi metafore, ki središče sveta upodabljajo, kjer še posebej izstopata gora in drevo (glej podpogl. 5.2.1.1; Jama, gora in drevo). V Eliadejevih razlagah je močno prisoten kartezijski dualizem, vendar se koncept kozmološkega središča »...velikokrat pokaže za veljavnega« (Hrobat 2010, 139). Knapp in Ashmore (1999, 14) ga umeščata med univerzalne »kraje spomina« (angl. *sites of memory*), ki oblikujejo družbeno identiteto. V kontekstu študije jam in naravoverstva ga lahko povežemo z razlago šamanizma Clottesa in Lewis-Williamsa (2003) in trojiškim sistemom Slovanske mitične zgodbe (glej pogl. 3.2.2). Šamanski kozmos obsega tri ravni: vsakdanje življenje, zgornji in spodnji svet (Clottes, Lewis-Williams, 2003, 26). Središče sveta pa je kot središče pokrajine zastopano tudi v svetovnih mitologijah; tudi v Rimu (Hrobat 2010, 140), vendar ima seveda lahko v drugačni mitični zgodbi, kjer ima obredna pokrajina drugačen pomen, tudi središče sveta drugačen pomen in namen! Glede na prejšnji razlagi totemizma, animizma in šamanizma lahko obstoj središča sveta predvidevamo že v mitični zgodbi lovsko-nabiralskih skupnostih, torej od srednjega paleolitika dalje. **Takšno središče sveta je potemtakem tudi središče pokrajine, ki v naravoverstvu predstavlja izvor vsega živega, v kontekstu študije jam pa je to lahko jama v gori** (glej pogl. 5.2.1.1).

Kot zadnji etnološki primer navajam staroverstvo. Sledovom staroverstva lahko preko ustnega izročila v slovenskem prostoru sledimo predvsem v zahodnem delu Slovenije, na Krasu, v okolici Bovca in v Posočju. Ustno izročilo za Posočje je zapisal Medvešček (2006, 2015), za Kras pa Čok (2010). Ker je domnevno zadnji staroverec umrl l. 1971, se staroverstvo vsaj v Posočju ne nadaljuje več. Pleterski (2015, 16) staroverstvo opiše kot: »*Doumevanje sveta, v katerem človek ni krona stvarstva.*«; temelji pa na prepričanju, da morajo staroverci s svojimi obrednimi dejanji v svetu vzdrževati red in ravnovesje. Pleterski ga na primeru ureditve v Cerkljanskih polih povezuje z zgodnjesrednjeveško slovansko poselitvijo (Pleterski 2006), izvor staroverskih praks pa posledično umeščajo v starejša nekrščanska (zgodnje slovanska) verovanja in so se ohranile vse do sredine 20. stoletja (Pleterski 2010; 2015; Ban 2015). A. Pleterski (2014, 2015) se že več let ukvarja z razlago in opisom mitične zgodbe zgodnjih Slovanov. Njegova študija temelji na povezavi preučevanja evropskih mitičnih pokrajin skozi arheološke sledove in ustno izročilo. Sprva je predvideval, da je urejanje ravnovesja v pokrajini potekalo s pomočjo tripartitnega sistema (Pleterski 1995; 1996; Pleterski 2006; Pleterski, Belak 2004, 52–54; Pleterski, Mareš 2003, 9–13). Gre za osnovo verovanja o treh temeljnih silah sveta (nebo – sonce – ogenj, zemlja, voda), ki jih ljudje pomagajo vzdrževati v ravnovesju z obrednimi dejanji. Rekonstrukcijo potrjuje staroversko ustno izročilo o **tročanu** (Pleterski 2006, 42). Tročan so predstavljali trije kamni kot temelj vsake kmetije, hiše, kašče, kozolca in hleva, ki so poosebljali tri sile in varovali domovanje (Medvešček 2006, 55). »Tročan so lahko tudi tri točke v prostoru« (Pleterski 2015, 16). **Tročan pa je takrat »pomenil tudi način življenja«** (Janez Obid; Medvešček 2006, 55). Zanimivo je predvsem dejstvo, da so po sončnem, vodnem in zemeljskem znamenju razvrščali tudi drevesa in poljščine (Medvešček 2006, 55). Osnove verovanja spominjajo na totemistično dožemanje rastlin in kamnov kot emblemov, medtem ko *čudežna moč*, ki se zadržuje v nam neživih

stvarah (primer: kamni; glej zgoraj), spominja na animistično značilnost. Koncept tripartitnega sistema so prevzeli tudi raziskovalci na Hrvaškem (primer: Belaj 2008). Kasneje je Pleterski svojo teorijo dodatno razdelal in s preučevanjem kamnitega stebra iz današnje jugozahodne Ukrajine, Zbruškega idola, prišel do zaključka, da je tripartitni sistem povezan s štiripartitnim sistemom (Pleterski 2014; 2015). Tri življenjske sile (Triglav), ki so voda, ogenj in zemlja, je povezal s plodnim in neplodnim parom zgornjega sveta; za staroverce ter zgodnje Slované pravi: »*Naloga ljudi je, da povežejo trojni svet podzemlja s četverim svetom nebeščanov*«. V osnovi gre še vedno za dvojiški in trojiški sistem, ki ju navajam kot temelj krogotoka življenja (glej pogl. 3.2.2). Seveda je **poimenovanje sistem** v kontekstu naravoverske ideologije, v tej študiji izključno pragmatično, saj kot poudarjam, v naravoverstvu ne gre za sistem načel, temveč opredelitev odnosov v svetu, neka pravila pa narekujejo le izvedbo obredov in ureditev pokrajine (glej Mitična zgodba in Obredna pokrajina).

Zaključimo lahko, da čeprav se animizem, totemizem in šamanizem vseeno izkažejo kot uporabni pojmi za opredelitev religioznih fenomenov in jih lahko razumemo kot različne koncepte spiritualnosti, ki pa med seboj niso nezdružljivi, in gre v osnovi le za različne načine razmišljanja o metafizičnem na različnih ravneh izkušnje (Insoll 2011b, 1008), jih težko posplošujemo skozi čas in prostor. **Lahko pa v vseh treh primerih prepoznamo podobnosti in na podlagi teh kot nadpomenko uvedemo nov pojem naravoverstva, katerega osnova je enaka kot pri animizmu in totemizmu, tj. recipročnost in prehodnost kot način za ohranjanje ravnovesja, kroženja življenjske energije med organizmi (in pokrajino); animizem, šamanizem, totemizem, staroverstvo, Aloha in druga možna alternativna, domačinska poimenovanja pa lahko predstavljajo podpomenke, ki natančneje opisujejo različice naravoverstva glede na obdobje in regijo, ki jo raziskujemo.** S pojmom naravoverstvo se osredotočamo izključno na recipročnost, odnose, obnavljanje, ponovno rojstvo; načine, kako to dosežemo, pa opišemo s podpomenkami. Torej za kakšen odnos človek – žival – pokrajina gre. Primer: pojem naravoverstvo označuje staroverske prakse, obratno pa ne. V slovenski arheološki znanosti je pojem naravoverstva iz te študije prevzel Pleterski (2015, 16), vendar ga enači s staroverstvom, čeprav slednje predstavlja le obliko, podpomenko naravoverstva. Meje verovanj, kot poudarja že Insoll (glej zgoraj), so mehke, zato lahko obstaja več različic, pri katerih se posamezne značilnosti prepletajo. Morda lahko to prepoznamo pri Havajskem Aloha verovanju. Havajska ontologija združuje podobnosti animizma in totemizma. Na eni strani njihov animističen odnos do neživih stvari, ljudi in živali, v katerih se nahaja mana, totemističen pa odnos do pokrajine, katere središče je *piko* (popek), ki je živa. Božanstvo oz. bog je sinonim za pojav, je življenjska energija in ne upravljaalec 'naravnih' sil. Na drugi strani so ljudje neposredno povezani s svojimi živalskimi varuhi, predniki, tj. s totemičnimi emblemi imenovanimi *Aumakua*, živali pa delijo v posamezne vrste. Zemlja ('narava'), pokrajina je starš in v recipročnem odnosu skrbi za človeka, on pa zanjo.

Če povzamem: Osnova naravoverstva je mitična zgodba, ki se predstavlja v pripovedni obliki kot mit. Obred omogoča izvajanje mita – ohranjanje ravnovesja, varnost, preživetje (na ravni posameznika, skupnosti, sveta) na obrednih mestih, ki so del obredne pokrajine in predstavljajo simbol oz. utelešenje mitične zgodbe, ter skozi gibanje pokrajino. Obred ureja odnose človek – svet, človek – živa bitja skozi krogotok življenja. Naravoverstvo je zato način življenja.

Pri materialnosti preteklih verovanj se izkaže, da je za njihovo dokazovanje težko najti jasen arheološki kontekst, zato moramo reči, da nekaj spominja na npr. animizem (Insoll 2011b, 1008), ne pa da nakazuje nanj. V redkih primerih lahko najdemo direktne analogije (primer

staroverstvo – zgodnji Slovani). Zato pojem naravoverstva povezujem s preteklimi skupnostmi na podlagi splošnega modela historičnih procesov, znotraj tega pa na podlagi enakopravnosti skupnosti (lovci – nabiralci in poljedelci – živinorejci), ki so v Sloveniji bivale v času paleolitika, mezolitika, neolitika in zgodnjega obdobja Slovanov, sočasno pa je ta usmerjenost vodila tudi določene odmaknjene skupnosti v novem veku. **V osnovi naravoverstvo ločujem na dve podveji, ki ju razložim z dvema mitičnima zgodbama: lovsko nabiralsko in poljedelsko živinorejsko.** Vendar razlaga arheoloških sledov v kontekstu ontologije naravoverstva za obdobja, za katere nimamo pisnih virov, nikoli ne bo natančna in do popolnosti resnična, ampak le možna razlaga, v kateri nekatere stvari spominjajo na naravoverske značilnosti, in jo zato predstavljam v končnem delu, Razpravi (pogl. 8.). Deloma si lahko pri njej pomagamo tudi z »univerzalnimi« metaforami (po Tilleyu 1999).

B) MITIČNA ZGODBA IN MIT

Mitična zgodba (izraz, ki ga je uvedel Pleterski, 2014), nastane s pomočjo izkušnje, poskusov in opazovanja sveta, iz narave. To je pripovedna oblika mitične strukture, s katerimi Pleterski pojmuje osnovne oblike sistema »magičnih dejanj«, *»...ki so jih ljudje spreminjali in razvijali v skladu s potrebami spremembe okolja, gospodarstva, družbe in načina življenja«* (Pleterski 2015, 17). Pleterski (2014, 7) pravi, da mitična zgodba predstavlja miselni model, ki ga je posamezno ljudstvo uporabilo, udejanjilo v praksi – pokrajini. S fenomenološkega vidika ne le miselni, temveč telesni in miselni model skupaj. **Je skupek spoznanj o delovanju sveta, ki ga ljudje ubesedijo v pripoved** (Pleterski 2014, 18). Obenem pa *»je nadpomenka mitu, ki je obredni način uporabe mitične zgodbe.«* (Pleterski 2014, 18; Pleterski 2015, 17). *»Mitično zgodba je zato vsebina, ki so oblikovali, še preden so jo začeli uporabljati kot mit, je vsebina, ki jo sporoča mit, in je vsebina, ki je preostala potem, ko je uporaba kot mit prenehala.«* (Pleterski 2015, 17).

Na tem mestu pa je potrebna kratka razprava o mitu, ki jo povzemam po K. Hrobat (2010, 30–32), natančneje pa pristope k mitu obravnava R. A. Segal v knjigi *Myth: A very short introduction* (2004). V osnovi gre za razlikovanje pomena mita v etnologiji, antropologiji in sociologiji ter modernem dojemanju mita. Znanost se osredotoča na tri vprašanja o: izvoru in namenu mita ter vprašanju, na koga oz. kaj se mit nanaša (primer: Boga; Segal 2004, 2). Mit je po Segalu (2004, 4) lahko zgodba ali širše gledano prepričanje/vera (angl. *belief*).

Večina folkloristov se danes naslanja na opredelitev mita Bascoma (1984, 5), ki pravi, da je mit: *»...pripoved, ki je v skupnosti, kjer se pripoveduje, dojeta kot resnično poročilo o dogodkih iz daljne preteklosti. Po njegovi definiciji miti veljajo za utelešene dogme, so navadno sveti in pogosto povezani s teologijo in ritualom.«* *»Pripoveduje o nastanku sveta, živih bitij, fenomenov narave itn. V mit in pripovedko naj bi večina skupnosti verjela, v nasprotnem primeru bi pripoved prešla v žanr pravljice.«* (po Hrobat 2010, 30).

Skozi antropološki pristop preučevanja antike Vernant (2000, 1–14) mit opisuje kot eno od plati religioznega izkustva, besedilno povrhnjico, ki združuje njegove obredne in likovne razsežnosti. Detienne (2008, 208) pa pri razmišljanju o mitu zagovarja sklicevanje na grško misel, saj naj bi znanost o mitih izhajala iz grškega modela. Čeprav Grki mitov niso sprejemali brezpogojno, pa jih vseeno niso imeli za lažne (Hrobat 2010, 31).

Današnje pojmovanje mita odseva kulturni model iz 18. stoletja, ko so ideje o poganskih bogovih opisovali v bajkah, znanstveno področje pa so poimenovali mitologija Detienne (2008, 208). Beseda *mythos* nikoli ni imela takega pomena, kot se ji pripisuje danes. Šele v 5. stol. se namreč njen pomen iz razumskega premakne na *»...označevanje nasprotja vsega, kar*

je dokazano, verjetno, preverjeno in primerno.« (Hrobat 2010, 31). **Od takrat naprej so mitske pripovedi neresnične ali vsaj nezanesljive** (Vernant 2000, 16–21; Detienne 2000, 102–127; Hrobat 2010, 31), **'mit' pa izgubi etnološki pomen 'življenjske resnice'**. Kot takšnega, znanstveno neresničnega, so ga dojemale tudi teorije mita v 19. stoletju, ki so 'mit' razlagale kot nanašajoč se na naravni svet, njegov namen pa je bil dobesedna ali simbolna razlaga tega sveta (Segal 2004, 3). Takšno razmišljanje zopet odseva moderni racionalizem (glej uvod pogl. 3.).

Poleg življenjske resnice ima mit z vidika družbene identitete lahko tudi vrednost potrjevanja izvora in identitete, družbene pripadnosti. »*Mitične pripovedi v Grčiji so bile dobrodošle v retoriki za potrjevanje plemenitih izvorov*« (Hrobat 2010, 32; po Veyne 1998). Grki so verjeli v svoje mite, tako kot mi danes verjamemo našim ustanovnim resnicam. Resnica je namreč ime, ki ga dajemo svojim izbiram, za katere mislimo, da so prave (Veyne 1998, 176–77). Vendar pa je izbira moderni konstrukt. Ljudje v preteklosti večinoma niso sami izbirali, v kaj bodo verjeli (glej podpogl. 3.1.3); danes pa lahko sami določimo, kateri mit je za nas neresničen. Posledično v današnjem svetu, kot pravi Hrobatova (2010, 32), lahko obstaja več resnic o isti stvarnosti: razumna in nerazumna, ki lahko soobstajata. Pri verovanjih imamo vedno opravka z neko »metafizično« platjo, ki je ne moremo ne zanikati ne dokazati, vendar vemo, da je tam (glej pogl. 3.1.3). Ustno izročilo o tem, čemur danes rečemo nadnaravno, je eden izmed vidikov dojemanja resničnosti (Hrobat 2010, 32–33).

Zato se interes mita v današnji znanosti večja in ima pomen za razumevanje dojemanja sveta preteklih skupnosti. S takšnega vidika koncept mitične zgodbe in pojmovanje mita uporabljam v tej študiji in deloma temelji na antropološko-arheološko-etnološki teoriji A. Pleterskega, ki se ukvarja s pomenom mita in mitične zgodbe pri Slovanih (Pleterski 2014) v povezavi s staroverstvom (Pleterski 2015), skupnostmi, ki jih v okviru svoje študije umeščam med enakopravne. Za razumevanje življenja enakopravnih skupnosti, pri katerih je meja med obrednim in neobrednim zelo tanka, prav tako pa v primeru prazgodovinskih skupnosti, lahko predvidevamo, da narave in kulture ljudje niso ločevali, zato ta dva pojma v tej študiji **opisujeta dojemanje sveta in način življenja**, brezpogojno resnico, ter ju lahko **razumemo kot »sveta« zato, ker omogočata življenje in nas varujeta**, ne pa kot sveta (angl. *sacred*) z vidika svetovnih religij in religioznega (glej podpoglavje Religja in obred ter Naravoverstvo). Takšna mitična zgodba razlaga, **kako deluje svet**, ne sprašuje pa se zakaj. Nasprotno pa mit, kot smo videli zgoraj, v neenakopravnih skupnostih (primer: antika) omogoča nadzor nad družbo (je vpleten v politiko) ter določa pripadnost. **Torej mit ni le zgodba o nečem pomembnem, kot pravi Segal (2004, 5), temveč je tudi delovalec in ima svoj namen. Ni le trditev, temveč tudi dejanje** (Segal 2004, 61).

Mitična zgodba je namreč skozi svojo vsebino in mite dajala ljudem ključne za bivanje v svetu in navodila, ki so omogočala preživetje skupnosti, skozi generacije pa se prenaša z ustnim izročilom. **Mitična zgodba lahko z vidika 'prvobitnih religij' razumemo kot obliko znanosti, 'mit' kot znanstveno razlago, oboje pa kot del verovanja**. Z vidika mito-obredne teorije je mit **povezan z obredom** (Segal 2004, 61). V osnovi vsakemu mitu pripadajo določeni obredi (Segal 2004, 61). Obred omogoča izvajanje. Mit je skozi obred način življenja. Mit, katerega osnova je mitična zgodba, ljudje udejanjijo skozi obredna dejanja in skozi obredno pokrajino (njeno urejanje ali gibanje skozi njo; glej pogl. 3.1.5). **Simbol mitične zgodbe je torej obredna pokrajina**. Iz tega sledi, **da mitična zgodba predstavlja del kulturne biografije skupnosti, na podlagi katere lahko sklepamo o možnem pomenu jam v krogotoku življenja in v obredni pokrajini, torej v procesu ohranjanja ravnovesja**.

Pri nas v Sloveniji se t. i. ustanovni mit ni ohranil, lahko pa predvidevamo, da imajo naravoverske skupnosti v osnovi enako mitično zgodbo, zato naravoversko mitično zgodbo v

tej študiji skušam rekonstruirati na podlagi slovanskih verovanj in havajskega mita o nastanku sveta *Kumulipo* (Beckwith 1951; glej pogl. 3.2.2).

Mitična zgodba enakopravnih skupnosti

Na podlagi ekološko-antropološke študije današnjih lovcev in nabiralcev Tima Ingolda (2000) lahko svet lovsko-nabiralniških skupnosti vidimo približno takole. Lovci in nabiralci dojemajo svet in pokrajino skozi bivanje v njej. Bivajo v naravni in ne v umetno zgrajeni pokrajini. Mitično, topografsko karto zanje predstavljajo poti in sveti prostori, ki so jih ustvarili predniki in so pravzaprav del njih samih. Pokrajina ni oblikovana oz. spremenjena na podlagi nekih vzorcev (*kulturnega genoma*, po Pleterski 2014), kot se to zgodi pri stalno naseljenih ljudeh – poljedelcih in živinorejcih. Nomadski lovci in nabiralci preberejo oz. najdejo kozmološke značilnosti v že obstoječih pokrajinah (Ingold 2000, 56–57). To pomeni, da prvotna mitična zgodba pravzaprav ne predstavlja nekega miselnega modela (kot to pravita Knapp in Ashmore 1999, 10; za zgrajene pokrajine; ali Pleterski 2014, 7), s katerim zopet delimo naravo in kulturo, temveč le ponuja ključne na podlagi predhodnih spoznanj, s pomočjo katerih lahko posameznik z gibanjem skozi svet sam prepozna danosti v pokrajini, ki jih lahko uporabijo in ki kasneje (pri poljedelsko-živinorejskih skupnostih) omogočajo preureditev pokrajine. Skozi Gibsonov model so to *ponujenosti* (angl. *affordances*; Gibson 1986), ki z vplivanjem na človeka človeku nudijo možnosti uporabe. **Mit, ki predstavlja mitično zgodbo v praksi, ni dihotomija med materialnim in mentalnim, ampak je način bivanja.** Mit pomaga človeku razumeti sebe in 'naravo' (Pleterski 2014, 15).

Medtem pa t. i. poljedelsko-živinorejske skupnosti predstavljajo in utelešajo svoje ideje v oblikah, ki jih ustvarijo, da z njimi preuredijo svet na način, da lahko kljub svojemu razvoju v svetu še vedno vzpostavljajo ravnovesje. Zato mitična zgodba sedaj nastopi v vlogi nekih ključev in kozmoloških pravil, na podlagi katerih pokrajino spreminjajo, preuredijo.

Za lovsko-nabiralniške skupnosti je zemlja (angl. *land*) oz. pokrajina starš, gre za nek sorodstven odnos. Človeku daje hrano brezpogojno. S tem, ko človek prosi zemljo/'naravo', ki je prednik za hrano, se ustvari pristen brezpogojni sorodstven odnos mati – otrok. Za kmetovalce je pokrajina prednik, ki deluje recipročno, vendar pa ta odnos še vedno vključuje shemo pravične porazdelitve virov. Kmet skrbi za svet in ravnovesje v njem, pokrajina pa mu daje sredstva za preživetje (Ingold 2000). Poljedelci in živinorejci so torej skušali poskrbeti za čim bolj optimalne pogoje (ravnovesje rodovitnega območja), ki so omogočali vzrejo živali in rast rastlin in s tem njihovo preživetje. **Prehod od lovsko-nabiralniške ekonomije h kmetijstvu torej ne označuje nadomestitve divjih z domačimi živalmi (enako rastlin) in prevlade ter nadzora človeka nad živalmi, temveč spremembo principa odnosa z njimi, od zaupanja do obvladovanja ali bolje rečeno prilagajanja.** Na nek način gre celo za podoben proces kot pri vzgoji otrok (Ingold 2000, 11). Zato živinoreje ter poljedelstva ne moremo enačiti s produkcijo, temveč z vzgojo in prilagajanjem, ki še vedno temeljita na spoštovanju zemlje (kozmosa in pokrajine) in njenih samoorganizacijskih procesov. Nenazadnje tudi lovci na nek način z obredi prosijo zemljo/pokrajino/starše za ugoden izid pri lovu, torej lahko neko osnovno obliko prilagajanja prepoznamo tudi pri lovsko-nabiralniškem načinu preživljanja. Le da se ta lahko izraža v neposrednem dogovoru med lovcem in živaljo (plenom) (Ingold 2000, 13).

Človek v pokrajini nenehno skuša vzpostaviti red (daje) in v zameno zemlja obrodi (dobi) – nenehna recipročnost. Vendar zato ne gradi nekaj iz 'narave', ampak 'naravo' oz. pokrajino le preureja, spreminja (Ingold 2000, 46). Na ta način imamo opravka z organizmi s potrebo po preživetju ter istočasno s pokrajino, ki ima potencial, da te potrebe zadovolji. Šele ko poljedelci in živinorejci dobijo hrano, se ta prenese v družbeni svet in se razdeli po družbeni

shemi. Družbena shema je vpisana v družbenih odnosih in ekonomske prakse razdelitve služijo za reprodukcijo!

Delitev hrane lahko z 'naravo' povežemo tudi z izrazom Bog (Pleterski 2014, 37). Beseda namreč izhaja iz praslovanskega **bogъ, ki pomeni delež; tisti, ki deli*. Bog = gospod, ki zagotovi človeku hrano in s tem preživetje. V primeru enakopravnih skupnosti je torej **bog = gospod = 'narava'**, ki se pojavlja v obliki živali, 'naravnih' fenomenov (glej pogl. Naravoverstvo; animizem); v primeru skupnosti, katerih osnova je verovanje v moč prevlade nad naravo, pa človek postane **podaljšek boga**, ki je ustvaril in nadzoruje svet. Primer najdemo v Svetem pismu, kjer je zapisano, da sta bila prvi moški, Adam, in prva ženska, Eva, ustvarjena po božji podobi kot krona stvarjenja: »Bog je rekel: *»Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospoduje naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej lazni, ki se plazi po zemlji!«* (1 Mz 1,26, Stara zaveza; spletni vir 6). Človeku je bila dana oblast, da skrbi za svet in da si ga podjarmi: *»Bodita rodovitna in množite se, napolnita zemljo in si jo podvrzita; gospodujta ribam v morju in pticam na nebu ter vsem živalim, ki se gibljejo po zemlji!«* (1 Mz 1,28, Stara zaveza; spletni vir 6). Torej Bog z dojemanjem sveta kot podrejenega človeku dobi človeško obliko. Človek ima absolutno oblast nad vsemi bitji in lastništvo nad njimi. **Potemtakem v enakopravnih skupnostih vire »nadzoruje 'narava'«, v neenakopravnih pa si jih lasti človek.**

Pri poljedelsko-živinorejskih skupnostih pa se mitična zgodba spremeni tudi v pogledu na letne čase. Ko človek prične spreminjati/vzgajati pokrajino, postanejo pomembna **rodovitna obdobja**. Spolna dejavnost pri paleolitskih lovsko-nabiralniških skupnostih na ozemlju, kjer ni letnih časov in narava nudi hrano ves čas, omogoča nenehno rojevanje sama po sebi. Tam, kjer je menjavanje letnih časov občutno in stalno, pa gre za menjavanje spolne dejavnosti/mladosti med rodovitnimi sezonami, in spolne nedejavnosti/ostarelosti v nerodovitnem obdobju. Ali se torej mitična zgodba pri nas pojavi že v paleolitiku?

Seveda se mitična zgodba spreminja tudi skozi prostor. Bližje kot smo ekvatorju, manjša je razlika med letnimi časi. Vendar lahko na primeru dojemanja sveta na Havajskem otočju kot za menjavanje letnih časov v tropskih krajih prepoznamo menjavanje vlažnih in sušnih obdobj, o čemer govorim v nadaljevanju.

Tu se zopet lahko navežemo na model historičnih procesov (glej pogl. 3.2.1). *Spreminjanje pomena prostorov in predmetov lahko torej enačimo z načinom bivanja v svetu in v odnosu do 'narave' ter organizmov v njej*. Ko se pojavi pomanjkanje zadostnih virov za preživetje, se razvijejo nove tehnologije, ki omogočajo ustvarjanje presežka, istočasno pa se lahko spremeni tudi družbena shema porazdelitve, ki povzroči razslojenost skupnosti pogojeno z bogastvom. Način preskrbovanja enakopravnih skupnosti je vključeval pravično porazdelitveno shemo življenjskih virov, ki izhaja iz ohranjanja ravnovesja v svetu kot smisla življenja ter posledično razumevanje, spoštovanje in skrb za 'naravo'. Medtem pa s prilaščanjem presežne vrednosti in spremembo porazdelitvene sheme virov, ki spodbudi prehod v neenakopravno družbo, razslojeno glede na bogastvo posameznikov (glej pogl. 3.2.1), smisel življenja preide v kopičenje presežka, stremenje k uspehu in večanju moči. Bogastvo je simbol uspeha in moči. Tak cilj zahteva spremembo načina življenja v skladu z ideologijo, ki vključuje podrejanje, hierarhijo tako na ravni ljudi kot tudi narave. Preskrbovanje ne vključuje več skrbi za 'naravo', temveč njeno krotitev. Nova ideologija temelji na premoči nad naravo in za razliko od enakopravnih ljudstev na veri v moč človeka, ki lahko nadzoruje svet – drugačen svetovni nazor. **Vodilo ni več živeti z 'naravo', temveč boriti se proti njenim silam.** Hrana in ostali življenjski viri se v tem primeru ne delijo več po načelu, ki služi reprodukciji, temveč po načelu tistemu, ki ima največjo moč. Torej odnos do okolja pogojuje spremembo ekonomije oz. obratno.

Pri enakopravnih ljudstvih gre za preskrbovanje (angl. *procurement*) na način zagotavljanja zadostnih virov za preživetje na najbolj optimalen način, ki ohranja ravnovesje v svetu ter skrbi za pokrajino kot v odnosu starš – otrok, in ne za produkcijo kot takšno, ki skrbi le za preživetje človeka. Mitična zgodba se torej spreminja glede na spremembo načina (pre)življenja, ta pa posledično vpliva na razvoj razslojenosti skupnosti – družbo. Iz tega sledi, da je na eni strani drugačna mitična zgodba lahko razlog, da imajo različni kraji in predmeti v času in prostoru drugačen pomen, saj povzema *način dojemanja sveta*. Vendar pa ima mitična zgodba obratno lahko enak pomen, čeprav so za njeno ubeseditev uporabljene drugačne metafore, pripoved in simboli, vselej dokler povzema enako razumevanje sveta, iz katerega lahko sklepamo, da so se tudi ljudje, ki so jo oblikovali, preživljali na enak način. **Predstavljanje in vsebina mitične zgodbe se lahko v okviru enakopravnih skupnosti, tako kot naravoverstvo (glej prvi del poglavja) torej skozi prostor in čas, spreminja, njen pomen pa ostaja enak.** To sem utemeljila tudi s primerjavo slovanske in havajske mitične zgodbe (glej pogl. 3.2.2). **Posledično pa enako velja za pomen obreda in obredne pokrajine.**

3.1.5 OBREDNA POKRAJINA

Zgodovina raziskav in koncept pokrajine

S pokrajino (tudi krajina) se ukvarjajo številne znanosti (geografija, zgodovinarji, urbanisti, folkloristi, antropologi ...); opisujejo jo tudi družbeni teoretiki, poeti in filozofi, toda njene razlage se razlikujejo. »*Pokrajina je nestabilen koncept, ki se giblje proti in od nepretrgane zveze naravnega in kulturnega*« (problematiko razlagam v uvodu tega poglavja; Knapp, Ashmore 1999, 6). Prvi so se s pokrajino ukvarjali geografi. Carl Sauer (1925) je oblikoval koncept kulturne in naravne pokrajine, postmodernisti pa pokrajino razlagajo kot **kulturno podobo**, pomen katere lahko razberemo iz njenih besednih ali pisnih predstavitev (Daniels, Cosgrove 1988, 1; Head 1993, 489–90).

Tudi v arheologiji večina raziskovalcev **pokrajino razume kot kulturni konstrukt** (primer: Ucko 1994); kot ozadje, na katerega so prilepljeni arheološki sledovi (Knapp, Ashmore 1999, 1) oziroma kot »človeško pokrajino« (Knapp, Ashmore 1999, 7). Sprva so se arheologi tako kot v primeru uporabe jam (glej pogl. 2.) ukvarjali večinoma z ekonomskimi in s političnimi vidiki pokrajine, ki ljudem priskrbijo vire, zavetišče itd. Osredotočali so se na topografijo, tehnologijo, življenjske vire in uporabo zemljišča (Knapp, Ashmore 1999, 7; primer: Willey 1953; Steward 1955; Carneiro 1970; Sanders 1977). V po-poroceni arheologiji se je pozornost od preskrbovanja premaknila na družbeno-simbolne vidike. **Krajino razlagajo kot medij za družbeno izražanje** (primer: McAnany 1995). Razvoj arheoastronomije je prvič ponudil možnost ocene preteklega zaznavanja skozi pokrajino (Aveni 1980; Martlew in Ruggles 1996; Renfrew 1982). Kljub temu so arheologi pokrajino še vedno razumeli kot pasivni kazalec tehnologije in prepričanj, ozadje, na katerega so vpisane zgodbe (Knapp, Ashmore 1999, 7). Zagovorniki simbolizma vlogo fiziogeografskih značilnosti vidijo kot vir subjektov in simbolov, ki jih pogosto povezujejo s predniki (Bourdeieu 1977; Giddens 1984; Gosden 1994; Wylie 1992; Morphy 1995, 186–8; Thomas 1996). Arheologi so nato sledili še Bassovemu (1996, 55) pojmu interanimacije (angl. *interanimation*), pri katerem gre za vzajemno sooblikovanje pokrajin in ljudi, ki bivajo v njej, ki se približuje antropološkemu konceptom (Ingold 2000; Olsen 2002 – *povratni učinek*; Gibsonov koncept – *ponujenosti*; glej pogl. 3.1.4, Mitična zgodba).

V 90-tih letih prejšnjega stoletja se je uveljavila podveja **arheologija pokrajin**, znotraj nje pa več pristopov (primer: Barret et al. 1991; Rossignol, Wandsnider 1992; Bender 1993; 1998; Carmichael et al. 1994; Gosden, Head 1994; Tilley 1994; Knapp 1997; Yamin, Menthénay

1996). V študijah je viden preskok od **razumevanja pokrajine kot ozadja na dojetanje pokrajine kot dejavne zapletene celote povezane s človeškim življenjem** (Knapp, Ashmore 1999, 2). Predstavlja materialni prikaz odnosov med ljudmi in okoljem (Crumley 1994, 5), ljudje se po pokrajini gibljejo in delujejo v njej, skozi rutinsko uporabo postane pomemben kulturni vir (Barret 1991, 8) ali pa je tisto, »kar je lahko« (kar nudi po Gibsonu) in je v najširšem pomenu kontekstualna (Johnston 1998, 56). **Pokrajina torej obstaja, ker jo ljudje zaznavajo, izkušajo in konceptualizirajo** (glej Knapp, Ashmore 1999, 1; 4; Bender 1993; Tilley 1994). **Pozornost se premakne od tega, kaj ljudje delajo v pokrajini, na to, kaj mislijo oziroma čutijo o njej** (Bender et al. 1997, 148). Eno temeljnih študij arheologije pokrajin predstavlja zbornik A. B. Knappa in W. Ashmore (1999) *Archaeological landscapes*. V arheoloških študijah prepoznata štiri tematike: pokrajina kot spomin, pokrajina kot družbeni red, pokrajina kot identiteta ter pokrajina kot transformacija (Knapp, Ashmore 1999, 5). Pokrajina, pravita Knapp in Ashmore (1999, 8), uteleša več kot le nevtralni, binarni odnos med ljudmi in naravo. Prostor je medij za človekove dejavnosti in rezultat človekovih dejavnosti. Prepoznana je glede na pomene posameznih krajev in v tem smislu ne obstaja ločeno od človekovih dejavnosti (Tilley 1994, 10; 23). Podobno pokrajino kot prostor udejanjanja mitične zgodbe, miselnega modela, razume Pleterski (2014). Knapp in Ashmore (1999, 10) pa določita tudi tri interpretativne razlage pokrajin, ki prevladujejo v študijah pokrajin: zgrajena, konceptualizirana in idejna (angl. *ideational*). Med njimi je težko strogo ločevati, zato svetujeta, da pokrajino razumemo kot vse troje skupaj in sočasno: **je arena, v kateri in skozi katero je ustvarjen ali zgrajen, izpeljan, na novo iznajden in spremenjen spomin, identiteta, družbeni red in transformacija**.

Pokrajina je torej 'naseljen' prostor, del študij; kot podlaga za obredne dejavnosti pa je postala izrazita tema v arheologiji že v 90-tih (Alcock 1993; Bradley 1993; Derks 1997; Thomas 1991; 1993) sočasno s rastjo interesa za obred (glej pogl. 3.1.3). Uporabo pojma **obredna pokrajina** ali krajina (angl. *ritual landscape*; redkeje tudi *sacred landscape*) je v arheologijo uvedel Robb (1998). S tem pojmom arheologi večinoma označujejo predvsem ne-ekonomske vidike odnosov med ljudmi in pokrajino (Knapp, Ashmore 1999, 1) ter zopet umetno ločujejo posvetno od obrednega, materialne sledove v pokrajini pa povezujejo predvsem z družbenim pomenom. Arheološke prostorske študije so se posvečale organizaciji obredne pokrajine (Nash 2008) ali pomenu posameznih obrednih točk v pokrajini (primer: megalitske grobnice; Tilley 1994; Bradley 1998) ter prepoznavanju ključnih orientacijskih točk v prostoru s pomočjo naravoslovnih ved (Vita-Finzi, Higgs 1970; Renfrew, Level 1979; Wheatley, Gillings 2002; Chapman H. 2006; Ducke, Kroefges 2007; Sabo et al. 2012; Mlekuž 2013; Ordoño 2012). V pokrajini so skušali prepoznati njene danosti, ponujenosti in uporabnosti, kot so bližina izbranih jamskih najdišč do ključnih virov za preživetje (Buhagiar 2012; Haug 2012). Najnovejši pristopi, kot posledica razvoja digitalnih prostorskih orodij v tehnoloških znanostih, vključujejo povezovanje razpršenih arheoloških sledov v prostorske celote: polja, kmetije, ceste itd. (primer: Mlekuž 2015). Med primere sodi prostorska analiza jam in spodmolov na območju gorovja Ozark v ZDA, kjer so Sabo in njegovi sodelavci (Sabo et al. 2012) z GIS analizo odkrili obredno pokrajino Indijancev. Ta povezuje gomile kot centre z drugimi arheološkimi najdišči in naravnimi fenomeni. V Sloveniji je poskus prepoznavanja obredne pokrajine Škocjana s pomočjo analize LiDAR posnetkov predstavil D. Mlekuž (2015).

Pokrajino v zadnjih letih skozi ustno izročilo celostno preučujejo tudi etnologi in antropologi. Antropologi pravijo, da pokrajina nastane s tem, ko ljudje bivajo v njej in je sestav možnosti, ki jih ljudje izkoristijo z izbiro ali dejanji (Ingold 1993, 64; 2000, 5, 168–169, 193; tudi Gibsonov ekološki koncept 1986, ki ga povzame Mlekuž 2012a), kar sem podrobneje že predstavila v poglavju Naravoverstvo in mitična zgodba. Etnologi preko ustnega izročila

ugotavljajo, kako je v pokrajino vpleten kolektivni spomin in iz nje izhaja identiteta skupnosti. V Sloveniji pokrajino skozi arheološko-etnološki pristop preučuje K. Hrobat (2010). Zanima jo predvsem, kako se v pokrajini prepletajo spomin *longue duree*, ki ga odseva ustno izročilo, toponimi in arheološka najdišča. Pripovedke namreč kažejo, **da pokrajina ni le prostorska, temveč tudi časovna** (primer: Mencej 2009) **in celo večploskovna celota.**

Etnologi pokrajino večkrat razumejo kot materializacijo spomina, ki pritrdi družbene in individualne zgodovine v prostor (Knapp, Ashmore 1999, 13). Krajina je po Zonabend (1993, 16) osnova kolektivnemu spominu. Na osnovi spomina ljudje vzpostavijo vez med preteklostjo in prihodnostjo, kar je eden ključnih pomenov **identitete** (Fabiatti, Matera 1999, 17). Zato pokrajina predstavlja rezultat kartiranja mitičnih, moralnih principov, spomenikov kot opominov zmag ter katastrof v družbeni zgodovini (Knapp, Ashmore 1999, 13). Po Knappu in Ashmoreovi (1999) gre za konstrukcijsko in konceptualno pokrajino, ki uteleša mite. Seveda pa takšna konstrukcijska razlaga velja le za poljedelce in živinorejce, ki pokrajino spreminjajo (v primeru te študije je ne gradijo!), medtem ko lovci in nabiralcı točke v pokrajini le izbirajo (glej pogl. 3.1.4). O odnosu med prostorom in identitetami, vpisovanjem v prostor, utelešanjem itn. je bilo narejenih veliko etnoloških študij (Hrobat 2010, 38; glej Gupta Ferguson 1992; Low, Lawrence-Zúñiga 2003). Nora (1989) pa govori o »najdiščih spomina« (angl. *sites of memory*), ki pomagajo oblikovati politično in etnično identiteto nacije, podobno kot to v modernem času počne mit (glej pogl. 3.1.4, Mitična zgodba). Te študije namreč preučujejo predvsem moderne pokrajine. Dandanes mi izberemo tisto, za kar pravimo, da nas določa (Lenclud 2004, 131). Etnološko so ta najdišča spomeniki, ki ohranjajo identiteto skupnosti – pričvrstijo ali vtisnejo kolektivni spomin v materialno obliko (Hrobat 2010, 41). Z vidika naravoverstva (primer: totemizem) pa so to lahko 'naravni' kraji, pomembne točke, kot so sledovi prednikov ali utelešeni predniki (glej pogl. 3.1.4; tudi Morphy 1995; Bradley 1998, 20–1).

Kolektivni spomin se izbriše, ko se konča izročilo in se začne zgodovina (Hrobat 2010, 35). Prehod od spomina k zgodovini zahteva od vsake družbene skupine, da ponovno identificira svojo identiteto na osnovi lastne zgodovine (Hrobat 2010, 42). **Kolektivni spomin je torej prav tako del družbeno-ekonomsko-ideološkega razvoja.** Uničiti ga je mogoče le s fizičnim uničenjem kraja (Hrobat 2001, 172–173) ali spremembo pokrajine (Knapp, Ashmore 1999, 18–19). Vendar pa se pojavlja vprašanje, ali je kolektivni spomin obstajal tudi pri prvobitnih in preteklih skupnostih ali pa gre v resnici za moderni konstrukt neenakopravnih skupnosti? Primarna funkcija spomina, kot pravi Lowenthal (1995, 197–198, 210) namreč ni ohraniti preteklost, temveč jo prilagoditi, da bi obogatili in manipulirali našo sedanost, kar pa je lastnost moderne zahodne družbe. Torej kolektivni spomin v resnici nadomešča kolektivno zavest oz. nek ponotranjen občutek o prostoru, ki ga raziskujem skozi arheološko-psihološki eksperiment (pogl. 5.1.2). Ponotranjen je občutek o krajih, ki jih opredeljujejo človeško univerzalne metafore, ki jih prepoznamo, vendar njihov pomen opredelimo v skladu s svojo mitično zgodbo. Etnološko so to univerzalni kraji/najdišča spomina (glej zgoraj), med katerimi je za to študijo uporaben predvsem koncept *axis mundi* (glej pogl. 3.1.4).

Dojemanje pokrajine v tej študiji združuje antropološke, etnološke in arheološke koncepte pokrajine in se ukvarja s celostnim preučevanjem obredne pokrajine kot neločljive dejavne večploskovne in veččasovne celote. Ta z vidika naravoverstva združuje vsakdanji in obredni ter praktični in simbolni vidik pokrajine. Povezuje obredna mesta, obrede, ljudi in neljudi ter se ves čas spreminja tudi sama po sebi. Osredotočam se na pomen jame v pokrajini, ki so se mu do zdaj predvsem v arheologiji redko posvečali (glej pogl. 2.), in nudi možnosti, kakršnih drugi prostori v pokrajini nimajo (Mlekuž 2012a, 201; glej pogl. 5.1.1). Pokrajina v tem primeru ni konstrukt, vsaj ne pri enakopravnih

skupnostih, ki sveta ne gradijo, temveč ga spreminjajo in prilagajajo. Na podlagi družbeno-ekonomsko-ideološkega razvoja se sočasno s spremembo mitične zgodbe spreminja tudi njen pomen. Približujem se konceptualizirani in ideacionalni pokrajini (po Knapp in Ashmore 1999, 11–12). Slednja namreč prav tako združuje »svete« in druge vrste pomenov, ki so prilepljeni nanjo in utelešeni v pokrajini (Knapp, Ashmore, 12) in niso odsev sistematične doktrine (kot so moderne religije). Pokrajina pa tudi ni ločena od ljudi, temveč je vpletena v način življenja in obstoja oz. so ljudje vpletni vanjo (primer: Ingold 2000). V enakopravnih skupnostih so obredne pokrajine morda predstavljale v večini mitični prostor, ampak takšen, v katerem so ljudje dejavno sodelovali (po Knapp, Ashmore 1999, 20) in ga na ta način tudi izkušali. Podobno Pleterski (2014) razlaga pokrajino s svojim izrazom *mitične pokrajine*, v kateri prostori, kot so jame, soteske, vrhovi gora, reke in drugi naravni spomeniki, ne ločujejo vsakodnevnega življenja od obrednih dejavnosti, temveč so to ključne točke, ki sestavljajo in povezujejo mrežo obrednih pokrajin kot podpomenke mitične zgodbe.

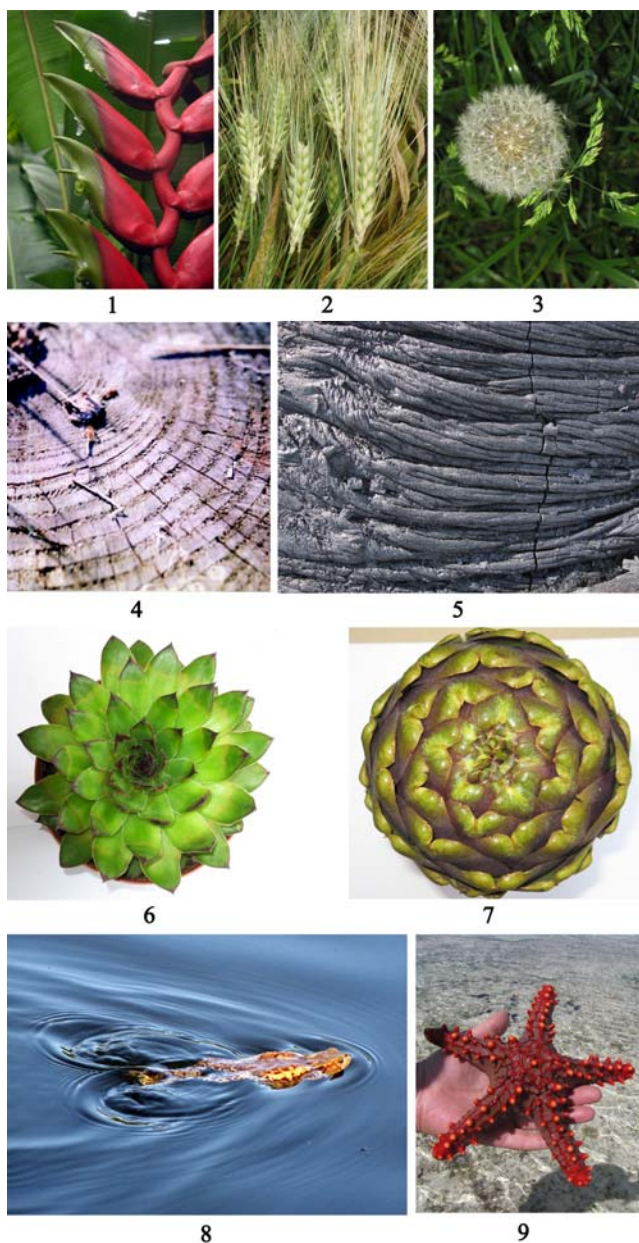
»V krajini tako arheolog kot lokalni prebivalec iščeta preteklost, pa čeprav se njune metode, pravila in pripovedi razlikujejo« (dobesedno iz Hrobat 2010, 15–16). Prvi išče njuno 'kulturno' biografijo, drugi pa svojo identiteto. Vendar pomena pokrajine, še posebej obredne, ni mogoče zlahka prepoznati v arheoloških sledovih, kar velja predvsem za prazgodovinske in naravoverske skupnosti, ki so svoj mit udejanjile skozi 'naravna' obredna mesta in ne z zgrajenimi spomeniki, tako kot na primer cerkvena pokrajina (glej pogl. 5.2.1.3). Prav tako njenih pomenov ne moremo prebrati v pisnih virih. Za skupnosti brez stalne naselitve so neuporabni tudi zemeljski skenerji in fotografiranje iz zraka (aerofotografija; LiDAR). Posledično jo moramo preučevati tako kot arheologijo religije – skozi materialnost arheologije in nesnovne vire ter ponujenosti pokrajine ali njenih delov ('naravne' značilnosti). Vsaka skupnost/družba konceptualizira, dojema in v njej biva ter udejanja svojo mitično zgodbo na svoj način. Takšni koncepti ali spomini torej niso le odsevi pokrajine, temveč so pogosto načini organizacije, uporabe in bivanja v pokrajini (Knapp, Ashmore 1999, 14; primer: Brady, Ashmore 1999). Pogled na arheološke sledove v širšem kontekstu, vendar v omejenem prostoru, omogoča prepoznavanje prostorskih mrež ali neločljivih celot – obrednih pokrajin (kot del mitične pokrajine; Pleterski 2014, 20). Torej se pomeni poleg določenih obrednih krajev skrivajo tudi v njeni ureditvi in jih lahko »preberemo« v mitičnih ideogramih kot neke vrste pisnih virih (po Pleterski 2006, 42; glej spodaj). **Iz tega sledi, da lahko vzpostavimo orodja merljivosti pokrajine, s katerimi lahko prepoznamo posamezno pokrajino in jo razlagamo znotraj neke ideologije.** Odločila sem se za uporabo pristopa merjenja pokrajine, ki ga je A. Pleterski (2014) predstavil na primeru mitične pokrajine. V delu, ki se nanaša na lovsko-nabiralsko mitično zgodbo (glej spodaj), sem ga prilagodila v skladu z razlago naravoverstva (pogl. 3.1.4). Na podlagi splošnega modela historičnih procesov in rekonstrukcije mitične zgodbe namreč predvidevam, da so neka arheoastronomska ali matematična pravila za izbiro obrednih točk v obredni pokrajini uporabljali že lovci in nabiralci, ki pa so pokrajino dojemali drugače kot poljedelci in živinorejci.

Naravoverska obredna pokrajina

Kaj je torej naravoverska obredna pokrajina? Je skupek idej, odnosov in povezav med člani skupnosti, ki **sobivajo** v njej, ter drugimi sestavinami v pokrajini. Posamezna obredna pokrajina predstavlja tudi raznovrsten sestav bitij, stvari in prostorov, prehodov, ki nosijo pomembne informacije, in je urejena. Poleg tega obredna pokrajina ni neka platforma, temveč je večploskovna, pogosto tridimenzionalna in v trojiškem sistemu povezuje tri ravni sveta.

Zakaj pa je obredna pokrajina urejena? Če je obred oz. obredno v naravoverstvu tisto, kar omogoča ohranjanje ravnovesja skozi krogotok življenja, potem posledično to velja tudi za

pokrajino. **Moč pokrajine izvira iz njene živosti, življenjske energije, ki ima pomen učinkovitosti.** Na eni strani ta učinkovitost izvira iz njenega 'naravnega' krogotoka življenja, spreminjanja in obnavljanja oz. ohranjanja ravnovesja in so jo naravoverske skupnosti zato verjetno dojemale kot živ organizem. Predpostavka izhaja iz načina dojemanja pokrajine prvobitnih skupnostih, kjer v animizmu življenjska energija prežema vse dele pokrajine, pri totemizmu pa je pokrajina oz. središče pokrajine tisto, iz katere izvira življenjska energija (glej pogl. 3.1.4). Bistvo totemizma je odnos med živimi bitji ter pokrajino, med katerimi se odvija kroženje oz. pretakanje življenjske energije (pogl. 3.1.4) s pomočjo življenja – smrti – ponovnega rojstva (glej pogl. 3.2.2), torej se ciklično obnavlja in spreminja. Ponavljanje nekih dogodkov ali vzorcev (kar je tudi osnova obreda v tej študiji; glej pogl. 3.1.3) je osnova urejenosti, reda in se kot tako lahko pojavlja tudi v naravi sami. Ciklično delovanje pokrajine lahko usmerjajo astronomske značilnosti (na primer vrtenje Sonca okoli svoje osi) ali pa ponavljanje geometričnih oblik (torej matematične osnove; Slika 3.1). **Zato lahko predvidevamo, da je za enakopravne skupnosti lahko določen kraj, kjer se odvija ponavljajoča dejavnost po naravni poti, že sam po sebi obreden oz. predstavlja obredni prostor.**



Slika 3.1: Primeri naravne samourejenosti širom sveta: 1. Roža, 2. Klasje, 3. Regrat (J. Žorž), 4. Prerez debla, 6.–7. Namizna lončnica (J. Žorž), 8. Valovanje okrog žabe, 10. Morska zvezda.

Ohranjanje ravnovesja so ljudje v pokrajini s pomočjo ponavljanja 'naravnega reda', urejanjem pokrajine omogočali tudi sami. Seveda ni nujno, da so na ta način v resnici do popolnosti obvladali trajnostni razvoj, vendar pa osnovo *naravoverstva* v tej študiji predstavlja predpostavka, da so verjeli, da ga lahko omogočajo. Ureditev obredne pokrajine pri enakopravnih skupnostih je potemtakem omogočala delovanje pokrajine kot prostora nenehnega rojevanja. Pri tem je nujna prehodnost oblik in dejavnosti, zato lahko predvidevamo, da **imajo v takšni pokrajini ključen pomen prostori prehoda ali prehodni prostori** (glej pogl. 5.2.1) ter **letni in ponavljajoči obredi** (primer: povezani s smrtjo, iniciacijo; glej pogl. 3.1.3, Obred). Na tak način pokrajina uteleša čas in prostor v različnih obsegih in materializira kontinuiteto (Casey 1996, 36).

Prehodne prostore lahko povežemo s pojmom **ograda**. Obredno ogrado, ograjo v smislu mitične zgodbe neenakopravnih skupnosti lahko razumemo kot osnovo kulturno zgrajene pokrajine, kot nadzor in premoč nad naravo, na kar nakazuje že etimološka povezava imena *graditi z ogrado*. Slovansko **gorditi* je prvotno verjetno pomenilo zagrajevati, delati ogrado in je izpeljano iz pslovan. **gōrdъ*, ki pomeni ograda ali ograjeno mesto (Snoj 2015). Medtem ko v konceptu naravoverstva ograda kot omejevanje oz. zapiranje prostora bolj verjetno predstavlja ključno spremembo od lovsko-nabiralniške izbire točk v pokrajini do poljedelško-živinorejskega prilagajanja in spreminjanja pokrajine oz. 'naravnih' sestavin v njej (kamen). Ograda simbolno predstavlja ločevanje prostora oz. prehod, ki ga sicer predstavljajo 'naravne' točke v pokrajini, na primer jame, menhirji. Kot pravi Pleterski (2014, 64), lahko z ogrado postavimo svetišče »in imamo možnost, da stoji točno tam, kjer mi hočemo.« Zopet pridemo do zaključka, da naravoverska obredna pokrajina ni kulturni konstrukt, 'kulturna' oz. ideološka so le pravila, na podlagi katerih izbiramo točke v pokrajini, ki omogočajo ponavljanje 'naravne' urejenosti. V okolju bivamo, ga ne gradimo. Vsaj ne do modernega časa oz. do pojava neenakopravnih skupnosti, ko pomen glede na splošen model zgodovinskih procesov (glej pogl. 3.2.1) pridobijo privatna lastnina ter nadzor in lastništvo zemljišča.

V nadaljevanju vzpostavljanje ravnovesja poteka s pomočjo obredov in/ali z gibanjem po pokrajini v odnosu s pokrajino in v odnosu s skupnostjo/družbo.

Kot pravi Ingold (2000, 3) so človeška bitja na eni strani zgrajena kot organizmi znotraj mrež ekoloških odnosov, na drugi strani pa kot osebe znotraj socialnih odnosov – ki se pri enakopravnih skupnostih odraža na isti ravni, v pokrajini, kjer bivajo, saj so organizmi osebe. Pokrajina oz. zemlja (angl. *land*) ni le metafora za človeška dejanja, temveč igra temeljno vlogo v ureditvi družbenih odnosov (tudi Ashmore 1991; Layton 1995, 229). Takšne opredelitve lahko povežemo s pomenom obreda kot dejavnosti, ki vzpostavlja družbeni red in družbene moči (glej pogl. 3.1.3; primer Thomas 1996). Vendar pa se morajo arheologi za primer notranje enakopravnih skupnosti pri tem izogniti svojemu lastnemu hierarhičnemu mnenju o družbenem redu preteklih skupnosti (glej pogl. 3.2.1), kar poudarjata tudi Knapp in Ashmore (1999, 16–17). Predstavita *heterarhični koncept ugnezdene pokrajine, kjer so družina, rod, skupnost, spol in starost/izkušnje povezani z zemljo, bivališči in obrednimi prostori* (Knapp, Ashmore 1999, 16–17; primer: Bender 1998, 60; Bender et al. 1997, 174). Ta koncept je lahko enak konceptu naravoverske obredne pokrajine v primeru, kjer se navezuje na antropološke razlage (glej pogl. 3.1.4) totemističnega sistema, kjer je zemlja/'narava' starš in vsi izhajajo od istega prednika. Približuje se tudi arheološkim razlagam jame kot maternice zemlje oz. feminističnim povezav delov pokrajin s spolom (glej pogl. 2.). **Pokrajina torej omogoča ohranjanje ravnovesja v enakopravnih skupnostih, neenakopravnim pa omogoča ohranjanje družbene moči** (glej spodaj).

Kot drugo pa vzpostavljanje ravnovesja in spreminjanje pokrajine lahko poteka z gibanjem skozi, kot metafora za prehodnost. S svojo urejenostjo pokrajina brezpogojno vpliva na bitja v njej na način povratnega učinka, ne le z namernim delovanjem (*povratni učinek*

struktur; Olsen 2002, 194). Poleg tega človek pokrajino in njene dele zaznava z vsemi čuti. Z gibanjem skozi in z zaznavanjem okolice jo izkuša ter vzajemno vpliva nanjo. Ljudje z ostalimi živimi bitji že z **bivanjem** v pokrajini oz. s **hojo** skozi jo omogočajo ravnovesje v njej. Z vidika totemizma in animizma ljudje na ta način navezujejo stik s predniki in omogočajo prenos življenjske energije (glej pogl. 3.1.4). Ali tako kot Mandelj (1985, 181) povzame besede svojega učitelja, ima vse v naravi svoj izvor v premikanju: »*Mnogo seveda sem že pozabil, ali enega izreka se še živo spominjam, kakor da sem ga slišal včeraj, izreka namreč, da vse snovanje in prenavljanje v prirodnih delavnicah ima svoj izvor in začetek v premikanju*«. Hoditi je namreč sinonim za roditi. Tudi mitični liki v ustnem izročilu prinašajo rodno zemljo s hojo (prim.: Katičič 2010, 9–44). **Z gibanjem pa se človek premika ne le skozi prostor, temveč tudi skozi čas** (Pleterski 2014, 69; primer: Belaj 2007, Mencej 2009, 189; pogl. 3.1.3); **takšno gibanje/prehod pa lahko označimo za obredno.**

Določena skupnost ali družba, ki biva v takšni pokrajini, določa svoja pravila, ki označujejo odnose med ljudmi in okoljem ter slonijo na mitični zgodbi. Če pri tem upoštevamo tudi splošen model historičnih procesov (pogl. 3.2.1), kjer predvidevam, da na določenem območju lahko sočasno obstajajo skupnosti, ki v posameznih mikroregijah živijo po načelih različnih mitičnih zgodb, predvidevamo, da se tudi pravila ureditve pokrajine lahko časovno razlikujejo tudi na mikro območjih in pomena obredne pokrajine brez širšega konteksta ne moremo posploševati na posamezno arheološko obdobje. Poleg tega pa se pomeni določene obredne pokrajine lahko tudi prepletajo (če jo naseljujejo različne skupnosti sočasno) ali pa se dotikajo in prepletajo z ekonomskimi pokrajinami. Na podlagi predpostavke, da se mitična zgodba spremeni s pojavom poljedelstva in živinoreje, lahko predvidevamo, da se takrat spremenijo tudi pravila urejanja obredne pokrajine, njen pomen pa ostaja enak.

V enakopravnih skupnostih so ljudje vzpostavljanje reda v kozmičnem neredu omogočali s prostorskimi ideogrami, načrti – mitičnimi ideogrami (izraz je uvedel Pleterski (2014, 108), s katerimi so urejali pokrajino. Gre za »šablone«, ki izhajajo iz 'naravne' in jih danes preučujejo matematika, fizika in astronomija. Izhajajo iz povezovanja razdalj, geometrijskih vzorcev s pomočjo geometrijskih likov: oblike, njihovih kotov, dolžin in razmerij stranic ter astronomskih značilnosti (Pleterski 2014, 107). Vse te matematične in astronomske značilnosti imajo v procesu ohranjanja ravnovesja neke vrste magično funkcijo (Pleterski 2014, 107) in so tiste, ki omogočajo pretakanje oz. simbolizirajo proces pretakanja življenjskih sil, plodnost in rodovitnost. Gre za neke vrste zapis misli (Pleterski 2006, 42) oz. utelešenje misli v pokrajini. Tako kot Inuiti utelesijo svoje misli oz. odnos z živaljo v izrezljanih figuricah (Ingold 2000, 127; glej tudi naravoverstvo), tako skupnosti z ontologijami podobnimi totemizmu svoj odnos s pokrajino »utelesijo« v prostorskih ideogramih. Posledično se s spreminjanjem pokrajine spreminja in briše tudi ta posebna vrsta dediščine in ne le arheološki materialni zapis, ki skupaj predstavljata (kulturno) biografijo pokrajine in kolektivni spomin.

Obredna pokrajina pri neenakopravnih skupnostih

Na podlagi izhodiščnega splošnega modela historičnih procesov (glej pogl. 3.2.1) lahko sklepamo, da je za neenakopravne skupnosti ustvarjanje reda oz. urejenosti predstavljalo način krotitve, nadzora in premoči nad naravo in celotno družbo. Urejenost pokrajine je omogočala čim boljše izkoriščanje narave, največji ekonomski izkoristek in ustvarjanje presežne vrednosti. Skozi takšno dožemanje prostora oz. prevlado nad naravo neenakopravne skupnosti še danes, za razliko od zgoraj opisanega naravoverskega dožemanja obredne pokrajine, pokrajino dojemajo kot neživo, **zgrajeno** (kulturni konstrukt). Obredna pokrajina za neenakopravne skupnosti tako kot obredja predstavlja simbol moči ter omogoča nadzor družbenega reda. Tudi današnja moderna urejenost pokrajine odraža poskus nadzora človeka

nad svetom (primer: pokrajinska znamenja, ki simbolizirajo identiteto – tj. državni spomeniki). Sodobna prepričanja, vizije in miti pa lahko in pogosto vodijo k metaforičnim in fizičnim rekonstrukcijam arheološkega zapisa in zgrajenih pokrajin, ki so še posebej dojemljive za takšno »zamrznitev« pomena (Ucko 1994, xv-xvii). Vendar pa nezavedno (v znanosti tudi zavedno; koncept sintropije, ki ga je uvedel fizik A. Detela et al. 2002; Detela 2014) v naravi še danes iščemo samourejenost na vseh možnih področjih, zato je tudi obredna pokrajina neenakopravnih skupnosti lahko urejena z matematičnimi in astronomskimi pravili, le da se njen pomen prilagaja pravilom drugačne mitične zgodbe. Dober primer za to je mlada cerkvena pokrajina.

Če zaključim, s to študijo želim pokazati, da lahko na primerih obredne pokrajine, ki časovno sodijo v obdobja enakopravnih skupnosti, s pomočjo preučevanja organizacije v njej prepoznamo številne ponavljajoče se vzorce, ki nakazujejo na podobno razumevanje pomena pokrajine v ohranjanju ravnovesja v svetu. Tako kot obred (glej pogl. 3.1.3 in 3.1.4) ima tudi obredna pokrajina v naravoverstvu praktično vrednost. Če enakopravne skupnosti ne ločujejo med rezultatom magičnega in tehnološkega dejanja ali delovanja (Brück 1999, 320; glej pogl. 3.1.3.), torej tudi ureditev pokrajine nima le uporabne, temveč tudi simbolno vrednost – predstavlja in uteleša mitično zgodbo, odnose in dejavnosti, udejanja mit ter omogoča krogotok življenja. In to ne glede na to, ali njeno rabo ljudje medtem opustijo in s tem za njih izgubi svoj »magični učinek«. **Naravoverska obredna pokrajina je obredna, ker omogoča (učinkuje v procesu) ohranjanje ravnovesja ali pa se v njej proces ravnovesja odvija že sam po sebi.**

3.2 MODELI

3.2.1 SPLOŠEN MODEL HISTORIČNIH PROCESOV

Med raziskavo se je izkazalo, da je jame in obredno pokrajino potrebno preučevati celostno, za kar pa moramo sklepati o načinu življenja skupnosti v določenem času in prostoru, ki so te jame obiskovale. Tudi novodobne jamske arheološke raziskave skušajo jame preučevati znotraj kozmoloških, religioznih in družbeno-političnih struktur (Moyes 2012, 10). Gre za eno od štirih kontekstualnih dimenzij jam, ki jih preučujem: družbeno-ekonomsko-ideološki kontekst (glej pogl. 5.1.1). Obratno pa lahko, kot so pokazali arheologi na primerih svetovnih jamskih najdišč, če imamo dovolj dobre primere raziskanih jam, skozi njihove analize sledimo tudi spreminjanju družbeno-ekonomskih razmer. Jame so namreč poleg vseh omenjenih namenov rabe zgoraj tudi kulturni **konteksti** in fenomeni (Moyes 2012, 9; Bergsvik, Skeates 2012), ki odsevajo verovanja, dejanja, družbene, ekonomske in politične vidike, ter mestoma lahko pojasnijo spremembe (na primer prehod iz enakopravnih v neenakopravne skupnosti). Lewis-Williams (2002, 229) na podlagi raziskav paleolitskih jam v Evropi pravi, da so jame »*dejavni instrumenti tako v širjenju kot tudi v spremembi družbe*«. Tomkins (2012) piše, da so jame na Kreti prostori moči, ki odražajo kompleksnost, teritorialnost in identiteto skupnosti v času vzpona elit. Podobno kažejo tudi študije v Afriki (Ranger 2012) in na vzhodnem Timorju (Pannell, O'Connor 2012). Takšne spremembe odražajo tudi umetne jame ali zgradbe, ki jih pomensko enačijo z jamami (primer: megalitske grobnice; glej pogl. 2.1). Primer je raziskava poznoneolitskih templjev na Malti, ki kaže, da ko se družba v eneolitiku odmakne od enakopravnosti, templji postanejo manj dostopni in se prebijejo globlje v zemljo ter nakazujejo na večji družbeni nadzor obrednega prostora s strani tistih, ki imajo moč (Moyes 2012, 9; Stoddart, Malone 2012).

Izhodišče modela predstavlja predpostavka, da način preživljanja narekuje vrsto verovanja in strukturo skupnosti ter sestavo obredne pokrajine. Sprva so bile skupnosti enakopravne. Način preživljanja oz. življenja je skozi razvoj pripeljal do spremembe družbene sheme porazdelitve življenjskih virov ter ustvarjanje njihovega presežka. To je postopoma vodilo v razvoj neenakopravne skupnosti, ki temelji na s presežkom dobrin in z močjo pogojeni razredni hierarhiji. S spremembo načina preživljanja, z razvojem neenakopravnih družb in z razredno razslojenostjo skupnosti pogojeno z bogastvom se je posledično spremenil tudi tretji element – ideologija.

Na tem mestu naj najprej razložim, kaj v tej študiji zajema pojem **enakopravne skupnosti**. Z družbeno strukturo, katere osnova je družina, se je podrobneje ukvarjal Engels (1884), ki je razložil razvoj družbene ureditve s pomočjo razvoja družine. V procesni tradiciji je status tista značilnost, ki v družbi opredeljuje prisotnost družbene hierarhije. Hierarhične strukture naj bi bile individualne, statusni vodja pa je povzemal splošno vrednoto statusa ali moči (Robb 2007, 237). Vendar etnografski viri kažejo, da družbena struktura ni tako enostavna. Raziskave so pokazale, da je ureditev skupnosti v prehodnem obdobju od konca neolitika do bronaste dobe v Evropi prehajala iz osnovnega poglavarstva usmerjenega k skupnosti do individualiziranega vodenja (Renfrew 1976). Nato se je razvil še koncept *heterarhije*, kjer ureditev družbe definira kvalitativna vrednost posameznika v družbi (Ehrenreich, Crumley, Levy 1995; tudi Knapp, Ashmore 1999, 16–17). Po-procesni pristop pravi, da je bil neolitski režim družbene reprodukcije osnovan na konceptu prednikov in obredni avtoriteti ter se je do bronaste dobe razvil v režim, ki je bil osnovan na dednih pravicah in borbi za status pogojen s presežno vrednostjo – z bogastvom in močjo (Robb 2007, 241). Za čas neolitika, ki predstavlja prehodno obdobje v smislu spremembe ekonomije, je družbeno ureditev na primeru arheoloških sledov neolitskih italjanskih skupnosti na območju Tavoliere v Italiji podrobneje preučil Robb (2007). Prišel je do zaključka, da je bila takratna družbena organizacija najverjetneje heterarhična, osnovana na sodelovanju, vložku oz. prispevku posameznika k delovanju skupnosti in ne na družbeni vlogi pogojeni z močjo ali statusom (Robb 2007, 241). Družbene skupine opredeljujejo spol, starost ter dejavnosti, ki jih opravljajo (Robb 2007, 242–243).

Kot je razvidno iz zgornjega opisa, je razlaga razvoja družbe nasploh problematična, še poseben problem pa predstavlja opisovanje in poimenovanje družbenih struktur, saj je v preteklosti najverjetneje obstajalo več oblik družbene ureditve, ki so se med seboj prepletale. Lahko jih na primer ločujemo glede na razredno razslojenost in razredno nerazslojenost, znotraj tega pa jih delimo glede na vzroke, ki pogojujejo določeno vrsto razslojenosti. **Ker izhodišče mojega splošnega modela historičnih procesov in predmet te študije predstavljajo skupnosti, katerih osnova preskrbovanja je vključevala pravično shemo razdelitve življenjskih virov, v tej študiji pa skupnosti delim glede na enakopravnost in neenakopravnost članov skupnosti.**

S pojmom enakopravne skupnosti ali družbe, katerih način preživljanja je potekal po pravični shemi razdelitve pridobljenih virov, zato ni obstajala razdelitev glede na z bogastvom pogojeno moč. Seveda s tem ne izključujem možnosti, da je struktura takšne družbe sicer vključevala razdelitev glede na raznolike družbene vloge posameznih članov, ki jih je pogojeval (biološki ali družbeni) spol, starost in osebne sposobnosti. Nasprotno pa s pojmom **neenakopravne skupnosti** opredeljujem skupnosti, kjer osnovo ureditve predstavlja status pogojen z bogastvom in močjo. S podrobnejšo notranjo ureditvijo se ne ukvarjam.

Prvotni način preživljanja, ki ga lahko prepoznamo v arheološkem zapisu, predstavljata lov in nabiralništvo, ki sta povezana z nomadskim načinom življenja v majhnih, razpršenih družbah. Če ideologija, ki je obenem tudi način bivanja, temelji na spoštovanju 'narave' in ohranjanja ravnovesja v njej, iz nje posledično izhaja enakomerna oz. sorazmerna porazdelitvena shema življenjskih virov oz. obratno. Če upoštevamo začetno izhodišče trikotnika, sprememba v gospodarstvu vpliva tudi na strukturo družbe. Vendar v primeru, da je gre še vedno za pravično porazdelitveno shemo, lahko gre le za razslojenost, ki je osnovana glede na razdelitev dela, ki je bilo potrebno za preživetje celotne skupnosti, in ne z bogastvom.

Z večanjem prebivalstva in s spremembo klimatskih pogojev pokrajina sama po sebi ne nudi več dovolj virov, zato lahko sklepamo, da se strategije preživljanja spremenijo. Nov način preživljanja, poljedelstvo in živinoreja, omogoča nastanek stalnih naselbin. Predvidevamo lahko, da se s stalnostjo naselbin sicer pojavi krajevna lastnina določenega območja, vendar je ta še vedno last celotne skupnosti – **pojav družbene lastnine**.

Izpostaviti je potrebno pojav in pojem **presežka**. Nove strategije preživljanja in stalnost naselbin omogočajo prekomerno množenje virov. Daljše bivanje na enem mestu vpliva na možnost skladiščenja trenutnih presežnih življenjskih virov, ki se enakomerno porazdelijo skozi celo leto. Vendar če v izhodišču predvidevamo, da presežek vpliva na razslojenost skupnosti glede na bogastvo, lahko sklepamo, da se mora družba in presežek povečati do te mere, da ta povzroči spremembo enakomerne v neenakomerno porazdelitveno shemo in s tem kopičenje bogastva – sicer to množenje virov ne vpliva na pojav razslojenosti pogojene z bogastvom. Lahko pa sprememba v gospodarstvu vpliva na spremembo razslojenosti na strokovnjake, ki jo pogojuje razdelitev dela potrebnega za preživetje celotne skupnosti (primer: prvi obrtniki). Poleg naravnih pogojev, ki vplivajo na tak razvoj, moramo kot delni vzrok spremembe porazdelitvene sheme upoštevati tudi željo po lastništvu, ki izvira iz človeškega ljubosumja, sebičnosti in pohlepa, vendar je zaenkrat nemogoče ugotoviti, ali je ta lastnost ljudem prirojena ali pa se pojavi skozi razvoj človeštva.

Da je družbena shema porazdelitve hrane pri stalni naselitvi lahko še vedno vključevala enakomerno porazdelitev življenjskih virov za preskrbo, istočasno pa je bila že razslojena, je vidno na primeru italijanskih vaških neolitskih skupnosti, kar je prikazal J. Robb (Robb 2007). Z ozimnico (procesiranim mesom), s katero je bila družina samozadostna, so neolitski vaščani poskrbeli, da so lahko preživeli celotno skupnost, niso pa hrane kopičili v presežkih. Delitev presežka hrane je pogosta v prvobitnih družbah z etiko vzajemnih odnosov, kjer presežek hitro razdelijo med prijatelje in sorodnike (Robb 2007, 143). Klanje in delitev hrane je del družbenega obreda (Dahl, Hjort 1976; v Robb 2007, 145). Obenem pa Robb (2007, 72) ureditev teh skupnosti umešča vmes med enakopravno in hierarhično razdeljeno skupnost, s čimer ne izključuje možnosti hierarhije. Vse družbe združujejo različne oblike vodstva in tudi tiste, ki so na splošno enakopravne, lahko imajo dedne (angl. *hereditary*) vodje (primer: obredne poglavarje; Liep 1991). Ni pa v primeru italijanskih neolitskih skupnosti vidnega nobenega dokaza, da bi hierarhija nadzorovala in oblikovala ljudi in skupnost (kako mislijo in kako delujejo) oz. jih usmerjala v kopičenje presežka, ki bi vodilo v razvoj oblasti pogojene z bogastvom. Šlo je za hierarhično družbo, ki je bila urejena na podlagi opredelitve ljudi na osnovi dejavnosti, ki jih opravljajo, in na podlagi kvalitativnih razlik.

Pojav presežka, lastnine, bogastva, posledično neenakopravne družbene razslojenosti potemtakem ni časovno in prostorsko odvisno, temveč je odvisno od stopnje razvoja posamezne družbe. V trenutku, ko se poruši družbena shema pravične porazdelitve 'naravnih' virov, ni več preskrbovanja, ki bi vključevalo skrb za 'naravo' oz. pokrajino in ohranjanje ravnovesja. Potemtakem velja, da lahko posamezne skupnosti na majhnem, omejenem, geografsko razdrobljenem območju, kot je Slovenija, v istem časovnem obdobju živijo po načelih drugačne ideologije in ureditve družbe.

Če presežek vpliva na kopičenje bogastva, lahko predvidevamo, da družba v trenutku, ko se spremeni porazdelitvena shema življenjskih virov, ni več razdeljena glede na strokovnjake, temveč na tiste, ki skupnost preživljajo, ter tiste, ki jo vodijo. Ljudje in skupnost, ki ni samozadostna, znajo prepričati druge, da sodelujejo pri kopičenju bogastva. Ideologija družbe se spremeni, človek ideološko prevzame popoln nadzor nad naravo in svetom. Bogastvo postane merilo za moč nad ljudmi in naravo. V enakopravnih skupnostih je bog predstavljal sinonim za 'naravo', nato pa je bog dobil človeško obliko in predstavlja sinonim za odnos prevlade človeka nad naravo in nad človeštvom. Primer je krščanstvo kot religija neenakopravne skupnosti ter svetopisemski zapis o stvarjenju Adama in Eve, ki kaže na dojemanja človeka kot tistega, ki ima absolutno oblast nad živimi bitji (glej pogl. 3.1.4).

Če razvoj družbe ni sorazmeren, lahko določeno ozemlje, ko ga tamkajšnji prebivalci zapustijo oz. civilizacija propade, zopet naselijo manj razvite skupnosti oz. enakopravne skupnosti. Pri nas je tak primer obdobje zgodnjih Slovanov (Pleterski 1990). Glede na to, da je, kot pravim zgoraj, razvoj odvisen tudi od 'naravnih' pogojev, lahko predvidevamo, da se stopnja razvoja skupnosti in razslojenosti posamezne skupnosti razlikuje tudi glede na geografske danosti (klima, relief). Posledično lahko sočasno na različnih prostorih obstaja enostavno verovanje enakopravnih skupnosti in religije neenakopravnih skupnosti, saj se prežitki starejših verovanj na majhnem, izoliranem, za preživetje neugodnem območju, ki pogojuje drugačen način življenja, lahko ohranijo vse do danes. Primer najdemo tako v Sloveniji kot na Havajskem otočju, kjer je naravoverstvo soobstajalo s krščansko religijo, ki so ji sledile skupnosti na drugih, za razvoj primernejših območjih (glej pogl. Naravoverstvo).

Glede na obsežno raziskavo ideologije in načina življenja prvobitnih Havajcev skozi temeljno literaturo (Sinoto et al. 1959; Kirch 1975, 1985, 1996; Kaschko, Athens 1988; Kennedy, Brady 1997; Kirch, Green 2001; Mulrooney, Ladefoged 2005; Bayman, Dye 2013) in s pomočjo metode zveznih primerjav (Wedel 1938; Moyes 2012, 8) se je izkazalo, da je vsaj prvo obdobje havajske zgodovine, imenovano obdobje "pred kontaktom" (angl.: *pre-Contact*), tj. pred stikom z belci, primerljivo življenju enakopravnih skupnosti, ki so naše območje poseljevale v mlajšem in srednjem neolitiku ter obdobju prihoda Slovanov na slovensko območje. Zaradi kratke poznejše zgodovine so se prežitki prvobitne ideologije ohranili tudi na Havajih.

Zaradi povezave enake družbeno-ekonomske situacije z ideologijo lahko havajsko naravoverstvo in slovensko staroverstvo med seboj primerjamo; z uporabo metode zveznih primerjav (angl. *relational analogies*) pa izsledke lahko uporabimo pri rekonstrukciji starejših ideologij enakopravnih skupnosti (na primer zgodnjih Slovanov; glej pogl. 3.2.2). Gre za oblike primerjalne etnografske metode preučevanja določenega geografskega območja s pomočjo primerjave etnografskih virov z zgodovinskimi in arheološkimi podatki, pri čemer je izjemnega pomena, da predmetov ali ideologije ne primerjamo skozi časovno nepovezana obdobja ali prostorsko nepovezana območja, kot so to počeli klasični sociološki evolucionisti (Wylie 1985). Pri tem se vračamo v čas od etnografsko znanega do arheološko neznanega.

Na podlagi predstavljenega modela historičnih procesov in omejenosti slovenskega prostora predpostavljam, da so enakopravne skupnosti tudi pri nas v določenih razvojnih obdobjih živele po načelih spoštovanja 'narave' in ohranjanja ravnovesja v njej. *Glede na to, da razvoj družbe na določenem prostoru ne poteka nujno neprekinjeno, sem se v doktorskem delu omejila na enakopravne skupnosti, ki so uporabljale jame na slovenskem prostoru v obdobjih do konca neolitika ter kasneje v obdobju zgodnjega srednjega veka in novega veka. Arheološka najdišča iz bronzne dobe in rimske dobe umeščam v obdobja neenakopravnih skupnosti, katerih družbena razslojenost temelji na bogastvu in presežni vrednosti.*

Poleg tega ugotavljam, da če se skozi čas in prostor spreminjajo družbeno-ekonomsko-ideološki konteksti in posledično kategorije uporabe jam, se s tem spreminjajo tudi kriteriji izbire in pokazatelji posamezne kategorije rabe jam. V nadaljevanju bom skušala najprej ugotoviti, ali lahko spremembam v družbeni strukturi ter posledično družbeno-ekonomsko-ideološkemu razvoju sledimo tudi skozi kontekste jamskih arheoloških najdišč ter skozi kontekste obredne pokrajine. Obenem tudi ugotoviti, ali lahko na podlagi arheoloških sledov prepoznamo razlike v namenu uporabe jam glede na družbeno ureditev (enakopravno, neenakopravno). Model, s katerimi razlagam splošen potek historičnih procesov, pa lahko predstavlja le izhodišče za obsežno raziskavo družbeno-gospodarsko-ideološkega razvoja na slovenskem prostoru.

3.2.2 MODEL KROGOTOKA ŽIVLJENJA

Predstavljanje naravoverstva se torej razlikuje glede na prostor in čas oz. kulturo, vendar je njegova osnova enaka: vera v moč 'narave' in njeno ciklično obnavljanje. Gre za 'naraven' **krogotok življenja**, ki pomeni izmenjavanje življenja, smrti in ponovnega rojstva, prehodnega obdobja ali prehoda, ki sklene krog – urejenost. Je torej proces nenehnega rojevanja, ponavljanja, ki omogoča neprestano ravnovesje v svetu.

KROGOTOK ŽIVLJENJA = NENEHNO ROJEVANJE

Na mikro ravni se ta proces nenehnega obnavljanja odvija znotraj vsakega organizma, nato znotraj posameznega obrednega prostora, na makro ravni pa se vključuje v proces ohranjanja ravnovesja v pokrajini in skupnosti. Ključni del v krogotoku življenja zato v sklopu naravoverstva **predstavljajo pokrajina in njena ureditev ter obredja v njej in na mestu njenih obrednih sestavin (prostorov)**. Potemtakem se je tudi krogotok življenja v jami kot obrednem prostoru odvijal s pomočjo ureditve prostora in obredij v njej.

Krogotok življenja na primeru slovanske in havajske mitične zgodbe

Mitična zgodba, ki predstavlja in omogoča krogotok življenja (pri naravoverstvu), nastopi v besedi kot mit. Uporaba mita pa zagotavlja ljudem **dovolj** hrane za preživetje (Pleterski 2014, 79). Poudarek je na dovolj! Kot sem pokazala zgoraj pri lovsko-nabiralniškemu načinu preživljanja, ponekod lahko pokrajina sama po sebi nudi dovolj virov za preživetje. V poljedelsko-živinorejskih enakopravnih skupnostih pa je za zagotavljanje preživetja potrebno zemljo (ki posledično omogoča preživetje rastlin in živali) **preroditi**, ji pomagati, da obrodi.

Ohranjanje ravnovesja v procesu krogotoka življenja se v nadaljevanju odraža na več nivojih: v **dvojiških protistavah** ter v **trojiškem sistemu**. Dvojiške protistave so 'naravne' in kulturne (v primeru metafor). Naravne nastopajo v 'naravi', kulturne pa v pripovedih, ki omogočajo razumevanje dojemanja sveta ljudi, ki jih pripovedujejo. Oboje so del mitične zgodbe in pokrajine.

V mitični zgodbi lahko prepoznamo izmenjavanje plodnega in neplodnega dela leta. Z zimo nastopi smrt, s poletjem pa življenje. Jesen in pomlad v tem primeru pomenita prehod iz enega v drugo stanje. Na tem mestu v zgodbo stopi **spolni odnos**, ki je potreben za preroditev zemlje, ki plodna nato nudi hrano za preživetje. Za spolni odnos, ki omogoča ponovno rojstvo, sta potrebna ženska in moški.

LOČEVANJE (JESEN) – SMRT (ZIMA/NEPLODNI) – SPOLNI ODNOS (POMLAD/VODA) – PONOVRNO ROJSTVO = ŽIVLJENJE (POLETJE/PLODNI DEL)

Pleterski (2014) je krogotok življenja opisal na primeru slovanske mitične zgodbe in s pomočjo idealiziranih struktur besedil. Moški jeseni žensko prosi za spolni odnos. »Ženska

mu ne da«, zato nastopi konec blagostanja – zima. Spomladi pride povodni mož z vodo, ki prinese ogenj in sonce. S spolnim odnosom naredi žensko (polja) plodna ter sproži ponovno rojstvo, ki vodi v poletno blagostanje (Pleterski 2014, 41).

Čas pomanjkanja/čas izobilja

V tropskih krajih ravnovesje prepoznamo v menjavanju sušnega in deževnega obdobja. Plodno obdobje je vlažno, sušno obdobje pa neplodno, čas smrti. Na Havajih je to vidno tudi v lastnostih vsakega otoka. Vlažna stran je vzhodna stran, obrnjena je proti vetru in ima rodovitno zemljo. Tam sonce vzhaja – se življenje na novo rodi. Zahodna stran je suha, ostarela, nerodovitna – kjer nastopi smrt. Glavno vlogo v havajskem verovanju ima vzhod, ker prvi žarki (sonce) prinesejo na svet novo življenje, posledično pa tudi obredja, s katerimi soncu vsak dan pomagajo, da pride iz morja.

VZHOD = ponovno rojstvo

Slovanski podobna mitična zgodba je osnova havajskega verovanja. Havajsko teorijo o nastanku sveta predstavlja mitična zgodba zapisana v psalmu *Kumulipo* (Beckwith 1951). Svet nastane v dveh fazah. Najprej je noč/smrt/neplodni del – Po, nato pa pride svetloba/sonce/plodni del – Ao. Na samem začetku je kozmos obdan s Po. Nato pa je potreben spolni odnos, da lahko pride do rojstva/plodnega dela. Po se razdeli v moškega in žensko, Kumulipo (izvor življenja) in Po'ele (črna, tema), ki s spolnim odnosom rodita živalstvo in rastlinstvo.

V nadaljevanju se pojavita Hina (ženski princip) in Ku (moški princip) (Valeri 1985, 12). Ta dva predstavljata sestavini, ki sta potrebni za spolni odnos, preroditev zemlje.

Na podlagi havajske mitične zgodbe lahko predvidevamo, da na pojav mitične zgodbe z menjavo rodoviten/nerodoviten kot sinonimom za letne čase vpliva tudi vlažno/sušno obdobje.

V nadaljevanju slovanske mitične zgodbe vsakemu obdobju vlada en mitični lik, ki tvori prej omenjeno dvojico: **moški/ženska**. Ženska ima v tem procesu posebno moč, ker lahko rojeva in pravzaprav pooseblja 'naravo', pokrajino, Zemljo. Sistem dvojiških sestav, ki izraža odnos med življenjem in smrtjo, plodnim in neplodnim, nas v nadaljevanju vodi v **trojiški sistem – naravno število tri**. **Tročan** je življenjska sila, ki prežema vse, je troje v enem (Pleterski 2014, 13; Pleterski 2015, 16; glej tudi razlago pri Naravovestvu). Trojiški sistem sestavljajo **tri sile: voda – zemlja – ogenj** in se odraža v ureditvi obredne pokrajine, obrednega prostora ali v pokrajini sami. Trojnost se nenehno ponavlja skozi mitično izročilo. Povezave trojne-spolne 'narave', življenjske sile lahko prepoznamo tudi v ustnem izročilu, ki opisuje pomen treh šib, treh prstov, treh strel (Pleterski 2014, 86). Pomen števila tri so ljudje spoznali z naravnimi poskusi (Pleterski 2014, 117), zato predvidevamo, da ima tročan vlogo že vsaj od neolitika naprej, ko se pojavi prva poljedelsko-živinorejska zgodba. Osnova **trojnega sistema je kozmos**, ki je zgrajen iz zgornjega, srednjega in spodnjega sveta. Njegovo središče predstavlja *axis mundi*, ki povezuje vse tri ravni sveta in od koder izhaja življenje (glej podpoglavje Naravoverstvo). *Dvojiški sestavi združitev/razdružitev, noč/dan, zima/poletje, deževno/suho, pomanjkanje/izobilje so le drugo ime za nenehno rojevanje oz. kroženje življenja s pomočjo trojne življenjske sile.*

4. METODE IN POTEK RAZISKAVE

Prvi del raziskave je predstavljal pregled zgodovine raziskav arheologije jam v Sloveniji in v svetu (pogl. 2). Na konceptih in metodah predstavljenih v študijah v drugem poglavju slonijo razlage posameznih ključnih pojmov (pogl. 3.1): *jama, religija in obred, kultura in kulturna biografija, mitična zgodba, obredna pokrajina*. Ob sami raziskavi se je pojavila potreba za uvedbo nekaterih novih pojmov (*naravoverstvo*; 3.1.4) in modelov (pogl. 3.2), pomembno pa je bilo predstaviti tudi osebni vidik pomena posameznih besed, ki se sicer mestoma v ostali znanstveni literaturi lahko razlikujejo (npr.: obred). Skozi razlago pojma *naravoverstvo* znotraj razprave o preteklih in prvobitnih verovanjih, na podlagi antropoloških in etnoloških (Hrobat 2010) študij animizma, totemizma (Ingold 2000, Descola 2013), šamanizma (Clottes, Lewis-Williams 2003), staroverstva (Pleterski 2014; 2015; Medvešek 2015) in havajske ideologije ter razlage mitične zgodbe raziskujem odnos med verovanjem, obredom, mitom, mitično zgodbo in obredno pokrajino. Pri obredni pokrajini se navezujem tudi na koncepte, ki sta jih v arheologijo pokrajin vpeljala Knapp in Ashmoreova (1999).

Kot drugo sem predstavila *splošen model historičnih procesov* kot zaporedje znanstvenih aksiomov, ki je bil osnova za predpostavke o družbeno-ekonomsko-ideološkem razvoju v slovenskem prostoru (glej pogl. 3.2.1). **Gre za deduktivno raziskavo, pri kateri je osnovna predpostavka, da notranje enakopravne skupnosti živijo po načelih verovanja z enako osnovo – naravoverstva.** Model krogotoka življenja temelji na konceptu mitične zgodbe, ki ga je v arheologijo vpeljal Pleterski s knjigo Kulturni genom (2014), ter osnovah havajskega naravoverstva. Skozi večletno študijo havajskega verovanja in arheoloških najdišč s pomočjo metode zveznih primerjav (Wedel 1938; Moyes 2012) se je izkazalo, da se je naravoverstvo na Havajih do neke mere skozi tradicijo ohranilo vse do danes, zato predstavlja edinstven antropološko-arheološki študijski primer. Rekonstrukcija naravoverske mitične zgodbe poljedelcev in živinorejcev ter model krogotoka življenja sta predstavljala utemeljitev predpostavke univerzalnosti naravoverstva ter povezave družbeno-ekonomske situacije z ideologijo (glej pogl. 3.2.1 in 3.2.2).

Raziskava je v nadaljevanju potekala s povezavo konceptov, modelov in metod različnih znanosti: arheologije, etnologije, psihologije, arheoastronomije, ekologije, antropologije. Pri tem se pojma antropologija in etnologija nanašata na ameriško razumevanje. Na Slovenskem je namreč ločevanje med etnologijo in antropologijo problematično in se odraža v delitvi stroke na etnologijo, kulturno/socialno antropologijo in folkloristiko (Muršič 2003, 8–10), na kratko pa ga predstavi K. Hrobat (2010, 15). Na podlagi pregleda temeljnih novodovnih jamskih študij (Moyes 2012; Bergsvik, Skeates 2012; Meaden 2012; Bonsall, Tolan-Smith 1997), kontekstualnega pristopa (Skeates 1994), etnoloških primerjav in metode zveznih analogij (Wedel 1938; Moyes 2012), koncepta materialnosti obreda in religije (Insoll 2011a) ter koncepta metafore (Tilley 1999), konceptov arheoastronomije (Šprajc 1991), etnološko-arheološkega koncepta *mitične pokrajine* (Pleterski 2014), fenomenologije (Tilley 2004), psiholoških konceptov instinkta (Watson B. 2007; 2010; Jung 1959), koncepta ponujenosti (Gibson 1986) in antropološko-ekološkega koncepta intuicije in bivanja v svetu (Ingold 2000; Gibson 1986) ter nevropsiholoških izsledkov (Clottes, Lewis-Williams 2003; Clottes 2012) sem sestavila svoj nabor **treh analitičnih orodij** za preučevanje jam na mikro in makro ravni: *zbir pokazateljev obrednega značaja in rabe jam* (pogl. 5.1.1), *arheološko-psihološki eksperiment* (pogl. 5.1.2) *ter model merljivosti obredne pokrajine* (pogl. 5.2.1). V tej študiji združujem antropološke, arheološke in etnološke razlage religije in obreda z arheološko materialnostjo (Insoll 2004) ter jih uporabim za zgradbo metodoloških orodij za prepoznavanje jam kot obrednih prostorov. Pri tem dodam tudi ključni koncept Tilleyeve (1999) metafore, ki so na eni strani pogojene z ideologijo in ontologijo (v konceptu brez

ločevanja na kulturo/naravo) posamezne skupnosti, nekatere pa lahko razumemo kot univerzalne in se z njimi ukvarjam znotraj arheološko-psihološkega eksperimenta. Izhodišče za orodja predstavljajo štiri kontekstualne kategorije podatkov o jamah in obredni pokrajini kot podkategorije mikro in makro ravni preučevanja. Iz teh značilnosti oz. ponujenosti jam in pokrajine, katere del je posamezna jama, namreč lahko izvirajo kriteriji izbire. **Zbir pokazateljev rabe jam** vključuje vsebinski kontekst arheoloških, 'naravnih' in etnoloških značilnosti jam, ki so lahko vplivale na pretekle kriterije izbire jame za njeno uporabo. V ta namen sem z arheološkega in antropološkega vidika preučevala stvarne vire v jamah ter družbeno-ekonomsko-ideološki kontekst skupnosti, z etnološkega vidika pa ustno izročilo o posamezni jami. Mestoma sem posamezne pokazatelje opremila tudi z etnografskimi primerjavami.

Kot dodatno orodje uporabljam **fenomenološki sprehod kot obliko eksperimentalne arheologije**. Fenomenološki sprehod pomeni preučevanje prostora z vidika t. i. čutne ekologije (Tilley 2004). S premikanje skozi prostor lahko dojemamo okolje z vsemi čuti in ga razumemo z vidika bivanja v njem. Del nezavednega, kulturno neodvisnega, prostorskega doživetja na ta način je lahko enak preteklemu. Poleg tega je pri prostorskem preučevanju ključnega pomena, da si raziskovalec ogleda lokacije, ki so del študije, in s tem pridobi lastno izkušnjo o prostoru. Na ta način dojema in opazuje prostor bolj celostno.

Arheološko-psihološki eksperiment predstavlja poseben del raziskave, s katerim sem preučevala odzive človeka na izkušnjo v jami ter nezavedno in zavedno doživetje jame modernega človeka. Ponotranjena občutja o jami, ki izvirajo iz odzivov na naravne značilnosti, ponujenosti oz. omejenosti v jami in v njeni okolici, in so, kot kaže, univerzalna, lahko v nadaljevanju uporabimo kot pokazatelje posamezne rabe za pretekla obdobja. Gre za prvi eksperiment takšne vrste. Osnovan je bil na štiriindvajseturnem bivanju posameznega prostovoljca v jami in njegovem doživljanju. Pri oblikovanju vprašanj za kvalitativni intervju je sodelovala univ. dipl. psihologinja Zara Pleterski. Posredovala mi je ustrezno temeljno metodološko literaturo za pripravo kvalitativnega polstandardnega intervjuja (Sagadin J. 2011). Intervjuje sva ovrednotila skupaj z bakalavreatom psihoterapevtske znanosti, Jako Henigmanom. Ob večkratnih posvetih mi je posredoval tudi dodatno literaturo za izpeljavo delovnih hipotez in končno interpretacijo (Rank 1924; Fromm et al. 1981; Watson B. 2007, 2010; Blum 2011; Rossano 2006). Dnevnike udeležencev poizkusa sem vrednotila s koncepti *fenomenologije*, s katerimi sem preučevala nezavedno doživetje prostora prostovoljcev z vidika gibanja skozi prostor oz. njihove osebne izkušnje o prostoru. Gre za preučevanje z vidika t. i. čutne ekologije, ki jo je v znanost uvedel C. Tilley (1994; 2004). Rezultate intervjujev in dnevnikov sem strnila v interpretaciji, ki temelji na ekološko-antropološki razlagi intuicije T. Ingolda (2000), konceptu povratnega učinka B. Olsen-a (2002), psihološkemu konceptu travme ob rojstvu O. Rank-a (1924) ter nevro-psiholoških konceptih J. Clottes-a in Lewis-Williams-a (2003). J. Henigman je končano poglavje pred oddajo, v letu 2015, še enkrat pregledal in komentiral. Transkripti intervjujev in dnevnikov prostovoljcev so objavljeni kot elaborat v Digitalni knjižnici Slovenije (Žorž 2015) in na zgoščenki, ki je priložena k tiskani različici disertacije.

Za preučevanje na makro nivoju sem predstavila **Model merljivosti obredne pokrajine** (glej pogl. 5.2.1), ki temelji na konceptih arheoastronomije (Šprajc 1991), konceptu mitične pokrajine (Pleterski 2012), konceptu krogotoka življenja ter kontekstualni metodi. Prvi del poglavja predstavljajo možne obredne sestavine (kamni, gore, cerkve, kapelice, reke), med katere sodijo tudi jame; drugi del poglavja predstavljajo orodja merljivosti obredne pokrajine, skozi katera lahko prepoznamo pravila, ki so bila v uporabi kot načini (načela arheoastronomije in matematike) za spreminjanje in urejanje pokrajine za ohranjanje krogotoka življenja.

Tretji del raziskave je predstavljala izbira primernih najdišč za obdelavo z izbranimi interpretativnimi orodji. Kot prvi in osrednji študijski primer pokrajine z jamami, ki sem ga preučevala na mikro in makro ravni, sem na podlagi lastnega poznavanja prostora in značilnosti geografsko omejene enote izbrala manjši prostor – območje soteske Huda luknja (dalje SHL; glej pogl. 6.1.1). Hrib Tisnik kot del soteske predstavlja območje z največjim številom jam na km² v slovenskem prostoru. Iz Šaleške doline, katere del je soteska Huda luknja, izvirajo tudi moje korenine. To je pripomoglo k boljšemu razumevanju prostora, lažji navezavi stika z domačini, posledično tudi dostopa do ustnega izročila in dostopa do najdb, predvsem pa mi je omogočalo boljšo orientacijo v prostoru. Poleg tega je slikovita soteska Huda luknja skozi čas ohranjala poseben sloves 'strašnega', 'svetega' prostora v mnogih pripovedkah in pravljicah vse do izgradnje prve ceste; v 19. stol. je bila namreč odmaknjena od moderne civilizacije.

Glede na uvodno določene kriterije izbire študijskega vzorca jam (glej pogl. 3.1.1) sem izmed 27 speleoloških pojavov v SHL izločila študijski vzorec treh vodoravnih in poševnih jam, ki jih lahko glede na sledove v njih označimo kot arheološka najdišča. Te vsebujejo arheološke sledove ali pa obstajajo literarni viri o človeški prisotnosti v njih v več časovnih obdobjih, in sicer vsaj za obdobje pred pojavom metalurgije. S primerjavo značilnosti ostalih jam sem izločila tudi peščico drugih, za katere lahko na podlagi pokazateljev uporabe jam predvidevamo, da jih je v preteklosti prav tako uporabljal človek.

V drugi fazi sem pregledala druga slovenska arheološka jamska najdišča, iz katerih sem izbrala jame z dovolj jasnimi arheološkimi konteksti in obenem s pokazatelji možne obredne rabe v vsaj enem arheološkem obdobju enakopravnih skupnosti, ki so bili primerni za nadaljnjo obdelavo jam na mikro ravni: Potočka zijavka, Divje babe I, Mornova zijalka, Ajdovska jama, Bestažovca, Mala Triglavca, Trhlovca, Triglavca (glej pogl. 6.1.2). Kot zadnjo sem v katalog obrednih jam na podlagi ustnega izročila kot obrednega pokazatelja umestila še Rupo pri Divači.

S pomočjo interpretativnega nabora pokazateljev rabe jam sem ovrednotila rabo vsake izbrane jame na mikro nivoju. Jame sem opazovala in preučevala s pomočjo mikroarheološkega pristopa od dela k celoti, v njihovem prostorskem in časovnem kontekstu. Pristop izhaja iz preučevanja grobišč in mu sledijo moderne arheološke raziskave v zadnjih dveh desetletjih (*bottom-up* pristop; Štular 2007; Chapman R. 2003; Fahlander 2003; 2008). Pri preučevanju elementov predstavlja kontekst vmesne postaje na več ravneh. Z načinom preučevanja posameznih prvin na mikro in makro ravneh lahko poskušamo razložiti pomen mozaika, katerega del so te prvine. Proces nastajanja mozaika oziroma zapisa namreč poteka v obratni smeri, tj. od celote k delu(om). Najprej si zamislimo celoto, nato dejanja, nazadnje orodja (Chapman R. 2003, 311). Arheološki zapis torej predstavlja zadnji del procesa, rezultat arheološke raziskave; proces sklepanja pa običajno poteka od dela(ov) k celoti (Žorž 2009, 34). Špehovko, Pilanco in Hudo luknjo sem preučila z večkratnimi fenomenološkimi sprehodi, Pilanco in Špehovko pa tudi s arheološko-psihološkim eksperimentom. **Rezultat predstavlja poskus opredelitve uporabe posamezne jame v razvojnih obdobjih enakopravnih skupnosti in v razvojnem obdobju neenakopravnih skupnosti.**

Nazadnje sem obredno rabo jam v SHL preverjala z analizo celotne pokrajine SHL (glej pogl. 7.1). Z digitalnim orodjem Googleearth (spletni vir 7) in modelom pokazateljev obredne pokrajine (glej pogl. 5.2.1) sem prostorsko preučila območje soteske Huda luknja ter skušala v njej najti pravilnosti, ki bi odražale ureditev obredne pokrajine. Rezultate sem predstavila v grafični obliki, za kar sem uporabila program Adobe Photoshop.

Na koncu sem za primerjavo razlage uporabe in pomena jam v enakopravnih skupnostih analizirala in predstavila tudi dve neolitski jami z Apulijskega Krasa, Grotte dei Cervi in

Grotta Scaloria (pogl. 6.2), ki tako kot slovenski Kras v obdobju neolitika ni predstavljal pogojev za razvoj večjih neenakopravnih skupnosti, ter obredni prostor Kauleonahoa s Havajev (pogl. 7.2). Za raziskavo obredne rabe jam v neenakopravnih skupnostih sem preučila primer brezna Mušje jame (pogl. 6.1.2.10), ki ima dovolj dober arheološki kontekst za analizo obredne jame za čas bronaste dobe, ter Mitrovo jamo (pogl. 6.2.3) in Zlodejev graben (pogl. 6.1.2.11), ki ju kot obredni lahko opredelimo za čas rimske dobe. Mitrova jama se sicer nahaja na državnem ozemlju Italije, vendar predstavlja del slovenskega poselitvenega ozemlja in sledove v njej lahko razumemo tudi kot del slovenskega duhovnega izročila. Iz tega razloga sem Mitrovo jamo v katalogu umestila med italijanske jame (pogl. 6.2.3), v razpravi pa sem jo obravnavala v sklopu razlage obredne rabe jam v neenakopravnih skupnostih na Slovenskem.

Zadnji del raziskave predstavlja poskus razlage arheološke materialnosti v kontekstu naravoverstva (pogl. 8).

Tabele in slike so oštevilčene z rimskimi številkami in priložene na koncu disertacije v prilogah (pogl. 13).

5. ANALITIČNA ORODJA IN KRITERIJI

Na splošno so arheologi v novodobni arheološki znanosti razvili različne teoretične in metodološke pristope, v osnovi pa gre za **tri paradigme: kulturno-zgodovinsko (ali »tradicionalno«), procesno (ali »kognitivno-procesno«) ter po-procesno (ali »interpretativno«)** (Bergsvik, Skeates 2012, 2; primer: Shanks, Hodder 1995), ki jih lahko prepoznamo tudi v arheologiji jam. Številni avtorji razlagajo različno uporabo jam skozi različne kriterije, modele in metode, obenem pa se tudi v arheologiji jam v zadnjih dveh desetletjih vedno bolj uveljavljajo medznanstveni pristopi, ki pripomorejo k natančnejši opredelitvi rabe in pomena jam. Novodobne študije, ki jih navajam v nadaljevanju, predstavljajo nove načine dojemanja jame kot prostora, ki predstavlja enoto za analizo sama po sebi (Moyes 2012, 2). **Jamo obravnavajo kot kontekst (Bergsvik, Skeates 2012, Moyes 2012) ter raziskujejo rabo jam skozi čas in prostor.** Poudarek na **kontekstualnem pristopu** k preučevanju človeške rabe jam je bil sicer prvič uveden v 90-tih letih prejšnjega stoletja (Skeates 1994; Bonsall, Tolan-Smith 1997, 218), z njim pa študije ponovno pridobijo strokovnost, ki so jo v sredini 19. stol. izgubile.

Splošno povedano kontekst označuje okolje, prizorišče, ozadje, okoliščine, pogoje, sestav, odnose/zveze, situacijo, okolico, ki določa ali razjasni pomen nečesa (Bergsvik, Skeates 2012, 1). Latinski pomen besede »kontekstualen« pomeni spleten skupaj, tesno povezan, nepretrgan. V arheologiji je bil kontekst sprva: *»kakršnakoli ločena stratigrafska enota, ki je identificirana in dokumentirana v sklopu izkopavanja, kot na primer sloj ali jama – katere stratigrafski odnosi v času in prostoru so bistvenega pomena za rekonstrukcijo zgodovinskega razvoja tega najdišča.«* (Harris 1979; Drewett 1999, 107). V po-procesni arheologiji je pojem konteksta nasprotno razširjen **na široko mrežo povezav neke določene materialne stvari ali dejanja, ki ga proučujemo; cilj kontekstualne arheologije, ki povezuje bogato interpretativno mrežo asociacij in kontrastov je to, da neko preteklo stvar ali dejanje, »odvisno od konteksta«, pomene, postavi na določeno mesto** (Butzer 1982; Hodder 1986, 118–146; 1987; Barret 1987; Conkey 1997; Barrowclough, Malone 2007, Bergsvik, Skeates 2012, 1). Z vidika arheologije religije pa Insoll (2011a, 3) pravi, da je kontekst: *»...tisti, ki daje pomen, konteksti (najdišča, značilnosti, plasti in profili) pa so tisti gradniki, iz katerih gradimo diskusije in razlage.«*

Znotraj kontekstualnega pristopa sta Skeates in Bergsvik (2012, 1–2) opredelila šest kontekstualnih dimenzij za raziskovanje jam:

- **arhitekturni kontekst** jam in spodmolov, njihovi naravni in kulturni procesi oblikovanja (speleogeneza), njihov tipološki odnos do drugih arhitekturnih oblik (primer: megalitske grobnice),
- **konteksti za podrobne stratigrafske sklepe in dobri pogoji za ohranitev organskega materiala,**
- **prostorski kontekst** jam kot arhitekturnih prostorov ter pomenskih prostorov v pokrajini, povezanih z drugimi pokrajinskimi oblikami,
- **časovni kontekst uporabe:** zgodovina uporabe, spreminjanja, spominjanja ali pozabljanja (sezonsko in skozi obdobja),
- **družbeno-ekonomski kontekst:** znotraj kozmologij, obrednih dejanj, ekonomskih strategij, družbenih praks, odnosa moči, identitet, spomina,
- **akademski kontekst arheologije jam** v odnosu z dinamično zgodovino znanosti in arheologije.

Pomen povezovanja ustnega izročila, mitov in arheoloških sledov z **etnološkim pristopom** na primeru jam na Irskem prikaže McCafferty (2012). Appleby in Miracle (2012) predstavita

zooarheološki vidik jam ter skušata uporabo jam opredeliti na podlagi živalskih ostankov v jamah. Še vedno je aktualna tudi metoda **zveznih primerjav** (Moyes 2012, 8; glej pogl. 3.2.1) in **običajnih etnografskih primerjav** (primer Weiss-Krejci 2012). Bicho (et al. 2012) na podlagi **tipološke analize** kamenih orodij sklepajo o družbenih stikih med skupnostmi obal Španije in Portugalske v mlajšem paleolitiku.

Med nove pristope sodi **teorija prostorskih omejitev** (angl. *physical constraints*), v kateri Ezra Zubrow (2012) predvideva možne uporabe jame glede na njene danosti oz. prostorske omejitve. Z uporabo koncepta **danosti oz. ponujenosti** (angl. *affordances*; Gibson 1986; tudi Ingold 1993; glej nadaljevanje) jam kontekst raziskuje D. Mlekuž (2012a). Vključuje pa tudi **koncept referenčnega sistema nalog** (angl. *tasks*) (Gosden 1994, 15–18), ki pravi, da se vse pretekle in prihodnje naloge med seboj povezujejo pomensko. Stvari se premikajo med nalogami v tej mreži sistema nalog kot surovine, orodja ali premične ali nepremične danosti (možnosti). Lahko so tudi vključene v dejavnosti. Naloge in možnosti, ki vključujejo jame, so del življenja nekje drugje, torej so vedno povezane z drugimi prostori, v drugih jamah in pokrajini (Mlekuž 2012a, 201).

Zanimivi so predvsem redki **kognitivni in fenomenološki pristopi**, ki raziskujejo vpliv značilnosti, danosti jam na ljudi in v njih iščejo razloge za univerzalni pomen jam kot obrednih oz. posebnih prostorov. Montello in Moyesova (2012) povezujeta kognitivne in vedenjske znanosti (deloma vključujeta tudi fenomenologijo in psihologijo), da bi našla vzrok oz. dokazala, da ljudje temne predele jam dojemamo in razlagamo na enak način. Raziskujeta štiri značilnosti jam: spremembo videza, vizualni dostop, kompleksnost urejenosti, znakovni sistem (Montello, Moyes 2012, 390). Fenomenološki pristop pri razlagah antropomorfnih slikarij na Norveškem uporabi tudi Bjerck (2012).

Vedno bolj se uveljavlja preučevanje jam v širšem **prostorskem kontekstu** – na ravni pokrajin (na primer: Ordoño 2012; Buhagiar 2012; Haug 2012; Sabo et al. 2012). Te podrobneje opisujem v poglavju Pojmi in modeli, Obredna pokrajina (pogl. 3.1.5). Ordoño (2012) za raziskave mlajšepaleolitskih uporab jam in spodmolov v Kantabrijski regiji uporabi **arheološko-geografski** pristop. S preučevanjem jamskih najdišč pridobiva informacije o njihovi prostorski distribuciji, geografski in topografski legi, njihovem 'naravnem' okolju, orientaciji, odnosu z glavnimi ekonomskimi viri, kvaliteti in funkciji (Ordoño 2012, 82). Spremenljivke omogočajo prepoznavanje razlik in podobnosti v teritorialnem vedenju paleolitskih skupnosti. Raziskovalci z vidika prostorskega preučevanja pa raziskujejo tudi **okoljski kontekst** – vpliv spremembe okolja na uporabo jam; na primer geomorfološke in klimatske spremembe (Bonsall et al. 2012; Arias, Ontañón 2012; Levkovskaya et al. 2012). Za razlage uporabe jam s pomočjo paleo-ekonomije in paleo-okolja, predvsem v paleolitiku, uporabljajo medznanstveni pristop: naravoslovne arheozoološke, paleobotanične analize (Levkovskaya et al. 2012).

V nadaljevanju predstavljam svoja analitična orodja, ki deloma izhajajo iz zgoraj navedenih pristopov, obenem pa vanje vključujem koncepte in modele drugih ved (glej pogl. 4), s katerimi sem preučevala snovne in nesnovne vire o jamah ter preverjala hipoteze o rabi in pomenu jam na mikro in makro ravni. Med snovne vire vključujem **arheološke sledove** in 'naravne' značilnosti jam ter pokrajine – tj. primarni vir podatkov za obdelavo. Med nesnovne vire sodi **ustno izročilo** in **poimenovanja jam** ter delov pokrajine – tj. sekundarni vir podatkov za obdelavo. Med pokazatelje kot dodatek sodijo tudi **etimološke razlage**.

Kriteriji za prepoznavanje rabe jame na mikro in makro ravni se deloma prepletajo. Kot prvo orodje predstavljam **zbir pokazateljev rabe jam**, ki združuje že opredeljene kriterije rabe jam v novodobnih študijah, uvajam pa tudi nekatere nove (glej pogl. 5.1.1). Arheologi so

vzpostavili dobre metode dokumentiranja in preučevanja fizičnih dimenzij jam, širok repertoar čutnih dimenzij pa je pogosto zanemarjen (Bjerck 2012, 56). Podatke o svetlobi (in temi), vonjavah, temperaturah in kako v kombinaciji vplivajo na ljudi, je težko izmeriti in dokumentirati in se jim raziskovalci razen nekaterih (Montello, Moyes 2012; Mlekuž 2012a; Bjerck 2012) le redko posvečajo. Na tem mestu sem predstavila novo orodje, **arheološko-psihološki eksperiment**, s katerim sem raziskovala čutne dimenzije jam, ki jih lahko preučujemo le s psihološkimi in fenomenološkimi orodji. Skušala sem ugotoviti, ali imamo ljudje o jami skupen ponotranjen občutek ter ali lahko z vidika povratnega učinka okolja ter ponujenosti prepoznamo primernost jame kot obredne pri enakopravnih skupnostih (glej pogl. 5.1.2). Vlogo jam v obredni pokrajini na makro ravni pa sem preverjala z že uveljavljenimi koncepti, ki jih raziskovalci uporabljajo v arheoastronomiji in antropološko-etnološkem pristopu preučevanja pokrajin, in z **Modelom merljivosti obredne pokrajine** (glej pogl. 5.2.1), ki sem jih dopolnila z antropološko-ekološkimi razlagami pomenov delov obredne pokrajine.

Analitična orodja, ki sem jih uporabila za preučevanje jam, **temeljijo na štirih kontekstualnih kategorijah** kot podkategorijah preučevanja konteksta jam na mikro ravni in makro ravni:

- **vsebinski kontekst jame** ('naravne', arheološke, etnološke značilnosti) ter kontekst mrež in odnosov med posameznimi sestavinami tega vsebinskega konteksta,
- **družbeno-ekonomsko-ideološki kontekst** (kulturna biografija jame in predmetov ter družbeno-ekonomske značilnosti skupnosti uporabnikov jame, ideologija družbe),
- **fenomenološko-psihološki kontekst** (danosti in omejitve jam), ki je deloma enak naravnim značilnostim jame kot del vsebinskega konteksta,
- **prostorski kontekst** (lega jame v pokrajini).

Kriteriji izbire jame kot uporabne predstavljajo oz. izhajajo iz ponujenosti oz. možnosti (angl. *affordances*), ki jih nudi jama. Iz značilnosti posamezne jame lahko sklepamo o njenih možnostih za posamezne dejavnosti in uporabo (Mlekuž 2012a, 201; Montello, Moyes 2012, 394-395). Direktno zaznavanje ni preračunljiva dejavnost razuma znotraj organizma, temveč gre za raziskovalno dejavnost organizma znotraj svojega okolja (Gibson 1986). Okolje torej ni sestav skritih virov, ki čakajo, da jih ljudje izkoristijo, temveč del *bivanja v svetu* (tudi Ingold 1993, 64; 2000, 5, 168–169, 193). Te danosti, ki predstavljajo možnosti, človek torej zaznava zavedno in nezavedno. To so značilnosti okoljskih enot, ki vključujejo kot na primer geografske značilnosti, skale, minerale, zrak, živali itd. (Montello, Moyes 2012, 394). Vendar pa te značilnosti, ki jih zaznavamo, niso splošne značilnosti okolja, temveč so kontekstualne, svojevrstne za posameznike (Webster 1999). Tudi niso subjektivne vrednote, temveč načini, skozi katere lahko neke danosti uporabimo (Montello, Moyes 2012, 294). Posledično moramo značilnosti jam razumeti znotraj družbeno-ekonomsko-ideološkega konteksta. Če ta ekološki koncept združimo s psihološkim, pa so kontekstualne le značilnosti, ki jih zaznavamo zavedno in so odvisne od družbeno-ekonomsko-ideoloških razmer, ter del nezavednega zaznavanja, na katerega vpliva 'kulturni' kontekst – intuicija (glej pogl. 5.1.2). To so na primer: danost oz. možnosti jame, da omogoči zavetje v slabem vremenu za lovce in nabiralce, danost, da ponoči varuje čredo pred zvermi za živinorejce, za šamane ima temna notranja čutna deprivacija, ki je danost kot vhod v spodnji svet (Mlekuž 2012a, 200).

5.1 MIKRO RAVEN

5.1.1 POKAZATELJI UPORABE JAM

Na podlagi pregleda raziskav arheoloških sledov v jamah lahko brez dvoma zaključimo, da so se ljudje v jamah zadrževali vse od paleolitika naprej (Moyes 2012; Bergsvik, Skeates 2012, vii; glej pogl. 2). V njih so ljudje prepoznali določene značilnosti in uporabnosti, na podlagi katerih so jih v različnih časovnih obdobjih izbrali za prostor, kjer so opravljali raznolike dejavnosti. Ponekod gre za sledove kratkega zadrževanja, drugod pa za globoke kulturne depozite, ki odražajo daljše in večkratno človekovo uporabo jam (Bergsvik, Skeates 2012, vii). Natančneje, koliko časa, kdaj in zakaj so se v jamah zadrževali ljudje, pa je kljub bogatim jamskim depozitom težko razložiti:

- zaradi problematike povezane z raziskovanjem vsebine jam, ki jo opisujem v uvodu (pogl. 1),
- zaradi problematike ločevanja posameznega namena rabe (pogl. 3.1.3),
- zaradi problematike raznolikosti kriterijev, ki jih avtorji uporabljajo kot pokazatelje posamezne rabe jame.

Problematika ločevanja posameznega namena rabe jam deloma izhaja iz problematike poimenovanja jame (glej pogl. pogl. 3.1.1) ter iz problematike pojmovanja obreda in religije (glej pogl. 3.1.3). Tudi znotraj arheologije jam avtorji ločujejo rabo na profano (angl. *secular*) in sveto (angl. *sacred*) (Moyes 2012; Bergsvik, Skeates 2012, vii; Aldenderfer 2012, 125). Bonsall, Pickard in Ritchie (2012, 19) opredelijo vrste uporabe kot ekonomsko (kratkotrajno in dolgotrajno) in obredno. Haug (2012, 39) razlikuje med verskimi in bivalnimi (angl. *domestic*) nameni rabe. Moyes-ova (2012, 7) pravi, da s »sveto« rabo jam označuje nebivalno rabo jam. Kot sem pokazala v poglavju Religija in obred (3.1.3), je opredelitev neke dejavnosti kot obredne izjemno težavna, vendar je, če hočemo jame preučevati kot obredne prostore, nujna.

Ker so glavni predmet te študije jame kot obredni prostori, sem rabo jam v tej študiji opredelila kot **obredno** in **neobredno**. Razdelitev na obredno in bivalno rabo na primer že določa, kakšne dejavnosti so se v jami odvijale, čeprav poleg tega obstaja še več variacij kategorij glede na čas in prostor. Vendar je jama lahko večkrat sočasno v uporabi v bivalne in obredne namene (glej pogl. 3.1.3 in 8.) ali pa se posamezne dejavnosti med seboj celo prepletajo. Pri skupnostih, ki svetega in posvetnega ne ločujejo, obredno dejanje verjetno časovno in prostorsko ni ločeno od vsakdanjih dejanj (Brück 1999, 319). Tudi poimenovanje obredno ali obred lahko v tem kontekstu istočasno opisuje tako verske kot neverske prvine. Razlog leži v tem, da je meja med obrednim in neobrednim predvsem v primeru enakopravnih skupnosti zelo tanka (glej pogl. 3.1.3; 3.1.4) ali pa je v resnici morda celo ni. Prav tako iz etnografije in etnozgodovine vemo, da ima lahko ekonomsko vedenje tudi obredne dimenzije, obredno dejanje pa ekonomski vidik (Bonsall, Tolan-Smith 1997, 217), na primer ekonomsko pridobivanje surovin iz jam. Brady in Rissolo (2006) na primeru miniranja jam v Srednji Ameriki pokažeta, da je bil material, ki so ga pridobili iz jam, poseben in je bil uporabljen le za obredne predmete in v obredni arhitekturi. Podobna primera sta Egipt in Sinaj, kjer so baker in turkiz pridobivali z miniranjem za gradnjo templjev boginje Hator (Smith 2012). Nasprotno predpostavljam, da ima obred pri neenakopravnih skupnostih drugačno vlogo, predvsem pa ima drugačen pomen v novem veku, ki je prav tako predmet študije in kjer je meja med svetim in posvetnim z vidika svetovnih religij vseeno bolj jasna. **Glavno je, da se ves čas zavedamo, da je veliko drugih običajnih dejavnosti lahko obrednih oz. postanejo ritualizirane** (Insoll 2004, 11) **in da je delitev na obredno in neobredno, ki jo uporabljamo**

v nadaljevanju, umetno postavljena, saj je meja med svetim in profanim moderni konstrukt (glej pogl. 3.1.3), **obenem pa obredne in neobredne dejavnosti med seboj niso izključujoče** (Brück 1999, 316).

Zaradi raznolikega poimenovanja rabe jame se za posebne jamske in druge prostore, kjer so se odvijali obredi, v literaturi pojavljajo najrazličnejša poimenovanja: kultni prostor ali kultno svetišče (primer: Burkitt 1933, 174), obredni prostor (Tomkins 2012, 65; Chamberlain 2012), kultno mesto (Smith 2012, 120), svetišče (Kaiser, Forenbaher 2012; 264). **V nadaljevanju bom za jame, v katerih lahko prepoznamo pokazatelje obrednega značaja v skladu z opredelitvijo obreda in obrednega** (glej pogl. 3.1.3–3.1.5), **ves čas uporabljala poimenovanje *obredni prostor*, za ostale »svete« prostore pa poimenovanje *obredno mesto, točka in kraj*.**

V okviru splošne razdelitve na obredno in neobredno rabo jam raziskovalci navajajo več podkategorij uporabe jam. Bergsvik in Skeates (2012, 5–6) jih v osnovi delita v zavetišča povezana z ekonomskimi dejavnostmi, bivalne prostore, grobišča in prostore, kjer so se odvijale (druge) obredne dejavnosti. Vendar je treba vzeti v zakup, da se te kategorije na podlagi družbeno-ideološko-ekonomskega razvoja razlikujejo skozi čas in prostor (Bergsvik, Skeates 2012, 6). Tudi v tej študiji sem uporabo jam razdelila na več podkategorij: **zavetišča, pribežališča, odlagališča, bolnice, skrivališča, skladišča, nadzorne točke, pastirske postojanke; študija pa se osredotoča na jame kot obredne prostore oz. obredne jame. Na tem mestu je potrebno poudariti, da ima jama lahko obredni pomen s simbolnega vidika, ni pa bila v rabi kot obredni prostor. V okviru te študije za takšno jamo vseeno velja, da je obredna.**

V jamah torej najdemo številne arheološke sledove, ki jih moramo razlagati s previdnostjo, da ugotovimo, ali gre v resnici za obredne dejavnosti (Clottes 2012, 15). Za kakršnokoli opredelitev uporabe ali značaja jame raziskovalci navajajo svoje kriterije. Tu predstavljam le nekatere, ki se nanašajo na jame, kakršne so del te študije (glej pogl. 3.1.1).

Kot enega glavnih arheoloških kriterijev *arheologi jam* največkrat uporabljajo svoj nabor arheoloških najdb (Clottes 2012), vendar kot pravi Moyes (2012, 7) in poudarja Brück (1999, 316), je iz samega zbira artefaktov veliko težje sklepati o obredni rabi; arheologi pa pri tem predvsem v zgodnejših obdobjih niso bili preveč uspešni (Skeates 2012; Tomkins 2012).

Clottes (2012, 16) predstavi svoj nabor obrednih kriterijev za obdobje paleolitika: odtisi nog na tleh, kurišča in vsebine kurišč (ogljje, ožgane kosti), premična umetnost, sledovi, kot so lomljenje, tlačenje zlomljenih kosti v razpoke ali kosti jamskih medvedov v jamska tla, praske medvedov na stenah, uporaba in poslikava stalaktitov in stalagmitov. Pogoj je, da se te najdbe nahajajo v temnih conah. Tomkins (2012) kot obredne kriterije za obdobje neolitika in bronaste dobe navaja: sledove očiščenih tal, namerno lomljenje in kopičenje predmetov, ki odražajo družbene odnose. Zlomljene in obrabljene predmete kot del obrednega odlaganja razlaga tudi Walker (1995). Appleby in Miracle (2012) kot obredni kriterij uporabita živalske ostanke (vrsto, številčno razmerje, lego, količino, postopek obdelave). Bonsall in Tolan-Smith (1997) kot obredne kriterije štejeta umetniške izdelke, votivne predmete ter pokope. Weiss-Krejci (2012, 130) kot kriterij sekundarnih pogrebnih praks uporablja sestave posamičnih človeških kosti, ožganih, posutih z okro, skupaj z živalskimi kostmi.

Povezovanje jam z obredi je nesporno v dveh primerih, pravi H. Moyes (2012, 7): ko so v jamah prisotne **jamske slikarije** oz. jamska umetnost ter ko gre za **grobne kontekste**. Pri slednjem je seveda pomembno, da so zraven pridatki, ki dokazujejo, da gre za načrten pokop (Clottes 2012). Jamske slikarije so ves čas brezpogojno povezovali z obrednimi dejanji, redko kdo pa se je ukvarjal z vplivi, ki jih imajo te slikarije na ljudi (Bjerck 2012; Clottes 2012; Clottes, Lewis-Williams 2003). Eden izmed skoraj brezpogojnih kriterijev so tudi arheološki

sledovi v delih jam, ki so v **popolni temi** (Montello in Moyes 2012; Bonsall in Tolan-Smith 1997, 217; Smith 2012, 122–123; Bergsvik, Skeates 2012, 7). Pogosto se avtorji gibljejo tudi zunaj varnega območja teh treh kriterijev in kot kriterije možne opredelitve rabe jame (tudi neobredne) uporabljajo posamezne fizične značilnosti jam ali okolja (pokrajine) v kontekstu koncepta ponujenosti (glej zgoraj). Tomkins (2012, 67) kot kriterij uporablja geografsko mejnost jam glede na prostor, lahko pa tudi mejnost jam glede na dramatične spremembe, ki se zgodijo, ko stopimo v jamo.

Drugi kot kriterij upoštevajo družbeno-ekonomski in časovni kontekst (primer: Bergsvik, Skeates 2012; Haug 2012). Haug (2012, 46) kot kriterije navede: dolžino uporabe in sezonski čas rabe, vrste dejavnosti, povezavo z drugimi ključnimi točkami v pokrajini, družbeni status in identitete uporabnikov, regionalne spremembe v rabi jam.

Interpretacija uporabe posamezne jame je torej problematična (glej Uvod; Obred) in je stvar posameznega interpretatorja, zato je pomembno, da natančneje predstavim, kaj so tiste značilnosti jame in njene vsebine – pokazatelji, ki jih v primeru te študije lahko prepoznamo kot možne sledove določene uporabe, neobredne ali obredne, in deloma izhajajo tudi iz kriterijev drugih avtorjev, ki jih povzemam zgoraj.

Vsebinski kontekst posamezne jame kot osnove za moje preučevanje predstavljajo:

- **'naravne' značilnosti,**
- **arheološki sledovi,**
- **ustno izročilo.**

Kot arheologi lahko obredne pokazatelje najprej prepoznamo po zbiru predmetov oz. po posameznih **predmetih** in jih na podlagi kontekstualnih dimenzij opredelimo kot obredne. Pokazatelj obrednega značaja je lahko tudi **mitološko izročilo** o jami in njeno poimenovanje. Merila obrednega značaja predstavljajo tudi posamezne **'naravne' značilnosti** jame, ki sodijo med najbolj vidne in so časovno do neke mere nespremenljive, to so **'naravne' danosti** jame.

Jasno je, da so nekatere od značilnosti, ki jih danes prepoznamo kot nevsakdanje, obredne, pri enakopravnih skupnostih pa so lahko nosile neobredni značaj in obratno. Zato je potrebno vsebinski kontekst za potrebe prepoznavanja možnega obrednega pomena nujno povezati tudi z religijo oz. verovanjem in/ali **'kulturno' biografijo prostora**, jame in pokrajine (glej pogl. 3.1.2). Družbeno-ekonomsko ideološki kontekst v primeru pokazateljev obrednih jam pri neenakopravnih skupnostih predstavlja naravoverstvo (glej pogl. 3.1.4), vsebinski arheološki kontekst jame in njene **'naravne' značilnosti** pa preučujem tudi s pomočjo koncepta arheoloških metafor (Tilley 1999) in koncepta materialnosti religije in obredov (Insoll 2011a). V primeru analogij se torej navezujem na tiste, ki jih lahko povežemo z enakopravnimi skupnostmi.

Arheološki sledovi predstavljajo utelešenje religije in obredov, ki imajo praktično vlogo, zato jih moramo razumeti kot delovalce in učinkovalce oz. skozi **materialnost religije in obredov**. Materijo in materialno kulturo lahko skozi čas in prostor, kot nakazujejo avtorji v zborniku *The Oxford Handbook of The Archaeology of Ritual and Religion* (Insoll 2011), povežemo s čuti in občutki, obredi prehoda, ideologijo, razumevanju identitet, neštetimi obrednimi dejavnosti kot tudi z ostalimi neštetimi oblikami verovanj in z njimi povezanimi religioznimi fenomeni (Insoll 2011a, 2). **Materialna 'kultura' ni le simbol rezultata in nima le sporočilne vrednosti**, kot so jo nekateri avtorji razumeli do sedaj (glej pogl. 3.1.3), **temveč je tudi simbol procesa** (na primer kurišča; glej pogl. 5.1.1.1, Arheološki sledovi). Kot takšno jo prepozna Tilley (1999), ki arheološki material povezuje z **metaforo**. Metafora služi kot »povezovalni element pri določanju interpretativne razlage sveta«, lahko pa »jo razumemo tudi kot kvaliteto, ki med seboj povezuje posameznike in skupine« (Tilley 1999, 9). Obenem so simboli nosilci metafor. Metafore so sicer pogosto razumljene le v

kontekstu literarnih del, Tilley (1999, 34) pa metaforo povezuje z utelešenjem človekovega duha (angl. *mind*) v telesni izkušnji in delovanju (glej tudi pogl. 5.1.2). Ker Tilley kljub temu, da zavrača dualizem duša/telo, svet ločuje na kulturo in naravo, pravi, da so metafore kulturno pogojene (Tilley 1999, 34), so izbrane tako, da sodijo v predobstoječe kulturne modele. Vendar v nadaljevanju pove, da obstaja tudi nekaj univerzalnih bistvenih človeških izkušenj sveta, ki lahko utelesijo človeškega duha.

Podobno kot Insoll in Tilley materialnost religije skozi antropološko preučevanje prvobitnih ontologij predstavi tudi Ingold (2000, 130). Meni, da slikarije niso namenjene temu, da nekaj predstavljajo, temveč imajo dejavno vlogo in razkrivajo, penetrirajo globlje, da dosežejo globlje ravni znanja in razumevanja. Slikarije in predmete skozi koncept animizma lahko razumemo kot utelešenje misli (Ingold 2000, 125–126). Tudi Boivinova (2008, 2009) meni, da materialna kultura ni le odsev vrednosti, misli in kozmoloških verovanj, nekih prednastavljenih »zgodb« (Boivin 2009, 266). Ima večjo vrednost, ker vzbuja čustva in izkušnjo. Ne gre le za zapise, temveč za dejavne predmete. **Večji poudarek je na učinkovitosti in delovanju predmetov** (kar tudi Insoll 2011a, 2; Nooter Roberts, Roberts 2007, 10; tudi Gell 2006; Knappet 2005). Skozi materialne oblike ljudje oblikujejo svoje osebnosti v svetu (Tilley 2004), zato jih moramo razumeti znotraj družbenih mrež, v katerih so ti predmeti povezani z drugimi predmeti in osebami (Knappet 2005). Nenazadnje lahko predmeti, ki vztrajajo skozi čas, v osnovi pridobijo značilnosti nepovezane z nameni predhodnih uporabnikov, ker so nagnjene k temu, da vstopijo v nove kontekste (Keane 2008, S214). Poleg materialnega pa še vedno obstajajo tudi nematerialni elementi religij (Insoll 2011a, 2). Tako kot obstaja nesnovna dediščina. Zato arheološke pokazatelje v tej študiji preučujem tudi v povezavi z etnologijo in preučevanjem ustnega izročila ter antropologijo in preučevanjem pomena plesa, glasbe, pripovedovanja v prvobitnih in prazgodovinskih skupnostih (Ingold 2000; glej pogl. 3.1.4).

Skozi tak pristop moramo tudi pozornost pri obredih preusmeriti od namena in rezultata k samemu procesu (glej Obred).

Skozi koncept naravoverstva posledično kot učinkovite lahko razumemo tudi 'naravne' značilnosti, ki z uporabo postanejo arheološki sledovi. 'Naravne' značilnosti so na primer na eni strani lahko pokazatelj obrednega značaja jame, vendar moramo za to, da lahko te značilnosti enačimo z merili izbire jame kot obredne tudi v preteklosti, te tudi predstaviti v možnem **kontekstu uporabe**. Primer: ni vsaka jama z vhodom usmerjenim proti vzhodu obredna. Pomembno je tudi, da skušamo prepoznati čim več pokazateljev, saj eden praviloma ni zadosten dokaz. Pokazatelj je torej **kontekstualna mreža odnosov**, tokov in poti, ki povezujejo predmete in ljudi v jamah ter njihove dejavnosti (Mlekuž 2012a; glej Arheološke značilnosti v nadaljevanju).

Poleg tega so lahko pokazatelj same po sebi **družbeno-ekonomske razmere** obdobja ali kontekst rabe jame. Na primer za razvojna obdobja od neolitika naprej, ko lahko na podlagi arheoloških najdišč prvih poljedelcev (na primer Čatež-Srednje polje, Guštin, Tomaž 2005; Spodnje Škovce; Žorž, Nadbath 2010; Klasinc et al. 2008) sklepamo, da so se ljudje sprva na vzhodnem delu Slovenije nato pa tudi drugod pričeli naseljevati v stalnih planih naselbinah in lahko sumimo na obredno uporabo jame. Na območjih, ki so omogočala razvoj skupnosti na višjo družbeno-gospodarsko-ideološko stopnjo, so ljudje za bivalne prostore v naravi iskali druge potenciale. Na slovenskem Krasu sta mezolitik in neolitik poznana skoraj izključno iz jamskih arheoloških najdišč (glej pogl. 2.2). Povezavo med opuščanjem dolgoročne uporabe jam kot bivalnih prostorov ter širitvijo večjih stalnih naselbin na planem je na primeru raziskave jam na Sardiniji opazil tudi Skeates (2012a). Kmetijstvo in stalne naselbine z obredno rabo jam v primeru uporabe jam in spodmolov na Kreti povezuje P. Tomkins (2012, 62), v primeru rabe jam na Škotskem pa Bonsall (et al. 2012; 19). Jame so bile redko v rabi v

bivalne namene, pogosto pa kot obredne tudi v neolitiku v Levanti (Rowan, Ilan 2012, 87). Seveda pa moramo biti pri razlagah rabe jam na podlagi družbeno-ekonomskih razmer previdni. Ponekod so jame najpomembnejši vir znanja, ker so geološki ali človeški dejavniki uničili najdišča na prostem, ali pa so se raziskave iz določenih razlogov osredotočile na jamska najdišča (Bergsvik, Skeates 2012, 4).

Nenazadnje so lahko pokazatelj rabe tudi **klimatske** ali **geomorfološke razmere**, ki vplivajo na spremembo mitične zgodbe in posledično tudi na spremembo rabe jam (Bonsall, Pickard, Ritchie 2012, 19).

Predvidevam, da se je proces krogotoka življenja v jami tako kot v obredni pokrajini odvijal s pomočjo obredov in ureditve jame, zato moramo biti tudi v primeru preučevanja arheoloških in 'naravnih' sestavin jame pozorni na posamezne sledove **pravil urejanja**, ki lahko odražajo ureditev obrednega (prehodnega) prostora. Na eni strani so to lahko **lega in številčno razmerje najdb ter lega in oblika jame**, lahko pa tudi **razmejevanje** posameznih delov jame oz. omejevanje obrednega prostora jame z ogrado (glej Arheološke značilnosti).

Najširši kontekst predstavlja tudi **lega jame v pokrajini**, ki na podlagi njenih ponujenosti ali omejitev razkriva njeno vlogo v obredni ali ekonomski pokrajini.

5.1.1.1 POKAZATELJI OBREDNE RABE JAM

a) Pokazatelji obrednega značaja jam pri enakopravnih skupnostih

– 'Naravne' značilnosti jam

'Naravne' značilnosti jame lahko pri ljudeh s fenomenološkega vidika vzbujajo povratni učinek (glej pogl. 5.1.2, Arheološko-psihološki eksperiment) kot metafore ali simboli ali pa predstavljajo primernost prostora za določeno rabo kot take – ponujenosti, ki dajejo možnost uporabe.

Temperatura v jami je stalna skozi vse leto in je enaka povprečni letni temperaturi v okolici. Povprečna temperatura v slovenskih jamah je 8 °C in rahlo niha poleti in pozimi, vendar pa se lahko spreminja tudi glede na del jame, v katerem se zadržujemo. Notranji del jame, ki večino dneva ni osvetljen, je praviloma hladnejši od vhodnega in posledično ni primeren za bivanje, vendar pa je lahko primeren za kratkotrajno zadrževanje oz. izvedbo obredov. Seveda na nihanje temperature v določenih delih jame, predvsem poleti, vpliva tudi pretok zraka.

Sonce označuje pričetek in konec enega dneva ter pričetek in konec leta. Slednji astronomski pojav je I. Šprajc (1991, 14) razložil takole: »*Ker zemlja kroži okrog Sonca, se za opazovalca na Zemlji Sonce med letom navidezno giblje na zvezdnem ozadju od zahoda proti vzhodu.*« Vsakodnevni vzhod sonca na vzhodu in zahod sonca na zahodu pa predstavlja izmenjavo temnega in svetlega dela dneva, torej metaforo in simbol za smrt in življenje oz. vzhod kot ponovno rojstvo (glej pogl. 5.2.1.2). Na drugi strani pa je imela v časovnem kontekstu obredov veliko vlogo tudi deklinacija sonca, ki je označevala pričetek posameznega letnega časa, torej ciklični čas, ki ima v krogotoku življenja ključno vlogo (glej pogl. 3.1.5). Zato sta imela v zmernem pasu poseben pomen solsticija, zlasti zimski, ki se zgodi 21. decembra in ponazarja ponovno rojstvo Sonca in njegovo zmago nad temo (Šprajc 1991, 15); ob tem tudi poletni sončni obrat, ki se zgodi 22. junija, ter ekvinokcija 21. marca in 23. septembra. Ker je prave ekvinokcije brez posebnih tehničnih pripomočkov težko ugotoviti, so obredi časovno lahko povezani tudi z numeričnimi ekvinokcijami. Za izračun ekvinokcijev potrebujemo le štetje polovice dni med zaporednima solsticijama (Šprajc 1991, 15). Zato kot pokazatelj obredne rabe in kriterij izbire jame kot obredne lahko prepoznamo tudi **lego jame in astronomsko**

usmeritev njenega vhoda, ki omogoča, da v določenem trenutku dneva in letnega časa v jamo posije sonce.

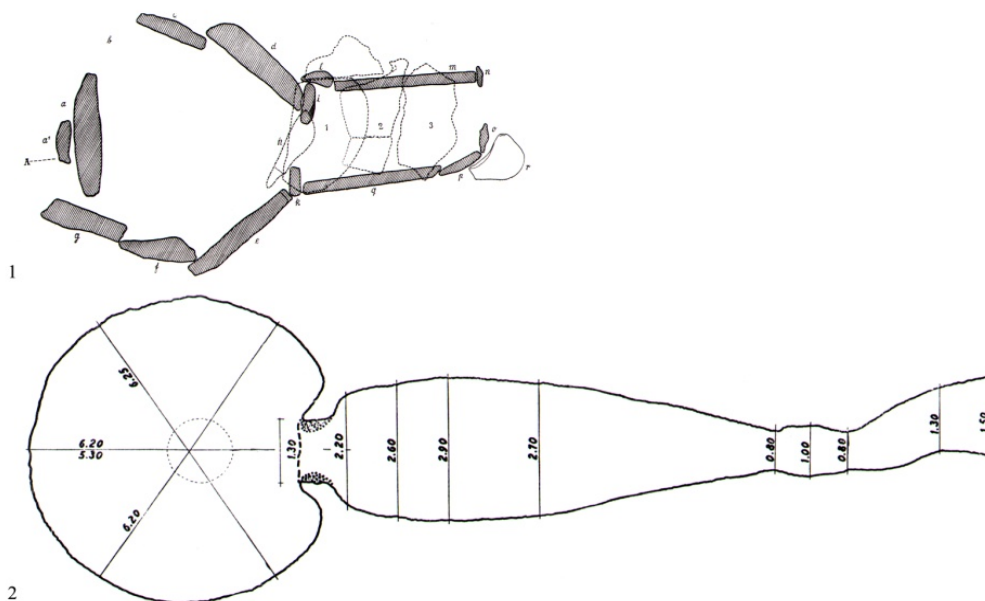
Številne slovenske jame so vodnate. Voda je najpomembnejša življenjska sila in tudi simbol življenja in neskončnosti (Žorž 2008, 52). Pri Slovanih se skozi ustno izročilo kaže, da ima vlogo povezovalca s svetom mrtvih (Mencej 1997), torej povezovalca življenja in smrti. Glavno vlogo prehoda med »tem« in »onim« svetom oz. prehoda v drug čas pa ima tudi v svetovnih pripovedkah (npr.: hindujskih zgodbah; Mencej 2009, 197, 200), vendar jo moramo v konceptu naravoverstva razumeti kot povezovalko, ne kot ločnico (glej pogl. 8.). Torej je lahko pokazatelj obredne rabe prisotnost vode v jami: kapljanje s kapnikov, 'naravne' kotanje z vodo, izviri, ponori.

Vendar ni vsaka voda simbol življenja. Pomembno je, za kakšno vodo gre. V mitološkem izročilu je čista voda, ki prinaša izobilje, »živa voda« – v nasprotju z gnilo, »mrtvo vodo« (Pleterski 2014, 94). Oboje odraža v mitični zgodbi nasprotje med plodnim in neplodnim. Ponikalnica, ki ponikne v podzemlje in nato privre iz njega, je umazana, »nečista«, mrtva in simbolno predstavlja neplodnost. Medtem ko je vodni izvir ali voda, ki pronica v jamo skozi zemljo in kaplja s kapnikov, čista že po naravi in tudi s simbolnega vidika. Je tista živa voda, ki omogoča plodnost in izobilje. Posledično je torej pomembno, kakšna je **vodnatost jame**.

Jama že sama po sebi predstavlja omejen prostor, primeren za obredno rabo. Njena omejenost, utesnjenost, tema omogoča čutno deprivacijo ter ustvarja prehodni prostor (Clottes, Lewis-Williams 2003, 102, 167). **Oblika jame in vhod v jamo** lahko predstavljata metaforo za prostor prehoda/preporoda z več vidikov: oblika jame kot maternice (Whitehouse 1992, 9), podzemlja ter oblika vhoda pa kot vulva ali gobec zveri, zmaja. Vstop v jamo lahko pomeni vstop v spremenjeno stanje zavesti (Clottes, Lewis-Williams 2003, 26).

Jama z veliko vhodno dvorano ali vhodnim rovom, ki vodi v veliko dvorano, ki spominja na maternico ali razvejan jamski sistem kot metafora za spodnji svet, lahko predstavlja simbol za prostor, od koder izvira vse živo ter je simbol ponovnega rojstva, plodnosti in smrti (primer jama Rouffignac; Barrière 1982, 195).

Primerjavo za obliko jame z vhodnim hodnikom, ki vodi do dvorane ali polkrožno vhodno dvorano samo po sebi, najdemo v megalitskih grobnicah na Iberskem polotoku (Žorž 2007a). Grobnice imenovane *dolmeni* so sestavljene iz kupole z dodanim ozkim hodnikom (ali brez hodnika; Slika 5.1). Ker tudi te vidno upodabljajo maternico (s porodnim kanalom), jih lahko prepoznamo kot ikone za maternico ter jih razumemo kot simbol ponovnega rojstva, plodnosti in rodovitnosti (Žorž 2007a, 152). Kot temno maternico zemlje je megalitske grobnice s hodnikom že leta 1921 opisal T. Cyriax, kasneje pa jih kot simbol maternice ali Matere Zemlje razlaga Oosterbeek (1997; 70-71). Pomen jamskih grobišč in megalitskih grobnic raziskovalci primerjajo na primerih več evropskih jamskih najdišč (glej pogl. 2.1). Sočasno s pokopi v megalitskih grobnicah so ljudi na Iberskem polotoku na enak način pokopavali v 'naravnih' in umetnih jamah enake oblike (Žorž 2007a, 54–55). Sočasna z umetnimi grobnicami s hodniki je zgodnja raba jam kot grobišč na Škotskem (Bonsall et al. 2012, 19). V Veliki Britaniji jih za obdobje neolitika izenačujeta Barnatt in Edmonds (2002, 125–126). Orschiedt (2012, 219) trdi, da so ljudje jama Blätterhöhle v Nemčiji v neolitiku izbrali za pokopavanje namerno, ker njena oblika spominja na megalitsko grobnico. Podobnost med izbiro megalitske grobnice s hodnikom in jamami z vhodnim rovom za grobiščno rabo je na primerih jam in grobnic na Irskem opazil tudi Dowd (2008, 311). Gradoli in Meaden (2012b, 44–45) primerjata pomen jame in megalitske grobnice glede na lego dveh odkritih lobanj v zaključku, tj. v najtemnejšem delu prostora; eno so odkrili v neolitski jami Grutta I de Longu Fresu na Sardiniji, drugo pa v megalitski grobnici West Kennet v Angliji.



Slika 5.1: Primera megalitskih grobnic, ki spominjata na obliko maternice s porodnim kanalom: 1. Dolmen Anta Passo 1, Portugalska (Leisner, Leisner 1951, T: XXVIII), 2. Grobnica Alapraia v umetni jami, Portugalska (Gonçalves 1995, 113, 4.2.).

Obredni pokazatelj je lahko tudi sama **oblika jamskega vhoda** in okolice pred vhodom. Polkrožen vhod v gorski steni zakrit z drevesno vegetacijo spominja na obliko in vidno predstavo ženskih genitalij (vulvo) kot vhod oz. prehod v maternico (dvorano) (Bergsvik, Skeates 2012, 7; Gradoli, Meaden 2012a, 196); obenem pa vulva kot rodni organ predstavlja simbol plodnosti in metaforo za spolni odnos že sama po sebi. Poseben pomen ima lahko tak vhod tudi v jami v gori kot metafori za žensko (glej pogl. 5.2.1.1; Gora, drevo in jama), torej jama kot ženski princip.

Oblika jame in njen vhod lahko spominjata tudi na zver in sta posledično metafori za žival. V ustnem izročilu imajo čeljusti ali gobec lahko pomen prehoda, skozi katerega poteka goltanje. Primer so Proppove ugotovitve o zmaju, ki živi v gori in v vodi (Propp 1990, 329–331). Motiv goltanja v primeru zmaja nastopi pri iniciaciji, kjer se mladenič plazi skozi zgradbo v obliki živali, ki ga prebavi in izbljuje kot novega človeka. Tisti, ki se je vrnil na tak način, je dobil magične sposobnosti in moč nad živalmi. Z razvojem poljedelstva se v pripovedih v zmajevem želodcu pojavijo plodovi zemlje (Propp 1990, 342–349).

Nenazadnje lahko oblika jame z več ravnmi, hodniki oz. z razvejanim jamskim sistemom in globokimi rovi za ljudi predstavlja metaforo za podzemlje oz. predstavo »spodnjega sveta«, vhod v tak jamski sistem pa vhod v podzemlje kot prostor prehoda med srednjim in spodnjim svetom. Poleg tega pa večina jam, razen spodmolov, nima konca. Končajo se tam, od koder človek ni več zmožen nadaljevati poti (na primer ozek prehod) in so simbolično neskončne ter lahko na ta način predstavljajo povezavo z onostranstvom, ki ni dostopno živim (Bjerck 2012, 48). Analiza K. Hrobat Virgolet (2015), ki povezuje ustno izročilo in arheološke sledove v jamah, je pokazala, da določene jame predstavljajo prehod v svet mrtvih, od koder izvira vse živo, ter prostor, od koder izvirata plodnost in rodnost, ki od tam potuje v svet živih (Hrobat Virgolet 2015, 160; tudi etnološka analiza Mencej 2009). Takšen prerez jamskega sistema je lahko metafora za korenine drevesa kot spodnji svet na **svetovni osi – axis mundi** (glej pogl. 3.1.4). Enak pomen podzemlja ima tak jamski sistem v gori, kjer ponazarja votlost oz. prehodni značaj gore, preko katere se pretakajo energije iz zgornjega sveta v spodnjega (podzemlje; glej pogl. 5.2.1.1; Gora, drevo in jama; Slika 6.33).

Pokazatelj obrednega značaja je torej lahko **oblika jame in njenega vhoda**, ki predstavljata metaforo za prostor prehoda ali metaforo in simbol procesa prehoda.

Drugi primer 'naravne' značilnosti so **kapniki**, s katerih kaplja čista voda kot simbol življenja. Že po naravi so falične oblike in lahko predstavljajo metaforo za moški princip, z uporabo v obredih v jamah pa tudi obredni pripomoček (glej arheološke značilnosti).

Nenazadnje med 'naravne' značilnosti sodi tudi **lega jame** v pokrajini (glej pogl. 5.2.1.1). Za enakopravne skupnosti v zgodnjem srednjem veku in novem veku je pomembna njena skrita lega in oddaljenost od naselij, tudi težka dostopnost, ki sledove obredij skriva pred drugimi, ki živijo po drugačnih načelih (krščanstvo). Poseben pomen za dojemanje jame v pokrajini ima **lega jame v gori** (glej pogl. 5.2.1.1).

Na izbiro jame kot obredne pa lahko vpliva tudi njen **omejen dostop**, na primer v določenem delu leta ali v določenem obdobju, zaradi vremenskih razmer. Upoštevati moramo tudi tafonomske procese, ki so skozi čas spreminjali dostopnost do jamskih notranjosti. Primer so obalne jame na Škotskem, kjer je zožanje vhodov zaradi erozije med in po srednjem holocenu vplivalo na spremembo iz ekonomske v grobiščno rabo (Bonsall, Pickard, Ritchie 2012). Nenazadnje lahko na obredno rabo jame nakazuje tudi njena **površina**, ki je neprimerna za daljše zadrževanje, ko naravni sedimenti jame lahko zapolnijo do te mere, da zmanjšajo velikost za bivanje primerne površine (Arias, Ontañón 2012, 105).

Pri opredelitvi rabe jame je pomembna tudi razdelitev uporabe prostora glede na **osvetlitev** Bergsvik, Skeates 2012, 7; Smith 2012, 122–123), ki že sama po sebi omejuje naš vidni čut (oz. razdeli prostore in njihove vsebine na vidne in nevidne). V osnovi gre za svetli, svetlo-temni in temni predel jame (Faulkner 1988), medtem ko spodmole sestavljajo le svetli in svetlo-temni predeli (Moyes 2012, 6). Deli jam, ki so v popolni temi so bili izjemno redko v rabi v neobredne namene (glej Arheološke značilnosti v nadaljevanju). Ob tem ponujenosti jame omogočajo deprivacijo ali povečevanje čutenja tudi v primeru majhnih prostorov, vlažnosti, hladu, vonja, zvoka in tišine (Bergsvik, Skeates 2012, 7), socialnih stikov itd. Te sem preučevala s pomočjo arheološko-psihološkega eksperimenta (glej pogl. 5.1.2).

Obredni pokazatelj je z vidika ekonomsko-obredne rabe (Bonsall, Tolan-Smith 1996; Clottes 2012) lahko tudi **apnenčasta siga** kot zdravilo za živino, ki omogoča preživetje skupnosti oz. v primeru, da izhaja iz temne notranjosti jame, lahko nosi »posebne moči« (Clottes 2012, 24; glej neobredne pokazatelje).

– Ustno izročilo, etimologija

Če predpostavljamo, da je bilo za naravoverce sveto vse, kar je omogočalo življenje, lahko predvidevamo, da so obredne prostore predstavljale jame in njene 'naravne' značilnosti že same po sebi, ki jih na podlagi arheoloških sledov težko prepoznamo. Lahko pa si pomagamo z etnološkimi študijami ustnega izročila.

Ustno izročilo je imelo v Sloveniji v arheologiji le vrednost kot pokazatelj možnega arheološkega najdišča (Hrobat 2010, 13), v zadnjem času pa se vedno bolj uporablja tudi za preučevanje prostora, pokrajine kot celote (primer: Pleterski 2014) ali delov pokrajine (primer: Hrobat 2010), med katerimi so tudi jame (primer: Hrobat 2015; Pleterski 2014; Čok, Placer 2011). Pri tem, pravi K. Hrobat, se namesto na vprašanje, ali obstaja neposredna povezava ali prekinitev med arheologijo in ustnim izročilom, raje posvetimo vprašanju, kako neprekinjenost oziroma spreminjanje izročila deluje in se povezuje z arheološkim zapisom (Hrobat 2010, 15; povzeto po Thompson 2004, 349).

Poleg tega so pokazatelj rabe lahko tudi toponimi. »S poimenovanjem določenega kraja po dogodku, ki se je tam izvršil, dobi toponim »spominsko« vrednost.«, »...tovrstna imena pa

lahko predstavljajo arheologijo pomenov« (Hrobat 2010, 43). Ponavadi se pomeni toponimov in mitoloških poimenovanj izgubijo, takrat pa si lahko pomagamo z etimologijo.

Ker izvor staroverstva na Slovenskem lahko prepoznamo v starejši ideologiji Slovanov (Pleterski 2014), lahko kot pokazatelj starejše rabe jam za obredne namene uporabimo etnološko analizo ustnega izročila o staroverskem poteku obredij in njihovi uporabi.

Pokazatelj obrednega značaja jam je **mitološko izročilo**, ki vključuje posamezne jame. Na višji ravni mitološko izročilo oz. miti predstavljajo ubeseditev mitične zgodbe, ki predstavlja nastanek in delovanje sveta (Pleterski 2014, 17–19) in s tem lahko razkriva še starejše ideologije. Pozornost je vseeno potrebna, saj so nekatere mitične pripovedi lahko popačene ali spremenjene v skladu z ideologijo pripovedovalca.

Mitično izročilo o jamah največkrat govori kot o 'strašljivih' prostorih, kjer živijo **zmaji**, ki čuvajo zaklade. Zakladi, ki jih čuva zmaj, so opisani kot najboljša hrana (Pleterski 2014, 193); v izročilu pa se ta lik velikokrat pojavlja. Zmaj z goltanjem omogoča prenos življenjskih moči, prehod iz enega stanja v drugo (Pleterski 2014, 67), torej ponovno rojstvo. Povezavo med votlo vodnato jamo oz. jamo v kateri živi zmaj ter goltanjem pa lahko prepoznamo tudi v sorodnosti indoevropskih korenov *gwor, gora in *gwer, goltati, žrelo, grlo (prevod po Hrobat 2010, 148). Na drugi strani je zaklad, ki ga čuva zmaj v poljedelski mitični zgodbi, simbol izobilja oz. plodnega leta. V njegovem želodcu so plodovi zemlje, zmaj pa je vodno bitje in živi tam, kjer se pretakajo vode (Pleterski 2014, 67).

Enak pomen kot zmaj ima v ustnem izročilu tudi **povodni mož**, ki živi v jami in spomladi prinaša vodo, simbol življenja: »Gospodar vode je gospodar živine, blaga, bogastva.« (Pleterski 2014, 302). Poleg je tudi **črna žena**, ki je znana kot varuh zaklada tudi v tujem izročilu (Pleterski 2014, 176).

V ustnem izročilu se v jamah pojavljajo tudi **Žal žene** kot vedeževalke, ki kmetom svetujejo glede sajenja poljščin (Vrbič 2010). Z vidika antropološko-ekološkega koncepta jih lahko razumemo kot del mita, ki ljudem omogoča preživetje, vzpostavljanje idealnih pogojev za to, da bo zemlja nudila dovolj virov.

Pokazatelj rabe jam nasploh je lahko tudi omemba imena Ajdi v izročilu ali poimenovanje jame povezano z Ajdi: »Oznaka Ajd sodi med arheološko indikativne toponime in praviloma nakazuje na predslovanske ostaline.« (Hrobat 2005, 99). Obenem velikani (Ajdi) veljajo za graditelje nenavadnih ali velikih spomenikov ne glede na to, ali gre za naravni ali kulturni pojav (Hrobat 2005, 99). Ajd označuje tudi pogana, nekristjana (Hrobat 2005, 100) ter staroselsko prebivalstvo, kar lahko nakazuje na uporabo jame s strani staroverskih skupnosti ali preteklo uporabo nasploh (glej tudi razlago pokazatelja človeških pokopov) ali kot pravi Hrobatova (2010, 48) »odraz spomina na staroselce«. Na eni strani izročilo o Ajdih razlagajo kot proces identifikacije in prisvojitve zgodovine, da bi skupnost vzpostavila vez z območjem, kjer živi (Hrobat 2010, 48). Na drugi strani pa so v izročilu prepoznali pričevanje t.i. »kolektivnega spomina« na stike med Slovani in staroselci (glej Hrobat 2010, 48). »V percepciji preteklosti Ajdi predstavljajo začetek časa, časa pred krščanstvom, pred nastankom »naše skupnosti« (Hrobat 2010, 60).

– Arheološki sledovi

Največ podatkov o človekovem obiskovanju jam nam kot primarni vir vsekakor nudijo arheološke najdbe. V večini gre za predmete, ki jih ljudje ne puščajo za seboj po naključju, temveč jih v jamah odlagajo z namenom. Opredelitev arheoloških najdb kot dela obredov je otežena. Arheologi že desetletja določenim najdbam pripisujejo obredni značaj le zato, ker jih ne morejo razumeti z njihovega funkcionalnega vidika – torej v njih ne vidijo namena (Brück

1999, 317). V večini takšno razmišljanje izhaja iz problematike opredelitve obrednega (glej zgoraj; pogl. 3.1.3).

Na podlagi drugačnega načina dojemanja sveta enakopravnih skupnosti lahko predvidevamo, da so obredni tudi nekateri predmeti, ki imajo za nas kot del neenakopravnih skupnosti in z vidika bogastva majhno vrednost in neobredni značaj. Kar jih dela obredne, je lahko tudi njihova dragocenost v smislu pomena za preživetje človeka in skupnosti v pokrajini in čas, ki ga morajo vložiti v njihovo izdelavo oz. pridobitev vira za izdelavo. Še posebej dragoceni predmeti so tisti, katerih surovina na območju, ki ga raziskujemo, ni dostopna oz. je težje pridobljiva. Primer za slovenska neolitska najdišča so lahko kvalitetni finožrnati roženci, ki se sicer najbližje pojavljajo v Alpah, kar je pokazala analiza kamenih orodij z najdišča Sv. Lovrenc (Verbič 2010; Žorž et al. 2010, 66). Določena surovina lahko ima tudi poseben simbolni pomen in so jo uporabljali le za izdelavo obrednih predmetov ali obredne arhitekture (Brady, Risollo 2006; Smith 2012). Zato prisotnost takšnih predmetov v kontekstu jame ni naključna in je ne moremo enačiti s posamičnimi in naključnimi najdbami na planem, ki so lahko posledica izgube. **Obratno lahko nekatere predmete opredelimo kot obredne, za ljudi v preteklosti pa so imeli ti predmeti neobredni značaj.** Primer so ženske figurine, ki so jih arheologi v preteklosti uporabljali kot brezpogojni obredni kriterij (Mellaart 1967, Gimbutas 1991), danes pa prevladuje mnenje, da so bile del vsakdanjih, neobrednih dejavnosti (Tomkins 2012, 64; Robb 2007, 48–52). Pri opredelitvi predmetov kot obrednih (predvsem za obdobja prazgodovine) je torej potrebna še dodatna pozornost. *»Če nek kontekst opredelimo kot obredni le na podlagi odsotnosti ali prisotnosti določenih vrst obrednih predmetov (primer: votivni predmeti), obredno omejimo le na določena obdobja, ko so bile v uporabi te posebne oblike. Ti predmeti namreč niso bili kulturno univerzalni, ampak označujejo posebno obliko obrednega pomena (Tomkins 2012, 74).*

Tudi pri iskanju pokazateljev obrednega značaja med arheološkimi sledovi se izkaže nujno, da upoštevamo celoten kontekst jame z vidika posamezne plasti ali prostorskega konteksta, v katerem so bile najdbe odkrite. Ena najdba z obrednim značajem brez ideološkega in **vsebinskega konteksta** še ni dokaz, da je bila jama uporabljena v obredne namene. Pri tem lahko določene najdbe z vsakdanjim značajem postanejo obredne, ko postanejo del obrednega konteksta. (Skeates 2005, 4). Obrednost (ritualizacija) predmeta se lahko odraža z vidika dejanja ali konteksta, ki je sled dejanja (Tomkins 2012, 64). Predmet (na primer odlomek lončenine) ali kontekst ima v tem primeru pomen kot simbol procesa in ne rezultata (Žorž 2009, 45). Gre za kontekst, ki odraža mrežo odnosov med ljudmi, predmeti ter dejavnostmi, ki jih ljudje izvajajo (Mlekuž 2012a). Ta obredni kontekst obenem daje možnosti za predstavljanje, izražanje in sporočanje idej o človeških odnosih in identitetah (Bergsvik, Skeates 2012, 7). Primer so odlomki fine ali nelokalne lončenine, ki označujejo neobičajne kontekste (Tomkins 2012, 65). V primeru neolitika lahko živalski ostanki domačih živali predstavljajo sledove obrednega uživanja hrane, saj raziskave neolitskih naselbin v Italiji (Robb 2007) in Grčiji (Tomkins 2012, 67) kažejo, da naj bi meso določenih živali uživali le ob posebnih priložnostih. Sled obrednega razbijanja in odlaganja lahko predstavljajo večje koncentracije odlomkov lončenine (Tomkins 2012, 65; Žorž 2009, 45; Walker 1995), tudi obrednih posod ritonov (Mlekuž 2007a, 276–277). Človeške ostanke v povezavi s kurišči, z večjimi količinami živalskih kosti in odlomkov lončenine pa za obdobje poznega neolitika povezujejo s pogrebnimi obredi, ki jih spremljajo gostije (Skeates 2005, 4). Pri tem je potrebna posebna pozornost pri prepoznavanju arheološkega **sestava oz. konteksta**, katerega del je najdba.

Neobičajni sledovi, ki ne sodijo v naselbinski kontekst, so na drugi strani sledovi dejavnosti, ki so potekale ob obredu in omogočajo močnejše doživljanje dogajanja (piščali, slikarije ...);

njihov učinek lahko preučujemo s pomočjo psiholoških in fenomenoloških orodij (glej pogl. 5.1.2, Arheološko-psihološki eksperiment). Sledove glasbenega in plesnega izražanja lahko na drugi strani povezujemo tudi z obrednim obnavljanjem mitične zgodbe in s stikom s predniki (glej pogl. 3.1.4).

Prav tako je lahko pokazatelj **položaj najdb v jami oz. tip najdb glede na lego v prostoru**, saj je bila jama lahko istočasno v rabi za začasno bivanje in v namen obrednih dejavnosti, vendar so danosti jame narekemale, kje se bodo le-te odvijale. Da lahko nekdo razume distribucijo predmetov znotraj in okrog jame, mora razumeti omejitve človekovega gibanja glede na obliko jame (Zubrow 2012, 380). Skoraj z gotovostjo lahko kot obredne opredelimo arheološke sledove v delih jam, ki so bili v popolni temi. Uporaba **temnih predelov jam** za bivalne namene je izjemno redko dokumentirana, le v primeru izjemno hudih klimatskih ali vojnih razmer (Farrand 1985, 23; Moyes 2012, 6). Številni raziskovalci po svetu so s svojimi raziskavami pokazali, da so bili deli jam, ki so v popolni temi (predvsem v dolгих, globokih jamah), praviloma v rabi v obredne namene oz. jih niso uporabljali kot bivališča (Goldberg, Sherwood 2006, 15; Clottes 2012; Moyes, Brady 2012) oz. da kvaliteta osvetljenosti vpliva na obredno ali neobredno rabo jam ne glede na to, ali gre za naravne ali pa umetne jame (Smith 2012, 122–123). Mestoma so ti temni deli v mlajšem paleolitiku povezani tudi z jamami, kjer se nahajajo številne gravure ali slikarije ali premična umetnost, kar začasno bivanje povezuje z obrednimi dejavnostmi (Clottes 2012, 18). Prav tako notranji, temni deli jam glede na kognitivne in vedenjske raziskave ne nudijo ponujenosti za bivalne namene, temveč le ponujenosti za dejavnosti povezane z nadnaravnim (Montello, Moyes 2012, 394). Vzrok za takšno izbiro lahko izvira iz nezavedne, intuitivne izbire glede na fizične danosti, ali pa je kulturne narave (ideološki). Zaključimo lahko, **da če se najdbe nahajajo v temnem delu jame, neprimernem za bivanje, je to lahko pokazatelj njihovega obrednega značaja**. Naravna značilnost notranjega dela jame kot temnega in zunanjega, svetlega dela jame že sama po sebi predstavlja nasprotje oz. metaforo za izmenjavo življenja/smrti kot osnovo krogotoka življenja.

Pomemben pokazatelj je lahko tudi **razmerje med posameznimi najdbami**. Zoorheološka analiza lahko razkrije razmerje med posameznimi zastopanimi živalskimi vrstami. Tudi razmerje med živalskimi ostanki in drugimi odkritimi najdbami lahko skupaj z lego najdb razkrije simbolni pomen posameznih živali (Appleby, Miracle 2012, 276) ali pa simbolni pomen ostalih najdb.

Poleg tega je pokazatelj obrednega značaja tudi **koncentracija oz. kopičenje najdb** na enem mestu in večje število najdb predmetov z enako funkcijo, vendar moramo biti pri tem pozorni, za kakšne najdbe gre ter kakšen je kontekst, saj gre pri takšnem sestavu lahko tudi za odpadno mesto. Primer je lahko koncentracija koščenic konic v kontekstu kurišča, tj. na delu jame, ki ni primerno za daljše zadrževanje (glej opis kurišča). Primer je tudi velika količina odbitkov iz obsidiana iz neolitskega konteksta v jami Ideani ter orodij iz jame Gerani na Kreti (Tomkins 2012, 69-70). Gre za predmete, ki so za preživetje skupnosti izjemnega pomena ali pa so težko dostopni (so dragoceni). Najbližji vir obsidiana je otok Melos (Tomkins 2012, 69). Takšno kopičenje nepoškodovanih najdb lahko simbolizira družbene odnose (Tomkins 2012, 65). Kot obredni sestav lahko opredelimo tudi skupek pridatkov ob pokopu v jami, ki ima obreden značaj že sam po sebi, saj predstavlja rezultat obreda povezanega s pokopom.

Vsak raziskovalec lahko s pomočjo predstavitve izbranih najdb v navedenem vsebinskem kontekstu utemelji svoj seznam posameznih najdb in zbirov ter kriterijev, ki jih lahko upoštevamo kot pokazatelje nekdanjega obrednega značaja jame. Jasno je, da je bila jama v uporabi vsaj enkrat, če v njen najdemo arheološke sledove, za katere lahko dokažemo, da v jamo niso bili prineseni z naravnimi pojavi, druge razlage pa so stvar posameznega interpretatorja.

Kot prvi pokazatelj, ki velja predvsem za obredni pomen jam v lovsko-nabiralniških skupnostih, navajam predmete izdelane iz **medvedjih kosti ali medvedje kosti**, ki jih najdemo v jamah.

Medved z antropološko-etnološkega vidika predstavlja sveto žival (Odar 2008). Plemena na Aljaski skozi ontologijo podobno animistični medvede dojemajo kot sebi enake, kot osebe (Odar 2008, 230). Poseben pomen ima medved tudi za Baske, ki veljajo za najbližje neposredne potomce paleolitskih skupnosti, ki so nekoč poseljevale franko-kantabrijsko območje. Baskovska ideologija predstavlja prežitek lovsko-nabiralniškega svetovnega nazora. Frank in Fabio sta s svojo etno-arheološko raziskavo nakazala, da baskovska ideološka načela in prakse izvirajo oz. so nekakšni odmevi paleolitsko-mezolitske ideologije (Frank, Fabio 2012). Pomembno je, da ustno izročilo razkriva, da se imajo današnji Baski za potomce medvedov. Zadnji baskovski lovec na medvede je l. 1986 odnos do medvedov opisal takole: »*Baski so nekoč verjeli, da so ljudje potomci medvedov...*« »*Ustvaril nas je medved.*« (Frank, Fabio 2012, 2). Zahodna miselnost ločuje druge organizme od ljudi/oseb. Ingoldova študija prvobitnih Cree lovcev iz severovzhodne Kanade in dojemanje medvedov s strani Baskov pa kaže, da so ljudje lahko tudi enaki ostalim živim bitjem oz. so zato lahko tudi njihovi potomci. Lovci in nabiralci ne ločujejo osebe/organizma, ampak so živali za njih prav tako osebe (Ingold 2000, 49; glej pogl. 3.1.4). Zanje so živali samo neka druga vrsta organizma (Ingold 2000, 50). Biti oseba pa pomeni biti živ, zato organizmi niso kot osebe, ampak so osebe (Ingold 2000, 51). **Posledično imajo največjo moč v 'naravi' živali, ki so najbolj dolgožive in imajo največ življenjske moči.** Medved to dolgoživost na eni strani poseblja s svojo močjo nad drugimi živalmi, pa tudi z zmožnostjo hibernacije, na podlagi katere pozimi v prenesenem pomenu umre, spomladi pa se zopet rodi in ga lahko vidimo kot simbol večnega prerojevanja (tudi v Clottes 2012, 23), celo kot simbol naravoverske ontologije. Poleg tega žival v animistični ontologiji na lovca prenese svojo notranjo življenjsko silo oz. omogoča obstoj živih bitij. Baskovsko ustno izročilo in pripovedi arktičnih ljudstev pravijo, da medved jeseni zbere duše vseh bitij v svojem trebuhu in jih spomladi ponovno »obleče« s telesom ter jih izpusti (Frank, Fabio 2012, 12). V indijanskem ustnem izročilu so imele konice izdelane iz medvedjih kosti posebne moči, ki jih poseduje le medved (Odar 2008, 234).

B. Odar je s svojo doktorsko študijo pokazal, da so ljudje jamske medvede lovili zelo redko, saj so bili zanje prevelik zalogaj in so predstavljali preveliko nevarnost, predvsem pa jih niso lovili v jamah (Odar 2008). Tam so poginili naravne smrti zaradi pomanjkanja hrane v zimskem času hibernacije, ljudje pa so nato uporabili njihove ostanke kot vir hrane in za izdelavo predmetov (Odar 2012a, 15).

Na podlagi pomena medveda za lovce in nabiralce kot svete živali s sposobnostjo prenove ter moči lahko predvidevamo, da so imeli poseben pomen predmeti izdelani iz medvedjih kosti ali posamezne kosti tudi v preteklosti. Pokazatelj za obdobja lovcev in nabiralcev (paleolitik, mezolitik) je lahko usmeritev oz. lega posameznih medvedjih kosti, ki kaže na namerno postavljanje. Pri tem imajo lahko še poseben pomen lobanje. V havajskem verovanju je glava (hav. *po'o*) kraj, kjer živijo živalski predniki – bogovi. Glava predstavlja simbolično popkovino med umrljivim človekom in njegovimi nesmrtnimi predniki (Kawena Pukui et al. 1972, 82). Arheološki primer je zatikanje kosti medveda v razpoke v jami ali v jamska tla ter namerno postavljanje medvedjih lobanj v francoskih jamah (primer: jama Chauvet; Clottes 2012, 21–23).

Medved pa ima poseben pomen tudi pri poljedelcih in živinorejcih. O njegovem pomenu piše Katičič (2010), ki je v svoji knjigi *Zeleni lug* zbral predkrščanske »svete pesmi«. Na podlagi ruskega izročila, ki ima korenine v slovanskem izročilu (Katičič 2010, 259), medveda primerja s pomenom zmaja in pozoja (obeh kot zveri) kot nasprotnika Peruna (Katičič 2010, 82). Poleg tega obe mitološki bitji v ruskem pregovoru pripadata področju »črnega«,

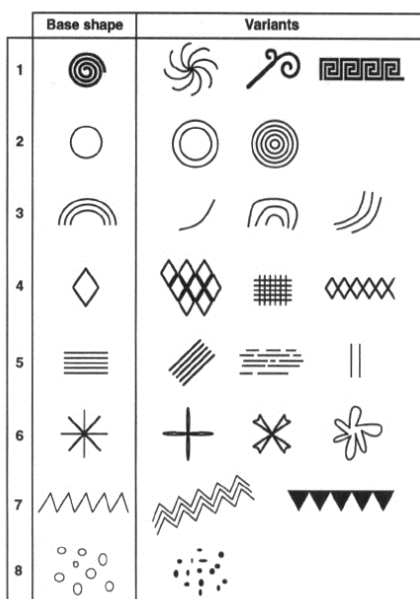
»temnega«, torej neplodnega oz. neplodne vode (glej poglavje 5.2.1.1; Reke in izviri) in moškega principa. Pomen medveda in zmaja lahko primerjamo tudi na podlagi njune animistične zmožnosti: medveda kot tistega, ki spomladi »izpusti« duše, tj. rodi, in zmaja, ki ponovno rojstvo omogoča z goltanjem ljudi (glej Ustno izročilo, etimologija). Zaključimo lahko, da medved tudi v zgodnjehlovanskem naravoverstvu predstavlja žival, ki omogoča prehod iz neplodnega v plodno obdobje ali ponovno rojstvo.

Pri nas so v novem veku ljudje medvedje kosti v jamah zaradi nevednosti često razlagali kot kosti zmajev ali velikanov, zato so kot sled prednikov/tradicije uporabe prostora lahko predstavljale kriterij izbire tudi pri kasnejših naravoverskih skupnostih in je vredna pozornosti kot morebitni pokazatelj obredne rabe.

Pokazatelj za obredno rabo so lahko **kurišča in ognjišča**, predvsem če so v za življenje neprimernem delu jame in so bila v uporabi večkrat. Velja tudi za najdbe, za katere je vidno, da so bile namerno ožgane (Tomkins 2012, 65). Kurjenje najdb v ognju je zaradi simbolnega pomena ognja pogost del obredov. S kurjenjem glino spreminjamo v lončenino, les v **ogljje** (Žorž 2009, 43). Ogenj ima torej moč, da naredi nekaj za večno. Spreminja živo stvarino v mrtvo ali skozi koncept krogotoka življenja v nesmrtno, obenem pa predstavlja začetek in konec enega obdobja. Prvi primer nadzora ognja v paleolitiku je prvi pojav obvladovanja 'narave' in sprememba življenjskih strategij. Ogenj je tisti, ki omogoča preživetje v hudih klimatskih pogojih ter varnost (preganja živali). O svetosti ognja v staroverskih obredih na Krasu piše tudi Čok (2012, 26–27). Še posebej je bil sveti ogenj tisti, v katerem so kurili les hrasta, ki je bilo kot drevo zaradi svoje največje življenjske moči najbolj sveto. Gre za

naravoversko dojemanje, ki se približuje animističnemu in totemističnemu; – podobno kot pomen medveda (glej pogl. 3.1.4). Obenem je ogenj svetloba. Svetilka ali bakla omogoča postopno osvetljevanje jamskih sten in jamo oživi (Clottes, Lewis-Williams 2003, 56). V jamah moramo torej biti pozorni tudi na sledove in omembe bakel, ki so lahko simbol prehoda iz enega stanja ali obdobja v drugo.

V kontekstu ognjišč, kurišč ter kot grobni pridatki so lahko **živalski in rastlinski ostanki** tudi obredni pokazatelj in ne le odpad kot sled začasnega bivanja v jami (glej podpoglavje Neobredni pokazatelji). Glede na zooarheološke analize jamskih vsebin (O'Day, Ervynck 2003; Tomkins 2012; Appleby, Miracle 2012) ter analiz kostnih ostankov na planih najdiščih so bile določene živali in hrana večkrat velik del obrednih dejavnosti, kar je razvidno tudi iz etnoloških virov (Robb 2007, 145); določene živali so imele poseben pomen (primer: pomen medveda pri prvobitnih ljudstvih zgoraj) in so z recipročnega vidika z njihovimi ostanki morali ravnati spoštljivo (glej pogl.



Slika 5.2: Najosnovnejše oblike entoptov (Dronfield 1996, 386, fig. 13).

3.1.4; Animizem). Ta pomen lahko razkrije prisotnost določenih živalskih vrst v jami, ki sicer niso prisotne v naselbinskih kontekstih (Appleby, Miracle 2012, 276; Robb 2007). Živalske ostanke zooarheologi, kadar se ti pojavljajo v večji količini in le določene vrste, povezujejo z gostijami (Hayden 2001; Kelly 2001). Na obredno dejavnost pa lahko nakazuje tudi postopek obdelave in priprave živali za uživanje (primer: neožgane kosti brez sledi razkosavanja; Appleby, Miracle 2012, 276–277, 279).

V prazgodovini je lahko pokazatelj obredne rabe **okra**. Okra (železov oksid) se lahko pojavlja v odtenkih od rumene do rdeče barve. V Afriki in Evropi so jo uporabljali vse od srednjega paleolitika naprej (Odar 2015, 140). V bližnjih paleolitskih planih najdiščih je bila okra v uporabi v povezavi s pokopi in jo lahko razumemo kot metaforo za kri ter posledično simbol transformacije, simbol za smrt in rojstvo obenem (Petru 2006, 206). Primer je pokop dojenčkov na najdišču Krems-Wachtberg, ki sta bila pokopana v usnjeni vrečki zapolnjeni z okro (Einwogger 2005). Obredno vlogo, verjetno kot simbol življenja, je imela okra tudi v neolitiku (Robb 2007, 228). Pogosto so z okro posipali pokojnike v poznem neolitiku (primer: Italija; Robb 2007, 69) in eneolitiku (Portugalska; Weiss-Krejci 2012, 129). Sicer je bila okra v paleolitiku in neolitiku v uporabi kot najpogostejše barvilo za simbolno izražanje v obliki slikanja abstraktnih vzorcev, živali in ljudi na premične predmete ali jamske stene (tudi Gradoli, Meaden 2012b, 43). Naravni pigment so zdrobili in zmešali z vodo ali živalsko maščobo (Žorž 2014). Primer obredne rabe je paleolitsko jamsko najdišče Riparo Dalmeri, Italija, kjer so odkrili 217 poslikanih prodnikov (Dalmeri et al. 2005) ter najbolj znani jamski najdišči s stenskimi slikarjami jama Altamira v Španiji (spletni vir 8) in jama Chauvet v Franciji (spletni vir 33). Okro so kot simbol življenja za slikanje na stene najpogosteje uporabljali tudi ameriški Indijanci (Gradoli, Meaden 2012b, 43).

Jamske slikarije predstavljajo pomembno sled dejanja in so s psihološkega vidika lahko pripomoček za vživljanje v obrede (glej pogl. 5.1.2, Arheološko-psihološki eksperiment). Namen umetniškega izražanja je namreč v tem, da v opazovalcu zbuja občutke in vpliva nanj tako kot 'naravne' značilnosti v jami ali t. i. *umetnosti narave* (Gell 2006). Te vplivajo na naše počutje, kar dokazujejo fenomenološke študije doživljanja prostora z vidika t. i. čutne ekologije (Tilley 2004) kot tudi antropološko-teoretične razlage, ki opisujejo t. i. umetniške izdelke kot delovalce – tiste, ki delujejo oz. vplivajo na okolje in ljudi okrog sebe (primer: Gell 2006). Z vidika animizma in totemizma umetnost nima namena upodabljati izkušnje in sveta na simbolni ravni, temveč skušajo ljudje z umetnostjo prodreti globlje v svet in raziskati pomen, ki leži »za njim« (Ingold 2000, 112), ter stopiti v stik s predniki. Paleolitske slikarije povezujejo s šamanskimi obredi prehoda oz. s šamanizmom (Marstrander 1965; Halifax 1982; Lewis-Williams, Dowson 1988; Layton 2000, 181; Dowson, Porr 2001; Winkelman 2002; Hayden 2003; Clottes, Lewis-Williams 2003), neolitske in bronastodobne figure pa z iniciacijskimi obredi (Whitehouse 1992; Skeates 2005, 9; Bjerck 2012). Slikarije so v tem primeru orodja, ki omogočajo prehod, ali varuhi (enako Layton 2000, 181).



Slika 5.3: Magdalenijski bizon iz jame Altamira (spletni vir 8).

Na drugi strani so umetnost in simboli lahko vir znanja za prihodnje generacije ali obiskovalce, pripomoček sporazumevanja in prenašanja informacij (Gell 2006; Shanks, Tilley 1992, Žorž 2007a). V primeru abstraktnih vzorcev geometrični vzorci lahko nosijo pomembna sporočila ali imajo kot simboli vlogo zaščite. Poseben pomen v slovanski simboliki ima eden najpomembnejših okrasov slovanskih loncev, tj. okras valovnice, kot metafora ene od treh glavnih življenjskih sil, vode, in simbol neprekinjenega valovanja, kroženja življenjske sile (Žorž 2007b). Pomen zaščite ima tudi

staroverski simbol slovanskega izvora imenovan *svarica* ali *Perunov cvet*. Ta varuje pred požarom in boleznimi (Čok 2012, 46, 55). Simboli, slikarije in t. i. umetniški predmeti so lahko tudi utelešenje misli, odnosa ali pa imajo pomen delovanja. Primer so izrezljane figure

živali v animističnih skupnostih, ki utelešajo in ohranjajo odnos človek – žival (Ingold 2000, 125–126). Staroverski predmeti, ki nosijo podobe trikotnikov, pa so »geometrijsko udejanjanje tročana – življenjske sile« (Pleterski 2015, 16).

Izvor geometričnih (abstraktnih) vzorcev lahko na eni strani izhaja iz mitične zgodbe kot mitični ideogrami, ki so nastali na podlagi opazovanja 'narave' (glej pogl. 3.1.5). Na drugi strani gre lahko v nevropsihološki znanosti za entoptične oblike, s katerimi sta se ukvarjala Lewis-Williams in Dowson (1988). *Entopt* je pojem, ki opisuje fosfene in neke stalne oblike, ki nastajajo v živčnem sistemu ljudi bodisi zaradi halucinogenih drog ali psihičnih bolezni. Vezani so na posebna stanja zavesti – trans. Pojavljajo se povsod po svetu v različnih kulturah in jih povezujejo s šamanizmom (Žorž 2007a, 23; Clottes, Lewis-Williams 2003, Lewis-Williams 2002, Basler 1976). Človeška podzavest je namreč tako kot narava v možganih sposobna ustvariti popolne geometrične oblike, še posebej, če ji pri tem pomagamo s halucinogenimi substancami. Teorija drži za jamsko umetnost, ki sodi v čas od mlajšega paleolitika naprej, in jo je ustvaril *homo sapiens*, ter lahko predvidevamo, da imajo njeni ustvarjalci enak živčni sistem, kot ga ima človek danes (Clottes, Lewis-Williams 2003, 12). Med najosnovnejšimi oblikami entoptov so tudi valovnica, križ, krog in labirint (Dronfield 1996, 386, Slika 5.2). Takšne oblike sicer v možganih lahko nastanejo tudi s psevdohalucinacijami ali sanjami (Hodgson 2003, Watson B. 2007) in ne nujno s halucinogenimi substancami ali transom, kot to pravita Clottes in Lewis-Williams (2003).

V Evropi se jamske slikarije modernih ljudi v jamah v paleolitiku pojavljajo vse od 38,000 do 11,000 BP, od Iberskega polotoka do Rusije (Clottes 2012, 15). Pojavljajo pa se tudi v času neolitika; na primer v jamah na Sardiniji (Skeates 2012), v Apuliji (pogl. 6.2.1), ter v neolitiku in bronasti dobi na Norveškem (Bjerck 2012, 52).

Kako pa je z jamskimi slikarijami v slovenskih jamah? Pri nas so sicer od jamskih najdišč zaenkrat naleteli le na en primer, kjer se pojavljajo slikarije (Bestažovca; Jerman 2014; Mihevc 2010; Slika 6.59). Trenutno pomanjkanje jamskih slikarij pa ni dokaz, da jih na slovenskem prostoru ni bilo.

V Sloveniji do danes ni arheologa, ki bi bil specializiran za preučevanje skalne umetnosti (angl. *rock art*). Jame so pri nas raziskovali večinoma jamarji, ki pa nimajo širšega znanja o raznovrstnosti oblik te vrste izražanja. Posledično lahko jamske slikarije kdaj celo vidijo, vendar jih ne prepoznajo kot take. Prav gotovo bi prepoznali veliko upodobitev bizona, kakršno so našli v jami Altamira v Španiji (Slika 5.3). Težje prepoznavne pa so na primer abstraktne upodobitve in geometrični vzorci (Slika 6.75), ki so pogosti predvsem za neolitsko obdobje in v današnji kulturi nimajo pomena ter jih nezavedno lahko spregledamo. Na to kaže tudi dejstvo, da so jama Bestažovca arheologi in jamarji raziskovali že od leta 1987 (Saksida, Turk 1988), slikarij v njej pa niso odkrili. V Bestažovci je bil leta 2009 tudi Peter Gedei, priznan slovenski fotograf, ki se ukvarja prav s fotografiranjem jam. Jama je fotografiral s pomočjo profesionalnih reflektorjev, ki jih je v zadnji rov spravil s težavo, vendar slikarij ni opazil, čeprav je imel celo predhodno znanje o arheološkem pomenu jame (Slika 6.57).

Poleg slikarij obstaja še širok spekter skalnih gravur zunaj jam, na skalah na prostem (Clottes 2012, 19); povezava med skalno umetnostjo na prostem in v jamah pa zaenkrat še ni razjasnjena (Bjerck 2012, 50). V jamah se pri nas sicer pojavljajo moderni napisi, pozornost pa vzbuja najnovejše odkritje gravur v jami v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico. Gre za gravuro na kapniku v obliki človeške upodobitve (po besedah K. Hrobat Virgolet morda strelec ali konjenik; 2014) ter gravure prekrizanih krogov. Njihova časovna umestitev zaenkrat še ni bila podana, verjetno pa gre za novoveške arheološke sledove.

Pomanjkanje skalne umetnosti nasploh zaradi drugačnih ideoloških vzorcev in prepričanj v preteklosti pri nas torej ni verjetno. Abstraktni vzorci, črte in pike, odkriti na stenah in stropu

jame Bestažovce, so le težje prepoznavni za splošno javnost in skozi moderno zahodno zaznavanje sveta (Slika 6.59). Prav tako morebitne gravure na prostem. Poleg tega je skalna umetnost posebna vrsta arheoloških sledov, ki nemalokrat ostane skrita. Jamske slikarije se še posebej v neolitiku običajno pojavljajo v temni notranjosti, na težko dostopnih mestih (Bergsvik, Skeates 2012, 7; Skeates 2005, 9). Predvsem gravure, pa tudi slikarije, je potrebno opazovati pod določenim kotom in ob določeni svetlobi (Slika 5.4), zato njihovo odkritje še bolj onemogoča slaba vidljivost v jamah ali močna sončna svetloba na prostem. Obenem na ohranjenost slikarij in gravur v jamah vplivajo klimatski pogoji, geološki procesi, morfologija sten in človekovo namerno in nenamerno uničevanje (Bednarik 1990; 1991). Jamska klima lahko povzroči zasiganost določenih območij, podori pa jih lahko za vedno izbrišejo. Na ohranjenost vplivajo tudi plesni, ki se v vlažnih jamskih pogojih zlahka razvijajo, ter pogosto obiskovanje jame, na primer kot turistične znamenitosti. V jami Altamiri so slikarije začele propadati zaradi ogljikovega dioksida številnih obiskovalcev, zato so jo l. 1977 zaprli za javnost (Spletni vir 9). Nemalokrat ljudje jamsko umetnost tudi namerno uničujejo. Po drugi strani pa so lahko posebni pogoji, kot je zapečatenata jama, kjer je mikroklima stalna in ni pretoka zraka, razlog, da se slikarije sploh ohranijo. V Altamiri so se slikarije ohranile ravno zato, ker sta bila oba vhoda v jamo do odkritja zaprta več tisočletij (Spletni vir 9).



Slika 5.4: Opazovanje gravur ponoči v okviru arheološke poletne šole dokumentiranja skalne umetnosti na Portugalskem avgusta 2013.

Tudi v državah bivše Jugoslavije so bili primeri skalne umetnosti do l. 2009, ko so pričeli s projektom »Stijenska umetnost na tlu Hrvatske« izjemno redke (Majetić 2014). Paleolitsko gravuro konja so sicer odkrili na najdišču Badanj že v 70-tih letih prejšnjega stoletja (Basler 1976, 1). Nasprotno pa so stenske slikarije in gravure pogoste in dobro raziskane v jamah (Ingravallo 2007, Grotta dei Cervi; pogl. 6.2.1) in na prostem (Valcamonica; Anati 2014) v Italiji. Zato lahko vzroke za njihovo pomanjkanje pri nas raje kot v nekdanjih ideoloških razlikah vidimo v manjši pozornosti in slabšemu poznavanju te vrste arheoloških sledov. Prav tako število odkritih jam pri nas vsako leto narašča in so v večini arheološko neraziskane; številne arheološko bogate jame pa so del lokalnega turizma in jih letno obišče več tisoč ljudi (npr: Škocjanske jame), kar ogroža morebitne jamske slikarije.

Kot sledove obrednih dejavnosti, predvsem za obdobje mezolitika, paleolitika in neolitika, lahko s fenomenološkega vidika kot pripomoček vživljanja v obred razlagamo tudi **koščene piščali in druga glasila**. Glasba je pomemben del obredov v havajskih obredih kot prežitkih starejše ideologije ter pri prvobitnih ljudstvih širom sveta. Psalmi skupaj z glasbo in plesom v havajskih (Volland 1980) in afriških (Clottes, Lewis-Williams 2003, 22) obredih povzročijo spremembo stanja zavesti. Glasba je nujen del ponavljajočih se dogodkov (proslav) in religioznih obredov tudi danes. Z vidika arheoetnomuzikologije M. Omerzel Terlep skozi etnološke primerjave, številne prazgodovinske arheološke najdbe povezane z ustvarjanjem

zvoka (tolkala, drgala, idiofone, ropotulje in brnivke) razlaga kot pripomočke v raznovrstnih obredjih povezanih s plodnostjo, povezovanjem s predniki, onostranstvom, pokopavanjem (Omerzel Trlep 1996; 1998). Glasba torej vpliva na nas in lahko po starih verovanjihomogoči prehod iz enega v drugo stanje zavesti ali v drugi svet. Z vidika antropološko-ekološkega koncepta totemizma Ingolda (2000, 128) ljudje skozi obredne ples in glasbo (tudi pripovedovanje) uprizarjajo dogodke stvarjenja sveta in s tem ponovno vzpostavijo stik s predniki in pokrajino; torej obnovljajo ravnovesje v pokrajini.

Obredni pokazatelj so nedvomno tudi **človeški pokopi**. Pokopavanje je obredna dejavnost že sama po sebi, na Slovenskem pa se človeški pokopi v jamah pojavljajo od neolitika naprej (glej pogl. 2.2). Večina do sedaj odkritih, razen Ajdovske jame (glej pogl. 6.1.2.4; Brodar S. 1953; Korošec 1975; Horvat 1989), ni zadosti raziskana, da bi lahko nudila dobro referenco (glej pogl. 2.2).

V primeru celih skeletov gre za primarni pokop, v primeru najdb posameznih kosti pa gre lahko za posledico sekundarnega ali večfaznega pokopa, ko so pokojniki najprej izpostavljeni strohnenju in kasneje pokopani v končnem pogrebnem obredu (Hertz 1907; Van Gennepe 1960). Posamezne človeške kosti kot sled sekundarnih pokopov so znane iz srednjega in mlajšega paleolitika (Orschiedt 2012) ter iz neolitskih kontekstov, v jamah v osrednji Sardiniji (Gradoli, Meaden 2012a, 53), na Iberskem polotoku (Weiss-Krejci 2012), na Kreti (Tomkins 2012, 71) in na Irskem (McCafferty 2012, 303). Na sekundarni pokop lahko nakazuje tudi pomanjkanje določenih kosti (stopal, dlani, stegnenic; Weiss-Krejci 2012, 129). Vsekakor velja pri tem posebna pozornost, saj na raztresenje okostij lahko vplivajo tudi postdepozicijski procesi v jamah.

Poleg najdb človeških kosti so pokazatelj obredne rabe tudi sledovi obredov povezanih s pokopom (kurišča z živalskimi in rastlinskimi ostanki ter drugimi predmeti ob grobu) ter pridatki h pokopu, ki so v primeru najdbe osamljenih okostij ter najdb posameznih kosti ključni za prepoznavanje človeških ostankov kot načrtnega pokopa in ne kot sledi naravne smrti v jami, ki je bila posledica nesreče ali umora. Številne jame (primer Škocjanske jame) so lahko za raziskovanje izjemno nevarne, zato so nesreče jamskih obiskovalcev pogoste tudi danes. Pridatki k pokojnikom se v svetovnih arheoloških najdiščih pojavljajo vse od paleolitika naprej (primer jama Arene Candide; Pettitt et al. 2003; Cussac v Dordogni, Vilhonneur v Charente in jama Régourdou, Clottes 2012, 15), vendar so v obdobju modernih ljudi v Evropi precej redki (Clottes 2012, 15).

Nenazadnje lahko predvidevamo, da imajo **človeški pokopi, človeške kosti ali predmeti** v naravoverski ideologiji za kasnejše obiskovalce jam lahko pomen prednikov in so lahko predstavljale merilo za izbiro jame v kasnejših obdobjih oz. v kasnejših enakopravnih skupnostih (slovanskih in staroverskih). Primer pomena kosti kot sledov prednikov v naravoverski ideologiji so havajska poimenovanja. Rojstne kraje so poimenovali *kula iwi*, dobesedno dežela kosti, v prenesenem pomenu pa »od tu izvirajo moje kosti« (Kawena Pukui et al. 1972, 111). Na Havajih imajo človeške kosti oz. pokopi kot ostanek prednikov posebno moč ter jih je prepovedano sežigati (Kawena Pukui et al. 1972, 109–110). Na pomen prednikov v slovenskem prostoru kaže tudi primer toponima in pomena Ajd. V ustnem izročilu imajo Ajdi pomen mitičnih prednamcev, ki so obdarjeni s posebnimi močmi in z velikostjo (Hrobat 2005, 99).

Z vidika koncepta »bivanja v svetu« s totemističnimi značilnostmi pa jame, v katerih so bivali pretekli ljudje, lahko za kasnejše obiskovalce predstavljajo sledove prednikov kot »delo prednikov«. Čeprav je jama naraven prostor, lahko simbolno predstavlja bivališče prednikov (Mlekuž 2012a, 204; Bradley 1998, 21). V arheološkem zapisu na poseben odnos živih do mrtvih nakazujejo manipulacije človeških ostankov po smrti v času srednjega in mlajšega

paleolitika (v primeru vrezov na kosteh; Orschiedt 2012, 213). V znanosti jih večkrat razlagajo kot sledove kanibalizma, Orschiedt pa pravi, da gre za odraz kompleksnega odnosa živih do mrtvih (Orschiedt 1999, 2005). Človeške kosti kot relikvije lahko ljudje prenašajo s seboj stoletja (Weiss-Krejci 2012, 125). V neolitiku se ta odnos odraža v jami Scalorii v Italiji; morebitno povezavo jam kot neolitskih grobišč v Apuliji s predniki pa omenja tudi Skeates (2012b). Človeško lobanjo so postavili navzgor in jo okrasili z jagodami (Winn, Shimabuku 1988; Robb 2007, 60). Robb pomen lobanj razlaga kot relikvije in trofeje (2007, 64). V Sloveniji je poznan tudi **novoveški kult lobanj**, ki vključuje sekundarni pokop človeške lobanje, ki jo umijejo, zavijejo v prt in položijo v grob k novemu umrlemu (Matičeto 1955; Komac Gliha 2014). Gre za predkrščanski običaj (Matičeto 1955, 237). Poseben odnos do lobanj je viden tudi pri živalskih ostankih v paleolitiku (glej opis pomena glave pri medvedjih kosteh).

Za čas zgodnjega srednjega in novega veka so arheološki sledovi obredij v jamah redki, saj so v tem času tam izvajali drugačne obrede, kjer so jim kot pripomočki večinoma služili predmeti iz organskih materialov (rastline) (Čok 2010; 2012; Čok, Placer 2011; Medvešek 2006). V jamah se je od staroverskih obredov ohranil **kapnik z umetno izklesano kotanjo**, ki na podlagi ustnega izročila predstavlja simbol plodnosti, metaforo za vulvo, žensko. Simbol plodnosti je tudi falični stalaktit, s katerega se steka voda v kotanjo, kot metafora za moški princip (Čok 2012) (glej opis pokazatelja kapniki). Gre sicer lahko za naravno značilnost jame, ki pa z izbiro in uporabo postane sled človeške dejavnosti. Pozornost z vidika povratnega učinka velja nameniti tudi drugim naravnim kapniškim tvorbam, ki spominjajo na oblike ženskih ali moških genitalij.

Drugi pokazatelj so **sestavi treh kamnov** – tročanov okrog jame in v jami, ki poosebljajo tri bogove: »V spodmolu, ki so ga prvi prišleki našli nekje na sredini južnega obrobja dveh velikih udornic Gorenjskega Radvanja in Devaškega Radvanja (po starem Radovanov dol), so stare bogove v nasprotju z lokavsko Triglouco, ki ima na vrhu spodmola tri večje skale, videli na stropu samega spodmola. To so tri kamnite "glave" (zaobljen ostanek treh nekdanjih kapnikov na stropu) – trije bugi (bogovi) v enem bugi (bogu), tak je bil Triglav....« (Čok 2012, 23). Glede na slovansko poljedelsko-mitično zgodbo je tročan skupek treh življenjskih sil, ki omogoča nenehno rojstvo – krogotok življenja (glej pogl. 3.1.4 in 3.2.2). Število tri pa je bilo pomembno tudi na makro ravni (glej pogl. 7.2).

Z vidika uporabe kamna in lesa so lahko obredni pokazatelj tudi **arhitekturni sledovi**, kot so sledovi ograjevanja, omejevanja obrednega prostora (glej pogl. 3.1.5). Primer je ločevanje manjših prostorov z zidovi iz zlomljenih kapnikov v obredni jami La Garma v Španiji v mlajšem paleolitiku (Arias, Ontañón 2012, 106) ter neolitska okrogla gradba iz suhega zidu v obredni jami Grutta I de Longu na Sardiniji (Skeates 2012, 171–172). Z vidika namena uporabe pri takšnih gradbah najverjetneje ne gre za vremensko zaščito, saj je klima v jami bolj ali manj stabilna (Clottes 2012, 17). Ograda ali zid obenem omogoča urejanje obrednega prostora in ločevanje posameznih uporabnih delov (Pleterski 2014, 63–64).

Možni pokazatelj obrednega značaja je lahko tudi **pomanjkanje določenih kontekstov in najdb**, predvsem naselbinskih in neobrednih (orodja, odpadni material izdelave orodij, kuhinjski odpadki ...), ki jih opisujem v pokazateljih neobredne rabe. Vendar moramo biti pri utemeljevanju te značilnosti kot pokazatelja izredno pazljivi. Pomanjkanje najdb je lahko tudi posledica slabih ali starejših metod raziskovanja ali ropanja.

b) Pokazatelji obrednega značaja pri neenakopravnih skupnostih

Obredne pokazatelje rabe jam pri neenakopravnih skupnostih lahko opredelimo na podlagi aksiomov, ki se nanašajo na pomen religije, obreda in obrednih mest in mitične zgodbe

neenakopravnih skupnosti kot tiste, ki omogočajo nadzor nad svetom (glej pogl. 3.). Predvsem za primer novega veka in modernih religij (kot je krščanstvo) je bila ločnica med obrednim in neobrednim veliko bolj jasna.

Na obredno rabo lahko kot prežitek starejših praks nakazujejo **skeletni pokopi** iz tistih razvojnih obdobij neenakopravnih skupnosti, ko so sicer prevladovali žgani pokopi. Pri nas med takšne sodijo železnodobni skeletni pokopi iz Tominčeve jame (Marchesetti 1889; Leben 1978), ki pa niso bili datirani z radiometričnimi metodami.

Glede na uvodni splošni model historičnih procesov (pogl. 3.2.1) lahko kot ključni pokazatelj za bakrenodobne, železnodobne in bronastodobne obredne jame upoštevamo najdbe, ki jih lahko razumemo kot dragocene z vidika privatne lastnine in moči. **Dragoceni predmeti** v neenakopravnih skupnosti predstavljajo statusni simbol. Obredno žrtvovanje teh predmetov božanstvu, ki ga v neenakopravnih skupnostih predstavlja bog = človek (glej pogl. 3.1.3, 3.1.4), omogoča nadzor nad svetom in družbenim redom. Če se te pojavljajo v obrednem kontekstu, na primer v nedostopnem breznu, v povezavi s kurjenjem ognja (glej opis kurišča zgoraj) ali kot pridatki h pokopom, lahko sklepamo, da gre za obredno dejavnost. Pokazatelj so lahko dragocene najdbe bojne opreme in orodja, tudi ženskega nakita. Primer so pokopi s pridatki na dnu brezna Jama na Prevali I, imenovanem Okostna jama (Leben 1978, 15).

Pri kulturni biografiji predmetov odkritih v jamah iz rimske dobe, srednjega veka in moderne dobe so nam v veliko pomoč **pisni viri**. Vsekakor med jasne pokazatelje uporabe jam kot svetišč sodijo **arhitekturni ostanki** (ostanki zidovja ali sledovi lesenih struktur) kot ostanki templjev oz. obrednih struktur (Jerala 2009). Ker je klima v jami bolj ali manj stabilna, lesene ali kamnite konstrukcije v jami za zaščito pred temperaturnimi spremembami niso potrebne (Clottes 2012, 17). Obredni namen pa imajo še posebej, če so najdene v kontekstu z dragocenimi najdbami, ki jih lahko razumemo kot dragocene z vidika statusnega simbola, in predvidevamo, da so jih ljudje zaradi dragocenosti za seboj pustili namerno. Med dragocene najdbe v času pozne antike lahko umestimo zakladne najdbe novcev in votivne ploščice (spodmol Godič pod gričo; Knific et al. 1994–1995a, 234; Josipović, Kajfež 1992, 215; Jama nad mostami; Knific et al. 1994–1995b, 238). Konkretnější pokazatelj za zgodnje rimsko obdobje so še **mitreji** kot sled obredov povezanih z Mitrovim kultom (Jerala 2009, Šašel Kos 1999). Poseben primer možnih pokazateljev so tudi redki predmeti s krščansko simboliko: kristogram in oljenke s kristogramom, ki so del cerkvene opreme (Perko et al. 2012, 80-82) ter primeri krščanske cerkvene arhitekture v jami (primer: Sveta jama pri Socerbu; spletni vir 10).

5.1.1.2 POKAZATELJI NEOBREDNE RABE JAM

Pokazatelji *neobredne* rabe jame so zopet lahko arheološke in 'naravne' značilnosti vsebine jame ter mitološko izročilo, na drugi strani pa ideologija ali bivalne razmere na posameznem območju. Jame lahko na primer predstavljajo tudi začasna zatočišča za živino ali začasna bivališča, čeprav na splošno strategije preživljanja skupnosti v tem času pogojujejo stalno naselitev v naselbinah na planem (na primer v neolitiku v Sloveniji).

Primer sta tudi koncentracija mezolitskih spodmolov na obalnih predelih Skeates (2012a) ter sprememba izbire jam v Kantabriji (Ordoño 2012) v času mlajšega paleolitika, ki ju avtorja razlagata kot posledico spremembe strategije preživljanja.

Za neobredno (bivalno) rabo jame kot kriterije opredelitve lahko upoštevamo tudi bližino jame in osnovnih virov za preživetje (v pokrajini), ponujenosti okolice jame: trajen vodni vir, reke bogate z ribami, lovska območja, pašniki, polja (Buhagiar 2012; Haug 2012). Predvsem za obdobje paleolitika je pokazatelj lahko tudi klima (Levkovskaya et al. 2012). Na podlagi

rastlinskih ostankov v jami lahko ugotovimo sezonski čas uporabe, v katerem ni bilo potrebe po zavetišču pred klimatskimi razmerami (Turk 2007). Spremembe v rabi jam so zaradi okoljskih razmer opazili tudi Bonsall, Pickard in Ritchie (2012).

Pokazatelji kratkotrajnega bivanja v jami se lahko razlikujejo glede na obdobje. Vsekakor so to lahko **naravne danosti oz. ponujenost** jame, ki jih človek prepozna kot ugodne za bivanje in preživetje: sončna lega vhoda, večja ravna zemljena površina pred vhodom oz. v primeru spodmola v vhodnem delu (Turk 2004, 13) ter dovolj velik vhod za dostop v jamo, tudi suha območja ter deli, kjer ni prepiha. Poleg tega lahko ljudje spodmol s svojo obliko vhoda prepoznajo kot varen prostor (Weiss-Krejci 2012 123). Kot pravi Clottes (2012, 15), so bili vhodni deli globokih jam, ki so čez dan osvetljeni, v večini v rabi kot zavetišča. Turk (2004, 13) na primeru mezolitske rabe Viktorjevega spodmola ter Arias in Ontañón (2012, 105) v primeru paleolitske rabe jame La Garma kot primerno bivalno površino navajata 30 m².

Jame so v neobredne namene lahko za večkratne obiske v uporabi tudi z ekonomskega vidika, kot vir surovin. V tem primeru je naravni pokazatelj lahko prisotnost gvane netopirjev, ki jo kot gnojilo pri nas uporabljajo še danes, ali apnenčaste sige ter drugi mineralov. Pridobivanje kresilnika iz jam je poznano v Avstraliji (Bednarik 1992), Maji pa naj bi iz jam pridobivali glino in minerale (Clottes 2012, 17). Glede na raziskave Clottes-a (2012, 24) kaže, da so najstarejše sledove pridobivanja apnenčaste sige s sten jam prepoznali v paleolitski jami Cosquer. Vendar tudi v tem primeru mestoma **težko ločujemo ekonomsko in obredno uporabo** (Bonsall, Tolan-Smith 1997, 217), saj lahko gre za surovino, ki jo nato uporabljajo v obredni namen (glej 5.1.1).

Od **arheoloških sledov** so lahko pokazatelji neobredne, kratkotrajne bivalne rabe oz. vsakdanjega uživanja hrane odpadki v povezavi z ognjišči, torej ožgane živalske kosti s sledovi razkosavanja kot postopka kuhanja (Appleby, Miracle 2012, 279). Za obdobje paleolitika lovsko postojanko nakazuje raznovrstnost živalskih ostankov, med katere sodijo predvsem ostanki parkljarjev (Toškan 2007, 248–249). Za mezolitik je to lahko prisotnost kosti jelena ali divjega prašiča ali velika količina hišic kopenskih polžev, ki so v tem času predstavljali vir prehrane (Turk 1999, 51). Na drugi strani je prisotnost kostnih ostankov zveri in primernost jame za brlog lahko tudi pokazatelj izmenjujoče se človekove uporabe (Toškan 2007, 249) oz. kaže, da ni šlo za daljše zadrževanje. Živali, kot so volk, jamski medved in svizec, so v času paleolitika pogosto našle zavetje v jamah in jih človek istočasno ni izbral za dolgotrajno zadrževanje.

Dodaten pokazatelj za kratkotrajno ekonomsko pastirsko rabo so lahko plasti pepela kot sledovi sežganega gnoja, prevladujoči živalski ostanki drobnice (Mlekuž 2005; 2012a) ter sledovi ograd (Fabec 2003), ki nakazujejo pastirsko postojanko, vendar moramo biti pri opredelitvi teh značilnosti kot pokazateljev *neobredne* rabe pazljivi, saj ima ograjevanje lahko tudi simboličen pomen omejevanja obrednega prostora, obredno pa je lahko tudi čiščenje prostora oz. tal (Tomkins 2012, 65).

V času kratkotrajnega bivanja v jami je potrebna tudi izdelava in popravljanje orodja in orožja, zato so pokazatelj lahko odpadki izdelave: koščeni (zlomljene, napol obdelane kosti) ali kameni (odbitki, jedra), obenem pa tudi prisotnost naselbinskih uporabnih predmetov (koščenih in kamenih, kasneje kovinskih) oz. običajnih naselbinskih sledov (Clottes 2012, 17).

Prav tako je lahko tudi v tem primeru pokazatelj lega predmetov na mestih primernih za človekovo bivanje, ki jih določajo 'naravne' značilnosti; v paleolitu in neolitu lega pred jamo ali v vhodnem delu jame ter v spodmolih (Clottes 2012, 18). Ker obstaja možnost, da so obredne dejavnosti ljudje izvajali sočasno z bivalno rabo jame, je pomemben pokazatelj lahko tudi odnos med lego posameznih najdb glede na primernost prostora za bivanje. Za začasno

bivanje v moderni dobi (puščavniki) sta pokazatelja predvsem izročilo in omemba v pisnih virih.

Pokazatelj začasnega bivanja predvsem iz rimske dobe so lahko najdbe vojaške opreme ter zakladne najdbe (novci, igle; Ciglencečki 1997, 195) kot sled uporabe jame kot nadzorne postojanke. Druge arheološke najdbe, kot so odlomki lončenine, igle, oljenke in novci, pa v kontekstu obdobja vojn nakazujejo na pribežališčno rabo (Ciglencečki 1997, 195).

Vse od srednjega veka naprej so pokazatelji tudi **omembe posameznih jam v ustnem izročilu in pisnih virih** kot skrivališč za plen raznih tolovajev ter pribežališč ob turških vpadih (Gams 2004, 99–100). Da je bila jama v rabi kot vojno skrivališče (Korošec 2003, 83), bolnica ali skladišče (Čok, Placer 2011, 373; Kranjc et al. 1999) v moderni dobi, pa je dobro dokumentirano. Za kratkotrajen obisk je v moderni dobi lahko pokazatelj tudi obeležje obiska, zapisano ime obiskovalca na stenah (Bavdek et al. 2009, 23), moderni odpadki (Kranjc et al. 1999) ter sledovi človeških posegov v zemljine plasti (sledovi detektorašev).

Pokazatelj kratkotrajne rabe za zavetišče je vsekakor **pomanjkanje najdb oz. količina najdb potrebnih za preživetje**. Primer so redki odlomki železnodobne in bronastodobne lončenine v povezavi s kurišči, ki so sled kratkotrajnega kurjenja, ter nasprotno pomanjkanje ali odsotnost ognjišč. Enako velja tudi za obdobje neolitika. V starejših arheoloških obdobjih (paleolitik, mezolitik in neolitik) je pokazatelj lahko tudi pomanjkanje odpadnega materiala, ki ostane po izdelavi orodij (kamni odbitki in luske; Petru 2004, 202; ter večja količina zlomljenih ali delno obdelanih živalskih kosti). Pri tem je zopet ključnega pomena lega najdb na zadrževanje na primernih mestih pred vhodom ali v vhodnem, svetlem delu jame ter njihova razporeditev (primer: redki, brez reda raztreseni odlomki lončenine).

Med naravne značilnosti kot pokazatelje za zavetišče, pribežališče ali skrivališče sodi skrita in težko dostopna lega jame, oddaljena od naselij, obenem pa dovolj velik vhod za človekov dostop v vhodni del. Če je vhod manjši, ga zlahka varujemo pred vsiljivci. Pomemben pokazatelj za nadzorne točke v obdobjih neenakopravnih skupnosti je tudi bližina prometnice.

5.1.2 ARHEOLOŠKO-PSIHOLOŠKI EKSPERIMENT

Ob preučevanju jam se je pokazalo, da je dojemanje sveta okrog sebe ter jame v svetu oz. pokrajini ne le zavedno, temveč tudi nezavedno (glej tudi pogl. 3.1.3). Oboje vpliva na kriterije izbire posamezne jame na podlagi njenih ponujenosti.

Na nezavedno dojemanje deloma nakazuje mitično izročilo, ki govori o zakladih, ki jih čuvajo zmaji in pošasti v jamah (glej pogl. 5.1.1.1, Pokazatelj obredne rabe jame). Na drugi strani pa na nezavedno dojemanje kaže splošno dojemanje jam kot posebnih prostorov, ki je prostorsko in časovno univerzalno (Moyes 2012; Bergsvik, Skeates 2012, 7; Clottes 2012, 16; Rowan, Ilan 2012, 87).

Ker nezavedne ravni s klasičnimi arheološkimi in etnološkimi orodji ne moremo preverjati, sem v doktorsko raziskavo uvedla **arheološko-psihološki poizkus** kot del eksperimentalne arheologije. Znanstveno dojemanje jame v preteklosti in danes ter učinek njene vsebine na človeka preverjamo s psihološkimi, deloma pa tudi s fenomenološkimi orodji.

V ta namen sem arheološko-psihološki eksperiment izvedla v dveh jamah, ki sta del osrednjega študijskega primera soteske Huda luknja, v Špehovki in Pilanci (glej pogl. 6.1.2.3, 6.1.2.4). S tem eksperimentom sem želela preveriti, kako jame dojemamo danes. Na podlagi nezavednih občutij lahko v nadaljevanju preverjamo, kako je jami, v katerih sem izvajala preizkus, dojemal človek v preteklosti tako z obrednega kot z neobrednega vidika in kaj so bili kriteriji za izbiro posamezne rabe. Poizkus je vključeval štiriindvajseturno osamitev posameznega prostovoljca v jami. Fenomenološke odzive prostovoljcev sem preučevala skozi intervju in z vrednotenjem dnevnikov, ki so jih zapisali v času bivanja.

Cilj poizkusa je bil ugotoviti, **v kakšni meri je dojemanje jame kot posebnega prostora v pokrajini lahko neodvisno od kulturne/ideološke in družbene osnove vsakokratnega prebivalstva in posledično temelji na osebni (nezavedni, nagonski) izkušnji in doživljanju prostora, tj. na kolektivni zavesti o prostoru, ki pa je časovno in prostorsko enotna**. Obenem se postavlja vprašanje, ali lahko z bivanjem in premikanjem skozi okolje **prepoznamo neke nezavedne dražljaje v naravi, ki vplivajo na naše nezavedno dojemanje okolja oz. odziv (t. i. povratni učinek) neodvisen od 'kulturnega' ozadja**. Gre za ponujenosti, ki pa niso vedno nujno kontekstualne za posameznike, kot pravita Webster (1999) in Mlekuž (2012; glej poglavje 5.1.1), temveč so nekateri nezavedni odzivi ali občutja zaradi neodvisnosti od kulturnih vplivov, enotnosti človeškega uma (Clottes, Lewis-Williams 2003) ter univerzalnosti telesnih funkcij in fizičnega telesa (Tilley 2004; Bjerck 2012; Montello, Moyes 2012) lahko skupni vsem ljudem, zato obstaja možnost, da določeno jame kot poseben prostor z nezavednega vidika podobno dojemamo vsi.

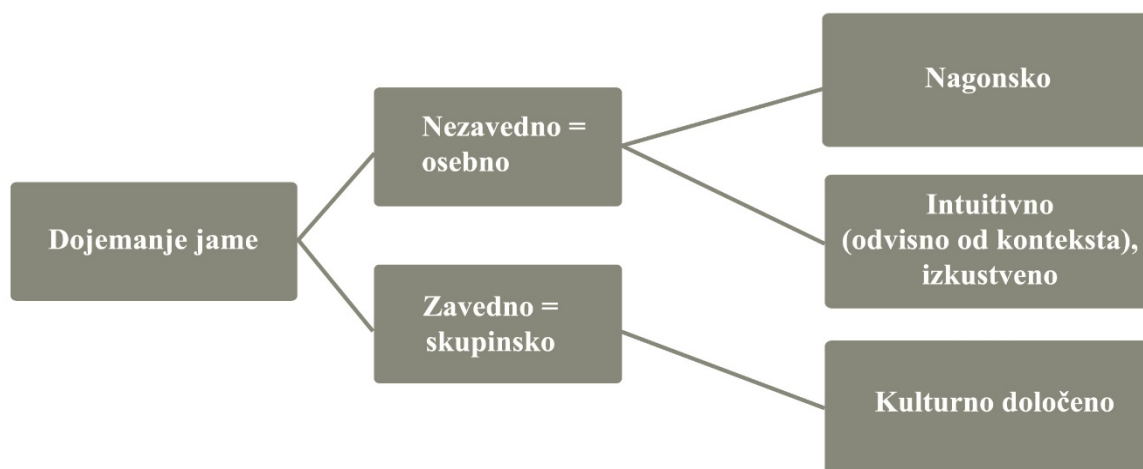
V primeru tega metodološkega orodja uporabljam poimenovanje kulturni kontekst, saj moderne zahodne skupnosti kulturo in naravo ločujejo. Za primer preteklih enakopravnih skupnosti, za katere lahko predvidevamo, da ta ločnica ni bila tako jasna, pa se kulturni kontekst nanaša na družbeno-ideološko-ekonomski kontekst.

V sklopu tega me je zanimalo, ali lahko s takšnim eksperimentom ugotovimo, če ljudje jame nezavedno dojemamo kot metaforo za maternico ali podzemlje in ali je ta ponotranjen občutek univerzalen pri vseh ljudeh v preteklosti in danes.

Na osnovi psihološkega koncepta instinkta (Watson B. 2010), antropološko-etnoloških koncepta intuicije (Ingold 2000) in koncepta povratnega učinka (Olsen 2002), nevropsiholoških raziskav (Clottes, Lewis-Williams 2003) ter fenomenološkega pristopa (Tilley 1994; 2004; Bjerck 2012; Montello, Moyes 2012; Whitehouse 1992) sem predstavila izhodišče za preučevanje določenih značilnosti jamskih prostorov kot ponujenosti (ekološki

koncept; Gibson 1986). Pri interpretaciji rezultatov eksperimenta sem uporabila še psihološko razlago »travme ob rojstvu« O. Rank-a (1924) ter etnografski pristop. Vsekakor moje znanje na področju psihologije ni zadostno, zato sta mi pomagala tudi univ. dipl. psihologinja Zara Pleterski in bakavlaerat psihoterapevtske znanosti Jaka Henigman.

V izhodišču raziskave sem predvidevala, da dojemanje jame poteka na več ravneh: nezavedni in zavedni (Slika 5.5). Na zavedno skupinsko izkušnjo jame, ki izhaja iz nekih miselnih predstav, ki jih pogojuje kulturni kontekst, vpliva ustno izročilo o jamah ter drugo predznanje na področju jam in arheologije. Nezavedna izkušnja je po eni strani odvisna od nagonskega odziva, ki ga lahko primerjamo z živalskim nagonom, po drugi strani pa od intuicije (Slika 5.5). Kot bom pokazala v nadaljevanju, se je izkazalo, da je tudi intuitivna izkušnja deloma pogojena s kulturnim kontekstom. Vsekakor je dojemanje jame in prostora nasploh zapleten proces.



Slika 5.5: Dojemanje jame kot prostora poteka na več ravneh.

Nagonski odziv ali posledica **instinkta so občutja**, ki jih zaznamo zavedno; na primer kurja polt, bolečina, slinjenje ob pogledu na hrano, spolno poželenje, lakota. Gre za genetske predispozicije vedenja, ki so ponotranjene v nas in skupne vsem ljudem, so biološki del (Watson B. 2010, 44). Ti odzivi služijo ohranjanju življenja oz. preživetju človeka in skupnosti. Zanimalo pa me je, kakšen je instiktivni odziv na jame. Ali lahko določene čutne zaznave v jami in njenem okolju prikličejo te univerzalne odzive? Sprva gre za določene vidne podobe, ki povzročijo odziv v obliki univerzalnih nagonskih občutij, kot je strah pred nevarnostjo (krivine, ki spominjajo na kačo), in jih lahko nato namerno uporabimo v drugačnem kontekstu, da vzbudijo podoben odziv (Watson B. 2010, 45) – na primer v umetnosti. Te so del *znakovnega sistema* (Weisman 1981; Gärling et al. 1986), v katerega Moyes-ova (2012, 392) umešča tudi jamske slikarije. Slikarije so lahko v pomoč pri orientaciji ali pa človeka namenoma ali nenamenoma zmedejo, če so postavljene napačno. Z ekološkega vidika je kot ponujenost to lahko na primer omejenost/zaprtoost jamskega prostora, ki bi lahko vzbujala občutek varnosti, na podlagi katere človek določeno jamo izbere kot zavetišče (Mlekuž 2012a, 201).

Na ravni nezavednega se s psihološkega vidika pojavi tudi vprašanje o *arhetipih*. To je neka univerzalna podzavestna ideja, podoba nečesa, kar je prisotno v posameznikovi psihi, mentalni zavesti, ki naj bi se po mnenju psihološke znanosti razvila skozi evolucijo iz instinktov za povečevanje možnosti preživetja že v ledeni dobi v času obstoja velikih živali, ki so predstavljale glavno nevarnost (Watson B. 2010, 44; Jung 1959). Skozi psihološko dojemanje in ločevanje prostora gre torej za neko kolektivno nezavedno dojemanje stvari, ki je skupno celotnemu človeštvu (Jung 1959). S tem pa se ponovno vrnemo k dualističnemu

pogledu na človeka, ki ločuje **razum** in **telo**. S pojavom simbolizma znanost skozi Jungovsko teorijo arhetipov (Jung 1959) skuša dokazati, da imajo neki motivi enak pomen ne glede na kontekst (Žorž 2007a, 132). Primer so paleolitske Venere (Beck M. 2002; Gimbutas 1984; glej tudi pogl. 5.1.1) in posploševanje pomena enakih simbolov odkritih v skalni umetnosti (Russel 1998). Seveda je možno, da imajo enak pomen, vendar so vzroki za to lahko različni. V vsakem primeru je vedno potrebno upoštevati kontekst. Posamezni simboli se lahko razvijejo časovno in prostorsko neodvisno, ampak imajo mestoma vseeno enak pomen, vendar je ta še vedno deloma odvisen od 'kulturnega' konteksta (Žorž 2007a, Watson B. 2010, 41). Pomena posameznih motivov torej ne moremo posploševati brez ustreznega konteksta, vendar pa iz tega, da imajo posamezni simboli enak pomen, sledi, da so občutja, iz katerih izvirajo nekateri simboli, zagotovo ponotranjena, skupna vsem ljudem. Z ekološko-antropološkega vidika je človek kot organizem neločljiva celota, ki biva v svetu in njegovo dožemanje sveta ne poteka na dveh ločenih ravneh (Ingold 2000). Torej ta univerzalna občutja izvirajo iz dožemanja prostora s strani človeka kot združene celote razuma in telesa. Tako lahko koncept nekaterih arhetipov razlagamo kot rezultat **ponotranjenega občutka o prostoru**. Nekaj, kar je bilo morda nekoč del zavednega, in smo skozi razvoj družbe ponotranjili.

Drugi del nezavednega odziva človeka na okolje je odvisen tudi od konteksta, v katerem biva, ter od izkušenj, ki jih je pridobil skozi življenje. To je tisto, čemur pravimo **intuicija**. V Zahodnem svetu ima intuicija slab prizvok in pomeni nekaj nadnaravnega, nekakšen občutek, za katerega ne morejo ugotoviti, zakaj mu verjamejo (Horst 2013, 381–283). Vendar je intuicija nekaj, kar uporabljamo vsak dan, in je posledica tega, da oseba raste in se razvija kot organizem v svojem danem okolju (Ingold 2000, 25). Intuicijo Ingold (2000) enači s **čutno ekologijo** in je zanj način bivanja v svetu, ki temelji na veščinah (angl. *skill*), občutku in orientaciji in se razvije skozi dolgo življenjsko izkušnjo v določenem zgodovinskem okolju (Ingold 2000, 25). Veščina izhaja iz bioloških in psiholoških zmožnosti delovanja in zaznavanja s strani posameznega organizma v okolju, v katerem se giblje (Ingold 2000, 5). Ta je potemtakem odvisna od biološkega in kulturnega konteksta in ni enaka instinktu. Kulturni kontekst, za razliko od vpliva na zavedno dožemanje jame, v tem primeru vpliva na intuicijo posredno, nezavedno in skozi podajanje informacij, ki človeku omogočajo bivanje v svetu in njegovo dožemanje, zaznavanje okolja, ga pa ne določajo, kot to počnejo moderna kulturna pravila. Ko se ljudje gibljejo ob poteh, kjer hodijo, zaznavajo te ponujenosti (Mlekuž 2012a, 200). Mlekuž (2012a, 200) povzame Gibsonov ekološki koncept in pravi, da direktno zaznavanje in dožemanje okolja ni preračunljiva dejavnost razuma znotraj organizma, temveč gre za raziskovalno dejavnost organizma znotraj svojega okolja. Okolje torej ni sestav skritih virov, ki čakajo, da jih ljudje izkoristijo, temveč del *bivanja v svetu*. Ponujenosti so v tem primeru »*lastnosti resničnega okolja, kot jih direktno zaznava agent (človek) v kontekstu praktičnih dejanj*« (Ingold 1993, 64). Skozi te ključne človek logično sklepa o delovanju sveta. Zato je lahko za nekoga iz neke družbene skupine nekaj popolnoma logično, za drugega pa ne.

Intuicijo sestavljajo veščina, občutek in orientacija v prostoru (Ingold 2000, 25).

Tri vrste zgoraj predstavljenih odzivov na okolje oz. občutij preidejo v zavedno dožemanje prostora in stvari s tem, ko jih prepoznamo oz. jih zavedno umestimo v kategorije. Te kategorije so odvisne od pojmovnih sistemov, ki so rezultat družbenega razvoja. Nekatere kategorije lahko ustvarimo tudi sami s spominom.

Pri tem se pojavi vprašanje, kaj pa je tisto, kar vpliva na intuitivne odzive, nagonske odzive in ponotranjeno zavest o prostoru? Te vrste odzivov sproži oz. nanje vpliva okolje. Okolje, ki vpliva na nas samo po sebi in se nam odkriva s tem, ko se gibljemo skozenj, bivamo v njem, mi pa lahko povratno vplivamo nanj (Ingold 1993; 2000; Gibson 1986). Jama na nas skozi koncept ponujenosti (Gibson 1986) vpliva s tem, ko nam nudi možnosti za izvedbo določenih

dejavnosti (Mlekuž 2012a, 201). Telesna izkušnja »*obstoja v jami*« je drugačna od tiste v hiši ali na odprtem, saj se nam v jami občutljivost zviša. Ljudje jamo skozi izkušnjo tako rekoč utelesijo (Mlekuž 2012a, 203). S pomočjo izkušnje, spominjanja in doživljanja se človeku svet razkrije, posameznik oziroma skupnost pa na način dogajanja v jami oživi (Ingold 2000; Tilley 1994). S **fenomenološkega vidika** je jezik podaljšek telesa, telo pa je orodje, s katerim dojemamo in spreminjamo svet okrog sebe (Tilley 2004). Metafora je ključen del tega procesa. »*Poznavanje je namreč bistven proces videti nekaj kot nekaj in to je jedro metaforičnih razumevanj.*« (Tilley 1999, 34). »Gradbe telesne izkušnje se spremenijo v abstraktne pomene, utelešeno domišljijo.« (Tilley 1999, 35). Tudi s filozofskega vidika naši kognitivni modeli izhajajo iz človekove izkušnje v svetu (Lakoff, Johnson 1999), naše posredne izkušnje, ki jih razum direktno ne more izkusiti, pa oblikujejo naše čutne in telesne izkušnje fizičnega sveta (Montello, Moyes 2012, 396). Na podlagi raziskav v nevroznanosti Gallese (2005) pravi podobno, in sicer da naše predstave oblikujejo čutno-gibalne izkušnje. Če to dopolnimo z ekološko-antropološkim celostnim pogledom, kjer telo in razum nista ločena, povratni učinek vpliva na nas kot na celoto. Gre tudi za povratne informacije okolja (Olsen 2002), skozi katere dobivamo izkušnje o svetu ter razvijamo svoje spretnosti, veščine – intuicijo, in ne zaznavamo le ponujenosti, kot pravita Mlekuž in Gibson. Na podlagi povratnega učinka dobimo *občutek o nečem*, ki pa ni enak instinktivnemu odzivu. Vendar niso vsi takšni občutki univerzalni in pri vseh enaki. Neka občutja eni ljudje lažje zaznajo kot drugi. Na nekoga bo vplivala jutranja rosa na travnati bilki, kdo drug pa je ne bo niti opazil. Na to nezavedno vpliva intuicija oz. način bivanja v prostoru, od katerega je odvisna posameznikova občutljivost, zavedno pa lahko na njih vplivajo tudi družbene sheme. Poleg tega, kot pravi Kaplan (1992) glede na Gibsonov koncept ponujenosti, ljudje stopnjo okoljske estetike določajo glede na to, kakšna je stopnja prednosti praktične uporabe oz. kakšne možnosti nudijo. Gre za evolucijsko razmišljanje primerljivo psihološki razlagi arhetipov zgoraj. Če te občutke ozavešimo, jih lahko izrazimo in poimenujemo.

Razlog, da nekatera občutja posameznikov ne preidejo v našo zavest, leži tudi v pogoju, da niso družbeno sprejemljiva (Fromm et al. 1981). Primer je posameznikova drugačna verska usmerjenost. Insoll (2004, 13) to razloži z vidika arheologije religije in pravi, da drži, da čeprav nekdo ne sledi splošni religiji, še vedno živi podobno religiozno življenje, ker ga morda ostanek skupnosti zahteva, rezultat pa spremljajo posledice v materialni kulturi. Seveda dopušča individualnost v veri, vendar takšni posamezniki nato živijo izven meja družbe (Insoll 2004, 15); resnično izbiro med tem, da človek veruje ali ne, pa pripisuje konstruktom modernega časa (Insoll 2004, 13). Posamezniki v moderni družbi, ki v naravi dobijo občutek, da je narava močnejša in jo spoštujejo, medtem ko celotna družba stremlji k premoči človeka nad naravo, namesto da bi ta občutek zaznali tudi zavedno, le-tega podzavestno skrivajo, saj bi to sicer lahko pomenilo njihovo izločitev iz skupnosti. Vendar ta občutek vseeno sili na dan, kar se je pokazalo tudi pri eksperimentu.

Fenomenološki sprehod (angl. *phenomenological walk*) je prav zato ključen pri arheološkem preučevanju pokrajine in njenega vpliva na človeka. Uvedel ga je Christopher Tilley (1994; 2008), ki nasprotuje ikonografskim pogledom na pokrajino in pokrajino preučuje z vidikov fenomenologije, t. i. čutne ekologije (Tilley 1994, 2004). Fenomenologija opisuje značilnosti človeške izkušnje, še posebej načine, s pomočjo katerih razumemo materialni svet (Brück 2005, 46). Predvideva tudi, da so oblika in velikost naših teles, naši čuti in osnovna fizična okolica podobni preteklim ljudem, katerih sledove preučujemo (Tilley 2004; Bjerck 2012, 57). S pomočjo kinestetičnega pristopa, uporabljanja vseh čutov ob raziskovanju okolja, kjer so živela pretekla ljudstva, ki jih preučujemo, lahko pokrajino in predmete v njej razumemo na drugačen način kot z ikonografskimi pristopi (Tilley 2008). Dobimo podoben pogled nanje, kot so ga imeli ljudje v preteklosti. Pri takšnem preučevanju je ključen fizični stik.

Preko premikanja skozi pokrajino lahko razumemo okolje z vidika bivanja v njem. Fenomenološki sprehod lahko izvedemo sami kot raziskovalci. V primeru arheološko-psihološkega eksperimenta pa sem fenomenološki odziv preučevala tudi preko dnevnikov prostovoljcev, ki so bivali v jami.

Do fenomenološkega pristopa moramo biti tudi kritični. Problematično je predvsem fenomenološko dojemanje univerzalnosti telesa (Brück 2005, 55). Bitje, človek se skozi čas namreč razvija. Kot sem pokazala zgoraj, naše dojemanje prostora poteka na več ravneh. Zato lahko postane nevarno, če rezultate našega fenomenološkega ogleda brezpogojno enačimo s pogledom, na primer človeka, ki je živel v obdobju neolitika. Fenomenološke raziskave se v veliki meri namreč osredotočajo oz. izhajajo iz raziskav neolitskih megalitskih gradb. Poleg tega je telesna izkušnja deloma odvisna tudi od intuicije (Ingold 2000). **Podobnosti pogleda na svet, ki se nam razkrije med fizičnim gibanjem skozi prostor oz. bivanje v njem, je lahko podobno preteklemu, enako pa je lahko le na delu ravni nezavednega, nagonskega**, medtem ko na nezavedno intuitivno raven in zavedno raven že vplivajo tudi današnja kultura in družba oz. okoljski in družbeni kontekst ter mitična zgodba, ki povzema način bivanja v svetu. Pri eksperimentu zato najboljše služijo opažanja, ki jih udeleženci opisujejo na podlagi ostalih čutov, ne glavnega vida. Ti omogočajo direkten prenos med posameznikom in okoljem brez posredovanja zavednega dela razuma. Najboljši pokazatelj je predvsem sluh (Hamilton, Whitehouse 2006, 34). Seveda je fenomenologija lahko le pripomoček pri preučevanju prostora in dopolnitvi razumevanja prostora skozi arheološke sledove. Vsekakor je nepogrešljiv pripomoček, saj lahko fenomenološki sprehod v posamezniku vzbudi ponotranjeno zavest o prostoru in omogoči drugačen, tridimenzionalen pogled na pokrajino ali prostor.

Nenazadnje moram omeniti tudi vpliv nevropsiholoških motenj na dojemanje sveta. Na zavedno izkušnjo lahko vplivajo nevrološke spremembe, t. i. kognitivne motnje. Ena od takšnih je *prosopagnosia*. Ena od oblik, ki jo imam tudi sama, naj bi bila genetsko pogojena (spletni vir 11). Zaradi drugačnega delovanja možganov stvari v okolju prepoznavam na drugačen način. Zato svet na nezavedni ravni vidim drugače ter za prepoznavanje in kategoriziranje uporabljam druge ključne.

Prosopagnosia vpliva predvsem na prepoznavanje obrazov (zato tudi angleško poimenovanje *face-blindness*), vendar je vpliv te motnje viden tudi pri prepoznavanju elementov v samem okolju, ki posredno vpliva na orientacijo v prostoru, torej tudi na intuicijo. Za izkušnjo prostora (z razvojem intuicije) uporabljam druge, nevizualne čute, da lahko shranim določene informacije o prostoru, ki omogočajo njegovo prepoznavanje ob naslednjem obisku lokacije. Če se določeni deli prostora spremenijo oz. se spremenijo vizualne značilnosti osebe, jih ne prepoznam več. Človek ali prostor je zavedno popolnoma neznan. Vseeno pa ga lahko še vedno prepoznam na podlagi drugih čutov, kot so otip, vonj, sluh, torej s fenomenološko izkušnjo. Na podlagi rezultatov dosedanjih raziskav te motnje lahko dokažemo, da dojemanje okolja in organizmov v njem poteka na zavedni in nezavedni ravni. Ljudje na podlagi vida osebe ne prepoznajo kot poznane (enako tudi slabovidni in slepi ljudje), medtem ko jo lahko prepoznajo z drugimi čuti. Na primer prepoznajo njegov glas. Torej je vizualna izkušnja okolja lahko odvisna od kulturnega konteksta, medtem ko je izkušnja na podlagi drugih čutov (na primer tudi kinestetike), predvsem sluha, osebna in poteka na nezavedni ravni. Kinestetika in drugi čuti so v mojem primeru ključnega pomena za bivanje v svetu in neposredno vplivajo na razvoj intuicije ter najverjetneje tudi na nagonske odzive. Žal se ta motnja pojavlja le pri 2,5 % ljudi in so raziskave zato še v povojih. Trenutno poteka o tem znanstvena raziskava na Harvardski univerzi in na Univerzi v Londonu (spletni vir 11).

Če zgornja spoznanja prenesemo na dojemanje jame, jamo nezavedno dojemamo in bivamo z njo v svetu, zavedno pa jo razumemo znotraj nekega določenega kulturnega konteksta.

Vendar tu v resnici ne gre za dve ločeni ravni dožemanja, **temveč prostor dojemamo celostno, s telesom in razumom**. Poleg tega lahko predvidevamo, da so glavne ponujenosti, značilnosti jam, ki dajejo možnost, da jih dojemamo kot posebne prostore, pravzaprav njihove **omejenosti**, ki omogočajo **čutno deprivacijo**, ki jo spremljajo določeni psihološki odzivi. Večina značilnosti sveta živih v jamah ne obstaja, na primer svetloba, gibanje, barve, sprememba, zvoki, vonjave, ali pa obstaja le v omejeni količini. **Zato so jame prostori, v katerih je čutna deprivacija najmočnejša in se odvija na več ravneh**. Največja je v popolni temi, kjer je pomanjkanje največje (Bjerck 2012, 58). Na eni strani značilnosti jam vplivajo na našo dezorientacijo, saj v temi in podobni strukturi sten težko prepoznamo usmeritve (Montello, Moyes 2012, 389). Prav tako omejujejo gibanje (Mlekuž 2012a, 202). Z vidika okoljske psihologije ponujenosti jame, kot so majhni prostori, lahko vplivajo na medosebno razdaljo, posledično na komunikacijo med posameznimi ljudmi (Mlekuž 2012a, 202). Prav tako je v jamah večinoma prisotna tišina, nam primanjkuje socialnih stikov, ni premikanja zraka (Montello, Moyes 2012, 389), večina pa jih je fizično neskončnih (Bjerck 2012, 48). Montello in Moyes (2012, 394) jih poimenujeta transcendentne danosti. Te značilnosti lahko na človeka namreč vplivajo do te mere, da povzročijo tudi časovno disorientacijo in vzbudijo strah – to pa so tista čustva, ki jih lahko raziskujemo skozi potek nadzorovanih obrednih dejavnosti – ni komunikacije (Bergsvik, Skeates 2012, 7 po: Arias, Ontañón 2012; Bjerck 2012; Mlekuž 2012a; Roe 2000; Whitehouse 2001; Skeates 2007). Nevropsihološke raziskave poleg tega kažejo, da je čutna deprivacija tudi eden od načinov, ki lahko pripelje do spremenjenega stanja zavesti. Rezultati kažejo, da gre lahko za značilnosti jame: odsotnost hrupa, telesnih dražljajev, daljša osamitev in pomanjkanje svetlobe (Clottes, Lewis-Williams 2003, 13). Čeprav so kritike fenomenološkega preučevanja pogoste, pa so čutni odzivi na te značilnosti v jamah, predvsem vstopanje, prisotnost v jami in izstopanje (torej dihotomija med svetlobo in temo; Bjerck 2012, 57; Lewis-Williams 2002, 214-227), tako močno zaznavni in splošno prepoznavni v dožemanju jam skozi prostor in čas, da jih vseeno lahko uporabimo za raziskovanje čutnih odzivov, ki so v preteklih ljudeh lahko vzbudile enake predstave (Bjerck 2012, 49), v smislu ponotranjenega občutka o prostoru.

Potek raziskave sem zastavila s pomočjo dveh delov: psihološkega kvantitativnega intervjuja ter fenomenološkega ogleda. Prvi se nanaša predvsem na kulturno ozadje in deloma na nezavedni vidik. Rezultate fenomenološkega ogleda sem preučevala skozi terenske zapiske posameznega prostovoljca ter deloma tudi skozi intervju.

Delovne hipoteze

1. Človekovo dožemanje jame deluje na dveh ravneh: zavedni in nezavedni. Z eksperimentom bomo preverjali, kateri del dožemanja jame je osebni (nezavedni), kateri pa je skupen vsem (zavedni).
2. Na zavedno in nezavedno raven dožemanja jame vplivajo različni pogoji. Zavedna raven je odvisna od kulturnega konteksta (kulturne in družbene osnove), nezavedna raven pa od izkušenj, ki jih je pridobil človek skozi življenje, in osebnostnih značilnosti posameznika, na katere so te izkušnje vplivale (intuicija), ter od nagonkega odziva (instinkt).
3. Jama in narava vpliva na človeka s povratnim učinkom, z nezavednimi dražljaji.
4. Strah pred jamo je deloma odvisen od kulturnega konteksta, deloma pa je ponotranjen.

Cilji

S pomočjo eksperimenta sem skušala:

- preveriti, kateri pogoji vplivajo na zavedno in nezavedno raven dožemanja jame,

- ugotoviti ali je fenomenološko preučevanje jam v resnici primerno za preučevanje dojemanja jame ter ali lahko določene izsledke s pomočjo fenomenološkega preučevanja enačimo tudi z dojemanjem ljudi v preteklosti.

5.1.2.1 METODOLOGIJA IN POTEK RAZISKAVE

Na podlagi problematike oz. ciljev, ki temeljijo na *interpretativni paradigmi*, sem se odločila za kvalitativno raziskovanje. Pri interpretativni paradigmi je poudarek na: *»...razumevanju in interpretaciji raziskovanih situacij, procesov, dogajanj, odnosov, reakcij, interakcij, ravnanj ipd. iz perspektive njihovih udeležencev (akterjev), to je kako posamezniki (akterji) vidijo, interpretirajo določeno situacijo, proces itn., kakšni so nameni, motivi in smisli (pomeni) njihovih reakcij in ravnanj iz njihovih zornih kotov.«* *»...kar je značilno predvsem za fenomenološko usmerjene raziskave.«* (Sagadin J. 2011, 6).

Prav tako se kvalitativno raziskovanje nanaša na enkraten, posamičen raziskovani primer (situacijo, proces, dogajanje ...) in ne gre za posploševanje kot v primeru kvantitativnega raziskovanja (Sagadin J. 2011, 7). V mojem primeru sem torej za osrednji pojav izbrala dožemanje jame. S pomočjo arheološko-psihološkega preizkusa sem opazovala dejavnike, ki vplivajo na dožemanje jame ter odzive prostovoljcev na začasno bivanje v njej in gibanje skozi njo.

Kvalitativno raziskovanje je v prvem delu izvedbe preizkusa potekalo z neudeležbo raziskovalca, saj bi prisotnost raziskovalca lahko bistveno vplivala na vedenje prostovoljca, v drugem delu pa sem kot tehniko uporabila nestrukturiran (nestandardiziran) intervju.

V fenomenološki del eksperimenta sem vključila tudi svoje fenomenološke ogledе vseh treh jam, ki so potekali od maja 2013 do avgusta 2014 ter septembra 2015, vendar niso sovpadali z dnevi, ko so v jamah bivali prostovoljci. Rezultati so prikazani v zadnjem delu tega poglavja ter v opisu jam Špehovke in Pilance (glej. pogl. 6.1.1.3, 6.1.1.4). Za raziskovanje in dokumentiranje rezultatov sem uporabila zvezek, fotoaparat, naglavno svetilko in kompas.

Potek raziskave se je spreminjal tudi s pomočjo induktivnega raziskovanja – od posameznega k splošnemu. S pridobivanjem sprotnih podatkov in njihovo analizo so se pojavljale nove ideje, ki so usmerjale nadaljnji potek zbiranja podatkov. Namen kvalitativne raziskave je namreč, da išče primere, ki lahko podprejo ali ovrežejo posamezne že razvite hipoteze, ne pa da z njo razvijamo novo teorijo (Sagadin J. 2011). Na primer: med zbiranjem prostovoljcev se je pojavilo vprašanje varnosti, zato je bilo v vprašalnik potrebno vključiti tudi izjavo udeleženca o seznanjanju s tveganji in z nevarnostjo, ki jo je sestavil odvetnik Matevž Lobnik.

Da bi lahko drugi raziskovalci in opazovalci ocenili vrednost kvalitativne raziskave in sposobnost posploševanja, s katerim tvorimo rezultate (induktivno razmišljanje), pa je izrednega pomena, da podamo točen opis in potek raziskave ter njen kontekst, ki sledi v nadaljevanju.

Postopek raziskave je potekal v več fazah:

1. oblikovanje vzorca in zbiranje prostovoljcev
2. izvedba eksperimenta:
 - a) prostovoljec v jami
 - b) intervju s prostovoljcem
3. interpretacija rezultatov

Preizkus sem s prostovoljci na terenu izvajala od 6. 7. 2013 do 31. 8. 2013. V nobeni fazi raziskave udeležencem nisem razkrila raziskovalnega problema, da predhodno poznavanje

znanstvenega okvira in konteksta ne bi vplivalo na njihovo dožemanje jame in na njihove odgovore. Iz istega razloga pred terensko izvedbo eksperimenta tudi niso imeli vpogleda v drugi del kvantitativnega vprašalnika, temveč so lahko prebrali le prve tri strani končnega vprašalnika (Žorž 2015, Priloga 2; priložena zgoščenka).

5.1.2.2 IZBIRA KVALITATIVNEGA VZORCA IN ZBIRANJE PROSTOVOLJCEV

Izbira reprezentativnega vzorca oseb udeležencev je temeljila na raziskovalni hipotezi.

Vzorec udeležencev sem razdelila glede na faze odrasčanja, ki jih določa fizična antropologija: *infans* (0–13), *juvenilis* (13–20), *adultus* (20–40), *maturus* (40–60), *senilis* (60–80), saj sem lahko na ta način opazovala spreminjanje dožemanja jame tudi glede na stopnjo odraslosti človeka. Nezavedno, instiktivno dožemanje se v tem primeru ne bi smelo spreminjati. Prav tako pa v primeru, da lahko z eksperimentom prepoznam določene nezavedne skupne ponotranjene odzive na jamo, jih lahko nato na primer primerjam z rezultati arheoloških študij.

Zgornjo mejo predstavlja fizična sposobnost dostopa do jame in preživetje v njej upoštevajoč fizično sposobnost povprečnega Evropejca. Ljudje v starosti do 60 let preživljajo obdobje t. i. aktivne starosti (Bavčar 2006, 12). Vseeno sem pri skupini *maturus* upoštevala moderne dejavnike. Najstarejšo skupino sem zato omejila na 70 let, saj se je glede na osnovni vprašalnik izkazalo, da kot primerne prostovoljce lahko vključimo tudi ljudi, ki so starejši od 60 let, vendar so še vedno dovolj fizično sposobni. Starostna meja fizično in kognitivno sposobnega človeka se namreč z razvojem moderne družbe viša, s tem pa se premika tudi meja starosti oz. ostarelosti. Na to kažejo tudi najnovejše demografske raziskave (Scherbov, Sanderson 2015). Spodnjo mejo sem postavila glede na sposobnost izražanja otroka, ki pri štirih letih že doseže stopnjo, pri kateri lahko bolj kompleksno dožema svojo okolico in svoja opažanja ustno opiše. Pri štirih letih se otrok že spretno premika in obvladuje večino gibalno-motoričnih nalog. Prav tako imajo že razvite prostorske sposobnosti in spretnosti, ki jim omogočajo prepoznavanje značilnosti okolice (Šteblaj 2011, 7, 8).

Končne določene starostne skupine so:

- 1 – *infans* (4–13)
- 2 – *juvenilis* (13–20)
- 3 – *adultus* (20–40)
- 4 – *maturus* (40–70)

Iz vzorca sem izključila jamarje, arheologe, psihologe in posameznike z amaterskim znanjem na področju arheologije in jamarstva. Prav tako sem prostovoljce poprosila, da se pred izvedbo preizkusa dodatno ne izobražujejo. Vključila sem poklicno čim bolj raznolike posameznike.

Pri izbiri prostovoljcev sem kot nujno značilnost opredelila fizično pripravljenost, saj je dostop do jame za povprečnega Evropejca razmeroma težaven. Prav tako sem preverila, da se udeleženci med seboj ne poznajo in da se vsi prostovoljci niso javili iz istega vira. O tem sem se prepričala prek pisne komunikacije z osnovnim vprašalnikom predstavljenim v nadaljevanju (e-pošta). Arhiv e-sporočil je v osebni lasti in je na željo dostopen javnosti.

Otrok v starosti 4 let naj bi sodeloval pri raziskavi v spremstvu mame in očeta, otrok v starosti 10 let pa le v spremstvu enega starša.

Prostovoljce sem pridobivala prek:

1. socialnih omrežij (facebook)
2. prijateljev (e-pošta, osebno posredovanje)

3. Radio Antena (intervju z avtorico disertacije)

Udeleženci so pri raziskavi sodelovali prostovoljno. Pred izvedbo preizkusa so pridobili le osnovne podatke (Žorž 2015, Priloga 1; priložena zgoščenka). Po posredovanju odgovorov na osnovni vprašalnik so pridobili še dodatne informacije o poteku raziskave (Žorž 2015, Priloga 2; priložena zgoščenka). Namen in cilj raziskave ter lokacija v opisu niso bili razkriti.

Osnovni vprašalnik je vseboval vprašanja in je bil prostovoljcem posredovan prek e-pošte (Žorž 2015, Priloga 1; priložena zgoščenka):

1. Spol, starost
2. Poklic, stopnja izobrazbe
3. Predznanje na področju jamarstva, arheologije
4. Kraj bivališča
5. Kontaktni podatki
6. Razlog prijave za preizkus

Pri sami izvedbi eksperimenta sem se soočala z določenimi problemi. Predvidela sem izvedbo preizkusa z desetimi prostovoljci, vendar se je izkazalo, da zaradi minimalnih primernih pogojev za izvedbo raziskave, ki jih omenjam v podpoglavju metodologije, to ne bo mogoče:

- izjemno težko je bilo uskladiti urnike. Zaradi mojega rednega dela in dela prostovoljcev sem lahko preizkus izvedla le ob vikendih ali praznikih,
- zaradi težkega dostopa do jam in najugodnejših temperatur je bilo preizkus mogoče izvesti le v poletnih mesecih,
- prav tako so na dostop vplivali tudi vremenski pogoji. V času dežja so bile jame nedostopne; prav tako pa je bil cilj, da so vremenski pogoji pri vseh enaki.

Problem je predstavljal tudi nadaljnji odziv prostovoljcev, ki se v nekaterih primerih niso več javljali ali pa se niso javili tik pred izvedbo eksperimenta.

Kot se je izkazalo, je bilo zastavljeno število 10 prostovoljcev (5 moških, 5 žensk) preveč obsežno za izvedbo v danem času. Glede na vremenske pogoje in moderni način življenja predvidevam, da bi raziskavo v tem obsegu realno lahko izvedla v obdobju treh do štirih let, vendar pa bi se s tem občutno povečal čas obdelave in interpretacije rezultatov. Na koncu je potrebno omeniti, da so na neizvedbo eksperimenta v letu 2014 vplivali predvsem vremenski pogoji, saj je v poletnih mesecih prav vse vikende, ko bi se časovno s prostovoljci uskladili, deževalo. Ob deževnih pogojih pa je predvsem povratek od jam v dolino izjemno nevaren.

V letu 2014 zaradi zgoraj omenjenih nepredvidljivih pogojev nisem izvedla nobenega preizkusa. V končnem vzorcu sem zajela eno žensko in tri moške prostovoljce, kar je sicer onemogočilo raziskovanje razlikovanja v dojetanju jame glede na spol. Raziskavo sem tako omejila na opazovanje skupno žensk in moških v razredu *adultus* in *maturus*. Izkazalo se je, da so bili rezultati štirih eksperimentov dovolj izpovedni, da sem jih vključila v doktorsko disertacijo, in je bil vzorec zadosten, da so bili rezultati uporabni za dokazovanje hipotez. Ta del je namreč služil kot dodatek h glavni raziskavi, v prihodnosti pa bi bilo ta eksperiment možno razširiti na obseg nove raziskave.

5.1.2.3 TERENSKI DEL – IZVEDBA EKSPERIMENTA

Prostovoljci v jami

Izbrani štirje prostovoljci so jamo raziskovali po načelih fenomenološkega terenskega ogleda. V času preizkusa so opazovali in raziskovali okolico, svoja beleženja in opažanja pa so beležili v zvezku. Zaradi varnosti izvedbe eksperimenta sem jamarskemu klubu Speleos-siga

predhodno sporočila, v katerem obdobju bom izvajala eksperiment, da se le-ti dnevi ne bi prekrivali s tistimi, ko svoje dejavnosti v jamah opravljajo jamarji.

Potek eksperimenta

Osrednji del raziskave vključuje preživetje prostovoljca v **jami Pilanci in Špehovki** od 10. ure zjutraj prvega dne do 10. ure zjutraj naslednjega dne (sobota/nedelja). Pri urah je prišlo do rahlih odstopanj zaradi zamude prostovoljcev. Točne ure so opredeljene v elaboratu (Žorž 2015, priložena zgoščenka). Na izbrani dan je bil prostovoljcu ponujen povraten prevoz do lokacije. Odhod je bil ob 8.30 uri iz Ljubljane. Če je bil udeleženec iz okolice izvedbe preizkusa, si je prevoz do vznožja jame Tisnik (Vinko) oz. do parkirišča pri vhodu v jamo Huda luknja (Ines) priskrbel sam.

Ob preizkusu sem za vse prostovoljce skušala vzpostaviti najugodnejše in predvsem čim bolj enake pogoje, zato da bi na njihovo počutje čim manj vplivali zunanji vplivi. Kvalitativno raziskovanje namreč: *“...teži k celostnemu in poglobljenemu zajetju pojavov, v čim bolj naravnih razmerah ter v kontekstu časa, kraja in sploh v kontekstu konkretnih okoliščin v vsakokratni raziskovani situaciji.”* (Sagadin J. 2011, 7). Želela sem, da bi bivanje v jami čim bolj približala bivanju v modernem bivališču. S tem bi zunanji dejavniki čim manj vplivali na človekovo doživetje jame kot prostora in nagonске odzive. Izogniti sem se želela predvsem, da bi na primer dejstvo, da jih v jami zebe ali pa bi bili lačni, vplivalo na njihovo raziskovanje in doživljanje jame. Edini pogoj, ki bi lahko vplival na izkušnjo in v primeru Ines tudi je, ter ni bil enak domačemu, je bilo stranišče. Udeleženci so morali kot stranišče uporabiti okolico jame.

V ta namen je bil primeren pogoj za izvedbo raziskave tudi temperatura nad 15 °C ter vremenska napoved, ki ni vključevala padavin. Vsak udeleženec ob odhodu prejel paket osnovne opreme in navodila (Žorž 2015, Priloga 2; priložena zgoščenka): hrano (2000 kcal ženske, 2500 kcal moški, 2000 kcal otroci), vodo, svetilko, čelado, vžigalice, spalno vrečo in prvo pomoč. Ob približno 9.30 uri je sledil pohod do jame (približno 20 min). Ob 10. uri je vodja raziskave (Alja Žorž) zapustila prizorišče. Za varnost je bilo poskrbljeno z zasilnim telefonom, vsak prostovoljec pa je pred pričetkom eksperimenta podpisal tudi izjavo o lastni odgovornosti.

Druge vrste moderne tehnološke opreme niso bile dovoljene, vsi osebni predmeti pa so bili pred odhodom vodje raziskav zabeleženi v obrazcu (Žorž 2015, Priloga 2; priložena zgoščenka). S tem sem želela preprečiti, da bi se prostovoljci zaposlili z modernimi tehnološkimi pripomočki (pametni telefon, računalnik, knjiga), ki bi vplivali na njihovo raziskovanje in izkušnjo v jami. Prepovedana je bila tudi uporaba opojnih substanc.

Pred odhodom sem s prostovoljcem izpolnila prve tri strani obrazca z navodili, ki so ga dobili že ob prijavi za poizkus (Žorž 2015, Priloga 2; priložena zgoščenka) ter osnovne podatke v vprašalniku (ime, priimek, kontakt, dan preizkusa, pričetek, vremenski pogoji, čas poti; Žorž 2015, Priloga 3; priložena zgoščenka).

V času 24 ur se je prostovoljec lahko prosto gibal v radiju približno 50 m od jame. Navodila so določala, da naj razišče prostor pred jamo in v notranjosti jame ter v tem času beleži svoja opažanja in misli. Ponoči si je lahko v jami zakuril, spalni prostor pa si je lahko izbral po želji. Vsak udeleženec je prejel tudi varnostna navodila (vključena v prvih treh straneh glavnega vprašalnika). Prostovoljce sem naprosila, da vsakršne naključne obiskovalce napotijo stran in z njimi vzpostavijo le najnujnejši kontakt.

Kvalitativni intervju

Po preteku 24 ur sem se vrnila na prizorišče. Ure rahlo odstopajo od 24 ur zaradi razlike v času, ki sem ga porabila, da sem prišla od doma do prizorišča, ko je bil posamazen eksperiment zaključen, vendar največ za 50 min. V 24 ur ni vključen čas hoje od vznožja Tisnika do prihoda v jamo, povratak do vznožja ter čas trajanja kvalitativnega intervjuja.

Na sami lokaciji sem opravila polstrukturiran kvalitativni intervju z osnovnimi standardiziranimi vprašanji (Žorž 2015, Priloga 3; priložena zgoščenka). Pri sestavljanju vprašanj za kvalitativni intervju sem sodelovala z univ. dipl. psihologinjo Zaro Pleterski. Polstrukturiran intervju je bil kot določa teorija (Sagadin J. 2011) sestavljen iz dela vnaprej pripravljenih ključnih vprašanj odprtega tipa (brez predloženih odgovorov), drugi del vprašanj pa sem oblikovala med samim intervjujem glede na dobljene odgovore na vprašanja odprtega tipa, pretekle izvedene eksperimente ter osebne značilnosti prostovoljca. Intervjuje sem beležila z diktafonom in osebnim zapisovanjem. Transkripti intervjujev in zapisov so v obliki elaborata dostopni v Digitalni spletni knjižnici Slovenije (Žorž 2015) ter na zgoščenki, ki je priložena k tiskani verziji disertacije. Predhodno sem za objavo pridobila dovoljenja prostovoljcev.

Vprašanja, ki sem jih zastavila prostovoljcem v intervjuju, niso bila zastavljena v sosledju glede na raziskovalne vidike, temveč mešano. S tem sem se skušala izogniti posledici, da bi prostovoljec sam prepoznal raziskovalno problematiko in odgovore na vprašanja spremenil glede na njegova opažanja, obenem pa so se vprašanja večkrat nanašala na več vidikov hkrati. Del vprašanj se je nanašal na prostovoljčev kulturni kontekst, drugi del pa na njegovo fenomenološko doživetje okolice v času 24 ur bivanja v jami.

Eksperiment je bil zaključen na samem prizorišču izvedbe, tj. ob zaključku intervjuja. Ob koncu terenskega preizkusa sem prostovoljce prosila, da o podrobnostih, o postopku raziskave do objave rezultatov ne govorijo. S tem sem se izognila poznavanju raziskovalnega problema s strani prihodnjih prostovoljcev. Prostovoljcem bo po zaključeni doktorski študiji omogočen vpogled v rezultate raziskave.

Interpretacija

Intervju in terenske zapiske vsakega posameznika sem preučila s pomočjo psiholoških konceptov, ki jih navajam v uvodnem delu tega poglavja. Veljavnost opažanj lahko pri nestrukturiranem opazovanju preverimo na več načinov. V tem primeru sem se odločila, da pridobljene podatke neodvisno ovrednoti tudi psihoanalitik Jaka Henigman, ki mi je po eni strani omogočil drug pogled s strani sočloveka, po drugi strani pa je pripomogel pri vrednotenju z interdisciplinarno psihološko analizo in pomeni določenih odgovorov z vidika psihologije.

Pridobljene podatke sem analizirala sproti s sprotnimi zapiski o svojih komentarjih, razmišljanju, špekulacijah itd. Pri tem sem skušala ostati čim bolj objektivna. Kot sem omenila že v uvodu in pri preučevanju religije (glej pogl. 3.1.3), je pri interpretaciji kvalitativne raziskave izjemnega pomena kontekst, zato mora biti posploševanje vedno vezano na določeno ozadje, okolje oz. svet, v katerem smo raziskavo izvajali.

Po končani izvedbi raziskave sem podatke pregledala in ovrednotila na način, ki ga predlaga J. Sagadin (2011):

- kompletiranje podatkov,
- kategoriziranje in klasificiranje podatkov,
- empirične ugotovitve ter interpretacija,
- končni zaključek.

Osnovne podatke sem preučevala na podlagi kompletiranja in kategorizacije vprašanj glede na glavna raziskovalna vprašanja: zavedno doživetje, nezavedno doživetje, strah v jami,

povratni učinek značilnosti jame. Posebej sem preučevala tudi odgovore na vprašanja povezana z zunanjimi dejavniki, ki bi lahko vplivali na rezultate. Zanimalo me je tudi, ali prostovoljec meni, da bo ta izkušnja vplivala na njegovo življenje ter zakaj se je odločil za eksperiment. Odgovori so povezani s celostnim pogledom na prostovoljevo izkušnjo. Z vprašanjem zahtevnosti o poti do jame sem skušala dobiti občutek, kako zahteven je dostop do jam za modernega človeka glede na njegovo fizično sposobnost, starost in spol. Intervju sem zaključila z dodatnimi vprašanji, ki jih je vodil pogovor o dodatnih podatkih, ki bi jih prostovoljec želel deliti z menoj. Večkrat so prostovoljci določene značilnosti opisali šele ob povratku domov in sem jih v primeru, da so bili podatki uporabni, vključila v interpretacijo.

Povzetke rezultatov eksperimenta sem vključila v opis jame Špehovke in Pilance v katalogu jam, saj ti predstavljajo sekundarni vir podatkov za obdelavo s pomočjo antropološko-ekoloških in fenomenoloških konceptov, s katerimi lahko ovrednotimo pomen jame z neobrednega ali obrednega vidika (glej pogl. 6.1.1.3, 6.1.1.4).

5.1.2.4 REZULTATI ARHEOLOŠKO-PSIHOLOŠKEGA EKSPERIMENTA

Pri eksperimentu so sodelovali naslednji udeleženci (po vrstnem redu izvedbe; Slika 5.6): Aleš, Vinko, Ines ter Dušan. Razen prvega nisem predhodno poznala nobenega od drugih prostovoljcev. Štiri udeležence, ki so sodelovali pri izvedbi eksperimenta, zaradi varovanja osebnih podatkov v doktorski disertaciji navajam le z osebnim imenom, za kar so ti podali osebno dovoljenje. Celotno ime in kontakti so shranjeni v mojem osebni arhivu.

Aleš je za raziskavo izvedel od mene, Vinko prek svoje žene, ki je raziskavo zasledila pri meni na facebooku. Dušan je za raziskavo izvedel prek drugega prostovoljca, ki je prošnjo za iskanje prostovoljcev odkril na facebook strani mojega prijatelja. Ines pa je o raziskavi izvedela preko moje prijateljice. Izkazalo se je, da kot najboljši vir še vedno deluje osebno posredovanje ali spletni družabni mediji.

Aleš, Vinko in Dušan so se zadrževali v jami Pilanci, Ines pa v Špehovki.

	ALEŠ	INES	VINKO	DUŠAN
Starost	32	23	49	67
Skupina	3	3	4	4
Jama	Pilanca	Špehovka	Pilanca	Pilanca
Dan izvedbe	6. 7. 2013– 7. 7. 2013	13. 7. 2013– 14. 7. 2013	13. 7. 2013– 14. 7. 2013	30. 8. 2013– 31. 8. 2013
Čas poti	15–18 minut	10 minut	15 minut	24 minut
Zahtevnost poti	7/10	4/10	4/10	7/10
Vremenski pogoji	oblačno, plohe	sončno	sončno	sončno
Temperatura	17 °C	17 °C	17 °C	19 °C
Trajanje	10.00– 9.40	12.00–11.10	11.20–11.55	10.10–10.10
Izobrazba	gimnazijski maturant	ekolog naravovarstvenik 1. stopnja	specialist managmenta	socialni pedagog

Poklic	vodja sistemske administracije	študentka	računalničar	upokojen
Lokacija odraščanja	obrobje mesta	mesto	vas	mesto/dežela
Verska pripadnost	ateist	ateist; vzgojena v krščanski družini	je nima; vzgojen v krščanski družini	jedi
Narodnost	Slovenec	Slovenka	Slovenec	Slovenec
Prebivališče	Logatec (115 km)	Mislinja (3,9 km)	Slovenj Gradec (15,6 km)	Medvode (92,9 km)

Slika 5.6: Osnovni, kvantitativno primerljivi podatki o prostovoljcih in terenskem delu izvedbe eksperimenta.

Dušana sem v raziskavo vključila na podlagi njegove potrditve, da je za svoja leta še vedno fizično sposoben za takšen eksperiment, vendar se je pri izvedbi eksperimenta in po njem izkazalo, da je njegova starost, posledično slabše zdravstveno stanje, na njegovo izkušnjo v jami vplivala v veliki meri. Njegov način bivanja v jami in posledično dožemanje jame bi bilo, če ne bi imel zdravstvenih omejitev, verjetno drugačno; uporabnost rezultatov na podlagi intervjuja z njim in dnevnika pa se je zaradi tega zmanjšala. Vseeno so bili njegovi odgovori pri interpretaciji uporabni.

Čas trajanja kvalitativnega intervjuja z udeleženci se je razlikoval od dolžine odgovorov posameznika. V povprečju je trajal približno 20–30 minut, razen v Dušanovem primeru, ko je intervju potekal približno eno uro.

Glede na to, da sem uporabila polstandardni kvalitativni vprašalnik, so bili med seboj kvantitativno primerljivi le odgovori na osnovna vprašanja, ki so predstavljeni v tabeli zgoraj (Slika 5.6). Glede raziskovalnega vprašanja sem odgovore med seboj primerjala tudi glede na lokacijo odraščanja in lokacijo bivališča posameznega prostovoljca.

Za preučevanje vpliva intuicije na dožemanje jame je bilo pomembno, ali je območje, kjer je potekal eksperiment, prostovoljcu poznano in živi v širši okolici ali pa izhaja iz drugega dela Slovenije in nima predhodne izkušnje na tem prostoru. Prostovoljce lahko razdelimo v dve skupini. Dva prostovoljca sta domačina in še danes živita v Mislinji in Slovenj Gradcu (Vinko in Ines), torej v okolici 12 km radija zračne razdalje od prostora izvedbe eksperimenta (izmerjeno z aplikacijo Googleearth). Druga dva prostovoljca pa danes živita v oddaljenosti od 60 do 90 km zračne razdalje stran od obravnavanih jamskih najdišč (Aleš in Dušan).

Na tem mestu kot nesnovne, sekundarne vire navajam interpretacijo intervjujev in dnevnikov posameznega udeleženca kot rezultat empiričnih ugotovitev. Sestavlja jo psihološka interpretacija osebnosti posameznega prostovoljca ter ovrednotenje intervjujev in dnevnikov skozi kategorizacijo odgovorov glede na sklope vprašanj oz. na raziskovalna vprašanja, ki izhajajo iz psiholoških, antropološko-ekoloških in fenomenoloških konceptov. Tako kot etnološki viri so tudi te interpretacije odvisne od osebnega vidika pripovedovalca oz. raziskovalca, ki jih pojasnjuje. Nenazadnje so se intervjuji in dnevniki izkazali tudi kot dober vir podatkov o vplivu 'naravnih' značilnosti jame na prostovoljce z vidika fenomenologije in so bili v pomoč pri razlagi dožemanja jame z nezavednega vidika tudi za pretekla obdobja.

a) Ovrednotenje intervjujev in dnevnikov

Aleš

Aleševe osebne značilnosti, ki so se razkrile skozi intervju, lahko povežemo z dejstvom, da je odraščal na obrobju mesta, kjer je imel pristen stik z naravo, zato se v naravi dobro znajde. Zaradi svoje zaposlitve v informacijski tehnologiji, kjer večino časa preživi v pisarni, navaja, da se v prostem času raje umakne v naravo. Glede na odgovore v naravi ni odvisen od moderne tehnologije, jo pogreša, vendar ne čuti večjega pomanjkanja. Na vprašanje o tem, kaj je pogrešal, je odgovoril: »*Kindle. Knjiga.*« V odgovoru na vprašanje, kaj bi vzel s seboj, če bi lahko vzel še kaj, teh predmetov ali drugih modernih tehnoloških predmetov ne navaja: »*Mmm...Sekiro, žago, razkužilne robčke, manj vode, tablete za zakurit ogenj. To je tisto, ko imaš s petrolejem prepojene kocke.*«. Na koncu intervjuja je omenil še: »*Pogrešam pa tuš, en komplet svežih cunj in normalen lijak z žajfo za roke.*« Pomanjkanje tehnologije je omenil le v dnevniku: »*Pogrešam online, net in nalivno pero.*«

Pravi, da če ne bi našel zanj primernejšega življenjskega prostora, bi lahko živel tudi v jami. Jamo zavedno dojema kot zavetišče, vendar pa zanj sicer nima večjega pomena. Na vprašanje, kaj mu pomeni jama, pravi: »*Zaščito pred dežjem. V bistvu pred vremenskimi vplivi.*«. Aleš je glede na odgovore tipičen predstavnik moderne zahodne miselnosti in smisel življenja vidi kot doseganje ciljev. To se kaže v odgovoru na vprašanje o lepih lastnostih jame, kjer pravi: »*Pa kapniki; je tudi potem tako, ko enkrat vidiš Postojnsko pa Škocjanske, spremeniš kriterije. Potem ti kar naenkrat ne pusti več vtisa.*« Zaradi tega tudi verjame, da ta izkušnja na njegovo življenje ne bo vplivala in se je zanj odločil na podlagi izziva, ki mu ga predstavlja preživetje v jami brez telefona.

V jami vseeno prepozna tudi njene naravne zaklade. Kljub temu da verjame v premoč človeka nad naravo, ima, kot kaže, nek notranji občutek občudovanja in spoštovanja do le-te; obenem ga nezavedno privlači red v življenju in naravi, kar se odraža v tem, da pravi, da ga moti nečistoča in onesnaževanje jame, kar širše gledano lahko razlagamo, kot da ga moti onesnaževanje narave oz. nered. Jamo opiše: »*Umazana, posrana, onesnažena s steklovino.*« Najbolj zanimiva pa so mu: »*...ptičja trupelca. Ampak tako, zato ker so samo okostja in je vse naokrog nekaj požrlo in so ta okostja še zmeraj tako pravilno razporejena.*« Na stik z naravo in potrebo po tem stiku kljub njegovemu tehnološkemu usmerjenemu poklicu kaže tudi dejstvo, da je v spominu bolj ohranil naravne značilnosti jame kot pa kulturne ostanke. Poleg tega se v prostem času zadržuje v naravi, kjer kolesari in se potaplja.

Alešovo nezavedno osebno izkušnjo lahko prepoznamo v povratnem učinku, ki je viden v njegovem odzivu na kapnike, kapljice oz. roso, ki kaplja z njih; opisuje jih, da se svetijo kot biseri. Podobno opisuje tudi pojav kresničk, ki v njem zbujajo občutek lagodja in občudovanja njihove lepote: »*Kresničke. To moraš enkrat videt zvečer!*« »*Pa ful jih je bilo. Pa ful so ene so. Tako imaš dve različni sorti očitno. Ene so ful naspidirane, domnevam, da samci. In potem so ene, ki so lene kot pri norcih, ki jo gledaš, in lebdi na isti točki v prostoru tako, minuto, in se premika.*«. Med pomembnejša opažanja je umestil tudi zvoke. Zvoke kapljic in kot se izrazi »*oglašanje kapnika*« oz. kapljic, ki se sliši kot skovikanje živali. Opisuje tudi svetlobo, ki se je, kot pove, »*igrala*« na levi strani pri vhodu. V intervjuju pripoveduje: »*Ko je veter zavalovil, je potem risala zajčke po steni.*« Obenem pa v dnevniku prepoznamo tudi instinkt, na podlagi katerega se ob vsakem šumu obrne in zatem preveri, ali gre v resnici za nevarnost ali ne: »*...mimogrede se navajam na zvoke, ki upam, da se tekom dneva, večera, jutra ne bodo preveč spreminjali, ker se mi ne da vsakih 5 min obračati in ugotavljati, kaj povzroča šum.*« Povratni učinek lahko prepoznamo tudi v navdušenju, ki ga izraža ob pogledu in opisu ptičjih skeletov v jami, ki so se ohranila v popolnem stanju (citat zgoraj). To lahko razumemo kot

fascinacijo nad močjo narave. Zato pove, da si je želel, da bi te stvari lahko fotografiral in jih pokazal drugim.

Posledico intuicije lahko prepoznamo v Aleševem dojemanju potencialov v jami. Aleš je ob prihodu v jamo najprej pogledal, kaj mu okolica nudi ter kako bo preživel teh 24 ur. Nagonsko je iskal pogoje za preživetje, intuicija pa mu je pomagala pri vzpostavljanju teh pogojev. Razmišljal je, da bi s testnim ognjem preveril, v katero smer se vali dim in kje bo najbolje postaviti ležišče, tudi koliko časa gori določena količina kuriva (dnevnik). Prostor za spanje je izbiral na podlagi čistoče, vlage (kapljanje vode), dima ter temperature, torej sebi najugodnejši prostor: *»11:45 si ogledam jamo in ugotavljam, da nepovezane misli: da jo občasno uporabljajo vsaj 4 živalske vrste, ki na priročnih mestih za spanje puščajo svoje iztrebke, da bi bilo pametno nabrati kurivo, da bi bilo pametno nabrati suho listje, ker se mi smili armaflex, ..., ali bi bilo zanimivo mesto za spanje nekje s pogledom na vhod v jamo, a nekoliko bolj v jami, na NEPOSANEM mestu, kjer ne kaplja, ker mogoče ne bi odgnal potencialnih sostanovalcev.«*

Njegova izbira je torej deloma temeljila na nezavedni življenjski izkušnji o prostoru. Drugi del intuicije pa je vpliv kulturnega konteksta, ki se kaže v tem, da je imel Aleš na podlagi učenja o jamah predhodno znanje o konstantni temperaturi v jamah, kar je vplivalo na to, da se je v okolici jame gibal čez dan, zvečer pa, ko je bila temperatura v jami višja kot zunaj, se je zadrževal v jami. Prav tako je intuitivno sklepal, da je v zadnjem delu jame mrzlo, saj je opazil in omenil, da *»vidi, kako diha«*, ko se ob izdihu toplega zraka v mrzlo okolje vidi izdih. To opiše na način povratne informacije, torej kot povratni učinek okolja na človeka, skozi katerega dobivamo izkušnje o svetu.

Instinkt ali nagon je pri Alešu viden v odzivih, ki kažejo na iskanje pogojev za preživetje, ter v pogledu na jamo kot zavetišče pred dežjem in vremenskimi vplivi. Ko je zunaj deževalo, pravi, da je imel *»boljši občutek«*, ker je bil *»notri«* v jami. Ker ta občutek ne sodi v družbene kategorije, se ga zaveda, vendar ga ne zna opredeliti in ne preide v zavedno.

V jami pravi, da je razmišljal o vesolju in življenju nasploh. To je najverjetneje posledica osamitve, ki vpliva na človekovo samorefleksijo. Človek se začne spraševati o svojem obstoju. Na podlagi notranjega občutka tudi ne verjame načelom prevladujoče religije na slovenskem prostoru – krščanstvu in v intervjuju zase pravi, da je ateist. V komentarju na *»Torej ne verjamete v nič«* pa pravi: *»Verjamem, da obstaja neka višja sila. Nekje. Da v vesolju nismo sami«*.

Kot glavni nezavedni vidik dojemanja jame sem prepoznala Alešev opis raziskovanja jame. Aleš pravi, da mu je bilo lažje (bolj ugodno) zlesti v jamo, ko je bilo zunaj svetlo. Zato, pravi, da je šel v jamo dvakrat, ko je bilo zunaj še svetlo. Takrat je imel nek dober občutek, da lahko pride nekam (ven) na svetlo: *»Kadar je zunaj svetlo, mi je lažje noter lesti. Ponoči mi preprosto ni bilo, ampak mogoče tudi zato, ker sem bil, bom rekel, dvakrat, ko je bilo zunaj svetlo, ko imaš tisti feeling, da lahko nekam na svetlo ven prideš.«* To kaže dojemanje jame kot dvojisko protistavo med svetlim/temnim. Vpliv religije na takšno dojemanje izključimo. S tem lahko razložimo tudi njegov neprijeten, nagonski občutek v jami, ki ga ne zna razložiti. Deloma je ta občutek zaveden zaradi strahu pred nevarnostjo, deloma pa je kot kaže ponotranjen – gre za neko zavest o prostoru, ki je skupna vsem: *»Tudi za varnost, neprijeten občutek pa tudi varnost, ker mi je ta drugič ene parkrat prav prijetno spodrsnilo, ampak sem se ujel.«*

Jama, v kateri je bival, mu zavedno ni pri srcu ter to opiše kot *»ko vidiš nekaj lepšega, boljšega«*, ti to ni več zanimivo. Tudi to odraža nek notranji nagon po raziskovanju, odkrivanju novega, izkušanju sveta, ki vpliva na našo intuicijo.

Kulturno določen je njegov pogled na turistične jame, ki so zanj kot modernega človeka zavedno »večje, lepše in boljše«. Zavedno, na podlagi znanja, ki ga je dobil v šoli in na ogledih, jame razume kot bivališča živali in ljudi. Pravi, da so v jamah: *»...živeli in vse, kar je s tem povezano.«* »Skladiščenje, spali, kuhali, skrbeli za družino, otroke.« Prav tako je kolektivno, kulturno odvisno tudi njegovo dožemanje obredov, ki jih opredeli kot: *»Sredstva pametnejših, da pridejo, do tistega, kar bi radi.«*

Od zunanjih pogojev je na Aleševo počutje nekoliko vplival mraz, ki pa ni bil dovolj močan, da bi vplival tudi na njegov počitek, saj se je ob mojem prihodu počutil spočito. Na njegovo počutje je vplivalo pomanjkanje moderne tehnologije (internet, Kindle) in knjige, s katerimi bi si krajšal čas. Odtujitev teh elementov pa je bil ravno razlog, da se je skušal zaposliti z raziskovanjem in izkušanjem jame, s čimer sem dokazala, da je bilo moje predhodno razmišljanje o zunanjih vplivih na eksperiment pravilno. V dnevniku zapiše: *»Ko se dovolj dolgočasim, bom na jami uporabil iskalni vzorec U in poskušal najti še kaj zanimivega.«* Prav tako je takšna odtujitev omejila zunanje vplive, kot je izobraževanje o jamah s pomočjo interneta. Na njegovo dožemanje niso vplivali znanstveni koncepti, saj je po izobrazbi gimnazijski maturant.

Aleš se ne boji teme v jami, temveč izrazi strah pred nevarnostjo. Na podlagi intuicije zavedno predvideva, da se v ožini, v zadnjem delu jame lahko zagodzi in bo nato moral čakati na moj prihod. Gre torej za neko izkušnjo, ki se razvije skozi življenje (glede na okolje, v katerem živimo). Na vprašanje, ali ga je bilo strah iti naprej skozi ožino, pravi: *»Samega ja. Pa brez da nekdo ve, da sem tja zlezel. Samo dejanje mi ne bi bil problem, ampak če nekdo točno ve, da tja lezem. Ne bi pa tja lezel...ob sedmih zvečer, se nekam zagozdil in čakal do desatih, da se me ob 12 najde.«* Iz varnostnega (intuitivnega) razloga ga je strah hoditi po temi: *»To pa tisti trenutni strah, ko ti spodrsne in potem sestaviš nazaj, kaj bi pa lahko bilo, če bi...«*. Če bi šlo v primeru strahu pred nevarnostjo poškodbe za nagon, bi se v Alešu sprožil adrenalin in bi nenadaljevanje poti opisal kot neprijeten občutek, ne pa kot zavedni strah pred nevarnostjo. Prav tako Aleš na splošno v življenju ne izraža zavednih fobij in tudi predznanja o izbranih jamah, ki bi vplivala nanj, ni imel. Tudi izkušnje bivanja v/pred jamo ni opisal kot neprijetnega oz. z občutkom strahu.

Ines

Ines je sicer odrasčala v manjšem mestu. Njena izobrazba kaže, da ima spoštuječ odnos do narave, saj je po poklicu ekolog naravovarstvenik. Pravi, da je v življenju srečna in v njem uživa. Njeni interesi so: *»Šport, prostovoljstvo, potovanje, knjige, glasba.«* Skozi odgovore lahko spoznamo, da do sedaj ni imela veliko stika z naravo in se v njej ne znajde prav dobro. Zato je rabila več časa, da je zakurila kot ostali, vendar se je skozi izkušnjo učila in je naslednji dan zakurila bolje, da se ni toliko dimilo, čeprav je bilo mokro zaradi dežja. V dnevniku piše: *»Upam, da sem si nabrala dost, nimam pojma, ker še nikol nisem delala ognja. Upam, da bom sposobna in da mi bo ratalo.«* »Ja, vlažno je bilo vse, ampak je bolje ogenj danes izpadel kot pa včeraj. Sem se naučila. Včeraj se je ful kadilo. Ful je blo dima. Danes je pa bilo že boljše.«

Ines ni navajena samote. Navezana je na svojo družino in družbo nasploh. Na vprašanje, če bi lahko s seboj vzela še kaj, je odgovorila, da bi vzela družbo, pogreša pa knjigo in internet, da bi lahko spremljala svojega brata pri igranju košarke. Posledično je zaradi pomanjkanja družbe poskušala navezati stik z menoj (prek sms-ev) in Vinkom, ki ga je srečala na poti na wc. Na samoto se je morala tudi psihološko pripraviti, ker to zanjo ni nekaj naravnega: *»To je psihološko ☺ Ko se pripraviš na to, da boš sam, pol pa... hmmm...«* (dnevnik). V samoti ni pogosto. Prav tako hitro najde družbo v deževniku in polžu, ki ga celo poimenuje: *»Prej sem šla pozdravit tudi zelenega deževnika in enega polža sem vidla. Lahko bi si ga udomačila in*

poimenovala Willson – tako kot v filmu Cast away.» Strah pred osamljenostjo in nerazvita intuicija sta najverjetneje tudi razlog, da je bilo preživetje v jami zanj izziv in si predstavlja, da bo ta izkušnja vplivala na njeno življenje; ne predstavlja pa si, da bi v jami živel.

Prav tako se na podlagi njenih odgovorov kaže, da svet dojema s pogledom zahodne miselnosti. Njen sistem verovanja je vezan na znanost. Zato zavedno ne verjame v duhovnost in v večini ne čuti stika z naravo. Na vprašanje o verovanju v kaj (religiji) odgovori: *»Ne, v tem smislu ne. Pač z biološkega vidika jaz bolj vse gledam, a ne. Pač splet naključij, da se je razvilo tako, kot se je razvilo v tej smeri.*«. Ne verjame v obrede in vraževerje. Za vse skuša najti razlog, prav tako pa se skuša izogniti osamljenosti, v kateri bi se morala ukvarjati sama s seboj. Zato išče neke situacije, s katerimi bi se lahko ukvarjala in o čemer bi lahko razmišljala, samo da ji ne bi bilo treba razmišljati o sebi in svetu. V dnevniku piše o najdeni steklenici in vedru: *»Najprej sem mislila, da je mogoče to kak nastavek za kak eksperiment – ne tvoj. Vem, da takrat, ko smi mi šli v jamo, je mel ta prof. Tone Novak tudi taka vedra nastavljena in mislim, da je gledal, kolko drugega (poleg vode) pokaplja čez tla v jamo.*«. Motijo jo tudi komarji, blato, klopi, mraz. Kar eno uro se tudi ukvarja s tem, kaj si bom jaz mislila in ali ni morebiti uničila eksperimenta, ker je šla predaleč iz jame in naletela na Vinka.

Na svet gleda kot povprečen človek moderne dobe. Na podlagi odgovorov in njenega dnevnika se kaže, da njena osebnost/identiteta še ni oblikovana, zato na podlagi življenjskih izkušenj še ni oblikovala svojega mnenja, ampak se zanaša na to, kar se je naučila. Vseeno skuša iskati svoje meje, da bi ugotovila, kaj je dobro zanj in kaj ne. Torej svet raziskuje. To se kaže tudi v njenem razlogu za udeležbo v eksperimentu. Je nova izkušnja, ki bo vplivala tudi na njeno življenje nasploh. V življenju pravi: *»Sama sebe testiram, česa sem sposobna pa česa ne.*«. Torej, razvija intuicijo skozi svoje izkušnje. V njeni obrazložitvi izkušnje v jami, ki jo lahko razumemo kot premoč nad naravo, se zopet kaže njen pogled na svet kulturno pogojen z zahodno miselnostjo. Ponosna je na to, da je uspela zakuriti ogenj. Počuti se neustavljivo in občuduje Bear Grills-a, ki zna obvladati naravo in preživeti v njej: *»Ah.. prav lepo je. Ali bo izgledalo čudno, če rečem, da sem ponosna nase? Ne samo zaradi ognja, tudi zato, ker sem preživela noč. Počutim se neustavljivo in občudujem Bear grilsa.*«. Vseeno kaže, da je v njej še vedno nek ponotranjen stik z naravo. Fascinirajo jo živali, kapljice, ki kažejo moč narave: *»Še ena zanimiva stvar: ko sem dvignala eno malo bolj tousto vejo, sem vidla (prvič v življenju) eno žival, ko da bi bil zelen deževnik. Vrjetno je bla kaka gosenica, zabubljena. V glavnem ful fascinantno.*« (dnevnik). Po drugi strani modernim ostankom ne pripisuje nekega pomena in jih v intervjuju ne omenja (le v dnevniku) ter na splošno ne pogoša moderne tehnologije. Razen fotoaparata, s katerim bi ovekovečila lepoto narave, bi naredila lepe slike. Obenem svoj jutranji sprehod poimenuje *»pozdrav soncu*« ter se čisto na koncu, to je zjutraj naslednjega dne, vseeno prepusti, poglobi se sama vase in razmišlja o družini in življenju: *»Razmišljala sem o svoji družini, o svojem dragem, o življenju, predvsem pa sem razmišljala o Gani in kako jo pogrešam. Kako srečna sem bila tam.*« Njena omemba sreče v Gani kaže na neko ponotranjeno željo po drugačnem načinu življenja, morda z več stika z naravo. Skozi to lahko vidimo, da nezavedno pogoša bivanje v okolju in priznava spoštovanje narave in njene moči.

Povratni učinek narave v nadaljevanju pri Ines prepoznamo pri opisu želje po fotografiranju jutranjih meglic ob vzhodu sonca, s čimer pravi, da bi naredila lepe slike: *»Danes zjutraj, ko je sonce prišlo čez, so se prav take meglice ful lepo videle. Taka jutranja rosa.*« Gre za fascinacijo nad lepoto narave, ki jo z metaforo opiše kot jutranjo roso. Tudi v sami jami je največji povratni učinek nanjo viden pri, kot jih sama poimenuje, *»oroselih kotih*«. Odbijanju svetlobe. Omenja, da se svetloba *»igra*«. Ko ogenj ugaša, jo fascinira dim, meglice. Povratni učinek narave je viden tudi v njenem opisu dežnih kapljic: *»Mogoče dežne kapljice razpršujejo svetlobo.*« (dnevnik). Fascinirajo jo živali: gosenica pod kamnom, hitrost

netopirja in kresničke, polž. O netopirju, ki ga je videla, piše: »*Tu so tok ena neslišna bitja, da je neverjetno. Malo sem ga opazovala kk spretno manevrira, in s kako hitrostjo! Enho lokacija pa te fore.*« (dnevnik). Čeprav jo je strah velikih pajkov, nad njimi vseeno izraža navdušenje: »*»No, zdaj sem se zamotla z gledanjem pajka ob moji klopici in kako elegantno ovija mušico v svojo nit.*« (dnevnik).« Fascinira jo moč narave. Torej naravo vseeno dojema kot živo oz. ta skozi fenomenološko izkušnjo oživi. Opisuje jo kot živo bitje, ki gre zvečer spat: »*Vse se že počasi odpravlja spat – ptice in nasploh narava*« (dnevnik). Sliši tudi glasbo v daljavi in ptičje petje. V dnevniku netopirja omeni kot svojega varuha, kresničke pa kot luč v temi.

Pravi, da ji je, ko pride iz jame, prijetno, ker zunaj vidi svetlobo. Ima dober občutek, ko pride iz teme na svetlo. V dnevniku je zapisala: »*Postaja že dokaj mračno. Verjetno se ne odpravim več danes v jamo. Vem, da se čuje bedno, vendar je fajn, ko prideš ven iz jame na svetlo ☺.*» To dožemanje svetlobe kot kaže izvira iz nekega ponotranjenega občutka, saj ga zavedno ne zna opredeliti. Ponoči je imela neprijeten občutek, da bi šla v jamo, ker se ne bi vrnila na svetlo: »*Ker...ne vem...verjetno neprijeten feeling, da pridem iz teme v temo. Saj to sem napisala v zvezku tudi, da pač ne bom šla več v jamo, ker se že mrači in je vendarle fajn ven, ko prideš in je svetlo.*«

Skozi to se kaže povratni učinek narave, svetlobe, vode, ki deloma temelji tudi na intuiciji, ker ve, da je svetloba zjutraj najlepša, saj se s fotografijo ukvarja amatersko. Na drugi strani gre za nek ponotranjen neprijeten občutek o prostoru, v temi. Jama ji zato na eni strani predstavlja nek zaprt varen prostor, ki ga kot takega lahko opredeli na podlagi izkušnje: »*V jami mogoče to, da je zaprta, da res ne vodi kam, ne moreš nikamor past. Zunaj pa ogenj, pa sonce.*« Na drugi strani pa si želi tudi svobode oz. novega spoznanja, ponovnega rojstva, zato so ji blizu sonce, ogenj, svetloba. Spoznavanje novega ji veliko pomeni, kar se kaže v tem, da si želi novih izkušenj, zato v dnevniku zapiše, da upa, da bo imela dovolj časa, da bo lahko raziskala še neraziskan rov. Zopet lahko prepoznamo nek notranji nagon po raziskovanju sveta in metaforično gledano – samega sebe.

Tudi Ines je najprej instiktivno v jami in okolici iskala pogoje za preživetje, čeprav ni prepričana, ali ima dovolj izkušenj, da bo znala zakuriti (glej izseke iz intervjuja zgoraj): »*Odkar je šla, sem js nabrala vejevja in dračja, da si zakurim zvečer, ko bo mrzlo.*« (dnevnik). Nato je na podlagi intuicije skušala najti najbolj ugoden prostor za spanje: »*Zdj se odpravljam v jamo, raziskovat, najt plac za spat.*«. Njeno predznanje na podlagi šolanja vpliva na njeno zavedno dožemanje pogojev v jami, kjer pravi, da bo: »*ko bo deževalo mokro in je v njih nasploh blatno*«. Zato notranjosti jame ni izbrala za spanje. Zvečer je izbrala tisti prostor, kjer je klopca. Sonce ji je nudilo vir toplote, zato se greje na mestih, kjer sije sonce (dnevnik). Zavedno glede na predznanje iz predmeta spelologije in izkušnje ve, kaj živi v jamah in kaj lahko tam pričakuje. »*Vedla sem, da bom neki naletela na kakšne čudne živali. Če bojo, bojo verjetno kakšni žužki ali pa kaj. Pa da bo blatno. To sem vedela.*«. Kulturno predznanje torej vpliva na dožemanje naravnih značilnosti, ki pa ga izkušnja lahko spremeni. To, da je vedela, da je v jami konstantna temperatura, glede na dnevnik in intervju pri njej ni vplivalo na to, kje in kdaj se je zadrževala v jami.

Inesina izobrazba je prav tako del njene intuicije. Nezavedno skuša raziskovati svet in jo bolj pritegnejo naravne značilnosti ter se ves čas sprašuje kako? in zakaj?: »*Mmm...da gledaš kaj kam vodi, rovi, kaj vse je notri, od kod je tja...recimo, da razmišljaš, kako je tja prišlo, kako je nastalo.*« Vseeno pa lahko izbiro takšnega poklica morda lahko vidimo v drugačnem odnosu do narave (nekem ponotranjenem občutku), kot na primer pri jamarjih (glej drugi del poglavja). Zaradi njene mladosti in nerazvite intuicije se ta odnos do narave in moderni pogled z vidika zahodne miselnosti pri njej prepletata, kar je vidno iz odgovorov in zapisov, katerih del sem predstavila zgoraj. Glede na to predznanje je notranjost jame zanjo varna, ker

ve: »da je zaprta, da res ne vodi kam, ne moreš nikamor past«, čeprav najprej, ko ne »vidi«, glede na izkušnjo ni prepričana, ali je res varna ali ni: *»No, sama jama je kul. Sploh po začetni minuti šoka, dokler se oči ne navadijo malo na temo in ušesa na kapljanje vode.«* (dnevnik).

Zavedno in na podlagi predznanja jama dojema kot bivališče, prebivališče, dom, prostor varnosti. Zgodbo o Beli gospe pozna, vendar nanjo ni vplivala, ker ji ne verjame.

Od zunanjih vplivov je na Ines vplival predvsem človek, ki ga je srečala na poti k raziskovanju sosednje jame, ter deloma osamljenost, saj je glede na osebnostne značilnosti družaben človek. Srečanje z Vinkom sicer eksperimenta ni ogrozilo, saj nista vedela, da sta del istega eksperimenta, je pa pokazalo instiktiven vpliv na človeško dožemanje okolja. Nezaveden je strah pred zunanjo nevarnostjo – nepoznanim človekom. Zaradi misli na nevarnost ni mogla spati (dnevnik). Na njen slab spanec sta deloma vplivala tudi trdo ležišče in mraz. Zato je bila zjutraj utrujena, vendar pa to glede na dnevnik ni vplivalo na njeno nadaljnje raziskovanje jame ali pisanje dnevnika prihodnji dan. Od zunanjih vplivov je potrebno omeniti, da je edina od prostovoljcev imela težave z iskanjem wc-ja. Tudi to je na eni strani vplivalo na njen spanec: *»Najprej sem rabila več kot 2 uri, da sem zaspala (nonstop me je tiščalo na wc)...«* (dnevnik). Pred svojim domom ne želi opraviti potrebe, kar navaja v dnevniku, in kaže na to, da ločuje naravo od kulture, obenem pa jo je strah, da bi šla opraviti potrebo dlje od jame glede na popoldansko izkušnjo, ko je srečala Vinka.

O raziskovalnem problemu sta se spraševala tako Ines kot Vinko, vendar ga nista poznala oz. zunanji vplivi niso vplivali na prepoznavanje tega konteksta, kar bi se na primer lahko zgodilo, če bi Vinko in Ines ugotovila, da sta del istega eksperimenta. Iz dnevnika in odgovorov v intervjuju je razvidno, da kljub srečanju tega nista ugotovila. Pomanjkanje knjige Ines izrazi kot potrebo po preganjanju dolgčasa, moderno tehnologijo pa pogreša le zaradi stika z družino. Nezavedno gre za posledico občutka osamljenosti, ki se mu skuša izogniti.

Glede strahu Ines pravi, da jo je strah smrti staršev, saj so njeni starši v slabem zdravstvenem stanju. Včasih jo je tudi strah večjih pajkov, tarantel. V jami pravi, da je ni bilo strah, imela je le neprijeten občutek; notri v jami ja, zunaj pa ne – razen zaradi tistega gospoda. Neprijeten občutek poveže s tem, da jo je strah, da bo v jami padla, ker so lučke slabe in ni dobro videla. Ines ima torej neprijeten občutek le v jami, na občutek zunaj jame pa vpliva njen instinkt, zunanji dejavnik – nevarnost. Tudi v primeru neprijetnega občutka je del *»strah pred neznanim«* – nevarnostjo, del pa nek občutek, ki je nezaveden. Ko je šla drugič notri, je tema – strah pred neznanim ni več toliko motila, ker se je navadila nanjo (oz. so se navadile oči – torej je videla). Prav tako pa na nek način ta strah skuša potlačiti in pravi, da v en rov ni šla, ker se ni hotela umazati in je bilo ozko. Medtem ko nato navaja, da se nima problema se umazati, s tem skuša nezavedno skriti občutek strahu. Moderni človek mora namreč biti neustrašen, močan.

Vinko

Vinkove osebnostne značilnosti so razkrile, da je bil nekoč tipičen predstavnik moderne zahodne miselnosti, vendar pa se je nekaj v njegovem življenju spremenilo in je nato na svet začel gledati *»drugače«*. Pričel je bolj spoštovati naravo ter vzpostavljati bolj pristen stik z njo, ki je bil vseeno pri njem najmočnejši, saj je odraščal in še vedno živi v vaškem okolju. Pravi, da je šele zadnjih 20 let v resnici zaživel in *»se našel«* ter da je vedno bolj srečen. Torej je tudi njegov način bivanja v svetu drugačen od drugih treh udeležencev. Kar kaže tudi to, da v času eksperimenta ni pogrešal ničesar od moderne tehnologije, čeprav je njegov poklic popolnoma moderno tehnološko usmerjen. S seboj, pravi, ne bi vzel nič drugega. Po izobrazbi je specialist managementa, poklicno pa računalničar. V intervjuju pove, da ga zadnja leta zanima predvsem duhovnost in izkušanje novega ter tek, pohodi, na splošno biti v naravi.

Čeprav je družbe navajen, saj izhaja iz velike družine, navaja, da se raje udeležuje posameznih, neskupinskih dejavnosti, kar nakazuje, da nima strahu pred samoto in poglabljanjem v samega sebe. Tudi izkušnjo v jami v intervjuju opiše kot biti sam, v naravi in z naravo. Močan stik z naravo in njegova intuicija o prostoru je verjetno razlog, zaradi katerega je stopnja povratnega učinka narave nanj višja kot pri drugih udeležencih. Z razvojem intuicije je raziskal svet ter vzpostavil ponoven stik z naravo ter se ga ne »boji« več, zato se tudi ne boji biti več sam, ker se želi poglobiti sam vase. To se kaže tudi v spremembi njegovega doživetja pokopališč, za katera v intervjuju pove, da so mu nekdaj predstavljala prostor strahu, danes pa ne več. Nove izkušnje in ponoven stik z naravo ga osrečujeta. Gre torej za vpliv intuicije na doživetje sveta in obratno – gre za povratni učinek narave.

Vinko je bil vzgojen v krščanski veri, vendar kasneje ni več verjel vanjo in sedaj verjame v nekaj drugega, česar pa ne pojasni bolj natančno. Pravi: *»No, vzgojen sem bil v neki krščanski veri, ampak nisem veren.«* Iz dnevnika lahko sicer razberemo, da verjame v prejšnja življenja, torej v reinkarnacijo, kar je pravzaprav ponovno rojevanje. Sam pove, da imajo obredi zanj moč, njihovo delovanje pa je odvisno od tega, ali vanje verjamemo: *»Obrede recimo tam je bilo zelo zanimivo (v Boliviji) smo delali s predniki našimi. So bili določeni obredi in ko gledaš tisto, recimo, tiste ljudi, ki so na nek način še vedno staroselci pa to in nekako kar verjameš v to, kar počnejo in da tudi ti obredi imajo nek smisel, čeprav je to pač neko dejanje, ampak poanta je, kaj človek verjame, kaj je s tistim, kar se pač zgodi.«*

Povratni učinek pri Vinku je viden pri opisovanju kapnikov, kapljanju vode in tudi tišini, ki ga še najbolj fascinira. *»Najbolj prijetno je bil posebej ta zgornji del, ko se kar naenkrat ne sliši več. Tisti hrup s ceste, ta tišina, tak mir...tisto...«* Prav tako pri opisovanju skale, v kateri vidi gamsa, sfingo: *»Glej, jaz sicer drugač imam dioptrijo, ampak v tem delu, glej, mi je tako kot neka gamsova glava. Pa sfinga. To je oko, pa tu raste ven...Kar naenkrat sem to opazil in že od včeraj opazujem. Vedno, ko taj pogledam, vidim to sfingo.«* Kapljice vode na kapnikih opisuje kot bisere (dnevnik). Stene jame se svetlikajo v *»čudoviti srebrni in zlato-rumeni barvi«* (dnevnik). Tudi njega fascinirajo kresničke ter pajkove veščine izdelovanja nitk, kot to opazimo pri Ines: *»Včeraj zvečer...tu je bil sicer malo ogenj in ko se je stemnilo. In kar naenkrat vidim tamle v grmu..lučko..in so kresničke in so začele kar tako so se dvigale..in je blo fantastično! Ene v tem delu recimo priletijo pa se usedejo na strop in....to je bil tak pogled, mislim božansko...ta tema zadaj pa tiste kresničke, čisto počasi so prihajale po hribu dol pa potem sem...«*. Opazil je majhnega hroščka in pajka. Narava se mu skozi izkušnjo razkrije in zelo živo opisuje vpliv kapljanja, bliskov, groma, predvsem pa jutranji sončni vzhod: *»Ta pogled, ta velik pogled ven..to zeleno listje..to je super. Potem včeraj popoldne..sem si pisal, je začelo deževati in je ful lilo in tisti dež, ki se sliši in bliski..prav..v jami, vse super.«*. Kulturni ostanki ga ne ovirajo pri doživetju in raziskovanju jame. Nanj je naredil ogromen vtis tudi polkrožni vhod v jamo (dnevnik). Njegovo fenomenološko izkušanje jame se izkaže tudi v petju v jami, s katerim preizkuša povratni učinek svojega petja na jamo in obratno (dnevnik).

Nezavedno je nanj vplival pogled iz notranjosti jame na zunanost, ki ga opisuje kot nekaj čudovitega: *»Pogled iz notranjosti jame je čudovit. Skozi zeleno listje visokih in čisto tankih bukev se prebujejo sončni žarki in osvetlujejo vhod v jamo«* (dnevnik). Tudi on občuti prijeten občutek, ko pride spet na svetlobo. Gre za fascinacijo med odnosom svetloba/tema: *»Pač zdi se mi, da ko postopno prideš iz tega dela dol (zgornjega, temnega), se tako počasi navadiš na svetlobo, tudi ta zavesa iz teh dreves..je prijetno potem spet prit na svetlobo pa ...«* Ob tem ima svojo vlogo ogenj, ki mu predstavlja varnost, toploto, prijeten občutek. Tu se izrazi nek notranji občutek, ponotranjena zavest o prostoru, ki je pri njem kot kaže močnejša kot pri ostalih, kar lahko povežemo z njegovim načinom življenja, ki sledi drugačnim načelom kot zahodni moderni človek, ki ga opisujem v primeru Ines, Aleša in Dušana. Vinko

je tudi edini, ki pravi, da jama z vidika duhovnosti dojema kot maternico zemlje. Glede na to, da v nadaljevanju pove, da na svojih potovanjih tega podatka ni izvedel, lahko predvidevamo, da gre za njegovo osebno interpretacijo izkušnje v jami, nek ponotranjen občutek.

Intuitivno je Vinko zavedno pričakoval, da bo čas v jami, ko bo toliko časa sam, kar je zanj nenaravno, tekel zelo počasi, zato je bil presenečen, kako hitro je minil eksperiment. Vinko ni imel problema z dolgčasom in edini ni pogrešal družbe. Edini ni izrazil potrebe po knjigi, ki predstavlja metaforo za prijatelja. Tu se kaže, da nezavedno nima strahu pred samoto. Intuitivno je Vinko izbral enak prostor za spanje in ogenj kot Aleš in Dušan. Drugod pravi je bilo: »...*premokro, prevlažno*...«. Na podlagi intuicije je tudi zakuril dokaj hitro.

Vinko je najprej nagonsko želel odpraviti svoj zavedni strah pred nevarnostjo, zato je jama sprva celo raziskal. V dnevniku po raziskovanju pravi: »*Zdaj torej vem, kje sem, kakšna je jama in kaj je v njej*«. Tudi pri Vinku je vidno, da mu tema povzroča neprijeten občutek le zaradi strahu pred nevarnostjo: »*Ne, potem ko pač vidiš, ko poznaš kje si, je tudi tema*...«. Posledično se lahko po tem, ko prežene strah, posveti sam sebi. Zopet ga, ko se zbudi, žene nek notranji občutek po raziskovanju in zato skuša v njej odkriti še kaj novega. V sklopu raziskovanja tudi dvakrat ugasne svetilko in skuša izkusiti temo in tišino, saj pravi, da se mu zdi to edinstvena priložnost: »*Če že imam priložnost, je to treba izkoristiti in izkusiti temo in tišino*« (dnevnik). Gre za nezavedno razvijanje intuicije, na drugi strani pa za neko notranjo željo po samoti, nagon po raziskovanju samega sebe: »*Parkrat sem pomislil, kaj je sploh namen (raziskave)...me zanima predvsem ta znanstvena hipoteza. Jaz sem prišel predvsem zaradi sebe. Se nisem s tem potem ukvarjal*«. Vinko je povedal, da ima jama zanj nek poseben čar, skrivnostno drugačnost, nekaj neznanega, obenem pa tudi nenehen stik z naravo, kar kaže tudi zakaj se je odločil, da bo del eksperimenta. Primer iskanja stika z naravo je tudi, da mu je Huda luknja bližje kot Postojnska jama, ker je izkušnja v tej jami, ki je po njegovo neturistična, bolj pristna. Izkušnjo v Pilanci opiše kot pozitivno in pravi, da bo vplivala na njegovo življenje. Željo po raziskovanju lahko prepoznamo tudi v dejstvu, da je Vinko šel v jama kar štirikrat in vsakokrat skušal odkriti kaj novega.

Vinko pravi, da se v jami ni poglobljal sam vase več kot običajno, kar kaže, da to počne pogosto, še vedno pa išče prostor, kjer bi to lahko počel – tih in samotен. Vseeno nato pravi, da je ves čas nekaj razmišljal, ne pove pa kaj, razen tega kako bi bilo, če bi v jami živel stalno ter da so se mu misli umirile šele proti večeru oz. zjutraj. Takrat se je lahko res sprostil in odmisli zavedne zunanje dejavnike. Iz dnevnika razberemo, da se sprašuje o človeku kot socialnem bitju. Kako dolgo bi pravzaprav lahko preživel v samoti? Na to, da je na nek način navajen samote (kot ostali udeleženci), kaže tudi odgovor, v katerem pove, da štiriindvajset ur ni bilo dovolj, da bi mu bil to izziv. V dnevniku zapiše: »*V vsakem primeru je ta izkušnja nekaj posebnega – biti sam s seboj, v naravi in z naravo*«. To lahko razlagamo tudi kot nezavedno težnjo po nekem ponotranjenem občutku ohranjanja ravnovesja v samem sebi in ponovno v stiku z naravo.

Zavedno na Vinka vpliva njegovo predznanje o jamah in arheologiji. To je kar obsežno, saj je njegova žena arheologinja, o jamah pa sicer ve, da jih je tu največ na km² in da je v njih konstantna temperatura. Pozna tudi zgodbe o Hudi luknji, kjer pravi, da je živel Eremit in so imeli gostilno ter da je slišal, da je po Hudi luknji hodila jaga baba ter straši štoparka. Sam pravi, da te zgodbe nanj ne vplivajo. V intervjuju pove, da v današnjem času jama pomeni zavetišče, kar se na podlagi dnevnika kaže, da to sklepa na podlagi tokratne izkušnje. Ker ima jama previsno steno, nudi zavetje pred dežjem. Gre torej za nezavedno dojemanje jame kot zavetišča na podlagi njegovega notranjega občutka in izkušnje, ki ga nato zavedno kategorizira. Če ima nekaj streho, nudi zavetje: »*Stopil sem iz jame in zaradi previsne stene nad jama, le ta nudi tudi zavetje pred dežjem še nekaj metrov pred samim vhodom*«. Zavedni dejavniki se vidijo tudi v prepoznavanju jame kot »*prave kraške*«, ki kot takšna zanj postane

še le v zadnjem, popolnoma temnem delu (dnevnik). Zato je v dnevniku zapisal, da je bil nad jamo sprva razočaran, saj je na podlagi predznanja pričakoval, da sega globlje v Tisnik.

Od zunanjih vplivov so na Vinka vplivali deloma le dež in mraz ponoči, deloma tudi trdo ležišče, kar omeni tudi sam. Toliko, da se je parkrat zbudil, vendar je bil zjutraj spočit. Obisk Ines nanj ni vplival in je ni prepoznal kot udeleženko istega eksperimenta. Prav tako nanj ni vplivalo kakršnokoli pomanjkanje.

Vinko pove, da na splošno nima fobij. Vinka je bilo sicer jame zavedno strah, dokler je ni raziskal: *»V bistvu na začetku me je bilo (strah). Takoj, ko sem prišel, sem šel si ogledat. Tako nisem vedel, kako je to globoka jama in sem pač obhodil vse.«* Ozek rov pa mu obenem nezavedno predstavlja tisto neznano in zato ga nezavedno želi raziskati, še vedno pa lahko prepoznamo zavedni strah pred neznanim in strah pred nevarnostjo: *»Potem sem pa našel še tisti zgornji del in kot pa sem potem še do tistega šel pa sem potem na desni do konca; tam sem še našel še en ozek rov. Sem še mislil najprej, da bi lezel dol, ampak se je videlo, da je čisto taka ozka, rajš ne. Zdaj ne vem, ali je tam še prehod naprej ali pa je samo tako ozko zgledalo. Pa spolzko, tako da...«* Prav lahko v njegovem večernem doživljanju prepoznamo instiktivni strah, ko sliši zvoke v daljavi, ampak jih nato zavestno na podlagi intuicije opredeli. Zavedno ga je tudi strah, da bi prišla mimo kakšna žival, ki bi ga lahko poškodovala. O razliki med ponoči/podnevi pravi: *»Mislim, razlika pač mogoče zvečer malo, ko postane temno, malo pomisliš, a pride kakšna žival mimo ali pa kaj takega, drugače pa nič kaj posebnega.«*

Dušan

Dušan je starejši moški, ki je imel glede na svojo pripoved pestro življenje, kar je vplivalo na visoko stopnjo razvoja intuicije. Po poklicu je socialni pedagog, specializiran za pedagogiko vedenjsko motenih. Celotno življenje je skušal pomagati drugim, prav tako pa svojo vlogo v svetu glede na odgovore vidi kot učitelj, prenašalec znanja. Je človek, ki pomaga drugim, da se znajdejo v svetu, sploh zdaj, ko je starejši. To je počel z vodenjem tabornikov, kjer je učil otroke preživetja v naravi, z vodenjem ljudi na Triglav. Obenem je deloval tudi v domu Malči Beličeve, kjer je bivanja v svetu učil vedenjsko motene otroke. Njegovi projekti so povezani z doživljajsko pedagogiko in pravzaprav vključujejo fenomenološke koncepte. Glede na njegove odgovore je zelo družaben človek, vezan na ljudi in željan raziskovanja. Čeprav je odrasčal v mestu in le deloma na deželi, so njegovi interesi vezani na dejavnosti v naravi: taborniki, planinarjenje. Njegovo moderno razmišljanje se kaže v tekmovalnosti. V mladosti, pred boleznijo, je bil profesionalni športnik. Na drugi strani pa je tudi močno vezan na današnjo moderno družbeno ideologijo. Celo življenje se drži pravil in so njegove dejavnosti povezane z vzgojo discipline (učitelj v kadetski šoli, korektor pisateljskih del). Iz tega lahko razberemo tudi, da je bil zelo vezan na službo in predvsem družbo, zato je bila upokožitev zanj travmatična in jo je kot tako tudi opisal (intervju). Sam zase pravi, da je v življenju srečen.

Povratni učinek narave nanj se kaže pri opisu Snežne jame: *»Ja, Snežna jama, tisto je drugače. Tisto je tudi lepo. Tam sem tudi bil.«* Glede na osebno izkušnjo so torej zanj jame lepe, vsekakor vplivajo nanj. V okolici je opazil živali, pajke in žuželke, vendar v njem ne vzbudijo občutka navdušenja: *»Samo nekaj žuželk je tukaj gor, brenči, kar naprej bzzz...ali so ose ali muhe, ne vem kaj še vse. Neke os je prišlo, tudi ena muha, ampak zelo so počasna je bila. Kar čakala, da jo zgrabim. Potem sem pa ene par pajkov, suhe južine malo sprehajajo.«* Na drugi strani pravi, da ga fascinirajo oblike, prepoznavanje oblik v naravi in naravni pojavi. Kapnike vidi kot odprte čeljusti dinosavra, ko gre ven iz jame in se nato vrne, da bi našel še »črevesje«: *»Dinosavrovo zobovje pravim jaz. Kot da sem v čeljusti, odprti čeljusti nekega dinosavra in te, to zobovje tukaj gor grozi. To je bilo meni tako zanimivo.*

Torej, prej, ko sem šel gor, niti nisem, ampak potem, ko sem šel ven, ko sem šel nazaj dol. A, kot, da bi se pod zobovjem sprehajal pa potem sem šel še nazaj noter, da bi videl kakšno črevesje, ampak je zanimivo, ja ja.». Fascinacija je vidna tudi nad njegovim opisom drevesa, ki se ga je »dotaknilo«: »Drugega pa ne. No, tistole mi je bilo zanimivo. Tisto drevo. Predornina..tistole se me je dotaknilo.« Odziva se na menjavanje toplega in mrzlega zraka v različnih delih jame: »Vlažno je tukaj. Tale prostor tukaj in tukaj čutim, ko sem tukaj sedel že včeraj, sem imel kar naprej občutek, pa sem se preoblekel pa sem imel vlažno majco in ne vem, a sem se jaz toliko spotil ali..tukaj mi je bilo vlažno in tukaj sem si dal kapo gor in sem se oblekel in potem sem šel tukaj gor skoz, tukaj je bilo...aha tukaj je pa nekako suho, gre skoz in tukaj je pa čisto prijetno, tukaj je pa čisto toplo.« Zanimanje izrazi tudi nad naravnimi zvoki, na primer ko se premakne list, se slišijo živali. Vpliv modernih zvokov kaže na drugačen povratni učinek kot pri drugih: jutranje streljanje, večerna glasba iz daljave, avtomobili. Predvsem večerno glasbo opisuje kot prijetno. Te zvoke lahko pri njem vidimo kot metaforo za družbo – rešiteljico samote, ki jo išče cel čas (podobno kot knjiga pri Alešu in Ines). Povratni učinek narave, ki vpliva nanj, se bolj pokaže ob opazovanju zunanje okolice kot jame. Opazuje, kako se zoblaci, kako zahaja in vzhaja sonce in kateri deli so obsijani s sončnimi žarki: »Tukaj, ko sem bil, sem se malo z meterologijo..mislim meterologijo..opazoval sem pač ta dim pa kako ste rekl, kar naenkrat se je zahladil, se je zoblacilo, sonce je bilo, kar naenkrat ga nikjer ni bilo. Tkole je, kle je blo še do ene dvanajstih, tukajle mal posjal, potem pa že nič več, potem je pa samo še na uni strani pa dolgo časa nič, potem je pa spet popoldan od petih naprej. In sedem pa deset so bile ta zadnje smreke tam gor na vrhu obsijane s soncem, ne. To, mislim, to je bilo tako počasi, kako je tam gor obsijano, se mi zdi, da je kar časa še tisti vrh obsijan, ker tukaj dol pa že ni blo več.« Obenem njegovo prepoznavanje narave kot žive prepoznamo tudi v dnevniku, kjer opisuje ciklame: »Že sinoči sem razmišljal, a bi si polepšal domovanje z nekaj ciklamami. A naj le cvetijo – dehtijo na svojem rastišču. Naj oznanjajo, da se bliža jesen!«

Dušan prepozna in raziskuje naravo, s katero ima še vedno stik. Tukaj lahko prepoznamo njegov ponotranjen občutek lagodja, ki je viden ob odzivu na svetlobo, sonce, ogenj in ga sicer zavedno ne prepozna oz. se mu ves čas upira. Nagonsko ves čas eksperimenta tudi skrbi, da ogenj ne bo ugasnil (dnevnik). Na eni strani, da ne bo ostal sam v temi, ob čemer ima neprijeten občutek, na drugi strani pa da ohranja dober občutek, ki ga v njem vzbuja svetloba, toplota. Tudi znotraj jame se ne počuti prijetno. Strah ga je poškodbe in samote. Obenem pa je njegova izkušnja v jami manjša kot pri drugih (v jamo gre manjkrat; glej nadaljevanje), zato je povratni učinek v jami nanj manjši kot pri drugih.

Njegovo nezavedno nagnjenje/nagon k odkrivanju nezavednega se kaže v njegovi izobrazbi, kjer se je usmeril v raziskovanje vedenjskih motenj. Prav tako se kaže tudi v delu intervjuja, kjer omenja dvigovanje samopodobe pri otrokih z doživljajskimi projekti: »Predvsem zaradi tega, da so skozi te projekte doživeli toliko pozitivnih spodbud, da so svojo samopodobo iz kevdra majčkeno gor potegnili.« Tam lahko prepoznamo njegovo visoko vrednotenje samega sebe, ki izvira iz poznavanja nezavednega v sebi.

Na njegovo intuitivno dožemanje je zagotovo vplivala njegova izobrazba oz. poklic, skozi katerega je v Sloveniji uvedel doživljajsko pedagogiko. Na nek način gre za uporabo fenomenologije v pedagogiki. Z dejavnostmi v naravi podaja otrokom ključ, s pomočjo katerih se jim razkriva svet in se razvija njihova intuicija. Skozi te projekte pa je intuicijo razvil tudi sam. Taboriške izkušnje so vplivale na to, da je z lahkoto in takoj zakuril. Intuitivno je prepoznal tudi topel in manj vlažen del, kjer si je postavil ležišče, ki ga je kasneje glede na novo izkušnjo prestavil (dnevnik).

Jama se mu je nezavedno razkrila kot prostor osamitve, vendar sta njegova družabna narava in družaben način življenja vplivala na to, da se je v osami nezavedno počutil neprijetno, v njej

je čutil občutek tesnobe: *»Mogoče malo tesnobe, ko sem šel notri.«* Na nek način si sicer želi raziskovati nezavedno, vendar se to izraža v tem, kako je celo življenje preučeval nezavedno pri drugih in skušal dvigniti samopodobo otrok, medtem ko se ni želel poglobiti sam vase. Tu na njegovo intuitivno izkušnjo v jami zopet vpliva kulturni kontekst, saj je celo življenje živel po načelih strogega političnega režima, njegov stik z naravo kot tak in bivanje v svetu pa se je osiromašilo. V jamah je bil vedno v družbi. Njegov notranji nagon po raziskovanju se kaže pri opisovanju doživljajskega projekta v Postojnski jami, kjer se mu zdi pomembno omeniti, da je šlo za pristno izkušnjo in da turistov niso videli. Ponovno se kaže težnja po odkrivanju neznanega, ko pravi, da sicer razmišlja o svetu in o energiji, ki je neuničljiva, vendar se ne pogloblja v to: *»Ne, ampak ne. Da bi kakršenkoli veroval, kaj jaz vem, posmrtno življenje, ali pa v neko višjo silo. Včasih človek začne razmišljati, kako pa to. Mene to pa toliko daleč ne filozofiram. Edino to, kar rečejo...edino energija.. če pravijo, da je energija neuničljiva, kako se ta energija kam prenese? Recimo pri človeku, ko imam jaz energijo...to, ampak to je filozofsko vprašanje. Jaz se toliko ne poglobljam.«* Zanimivo je, da tega v dnevniku ne omenja. Zopet na njegovo dožemanje vpliva moderen pogled na svet in zahodnjaška znanstvena miselnost, ki ne dovoljuje, da bi njegov notranji občutek prešel v zavedno, saj bi s tem ogrozil njegovo pozicijo v družbi. Če ne vidi dokazov za nekaj, se v to ne pogloblja, ker v zahodni znanosti to pomeni, da ne obstaja: *»Neka energija pa ja. Neki pač, če pač fiziko kolikor toliko razumeš, da je energija, če ni taka ali drugačna, nekaj mora bit, ampak si pa ne razbijam glave, kaj bi to bilo. Kar tako v neke take pa ne verjamem.«* Zato so tudi obredi zanj le hec, ker ne verjame, da imajo moč – ni dokazljiva (navaja taborniški in jamarski krst kot »štos«). Prav tako ni pripadnik nobene religije. Ta razdvojenost med povezanostjo z naravo in pripadnostjo moderni družbi je vidna tudi pri Dušanovem opisovanju tišine. Na eni strani ves čas posluša, če bo slišal kakšne zvoke, ki so moderni, na drugi strani pa ga fascinira čista tišina, ki se pojavi v vmesnih obdobjih, ki jo pravzaprav nezavedno išče – mir v sebi.

Vzrok za njegov nelagoden občutek ob osamitvi lahko prepoznamo tudi v njegovem strahu pred starostjo. Svoje odgovore skuša opremiti s šaljivimi opazkami, s čimer skriva neko globljo resnico, občutek. Na versko pripadnost, na primer odgovori, da je »jedi« ter jo opredeljuje s šaljivimi izreki, ali pa pri odgovorih o tem, kaj je arheologija: *»Tam, kjer drugi pridejo z lopato, morate vi z žličko.«* Na nek način zakriva nemirnost v sebi. Medtem ko pri odgovorih o svoji preteklosti odgovarja zelo na dolgo. Nezavedno se počuti neugodno ob vprašanjih, ki razkrivajo njegovo dožemanje sveta oz. njegovo nezavedno raven. Z zavednim prepoznavanjem tega bi namreč postal »izobčenec« v družbi, kar bi ogrozilo njegov obstoj. Neugodno se počuti tudi, ker ni želel biti sam s seboj in skuša ta del izkušnje skriti. Na koncu namreč večkrat poudari, da je bila zanj izkušnja dobra in da se je počutil dobro. Skozi drugi del intervjuja se razkrije vzrok za to. Dušan si ne želi priznati, da je star, zato se tudi odloči za udeležbo v tem eksperimentu in ves čas poudarja, da je fizično sposoben ter skuša skriti svojo starost. Navaja razloge, zakaj je brez kondicije. Nato prizna, da se izogiba temu, da bi samega sebe prepoznal kot starega: *»Jaz mislim, da sem še zmeraj..kaj jaz vem...star 50 let, a ne, ne pa tolk, kot je, a ne, skoraj 18 več. Mislim, da moram še kar tako funkcionirat, tako kot smo včasih funkcionirali. A ne..in sme potem sam nad sabo presenečen, ko me kakšna stvar me prej izmuči kakor sicer.«* To bi namreč v moderni družbi pomenilo, da ni več »uporaben« in pravzaprav njegovo življenje nima več smisla. S to izkušnjo je, kot kaže, to še bolj spoznal. Močno se obremenjuje s starostjo in skuša v življenju še vedno najti smisel. Verjetno je bil to deloma tudi razlog, zakaj je šel v jamo le enkrat. V popolni temi in tišini je naš odziv na podzavest še bolj okrepljen in ni zunanjih dejavnikov, s katerimi bi se zaposlili. Osamitev v jami, naravi zavedno opisuje kot boj za preživetje. Človek je kulturno bitje. Divjo naravo človek obvladuje in kroti, zato da lahko v njej preživi. Zato pravi, da v jami ne bi mogel živeti, če to ne bi bilo nujno za njegov obstoj. Tak odnos je viden tudi v njegovem uporabi proti starosti, naravnemu poteku življenja, ki vodi v smrt. Zato ne more verjeti podatkom, ki

kažejo, kako močna in trajna je narava, na primer sledovi medvedjih obrusov v Špehovki: *»To se še zdaj vidi. Da so medvedji obrusi. Kako to ostane! Kako se to vidi.«* Ves čas se Dušanova zavest instiktivno upira ogrožitvi njegovega preživetja. Zavedno nekaj postane šele, ko to izrazimo. Na podlagi dnevnika kaže, da se je v večernih urah, ko je utrujenost popustila, vseeno umiril: *»Meditacija. Nekaj razteznih vaj.«*

Takšen odnos je viden tudi v njegovem opisu raziskovanja. To zanj pomeni nekaj novega, privlačnega. Tudi on ni nadaljeval z raziskovanjem v zadnjem delu jame, ker se je zavedno bal, da bi padel. Zavedno je osamitev v jami opisal kot izkušnjo preživetja in ne osamitve, kot biti sam s seboj. Takšne osamitve je namreč sam izvajal v okviru tabornikov. Zato tudi pravi, da bi se ob naslednji osamitvi pripravil drugače, ker je ugotovil, da ne gre za preučevanje človekovega preživetja in dvomi, da bo ta izkušnja nanj kakorkoli vplivala. O izkušnji na koncu pravi: *»V sami jami...pravzaprav bi se moral prej pripraviti, če bi hotel drugač...zdej bi pač bil drugače pripravljen za jamo, ne. (in se smeji). Zdej sm pač, uglavnem gre za preživetje. Sem rekel, če je hrana tukaj, če je voda tukaj, spalka je tukaj, sem rekel. To ni za samovanje.«* Zavedno mu je eksperiment predstavljal nekaj novega, vendar na podlagi predhodno visoke razvite stopnje intuicije v pomenu preživetja v jami ni doživel nič novega, nezavedni ravni pa se upira, kar kaže, da jamo vseeno dojema kot podzemlje. Na koncu celo pravi, da se mu je preživetje v jami vseeno zdelo izziv.

Njegovo kulturno predznanje je obširno, stopnja intuicije je visoka. Velikokrat je bil v turističnih jamah, kjer jih je spoznal z biološkega vidika (živali, rastline, stalagmiti). Slišal je tudi za zgodbo o Beli gospe, vendar nanj ni vplivala in se je sam ni niti spomnil, dokler je nisem omenila. Predznanje iz arheologije je izključno poljudno in je vplivalo na zavedno dožemanje jame, skozi katero jame opiše in zavedno dojema kot prostore, v katerih so živeli in se skrivali. Glede na kulturno predznanje jamo na kolektivni jami prepozna in njen pomen opiše kot skrivališče, bolnišnice v času vojne, skrivališča pred Turki, skrivališča roparjev, ki so napadali mimoidoče, v prazgodovini pa kot bivališče.

Na podlagi izkušenj in modernega načina življenja (intuicije) sklepa, da jama leži previsoko, da bi v njej lahko imeli mladostniške zabave in da bi v njej bivali v pradavnini. Za to bi najverjetneje, po njegovem mnenju, raje izbrali Hudo luknjo, ki je lažje dostopna: *»Ko niso znali ali pa v unem današnjem bivališču, so v jamah že normalno...sam klele ko je tako visoko, pa skoz kar naprej gor pa dol hodit po vodo pa ..na lov pa to, to je pa kar težko, tko da bi tukaj težko nekdo čist ..glede na to, da je tam tista Huda luknja, kjer je lažje dostopna. V tistih jamah bi prej pričakoval enga takega takratnega prebivalca tega ozemlja kot pa tukaj gor.«*

Od zunanjih vplivov je na njegovo izkušnjo v veliki meri vplivalo njegovo zdravstveno stanje. Kmalu ga je pričel bolet križ (dnevnik), kar je bil razlog, da ni bilo več optimalnih pogojev za izvedbo eksperimenta. Pravi, da sta bila razloga, da je šel v jamo samo enkrat, bolečina in slaba kondicija. Vsakič, ko je šel naokoli, mu je bil to že fizični napor. Drv je nabral dovolj le za preživetje in ne za večje ugodje, hodil pa je, le kadar so ga pričeli grabiti krči v nogah (dnevnik). Na njegovo osamitev je glede na odgovore vplivalo tudi dejstvo, da je sicer zelo družaben človek in navajen družbe. Vse dejavnosti, kjer je bil v naravi, so družabne, prav tako je pogrešal edino knjigo, ki je, kot kaže glede na intervjuje, sinonim za prijatelja. Edini je tudi pogrešal ptičje petje – lahko metafora za veliko družbo. Oba zunanja dejavnika sta vplivala na to, da je šel v jamo le enkrat in je ni mogel zadostno raziskati, zato so tudi njegovi odzivi manjši kot pri drugih prostovoljcih. Poleg tega je nanj zavedno vplivalo tudi dejstvo, da mu je žena pred odhodom večkrat rekla, da naj pazi, da se ne bo poškodoval, ker je že star. Postelja je bila sicer trda, vendar pravi, da ni vplivala na njegovo spanje.

Tukaj lahko kot zunanji vpliv na Dušanovo izkušnjo zopet prepoznamo tudi njegovo zavedno zanikanje ostarelosti, ki je vplivalo na njegovo odločitev za udeležbo v eksperimentu in na

njegovo izkušnjo bivanja v jami. Ker je utrujen, je lenoben in nima motivacije, da bi se sprehodil naokrog, skiciral...itd.: »*Prav lenoba. Lenobno sem se počutil. Sem rekel, imam s seboj kotomer, imam kompas s seboj, vrvico, da lahko zmerim vse, sem si ...ko sem prišel gor..(je bil čisto zadihan)...čez nekaj časa sem se sprehodil tukaj gor, spet težko diham, mislim težko diham...sem se zadihal pa to.*«

Dušan pravi, da nima fobij, da pa ima na višini neprijeten občutek. Zavedno to prepozna in opiše kot strah pred nevarnostjo oz. ga je strah za svojo varnost: »*Višina, ne da me je strah, ampak mi je neprijetno. Ja, tako, saj sem že visoko bil in sem bil tudi v hribih pa tako, ampak zadnje čase ugotavljam, da me kar vleče globina. Ampak to ni strah, ne vem. Strah ...bi reku, da to je tak strah, ki bolj skrbi za varnost.*« Ta strah pred nevarnostjo se v veliki meri kaže ob raziskovanju jame, saj je izjemno vplival nanj. Ves čas je razmišljal o tem, da se ne bo poškodoval, obenem pa je na drugi strani občutil še nek drug ponotranjen neprijeten občutek. Tudi pri strahu je viden vpliv stopnje razvoja intuicije. Strah pred nevarnostjo se večja skozi naše življenjske izkušnje. Starejši smo, več nevarnosti v svetu zavedno prepoznamo, vedno bolj nas je strah. Pohod na Triglav v mladosti opisuje: »*Pa takrat smo tko to dosti na lahko jemali. Pa hvala bogu...nismo imeli nobene smole nikoli, da bi se komu kaj zgodilo. Zdaj ko razmišljam bi se lahko hudimana...*».

b) Rezultati eksperimenta

Svetloba, tema in ponovno rojstvo

Pri vseh štirih prostovoljcih lahko na podlagi njihove izkušnje prepoznamo neko **ponotranjeno zavest o prostoru, ki jo vzbujajo določeni dražljaji v okolju: svetloba in tema, omejenost prostora**. Ta se odraža pri občutku lagodja, svobode, ob prihodu iz teme na svetlobo in v neprijetnem občutku ob raziskovanju jame ponoči, ko ne obstaja možnost za povratek na svetlo, ter občutku varnosti v omejenem prostoru, ki nudi zavetje pred zunanjimi vplivi. Pri Dušanu sicer v intervjuju zaznamo le neprijeten občutek v jami, temi, medtem ko spremembe ob vrnitvi na svetlo ne izraža. Njegova pozornost na spremembo med svetlim in temnim se bolje izrazi ob opazovanju poteka sonca: v nasprotju med sončnim zahodom in vzhodom. Kot kaže, gre za nek občutek, del nezavednega doživetja, ki je skupen vsem, ne glede na njihov kulturni kontekst, predznanje ali verovanje. Prav tako nanj ne vpliva intuicija, ki je glede na to, da izhajajo iz različnega okolja, pri vsakem drugačna. Ines in Vinko sta doma iz okolice. Oba imata predhodno izkušnjo na izbranem prostoru, medtem ko Aleš in Dušan izhajata od drugod in jima je širša okolica na podlagi izkušenj neznana. Tu pa se pojavi vprašanje izvora tega občutka. Ali gre za nek notranji genetski zapis o odzivu na okolje (kot instinkt) ali pa ta občutek izvira iz celostne izkušnje rojstva, ki je enaka pri vseh?

Kot je pokazal eksperiment, ogenj in svetloba dajeta povratni občutek, ki ga občutimo ob rojstvu in takšno doživetje poteka na nezavedni ravni. Ogenj daje občutek varnosti, domačnosti. Ogenj je na drugi strani tudi tisti, ki omogoča preživetje človeka, in ohranjanje ognja v ognjišču lahko vidimo kot instiktivni odziv. Je ena glavnih življenjskih sil, za katero je metafora svetloba, sonce. Vinko v dnevniku zapiše: »*Potem sem spet sedel pred ogenj in počutil se kot v ogromni sobi s kaminom in čudovitim pogledom v naravo. Skratka počutil sem se prijetno, varno in kar nekam domače.*« Dušana ves čas skrbi, da ogenj ne bi ugasnil, kar poudarja tudi v dnevniku (glej dnevnik v elaboratu, Žorž 2015; priložena zgoščenka). Inesina opisa ognja in sonca pa kažeta na varnost, ki jo občuti ob doživljanju obeh: »*V jami mogoče to, da je zaprta, da res ne vodi kam, ne moreš nikamor past. Zunaj pa ogenj, pa sonce.*« Prav tako je ponosna, da ji je uspelo zakuriti ogenj, kar lahko razumemo kot ključni trenutek, ki omogoča preživetje.

Povratni učinek narave, svetlobe je enak pri vseh. Prehod iz teme v temo ob izhodu iz jame ponoči pa ne spodbudi takšnega občutka. Ines na vprašanje, zakaj ni šla v jamo ponoči, odgovori: *“Ker...ne vem...verjetno neprijeten feeling, da pridem iz teme v temo. Saj to sem napisala v zvezku tudi, da pač ne bom šla več v jamo, ker se že mrači in je vendarle fajn ven, ko prideš in je svetlo.”*

Takrat namreč ne gre za spremembo, prehod iz temnega na svetlo in pozitivni občutek ob t. i. rojstvu, torej ponovno rojstvo. Prijeten občutek sicer daje tudi sam izhod iz jame, ki na nezavedni ravni lahko predstavlja izhod iz maternice. Ta neprijeten občutek, ki ga občutimo v temi, jami, je na eni strani lahko zaveden – ko ga izrazimo kot strah pred nevarnostjo; po drugi strani pa je nezaveden – strah pred nepoznanim, instiktivni strah, ki ga kot takega ne prepoznamo.

Aleš razliko med doživljanjem jame podnevi in ponoči v intervjuju opiše kot: *“Ne vem tako. Kadar je zunaj svetlo, mi je lažje noter lesti. Ponoči mi preprosto ni bilo, ampak mogoče tudi zato, ker sem bil, bom rekel, dvakrat, ko je bilo zunaj svetlo, ko imaš tisti feeling, da lahko nekam na svetlo ven prideš.”* V nadaljevanju Vinko opiše svojo izkušnjo, ko počasi prepozna svetlobo zunaj, ko se bliža izhodu in prijeten občutek, ko pride ven. *“Pač zdi se mi, da ko postopno prideš iz tega dela dol, se tako počasi navadiš na svetlobo, tudi ta zavesa iz teh dreves...je prijetno potem spet prit na svetlobo pa ...”*

To lahko primerjamo oz. enačimo s počasnim prepoznavanjem svetlobe pri fetusu. Pri 6. mesecu je otrok v maternici že sposoben prepoznati svetlobo, ki je kot kulisa dreves s sončnimi žarki v gozdu – zavesa. Se pravi lahko to doživljanje enačimo s prehodom v ponovno rojstvo oz. z rojevanjem. Torej odnos med svetlobo/temo tudi nezavedno pomeni odnos med življenjem in smrtjo, ena od dvojiških protistav, ki je poljedelsko/živinorejska osnova mitične zgodbe (glej pogl. 3.2.2).

Na drugačen povratni učinek svetlobe pri Dušanu so najverjetneje vplivali zunanji razlogi. Kot kaže, ni šel dovolj globoko, da bi bil v popolni temi. Na njegovo izkušnjo so močno vplivali zdravstveni razlogi in strah pred nevarnostjo poškodbe, zaradi katerega je šel v jamo le enkrat in se je v njej pravzaprav zadrževal le malo časa. Njegovo olajšanje ob izhodu iz jame in neprijeten občutek v temi lahko prepoznamo v opisu dožemanja jame kot grozečih čeljusti dinosavra. Ko je bil v jami, se je počutil, kot da je v notranjosti živali. Ker se skuša izogniti osamitvi v temi. Njegovo lagodje ob svetlobi odraža opis okolice ter opazovanje sonca, ki ima zanj velik pomen, ter skrb za ogenj: *“Tkole je, kle je blo še do ene dvanajstih, tukajle mal posjal, potem pa že nič več, potem je pa samo še na uni strani pa dolgo časa nič, potem je pa spet popoldan od petih naprej. In sedem pa deset so bile ta zadnje smreke tam gor na vrhu obsijane s soncem, ne. To, mislim, to je bilo tako počasi, kako je tam gor obsijano, se mi zdi, da je kar časa še tisti vrh obsijan, ker tukaj dol pa že ni blo več.”*

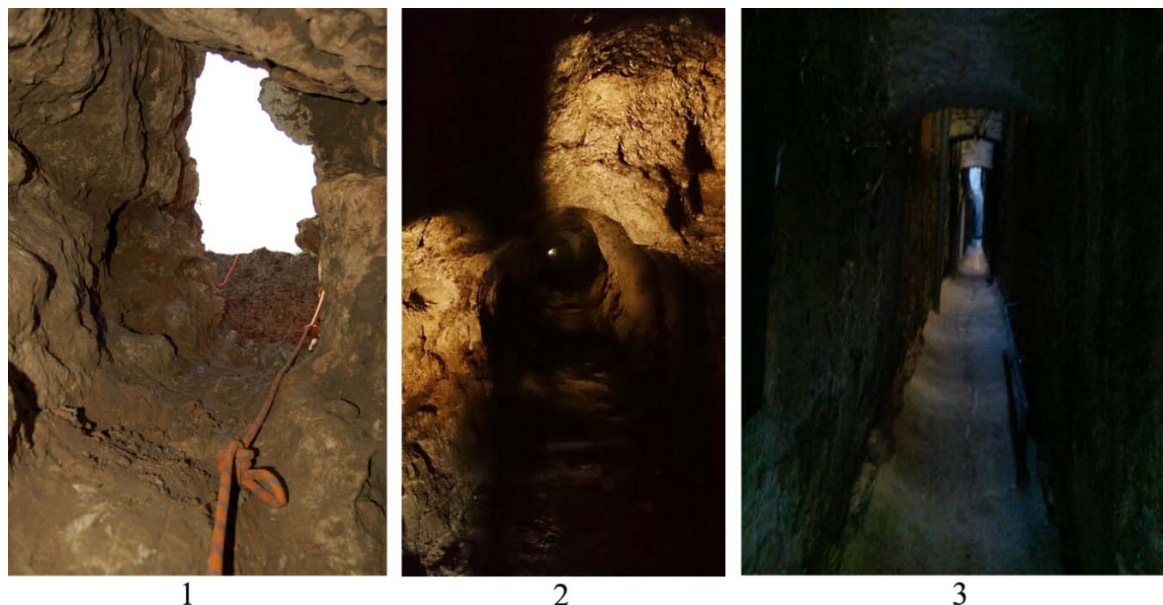
Izhod iz jame = ponovno rojstvo

Če izhod iz jame na nezavedni ravni brezpogojno predstavlja ponovno rojstvo, to nakazuje, da jama na nezavedni ravni za nas pomeni oz. jo dojemamo tudi kot maternico.

Jama = maternica

To občutje lahko enačimo kot občutje na odziv na luč, svetlobo na koncu *predora*, ki se omenja v več verovanjih in religijah kot prehod v drugo stanje in tudi sicer simbolično oznanja prehod ali preporod oz. nov začetek – *luč na koncu predora*. Prav tako so takšen pogled in občutek privlačnosti svetlobe na koncu predora opisovali ljudje na tretji stopnji transa v sklopu nevropsiholoških raziskav (Clottes, Lewis-Williams 2003, 14). Svetloba na koncu torej naznanja ponovno rojstvo, pogled, ki v vseh nas vzbudi enak občutek lagodja in je nepovezan z zavednimi vplivi (Slika 5.7, 5.8). Po drugi strani pa gre tudi za občutek

zanimanja, ki nas privlači. Kaj je tam zunaj, tako rekoč na drugi strani. V pogledu dojemanja jame kot maternice je izjemno zanimiv Vinkov odgovor na vprašanje, kaj mu pomeni jama, ki jasno, kaže, kakšen je lahko njen povratni učinek: *»...da je to (jama) kot neka maternica zemlje. Da so pač to verjetno neke energije, sicer jaz to ne čutim toliko, ampak je neka energija, tu prihaja iz zemlje in se pač zadržuje s tem, kar je zunaj.«*



Slika 5.7: Pogledi na svetlo, ki vzbujajo oz. naznanjajo ponovno rojstvo: 1. Brezno na najdišču Spodnje Škovce. 2. Predor, ki ga je izoblikovala lava na otoku O'ahu. 3. Predor za pešce pod železniško progo na Viču, Ljubljana (foto: J. Žorž).



Slika 5.8: Pogled iz jam. Levo: Pogled iz jame Pilance, ki so ga videli prostovoljci. Desno: Pogled iz jame Špehovke, ki ga je videla Ines. Na levi strani je viden nasipni stožec, ki je deloma tudi deponija nastala ob izkopavanjih S. in M. Brodarja.

Na povratni učinek kot spomin na občutek v maternici pa poleg teme lahko vpliva tudi žuborenje vode in kapljanje ter menjavanje toplega in hladnega ozračja, ki nezavedno spominjajo na okolje v maternici. Kapljanje vode je najbolj vplivalo na Vinka: *»Poslušal sem kapljice vode, ki so izmenično padale s stropa. Nekateri so padale na skale in se s topim tleskom razpršile, potem pa sem slišal, da na nekaterih mestih kapljice padajo v nekatere tolmunčke oz. jamice z vodo«* (dnevnik). Na občutek v maternici pa lahko spominja tudi vlaga, ki jo prostovoljci večkrat omenijo. Dušan pravi: *»Vlažno je tukaj. Tale prostor tukaj in tukaj čutim, ko sem tukaj sedel že včeraj, sem imel kar naprej občutek...«* Tudi Vinko omenja, da je bilo drugod premokro, prevlažno, da bi tam postavil spalko. Ines pa pravi: *»Ja, vlažno je bilo vse, ampak je bolje ogenj danes izpadel kot pa včeraj.«*

Odnos življenja/smrt se kaže tudi zjutraj, kar odraža jutranje počutje prostovoljcev in njihovo opisovanje okolice ob prebujanju. **Jutro je tisti najmočnejši del dneva, nov začetek, ki predstavlja neprekinjenost krogotoka življenja, zato ga tudi doživljamo močneje kot druge dele dneva.** Ines, Aleš in Vinko zjutraj opisujejo drugačno občutje, pozitivno, ki ga povezujejo s soncem in svetlobo. Fascinira jih jutranja svetloba, ki jo opisujejo kot najlepšo. Vsi opazijo jutranje sončne žarke skozi krošnje. Vinko sončni vzhod opiše pesniško: *»Kakšno minuto pred sedmo uro zjutraj je iznad pogorja na drugi strani soteske vzšlo sonce. Sončni žarki so se prebijali skozi krošnje visokoraslih bukovih dreves in osvetljevali vhod v jamo. Dim, ki se je dvigal iznad ognja proti stropu in počasi polzel iz jame, je v jutranji svetlobi zgledal kot nežna koprenasta zavesa. Pričje petje, ki se je slišalo iz krošenj, je kar napolnilo jamo in zdelo se mi je, da je to pravi jutranji pozdrav soncu. Stopil sem pred jamo in gledal v sonce.«*

Prav tako odnos med vzhodom in zahodom sonca opazuje tudi Dušan in vpliva nanj. Prepoznati je mogoče nek notranji občutek, ki ga vzbuja opazovanje premikanja sončnih žarkov in osvetljevanja delov jame. Podobno kot se premika svetloba v maternici.

Odnos med življenjem in smrtjo predstavlja odnos med dnevom in nočjo, jutro pa je pričetek novega življenja, ponovno rojstvo. **Krogotok življenja na ta način poteka na več nivojih: v jami/izven jame, podnevi/ponoči = sončni vzhod/zahod.** Podobno izkušnjo opisuje Bjerck (2012, 57–59), ki je jame tudi sam raziskoval s fenomenološkim sprehodom in poudarja dihotomijo med svetlobo in temo. Pravi, da neko tolažbo v temi vzbudi že sama naglavna svetilka, sicer pa ko izstopiš iz jame, ponovno vstopiš v življenje, zopet opaziš živeče stvari okrog sebe. Živi svet zunaj jame je nasprotje mrtvemu svetu v jami. Pa tudi »mrtvi« noči.

Strah v jami

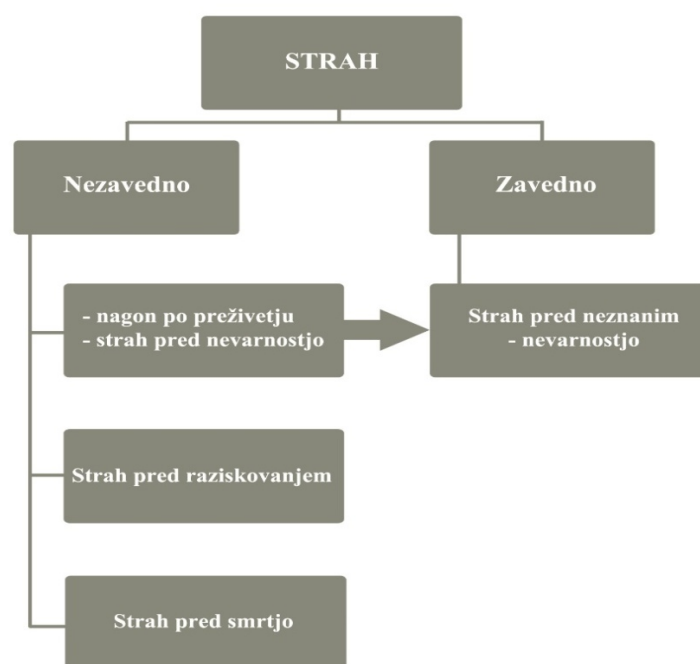
Kaj pa je ta neprijeten občutek v jami? Gre za strah, ki ga vzbuja tema, jama, zaradi povratnega učinka – nepoznanega. Tišina vzbudi prostorsko in časovno dezorientacijo (Skeates, Bergsvik 2012, 7), izguba čutnega nadzora pa v nas vzbudi strah (Bjerck 2012, 62). Pri odzivih v jami in v njeni okolici pri udeležencih lahko prepoznamo različne vrste strahu. Kako pa je s strahom v jami oz. pred jamo? Z vprašanjem strahu se ukvarja tako biološka kot psihološka znanost in gre za izjemno zapleteno področje. Deloma je strah odvisen od nagonskega odziva, na primer strah pred nevarnostjo (živali, drugi ljudje). Torej živalski nagon. Ob tem se sproži adrenalin, dožemanje pa deluje na nezavedni ravni, je genetsko pogojeno in skupno vsem organizmom. Strah pred nevarnostjo, z ekološkega pogleda naše izkušnje v prostoru, pa je lahko nedvomno tudi kulturno pogojen. Deloma lahko to pogojujejo miti in pripovedke o nekem prostoru, poročila o kriminalu ali pa enostavno kulturna pravila, ki določajo, da je neka dejavnost ali prostor nevaren. Na zavednem nivoju nek prostor zaznamo kot nevaren tudi na podlagi naše predhodne izkušnje prostora (intuicija). Aleš je izrazil večji strah pred nevarnostjo na delu, kjer se je jama zožila – strah pred ozkimi prostori. Torej druga vrsta strahu je zavedni strah pred nevarnostjo, ki prav tako izvira iz nagona po preživetju. Na podlagi izkušnje in predznanja nezavedni instiktivni strah preide v zavedno.

Kot odziv prepoznamo v jami strah pred neznanim. Kjer se jama zoži, je Aleš občutil tudi neprijeten občutek, ki kaže na nezavedni strah pred nepoznanim. Tak strah prepoznamo tudi pri Ines, ki je že imela predhodno razvito izkušnjo o raziskovanju jam ter predznanje na področju jam, na podlagi katerega se je zavedala, da so jame zaprte, ne vodijo nikamor in *“nima kam past”*, vendar te vseeno še ni raziskala. Strah pred neznanim je skušala zakriti s tem, da je v intervjuju in zapiskih ves čas poudarjala, da je razlog, da v eno jam ni šla, ker se je bala, da se bo umazala. Ko je šla Ines v jamo drugič in so se njene oči navadile na temo, je ta zavedni strah izginil. Takrat je zopet *videla*, zavestno dojemala prostor in se prepričala, da v njem ni nevarnosti, zato strahu pred nevarnostjo ni imela več. Ob obisku jame naslednji dan ni

več občutila zavednega strahu. Enako se kaže tudi pri Vinku. Ko so se njegove oči navadile teme, ni imel več strahu pred nevarnostjo. Torej, ko na podlagi raziskovanja zavedno ugotovimo, da ni nevarnosti, da se poškodujemo, zavedni strah izgine.

Podobno je bilo ponoči (v temi) Vinka zavestno malo strah, da bi prišla kakšna žival, ker na podlagi predznanja ve, da tam živijo človeku nevarne živali. Strah je sam pregnal tudi ob zvoku padajočega kamna, ki ga je opredelil kot zvok kamna, ki trešči v vejo, in zanj ni več predstavljal nevarnosti. Pri Dušanu se zavedni del strahu kaže v opisu "strahu pred višino": *»Ampak to ni strah, ne vem. Strah ...bi reku, da to je tak strah, ki bolj skrbi za varnost.«*, njegov strah pred nevarnostjo poškodbe pa je od vseh največji. Vzrok zato lahko najdemo v stopnji intuicije, ki je deloma povezana z njegovo starostjo. Strah pred nevarnostjo se z izkušnjami veča. Ko smo mladi, nimamo strahu pred neko dejavnostjo, saj se na primer pri njej še nismo poškodovali. Prav tako je ta strah v starosti zavedno še večji, saj vemo, da če se poškodujemo, bo zdravljenje trajalo dlje, kot ko smo bili mlajši. Kot pravi Dušan: *»Pa takrat smo tko to dosti na lahko jemali. Pa hvala bogu...nismo imeli nobene smole nikoli, da bi se komu kaj zgodilo. Zda,j ko razmišljam, bi se lahko hudimana...«*

Zaveden je torej strah pred nevarnostjo, ki je kulturno in intuitivno pogojen, nezaveden pa neprijeten občutek (strah) pred neznanim (Slika 5.9). To je neprijeten občutek, ki se sproži ob odkrivanju nečesa novega. Ta občutek pa lahko v nadaljevanju vpliva tudi na strah pred raziskovanjem samega sebe.



Slika 5.9: Diagram prikazuje različne vrste strahu, ki ga lahko občutimo v jami.

Vpliv zavednega odziva strahu lahko preučujemo pri jamarjih. Na podlagi pogovorov z jamarji iz šaleškega jamarskega kluba Speleos-Siga kaže, da se jamarji na temo v jamah ne odzivajo s strahom. Jamarki Barbari Šmit sem pojasnila osnovni potek eksperimenta, torej da vsak prostovoljec preživi v jami 24 ur, vendar se večinoma zadržuje ob vhodu v jamo, nato pa izvaja posamezne ogleda notranjosti jame. Odvrnila je, da bi morali biti za pravi eksperiment prostovoljci omejeni le na del jame, kjer bi bili 24 ur v temi. Gre torej za čutno deprivacijo, ki v krajšem obdobju lahko pripelje do spremenjenega stanja zavesti (Clottes, Lewis-Williams 2003, 13). Z osamitvijo v temi se v terenskem delu moje raziskave nisem ukvarjala. Daljše obdobje čutne deprivacije (popolne teme, odsotnost socialnih stikov) namreč lahko sproži resne psihološke simptome, kot so halucinacije, iluzije, nemirnost, celo izgubo spomina

(Montello, Moyes 2012, 389), česar pa s prostovoljci nisem želela tvegati. V nadaljevanju bi z eksperimentom popolne čutne deprivacije v jami lahko še globlje preučevali pomen čutov pri nezavednem dojemanju in odzivu na jamo. Zanimiv je bil Barbarin odziv, ko je povedala, da ji bivanje v temnem delu jame tudi brez luči ne predstavlja popolnoma nobenega problema in v njej ne zbuja strahu. Pravzaprav se ji je čudno zdelo, da bi bilo kogarkoli strah teme. Razlog za takšne odzive bi bilo smiselno iskati v vzroku, zakaj se posamezni ljudje odločijo za jamarstvo, drugi pa ne. Eden od pogojev je zagotovo pomanjkanje strahu pred temo, nevarnostjo. Podobno kot se recimo za pilote ne odločajo ljudje, ki imajo strah pred letenjem. Zopet pokažemo, da je strah pred temo torej kulturno intuitivno pogojen. Teme nas je strah predvsem zaradi varnosti. Na to, da je strah kulturno pogojen, kaže tudi dojemanje jame drugod po svetu. V indijski kulturi so jame uporabljali kot svetišča že od 2. stol. p. n. št. in zavednega strahu pred njimi nimajo (spletni vir 12).

V jami lahko prepoznamo tudi strah pred smrtjo kot odziv na samoto, neznano, nezavedno, na katerega vpliva intuicija. Ali lahko predvidevamo, da je strah pred smrtjo prav tako kulturno pogojen? Morda na to, da je, kaže Dušanova izkušnja v jami, kjer bi se v osami moral soočiti s svojim strahom pred smrtjo in se temu nenehno izogiba. Tudi s tem, da zanika svojo starost.

Nezaveden neprijeten občutek, ki ga pogojuje instiktivni odziv na jamo in je kolektiven ne glede na družbeno osnovo vsakokratnega prebivalstva, najverjetneje ni povezan z zavednim strahom pred temo ali s strahom pred smrtjo. Jamarji hodijo v jame, ker želijo v njih odkriti nekaj novega in na podlagi njihovih zapisov (dnevnikov) lahko sklepamo, da se pri njihovem raziskovanju na podlagi instinkta sproži adrenalin. Ali gre v resnici za strah pred neznanim, nepoznanim, ali pa pravzaprav za navdušenje oz. ponotranjen raziskovalni občutek, ki je skupen človeštvu – odkrivanje nečesa novega? Iskanje in premagovanje samega sebe. Poleg tega je pri njihovem raziskovanju jam vidno tudi spoštovanje do narave. Jamarska društva jame ne le raziskujejo, temveč predvsem skrbijo za njihovo ohranjanje in varovanje.

Z eksperimentom sem pokazala, da jama pri ljudeh nezavedno ne vzbuja strahu, le občutek nelagodja, ki ga ljudje ne znajo opisati in je, kot kaže, nekaj ponotranjenega.

Prostor neznanega – biti sam s seboj

S tem pa se vrnemo k vprašanju raziskovanja. Na vprašanje, kaj za vas pomeni raziskovanje, in skozi odgovore o raziskovanju jame in okolice, se je izkazalo, da je raziskovanje za ljudi današnjega časa pomembno oz. jih privlači. Rezultati vedenja prostovoljcev v pomenu raziskovanja so pokazali, da so si skozi raziskovanje jame in okolice nabirali izkušnje, dolgoročno pa se s tem razvijata intuicija in spretnost oz. veščine. Na razlike v načinu in intenzivnosti njihovega raziskovanja je vplivala stopnja razvitosti njihove intuicije. Glede na to, da se intuicija razvija skozi življenjske izkušnje, sem predvidevala, da se bodo pokazale razlike v raziskovanju glede na starost udeležencev. Ines, ki je najmlajša in še skuša oblikovati svoje mnenje glede razumevanja in dojemanja sveta na podlagi znanja in intuicije, ki se razvija, išče svoje meje, zato se ji zdi nova izkušnja bivanja v jami zanimiva; meni, da bo tudi vplivala na njeno nadaljnje življenje. Ker še nima oblikovanega mnenja, se boji samote in samorefleksije, zato pogreša družbo in si ne predstavlja živeti v jami. Medtem ko Aleš, ki se znajde v naravi, že ima oblikovno mnenje, razvito intuicijo. Zavedno ne izraža strahu pred samoto in se deloma poglobi sam vase, nezavedno pa še vedno pogreša družbo, za katero je metafora knjiga. Tudi pri Vinku se kaže podobno. Je že izoblikovan in njegova intuicija je razvita. Jamo si je zato bolj ogledoval kot jo raziskoval, saj jame že pozna, poskušal pa je uvideti tisti neznani del jame in raziskovati nezavedno. Zanimal ga je ozek rov, za katerega ne ve, kam vodi. Poseben primer je Dušan, pri katerem je opaziti, da je svet že dodobra raziskal in ima dobro razvito intuicijo, zato ga ta ne žene več k raziskovanju jame in okolice. Kljub vsemu pa si nezavedno želi biti v osami, da bo lahko raziskoval nezavedno.

Raziskovanje »ga privlači«. Na drugi strani pa ga je strah razmišljati o sebi in o svetu, ker bo takrat moral priznati, da se bliža smrti, katere ga je strah.

Na stopnjo intuicije seveda vplivajo tudi drugi dejavniki. Na primer izobrazba. Ines, ker je raziskovalka po izobrazbi, skuša jamo sprva raziskovati na znanstven način, s preverjanjem, in se upira nezavednim dražljajem.

Preko rezultatov se torej kaže, da imamo ljudje, ko smo sami, neko naravno težnjo raziskovati, spoznavati neznano. Pravzaprav želimo, ko spoznamo zavedno, spoznati tudi nezavedno. Je to del človeškega genetskega zapisa ali ponotranjen odziv na izkušnjo rojstva?

Kot nakazujejo rezultati, se stopnja te težnje deloma spreminja glede na intuicijo deloma pa na podlagi načina bivanja v svetu in dožemanja sveta. Seveda je za preučevanje človekovega bivanja v prostoru in njegovega dožemanja prostora ključnega pomena, da uporabimo tudi fenomenološki pristop.

Pogoja za to, da smo sami in raziskujemo nezavedno/neznano ter se poglobimo sami vase, sta samota in tišina. **Podobno kažejo nevropsihološke študije, kjer sta čutna deprivacija in osamitev eni od okoliščin, ki lahko vzbudita spremenjeno stanje zavesti** (Clottes, Lewis-Williams 2003, 13). **Zato imajo prostori, ki zadovoljujejo ta dva kriterija, že sami po sebi velik potencial za obrede povezane z osamitvijo ali s povezovanjem s predniki in z zgornjim svetom, kot so gore in jame oddaljene od naselij.** To je videti predvsem pri Vinku, ki gre v jamo večkrat in v njej ugasne luč, da bi izkoristil edinstveno priložnost za takšno izkušnjo. Ne-le samota in tišina – kot kaže, je pomembna tudi vizualna deprivacija!

S psihološkega vidika jama predstavlja tudi simbol podzemlja. Nezavedno jo tako vidi Dušan. Tako Dušan kot Vinko izrazita fascinacijo nad tišino in mirom, ki je pravzaprav metafora za mir v sebi. Dušan v dnevniku zapiše: *»Živali nobene – no kak pajek, mravlja, muha ali komar. Človeka tudi ne. Mir! Ja, če ne bi bilo avtomobilov tam spodaj.»* Iz dnevnika lahko razberemo, da je ta mir Dušan v našel sebi kljub strahu pred samim seboj. Zvečer, po večerji, ko se je že stemnilo.

Samota in tišina = biti sam s seboj. Nezavedno = podzemlje = neznano.

Pogoji, ki omogočajo čutno deprivacijo, ustvarjajo določene simptome (Goldberger 1966; Zubek 1969). Samota in tišina v človeku sprožita odziv želje po raziskovanju in samorefleksiji, kot takšno pa samoto in tišino lahko doživimo le redko. Za kratek čas lahko takšni vplivi povzročijo sproščenost, poglobitev samega vase, podobno meditativnemu stanju (Montello, Moyes 2012, 389). Najlažje v jami, kjer je pomanjkanje največje (Bjerck 2012, 58). Lahko pa tudi na vrhu gore. Zanimivo bi bilo dokazati, ali je to tudi tisto, kar v jamah iščejo jamarji. Ne le odkrivanje neznanega na zavedni ravni, temveč tudi odkrivanje svojih meja in sebe, samoto. Dober vir za to je na primer Kratek dnevnik jamarskega zasvojenja (Šinigoj 2012), kjer se v spremni besedi odraža prav iskanje meja pod zemljo, kjer smo vsi enaki: *»Predstavljajte si majhen ali večji vhod v podzemno jamo. To je vhod v drug svet. V njem si prepuščen samemu sebi in zanesljivim soplezalcem, osvobojen vseh pozemeljskih težav. Tam je tema, je blato, odvisen pa si zgolj od svojih telesnih in duševnih sposobnosti. Bom zlezel skozi ožino? Bom odkril novo dvorano, bom razširil ožino toliko, da bom zmozel skozi jo, se mi bo uspelo spustiti na dno? Če tega ni, ni, da bi se jezil, če pa je, klobasa ob zaključku jamarjenja še bolj tekne. Izzivi, kot so 1502 m globoka jama Čehi 2, pa še zmeraj kličejo. Morda je kje še neodkrita globina, kjer bi lahko preskusili sebe in svoje tovariše. Pod zemljo namreč ni ne zavisti ne nasprotovanj.«*

V takšne namene jamo uporabljajo tudi v hinduizmu, kjer z raziskovanjem nezavednega skušajo vzpostavljati ravnovesje v sebi (Cardoza 1995). Tu velja omeniti, da je indijska kultura sicer močno razslojena, vendar njihova verovanja izvirajo iz še starejših verskih praks,

ki so jih izvajali znotraj družinskega kroga; hinduizem kot enotna religija pa se pojavi šele s kolonizacijo Zahodnjakov (Wilcox 2013, 13–14). Jame imajo poseben pomen tudi za budiste, saj je zgodovinski Buda v jami meditiral 6 let, da bi doživel razsvetljenje, ki pa ga je občutil šele, ko je prihajal iz jame (!) (Barnes 1999, 19–20). Skozi razsvetljenje (*nirvano*), ki ga je dosegel z meditacijo v jami, se je Buda ponovno rodil. Takšna uporaba jam, ki so nabite s posebno močjo (*gnas*), pa je v budizmu del tradicije še danes (Aldenderfer 2012, 130). Psihološko gledano gre pravzaprav za preseganje občutka osamitve, odtujenosti od sebe in sveta, s katerim se ponovno rodimo in sprožimo krogotok življenja. Za to pa moramo občutiti ta ponotranjeni občutek, ki verjetno izvira iz bivanja v maternici in ponovnega rojstva. Gre za stanje *mrtvega ničā*, kot ga poimenuje Bjerck (2012, 59). Kot da bi bil mrtev ali nerojen. Takšen nezaveden odziv prepoznamo pri Vinku, ki bivanje v jami označi kot edinstveno priložnost, najverjetneje za ponovno čutenje izvirnega občutka. Antropološko gledano se to približuje obredom prehoda s totemističnimi značilnostmi (glej pogl. 3.1.4).

Ta občutek zavedno izrazimo kot neprijeten deloma zato, ker ga ne znamo prepoznati v kulturnih predstavah, na drugi strani pa je povezan s strahom, ki ga občuti otrok, kadar ni ob njem mame. Gre za izvirni strah pred neznanim, ki ga s psihološkega vidika lahko enačimo s travmo ob rojstvu oz. z odtujitvijo otroka od mame, ki jo je podrobneje predstavil Otto Rank (1924). »*Travma ob rojstvu in še posebej vsi poskusi, da to travmo skušamo preseči, so se izkazali za najglobljo osnovo za ključni del našega celotnega kulturnega razvoja.*« (Rank 1924, 244). Gre za nasproten občutek tistemu, ki ga občutimo, ko izstopamo iz jame. To izkušnjo prehoda v notranjost jame, v temo, v podzemlje, lahko primerjamo z izkušnjo letenja ali s preходом skozi tunel, vortex ali jamo, ki se večkrat pojavi v spremenjenih stanjih zavesti (Lewis-Williams 2002). Strah, ki ga ob tem občutimo, pa lahko zavedno odpravimo le tako, da se poglobimo vase in s tem v sebi prepoznamo ravnovesje in ga ponovno vzpostavimo. S tem, ko nas ni več strah samote, vzpostavimo tudi drugačen odnos z mamo in okoljem. Bivamo v mreži organizmov in odnosov med njimi in smo živi. To lahko primerjamo s prehodno fazo *rites de passage*, kjer je za preporod potrebna prehodna, mejna faza (Bjerck 2012, 60; glej pogl. 3.1.3, Obred). Tudi mejno fazo v teh obredih označuje ločitev od družbe – osamitev (Turner 1977, 37).

Tisti, ki zaradi modernega načina življenja niso navajeni biti sami s seboj, so ta stik z naravo nadomestili z družbenim stikom in se nezavedno skušajo izogniti samoti, ki povzroči povratni učinek raziskovanja sebe in sveta. Pogrešajo družbo, katere metaforo lahko prepoznamo v knjigi, in v okolici iščejo prijatelje (Aleš, Ines, Dušan). Navezanost je namreč značilna za vse višje razvite sesalce. Če ni mame, otrok doživlja strah. Zaradi izgubljenega stika z naravo se človek ves čas nezavedno počuti osamljenega in skuša ponovno vzpostaviti ravnovesje v sebi in stik z naravo, ki mu omogoča, da se ponovno rodi in je v svetu **živ**. Ponotranjen občutek o prostoru sili v zavedno raven.

Vpliv načina bivanja

Kako na nezavedno dožemanje jame vpliva način bivanja v svetu oz. odnos do narave, spoštovanje narave – naravoverstvo? Pri ljudeh, ki živijo po drugačnih načelih kot moderna družba (Vinko), se vidi vpliv povratnega učinka jame kot celote, ki je živa. Občutek bivanja v naravi in v prostoru je močnejši. V tem lahko torej prepoznamo nek notranji občutek, ki se lahko na podlagi izkušenj ojača ali pa osiromaši. Čeprav ostali prostovoljci živijo po načelih, ki jih daje moderna družba, zahodna kultura, lahko pri njih vseeno prepoznamo osiromašen občutek stika z naravo, pokrajino. Ne verjamejo v boga, temveč verjamejo v nekaj in tisto nekaj je najverjetneje moč narave. Kot dokaz, da način bivanja lahko vpliva na ponovno vzpostavitev stika z naravo, pa lahko uporabimo rezultate analize Vinkovega bivanja v jami. S spremembo načina bivanja v svetu je ojačal občutek do narave ter stik z njo; ta je bil glede na

kraj odraščanja že sam po sebi močnejši kot pri drugih. Na to kaže tudi njegov opis izkušnje bivanja v jami v dnevniku: »*Nekaj posebnega. Biti z naravo in v naravi.*« Zato v jami tudi zavedno prepozna ponujenosti jame kot prostora, v katerem se lahko poglobi sam vase.

Seveda ljudje pogosto tega občutka v modernem svetu ne ozavestijo, ker ne sodi v splošno družbeno dojemanje in bi bili zaradi takšnega razmišljanja lahko izločeni iz družbe, kar bi ogrozilo njihov obstoj. Drugače misleči, predvsem tisti, ki *čutijo* in se ukvarjajo z magijo, ki je pravzaprav lahko le obred, ki omogoča krogotok življenja, so bili v preteklosti vedno postavljeni na rob družbe (primer čarovnice v srednjem veku).

Pri preučevanju povratnega učinka narave na prostovoljce tako prepoznamo neko navdušenje nad naravo in njeno močjo, ki je pri Ines, Alešu in Dušanu glede na njihovo moderno dojemanje sveta zavedno prisotna le v manjši meri. Navdušuje jih način življenja živali, hitrost netopirja, zvoki kapljic. Vinku se narava razkrije v celoti in s pomočjo tega bivanja v jami v njem sproži samoreflektivno razmišljanje. Zato na primer Vinko v skali prepozna sfingo, Aleš zajčke v sencah, Dušan dinozavrove zobe v stalagmitih. Vsakega navdušuje nekaj drugega. To so neke značilnosti v naravi, skozi katere narava oživi. Kategoriziranje značilnosti oz. njihovo prepoznavanje kot takih je sicer zavedno in kulturno pogojeno, vendar dejstvo, da vplivajo na prostovoljce, kaže na notranji občutek, občudovanje in spoštovanje narave, ki je živa, in je skupen vsem ljudem. Še posebej sence so tiste, ki so jih naravoverci prepoznali kot odsev živega, prednike, in so se zarisovale na stenah jam ter jo oživile. Kot takšne jih opisujeta tudi Clottes in Lewis-Williams (2003, 56). Gibanje, premikanje je namreč ena od glavnih značilnosti živosti (glej pogl. 3.1.5).

Stopnja tega občutka je odvisna od tega, koliko smo ga skozi življenje vzgajali oz. so ga vzgajali v družbi, v kateri živimo (intuicija). Stopnjo povratnega učinka, ki vpliva na težnjo po raziskovanju nezavednega, samega sebe, potemtakem pogojuje tudi način bivanja v svetu in odnos do narave.

Zanimivo je, da je naslednje jutro navdušenje nad naravo pri vseh večje, kar lahko razlagamo na dva načina. Na eni strani je morda osamitev vplivala na vse do te mere, da so se nezavedno poglobili sami vase ter obnovili prvinski občutek do narave. Zjutraj Dušan v dnevniku, ki predhodno rastlin in živali skoraj ni opazil, zapiše: »*Že sinoči sem razmišljal, a bi si polepšal domovanje z nekaj ciklamami. A naj le cvetijo – dehtijo na svojem rastišču. Naj oznanjajo, da se bliža jesen!*«

Na drugi strani gre preprosto za vsakokratni učinek doživetja jutra kot najmočnejšega dela dneva, ponovnega rojstva, ko okolico doživljamo drugače kot kasneje.

Z eksperimentom smo pokazali, da **kolektivno zavest o prostoru lahko prepoznamo kot odziv na jamo, obenem pa tudi kot odziv na naravo, okolje, svet.**

Na posameznike vplivajo različni dražljaji. Razlog vidimo v stopnji razvitosti posameznih čutov. Nekdo s slabšim vidom bo imel morda bolj razvit sluh, zato bodo nanj bolj vplivali zvoki. V temi (v jami), kjer gre za vizualno-čutno deprivacijo pa na vse udeležence vpliva kapljanje vode. Dokaz za drugačne odzive je tudi na primer motnja *prosopagnosia*, ki jo opisujem v uvodu. Na nekoga bodo bolj vplivale podrobnosti v jami, na drugega pa jama kot celota.

Ti dražljaji so pravzaprav namigi narave, preko katerih vzpostavimo ponoven stik z njo in z doživljanjem pred nami oživi. To je zelo dobro vidno pri odzivih prostovoljcev na živali, rastline in naravne pojave.

Jamo nezavedno dojemamo tudi kot naravno zavetišče pred nevarnostjo. Instiktivno namreč iščemo prostor, ki bo najugodnejši za preživetje, kar se je pokazalo pri tem, da je v deževnem

času jama tako Alešu kot Ines predstavljala naravno zavetje pred zunanjimi klimatskimi vplivi. Da gre v resnici za instinkt, kaže tudi dejstvo, da jame kot zavetišča pred vremenskimi vplivi izbirajo tudi živali. Gre za nagon, ki nas vodi k preživetju. Na podlagi intuicije, na primer zaradi hladnega ozračja, pa jama Aleš dojema kot skladišče za hrano. Tu gre za prepoznavanje ponujenosti, možnosti uporabe, ki nam jih daje jama, in niso odvisne od kulturnega konteksta.

Zavedno, kolektivno dojetje jame in obredov

Ko ljudje jame omenjajo kot zavetišča ali prostore skladišča brez osebne izkušnje, lahko takšno dojetje enačimo z zavedno ravnijo odvisno od predznanja. Aleš tako na podlagi predznanja pravi, da so v njih živeli ter počeli vse, kar je povezano z življenjem: skladiščili, spali, kuhali, skrbeli za družino, otroke, molili. Prav tako Ines pravi, da so v njih bivali, živeli, kar ve na podlagi predhodnega znanja o jamah. Dušan ima večje predznanje in jih opiše kot bolnišnice v času druge svetovne vojne, skrivališča tolovajev, skrivališča pred Turki.

Tudi dojetje posameznih delov jame kot primernih za bivanje temelji na nezavedni ravni (intuiciji), v kar nas vodi nagon po preživetju. Pri tem so uporabili »logično razmišljanje«, ki je tudi družbeno pogojeno; torej gre za prepoznavanje ponujenosti jame, ki so odvisne od družbenega konteksta in jih kot take opisuje Mlekuž (2012a). Na podlagi različnih življenjskih izkušenj so prostovoljci za spanje izbrali isti prostor. Ko so preučili celoten prostor, so izbrali del, kjer najmanj: *“piha, se kadi dim, je najbolj suho in najbolj ravno.”* To je bil tudi prostor, ki so si ga pred njimi že prilagodili predhodni obiskovalci. V jami Špehovki je bil pred vhodom deloma preoblikovan prostor za bivanje, v jami Pilanca pa na vhodnem delu. Vidni so bili tudi ostanki ognjišča. Vsekakor je tudi to deloma nezavedno vplivalo na njihovo izbiro. Dušan je spalni prostor vmes tudi predstavil, ker je našel boljše pogoje. Da bi se za ta prostor odločili zavedno (ker je tam že prej nekdo bival), ni izrazil nihče.

Dojetje jame kot obredne v smislu prostora ponovnega rojstva v tem primeru ni kulturno določeno, obredi in njena uporaba pa sta. To, da so obredi kulturno pogojeni, kaže tudi Alešev odgovor, kako on vidi obrede. Vidi jih kot sredstva nekoga, da pridejo do cilja oz. do nečesa, kar bi radi. Obred se kot sredstvo uporablja šele v razslojenih skupnostih, kjer nastane konflikt (Van Meter 2013, 41; glej pogl. 3.1.3). Prav tako v verske obrede ne verjame Ines, vendar pa obrede vidi kot neko ponavljajočo se dejavnost (tek). Dušan obrede vidi kot hec; taborniški in jamarski krst. Vinko verjame v moč obredov, zato se je tudi udeležil nekih obredov v Boliviji (glej interpretacijo intervjuja z Vinkom). Njegov pogled na obrede, ki delujejo, če verjameš vanje, kaže, da če so obredi kulturno prepoznani, potem imajo pomen in »delujejo«, drugače pa ne. Pri tem je seveda pomemben način bivanja v svetu in odnos do narave sočasno z ideologijo družbe ali posameznika.

Glede na rezultate sem ugotovila tudi, da kulturno predznanje na našo zavedno raven in del nezavedne ravni dojetja vpliva le, če kulturnim načelom verjamemo. Ines v jami ni spala, ker je na podlagi kulturnih načel (predznanja) vedela, da bo v jami, če bo deževalo, mokro.

Obenem sem želela ugotoviti, kako težak je v resnici dostop do jam. Starost in fizična sposobnost sta vplivala na dojetje težavnosti dostopa do jame. Za Ines je predstavljala le 4/10. Je mlada in se ukvarja s športom. Prav tako je Vinko rekreativni tekač in je težavnost opredelil s 4/10. Aleš je težavnost opredelil kot 7/10, kar se sklada z njegovim življenjskim slogom kadilca, ki večino časa preživi za računalnikom. Tudi Dušan je težavnost opredelil s 7/10, pri vzponu pa je imel kar nekaj težav in sva rabila do jame dvakrat več časa kot z Vinkom in Alešem. To je odraz njegove starosti in zdravstvenih težav, ki vplivajo na njegovo fizično sposobnost. Seveda je potrebno na tem mestu omeniti, da so prostovoljci do jam

dostopali po urejeni planinski poti. Na podlagi tega lahko sklepamo, da je bil dostop ob suhih vremenskih pogojih za lovce in nabiralce ter kmečke neolitske skupnosti, Slovane in staroverce, ki so bili vajeni fizičnega dela, vseeno relativno lahek. Tudi moja mama pravi, da so kot otroci zlahka premagovali strmine in lazili po jamah in hribih soteske Hude luknje. Seveda se je ob deževjih in snegu dostopnost jame bistveno zmanjšala. Takrat je bila praktično nedostopna. Izjemno težak je bil tudi dostop leta 2015 po neurjih in deževjih, ko jamarji in gozdarji še niso uspeli očistiti poti.

c) Povzetek rezultatov eksperimenta

Z rezultati sem pokazala, da na podlagi takšnega aheološko-psihološkega eksperimenta ločimo nezavedni in zavedni vidik dojemanja jame. Z rezultati lahko nakažemo tudi, da je nezavedno dojetje deloma odvisno od širšega konteksta (okolja, kulture, izkušenj, predznanja) in je zato deloma podobno dojetju nekoga drugega – intuicija, deloma pa temelji na nagonu, ki je genetsko pogojen in skupen vsem ljudem. Da bi lahko ločili ter preučevali posamezne nezavedne podravni ter vzroke za drugačno dojetje na nezavedni ravni, bi se morali v prostovoljca poglobiti z daljšimi intervjuji in dolgoročnim psihološkim opazovanjem, ki bi omogočilo vpogled v njegovo življenje in življenjske izkušnje ter uporabiti več psiholoških orodij. Izkazalo se je, da je takšen način preučevanja človekovega dojetja prostora v znanosti zagotovo uporaben, vendar pa zahteva za poglobljene rezultate več znanja in časa.

S preučevanjem odgovorov in zapiskov vezanih na fenomenološki del raziskave je bilo mogoče opazovati **povratni učinek** okolice na prostovoljce. Deloma ga lahko prepoznamo v nagonskem odzivu in je pri vseh enak, deloma pa v odzivu, ki temelji na prostovoljčevi intuiciji in se pri vseh štirih razlikuje. Ti odzivi se zrcalijo skozi odgovore na vprašanja in v zapiskih udeležencev. Omogočili so nadaljnje sklepanje o pomenu jame za posameznega prostovoljca.

Vsekakor so bili rezultati zadostni za preučevanje in potrjevanje hipotez ter dosego ciljev. S pomočjo eksperimenta sem prikazala posamezna občutja, ki jih lahko označimo kot univerzalna in jih v nas vzbudijo zunanji dejavniki, kot so **sonce, svetloba, ogenj**, tudi **vlaga, samota, tema, tišina** in **jama**. Jamo lahko osebno, nezavedno dojemamo kot prostor za zavetje pred dežjem tudi na podlagi intuicije. En del občutkov pri intuiciji predstavlja tudi ponotranjen občutek o prostoru.

Zavedno in nezavedno dojetje jame poteka na več podravneh:

- **instiktivno** v jami občutimo strah pred nevarnostjo, obenem pa jo na drugi strani kot odziv na instinkt dojemamo tudi kot zavetišče pred vremenskimi vplivi. To je skupno vsem ljudem in živalim in ta občutek skrbi za naše preživetje;
- kot najpomembnejše: **jama na nezavedni ravni predstavlja nasprotje svetlobi, torej temo, noč oz. maternico**. Ob izhodu iz jame se ponovno rodimo. Na višjem nivoju pravzaprav predstavlja simbol **ponotranjenega občutka o prostoru** – prostor, kjer se odvija krogotok življenja, in je, kot kaže, skupen vsem. Torej ne gre le za čutno deprivacijo posameznih čutov, ki povzroči določene odzive, temveč za celostno dojetje značilnosti jame, ki vpliva na nas. Najverjetneje je ta občutek prirojen, vendar tega s pomočjo obsega eksperimenta ni mogoče dokazati. Kako močan je ta občutek oz. ali ga lahko zaznamo tudi zavedno, je odvisno od načina bivanja v svetu, stika z naravo. Kadar je človekova t. i. zavest o prostoru na visoki ravni, lahko človek jamo v smislu krogotoka življenja zavedno dojema tudi kot obredno – sveti prostor. Moderni človek največkrat prepozna le menjavanje prijetnega in neprijetnega občutka med svetlobo/temo;

- na drugi strani je ponotranjen občutek, ki ga vzbuja neznano kot sinonim za nezavedno. Jama predstavlja prostor osamitve, ki sproži notranjo željo po samorefleksiji in iskanju bistva. **V tem pogledu lahko zavedno dojemanje jame kot podzemlja razumemo kot simbol nezavednega.** Ko preidemo odtujenost sebe od narave in sveta, osamljenost – se ponovno rodimo in vzpostavimo nenehno ravnovesje ter v primeru modernih neenakopravnih skupnosti stik z naravo, pri enakopravnih skupnosti pa stik z Zemljo, pokrajino;
- del nezavedne izkušnje je tudi intuitivno dojemanje potencialov jame, ki izvira iz boja za preživetje. V tem pogledu jama lahko dojemamo kot skladišče hrane;
- za zavedno dojemanje jame gre v primeru, ko nanj vpliva kulturni kontekst oz. način bivanja v svetu ter posledično intuicija. Skupinski je pogled na jame kot na bivališča, skrivališča pred Turki, skrivališča za tolovaje, bolnice;
- zavedno je tudi dojemanje jame kot nevarne, dokler z raziskovanjem tega strahu ne odpravimo;
- zavedno je dojemanje obredov kot religioznih in tudi jame kot svetišča v religioznem pomenu.

Rezultati na tem mestu predstavljajo dojemanje jame z vidika modernega človeka. Primerjave z dojemanjem ljudi v enakopravnih skupnostih so lahko nevarne, vendar smo na tem mestu dokazali:

- da pri ljudeh lahko preučujemo **notranji občutek** – povratni učinek jame, ki je v nas ponotranjen in nam je, kot kaže, skupen, nezaveden, brezpogojen. Pogojna je le stopnja tega občutka, na katero vplivajo zavedni in nezavedni dejavniki (stopnja razvoja intuicije, način bivanja v svetu ter kulturni dejavniki ali družbeno-ideološko-ekonomski kontekst). Na vsakega človeka enako vplivajo dražljaji svetlobe, teme ter jama kot sinonim za neznano, prostor samote, tišine.

Vzroke in razsežnosti lahko raziskujemo s podobnimi psihološkimi in še bolj ponotranjenimi eksperimenti, vendar pa je jasno, da gre za **ponotranjeno zavest o prostoru**. Najverjetneje izhaja iz človekovega bivanja v maternici in procesa rojevanja ter rojstva. Dejstvo je, da se življenje postopoma razvije skozi temo v svetlobo.

Na podlagi tega lahko sklepamo, da so jama dojemali in uporabljali na dveh ravneh tudi pri enakopravnih skupnostih, ko je nenehno rojstvo predstavljalo smisel življenja:

- **vsem je pomenila prostor ponovnega rojstva; maternico,**
- **na osebnem nivoju pa prostor samote, kjer se lahko človek poglobi vase in vzpostavi ponovno ravnovesje v sebi ali znotraj skupnosti.**

Stopnja te ponotranjene zavesti o prostoru oz. ponotranje nega občutka je bila zaradi močnejšega stika z naravo v tistem času najverjetneje višja, vendar pa se v razpravo o poglobljanju samega vase pri enakopravnih skupnostih na tem mestu ne bom spuščala. S tem bi lahko hitro zašla na posredno subjektivno sklepanje na podlagi razmišljanja modernega človeka (sebe), za katerega zaenkrat na podlagi doktorske študije nimam dokazov.

Zanimivo je tudi preučevanje odnosa do narave. Vinkov odnos na primeru rastline, ki jo posadi zunaj in s tem spremeni pogoje za njeno rast na nekem višjem nivoju, lahko vidimo kot način spreminjanja pogojev v pokrajini za vzgojo rastlin in živali pri poljedelskih in živinorejskih enakopravnih skupnostih (glej pogl. 3.1.4, Mitična zgodba).

Kot kaže, pomeni za modernega človeka umik v naravo ponovno vzpostavljanje pristnega stika z naravo na nezavedni ravni. Kadar smo sami, ni zunanjih vplivov; na zavednem in

nezavednem nivoju pa naravo doživljamo drugače – **kot živo**. Najbolj sami, kjer lahko začutimo ta stik, smo v jami in na vrhu gore. Na zavedni ravni pa bivanje v naravi lahko pomeni preizkušanje svojih veščin preživetja v naravi, krotitve narave, ki odraža kulturno odvisno dožemanje narave kot podrejene človeku.

Vsekakor sem pokazala, da je bil vzorec za raziskavo dovolj velik za potrditev hipotez. Večanje vzorca bi najverjetneje omogočilo povečevanje enakih primerov za dokazovanje v tem delu zastavljenih hipotez. Na podlagi rezultatov kvalitativnega raziskovanja in celotne študije, ki je predmet raziskav, bi lahko v prihodnosti osnovali kvantitativno raziskavo, ki bi ponudila še globlji vpogled in odgovore na nezavedno in zavedno dožemanje jame. Za primerjavo rezultatov osamitve posameznikov bi bil primerna izvedba skupinskega eksperimenta (bivanje v jami manjše skupine posameznikov). Z večjim in bolj raznolikim vzorcem bi lahko odkrili posamezne kulturne in družbene parametre, ki vplivajo na zavedno in del nezavedne izkušnje. Zanimiva bi bila tudi izvedba preizkusa na Havajskem otočju, ki služi kot primerjava v več delih celotne doktorske študije. Za potrjevanje rezultatov bi bilo v prihodnosti eksperiment smiselno opraviti tudi v spodmolih, kjer popolne čutne deprivacije z vidika teme ni mogoče izkusiti. S podobnim eksperimentom bi vsekakor lahko odkrivali in preučevali tudi druge prostore, katerih danosti vplivajo na nas do te mere, da v nas vzbudijo ponotranjen občutek o prostoru, podoben temu v jami. Kot primer sem že navedla jame.

5.2 MAKRO RAVEN

5.2.1 MODEL MERLJIVOSTI OBREDNE POKRAJINE

Na podlagi preučevanja pomena jame v širšem prostoru obredne pokrajine sem skušala preveriti, ali je bila izbira jame naključna ali pa je bila skrbno izbrana tudi glede na prostor oz. druge točke v prostoru. Kot sem pokazala v uvodni predstavitvi koncepta obredne pokrajine, je **sestava in ureditev pokrajine na nek način 'kulturno' določena, tako kot sestava in ureditev jam, zato tudi na makro nivoju 'kulturna' pravila izključijo naključnost izbire sestavin, saj kriterij kulturnega konteksta prepreči samovoljno izbiranje prostorskih točk** (Pleterski 2014, 106). Ta kulturni oz. v kontekstu te študije boljše rečeno ideološki kontekst predstavlja mitična zgodba, ki določa pravila urejanja pokrajine (glej pogl. 3.1.4, 3.1.5). Pravilo je sicer moderni pojem, s katerim že nakazujemo na nadzor in sistem, ki pa je osnova neenakopravnih družb. **V primeru te študije pojem pravilo opisuje odnose med posameznimi živimi in neživimi elementi v pokrajini in ne religiozni sistem načel** (glej poglavje 3.1.3).

Predmet preučevanja predstavlja vloga jam v obredni pokrajini enakopravnih skupnosti, ki so živele po načelih naravoverstva, torej je ta obredna pokrajina urejena glede na pravila mitične zgodbe enakopravnih skupnosti. Predvidevam, da je lovsko-nabiralniška obredna pokrajina urejena drugače kot poljedelsko-živinorejska zaradi drugačne mitične zgodbe, ki jo pogojuje ideološko-gospodarski-družbeni kontekst. Lovsko-nabiralniško obredno pokrajino predstavljajo določene izbrane točke v prostoru, medtem ko so poljedelsko-živinorejske skupnosti poleg izbranih točk v prostoru na podlagi ideoloških pravil in ključev določale tudi, kako pokrajino spremeniti, da bo delovala v procesu krogotoka življenja, torej so jo te skupnosti prilagajale mitičnim ideogramom. V obeh primerih je bil cilj ureditev pokrajine za krogotok življenja – to je ohranjanja ravnovesja v pokrajini.

Predvidevam, da je urejanje obredne pokrajine od spremembe ekonomije od lovsko-nabiralniške k poljedelsko-živinorejski potekalo na dveh nivojih:

- spreminjanje pokrajine s postavitvijo ali premikanjem posameznih naravnih sestavin v obliki mitičnih ideogramov (kamnov, lesenih kolov),
- z izbiro sestavin v pokrajini, ki so pomembne (največkrat prehodne) točke, svete že same po sebi.

Za preučevanje obredne pokrajine moramo po eni strani prepoznati njene sestavine, po drugi pa pravila njenega urejanja. Sestavine je potrebno ne le prepoznati, temveč tudi razumeti, videti/vedeti znotraj konteksta posamezne mitične zgodbe, šele nato lahko preverjamo povezave med njimi in njihovo lego v morebitnih mitičnih ideogramih. Pripisovanje pomena določenim geografskim pojavom je namreč prav tako odvisno od ideologije posamezne skupnosti. Pri iskanju nam je v pomoč tudi ustno izročilo, ki poroča o pomenu ali uporabi določenih krajev ter poimenovanje sestavin pokrajine (na primer hribov), in omogoča, da pokrajino razumemo z vidika ljudi, ki v njej živijo (glej Hrobat 2010).

Za enakopravne skupnosti, za katere predvidevam, da so urejale pokrajino z namenom ohranjanja ravnovesja s pomočjo krogotoka življenja, lahko predvidevamo, da so imele poseben obredni pomen 'naravne' točke, ki so obredne oz. imajo prehoden značaj že same po sebi, ali pa prostori, ki so postali obredni z ograjevanjem, torej 'naravne' in umetno zgrajene oz. spremenjene sestavine pokrajine (glej pogl. 3.1.4, 3.1.5).

5.2.1.1 MOŽNE SESTAVINE OBREDNE POKRAJINE

Jama

Ena od sestavin obredne pokrajine je lahko jama, ki s svojo obliko že sama po sebi predstavlja omejen in s tem obreden, prehodni prostor. Analitične kriterije prepoznavanja jame kot obrednega prostora za enakopravne skupnosti sem predstavila v podpoglavju Pokazatelj obredne rabe (pogl. 5.1.1.1). Poseben pomen v pokrajini pa ima lahko jama v gori.

Gora, drevo in jama

Vrh gore je točka, kjer smo lahko popolnoma sami in izkusimo čisto tišino tako kot v jami. Tišina in samota imata na nas povratni učinek samorefleksije (glej pogl. 5.1.2.4). Vrh gore simbolno predstavlja vrh sveta. Na gori smo najbližje svetemu, zgornjemu svetu, vesolju in smo sami s seboj. Zgornji, *božanski*, oddaljeni svet je vesolje »nad« nami. Vzpon na goro kot proces spoznavanja sebe je sestavni del ljudskega izročila. Na goro so (in še danes) hodijo ljudje, da se »napolnijo z energijo«. Prostor, kjer se nahaja največ duhovne moči, se v prvotnih verovanjih v Tibetu nahaja prav na vrhu gora (Aldenderfer 2012, 129). Tam živijo bogovi in božanstva. Poleg tega je hrib/gora (oz. votlina v hribu/gori) v evropskem mitološkem izročilu ena najpogostejših lokacij, kjer prihaja do izkušnje spremenjenega časa, ker predstavljajo drug, paralelni svet (Mencej 2009, 193–194). Gore so torej votle, njihova votlost oz. votlina pa ponazarja povezavo s podzemno ravnjo sveta. Poleg tega slovensko mitološko izročilo kaže, da so določene gore tudi vodnate oz. polne vode (Šmitek 2004, 48–49; Hrobat 2010, 148) tako kot jama (5.1.1.1, 'Naravne' značilnosti jam). Določena gora tako lahko predstavlja povezavo med vsemi tremi svetovi, središčno svetovno os – *axis mundi* (glej pogl. 3.1.4; Eliade 1987, 38), preko katere se pretaka življenjska energija.

O pomenu posebne energije, po katero so na vrh gora hodili staroverci, se je ohranilo izročilo: *»Lokovec ima nekaj vrhov, ki so znani kot skrivnostne gore, ki so jih v davni določile in zaznamovale strele. Nanje so potem postavili kamne s tretjo močjo, ki je sevala daleč naokoli. Zato ni čudno, da so tja gor hodili tisti, ki so jo potrebovali. Za te skrivnosti so vedeli samo tisti, ki so jim to zaupali stari očetje in očetje. Danes je od vsega tega ostala samo še gola skrivnost.«* (Medvešček 2006, 5).

Votla pa ni samo gora, temveč tudi drevo. Pleterski (2014):

»Korenine ima v nevidnem podzemlju, krošnjo v nedosegljivem nebu. Tako odlično ponazarja razmerje zgoraj – spodaj. Iz rane mu spomladi teče voda, njegov les bruha ogenj in je dovolj trd, da je smrtno nevaren.« Obenem so njegove korenine (podzemlje) zrcalna slika krošnji (zgornjemu svetu).

Zaradi sil, ki se pretakajo skozi votlo drevo, so staroverci pogosto sedeli ob drevesih in se »napajali z njihovo energijo«. Drevo so kot sveto dojemali tudi na Krasu, ki so ga čistili kot vir moči in življenja (Čok 2012, 25). Posebne moči je imelo najbolj obstojno drevo – hrast, ki uspeva tudi na Tisniku v soteski Huda luknja.

Odkod pa prihaja ta življenjska energija?

O krogotoku življenja in o življenjski moči buke priča tale staroverska pripoved:

»Drugič si zopet želim, da bi se zaril pod ostrešje njihovih korenin, kjer je med skalo in zemljo prostor zgolj za srkajočo koreniko, ki neustrašno bije preživetveni boj. Ta traja kdo ve koliko človeških generacij, dokler se ji čas ne izteče. Ko pade, se spremeni v prst, iz katere bo srkala svojo življenjsko moč nova bukev.« (Medvešček 2006, 193).

Drevo ima v nadaljevanju zaradi življenjske moči tudi moč v obredih povezanih z rojstvom oz. izobiljem otroka: *»Drevo je bilo povezano s prelomnimi trenutki življenja, torej s*

prehodom iz enega v drugo stanje. Po porodu so posteljico zakopali pod mlado drevo za lepo rast otroka.» (Poles 1999, 131).

Prav tako je bilo drevo lipe eno od svetih slovanskih dreves (Šmitek 2004: 57, 62, 84, 370–71). Lipe danes pogosto najdemo v središčih vasi, kjer so vodje skupnosti imeli sestanke (Macarol 2015).

Določeno drevo je torej zaradi svoje vzdržljivosti in obstojnosti lahko predstavljalo sinonim za življenjsko silo, ki kroži med podzemljem, srednjim in zgornjim svetom, točko nenehnega obnavljanja, in je bilo sveto (glej tudi razpravo o življenjski energiji v pogl. 3.1.4). Kot povezava med tremi svetovi je predstavljalo središče naselbinske pokrajine, center vasi oz. simbol središča sveta – *axis mundi*. Povezavo votlega »kozmičnega drevesa« in svetovne osi navajajo tudi drugi avtorji (Šmitek 2004, 48, 57; Hrobat 2010, 144–148).

Gora = drevo = središče sveta

Dojemanje drevesa kot povezave med spodnjim in zgornjim svetom je najverjetneje ponotranjeno. Gre za prepoznavanje obstojnosti drevesa v 'naravi' ter občutek biti najbližje zgornjemu svetu na gori (glej pogl. 5.1.2.4, Arheološko-psihološki eksperiment) ter spodnjemu svetu v gori.

Ustno izročilo poroča o »prvi lipi«, ki je rastla v Cikovi jami, skozi katero človek pride na drugi svet (Hrobat 2010, 145). Poleg tega se jama v slovanskem izročilu omenja tudi kot prostor, kjer se rojevajo otroci (Mencej 2009, 199). Iz tega sledi, da je del *axis mundi* lahko tudi jama kot metafora za podzemlje, če se jama nahaja v gori in se tudi tam pretaka življenjska energija. Pri tem je lahko pokazatelj pomena jame kot središča tudi njena oblika, kot je v primeru razvejanega jamskega sistema, ki posnema korenine drevesa (glej pogl. 5.1.1.1).

Gora = votla = jama

Jama v gori potemtakem predstavlja posebno točko v prostoru, del središča sveta (Šmitek 2008, 134) in pokrajine, na podlagi katere je bila pokrajina urejena. Predpostavljamo, da je pojav kozmološkega sistema prav tako temeljil na izkustvu sveta, okrog katerega je urejen prostor (Pleterski 2014, 17), tako kot je nastala mitična zgodba. 'Naravne' sestavine obredne pokrajine lahko predstavljajo določena drevesa, gore ter jame v gori.

Reke in izviri

Za poljedelce in živinorejce je za življenje ključna reka, zato so bile naselbine že od neolitika naprej postavljene na rečnih bregovih. Primer je neolitska naselbina na najdišču Spodnje Škovce (Žorž, Nadbath 2010). Kot sinonim za čisto vodo lahko reka predstavlja tudi simbol življenja, oplajajoče vode (glej pogl. 5.1.1.1). Enako velja tudi za druge kraje povezane s čisto vodo, kot sta izvir ali potok. Pri prepoznavanju plodnih in neplodnih rek nam je lahko v pomoč tudi etimologija. Bela namreč pomeni vodo/reko (enako kot poimenovanje črna), le da gre v primeru bele vode za čiste vode, pri katerih se vidi dno (Snoj 2009, 55); črne vode so tiste, ki izgledajo temno (Snoj 2009, 101), nečisto. Poleg tega se »črni potok« vedno izliva v »beli potok«, kar nakazuje, da mesto njune spojitve lahko razumemo tudi kot mesto prehoda (Snoj 2009, 101). Na obredni pomen kraja izliva ene vode v drugo kot pomembne točke v obredni pokrajini lahko prepoznamo tudi v staroverskem izročilu (Medvešček 2015, 289; 252–253; 441; 459). Ena od pripovedi Franca Lebana pravi: »*Kamrtna, kot glavno svetišče, je obvladovala del doline od Stopnika do Želinja. Pomemben del, ki ji je tudi pripadal, pa je bilo ustje potoka Lemež, ki se nasproti Škvarča izliva v Idrijco. Tam je bilo urejeno tudi mesto za obredno umivanje telesa. Kot veš, so imena vseh slovenskih rek ženskega spola, medtem ko ima veliko potokov tudi moška imena. To ti pripovedujem zato, ker so bila vsa mesta za*

obredno umivanje le tam, ko je v reko pritekel potok z moškim imenom, kot je Lemež. Obredno umivanje se torej lahko izvrši zgolj na kraju, kjer se mešata ženska in moška voda. Kar počnemo tudi mi. Ne boš verjel, kako se po tistem umivanju dobro počutiš.» (Medvešček 2015, 489). Torej je to kraj, kjer se odvija krogotok življenja, prehodni prostor, in od koder izvira življenjska energija. O pomenu rek, izvirov in ribnikov z vidika ponovnega rojstva govori tudi drugo evropsko mitološko izročilo (Mencej 2009, 199), kjer »otroci »prihajajo« iz globin zemlje, iz votlin, jam, sotesk (!), pa tudi iz ribnikov, izvirov in rek.« (Eliade 1987, 140).

Kamni

Obredna mesta lahko predstavljajo obredni prostori, ki jih omejujejo kamni. Eno od teh mest so tročani (glej pogl. 5.1.1.1) kot simbol treh življenjskih sil. Arheološko gledano jih, ker gre v večini za neobdelane, 'naravne' kamne, težko prepoznamo (Pleterski 2015, 30). Na območju Lokavca in v bližini so sicer še vedno ohranjene točke s kamni, o katerih govori izročilo, večina drugih pa je bila uničena z gradnjo Bohinjske železnice ter med prvo svetovno vojno (povzeto po Pleterski 2010). Primer so tročani okrog Trhlovce (glej pogl. 6.1.2.7; 8.4.5).

Grobišče

Sestavino obredne pokrajine kot obrednega prostora lahko predstavlja tudi grobišče. Grobiščna pokrajina je s tega vidika obredna že sama po sebi.

Soteska

Prehoden značaj ima naravni pojav soteske, in sicer kot prehodni prostor, skozi katerega se pretaka reka, pa tudi prostor, od koder se rojevajo otroci (glej Reke in izviri zgoraj).

5.2.1.2. PRAVILA UREJANJA POKRAJINE

Pokazatelji ureditve obredne pokrajine lahko izvirajo iz astronomije ali matematičnih pravil: po eni strani iz opazovanja 'narave' in 'naravne' urejenosti, po drugi pa na podlagi opazovanja t. i. nebeškega reda, ozvezdij in astronomskih pojavov. Prvotni pomen grške besede *kozmos* je namreč red (Šprajc 1991, 3).

Astronomske značilnosti

Astronomske usmeritve so služile orientaciji glede letnih časov in kot neke vrste koledar (Pleterski 2014, 107). Smeri neba oz. usmeritev proti vzhajalnim in zahajalnim točkam sonca, lune, zvezd in planetov so lahko tudi vodilo usmeritev v sistemu dvojiških protistav: sever – jug, vzhod – zahod, pa tudi pri urejanju obrednih prostorov na mikro in makro ravni.

S povezovanjem arheoloških sledov in astronomskega znanja nekdanjih skupnosti se ukvarja medznanstvena veda *arheoastronomija* (Šprajc 1991). Astronomsko znanje odsevajo arheološki konteksti, pisni in etnološki viri, pri preučevanju le-tega pa je nujno potrebno upoštevati kontekst, torej naravo družbe in njeno ideologijo. Analiza vključuje izmere koordinat, izračune in primerjave z astronomskimi referencami (Šprajc 1991, 4). Pri preučevanju vloge lege Sonca in časa, pri organizaciji pokrajine moramo upoštevati tudi, da se lega zemljine orbite sčasoma spreminja, zato datumi deklinacij Sonca danes nekoliko odstopajo od tistih v daljni preteklosti. Ta je sicer za bližnjo preteklost majhna, večje in s prostim očesom vidne razlike pa je potrebno upoštevati za sledove iz obdobja neolitika in paleolitika.

Časovna razporeditev leta je bila in je še posebej pomembna na območjih in v skupnostih, kjer obstaja menjava letnih časov in je razvito poljedelstvo. Štirje letni časi so bili omejeni z

deklinacijami Sonca, s solsticijema in ekvinokcijema. Lega Sonca ob teh datumih je zato igrala pomembno vlogo pri postavitvi oz. izbiri posameznih točk v pokrajini. Poseben značaj imajo tudi med-četrtinski dnevi, ki delijo letne čase. Registrirani so v megalitskih orientacijah ter v predkrščanskih praznikih (Šprajc 1991, 17).

Pri časovni razdelitvi enega leta, ki je osnovala koledar, je veliko vlogo igrala tudi Luna. Najbolj opazne so lunine mene/faze. Prvi lunini koledarji, ki so omogočali orientacijo v času, so nastali že v paleolitiku (Šprajc 1991, 4). Lunarni koledar je pomemben tudi v tropskih območjih brez letnih časov, kot so Havaji (Kirch, Green 2001, 267). Pomemben je čas mlaja, ko luna ni vidna od enega do treh dni (Šprajc 1991, 26). Poseben, magičen pomen v naravoverstvu je imela polna luna ali ščip, ko je najsvetlejša in včasih sveti vso noč. Pomen lune v slovenskem prostoru razkriva njeno drugo poimenovanje mesec, ki je sorodno z besedo »meriti« (Eliade 1964).

Na ureditev pokrajine so sicer ponekod vplivale tudi pozicije planetov in zvezd; Venera je imela vpliv v predšpanski Mezoameriki (Šprajc 1991, 31), poseben primer so *Plejade*.

Matematika in mitični ideogrami

Na podlagi preučevanja zgodnjesorodnjeveške obredne pokrajine lahko prepoznamo več matematičnih in merskih pravil, ki so urejala slovansko pokrajino (Pleterski 1996, Macháček in Pleterski 2000, Sagadin M. 2001, Pleterski 2002, Pleterski, Mareš 2003, Kaiser 2004), vendar njihovemu izvoru lahko sledimo tudi v preteklost vse do neolitika.

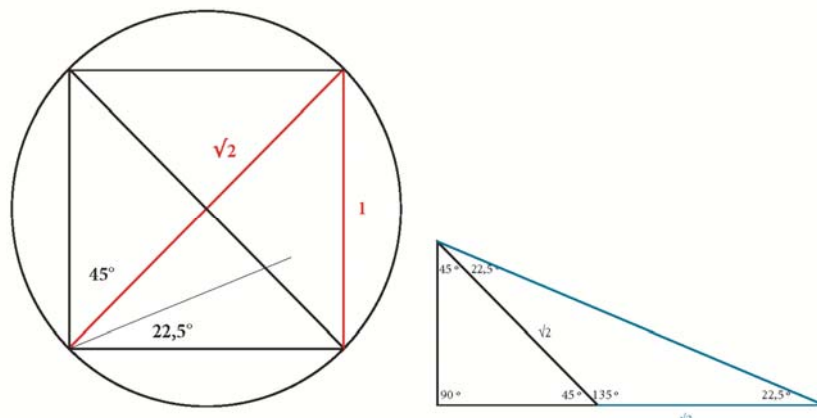
Vse se začne z enakostraničnim trikotnikom, ki tvori **krog**. Ponavljanje krogov ustvarja nove geometrične oblike. Obenem delitev kroga kot zemlje z navpično in horizontalno osjo (glej prejšnje poglavje) tvori štiri dele, ki so osnova štiripartitnega sistema, štirim stranem neba. Kot krog pa s prostim očesom vidimo tudi Luno in Sonce. Lunine mene delijo leto na 12 mesecev oz. zaokroženo 12 x 30 dni, na 360 dni. Iz šestdesetiškega sistema (2 x 30) izhaja tudi simbolna povezava s 360° kroga (Pleterski 2014, 108).

Razdelitev kroga na 360 delov se v pisnih virih prvič omenja v Mezopotamiji, vendar sledovi uporabe enakostraničnega trikotnika in kotov 60°, 30°, 15° in 7,5° v urejanju pokrajine dokazujejo, da je takšna delitev obstajala že prej (Pleterski 2014, 110). Dokaz za preteklo ureditev pokrajine na podlagi kroga lahko prepoznamo v neolitskih kromlehih (Meaden 2012c). Najbolj znan primer je zagotovo kromleh Stonehenge (Meaden 2012b).

Pleterski je na podlagi preučevanja slovanske mitične pokrajine prepoznal obredne kote in razdalje, ki so bili v uporabi kot pravila za njeno ureditev. Na eni strani je to razmerje stranic v enakokrakem pravokotnem trikotniku, ki je predstavljalo razmerje med moškima in ženskim likom: 1: $\sqrt{2}$ (2014, 11, Slika 5.10).

Eden od kotov trikotnika, približno 23,5°, v grobem predstavlja kot med osjo Zemljinega vrtenja in pravokotnico na ravnino Zemljine orbite okoli Sonca (Pleterski 2014, 113) in se zopet nanaša na astronomska opazovanja Sonca. Seveda ljudje v preteklosti najverjetneje niso vedeli, da je Zemlja okrogla, niti da je njena os, okrog katere se vrti, nagnjena. V naravoverstvu je imelo Sonce preprosto velik pomen kot ena glavnih življenjskih sil. Ponavljanje obrednega kota pa bi lahko razumeli kot enega od simbolov oz. bolje rečeno pogojev za omogočanje vzdrževanja 'naravnega' ravnovesja in blagostanja, ki je omogočalo preživljanje skupnosti (tudi Pleterski 2002, 20, 113). Ta kót oz. usmeritev sončnih žarkov je namreč tudi razlog za letne čase, enakonočji in sončna obrata. Ta obredni kót predstavlja *zlato sredino*, tisto kar združuje dve nasprotji in ima magično moč oz. učinkovito vrednost.

V nadaljevanju mora v pokrajini biti zastavljena neka osnovna linija, ki obredne točke povezuje (Pleterski 2002, 26), na podlagi katere je nato urejena obredna pokrajina. Koti in razmerja se navezujejo na to os.



Slika 5.10: Levo: krog, kvadrat in razmerje 1: $\sqrt{2}$. Desno: enakokraki pravokotni trikotnik in njegova izpeljava (Oboje: Pleterski 2014, 110, 111).

Zaenkrat nam je znano, da naravoverske skupnosti niso imele zapletenih tehnoloških pripomočkov za merjenje, kot jih uporabljamo danes. »Vse našete kote lahko zelo preprosto določimo z dvema količkoma in vrvico.« (Pleterski 2014, 110). Za opredelitev ne potrebujemo števil, kot jih uporabljamo danes. Gre le za uporabo razmerij in velikosti, ki smo jih v modernem svetu oštevilčili. Prav tako pa lahko kot $23,5^\circ$ določimo z merjenjem dolžine sence opoldanskega sonca (Pleterski 2014, 113). Za daljše razdalje so si pomagali z ognjem, kar pomeni, da moramo pri preučevanju posameznih povezav točk v pokrajini **biti pozorni tudi na vidno povezavo med njimi**.

Koti in razdalje nas pripeljejo do sistema geometričnih likov, od katerih je najosnovnejši **trikotnik**, ki povezuje tri točke v pokrajini, tri življenjske sile, nato krog in kvadrat (Slika 5.10). Gre za uporabo osnovnih 'naravnih' števil 3 in 4. Trikotniki v nadaljevanju služijo, da razvijamo oz. v našem primeru prepoznavamo posamezne mitične ideograme.

Na podlagi navedenega lahko predvidevamo, da je ureditev (vsaj poljedelsko-živinorejske) pokrajine potekala na podlagi tripartitnega in štiripartitnega sistema.

Sledove organizacije obredne pokrajine glede na trojiški sistem zasledimo v ustnem izročilu o slovenskem staroverstvu (glej tudi pogl. 3.1.4). Trojica točk v pokrajini je celostno povezana z razumevanjem sveta in življenja, s konceptom naravoverstva. Prodnike, kačje glave so v Posočju postavljali v prostoru v obliki trikotnikov. »Kačje glave, raztresene po Posočju, so ustvarjale mrežo tročanov, ki naj bi varovala vse, kar leži med njimi; tako ljudi kot tudi tisto, od česar so ti ljudje živeli.« (Ban 2015).

Pomen števila štiri je kot naravno število in osnovo organizacije prostora prepoznal s svojo raziskavo tudi Pleterski (2014). Število štiri je namreč: »razumljeno kot najnižji razred števil, in razredi nato rastejo glede na vsakdanjo skalo navzgor, od štiri do štirideset tisoč, se povečujejo za deset« (Valeri 1985, 13, povzeto po Dibble 1909, 89). Celost božanstev na začetku havajskih psalmov je na primer velikokrat postavljena na začetek psalma kot 400 000, 40 000 ali 4000 bogov (Valeri 1985, 13). Število štiri simbolično predstavlja tok časa in življenja (Pleterski 2014, 272).

Števili tri in štiri se v obliki mitičnih ideogramov lahko pojavljata tudi skupaj in na ta način omogočata plodnostni preplet sil: $3 + 4$. Primer takšne ureditve prostora prepoznavamo v Belem križu pri Preložah (Pleterski 2014, 309), le da gre tu za tridimenzionalno dožemanje prostora.

Kamnito konstrukcijo kroga na štiri dele ločujeta dve osi; na štirih točkah, kjer osi krog sekata, pa so postavljeni kamniti kamni. Krog naj bi tam stal do l. 1916. Ob njem so domačini izvajali obrede povezane z rodovitnostjo (Čok 2012, 33). Tridelne in štiridelne strukture, kombinacije števil 3 + 4 in 3 + 3 so v širši pokrajini torej služile za spreminjanje oz. organizacijo pokrajine za vzpostavljanje ravnovesja.

Urejanje pokrajine pri neenakopravnih skupnostih s prežitki starejše obredne pokrajine

Ureditve pokrajine razslojenih ljudstev lahko zrcali starejše prostorske ideograme. Prepoznamo jo v tradicionalni rabi nekega določenega prostora ali točke, med njimi tudi jam. Lahko pa tudi v etimološkem izvoru latinskega poimenovanja **vzhoda** in **zahoda**, ki zrcali prežitek naravoverskih protistav življenje/smrt: »*Etimološko izhaja beseda orientirati se iz latinske besede oriens, kar pomeni vzhod, a je izpeljana iz besede orior, kar pomeni »vzdigniti se, nastati, vziti, pojaviti se, izvirati, roditi se, rasti, začeti se,« medtem ko zahod izhaja iz latinske besede occidens, pomeni zahod, izpeljana pa je iz besede occido, kar pomeni »pasti, zaiti, izginiti, propasti, poginiti«* (Čaval 2010, 39). Uporabo starejših mitičnih ideogramov oz. enakih geometričnih oblik pri neenakopravnih skupnostih ter usmeritev lahko razumemo kot prežitek starejše tradicije, katerih pomen je bil prilagojen glede na drugačno ideologijo in način bivanja – na mitično zgodbo. Kar dela te geometrične oblike *nesmrtni*, je njihova dovzetnost za pomensko in fizično prilagajanje in spreminjanje. Le tista sporočila oz. simboli, ki se stalno spreminjajo, bodo preneseni in ostali del tradicije. Seveda pa je možno, da pomen mitičnih ideogramov skozi prenos, kadar skupnosti živijo po načelih enake mitične zgodbe, ostane enak. Primer so staroverski tročani (glej pogl. 3.1.4; 5.1.1.1). Pomen simbola in posledično tudi pomen ureditve pokrajine se torej ohrani, če sta enaki tudi mitična zgodba in mit.

Za urejanje oz. prilagajanje ureditve pokrajine novi ideologiji:

- je potekalo spreminjanje krajine z objekti: kapelice, cerkve, gradovi,
- so tradicionalno izbirali obredne prostore in točke, ki so bile v uporabi v ureditvi naravoverske mitične zgodbe (jame, starejša grobišča).

5.2.1.3 CERKVENA POKRAJINA

Še posebej primerna za preučevanje pretekla obredne pokrajine je krščanska cerkvena pokrajina, ki je sicer mlada, vendar z umestitvijo in usmeritvijo starokrščanskih in zgodnjerednjevskih **cerkva** odraža starejše predkrščanske mitične zgodbe in ideograme (Pleterski 2014). Nekatere cerkve so bile orientirane v smeri Sončevega vzhoda na dan svetnika, ki so mu bile posvečene (Šprajc 1991, 44, Čaval 2010, 41-58). Čavalova piše: »*Nebesna telesa vzhajajo na vzhodu in pomen te smeri se je prenesel tudi na usmerjenost svetišč.*« (Čaval 2010, 38). Te usmeritve je načeloma narekoval julijanski koledar, nekatere točke in prazniki pa so povezani s pomembnimi datumi predkrščanskega cikla in so povezani z naravoverstvom. Pri preučevanju vloge cerkva v pokrajini sta zato pomembna datum in leto postavitve cerkva, ki omogočata prepoznavanje starejših vzorcev in ideologij. Skozi preučevanje slovanske obredne pokrajine je Pleterski (2014, 246) na primeru blejskih cerkva ugotovil, da so nekatere zagotovo stale na starih obrednih točkah ali v neposredni bližini. Pokazatelj, da gre za starejše mesto, je tudi njena lokacija na vrhu gore. Določene gore so imele v obredni pokrajini staroverske mitične zgodbe veliko, lahko tudi središčno vlogo (glej pogl. 5.2.1.1) v konceptu *axis mundi* kot »popok sveta (pogl. 3.1.4). Druge pa so postavljali v skladu z novimi idejami.

Enakemu namenu so lahko služile tudi **kapele**. Podobno kot kužna znamenja in križi so pogosto postavljene na križiščih, ki so kot simboli križanja dveh osi, središče ter mejna točka med ravnmi sveta, medtem ko v krščanstvu postanejo okna v onostranstvo ter pridobijo nevaren prizvok, ki ga je potrebno zaščititi. Na ta način lahko predstavljajo prežitke prejšnjih obrednih mest (Hrobat 2008, 16). Takšen namen zrcali tudi ustno izročilo: *»Nekoč je povedal zgodbo o treh kamnih babah, ki še danes stojijo ob poljski poti jugovzhodno od vasi. Zdi se mi, da je takrat tudi rekel, da so kapelico postavili ob njih zato, da bi uničili moč ciganske štribabe.«* (Medvešček 2006, 58).

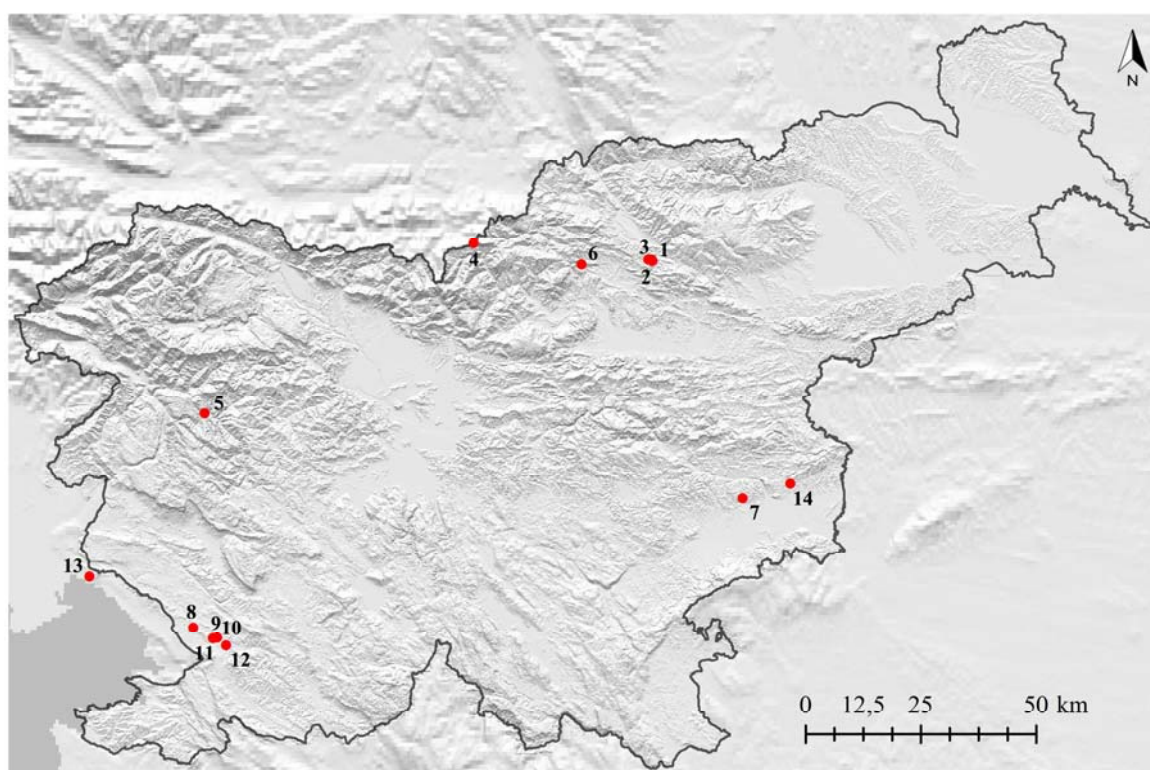
Predvidevamo lahko, da so bile cerkve in kapele postavljene na mestu sestavin starejše obredne pokrajine (glej sestavine zgoraj). Na podlagi tega je že Pleterski sklepal, da se: *»tisto, kar skuša krščanstvo zamenjati, zdi le preostanek še starejšega sistema.«* Namen postavitve kapelic na starejših točkah je bil torej pokristjanjenje teh v preteklosti pomembnih točk, s čimer so preprečili in zakrili starejše obredne prakse (Pleterski 2014).

Na uporabo starejših ideogramov s spremenjenim sporočilom pa nakazuje urejenost cerkvene obredne pokrajine glede na trojiški sistem (Pleterski 2014, 246). Trojnost, primer Svete Trojice, je imela nedvomno velik pomen tudi v katoliški veri. Pleterski pravi (2014, 246): *»Pri tem je pogosto šlo za umestitev mlajše točke med starejši dve, ali obratno – za postavitev mlajših točk tako, da je starejša med njima.«* Poleg ideograma pa so za ureditev cerkvene pokrajine uporabljali tudi obredne kote, usmeritve in razdalje, kakršne prepoznamo v ureditvi zgodnjeredneveške slovanske obredne pokrajine (Pleterski 2014); to kaže, *»da je bila tudi postavitev cerkva skrbno premišljena, da pa je bil pri tem pomemben namen, da cerkev prekine s staro vero in postavi nov začetek«* (Pleterski 2014, 250). Ta nov začetek in urejenost pokrajine obenem vzpostavljata nadzor nad pokristjanjenim in poganskim ljudstvom ter pokrajino.

Starejše obredne točke, ki so stale na vrhovih hribov, zato da so bile bližje zgornjemu svetu (glej razlago Gora), pa so bile obenem tudi odlične nadzorne točke, ki so omogočale nadzor v rimski dobi, na kar kaže postavitev poznoantičnih višinskih utrd v slovenskem prostoru, ki jih je raziskoval Ciglencečki (1992); zanje so prav tako izbirali prostore z enakimi značilnostmi.

6. JAME

V katalogu jam (jame in spodmoli) sem predstavila jame na slovenskem prostoru, ki sem jih preučila skozi nabor pokazateljev uporabe jam in arheološko-psihološkega eksperimenta (glej pogl. 5., Analitična orodja in kriteriji; Slika 6.1). Prvi del poglavja predstavlja analiza jam v soteski Huda luknja kot osnova za nadaljnje preučevanje pokrajine SHL. Drugi del kataloga vključuje predstavitev obrednih primerov jam z jasnim arheološkim kontekstom ali oprijemljivim ustnim izročilom o njeni rabi, z analizo in razlago rabe jame v posameznem obdobju na podlagi pokazateljev rabe jam in psiholoških orodij. V tretjem delu pa sem dodala še primere obrednih jam iz sosednje Italije, katerih izsledke raziskav sem uporabila v razpravi. Vse obravnavane jame se nahajajo v kraških pokrajinah (Kras, štajerski kras in dolenski kras). Kraške jame nastanejo kot posledica raztapljanja apnenca in podobnih karbonatnih kamnin s pomočjo rahlo kislih podtalnih voda, ponekod tudi v kombinaciji z erozijsko dejavnostjo podzemnih vodotokov (Bonsall, Pickard, Ritchie 2012, 10–11).

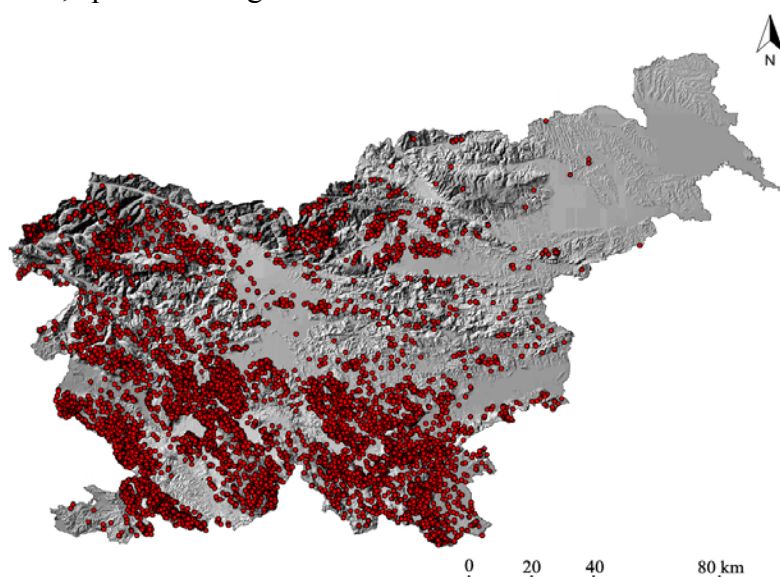


Slika 6.1: Lokacija obravnavnih slovenskih obrednih jam, ki so predstavljene v katalogu: 1. Pilanca, 2. Špehovka, 3. Huda luknja, 4. Potočka zijavka, 5. Divje babe I, 6. Mornova zijalka, 7. Ajdovska jama, 8. Bestažovca, 9. Mala Triglavca, 10. Triglavca, 11. Trhlovca, 12. Mušja jama, 13. Mitrova jama (Grotta del Mitreo), 14. Jama v Zlodjevem grabnu. Za Rupo pri Divači lokacijski podatki niso znani. Jame v Zlodjevem grabnu v e-katastru ni, zato sem njeno lokacijo določila na podlagi opisa v Arkasu (spletni vir 13). Za Koprivško jamo se je skozi raziskavo izkazalo, da nimamo dovolj podatkov, da bi jo lahko obravnavali z vidika uvodno navedenih kriterijev obredne rabe, zato na karti ni označena (avtor: G. Rutar).

6.1 JAME NA SLOVENSKEM PROSTORU

Po podatkih Inštituta za raziskovanje jam na ZRC SAZU je bilo v Sloveniji na dan 13. 1. 2015 registriranih 11211 jam (pisno posredovano s strani Franja Droleta 13. 1. 2015). Po besedah F. Droleta Inštitut za raziskovanje krasi ZRC SAZU (IZRK) v sodelovanju z Jamarsko zvezo Slovenije (JZS) in ostalimi jamarskimi društvi zbira, ureja, obdeluje in vodi centralno registracijo osnovnih podatkov o kraških jamah za območje Slovenije. Obnovljeno centralno bazo podatkov o jamah dvakrat letno pošlje pogodbenim partnerjem (JZS, ARSO, DRZJ Ljubljana ter drugim jamarskim društvom) v nadaljnjo uporabo, ki pa je avtorsko zaščitena. Te podatke v Sloveniji zbirajo več kot 100 let. Osnovna baza, ki jo pripravlja inštitut, je kasneje uporabljena za e-kataster jam (spletni vir 2; Slika 6.2). Tu sem našla tudi vzrok, zakaj se podatki o posameznih jamah v različnih virih razlikujejo. Z raziskavo sem razrešila problematiko določenih podatkov v e-katastru jam. *Datum odkritja* za novo odkrite jame predstavlja datum obiska in raziskave jame ter izdelavo osnovnega zapisnika o jami, ki je podlaga, da je jama lahko registrirana v katastru jam pri IZRK in JZS. Pri jamah odkritih v začetku 20. stol. ta podatek predstavlja le izdelavo osnovnega zapisnika o jami. Ta v večini primerov nima nič skupnega z znanimi podatki iz literature o posamezni jami in zgodovino raziskav, zato so bili podatki o odkritju posameznih jam v e-katastru za mojo študijo brezpredmetni.

Jame v Sloveniji imajo enega ali več velikih ali manjših vhodov. So zlahka ali težka dostopne. Tiste na goratih predelih so ob določenih letnih časih celo nedostopne. Nekatere so dolge in imajo razvejan jamski sistem, še posebej če so jih oblikovale ponikalnice. Na nek način so kot del večjega jamskega sistema neskončne. Vhod je lahko navpičen ali vodoraven. Nekatere imajo tudi brezna. V daljših jamah je značilno, da je del jame ves čas v popolni temi. Na količino svetlobe, ki osvetljuje jamo, pa vpliva tudi njena lokacija oz. proti kateri smeri neba je obrnjen njen vhod. V notranjosti jam najdemo jezerca in ponikalnice, ponekod ob večjih deževjih tudi potoke. V jamah je skoraj stalna temperatura zraka, ki je enaka povprečni letni temperaturi v okolici. Ozračje je vlažno; v jamah, ki nimajo tekoče vode, pa so suha območja primerna za zadrževanje ljudi in živali. Označuje jih tudi zoološki fenomen in drugi naravni zakladi: netopirji, človeške ribice, hroščki, kresnice in druge žuželke, minerali, apnenčasta siga.



Slika 6.2: Lokacija jam na slovenskem prostoru iz e-katastra (Vir: Društvo za raziskovanje jam).

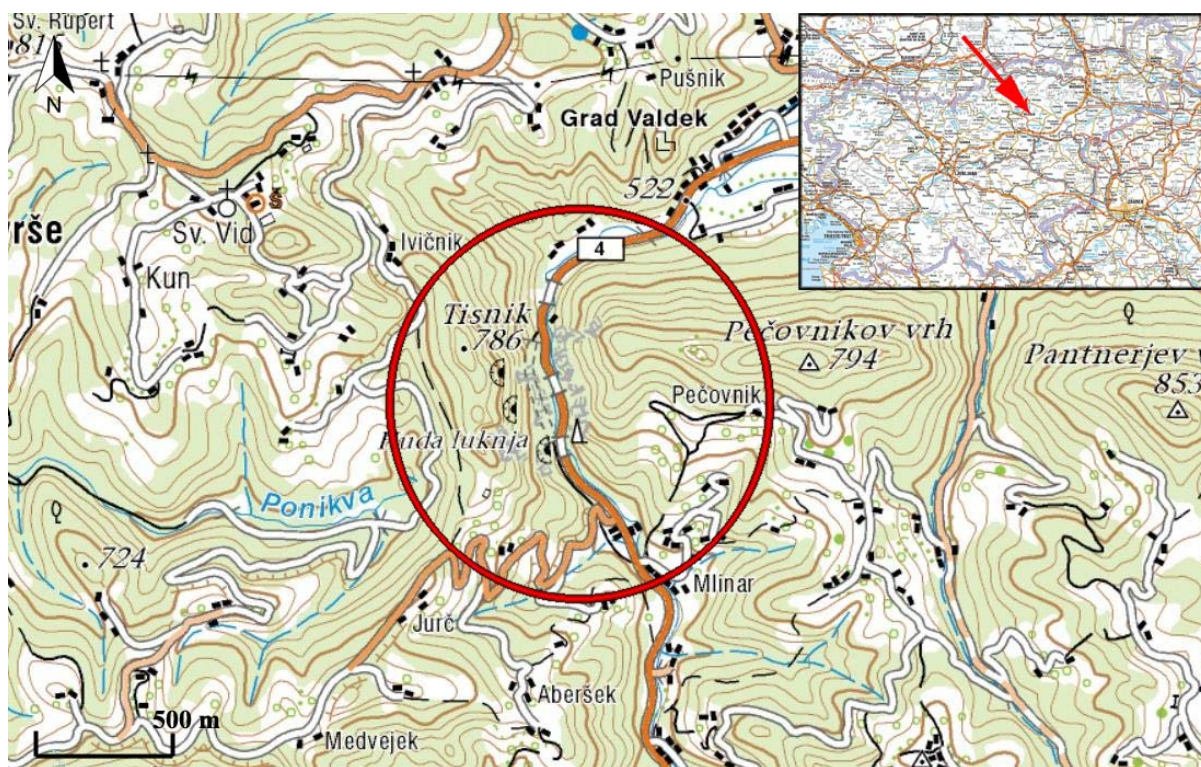
Največja koncentracija jam je v južni in severozahodni polovici Slovenije (Slika 6.2). Pojavljajo se na skritih točkah, največkrat v gozdu.

6.1.1 JAME V SOTESKI HUDA LUKNJA

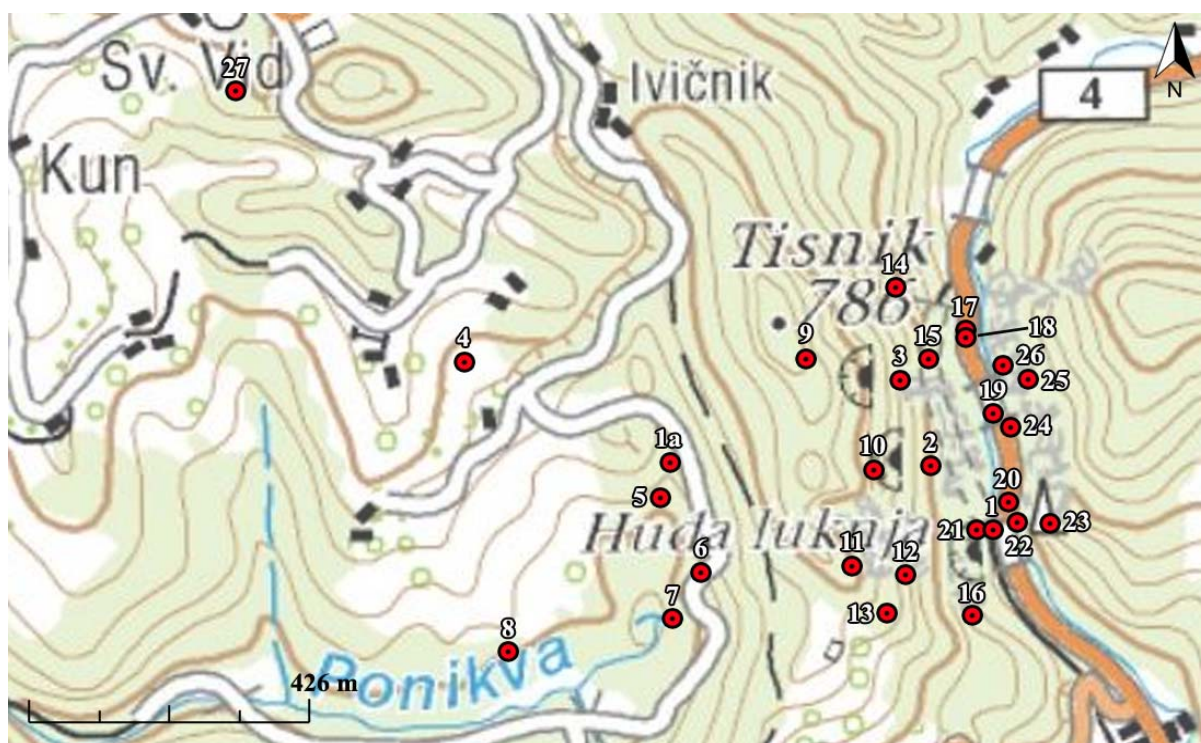
6.1.1.1 ANALIZA JAM NA PODLAGI 'NARAVNIH' ZNAČILNOSTI IN ARHEOLOŠKIH SLEDOV KOT POKAZATELJEV UPORABE JAM

V hribu Tisnika in Pečovnika, na območju soteske Huda luknja (Slika 6.3), se nahaja sedemindvajset dostopnih, registriranih speleoloških kraških pojavov (po e-katastru jam, spletni vir 2, Slika 6.4, Tabela I). Hudo luknjo (413) in Jamo pod požiralnikom Ponikve (522) sem obravnavala kot eno, ker gre za isti jamski sistem. Jama pod požiralnikom Ponikve ali Lisičnica namreč predstavlja drugi vhod v Hudo luknjo. Razen Tinetove jame in Jame pod Gladko Pečjo so jame skoncentrirane v radiju 1100 m, na n. m. v. od 500 do 760 m. Od tega je na Tisniku enajst vodoravnih jam in tri poševne, dva občasna ponora, dve brezni in trije spodmoli. Na Pečovniku je ena vodoravna jama, štiri poševne in en spodmol. Arheološki sledovi so zabeleženi v treh vodoravnih in eni poševni jami. Najdaljše jame so Huda luknja, Špehovka in Pilanca. Te imajo tudi najbolj razvejan tloris.

V kategorijo daljših jam sodita tudi Jama pod Gladko Pečjo (1660) ter požiralnik Ponikve (4616), ostalih 25 jam pa v dolžino meri manj kot 50 m. Mednje sodi tudi Koprivniška jama. Najvišje se nahaja Jama pod vrhom Tisnika – Klet (1661; n. m. v. 760 m), najnižje pa Spodmol pri Hudi luknji (4617; n. m. v. 500 m) in spodmol Kratka jama 2 (8703; n. m. v. 500 m). Od vodoravnih in poševnih jam je najnižje ležeča Nova jama (3489; n. m. v. 510 m). Zanimivo je, da se jame na Pečovniku pojavljajo le tik ob zahodnem vznožju na nadmorski višini od 500 do 610 m.



Slika 6.3: Lokacija in območje soteske Huda luknja na topografski karti.



Slika 6.4: Razprostranjenost sedemindvajsetih votlin na območju soteske Huda luknja: 1. Huda luknja, 1a Lisičnica, 2. Špehovka, 3. Pilanca, 4. Koprivška jama, 5. Južni požiralnik, 6. Zasuta etaža, 7. Požiralnik Ponikve, 8. Jama pod Gladko pečjo, 9. Klet – Jama pod vrhom Tisnika, 10. Skregana jama, 11. Jama pod južnim vrhom Tisnika, 12. Blatni rov pod južnim vrhom Tisnika, 13. Jurčeva luknja, 14. Lisičina, 15. Nova jama, 16. Jama Školjka, 17. Kratka jama 6, 18. Kratka jama 5, 19. Kratka jama 2, 20. Dimnik, 21. Jama nad Hudo luknjo, 22. Spodmol pri Hudi luknji, 23. Kratka jama, 24. Maticova luknja, 25. Jama na Pečovniku, 26. Kratka jama 4, 27. Tinetova jama.



Slika 6.5: Jame Špehovka, Huda luknja in Pilanca so edine vpisane v Register kulturne dediščine kot arheološko najdišče (RKD, spletni vir 14).

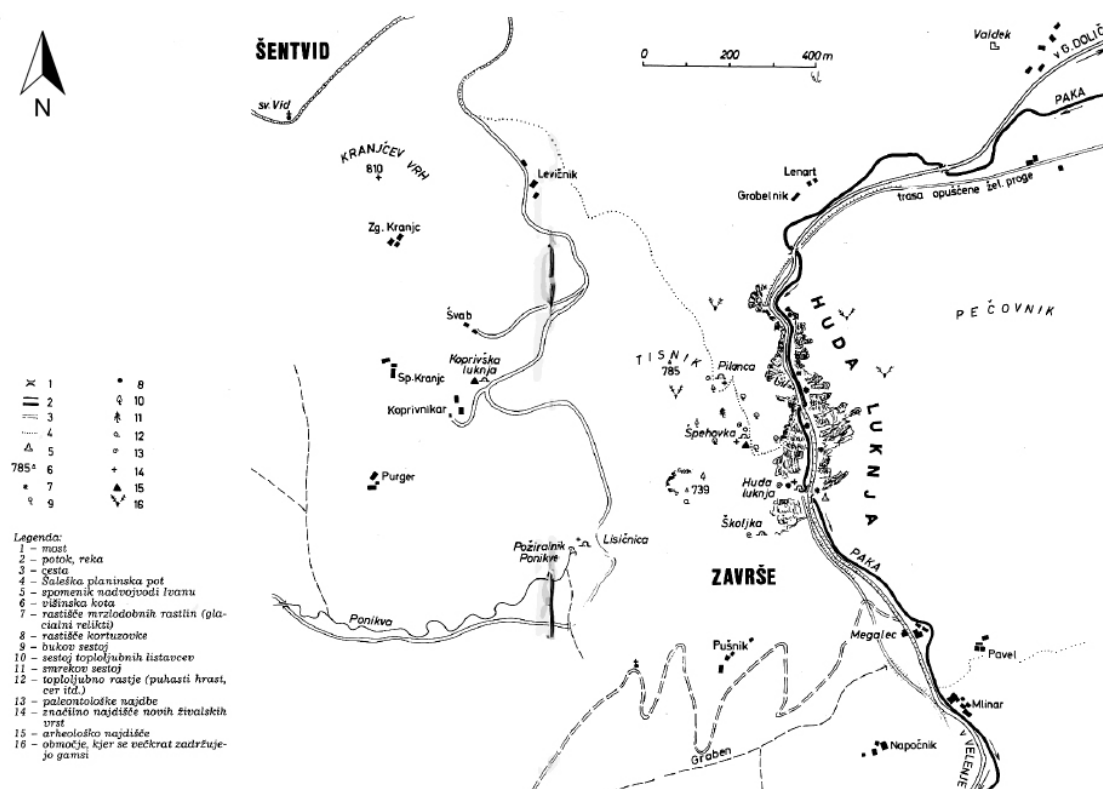
Možna arheološka najdišča

V slovenskem e-katastru jam (spletni vir 2) so od skupno 27 jam na izbranem območju soteske Huda luknja v Register nepremične kulturne dediščine (RKD) kot arheološka najdišča vpisane našete jame: **Završe – Arheološko območje jama Huda luknja** (EŠD 7956), **Završe – Arheološko območje jama Špehovka** (EŠD 888), **Završe – Arheološko območje jama Pilanca** (EŠD 7957) (spletni vir 14, Slika 6.5). Drugih arheoloških najdišč v širši okolici ni vpisanih v RKD (Slika 6.5). Kot arheološko najdišče je v slovenskem e-katastru jam označena tudi **Koprivška jama**.

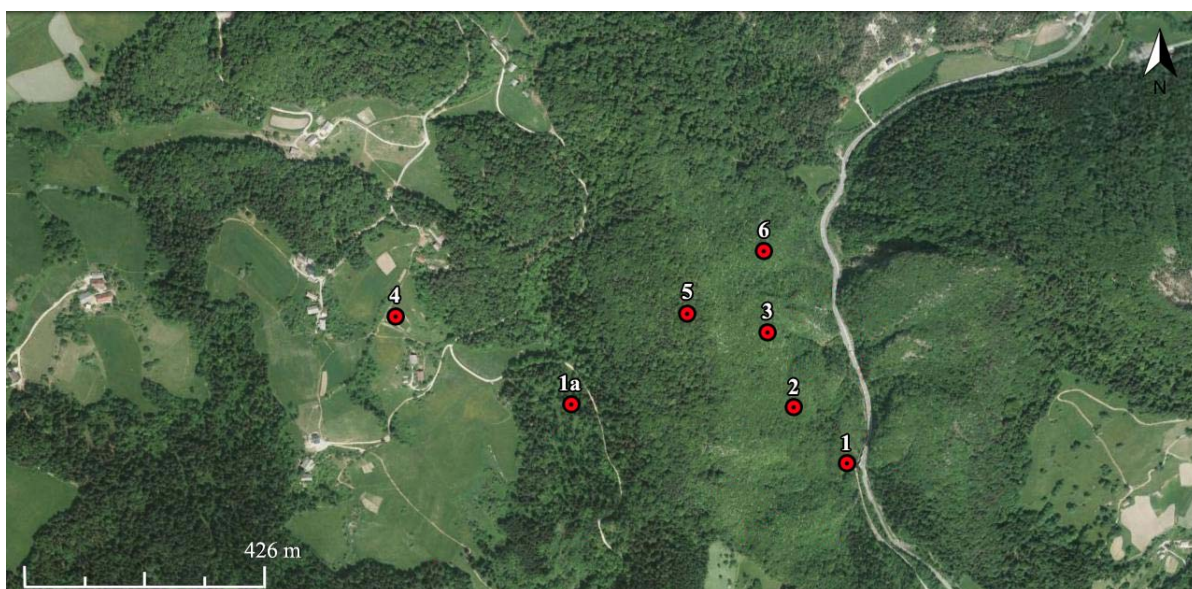
Na arheološko najdišče je M. Brodar sumil tudi ob ogledu **Jame pod vrhom Tisnika**, v kateri so izvedli poskusna arheološka izkopavanja (Brodar M. 1985, 26), vendar so morali zaradi pomanjkanja prostora za odlaganje materiala raziskave na globini 1,40 m zaključiti brez rezultatov (Brodar M. 1999, 53). Morda je vredno omeniti dejstvo, da se Jama pod vrhom Tisnika nahaja na najvišji nadmorski višini od vseh, torej je najdlje od vznožja in je dostop do nje najtežji. S. Ciglencečki poroča (ustno), da sta v 90-tih letih prejšnjega stoletja z M. Brodarjem iskala še eno jamo, ki jo je Brodar našel, ko se je s Pilence v dolino vračal po drugi poti in v kateri je prav tako prepoznal nam neznane pokazatelje, glede na katere je sklepal, da gre lahko za arheološko najdišče, vendar je nista našla. Šaleška planinska pot vodi mimo Jame pod vrhom Tisnika (Slika 6.6), ki je bila v tistem času že odkrita. Brodar se je torej najverjetneje vračal po strmini, ki vodi v dolino SV od Pilance. Enako informacijo je od M. Brodarja dobila tudi arheologinja Saša Djura Jelenko (ustno). Nekje na tej strmini naj bi z očetom nekoč našla še eno jamo, vendar je kasneje M. Brodar ni več našel (ustno S. D. Jelenko). Severovzhodno od Pilence sta v e-kataster vpisani le vodoravna jama Lisičina (3439) in poševna jama Nova jama (3489). O obeh je bil sicer jamarski zapisnik (po podatkih e-katastra) narejen že l. 1970. Obe sta kratki (12 in 14 m) in plitvi (2 in 3 m), imata odprt vhod in sta dostopni. Glede na to, da se Nova jama nahaja nižje (pravzaprav od vseh vodoravnih jam najnižje), že skoraj ob vznožju hriba (n. m. v. 510 m) in je kratka ter poševna, lahko predvidevamo, da je bolj verjetno, da je značilnosti arheološkega najdišča M. Brodar prepoznal v jami **Lisičina**, ki se nahaja na isti nadmorski višini kot jama Pilanca (650 m), približno 200 m severno od nje; je vodoravna ter primernejša za zadrževanje človeka. Na njen obredni pomen sicer nakazuje tudi njena lega v obredni pokrajini (glej pogl. 7.1).

V nadaljevanju lahko možnost obstoja arheološkega najdišča predvidevamo tudi v ostalih vodoravnih in poševnih jamah na Tisniku, saj je vodoravna površina eden od možnih pokazateljev človekove rabe jame: Jama pod Gladko pečjo (1660), Skregana jama (7931), Jama pod južnim vrhom Tisnika (521), Blatni rov pod južnim vrhom Tisnika (3310), Jurčeva luknja (3471), Jama Školjka (3311), Jama nad Hudo luknjo (4153), Tinetova jama (8711); in na Pečovniku: Kratka jama (3490), Maticova luknja (3539), Jama na Pečovniku (4215), Kratka jama 4 (8704). Vendar v 100 letih intenzivnega speleološkega raziskovanja hribov Tisnik in Pečovnik ni nobenih podatkov o kakršnihkoli naključnih najdbah drugih jam, prav tako pa ni bilo nobenih arheoloških izkopavanj in se ne omenjajo v ustnem izročilu.

Zaenkrat se arheološki sledovi pojavljajo v treh najdaljših jamah; vse so na območju Tisnika in imajo obenem tudi najbolj razvejan tloris ter so dostopne za človeka (Slika 6.33). Od tega sta Špehovka in Pilanca težje dostopni oziroma pozimi nedostopni (Slika 6.30, 6.31), Huda luknja pa lažje (Slika 6.32). Njihov vsebinski kontekst, ki vključuje snovne in nesnovne vire, sem ovrednotila na podlagi pokazateljev rabe jam ter predstavila možno uporabo posamezne jame v kontekstu posamezne skupnosti, ki je jamo obiskala. Pilanco, Špehovko in Hudo luknjo sem na makro nivoju preučevala v kontekstu širše obredne pokrajine (glej pogl. 7.1). Za jamo Lisičino in Klet sem na osnovi analize obredne pokrajine SHL preverjala (Slika 6.7; pogl. 7.1), ali bi lahko imeli obredno vlogo glede na lego v pokrajini.



Slika 6.6: Zemljevid soteske Huda Luknja s Šaleško planinsko potjo, ki vodi mimo jam Špehovke in Pilance (Zupanc 2004, 6).



Slika 6.7: Jame, v katerih se je glede na arheološke pokazatelje zadrževal človek, in jih lahko označimo kot arheološko najdišče: 1. Huda luknja, 1a. Lisičnica, 2. Špehovka, 3. Pilanca, 4. Koprivška jama. Jami, v katerih bi se glede na njihove 'naravne' danosti lahko zadrževal človek: 5. Jama pod vrhom Tisnika (Klet), 6. Lisičina.

6.1.1.2 ARHEOLOŠKI VIRI

Širšo okolico soteske Huda luknja, Šaleške doline in Mislinjske občine predstavlja slabo stanje raziskav predvsem za starejša arheološka obdobja. Sistematične arheološke raziskave so bile redke, prevladovala so naključna odkritja in raziskave jamskih najdišč. Večina jam je bila raziskana v času pred II. svetovno vojno, kasneje pa so v njih le sondirali. Evidenca odkritih arheoloških najdb je zato slaba oz. ni znano, kje se nahajajo; številne najdbe so bile izgubljene ali pa so bile uničene ob bombnem napadu na Celjski muzej. Tudi za drugimi naključnimi najdbami iz predvojnega obdobja se je sled sčasoma izgubila. V celoti je bila izgubljena predvojna terenska dokumentacija iz jam Pilanca in Huda luknja. Poleg tega se podatki o lokaciji najdb in njihovih značilnostih v posameznih virih razlikujejo (npr.: Leben 1975a, 273, in Šafarič, Ravljen 1991).

Dokumentacija raziskav, ki jih je v jami Špehovki (v 30-tih letih prejšnjega stoletja) vodil S. Brodar, hrani Inštitut za arheologijo, ZRC SAZU. Terenski dnevniki vsebujejo natančne opise in orise, ki jih je pripravil takratni strojevodja Franc Koželj. Razlaga posameznih plasti se med S. Brodarjem in M. Brodarjem razlikuje. Problematično je kronološko umeščanje najdb, saj je M. Brodar z revizijo kvarcitne najdbe umestil v obdobje aurignaciena, domneve S. Brodarja o obstoju kulturnih sledov iz obdobja mousteriena pa je zavrnil. Podoben problem se pojavlja tudi pri terenskih dnevnikih in arheološkem materialu iz jame Mornova zijalka, ki sem jo v kontekst soteske Huda luknja vključila pri razlagi delovanja soteske v širši obredni pokrajini (glej pogl. 7.1).

Razlage posameznih plasti in kronologije obeh Brodarjev so temeljile izključno na primerjalni metodi in kronologiji geoloških obdobj, ki jo je S. Brodar vzpostavil na podlagi raziskav v Potočki zijavki ter granulacijski analizi sedimentov, ki jo je povzel M. Brodar. Kritiko le-teh je predstavil I. Turk (2006). Metode mokrega sejanja v času raziskav še niso uporabljali.

V Koroškem muzeju v Slovenj Gradcu smo dobili vpogled v še neobjavljene najdbe odkrite v jami Špehovki in Pilanci ob mladinskih taborih in terenskih ogledih pod vodstvom arheologinje Saše Djure Jelenko. Tiste, ki sem jih na podlagi tipoloških značilnosti lahko umestila v čas, sem predstavila v njunem opisu.

Dostopne in v dobrem stanju so bile živalske kosti iz jame Špehovke, shranjene v Muzeju Velenje in Narodnem muzeju ter redke naključne najdbe iz Špehovke in Pilance, ki so shranjene v Koroškem muzeju v Slovenj Gradcu.

Pomembne so tudi raziskave jam, ki jih je izvajal speleološki klub vse od nastanka kluba. Raziskave so bile objavljene v lokalnih časopisih, kasneje pa so omenjene tudi v poljudno-znanstvenih člankih. Jedro jamarskega kluba Speleos-siga, živa zakladnica podatkov, je bil Rajko Bračič, s katerim sem se dogovarjala za srečanje jeseni 2013. Bračič je umrl novembra 2013 v eni od slovenskih jam, z njim pa smo izgubili dragocen vir podatkov o jamah, ki ga je podedoval od nekdanjih jamarjev.

Pri pripravi gradiva o jamah je problem predstavljalo tudi fotografiranje jam, ki je zaradi posebnih pogojev (tema, vlaga in težka dostopnost v primeru Pilance in Špehovke) zahtevno. Fotografsko gradivo za Hudo luknjo in Bestažovco (v drugih poglavjih) mi je posredoval jamski fotograf Peter Gedei, nekatere fotografije jame Pilance pa je prispeval Vinko Jelenko.

Zaradi predstavljene problematike je bila potrebna revizija najdb in dokumentacije, ki jo predstavljam v nadaljevanju.

6.1.1.3 PILANCA (SINONIM: PILENCA, PILENICA) (E 15.1721, N 46.4167)

a) Opis prostora

Jama Pilanca leži najvišje od vseh štirih obravnavanih jam, 80 m nad jamo Špehovko, na 646 m. n. v. Ima največji vhod od vseh jam v SHL (30 m x 8,4 m; Slika 6.8). Sestavljena je iz treh dvoran, skupno v dolžini 111,5 m (Zupanc 2004, 17). E-kataster jam sicer poroča o dolžini 252 m. Mimo vhoda vodi Šaleška planinska pot. Leži na vzhodnem pobočju Tisnika, zato je prva dvorana podnevi osvetljena, v ostali del jame pa posijejo le redki sončni žarki.

Vzpon do jame z glavne ceste za fizično zdravega človeka traja povprečno 20 min. V deževnem času je pot, ki vodi mimo Špehovke do nje, težko dostopna, ker je urejena Šaleška planinska pot neočiščena, zelo ozka in ponekod izredno strma. V jesenskem času jo prekriva listje, zato ob dežju postane izjemno spolzka. V snegu je nedostopna.



Slika 6.8: Vhod v jamo Pilanco. Tla so zaradi podora prekrita z velikim skalovjem (foto: V. Jelenko).

Fenomenološki terenski ogled poleti 2013 (Alja Žorž):

»Pot vodi mimo jame Špehovke, nato pa se za manjšo vzpetino odpre razgled na mogočen vhod. Do 2 m veliki stalagmiti in stalaktiti vzbujajo strahospoštovanje (Slika 6.9). Površina večine večje vhodne dvorane je prekrita z velikimi skalami, ki so posledica naravnega podora. Le ob robovih so vidne zaplate ilovice in sveži sledovi nelegalnega kopanja. Po tleh naletim na smeti ter ostanke živalskih kosti in iztrebkov. Čuti se preprih. V okolici je slišati ptice, reko Pako in promet na cesti Velenje–Slovenj Gradec. Mestoma so vidni sledovi modernega kurjenja. Jamarji in domačini poročajo, da se v jami ob vikendih večkrat zadržuje mladina, občasno pa preženejo tudi narkomane. Relief se proti zadnjemu delu jame strmo dvigne, nato pa skozi odprtino, ki je deloma zagrajena s skalami, vstopimo v manjšo dvorano s kapniki. Dlje nisem šla. Verjetno zaradi neprijetnega občutka in varnosti, saj sem bila na ogledu sama.«

V zgornjem delu glavne (vhodne) dvorane je ogromno stalaktitov in stalagmitov (Slika 6.9). Dva se zaradi svoje velikosti in zato, ker sta drug nad drugim, že skoraj stikata. Na vrhu stalagmita je manjša vdolbinica (premer 6 cm), v katero kaplja voda. Na več mestih ob suhih dnevih lahko opazujemo, kako voda kaplja na skale, kapnike in jamska tla, na katerih so se že oblikovale manjše jamice. Ob deževnih dnevih se kapljanje poveča.

Zanimivi pa sta predvsem dve vdolbinici/jamici. Če pogled od največjega stalagmita usmerimo južno proti izhodu iz jame, zagledamo ovalno obliko, začetek rasti kapnika, ki se nahaja na ravni površini večje, visoke skale (Slika 6.10). Velikost celotne površine je 24 x 19

cm, njene robove pa osvetljuje svetloba. Čez sredino te tvorbe poteka ozek žleb, ki ga voda oblikuje s kapljanjem. Človeških sledov dodelave ni vidnih. Ob suhih dnevih v vdolbinico voda ne kaplja.

V Planinskem vestniku Kocbek (1895, 180) piše o nadaljevanju jame iz vhodne v druge dvorane: *»Tretji oddelek je zelo podoben »koru«; odtod prideš v četrto manjšo jamo. Iz nje vodi le ozek predor nizdolu. Dalje še ni preiskana.»*

Ob intervjuju me je prostovoljec Vinko opozoril tudi na drugo manjšo naravno jamico, ki se nahaja v drugi dvorani, v katero prav tako še posije svetloba (Slika 6.11): *»Poiskal sem tolmunček, v katerega sem prej slišal kapljati vodo, in v njem je bilo približno liter vode, ki sem jo že poskusil in si z njo umil roke.»* (glej Elaborat, Žorž 2015, dnevnik Vinko, 13. 7. 2013, 11.30; priložena zgoščenka). Velikost jamice je 20 x 30 x 8 cm. V tej vdolbinici, ki jo je deloma v skali izdolbla voda, deloma pa njen obseg omejujejo manjši kapniki, ki rastejo s skale, se ob deževju nabere približno za liter vode, vanjo pa voda kaplja tudi ob suhih dnevih.

Opisane vdolbinice v kapnikih nastanejo s pomočjo deževnice, ki pronica skozi zemeljska tla v jamo prek stalaktitov. Pot vode ni dovolj dolga, da bi se voda obogatila z ogljikovim dioksidom v prsti; s tem niso zadoščeni pogoji, ki omogočajo, da bi se v njej povečala koncentracija apnenca, ki omogoča rast kapnikov (Langus 2006, 4–5). Namesto tega kemijski proces poteka v obratni smeri in voda kamnine raztaplja. Drugačen primer je jamica v drugi dvorani, ki je glede na to, da se nahaja v jamskih tleh in v jamski apnenčasti tvorbi obenem, zelo verjetno nastala deloma z erozijo deloma z izločanjem apnenca iz vode, kar omogoča, da se jamica sčasoma povečuje. V obeh primerih (pri rasti kapnikov in jamskih tvorbah ter pri raztapljanju) gre za dolgotrajen proces (Langus 2006).



Slika 6.9: Veliki stalagmiti in stalaktiti, s katerih kaplja voda, ki vzbujajo strahospoštovanje.



Slika 6.10: Stalagmit z žlebom v prvi dvorani, ki spominja na vulvo. Na levi fotografiji je vidna osvetlitev robov tvorbe, na desni fotografiji pa žleb.



Slika 6.11: Jamica v skalnatih tleh s kapnikom, v kateri se nabira voda (foto: V. Jelenko).

b) Zgodovina raziskav

Vzrok nejasne zgodovine medvojnih raziskav v jami Pilanca razkrivajo dopisi shranjeni v Joanneum museum v Gradcu iz leta 1942 in 1943 (Slika I–VIII). Dopisno gradivo Walterja Schmidta in Deželnega muzeja v Gradcu, ki je dr. Vidmarju nakazal denar za izkopavanja v



Slika 6.12: Igla iz jame Pilance, 3. stol.

(foto: arhiv Koroškega pokrajinskega muzeja).

Hudi luknji in Pilanci, kaže, da je izkopavanja po aretaciji dr. Vidmarja konec leta 1942 vodil Vinko Stopar. V pismu Stopar piše, da so do takrat izsekali klančino pred jamo, uredili kamnit zid in kopali po navodilih dr. Vidmarja. Našli so kosti jamskega medveda, kosti iz »glodalskega sloja«, odlomke črnih in rdečih posod. Dr. Vidmar pa je pred levim delom jamskega vhoda našel dobro ohranjeno fibulo. Schmid se je najavil za obisk na najdišču v aprilu ali marcu, zatem pa se je sled za najdbami in dokumentacijo izgubila.

Mitja Brodar navaja (1985, 26), da so v Pilanci leta 1971 poskušali izvesti sondiranje, vendar so jih ustavile velike podorne skale. Med humusom in kamenjem so vseeno naleteli na redke najdbe rimske lončenine. Leto za tem so jamarji v notranjem delu jame ponovno naleteli na kosti jamskega medveda (Brodar M. 1985, 26). S. Ciglencečki (ustno) poroča, da je M. Brodar v 80-tih letih v Pilanci ob sondiranjih našel tudi antični novc ter odlomke rimske

lončenine tipa *terre sigillate* Chiarre in rimske glazirane lončenine, ki sodijo v 4., 5. stol. Ciglencečki je najdbe videl skupaj s fibulo v 90-tih, vendar ne ve, kje so shranjene (ustno). V objavi iz l. 1985 M. Brodar teh najdb ne omenja. Možno je, da gre deloma tudi za najdbe odkrite pred vojno, o katerih piše Vinko Stopar (Slika VI), na kar kaže predvsem omemba fibule S. Ciglenceškega (ustno). V koroškem muzeju hranijo tudi rimsko iglo iz 3. stoletja, ki so jo dobili v hrambo od ZRC SAZU-ja (Slika 6.12); kdo in kdaj jo je našel, pa ni znano. Med NOB so v jami zdravili ranjence.

Zadnje najdbe so bile odkrite ob mladinskih taborih in ob obhodih v 90-tih letih prejšnjega stoletja, ki jih je v jami Pilanca organiziral Koroški pokrajinski muzej. Najdbe sem si izposodila marca 2013. Večinoma gre za odlomke grobe kuhinjske ter kose fine rimskodobne lončenine, kuhinjske novoveške lončenine in poznosrednjeveške lončenine ter redke odlomke železnodobne ali bronastodobne lončenine (Slika 6.13, 6.14).

Najdbe: najdbe odlomkov rimske lončenine, rimska fibula, rimska igla, odlomki prostoročno izdelanih posod (v nekaterih virih črnih, drugod rdečih), kosti jamskega medveda.

Fibulo je Pahič umestil v 2. stol. (Pahič 1975, 273). Ravljen in Šafarić (1991, 114) omenjata, da naj bi bi odlomki lončenine, ki jih je odkril Stopar, sodili v obdobje neolitika, vendar ni navedeno, kje sta ta podatek dobila, najdbe pa so se izgubile.



Slika 6.13: Odlomki lončenine odkriti ob mladinskih taborih v Pilanci: 1.–2. Novoveška lončenina, 3.–4. Prazgodovinska lončenina, 5.–6. Poznosrednjeveška lončenina (foto: A. Žorž in D. Džidić).



Slika 6.14: Odlomki rimskodobne fine lončenine, odkrite ob mladinskih taborih v jami Pilanci (foto: D. Džidić).

c) Ustno izročilo

Votlino Pilanca omenjajo kot star *sveti kraj* v povezavi z vodo (Poles 1999/2000, 47). V jami naj bi prebivale tudi vile in Žal žene. Nekemu kmetu Tisnikarju so Žal žene velikokrat svetovale, kaj naj seje. Nekoč, zgodaj pomladi so mu rekle: »Sej bob, sej bob!« in kmet je imel vsega v izobilju. Kasneje so se Žal žene predstavile, ker so pastirji preveč pokali z biči (Povzeto po Hudales, Stropnik 1991, 51, 52, Vrbič 2010, 67).

d) Arheološko-psihološki eksperiment

Pri vseh treh prostovoljcih, ki so bivali v Pilanci, lahko na podlagi opisa njihove izkušnje prepoznamo neko *ponotranjeno zavest o prostoru*, ki jo vzbuja določeni dražljaji v okolju: svetloba, tema, omejenost prostora, pogled iz jame navzven. Ta se pri Alešu in Vinku odraža v občutku lagodja, svobode ob prihodu iz teme na svetlobo in neprijetnem občutku ob raziskovanju jame ponoči, ko ne obstaja možnost povratka na svetlo. Občutek ponovnega rojstva je podoben tistemu, ki ga vsi trije prostovoljci občutijo ob sončnem vzhodu (menjavanje teme/svetlobe, življenja/smrti). Del ponotranjene zavesti je tudi instiktivno dožemanje jame kot *varnega*, omejenega prostora, ki varuje pred zunanjim svetom (vremenskimi vplivi) ter omogoča nadzor nad obiskovalci (živali, ljudje). Nezavedno lahko ta občutek enačimo z občutkom v maternici. Kot tako jamo Vinko celo besedno opiše kot maternico (zemlje). Na vse tri prostovoljce v jami vpliva tudi prepoznavanje senc na jamskih stenah; to doživljanje premikanja sončnih žarkov in senc pa lahko enačimo s premikanjem svetlobe v maternici. Povratni učinek jame kot spomin v maternici, je viden tudi v opisovanju kapljanja s kapnikov, žuborenja vode ter menjavanja toplega in hladnega ozračja.

Na drugi strani pa so samota, tema in tišina v jami pri Alešu in Vinku vzbudile občutek samorefleksije, pri Dušanu pa nelagodni občutek. V tem primeru ponotranjen občutek o

prostoru lahko enačimo s podzemljem kot metaforo za nezavedno. Jama v človeku vzbudi željo po raziskovanju nepoznanega, metaforo za nezavedno in samega sebe, lahko pa tej želji podzavest preprečuje, da bi jo človek ozavestil, kar lahko prepoznamo pri Dušanu. Dušan se namreč noče poglobiti v svojo zavest, ker bi s tem spoznal, da je star in bi ozavestil strah pred smrtjo, zato v jami ob raziskovanju občuti tesnobo. Strah pred nezavednim je viden tudi v njegovem dožemanju vhodne dvorane kot čeljusti dinozavra in močnim strahom pred nevarnostjo poškodbe. Šele z raziskovanjem samega sebe, s samorefleksijo pride v našo zavest zahodnega človeka ugotovitev, da je obnavljanje življenja naraven proces in da smrt omogoča ponovno rojstvo, medtem ko moderni človek verjame, da je smrt konec življenja. Določene značilnosti jame, kot so nevarni predeli (skale, spolzki deli, ožine) in nepoznani zvoki pri Alešu, Vinku in Dušanu vzbudijo strah pred nevarnostjo, ki pa po tem, ko jama raziščejo in ta strah preide v zavedno, nima več vpliva. Jama torej v ljudeh ne vzbuja strahu, temveč le občutek nelagodja, ki izvira iz ponotranjene zavesti o jami kot prostoru nezavednega (tema, osamitev, tišina) oz. sproži *samorefleksijo*. Psihološko gledano gre pravzaprav za preseganje občutka osamitve, odtujenosti od sebe in sveta, s katerim se ponovno rodimo in sprožimo krogotok življenja. Poleg teh dražljajev so na prostovoljce vplivale oz. so jih navdušile tudi druge 'naravne' značilnosti v jami, predvsem kresnice in netopirji, kapniki; vsi opazijo tudi menjavanje toplih in hladnih zračnih tokov. Na Vinka učinkujejo tudi velik polkrožen vhod in kotanja z vodo, ki jo je odkril v drugi dvorani, dež, skale. Še poseben pomen daje rastlinici v zadnji dvorani, ki jo je odnesel iz jame; to dokazuje, da v drugo dvorano poleti tudi posveti sonce. Dušan izrazi še navdušenje nad zvoki živali, drevesom in zvoki listov.

Aleš in Vinko instiktivno dojemata jamo kot zavetje. Intuitivno so vsi trije prostovoljci za spanje izbrali enak prostor. Suh, raven, primeren za kurjenje ognja, tam kjer najmanj piha in je najbolj čisto ter je zvečer tudi najtopleje. Dušan sicer omeni, da na podlagi logičnega sklepanja predvideva, da je za bivanje primernejša Huda luknja, ki je lažje dostopna in se nahaja v bližini reke. Dušan in Aleš sta dostop do jame (v suhih pogojih) označila kot težaven, Vinko, ki je rekreativni tekač, pa kot srednje težaven. Kot se je izkazalo na podlagi mojega ogleda leta 2015, se je dostop po neurju oz. žledu bistveno poslabšal.

e) Interpretacija

Raba jame v razvojnih obdobjih enakopravnih skupnosti

Na podlagi ustnega izročila, rezultatov eksperimenta in preučitve okolja lahko prepoznamo vlogo jame in predvidevamo njeno rabo predvsem v slovanski ali *staroverski* mitični zgodbi ter obredih; na podlagi povratnega učinka njenih značilnosti pa lahko domnevamo tudi o njeni primernosti za uporabo v paleolitskih naravoverskih skupnostih (Slika 6.38).

Primernost jame kot obredne za paleolitske enakopravne skupnosti

Rezultati arheološko-psihološkega eksperimenta predvidevajo obredno rabo jame v paleolitiku, vendar to ni potrjeno. **Velik vhod**, ki predstavlja zobe pošasti oz. zveri, lahko vidimo kot kriterij za starejšo obredno rabo jame v krogotoku življenja. Ogromno stalaktitov in stalagmitov, ki so vidni iz notranjosti Pilance navzven in obratno, spominja na grozeč zmajev gobec (Slika 6.15). Kot takšnega ga je v eksperimentu prepoznal Dušan. Svojo izkušnjo doživljanja jame Pilance je opisal kot grozeče čeljusti dinozavra, v jami pa je iskal njegovo drobovje, ki ga ni našel. Na podlagi teh pokazateljev bi lahko imela obredni pomen kot prostor prehoda.



Slika 6.15: Pogled na vhod v jamo Pilanco, ki spominja na gobec zveri/zmaja.

Podor, ki je spremenil prvotno obliko jame in površine v jami, se je glede na količino materiala zgodil pred pojavom človeka, v času večjih tektonskim premikov (Slika 6.15). Glede na Brodarjeve raziskave obstaja možnost, da je šlo celo za dva podora (Brodar M. 1993). Med skalami, ki prekrivajo celotno površino vhodne dvorane in del pred vhodom, je malo zemljenega sedimenta in le redke manjše zemljene zaplate. Posledica podora je, da se vhodni, podnevi osvetljeni del jame poševno dviga proti zožanemu zadnjemu delu, ki je v popolni temi. Ostale tri dvorane v nadaljevanju imajo vodoravna tla in so prekrite z zemljo. Tam so velenjski jamarji pri enem od obiskov naleteli na večjo količino medvedjih kosti.

Ob eksperimentu se je izkazalo, da je v jami prisoten prepih, kar kaže, da ima jama na koncu rova še en vhod, vendar je zadnji rov preozek, da bi lahko šli skozenj, in zadelan s kamenjem.

Sklepam, da je bila jama za daljše bivanje neprimerna, za bivanje pa je bil neprimeren tudi notranji, temni del. Vendar rezultati eksperimenta kažejo, da so posamezniki na določenih vhodnih delih lahko našli kratkotrajno zatočišče.

Za to jamo arheoloških pokazateljev za obredno ali neobredno rabo v paleolitiku nimamo; zgoraj navedeni fenomenološki pokazatelji z obliko vhoda kot živali pa kažejo na primernost uporabe jame za lovsko-nabiralske skupnosti.

Raba jame v srednjem in novem veku

Kot prvi naravni pokazatelj obredne rabe lahko razlagamo **vodnatost jame** kot simbol koncentracije življenjske sile. Udeleženci eksperimenta so ves čas prisotnosti slišali kapljanje vode. Voda je poleg ognja v poljedelsko-mitični zgodbi druga od treh glavnih življenjskih sil. Na pomen vode v Pilanci nakazuje ustno izročilo, ki Pilanco omenja kot star sveti kraj povezan z vodo. Z jamskega stropa visi ogromno kapnikov, ki omogočajo kapljanje vode na stalaktite na več mestih. Gre za vodo, ki je bila z vidika starovercev čista, živa in je omogočala plodnost.

Na podlagi rezultatov eksperimenta in fenomenoloških ogledov sem ugotovila, da se voda z določenih kapnikov steka vsaj v eno **kotanjjo**. Vinko je opazil, da se v notranjem delu Pilance nahaja vdolbina, ki lahko shrani približno liter vode. Kot v Triglavci (Čok 2010) in Potočki zijavki (Odar 2012a), kjer sta prav tako kotanji z vodo, se nahaja v dvorani, vendar za razliko

od drugih dveh, ki sta v zadnjem delu vhodne dvorane, je ta v drugi dvorani, do katere pridemo skozi vhodno dvorano (Slika 6.11). Na podlagi opažanj prostovoljca Vinka v ta del jame v poletnem času ob sončnem vzhodu in zahodu posvetijo redki sončni žarki. Dokaz, da tudi v zadnji del posije sonce, je rastlinica, ki je vzklila tam in jo je Vinko prenesel ven (glej interpretacijo intervjujev; pogl. 5.1.2.4). Vseeno pa zaradi teme, hladnejšega ozračja in površine tal v tej dvorani lahko zavrnamo možnost, da bi se ljudje v njej zadrževali dlje časa (Slika 6.11).



Slika 6.16: Pogled na kotanjo z žlebom, ki spominja na vulvo. V ozadju je viden izhod iz jame.

Na morebitni obredni pomen kaže tudi druga vdolbina v rastočem kapniku iz velike vhodne dvorane (Slika 6.10). V celotni jami sem našla le eno takšno, ki pa je opazna prav z najvišje točke v dvorani, tj. ob največjem stalagmitu in stalaktitu. Pozno dopoldansko poletno sonce osvetljuje njen ovalen obris, ki je viden le, ko nanjo usmerimo pogled iz jame navzen (Slika 6.16). Njena oblika spominja na vulvo s sramnimi ustnicami; ikona, ki na splošno predstavlja simbol rodnosti in plodnosti. Vanjo le ob deževju kaplja voda, ki je z vidika naravovercev čista, oplajajoča voda.

Deževje v poljedelsko-mitični zgodbi simbolizira prihod plodnega oz. plodno obdobje leta.

Od arheoloških pokazateljev na občasno zadrževanje v jami v obdobju srednjega in novega veka kažejo redki odlomki poznosrednjeveške in novoveške **lončenine** (Slika 6.13), vendar točne lokacije najdb, ki bi jih povezovala s kotanjo, nimamo. Prevladuje poznosrednjeveška groba lončenina. Lahko gre za sledove zavetiške rabe ali pa staroverske obredne rabe.

Velik **vhod** in notranjost vhodne dvorane (Slika 6.17), ki spominjata na grozeče čeljusti zmaja, lahko tudi v primeru poljedelsko-mitične zgodbe razlagamo kot metaforo za prehod in preporod. Človek od zmaja ne dobi zmajevih moči za uspešen lov, temveč izobilje. V Pilanci lahko skozi moderne pripovedi razumemo tudi kot zobe v vagini. Pleterski (2014, 68) pravi: *»Zobje so smiselni samo, če imajo kaj pojesti. In tisto, kar pogoltnejo, pač pride od moškega pri spolnem odnosu. Temu čez čas lahko sledi porod.«*

Izročilo o zmaju, s katerim bi lahko povezali to jamo in pomen goltanja, prav za to jamo ne obstaja. Zmaj po pripovedih živi v podzemlju, v Hudi luknji. Možno pa je, da so s poudarjanjem pomena Hude luknje v ustnem izročilu skušali preusmeriti pozornost stran od Pilance.

Pokazatelj obrednega pomena je tudi izročilo o vedeževalkah **Žal ženah**. Te so prebivale v jami in so kmetom dajale nasvete, kdaj naj sejejo bob in druge poljščine. Nasvete o sajenju lahko povežemo z ohranjanjem ravnovesja oz. omogočanje pogojev za rodnost zemlje.

Na zatonu njene vloge in uporabe z vidika naravoverske ideologije in ohranjanja ravnovesja kaže izročilo o Žal ženah, ki pravi, da so se Žal žene preselile, ker so pastirji preveč pokali z biči. To lahko razumemo kot krščansko preganjanje staroverskih praks. Pastirji imajo v neenakopravnih družbah pomen ljudi, ki z biči krotijo živali oz. vse, kar je divje.



Slika 6.17: Pogled na zobe v vagini ali zmajeve zobe, v vhodni dvorani Pilance (foto: V. Jelenko).

Na podlagi vodnatosti jame, oblike vhoda, dveh kotanj, v kateri se steka voda, in odlomkov lončenine lahko domnevamo, da je bila jama primerna kot obredna za enakopravne skupnosti. Med pokazatelje, ki izključujejo daljše zadrževanje, sodita neprimerna površina in težak dostop. Glede na ustno izročilo o Žal ženah in »starem kraju povezanem z vodo« predvidevamo, da je bila obredna vsaj za staroverce v srednjem in novem veku (Slika 6.38).

Pokazatelj njene rabe kot obredne za enakopravne skupnosti je tudi njena **lega v gori** ter njena **vloga v obredni pokrajini**, kar pa je del analize Pilance na makro nivju. Domneve njene obredne uporabe za poljedelsko-živinorejske skupnosti lahko potrdimo v kontekstu uporabe obredne pokrajine (glej pogl. 7.1).

Raba jame v razvojnih obdobjih neenakopravnih skupnosti

Na rimsko zadrževanje v Pilanci kažejo odlomki fine in grobe rimske lončenine ter zaponka in igla, ki sodijo v čas 2. in 3. stoletja n. št.; najdbe so bile odkrite med humusom in kamenjem v vhodnem delu jame. Med zadnja odkritja sodijo površinske najdbe odlomkov lončenine (Slika 6.14). Ker v nji ni naravnih pogojev za postavitev mitraističnega templja ter drugih obrednih predmetov ali zbirov, lahko za ta čas zavrnamo njeno kontinuirano obredno rabo.

Na podlagi skrite in dostopne lege jame ter lege redkih rimskodobnih površinskih najdb, fibule, igle in odlomkov kuhinjske ter fine lončenine, lahko sklepamo, da je bila Pilanca v 3. stol. v rabi kot skrivališče staroselcev v vojnem času.

Redki odlomki bronastodobne ali železnodobne lončenine odkriti v vhodnem delu in pred njim kažejo, da so Pilanco za kratkotrajne obiske izkoristile tudi neenakopravne skupnosti v prazgodovini; glede na lego najdb v svetlem delu jame, najverjetneje prav tako za skrivališče ali kratek postanek. Obrednih pokazateljev za to obdobje nisem prepoznala oz. je bilo najdb za gotove zaključke premalo.

Zaključimo lahko, da je bila jama Pilanca kot pribežališče v uporabi v času antike za kratkotrajne obiske, pa tudi v poznem srednjem veku, novem veku ter bronasti dobi. Skrivanje

je bilo na podlagi ustnih virov prisotno v jami v času turških vpadov, v času NOB pa so v njej skrivali ranjence.

Pomen Pilance tudi v modernem času ni popolnoma zatopil. Danes se v njej zadržujejo narkomani, obiskujejo jo jamarji in detektoraši. Mimo nje po Šaleški planinski poti, ki poteka prav mimo vhoda v jamo, hodijo planinci, zato lahko predvidevamo, da so novoveški sledovi lahko tudi sled kratkih postankov.

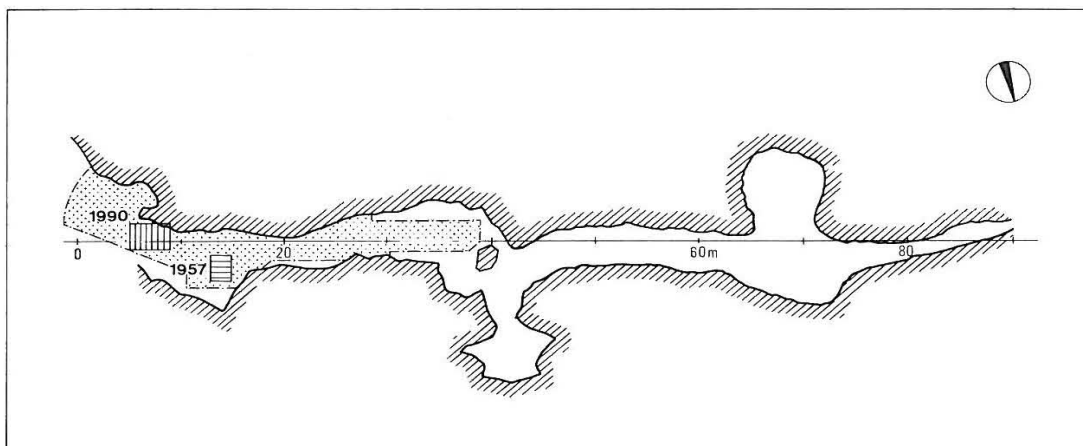
6.1.1.4 ŠPEHOVKA (ŠPEHOVA JAMA) (N 15.1728, E 46.155)

a) Opis prostora

Jama Špehovka se nahaja na pobočju Tisnika med Hudo luknjo in Pilanco na 637 m. n. v. Široka je 3 do 4 metre, mestoma se razširi. Trideset metrov od vhoda se na desno odpre skoraj 10 metrov dolg stranski rov. Jama se po nadaljnjih 30 metrih razširi v dvorano s kamrico na levi strani v velikosti približno 6 x 8 metrov. Gre za 60 metrov dolg nekdanji vodni rov (ponekod se omenja dolžina 73 m; Zupanc 2004, 15, Slika 6.18). Špehovka ima od vseh treh jam najmanjši vhod in nima vhodne dvorane (Slika 6.19). Leži na vzhodnem pobočju hriba, zato je prvi del rova podnevi osvetljen, ostali del jame pa v popolni temi. Vhod v jamo je bil pred izkopavanji že skoraj v celoti zasut z aluvialnim gruščem (Brodar M. 2009, 290, Slika 6.19), danes pa jamarsko društvo skrbi, da je dostop v jamo očiščen.

Terenski ogled poleti 2013:

»Dostop do jame predstavlja izredno strmo pobočje, po katerem vodi Šaleška planinska pot. Ob deževjih predstavlja zahtevno oviro. Vhoda ne opazim, dokler ne pridem čisto blizu. V goli steni je luknja, notranjost je deloma vidna. Okolico poraščajo listavci. Jama je dovolj visoka, da se lahko po njej normalno sprehajam. Na koncu prvega rova zagledam desni stranski rov. Do tod svetloba ne pride več. Pridem do kamrice, vmes pa v jami vidim tudi obruse jamskih medvedov. Stene so rumene in zglačene. Delujejo nenaravno. Na koncu jame je ozek vhod v zadnji rov, ki naj bi se po omembi M. Brodarja (1999, 8) nadaljeval še 15 metrov. Zaradi nizkega stropa izgleda, kot da je za neopremljenega modernega človeka neprehoden, zato se tam ustavim. Vrnem se do manjše kamrice, kjer so čudoviti kapniki. Lepo je. V tistem se ugasne moja svetilka. V trenutku me zagrabi panika in strah pred temo ter neznanim in jo ucvrem na svetlobo. Čutim občutek olajšanja. Ponavadi me ni strah teme. Morda je to res zato, ker ogromno vem o jamah in imam do njih neko strahospoštovanje?«



Slika 6.18: Tloris jame z vrisano odkopano površino iz leta 1935–1937 ter kasnejšima sondama iz l. 1957 in 1990 (Brodar M. 1993, sl. 2).

b) Zgodovina raziskav

V obdobje prvih raziskav Špehovke sodijo kosti jamskega medveda in nekaterih drugih živali, ki jih je S. Brodarju posredoval g. Rojšek (Brodar M. 1993, 8). Zatem je manjša izkopavanja na lastno pest izvedel dr. Vidmar leta 1934. Na globini do pol metra je odkril več kosti jamskega medveda, med katerimi je S. Brodar prepoznal »koščeno trsko« z izglajenim koncem in »strgalo« iz odlomka cevaste kosti (Brodar M. 1993, 8).

Prva sistematična arheološka izkopavanja so pod vodstvom S. Brodarja v Špehovki potekala v letih 1935, 1936 in 1937, velik del delovne sile pa so predstavljali sodelavci iz jamarskega društva Spelaeus (Brodar S. 1938). Ob pričetku je dr. Vidmar v jami odkril dve ognjišči (Brodar M. 1993, 9). V 83 delovnih dneh so odkrili pet stratigrafskih plasti (I–V) in številne arheološke najdbe. Vhod je bil takrat že popolnoma zasut z gruščem, zato so ga morali umetno povečati (Brodar M. 1999, 8), začetek izkopavalnega polja pa je segal 6–7 m pred jamo (Brodar M. 1999, 49). Zasluga za natančne raziskave in dokumentacijo gre tedanjemu železniškemu uradniku Francu Koželju iz Mislinje. Kakovost izkopavanj je dvignila tudi uvedba pravokotnega sistema izkopavanj, ki jo je S. Brodar tukaj uvedel prvič; globine najdb pa ni več meril od površja, temveč od višine osi (Brodar M. 2009, 291). Šestnajst metrov globoko od vhoda v jamo so dokumentirali 1,6 m globok profil (Slika 6.18). Ena od klin je bila takrat podarjena banu Marku Natlačnu (Djura Jelenko 2010, 65).

Leta 1957 se je S. Brodar vrnil v jamo v upanju, da bi določil način nastanka najstarejše plasti in odkril sterilne geološke plasti. V vzhodnem delu jame je v tri metre globoki sondi naletel še na dve novi plasti (VI, VII). Med najdbami so bile le kosti jamskega medveda (Brodar M. 1993, 10), vzeli pa so tudi vzorce za nadaljnje analize. Kje so vzorci in kaj se je zgodilo z njimi, nismo ugotovili. Po vojni je raziskave leta 1979 izvedel tudi jamarski klub, več podatkov pa nisem uspela pridobiti.

Leta 1990 so v jami pod vodstvom M. Brodarja ponovno sondirali, vendar pa v plasti V niso odkrili sledov človekovega delovanja (Brodar 1993).

Celostno revizijo paleolitskih in mezolitskih najdb v Špehovki je M. Brodar objavil v članku *Paleolitske in mezolitske najdbe iz jame Špehovke pri Zgornjem Doliču* l. 1993 ter ponovno v monografiji *Stara kamena doba v Sloveniji* (Brodar M. 2009).

Iz objav ni bilo razvidno, ali je bilo izkopno polje po opravljenih raziskavah le delno zasuto in kam je bil sicer odložen odvečen material. Ob terenskem ogledu je postalo jasno, da je bila jama le delno zasuta, prav tako pa je bil zasut tudi celoten profil izkopavalnega polja (Slika 6.19). Odvečen material je bil odložen desno od vhoda.



Slika 6.19: Levo: Vhod v Špehovko kmalu po začetku prvih izkopavanj S. Brodarja. Na fotografiji je jasno vidna višina vhoda, ki ne omogoča daljšega zadrževanja in lahkega

dostopa do njene notranjosti (arhiv Koroškega pokrajinskega muzeja). Desno: Vhod v Špehovko poleti 2013. Pred jamo je viden nasip, ki je veliko večji od tistega v začetku 20. stol.

Iz izvirne terenske dokumentacije, ki jo hrani Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, izhaja, da sta Koželj in S. Brodar skupaj dokumentirala **15 plasti** v 40-ih presekih. Na to me je opozoril B. Odar, ki je leta 2013 opravil kabinetno revizijsko študijo vsega dostopnega gradiva iz Špehovke in jo pripravlja za objavo. Odar je na podlagi terenske dokumentacije ugotovil, da so bila kamena orodja v plasteh **nezvezno prostorsko razpršena** v dolžini 35 metrov, merjeno od predjamskega vhoda v notranjost jame (ustno: B. Odar). To pomeni, da lahko vsako kameno orodje predstavlja le en sam obisk jame in da obiski verjetno niso bili sočasni. **Zato kulturnih horizontov ni mogoče določiti.** Prostorsko dokumentirana so bila štiri kurišča. Še dve ogljeni progi omenja S. Brodar v terenskem dnevniku, vendar ni povsem jasna njuna natančna lega. Le najmlajši kurišči sta vsebovali vsako po en koščen predmet, ostala kurišča pa niso vsebovala niti kamenih niti koščenih predmetov. Odkritih je bilo šest koščenih predmetov: dve koščeni harpuni, eno šilo ali koščena konica, eno spolirano rebro, oglajen predmet s štirimi utori. Omeniti je potrebno še tri kose okre iz globljih plasti.

Najdbe

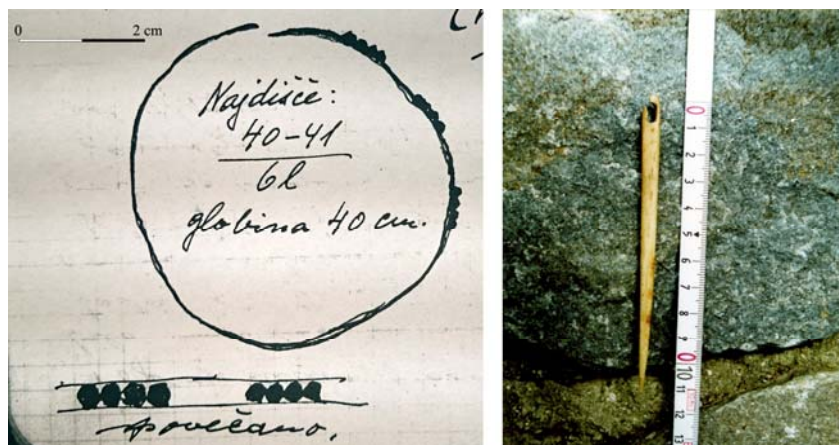
Osebnost sem si ogledala vse ohranjene in dostopne najdbe v Narodnem muzeju, Muzeju Velenje in Koroškem muzeju. Kamena in koščena orodja v Narodnem muzeju sva si ogledala z B. Odarjem. V pomoč pri analizi živalskih kosti sta mi bila J. Dirjec in B. Toškan z Inštituta za arheologijo (SAZU).

V nasprotju z M. Brodarjem (1993) Odar, tako kot S. Brodar (1965, 414) in Osole (1964–65, 11) večino kamenih orodij in odbitkov tipološko umešča v mousterien in v gravettien (verjetno zgodnji), le nekaj orodij pa bi lahko imelo aurignacienski značaj. V mousterienskih plasteh močno prevladujejo sivo-zeleni tufi (plast II spodaj - V po M. Brodarju), medtem ko v gravettijskih plasteh prevladujejo različni roženci (plast II zgoraj po S. Brodarju). Odar je opazil mešanje gravettijskih in mousterienskih elementov v plasti II spodaj (po M. Brodarju) ter mešanje redkih aurignacijskih elementov z mousterienskimi v plasti III (po M. Brodarju). Kurišči s koščenima harpunama iz holocenske krovne jamske plasti (plast I po M. Brodarju), ki ne vsebuje kamenih predmetov, sta umeščeni v mezolitik. S. Brodar v zapiskih omenja veliko število kvarcitnih razbitin, ki pa jih z izjemo nekaj primerkov v ohranjeni zbirki ni (Brodar M. 1993, 13). Zato o njih ni mogoče povedati kaj bolj določenega. Kvarciti so se nahajali v mousterienskih plasteh.

V jami so odkrili številne kosti jamskega medveda, alpskega svizca in volka (plast IV) in nedoločeno ribje vretence. Vse odkrite živalske kosti so bile glede na objave neožgane (Brodar M. 1993, 1999, 2009). Izjema je le ožgan odlomek kosti brez natančne lokacije, ki je bil v Narodnem muzeju shranjen v vrečki skupaj s kosom okre in za katerega točna lega v jami ni znana (Slika 6.21). Morebitne sledi vrezov so se nahajale le na eni kosti iz plasti IV, ki sem jo našla ob ogledu kosti shranjenih v Muzeju Velenje. Večina kosti je bila sicer uničena med II. svetovno vojno, vendar se v literaturi nikjer ne omenjajo sledovi razkosavanja. Med pomembnejše koščene najdbe sodi sedem koščenih predmetov.

Pri izkopavanjih l. 1937 so odkrili manjšo kovinsko zapestnico (Slika 6.20). Najdena je bila v nasipnem stožcu pred jamo, 40 cm pod površjem, zato lahko izvira od koderkoli in ni nujno povezana z uporabo jame. Osole (1975, 274) in Šašel (1954, 155) sta zapisala, da gre za bronasto zapestnico z vrezi. Kronološko umeščanje predmeta je nezanesljivo (Osole 1975, 274; Šašel, 1954, 155; Djura Jelenko 2010, 66). Glede na to, da je zapestnica prekinjena in izjemno tanka, kot je razvidno iz risbe v zapiskih S. Brodarja (Slika 6.20), gre lahko tudi za medenino in zelo verjetno sodi v čas po srednjem veku.

Najdena je bila tudi konica iz sivkaste steklene mase, ki pa je prav tako verjetno časovno mlajša (Osole 1975, 274). Šašel (1954, 155) poroča, da mu je S. Brodar povedal še o najdbi vretenca iz belkaste mase in okrašenega z barvnimi krogi. Mesto hrambe teh najdb danes ni znano, prav tako pa niso omenjene pri kasnejših razlagah uporabe Špehovke (Brodar M. 1993). Bronasta zapestnica in vretence iz steklene mase naj bi bili shranjeni na ZRC SAZU, vendar so se, kot kaže, vse zgoraj omenjene najdbe po II. svet. vojni izgubile, zato podatkov ne moremo preveriti. O tem je Šašlu poročal tudi S. Brodar (Šašel 1954, 155). Leta 1985 je Praper odkril koščeno šivanke z ušesom in je v njegovi osebni hrambi (Slika 6.20). Časovna opredelitev šivanke ni možna. Ker lokacija odkritja šivanke ni znana, se v tej fazi nisem posvečala njenemu iskanju.



Slika 6.20: Levo: Zapestnica iz nasipnega stožca pred jamo (terenska dokumentacija S. Brodarja iz l. 1935, zvezek 2, str. 23). Desno: Fotografija koščene šivanke najdene v Špehovki l. 1985 (arhiv Koroškega pokrajinskega muzeja).

Med najdbami iz NMS sem odkrila še vrečko z označbo »Špehovka«, točna lokacija odkritja najdb iz vrečke in čas odkritja nista poznana. V njej so premešane najdbe živalskih kosti, med katerimi izstopa kos ožgane živalske kosti in kos okre (Slika 6.21). Najdbe okre na slovenskem prostoru so pogoste v neolitskih (Ajdovska jama; Horvat 1989), mezolitskih (Mala Triglavca, Viktorjev spodmol; Turk 2004) in paleolitskih kontekstih (Potočka zijavka; Odar 2015; Mornova zijalka; Brodar M. 1996; Divje babe I; Turk 1997). Iz terenske dokumentacije S. Brodarja je razvidno, da se je okra na treh mestih nahajala izključno v mousterienskih plasteh; v vhodnem in notranjem delu jame. Vse kaže, da je ohranjeni kos okre iz ene od treh dokumentiranih lokacij.

Na podlagi lege najdb lahko zaključimo, da so ljudje tako v mousterieniu kot v sledečih obdobjih za različne dejavnosti uporabljali prostor pred jamskim vhodom kot tudi notranjost jame.



Slika 6.21: Levo: Kos okre iz jame Špehovke. Lokacija odkritja neznana. Desno: Kos ožgane kosti iz jame Špehovke. Lokacija neznana (fotografije obeh: Tomaž Lauko, Narodni muzej Slovenije).

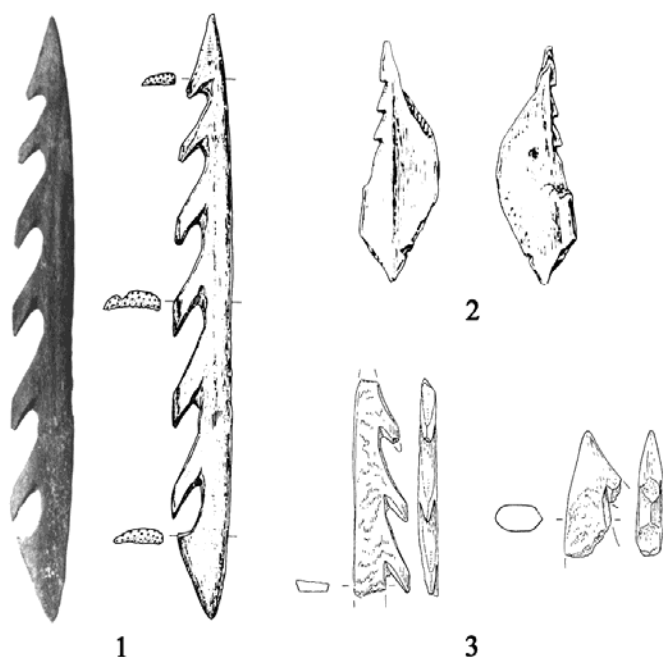
Opis plasti

Plast I sestavlja sigasta skorja s kamenjem na površini. Kulturna plast se proti notranjosti jame tanjša in je v notranjosti jame ni več (Brodar M. 1993, 10). Pred vhodom v jamo je bila odkrita apnena moka z ogljeno progo. Proga je po mnenju M. Brodarja (1993, 12) sled kratkotrajnega obiska človeka. V plasti I sta bili 10 m od jamskega vhoda v notranjost jame odkriti dve kurišči. Med seboj sta oddaljeni 3 m (terenska dokumentacija; Brodar S. 1935).

Najdbe: dva odlomka enorednih koščenih harpun (Slika 6.22, Slika 6.23.3), preluknjan polž (Brodar M. 1993, 19). Gre za edina predmeta, ki ju tipološko umeščajo v obdobje mezolitika (Osole 1975, 274). Polž ni ohranjen in ga M. Brodar (2009) kasneje omenja kot vrtnega polža, tipološko pa harpuni nakazujeta na različni kronološki fazi ali dva predmeta namenjena različni rabi. Ogled najdb aprila 2013 je pokazal, da sta obe harpuni le deloma ohranjeni (Slika 6.22).



Slika 6.22: Dela dveh mezolitskih koščenih harpun, jama Špehovka (foto: Tomaž Lauko, Narodni muzej Slovenije).



Slika 6.23: 1. Ost kopja iz Ljubljane (levo, Turk in ostali 2004, 16, sl. 2.2). 2. Harpuna iz Jamnikovega spodmola (sredina, Jamnik 1998, 19, sl. 2). 3. Dve harpuni iz Špehovke (desno, Brodar M. 1993, T. 8).

Na slovenskih mezolitskih najdiščih je bila harpuna odkrita le še v Jamnikovem spodmolu, vendar je tipološko popolnoma drugačna od teh dveh (Slika 6.23.2). Podoben predmet so v 90-tih odkrili v strugi Ljubljance, ki ga Turk (Turk et al. 2004) razlaga kot ost z zobci in ne harpuno, ter pravi, da je najverjetneje mezolitska (Slika 6.23.1). Nobena ni bila datirana s C14 analizami. Harpuna iz Jamnikovega spodmola je bila časovno opredeljena le na podlagi antrakotomske analize oglja, ki nakazuje na holocensko okolje, čas pred 8000 do 7000 leti (Šercelj 1990, 3; Josipović 1992, 48; Jamnik 1998, 21), prav tako pa je od drugih treh tipološko popolnoma drugačna.

Plast II predstavlja zgornjo kulturno plast, v kateri so odkrili dve kurišči. Sestavlja jo svetlo rjava ilovica. Na podlagi tipološke opredelitve najdb je bila umeščena v obdobje gravettien

(Brodar M. 1999, 52). V sredini plasti je opaziti temnejšo rdečkasto progo, ki se postopoma spremeni v 15 cm debelo plast rdeče ilovice s kostmi jamskega medveda. Verjetno gre za hodno površino (Brodar M. 1993, 12). M. Brodar je na tem mestu tri plasti združil v eno plast,

medtem ko je iz izvirne dokumentacije razvidno, da gre za tri različne plasti: plast II zgoraj, plast rdeče ilovice, plast II spodaj. V spodnjem delu je bilo odkrito eno kurišče. Iz risb presekov izvirne dokumentacije je vidno tudi, da je bil po nastanku plasti II zgoraj vhod v jamo že izredno težak. Glede na višino je bil dostopen le s plazenjem.

Najdbe: 11 kamenih predmetov (nekaj mikrolitskih rezile s topim hrbtom, štirje nožički s hrbtom, orodja z zajedo, odbitki), koščena konica z lečastim presekom brez bazalnega dela in živalski ostanki jamskega medveda (Brodar M. 1999, 52). Kostni so cele ali razbite (Brodar M. 1993, 10). Iz izvirne terenske dokumentacije S. Brodarja je razvidno, da je bilo v plasti skupno petindvajset kamenih predmetov iz tufa in roženca ter kos okre.

Ob pregledu najdb v NMS aprila 2013 sva z B. Odarjem ugotovila, da ne gre za koščeno konico (d = 14 cm), temveč zglajen del rebra, ki kaže sledove uporabe, vendar vsekakor ne gre za obdelan predmet (Slika 6.24). To je tudi razlog za njegov lečast presek in ukrivljenost. Med najdbami sva prepoznala tudi majhne klinice iz večinoma sivega in oranžnega roženca ter skrilavca (NMS, inv. št. 2, 29, 3), vmes pa več peščenjakov in kvarcitov brez antropogenih sledi.



Slika 6.24: Domnevna koščena konica iz plasti II, jama Špehovka (foto: Tomaž Lauko, Narodni muzej Slovenije).

Plast III predstavlja glavno kulturno plast in je sestavljena iz grušča in ilovice (Osole 1975, 274). Razdeljena je na zgornjo črno progo (a), vmesno plast (b) in spodnjo črno progo (c) (Brodar M. 1993, 10). Tipološko je bila umeščena v obdobje aurignacijskega (Brodar M. 1999, 51). Na mestu, kjer se pojavi rdeča ilovica v plasti II, se plast III izklini (Brodar M. 1993, 12).

Najdbe: Okrog 100 kamenih predmetov (nekaj dolgih ozkih retuširanih klin, dve praskali, nekaj vbadal in nekaj zajed ter strgal, odbitki), kvarcitno strgalo, »drgal«, koščeni šili ter ostanki istih vrst živali kot v plasti II (Brodar 1993, 13; Brodar 2009, 291, 292, 293). Pogoste kosti jamskega medveda in ribja koščica (Brodar 2009, 291). Le en odbitek in eno jedro (Brodar 2009, 293).

Z revizijo najdb sva z B. Odarjem ugotovila, da večina še ohranjenih kamenih najdb (od skupno 226 prepoznanih predmetov s strani M. Brodarja; 1993, 13) predstavlja odpadni material ali pa peščenjake in skrilavce brez antropogenih sledov, vmes pa so tudi deli kapnikov. Iz izvirne dokumentacije je razvidno, da so v plasti III odkrili skupno štirideset kamenih orodij iz tufa in roženca.

Z B. Odarjem sva ugotovila, da gre v primeru koščenih najdb le za eno koščeno šilo in del koščenega predmeta (morda konica; Slika 6.25, 6.27). Vmes je bil tudi oglajen obdelan odlomek dolge kosti s štirimi prečnimi žlebovi, verjetno od jamskega medveda, katerega namena ni mogoče ugotoviti (Slika 6.26). Femur jamskega medveda s podobnim utorom je bil odkrit v Drachenhöle pri Grazu (Abel 1931, 906-907, Taf. 194:1). Abel je nastanek utora povezal z izdelavo vrvi (Abel 1931, 907). M. Brodar predmet z utori iz Špehovke razlaga kot glasbeni inštrument, »drgal« (Brodar M. 1999, 52). Kasneje je to pojmovanje opustil in govori o predmetu, ki je bil v uporabi z nekakšnimi vrvmi (Brodar M. 2009, 294). Pozornost vzbuja ribja koščica, vendar tudi zanjo kot za druge živalske kosti nimamo podatkov, da bi

bila ožgana. Predvidevamo lahko, da jo je v jamo prinesel medved, saj je reka v neposredni bližini, ribe pa so njegova pogosta hrana.



Slika 6.25: Del konice ali šila iz plasti III, jama Špehovka (foto: Tomaž Lauko, Narodni muzej Slovenije).



Slika 6.26: Predmet povezan z vlečenjem vrvi iz plasti III, jama Špehovka (foto: Tomaž Lauko, Narodni muzej Slovenije).



Slika 6.27: Del oglašene obdelane kosti iz plasti III, jama Špehovka (foto: Tomaž Lauko, Narodni muzej Slovenije).

Plast IV sestavlja čista, stlačena ilovica, v kateri so bile odkrite kosti številnih vrst živali in posamezna kamena orodja v zgornjem delu plasti. Drobcji kosti so oglašeni. V zgornjem delu je ilovica rumenkaste barve ter stisnjena, kot da bi bila shojena. V njej so večji odlomki kosti in več artefaktov (Brodar M. 1993, 10).

Najdbe: redka kamena orodja tipološko enaka tistim iz plasti III (Osole 1975, 274). Iz izvirne dokumentacije je razvidno, da je bilo v plasti odkritih trinajst kamenih predmetov iz tufa in dveh rožencev, dva kosa okre in oglašene preperle kosti jamskih medvedov. Poleg tega je bilo odkrito tudi eno kurišče.

Preučevanje stratigrafije je pokazalo, da se je človekova prisotnost pojavila v enem od obdobj, ko je ponikalnica Ponikva prenehala z vdorom in je bila jama primerna za kratkrajno zadrževanje. M. Brodar pravi, da je šlo za obdobje interstadiala in da ponikalnica od takrat naprej ni bila več dejavna. Vendar glede na nove klimatske razlage I. Turka kažejo, da je tudi na tem območju šlo za občasno nepoledenelost v srednjem Würmu, ki je značilna za centralno Alpsko območje v obdobju med 60 000 in 28 000 leti pred sedanostjo (Turk 2006, 12). Prav tako so ilovnate plasti, ki jih M. Brodar razlaga kot dokaz preprevanja v interstadialu, nastajale v vlažnem obdobju, tudi v periglacialu (Turk 2006, 12).

Plast V sestavlja apnen grušč, ilovica, v vrhnjem delu pa manganova proga. V plasti so našli ostanke jamskega medveda in neobdelan kvarcit (Brodar M. 1999, 51). Iz terenskih

dnevnikov je razvidno, da so bile v plasti odkrite oglajene počrnele kosti in prepereli grušč. Po pregledu kosti jamskega medveda iz plasti V v Muzeju Velenje, ki so jih odkrili ob sondiranju l. 1990, sem ugotovila, da vse takrat odkrite kosti niso temneje obarvane. Na eni rahlo obarvani lopatici je bilo mogoče prepoznati morebitne sledove človeške obdelave.

Najdbe: Iz izvirne dokumentacije je razvidno, da sta bila v plasti V, pred jamskim vhodom, odkrita dva kamena predmeta.

Plast VI je čista ilovica s kremenovimi prodnički, plast VII pa sestavlja avtohtoni jamski grušč z malo ilovice. Med najdbe sodijo le kosti jamskega medveda.

Primerjava terenske dokumentacije z objavami in ogled arheoloških najdb kaže, da najdbe v plasteh, niso nujno sočasne. Nobena plast v Špehovki ni bila datirana z radometričnimi metodami, temveč le na podlagi tipološke opredelitve kamenih in koščenih predmetov, zato lahko povečano število najdb na določeni mikro lokaciji na tlorisu predstavlja sledove različnih kratkotrajnih časovno nepovezanih obiskov. Jasno je tudi, da je bil ob začetku raziskav vhod v jamo zaradi nasipnega stožca skoraj popolnoma zasut, premikanje po jami pa je bilo močno oteženo že vsaj od mezolitika naprej. Za natančnejše razlage okolja in kronološko določanje posameznih plasti bi bile nujno potrebne dodatne naravoslovne raziskave sedimentov in najdb.

c) Ustno izročilo

Glede na ljudsko izročilo se srečamo z več razlagami nastanka imena Špehovka oz. Špehova jama. Po enem od izročil naj bi dobila ime zaradi špeha in mesa, ki so ga tatovi v srednjem veku shranjevali v jami, ki je predstavljala primeren prostor za shrambo (Speleos 1991, 138, v Vrbič 2010, 67). Po drugi navedbi je ime nastalo zaradi rumeno obarvane sige, ki spominja na špeh (ustno: Januša Žorž). Siga je veljala za izjemno cenjeno zdravilo. Domačini so ji pripisovali zdravilno moč, jo strgali s sten in dajali bolni živini (Speleos 1991, 138, v Vrbič 2010, 67).

Na območju soteske Hude luknje sicer v pripovedkah prevladujejo Žal žene, pozoji in podvodni mož, vendar v ustnem izročilu ni zgodb o jami Špehovki, ki bi bile povezane z mitološkimi dogodki ali bitji.

d) Arheološko-psihološki eksperiment

Na podlagi opisa izkušnje prostovoljke lahko pri Ines prepoznamo enak ponotranjen občutek o prostoru kot pri prostovoljcih, ki so bivali v Pilanci. Prihod na svetlobo v njej prav tako vzbuja občutek ponovnega rojstva. Nezavedno lahko ta občutek enačimo z občutkom v maternici. Podobno kot prostovoljci v Pilanci tudi nanjo vpliva sončni vzhod, vendar pa ozek in nizek hodnik ne omogoča dovolj dostopa svetlobe v jamo in Ines v jami ne zazna senc in premikanja sončnih žarkov. Ponotranjen občutek v njej vzbuja tudi vodnatost jame, navdušuje pa jo svetlikanje vodnih kapljic in »igranje« svetlobe oz. svetlobni žarki, ki prodirajo skozi drevesne krošnje. Jamo na podlagi predznanja ter tudi nezavedno dojema kot zaprt, varen prostor, vseeno pa mora nezaveden strah pred nevarnostjo »pregnati« s tem, da jamo razišče in se prepriča, da v njej ni nevarnosti. Torej, ko strah preide v zavest in ugotovimo, da nevarnosti ni, ta izgine. Vendar pa tudi Ines strah pred smrtjo preprečuje, da bi se v jami soočila sama s seboj, zato se zavedno upira želji po raziskovanju jame (temne in tihe). Z instiktivnega vidika jama na splošno v Ines vzbuja občutek varnosti. K temu sodijo tudi živali, kresnica in netopir, ki ju dojema kot varuha. Intuitivno je Ines za spanje izbrala prostor levo od vhoda jame, ki ima za to tudi najboljše pogoje. V jami ni spala, ker je vedela, da je v njej mokro. Ines je dostop do jame (v suhih pogojih) Špehovke označila kot srednje težaven.

e) Interpretacija

Raba v razvojno enakopravnih skupnostih

Kot kaže je bila jama medvedji brlog, izmenično pa jo je uporabljal tudi človek. Glede na arheološke sledove so jo obiskovali v času paleolitika in mezolitika, vendar njenega namena rabe ne moremo določiti, domneve o uporabi pa bom predstavila v zaključnem poglavju o pomenu jame v krogotoku življenja (8.2.1).

Zaradi **majhne hodne površine** v jami (široka je le 3 do 4 m in dolga približno 60 m) in le delne osvetljenosti vhodnega dela je bila neprimerna za daljše bivanje večjega števila ljudi. Prav tako je desna niša še danes tudi v poletnih mesecih vlažna, tla pa so mokra in blatna. Eden od razlogov, da Ines za zadrževanje ni izbrala notranjosti jame, je bil tudi to, da je bilo v notranjosti blatno in vlažno. Na drugi strani pa se je za kratkotrajno zadrževanje kot primeren izkazal levi del pred vhodom (Slika 6.29). Obenem je Špehovka tako kot jama Divje babe I za človeka **težko dostopna** (Slika 6.30). Še posebej v deževnem obdobju je jama zaradi izjemno strmega in drsečega terena skoraj nedostopna.

Predvsem je očitna popolna **odsotnost ostankov** iz vseh obdobj, ki bi nakazovali prehranjevanje v jami in pred njo. To nakazuje, da jama ni bila v uporabi dlje časa, kar kaže tudi **prostorska razporeditev najdb**. Večina živalskih kosti najverjetneje predstavlja naravno poginule živali. Če bi bila jama v rabi za paleolitske lovske postojanke, bi v njej pričakovali tudi sledi drugih lovnih živali (na primer jelena). Zanimivo je dejstvo, da se poleg Špehovke na Tisniku in Pečovniku nahaja še vsaj deset jam z vodoravnimi tlemi, ki bi bile primerne za človeške obiske, vendar v njih do sedaj niso bili odkriti paleolitski arheološki sledovi. Od teh jih je večina lažje dostopnih kot Špehovka (na primer Huda luknja; glej pogl. 6.1.1.1). O primernosti Hude luknje za daljše zadrževanje je intuitivno sklepal tudi Dušan (glej pogl. 5.1.2.4).

Na podlagi koncentracije najdb lahko sklepamo, da so se v prazgodovini ljudje zadrževali tako pred jamskim vhodom kot tudi v notranjosti jame (Slika 6.28).

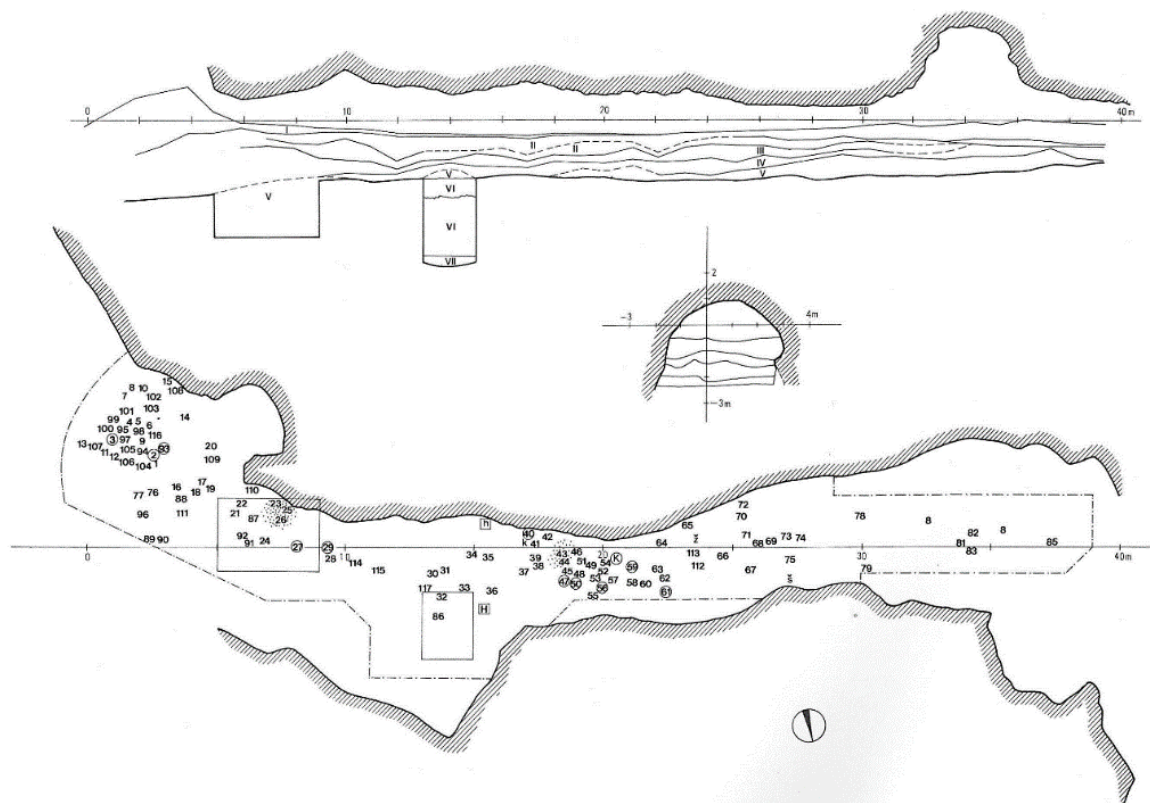
V kontekst obrednih pokazateljev lahko vključimo najdbe **okre** iz iz treh lokacij, od katerih je ohranjen le en kos. Vse najdbe okre sodijo v mousterien. Okra simbolizira preporod oz. nesmrtnost ter jo lahko umestimo med obredne pokazatelje.

V obdobje gravettien tipološko sodi šestnajst **kamernih predmetov** iz rožencev in eno kurišče (plast II in III). Med njimi so štirje gravettienski nožički. Odsotnost kamernih jeder v gravettien kaže, da klinice niso bile izdelane v jami ali pred njo, temveč so bile prinesene od drugod. Razen kamernih najdb ni nobenih običajnih naselbinskih predmetov ali sledov priprave hrane, ki bi kazale na prisotnost lovcev oz. namen lovske postojanke.

Paleolitski rabi je sledila človeška prisotnost v mezolitiku. Gre za dve najdbi harpun. Pomanjkanje kamernih predmetov v plasti I bi lahko izhajalo iz dejstva, da sedimenta niso presegali, vendar je težko verjeti, da v kuriščih, na katerih sta bili najdeni harpuni, ne bi prepoznali niti enega. Prav tako niso odkrili ostankov hrane. Ljudje so v času mezolitika bivali na planem in v spodmolih v nižinah. Na območju Tisnika so za bivanje primerni trije spodmoli (glej pogl. 6.1.1.1). Potemtakem težko dostopne jame z majhno površino pred vhodom verjetno ne bi izbrali za bivanje (Slika 6.19, 6.29).

Glede na to, da sta bili **harpuni** izjemnega pomena za lovce in preživetje lovsko-nabiralske skupnosti, lahko zavrnamo tudi možnost, da bi ju kljub njuni obrabi odvrgli. Popravljanje življenjsko pomembnih orodij in orožja, v katerih izdelavo je bilo potrebno vložiti ogromno dela, je znano že iz časa paleolitika, vendar pa nimamo na voljo dodatnega konteksta, ki bi

kazal na njuno obredno rabo, razen dveh kurišč, na katerih ležita, vendar ni nujno, da sodita v isti čas.



Slika 6.28: Zgoraj: Podolžni profil jame Špehovke, ki ga je interpretiral S. Brodar, dopolnjen s poznejšima sondama. Sredina: Prečni profil. Spodaj: Tloris z vrisanimi najdbami (Brodar M. 1993, Pril. 1).



Slika 6.29: Ines po izvedbi eksperimenta na urejenem območju z ognjiščem.

Izkazalo se je, da so bile posamezne plasti napačno umeščene v čas, prav tako revizije ni mogoče izvesti v celoti, ker je bilo med drugo svetovno vojno veliko najdb izgubljenih. Na podlagi analize pokazateljev rabe jam v razvojnih obdobjih enakopravnih skupnosti sklepi o rabi niso bili mogoči. Jasno je, so jo ljudje večkrat za kratek čas obiskali v času paleolitika in v času mezolitika, domnevamo pa lahko o njeni obredni rabi v mousterieniu in mezolitiku. Arheološko-psihološki eksperiment je pokazal, da je notranjost Špehovke vzbujala nek ponotranjen občutek o prostoru kot prehodu med temnim/svetlim, ki je bil najverjetneje univerzalen.

O kasnejših, slovanskih ali staroverskih običajih o tej jami ustno izročilo ne poroča. Kot izvor njenega poimenovanja se v ustnem izročilu omenja rumena siga in špeh, ki so ga v jami skrivali tolrovaji. Poimenovali so jo torej po pojavu sige v notranji kamrici oz. desnem rovu, ki naj bi imela čarobne moči in so jo domačini strgali s sten in nosili domov kot zdravilo za bolno živino. Sigo pa so za enak namen pridobivali tudi v Potočki zijavki (glej Potočka zijavka; 6.1.2.1) in na primer v

jamah v Nemčiji (Gams 2004, 101). Špeh kot zaklad, ki naj bi ga v jami skrivali tolrovaji, prav tako lahko razumemo kot metaforo za rumeno sigo, ki zdravi živino. To kaže na uporabo jame za neobredne namene v kasnejših novoveških poljedelsko-živinorejskih skupnostih. Zanimivo je, da je dostop do Špehovke sicer težak, vendar pa se od tam zlahka sprehodimo do Pilance, katere velik vhod ostane zakrit z manjšo vzpetino, vse dokler se ji ne približamo na približno 50 m (Slika 6.31). Podobnosti med obema jamama lahko prepoznamo v njunih 'naravnih' danostih. Morda so ju v določenem obdobju uporabljali ljudje istih skupnosti.



Slika 6.30: Težak dostop do jame Špehovke. Levo: Pogled z dela tik pred vhodom, navzdol. Desno: Pogled proti jami od sredine poti do Špehovke, navzgor.



Slika 6.31: Lahek dostop od Špehovke do Pilance. V ozadju je viden skrit vhod v Pilanco.

Raba v razvojnih obdobjih neenakopravnih skupnosti

V mlajših obdobjih hoja po Špehovki zaradi skoraj celotnega zasutja vhoda z nasipnim stožcem ni bila mogoča. Odkritja redkih predmetov pred jamskim vhodom (stekleno vretence in konica, kovinska zapestnica, koščena šivanka) kažejo, da so se ljudje pred jamo za kratek čas zadrževali tudi v mlajših arheoloških obdobjih.

6.1.1.5 HUDA LUKNJA (PRI GORNJEM DOLIČU; SINONIM: ČRNA LUKNJA, NADVOJVODE IVANA JAMA) (E 15.1743, N 46.4145)

a) Opis prostora

Vhod v jamo leži tik ob cesti Velenje–Slovenj Gradec na 500 m. n. v., 1200 metrov in 226° JZ od železniške postaje Gornji Dolič. Huda luknja je najdaljša odkrita jama v SHL. Ima velik vhod, ki ga zakriva most z ostalinami nekdanje železnice (Slika 6.32, 6.36). Ker leži na vzhodnem delu Tisnika, je njen vhod osvetljen podnevi. Jama je oblikovala ponikalnica Ponikva, ki ponikne za hribom. Ponikva se v Hudi luknji zlije v jezerce in se po slapu steka v nižji nivo jame, po strmem rovu pa se zlija v reko Pako (Slika 6.33). Ponikalnica prinaša v jamo s površine ilovico, pesek in prod in je že v ledeni dobi deloma zasula Medvedji rov. Ker jama Huda luknja do odkritja vhoda v Lisičnico ni imela prepiha, je imela v vhodnem delu malo kapnikov in sigovih tvorb, ki pa so bili v večini uničeni med II. svetovno vojno (Šafarič, Ravljen 1991, 110). Glede na opis v Planinskem vestniku (Kocbek 1985) se kaže, da prav veliko kapniških tvorb jama v vhodnem delu ni imela niti pred vojno. Trenutno je raziskanih približno 2300 m jame, rovi so različno široki in visoki. V sprednjem delu jame pozimi prezimujejo netopirji, zato je jama odprta le med avgustom in oktobrom. Zadnji del jame so netopirji zapustili zaradi prepiha.

Oba vhoda v jamo (na koncu in začetku rova) sta zaklenjena. 13. 7. 2013 sem se udeležila dvournega pohoda oziroma plazenja skozi jamo Huda luknja pod vodstvom jamarskega kluba Speleos-siga:

»V jamski sistem smo vstopili skozi Lisičnico (št. 522 po e-katastru; Slika IX). Pot se prične ob vhodu velikem približno 50 x 50 m. Sprva smo se z nogami naprej spustili v manjšo dvoranico (približno 2 x 2 m; Slika X), nato pa se je pričelo dolgotrajno plazenje po ozki mokri površini, skozi ožine in dva sifona (Slika XI). Prežemal me je občutek ujetosti, zaprtosti in strahu pred neznanim. Ob izhodu iz ožin se je pred nami odprla velika Dvorana medvedjega rova s številnimi kapniškimi tvorbami (stalagmiti, stalaktiti, stebri, zavese, koreninici, makarončki, Slika 6.32, 8.11). V skupini je bilo slišati navdušenje. V tem delu je rov deloma zasut s prodom, gruščem in ilovico, ki jo je nanese ponikalnica Ponikva. Na ogled so jamarji postavili kosti jamskega medveda, ki so jih odkrili v naplavinah. V dvorani smo za minuto ugasnili vse luči in izkusili čisto temo. Občutek je neopisljiv: mešanica strahu, radovednosti in navdušenja nad nečim novim. Slišati je bilo le kapljanje vode. Na koncu je sledil spust po 30 m globoki previsni steni v Vodni rov (Slika XII), skozi katerega smo izstopili iz jame ob ostankih nekdanje železnice. Glede na to, da imam strah pred višino, je bil zame to velik podvig. Ko sem zagledala luč, je sledil občutek pomirjenosti in svobode. Ob koncu spusta je sledil še jamarški krst. Jamar, ki je vsakega od nas pričakal pod previsno steno, nas je nepričakovano našeškal s šibo po riti!«



Slika 6.32: Levo: Pogled na sprednji vhod v jamo Huda luknja. Desno: Kapnik fotografiran ob terenskem pohodu po jami 13. 7. 2013.

b) Zgodovina raziskav

Huda luknja je bila prvič omenjena v zapisih l. 1436 kot *Črna luknja* – Swarcz Loch (Zupanc 2004, 36; Šafarič, Ravljen 1991, 110). Vhod v to *kraško podzemlje* je leta 1829 odkril nadvojvoda Ivan, ko je dal zgraditi cesto skozi sotesko; takrat je tudi dobila novo ime kot Nadvojvode Ivana jama (Kocbek 1895, 178). Prvič so jo raziskali leta 1891 (Zupanc 2004, 5), leta 1894 pa so jo že predstavili kot prvo turistično urejeno jamo. Takrat je bila poleg ogledov v uporabi tudi za veselice in gostije (Kocbek 1895, 180). O plesih v vhodni dvorani, imenovani tudi *Plesna dvorana*, mi je govorila tudi moja mama, kar kaže, da se je izročilo o njeni moderni rabi ohranilo vse do danes.

Jamarstvo je med prvo svetovno vojno potihnilo. Ponovno so jamo začeli raziskovati v letih od 1924 do 1935. Takrat so zgradili tudi most in izdali vodnik po jami. L. 1938 so jamo ponovno odprli za ogleda (Zupanc 2004, 14, (Slika 6.36)). Pri urejanju poti v jami so naleteli na novca Antonia Pia iz l. 136 do 160 pr. n. št. (Šašel 1954, 155). V *Zmajevem kotu*, kot se imenuje zadnji del jame, so odkrili oglje, odlomke lončenine in časovno neopredeljene obdelane oz. neobdelane (odvisno od vira) živalske kosti. V ANSI (1975) piše, da so kosti obdelane, Brišnikova (1999, 65) pa navaja, da so neobdelane. Neopredeljene so tudi najdbe iz Plesne dvorane (Leben 1975a, 273). Časopis Jutro (1938, 3) poroča, da Plesne dvorane ni bilo mogoče raziskati v celoti: »ker gre kulturna plast pod zidove plesišča«. Z drugo svetovno vojno so dejavnosti na tem delu zamrle, leta 1952 pa so jo ponovno uredili za ogleda. Od takrat se prvič omenja kot Huda luknja. Leta 1978 so za visoko navpično steno, približno 40 m nad spodnjo etažo jame, velenjski jamarji odkrili nove rove, ki so jih zaradi velike količine kosti jamskega medveda poimenovali Medvedji rov (Brodar M. 1985, 30). Januša Žorž (domaćinka) se spomni, da so kot mladi sicer v zgornji del jame plezali že prej. Brodar poroča, da je tik pred podorom vhod v manjši stranski rov, ki kot sifon zapira nadaljevanje. Verjetno je od tu skozi Medvedji rov vsaj enkrat odtekla večja količina vode (Brodar M. 1985, 30). Že takrat so predvidevali, da obstaja še drug vhod v ta rov, saj medvedi navpične stene ne bi mogli preplezati. V letu 1991 so jamarji končno povezali Medvedji rov in Hudo luknjo z jamo Lisičnico na drugi strani hriba (povzeto po: spletni vir 15). Takrat naj bi eden

od jamarjev naletel tudi na kamnito sekiro, ki je bila predana inštitutu ZRC SAZU. Po besedah arheologinje Saše Djure Jelenko ni šlo za artefakt (ustno). Tudi Lisičnico so med II. svetovno vojno predhodno že uporabljali kot skrivališče za ranjence. Brodar omenja možnost, da so bile kosti v Medvedjem rovu z vodnim vdorom prinesene iz Lisičnice (Brodar M. 1993, 12, Slika 6.33). Blizu vhoda so izkopali sondo, vendar dokaza za to niso našli (Brodar M. 1985, 30). Medvedje kosti so jamarji postavili na ogled na naravne police v dvorani.

V rimski dobi naj bi po soteski potekala rimska trgovska pot med Koroško in Štajersko (Šafarič, Ravljen 1991, 110). Cesto so uporabljali tudi v srednjem veku, ko so jo nadzirali Valdeški vitezi. Glede na to, da je bila soteska ob gradnji današnje ceste tako ozka, da so morali pot vsekati v skalo (Kocbek 1985, 178), je verjetno, da so v ta namen izkrčili del gozda in traso postavili višje, kar sta omenila že Šafarič in Ravljen (1991, 110).

Med drugo svetovno vojno so jamo uporabljali za shranjevanje streliva, v Lisičnici pa so skrivali ranjence.

Najdbe: oglje, časovno neopredeljivi odlomki prostoročno izdelanih posod, neopredeljene obdelane živalske kosti, kosti jamskega medveda, novec Antonia Pia. Podatka o hrambi najdb ni, zato ogled najdb ni možen.

Obdobje: neopredeljeno, rimska doba.

c) Ustno izročilo

Ustno izročilo za Hudo luknjo je izredno bogato. Številne zgodbe govorijo o tolovajih in roparjih, ki so prebivali v soteski Hude luknje. Govori se o t. i. roparskih gradovih nad Hudo luknjo (Orožen 1936, 138). Glavno zbirališče in skrivališče so imeli tatovi v jami Huda luknja: *»Ob vhodu v sotesko Huda luknja se nahaja dolga podzemeljska jama, kjer izvira Ponikva, nad njo pa so strme skale. Na teh skalah so bili v rokovnjaških časih postavljeni gradovi roparjev, glavno zbirališče in skladišče pa so imeli v Hudi luknji. Tu so roparji shranjevali dragocenosti, naropane po gradovih in cerkvah. Ko so roparji izumrli, so začeli njihovi gradovi razpadati.«*

Pripoved zadnjega roparja govori o zakladu, do katerega se pride skozi desni vhod. Nato skozi majhno luknjo vstopimo v dvorano z jezercem in se s čolnom, ki je privezan na breg, prepeljemo na drugo stran, kjer je skrit zaklad (Orožen 1936, 138). O zakladu, ki naj bi ga stražil njegov lastnik, roparski poglavar Črna smrt s sinom Henrikom, pišeta tudi Hudales in Stropnik (1991, 123, 124): *»Ko je bil poglavar ubit, je zaklad prekrilo jezero, stražil pa ga je Henrik. Nekega dne se mu je prikazal duh očeta in mu povedal, da ga bo jame rešil puščavnik, ki bo našel zaklad in z njim postavil cerkev.«*

V drugi zgodbi o zakladu, ki ga čuva vodja grešne tolpe, jamo na dan usmrčitve mladeniča Henrika zalije hudo neurje in zakrije vse roparsko blago (Šafarič in Ravljen 1991, 110).

Z nastankom Hude luknje pa lahko povežemo tole zgodbo:

»V gradu Valdek je živel bogat graščak. S podložniki je ravnal zelo slabo. Nekoč so vozili grajski hlapci vino s turnskega gradu. Med vožnjo jim je padel en sod v vodo. Ko je graščak to zvedel, je začel uboge hlapce pretepati. Ko je padel prvi hlapec pod težo silnih udarcev, se je naredil prepad in zemlja je požrla mrtvega hlapca in krutega graščaka. Ta kraj so ljudje poslej imenovali Huda luknja« (posredovala Saša Djura Jelenko).

Številne pripovedi omenjajo puščavnika, meniha, ki je prebival v jami (Vrbič 2010, 63). Le-te izvirajo iz resničnih zgodovinskih dogodkov oziroma zgodovinskih oseb. V predvojnem obdobju se je pojavil odrešenik grešnega vodje – puščavnik Valentin Eremit. Po smrti svoje ljubljene, ki jo je po nesreči ubil njen oče, se je zatekel v jamo pri Slovenj Gradcu, nato pa se je preselil v Hudo luknjo in si tam postavil manjšo kapelo. V njej je prebival in prirejal verske

shode, priredil pa je tudi zgornjo zgodbo o rešitvi duše poglavarja. Med domačini je bil izjemno priljubljen (povzeto po Šafarič, Ravljen 1991, 110) kot sveti mož, drugi pa so ga prezirali kot šarlatana (Hudales, Stropnik 1991, 124).

Ena od Valentinovih pripovedi omenja sotesko v povezavi s hudičem: *»Ljudje pravijo, da je nastal kraški svet okoli soteske Huda luknja zato, ker so bili ljudje tukaj vedno v prepiru s samim hudičem. Prepirali so se, kdo naj bi stanoval v kraški jami, in zato naj bi si hudič šel delal vedno novo jamo, dokler se ni umaknil v pekel.«* (Zupanc 2004, 36).

Druge pripovedi omenjajo jezero v povezavi z bivališčem htonskih bitij pozojev (Poles 1999, 124). Pozoj je ena najbolj pogosto zastopanih mitoloških bitij v Šaleški dolini. V vzhodnem delu se pojavlja predvsem na mejah z občino Mislinja, Dobrna in Šoštanj (Vrbič 2010, 176). Iz začetka 19. stol., iz časa gradnje ceste, izvira izročilo o Pozoju: *»Žival neznanega izvora se prvič pojavi pod hribom Stropnica (danes Cirkovce), kjer pastirčku Lovreku krade ovce. Dva metra velika pošast bi naj prebivala po okoliških jamah v Tisniku. Zanjega Pozoja naj bi pokončali graditelji ceste skozi Hudo luknjo, ko je skočila med delavce.«* (Šafarič, Ravljen 1991, 110).

Med najbolj zanimive zgodbe, ki kažejo možnost izvora iz še starejših obdobij, sodijo pripovedke iz 19. in 20. stol., ki omenjajo bivališča Žal/belih žen v obravnavani soteski (Poles 1999, 128). Žal žene se pojavljajo predvsem okoli jamskih najdišč Mornove zijalke, Hude luknje in Drajšnice (Vrbič 2010, 176) ter na občinskih mejah (Vrbič 2010, 177). Domačini ponekod omenjajo tudi Črno ženo (Vrbič 2010, 64). V Hudi luknji naj bi prebival tudi povodni mož (Vrbič 2010, 64). V zadnjih letih se Huda luknja pojavlja predvsem v moderni povedki o ženski prikazni, ki stopa ali se sama prikaže v avtu in po nekaj kilometrih iz njega izgine (Kvartič 2012, 323). Kvartič (2012) jo povezuje z lokalnimi travmami, ki so nastale ob opustitvi železniškega prometa in naj ne bi imela povezave s starejšimi obdobji.



Slika 6.34: Pogled iz Hude luknje.

iz kamna, kaže dejstvo, da so kot prvo najdbo prepoznali antični novc iz 2. stoletja n. št. šele v začetku 20. stol. ob urejanju poti, mostu in ponovnem odprtju jame (Slika 6.36). **Novec** je predmet, ki ima v moderni dobi neko vrednost. Je zakladna najdba. Medtem ko lončenino in kameno orodje nearheologi na njivah spregledajo še danes. Ob odkritju novca so v zadnjem delu jame naleteli tudi na redke odlomke neopredeljene **lončenine, oglje in živalske kosti** ter druge neznane najdbe.

Na podlagi ustnega izročila in etimologije imena lahko sklepamo o obrednem pomenu jame v kasnejših obdobjih od prihoda Slovanov naprej.

Do leta 1952 je jama nosila ime **Črna luknja**. Prvotno ime pa najverjetneje izhaja iz starejših pomenov in uporabe jame.

Pridevnik črna je nastal po elipsi iz **čbrna (voda/reka)*. Reke so poimenovali črne, ker izgledajo temno zaradi materiala, ki ga prinašajo s seboj (Snoj 2009, 101). Črna voda je gnila voda, tista ki ne prinaša izobilja. Jama je torej dobila ime po ponikalnici, ki je s seboj prenašala sedimente od drugod, saj je Paka čista in ima drugačen pomen (glej pogl. 7.1).

Pridevnik črna lahko po drugi strani izvira tudi iz prilastka črn in bel, preprostega etiketiranja, ki izvira iz starega orientacijskega sistema (Snoj 2009, 101). Lahko označuje tudi nevaren prostor (Snoj 2009, 101).

Črna torej pomeni nasprotje od belega oz. označuje območje prostora, ki ne prinaša izobilja.

Pomen jame kot neplodni prostor se kaže tudi v **izročilu o Henriku**, sinu poglavarja Črne smrti. Druga zgodba o Henriku, ki jo navajam v podpoglavju ustnega izročila v Hudi luknji, pravi, da na dan usmrtitve mladeniča Henrika jamo in roparsko blago zalije hudo neurje. Neurje, povodenj, ki prinaša nasprotje od izobilja, zimo, neplodni del leta.

V Hudi luknji pa živijo tudi **zmaj, črna žena in povodni mož**. Vsa tri bitja so povezana z zakladom, ki je metafora za izobilje in vodnato jamo oz. vodo.

Črna žena čuva zaklad, na drugi strani pa je nasprotje od bele žene. Bela žena sicer v današnjem izročilu straši popotnike, sicer pa je v mitološkem izročilu gospodarica Žal žena in je povezana z izobiljem (glej Pilanca). Izročilo o belih in Žal ženah se zgoščuje okrog soteske Huda luknja (Vrbič 2010, 64), sicer pa naj bi živele v jami Pilanca.

Drugo bitje je povodni mož, ki živi v jami in je gospodar vode. V tem primeru gre za gnile, neplodne vode, zato ga lahko povežemo z neplodnim obdobjem.

Največkrat pa se v izročilu v povezavi s Hudo luknjo omenja zmaj ali pozoj (tudi lintvern). Tudi zmaj je vodna žival in omogoča prehod iz enega obdobja v drugega, na eni strani z goltanjem na drugi pa kot simbol izobilja in plodnega leta. Razlog, da zmaj prebiva ravno v tej jami, pa je poleg njene vodnatosti lahko tudi to, da so v njej našli velike živalske kosti, za katere v preteklosti niso vedeli, da pripadajo jamskemu medvedu. Tisti del, kjer so odkrili najdbe, se namreč imenuje »Zmajev kot«.

Zanimivo je tudi dejstvo, da se **ponikalnica**, nečista voda, steka skozi Hudo luknjo v Pako, v čisto vodo, v soteski Huda luknja in že s tem ustvarja neko nasprotje med oplajajočo in gnilo vodo, izobiljem in neizobiljem oz. prehodno mesto. Z vidika etimologije lahko mesto izliva

črne vode v belo označuje prehodno mesto, simbol ponovnega rojstva. Črna voda se namreč zmeraj izliva v *belo* vodo in nikdar obratno (Snoj 2009, 101). Razlog, da se zgoraj omenjena ustna izročila o bitjih z dvojnimi pomeni (prinašajo izobilje ali neizobilje; glej poglavje 5.1.1.1) zgoščuje prav v Hudi luknji, lahko prepoznamo v prehodnem obrednem mestu izliva Ponikve v Pako.

V povodnem možu, zmaju, Črni ženi in ponikalnici torej lahko prepoznamo simbole neplodnosti za razliko od plodnega značaja Pilance in reke Pake. Je nasprotje Pilanci. Tako lahko pomen jame na podlagi izročila, po katerem je v Hudi luknji živela Črna žena, tudi povodni mož, ki ju v modernih pripovedih pooseblja poglavar Črna smrt, tolmačimo kot neplodni prostor. Poleg tega lahko izročilo o Beli oz. Črni ženi, ki danes straši v soteski, verjetno zrcali starejše mitološko izročilo, v katerem ima obredna pokrajina soteska Huda luknja lahko pomen krogotoka življenja (glej pogl. 7.1).

Huda luknja je torej nudila pogoje za naselitev že od paleolitika naprej. Na podlagi njenih 'naravnih' značilnosti in mitološkega izročila je, kot kaže, imela obredni pomen v času *staroverstva*. O samih obredih v jami lahko na podlagi izročila o Valentinu Eremitu sklepamo šele za čas krščanstva, ko jo je ta v začetku 20. stoletja uporabljal za verske shode.

Uporaba jame pri neenakopravnih skupnostih

Na podlagi odkritega novca in drugih najdb odkritih v zadnjem delu jame ter lege jame tik ob rimski prometnici lahko predvidevamo, da so jama za kratek čas uporabljali rimski vojaki v 2. stoletju, ko so nadzorovali rimsko cesto med današnjo Koroško in Štajersko. Lahko pa je jama nudila zavetišče popotnikom.

Kot skrivališče ranjencev so v času II. svetovne vojne uporabljali ozek in skrit rov Lisičnice v Hudi luknji, ki je bila dostopna le z zahodne strani Tisnika (Slika X). V vhodnem delu so glede na ustno izročilo o srednjem veku, sodeč po politični situaciji, verjetno v 15. stol. v času turških vpadov prebivali tollovaji. Ti so izrabili nadzorno lokacijo jame ob srednjeveški poti skozi sotesko, ki je popotnikom onemogočala rešitev.

Na drugi strani na primernost Hude luknje za bivanje in ohranjanje pomena jam kažejo pripovedi o puščavniku Valentinu Eremitu, ki je bival v jami eno leto – in sicer l. 1935. Pred jama si je postavil bivališče in na eni strani veljal za svetega moža, na drugi strani pa so ga ljudje prezirali (Slika 6.35). V jami je pisal pesmi, obredne shode pa naj bi izvajal ob kapeli. Zgoraj navedeno zgodbo je spremenil sebi v prid in se preimenoval v odrešenika grešnega vodje, kar tudi sodi v moderno krščansko mitično zgodbo. Skozi njegovo objavljeno pesnitev Puščavnikovi verzi (Podstenšek 1935) je vidno, da se je njegovo dojemanje sveta spremenilo ob smrti njegove ljubljene Anice. Takrat je doumel, da človek nima moči nad naravo, prav tako pa tudi bogastvo nima vrednosti.

Moderna uporaba jame razkriva pomen jam v zahodni miselnosti. Na eni strani ustno izročilo, ki jo enači s strašnim prostorom, peklom. Novo poimenovanje Huda luknja, ki je dalo ime tudi soteski, odraža krščansko dojemanje jamskih prostorov kot vhoda v podzemlje, pekel. Huda luknja in cela soteska se pojavljata v izročilu kot prostor, kjer živi hudič, ki krade ovce in nadzoruje duše umrlih. Enako velja za nastanek jame na podlagi pripovedke o hlapcih. Z vidika modernega krščanstva je jama Huda luknja dobila negativen prizvok. Postala je strašni prostor. Te pripovedi lahko obenem razumemo tudi kot zakrivanje preteklega pomena jame in soteske (glej pogl. 7.1).

Njena uporaba za organizacije plesov in turističnih ogledov (Slika 6.36) v predvojnem času kaže na povratni učinek jame, ki je s svojimi naravnimi danostmi predstavljala lep, čudovit prostor, primeren za posebne dogodke in odraža spoštovanje do narave. Po drugi svetovni

vojni so jamo zopet uporabljali kot skladišče, v času vojn kot skrivališče za ranjence, s katerimi so uničili in spremenili njene naravne danosti. Ponovno predstavljanje jame kot posebnega prostora v pokrajini predstavlja jamarsko udejstvovanje jamarjev, ki skozi organizirajo voden treking in skrbijo za ohranjanje jam na Tisniku in Pečovniku.



Slika 6.35: Puščavnik Eremit pred jamo Huda luknja l. 1935 (spletni vir 16).



Slika 6.36: Turistična pot v jamo Huda luknja ter železnica (Zupanc 2004, 14).

6.1.1.6 KOPRIVŠKA JAMA (SINONIM: LISIČJA LUKNJA PRI KOPRIVNIKARJU, JAZBEČEVA LUKNJA, KOPRIVŠKA LUKNJA) (E 15.637, N 46.417)

a) Opis prostora

Nahaja se v skrajnem zahodnem območju skupine jam v soteski Huda luknja, ob vznožju Tisnika, 100 m stran od kmetije Koprivnikarja v vasi Završe. V dolžino meri 40 m, v višino pa le 1 m. V drugi polovici se malenkost zviša, ozek rov pa se razširi v zasigano dvorano s kapniškimi tvorbami. Vhod meri približno 2 x 1 m in leži na nadmorski višini 695 m. n. v. Rov se je zmanjšal zaradi naravnega odlaganja sedimenta. Skozi vhod jame ponikne ponikalnica Ponikva in jo povezuje s sistemom jame Hude luknje.

b) Zgodovina raziskav

V Koprivški luknji so prve raziskave potekale šele konec 70-ih let prejšnjega stoletja. M. Brodar je v jami poskusno sondiral leta 1970 (Brodar M. 1970/1971, 271; Slika 6.37). Brodar poroča, da je stratigrafska situacija nejasna, ker je bil ves izkop v nasipnem stožcu in je šele zadnji profil dosegel nedotaknjene plasti. Podrobnim opisom se ni posvečal (Brodar M. 1970/1971, 271). V humusu naj bi našli nekaj odlomkov prazgodovinske lončenine. Na površini naravnih ilovic, ki jih prekriva humus, je bilo posejanih več kosov oglja. Analize so pokazale, da je šlo za les bukve, jelke in smreke oz. macesna (Brodar M. 1970/1971, 272). Na podlagi bukve Brodar to plast umešča v čas uporabe harpun v jami Špehovki – mezolitik (Brodar M. 1970/1971, 273). V dva metra debeli plasti, ki jo M. Brodar primerja s kulturno plastjo v jami Špehovki, so našli medvedje kosti. Vendar so ožgane kosti in drobce oglja odkrili šele pod to plastjo na globini 3,40 m (Brodar M. 1970/1971, 273). V objavi l. 1970 pravi, da je kremenova luska, ki naj bi jo našli, naravnega izvora; v kasnejših objavah (1990 in 2009) pa zopet omenja najdbo kremenove luske kot artefakt, vendar tu ne omenja več najdb prazgodovinske lončenine. V objavi iz leta 1990 ponovno piše, da so v plasti s kremenovo lusko odkrili še drobce oglja in medvedje kosti. Lokacija dokumentacije in omenjenih najdb ni znana, v članku pa ni nobenih fotografij ali risb najdb. V zadnji objavi je M. Brodar omenil, da jama nima arheološke oz. kulturne vrednosti, saj so bile v njej najdene le ožgane kosti, ki domnevno pripadajo aurignacienu (Brodar M. 2009, 321); na drugem mestu v isti objavi (Brodar M. 2009, 30) je napisal, da bi jo bilo v prihodnosti vredno še raziskati. Med drugo svetovno vojno so v njej skrivali ranjence (Zupanc 2004).



Slika 6.37: Pogled na izkopano sondo pred Koprivško jamo leta 1970 (Brodar M. 1970/1971, 272).

Najdbe: odlomki prazgodovinske (?) lončenine, kosi ožganih kosti, oglje. Nikjer ni omenjeno, kje se te najdbe nahajajo.

c) Interpretacija

Opis Koprivške jame sem vključila v katalog, vendar je v nadaljevanju nisem preučevala. Vzrok je pomanjkanje in nepreverljivost podatkov, ki bi bili primerni za obdelavo; na podlagi teh je nemogoče preveriti, ali gre v resnici za najdbe *in situ* in ali se je tu človek v arheoloških obdobjih sploh zadrževal. Prav tako zanjo ne obstaja mitološko izročilo. Z gotovostjo lahko rečemo le, da so v njej med drugo svetovno vojno skrivali ranjence.

6.1.1.7 POVZETEK O UPORABI JAM V SOTESKI HUDA LUKNJA

Na podlagi pokazateljev obredne rabe jam lahko med obredne jame na mikro ravni umestimo jamo Pilanco in Hudo luknjo, za Špehovko pa nam primanjkuje arheoloških najdb kot obrednih pokazateljev in lahko o njeni obredni rabi le domnevamo. Za Pilanco sem pokazala, da je bila primerna za obredno rabo v paleolitiku, na drugi strani pa je bila najverjetneje v rabi v kontekstu slovanske oz. staroverske poljedelsko-živinorejske mitične zgodbe. Huda luknja

je imela kot kaže obredni pomen v staroverski poljedelsko-živinorejski mitični zgodbi (Slika 6.38).

Pilanca in Huda luknja nista bili primerni za zadrževanje medveda in drugih zveri. Huda luknja je z lahko dostopnostjo, veliko zemljeno površino in visokim stropom ter bližino Ponikve in reke Pake omogočala primeren bivalni prostor za paleolitskega človeka. Težka dostopnost jame Pilance in Špehovke, predvsem v zimskem času, kaže, da gre za izbiro, ki izvira iz zavednega (kolektivnega) vidika.

O uporabi jam v soteski Huda luknja v času neolitika zaradi pomanjkanja podatkov ne moremo sklepati. V Pilanci naj bi bilo naključno odkritih nekaj kosov morebitne neolitske lončenine, razen redkih kamnitih sekir pa o neolitski poselitvi širšega območja Šaleške in Mislinjske doline še nimamo. Glede na pomen tega območja pri enakopravnih skupnostih v paleolitiku, mezolitiku in od zgodnjega srednjega veka dalje ter glede na analizo pokrajine (glej pogl. 7.1.) lahko vseeno predvidevamo, da so imele jame na tem delu Slovenije poseben pomen tudi za neolitske poljedelce in živinorejce. Jame sem v nadaljevanju obravnavala v kontekstu celotne pokrajine soteska Huda luknja (glej pog. 7.1).

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
PILANCA	paleolitik?	opredelitev ni mogoča, primernost obredne jame	velikost in oblika vhoda, površina neprimerna za bivanje, težak dostop
	bronasta ali železna doba	zavetišče?	odlomki lončenine
	rimski doba	refugij	fina in groba lončenina, zaponka, igla, politična situacija
	pozni srednji vek	obredna ali zavetišče?	odlomki grobe lončenine
	srednji vek	skrivališče	ustno izročilo o skrivališču tolovajev
	srednji vek/novi vek	obredna	vodnatost jame, kotanja z vodo in kotanja v obliki vulve, oblika vhoda, ustno izročilo o Žal ženah, lega v pokrajini in lega v gori, težak dostop, odlomki lončenine
	moderna doba	skrivališče	pisni viri o skrivanju ranjencev
ŠPEHOVKA	mousterien	obredna?	majhna površina pred vhodom, težak dostop, pomanjkanje kuhinjskih odpadkov, okra, bivalne navade
	gravettien	opredelitev ni mogoča	pomanjkanje kuhinjskih odpadkov, odsotnost odpada pri izdelovanju kamenih orodij, težka dostopnost
	mezolitik	obredna?	oteženo gibanje po deloma zasuti jami, dve harpuni, pomanjkanje kuhinjskih odpadkov, naselbinskih

			najdb, bivalne navade
	novi vek	pridobivanje surovine	ustno izročilo o nabiranju zdravilne sige
	mlajša arheološka obdobja	opredelitev ni mogoča	stekleno vretence, steklena konica, kovinska zapestnica, koščena šivanka.
HUDA LUKNJA	paleolitik	primernost postojanke	velika dvorana, sončna lega, zemljena, ravna površina, bližina Pake, lahka dostopnost
	rimski doba	vojaška oz. nadzorna postojanka, zavetišče	odlomki lončenine, oglje, rimski novec, nadzorna lega ob rimski cesti
	zgodnji srednji vek in/ali novi vek	obredna	etimološki izvor imena Črna luknja, pripoved o Henriku, ustno izročilo o zmaju, Črni ženi in povodnem možu, ponikalnica, ki se steka v Pako, ideološki kontekst
	pozni srednji vek	bivališče	ustno izročilo o tolovajih, bližina srednjeveške poti
	novi vek	plesna dvorana, turistična točka	pisni viri
	moderna doba	obredna	pisni viri in ustno izročilo o Valentinu Eremitu, kapeli
	moderna doba	turistična točka, jamarski turizem, vojno skladišče in skrivališče	pisni viri, društvo Speleos-siga
KOPRIVŠKA JAMA	moderna doba	vojno skrivališče	pisni viri

Slika 6.38: Povzemalna tabela rezultatov obdelave študijskega vzorca jam v soteski Huda luknja na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2 OBREDNE JAME NA SLOVENSKEM PROSTORU

6.1.2.1 POTOČKA ZIJAVKA

a) Opis najdišča

Jama Potočka zijavka se nahaja v vzhodnih Karavankah in leži na skrajnem zahodnem delu pobočja gore Olševe. Vhod v jamo se nahaja na višini 1675 m (Slika 6.39, 6.40). Mimo jame vodi turistična pot, ki pripelje na vrh Olševe, na 1930 m (Odar 2015, 4). Jama se nahaja nad vasjo Solčava, severovzhodno od Logarske doline.

Vhod jame je usmerjen proti jugu z majhnim odklonom proti zahodu. Dolga je 115 m, od vhoda proti sredini se razširi na 40 m, proti zaključku pa se ponovno zoži na 20–25 m. Do srednjega dela poteka dokaj položno, nato se na razdalji 35 m strmo dvigne za 14 m, v zadnjem delu pa se tla ponovno znižajo za 2–3 m. Višina stropa niha od 4–8 m. Zijavko je S. Brodar glede na osvetljenost razdelil na štiri odseke: svetlega, mračnega, poltemnega in temnega (Odar 2015, 4). Jama je vodnata in blatna, saj z njenega stropa stalno kaplja voda (Odar 2012a, 11). Temperatura v jami ne presega 10 °C (Odar 2012a, 11).



Slika 6.39: Gora Olševa z označenim vhodom v Potočko zijavko (Odar 2012a, 10, sl. 1).

Slika 6.40: Vhod v Potočko zijavko pozimi (Turk 1999, 41).

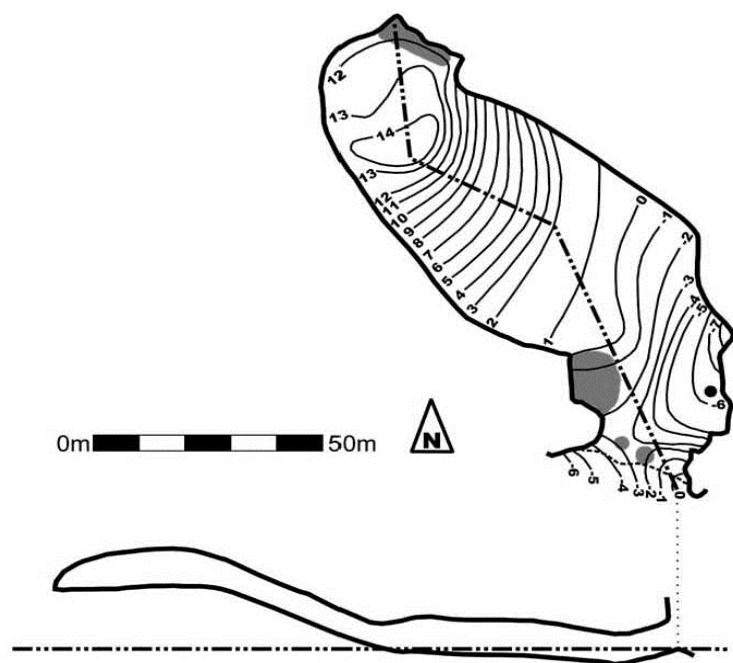


b) Arheološki opis

V jami so najintenzivnejše arheološke raziskave potekale v času pred drugo svetovno vojno. Prvi je v njej izkopaval J. C. Gross, l. 1927–1928, S. Brodar pa je nadaljeval z izkopavanji od leta 1928 do 1935 (Brodar S. 1928; Brodar S., Brodar M. 1983; Odar 2012a, 9–10). Med drugo svetovno vojno so bile ob bombnem napadu Celja uničene vse najdbe razen kamenih predmetov in koščenih konic. Nove arheološke raziskave so v jami potekale v letih od 1997 do 2000 (Pacher 2001; Pacher, Pohar, Rabeder 2004). V letu 2012 je mokro sejanje Brodarjeve deponije iz zaključka jame opravil B. Odar (2008, 2012, 2014, 2015, Odar et al. 2015).

Kulturne plasti 3, 5, 7 in 8, ki jih je določil S. Brodar, so nastale pred približno 35 000 leti (B. Odar 2015, 142). Lokacijsko so bile najdbe skoncentrirane na treh mikrolokacijah: del pred vhodom jame, svetli del jame ob vhodu in v zaključku jame, ki je v popolni temi. V delu pred vhodom niso odkrili arheoloških sledov, ker so ti izginili zaradi erozije ob zadnji poledenitvi (Odar 2012a, 11). V plasti 3 so odkrili odlomke kosti in zob jamskih medvedov, volka, manjših zveri in alpskega svizca. Na meji s spodnjo plastjo 4 je ležala kvarcitna plošča pravokotne oblike s sledjo rdeče okre (Odar 2015, 60). V plasti 5 so odkrili odlomke kosti jamskega medveda ter drugih živali, kot so desna čeljustnica volka, glodači alpskega svizca, cevasta kost manjšega sesalca, zob divje koze in okostje manjšega glodavca. Nekateri odlomki kosti in kosi kamnin imajo zaobljene robove. Med arheološke sledove sodijo 3 kurišča, 11 koščenih konic, 2 čeljustnici jamskega medveda z luknjo nad čeljustničnim kanalom, rdeča okra (Odar 2015, 60). Kurišča so se nahajala v vhodnem delu, konice pa malo bolj proti notranjosti (Odar 2012a, 11). Plast 7 je vsebovala odlomke kosti jamskih medvedov, v spodnjem delu grušča pogoste koščke oglja in do 20 cm dolge in do 25 cm debele odlomke stalaktitov. Pri dnu grušča so naleteli na kurišča z ogljem smrekovega in cemprinovega lesa. V oglju in tik nad njim zunaj kurišč so odkrili številne kamene in koščene predmete. Tudi v okolici kurišč je pod debelim gruščem še daleč naokrog mnogo zdrobljenega in steptanega oglja. Skupno so našli 16 kurišč. V štirih kuriščih v vhodnem delu je bila gostota kamenih orodij in konic največja (Odar 2015, 120): 305 kamenih orodij in odbitkov, 30 koščenih konic, 2 čeljustnici jamskega medveda z luknjo nad čeljustničnim kanalom, čeljustnico jamskega medveda z luknjo na vrhu ramena, rdečo okro, kamniti brus. V najstarejši kulturni plasti 8 so pred veliko skalo ob vhodu odkrili kurišče, v območju preseka 59–61 pa sta se nahajali čeljustnici z luknjami nad čeljustničnim kanalom in drobci rdeče okre (Odar 2015, 62).

Skoraj dve tretjini koščenih konic je bilo najdenih v zaključku jame, tj. v najtemnejšem delu (Odar 2015, 86, 125; plast 4 in 5; Slika 6.41). V tem delu sta bili tudi dve manjši ognjišči in koščki oglja ter dve čeljustnici z luknjami in koščena cevasta šivanka. Na podlagi najdb večjih kosov lesnega oglja v okolici ognjišč Odar meni, da sta bili ognjišči uporabljeni za prižiganje bakel (Odar 2012a, 12).



Slika 6.41: Tloris in presek Potočke zijavke. Območja z največjo gostoto koščenih konic, kamenih orodij in ognjišč so označena s sivo. Črna pika predstavlja lokacijo skalne skleda. (Odar 2012a, Slika 2, 11).

Od vseh živalskih kosti jih kar 99,9 % pripada jamskemu medvedu. Sledov razkosavanja na kosteh in ožganih kosti v ognjiščih ni. Redki odlomki kosti lovnih živali pa so lahko tudi sledovi plena večjih plenilcev, kot sta jamska hijena in volk (Odar 2012a, 12).

V jami se nahaja tudi skalna skleda, na kateri so vidni sledovi človeške obdelave. B. Odar domneva, da je bila izklesana s kovinskim dletom (Odar 2012a). Na podlagi tega lahko sklepamo, da je bila izdelana enkrat vsaj od železne dobe naprej. Skalna skleda se nahaja v jami na nenavadni lokaciji in je skoraj neopazna. V času zimskega sončnega obrata jo sonce neposredno osvetljuje (Odar 2012a; slika 6.41, 6.42).

c) Ustno izročilo

O Potočki zijavki pripovedujejo zgodbe o bogatem zakladu, ki se nahaja v njej, in o zmaju, ki od znotraj kljuva goro (Odar 2015, 4). Nastanek jame so ljudje pripisovali Žal ženam in Ajdovskim ljudem.

Tja so se zatekali prebežniki iz vojske, uporabljali pa so jo tudi pastirji z ovci (Odar 2015, 4). Poleg tega pa se omenja enako izročilo kot v Špehovki, tj. o zdravilni sigi, ki so jo ljudje strgali z jamskih sten in s katero so zdravili živino in ljudi (Odar 2015, 155). Domačini so sigo imenovali Marijino mleko, za katero B. Odar sklepa, da izhaja iz pomena Device Marije (Odar 2015, 158).

d) Interpretacija

Na podlagi pokazateljev rabe lahko sklepamo, da je bila jama uporabljena v obredne namene v času paleolitika ter v poljedelsko-živinorejskih enakopravnih skupnostih vsaj od bakrene dobe naprej (Slika 6.43).

Pokazatelj predslovanske uporabe so najprej **zgodbe o Ajdovskih ljudeh**. Ajdom so jamo verjetno pripisovali zaradi odkritja velikih kosti jamskega medveda, saj Ajdi veljajo za velikane.

V kuriščih ni bilo ostankov ožganih kosti, kar kaže, da kosti niso bile v uporabi za pripravo hrane (Odar 2012b, 15, 31). Ker se jama nahaja izredno visoko, lahko sklepamo, da je niso uporabljali kot lovsko postojanko. Poleg tega je med najdbami glede na število koščenih

konic izredno malo kamenih orodij, ki bi jih v vsakdanjem naselbinskem kontekstu sicer pričakovali kot številčne.

Med obredne pokazatelje sodi izjemno število **koščenih konic**, ki so v večini ohranjene cele in jih je bilo po zadnjih podatkih odkritih skupno 128 (Odar 2008, 2012). Skoraj dve tretjini jih je bilo odkritih v najtemnejšem, za življenje neprimernem zaključku jame, skupaj s preluknjanimi spodnjimi čeljustnicami, kosi okre in kurišči. Konice imajo simbolni pomen, na podlagi konteksta pa jih lahko razumemo kot sled obrednega dejanja.

Med obredne pokazatelje lahko umestimo tudi **osem čeljustnic** jamskega medveda z luknjo. V zadnjem delu jame sta bili najdeni dve. Ena s tremi luknjami, druga pa z eno. Z eksperimentalno arheologijo so dokazali, da so bile čeljustnice lahko v uporabi kot glasbila (Omerzel-Terlep 1996). Na njih ni ohranjenih sledov živalskih ugrizov, kar dokazuje, da so luknje izdelali ljudje (Odar 2015, 133). Take čeljustnice se zaenkrat pojavljajo samo v Sloveniji (Odar 2015, 133). Med druge simbolne predmete sodi medvedja čeljustnica z veliko luknjo, ki je bila odkrita v vhodnem delu (plast 7). Zaobljen in zglajen rob nakazuje, da je nekoč visela na vrvi (Odar 2015, 135), zato domnevamo, da je bila v uporabi kot nekakšen amulet.

Glede na odsotnost neobrednih, naselbinskih predmetov ter kontekst najdb številnih koščenih konic, ki so bile v večini izdelane iz kosti jamskega medveda, v povezavi s kurišči, ki se pojavljajo v notranjem, temnem delu ter številnih koščenih glasbil iz medvedovih čeljustnic in težko dostopno lokacijo lahko predvidevamo, da je bila jama v uporabi v obredne namene v času paleolitika. Osrednjo vlogo pri obredih je, kot kaže, imel medved. Medved, ki ima z antropološkega vidika zaradi svoje sposobnosti zimske hibridizacije posebno moč, bi lahko bil simbol večnega prerojevanja tudi v paleolitiku. Lovsko orožje (konice) kot simbol moškega principa lahko v jami kot simbolu ženskega principa v tem primeru razumemo kot kontekst, ki omogoča krogotok življenja (Odar 2008, 238).

Pokazatelj kasnejše obredne uporabe je **umetno izklesana skleda**, v katero se steka voda. Ustno izročilo pravi, da so vdolbino v njej izklesali pastirji, kar pa ni verjetno. V kotanji se sčasoma nabere največ liter vode, kar je premalo, da bi se z njo lahko napojila čreda ovac (Odar 2012b, 18, Slika 6.42). Zaradi nihanja temperatur v jami voda v kotanji čez zimo zmrzne. Takšna voda, ki kaplja s stropa jame, je za *staroverce* predstavljala čisto, oplajajočo vodo; zimski sončni obrat pa oznanja čas prehodnega obdobja med plodnim in neplodnim. Njeno obredno uporabo lahko torej povežemo s poljedelsko-živinorejsko mitično zgodbo enakopravnih skupnosti. Glede na to, da je bila kotanja izklesana s kovinskih orodjem, bi bila sicer lahko v uporabi kadarkoli od bakrene dobe naprej. Na podlagi **lege jame v gori** domnevamo tudi na obredno rabo jame v širši pokrajini (glej pogl. 5.2.1.1). Jamo so, tako kot Špehovko, v novem veku uporabljali za strganje zdravilne sige za živino.



Slika 6.42: Skala s kotanjo, v katero neprestano kaplja voda, ki je osvetljena le v času zimskega sončnega obrata; Potočka zijavka (Odar 2012a, 15, sl. 5).

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
POTOČKA ZIJAVKA	paleolitik	obredna	koščene konice, pomanjkanje naselbinskih najdb, lega najdb in številčno razmerje najdb, medvedje čeljustnice z luknjami, kurišča v zaključku jame
	<i>post quem</i> bakrena doba	obredna	skalna skleda, lega jame v gori
	novi vek	pridobivanje surovine	ustno izročilo o nabiranju zdravilne sige

Slika 6.43: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Potočke zijavke na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.2 DIVJE BABE I

a) Opis najdišča

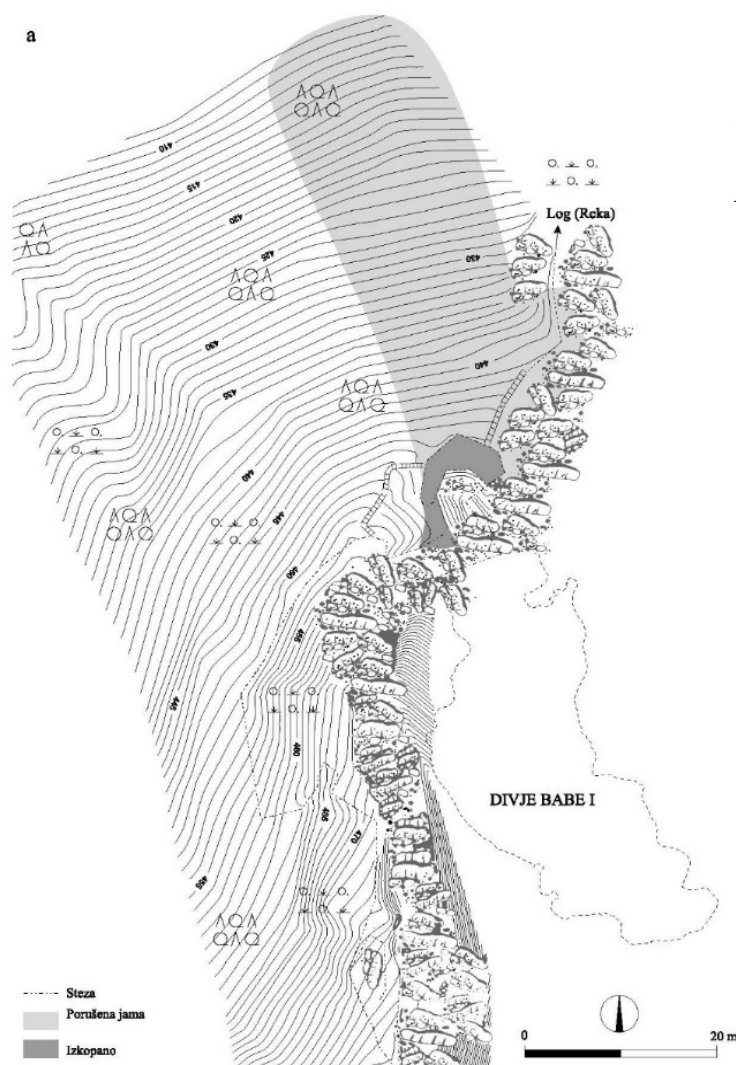
Najdišče Divje babe I se nahaja v dolini Idrijce na nadmorski višini 450 m pod robom Šebreljske planote (Turk 2007, 13), katere vrh dosega 600–700 m nadmorske višine. Jama je vodoravna, dolga 45 m in široka 15 m. Jamski vhod je zakrit, težko dostopen (Slika 6.44; Slika 8.7), vanjo pa le redko posveti svetloba, saj je obrnjen proti severu. Jama je vodnata, največ vode pa skozi njo preteče v jesenskem maksimumu padavin (Turk 2007, 15).



Slika 6.44: Pogled iz jame Divje babe I (Turk 1999, 35).

b) Arheološki opis

Prva poskusna izkopavanja so v Divjih babah potekala leta 1978, sistematična izkopavanja pa prekinjeno od leta 1980 do 1999. Izkopavanja je od leta 1980 do 1986 vodil M. Brodar (1999), od leta 1989 naprej pa I. Turk (2006; 2014, Slika 6.45). Turk je arheološke metode oplenil z dodatnimi naravoslovnimi raziskavami: s sedimentološkimi, s palinološkimi, s paleontološkimi. Monografija *Divje babe I* (Turk 2007) predstavlja izjemno dobro osnovo za nadaljnje razlage pomena jam. Jama je danes urejena kot arheološki park.



Slika 6.45: Tloris najdišča Divje babe I z označenim izkopanim delom jame in porušenim delom jame (Turk 2007, 14, sl. 2a).

Divje babe I je najdišče z izjemno debelo stratigrafsko sekvenco. Sestavlja jo deset plasti. Arheološke najdbe so bile odkrite v plasteh 2–8. Plasti 2 in 3 predstavljata plasti debelega grušča z odlomki kosti jamskega medveda in redkimi najdbami paleolitskih orodij (Turk 1997, 28). Plast 4 vsebuje veliko odlomkov kosti jamskega medveda ter največ najdb paleolitskih orodij, na podlagi katerih je bila umeščena v mousterien (Turk 1997, 29). V sklopu plasti 3 do 4 je bil odkrit košček okre (Turk 1997, 139). Grušcnata plast 5 vsebuje odlomke kosti jamskega medveda. V vhodnem predelu najdb paleolitskih orodij ni bilo. Redke najdbe orodij so odkrili v osrednjem delu jame ob dobro ohranjenem ognjišču (Turk 1997, 29). Grušcnata plast 6 vsebuje največje število odlomkov kosti jamskega medveda. Med najdbe sodijo redka paleolitska orodja, ki pripadajo mousterienu ter dva kosa okre (Turk 1997, 139). V vhodnem delu ni kurišč, le drobci oglja. V osrednjem delu je bilo odkrito manjše kurišče z zогlenelimi kostnimi drobci, v okolici pa redke paleolitske najdbe (Turk 1997, 30). Tudi v plasti 7 so odkrili odlomke kosti jamskega medveda, v vhodnem delu pa na meji s plastjo kurišče s sileksom. Plast 8 je izrazita plast s podorom. V zgornjem delu so odkrili redke najdbe paleolitskih orodij iz mousteriena, kurišče in ognjišče. V tej plasti je bila blizu ognjišča najdena koščena piščal iz stegenice jamskega medveda (Turk 1997, 30, 143–145). Prav tako v tej plasti, vendar nekoliko globlje, sta bili najdeni lobanji dveh jamskih medvedov (Turk 2007, 322). Lobanja samice je bila usmerjena proti vzhodu, lobanja samca pa proti zahodu (Turk 2007, 322). Obe lobanji sta ležali na temenu in bili podloženi s kamni

(Turk 2007, 322). Tri kurišča, ki so ležala drugo nad drugim v vhodnem delu jame, dokazujejo obstoj več paleolitskih horizontov (Turk 1997, 31). V jami so skupno našli 21 kurišč/ognjišč (Turk 1997, 140–149), 11 razlomljenih koščenih konic/gladil (Turk 2014, 171–190), tri koščke okre (Turk 1997, 139) ter redka kamena orodja (Turk 1997, 131–138).

c) Interpretacija

Na podlagi izmenjavanja arheološko sterilnih plasti z živalskimi ostanki in arheoloških plasti lahko sklepamo, da je bila jama medvedji brlog, izmenično pa tudi v človekovi rabi (Slika 6.46). **Težka dostopnost** (Slika 8.7), predvsem pozimi, in **pomanjkanje svetlobe** nakazujeta, da ni bila v rabi kot zavetišče ali bivališče za dlje časa. Prav tako **primanjkuje kamenih orodij** kot pokazateljev za neobredno rabo. **Lega najdb** v osrednjem, temnem delu jame nakazuje na obredni značaj. Na obredni pomen kaže tudi **odsotnost ostankov običajnih lovnih živali** v ognjiščih in ob njih (Paunović et al. 2002; Tab. 11.15). Kost, ki so bile najdene ob ognjiščih, pripadajo skoraj izključno jamskemu medvedu in so brez vidnih poškodb, ki nastanejo pri razkosavanju plena s kamenim orodjem (Toškan 2007, 249), kar kaže, da niso bile v uporabi kot prehrana. Kot glavni arheološki obredni pokazatelj v jami lahko prepoznamo **glasbilo** iz medvedove stegenice ter **namerno postavljene lobanje medvedov** blizu kurišč v notranjosti. Nekatere lobanje imajo tudi sledove luknjanja (Toškan 2007). Najverjetneje je bila jama povezana s čaščenjem medveda, ki je za naravoverske lovce in nabiralce predstavljal sveto žival.

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
DIVJE BABE I	paleolitik	obredna	pomanjkanje svetlobe, težka dostopnost, pomanjkanje kamenih orodij, lega najdb, odsotnost lovnih živali, piščal, prevladujoče kosti jamskega medveda, ki so brez sledov priprave hrane, namerno postavljene lobanje medvedov, okra

Slika 6.46: Povzemalna tabela rezultatov obdelave jame Divje babe I na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.3 MORNOVA ZIJALKA

a) Opis najdišča

Jama se nahaja v dolini Hudega potoka pod Belimi vodami. Jama ima velik vhod obrnjen proti jugozahodu, ki pa se nahaja v strmi steni in je mimoidočemu vseeno skrit (Slika 6.47). Prvi del predstavlja 10 m dolg hodnik, na koncu katerega se jama razširi v glavno dvorano v velikosti 20 x 14 m. Desno se proti jugovzhodu odcepi stranski rov dolg 15 in širok 5 metrov, ki se konča v ozki špranji (Brodar M. 1999, 40).



Slika 6.47: Pogled na Mornovo zijalko. Levo: Pogled na vhod s ceste (spletni vir 17). Desno: Pogled na vhod s poti, ki vodi do vhoda (spletni vir 18).

b) Arheološki opis

V jami je S. Brodar sondiral l. 1935, izkopavanja pa so se pod njegovim vodstvom odvila l. 1937 (Brodar S. 1938, 1960; Brodar M. 1999, 41; Leben 1975b). V štirih plasteh so bile odkrite redke paleolitske kamene najdbe (24), vendar je potrebno poudariti, da pri izkopavanjih niso uporabili metode mokrega sejanja. Le eden od predmetov je bil odkrit v plasti II, ostali pa v plasti III. V zbirki kamenih predmetov ni jeder (Brodar M. 1996, 15). V plasti III so odkrili tudi koščke okre (Brodar M. 1996, 12). Predmeti so bili odkriti v notranjosti jame in ne ob vhodu. Med njimi so tudi kosti jamskega medveda in koščeni izdelki. Datacije plasti v objavah S. Brodarja (1938, 1960), M. Brodarja (1996, 1999) in Osoleta (1964-65, 1967) so se z leti spreminjale tako kot v primeru Špehovke (glej pogl. 6.1.1.4), zato težko rečemo, ali gre v primeru plasti III za aurignacienske ali musterienske sledove, plast II pa zelo verjetno pripada gravettienu. Za natančno umestitev bi bila vsekakor potrebna revizija najdb, zelo verjetno pa gre za mousterienske najdbe, ki spominjajo na kamene predmete iz plasti III v Špehovki.

V vdolbini stene v stranskem rovu je bila odkrita lobanja jamskega medveda, ki je bila prekrita s kostmi jamskega medveda (Brodar S. 1938, 161), vendar pa njena postavitev in datacija nista jasni (Brodar M. 1999, 46; Slika 6.48). Kostni jamskega medveda je sicer manj kot v Špehovki. S. Brodar v svojih zapiskih iz l. 1935 medvedjo lobanjo omenja kot namerno postavljeno, pod njo pa naj bi ležal nek primitiven koščen artefakt. M. Brodar je kasneje zavrnil to možnost in pravi, da so bili ostanki premešani ter pripadajo plasti II, ki časovno sodi v mlajši paleolitik (Brodar M. 1996, 19).

V stranskem rovu sta bila odkrita tudi dva človeška skeleta, ki časovno nista natančneje umeščena v čas, vendar pa naj ne bi šlo za sočasen pokop (Slika 6.50). Eden naj bi bil odkrit pod plastjo I, drugi pa v plasti I. M. Brodar pravi, da sodita v holocen, vseeno pa glede na problematiko stratigrafskih podatkov in lego skeletov dopuščam možnost, da gre za sočasen dvojni pokop. Kostni ostanki so bili najverjetneje uničeni med II. svet. vojno skupaj s tistimi iz Potočke zijavke, zato revizija ni mogoča (Brodar M. 1996, 22).

V plasti II so bili najdeni še odlomki kosti jamskega medveda in alpskega svizca. V plasti I so odkrili rimske in poznohalštatske in latenske kovinske najdbe (Brodar M. 1999, 41).

V vrhnji črni humozni plasti, v kateri je bilo veliko lesnega oglja – plast I, je Brodar zabeležil številne kosti in predmete, ki jih opredeljuje večinoma kot rimske in včasih kot halštatske. Gre za 9 antičnih novcev, večjo količino žebeljev, več bronastih in koščenih igel, dve zapestnici, tri bronaste prstane ter večje število odlomkov stekla in okrašenih keramičnih

posod (Brodar M. 1996, 21). Te najdbe so danes izgubljene oz. založene v graškem muzeju, zato je njihovo starost nemogoče natančno določiti (Brišnik 1999, 66). Iz časa rimske poselitve so bili v jami najdeni tudi sledovi lesene konstrukcije, 383 odtisov okroglih in kvadratno prisekanih lesenih kolov ter antična lončenina (Brodar M. 1996, 23; Slika 6.49).

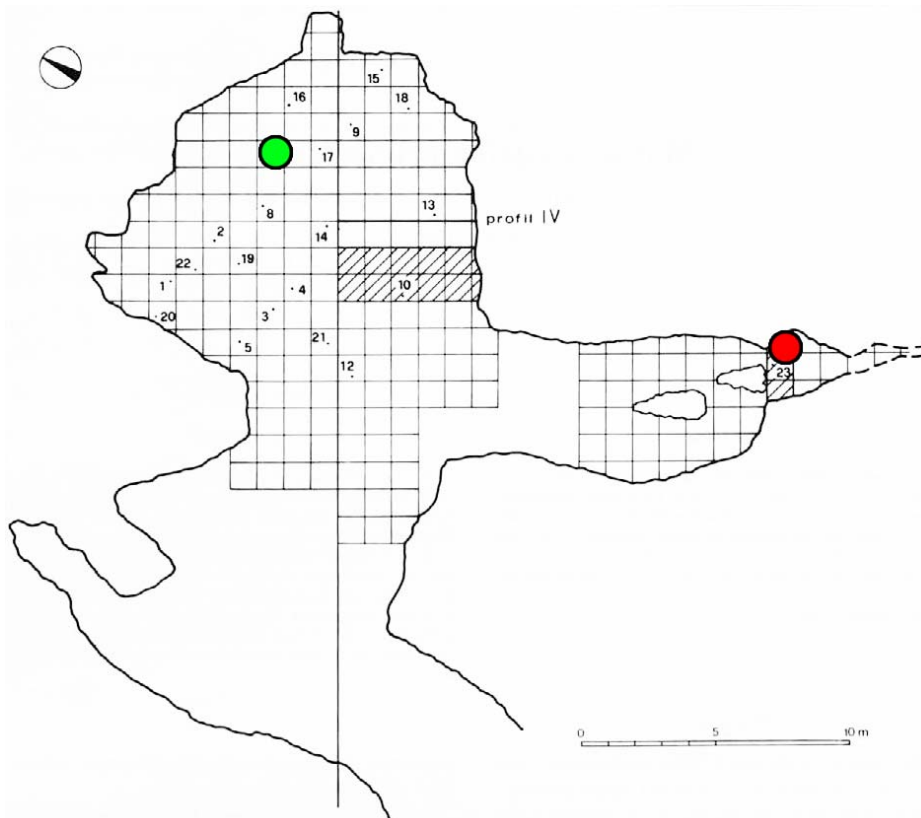
c) Ustno Izročilo

O ustnem izročilu v Mornovi zijalki poroča A. Vrbič (2010). V Mornovi zijalki so živele vile: »V Mornovi peči so pa vile svetovale, ampak različne zgodbe krožijo okoli.« (Vrbič 2010, 66; inf. ga. Podlesnik). »Pri Razpodovniku so bile vile. Živele naj bi v Mornovi zijalki. Lastnica jim je odstrigla kite.« (Vrbič 2010, 66; inf. ga. Jank).

d) Interpretacija

Uporaba jame v enakopravnih skupnostih

Na obredno rabo Mornove zijavke v paleolitiku kažejo **lega medvedove lobanje** ter koščki **okre** (Slika 6.48). Obredni pokazatelj je tudi lega paleolitskih najdb, ki se pojavljajo izključno v glavni dvorani (Brodar M. 1996, 17) v temni notranjosti, neprimerni za bivanje (Slika 6.48). Med obredne pokazatelje sodi še odsotnost jeder, kar kaže, da orodij v jami niso izdelovali.



Slika 6.48: Tloris jame z označenimi legami paleolitskih najdb. Za št. 6 in 7 ni podatkov. Lega medvedje lobanje je označena z rdečo piko, lega okre pa z zeleno piko (Brodar M. 1996, sl. 1).

O slovanski ali staroverski obredni uporabi lahko le domnevamo, saj arheoloških pokazateljev ni. Glede na **lego jame v pokrajini**, ki jo umešča ob Bele vode, poimenovanje kot metaforo za čisto, živo vodo, ter Hudi potok kot gnilo, nečisto vodo, ter lego v gori, bi lahko imela pomen v poljedelsko-živinorejski mitični zgodbi kot prehodni prostor med eno in drugo

dvojiško protistavo. Pokazatelj za to je tudi **ustno izročilo**, ki pravi, da so v jami živele vile, ki so svetovale kmetom podobno kot v jami Pilanca.

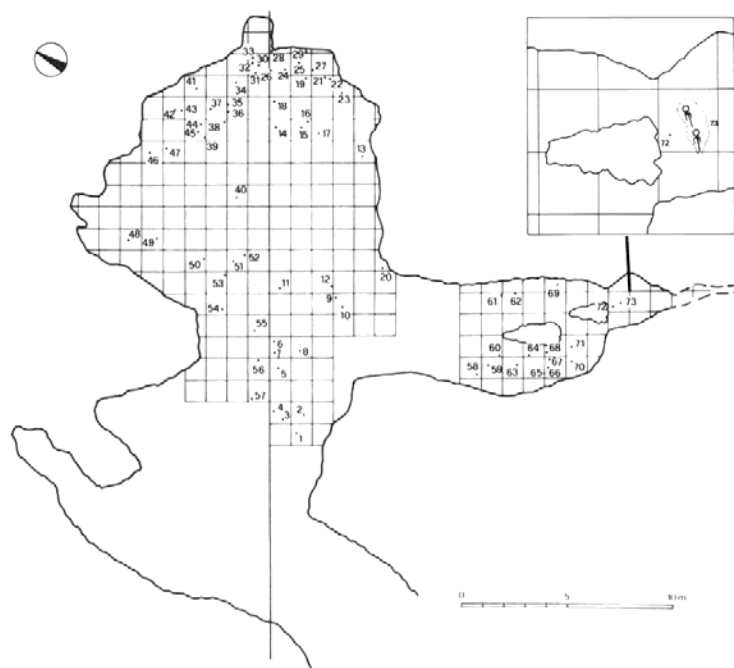
Uporaba jame v neenakopravnih skupnostih

Morda je imela jama obredni značaj v rimski dobi. Pokazatelj je kar **383 sledov lesenih kolov** kot ostankov nekakšne lesene rimskodobne konstrukcije. Večina kolov se nahaja v notranjem delu glavne dvorane, redki pa v desnem rovu, torej najtemnejšem delu jame tam, kjer so bile odkrite tudi paleolitske najdbe (Slika 6.49). Lesena konstrukcija v jami za zaščito ne bi bila potrebna, še posebej, ker je klima v jami bolj ali manj stabilna. Drugih lesenih arhitekturnih sledov v jamah iz antike za primerjavo pri nas nimamo. Prav tako tudi za druga obdobja ne. Zaenkrat je to edini takšen primer v Sloveniji, vendar lahko rimskodobne arhitekturne ostanke skupaj v kontekstu z njihovo lego in s številnimi **dragocenimi najdbami** morda povežemo z obredno rabo. Seveda moramo dopustiti možnost, da koli morda sodijo v železno dobo, kot tudi nekatere druge najdbe, saj les ni bil nikoli umeščen v čas z absolutnimi metodami datiranja.



Slika 6.49: Razprostranjenost sledov lesenih kolov v rimskodobni plasti I (Brodar M. 1996, 22, sl. 5).

Nenazadnje pa je kot pokazatelj obredne rabe jame tudi **pokop dveh človeških skeletov** (Slika 6.50). Glede na to, da gre v primeru mlajšega skeleta odkritega v črni plasti I, za novorojenčka, ki še ni bil sposoben hoditi, lahko sklepamo, da ne gre za nesrečo. Drugi primer odkrit pod plastjo I S. Brodar sicer omenja kot kosti novorojenčka, vendar je antropološka analiza l. 1935 pokazala, da gre za starejši osebek. Vseeno tudi v tem primeru lahko nesrečo zavrnamo, saj je bil skelet odkrit ob mlajšem skeletu, oba pa sta bila pokopana v stranskem rovu v neposredni bližini medvedove lobanje. Njuna datacija žal ni mogoča, vseeno pa nakazuje na obredni pomen desnega rova. Glede na ostale odkrite najdbe in stratigrafsko lego gre lahko za železnodobni in/ali rimskodobni pokop.



Slika 6.50: Razprostranjenost najdb iz najmlajše plasti I z detajlom skeletov (Brodar M. 1996, sl. 4, sl. 6).

Zaključimo lahko, da je bila jama zelo verjetno obredna v času paleolitika, morda pa tudi v rimski in železni dobi (Slika 6.51). V širši pokrajini bi lahko imela obredno vlogo tudi v novem veku (glej pogl. 7.1.6).

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
MORNOVA ZIJALKA	paleolitik	obredna	namerno postavljena lobanja jamskega medveda, kos okre, lega najdb, odsotnost kamenih jeder
	rimska in/ali železna doba	obredna	dva človeška skeleta, lega skeletov
	rimska doba	obredna?	sledovi lesenih kolov, dragocene najdbe
	zg. sr. vek in/ali novi vek	obredna?	ustno izročilo o vilah, poimenovanje okoliških sestavin pokrajine, lega jame v gori

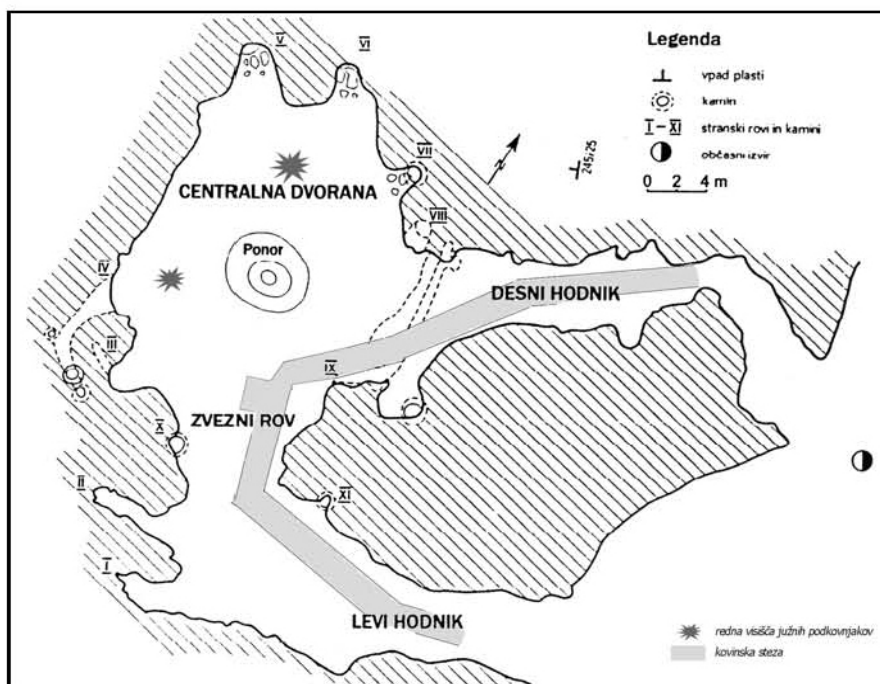
Slika 6.51: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Mornove zijalke na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.4 AJDOVSKA JAMA (PRI NEMŠKI VASI; KARTUŠEVA JAMA)

Večina do sedaj odkritih grobišč v jamah ni zadosti raziskana, da bi nudila dobro referenco. Dober in časovno absolutno umeščen primer v Sloveniji je zaenkrat le Ajdovska jama pri Nemški vasi. Mlajšekamenodobna in bakrenodobna grobišča so pri nas na prostem redka, zato smo prve podatke o pokopih na Slovenskem pridobili z odkritjem pokopališča v Ajdovski jami.

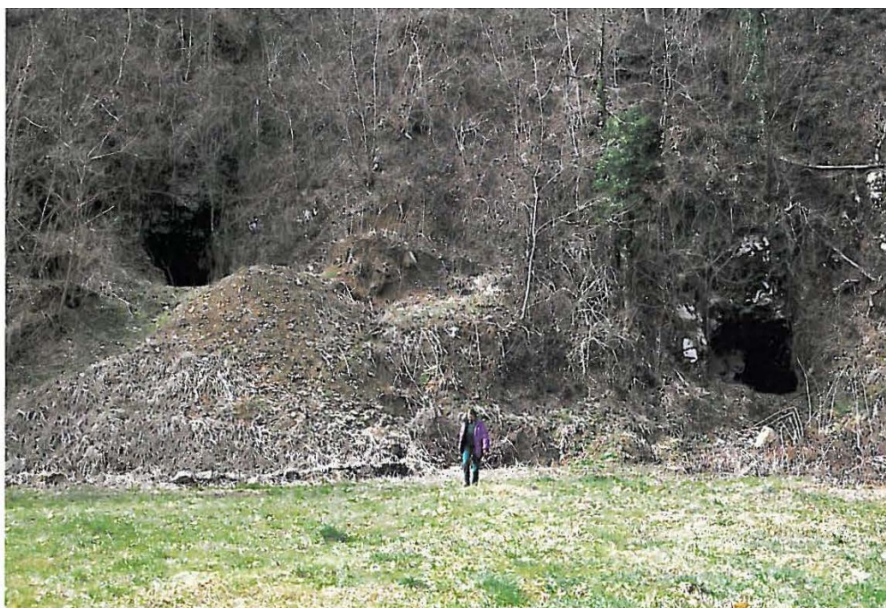
a) Opis najdišča

Ajdovska jama se nahaja zahodno od Krškega, blizu Nemške vasi, na majhni ravnici imenovani Kartušev dol na območju posebnega, fluvialnega krasa med Savo in Krško kotlino (Korošec 2003, 81). Jama leži 5 km stran od reke Save. Na jugovzhodnem delu se nahajata dva vhoda v jamo, ki sta obrnjena proti vzhodu (Slika 6.52, 6.53). Levi leži približno 3 m višje od desnega in je težje dostopen; oba vhoda pa ležita nad dnom doline. 30 m pred desnim vhomom je *estavela*. To je kraški izvir, ki vodo občasno tudi požira (Mravlja 1992), dejaven pa je le ob večjih nalivih (Brodar S. 1953, 8). Tedaj se meteorne vode zbirajo pod dvorano, kjer se verjetno nahaja manjše jezerce. V levem vhodnem delu je 15 m dolg in 3–6 m širok hodnik, ki se na koncu razdeli v dva manjša, deloma zasigana rova. Desno od teh je prehod v osrednjo dvorano velikosti 20 x 15 m, ki je skoraj brez kapnikov. Na vzhodnem delu se nato prične 25 m dolg desni hodnik, ki se konča pri drugem vhomu (Slika 6.52). Višina desnega vhoda je ob izhodu nekje 1,90 m, vendar se na prehodu v osrednjo dvorano zniža na nekje 1 m. V osrednjem delu dvorane je manjši ponor, ki je zapolnjen z vlažno ilovico (Pohar et al. 2011, 3). Ob močnejših nalivih se v dvorani sliši pretakanje vode, ki teče po kanalu pod jamo. Ko se jezerce pod jamo napolni z vodo, prične voda bruhati iz bruhalnika pred desnim vhomom, steče čez ravnico in ponikne v bližnjem ponoru na jugovzhodnem delu polja (Korošec 2003, 81). Temperature v jami skozi leto nihajo od 12° do 20,4° (Presetnik in Kotarac 2004, 7).



Slika 6.52: Načrt Ajdovske jame z označeno potjo za obiskovalce (prirejeno po Rižnar 1992; Presetnik in Kotarac 2004, 6).

V jami danes živi največja znana kolonija netopirjev v severnem delu Balkanskega polotoka (300–400 osebkov). Največ je južnih podkovnjakov, ob tem pa tudi primerki velikih in malih podkovnjakov ter mišjeuhi netopir. Junija samice v jami skotijo mladiče, ki so konec avgusta sposobni samostojnega življenja. V tem času je jama za ljudi zaprta. Rižnar (v Koselj 2002, 126) po položaju plasti minerala taranakita, ki je nastal z diagenozo iz gvane netopirjev, ocenjuje, da so Ajdovsko jamo netopirji uporabljali že pred približno 5000 leti. V neolitskih arheoloških plasteh pa gvane niso zasledili (ustno M. Horvat).



Slika 6.53: Pogled na dva vhoda v Ajdovsko jamo (Velušček 1999a, 74).

b) Arheološke raziskave

V jami je kot prvi kopal J. Pečnik (Horvat 1989, 17). Zaradi velike količine medvedjih kosti je S. Brodar v njej leta 1938 vodil prva arheološka izkopavanja (Brodar S. 1953, Korošec 2003, 82). Takrat so raziskali oba vhodna rova, v osrednji dvorani pa so izkopali samo manjšo sondo. Večina najdb je bila, tako kot tiste iz Špehovke in Potočke Zijavke, uničena ob bombnem napadu na Celjski muzej. Prva sistematična izkopavanja so v jami potekala l. 1967 pod vodstvom P. Korošec (Korošec 1975). Nato od leta 1982 do 1987 ter l. 1990 pod vodstvom M. Horvat (Horvat 1989, Pohar 1988). Zadnje arheološke raziskave v jami so potekale od leta 1991 do 1993 (Josipović, Žgur 1991), leta 2002 pa so manjša izkopavanja izvedli tudi geologi (Pohar et al. 2011).

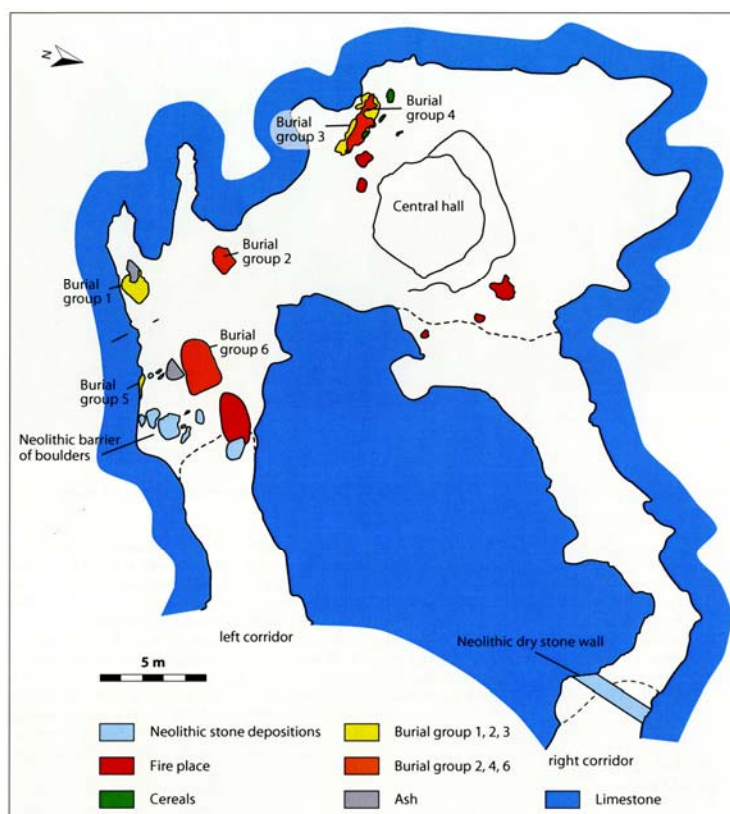
V najstarejših plasteh so odkrili velike količine kostnih ostankov jamskega medveda. L. 1983 so v pleistocenskih gruščih odkrili odbitek iz zelenega tufa, V. Pohar je med sicer ostalimi holocenskimi najdbami prepoznala odlomek živalske kosti s sledovi človeške obdelave/vrezi, ki ga prav tako umešča v čas pleistocena (Pohar 1989, 47; Pohar et al. 2011). Tudi ob krajših izkopavanjih pleistocenskih plasti l. 1991 so naleteli na sled človeške prisotnosti: kose oglja in lusko iz sivega roženca (Josipović, 1991). Skupno naj bi v čas paleolitika sodilo pet odbitkov iz roženca in kvarcita (Pohar et al. 2011, 87).

Največ arheoloških ostalin je bilo umeščenih v čas neolitika. V prvi fazi (IIa) gre le za redke najdbe v levem in desnem hodniku ter osrednji dvorani (Horvat 2009). V drugo in tretjo fazo (IIb, IIc) sodi šest skupin pokopov (grobnic; Slika 6.54) (Pohar et al. 2011, 89). Dve skupini grobov sta se nahajali ob zahodni steni osrednje dvorane, ostali pa v levem hodniku. Kostni so bile slabo ohranjene, ob skeletih so manjkale lobanjske kosti in golenice (Horvat 2009). Antropološka analiza je pokazala, da pripadajo najmanj 31 osebam. Od tega 13 odraslim (7 moških in 6 žensk) in 16 otrokom (Corrain in Capitanio 1991). Pokojniki so bili na zemljo položeni po ustaljenem redu. Nekateri pokojniki so bili po mnenju P. Korošec in S. Brodarja položeni v jamo sede (Korošec 2003, 82). Večina je bila najdena v vodoravnem položaju, ograjeni z vencem iz kosov sige ali položeni v stranska rova ter opremljeni s pridatki: nakit, kamnite sekire, koščena šila, lončeno posodje (Horvat 2009). Pridatki ob pokopih v dvorani so se razlikovali od tistih v stranskem rovu (Horvat 1989, 27). Skupina pokopov 1 je bila posuta s koščki okre (Slika 6.54). Med najdbami je tudi miniatura posodica z ostanki loja, morda oljenka (Velušček 1999a, 74), golenica drobnice z zarezi (Korošec 1975, 202),

prevrtan človeški in živalski zob, preluknjan krempelj rjavega medveda in odlomek čeljusti volka, zapestnice iz *Spondylus* školjke (Horvat 2009). Kurišča so se nahajala ob grobnicah (Korošec 2003, 82) in so bila uporabljena večkrat (Horvat 1989, 12). V sklopu kurišč in pokopov so odkrili kose nedoraslih divjih (divji zajec, divji prašič, jelen, pes, volk, lisica; Pohar et al. 2011, 91) in domačih živali (govedo, ovca; Horvat 1989) ter zoglenela zrna pšenice, ovsa, ječmena in stročnic (Pohar et al. 2011, 91). Verjetno so bila kurišča v uporabi večkrat, ne le ob pokopu, na kar kaže večkrat uporabljeno ognjišče ob skali v vhodnem delu levega rova (Slika 6.54) ter večje število kurišč v osrednji dvorani okrog ponora (Horvat 2009). V desnem hodniku so bile najdene posamezne človeške kosti (vretenca, rebra) in odlomki lončenine (ustno: M. Horvat).

Današnji vhod v levi hodnik naj bi na podlagi rezultatov izkopavanj v času neolitika v celoti ali deloma zapirala velika skala oz. več skal, ki so jih odkrili ob desni steni levega hodnika, medtem ko je bil desni vhod zaprt s suhim zidom (Horvat 1989, 26–27, Slika 6.54). Časovno je bila raba jame na podlagi C14 analize najdb umeščena v mlajši neolitik (4340–4290 cal BC; Bonsall et al. 2007, 734) in bi lahko bila v uporabi za pokopavanje v obdobju največ 120 let (Bonsall et al. 2007, 739).

Med najdbe sodijo tudi odlomki bronastodobne lončenine. V najvišjih plasteh so odkrili najdbe velike količine srednjeveških in novoveških odlomkov lončenine. Odlomki se nahajajo po vsej površini jame, razen v vzhodnem delu osrednje dvorane. V drugem stranskem rovu je bilo najdeno tudi ognjišče (ustno: M. Horvat). Jama je leta 2002 urejena in odprta za turistične ogleda. V jami so od 15. stoletja naprej kopali gnojilo iz iztrebkov netopirjev (Rižnar 1992).



Slika 6.54: Načrt Ajdovske jame z lokacijami neolitskih pokopov (Pohar et al. 2011, 90, fig. 4).

c) Ustno izročilo

Nastanek jame v izročilu povezujejo z velikanom Ajdom, hudičem in zmajem. Za Ajdovsko jamo obstaja tudi etnološko izročilo, ki pravi, da obstaja do Ajdovske jame tik ob Savi

prehoden rov in da so se Ajdi nekoč tako sprehajali do Save in nazaj kar pod hribom (spletni vir 19).

V jami je živela tudi Ajdovska deklica:

»Nekoč je v Nemški vasi stala velika skalna stena. Blizu nje je živela deklica. Ime ji je bilo Ajda. Ni imela mame ne očeta. Nekega dne, ko je hodila z vrčem po vodo, je srečala majhnega možička. Rekel je: "Kaj mi daš, da ti pričaram potoček blizu tvoje hiše?" "Nič nimam," je rekla Ajda. Možic pa je predlagal: "Daj mi svojo hišo." "Naj bo, dala ti bom svojo hišo," je odvrnila.

Ko je odšel, je deklica vprašala samo sebe: "Kje bom pa zdaj živela?" "Kaj mi daš?" se je spet oglasil možic: "Kaj mi daš, da ti porušim steno?" "Nič nimam," je rekla Ajda. "Daj mi njivo," ji je rekel možic. "No, prav, dam ti njivo." Možic je odšel. "Kar v jami bom živela,« se je odločila. Po tem se je umirila in raziskala jamo. Vprašala je: "Kako ti bo ime? Že vem! Jaz sem Ajda, ti pa boš Ajdovska jama. Zakaj imaš dva vhoda? Najprej bom raziskala levega, potem pa desnega. V levem je ribnik poln rib in zlata. Kaj pa je v desnem?" Bil je dolg hodnik, na koncu prepad, v katerega je deklica padla. Od tistega dne je ni nihče več videl, niti možic.«

Ajdovsko jamo pa so raziskali in iz nje pobrali zlato.» (Maša Žgalin, pripovedi učencev OŠ Maksa Pleteršnika Pišce).

d) Interpretacija

Raba v času enakopravnih skupnosti

Glede na redke najdbe kamenih odbitkov in kosov oglja, ki jih V. Pohar (2011), S. Brodar (1953) in D. Josipovič (1991) umeščajo v čas paleolitika, kaže, da so lovci in nabiralci Ajdovsko jamo v času paleolitika obiskali vsaj enkrat, širše razlage pa zaradi pomanjkanja pokazateljev niso mogoče.

V času poznega neolitika je bila jama v uporabi kot grobišče. Pokopi že sami po sebi predstavljajo sledove obredov povezanih s smrtjo. V fazi IIb in IIc prepoznamo tudi prvo obliko prilagajanja oz. urejanja prostora z zapiranjem obeh vhodov in s tem omejevanje obrednega mesta (glej pogl. 3.1.5, Ograda). Glede na skupinske **grobnice** pokojnikov različnih starosti lahko sklepamo, da je šlo za člane ene rodovne skupnosti. V rabi je bila 30–120 let, kar kaže, da je šlo za manjšo skupnost, morda celo le za več generacij iste družine. Raznolikost sestave pridatkov in skupine pokopov kažejo, da so imeli pokojniki v notranjosti jam drugačen pomen v skupnosti kot tisti v stranskih rovih.

Vsi pokopi se nahajajo v levem hodniku ter levem delu osrednje dvorane, medtem ko se kurišča koncentrirajo ob vhodnem delu levega rova in ob ponoru v notranjosti, kar kaže na različno rabo posameznih delov jame. Na podlagi redkih človeških ostankov in zidu, ki je zapiral desni rov, predvidevamo, da je bil tudi ta del v uporabi v drugačne namene.

Najdbe živalskih ostankov in poljščin v kuriščih ob grobnicah razlagamo kot sledove obrednih gostij. Na podlagi tega, da so bila kurišča večkrat uporabljena, sklepamo, da so se obredi v jami odvijali večkrat in ne samo ob pokopu.

Na obredne dejavnosti kaže tudi živalska **golenica z vrezi** (Slika 6.55), ki bi lahko predstavljala koščeno drgalo – glasbilo in za katero najdemo analogije v arheološkem kontekstu v drgalu iz Gradini pri Prozoru, ki je datirano v bronasto dobo, ter v azteških drgalih iz 13. do 15. stoletja (Omerzel Terlep 1998, 164).



Slika 6.55: Koščeno drgalo (13,7 cm) iz Ajdovske jame (Omerzel Trlep 1998, 163).

Poseben obredni primer predstavlja skelet pokojnice, za katerega kaže, da je bila pokopana v sedečem položaju in je umrla v starosti okrog 30 let. Ob njej so bili najdeni kosi okre, tri skodelice, lončeni vrč, jagode in šilo. Ležala je najgloblje v rovu. Na podlagi razlike v pridatkih glede na druge pokojnike ter lego in položaj skeleta lahko sklepamo, da je imela poseben pomen v skupnosti.

Na pomen Ajdovske jame v »drugačnih« običajih, ki niso povezani s krščanskim razumevanjem sveta, kaže že samo **ime jame**. Ajdovski namreč danes pomeni »poganski«, ki ni povezan s krščanstvom (Pleterski 2014, 88). To nakazuje, da so ljudje že v preteklosti prepoznali in cenili ostaline svojih neolitskih prednikov v jami. **Prisotnost ostankov prednikov** je lahko bil tudi razlog izbire te jame kot obredne v kasnejših enakopravnih skupnostih. Jama ima ravno površino, vendar je zaradi popolne teme v jami neprimerna za bivanje. V zimskem času pa temperatura v jami pade **na 13 °C**. Na podlagi tega lahko odlomke novoveške **in srednjeveške lončenine** v notranjem delu razlagamo kot sledove obrednih dejavnosti. Kot pokazatelj staroverske obredne rabe prepoznamo tudi vodnatost jame: izvir čiste, žive vode ob desnem vhodu ter kurišče, ki je bilo najdeno v stranskem rovu dve. Za začasno zadrževanje je bil primernejši vhodni, toplejši del jame. Drugi pokazatelj pa je **izročilo o Ajdovski deklici**, ki nakazuje pomen desnega hodnika kot tistega, v katerem se nahaja zaklad kot izobilje, ter levega za tistega, ki vodi v smrt in kaže na obredni pomen jame v krogotoku življenja v novem veku.

Na podlagi danih podatkov lahko zaključimo, da je bila jama v uporabi kot grobišče in obredni prostor v času mlajšega neolitika. Na podlagi ustnega izročila, odlomkov srednjeveške in novoveške lončenine ter kurišča v najmlajši plasti v stranskem rovu lahko domnevamo, da so jo v obredne namene uporabljali tudi staroverci (Slika 6.56).

Raba v času neenakopravnih skupnostih

V času eneolitika sta bili zapori vhodov uničeni, ob vhodu pa so bile odkrite redke najdbe lončenine, kar kaže, da sta bila rova v uporabi kot začasno zatočišče. Tudi redke najdbe iz bronzaste dobe kažejo na kratkotrajno rabo, verjetno kot zatočišče. Najdbe novoveške in srednjeveške lončenine v notranjem delu jame sicer poleg domneve o obredni rabi lahko povežemo tudi z nabiranjem gvane. Vsaj od poznega srednjega veka naprej so v njej nabirali gvano in iztrebke netopirjev kot gnojilo za polja (Slika 6.56).

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
AJDOVSKA JAMA	paleolitik	opredelitev ni mogoča	luska, odbitek iz tufa, kost z vrezi
	neolitik	obredna	grobovi, pridatki, golenica z vrezi, kurišča z neobičajnimi najdbami, medvedje kosti, lega kurišč in lega pokopov, zapora vhoda
	eneolitik, bronzasta	zatočišče, zavetišče	odlomki lončenine v vhodnem delu

	doba, novi vek, pozni srednji vek		jame
	zgodnji srednji vek in/ali novi vek	obredna	temperatura v jami, poimenovanje jame, prisotnost ostankov prednikov, tema, odlomki srednjeveške in novoveške lončenine, vodnatost jame, lega kurišča, ustno izročilo o Ajdovski deklici
	pozni srednji vek-moderna doba	pridobivanje surovine	ostanki gvane, netopirji in ustno izročilo o nabiranju gvane

Slika 6.56: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Ajdovske jame na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.5 BESTAŽOVCA

a) Opis najdišča

Jama je bila v preteklosti povezana z Velikim spodmolom (Saksida, Turk 1988, 200) imenovanim tudi Perkova pečina (Mihevc 2010, 6), vendar se je strop kasneje podrl in zaprl povezavo. Danes je dostop možen le skozi globok spust v brezno (Slika 6.57.1). Dolžina jame Bestažovce je 280 m (spletni vir 2), največja globina pa 45 m (Mihevc 2010, 6). Zadnji del je bogat z janskimi tvorbami (Slika 6.57.2). Velik vodoraven rov vodi od brezna proti Perkovi pečini (slika 6.58). Na desni strani Perkove pečine se nahaja v skali večja ozka, pokončna odprtina/votlina, ki se imenuje Zlodjev skedenj (Čok 2012, 116; Slika 6.60) in jo Čok (2012, 116), povezuje z nekdanjim vhodom v jamo Bestažovco.



1



2

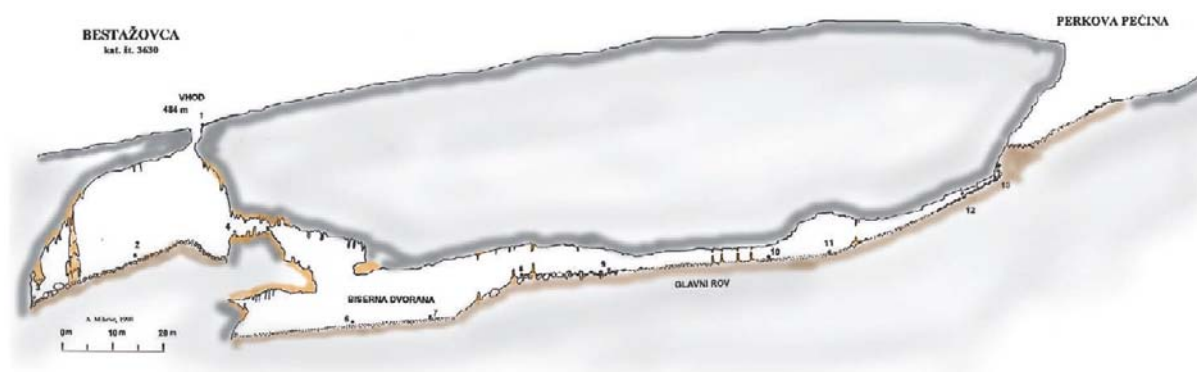


3



4

Slika 6.57: Jama Bestažovca. 1. Težak dostop do glavnega rova – spust v brezno 2. Kapniki na koncu glavnega rova jame Bestažovce 3. Pogled na glavni rov v jami Bestažovci 4. Naravni zakladi – kapniki v jami Bestažovci (vse fotografije: P. Gedei).



Slika 6.58: Prerez jame Bestažovce s Perkovo pečino pri desnem nekdanjem vhodu (Mihevc 2010, 6).

b) Arheološki oris

Arheološko so jamo leta 1987 pod vodstvom Saksida in Turka raziskali prvič (Saksida, Turk 1988). Najdbe v njej so istega leta najprej našli sežanski jamarji (Mihevc 2010, 6). Na koncu glavnega rova jame, približno 150 m od vhodnega brezna, so na dolžini 40 m odkrili

dvaindvajset raztresenih odlomkov lončenine, od katerih je bilo vsaj sedem neolitskih (Saksida, Turk 1988, 200). Tam so tudi številni naravni jamski pojavi – kapniki (Slika 6.57.4, 6.57.3). Večina najdb je ležala na površini končnega dela glavnega dela rova, na nasipnem stožcu, deloma tudi v zasutju desnega vhoda (Slika 6.58). Pri štirih posodah je šlo za ostanke posod na nogi, en odlomek noge, odlomek ustja ter umetno izvrtano ostenje kroglaste posode (Saksida, Turk 1988, 200). En odlomek ustja pripada tudi posodi ali žrtveniku kvadratne oblike z vrezanimi šrafiranimi trikotniki razporejenimi v cik-caku (Saksida, Turk 1988, 200). Našli so še koščeno šilo ter človeške kosti. Ostanki živalskih kosti pripadajo govedu, domači svinji, domači kozi, ovci, jelenu, rjavemu medvedu in kuni. Sledovi na kosteh kažejo, da so bile uporabljene v procesu kuhanja (Saksida, Turk 1988, 200).

Leta 2009 je jamar Andrej Mihevc v njej na stenah odkril 30 slikarij (v objavi iz l. 2010, stran 6, jih omenja približno 50), ki so bile narisane z rdečo barvo (okro; Slika 6.59) ter na stropu 30 pik, najverjetneje sledov oglja oz. odtisov bakel (ustno Anton Velušček). Večinoma gre pri rdečih slikarijah za enostavne ravne ali krive črte. Slikarije so dobro ohranjene, ker je bil vhod v jamo z druge strani dlje časa zaprt. Starost slikarij so s pomočjo C14 analiz oglja iz ognjišča v tem rovu omejili na vsaj 7000 let. Od odkritja slikarij so v jami pod vodstvom ZRC SAZU potekale tudi arheološke raziskave. Žal rezultati najnovejših odkritij še niso objavljeni, podatki pa temeljijo na predavanjih iz leta 2011 s strani jamarja Mihevca in raziskovalca A. Veluščka in na Mihevčevi objavi v reviji Jamar (Mihevc 2010, 6). Ob sestanku z Veluščkom sem izvedela le, da so najdbe, ki so jih odkrili v sondah v notranjem vodoravnem rovu jame, sočasne s slikarijami, torej sodijo v čas starejšega neolitika tako kot najdbe, ki so jih v rovu odkrili l. 1987 (glej zgoraj). Zaenkrat velja za edino slovensko jamo s slikarijami.



Slika 6.59: Slikarije v Bestažovci (Jerman 2014).

c) Ustno izročilo

Ustno izročilo, ki ga je zapisal Čok (2012, 114), se nanaša na Zlodjev skedenj v Perkovi pečini, ki predstavlja nekdanji vhod v Bestažovco (glej zgoraj). Čoku ga je zaupala Ivana Tavčar l. 1976 (Čok 2012, 114):

»Bilo je že dolgo časa nazaj, ko so stari Merčanci hodili spomladi pod Zidovnik k enemu velikemu spodmolu delat stare molitve. Tam da je bila ena posebna luknja, ki je dajala posebno moč. Pri tisti luknji so molili po starem, da bi jim en star bog pomagal. Potem pa je prišlo na ušesa duhovščini in enemu grofu, kaj se tam dogaja. So naredili zbor cele vasi pri cerkvi v Merčah in zabičali vsem, da je tam, kjer hodijo delat črne maše, "zlodjev skedenj" in da bodo vsakega moškega, ki ne bo nehal hoditi tja, zgrabili in ga dali na galejo za galjota veslat do smrti, ženske pa za služkinje na Tirolsko. Ukazali so domačemu kamnoseku, da

izkleše pil nekega svetnika, ki bo pazil, kaj delajo. Pil so morali potem postaviti na drugi konec vasi ob poti, ki je vodila k tistemu spodmolu. Mož mi je rekel, da je tisti Merčanski spodmol dosti večji kot Lokavska Terglovca in da mu še danes pravijo domačini Zlodjev skedenj.»



Slika 6.60: Levo: Perkova pečina. Desno: Zlodjev skedenj (obe fotografiji: Čok 2012, 114).

d) Interpretacija

Obredno rabo Bestažovce lahko povežemo z obdobjem neolitika in s *staroversko uporabo* (Slika 6.61). Na obredni značaj jame v neolitiku kažeta njena izredna **neprimernost za bivanje**. Arheološki sledovi se nahajajo v notranjosti v popolni temi, do katere se je danes potrebno spustiti skozi brezno. Prvotni vhod se je nahajal na mestu današnjega spodmola. Ni popolnoma jasno, kdaj je bil ta vhod zasut, možno pa je, da nekatere najdbe iz nasipnega stožca izvirajo iz spodmola. Po besedah A. Veluščka so pri sondiranju neolitske najdbe odkrili tudi v plasteh, ki prekrivajo jamska tla (ustno: A. Velušček). Od človeških kosti so našli le kosti lobanje in koželjnico, zato ni mogoče ugotoviti, ali gre za pokop.

Drugi pokazatelj so tudi edine odkrite **jamske slikarije** v Sloveniji, ki se nahajajo v notranjem delu jame v kontekstu z drugimi možnimi obrednimi najdbami, tj. z **lončnim žrtvenikom** ter kuriščem in najdbami živalskih ostankov s sledovi kuhanja, ki jih glede na neprimernost jame za začasno bivanje lahko razlagamo kot sled obredov. Poleg tega gre pri slikarijah za abstraktne vzorce, ki jih lahko povežemo z obrednimi dejavnostmi. Obredni pokazatelji so tudi **vodnatost jame** in kapniki, s katerih kaplja voda kot glavna življenjska sila, ki je pomembna za preživetje poljedelcev in živinorejcev (Slika 6.57).

Na podlagi **ustnega izročila** lahko sklepamo o staroverskih obredih v času novega veka, ki so se odvijali na območju Perkove pečine oz. pred ozko odprtino na desni strani spodmola (Slika 6.60). Poleg tega njeno novo poimenovanje – Zlodejev skedenj, odraža krščansko dojetje jam, spodmolov in odprtih v skalah kot vhodov v podzemlje, pekel (glej tudi primer jame Huda luknja; pogl. 6.1.1.5). Z vidika modernega krščanstva je spodmol Perkova pečina dobil negativen prizvok, ljudem pa so prepovedali obiskovanje tega kraja. Na obredni pomen, poleg izročila, nakazuje tudi oblika vhoda Zlodejevega skednja, ki spominja na **vulvo**.

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
BESTAŽOVCA	neolitik	obredna	popolna tema, del žrtvenika, jamske slikarije, kurišče z najdbami, vodnatost jame
	novi vek	obredna	ustno izročilo, oblika vhoda

Slika 6.61: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Bestažovce na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.6 MALA TRIGLAVCA

Mala Triglavca leži v gozdu, 15 km stran od slovenske obale, na n. m. v. 435 km (Slika 6.62). Predstavlja ostanek jamskega sistema, ki ga je oblikovala ponikalnica Reka. V spodmolu je sprva v 80-tih letih prejšnjega stoletja izkopaval Leben (1988), od leta 2001 pa v njej v okviru mednarodnega univerzitetnega projekta potekajo revizijska izkopavanja.

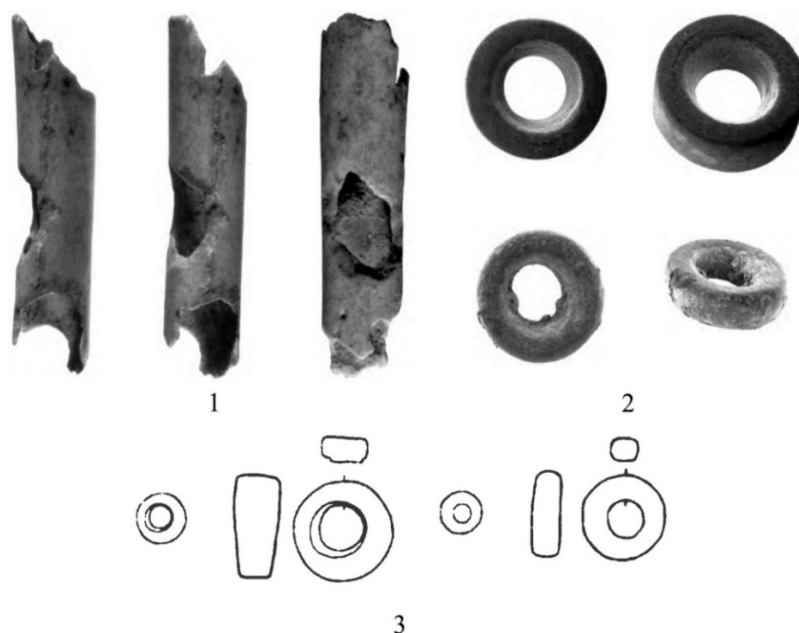


Slika 6.62: Pogled na Malo Triglavco (Parg 2014).

V spodmolu so odkrili ogljeno plast, ki predstavlja sled **kurjenja organskih ostankov iztrebkov živine** (Mlekuž 2005). Te tanke plasti predstavljajo poseben arheološki zapis. Običajno so v tlorisu konveksne oblike. Niso služile za bivalne namene, saj se v njih ne pojavlja skoraj nič kulturnega materiala, pojavljajo pa se tudi v drugih neolitskih jamskih najdiščih v Sloveniji (Fabec 2003, 90; Mlekuž 2012a, 207). V Sloveniji so jih do zdaj povezovali s sezonsko pastirsko rabo (Mlekuž 2005). Dodaten argument naj bi bilo sočasno ograževanje jam (Fabec 2003, 90). Nekateri menijo, da primeri takšnih depozitov v slovenskih jamah kažejo, da so se s pastirstvom ukvarjali že v mezolitiku (Fabec 2003, 90). Mlekuž (2012a, 207) pravi, da debeli depoziti tankih plasti pepela kažejo, da je šlo za večkratne dogodke. Lega kupov pepela ob stenah pa kaže, da so iztrebke odstranili iz uporabnega prostora na rob ter jih tam sežgali. Takšno kurjenje organskih ostankov in čiščenje površine lahko razumemo tudi kot simbol procesa zaključka sezone uporabe jame in na ta način predstavlja simbol procesa, so sled obreda (Mlekuž 2012a, 207).

Na podlagi **kuhinjskih ostankov**, več deset tisoč hišic kopenskih polžev, ki so bile ožgane (Turk, Mikuž 2004, 199), ter glede na ogromno količino **zlomljenih živalskih kosti** kot sled

izdelovanja koščenih predmetov (Turk, Toškan, Dirjec 2004, 202; slika 6.63) lahko sklepamo, da je bil spodmol v času mezolitika uporabi kot začasno bivališče. Odkritja **možnega obrednega zbira najdb** v jami Mala Triglavca iz obdobja mezolitika (ptičja piščal, večja količina okre, morski polži, preluknjani jelenji prstnici; Turk 2004, 173) pa vseeno nakazujejo, da je tudi spodmol občasno lahko služil kot prostor obredov povezanih s plesom, petjem in uživanjem hrane, ki ni bila del vsakdanjika (Slika 6.64). Ob mokrem sejanju so odkrili tudi koščene in kamnite jagode (Slika 6.63.2) ter človeški mlečni sekalec (Turk et al. 2004). Ker so odkriti predmeti brez konteksta, gre le za indice, ki jih bodo morda potrdile objave materiala odkritega ob večletnih izkopavanjih Oddelka za arheologijo.



Slika 6.63: Mezolitske najdbe iz Male Triglavce. 1. Ptičja kost z luknjo, domnevna piščal. 2. Dve koščeni preluknjani jagodi. 3. Dve kamniti jagodi (Turk, Mikuž 2004, 2.4, 2.5., 2.6, 194–195).

Analiza lončenine, ki jo je opravil M. Pergar, kaže, da odlomki odkriti pri Lebnovih izkopavanjih sodijo v čas od mlajšega neolitika do železne dobe ter od pozne antike do danes (Pergar 2007, 50); glede na količino najdb pa je šlo za kratkotrajne obiske.

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
MALA TRIGLAVCA	mezolitik	začasno bivališče, obredna?	bivališče: kuhinjski ostanki, zlomljene živalske kosti. Možnost obredne funkcije: zbir možnih obrednih predmetov (preluknjani jelenji prstnici, piščal iz ptičje kosti, več kosov okre)
	neolitik	obredna? pastirska postojanka?	plast kot sled kurjenja organskih ostankov živine
	neolitik-železna doba	opredelitev ni možna (kratkotrajni obiski)	odlomki lončenine

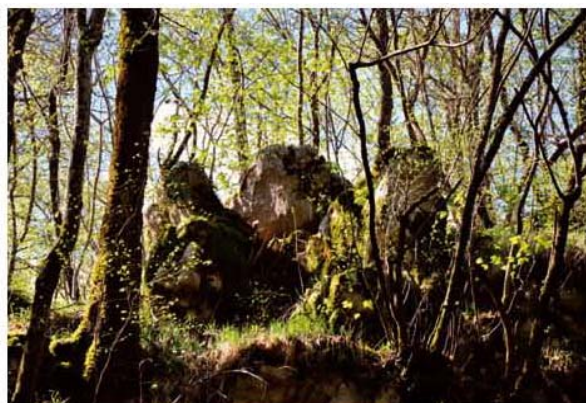
Slika 6.64: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Male Triglavce na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.7 TRHLOVCA

a) Arheološki in geografski oris

Jama Trhlovca leži v udorni dolini v neposredni bližini Triglavce. Spodmol (Slika 6.65), ki se nadaljuje v 124 m dolgo jamo, leži na ledini imenovani *Pri Triglavci*. Sprva se je imenovala *Terglouca* ali *Triglouca*, v Trhlovco pa je bila preimenovana v 20. stol. Ime naj bi dobila po treh kamnih nad jamo (Čok 2012, 40; Čok, Placer 2011, 272). Na desni strani spodmola je 3 m širok in 20 m dolg rov, na sredi katerega se levo manjši rov spušča v 30 m globoko jamo (Čok 2012, 40). Čok je v okolici jame prepoznal pet točk s trojnimi kamni (Čok 2012, 41). Na sredini glavnega rova, na križišču s stranskim levim rovom se je nahajala kotanja v velikosti 1 x 0,5 m, ki je bila vklesana v kamen, v katero je kapljala voda (Čok, Placer 2011, 272). Med drugo svetovno vojno, ko so jamo uporabljali za skladišče eksploziva, so kotanjo uničili, zato o njej izvemo le iz ustnega izročila (Čok, Placer 2011, 373). Voda se v rovu še vedno nabira (Čok 2012, 43).

Trhlovca je bila arheološko raziskana v 80-tih letih prejšnjega stoletja (Leben 1988, 69). V neolitskih plasteh jame so odkrili odlomke lončenine, koščena in kamena orodja ter kosti udomačenih in divjih živali (Leben 1988, 69). Analize odkritih orodij in živalskih ostankov kažejo, da so se ljudje, ki so uporabljali to jamo, ukvarjali pretežno z lovom in s pašništvom (Petru 2004, 202), tako kot uporabniki bližnje Male Triglavce. Poljedelski sledovi izhajajo šele iz bakrene dobe: dve kameni orodji z uporabnimi sledovi žetve (Petru 2004, 202).



Slika 6.65: Levo: Pogled na vhod v Trhlovco. Desno: Trije vertikalni kamni nad jamo (Čok 2012, 40).

a) Ustno izročilo

Za uporabo spodmola Trhlovca obstaja zapis o kotanji in njeni uporabi za obred vedeževanja (Čok in Placer 2011, 274):

»Vodo v izklesani kotanji so domačini iz Lokve do uničenja uporabljali za pitje, po pripovedovanju Francke Mevlja-Vrharjeve leta 1970, po rodu iz Prelož, pa naj bi zgodaj spomladi opravljali tudi obred prerokovanja, kakšno bo poletje. V kotanji naj bi zajeli vodo v lončeno posodo in jo odnesli v Ruščevo dolinco, kjer se nahaja okoli 10 m dolga in okoli 2 m visoka stena v obliki oltarja z vdolbino kvadratne oblike, veliko približno 70 x 70 x 70 cm (sl. 4). Nad vdolbino je umetna ali naravna odprtina široka okoli 15 cm, ki se navzgor lijakasto širi do površja. Preden so posodo z vodo položili v vdolbino, so vanjo vtaknili tri enoletne leskove šibe s šestimi očesi, ki so jih pred tem odrezali v okolici. Posodo so v odprtini pustili za en obrat lune, potem so šli pogledat, ali so pognali poganjki na šibah. Če so vse tri pognale liste, je pomenilo, da bo poleti dovolj dežja in dobra letina. Če sta pognali dve, je bilo pričakovati manjšo sušo in manj pridelka, če je pognala samo ena, se je obetala večja suša in zelo malo pridelka, če ni pognala nobena, je to pomenilo gorje z veliko sušo in lakoto.

Da bi odgnali sušo, so z vrha skozi luknjo v skali iz posode zlivali vodo in delali uroke, priprošnje za dež.»

Glede na izročilo Čok sklepa, da so kotanjo uporabljali za pitje vode, spomladi pa tudi za obred prerokovanja, ki so ga glede na ostale običaje verjetno izvajali do I. svet. vojne (Čok, Placer 2011, 374).

b) Interpretacija

Na podlagi pokazateljev obrednega značaja iz slovenskih jamskih najdišč lahko jamo Trhlovca kot obredno označimo za čas novega veka (Slika 6.66).

Obredni pokazatelj je **ustno izročilo o obredu vedeževanja**, ki razkriva tudi arheološki pokazatelj kotanje, v katero se je stekala voda, ki je v jami danes ni več. Pokazatelj za obredno rabo je še **poimenovanje jame** Triglavca, ki naj bi izviralo iz skupine treh kamnov, ki se nahajajo nad jamo in jih lahko skozi staroversko izročilo razumemo kot tročan. Poudarjanje trojnosti je vidno tudi v pomenu treh šib za napoved izobilja, kar kaže, da so jamo uporabljali staroverci.

Pomanjkanje odpadnega materiala (odbitkov in lusk) v neolitskih plasteh nakazuje, da je bila Trhlovca v uporabi v času neolitika kot sezonska, verjetno pastirska postojanka. Širše razlage niso mogoče, saj je bilo razvrščanje materiala po kontekstih in obdobjih na izkopavanjih tipološko in zato material ne omogoča dobrega študijskega vzorca. Material, ki tipološko na primer »ni sodil« v obdobje neolitika, so obravnavali kot infiltrate ne glede na to, da so v 80-tih uporabljali arbitrarno metodo odstranjevanja sedimenta in ne stratigrafsko. Problematiko preučevanja arheološkega materiala v kraških jamah (tudi Mali Triglavci in Acijevev spodmolu) je izpostavil že Fabec (2003, 111).

Trhlovca je bila v 20. stol. preurejena v skladišče razstreliva gradbenega podjetja, ki je gradilo cesto Ljubljana–Koper. Med obema vojnoma so Italijani vhodni rov jame zagradili z betonskim zidom in železnimi vrati ter jo uporabljali kot skladišče eksploziva. Takrat so uničili tudi v prejšnjem podpoglavju omenjeno kotanjo (Čok, Placer 2011, 373).

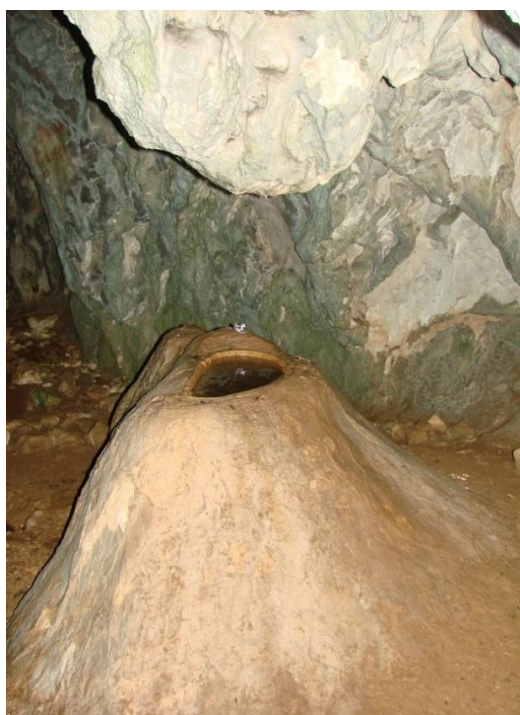
JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
TRHLOVCA	neolitik	pastirska postojanka?	pomanjkanje odpadnega materiala, naselbinske najdbe lončenine, živalskih kosti, kamenih orodij
	novi vek	obredna	ustno izročilo o obredih, poimenovanje jame
	moderna doba	skladišče	pisni viri

Slika 6.66: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Trhlovce na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.8 TRIGLAVCA (PRI DIVAČI)

Na podlagi pokazatelja ustnega izročila sem iz pregleda slovenskih jam izločila tudi spodmol Triglavca (Slika 6.67). V Triglavci sistematičnih raziskav še ni bilo, zato direktnih arheoloških pokazateljev nimamo.

Slika 6.67: Vhod v jamo Triglavco (Čok 2012, 23).



Slika 6.68: Kotanja z vodo oziroma škovnica z vodo (foto: A. Pleterski).

a) Ustno izročilo

Ustno izročilo o obredu v jami je zapisal Čok (2010). Ob skalni kotanji v jami (Slika 6.68) so se glede na ustno izročilo ob polni luni enkrat letno zbrali svečeniki in svečenice. Štiri najlepša dekleta, svečenice, so se pred *besi* zavarovale s praprotjo namočeno v izvirsko vodo, ki so si jo zataknille za pas. Ob prihodu v spodmol so svečenice praprot položile prek obrednega kamna. Starešina je v vdolbino stresel zrnje žit (pšenico, rž in ajdo) z domačih polj, nato pa so izrekli neke vrste *molitve*. Starešina je zaokrožil z baklo, svečenice pa so pobrale praprot. Posvečeno praprot so naslednji dan odnesle družinam, da jih je varovala pred nesrečo. Čez nekaj dni se je starešina s sekiro čez ramo ob belem dnevu vrnil po zrnje, ki je vzkliko, in ga zasadil na okoliških poljih za spodbujanje dobre letine (povzeto po Čok 2010).

Pripoved prababice Marije (Čok 2012, 22–23):

»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 tistem spodmolu, ki so ga ta prvi naši ljudje, ki so prišli, našli med obema Radvanjema, so ta stare bogove videli v spodmolu kakor tri glave. In ne tako kakor v [lokavski] Triglouci, kjer so na vrhu spodmola tri stene. Trije kamni ali tri stene so bili trije bogovi v enem bogu in to je bil zanje Triglav. Zato so dali tako ime Triglavca obema spodmoloma. In tri kamnite glave notri v votlini so nasproti dvema kamnoma, kjer so molili po starem in delali priprošnje za jarovost [plodnost].

Ta spodnji kamen, ki ima na vrhu majhno škovnico [ponvico], v katero neprestano kaplja strašno čista voda s stropa in je podoben, no, saj zastopiš, temu, kjer ženske rodimo [žensko spolovilo]. In to je pomenilo naše staro božanstvo za rodnost – Devo. Prav nad njo je na stropu njen špožo [ženin] Devač. Voda, ki kaplja z Devača, pomeni, da sta onadva špožota [ženin in nevesta], ki se zmeraj ženita. No, temu se je reklo po starem, da se jaresta.«

b) Interpretacija

Jamo lahko prepoznamo kot obredno na osnovi ustnega izročila o staroverskih obredih (Slika 6.69).

V tej jami so vsaj do 19. stoletja izvajali obred, katerega del je bil stalagmit z naravno kotanjo, v katero kaplja voda (Slika 6.68). Kot obredni pokazatelj jame prepoznamo že samo **izročilo** o izvedbi obredov ter **kapnik in kotanjo** kot del obreda. Drugi obredni pokazatelj so tudi **trije kapniki** ob devi in devaču, ki glede na pripoved predstavljajo tročana in božanstvo Triglav. Jama je imela kot kaže vlogo v obredih plodnosti in rodnosti in jo lahko povežemo s čaščenjem Triglava, ki je eno glavnih slovanskih božanstev. Na podlagi tega lahko predvidevamo, da obred predstavlja prežitek slovanskih obredov. Jama je imela verjetno vlogo tudi v širši pokrajini. Trodelno strukturo in simbol Triglava lahko skozi **etimologijo imen** prepoznamo v skupini Triglavce, Male Triglavce in Trhlovce. Sled staroverske obredne pokrajine pa se je obenem ohranila v imenu najbližjega mesta Divača, ki so ga domačini izgovarjali kot D'vač oz. Devač (Čok 2012, 23).

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
TRIGLAVCA	novi vek	obredna	ustno izročilo o obredih, kotanja, trije kapniki – tročan, poimenovanje jame, lega jame v pokrajini

Slika 6.69: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Triglavce na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.9 RUPA PRI DIVAČI

Na Krasu se nahaja še ena jama, katere izročilo nakazuje na njeno vlogo v staroverskih obredih povezanih s plodnostjo oz. rodnostjo (Slika 6.70). Medveščku ob objavi izročila, ki ga je dokumentiral v vasi Huje med Ilirsko Bistrico in Divačo (Medvešček 2006, 220), ni uspelo ugotoviti, kje se nahaja, vendar se jo predvideva nekje na območju Divače (ustno A. Pleterski). Dejstvo, da se poimenovanje Deva in Devač pojavlja le v izročilu Prelož (Pleterski 2014, 93–100), to potrjuje.

Medvešček je zapisal (2006, 220):

»Rupa, v kateri je bil Devar, je bila skrivnost. Vsi odrasli so vedeli zanjo, toda na glas se o njej ni nikoli govorilo. Tudi tujcem, ki so po njej spraševali in bili za podatke pripravljeni tudi plačati, je ni nihče pokazal, še manj o njej kar koli povedal. Izjemoma so koga peljali v jamo, toda le v temi in brez spremljevalcev. K sreči je bila rupa na samotni gmajni, daleč od naselij, tako da je ni nihče našel (velja za čas okoli leta 1900). Takrat ni bilo v jami nobenega kapnika več, razen tistega velikega, ki je imel podobo moškega spolovila in bil tudi kot kapnik nenavadno lep. Rekli pa so mu Devar in naj bi pomagal pri rodnosti. Poznal sem primer neke meščanke, ki ni mogla zanositi. Zato jo je mož pripeljal s kočijo k Zafri, ki je tudi vedeževala. Da ne bi kdo od spremstva videl jamo, so morali pri njej počakati do noči. Šele takrat je Zafra peljala žensko v rupo. Ko je ob svetlobi bakle zagledala Devar, se je vrgla na kolena in se plazila do njega ter ga po tem z obema rokama objela in na glas rotila, naj ji pomaga, da bi

lahko zanosila in tako možu dala potomca, ki si ga tako želi. Malo pred prvo svetovno vojno, ko so fantje in možje odhajali v vojsko in so zato imeli njihovi svojci druge skrbi, so Cigani, ki so ravno takrat hodili tam okoli, to njihovo stisko izkoristili in neopazno odlomili Devar od podlage in ga odpeljali proti Reki. Po vojni, ko je čas spet stekel po starem, so nekateri še vedno hodili v rupo, čeprav tam ni bilo več Devarja.«

Tudi to jamo lahko na podlagi izročila označimo kot obredno, povežemo pa jo lahko z obredi plodnosti.

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
RUPA PRI DIVAČI	novi vek	obredna	ustno izročilo o obredih

Slika 6.70: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Rupe pri Divači na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.10 MUŠJA JAMA (TUDI JAMA NA PREVALI II)

Mušja jama je skoraj 50 m globoko navpično brezno, ki je del naravnega fenomena – Škocjanskega parka. Nahaja se pod vrhom Preval, jugozahodno od vasi Matavun. Tukaj je dejavna ponikalnica Reka, Škocjan pa je pomembno križišče poti.

V jami so potekala med leti 1910 in 1911 izkopavanja pod vodstvom Naravoslovnega muzeja na Dunaju (Szombathy 1912). V njej so v nasipnem stožcu odkrili več kot 600 predmetov, ki sodijo v čas mlajše, pozne bronaste in železne dobe. V večini gre za orožje ali del bojne opreme: bronaste in železne sulične osti, bronaste sekire, bronaste meče, železen meč, bronaste nože, bronaste čelade, okrašene bronaste ploščice, bronasto pločevino in kavljje. Med



Slika 6.71: Majhen in težko dostopen vhod v Mušjo jamo – brezno (spletni vir 20).

njimi so tudi bronaste posode, srpi ter nakit: igle, zaponke, ogrlica, uhani, prstani, zapestnice. Odkrili so tudi več kosov bronaste žlindre (spletni vir 13). Predmeti so ožgani, zlomljeni, zviti in deloma staljeni. Ob njih so našli še živalske kosti. Nasipni stožec na dnu brezna je dostopen le za jamarje. Najdbe tipološko sodijo v čas od 12. do 8. stoletja, torej v obdobje bronaste in začetna železne dobe Slovenskem. Od odkritja so jamo raziskovali tudi iskalci zakladov, zato se nekatere najdbe nahajajo v

privatnih zbirkah, vendar pa so vhod v jamo l. 2003 zaprli in preprečili odnašanje najdb (Pavlin 2010).

Zaradi oblike in velikosti vhoda je bila **težko dostopna** za ljudi, tudi za plenilce, in ni bila primerna za začasno zadrževanje (Slika 6.71), torej lahko njeno rabo opredelimo le kot

obredno (Slika 6.72). Na podlagi **sledov ognja na predmetih** kaže, da so bili predmeti, preden so jih odvrkli v jamo, vrženi v ogenj. Glede na datacijo najdb lahko sklepamo, da je bila v uporabi več kot pet stoletij, kar kaže na njen velik obredni pomen oz. da je predstavljala pomembno obredno mesto. Glede na nedostopnost mesta lahko sklepamo, da ne gre za zakladno najdbo, ampak sled obreda darovanja. Tu so darovali moško bojno opremo, ki je bila verjetno last posameznika, ali pa sestav več posameznih predmetov kot last celotne skupnosti. Dragocenost najdb v njej kaže na pomen lastnine in bogastva. V širši okolici Škocjana so bila odkrita utrjena prazgodovinska gradišča in jame s pokopi iz obdobja prazgodovine, kar nakazuje na obstoj širše obredne pokrajine Škocjana.

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
MUŠJA JAMA	železna, bronasta doba	obredna	nedostopnost, dragocene najdbe s sledovi ognja, dolgotrajna konituirana raba

Slika 6.72: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Mušje jame na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.1.2.11 JAMA V ZLODJEVEM GRABNU

Drugo svetišče je tudi v Jami v Zlodjevem grabnu pri Zgornji Pohanci, v katerem je Schmid (1945) odkril mitrej iz 3. stoletja, novce, odlomke lončenine, Mitrovo kultno podobo in žrtvenika. Na podlagi dostopnih podatkov lahko sklepamo, da je šlo za obredno rabo v povezavi s kultom mitre, širše razlage obredne uporabe pa niso mogoče (Slika 6.73).

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
JAMA PRI ZLODJEVEM GRABNU	rimski doba	obredna	žrtvenika, odlomki lončenine, mitrej, Mitrova kulna podoba

Slika 6.73: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Jame pri Zlodjevem grabnu na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

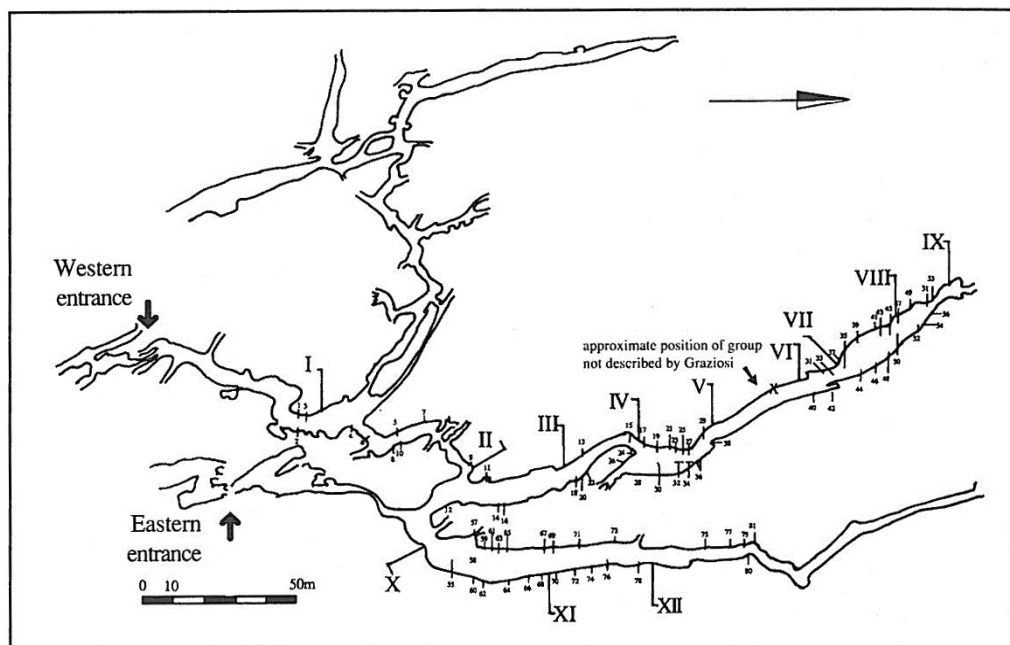
6.2 OBREDNE JAME V ITALIJI

6.2.1 GROTTA DEI CERVI (JELENOVA JAMA)

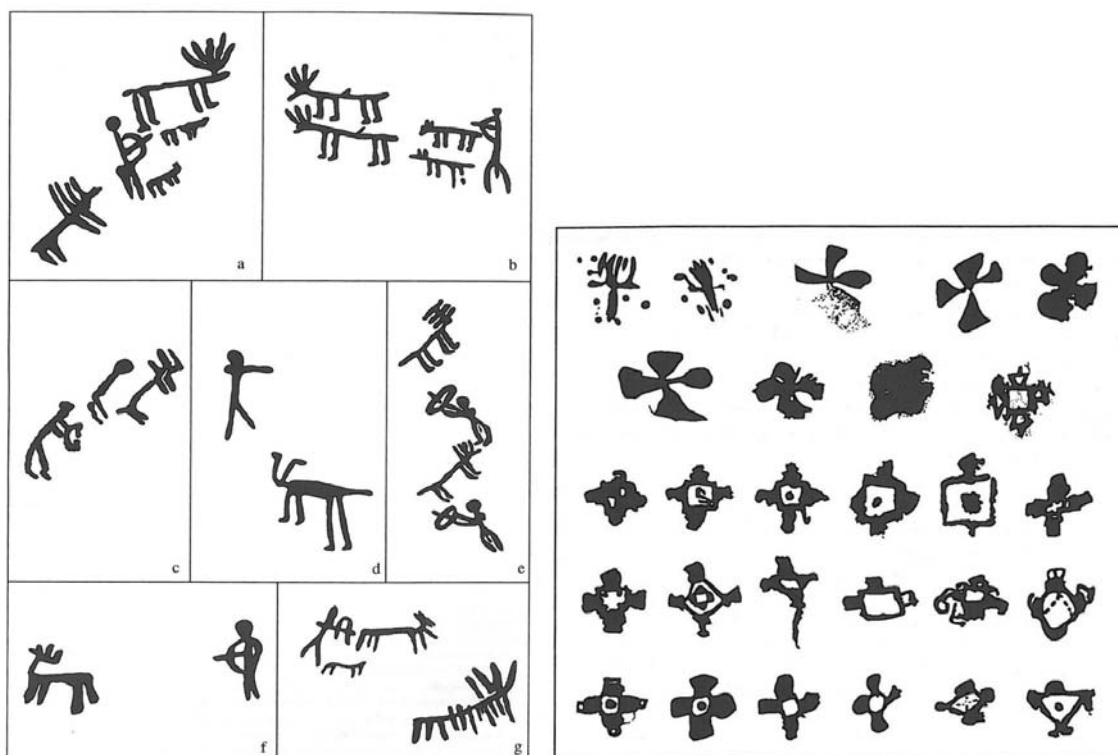
Obredne jame so pogoste tudi v sosednji Italiji. V nadaljevanju se neolitska lovska zgodba kot prežitek paleolitske mitske zgodbe, morda celo nadaljevanje tradicije, razkrije predvsem v jami Grotta dei Cervi ali Jelenovi jami, ki jo večkrat omenjajo kot prostor neolitskih obredov (Graziosi 1996; Whitehouse 1992; Ingravallo 2007; Slika 6.74, 6.76). Jelenova jama se nahaja na Apulijskem krasu. V njej so odkrili številne **jamske slikarije** (Graciosi 1980; 1996). Upodobitve v sprednjem delu jame predstavljajo lovske scene jelenov, pse in ljudi (Slika 6.75), medtem ko v notranjosti prevladujejo odtisi človeških rok in abstraktni motivi (Slika 6.75) (Whitehouse 1992). Naslikane so bile z rjavo in rdečo barvo, tiste v notranjosti v zelo slabi osvetlitvi. To nakazuje, da so bili različni deli jame v uporabi za različne namene tudi v neolitiku in da ni bila urejena le pokrajina, temveč tudi prostor jame sam po sebi. Živalske scene v vhodnem delu jame kažejo, da je bil v takratni skupnosti še vedno pomemben lov in so bile skupnosti glede na splošen model historičnih procesov še vedno enakopravne.

V njej so odkrili tudi sledove obredij povezanih z vodo: **posode** položene na mesta, kamor so se je stekala voda (Whitehouse 1992).

Jama Grotte dei Cervi sicer za obdobje neolitika predstavlja edinstveno najdišče z največjim številom slikarij, kar kaže, da je na skitem kraškem območju morda obstajalo večje središče in stičišče več manjših skupnosti, ki je bilo v uporabi dlje časa in je zato primerno za primerjavo s slovenskimi kraškimi jamami. V njeni neposredni bližini se nahajata tudi dve najbolj znani paleolitski jamski najdišči Grotta Romanelli in Grotta delle Veneri (Leonardi 1988). V prvi so odkrili jamske slikarije, kar kaže, da so imele jame na Apulijskem krasu pomen tudi v obredni pokrajini v paleolitiku.



Slika 6.74: Načrt jame Grotta dei Cervi, ki kaže hodnike in območja, kjer se pojavljajo slikarije (Whitehouse 1992, fig. 5.1a, 87; po Graziosi 1980).



Slika 6.75: Levo: Lovske scene naslikane v jami Grotta dei Cervi (Whitehouse 1992, 105). Desno: Abstraktni motivi iz jame Grotta dei Cervi (Whitehouse 1992, 114).

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
GROTTA DEI CERVI	neolitik	obredna	slikarije, posode, v katere se je stekala voda

Slika 6.76: Povzemalna tabela rezultatov obdelave jame Grotta dei Cervi na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.2.2 GROTTA SCALORIA

Tudi jama Scaloria se nahaja v italijanski Apuliji in je bila, kot kaže, v uporabi v obredne namene (Slika 6.77). Del pred vhodom naj bi bil v uporabi kot začasno bivališče. Zgornji, notranji del jame predstavlja **grobišče** (Whitehouse 1992, 41). Ta del naj bi bil v uporabi nekje med 5800 in 5000 pr. n. št.. Spodnji del jame, kjer ni bilo pokopov, pa povezujejo z vodnim kultom. Tam se nahaja jezerce, ob katerem so našli številne lonce. Eden od stalagmitov je bil odlomljen, nanj pa je bila položena posoda, v katero se še danes s kapnika nad njo steka voda (Slika 8.9). V posodi se je nato sčasoma oblikoval nov stalagmit (Whitehouse 1992, 42). Povezavo kapnikov in posod je Whitehouseova prepoznala še v jami Pozzi della Piana and Grotta Lattaia (Whitehouse 1992, 63).

JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
GROTTA SCALORIA	neolitik	obredna, začasno bivališče	grobovi, posode z vodo, v katere se je stekala voda

Slika 6.77: Povzemalna tabela rezultatov obdelave jame Grotta Scaloria na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

6.2.3 MITROVA JAMA (GROTTA DEL MITREO)

Jama Grotta del Mitreo ali Mitrova jama leži tik ob državni meji, tj. severno od Trsta, in jo lahko opredelimo kot obredno za čas rimske dobe (Slika 6.79). Odkrili so jo v 60-tih letih prejšnjega stoletja (Montagnari Kokelj, Crismani 1996). Do takrat je bil vhod zatrpan s kamenjem, zato je bila zavarovana pred vdori med II. svetovno vojno. Obredni prostor je bil prirejen obredni rabi. V njem je bilo zgrajeno svetišče iz oltarja s ploščo z upodobitvijo Mitre, ki ubija bika, ter posameznih zidov, ki so, kot kaže, omejevale obredni del jame. Mitrej je bil porušen v 5. stol. (spletni vir 21; Gerl 2013, Slika 6.78).



Slika 6.78: Mitrejevo svetišče v Mitrovi jami (Gerl 2013).

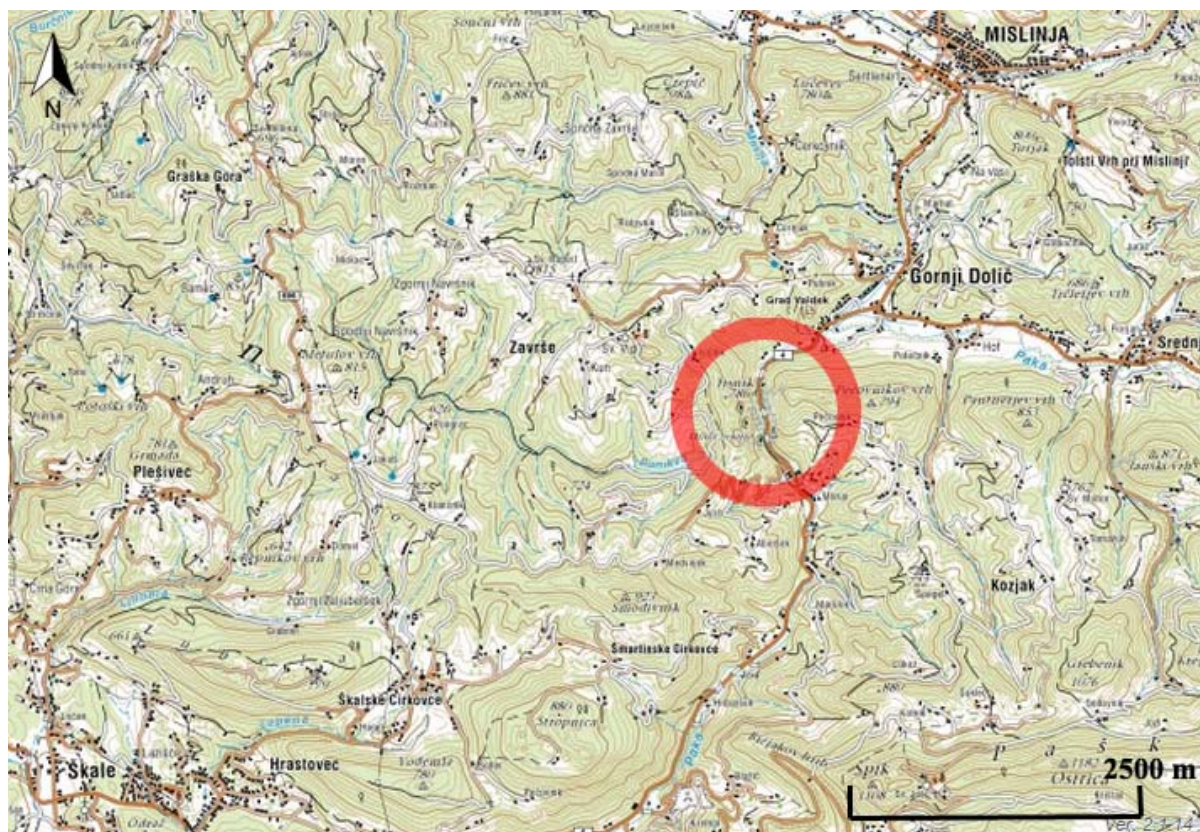
JAMA	ČAS	FUNKCIJA	POKAZATELJ
MITROVA JAMA	rimska doba	obredna	Mitrej, arhitekturni ostanki svetišča

Slika 6.79: Povzemalna tabela rezultatov obdelave Mitrove jame na podlagi pokazateljev obredne in neobredne rabe.

7. OBREDNA POKRAJINA

7.1 OBREDNA POKRAJINA SOTESKA HUDA LUKNJA

S poimenovanjem obredna pokrajina soteska Huda luknja (SHL) zajemam širše območje, sicer kilometer dolge soteske Huda luknja z reko Pako ter hriboma Tisnik in Pečovnik med Mislinjo in Škalami oz. območje med Mislinjsko in Šaleško dolino (Slika 7.1).



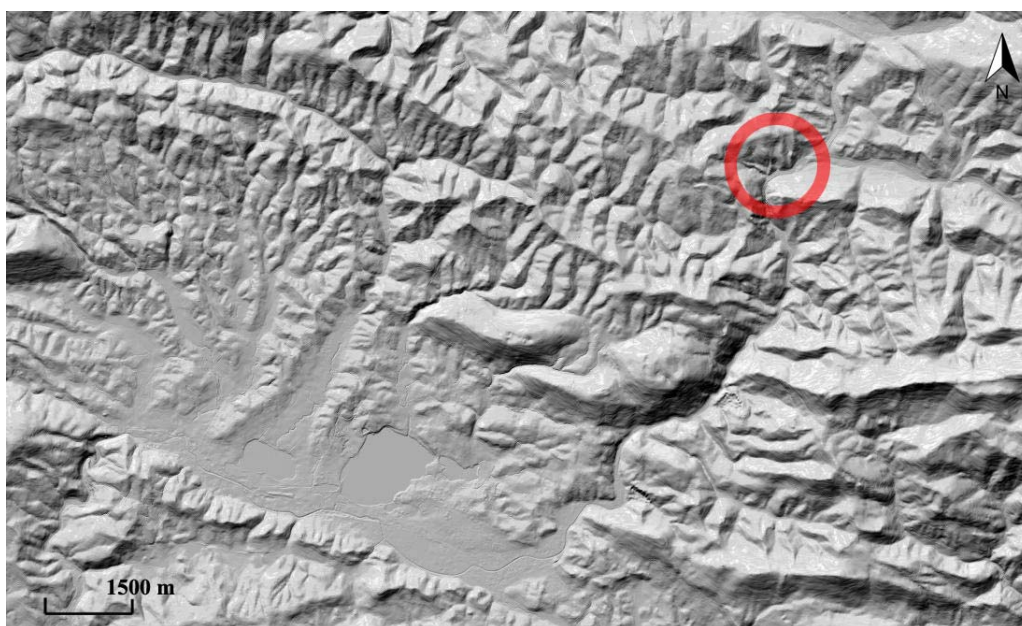
Slika 7.1: Območje obredne pokrajine SHL z označeno (rdeče) sotesko Huda luknja.

7.1.1 OPIS SOTESKE HUDA LUKNJA

Omejena celota se nahaja na robu geografske zaključene celote Šaleška dolina in je geološko gledano del štajerskega kraškega sveta oz. osamelega krasa (Zupanc 2004, 2). Sotesko Huda luknja (Slika 7.1) zaznamuje izjemen ekosistem in botanični fenomen s posebno mikroklimo. Skalno pobočje je razčlenjeno, zanj pa so značilne kraške jame, brezna, požiralniki, vrtače in ponikalnica. Danes je na Tisniku in Pečovniku dostopnih in registriranih 27 kraških votlin (Slika 6.4). V soteski so odkrili številne alpske rastlinske vrste in raznovrstno živalstvo (drobni pajek, hrošč, postranice, polžki, netopirji ...; Zupanc 2004, 2). Glede na dosedanje raziskave se območje od ledene dobe naprej ni spreminjalo. Geološka podlaga in podnebje omogočata, da v soteski rastejo rastline, ki so se ohranile še iz ledene dobe.



Slika 7.2: Pogled na hrib Tisnik in sotesko Huda luknja iz zraka. Na zgornji strani hrib Tisnik, na spodnji strani pa del Pečovnika (vir: arhiv Koroškega pokrajinskega muzeja).



Slika 7.3: Relief Šaleške doline z označeno lokacijo soteske Huda luknja na njenem robu.

Na vzhodni strani sotesko omejuje vzpetina Pečovnik (794 m. n. v.), na zahodni pa Tisnik (786 m. n. v.) (Slika 7.2). Skupaj predstavljata del polkrožne verige odrastkov vzhodnih Karavank, ki daje Šaleški dolini amfiteatralni značaj (Slika 7.3). Kot posledica nekdanjih tektonskih premikov se je relief hribovja oblikoval kot stopnice v amfiteatru (Šalej 1999, 14). Tektonski premiki so vplivali tudi na oblikovanje kraških jam na prelomnicah. Najizrazitejša preloma potekata v smereh vzhod-zahod in jugovzhod-severozahod, tako da so vse kraške jame zasnovane ravno na teh prelomih. Geološko sestavlja območje soteske triadna apnenčasta-dolomitna podlaga, na skrajnem severozahodnem delu pa tudi starejši terciarni konglomerati, laporji in peščenjaki (spletni vir 22). Sotesko je v dolžini skoraj kilometra kasneje preoblikovala reka Paka, tj. levi pritok Savinje, ki je prebila verigo Karavank tako, da je svojo pot zarezala med hriba Tisnik (768 m) in Paški Kozjak (Špik, 1108 m).

Skupaj s hribovjem soteska Huda Luknja sodi v pokrajinsko-ekološki hribski pas (Šalej 1999, 19). Ta je v Sloveniji najobsežnejši in predstavlja 38 % površin znotraj velenjske regije. Tu



Slika 7.4: Eden od predorov, ki so še ohranili po ukinitvi železniškega prometa na progi Velenje–Slovenj Gradec pred vhodom v Hudo luknjo.

prevladuje mešan in iglast gozd ter deloma bukov gozdov (75 %). Zgornji rob tega pasu je hkrati meja stalne poselitve v Šaleški dolini (Šalej 1999, 19). V soteski prevladujejo listavci, medtem ko Pohorje severno od Hude luknje poraščajo iglavci. Na strmem pobočju Tisnika, na plitvih in skalnatih tleh uspeva gozd gabrovca, jesena, rdečega bora in hrasta – ki varuje prst pred erozijo. Nižje ob vznožju sestavlja gozd tudi bukev.

Območje soteske lahko umestimo v tip zmernocelinskega podnebja osrednje Slovenije. Povprečna temperatura najhladnejšega meseca je med 0 in -3 °C, najtoplejšega pa med 15 in 20 °C. Povprečna zmerna letna količina padavin je 1000 do 1300 mm. Največ padavin je v poletnih, najmanj pa v zimskih mesecih (Ogrin 1996). Geografski in geološki izgled se do danes ni spremenil in tako predstavlja enako okolje, v katerem je živel paleolitski človek.

Edino večjo spremembo v soteski od ledene dobe naprej je predstavljala gradnja železnice in ceste Velenje–Dolič–Mislinja, ki jo je omogočil nadvojvoda Ivan (Šalej 1999, 21) v začetku 19. stoletja (Slika 7.4, 6.36).

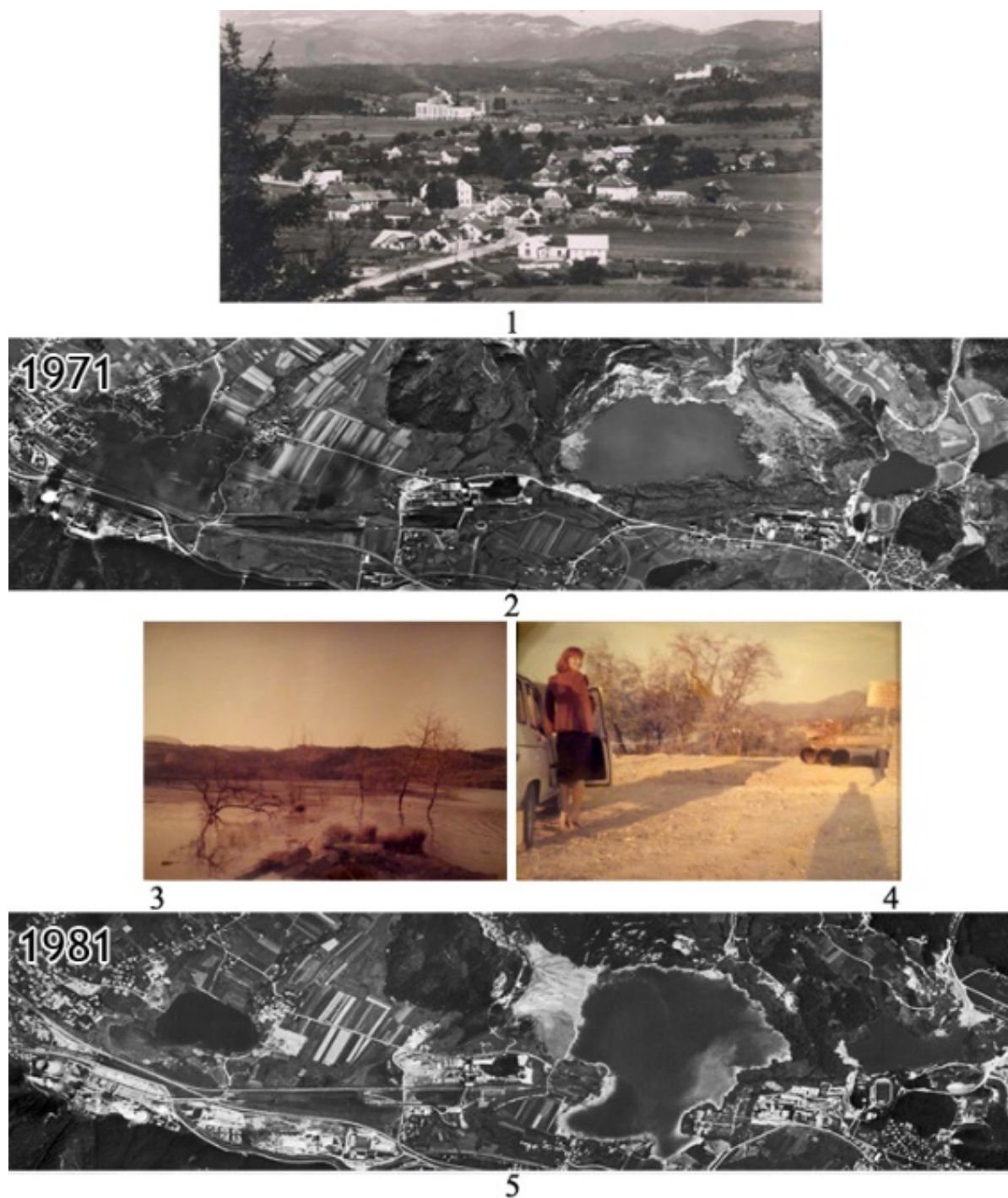
7.1.2 ARHEOLOŠKE RAZISKAVE V ŠALEŠKI DOLINI

Oris arheoloških raziskav povzema raziskave na območju mislinjske in velenjske občine, v katero sodi Šaleška dolina, ki je z Mislinjsko dolino povezana preko soteske Huda luknja. V literaturi in ustno se je za območje doline venomer uporabljalo poimenovanje Šaleška dolina, v zadnjem času pa se ponekod omenja tudi kot Velenjska kotlina. Zaradi tradicionalne rabe imena in splošnega poznavanja sem v disertaciji uporabljala poimenovanje Šaleška dolina.

Naravno zavarovano območje Šaleške doline skupaj z obrobjem je s svojo posebno mikroklimo, zaprtim geografskim okoljem ter plodnimi ravnici reke Pake predstavljalo ugodne pogoje za življenje že vse od paleolitika. Ime je dobila po gradu in naselju Šalek (Šalej 1999, 12).

Iskanje arheoloških ostankov človeške prisotnosti v dolini na sicer ravnem področju je bilo zaradi gosto poraščenega terena oteženo oziroma nemogoče; prav zato v večini, še posebej za čas neolitika, prevladujejo le naključne najdbe ali sledovi iz kraških jam. Na izbranem območju raziskav je na ohranjenost arheoloških sledov močno vplivala predvsem industrija. 130 let premogovništva v edinem slovenskem še obratujočem premogovniku je povzročilo nastanek ugreznin ter treh velikih jezer: Velenjskega, Šoštanjskega in Družmirskega (Slika 7.5). Z nastankom teh jezer so deloma ali v celoti izginila naselja in kmetijska območja vasi Škale, Družmirje in Preloge (Slika 7.5); s tem pa smo izgubili ogromno materialnih sledov. Na pomen tega območja za razumevanje preteklosti kažejo predvsem najdba mastodonta, ki so ga odkrili v središču Škal leta 1964, izginula cerkev sv. Jurija na škalskem griču ter

etimološki izvor imena naselja Družmirje, ki nakazuje na slovansko poselitev. Jezera se še povečujejo in ogrožajo pretekle sledove okoliške pokrajine (Slika 7.6).



Slika 7.5: Nastanek Šaleških jezer v 70-tih letih prejšnjega stoletja ter izginotje vasi Škale in Družmirje: 1. Razglednica Velenja iz l. 1938. V ozadju je viden Škalski hrib s cerkvijo sv. Jurija (Pogačar 2011, 15; iz arhiva društva Revivas). 2. Satelitski posnetek območja med Šoštanjem in Velenjem iz leta 1971, kjer sta vidni Škalsko in Velenjsko jezero, v katerih je izginil del vasi Škale (spletni vir 23). 3. Pogled na Velenjsko jezero po izginotju vasi Družmirje okrog leta 1975 (Foto: J. Žorž). 4. Pogled na konec ceste Šoštanj–Velenje, ki je izginila v Šoštanjskem jezeru okrog leta 1975 (Foto: J. Žorž). 5. Satelitski posnetek treh ugreznin, ki so leta 1981 že izoblikovane (spletni vir 23).



1



2

Slika 7.6: Pogled na Šaleška jezera v 21. stoletju: 1. Ostanek vasi Družmirje na vzhodnem bregu Šoštanjskega jezera (spletni vir 24). 2. Pogled na razširjen obseg jezer iz leta 2006, ki ogrožajo bližnje vasi (spletni vir 23).

Glede na arheološka odkritja v jamah (glej pogl. 6.1.1) in dejstvo, da so se ljudje v jamah zadrževali le začasno, lahko vseeno predvidevamo, da se v širši okolici Šaleške doline nahajajo tudi sledovi nižinske stalne in začasne poselitve.

Za čas paleolitika (Mornova zijalka, Špehovka) in mezolitika (Špehovka) poznamo sledove izključno iz jam. O zadrževanju ljudi v Šaleški dolini in okolici v času mlajše kamene dobe in bakrene dobe pričajo tri najdbe glajenih sekir. Eno so našli v rudniku Velenje in jo hranijo v muzeju Joanneum v Gradcu, drugi dve pa nekje na širšem območju Plešivca (Brišnik 1999, 58, 61).

Arheoloških sledov, ki bi jih lahko z gotovostjo umestili v obdobje bronaste dobe, niso odkrili. Odlomke prostoročne izdelane lončenine je Brišnik D. (1999, 61) skupaj z odtisi kolov umestila v obdobje bronaste dobe ali kulture žarnih grobišč; odkriti so bili ob izkopavanjih na gradu Šalek. Na podlagi toponima naj bi v obdobje železne dobe sodilo najdišče na hribu Gradišče v Zabrdi pri Velenju, železnodobne pa so tudi tri železne sulične osti iz Bevc (Brišnik 1999, 62). V bližini območja raziskav, blizu cerkve Sv. Jošta na Kozjaku, naj bi se nahajalo železnodobno plano grobišče (Brišnik 1999, 62), vendar zanj ne obstajajo nobeni viri. Po besedah A. Pleterskega (ustno) gre za napačno interpretacijo na podlagi podarjene prazgodovinske zaponke, ki jo je Mariborskemu muzejskemu društvu daroval župnik iz cerkve sv. Jošta; lokacija njenega odkritja je neznana.

Odkriti antični predmeti (novci, nagrobniki, lončenina) kažejo na obljudenost prostora Šaleške doline v rimski dobi (Brišnik 1999, 58). Rimska naselbina naj bi glede na najdbe in zgodovinske kontinuitete razvoja doline v srednjem veku stala na mestu današnjega Velenja (Šalej 1999, 23). Velenje se v virih omenja tudi kot možna rimska poštna postaja Uppelae, ki je stala ob pomembni prometnici *Celeia–Virunum* (Šalej 1999, 20, Brišnik 1999, 67). Območja, kjer se predvideva prisotnost v rimskih časih, so: Stara vas, Šmartno, Družmirje, Škale, Pesje, Šoštanj in Zavodnje (Brišnik 1999, 63). Med edine rimske in časovno natančno določljive najdbe sodijo novci iz Hude luknje, Šoštanja, Zavodenj ter zaponka iz Pilance.

V času srednjega veka sta kot najpomembnejša izstopala grad Šalek in mogočen Velenjski grad, v katerem je danes muzej. Na gradu Šalek so v letih 1991–1992 potekala tudi sistematična arheološka izkopavanja (Brišnik 1999, 59). Med srednjeveška naključna odkritja sodijo najdbe srednjeveške lončenine z gradu Žamberk (Brišnik 1995–96, 314) in šivanka odkrita na Špiku (Brišnik 1999, 60). Glede na etimološki izvor imena vasi Družmirje, ki izhaja iz slovanskega imena Tresimir, lahko predvidevamo slovansko poselitev tudi tam (Brišnik 1999, 64). Tresimir bi lahko bil velikaš ali župan, ki je na pred reko Pako zavarovanem mestu najverjetneje izbral prostor za stalno naselitev (Brišnik 1999, 73).

7.1.3 USTNO IZROČILO

Nastanek celotne soteske Huda luknja konec 19. stol. ustno izročilo povezuje s človekovim trgovanjem s hudičem (Dobnik 2008). Izročilo o Žal ženah, povodnem možu, pozojih se na območju Šaleške doline zgoščuje na področjih z vodami, jezeri in votlimi gorami s ponikalnicami (Vrbič 2010, 177).

7.1.4 SESTAVINE OBREDNE POKRAJINE SOTESKA HUDA LUKNJA

V prejšnjih poglavjih sem preučevala vlogo jam v soteski Hude luknje na mikro ravni, na tem mestu pa bom predstavila tri prej obravnavane jame oz. vlogo Tisnika v širšem prostorskem kontekstu v povezavi z drugimi umetnimi/zgrajenimi in naravnimi sestavinami obredne pokrajine. Pri tem delu raziskave sem preverjala tudi, ali imajo vlogo v obredni pokrajini tudi druge jame, ki sem jih navedla kot možna arheološka najdišča: Lisičina in Jama pod vrhom Tisnika (glej pogl. 6.1.1.1).

Na podlagi pokazateljev obredne pokrajine in ustnega izročila lahko torej v širši okolici pričakujemo tudi druge ureditve kot sledove staroverske ali staroslovanske, najverjetneje pa celo starejše točke, ki so služile za ohranjanje ravnovesja. Če želimo najti zanesljive, zavestne geometrijske pravilnosti, se moramo opreti na umetno zgrajene točke mitične pokrajine (Pleterski 2014, 306). Pri tem nam je v pomoč mlada cerkvena pokrajina. Na območju Šaleške doline, na primer, je kar šestindvajset cerkva! Seveda pa moramo pri tem odkriti cerkve, ki so postavljene na starih obrednih točkah ali vsaj v njihovi bližini. Med možne obredne sestavine, ki morda prikrivajo starejši pomen, sodijo še gradovi in kapele, pa tudi arheološki sledovi iz starejših obdobj (gradišča, jame, grobišča ...), ki so nadaljevali tradicijo uporabe določenega prostora. Odnosi med njimi zrcalijo merske pravilnosti. Poleg naštetih imajo pomembno vlogo še 'naravne' točke gore, izviri, reke, soteske same po sebi ali pa kot mesta dopolnjena s kasnejšimi prilagoditvami (cerkvami...). Kot glavno os, ki je omogočala ureditev pokrajine, kot bom prikazala v nadaljevanju, lahko v več pogledih prepoznamo **usmeritev JZ – SV**; ta pa je nato v nadaljevanju služila izbiri krajev in postavitvi točk v pokrajini, ki sledijo mitični zgodbi.

7.1.4.1 'NARAVNE' SESTAVINE

Jame

Med možne obredne sestavine v pokrajini sodijo jame Pilanca, Špehovka, Huda luknja, Lisičina in Klet. Pokazatelje njihovega obrednega značaja sem predstavila v poglavju Jame v soteski Huda luknja (pogl. 6.1.1). Dodam naj še, da so se vse jame oblikovale na tektonskih prelomnicah, zato potekajo v smeri vzhod-zahod in jugovzhod-severozahod in so del gore Tisnik. Prav tako je vse jame oblikovala ponikalnica Ponikva.

Soteska

Soteska je najverjetneje dobila ime v 1. pol. 2. tisočletja, ko so tu domovali razni tolovaji in tatovi, ki so jamo Špehovko uporabljali za skladiščenje plena (Rakovnik 2012, 6). Obdobje tolovajev na tem mestu lahko enačimo s turškimi vpadi na tem območju v 15. stoletju. Ločuje in povezuje dve za življenje ugodni območji, Šaleško kotlino in Mislinjsko dolino. Obenem pa predstavlja stičišče reke Pake in ponikalnice Ponikve. S fenomenološkega vidika ima prehodni značaj.

Reka Paka

Tretjo sestavino oz. del pokrajine v soteski Hude luknje predstavlja reka Paka. Ta izvira pod Pohorskim vrhom Volovica ter teče v dolžini 40 km. Njen tok, razen v Šaleški dolini, ni skladen z reliefom (Šalej 1999, 13). Paka je ustvarila številne kraške pretočne jame, ki so jih kasneje zasule naplavine grušča in usedlin (Zupanc 2004, 10), pa tudi sotesko Huda luknja. Pred jamo Huda luknja se v Pako zлива ponikalnica Ponikva.

Slovansko ime Paka ima pomen »reke, ki teče v napačno smer« oz. (na)pačna reka, iz česar izhaja ime Paka (Snoj 2009, 299). »Sledeč Holzerjevi razlagi so naši predniki Šaleško dolino naselili očitno s koroške strani. Ko so poseljevali Mislinjsko dolino, so se pomikali od Dravograda proti jugu in jim je reka Mislinja tekla naproti. Tega so se navadili in to se jim je zdelo pravilno. Ko pa so nekoč preko hribov prišli v našo dolino, je tekla reka, ki so jo zagledali, tekla v nasprotno smer, torej „napačno“.« (Snoj 2009, 300).

Glede na pomen čiste reke kot oplajajoče vode lahko predvidevamo, da je imela obredni pomen v slovanski in/ali staroverski pokrajini, morda pa posebno obredno mesto označuje tudi izliv Ponikve kot nečiste reke v Pako kot čisto, oplajajočo reko (glej pogl. 6.1.1.5).

Pečovnik

Je vzpetina nasproti hriba Tisnik. Tudi v Pečovniku se nahajajo podzemne votline (glej pogl. 6.1.1.1, Slika 6.4, Tabela I). Sleme Pečovnika poteka v smeri zahod – vzhod, tako kot Paški Kozjak. Zanj izročilo ne obstaja. Na podlagi pomena votle gore in usmeritve slemen pa sem jo vseeno vključila med možne obredne sestavine.

Tisnik

Hrib se nahaja na levi strani soteske Huda luknja, tj. nasproti Pečovnika. Področje Tisnika v Sloveniji velja za kraški svet z največjim številom podzemnih votlin na kvadratni kilometer (Janežič 2010, 26). Na poseben pomen hriba kaže število jam in arheoloških jamskih najdišč na Tisniku, saj v Pečovniku zaenkrat nismo odkrili nobenega arheološkega najdišča niti ne jame z obrednimi pokazatelji. Obenem ima Tisnik najverjetneje ime po *tisi*, ki je poznana zaradi svoje vzdržljivosti v temperaturnih in klimatskih nihanjih. Še posebej je trden njen les, ki bi lahko za enakopravne skupnosti predstavljala sveto drevo, tako kot lipa in hrast. Poimenovanje drevesa tisa je slovanskega izvora (Snoj 2009, 429).

Stropnica (današnje Cirkovce)

O povezavi s Hudo luknjo in pozojem, ki biva tam, govori tale pripoved (posredovano od Saše Djure Jelenko): »...pase fant Lovrek ovce pod krajem Stropnica, kako mu je neka pošast kradla ovce. Domačini pravijo, da se je ta pošast imenovala poskok, ki je prebivala v bližnjih votlinah. Ljudsko izročilo pa govori, da naj bi bila ta pošast velika 2 m imenovana poskok (pravilno pozoj). Poslednjega poskoka naj bi ubili delavci, ki so gradili cesto skozi Hudo luknjo. Pošast bi naj skočila pred delavce, ti pa naj bi jo pokončali na kraju samem.«

Kozjak (tudi Paški Kozjak)

Je okoli deset kilometrov dolgo pogorje, ki je tesno povezano z naseljem Kozjak, ki leži severno od njegovih obronkov. Razprostira se skoraj natančno v smeri zahod-vzhod. Najvišji vrh je Špik (1109 m) na zahodu in Basališče (1272 m na zahodnem delu). *Kozjak je tako kot Turjak in Tisnik votla gora s podzemeljskim jezerom, kjer spi lintvern (zmaj), izvaljen po sedmih letih iz jajca, ki ga je znesel sedemletni petelin. Ob povodnji bo prilezel iz podzemlja in spustil podzemsko jezero»* (Poles 1999, 125).

V Špiku (na Kozjaku) živi tudi kačja samica. Njen mož je zelo star modras, katerega krona vleče nase strelo (Poles 1999, 128). Po pripovedi Januše Žorž so na samem vrhu Špika še v drugi polovici 20. stoletja kurili kresove, kar nakazuje na obredni pomen točke v staroverskem obredju. Po drugih pripovedih pa naj bi bilo na več vrhovih na Kozjaku zakopano zlato tele. Tam so gnezstile tudi kače (Poles 1999, 128). Da je imel Paški Kozjak z najvišjim vrhom v okolici že vsaj v času srednjega veka velik pomen, kaže tudi arheološko odkritje koščene šivanke (Brišnik 1999, 60) povezane s srednjeveško gospodarsko uporabo. V jami Cerkev na Kozjaku naj bi prebivale tudi Žal žene, ki kmetom pomagajo pri sajenju (in živijo tudi v Pilanci); na območju Špika ni nobene jame, edina jama na Kozjaku pa je brezno na hribu Visoko, ki se imenuje Zvonica. Po vsem tem lahko sklepamo, da so jama Cerkev najverjetneje zamenjali s cerkvijo, ki stoji na Špiku, Kozjaku, ki je votla gora. Na podlagi izročila in votle gore z najvišjo točko v pokrajini lahko sklepamo, da je šlo za starejši obredni kraj.

Pomen votlih gora v obredni gori SHL potrjuje študija A. Vrbič (2010), katere rezultati so pokazali, da se ustno izročilo zgoščuje v krajih povezanih z vodo in tudi v votlih gorah.

7.1.4.2 ZGRAJENE SESTAVINE OBREDNE POKRAJINE KOT SLEDOVI STAREJŠIH OBREDNIH TOČK

Grad Valdek

Grad je bil zgrajen nekje v sredini 12. stol. in je bil v uporabi vse do 16. stol. V okolici Valdka se omenjajo rimske najdbe novcev (Pahič 1975, 273). Danes so vidne le še ruševine.

Z gradu izvira rod Valdeških vitezov (Jakič 1997, 354). Leži na isti višini kot jama Pilanca.

O Valdku in vitezi obstaja ustno izročilo (posredovano od Saše Djure Jelenko):

»Pastirica bi naj dobila travnik ali posestvo od Valdeških gospodarjev ali vitezov prav ta hrib, od koder bi naj ona signalizirala proti Valdeku, ko bi mimo potovale tuje potovalne kočije, za njihov roparski napad ali druge kontrole ...«

»Pastirica je z dimnimi signali opozarjala Valdeške roparske viteze o prihodu kakšnega bogatega trgovca, ki so ga potem izropali.«

In spet drugje:

»Valdeški vitezi naj bi s pomočjo ovčje pastirice naskrivaj napadali in oropali osamljene potovalne karavane, ki je vodila precej visoko ob Tisniku na poti sever jug in obratno.«

»V Valdek naj bi vodila podzemna pot do podzemnih jam Tisnika.«

Pastirica je najverjetneje sinonim za Belo ženo, ki živi v votlinah okrog soteske Huda luknja kot gospodarica Žal žen, ki napovedujejo izobilje, hrib v izročilu pa je Tisnik. Z Valdeka so v Tisniku vidne le jama Lisičina, Pilanca in Špehovka. V ustnem izročilu pa se bivališče Žal žena sicer omenja prav mesto jame Pilance, kar nakazuje na posebno povezavo Pilance in Valdeka oz. na to, da je pastirica signalizirala v Valdek iz Pilance. Na podlagi ustnega izročila, ki grad povezuje z jama Pilanco v Tisniku, in rimskih najdb novcev, lahko domnevamo, da stoji grad Valdek na starejšem obrednem mestu.

Grad Irštajn

Ustno izročilo poroča, da so grad Irštajn, po domače Šmohorlak, razdejali Turki (spletni vir 25). Postavljen je bil v 13. stoletju. Cerkev sv. Mohorja in Fortunata ob gradu je sprva služila kot grajska kapela lemlerskih gospodov (Kurelac, Kiš 2007, 11). Njegova lega na vrhu planote Irštajn in povezava s cerkvijo sv. Mohorja in Fortunata nakazuje, da gre starejšo obredno točko.

Cerkev sv. Mohorja in Fortunata

Cerkev stoji ob vznožju planote Irštajn in predstavlja središče naselja Kozjak. Zgrajena je bila v 13. stol. (RKD; spletni vir 14). Leži v neposredni bližini razvalin gradu Irštajn. Bronast gotski zvon v cerkvi naj bi izviral z gradu Irštajn in nosi napisna imena štirih evangelistov v gotski minuskuli (Kurelac, Kiš 2007, 4). Usmeritev cerkve glede na analizo S. Čaval (2010, 236) ustreza prazniku sv. Gregorja oz. proti datumu jesenskega ekvinokcija; njena usmeritev pa ustreza tudi prazniku Marijinega rojstva (22. marec in 8. september). Njena usmeritev, središčna vloga v naselju ter bronast gotski zvon z domnevnim izvorom z gradu Irštajn, kaže, da zakriva pomen neke starejše točke.

Cerkev sv. Vida

Cerkev sv. Vida je bila zgrajena v prvi četrtini 14. stoletja in predstavlja središče naselja Završe na hribu. V stene cerkve je bil vzidan rimski nagrobnik (RKD; spletni vir 14). Cerkev sv. Vida z Valdekom povezuje nekdanja pot, ki je potekala med Valdekom in Graško goro, mimo naselja Završe in so jo nehali uporabljati v začetku 20. stol., ko so zgradili cesto skozi sotesko. Sv. Vid sicer sodi med najbolj čaščene svetnike v Sloveniji in je prav tako zdravilec in zavetnik živine. Ker so njegove cerkve najstarejše in segajo v zgodnjekrščansko obdobje, se domneva, da so postavljene na krajih, kjer so prej častili slovansko božanstvo Svetovida (Miklavčič M. 1970, 600). Usmeritev, središčna lega, lega na vrhu hriba, rimski nagrobniki in poimenovanje, ki je homonim slovanskemu božanstvu Svetovidu, kažejo, da je cerkev povezana s starejšim obrednim krajem.

Cerkev sv. Lenarta in Turjak

Cerkev sv. Lenarta je mlajša od ostalih in je bila zgrajena v 17. stol. Na isti točki se v virih omenja prva cerkev že leta 1476 (RKD, spletni vir 14), ko naj bi jo požgali Turki (Curk 1995). Poleg tega izročilo o njej nakazuje, da označuje pomembno razpotje. Pravzaprav ne le razpotje, temveč razvodje dveh rek (pisno posredovano od Saše Djure Jelenko): »*Cerkev sv. Lenarta v Mislinji je zanimivo tudi razvodje Save in Drave. Voda z ene strani cerkvene strehe se zliva v Savo, z druge polovice strehe pa v Dravo.*« Cerkev sv. Lenarta stoji na pobočju hriba Turjak, tik ob izviru vode kot čisti oplajajoči vodi. Poimenovali so jo po zavetniku zdravja živine in rešitelju zapornikov. Obenem naj bi glede na izročilo zvon iz cerkve izviral iz cerkve z vrha Turjaka, kar kaže tudi, da je šlo za prenos čaščenja staroverskega mesta na vrhu Turjaka v krščansko cerkev (Pleterski 2014, 308). Na podlagi zgoraj omenjenih pokazateljev lahko sklepamo, da je cerkev povezana s starejšo obredno točko, ki pa je tudi vodnata. Pomembno je omeniti, da se z vrha Turjaka vidi tudi druge zgoraj navedene točke (Pilanca, Špehovka, cerkev sv. Mohorja in Fortunata) kar potrjuje, da so bile cerkve postavljene tudi v bližini in ne prav na mestu starejših pomembnih točk.

Poimenovanje Turjak izhaja iz imena Turja glava, kakor je označen na jožefinski vojaški karti, in ne mlajši razlagi o Turkih (Pleterski 2014, 300). Turjak torej izvira iz goveda, tura. Bik je v izročilu desetnik, ki se se vrne kot pomladni mitični lik (Perun) in iz Babe naredi rodovitno nevesto (Pleterski 2014, 301). Na drugi strani pa v nadaljevanju Pleterski vlogo

Velesa povezuje s funkcijo, ki jo opravljata oba mitična lika. »Ženski pozimi vodo zapre, moški pa jo spomladi odpre« (Pleterski 2014, 301). Torej je Veles tisti, ki upravlja vodo in živino, gospodar blaga in bogastva, ki prebiva v jami oz. v gori. Perun pa je strela, ogenj in simbol spolnega odnosa, ki omogoča rodovitnost skupaj z vodo in zemljo. Sv. Lenart tako lahko predstavlja lastnosti tistega, ki upravlja oz. varuje živino (Veles). Na povezavo Turjaka, bivališča Velesa, ki je po Pleterskem tudi sinonim za Vavela (Pleterski 2014, 301), in Hude luknje pa kaže izročilo, ki pravi, da ima mož Vouvel (Vavel) v gori, središču obredne pokrajine, skritega veliko blaga (Pleterski 2014, 298; povzeto po Verdinek 2002, 49).

Cerkev sv. Ožbalta

V Škalskih Cirkovcah ob zahodnem vznožju Stropnice se nahaja cerkev sv. Ožbalta, ki je sicer mlajša in se prvič omenja l. 1436. Severna je stena romanske zasnove, prezbitერიj pa je gotski (RKD, spletni vir 14). Njen zavetnik je sv. Ožbalt, ki velja za »...za mogočnega priprošnjika v vodnih nevarnostih« (Poles 1999, 129). Tudi ta cerkev ima središčno lego v naselju, ledinsko ime za prostor pod cerkvijo pa je Groblje. Glede na analizo S. Čaval (2010, 277) je njena usmeritev povezana s praznikom sv. Mihaela (29. september) ali praznikom sv. Helene (18. avgust). Glede na pomen njenega svetnika in bližnjega ledinskega imena gre, kot kaže, za neko starejšo točko povezano z vodo.

Cerkev sv. Jošta

Cerkev sv. Jošta leži tik pod vrhom Špika na Kozjaku in je najvišje ležeča cerkev v Šaleški dolini. Nova cerkev je sicer mlajša, zgrajena nekje v 19. stoletju na temeljih starejše gotске cerkve. Od usmeritve zahod – vzhod odstopa 10° proti jugu. Cerkev ima pregled nad celotnim območjem. Njen nastanek je tako kot gradnja sv. Ožbalta povezana z vodo. »Sv. Jošta so klicali kot varuha pred neurji in priprošnjika za blagi dež med sušami« (Poles 1999, 129). Sv. Jošt se omenja tudi kot zavetnik živine, dobre žetve, varuh pred ognjem in neurjem (spletni vir 26). Kot kaže, ta cerkev vseeno označuje nek starejši pomemben prostor, kar zrcali tudi ustno izročilo (glej opis Kozjak).

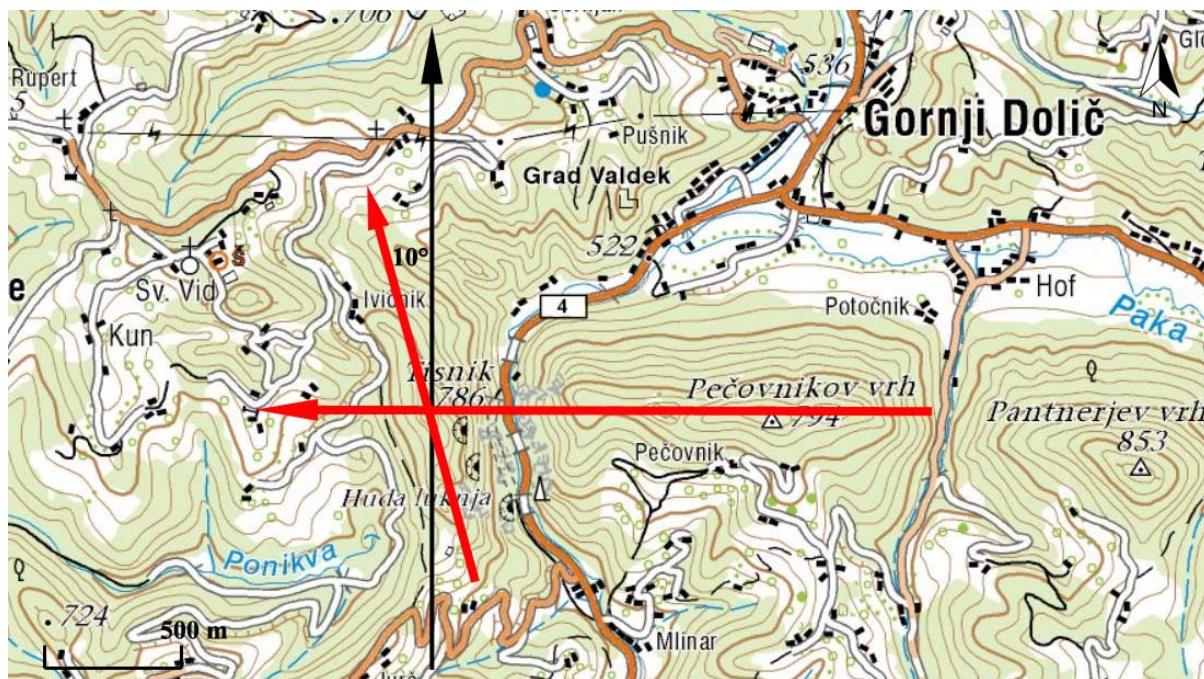
Kapelice

Kot pomemben del sledov starejše obredne pokrajine lahko predvidevamo, da se v obredno pokrajino okrog SHL vklaplajo tudi kapelice, ki so v Gornjem Doliču kar tri! Gre za Gašperjevo, Rinkovo in Franclovo kapelico. Vse so bile postavljene šele v 20. stoletju, vendar lahko njihov obredni pomen prepoznamo na podlagi tega, da so kapelice večkrat postavljene na križiščih in lahko predstavljajo prežitke starejših obrednih mest. Na obredno mesto nakazuje tudi poimenovanje Gašperjeve kapelice. Gašper je v krščanstvu eden od treh svetih kraljev, ki v ljudskem izročilu oznanjajo **ponovno rojstvo** (Jezusa). V srednjem veku so sveti trije kralji simbolizirali pogane, Gašper pa je bil mladenič v dvajsetih letih, ki naj bi predstavljal simbol za tri obdobja človekovega življenja (spletni vir 27). V obeh primerih, število kraljev in tri obdobja, gre za ponavljanje števila tri/trojnosti, ki ima obredni pomen.

7.1.5 OPIS PROSTORSKIH STRUKTUR

Križanje osi Tisnik – Pečovnik

Sleme Pečovnika je usmerjeno proti Tisniku v smeri Z – V. Seveda gre za naravno usmeritev, pomembno naravna danost za ureditev pokrajine, ki jo v Mislinjski pokrajini širše gledano lahko prepoznamo v povezavi Plešivca in Pohorja. Tudi med Plešivcem in Pohorjem poteka obredna os od zahoda proti vzhodu (Pleterski 2014). Enako naravno značilnost ima tudi potek hribovja Paškega Kozjaka. Ob tem se usmeritev Pečovnika križa z osjo slemena Tisnika, ki je od smeri S – J zamaknjena v levo za 10° prav na najvišji točki Tisnika (Slika 7.7).



Slika 7.7: Glavno središče na vrhu Tisnika, kjer se križata slemeni Tisnika in Pečovnika.

Trikotne strukture

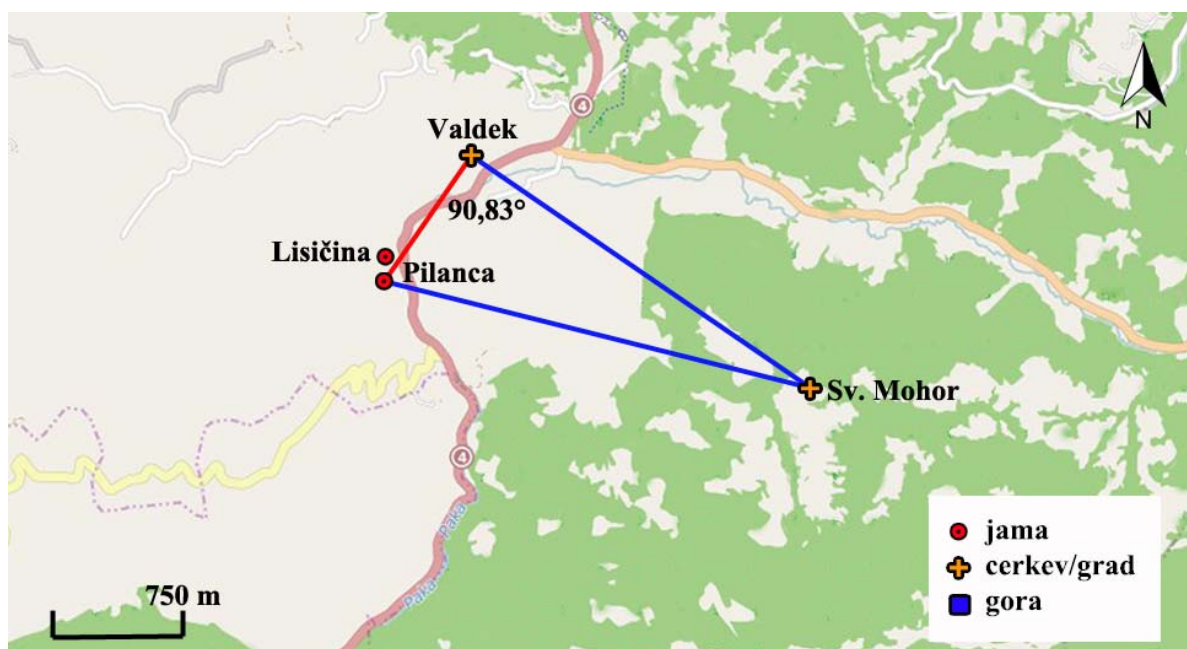
S pomočjo opazovanja pokrajine z Googleearth aplikacijo (spletni vir 2) sem sprva ugotovila zanimive vidne povezave med posameznimi točkami, nato pa trodelne strukture povezav starejših in mlajših točk.

Prve štiri točke so **sv. Vid, sv. Mohor, Pilanca in grad Valdek**. Z gradu Valdek so vidne vse ostale tri točke, s Pilance pa vse tri razen sv. Vida. Grad Valdek in Pilanco povezuje os, ki je usmerjena v smeri **JZ – SV, tj. glavna os pokrajine**.

Prvi trikotnik predstavljajo grad Valdek, Pilanca in sv. Mohor. Če stojimo na mestu gradu Valdek in smo usmerjeni proti JZ, lahko vidimo Špehovko, Pilanco, jamo Lisičino in cerkev sv. Vida. Pri tem moram omeniti še morebitno povezavo z jamo **Lisičino**, ki se nahaja na isti ravnini kot grad Valdek in Pilanca, vendar pa od glavne osi pokrajine med Valdekom in Pilanco odstopa (Slika 7.9). Pilanco in Lisičino povezuje os S – J (odstopanje $0,08^\circ$). Če svoj pogled z Valdeka usmerimo za $90,83^\circ$ v levo, pa med Pantnerjevim vrhom in Pečovnikom ugledamo tudi cerkev sv. Mohorja (Sliki 7.8 in 7.9).



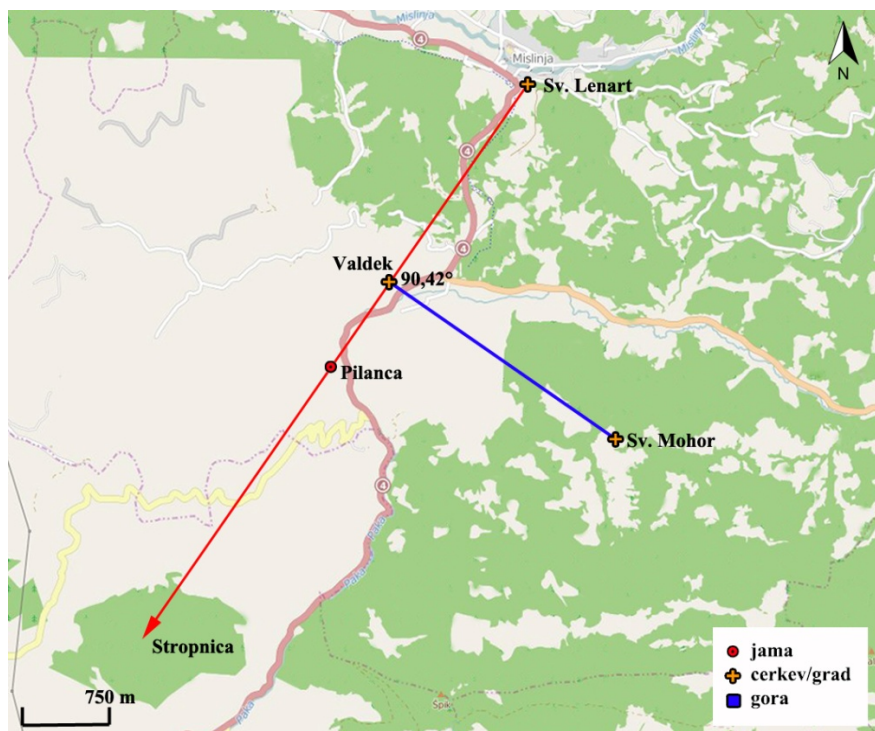
Slika 7.8: Pogled proti jugovzhodu z gradu Valdek. Cerkev sv. Mohorja med Pantnerjevim vrhom na levi in Pečovnikom na desni.



Slika 7.9: Prvi trikotnik, ki povezuje Valdek, Pilanco in cerkev sv. Mohorja s kotom 90° . Jama Lisičina od glavne osi SV – JZ odstopa.

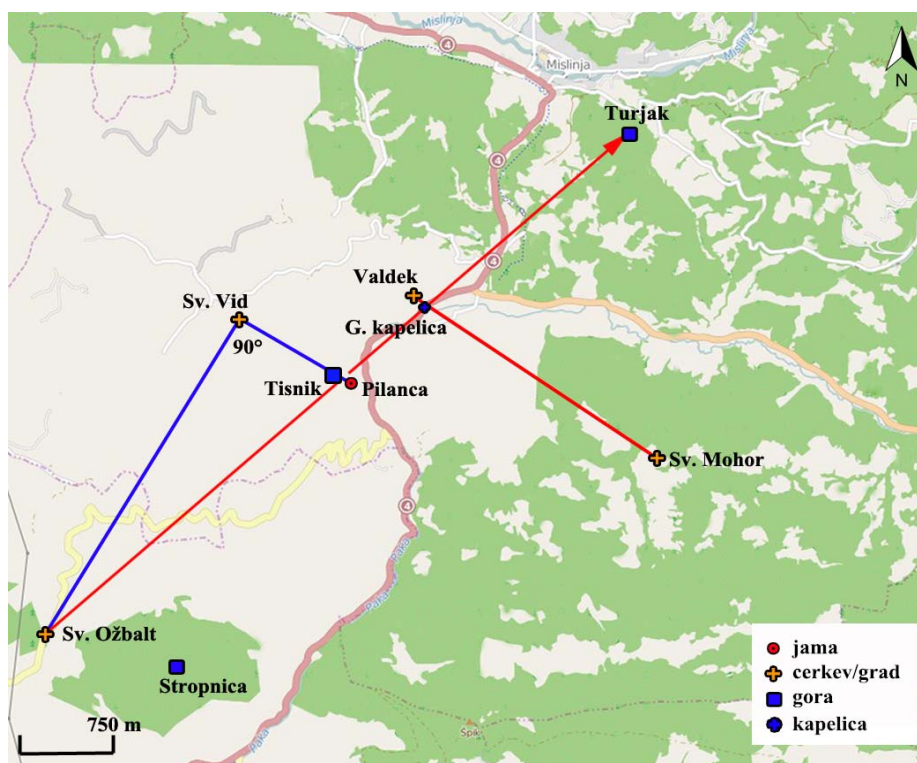
Druge točke navezane na os SV – JZ

Če se s pogleda na Pilanco z gradu Valdek obrnemo za 180° , na drugi strani vidimo cerkev **sv. Lenarta**. Tu lahko prepoznamo drugi trikotnik s **pravim kotom** ($90,42^\circ$), ki povezuje dve novi in eno starejšo točko: Valdek – sv. Lenart – sv. Mohor; pravi kot pa obstaja pri Valdeku (Slika 7.10).



Slika 7.10: Drugi trikotnik na glavni osi SV – JZ med Valdkom, sv. Mohorjem in sv. Lenartom, s pravim kotom pri Valdeku.

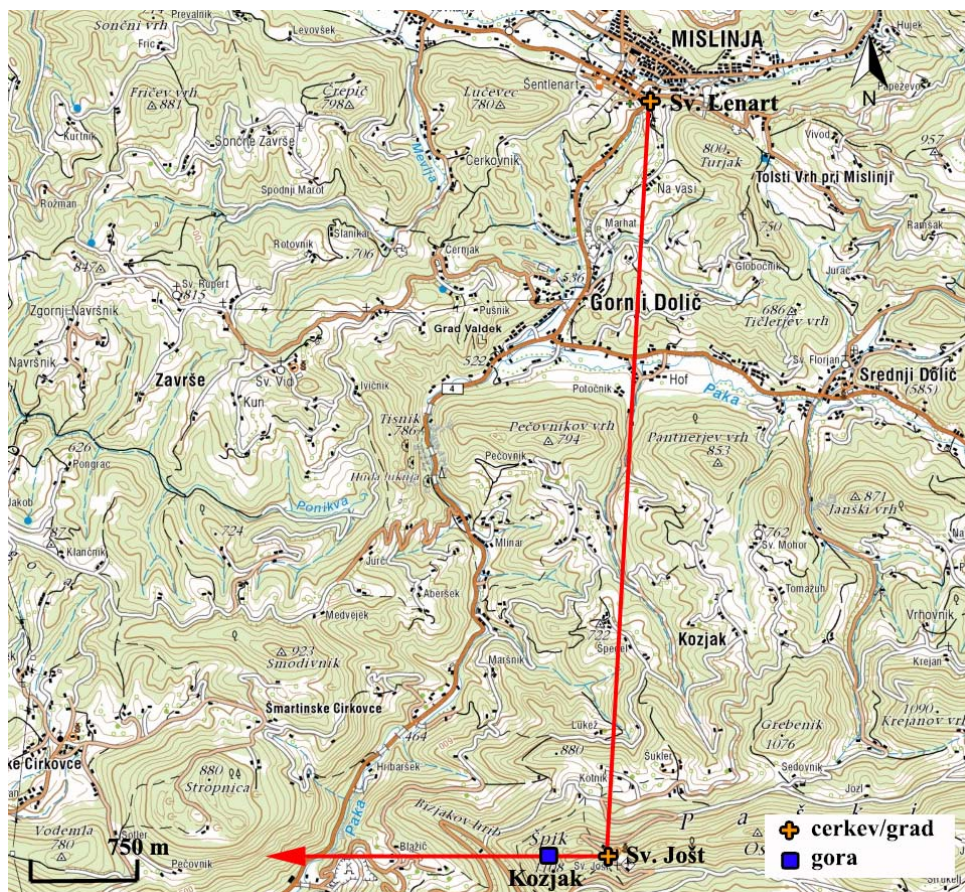
Glavna os pa nas proti JZ pripelje do hriba Stropnica. Ob zahodnem vznožju hriba Stropnica se nahaja cerkev sv. Ožbalt, ki ustvarja tretji trikotnik: sv. Ožbalt – sv. Vid – Pilanca in povezuje dve novi z eno staro obredno točko. Črti sv. Vid – Pilanca in sv. Vid – sv. Ožbalt ustvarjata **pravi kot** pri cerkvi sv. Vida (Slika 7.11). Os sv. Vid – Pilanca pa poteka točno čez vrh Tisnika.



Slika 7.11: Tretji trikotnik s pravim kotom med sv. Ožbaltom, sv. Vidom in Pilanco ter os sv. Ožbalt – Gašperjeva kapelica – Turjak, z osjo Valdek – sv. Mohor.

Tik pod gradom Valdek pa je ob cesti postavljena Gašperjeva kapelica, ki stoji v neposredni bližini križanja osi Valdek – cerkev sv. Mohorja in Fortunata ter točno na osi sv. Ožbalt – Turjak (vrh hriba). S tem kapelica verjetno označuje tudi križanje dveh osi (Slika 7.11).

Nato pa proti JV naletimo na četrti hrib oz. goro – **Kozjak** (Slika 7.12). Na njej stoji cerkev sv. Jošta, s katere so vidne vse ostale obredne točke v pokrajini, saj je postavljena na najvišji točki. V prostoru cerkev sv. Jošta s sv. Lenartom povezuje vidna povezava oz. linija, ki poteka natanko skozi sotesko med Pečovnikom in Pantnerjevim hribom. Obenem pa cerkev sv. Jošta tako kot vrh Kozjaka (Špik) leži natanko **na osi Z – V**.



Slika 7.12: Vidna povezava sv. Jošt – sv. Lenart, ki poteka prek soteske med Pečovnikom in Pantnerjevih hribom.

7.1.6 INTERPRETACIJA

Prvi pokazatelj obredne pokrajine je **glavna os med Pilanco in Valdkom, os JZ – SV**, ki sta na vidni povezavi, povezuje pa ju tudi ustno izročilo (Slika 7.9). Pomen Pilance potrjuje tudi os med Pilanco in sv. Vidom, ki poteka prek vrha Tisnika (Slika 7.11).

Simbolno povezavo med Valdkom in jamami v Tisniku razkriva več pripovedi. Najprej tista, ki pravi, da naj bi od Valdeka vodila podzemna pot do podzemnih jam v Tisniku. Naslednja je pripoved o pastirici, ki je opozarjala Valdeške viteze oz. napovedovala poletje in izobilje in je verjetno živela na Tisniku. Povezavo Valdeka in Hude luknje pa najdemo tudi v pripovedi o nastanku Hude luknje; povezujejo jo s smrtjo hlapca, ki ga je požrla zemlja (glej poglavje Jame v soteski Huda luknja; 6.1.1.5). Obe točki sta povezani tudi s tem, da je grad Valdek postavljen na isti višini kot leži vhod jame Pilance. Vse to so pokazatelji, ki razkrivajo močno simbolično povezavo med dvema obrednima točkama in kažejo na to, da gre za glavno os, na podlagi katere je bila urejena obredna pokrajina. Na isti višini leži tudi jama Lisičina, ki sem

jo opredelila kot možno arheološko najdišče (glej pogl. 6.1.1.1). Od glavne osi je rahlo umaknjena proti SZ (35,5°). Zaradi tega pa njenega pomena v simboliki glavne osi ne smemo zanemariti, saj ne gre za umetno postavljeno točko in bi lahko bila zaradi svoje bližine izbrana kot obredni prostor.

V nadaljevanju prepoznamo več trikotnih prostorskih struktur, ki jih povezuje kot 90° (odstopanje do 1°) kot obredni pokazatelj urejanja cerkvene obredne pokrajine, ki pa sicer razkriva obstoj starejše obredne pokrajine. Gre za povezave dveh starejših in ene mlajše točke ali obratno.

Grad Valdek je tudi tisti, ki povezuje **prvo in drugo tridelno strukturo** (trikotnik). V **prvem trikotniku** Valdek – Pilanca – Sv. Mohor obstaja pravi kot 90° (Slika 7.9).

Navezava drugih točk na os JZ – SV

Na glavni osi nato zasledimo še druge pomenske točke, ki so del obredne pokrajine. Med prve sodi povezava s sv. Lenartom kot starejšo točko povezano z vodo, ki je del **druge trikotne strukture** sv. Lenart – Valdek – sv. Mohor (Slika 7.10) s pravim kotom pri Valdku. Južno je ta os usmerjena proti hribu Stropnica; s Hudo luknjo ga povezuje ustno izročilo o pozaju, ki prebiva v votlinah v Hudi luknji.

Nato prepoznamo še **tretji trikotnik**: s pravim kotom ga tvori cerkev sv. Ožbalta – sv. Vida – Pilanca (Slika 7.11), ki zopet povezuje dve novi točki z eno staro. Sv. Ožbalt je prav tako povezan z vodo, sv. Vid pa z zdravjem živine in zdravljenjem. Obe sicer verjetno stojita na starejšem obrednem mestu. Morda so te usmeritve v mladi cerkveni pokrajini omogočale nadzor nad gorama Stropnica in Turjak oz. vodo v njih: sv. Lenart kot ikona za Turjak ter sv. Ožbalt kot ikona za Stropnico. Prepoznamo pa lahko tudi neposredno **povezavo med sv. Ožbaltom in Turjakom**. Os med njima namreč poteka natanko čez Gašperjevo kapelico (Slika 7.11).

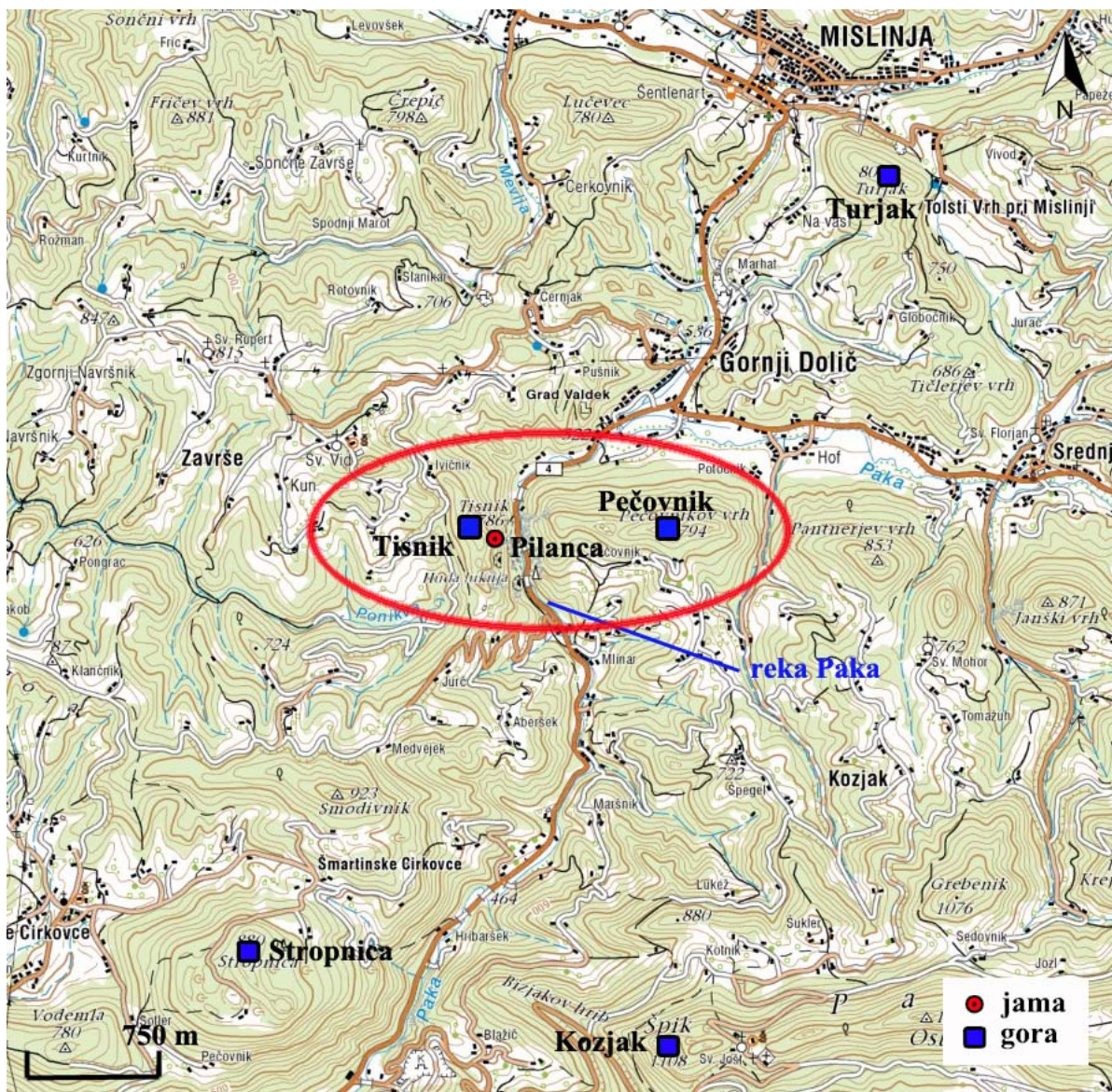
Pomen povezave oz. križišča med glavno osjo Stropnica – Pilanca – Valdek – sv. Lenart in Valdek – cerkev sv. Mohorja poleg kota 90° še dodatno utrjuje Gašperjeva kapelica, ki verjetno označuje starejše obredno mesto kot križišče pomembnih osi, morda križišče osi Valdek – Pilanca in Valdek – cerkev sv. Mohorja in Fortunata. V kontekstu poimenovanja kapelice kot Gašperja, znanilca ponovnega rojstva oz. treh življenjskih obdobij (treh ravni), ter lege kapelice ob izhodu iz soteske kot prostora prehoda lahko točko skozi staroversko ideologijo, razumemo kot prostor ponovnega rojstva.

V obeh primerih gre za del cerkvene obredne pokrajine, za katero na podlagi povezav s starejšimi točkami lahko predvidevamo, da zrcali starejšo ureditev.

Naj omenim še možen pomen cerkve sv. Jošta, ki jo z vrhom hriba Kozjak (Špikom) povezuje **os Z – V**, morda ponovno kot usmeritev, ki je omogočala nadzor vode v votli gori Kozjak (Slika 7.12). Tudi sv. Jošt je povezan z dobro žetvijo, zdravjem živine in ljudi varuje pred neurjem. Sv. Jošt je povezan s sv. Lenartom preko osi, ki poteka natanko čez sotesko med Pantnerjevim hribom in Pečovnikom, in kaže na možno obredno povezavo.

Obredna pokrajina enakopravnih skupnosti

Če zaključimo, lahko v obredni pokrajini SHL kot glavne obredne sestavine prepoznamo **pet gora: Tisnik, Pečovnik, Turjak, Kozjak in Stropnica. Med seboj jih povezuje reka Paka, ki teče skozi sotesko Huda luknja** (Slika 7.13). V soteski je glavno središče jama Pilanca s hribom Tisnik. Pomen Pilance potrjuje njena vloga v simbolni povezavi z Valdkom na osi JZ – SV, ki povezuje dve trodelni strukturi kot središče obredne pokrajine.



Slika 7.13: Obredna pokrajina soteska Huda luknja: tri gore Stropnica, Kozjak in Turjak s središčem v Pilanci, in gori Tisnik ter Pečovnik. Med seboj jih povezuje reka Paka.

Med seboj ju ločuje oz. povezuje reka kot glavna oplajajoča sila ter soteska Huda luknja: središče pokrajine pa predstavlja votla gora Tisnik, ki je »najbolj« votla tudi v dobesednem pomenu. Je gora, v kateri je največ jam. Ob tem ne moremo mimo dejstva, da reka Paka, čista voda, ki prinaša izobilje in je ključna življenjska sila, povezuje vseh pet elementov gora (Pečovnik, Tisnik, Kozjak, Stropnica in Turjak).

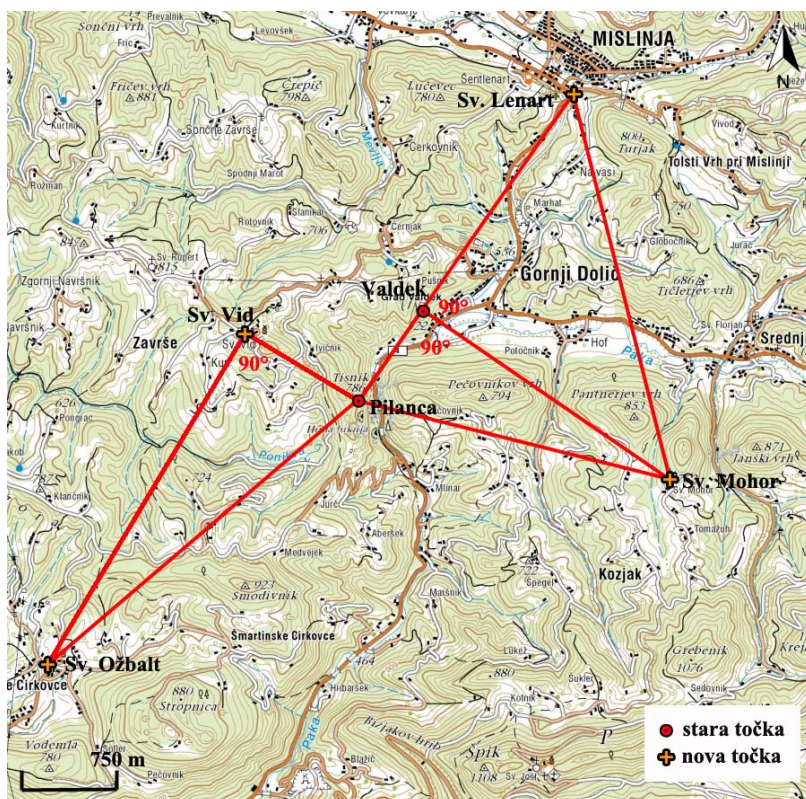
Soteska Huda luknja je predstavljala odročen, zaprt prostor posebnega pomena vse do zgraditve prve ceste v 19. stol. V vmesnem času so njene jame kot zatočišča, skrivališča in skladišča uporabljali v času antike in poznega srednjega veka ter ji šele konec 2. tisočletja nadeli ime Huda luknja. Le-to odraža moderno krščansko razumevanje podzemlja, smrti in pekla in ni odraz stare mitične zgodbe, ki se kaže v sledovih starejše naravoverske obredne pokrajine, in se je, kot kaže, tu pojavilo razmeroma pozno. Vzrok za to so lahko danosti območja, neprehodnost soteske ter hribovit in neprimeren prostor za oblikovanje večjih naselbin. Prebivalci so se tu vsaj do začetka 20. stoletja, ko je soteska postala prehodna s cesto, preživljali s pastirstvom in živeli na osamljenih kmetijah, kar je omogočalo tudi ohranjanje morebitne starejše ideologije, na katero nakazuje obredni pomen jam in pokrajine.

Med ostalimi točkami, ki so najverjetneje igrale pomembno vlogo v pokrajini, je potrebno omeniti še jamo Lisičina; ta se nahaja ob glavni osi JZ – SV. Pomena Jame pod vrhom Tisnika s pomenljivim drugim imenom Klet (glej pogl. 6.1.1.1) skozi kriterije merljivosti obredne pokrajine nisem uspela prepoznati. Glede na to, da se nahaja na najvišji točki središčne gore Tisnik, torej s simbolnega vidika najbližje zgornjemu svetu, pa lahko domnevamo, da je imela vlogo v pokrajini tudi ta jama.

Vloge jame Huda luknja v ureditvi obredne pokrajine prav tako nisem uspela prepoznati. Ustno izročilo o Vavlu in Zmaju, ki prebiva v jamah, jo povezuje s Stropnico in Turjakom in tako kaže na njen pomen v mitični zgodbi. Na eni strani je razlog lahko morda domneva, da so z izročilom povezanim s Hudo luknjo skušali zakriti pomen Pilance, ki sem jo predstavila v poglavju 6.1.1.3. Sicer pa je Huda luknja jama, skozi katero se pretaka ponikalnica, gnila voda, ki ne prinaša izobilja in se pred Hudo luknjo steka v reko Pake. S tega vidika bi lahko šlo za izmenjavanje vloge Hude luknje in Pilance kot neplodne in plodne jame; zato ima jama Pilanca svoj pomen v ureditvi kot plodna, Huda luknja pa se navezuje na potek reke Pake. Jami se razlikujeta tudi po obliki, kar nakazuje na njun drugačen pomen (glej pogl. 5.1.1.1).

Obredna pokrajina neenakopravnih skupnosti

Ureditev mlade cerkvene pokrajine odražajo **tri trodelne strukture, ki v pravokotnem trikotniku povezujejo dve mlajši točki z eno starejšo, ali obratno** (Slika 7.14). Zaznati je mogoče poudarjanje vidnosti posameznih točk oz. vidne povezave med cerkvami, ki jih kot najvišje ležeča cerkev na območju Šaleške in Mislinjske doline nadzoruje cerkev sv. Jošta. Obstoje te cerkvene pokrajine kaže na obstoj starejše pokrajine, katere pomen je prilagojen drugačni mitični zgodbi, zgodbi neenakopravnih skupnosti, ki skuša prikriti starejše prakse. Kot kaže, je bila cerkvena pokrajina urejena za nadzor vode ter ostalih starejših obrednih točk v pokrajini in s tem tudi skupnosti (Slika 7.16). Na prvo cerkveno srednjeveško pokrajino je sicer vplival prihod Turkov, o katerih ustno izročilo pravi, da so večino cerkva in gradov v soteski Huda luknja porušili, nove pa so na njihovih mestih zgradili ljudje šele v 19. stoletju.

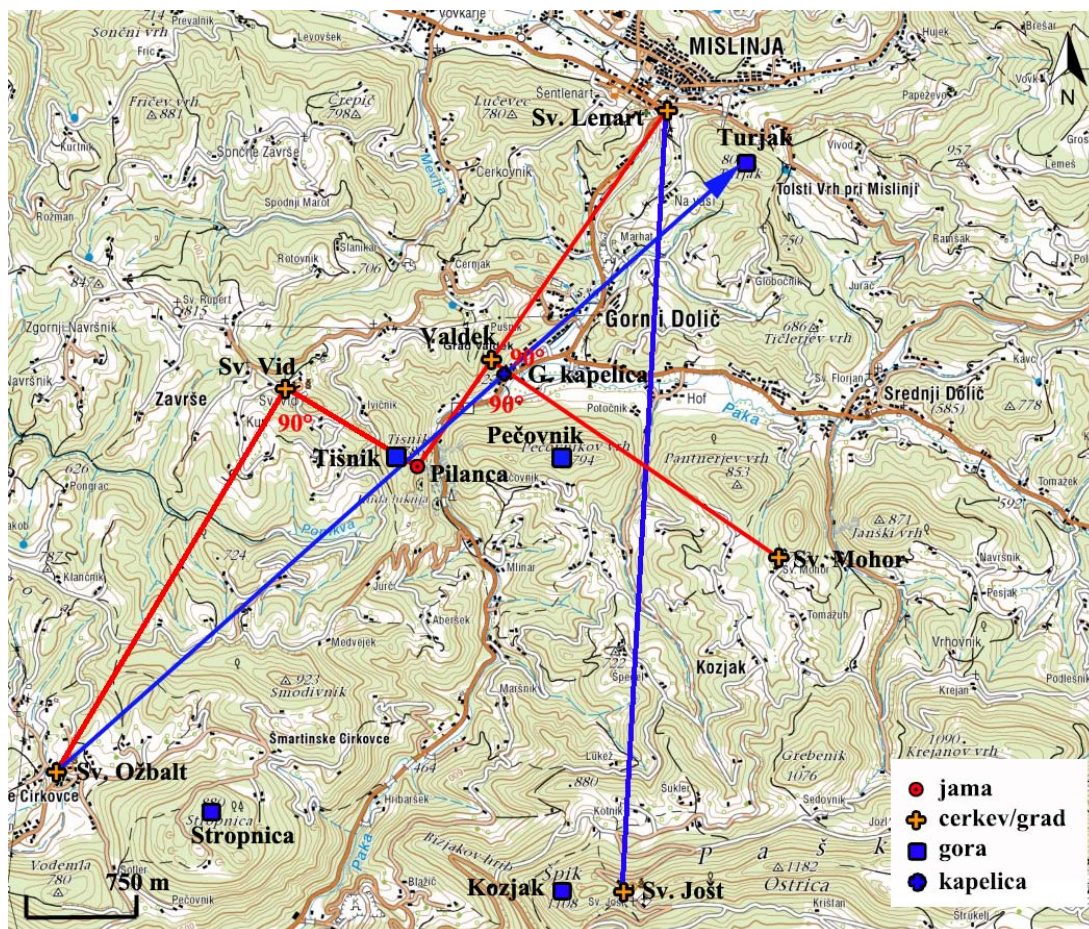


Slika 7.14: Mlada cerkvena pokrajina s tremi pravokotnimi trikotniki, ki povezujejo po dve mlajši z eno starejšo točko.

Ena glavnih sestavin pokrajine je tudi **grad Valdek** (Slika 7.15), ki je prva sezidana sestavina te pokrajine. Kot kaže, označuje neko starejšo obredno točko, ki je imela glede na povezave z drugimi obrednimi mesti pomen tako v starejši obredni pokrajini kot mladi cerkveni obredni pokrajini.



Slika 7.15: Ruševine gradu Valdek z romansko stolpasto stavbo pravokotnega tlorisa (foto: A. Hotko, spletni vir 28).



Slika 7.16: Mlada cerkvena pokrajina, kjer vsaka cerkev označuje mesto povezano z vodo in pripada določeni gori.

Ob branju razlage mislinjske obredne pokrajine v Kulturnem genomu (Pleterski 2014, 299–306) pa sem se začela spraševati, ali morda soteska Huda luknja v širši pokrajini ni imela tudi vloge kot mejni prostor med Šaleško in Mislinjsko dolino?

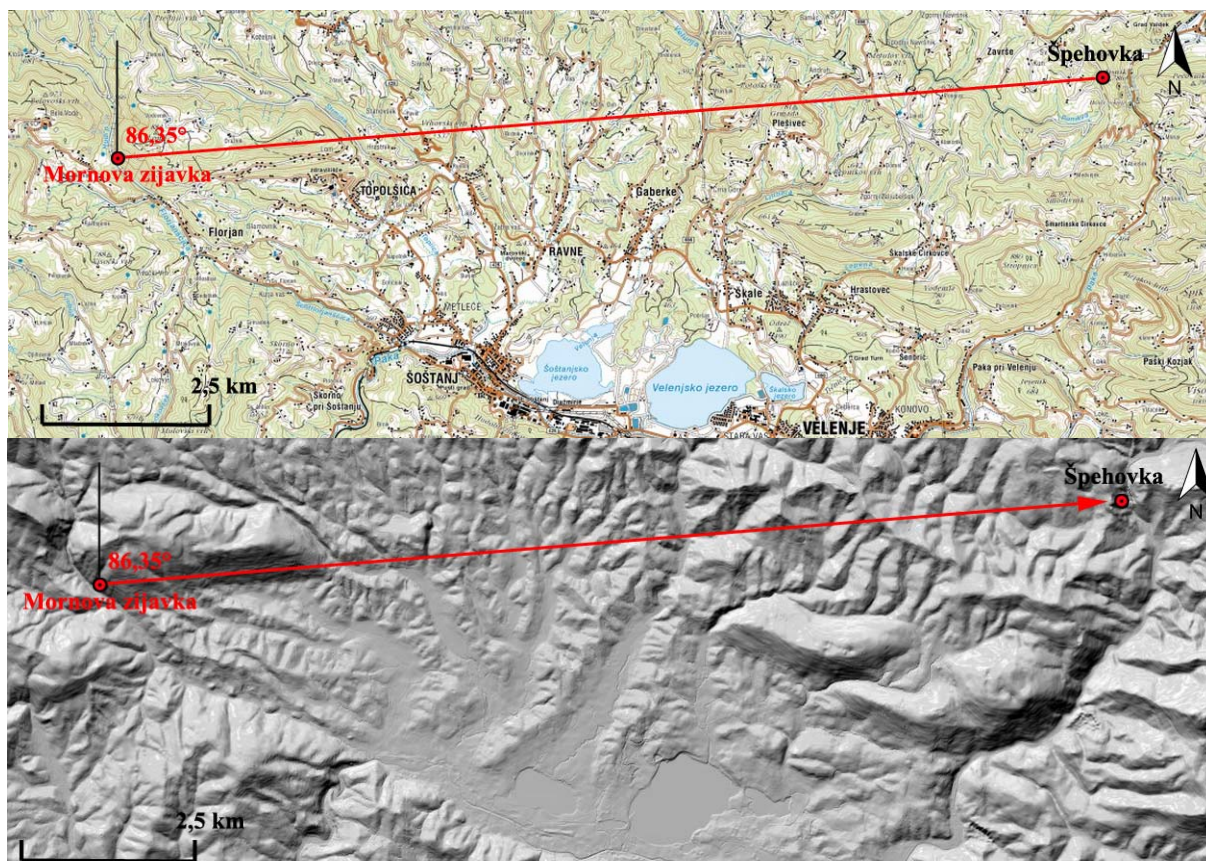
Doline so namreč tiste, ki omogočajo stalno naselitev, predvsem za poljedelce in živinorejce. Z raziskavo jam sem pokazala, da so pokrajino soteske Huda luknja enakopravne, razdrobljene skupnosti obiskovale vsaj v času paleolitika, mezolitika in zgodnjega srednjega veka. Vsaj od zgodnjega srednjega veka so se na širšem območju odrastka Karavank preživljali s poljedelstvom, živinorejo kot tudi s pašništvom in (ribo)lovom.

Na obeh straneh soteske Huda luknja imamo sledove neolitske poselitve, soteska Huda luknja pa je v tem času, tako kot še danes, predstavljala najlažji in najbližji prehod. Žal je teh arheoloških sledov zaenkrat premalo, da bi lahko dokazali stike med prebivalci ene in druge doline ali rabo jam v času nastanka prve poljedelsko-živinorejske mitične zgodbe. Redke naključne najdbe, kot je glajena sekira z Vedetovega hriba pri Plešivcu (severozahodno od Stropnice), pa vseeno nakazujejo na vlogo te mejne točke, ki je eni strani ločevala, na drugi strani pa povezovala dve ekonomsko ugodni območji že v starejših obdobjih pa vse do danes. Simbolno ju povezuje tudi reka Paka kot vir preživetja za poljedelce in živinorejce, ki so se naselili na njenih plodnih rečnih bregovih.

S svojo zaprtostjo in posebnimi geološkimi ter biološkimi značilnostmi SHL še danes predstavlja zaprt sistem, skozi katerega se prebijemo skozi ozek prehod, ki ga je izklesala reka Paka. Psihološko gledano soteska Huda luknja na ljudi vpliva že s svojimi naravnimi danostmi. Občutek prostora, prehoda, preporoda pa vzbuja že sprehod skozi sotesko, ki je, kot kaže, predstavljala središče staroverske, verjetno tudi slovanske obredne pokrajine. Skozi ožino se prebijemo iz ene naselbinske pokrajine v drugo (Šaleška dolina in Mislinjska dolina). Obredni značaj tega prostora vsekakor potrjuje zgoščeno izročilo o številnih mitoloških bitjih in božanstvih, ki omogočajo ravnovesje v svetu. Predvidevamo lahko, da je soteska v konceptu naravoverske mitične zgodbe predstavljala poseben prostor prehoda in ohranjanja ravnovesja.

Povezava obredne pokrajine soteska Huda luknja z možnimi sosednjimi obrednimi pokrajinami

Posebno vlogo obredne pokrajine SHL pa na podlagi razlage jam v njej lahko predvidevamo že v lovsko-nabiralniški zgodbi (glej pogl. 6.1.1). V času paleolitika, ko sta ekonomsko ugodno območje predstavljala gozd in nizko gorovje, lahko povezave iščemo v podobnih mikro regijah v okolici. Glede na dosedanja arheološka odkritja je soteski Huda luknja najbližje jamsko najdišče, za katerega lahko na podlagi obrednih pokazateljev predvidevamo, da je imelo obredni pomen v paleolitiku, morda pa tudi v antiki, jama Mornova zijalka (glej pogl. 6.1.2.3; Slika 6.51).



Slika 7.17: Mornova zijalka in Špehovka kot protiutež na obeh straneh Šaleške doline na topografski (zgoraj) in reliefni karti (spodaj). Med njima poteka od zahoda proti vzhodu os, ki ima od severa odklon $86,35^\circ$ (merjeno pri Mornovi zijalki) oz. poteka skoraj vodoravno v smeri V – Z.

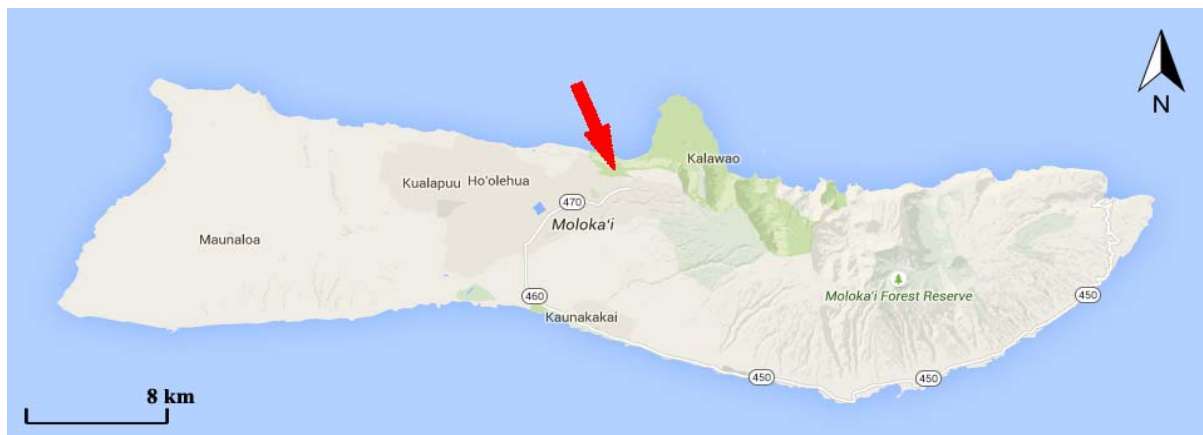
Geomorfološko in geološko sta si ti dve jami protiutež. Vhod Mornove zijalke je usmerjen proti JZ, medtem ko je Špehovka usmerjena rahlo proti JV. Med njima pa poteka os, ki poteka skoraj vodoravno v smeri Z – V (Slika 7.17). Okrog Mornove zijalke se koncentrirajo še druge jame, v njeni neposredni bližini pa je moderno zdravilišče Topolšica z »zdravilno vodo«. Jama se nahaja v dolini Hudega potoka pod Belimi vodami, kar nakazuje na dvojiške protistave med plodno in neplodno vodo. **Te točke morda kažejo na starejšo rabo jame kot središča druge obredne pokrajine.** Naj omenim, da tudi za ta del velja mnogo ajdovskih pripovedk (Poles 1999, 124), ki kažejo na predslovansko naselitev. V Mornovi zijalki naj bi namreč živele tudi vile. Mornova zijalka leži sicer ob Hudem potoku, ki se prek Florjanščice in Šentflorjanščice (enega od večjih pritokov Pake) steka v Pako; slednja Mornovo zijalko povezuje s Hudo luknjo. Časovno se uporaba Špehovke in Mornove zijalke vsekakor skladata za obdobje paleolitika. Za natančno umestitev in časovno primerjavo obeh jam pa bi bila potrebna revizija 23 najdb, ki so bile odkrite v tej plasti (glej pogl. 6.1.2.3).

Če upoštevamo sledove, ki kažejo na vlogo smeri neba že v paleolitiku (Potočka zijavka, Divje babe I; glej pogl. 8.2.1), lahko obredno pokrajino prepoznamo že na podlagi povezav usmeritev. Če gre v resnici za srednji in mlajši paleolitik, pa glede na bližino Mornove zijalke na razdalji približno 15 km od Špehovke, lahko sklepamo, da so se njuni uporabniki zagotovo srečevali vsaj v času gravettien. Na vprašanje, kaj jih je povezovalo in ali gre celo za pripadnike iste skupnosti, pa brez revizije kontekstov v obeh jamah težko odgovorimo. Vsekakor bi nam več razkrila tudi časovna umestitev dvojnega pokopa v zadnji niši desnega rova Mornove zijalke, ki do danes časovno še ni bil umeščen. Slutiti je, da je Mornova zijalka igrala pomembno vlogo tudi v kasnejši obredni pokrajini kot eni od mnogih na območju

vzhodnih Karavank, za kar bi bila zanimiva tudi povezava ustnega izročila, ki se zgoščuje tudi na tem delu Šaleške doline. Glede na rimskodobne ostanke arhitekture v njej ter zakladne najdbe 9 novcev, ki se v jamah v Sloveniji praviloma pojavljajo le v obrednem pomenu, lahko sklepamo o prežitkih še v času antike.

7.2 OBREDNA POKRAJINA KAULEONANAOH

Obredna pokrajina Kauleonanahoa se nahaja na skrajnem severu otoka Molokai'i na Havajih ter zajema območje hriba imenovanega Nanahoa (n. m. v. 465 m) v nacionalnem parku Pala'au (Slika 7.18). Danes je celotno območje parka s hribom zaraščeno z gosto vegetacijo, ki je posledica modernega pogozdovanja.



Slika 7.18: Lokacija obrednega prostora Kauleonanahoa na otoku Molokai'i.

Osrednji del obrednega prostora sestavljata dva kamna (hav.: *pohaku*). Falični kamen stoji na jugovzhodnem robu hriba Nanahoa. Visok je približno 1,80 m in je sestavljen iz spodnjega ovalno kvadratnega dela, iz katerega izhaja tanek vrat, na vrhu katerega je manjša ovalna oblika (Slika 7.19). Skozi sredino ovalne oblika na zgornjem delu poteka kanal naravnega vodnega nastanka. Gre za geološki pojav. Ni vidnih sledov obdelave. Stokes pa poroča, da je bil morda do neke mere dodelan le del grebena pod glavo (Kirch 1996, 48), vendar sledov nisem opazila. Domačini pravijo, da je kamen neobdelan. Zgornji del, vrat in glava so nagnjeni za približno 45°, kamen pa je usmerjen proti jugu in navzgor. Kadar močno dežuje, se voda v podnožju kamna pod vratom zadržuje v majhni kotanji. Ta kamen je označen kot del parka in ga ljudje pogosto obiskujejo. S točke, kjer stoji kamen, je bila pred pogozdovanjem v 30-tih letih prejšnjega stoletja vidna celotna planjava južnega in jugozahodnega dela otoka, ki so jo in jo še danes poseljujejo Havajčani ter predstavlja plodni del otoka (Slika 7.19).

Drugi kamen leži rahlo jugozahodno od faličnega kamna, tj. ob vznožju hriba, in je usmerjen proti faličnemu kamnu. Je trikotne oblike, prav tako neobdelan, preko sredine pa poteka naraven vodni kanal (Slika 7.20; 8.5).



Slika 7.19: Moški kamen na vrhu hriba Nanahoa. Levo: Kamen pred pogozdovanjem. V ozadju je vidna ravnina otoka Molokai'i (spletni vir 29). Desno: Pogled na moški kamen danes.



Slika 7.20: Ženski kamen ob vznožju hriba Nanaho, usmerjen proti vrhu hriba.

V bližini moškega kamna je Stokes našel več kamnov z gravurami, ki so bili obdelani do te mere, da so spominjali na ženske genitalije (Kirch 1996, 48). Mary Kawena Pukui poroča o obredu, kjer so te kamne prinesli na vrh hriba, da so dobili *mano*, posebno plodno moč prostora. Nato so jih odnesli domov, da so naredili zemljo plodno in so plodovi dobro obrodili (Summers 1971, 30). Severno in severovzhodno od kamna se nahajajo tudi večje naravno zaobljene skale, na katerih so odkrili 24 petroglifov, večinoma človeških figur (Summers 1971).

V pisnih virih se omenja poimenovanje faličnega kamna kot Kauleonanahoa, kar dobesedno pomeni »penis Nanahoa«. Drugi kamen ob vznožju pa ima ime Kawahuna (Kirch 1996, 48), sicer pa ju Havajčani označujejo kot ženski in moški kamen. Poimenovanje izhaja iz ustnega izročila o moškem Nanahoa, po katerem nosi ime cel hrib, in njegovi ženi Kawahuna, vendar pa obstajata dve različici zgodb.

Eno je zapisal Coelho l. 1924 v Havajskem časopisu Ka Nupepa Ku'oka'a (spletni vir 30): »Na začetku sta Kaunanahoa in njegova žena (Kawahuna) živela, kjer danes stoji Nanahoa (kamen). Nekega dne se je pojavila posebna, a prelepa ženska in šla tja gor. Ko je molila in darovala svoje daritve, je pogledala navzgor in videla Nanahoa, ki ji je mežikal. Povzpela se je na vrh tja, od koder je bila dobro vidna planjava Kaiolohia, in se zagledala v ribnik. Ko je sedela tam in občudovala lepoto majhnega ribnika, je Kawahuna stegnila roke iz vode in jo zgrabila za lase. Ko sta se borili, je Nanahoa izgubil potrpljenje in močno klofutnil svojo ženo. Ta se je skotalila po hribu v vdolbino ob vznožju hriba. Tako sta ostala ločena do danes. Nanahoa stoji na hribu sam in Kawahuna leži sama na planjavi ob vznožju. Kakšna škoda. Mož je storil napako, žena pa je trpela zaradi nje in tako sta še danes oba kamna.«

Drugo zgodbo mi je povedal domorodec Keoki: »Nekoč sta živela mož Nanahoa in njegova žena Kawahuna. Na vrhu hriba je bil ribnik in mož si je bil zelo všeč, zato je zelo rad občudoval svoj odsev v vodi, žena pa se je jezila nanj. Enkrat je Nanahoa ob tem ujela lepa mladenka in zanimalo jo je, kaj gleda v ribniku. Ko se mu je približala, je videla, da ogleduje sebe, in postala sta si všeč. Vedno sta se dobivala ob ribniku, kjer sta imela spolne odnose. Nato ju je enkrat ob tem ujela Kawahuna. Razjezila se je in najprej ubila Nanahoa, ki se je spremenil v kamen na vrhu hriba, nato pa napadla še mladenko, s katero sta se skotalili do vznožja, kjer je ubila tudi njo. Mladenka se je spremenila v ženski kamen. Od takrat sta oba skupaj. Nanahoa na hribu in mladenka pod njim.«

Moški kamen so Havajčani uporabljali v običajih povezanih z neplodnimi ženskami, tja pa jih vodijo še danes. Ženska mora s seboj prinesiti daritve in preživeti noč ob kamnu. Takšni

geološki kamni, ki so jih Havajčani označili kot falične, so sicer na otokih pogosti, vendar je ta najbolj očiten primer.

Mitološki zgodbi razkrivata pomen obeh kamnov kot **ženskega in moškega z vodo**, ki ju povezuje in omogoča spolni odnos med njima: moški falični kamen in ženski kamen, ki spominja na genitalije, preko katerih se ob deževjih pretaka oplajajoča voda. Kraj pa, kot kaže glede na obredja, ki so jih izvajali tu, prinaša plodnost zemlji in rodnost neplodnim ženskam ter s tem omogoča izobilje, preživetje skupnosti in krogotok življenja, ponovno rojstvo na obeh nivojih. Je prostor nenehnega pretakanja življenjske energije; ta se lahko prenese tudi na druge kamne, ki so jih prinesli s seboj. K temu pripomore tudi njegova **središčna lega** na vrhu hriba in robu otoka, s katere je viden celoten del otoka primeren za poljedelstvo in živinorejo. Glede na lego kamna na vrhu hriba in njegove vidljivosti vse od južnega roba otoka lahko predvidevamo, da je na simbolični ravni omogočal ravnovesje v širši pokrajini in je bil poleg ženskega kamna povezan tudi z drugimi obrednimi točkami v okolici. Ena od teh so verjetno skale v bližini, na katerih so petroglifi.

8. RAZPRAVA

8.1 USTREZNOST NABORA POKAZATELJEV UPORABE JAME IN MODELA MERLJIVOSTI OBREDNE POKRAJINE

Pokazatelji uporabe jame so se za opredelitev rabe in pomena obravnavanih najdišč v večini izkazali za uporabne in so primerni tudi za preučevanje uporabe drugih jam na slovenskem prostoru; **seveda pa bo njihova utemeljitev v uporabnem kontekstu venomer odvisna od posameznega raziskovalca**. Določeni kriteriji, ki jih navajam v nadaljevanju, so se izkazali za problematične. Ob analizi sem odkrila tudi druge značilnosti, ki bi jih bilo smiselno vključiti kot pokazatelje v prihodnjih študijah jam. Največji problem vsekakor predstavlja ločevanje obredne in neobredne rabe pri enakopravnih skupnostih, kjer je bila ločnica med obrednim in posvetnim nejasna in sta se rabi lahko celo prepletali oz. so se dejavnosti odvijale sočasno in na istem prostoru. Iz tega razloga je seveda potrebno poudariti, da je seznam pokazateljev obredne rabe umetni konstrukt, vendar se je ob opredelitvi obrednega v kontekstu naravoverstva vseeno izkazal za uporabnega.

Pokazatelji obredne uporabe jam

Ob analizi jam z naborom pokazateljev rabe se je izkazalo, da na podlagi pregleda značilnosti obravnavanih jam, ki jih lahko prikažemo v uporabnem kontekstu, sklepamo tudi o dodatnih pokazateljih rabe. Takšni so zagotovo **žensko poimenovanje** jam, poimenovanje glede na prilastek **črn/bel** in razlikovanje rabe glede na obliko jame: spodmol, brezno, vodoravna jama, razvejan jamski sistem.

Z vidika ločevanja neobredne in obredne rabe na podlagi pomanjkanja določenih najdb se je za problematično izkazala predvsem razlaga mezolitskih arheoloških sledov, saj gre lahko pri **odsotnosti neobrednih najdb** za posledico slabih arheoloških metod raziskovanja (odsotnost mokrega sejanja). V tem obdobju so najpogostejša kamena orodja mikroliti, ki jih s prostim očesom zlahka spregledamo. Poleg tega pa je pokazatelj pomanjkanja najdb problematičen tudi za opredelitev jam kot obrednih za razvojna obdobja neenakopravnih skupnosti oz. jame, v katerih se nahajajo za modernega človeka **dragoceni** predmeti. Najdbe z dragocenim značajem namreč z vidika bogastva in lastnine kot dragocene razumemo tudi danes. Poleg tega so jame zaradi svoje skritosti primerne za neovirano raziskovanje modernega človeka, zato je pomanjkanje dragocenih obrednih najdb lahko tudi posledica detektorstva (primer Pilanca, Mušja jama). Nenazadnje sem na podlagi preučevanja obredne uporabe jam v enakopravnih skupnostih novega veka potrdila, da so ljudje v večini uporabljali 'naravne' značilnosti jam, ki jih kot obredne brez ustnega izročila težko prepoznamo. Tudi v obredjih so uporabljali organske materiale, ki se redkokdaj ohranijo, zato tudi v tem primeru pomanjkanje arheoloških najdb kot obrednih pokazateljev ni nujno razlog za izključitev obredne rabe.

Kriteriji prepoznavanja obredne pokrajine

Kot uporabna so se izkazala tudi merila za prepoznavanje obredne pokrajine. Obrednih kotov sicer v pokrajini nisem prepoznala, prepoznavni pa so bili pokazatelji urejanja cerkvene obredne pokrajine – pravi koti v trikotnih strukturah, ki jih povezujejo. Pri tem se je izkazalo za problematično predvsem označevanje točk na karti, ki so bile osnova za nadaljnje meritve. Pri preučevanju pravilnosti v pokrajini lahko le ugibamo, kateri je tisti točni kraj, od koder so ljudje merili in urejali pokrajino. Prav tako je lahko prišlo do zamika tudi ob gradnji, zato je izbira točke meritve stvar posameznega interpretatorja. V primeru zgrajenih sestavin pokrajine (cerkve, gradovi, kapelice) sem meritve izvajala iz sredinske točke objekta, za jame sem uporabila koordinate navedene v e-katastru jam. Katera pa je tista točka na gori, ki jo

lahko uporabimo kot referenčno? Pri preučevanju obredne pokrajine SHL se je izkazalo, da so gore vsekakor pomemben del pokrajine, določene osi pa so usmerjene proti njihovim vrhovom. Glede na to, da so si ljudje ob postavitvi obrednih točk na daljše razdalje najverjetneje pomagali s kurjenjem ognja ter da so na vrhovih gora izvajali tudi obredja, lahko predvidevamo, da so za to izbrali del vrha hriba, ki je bil za takšne dejavnosti najprimernejši (na primer: ima dovolj veliko površino). **Zaključimo lahko, da se pri preučevanju pokrajine lahko za meritve opremo le na umetno zgrajene sestavine pokrajine ter jame, katerih obredni prostor je zamejen z njihovim vhodom že sam po sebi.** Vseeno pa se zaradi zgoraj navedenih razlogov lahko pojavijo rahla odstopanja pri kotih med posameznimi povezavami obrednih točk. Pri prepoznavanju teh sem za kot 90° upoštevala odstopanje do 1°, saj sem preučevala območje v radiu približno 2 km. Seveda se odstotek sprejemljivega odstopanja spreminja glede na razdaljo med dvema točkama.

Izkazalo se je, da nam je cerkvena pokrajina vsekakor lahko v pomoč pri odkrivanju starejše staroverske ali slovanske ureditve pokrajine. Potrdila sem, da so s cerkvami skušali prikriti oz. na nek način pokristjaniti starejše obredne kraje. Ker so pri urejanju pokrajine glede na krogotok življenja mitične ideograme prilagajali tudi glede na 'naravne' točke (npr.: gore), pa lahko umetno zgrajene sestavine stojijo tudi v bližini starejših obrednih krajev in ne točno na njihovem mestu. Izkazalo se je tudi, da je, ker sestavine lovsko-nabiralniške pokrajine predstavljajo le 'naravne' točke in usmeritve, prepoznavanje vloge jam v pokrajini za čas paleolitika (ter paleolitske obredne pokrajine) veliko težje kot v primeru poljedelsko-živinorejske obredne pokrajine.

8.2 OBREDNA RABA JAM PRI ENAKOPRAVNIH SKUPNOSTIH

Z analizo primerov jam predstavljenih v katalogu na podlagi uvodnega nabora pokazateljev obredne rabe sem pokazala, da so bile določene jame v času enakopravnih skupnosti obredne. Poleg tega me je zanimalo tudi, ali lahko potrdimo uvodno hipotezo in koncept naravoverstva ter ugotovimo, da so imele jame kot obredne v času enakopravnih skupnosti pomen v krogotoku življenja (Slika 8.1). Ker je preučevanje preteklih verovanj problematično z več vidikov, naše razlage niso nikoli gotove, lahko pa s pomočjo deduktivnega razmišljanja skozi takšno raziskavo skušamo 'naravni', vsebinski in arheološki kontekst jame razložiti v kontekstu modelov in konceptov, ki smo jih predhodno natančno opredelili. **V nadaljevanju predstavljam interpretacijo možne naravoverske uporabe jam v krogotoku življenja, ki temelji na uvodnih predpostavkah** (glej pogl. 3.2.2). V obravnavanih jamah sem lahko določene obredne pokazatelje prepoznala kot sledove urejanja prostora ter sledove izvajanja obredov povezanih z ohranjanjem ravnovesja. Razlaga obredov za starejša razvojna obdobja je še problematična, saj o njihovem poteku le domnevamo, zato jih predstavljam v ločenem podpoglavju (8.4.3).

UREDITEV (JAME IN POKRAJINE) + OBREDI ► KROGOTOK ŽIVLJENJA



Slika 8.1: Neprekinjen krogotok življenja: rojstvo – življenje – smrt.

8.2.1 PALEOLITIK

Kot obredne jame v času paleolitika sem v katalogu jam opredelila Potočko zijavko, Divje babe I, Mornovo zijalko. S fenomenološkega vidika je kot obredna za čas paleolitika primerna tudi Pilanca. Za Špehovko lahko domnevamo, da je imela obredni značaj v mousterieniu (Slika 8.3).

Glede na uporabo medvedjih lobanj v namen urejanja prostora in izdelkov iz kosti jamskega medveda v obrednih kontekstih, lahko potrdimo, da so imeli paleolitski lovci do medvedov v tem času poseben odnos, določene jame pa bi lahko imele obredni pomen kot prostor prehoda v krogotoku življenja.

V jami Potočka zijavka kot simbol krogotoka lahko prepoznamo **koščene konice** iz kosti jamskega medveda. Krogotok življenja pri lovcih in nabiralcih na eni strani poteka skozi posameznikovo bivanje v svetu, na drugi strani pa skozi obrede, ki jih izvajajo. Lov v prvi vrsti omogoča ohranjanje ravnovesja v skupnosti in pokrajini. Prebadanje plena in lovsko orožje lahko na simbolični ravni razumemo kot prvi spolni odnos, ki se zgodi s penetracijo penisa in krvavenjem ženske (Odar 2012b, 31). Potemtakem kot obredno dejavnost na nivoju bivanja v svetu lahko razumemo tudi lov na živali, koščene konice pa kot obredne pripomočke, falični simbol. **Vhod** jame je obrnjen proti jugu. Sonce neposredno osvetli jamski vhod samo v času zimskega solsticija kot simbol ponovnega rojstva. Pozimi, v neplodnem obdobju, je v njej prezimoval jamski medved. **Takšna jama je v paleolitiku torej prostor, ki omogoča prehod iz enega v drugo stanje oz. ponovno rojstvo.** Puščična konica v jami z značilnostmi prehoda lahko predstavlja moški princip, jama pa posledično ženski princip. Koščene konice izdelane iz medvedjih kosti v Potočki zijavki lahko predstavljajo simbol spolnega odnosa kot tistega, ki omogoči ponovno rojstvo in rodnost, torej ohranjanje skupnosti. Za lovce in nabiralce, naravoverce je pokrajina, zemlja, ki jim nudi življenjske vire, starš, mati. Lovec pa skozi obrede povezane s krogotokom življenja (lov) lahko vzpostavi odnos mati – otrok (v primeru totemizma) ali odnos človek – žival (v primeru animizma). V obeh primerih gre za recipročen odnos, ki omogoča pretok življenjske sile.

Ohranjanje ravnovesja s pomočjo dvojiških protistav lahko prepoznamo v jami Divje Babe I. Na poudarjanje odnosa življenje – smrt, ženski – moški v paleolitiku nakazuje odnos med žensko **medvedjo lobanjo**, ki je bila usmerjena proti vzhodu, ter **moško lobanjo**, ki je bila usmerjena proti zahodu. Lahko gre za izmenjavanje smrti/življenja ali celo za stik med ženskim in moškim principom v jami kot prostoru prehoda/prenove.

Primer domnevno namernega postavljanja medvedje lobanje, ki odraža poseben odnos človeka do medveda, najdemo tudi v Mornovi zijalki.

Na primernost prostora prenove in ponovnega rojstva kaže **oblika vhoda** jame Pilance, ki spominja na obliko gobca živali in bi jo lahko paleolitski lovci prepoznali kot sinonim za zver. S pomočjo prehoda skozi jamo, ko zver človeka požre in se človek znajde v njenem drobovju, notranji temni dvorani, kjer ležijo kosti medvedov, ter z izhodom iz jame, se lovec ponovno rodi – skozi goltanje.

Nenazadnje lahko izmenjavanje življenja in smrti prepoznamo tudi v urejenosti prostora glede na **razdelitev določenih delov** jame za posamezne namene uporabe. V vseh obravnavanih jamah z arheološkimi sledovi iz paleolitika lahko glede na lego najdb prepoznamo več mest uporabe (v Špehovki, Mornovi zijalki, Divjih babah I, Potočki zijavki): pred vhodom v vhodnem delu in v notranjem delu; izmenjavanje uporabe svetlega/temnega dela jame. Obredni pokazatelji prevladujejo v temnih delih. Glede na to, da so vsaj Potočka zijavka, Divje babe I in Špehovka ob slabih vremenskih pogojih, še posebej v zimskem času, težko dostopne, lahko sklepamo, da so se obredne dejavnosti v jami odvijale predvidoma v spomladanskih oz. poletnih mesecih. Poudarek je na jami kot prostoru prehoda med smrtjo in življenjem oz. prostora ponovnega rojstva, ki je dostopen le v spomladanskem in poletnem, plodnem in rodnem obdobju.

8.2.2 MEZOLITIK

Sledovi mezolitskih obredov se v primeru Male Triglavce nahajajo v spodmolu, na življenjsko primernem mestu skupaj s sledovi, ki kažejo na začasno bivanje. Kljub maloštevilnim primerom vseeno sklepamo, da so bile tudi jame v mezolitiku lahko istočasno v uporabi za obredne in neobredne namene. Poseben primer je Špehovka, kjer se odlomka harpun in dve kurišči pojavljajo v notranjosti jame, ki je bila v času njune odložitve dostopna le s plazenjem, kar kaže, da so za obredne namene v mezolitiku uporabljali tudi jame. Morda gre tudi v tem primeru za povezavo lovskega orožja, moškega principa, z jamo kot ženskimi principom.

8.2.3 NEOLITIK

Kot obredne jame za ta čas sem opredelila Ajdovsko jamo in Bestažovco, obredne dejavnosti pa so se morda odvijale tudi v Mali Triglavci (Slika 8.3).

V Mali Triglavci lahko prepoznamo sledove povezane s ponovnim rojstvom oz. prehodom v **črni pepelnati plasteh** kot ostankih kurjenja živalskih iztrebkov. Kurjenje organskih ostankov drobnice ni nujno le higienskega pomena. Na simbolnem pomenu lahko označuje zaključek uporabe jame, očiščenje, zaključek nekega življenjskega obdobja in pričetek novega – krogotok življenja. Za to jamo sem sicer nakazala, da je bila v času neolitika v rabi za bivalne namene. Slednje kaže, da so bila obredja v neolitiku v spodmolih tako kot v mezolitiku povezana tudi z vsakdanjimi naselbinskimi dejavnostmi.

V Ajdovski jami lahko dvojiške protistave oz. sledove uporabe jame v krogotoku življenja prepoznamo najprej v njenih 'naravnih' značilnostih prehodnega prostora. Na eni strani sta to **dva vhoda**, ki ju lahko razumemo kot vhod in izhod, prehod življenje/smrt. Poleg tega sta oba vhoda obrnjena proti vzhodu, vendar pa je levi v dopoldanskem času izpostavljen soncu in na ta način lahko simbolizira ponovno rojstvo, novo življenje. Neko obredno vlogo sta imela v krogotoku življenja verjetno tudi **skala** (oz. skale), ki je zapirala levi hodnik, in **zid**, ki je zapiral desni hodnik (Slika 6.54). Vsekakor kažeta na različen pomen oz. rabo obeh hodnikov, obenem pa predstavljata tudi prvi jasen primer zapiranja, omejevanja jamskega obrednega prostora z zidom, torej prilagajanje oz. urejanje obrednega prostora. Na eni strani lahko takšna

sestavina zapira dostop do vsebine obrednega prostora, na drugi pa v konceptu krogotoka življenja omejuje prostor prehoda (glej pogl. 3.1.5). Prehodni pomen hodnikov potrjuje razprostranjenost človeških ostankov. Glede na to, da so bile človeške kosti v pokopih slabo ohranjene in da so v desnem hodniku odkrili le posamezna vretenca in rebra ter odlomke lončenine, lahko sklepamo, da so bila, tako kot pravi Horvatova (2009), trupla sprva izpostavljena v desnem rovu, dokler niso popolnoma strohnela, nato pa pokopana v levem rovu, in gre za sekundarne pokope.

Desni in levi hodnik torej metaforično predstavljata odnos med smrtjo in ponovnim rojstvom. Ko organski del trupla strohni, človek z vidika poljedelsko-mitične zgodbe postane nesmrten, prednik (glej pogl. 3.1.4, 5.1.1.1); prednik pa je tudi pokrajina, ki daje vire za preživljanje. Odstranjevanje organskega dela trupla je bil običaj tudi pri domačinskih havajskih skupnostih. Kost (hav. *Iwi*) so dobesedno preživele strohnenje mesa in postale simbol povezave med človekom in njegovimi predniki (Kawena Pukui et al. 1972, 107). Zanimivo je, da so ob skeletih v Ajdovski jami manjkale lobanjske kosti in golenice, kar nakazuje, da so imele kosti pokojnikov zaradi prehoda v nesmrtno morda posebno moč prednikov in so jih po pokopu odnesli s seboj. Pokazatelj prehoda iz živega v mrtvo oz. nesmrtno je lahko tudi velika količina **zoglenelih zrn** odkritih ob pokopih in v kuriščih kot sled kurjenja žita, ki je sicer v poljedelsko-živinorejskih skupnostih tisto, ki daje življenje.

Drugi pokazatelj krogotoka življenja je **vodnatost jame**. Na sredini osrednje dvorane se nahaja ponor, skozi katerega se s stropa steka voda, ki se zbira v jezercu pod dvorano in ob večjih deževjih izbruhne na dan pred desnim vhodom oz. izhodom. Osrednja dvorana s ponorom, skozi katerega se pretaka živa voda, je lahko predstavljala mesto prehoda, pretoka življenjske energije, ki omogoča ponovno rojstvo in ima središčno vlogo. Dokaz, da je imela osrednja dvorana poseben pomen, je dejstvo, da se ognjišča koncentrirajo ob ponoru in so bila, kot kaže, v uporabi večkrat; prav tako pa na tem mestu ni pokopov. Vodnate jame z jezerci in izviri so kot obredne znane tudi v Italiji (Grifoni Cremonesi 2007). Ker ne gre za ponikalnico, je to čista voda, oplajajoča voda; prehod med desnim hodnikom, smrtjo, in levim hodnikom, ponovnim rojstvom. Morda je imel vlogo kot izvir čiste vode tudi bruhalnik, ki prinaša plodnost, simbol procesa ponovnega rojstva, in je predstavljal enega od kriterijev izbire jame.

Na višji ravni pa morda kot pokazatelj rabe jame v ohranjanju ravnovesja lahko razumemo tudi **pokop pokojnika v jami**, ki ga obravnavam v posebnem podpoglavju Prostor, od koder izvira vse živo (8.4.2).

V jami Bestažovci na pomen jame v krogotoku življenja nakazujejo edine do zdaj odkrite jamske slikarije v Sloveniji. Tudi ta jama je vodnata, v njej pa se nahaja veliko število kapnikov. Domnevamo lahko, da je imela jama pomen v iniciacijskih obredih, na kar kaže abstraktna narava odkritih slikarij in njihova rdeča barva (glej pogl. 8.4.3). Slikarije v Bestažovci so naslikane z rdečo barvo, ki jo povezujemo s prehodom, transformacijo. Na drugačen pomen abstraktnih vzorcev, za razliko živalskih slikarij, kaže razporeditev slikarij v Grotti dei Cervi, kjer se abstraktni vzorci pojavljajo v notranjosti jame in nakazujejo na drugačen pomen in uporabo notranjega prostora (glej pogl. 6.2.1). Geometrični vzorci so imeli nasploh v preteklosti in imajo še danes vlogo označevalcev, prenašalcev znanja, simbolov in metafor (Zorž 2007a). Okraševanje v jamah pa ima na simbolni ravni uporabno, magično moč, ker omogoča izkušnjo prostora, skozi katero ta oživi (Tilley 2004); okraši v jami so del izkušnje in širše gledano so kot simboli lahko del obredov povezanih s prehodom oz. dajejo jami značilnost prehoda.

8.2.4 SREDNJI IN NOVI VEK

Arheoloških sledov uporabe jam iz zgodnjega srednjega veka na Slovenskem praktično nimamo, zato si moramo pomagati z ustnim izročilom o staroverskih obredih in mitoloških pripovedih, ki lahko razkrivajo starejšo uporabo. Kot obredne sem na podlagi analize obrednih pokazateljev opredelila jame: Triglavco, Trhlovco, Rupo pri Divači, Bestažovco (oz. Zlodejev graben) Ajdovsko jamo, Pilanco in Hudo luknjo; o staroverski obredni vlogi pa domnevamo tudi za Mornovo zijalko (Slika 8.3).

V krogotoku življenja sta imela kot dvojiški protistavi v jami Triglavci vlogo **kapnik**, s katerega kaplja voda, kot moški princip, in naravna **kotanja**, v katero se steka voda s kapnika, kot ženski princip. Voda, ki kaplja s kapnika, je čista voda – **živa voda** in v mitični zgodbi spolnega odnosa med žensko in moškim predstavlja oplajajočo vodo, spermo. V staroverstvu sta v jami Triglavci to Deva in Devač, kjer je Deva staroversko božanstvo rodnosti. Voda s kapnika v kotanjo kaplja cel čas in omogoča, da se moški in ženska ves čas plodita. S tem omogočata nenehno rojstvo, življenje, ki je osnova za krogotok življenja. Širše gledano je jama v tem primeru prostor nenehnega pretoka življenjske energije in nenehnega rojstva. **Čista voda se v kontekstu mitične zgodbe treh ravni sveta steka iz zgornjega sveta skozi zemljo v spodnji svet.**

Ustno izročilo o obiskih Rupe pri Divači s strani neplodnih žensk, ki so se v njej neplodnosti »ozdravile«, nakazuje, da je bila jama z značilnostmi samoobnavljanja plodna že sama po sebi. Na podlagi izročila in poimenovanja jame sklepamo, da sta imeli ti dve jami enak pomen že za Slovane.

Če se vrnemo k Triglavci, so pokazatelj njene rabe v krogotoku življenja tudi trije kapniki ob Devi in Devaču, **tročani**, ki jih na primeru slovanske in staroverske mitične zgodbe lahko razumemo kot skupek **treh življenjskih sil**, ki omogočajo ponovno rojstvo; skozi izročilo pa predstavljajo božanstvo Triglav, tri bogove v enem. Na takšen pomen jame in tročana ob Devi in Devaču kaže poimenovanje jame in treh kamnov po Triglavu kot slovanskem božanstvu, ki združuje tri božanstva in po katerem je imela prvotno ime tudi jama Trhlovca. Poudarjanje trojnosti v povezavi s plodnostjo je vidno tudi v izročilu, ki govori o treh šibah, ki so jih položili v kotanjo v jami Trhlovci.

Poleg izročila o staroverskih obredjih nekrščansko simboliko lahko odraža tudi izročilo pripovedi povezane z Ajdi. Koncept trojnosti se odraža v ustnem izročilu o Ajdovski jami, in sicer v delu, kjer se jama omenja kot prehod do reke Save – vode, ki je ena od treh glavnih sil življenja. Simbolično je to lahko prehod do oplajajoče vode. Ob tem pomen dvojiških protistav smrt/življenje v staroverskih običajih razkriva pomen dveh vhodov v izročilu o Ajdovski deklici. Levi vhod predstavlja vhod v del jame poln izobilja – plodni del, desni vhod pa vodi v prepad – smrt oz. neplodni del, kar še bolj poudarja dejstvo, da sonce osvetljuje le levi vhod v jamo. Desni vhod torej deluje le kot izhod. Pod desnim vhodom se nahaja tudi bruhalnik, izvir čiste žive vode, ki pronica v jezero pod tlemi dvorane. Leži pa kar 5 km stran od Save! Dejstvo, da so neolitske pokope našli le v levem delu jame, morda nakazuje na možnost, da so ta del kot plodnega prepoznali že v času neolitika.

Na primeru Hude luknje sem potrdila, da na staroverski obredni pomen v krogotoku življenja lahko nakazuje tudi poimenovanje jam v povezavi s prilastkom bel/črn kot simboloma za izmenjavanje življenja/smrti, plodnega/neplodnega obdobja. Ta se odraža v prvotnem poimenovanju jame kot Črne luknje ter v ustnem izročilu, kjer se omenjajo mitološka bitja Črna in Bela žena ter poglavar Črna smrt. Obredni značaj jame se izraža tudi v omembi jame kot bivališča zmaja, povodnega moža in Črne žene, ki imajo nadzor nad vodo v jami kot glavno oplajajočo življenjsko silo.

Obredno uporabo skalne kotanje v enakopravnih skupnostih lahko domnevamo tudi v jami Pilanci in Potočki zijavki, vendar pa izročilo, ki bi jih povezovalo z obredno rabo, ne obstaja, čeprav se Pilanco omenja le kot star kraj povezan z vodo. V tem primeru je za razlago pomemben predvsem kontekst, v katerem je kotanja v Potočki zijavki osončena samo v času zimskega sončnega obrata; to je trenutek, ko sonce premaga temo in omogoči novo rojstvo. Z vidika naravoverstva je takšna ciklična značilnost jame že sama po sebi obredna in zato predstavlja obredni prostor (glej pogl. 3.1.5). Kotanja/vdolbina v zadnjem delu Pilance ter kotanja v drugi dvorani Pilance pa je bila osvetljena le v določenem, tj. poletnem času – plodnem delu leta. Svetlobe je dovolj, da tam lahko vzklije rastlina (glej pogl. 5.1.2.4). Vhod obeh jam je namreč obrnjen proti jugu oz. jugozahodu. Pomen jame kot ženskega principa se kaže v ženskem imenu, obliki kotanje, ki spominja na vulvo, ter obliki vhoda, ki spominja na gobec zveri in in vulvo z zobmi. V zmajevem želodcu se namreč z razvojem poljedelstva pojavijo plodovi zemlje (Pleterski 2014, 67), zobje v vagini pa imajo pomen le, če imajo kaj pojesti in temu sledi porod (Pleterski 2014, 68).

Nenazadnje na pomen oblik, ki posnemajo ženske genitalije v staroverski obredni rabi, kaže tudi obredna uporaba Zlodejevega grabna, tj. ozke, pokončne odprtine v Perkovi pečini, na desnem vhodu v jamo Bestažovco.

Z analizo sem pokazala, da vse jame vsekakor niso bile primerne za izvedbo obredov, niti niso igrale vloge v krogotoku življenja. **Zaključimo lahko, da so bile v krogotoku življenja pomembne značilnosti: vodnata jama s čisto vodo, skalne kotanje, ciklične spremembe jame, vhod usmerjen proti vzhodu ter naravni pojavi (jamske tvorbe, oblika vhoda in jame), ki posnemajo oblike ženskih in moških genitalij.**

Za mezolitik imamo obrednih pokazateljev premalo, sumimo pa lahko, da so imeli v mezolitiku in neolitiku spodmoli pomen v drugačnih obredjih. V neolitiku so notranjost jam verjetno uporabljali izključno za obrede, spodmole pa za oboje. Tudi v paleolitiku so v jamah lahko istočasno kratek čas bivali, del jame pa je bil v uporabi kot obredni prostor, kar nakazuje odnos med lego najdb v zunanjem in notranjem prostoru. Vsekakor pa to potrjuje uvodno predpostavko (glej pogl. 3.1.3), da je jama oz. obredni prostor/pokrajina v kontekstu naravoverstva, če ima prehodne značilnosti, lahko obredna že z bivanjem v njej ter da je lahko sočasno del jame v rabi kot začasno bivališče, del pa kot obredni prostor. Kot kriterij izbire lahko med naravnimi značilnostmi prepoznamo tudi **dostopnost/nedostopnost jame v določenem letu v povezavi z osončenostjo vhoda v času zimskega ali poletnega solsticija kot prehoda iz plodnega v neplodno obdobje, ali obratno.** Potočka zijavka, Divje babe I, Špehovka in Pilanca so v slabih vremenskih razmerah (dežju, snegu), torej neplodnem delu leta, skoraj nedostopne. Takšno ciklično spreminjanje prostora povezuje prostor in čas in lahko simbolizira nenehno rojevanje kot simbol svetovne urejenosti.

V lovsko-nabiralniški mitični zgodbi krogotok življenja poteka na podlagi dvojiških protistav, v poljedelsko-živinorejski pa tudi s pomočjo trojiškega sistema. **Pomembna je združitev treh življenjskih sil; ognja in vode v jami, ki je sinonim za zemljo.** Del obredov in ureditve jame pa je vsebinski kontekst, ki se sicer razlikuje glede na obdobje oz. način preživljanja, ki določa mitično zgodbo; v osnovi pa odraža spoštovanje do 'narave' in njene sposobnosti obnavljanja. Torej moramo vsebinske pokazatelje v posameznih jamah vedno obravnavati tudi v kontekstu njihove uporabe in mitične zgodbe.

8.3 OBREDNA RABA PRI NEENAKOPRAVNIH SKUPNOSTIH

Predmet doktorske študije so bile jame z obrednimi pokazatelji uporabe v paleolitiku, mezolitiku, neolitiku in zgodnjem srednjem veku. Vseeno sem za primerjavo v študijo vključila tri obredne jame, za katere lahko na podlagi splošnega modela historičnih procesov (pogl. 3.2.1), načina pokopavanja na planih grobiščih (za železno in bronasto dobo) ter epigrafskih virov (za rimsko dobo) predvidevamo, da so ljudje, ki so jih uporabljali, živeli v neenakopravnih skupnostih. Te jame so: Mušja jama, jama v Zlodjevem grabnu ter Mitrova jama. Za natančnejše razlage o obredni uporabi jam pri neenakopravnih skupnostih bi bila potrebna podrobnejša študija jam s sledovi iz obdobja bakrene, bronaste, železne in rimske dobe.

Poseben primer obrednih pokazateljev so pokopi, ki že sami po sebi predstavljajo sled obredne dejavnosti (glej pogl. 5.1.1.1). Dobro raziskano je sicer grobišče v Koblarski jami, ki pa je časovno umeščeno v čas bakrene in/ali bronaste dobe (Jamnik et al. 2002). V obdobje »neoeoneolitika«, pravi Velušček (2011, 33), verjetno sodijo pokopi iz Ciganske jame. Poleg teh poznanih še več obrednih jam s skeletnimi ostanki, ki niso bile datirane z radiometričnimi metodami, med katerimi so Tominčeva jama (železna doba; Leben 1978, 15), Okostna jama (železna doba; Frelih 1998; Leben 1978, 16) in jama Pečinka (železna doba; Leben 1978, 14). Med možne rimskodobne obredne jame, ki bi jih bilo v prihodnosti smiselno preučiti, sodi spodmol Godič pod Gričo (drugo ime Spodmol Ribnik), kjer je bila ob zaščitnih izkopavanjih l. 1991 v žganinski plasti odkrita velika količina rimskih novcev, ki segajo v obdobje od 1. do konca 5. stol., z malto vezan zid, ostanki hodnika utrjenega z manjšimi kamni in zidovima in je vodil v notranjost jame (Knific et al. 1994–1995a, 234; Josipović, Kajfež 1992, 215). Druga možna obredna jama je tudi Jama nad Mostami (Jama pod hribom Žičica nad Mostami). V prekopani rimskodobni žganinski plasti so odkrili: živalske kosti in zobe, štiri oljenke, odlomke fine lončenine posod, enajst novcev in srebrno votivno ploščico (Knific, et al. 1994–1995b, 238). Skupno je bilo odkritih dvaintrideset rimskih novcev, ki sodijo v obdobje 3. in 4. stol., najmlajši pa v 5. stol. iz Godiča (Knific, et. al. 1994–1995b, 238). V katalogu od Rimljanov do Slovanov je objavljeno še več okrašenih srebrnih votivnih ploščic, ki so podobne tistim iz Godiča (Knific, et al. 1994–1995a, 234; Knific et al. 2001, 12).

O obredih pri neenakopravnih skupnostih, ki niso povezani s pokopavanjem, lahko vseeno domnevamo na podlagi arheoloških sledov iz Mušje jame. Kot kaže, je bil pomemben dejavnik pri obredih še vedno **ogenj**, saj so bili predmeti pred darovanjem vrženi v ognjišče ali kurišče. Glede na številčno rabo jam na območju Škocjana (primer: Tominčeva jama, Okostna jama) lahko predvidevamo, da predstavlja del škocjanske obredne pokrajine, kraškega podzemlja, ki ga je oblikovala ponikalnica Reka. Vendar v tej votlini ni prepoznati značilnosti menjave dvojiških protistav. Gre za brezno, ki ni dostopno za človeka in s svojo obliko in značilnostmi ne predstavlja prostora ponovnega rojstva. Njegove ponujenosti, kot je nedostopnost, so neprimerne za izvajanje obredov oz. urejanje v namen krogotoka življenja. Vhod v brezno je v tleh. Metaforično ga lahko zato razumemo kot vhod v podzemlje. Na podlagi tega lahko predvidevamo, da tudi voda v bližini (reka Reka) v tem primeru ne omogoča krogotoka življenja, ponovnega rojstva, temveč prehod v onostranstvo, v podzemlje, do katerega vodi ponikalnica oz. stik z božanstvi, ki ljudem omogočajo nadzor nad svetom (glej pogl. 3.1.4). Kontinuirana raba jame na enak način tudi v začetku železne dobe nakazuje, da jama verjetno ni predstavljala dela krogotoka življenja niti v železni dobi.

O obredni rabi v rimski dobi na podlagi lesenih arhitekturnih ostankov v kontekstu z dragocenimi depojskimi najdbami, novci, lahko domnevamo v Mornovi zijalki; z gotovostjo pa kot obredno lahko opredelimo antično Mitrovo jamo in jamo v Zlodjevem grabnu (Slika 6.73, 6.79). Slednji dve lahko povežemo s kultom Mitre, vendar zaradi pomanjkanja podatkov

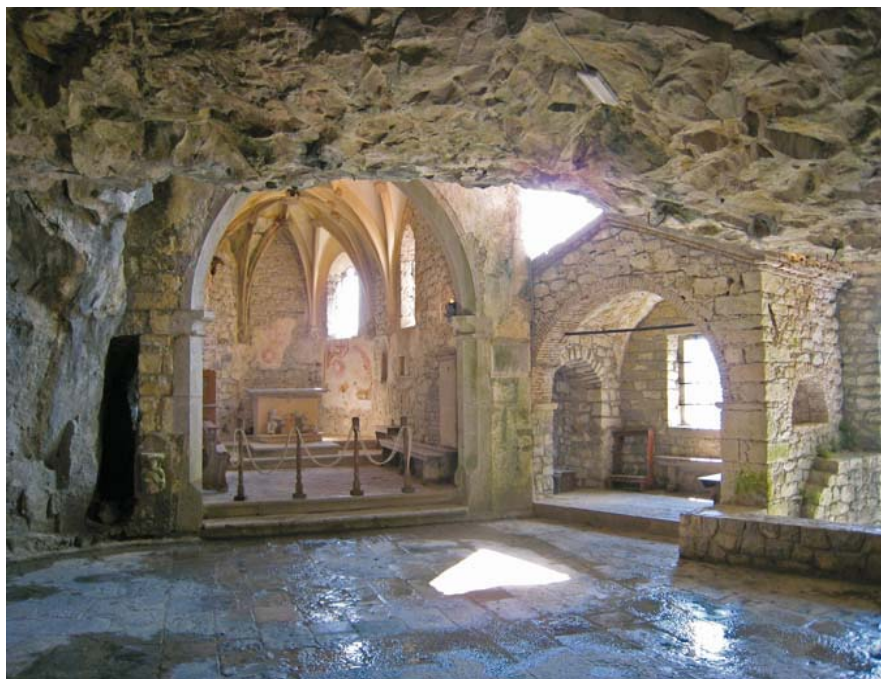
ne moremo sklepati o uporabnem kontekstu obrednih prostorov, torej o samih obredjih in obrednem pomenu.

V znanosti obstajajo različni pogledi tako na mitraizem kot na njegov izvor (Vomer Gojkovič, Kolar 2001). Izvor mitraizma nekateri raziskovalci povezujejo s starejšimi verovanji iz Perzije, na primer mazdaizmom (Jerala 2009, 41; Cumont 2007); predstavlja vmesni člen med monoteizmom in politeizmom; drugi pravijo, da se je razvil v Rimu in mu je sledil višji sloj (Beck R. 2002; Merkelbach 1984). Temeljno delo o svetiščih povezanih z Mitrovim kultom predstavlja zbirka *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (Vermaseren 1960). Pri nas se mitraizem pojavi v II. stoletju. Osnova mitraizma je mit o Mitri, ki pravi, da je Mitri, rojenemu iz skale, krokar prinesel stvarnikov nasvet, naj za odrešitev življenja na zemlji ujame in daruje belega bika. Ko je to storil, je iz razlite bikove krvi nastalo rastlinstvo, iz njegovega semena pa živalstvo. K umirajočemu biku se vzpenjajo njegov spremljevalec pes ter kača in škorpion. Slednja želita kot poosebitvi sil zla uničiti porajajoče se življenje na zemlji. Prizor žrtvovanja spremljajo poosebitvi sonca in lune, simbola svetlobe in teme, ter svečenika Cautopates in Cautes (spletni vir 31). V ubijanju bika sicer prepoznamo podobno mitično zgodbo kot pri zgodbi o sv. Juriju, ki ubije zmaja in s tem omogoči izobilje. Mitreji naj bi na nek način ponazarjali svetišče v jami. V Sloveniji je znanih pet mitrejev s Ptuja (Jerala 2009, 63; Šašel Kos 1999, 155) ter mitrej pri Rožancu. S I. mitrejem je bil povezan vodni izvir, mitrej pa je bil obdan z zidom in veliko dvorano (Jerala 2009, 67). Da bi obliko prilagodili zgledu jame, so mu dodali prepletene veje in apno (Jerala 2009, 70). Mitrej v Rožancu posnema obliko jame na način njegove postavitve, saj je vsekane v steno opuščenega kamnoloma (Spletni vir 31). Glede na to, da je mitraizem igral pomembno vlogo v Sloveniji v neenakopravnih skupnostih v rimski dobi lahko sklepamo, da gre za prilagajanje prvotne mitične zgodbe drugačnemu dožemanju sveta. Podoben primer so tudi druge »umetne jame« (primer: pri Majih, v Egiptu, templji na Malti), ki jih obravnavam v poglavju Kaj je jama? (3.1.1), ki sicer niso predmet te študije. Vendar pa je mitraizem skupaj s kultom lunarne boginje obstajal sočasno s krščanstvom vse do 4. stoletja (Jerala 2009, 29), zato dopuščam možnost, da gre za prežitek starega verovanja, ki sloni na krogotoku življenja, ter nadaljevanje tradicije. Prav tako so ob tem na Slovenskem častili še številna druga predrimska božanstva (Šašel Kos 1999). Vsekakor bi bila potrebna obširnejša raziskava mitraistične vere. Zaključimo lahko, da so jame v Sloveniji uporabljali v obredne namene tudi v rimski dobi.

Določeni pokazatelji v jamah kažejo, da so jame v obredne namene v neenakopravnih skupnostih verjetno uporabljali tudi od 4. stol. dalje, vendar v sklopu krščanske vere. Primer so najdbe iz Tominčeve jame, ki jih zaradi slabih raziskav ne moremo povezati v širši kontekst; v njej sta bila odkrita dva predmeta s krščanskimi simboli: kristogram in oljenka s kristogramom (S. Ciglenečki ustno). Vseeno ne smemo zavreči dejstva, da lahko gre za zakladno najdbo. Na pomen jame v krščanstvu kaže tudi siga, Marijino mleko, ki se nahaja v Potočki zijavki. Jama v gori kot povezavi z zgornjim svetom, Bogom, bi lahko imela pomen obrednega prostora tudi v krščanstvu, vendar pa imamo za takšne zaključke pri nas zaenkrat premalo arheoloških sledov. Na podlagi ustnega izročila o jamah z območja soteske Huda luknja sklepamo, da je jama z razvojem krščanstva dobila pomen podzemlja, pekla, kjer živi hudič (glej poglavje 6.1.1.5). Prav tako pa obravnava obredne pokrajine SHL potrjuje, da so ljudje starejše obredne točke v času krščanstva »pokristjanili« oz. prilagodili njihov pomen drugačni mitični zgodbi. Podobno kažejo raziskave v Srednji Ameriki (Moyes, Brady 2012), kjer so palače, templje in cerkve zgradili prek naravnih jam. Prihajajoče elite so si jame tam prilagodile kot simbole veljave (Moyes, Brady 2012, 165). Na tem mestu bi bilo v prihodnosti v raziskavo krščanske uporabe jam smiselno vključiti Landarsko jamo (La Grotta di San Giovanni d'Antro; Gams 2004, 97–98) v Benečiji. V jami je namreč v stene vzdana cerkev,

katere zavetnik je sv. Janez Krstnik (Slika 8.2), ki pooseblja staroversko božanstvo Kersnik; za jamo pa obstaja bogato ustno izročilo. Na slovenski strani se edina podzemna cerkev v Sloveniji nahaja v Sveti jami pri Socerbu (Spletni vir 10; Gams 2004, 98), v kateri so v 19. stoletju odkrili tudi človeške kosti, bronasto fibulo in rimski novc (Spletni vir 13).

Kot kaže, je tudi pri neenakopravnih skupnostih rdeča nit voda oz. kraji povezani z vodo ali jamo. Od ideologije pa je odvisno, ali ima ta voda pomen prehoda v onostranstvo ali pa pomen ponovnega rojstva.



Slika 8.2: Cerkev sv. Janeza Krstnika v Landarski jami, v Benečiji (spletni vir 32).

JAMA	OBDOBJE	FUNKCIJA
PILANCA	paleolitik	primernost obredne jame
	pozni srednji vek	obredna ali zavetišče?
	srednji/novi vek	obredna
ŠPEHOVKA	paleolitik (mousterien)	obredna?
	mezolitik	obredna?
HUDA LUKNJA	zgodnji srednji vek in/ali novi vek	obredna
	moderna doba	obredna
POTOČKA ZIJAVKA	paleolitik	obredna
	<i>post quem</i> bakrena doba	obredna
DIVJE BABE I	paleolitik	obredna
MORNOVA ZIJALKA	paleolitik	obredna
	rimska in/ali železna doba	obredna
	rimska doba	obredna?
	zg. sr. vek in/ali novi vek	obredna?
AJDOVSKA JAMA	neolitik	obredna
	zgodnji srednji vek in/ali	obredna

	novi vek	
BESTAŽOVCA	neolitik	obredna
	novi vek	obredna
MALA TRIGLAVCA	mezolitik	obredna? in začasno bivališče
	neolitik	obredna? in pastirska postojanka?
TRHLOVCA	novi vek	obredna
TRIGLAVCA	novi vek	obredna
RUPA PRI DIVAČI	novi vek	obredna
MUŠJA JAMA	bronasta doba	obredna
JAMA V ZLODJEVEM GRABNU	rimska doba	obredna
GROTTA DEI CERVI	neolitik	obredna
GROTTA SCALORIA	neolitik	obredna
MITROVA JAMA	rimska doba	obredna

Slika 8.3: Povzemalna tabela rezultatov obdelave slovenskih in italijanskih jam na podlagi pokazateljev obredne rabe.

8.4 JAMA KOT MATERNICA

8.4.1 JAMA IN PSIHOLOGIJA

Na podlagi rezultatov arheološko-psihološkega eksperimenta lahko sklepamo, da določene jame v človeku na nezavedni ravni vzbudijo ponotranjen občutek o prostoru: na eni strani kot **maternica**, na drugi strani pa kot **podzemlje**, metafora za našo podzavest. Izhod iz jame na svetlo vzbudi prijeten občutek, ki ga lahko enačimo z občutkom **ponovnega rojstva**, fizičnega ali psihičnega (Slika 8.4). Na eni strani gre za odnos med življenjem in smrtjo na podlagi izmenjavanja teme in svetlobe, na drugi pa za osamitev v jami, ki vzbudi samorefleksijo in ponovno vzpostavitev stika z 'naravo'.

Z rezultati sem pokazala, da na podlagi izvedenega arheološko-psihološkega eksperimenta lahko ločimo **zavedni in nezavedni vidik** dožemanja jame (glej pogl. 5.1.2.4). Pri tem potrdimo, da jama nezavedno dojemamo **osebno** (individualno). Zavedno jo razumemo znotraj nekega določenega '**kulturnega konteksta**' oz. družbeno-ideološko-ekonomskega konteksta skupnosti, družbe, ki ji pripadamo. Skupen je pogled na jame kot bivališča, skrivališča pred Turki, skrivališča za tolovaje, bolnice. Zavedno je tudi dožemanje jame kot nevarne, dokler z raziskovanjem tega strahu ne odpravimo. Izkazalo se je, da je dožemanje obredov kot religioznih ter posledično jame kot svetišča v religioznem pomenu zavedno. Ljudje, ki niso verni v modernem pomenu religije, v obredni pomen jame ne verjamejo, kar pritruje zaključkom uvodne razprave o problematiki dožemanja religije in obreda z vidika moderne zahodne družbe (glej pogl. 3.1.3).

Pokazala sem, da dožemanje jame na nezavedni ravni poteka na več podravneh.

Nezavedno dožemanje je deloma odvisno od širšega konteksta (okolja, kulture, izkušenj, predznanja) je zato deloma podobno dožemanju nekoga drugega – tj. **intuiciji**, deloma pa temelji na **nagonu**, ki je genetsko pogojen ali prirojen in je skupen vsem ljudem. Da bi lahko ločili ter preučevali posamezne nezavedne podravni ter posamezne vzroke za drugačno

dojemanje na nezavedni ravni, bi se morali v prostovoljca poglobiti z daljšimi intervjuji in dolgoročnim psihološkim opazovanjem, ki bi omogočilo vpogled v njegovo življenje in življenjske izkušnje ter uporabiti več psiholoških orodij. Izkazalo se je, da je takšen način preučevanja človekovega dojemanja prostora v znanosti zagotovo uporaben, vendar pa zahteva več znanja in časa za poglobljene rezultate.

Tudi **povratni učinek** jame na človeka lahko s pomočjo fenomenološkega dela deloma prepoznamo v nagonskem odzivu in je pri vseh enak, deloma pa v odzivu, ki temelji na prostovoljčevi intuiciji in se pri vseh štirih prostovoljcih razlikuje.

Instiktivno v jami občutimo strah pred nevarnostjo, obenem pa jo na drugi strani kot odziv na instinkt dojemamo tudi kot zavetišče pred vremenskimi vplivi oz. kot varen, omejen prostor. To je skupno vsem ljudem in živalim in ta občutek skrbi za naše preživetje. Del nezavedne izkušnje je tudi intuitivno dojemanje ponujenosti jame, ki prav tako izvira iz potrebe po preživetju. V tem pogledu lahko jamo dojemamo kot skladišče hrane.

Na podlagi eksperimenta sem lahko raziskovala tudi občutek strahu v jami, ki prav tako poteka na več ravneh. Del odziva strahu v jami je intuitivno pogojen – strah pred smrtjo, in je odvisen od modernega razumevanja smrti kot konca življenja, ki se razlikuje od naravoverskega dojemanja življenja in živih bitij kot prehodnih oblik, ki omogočajo pretok življenjske energije.

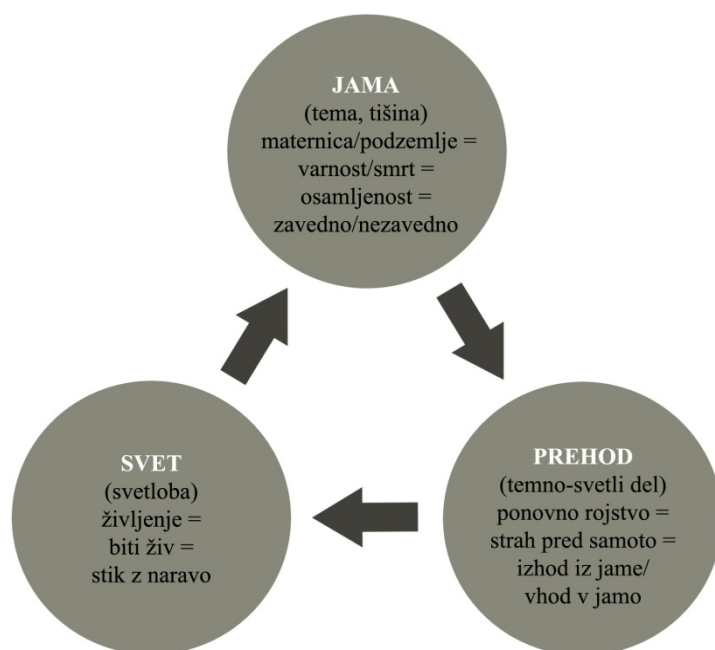
Kot najpomembnejši rezultat je odgovor na vprašanje, ali jamo lahko dojemamo tudi na podlagi nekega **ponotranjenega občutka o prostoru** in ali je ta občutek edinstven ter lahko predvidevamo, da so jo kot tako dojemali tudi ljudje v preteklosti. V eksperimentu se je pokazalo, da notranjost jame na nezavedni ravni predstavlja nasprotje svetlobi, torej temo, noč in ob izhodu iz jame se v človeku vzbuja občutek ponovnega rojstva kot »*luč na koncu predora*«.

Ponotranjena občutja, za katera se je skozi eksperiment izkazalo, da imajo enak učinek, v nas vzbujajo **sonce, svetloba, ogenj, samota, tema, tišina** in **jama** sama po sebi. Z eksperimentom lahko potrdimo tudi določene uvedne 'naravne' značilnosti kot pokazatelje obredne rabe (glej pogl. 5.1.1.1, 'Naravne' značilnosti). Jame namreč same po sebi s svojimi ponujenostmi omogočajo največjo čutno deprivacijo: odsotnost socialnih stikov, tema, tišina, samota, omejenost. Enak ponotranjen občutek o prostoru predstavljajo tudi drugi prostori, ki na podlagih naštetih značilnosti vplivajo na nas s fenomenološkega vidika, primer vrh gora. Verjetno pa tudi druge umetne, jamam podobne naravne ali umetne strukture, s podobnimi ponujenostmi, ki dajejo možnosti izkušanja čutne deprivacije. Nasprotno spodmoli ne nudijo enakih ponujenosti, zato bi bilo smiselno eksperiment za potrditev rezultatov v prihodnosti izvesti tudi tam.

Jamo na podlagi ponotranjenega občutka nezavedno dojemamo kot prostor prehoda in krogotoka življenja. S tega vidika se v jami krogotok odvija že z našim gibanjem skozi jamo, in sicer na podlagi izmenjavanja teme/smrti, svetlobe/rojstva (Slika 8.4). Glede na to, da se je ta občutek pojavil pri vseh prostovoljcih, domnevamo, da je ta skupen vsem ljudem, vendar pa ni nujno, da ga kot takšnega v nas vzbudi vsaka jama. Kako močan je ta občutek oz. ali ga lahko zaznamo tudi zavedno, je odvisno od načina bivanja v svetu, v primeru modernih skupnostih od stika z naravo, ki ga lahko povežemo s posamezno mitično zgodbo. Kadar je človekova t. i. zavest o prostoru na visoki ravni, lahko jamo v smislu krogotoka življenja tudi zavedno dojemamo kot obredno – kot sveti prostor. Kot tako jo dojemamo le Vinko, ki je edini, ki je zavedno izrazil, **da jamo dojemamo kot maternico (zemljo)**. Moderni človek sicer največkrat prepozna le menjavanje prijetnega in neprijetnega občutka med svetlobo/temo in občutka ne ozavešči.

Drugi vidik jame kot **podzemlja** se kaže skozi ponotranjen občutek strahu, ki ga vzbuja nepoznano območje, in je lahko sinonim za nezavedno. Jama predstavlja prostor osamitve, ki sproži notranjo željo po samorefleksiji in iskanju bistva. V tem pogledu lahko zavedno dojetje jame kot podzemlja, ki ga izrazijo udeleženci zavedno, razumemo kot simbol nezavednega. Ko preidemo odtujenost sebe od narave in sveta, tj. osamljenost, se ponovno rodimo in vzpostavimo nenehno ravnovesje ter stik z naravo. Z vidika naravoverstva je to obredno dejanje, ki omogoča življenje.

Rezultati eksperimenta sicer predstavljajo dojetje jame z vidika modernega človeka. Primerjave z dojetjem ljudi v enakopravnih skupnostih so lahko nevarne, vendar sem pokazala, da nam je to **ponotranjeno občutje** očitno skupno vsem. Je nezavedno in se pojavi brezpogojno ter ga lahko v nadaljevanju uporabimo za razlago pomena jam v preteklih arheoloških obdobjih. Pogojna je le stopnja tega občutka, na katero vplivajo zavedni in nezavedni dejavniki (stopnja razvoja intuicije, način bivanja v svetu ter kulturni dejavniki).



Slika 8.4: Diagram ponazarja psihološki proces, ki se odvija v jami pri modernem človeku.

Problematično je iskanje izvora ponotranjenega univerzalnega občutka. Psihološko gledano gre lahko za ponotranjene vedenjske sheme, ki so genetsko pogojene z razvojem človeka in so skupne vsem ljudem. Ekološko gledano pa gre za notranji občutek, ki se prvič pojavi ob rojstvu in se ohranja skozi življenje. Dejstva, da se življenje postopoma razvije skozi temo v svetlobo, ni mogoče utemeljiti s pomočjo izvedenega eksperimenta. Odgovor na to vprašanje bi morda lahko ponudila primerjava s študijami psihičnih motenj, ki bi pokazale, ali genetske deviacije vplivajo na ta ponotranjen občutek ali ne.

Ob tem pa se pojavi vprašanje, ali so ti notranji občutki, ki ga vzbujajo povratni učinki narave/pokrajine, torej na eni strani ponotranjena zavest o prostoru, jami (maternici in neznanem), na drugi strani pa nek nagon, ki nas žene k odkrivanju nečesa novega, univerzalno človeški? Ali lahko gremo celo dlje in rečemo, da gre za živalski nagon in je ta nezavedni občutek enak tudi pri nekaterih živalih? To bi lahko ugotovili s primerjavo bioloških študij organizacije posameznih živalskih skupin, ki se gibljejo in bivajo v jamah, in psihološkimi študijami vedenja živali. Dejstvo je, da živali prav tako izbirajo jame za zavetišča pred vremenskimi vplivi, kamor jih kot kaže usmerja njihov nagon.

Vsekakor sem pokazala, da je bil vzorec za raziskavo dovolj velik za potrditev hipotez. Večanje vzorca bi najverjetneje omogočilo povečevanje enakih primerov za dokazovanje v tem delu zastavljenih hipotez. Na podlagi rezultatov kvalitativnega raziskovanja in celotne študije, ki je predmet raziskav, bi lahko v prihodnosti osnovali kvantitativno raziskavo, ki bi ponudila še globlji vpogled in odgovore na nezavedno in zavedno doživetje jame. Z večjim in bolj raznolikim vzorcem bi lahko odkrili posamezne kulturne in družbene parametre, ki vplivajo na zavedno in del nezavedne izkušnje. Smiselno bi bilo izvesti tudi skupinski eksperiment, s katerim bi lahko še dodatno potrdili vpliv osamitve kot čutne deprivacije.

8.4.2 PROSTOR, OD KODER IZVIRA VSE ŽIVO

Na podlagi psihološkega eksperimenta sklepam, da so določene jame dojemali in uporabljali na dveh ravneh tudi pri enakopravnih skupnostih, ko je nenehno rojstvo predstavljalo smisel življenja:

- skupno je vsem pomenila prostor ponovnega rojstva; maternico,
- na osebnem nivoju pa prostor samote, kjer se lahko človek poglobi sam vase in vzpostavi ravnovesje v sebi in v skupnosti.

Stopnja te ponotranjene zavesti o prostoru oz. ponotranjenega občutka je bila zaradi močnejšega stika z 'naravo' v tistem času najverjetneje višja, vendar pa se v razpravo o poglobljanju samega vase pri enakopravnih skupnostih na tem mestu ne bom spuščala. S tem bi lahko hitro zašla na posredno subjektivno sklepanje na podlagi razmišljanja modernega človeka (sebe), za katerega zaenkrat na podlagi te študije nimam dokazov.

Kot takšna je jama ob osebnem doživljanju prostora za vsakega posameznika metafora za maternico. Občutek o prostoru kot maternici v nas vzbudijo zunanji dražljaji, ki so enaki pogojem v maternici, tj. pred rojstvom: žuborenje vode, stalna temperatura, menjavanje toplote in hladu v določenih delih jame, postopno menjavanje od svetlega do temnega dela, vlažno okolje, pretakanje ali kapljanje vode.

V maternici imamo fizičen stik z drugim organizmom, mamo, ki omogoča naše preživetje in predstavlja metaforo za pokrajino, kar lahko prepoznamo na primeru prvobitnih skupnosti lovcev in nabiralcev. Za prvobitne skupnosti lovcev in nabiralcev je pokrajina metafora in starš (glej pogl. 3.1.4, 3.1.5). Na višji ravni jama z značilnostmi maternice lahko predstavlja tudi simbol varnosti in ponovnega rojstva. Varnosti, ki jo omogoča ohranjanje ravnovesja v skupnosti, jami in v pokrajini. V primeru rojstva pa to lahko prepoznamo vsi ljudje; v učinku svetlobe ob izhodu iz jame občutimo prijeten občutek, oživimo, se ponovno rodimo.

Z antropološkega vidika ima takšna jama, v kateri se ravnovesje odvija samo po sebi, značilnosti prehodnega mesta. V njej se posledično nahaja in pretaka učinkovita življenjska energija in je simbol ter utelešenje krogotoka življenja in naravoverske mitične zgodbe (glej pogl. 3.1.4).

Z etnološkega vidika jama predstavlja maternico, prostor plodnosti na podlagi njene samoobnavljajoče značilnosti, nenehne ploditve Deve in Devača. Poleg tega je jama tudi bivališče zmaja, črne žene, povodnega moža oz. je metafora za bitja, ki jih lahko skozi vidik mitološkega izročila povežemo s prehodom v drugo obdobje, ponovnim rojstvom, plodnim delom leta. Zmaj (zver) z goltanjem omogoča prehod iz enega v drugo stanje za lovce, za poljedelce pa varuje zaklad (izobilje). Tako kot povodni mož, ki spomladi prinese vodo, simbol življenja, je tudi zmaj vodno bitje.

Pomen jame kot ženskega principa lahko prepoznamo tudi skozi etimologijo. Jama je v slovenskem jeziku (kot tudi angleškem: *cave*; in havajskem: *ana*) ženskega spola. Prav tako

imajo vse jame, ki sem jih obravnavala, žensko ime, četudi njihovo ime ni sestavljeno iz pridevnika in samostalnika. Primer: Pilanca, Huda luknja, Triglavca.

Kot poseben primer z vidika jame kot maternice moramo obravnavati **pokop**. Pokop skeleta v jami kot samoobnavljajoči se maternici, v prehodnem prostoru nenehnega pretoka življenjske energije in rojstva, in obred povezan z njim je že sam po sebi ohranjal nesmrtnost in omogočal ponovno rojstvo. Primer je Ajdovska jama, kjer so bili pokojniki položeni na jamska tla in ograjeni s kamnitimi venci ter posuti z okro. Pokojniki so bili v neolitiku na tla položeni tudi v dveh irskih jamah (jama Annagh in jama Kilgreany; McCafferty 2012, 303) ter v jamah v osrednji Sardiniji (Gradioli, Meaden 2012c, 53). To kaže, da za pokop v jami ni potrebna grobna jama, ker je jama že grobna jama, izvorno mesto, maternica, od koder prihaja življenje že samo po sebi. Skozi tak vidik imajo lahko pomen maternice tudi druge oblike pokopov. Primer je paleolitski pokop treh dojenčkov na najdišču Krems-Wachtberg. Dojenčki so bili pokopani v drži skrčenca kot metaforo za položaj fetusa ter zaviti v usnje ali krzno, ki ga lahko razumemo kot simbol posteljice. Notranjost so zapolnili z okro, metaforo za kri in simbol nesmrtnosti. Celoten pokop lahko razumemo kot simbolno maternico. Potemtakem bi lahko kot simbol krogotoka življenja lahko razumeli tudi **megalitsko grobnico**, v kateri so bili pokojniki praviloma pokopani na tleh (Žorž 2007a), v skalo izklesano jamo ali najenostavnejšo grobno jamo na planem grobišču. Seveda v primeru, da so v njih pokopavali člani enakopravnih skupnosti po načelih naravoverstva. Pomen groba in jame na podlagi evropskega mitološkega izročila, v katerem človek skozi grob vstopi v drug svet, enači M. Mencej (2009, 197).

JAMA = MATERNICA = ZEMLJA = ŽENSKA = MATI ZEMLJA

Tu kot primer navajam pomen moškega in ženskega kamna z otoka Molokai'i (glej pogl. 7.2). Moški kamen ponazarja falus, ki v erekciji stoji na vrhu gore, s katere je bil viden več kilometrov naokrog; nahaja se na skrajnem severnem, sredinskem delu otoka. Usmerjen je proti jugu, proti ženskemu kamnu, ki leži ob vznožju hriba, in je bil zelo verjetno viden z mesta moškega kamna. Povezuje ju tudi mitološka pripoved o razmerju med njima. Ob večjih deževjih se v moškem kamnu v majhni kotanji nabira voda, obenem pa se voda steka s hriba in skozi osrednji del ženskega kamna. S tem simbolično omogoča povezavo med ženskim in moškim in spolni odnos, ki je nujen za ponovno rojstvo. Ženski kamen, ženska, skozi katero prehaja voda, je tista, ki nenehno rojeva. Kamen ima obliko maternice z vulvo in porodnim kanalom oz. posnema predstavo spodnjega dela rojevajoče ženske (Slika 8.5). Takšno obliko ima tudi soteska Huda luknja (Slika 8.6) in **jama v gori**, skozi katero se po hribu oz. skozi pretaka voda (Divje babe I; Slika 8.7). Z vidika plodnosti in rodnosti pa jame, ribnike, reke, izvire in soteske povezuje tudi evropsko mitološko izročilo, ki poroča, da odtod prihajajo otroci (Eliade 1987, 140; Glej tudi poglavje 5.2.1.1; Reke in izviri).

To so torej prostori ponovnega prehoda, skozi katere se pretaka voda, oplajajoča sila, za katere sem pokazala, da imajo vlogo v krogotoku življenja tudi v obredni pokrajini (soteska, izvir). **Ključni kriterij kot povezovalac je torej voda. Razumemo jo lahko kot naravoversko življenjsko učinkovito energijo, katere kroženje omogoča življenje.**

Kot takšno lahko z izročilom o izviru Piljeniškega kala razumemo tudi kraško vrtačo, ki ima značilnosti plodnega prostora. V vrtači v Posočju se nahaja zdravilni studenec imenovan Piljenica (Medvešček 2006, 205): *»Piljeniški kal je bil med okoliškimi kali nekaj posebnega. Vrtača, ki se je stopničasto spuščala proti vodi, je bila obdana s kamnito ogrado. Do vode je vodila strma pot, ob kateri je na severni strani rasel mogočen cer; ta je imel v deblo zaraščeno kamnito ploščo, ki je na obeh straneh tvorila polico, na katero so uporabniki vode polagali zelenje, trave ali rože, da bi vodni duh ohranil vodo čez vse leto. Znana je bila tudi čarodejna moč tega prostora, zato naj bi vse prineseno iz te vrtače pomagalo k boljši rasti in*

plodnosti.» Iz izročila je razvidno, da vse, kar izvira iz vrtače oz. jame v povezavi z vodo, pripomore k rasti in plodnosti. Ker je čista voda – plodna voda.

Za razliko od takšnega pomena pa morda pomen **brezna**, na podlagi obredne rabe Mušje jame, v neenakopravnih skupnostih razumemo kot vhod v podzemlje, vendar le na podlagi predpostavke, da so njeni uporabniki živeli po načelih drugačne ideologije.

Vsekakor odnos med pomenom posameznih vrst jam še ni popolnoma razjasnen, deloma pa na razliko med umetnimi in naravnimi jamami nakazuje budistična tradicija, v kateri imajo *gnas*, t. i. prisotnost duhovnega, le 'naravne' jame, medtem ko morajo umetne jame to posebno energijo pridobiti skozi obredne dejavnosti (Aldenderfer 2012, 130).



Slika 8.5: Ženski kamen na otoku Molokai'i.



Slika 8.6: Pogled na sotesko Huda luknja, preko katere se pretaka reka Paka (spletni vir 2).



Slika 8.7: Pogled na pobočje pred jamo Divje babe I in vhod v jamo (Odar 2012a, 26, fig. 13; foto: Tomaž Lauko, NMS).

**JAMA = SOTESKA = VRTAČA = MEGALITSKA GROBNICA = PREHODNI
PROSTOR = OD KODER IZVIRA VSE ŽIVO**

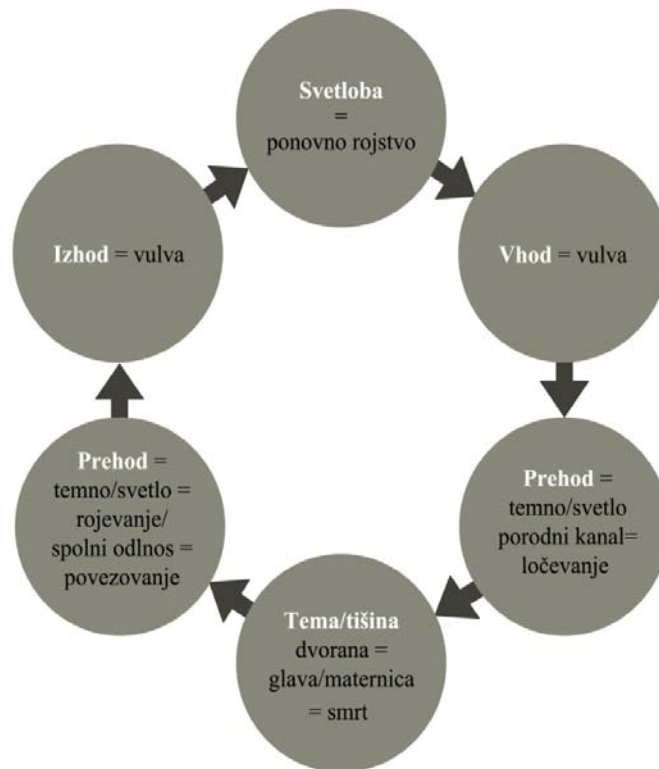
Prostor, ki je vlažen (ploden) in kjer se odvija ponavljajoča dejavnost ploditve oz. spolnega odnosa, je potemtakem z vidika naravoverstva obreden in svet že sam po sebi, ker simbolizira krogotok življenja s tem, ko se ta krogotok odvija v njem skozi ponavljajoče se naravne dejavnosti. Seveda pa ga kot obrednega zavedno prepoznajo ljudje, ki bivajo po načelih naravoverstva. Jama kot maternica v gori je torej v mitični zgodbi, kjer je za ohranjanje ravnovesja in ponovno rojstvo pomemben spolni odnos, prostor, od koder izvira in se rodi vse živo. Je metafora za žensko, simbol za mater 'naravo', mater Zemljo, pokrajino kot tako in njeno središče. Je tista, ki daje življenjske vire, rojeva in omogoča življenje. Prav tako se v takšni jami vse mrtvo spremeni v nesmrtno. **Takšna jama v pokrajini predstavlja središče sveta.**

Da bi se prerodila, lahko vanjo peljemo žensko, da postane plodna, položimo žito, da vzklije, ali pokojnika, da postane nesmrten. Predmeti in ljudje v plodni jami tako kot na vrhu gore dobijo posebno življenjsko moč.

Na podlagi izmenjavanja teme/svetlobe, smrti/življenja, ponovnega rojstva, značilnosti maternice in gibanja oz. prehoda skozi jamo lahko izpeljemo model procesa krogotoka življenja (Slika 8.8):

1. Vstop v jamo skozi vhod (metaforo za vulvo) iz svetlega v prehodno in delno osvetljeno območje.
2. Skozi prehod (temno-svetli del), ki vodi v notranjo dvorano, umremo, se ločimo od življenja in od zunanjega sveta.

3. V jamski dvorani (tj. glavi) v popolni temi in v tišini se poglobimo sami vase. Skozi glavo vstopimo v svoje telo. V svojem organizmu vzpostavimo ravnovesje na celostni ravni (razum in telo dojemamo skupaj). Se ponovno rodimo, oživimo kot fetus, ki se že zaveda samega sebe.
4. Nato skozi prehod (temno-svetli del) znova zapustimo jamo – proces rojevanja.
5. Ob izhodu iz jame na svetlo se zgodi ponovno rojstvo ter vzpostavitev ponovnega stika z naravo/svetom.



Slika 8.8: Model krogotoka življenja v jami.

Vstopanje in izstopanje iz jame kot *coitus* ali proces ločevanja in združevanja na primeru paleolitskih jam s slikarjimi s psihoanalitičnega vidika predstavi tudi H. P. Blum (2011). V osnovi pa ta model spominja na koncept *rites de passage* Van Gennepa (1960, 20), kjer se obredi prehoda odvijajo v treh fazah: ločevanje, sprememba (ki jo lahko enačimo s ponovnim rojstvom) in združitev, ter koncept šamanske transformacije (Clottes, Lewis-Williams 2003).

8.4.3 OBREDJA V JAMI

Na podlagi arheoloških, etnoloških in psiholoških pokazateljev v povezavi z rekonstrukcijo naravoverskega verovanja lahko domnevamo o prazgodovinskih obredjih, ki so se odvijala v obravnavanih jamah. Ustno izročilo o poteku novoveških obredov v jamah nudi oprijemljivejše dokaze, ki lahko odražajo prežitke starejših obredov. Iz primerov je razvidno, da so se obredja spreminjala glede na različne načine predstavljanja mitične zgodbe. V osnovi pa jih lahko za enakopravne skupnosti povežemo s plodnostjo, rodnostjo, iniciacijo in vedeževanjem, torej z ohranjanjem ravnovesja.

Na podlagi vloge jame v krogotoku življenja (glej pogl. 8.4.2) lahko predvidevamo, da so s kolektivnimi obredi v jami kot prostoru prehoda oz. ponovnega rojstva ohranjali ravnovesje v skupnosti in svetu ter so omogočili pogoje, da je (mati) zemlja obrodila.

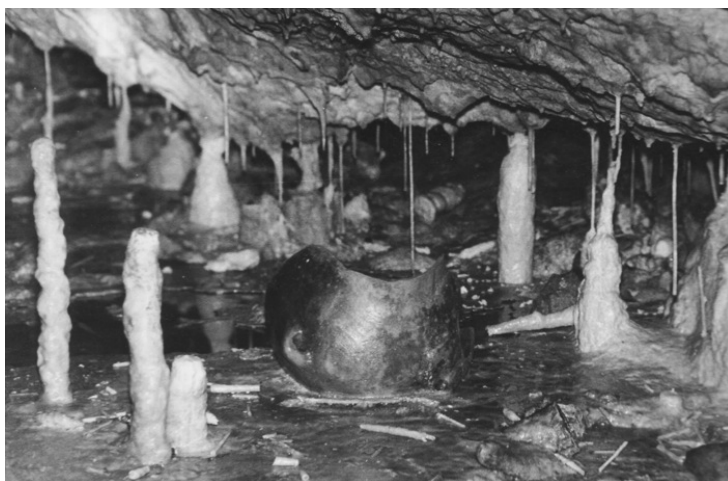
Obred *omogoča* prosto delovanje oz. pogoje za prosto delovanje življenjske sile.

Obrede povezane s plodnostjo in rodnostjo lahko na podlagi ustnega izročila prepoznamo v jami Triglavci, Trhlovci ter Rupci pri Divači. Glavne sestavine obreda v jami Triglavci so predstavljali **žito, praprot, ogenj, sveti mož in voda**. Vodja obreda je bil sveti mož oz. svečenik, ob njem pa so sodelovale še štiri svečenice. Iz poteka obreda lahko sklepamo, da gre za obred plodnosti. O pomenu vode govorim že v poglavju 8.2.4., žito je imelo vlogo kot glavna poljščina, ki daje življenje. Praprot je tista, s katero so se svečenice zavarovale pred besi; ženske so jo v obredu namočile v izvirsko vodo in nato odnesle k družinam, da jih je ta varovala pred nesrečo. Na Havajih lahko sinonim za praprot prepoznamo v *ti* listih, ki imajo varovalno vlogo v vsakdanjem življenju in obredih (Kawena Pukui et al. 1972, 190). Praprot ima torej varovalno vlogo, posebno moč pa dobi na krajih s čisto vodo (pri izviri, v vodnatih jamah). Pomen krogotoka in povezave ognja s prehodom v drugo stanje kaže svečenikovo zaokroženje okrog kotanje z baklo, ki je omogočil zaključek obreda oz. pričetek procesa ponovnega rojstva, vzklitja žita. Takšno obredno vlogo kroženja pa je prepoznala že Mencejeva v obrednih vilinskih plesih v krogu (Mencej 2008; 2009, 196) in ga lahko razumemo kot metaforo za krogotok življenja. Iz obreda domnevamo tudi o vlogi starešin v obredih. Čok (2012, 22) pravi: »*Sveti možje – božjeglave, ki so opravljali stare molitve, so imeli nek čut do narave, ki ga ostali niso zaznavali.*« Ta »čut« lahko primerjamo s šamansko posebno učinkovito močjo, ki izhaja iz njegove sposobnosti prehajanja iz enega v drug svet oz. omogočanje pretoka življenjske energije (glej pogl. 3.1.4). Pomemben del obreda je bil tudi izrek.

Drugi primer predstavlja izročilo o obredu v Rupci pri Divači. V jami je bil kapnik, ki so ga imenovali Devar in je imel posebne moči. Na podlagi pomena jam v krogotoku življenja predvidevamo, da je tudi s tega kapnika kapljala voda. Vendar je jama kot vodnata lahko plodna že sama po sebi. V jamo so v temi peljali le izbrance, da niso mogli nikomur povedati, kje se nahaja. Tudi v tem obredu je vidna moč ognja, bakle, ki osvetli moški princip, kapnik in omogoči stik z žensko, ki ga obišče. Žensko zopet naredi plodno, sposobno dajanja potomcev, ki so ključni za preživetje skupnosti. Zanimivo je, da je žensko v jamo peljala sveta žena in ne sveti mož. Tu lahko morda prepoznamo razliko med skupinskimi obredi plodnosti in obredi posameznikov ter pomenu ženske v kmečkih skupnostih. Kadar so v jamah izvajali obrede povezane z rodovitnostjo zemlje, ki je bila potrebna za preživetje celotne skupnosti, so le-te vodili »*verski in posvetni voditelji, ki so skrbeli za duhovno in socialno dobro svoje skupnosti*« (Ban 2015), spremljale pa so jih svete ženske.

Ali so kapniki predstavljali del obredij povezanih s plodnostjo že v prazgodovini?

O obredih povezanih s kapniki in vodnatostjo jame v času neolitika lahko domnevamo na podlagi primerjave neolitske Ajdovske jame z neolitskimi jamami v sosednji Italiji, ki jih povezujejo z obredi plodnosti oz. agrarnimi kulturi. Vse so povezane s kapljanjem vode, jezeri ali izviri in imajo razvejan jamski sistem (Grifoni Cremonesi 2007, 223). Primer sta Grotta dei Cervi in Grotta Scaloria (Whitehouse 1992). V temnem delu jam so na stalagmite ali tla ob majhnih jezerih in izviri postavljali keramične posode, v njih pa se je mestoma stekala voda s kapnikov na stropu (Slika 8.9). Gre za enak prizor, kot je tisti v jami Triglavca (Slika 6.68), le da je kotanjo nadomestila lončena posoda.



Slika 8.9: Neolitska lončena posoda v Grotti Scaloria, Apulija, v katero se s kapnikov steka voda (Elster 2010).

Na podlagi teh primerjav lahko z obredi plodnosti in rodnosti v kontekstu poljedelstva in živinoreje povežemo tudi sledove številnih kurišč in najdbe, ki so jih odkrili ob ponoru oz. nekdanj jezeru v Ajdovski jami. Pomanjkanje arheoloških sledov za takšne obrede pri nas lahko izvira iz razloga, da so za obredja povezana z vodo in krogotokom življenja uporabljali 'naravne' značilnosti jame (kapnike, izvire, jezera) ter lončene posode (neolitik), ki jih v jamah, ki so bile v uporabi tudi v kasnejših obdobjih, ne odkrijemo v *in situ* legi, kot na primer v Grotti Scalorii.

O obredih povezanih s kapniki oz. o vlogi faličnih 'naravnih' tvorb v krogotoku življenja kot moškega principa v jamah lahko sklepamo tudi za čas paleolitika. V vseh obravnavanih obrednih paleolitskih jamah se sicer nahajajo kapniki, s katerih se pretaka voda, vendar neposrednih dokazov za rabo v prazgodovini v Sloveniji nimamo. V evropskem paleolitiku je raba kapnikov v francoski jami Bruniquel, verjetno v moustérienu, kjer so neandertalci



Slika 8.10: Kapniku podobna naravna tvorba iz jame Chauvet z naslikano upodobitvijo (spletni vir 33).

stalagmite in stalaktite uporabili za gradnjo ovalnih gradb v globoki, temni notranjosti jame (Clottes 2012, 17). Te gradbe Clottes (2012, 17) povezuje s simboličnim ločevanjem obrednega prostora, z vidika razlage ograde (glej pogl. 3.1.5) pa jih lahko razumemo kot omejevanje obrednega, prehodnega prostora, ki lahko omogoča pretok življenjske energije. Kot sledove paleolitske obredne rabe Clottes (2012, 21) razlaga tudi črne in rdeče odtise prstov na stalagmitih in stalaktitih (ter stenah) v jami Cougnac in Cosquer. Clottes (2012, 21) pravi, da gre za obredno dejavnost, s katero so dostopali do 'nadnaravnih' moči, ki naj bi bile v jami.

Še en paleolitski primer predstavlja apnenčast konus, ki posnema obliko kapnika oz. falično obliko, iz jame Chauvet v Franciji, ki je sicer ena najbolj znanih paleolitskih jam s slikarijami na svetu. Na tem konusu v notranji dvorani se nahaja edina antropomorfna figura v jami (spletni vir 33, Slika 8.10). Upodobitev razlagajo kot Venero in čarovnika z bikovo glavo. Če si sliko natančneje ogledamo, lahko prepoznamo nadaljevanje telesa bika s sprednjo nogo in kopitom, obenem pa noga lahko pripada tudi spodnjemu delu ženske z genitalijami.

Hibridne podobe so v paleolitskih jamah širom Evrope pogoste tako na jamskih stenah (Clottes, Lewis-William 2003, 45) kot tudi v premični umetnosti (Massi et al. 1988) ter predstavljajo povezavo človeka in živali. Z vidika šamanizma lahko gre za preobrazbo šamana v žival v tretji stopnji transa (Clottes, Lewis-Williams 2003, 32) ali prehod iz enega v drugo obdobje (Holl 1994). Lahko gre tudi za bitje s človeško in živalsko naravo, božanstvo (Luquet 1926) ali pa utelešenje odnosa človek – žival kot simbol pretoka življenjske energije. Z ekološko-antropološkega vidika lahko upodobitev v jami Chauvet kot edino antropomorfno slikarijo v jami razumemo tudi kot prispodobo za povezovanje človeka s pokrajino, ki mu daje življenje. V sklopu omenjene apnenčaste falične oblike takšna figura lahko simbolično predstavlja povezovanje ženskega (figura) in moškega (konus) principa.

Primeri nakazujejo, da so imeli kapniki oz. kapnikom podobne apnenčaste tvorbe verjetno posebno vlogo v jamah že v paleolitiku.

Na podlagi spremljajočih nevsakdanjih najdb iz dragocenih surovin, kot so glasbila iz čeljustnic iz Potočke zijavke, domnevno drgalo iz Ajdovske jame in piščali iz Divjih bab I ter Male Triglavce, lahko domnevamo, da je obredja v prazgodovini spremljala **glasba**. Tu pa se postavlja vprašanje, ali je bila glasba del vsakdanjika že v prazgodovini ali pa je imela vlogo le v obredih? Študija Havajskih obredov sicer kaže, da imajo psalmi povezani z glasbo in s plesom v obredih poseben značaj in se besedila ter gibi ne pojavljajo izven obrednega konteksta; pripomočki (glasbila) pa so enaki tistim iz neobrednega in obrednega konteksta (Volland 1980). Glede na nejasno ločnico med obrednim in neobrednim lahko predvidevamo, da so se isti predmeti uporabljali za oboje.

Poleg obredja povezanega s samim pokopom domnevamo, da so bile del pogrebnih praks tudi gostije in žrtvovanja, na kar kažejo posode z žitom, živalske kosti in kurišča, v katerih so odkrili kose nedoraslih divjih in domačih živali ter zooglenela zrna pšenice, žita in graha v Ajdovski jami. Podobne obrede so na mestu mrtvih izvajali na Havajskem otočju. S pojedinami, ki so vključevale žrtvovanje dragocenih, življenjsko pomembnih hranil, so se približali božanstvom, prednikom (Kawena Pukui et al. 1972, 1).

Za obrede iniciacije (*rites de passage*; Van Gennep 1986) kot prehoda človeka v drugo stanje oz. obdobje odraslosti, ko posameznik postane sposoben preživljati skupnost, v slovenskih jamah nimamo arheoloških dokazov, vendar kot pravi Mlekuž (2012a, 205), določene jame vsekakor nudijo ponujenosti za izvedbo teh obredij. Jame so namreč prostori, kjer je čutna deprivacija največja in omogoča prilagajanje čutne izkušnje (podobno Bjerck 2012, 59). Omogočajo odvijanje prehodne faze, spremembe, ki lahko traja dlje časa (glej pogl. 5.1.2.4). S psihološkega vidika o takšnem obredu predvidevamo v jami Bestažovci, in sicer na podlagi abstraktnih vzorcev naslikanih na stenah jame. Psihološko gledano jamske slikarije v krogotoku življenja lahko razumemo kot simbol procesa ter kot pripomoček za vživljanje v obrede povezane s preходом/iniciacijo. So del prehoda oz. nekakšno prizorišče, panorama, kjer se odvijajo obredja (Clottes, Lewis-Williams 2003, 34). Po drugi strani pa so te slikarije lahko skrito znanje, sporočilo za prihodnje obiskovalce, ki bodo v njih vzbudile nek ponotranjen občutek le, če bo njihova fenomenološka izkušnja v jami dovolj velika in njihov nagon po raziskovanju dovolj močan, da jih bodo na stenah prepoznali. Slikarije v Bestažovci zaenkrat morfološko delujejo kaotično, s pomočjo fenomenološkega vidika pa lahko označujejo pomembne prehodne dele jame. Pogosto so v jamah naslikane ob prehodih, razpokah, vdolbinah (Clottes 2012, 20), vendar za jamo Bestažovco točnih podatki o lokaciji niso objavljeni. Del fenomenološke izkušnje je lahko tudi uporaba bakel, katerih svetloba postopoma razkriva zaklade jame in na stenah ustvarja sence, ki vplivajo na nas z zunanjimi dražljaji; jama na ta način **oživi** (Clottes, Lewis-Williams 2003, 56). Gre za tisti postopen prehod iz mrtvega v živo, ki ga lahko povežemo s postopnim, počasnim preходом iz enega v

drugo stanje kot posledico ponotranjenega občutka prirojenega ob rojstvu po naravni poti (glej pogl. 5.1.2.4). Psihološko gledano gre morda celo za podoživljanje rojstva.

Nenazadnje na podlagi staroverskega ustnega izročila za jamo Trhlovco lahko zaključimo, da so se v jamah odvijali tudi obredi vedeževanja.

8.4.4 JAMA KOT ZAKLADNICA

Jama ima lahko obredni pomen v krogotoku življenja tudi na podlagi naravnih zakladov v njej. Na nezavedni ravni jo lahko dojemamo kot zakladnico že samo po sebi. Na eni strani s fenomenološkega vidika učinka jame na nas, na drugi strani pa z ekološko-antropološkega oz. ekonomsko-obrednega vidika kot vira surovin, ki omogočajo plodnost, rodnost, zdravje in preživetje. Obenem je jama zavedno lahko zakladnica v dobesednem pomenu.

Določene jame v Sloveniji so vsaj od novega veka dalje uporabljali za pridobivanje **sige** (apnenca), s katero so zdravili bolno živino. Na to, kako pomembna je za poljedelsko-živinorejske skupnosti, kaže dejstvo, da so jama Špehovko po sigi celo poimenovali. Na drugi strani pa pridobivanje sige iz Potočke zijavke lahko na podlagi poimenovanja, kot Marijino mleko, povežemo tudi s krščansko ideologijo. Apnenec v prahu iz jam je bil splošno v uporabi v medicinske namene, prisotnost čistega kalcijevega karbonata pa v nekaterih primerih res koristi (Shaw 1997, 27). Apnenec krmilu za živino v kmetijstvu dodajajo še danes. To potrjuje, da so sigo uporabljali kot zdravilo. Drug primer zakladnice z vidika surovine je Ajdovska jama, v kateri že od 15. stoletja dalje pridobivajo **gvano**, ki predstavlja izjemno dobro gnojilo in jo danes lahko kupimo tudi v kmetijskih trgovinah. Obe surovini sta redki in težko pridobljivi. **Kot vir pridobivanja surovin pomembnih za preživetje kmetijskih skupnosti ima jama na nezavedni ravni v krogotoku življenja pomen še danes.** Njen ekonomski pomen se torej zaradi obrednega pomena surovine lahko spremeni v obredni pomen (glej pogl. 5.1.1.1).

Dojemanje jame kot zakladnice sem s fenomenološkega vidika prepoznala z eksperimentom, z etnološkega vidika pa v mitološkem izročilu o zakladih, ki jih čuva zmaj, ter pisnih virih o jamah.

V jami Pilanci so prostovoljce najbolj navdušile njene naravne značilnosti, naravni zakladi, kot so kapniki, netopirji, kresnice, svetlikanje sten. Odkritje najlepših delov Postonjske jame je l. 1818 je z vzklikom opisal jamski vodnik Luka Čeč: *»Tu je nov svet, tu je paradiž!«* (spletni vir 34). Jama se nato omenja kot *»čudovito podzemno kraljestvo«*, slovi pa po *»bogastvu kapniškega okrasja«*. Na spletni strani jamarskega društva Speleos-Siga, ki organizira treking skozi jamo Huda luknja, o njej piše: *»Je ena najstarejših turistično urejenih jam v Sloveniji, saj je bila za obiskovalce odprta že leta 1895. Turiste, romarje in raziskovalce privablja še danes, saj skriva v svoji notranjosti in okolici vrsto izrednih posebnosti«* (spletni vir 35, Slika 8.11). In v nadaljevanju: *»Tisnik je poln življenja v svoji notranjosti. Številni jamski vhodi, ki se grozeče režijo, vodijo v svet večne teme. Od časa do časa se globoko v notranjosti hriba pomešajo odmevi korakov opremljenih jamarjev s pritajenim cingljanjem vodnih kapljic, ki se vztrajno spuščajo s stropa na kapnike, v luže... na ilovnata tla. V popolni temi buri domišljijo rahel nelagoden občutek, obenem pa vzbuja odmevna tema posebno veličastno vzdušje. Kako čudovit je kamniti svet podzemlja in kako nepojmljivo lepi so biseri vodnih kapljic, ki se na kristalni sigi razpršujejo v tisočere iskrice. A le v jami so kapniki lepi! Njihov sijaj in lepota na dnevni svetlobi usahneta, kakor ovenijo potrgane rože«* (spletni vir 35; povzeto po vodniku Soteska Huda luknja).

V mitološkem izročilu v Hudi luknji zmaj in Črna žena čuvata zaklad. Zaklad pa čuva zmaj tudi v Mornovi zijalki. Ta zaklad ima na eni strani simbolni pomen izobilja, lahko pa z vidika

pomena bogastva za neenakopravne skupnosti razkriva zaklad v dobesednem pomenu, kot zakladno najdbo, ki je v Hudi luknji antični novce ali plen tolovajev, v Mornovi zijalki pa depojska najdba devetih novcev ali plen tolovajev. Zakladne najdbe so za modernega človeka tudi dragoceni predmeti iz Mušje jame.

Na podlagi tega lahko zaključimo, da jama predstavlja metaforo in simbol zakladnice na nezavedni in zavedni ravni.



Slika 8.11: Navdušujoči jamski pojavi, stalagmiti in stalaktiti v veliki dvorani Medvedjega rova, Huda luknja (foto: P. Gedei).



8.4.5 JAMA V GORI IN POKRAJINI

Za primer preučevanja vloge jam v obredni pokrajini sem preučila pokrajino soteske Huda luknja in v njej skušala prepoznati pravilnosti, ki bi nakazovale na pomen jam in pomen pokrajine v krogotoku življenja.

Z rezultati študije SHL sem potrdila, da cerkvena pokrajina v resnici lahko zrcali starejšo ureditev obredne pokrajine. Tudi ta je bila urejena po točno določenih pravilih, vendar pa je bil namen povezovanja prostorskih struktur nadzor nad pokrajino in ljudmi, s tem pa se je spremenila tudi vloga jame. Najverjetneje gre v primeru cerkvene pokrajine SHL za odraz staroverske novoveške ali morda celo staroslovanske pokrajine. Na podlagi povezave z Mornovo zijalko ter prehodne narave soteske med dvema ekonomsko ugodnima območjema sklepam, da je imela ta pokrajina verjetno pomen že v času paleolitika in neolitika.

Rezultati analize so potrdili, da so pokazatelj obredne pokrajine enakopravnih ljudstev oz. v naravoverstvu **votle gore in jame v njih**. Na primeru treh gora (Kozjak, Stropnica in Turjak)

v staroverski poljedelsko-mitični pokrajini lahko pokažemo njihov pomen v tročanu, ki varuje vse, kar je znotraj njih. Gora omogoča krogotok življenja na vertikalni in horizontalni ravni.

V taki gori (pokrajini) pa ima vlogo v svetovni osi *axis mundi* vodnata kapniška jama kot maternica sveta, mati Zemlja, prostor krogotoka življenja oz. prehodni prostor, v katerem se nahaja življenjska energija. Je središče pokrajine, od koder prihaja vse živo.

Pilanca je imela središčno vlogo v naravoverski mitični zgodbi ohranjanja ravnovesja glede na analizo pokrajine vsaj v obdobju zgodnjih Slovanov in novega veka, morda pa tudi v paleolitiku. Pomen Hude luknje lahko povežemo s ponikalnico Ponikvo, ki se iz Hude luknje ves čas steka v reko Pako in ustvarja naravno križišče dveh voda. Vode, ki prinaša izobilje, in vode, ki prinaša pomanjkanje. Špehovka, kot kaže, v poljedelsko-mitični zgodbi ni imela vloge; kot takšne pa je kot obredne nisem prepoznala niti na mikro ravni. Primerjava povezave med obredno pokrajino SHL in morebitno obredno pokrajino Mornove zijalke je pokazala, da lahko domnevamo o vlogi Špehovke v obredni pokrajini v času paleolitika. Ti dve paleolitski najdišči sta si nekakšna protiutež; pravilnosti in odnos med stranmi neba namreč kažejo povezave pri usmeritvi njunih vhodov. S preučevanjem obredne pokrajine SHL sem nakazala tudi na možen pomen Lisičnice in jame Klet, za kateri lahko na podlagi mikro analize jam v SHL predvidevamo, da predstavljata arheološko najdišče. Tu se prepoznavanje posamezne obredne pokrajine pokaže za uporabno tudi v obratni smeri, in sicer kot pokazatelj obredne rabe jam. Preučevanje rabe te jame na mikro nivoju bi bilo vsekakor smiselno, če bi jo imeli možnost raziskovati z arheološkimi terenskimi raziskavami.

Možne sledove obredne pokrajine na podlagi uvodnih kriterijev, ki bi lahko nudile primere za nadaljnjo obravnavo in potrjevanje vloge jame v obredni pokrajini, prepoznamo tudi v ostalih primerih jam, ki sem jih obravnavala na mikro ravni. Kot prva je to obredna pokrajina Mornove zijalke (glej pogl. 7.1.6; 6.1.2.3). Na obstoj obredne pokrajine kažejo poimenovanja in lokacije treh Triglavc pri Divači: Mala triglavca, Trhlovca in Triglavca. Spodmoli so tudi na pogled izjemno podobni. Ohranjanje ravnovesja v pokrajini s pomočjo tročana bi lahko omogočalo več skupin treh skal, ki stojijo pred vhodom Trhlovce, nad njenim vhodom in v okolici. Skupno jih je Čok prepoznal pet (Čok, Placer 2011, 274). Tretji možen primer obredne pokrajine pa je bronastodobna obredna pokrajina na območju Škocjana. Poleg Mušje jame se tam nahajajo številna utrjena gradišča in jamska arheološka najdišča (glej pogl. 8.3). Obredno pokrajino na območju Škocjanskih jam v okviru preučevanja pokrajin na Krasu s pomočjo posnetkov zračnega laserskega skeniranja raziskuje D. Mlekuž (2015).

8.5 SPREMINJANJE UPORABE JAM SKOZI ČAS IN PROSTOR

Predmet te študije predstavljajo primeri jam iz razvojnih obdobj enakovrednih skupnosti in njihova vloga kot obrednih, vendar me je zanimalo, ali so določene jame v Sloveniji predstavljale uporabne prostore ves čas in ali v njih obstajajo sledovi, ki kažejo, da jih obiskujejo in uporabljajo ljudje še danes. **Tradicionalna raba določenih prostorov dokazuje poseben univerzalen pomen prostora jam kot 'naravnega' in družbenega fenomena.**

Na podlagi arheoloških in etnoloških podatkov prepoznamo tradicionalno rabo v več arheoloških obdobjih v jamah: Pilanca, Špehovka, Huda luknja, Potočka zijavka, Mornova zijalka, Ajdovska jama, Mala triglavca, Trhlovca (Tabela II). V večini primerov arheoloških jamskih najdišč zaradi pomanjkanja najdb, žal, lahko ugotovimo le, ali je šlo za daljše zadrževanje ali kratkotrajen ali enkratni obisk. **Rezultati študije so potrdili, da so bile jame na slovenskem prostoru v uporabi vsaj od srednjega paleolitika naprej, vendar ne kontinuirano.**

Analiza primerov nakazuje, da so ljudje uporabne danosti v določenih jamah prepoznali v več časovnih obdobjih. **Občasno so bili določeni deli jame istočasno v uporabi za različne namene (neobredne in obredne)**, kar potrjuje, da obredne in neobredne dejavnosti niso izključujoče (glej pogl. 3.1.3). **Ugotavljam pa, da so bile jame večinoma v uporabi za kratkotrajno zadrževanje: kot obredne, pastirske postojanke, pribežališča, zatočišča, skladišča, bolnice, nadzorne točke, skrivališča, staje za živino, odlagališča.** Skozi to prepoznamo tudi spremembo pomena oz. vloge jam, ki je za naravoverske skupnosti oz. na podlagi mitične zgodbe enakopravne skupnosti predstavljala predvsem obredni prostor, deloma obredni prostor tudi v kasnejših obdobjih bronaste in železne dobe ter antike. Za krogotok življenja pa so jo verjetno uporabljale le enakopravne skupnosti. Izkazalo se je, da bi bila za potrditev te hipoteze potrebna tudi podrobnejša analiza obrednih jam iz obdobja neenakopravnih skupnosti oz. obdobja eneolitika, bronaste, železne in rimske dobe. Izkazalo se je tudi, da so jame igrale pomembno vlogo tudi kasneje, vsaj v rimski dobi in srednjem veku, kot nadzorne točke. Na podlagi preučevanja tradicije uporabe jam ter psihološke analize lahko zaključimo, da ima jama pomen tudi v današnjem, modernem svetu kot zakladnica naravnih zakladov, dobesednih zakladov (detektoraši), prostor za jamarsko raziskovanje, raziskovanje drugih znanstvenikov, turistična znamenitost lokalnega ali nacionalnega pomena. Obenem določene jame (še posebej fojbe) lahko razumemo tudi kot kraje spomina, v katere je vtisnjen kolektivni spomin ter v današnjem svetu omogočajo vzpostavitev identitete. Istočasno pa so jame na splošno v zahodnem svetu izgubile svoj pomen kot posebnih, simbolnih in metaforičnih prostorov in jih ljudje uporabljajo kot smetišča ali uničujejo njihove vsebine.

Na tem mestu moramo predpostaviti tudi možnost, da so se v jamah istočasno srečevali ljudje iz skupnosti z različnim dojemanjem sveta, predvsem na prehodu iz neolitika v eneolitik ter ob stalnih mešanjih različnih skupnosti z različnimi ideologijami v času pozne antike, zgodnjega srednjega veka in novega veka. Zaradi teh pretresov na majhnem, omejenem območju se je pomen jam spreminjal počasi; morda pa so v nekem obdobju res predstavljale prostore mešanja kulturnih značilnosti (kot tudi druga plana najdišča). Določena jama je tako lahko sočasno za neko skupnost predstavljala središče pokrajine in prostor, ki je omogočal ohranjanje ravnovesja v pokrajini; na drugi strani pa je bila za drugo skupnost nadzorna točka ali skrivališče. Jame so izbirali glede na njihove 'naravne' značilnosti (ponujenosti), verjetno tudi na podlagi sledov prednikov, na njihovo uporabo pa je vplivala mitična zgodba. Kaže se, da so imele poseben pomen jame na kraških območjih, kjer jih je tudi največ (štajerski, posoški, dolenski kras), vendar imamo za takšne zaključke na voljo premalo primerov jam z jasnimi arheološkimi konteksti oz. bi bilo potrebno študijo v prihodnosti razširiti na več primerov. Izjemnega pomena pa je, da jame preučujemo celostno, tudi z obiski na terenu, ter skušamo prepoznati čim več njihovih značilnosti v prostorskem in družbeno-ekonomsko-ideološkem kontekstu takratnih obiskovalcev, ki so lahko pokazatelji določenega namena uporabe jame. Nedvomno je v določenih primerih lahko šlo za prežitke starejše uporabe, katere pomen se je ohranil ali spremenil.

Nenazadnje sem s primerom obredne pokrajine Kauleonanahoa (pogl. 7.2) pokazala, da je pomen ureditve pokrajine z izbiro in postavitvijo obrednih točk (kamnov in sestavov kamnov) lahko časovno in prostorsko univerzalen. Za enakopravne skupnosti, ki jih lahko povežemo z naravoversko ideologijo, ima pomen ohranjanja ravnovesja s pomočjo krogotoka življenja.

9. ZAKLJUČEK

Skozi študijo se je pokazalo, da je pri preučevanju jam potrebna pozornost pri uporabi posameznih pojmov, zato je v uvodu nujna njihova natančna opredelitev. Sprva je problematično že samo poimenovanje *jama*, ki je pravzaprav neznanstven pojem in zajema široko pomensko območje, pa tudi **pomen jame in uporaba jame**. Jama ima lahko obredni pomen na simbolni ravni in je obredna sama po sebi, vendar ni nujno, da je bila kot obredna tudi v uporabi. Gre za razlikovanje med psihološkim pomenom jame in njeno rabo. Ob tem pa je nujno tudi razumevanje, da je predvsem za obdobje prazgodovine med profanim in posvetnim ter neobredno in obredno rabo pogosto težko strogo ločevati. Na eni strani zato, ker na podlagi antropološko-etnoloških primerjav lahko predvidevamo, da so bila obredja in obredno tudi del vsakdanjika oz. sta se ti dve kategoriji prepletali, na drugi strani pa zato, ker vse kaže, da je bilo v naravoverski ideologiji sveto in dragoceno vse, kar omogoča preživetje oz. vse, kar omogoča krogotok življenja, in je to (predmet, kraj, pokrajina) obredno tudi samo po sebi. Posledično je problematična tudi sama opredelitev religije oz. verovanja ter obreda in obrednega, znotraj tega pa opredelitev mita. Pojme namreč različne stroke in znanosti (na primer: antropologija, etnologija, psihologija, arheologija) opredelijo drugače, poleg tega pa se njihov pomen sčasoma spreminja tudi znotraj posamezne znanosti. Na moja razmišljanja in razlage se je za problematičnega še posebej izkazal vpliv individualizma pri katerem je resnično težko vzpostaviti popoln odmik od zahodnega načina razmišljanja, ki vsekakor prevladuje v prostoru, v katerem živim, kljub temu da sem ogromno časa preživela v okolju, kjer so prežitki drugačnega dožemanja sveta del vsakdanjika. Nenazadnje se pojavi vprašanje, ali v kontekstu prazgodovinskih in danes živečih prvobitnih skupnostih sploh smemo uporabljati pojem obreda kot nečesa verskega ter ali lahko strogo ločujemo med obredno in neobredno rabo jam in drugih obrednih točk v tej študiji ali pa lahko le izpostavimo obredni vidik uporabe kot del vsakdanjika oz. načina življenja. Vsekakor sem se zaradi izhodiščnega naslova morala držati opredelitve 'obredne jame', in obredno rabo ločiti od neobredne, vendar pa to lahko storimo le, če natančno opredelimo svoje dožemanje določenega pojma. Pojem obredne jame, kot kaže, tako kot pojma obred ali obredno v naravoverstvu ne opredeljujeta nečesa izključno religioznega, posebnega, nevsakdanjega in mističnega, temveč združuje praktično in simbolno funkcijo. Je nekaj običajnega in posebnega, prostor, ki omogoča življenje in ohranjanje ravnovesja na različne načine ter prostor, ki kot del pokrajine uteleša mitično zgodbo.

Študija temelji na deduktivnem razmišljanju, katerega izhodišče predstavljata verovanje in način življenja, ki ga poimenujem naravoverstvo. **Osnova naravoverstva je mitična zgodba, ki se predstavlja v pripovedni obliki kot mit. Obred omogoča izvajanje mita – ohranjanje ravnovesja, varnost, preživetje (na ravni posameznika, skupnosti, sveta), na obrednih mestih, ki so del obredne pokrajine in predstavljajo simbol oz. utelešenje mitične zgodbe, ter skozi gibanje skozi pokrajino. Naravoverska obredna pokrajina ali jama je obredna, ker omogoča (učinkuje v procesu) ohranjanje ravnovesja ali pa se v njej proces ravnovesja odvija že sam po sebi.**

Da je jama za posameznika in skupnost lahko obredna že sama po sebi ali pa postane obredna z uporabo (z obredi in urejanjem prostora v njej), se kaže na podlagi rezultatov eksperimenta in 'naravnih' značilnosti jame kot kriterijev izbire jame. Vendar pa takšna ni vsaka jama! Pomen jame kot prehodne je povezan z **vodo**, ki predstavlja rdečo nit skozi vsa arheološka obdobja. Voda je glavna življenjska sila, ki omogoča življenje vsega živega. Tudi človeško telo sestavlja 60–70 % vode. Čista voda omogoča rojstvo živih bitij in plodnost polj. Metaforično je oplajajoča in na podlagi primerov jam, ki so bile obredne v krogotoku življenja, predstavlja ključni kriterij izbire. Določene jame v povezavi z vodo lahko

razumemo kot maternico, prostor nenehnega obnavljanja, od koder prihaja vse živo oz. je sinonim za maternico zemlje/mater Zemljo/pokrajino/prednika. Še poseben pomen ima vodnata jama v gori v trojiškem sistemu sestave kozmosa, preko katere nenehno kroži voda, življenjska sila iz zgornjega, preko srednjega v spodnji svet – dobesedno in metaforično. Takšna jama predstavlja središče obredne pokrajine in omogoča ohranjanje ravnovesja na vertikalni in horizontalni ravni. Na podlagi analize obredne pokrajine sem potrdila, da v krogotoku življenja v pokrajini predstavljajo glavne točke obredni kraji, prostori prehoda, povezani z vodo: jama, gora, izvir, reka, soteska. Potemtakem lahko potrdimo uvodne domneve, da so bili za naravoverce sveti določeni naravni kraji povezani s čisto, oplajajočo vodo, ki so jih prepoznali kot prostore nenehnega obnavljanja oz. prostore, ki so prežeti z učinkovito življenjsko energijo.

Ohranjanje ravnovesja je potekalo na mikro (obredni prostor) ter makro ravni (obredna pokrajina) s pomočjo obredij, ki udeležujejo mit, gibanja skozi prostor in urejanja prostora. V nadaljevanju bi bilo zanimivo ugotoviti, ali poleg astronomskih usmeritev v ureditvi znotraj jame obstajajo tudi matematična pravila. Obredja in pravila izbire oziroma urejanja pokrajine so se sicer spreminjala skozi čas, vendar osnova ideologije, ki jo imenujem naravoverstvo, še vedno ostaja krogotok življenja.

Na podlagi uvodne razlage mitične zgodbe enakopravnih skupnosti sem domnevala, da se mitična zgodba, katere osnova je krogotok življenja z izmenjavanjem dvojiških protistav in tročana – treh življenjskih sil, ki omogočajo preroditev zemlje, pri nas pravzaprav ne pojavi šele s poljedelstvom in živinorejo, temveč v neki obliki verjetno v času in prostoru z bolj izrazitimi letnimi časi, tj. že v paleolitiku. Na slovenskem prostoru narava že v času velikih klimatskih sprememb ni nudila virov za preživljanje ves čas. Na tem mestu pridemo do vprašanja, ali je narava kdaj koli in kjer koli v resnici nudila vire ves čas? Tudi v primeru lova in nabiralništva. Ali sploh kjerkoli obstaja prostor, kjer obstajajo vrste živali, ki rojevajo enakomerno preko celega leta, in rastline, ki nenehno dajejo plodove? Vsekakor lahko glede na to, da na letne čase vpliva nagib in kroženje Zemlje, predvidevamo, da je prostor, kjer so letni časi najmanj izraziti, tisti najbližji ekvatorju. Torej gre za ekvatorialno Afriko, od koder so se ljudje nato preselili po celem svetu; v večini preostalega sveta so te razmere bolj ali manj spremenljive glede na spremembo toplo/mrzlo ali vlažno/sušno. Poleg tega pa so rezultati preučevanja paleolitske obredne rabe jam potrdili, da so neke osnovne kozmologije razvili vsaj že ljudje v srednjem paleolitiku.

'Mati Zemlja' pa ni edina, ki je plodna/rodna in omogoča preživetje skupnosti. Če pogledamo človeško skupnost, za njeno preživetje ni bila pomembna samo rodnost pokrajine in živali, temveč tudi rodnost žensk. Skupnost je lahko preživela le, če je dobivala potomce. Na podlagi tega lahko izpeljemo hipotezo, da je prva mitična zgodba, ki je temeljila na ohranjanju ravnovesja v naravi in poteka na osnovi menjave plodnega in neplodnega obdobja ter s spolnim odnosom, ki omogoča rojstvo, lahko nastala v trenutku spoznanja pomena plodnega in neplodnega obdobja ženske. Pri poljedelsko-živinorejskih skupnostih je bila ostarela in neplodna ženska sinonim za zimsko neplodno obdobje. Pravo bogastvo in življenjske moči, ki omogočajo življenje, je imela mlada plodna ženska z rednim menstrualnim ciklusom. Menstruacija je rezultat obnavljanja maternice, ki se nenehno obnavlja in je sposobna dajati življenje. Ženska brez menstrualnega ciklusa je neplodna. Na podlagi tega lahko predvidevamo, da je bilo menjavanje plodnega in neplodnega obdobja pomembno tudi na ravni znotraj same skupnosti. Seveda pa bi bilo za tak svetovni nazor potrebno tudi spoznanje, da spolni odnos omogoča rojstvo. Uporaba kapnikov in faličnih predmetov v jamah v paleolitiku v Evropi ter ekološko-antropološko razumevanje lova nakazuje, da so do tega spoznanja prišli že v srednjem paleolitiku.

Na tem mestu pa se vrnemo k izhodiščnemu modelu razvoja neenakopravnih skupnosti. Na podlagi preučevanja jam, ki sem jih opredelila kot obredne za čas novega veka, sem potrdila uvodne predpostavke, da obredno rabo jam pogojuje ideologija skupnosti, ki pa se lahko istočasno na majhnem razdrobljenem območju Slovenije razlikuje. Na podlagi staroverske obredne rabe jam sem potrdila tudi, da staroverstvo v resnici izhaja iz starejše slovanske ideologije.

Vse obravnavane obredne jame, za katere sem na podlagi študije pokazala njihovo možno obredno vlogo v krogotoku življenja, se nahajajo na kraških območjih (na Krasu, štajerskem krasu in dolenskem krasu), katerih 'naravne' danosti niso bile primerne za razvoj visoke stopnje poljedelstva in živinoreje, ki bi pogojevala razvoj družbe in njeno razslojenost. To se za neolitik kaže predvsem v primeru jame Male Triglavce in Trhlovce, katere uporabniki so se še vedno preživljali z lovom, deloma pa s pašništvom, prvi poljedelski sledovi pa izhajajo šele iz bakrene dobe. Na drugi strani so na primeru obredij na območju drugih obrednih jam v Divači (Triglavca, Trhlovca, Rupa pri Divači), ki so v času novega veka, ko so okoliške skupnosti že živele po načelih krščanstva, še vedno opravljale obredja povezana s plodnostjo in rodnostjo na osnovi krogotoka življenja. Na primeru analize izročila Hude luknje se je izkazalo, da je jama z vidika mitološkega izročila, ki razkriva starejšo mitično zgodbo, predstavljala prostor prehoda, krogotoka življenja, medtem ko je kasneje dobila negativen prizvok kot vhod v podzemlje, pekel, kjer prebiva hudič.

Tako sem potrdila, da ideologije skupnosti in enakopravnosti družbe v primeru Slovenije ne moremo posploševati, saj družbeno-ideološko-gospodarski razvoj, ki vpliva na dojemanje in rabo jam ter tudi drugih obrednih prostorov, ne poteka vedno in povsod enako. Lahko pa na podlagi primerjave slovanske in havajske mitične zgodbe potrdimo, da je naravoverstvo povezano z načinom življenja oz. bivanja v svetu in se kot takšno lahko razvije neodvisno od časa in prostora. Z analizo jam ne moremo dokazati, ali se naravoverstvo v resnici ponovno pojavi oz. ga s seboj prinesejo Slovani. Malo verjetno pa je, da bi se prežitki enakopravne skupnosti skozi tradicijo ohranjali vse od neolitika do zgodnjega srednjega veka. Zaenkrat v Sloveniji nimamo primera jame, kjer bi na podlagi arheoloških sledov lahko dokazali prisotnost ljudi v njej v času zgodnjega srednjega veka in ga primerjali z uporabo enakopravne skupnosti iz starejših obdobj. Zato bi lahko to raziskovalno vprašanje morda raziskovali na primeru drugačne vrste arheoloških najdišč z večperiodno rabo, ki pa niso bila predmet te raziskave. Najboljši vir preučevanja družbeno-ideološko-gospodarskega konteksta so grobišča in naselbine. Primer je lahko večperiodno grobišče Nova tabla ali pa najdišče Spodnje Škovce. Vsekakor rezultati eksperimenta kažejo, da je ponotranjen občutek o določenih krajih skupen vsem, na podlagi tega pa ima lahko v enaki mitični zgodbi v drugem času in prostoru tudi enak pomen.

V nadaljevanju sicer predpostavljam, da so tudi na območju Slovenije v obdobju bakrene, bronzne, železne in rimske dobe določene skupnosti na območjih, ki niso dovoljevala višje stopnje družbeno-ideološko-gospodarskega razvoja, ostale enakopravne in so živele po načelih ohranjanja ravnovesja. Bodisi ker so se prežitki ohranili še iz starejših obdobj bodisi pa zato, ker so prazna, za življenje manj ugodna območja poselile nove, manjše skupnosti in se je razvoj začel znova. Najverjetneje je šlo v teh primerih za mešanje nove in stare ideologije, sledove česar prepoznamo v Posočju in tudi na Havajih, kjer so sicer ljudje v družbi navzven prevzeli nova verovanja (krščanstvo), doma pa so še vedno izvajali staroverske običaje in živeli po naravoverskih načelih. Sočasen obstoj različnih načinov preskrbovanja in različnih religij posamezniku nudi izbiro tiste ideologije, v katero najbolj verjame, kar se je pokazalo tudi pri eksperimentu, ali pa celo združi oboje. Seveda je treba pri tem poudariti, da je popolna individualna izbira verovanja najverjetneje moderni konstrukt, zato je posameznik kljub drugačnemu razmišljanju v preteklosti še vedno živel podobno vsakdanje religiozno življenje, kakršnega zahteva ostanek skupnosti, in se obe religiji in

načina življenja prepletata, kar pa se odraža tudi v materialni kulturi (glej Insoll 2004, 13–15). Stvari niso nikoli črno-bele, zato ne smemo zanemariti drugega vzroka možne spremembe razslojenosti skupnosti oz. pojava presežka – željo po lastništvu, ki izvira iz ljubosumja in sebičnosti. Na podlagi te študije o tem, kdaj in zakaj se ta pojavi, ni mogoče sklepati.

Pojavi se tudi vprašanje mitraizma in zgodnje krščanske vere. Ali morebiti ti dve religiji prav tako izvirata iz starejših enostavnih verovanj, ki temeljijo na ohranjanju ravnovesja in krogotoku življenja in se je njuna uporaba za nadzor, takšen kot ga nalaga Bog v Stari zavezi nad svetom, spremenila skozi čas?

To nas zopet vrne k pomenu jame v današnjem času, kjer ne smemo zanemariti rezultatov psihološkega eksperimenta, s katerimi sem pokazala, da je dojemanje jame povezano z nekim ponotranjenim občutkom o prostoru. Ta je skupen vsem ter ni dvoma, da jama na nas s fenomenološkega vidika vpliva tudi s svojimi naravnimi značilnostmi, sama po sebi. Potemtakem lahko njen poseben pomen za posameznika v današnjem svetu izvira tudi iz nezavednega dojemanja in ni vedno povezan z ideologijo. Zato ima lahko jama kot poseben prostor, zakladnica narave in turistična znamenitost, nacionalni simbol pomen še danes. Najboljši primer za to je Postojnska jama.

Nenazadnje lahko zaključimo, da so pomeni jame neskončni. Z vidika te študije je jama s psihološkega vidika lahko metafora za maternico, podzemlje; z arheološkega in etnološkega vidika je kot prostor prehoda med tremi ravnmi sveta, prostor prehoda med tostranstvom in onostranstvom, vhod v podzemlje; s psihološkega, antropološkega in fenomenološkega vidika pa je tudi metafora za zakladnico. Vendar naj še enkrat poudarim, da imajo tak pomen le določene jame in da pomena ne moremo posploševati, temveč izbira oz. dojemanje jame temelji na načelih dojemanja sveta posameznika ali skupnosti, kriteriji izbire in kategorije rabe pa se spreminjajo skozi prostor in čas. Zato je nujno, da arheološke materialnosti in religije ne ločujemo ter skušamo čim bolj razumeti preteklo dojemanje sveta, ki se od našega zelo razlikuje.

Razlog lahko vidimo v tem, da je jama izjemen naravni in družbeni fenomen za ljudi, še posebej pa za raziskovalce, z vidika etnologije, arheologije, antropologije in še posebej z vidika fenomenologije in psihologije. Vsebina jam predstavlja osnovo za najrazličnejše znanosti, kar pa je pomembno za uporabo medznanstvenega pristopa. Posamezen raziskovalec se lahko za preučevanje posamezne jame poveže s speleologi, jamarji, biologi, geologi, antropologi, etnologi in drugimi strokovnjaki. V tej študiji sem skušala povezati etnološki, antropološki, arheološki in psihološki pristop k preučevanju jame, kar se je izkazalo za uspešno. Vsekakor je nujno, da jamo preučujemo kot posamezno enoto na mikro in makro ravni ter z analitičnimi orodji, ki temeljijo na kontekstualnem pristopu.

10. POVZETEK

Doktorsko delo predstavlja rezultat interdisciplinarne študije jam, ki vključuje metode in koncepte ved: arheologije, psihologije, arheoastronomije, ekologije, antropologije in etnologije. S pomočjo treh analitičnih orodij, ki temeljijo na štirih kontekstualnih kategorijah, sem poskušala opredeliti obredno rabo in pomen izbranih arheoloških jamskih najdišč na prostoru Slovenije in slovenske Istre.

V tej študiji rabo jam povezujem z družbeno-ekonomsko-ideološko stopnjo razvoja skupnosti, zato sem preučevala obredno rabo jam na slovenskem prostoru v razmerah enakopravnih skupnosti v obdobju paleolitika, mezolitika, neolitika, obdobja zgodnjih Slovanov in novega veka, ki jih združuje osnovni način bivanja in verovanja, ki ga imenujem *naravoverstvo*. Poudarek je na vlogi jame v obredni pokrajini kot ideološkem simbolu, v katerem jama igra dejavno vlogo kot središče pokrajine, prostor ponovnega rojstva, ki omogoča krogotok življenja.

Številni raziskovalci so jame intuitivno in s pomočjo fenomenoloških in psiholoških konceptov razlagali kot maternice in podzemlje, mejne prostore, sama pa sem k tem raziskavam na mikro ravni dodala arheološko-psihološki eksperiment kot izvirni znanstveni prispevek. Poleg tega sem sestavila nabor pokazateljev oz. kriterijev opredelitve obredne in neobredne rabe jam, ki deloma temelji tudi na konceptih in modelih, ki so jih v zadnjih letih navajali ostali evropski in svetovni arheologi jam, arheologi religije in arheologi pokrajine.

V nadaljevanju sem s prostorskimi orodji preverjala pomen jam v soteski Huda luknja v širšem prostoru obredne pokrajine. V zadnjem delu raziskave sem skušala razložiti pomen urejanja jamskih prostorov in obredne pokrajine, ki je, kot kaže v enakopravnih skupnostih, imelo vlogo pri ohranjanju ravnovesja v svetu skozi nenehno rojevanje, *krogotok življenja*. Rezultati študije so pokazali, da smo ljudje jamo dojemali in jo dojemamo na nezavedni in zavedni ravni. Kot kaže, so določene jame na nezavedni ravni za ljudi predstavljale metaforo za maternico, prostor prehoda oz. simbol za prostor, od koder prihaja vse živo. Pri tem se za najpomembnejši element predstavlja predvsem vodnatost jame oz. prisotnost čiste, žive vode v njej kot učinkovite življenjske energije. Skozi študijo se je izkazalo, da imajo lahko enak pomen tudi megalitske grobnice, soteske, reke, izviri in določene vrtače.

Primerjava z obrednimi jamami iz obdobja neenakopravnih skupnosti je potrdila začetno hipotezo, da so imele obredne jame v času bronaste dobe, rimske dobe ter novoveške jame z vidika krščanske ideologije drugačen pomen ter so jih uporabljali v obredih, ki so omogočali nadzor nad svetom, naravo in pokrajino. Na podlagi splošnega modela historičnih procesov predvidevamo, da lahko sočasno na različnih prostorih obstaja enostavno verovanje enakopravnih skupnosti in religije neenakopravnih skupnosti, saj se prežitki starejših verovanj na majhnem in izoliranem za preživetje manj ugodnem območju, ki pogojuje drugačen način življenja, lahko ohranijo vse do danes. To posledično vpliva tudi na različno uporabo in pomen obrednih jam v istem časovnem obdobju in prostoru. Pri preučevanju jam je torej izjemno pomembno, da vsako jamo preučujemo celostno s poznavanjem njene kulturne biografije, ki vključuje tudi družbeno-ideološko-gospodarski kontekst skupnosti, ki jo je uporabljala, ter njihove uporabe in pomena ne posplošujemo glede na časovno obdobje in državni prostor.

Kljub spreminjanju uporabe in pomena predstavljajo jame v Sloveniji edinstven prostorski fenomen na mikro in makro ravni, kar sem potrdila tudi s preučevanjem tradicionalne rabe jam skozi čas in prostor. Na splošno so bile jame z neobrednega vidika skozi čas v uporabi kot **zavetišča, pribežališča, odlagališča, bolnice, skladišča, nadzorne postojanke, pastirske postojanke, zelo pogosto pa tudi kot obredni prostori**. S svojimi naravnimi in

kulturnimi zakladi še danes predstavljajo izjemne študijske primere za arheologe, biologe, speleologe, geologe in jamarje; obenem pa jih dojemamo tudi kot nacionalno bogastvo.

Ključne besede: jame, arheologija jam, *krogotok življenja*, obredi, obredna pokrajina, *naravoverstvo*.

11. ABSTRACT

This doctoral thesis is a result of an interdisciplinary cave study that used methods and concepts derived from archaeology, psychology, archaeoastronomy, anthropology and ethnology. With the use of three analytical tools based on four contextual dimensions I attempted to define the ritual use and meaning of selected archaeological cave sites in Slovenia and Slovenian Istria.

In the study I have linked the use of caves with the social/economical/ideological level of a specific community. In particular, I have studied the ritual use of caves in the Slovenian region in relation to egalitarian communities in the Paleolithic, Mesolithic, Neolithic and period of the early Slavs, as well as in the Early Modern period. My study indicates these communities are united in their *belief in 'nature'*. I have emphasized the role of the cave in the ritual landscape as an ideological symbol, in which the cave plays an important role as the centre of the landscape and the place in which the re-birth takes place and this enables *the circle of life*.

Numerous researchers have interpreted caves intuitively and with phenomenological and psychological concepts such as wombs and the underworld, liminal places. On the micro level I have supplemented these studies with an archaeological-psychological experiment which represents an original scientific contribution. I have also constructed an interpretative list of indicators or criteria for ritual and non-ritual use of caves that is partially based on concepts and models commonly cited by other cave archaeologists.

In the continuation I studied the caves in the Huda luknja gorge in the context of a broader ritual landscape. For this I used distinct spatial tools that I merged into a model of ritual landscape measurements. In the final part of the dissertation I attempted to explain the meaning of the organization of cave sites and the ritual landscape, which I argue played an important role within the management of the world equilibrium through constant re-birth, i.e. *the circle of life* in egalitarian societies. Results show that in the past (as well as in the present) people perceived caves on a conscious and subconscious level. On the subconscious level certain caves represented a metaphor for a womb, a crossing place or a symbol for a place from where all life originates. Alongside this the most important element of such a cave is its aquatic character or presence of clear running water within the cave as *the efficacious energy of life*. Through the study I confirmed that a similar meaning might have been attributed to megalithic tombs, gorges, springs and certain sinkholes.

A comparison of ritual caves used by members of non-egalitarian communities verified my initial hypothesis that viewed from the Catholic ideology caves in the Bronze, Roman and Early Modern Age had a different meaning and were used in rituals which enabled control of the world, nature and landscape. Based on the general model of historical processes that states that the remnants of past beliefs can be preserved in small and isolated areas which are less suitable for the continuation through tradition, I was able to presume that simple egalitarian community beliefs can coexist alongside the non-egalitarian society's religions. Consequently caves can be attributed with a different use or meaning during the same period and in the same location. Therefore, it is of great importance that we analyse each cave as a whole, with the knowledge of its cultural biography that consists of the social/economical/ideological context of the community that used the cave, and that we do not generalize its use and meaning according to the time period and location.

Despite the changes in the use and meaning, I have confirmed (through the study of traditional use of caves through time and space) that caves represent a unique spatial phenomenon on the micro and macro level. Generally, caves have been used as shelters,

refuges, garbage dumps, hospitals, storages, military control points, hunting and herding camps, and often as ritual places. With their natural and cultural treasures they nowadays represent extraordinary case studies for archaeologists, biologists, speleologists, geologists and cave explorers. Moreover, they have been perceived as national wealth.

Key words: caves, cave archaeology, *circle of life*, rituals, ritual landscape, *belief in nature*.

12. LITERATURA

- ABEL, O. 1931, Das Lebensbild der eiszeitlichen Tierwelt der Drachenhöhle bei Mixnitz. – V: Abel, O., Kyrle, G., Die Drachenhöhle bei Mixnitz, *Speläologische Monographien*, Band VII, VIII: 885–920.
- ALCOCK, S. E. 1993, *Graecia Capta: The Landscaper of Roman Greece*. – Cambridge, Cambridge University Press.
- ALDENDERFER, M. 2012, Caves as Sacred Spaces on the Tibetan Plateau. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 125–134.
- ALKALAJ, M. 2000, Družba. Opus Dei. – *Mladina* 39, <http://www.mladina.si/95846/opus-dei/>; 22.02.2016.
- ANATI, E. 1989, *Les Origines de l'Art et la Formation de l'Esprit humain*. – Paris.
- ANATI, E. 2014, Valcamonica rock art, state of the art. – *BCPS Bolletino del Centro di Camuni di Studi Preistorici*, Vol. 37/38: 7–18.
- APPLEBY, E. P. J., MIRACLE, P. T. 2012, Sacred Spaces, Sacred Species: Zooarchaeological Perspectives on Ritual Uses of Caves. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 275–284.
- ARIAS, P., ONTAÑÓN, R. 2012, La Garma (Spain): long-term human activity in a karst system. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 101–117.
- ASHMORE, W. 1991, Site-planning principles and concepts of directionality among the ancient Maya. – *Latin American Antiquity* 2: 199–226.
- AVENI, A. F. 1980, *Skywatchers of Ancient Mexico*. – Austin, University of Texas Press.
- BAHN, P. 1989, *Bluff Your Way in Archaeology*. – Horsham, Ravette Books.
- BAN, T. 2015, Sveti kamni v času kotalečih se kamnov. – Sobotna priloga časopisa Delo, 07.03.2015., <http://www.delo.si/sobotna/sveti-kamni-v-casu-kotalecih-se-kamnov.html>; 10.10.2015.
- BAR-YOSEF, M. D. E., VANDERMEERSCH, B., BAR-YOSEF, O. 2009, Shells and ochre in Middle Paleolithic Qufzeh Cave, Israel: indications for modern behaviour. – *Journal of Human Evolution* 56, 307–314.
- BARNATT, J., EDMONDS, M. 2002, Places apart? Caves and monuments in Neolithic and Earlier Bronze Age Britain. – *Cambridge Archaeological Journal* 12: 113–129.
- BARNES, G. 1999, Buddhist Landscapes of East Asia. – V: Ashmore, W., Knapp, B. A. (ur.), *Archaeologies of Landscapes*, New York, Blackwell Publishing, 101–132.
- BARKER, G., LLOYD-SMITH, L. 2012, The Prehistoric Funerary Archaeology of the Niah Caves, Sarawak (Malaysian Borneo). V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 249–262.
- BARRETT, J. C. 1987, Contextual archaeology. – *Antiquity* 61: 468–473.
- BARRET, J. C. 1991, Towards an archaeology of ritual. – V: Garwood, P., Jennings, D., Skeates, R., Toms, J. (ur.), *Sacred and profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion, Oxford, 1989*, Oxford, Oxford University, Committee for Archaeology Monograph 32, 1–9.
- BARRETT, J., BRADLEY, R., GREEN, M. 1991, *Landscape, Monuments and Society: The Prehistory of Cranborne Chase*. – Cambridge, Cambridge University Press.
- BARRIÈRE, C. 1982, *L'Art pariétal de Rouffignac*. – Picard, Paris.
- BARROWCLOUGH, D. A., MALONE, C. (ur.) 2007, *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*. – Oxford.

- BASCOM, W. 1984, The Forms of Folklore: Prose Narratives. – V: Dundes, A. (ur.), *Sacred Narrative, Readings in the Theory of Myth*, Berkley, Los Angeles in London, University California Press, 5–29.
- BASLER, Đ. 1976, Paleolitsko prebivalište Badanj kod Stoca. – *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne I Hercegovine* XXII: 1–13.
- BASSO, K. H. 1996, Wisdom sites in places: notes on a Western Apache landscape. – V: Feld, S., Basso, K. H. (ur.), *Senses of Place*, Santa Fe, SAR Press, 53–90.
- BAVČAR, B. B. 2006, *Institucionalno varstvo v drugi družini za stare ljudi*. – Diplomsko delo.
- BAVDEK, A., MIHEVC, A., TOŠKAN, B., VELUŠČEK, A. 2009, Arheološke najdbe iz Križne jame. – *Arheološki vestnik* 60: 17–31.
- BAYMAN, J. M., DYE, T. S. 2013, *Hawaii's past in a World of Pacific Islands*. – Society of American archaeology Press, Contemporary Perspectives.
- BEATTIE, J. 1964, *Other Cultures*. – New York.
- BECK, R. 2002, *Mithraism* – Encyclopedia Iranica, Costa Mesa.
- BECK, M. 2002, Female Figurines in the European Upper Paleolithic: Politics and Bias in Archaeological Interpretation. – V: Rautman, A. E. (ur.), *Reading the Body: Representations and Remains in the Archaeological Record*, 202–214.
- BECKWITH W. M., 1951, The Kumulipo: A Hawaiian Creation Chant. – University of Chicago Press.
- BEDNARIK, R. G. 1990, Priorità nella conservazione dell'arte rupestre. – *Survey* 4: 13–19.
- BEDNARIK, R. G. 1991, Rock art researchers as rock art vandals. – *Sahara* 4: 166–8.
- BEDNARIK, R. 1992, Early Subterranean Chert Mining. – *Artefact* 15: 11–24.
- BELAJ, V. 2007, *Hod kroz godinu. Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskog mitskog svjetonazora*. – Zagreb.
- BELAJ, V. 2008, Sacred Tripartite Structures in Croatia. – V: Mencej, M. (ur.), *Space and time in Europe: East and West, past and present*, Zbirka Zupaničeva knjižnica 25, Ljubljana, 305–319.
- BELL, C. 1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*. – Oxford, Oxford University Press.
- BELL, C. 1997, *Ritual: Perspectives and Dimensions*. – Oxford, Oxford University Press.
- BENDER, B. (ur.) 1993, *Landscape: Politics and Perspectives*. – Oxford, Berg.
- BENDER, B. 1998, *Stonehenge: Making Space*. – Oxford Berg.
- BENDER, B., HAMILTON, S., TILLEY, C. 1997, leskernick: stone worlds; alternative narrative; nested landscapes. *Proceedings of the Prehistoric Society* 63, 147–78.
- BERGER, R. L., HAWKS, J., DE RUITER, D. J., CHURCHILL, S. E., SCHMID, P., DELEZENE, L. K., KIVEL, T. L., GARVIN, M. H., WILLIAMS, S. A., DESILVA, J. M., SKINNER M. M., MUSIBA, C. M., CAMERON, N., HOLLIDAY, T. W., HARCOURT-SMITH, W., ACKERMANN, R. R., BASTIR, M., BOGIN, B., BOLTER, D., BROPHY, J., COFRAN, Z. D., CONGDON, K. A., DEANE, A. S., DEMBO, M., DRAPEAU, M., ELLIOTT, M. C., FEUERRIEGEL, E. M., GARCIA-MARTINEZ, D., GREEN, D. J., ALIA GURTOV, IRISH, D. J., KRUGER, A., LAIRD, M. F., MARCHI, D., MEYER, M. R., NALLA, S., NEGASH, E. W., ORR, C. M., RADOVCIC, D., SCHROEDER, L., SCOTT, J. E., THROCKMORTON, Z., TOCHERI, M. W., VANSICKLE, C., WALKER, C. S., WEI, P., ZIPFEL, B. 2015, Homo naledi, a new species of the genus Homo from the Dinaledi Chamber, South Africa. – *eLife* 2015; 4:e09560.
- BERGSVIK, K. A., SKEATES, R. (ur.) 2012, *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*. – Oxbow books, Oxford.

- BERGSVIK, K. A., STORVIK, I. 2012, Mesolithic Caves and Rockshelters in Western Norway. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 22–37.
- BERMAN, J. 1999, Bad Hair Days in the Paleolithic: Modern (Re)Construction of the Cave Man. – *Anthropologist* 101(2): 288–304.
- BICHO, N., CASCALHEIRA, J., MARREIROS, J. 2012, On the (l)edge: the case of Vale Boi rockshelter (Algarve, Southern Portugal). – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 65–81.
- BIRD-DAVID, N. 1999, »Animism« revisited: personhood, environment, and relational epistemology. – *Current Anthropology* 40 (Supplement): S67–S91.
- BJERCK, H. B. 2012, On the outer fringe of the human world: phenomenological perspectives on anthropomorphic cave paintings in Norway. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 48–64.
- BLASCO, A., EDO, M., VILLALBA, M. J., SANA, M. 2005, Primeros datos sobre la utilización sepulchral de la Cueva de Can Sadurni (Begues, Baix Llobregat) en el Neolítico Cardial. – V: Arias Cabal, P., Ontañón Peredo, R., García-Moncó Pineiro, C. (ur.), *III Congreso de Neolítico en la Península Ibérica*, Santander, 625–633.
- BLOCH, M. 1985, From cognition to ideology. – V: Pardon, R. (ur.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*, Edinburgh, Scottish Academic Press, 21–48.
- BLUM, H. P. 2011, The Psychological birth of art: A psychoanalytical approach to prehistoric cave art. – *International Forum of Psychoanalysis*, Volume 20, Issue 4, Special Issue: Creative Dialogues: Clinical, Artistic and Literary Exchange, 196–204.
- BOGUCKI, P. 1999, *The Origins of Human Society*. – Oxford, UK.
- BOIVIN, N. 2008, *Material Cultures, Material Minds: The role of things in human thought, society and evolution*. – Cambridge, Cambridge University Press.
- BOIVIN, N. 2009, Grasping the elusive and unknowable: Material culture in ritual practice. – *Material Religion* 5: 266–287.
- BOLTA, L. GABROVEC, S., (ur.), 1975, *Arheološka najdišča Slovenije*. – Ljubljana, SAZU.
- BONSALL, C. TOLAN-SMITH, C. 1997, The Human Use of Caves. – V: Bonsall, C., Tolan-Smith, C. (ur.), *The Human Use of Caves*, BAR International Series 667, Oxford, 217–219.
- BONSALL, C., HORVAT, M., MCSWEENEY, K., MASSON, M., HIGHAM, T. F. G., PICKARD, C., COOK, G. T., 2007, Chronological and dietary aspects of the human burials from Ajdovska cave, Slovenia. – *Radiocarbon* 49/2: 727–740.
- BONSALL, C., PICKARD, C., RITCHIE, A. G. 2012, From Assynt to Oban: some observations on prehistoric cave use in western Scotland. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 188–189.
- BONSALL, C., TOLAN-SMITH, C. (ur.) 1997, *The Human Use of Caves*. – BAR International Series 667, Oxford.
- BOSCHIAN, G. 2006, Geoarchaeology of Pupičina Cave. – V: Miracle, P. T., Forenbaher, S. (ur.), *Prehistoric Herders of Northern Istria, The Archaeology of Pupičina Cave, Volume 1*, Pula, 123–162.
- BOSHIAN, G., MONTAGNARI KOKELJ, E. 2000, Prehistoric sheperds and caves in the Trieste Karst (Northeastern Italy). – *Geoarchaeology: An International Journal* 150 (4): 331–371.

- BOURDIEU, P. 1977, *Outline of a Theory of Practice*. – Cambridge, Cambridge University Press.
- BOWIE, F. 2000. *The Anthropology of Religion*. – Oxford.
- BRADLEY, R. 1993, *Altering the Earth: The Origins of Monuments in Britain and Continental Europe* – Monograph Series 8, Edinburgh, Society of Antiquaries of Scotland.
- BRADLEY, R. 1998, Ruined buildings, ruined stones: enclosures, tombs and natural places in the Neolithic of south-west England. – *World Archaeology* 30(1): 13–22.
- BRADLEY, R. 2000, *An Archaeology of Natural Places*. – London.
- BRADY, J. E., 1989, *Investigation of Maya Ritual Cave Use with Special Reference to Naj Tunich, Peten, Guatemala*. – PhD dissertation, Department of Anthropology, University of California, Los Angeles.
- BRADY, J. E., ASHMORE, W. 1999, Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya. – V: Ashmore, W., Knapp, B. A. (ur.), *Archaeologies of Landscapes. Contemporary Perspectives*, Oxford, 124–140.
- BRADY, J. E., RISSOLO, D. 2006, A Reappraisal of Ancient Maya Cave Mining. – *Journal of Anthropological Research* 62(4): 471–490.
- BRIŠNIK, D. 1995–1996, Arheološki paberki Šaleške doline. – *Šaleški razgledi* 12: 297–320.
- BRIŠNIK, D. 1999, Od kamnitih sekir do terre sigillate. – *Velenje: Razprave o zgodovini mesta in okolice*, 57–71.
- BRODAR, S. 1928, Dragocene prazgodovinske najdbe pod Olševo. – *Jutro*, 17.10.1982, 3.
- BRODAR, S. 1938, Das Paläolithikum in Jugoslawien. – *Quartär* 1: 140–172.
- BRODAR, S. 1950, Prerez paleolitika na slovenskih tleh. – *Arheološki vestnik* 1: 4–11.
- BRODAR, S. 1953, *Ajdovska jama pri Nemški vasi*. – Razprave 1. razr. SAZU 3: 7–44. Ljubljana.
- BRODAR, S. 1960, Periglacialni pojavi v sedimentih slovenskih jam. – *Geografski vestnik* 32: 33–43.
- BRODAR, S. 1960/1961, Najdbe kostnih ostankov ledenodobnega človeka na slovenskih tleh. – *Arheološki vestnik* 11–12: 5–14.
- BRODAR, S. 1965, Paleolitik. – V: *Enciklopedija Jugoslavije* 6: 414–416.
- BRODAR, S., BRODAR, M. 1983, *Potočka zijalka. Visokoalpska postaja aurignacijskih lovcev*. – Ljubljana.
- BRODAR, M. 1970/1971, Paleolitska poskusna izkopavanja v letih 1969–1970. – *Arheološki vestnik* 21–22: 269–274.
- BRODAR, M. 1985, Iskanje novih paleolitskih postaj v letih 1971–1982. – *Arheološki vestnik* 36: 25–38.
- BRODAR, M. 1993, Paleolitske in mezolitske najdbe iz jame Špehovke pri Zgornjem Doliču. – *Arheološki Vestnik* 44: 7–28.
- BRODAR, M. 1996, Mornova zijalka pri Šoštanju. – *Arheološki vestnik* 47: 73–122.
- BRODAR, M. 1999, Ledodobni ljudje v Šaleški dolini. – *Velenje, Razprave o zgodovini mesta in okolice*, 39–55.
- BRODAR, M. 2009, *Stara kamena doba v Sloveniji*. – Ljubljana.
- BRÜCK, J. 2005, Experiencing the past? The development of a phenomenological archaeology in British prehistory. – *Archaeological dialogues* 12(1) 45–72.
- BRÜCK, J. 1999, Ritual and Rationality: Some Problems of Interpretation in European Archaeology. – *European Journal of Archaeology*, Vol. 2(3): 313–344.
- BUDJA, M. 1993, Neolitizacija Evrope: slovenska perspektiva. – *Poročilo o raziskovanju paleolitika, neolitika in eneolitika v Sloveniji* 21: 163–193.
- BUDJA, M. 1996, Neolitizacija Evrope: slovenska perspektiva. Prispevek k diskusiji. – *Arheološki vestnik* 47: 323–329.

- BUHAGIAR, K. 2012, Caves in Context: The Late Medieval Maltese Scenario. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 153–165.
- BURKITT, M. 1963 (prva izdaja l. 1933), *The Old Stone Age: A Study of Palaeolithic Times*. – 4. izdaja, New York.
- BURL, A. 1987, *The Stonehenge People: Life and Death at the World's Greatest Stone Circle*. – London.
- BUTZER, C. W. 1982, *Archaeology as Human Ecology: Method and Theory for a Contextual Approach*. – Cambridge.
- CANNARELLA, D. 1975-1977, Catalogo delle cavità e dei ripari di interesse paleontologico e paleontologico sul Carso Triestino. – *Atti della Società per la Preistoria e Protostoria della Regione Friuli-Venezia Giulia*, V. 3, Pisa, 47–124.
- CANNARELLA, D. 1998, *Il Carso della Provincia di Trieste*. – Trieste.
- CANNARELLA, D. 1999, Le grotte nel passato dell'uomo. – *Atti dell'VIII Convegno Regionale di Speleologia del Friuli-Venezia Giulia*, 67.
- CAPRA 1999-2007, Cave archaeology and palaeontology research archive. – <http://www.capra.group.shef.ac.uk/>; 18.11.2011.
- CARDOZA, V. 1995, A Hindu interpretation of A passage to India. – *Undergraduate review*, Vol. 8, Issue 1: 35–44.
- CARMICHAEL, D. I., HUBERT, J., REEVES, B., SCHANCHE, A. (ur.) 1994, *Sacred Sites, Sacred Places*. – One World Archaeology 23, London, Routledge.
- CARNEIRO, R. 1970, A theory of the origin of the state. – *Science* 169: 733–8.
- CASATI, R., VARZI, A. C. 1994, *Holes and Other Superficialities*. – Cambridge.
- CASEY, E. S. 1996, How to get from space to place in a fairly short screech of time: phenomenological prolegomena. – V: Feld, S., Basso, K. H. (ur.), *Senses of Place*, Santa Fe, SAR Press, 13–52.
- CIGLENEČKI, S. 1992, *Pólis Norikón. Poznoantične višinske utrdbe med Celjem in Brežicami*. – Podsreda.
- CIGLENEČKI, S. 1997, Strukturiranost poznorimske poselitve Slovenije. – *Arheološki vestnik* 48: 191–200.
- CHAMBERLAIN, A. T. 2012, Caves and Funerary Landscape of Prehistoric Britain. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 81–87.
- CHAPMAN, R. 2003, Death, Society and Archaeology: the Social Dimensions of Mortuary Practices. – *Mortality* 8, Brunner Routledge, 306–312.
- CHAPMAN, H. 2006, *Landscape archaeology and GIS*. – Stroud.
- CHIDESTER, D. 2005, Animism. – V: Taylor, B. R. (ur.), *The Encyclopedia of Religion and Nature, I*, London, Thoemmes Continuum, 78–81.
- CLARKE, D. V., COWIE G. T., FOXON, A. 1985, *Symbols of Power at the Time of Stonehenge*. – Edinburgh, National Museum of Antiquities of Scotland.
- CLOTTE, J. 2012, Ritual Cave Use in European Paleolithic Caves. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 15–26.
- CLOTTE, J., LEWIS-WILLIAMS, D. 2003 (1996), Šamani iz prazgodovine. Trans in magija v okrašenih jamah (Le chamanes de la préhistoire). – Prevod Moder G., Studia Humanitatis.
- COLLCUTT, S. N. 1979, The Analysis of Quaternary Cave Sediments. – *World Archaeology* 10(3): 290–301.

- CONKEY, M. W. 1997, Beyond art and between caves: thinking about context on the interpretive process. – V: Conkey, M. W., Soffer, O., Strutmann D., Jablowski N. G. (ur.), *Beyond Art: Pleistocene Image and Symbol*, San Francisco, 343–367.
- CORRAIN C, CAPITANIO M. 1991, La necropoli di Ajdovska jama (Slovenia). – *Documenta Praehistorica* 29: 207–247.
- CRUMLEY, C. L. 1994, Cultural ecology: a multidimensional ecological orientation. – V: Crumley, C. L. (ur.), *Historical Ecology, Cultural Knowledge and Changing Landscapes*, Santa Fe, SAR Press, 1–16.
- CULVER, D. C., WHITE, V. W. 2004, *Encyclopedia of Caves*. – Burlington.
- CUMONT, F. V. M. 2007, *The Mysteries of Mithra*. – (prva verzija l. 1903), Chicago.
- CURK, J. 1995, Mislinjsko ozemlje – kulturna pokrajina. – *Slovenj Gradec in Mislinjska dolina I*, Slovenj gradec.
- CYRIAX, T. 1921, Ancient Burial-places: a suggestion. – *The archeological journal*, Vol. 78: 205–215.
- ČAVAL, S. 2010, *Astronomska usmeritev romanskih cerkva v Sloveniji*. – Doktorska disertacija, Filozofska Fakulteta, Univerza v Ljubljani, Ljubljana.
- ČOK, B. 2010, Opis poganskega obreda v spodmolu Triglavca. – *Studia Mythologica Slavica* 13: 309–312.
- ČOK, B. 2012, *V siju mesečine. Ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*. – *Studia Mythologica Slavica*, Supplementum 5, Ljubljana.
- ČOK, B., PLACER, L. 2011, Trhlovca = lokavska Triglavca. – *Studia Mythologica Slavica* 13: 371–378.
- DAHL, G., HJORT, A. 1976, *Having Herds: Pastoral Herd Growth and Household Economy*. – Stockholm Studies in Anthropology, Stockholm.
- DALMERI, G., BASSETI, M., Cusinato, A., Hrozny Kompatscher, M. in K. 2005, The discovery of a painted anthropomorphic figure at Riparo Dalmeri and new insights into alpine Epigravettian art. – *Preistoria Alpina* 41: 163–169.
- DANIELS, S., COSGROVE, D. E. 1988, Introduction: iconography and landscape. – Cosgrove, D. E., Daniels, S. (ur.), *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1–10.
- DERKS, T. 1997, The transformation of landscape and religious representation in Roman Gaul. – *Archaeological Dialogue* 4: 126–47.
- DESCOLA, P. 2013, *Beyond Nature and Culture*. – The University of Chicago Press, Chicago in London.
- DESCOLA, P., PÁLSSON, P. (ur.), 1996, *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. – London: Routledge.
- DETELA, A., ROŽIČ, J., KLANJŠEK GUNDE, M., BRECELJ, B. 2002, *Magnetni vozli: pogled v znanost o bitjih*. – Ljubljana
- DETELA, A. 2014, *Sintropija v polifaznih zibelkah*. – Ljubljana.
- DETIENNE, M. 2000, *L'invenzione della mitologia*. – Torino, Bollati Brighieri.
- DETIENNE, M. 2008, *Iznajdba mitologije*. – Ljubljana.
- DIBBLE, S. 1909, *A history of the Sandwich Islands*. – Honolulu, T.G. Thrum.
- DIXON, J. X. jr. 1977, Reflections on the Spaces of the Imagination. – *JAAR* xlv 2 Supplement, 634–672, <http://www.svare.com/johndixon/DixonTF7.htm>, 25.10.2015.
- DJURA JELENKO, S. 2010, Arheološka podoba Mislinje z okolico. – Občina Mislinja, *Zbornik Mislinja*, 65–75.
- DREWETT, P. L. 1999, *Field Archaeology: An Introduction*. – London.
- DOBNIK, B. 2008, V Hudo luknjo odkrivat pračloveka in jamskega medveda. – *Naša občina: Glasilo občine Mislinja* 38: 23–26.

- DOWD, M. A. 2008, The Use of Caves for Funerary and Ritual Practices in Neolithic Ireland. – *Antiquity* 82(316): 205–317.
- DOWSON, T., PORR, M. 2001, Special objects – special creatures: Shamanic imagery and Aurignacian art. – V: Price, N. (ur.), *The archaeology of shamanism*, London, Routledge, 165-177.
- DRONFIELD, J. 1996, The vision thing: Diagnosis of endogenous derivation in abstract arts. – *Current Anthropology*, Vol. 37(2): 373-391.
- DUCKE, B., KROEFGES, P. C. 2007, Identifying Settlement Patterns and Territories. From Points to Areas: Constructing Territories from Archaeological Site Patterns Using an Enhanced Xtent Model. – Proceedings of Computer Application and Quantitative Methods in Archaeology conference 2007, 245-251.
- DURKHEIM, É. 1976 (1915), *The Elementary Forms of the Religious Life* (2. izdaja). – London, Allen & Unwin.
- EHRENREICH, R. M., CRUMLEY, C. L., LEVY, J. 1995, *Heterarchy and the analysis of complex societies, Volume 6*. – Archaeological papers, Washington, DC.
- EINWÖGERER, T. 2005, Die Auffindung einer jungpalaolithischen Sauglings-Doppelbestattung im Zuge neuer Ausgrabungen am Wachtberg in Krems, NO. – *Das Waldviertel* 54(4): 399–404.
- ELIADE, M. 1964, *Traité d'histoire des religions*. – Paris, Payot.
- ELIADE, M. 1981, *Okultizam, magija i pomodne kulture*. – Zagreb.
- ELIADE, M. 1982 (1977), *Kovači i alkemičari*. – prevod Mayer, M., Biblioteka Zora, Zagreb.
- ELIADE, M. 1987 (1957), *The sacred and the profane: the nature of religion*. – New York.
- ELSTER, E. S., 2010, *Grotta Scaloria: The Emergence of Ritual in Neolithic Italy*. – Scaloria project, UCLA Cotsen Institute of Archaeology in Istituto Italiano per L'Archaeologia Sperimentale, Genoa: http://www.sscnet.ucla.edu/ioa/scaloria/Project_Overview.html; 25.07.2015.
- ENGELS, F. 1884, *Origin of the Family, Private Property, and the State*. – Hottingen-Zurich, Zbrana dela Marksa in Engelsa, št. 3: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1884/origin-family/>; 10.10.2015.
- EVANS, J. D. 1959, *Malta. Ancient People and Places*. – London.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1956, *Nuer Religion* – Oxford, Clarendon Press.
- FABEC, T. 2003, Neolitizacija Krasa. – *Arheološki vestnik* 54: 9-28.
- FABIETTI, U., MATERA, V. 1999, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. – Rim, Meltemi.
- FAHLANDER, F. 2003, *The materiality of serial practice. A microarchaeology of a burial*. – Gotarc series B no 23, Gothenburg.
- FAHLANDER, F. 2008, *A piece of the Mesolithic. Horizontal stratigraphy and bodily manipulations at Skateholm*. – V: Fahlander, F. in Oestigaard, T. (ur.): *The materiality of death, bodies, burials, beliefs*, BAR International series 1768. 29-46.
- FARRAND, W. R. 1985, Rockshelter and Cave Sediments. – V: Stein, J. K., Farrand, W. R. (ur.), *Archaeological Sediments in Context*, Orono, 21-40.
- FAULKNER, C. H. 1988, Painters of the 'Dark Zone.' – *Archaeology* 41(2): 30–8.
- FERENC, M. 2012, *Prikrito in očem zakrito*. – Zapiski s predavanj: http://studentski.net/gradivo/ulj_fif_zgl_szj_sno_prikrito_in_ocem_zakrito_01?r=1; 09.02.2015.
- FEWKES, J. W. 1920, The Cave Dwellings of The Old and New Worlds. – *American Anthropologist* 12(3): 390-416.
- FISTER, N. 2004, *Problem množičnih grobišč v Sloveniji*. – Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana.
- FORD, D. C., WILLIAMS, P. W. 1989, *Karst Geomorphology and Hydrology*. – Boston.

- FRANK, M. R., FABIO, S. 2012, *European Folklore in the longue duree: Paleolithic Continuity and the European ursine genealogy*. – Folklore and Archaeology conference, University College London, October 13–14, 2012.
- FRELIH, M. 1998, Škocjanske jame in mitični vhod v Hadovo kraljestvo. – *Naše jame* 40: 81–108.
- FROMM, E., SUZUKI, D., T., MARTINO, R. 1981, Zen-Budismus und Psychoanalyse. – *Suhrkamp, Taschenbuch* 37: 101–179.
- GALLESE, V. 2005, Embodied Simulation: From Neurons to Phenomenal Experience. – *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 4(1): 23–48; <http://dx.doi.org/10.1007/s11097-005-4737-z>.
- GAMS, I. 2004, *Kras v Sloveniji v prostoru in času*. – Založba ZRC SAZU, Ljubljana.
- GÄRLING, T., BÖÖK, A., LINDBERG, E. 1986, Spatial Orientation and Wayfinding in the Designed Environment: A Conceptual Analysis and Some Suggestions for Postoccupancy Evaluation. – *Journal of Architectural and Planning Research* 3: 55–64.
- GARWOOD, P. 1991, Ritual tradition and the reconstitution of society. – V: Garwood, P., Jennings, D., Skeates, R., Toms, J. (ur.), *Sacred and profane: Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion, Oxford, 1989*, Oxford, Oxford University, Committee for Archaeology Monograph 32, 10–32.
- GARWOOD, P. 2011, Rites of Passage. – V: Insoll, T. (ur.), *The Oxford Handbook of The Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 261–284.
- GELL, A. 2006, *Umetnost in delovanje: antropološka teorija*. – Koda, Ljubljana.
- GERL, D., 2013, Riperta la Grotta del Mitreo. – Grotte turistiche, Federazione Speleologica del Friuli Venezia Giulia, <http://www.fsrfg.it/?p=2616>; 04.02.2015.
- GIBSON, J. 1986, *The Ecological Approach to the Visual Perception*. – Hillshade (NJ), Lawrence Erlbaum Associates.
- GIDDENS, A. 1984: *The Constitution of Society: An Outline of the Theory of Structuration*. – Berkeley: University of California Press.
- GILLI, S., LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. 2006, An island decides: megalithic burial rites on Menorca. – *Antiquity* 80: 829–842.
- GIMBUTAS, M. 1984, *The Goddess and the Gods of Old Europe: Myths and Cult Images*. – University of California Press, Berkley.
- GIMBUTAS, M. 1991, *The Civilization of the Goddess*. – San Francisco.
- GOLDBERG, P., SHERWOOD, S. C. 2006, Deciphering Human Prehistory through the Geoarchaeological Study of Cave sediments. – *Evolutionary Anthropology* 15(1): 20–36.
- GONÇALVES, V. S. 1995, *Sítios, horizontes e artefactos*. – Câmara Municipal de Cascais, Lisboa.
- GOODY, J. 1961, Religion and ritual: the definitional problem. – *British Journal of Sociology* 12: 142–164.
- GOODY, J. 1977, Against 'ritual': loosely structured thoughts on a loosely defined topic. – V: Moore, S. F., Myerhoff, B. G. (ur.), *Secular Ritual*, Assen, Netherlands, Van Gorcum, 25–35.
- GOSDEN, C. 1994, *Social Being and Time*. – Oxford, Blackwell.
- GOSDEN, C., HEAD, L. 1994, Landscape- a usefully ambiguous concept. – *Archaeology in Oceania* 29: 113–16.
- GRACIOZI, P. 1980, *Le Pitture preistoriche della grotta di Porto Badisco*. – Origines, Istituto Italiano Preistoria e Protostoria, Firenze.
- GRACIOSI, P. 1996, *The prehistoric paintings of the Porto Badisco cave*. – Istituto Italiano di Preistoria e Protostoria, Firenze.

- GRADOLI, G., MEADEN, G. T. 2012a, Discovery and exploratory research of prehistoric sites in caves and rockshelters in the Barbagia di Seulo, South-Central Sardinia. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 188–199.
- GRADOLI, G., MEADEN, G. T. 2012b, Neolithic Art and Artefacts in Caves Near Seulo in Central Sardinia: »Grutta 1 De Longu Fresu«. – V: Meaden, T. (ur.), *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking symbols and images, art and artefacts from history to prehistory*, BAR International series 2389, Oxford, 41–48.
- GRADOLI, G., MEADEN, G. T. 2012c, Prehistoric Occupation and Use of a Cave near Seulo in Central Sardinia: »The Oval Room« at »Is Janas«. – V: Meaden, T. (ur.), *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking symbols and images, art and artefacts from history to prehistory*, BAR International series 2389, Oxford, 49–56.
- GREEN, H. S. 1989, The Stone Age cave archaeology of Whales. – V: Ford, T. D. (ur.), *Limestones and Caves of Whales*, Cambridge, 70–78.
- GRIFONI CREMONESI R. 2007, Notes on some aspects of Italian prehistory. – *Documenta Praehistorica* 34: 221–230.
- GUNN, J. 2003, *Encyclopedia of Caves and Karstic Science*. – New York.
- GUPTA, A., FERGUSON, J. 1992, Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference. – *Cultural anthropology* 7(1): 6-23.
- GUŠTIN, M., TOMAŽ, A. 2005, Neolitska naselbina Čatež-Sredno Polje. – V: *Prvi poljedelci: Savska skupina Lengyelske kulture*, Založba Annales, Koper.
- HALIFAX, J. 1982, *Shaman: The wounded healer*. – London.
- HAMILTON, S., WHITEHOUSE, R. 2006, Phenomenology in Practice: Towards a methodology for a 'subjective' approach. – *European Journal of Archaeology*, Vol. 9: 31–71.
- HARRIS, E. C. 1979, *Principles of Archaeological Stratigraphy*. – New York.
- HARVEY, G. 2005. Animism: A contemporary perspective. – V: Taylor, B. R. (ur.), *The Encyclopedia of Religion and Nature, I*, London, Thoemmes Continuum, 81–3.
- HAUG, A. 2012, Rockshelters in Central Norway: Long-Term changes in Use, Social Organization and Production. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 39–47.
- HAYDEN, B. 2001, Fabulous Feasts: A Prolegomenon to the Importance of Feasting. – V: Dietler, M., Hayden, B. (ur.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington, DC, 23–64.
- HAYDEN, B. 2003, *Shamans, sorcerers, and saints*. – Washington.
- HEAD, L. 1993: Unearthing prehistoric cultural landscapes: a view from Australia. – *Transactions of the Institute of British Geographers* 18: 481-99.
- HERTZ, R. 1907, Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. – *Année Sociologique* 10 (1905-1906): 48–137.
- HILL, J.D. 1995, *Ritual and Rubbish in the Iron Age of Wessex: a Study on the Formation of a Particular Archaeological Record*. – BAR, British Series 242, Oxford.
- HILL, J. D. 1996, The Identification of Ritual Deposits of Animals: A General Perspective from a Specific Study of »Special Animal Deposits« from Southern English Iron Age. – Anderson, S., Boyle, K. (ur.), *Ritual Treatment of Human and Animal Remains*, Oxford, 17–32.
- HINNELS, J. R. 1995, *A New Dictionary of Religions*. – Oxford, UK.
- HODDER, I. 1982, *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. –

- Cambridge, Cambridge University Press.
- HODDER, I. 1986, *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. – Cambridge.
- HODDER, I. (ur.) 1987, *The Archaeology of Contextual Meanings*. – Cambridge.
- HODGSON, D. 2003, The biological foundations of Upper Palaeolithic art: Stimulus, percept and representational imperatives – *Rock Art Research* 20(1): 3–22.
- HOLL, A. 1994, Pathways to elderhood. Research on past pastoral iconography: The paintings from Tikadiouine. – *Origini* 18: 69–115.
- HORST, S. 2013, Notions on Intuition in the Cognitive Science of Religion. – *The Monist*, Vol. 96, no. 2: 377–398.
- HORVAT, M. 1989, *Ajdovska jama pri Nemški vasi*. – Razprave Filozofske fakultete, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana.
- HORVAT, M. 2009, Prvi prebivalci v Posavju. – V: Peterl, J., (ur.), *Ukročena lepota. Sava in njene zgodbe*, Sevnica, Javni zavod za kulturo, šport, turizem in mladinske dejavnosti, 25–30.
- HROBAT, K. 2005, Ajdi z Ajdovščine nad Rodikov. – *Studia Mythologica Slavica* 8: 99–112.
- HROBAT, K. 2008, Danes mrtvim ne pustimo več umreti. – *Žurnal24*, Tiskana izd., 1.11. 2008, št. 39: 16–17.
- HROBAT, K. 2010, *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasi*. – Znanstvena založba Filozofske fakultete, Ljubljana.
- HROBAT VIRGOLET, K. 2014, Petroglifi iz Jame v bližini Trnovskega studenca nad Ilirsko Bistrico na Snežniški planoti. – *Studia Mythologica Slavica* 8: 155–172.
- HROBAT VIRGOLET, K. 2015, Caves as entrances to the world beyond, from where fertility is derived. The case of SW Slovenia. – *Studia Mythologica Slavica* 8: 153–163.
- HUDALES, J., STROPNIK, I. 1991, Mlinškovo berilo (izbrani etnološki in slovstveni zapiski). – *Šaleški razgledi* 7.
- INGOLD, T. 1993, The temporality of landscape. – *World Archaeology* 25(2):152–174.
- INGOLD, T. 1998, Totemism, Animism, and the Depiction of Animals. – V: Seppälä, J. M., Vanhala, P., Weintraub, L., *Animal, Anima, Animus*, Pori, Pori Art Museum, 181–207.
- INGOLD, T. 2000, The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill. – London in New York.
- INGOLD, T. 2006, Rethinking the animate, re-animating thought. – *Ethnos* 71: 9–20.
- INGRAVALLO, E. 2007, The Grotta dei Cervi. – *Documenta Prehistorica* 34: 215–219.
- INSOLL, T. 1999, *The Archaeology of Islam*. – Oxford, Blackwell.
- INSOLL, T. 2001, *Archaeology and World Religion*. – London, Routledge.
- INSOLL, T. 2004, Introduction to the theme. – V: Insoll, T. (ur.), *Archaeology, Ritual, Religion*, Routledge, London in New York, 1–33.
- INSOLL, T. 2008, Totemism. – V: Darity W. A. Jr. (ur.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Detroit, Macmillan Reference, 397–398.
- INSOLL, T. 2009, Materiality, belief, ritual: Archaeology and material religion: An introduction. – *Material Religion* 5: 261–264.
- INSOLL, T. (ur.) 2011, *The Oxford Handbook of The Archaeology of Ritual and Religion*. – Oxford, Oxford University Press.
- INSOLL, T. 2011a, Introduction: Ritual and Religion in Archaeological Perspective. – V: Insoll, T. (ur.), *The Oxford Handbook of The Archaeology of Ritual and Religion*. – Oxford, Oxford University Press, 1–5.

- INSOLL, T. 2011b, Animism and Totemism. – V: Insoll, T. (ur.), *The Oxford Handbook of The Archaeology of Ritual and Religion*. – Oxford, Oxford University Press, 1004–1016.
- JAKIČ, I. 1997, *Vsi slovenski gradovi*. – DZS, Ljubljana.
- JANEŽIČ, K. 2010, *Turizem v Mestni občini Velenje in možnosti njegovega nadaljnjega razvoja*. – Diplomsko delo.
- JAMNIK, P. 1997, Željske jame. – *Varstvo spomenikov* 36: 160.
- JAMNIK, P. 1998, Potek raziskovanja Jamnikovega spodmola na Kočni nad Jesenicami in rezultati sondiranja v okoliških jamah. – *Arheološki vestnik* 49: 17–30.
- JAMNIK, P., LEBEN-SELJAK, P., BIZJAK, J., HORVAT, B. 2002, Koblarska jama na Kočevskem – prazgodovinsko grobišče in kultni prostor. Antropološka analiza skeletnih ostankov z opisom pridatkov. – *Arheološki vestnik* 53, 31–49.
- JENNINGS, J. N. 1997, *Cave and Karst Terminology, Australian Speleological Federation Inc. Administrative Handbook*. – <http://home.mira.net/~gnb/caving/papers/jj-cakt.html>; 28.12.2015.
- JERALA, M. 2009, Poskus rekonstrukcije svetišča Kabirov na Panorami in topografija kultov v Poetovionii. – Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo, Ljubljana.
- JERALA, M. 2012, Uporaba virtualnih in 3D okolij kot interpretativnega orodja: primer t.i. Herkulovega svetišča na Miklavškem hribu v Celju. – *Arheo* 29: 65–86.
- JERMAN, V. 2014, Odkrila sta prvo jamo z neolitskimi risbami. – *Slovenske novice*, 04.06.2014.
- JOHNSTON, R. 1998, Approaches to the perception of landscape: philosophy, theory, methodology. – *Archaeological Dialogues* 5: 54–68.
- JOSIPOVIČ, D. 1992, *Mezolitik v Sloveniji*. – Magistrsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za arheologijo, Ljubljana.
- JOSIPOVIČ, D., KAJFEŽ, T. 1992, Godič. – *Varstvo spomenikov* 34: 214–215.
- JOSIPOVIČ, D., ŽGUR, A., 1991, Sledovi ledenodobne poselitve v Ajdovski jami pri Nemški vasi. – *Documenta Praehistorica* 19: 145–149.
- JUNG, C. G. 1959, The Archetypes and The Collective Unconscious. – V: Read, H., Fordham, M., Adler, G. (ur.), *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, Part 1, London.
- KAISER, K. 2004, Obredni kot in zgodnj srednjeveško grobišče na Brezju nad Zrečami. – *Studia Mythologica Slavica* 7: 79–88.
- KAISER, T., FORENBAHER, S. 2012, Recognizing Ritual in the Dark: Nakovana Cave and the End of the Adriatic Iron Age. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 263–274.
- KAPLAN, S. 1992, Environmental Preference in a Knowledge-Seeking, Knowledge-Using Organism. – V: Barkow, J. H., Cosmides, L., Tooby, J. (ur.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York, 581–98.
- KAWENA PUKUI, M., HAERTIG, E. W., LEE, A. C. 1972, *Nānā I Ke Kum-u (Look to the source)*. – Volume I, Honolulu.
- KASCHKO, M. W., ATHENS, S. 1988, *Prehistoric Upland Bird Hunters: Archaeological Inventory Survey and Testing for the MPRC Project Area and the Bobcat Trail Road, Pohakuloa Training Area, Island of Hawai'i*. – Honolulu.
- KATIČIĆ, R. 2010, *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesamanaše pretkršćanske starine*. – Zagreb, Mošćeniška Draga.
- KEANE, W. 2008, The evidence of the senses and the materiality of religion. – *Journal of The Royal Anthropological Institute* (NS): S110–S127.

- KELLY, L. S. 2001, A Case of Ritual Feasting at the Chahokia Site. – V: Dietler, M., Hayden, B. (ur.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington, DC, 334–67.
- KENNEDY, J., BRADY, J. E. 1997, Into the netherworld of island Earth: A reevaluation of refuge caves in ancient Hawaiian society. – *Geoarcheology* 12: 641–655.
- KEMPE, D. 1988, *Living Underground: A History of Cave and Cliff Dwelling*. – London.
- KEMP, B. 1995, How religious were the ancient Egyptians? – *Cambridge Archaeological Journal* 5: 25–54.
- KIRCH, P. V. 1975, *Prehistory and Ecology in a Windward Hawaiian Valley: Halawa Valley, Moloka'i*. – Honolulu.
- KIRCH, P. V. 1985, *Feathered Gods and Fishhooks*. – University of Hawaiian Press, Honolulu.
- KIRCH, P. V. 1996, *Legacy of the Landscape: An Illustrated Guide to Hawaiian Archaeological Sites*. – University of Hawai'i Press, Honolulu.
- KIRCH, P. V., GREEN, C. R. 2001, *Hawaiki, Ancestral Polynesia – An Essay in Historical Anthropology*. – Cambridge University Press.
- KLASINC, R., ŽORŽ MATJASIČ, A., KUSETIČ, J., LEGHISSA, E. 2008, *Poročilo o zaščitnih izkopavanjih na območju Nove industrijske cone Dolsko (Območje urejanja MP 11/1 – Dolsko)*. – Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Poročilo št. 621/2007-BN_RK-2008-1, januar 2009, Kranj.
- KNAPP, A. B. 1997, The Archaeology of Late Bronze Age Cypriot Society: The Study of Settlement, Survey and Landscape. – *Occasional Paper* 4, Glasgow, University of Glasgow, Department of Archaeology.
- KNAPP, A. B., ASHMORE, W. 1999, Archaeological Landscapes: Constructed, Conceptualized, Ideational. – V: *Archaeologies of Landscapes: Contemporary Perspective*, Ashmore, W., Knapp, A. B. (ur.), New York, Blackwell Publishing, 1–30.
- KNAPPETT, C. 2005, *Thinking through material culture: an interdisciplinary perspective. Archeology, culture and society*. – University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- KNIFIC, T., SVOLJŠAK, D., BITENC, P., ISTENIČ, J., NABERGOJ, T., STARE, V., TRAMPUŽ OREL, N. 1994–1995a, Novo gradivo v Arheološkem oddelku Narodnega muzeja v Ljubljani (pridobljeno v letih od 1987 do 1993). Godič. – *Varstvo spomenikov* 36: 234.
- KNIFIC, T., SVOLJŠAK, D., BITENC, P., ISTENIČ, J., NABERGOJ, T., STARE, V., TRAMPUŽ OREL, N. 1994–1995b, Novo gradivo v Arheološkem oddelku Narodnega muzeja v Ljubljani (pridobljeno v letih od 1987 do 1993). Moste. – *Varstvo spomenikov* 36: 237–238.
- KNIFIC, T., BITENC, P. 2001, *Od Rimljanov do Slovanov*. – Katalog. Ljubljana.
- KOCBEK, F. 1895, Huda luknja in njene podzemeljske jame. – *Planinski vestnik* 12: 177–181.
- KOMAC GLIHA, N. 2014, *Ljudska religioznost v Kanalski dolini. O umiti in prti zaviti lobanji*. – *Studia Mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum* 9, Založba ZRC, Ljubljana.
- KOPYTOFF, I. 1986, The cultural Biography of Things – V: Appadurai, A. (ur.), *The Social Life of Things*, Cambridge University Press, 64–91.
- KOROŠEC, P. 1975, Poročilo o raziskavah v Ajdovski jami 1967. leta. – *Documenta praehistorica* 4: 170–209.
- KOROŠEC, P. 1981–1982, Ajdovska jama. – *Documenta praehistorica* 9–10: 21–28.
- KOROŠEC, P. 2003, Ajdovska jama – Počivališče mrtvih. – *Opuscula archaeologica* 27: 81–83.

- KOSELJ, K., 2002, *Prehrana in ekologija južnega podkovnjaka* (*Rhinolophus euryale* Blasius, 1853; Mammalia: Chiroptera) v jugozahodni Sloveniji. – Diplomsko delo, Oddelek za biologijo, Biotehniška fakulteta, Univerza v Ljubljani, Ljubljana.
- KRANJC, A. 1990, Valvasor in kraško podzemlje. – V: Vovko, A. (ur.), *Valvasorjev zbornik ob 300 letnici izida Slave Vojvodine Kranjske: referati s simpozija v Ljubljani 1989*, Ljubljana, SAZU, 211–219.
- KRANJC, A., LIKAR, V., HUZZAN ŽALIK, M. 1999, *Kras: Pokrajina, življenje in ljudje*. – Ljubljana.
- KURELAC, S., KIŠ, N. 2007, *Podružnična cerkev sv. Mohorja in Fortunata na Kozjaku*. – Konservatorski program, Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Območna enota Maribor, Maribor.
- KURET, N. 1974, Navada in šega. – *Traditiones* 3: 69–80.
- KVARTIČ, A. 2012, V Hudi luknji straši! – sodobne povedke o prikazni in njihov kontekst. – *Studia Mythologica Slavica* 15: 323–342.
- KYRIAKIDIS, E. 2007a, Archaeologies of Ritual. – V: Kyriakidis, E. (ur.), *The Archaeology of Ritual*, Los Angeles, 289–308.
- KYRIAKIDIS, E. (ur.) 2007b, *The Archaeology of Ritual*. – Los Angeles
- LAKOFF, G., JOHNSON, M. 1999, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. – New York.
- LANGUS, J. 2006, *Rast stalaktitov*. – Seminar, Univerza v Ljubljani, Fakulteta za matematiko in fiziko.
- LAPORTE, L., JOUSSAUME, R., SCARRE, C. 2002, The Perception of space and geometry: megalithic monuments of west-central France in their relationship to the landscape. – V: Scarre, C. (ur.), *Monuments and Landscape in Atlantic Europe: Perception and Society during the Neolithic and Early Bronze Age*, London and New York, 73–83.
- LAYTON, R. 1995, Relating to the country in the western desert. – V: Hirsch, E., O'Hanlon, M. (ur.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press, 210–31.
- LAYTON, R. 2000, Review feature: Shamanism, totemism and rock art: Les Chamanes de la Préhistoire in the context of rock art research. – *Cambridge Archaeological Journal* 10: 169–86.
- LEACH, E. 1964, Ritual. – V: Gould, J., Kolb, W. (ur.), *A Dictionary of the Social Sciences*, London, Tavistock, 607–608.
- LEACH, E. 1966, Ritualization in man in relation to conceptual and social development. – V: Huxley, J. (ur.), *Ritualization of Behaviour in Man and Animals*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, series B 251, 403–408.
- LEACH, E. 1968, Ritual. – *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York, 520–526.
- LEBEN, F. 1967, Starejša železna doba. Škocjanske jame. – *Varstvo spomenikov* 11: 117.
- LEBEN, F. 1975a, *Huda luknja*. – Arheološka najdišča Slovenije, 273.
- LEBEN, F. 1975b, *Mornova Zijalka (Sv. Florijan pri Šoštanju)*. – Arheološka najdišča Slovenije, 271.
- LEBEN, F. 1978, Osteološke in kultne najdbe prazgodovinskega človeka iz kraških jam Slovenije in mejnega ozemlja. – *Arheološki vestnik* 29: 13–31.
- LEBEN, F. 1988, Novoodkrite prazgodovinske plasti v jamah na Krasu. – *Poročila raziskovanja paleolitika in neolitika v Sloveniji* 16: 65–75.
- LEISNER, G., LEISNER, V. 1951, *As Antas do Concelho de Reguengos de Monsaraz*. – Instituto de Alta Cultura. Lisboa.

- LENCLUD, G. 2004, La tradizione non é piú quella d'un tempo. – V: Clemente, P., Mugnaini, F. (ur.), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Rim, Carocci editore, 123-134.
- LEONARDI, P. 1988, Art Paléolithique mobilier et pariétal en Italie. – *L'Anthropologie* 92, 11: 139-202.
- LEVI-STRAUSS, C. 1964 (1991), *Totemism*. – London.
- LEVKOVSKAYA, G., LYUBIN, V., BELYAEVA, E. 2012, Late Caucasian Neanderthals of Barakaevskaya cave: chronology, palaeoecology and palaeoeconomy. – V: Bergsvik, K. A., Skeates (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 225–253.
- LERMA, L. J., NAVARRO, S., CABRELLES, M., VILLAYERDE, C. 2009, Terrestrial laser scanning and close range photogrammetry for 3D archaeological documentation: the Upper Palaeolithic Cave of Parpalló as a case study. – *Journal of archaeological science* 37 (2010): 499–507.
- LEVY, J. E., 1982. *Social and Religious Organisation in Bronze Age Denmark*. Oxford, BAR International Series S124.
- LEWIS-WILLIAMS, J. D., DOWSON, T. A. 1988, The signs of all times. – *Current Anthropology* 29(2): 201–245.
- LEWIS-WILLIAMS, J. D. 2002, The mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art. – London.
- LEWIS-WILLIAMS, J. D. 2004 Constructing a cosmos: architecture, power and domestication at Çatalhöyük. – *Journal of Social Archaeology* 4(1): 28–59.
- LIEP, J. 1991, Great man, big man, chief: a triangulation of the Massim. – V: Godelier, M., Strathern, M., *Big men and great men: Personifications of power in Melanesia*, Cambridge, 90–101.
- LOWENTHAL, D. 1995, *The past is a Foreign Country*. – Cambridge, Cambridge University Press.
- LUQUET, G.H. 1926, *Il culto del bello*. – V: L'art et la religion de l'homme fossile, Masson, Paris, 207-229.
- MACAROL, B., 2015: Vaške lipe so bile središče skupnosti. – Primorske novice, 23.2.2015, <http://www.primorske.si/Novice/Srednja/Vaske-lipe-so-bile---sredisce-skupnosti>; 26.5.2015.
- MACHÁČEK J., PLETERSKI, A. 2000. Altslawische Kultstrukturen in Pohansko bei Břeclav (Tschechische Republik). – *Studia Mythologica Slavica* 3, 9–22.
- MALIN, E. 1986, *Totem Poles of the Pacific Northwest Coast*. – Portland, Oregon, Timber Press.
- MALONE, C. 1989, *Avebury*. – London, Batsford.
- MANDELJ, J. 1895, Nekaj misli o prirodi. – *Planinski vestnik* 12: 181–184.
- MANEM, S. 2012, The Bronze Age use of caves in France: reinterpreting their functions and the spatial logic of their deposits through the *chaine operateire* concept. – V: Bergsvik, K. A., Skeates (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 138–152.
- MARTLEW, R. D., RUGGLES, C. L. N. 1996, Ritual and landscape on the west coast of Scotland: an investigation of the scone rows of northern Mull. – *Proceedings of the Prehistoric Society*, 62: 117-31.
- MAJETIĆ, G. 2014, Spilje i stijene u Hrvatskoj s crtežima i pismom od prapovijesti do srednjeg vijeka, <http://udruga-kameleon.hr/tekst/5913/>; 31.10.2015.
- MARCHESETTI, C. 1889, Prähistorische Funde in den Höhlen von S. Canzian bei Trieste. – *Verhandlungen BGA 1889 (Zeitschrift für Ethnologie* 21): 421–422.

- MARCHESETTI, C. 1890, La Caverna di Gabrovizza presso trieste. – *Atti del Museo Civico di Storia Naturale* 8: 143.
- MARCHESETTI, C. 1895, La Grotta Azzurra di Samatorza. – *Atti del Museo Civico di Storia Naturale* 9: 249.
- MARSTRANDER, S. 1965, Fingalshulen i Gravvik, Nord-Trondelag. – *Viking* 29: 147-165.
- MASSI, A., COLTORTI, M., DERRICO, F., MUSSI, M. In ZAMPETTI, D. 1997, La »Venere« di Tolentino e i pionieri della ricerca arheologica. – *Origini XXI*: 23-67.
- MATIČETOV, M. 1955, Umita in v prt zavita lobanja pri Slovencih. – *Slovenski etnograf* 25: 231–254.
- MCANANY, P. A. 1995, *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. – Austin, University of Texas Press.
- MCCAFFERTY, P. 2012, Caves in Ireland: Archaeology, Myth, and Folklore. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 297–305.
- MEADEN, G. T. 2012a, *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking symbols and images, art and artefacts from history to prehistory*. – BAR International series 2389, Oxford.
- MEADEN, G. T. 2012b, The Five Megaliths of The Avebury Cove. – V: Meaden, T. (ur.), *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking symbols and images, art and artefacts from history to prehistory*, BAR International series 2389, Oxford, 67–72.
- MEADEN, G. T. 2012c, Testning Stonehenge Experimentally Using a Replica Full-Size Altar Stone Positioned at the Focus of the Monument. – V: Meaden, T. (ur.), *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking symbols and images, art and artefacts from history to prehistory*, BAR International series 2389, Oxford, 73–78.
- MEDVEŠČEK, P. 2006, *Let v lunino senco. Pripovedi o starih verovanjih*. – Nova Gorica.
- MEDVEŠČEK, P. K. 2015, *Iz nevidne strani neba*. – *Studia Mythologica Slavica*, Supplementa, Supplementum 12, Založba ZRC, Ljubljana.
- MELLAART, J. 1967, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. – London.
- MENCEJ, M. 1997, *Voda v predstavah Slovanov o posmrtnem življenju in šegah ob smrti*. – Slovensko etnološko društvo.
- MENCEJ, M. 2008, Walking in Circles. – V: Mencej, M. (ur.), *Space and time in Europe: East and West, Past and Present*, Zupaničeva knjižnica 25, Ljubljana, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, 35–65.
- MENCEJ, M. 2009, Koceptualizacija prostora v pripovedih o nadnaravnem poteku časa. – *Studia Mythologica Slavica* 12: 187–206.
- MERKELBACH, R. 1984, *Mithras*. – Königstein.
- MIHEVC, A. 2010, Novice: Bestažovca in njene risbe. – *Jamar* 5: 6.
- MIKLAVČIČ, M. (ur.) 1970, *Leto svetnikov II. April – junij*. Ljubljana.
- MIKLAVČIČ, K., KOKOŠAR, D., STRAUS, M., SERAFIMOVIČ, M. 2014, Knapi in Knapovšna: Povej mi eno po rudarsko. – http://www.antonijevrov.si/rudarska/index.html#prva_vsebina; 30.12.2015
- MITHEN, S. 1998, *The Prehistory of the Mind*. – London, Phoenix.
- MLEKUŽ, D. 2005, The ethnography of the Cyclops: Neolithic pastoralists in the eastern Adriatic. – *Documenta Praehistorica* 32: 15–51.
- MLEKUŽ, D. 2007a, »Sheep are your mother«: Rhyta and the interspecies politics in the Neolithic of the Eastern Adriatic. – *Documenta Praehistorica* 34: 267–280.

- MLEKUŽ, D. 2007b, Who were the Cyclopes? – V: Blečić, M., Črešnar, M., Hansel, B., Hellmuth, A., Kaiser, E., Metzger-Nebelsick, C. (ur.), *Scripta Praehistorica in Honorem Biba Teržan*, Situla 44, Ljubljana, 69–82.
- MLEKUŽ, D. 2012a, Notes from the underground: caves and people in the Mesolithic and Neolithic Karst. – V: Bergsvik, K. A., Skeates (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 199–211.
- MLEKUŽ, D. 2012b, Messy landscapes: lidar and the practices of landscaping. – V: Opitz, R. S. Cowley, C. D. (ur.), *Interpreting Archaeological Topography: 3D Data, Visualisation and Observation*, Oxbow, Oxford, 102–116.
- MLEKUŽ, D. 2013, Skin Deep: LiDAR and Good Practice of Landscape Archaeology. – V: Corsi, C. et al. (ur.), *Good Practice in Archaeological Diagnostics, Natural Science in Archaeology*, 113–129.
- MLEKUŽ, D. 2015, Oblike prazgodovinske poljske razdelitve na Krasu. – *Kronika: časopis za slovensko krajevno zgodovino* 63(3): 675–690.
- MLEKUŽ, D., BUDJA, M., PAYTON, R., BONSALE, C. 2008, »Mind the gap«: Caves, Radiocarbon sequences, and the Mesolithic-Neolithic transition in Europe – lessons from Mala Triglavca Rockshelter. – *Geoarchaeology*, Vol. 23(3): 398–416.
- MONTAGNARI KOKELJ, E. 1993, The transition from Mesolithic to Neolithic in the Trieste Karst. – *Poročila raziskovanja paleolitika in neolitika v Sloveniji* 21: 69–83.
- MONTAGNARI KOKELJ, E., CRISMANI, A. 1996, La grotta del Mitreo nel Carso Triestino. – *Atti Società della Preistoria e Protostoria del Friuli Venezia Giulia* 10: 7–98.
- MONTELLO, D. R., MOYES, H. 2012, Why Dark Zones are Sacred: Turning to Behavioral and Cognitive Sciences for Answers. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 385–396.
- MOORE, S., MYERHOFF, B. G. 1977, Introduction: secular ritual: forms and meaning. – V: Moore, S. F., Myerhoff, B. G. (ur.), *Secular Ritual*, Assen, Netherlands, Van Gorcum, 3–24.
- MORLEY, I., RENFREW, C. (ur.) 2009, *Becoming human: Innovation in prehistoric material and spiritual culture*. – Cambridge, Cambridge University Press.
- MORPHY, H. 1995, Landscape and the reproduction of the ancestral past. – V: Hirsch, E., O'Hanlon, M. (ur.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press, 184–209.
- MORRIS, B. 1987, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text* – Cambridge.
- MOSER, K. 1899, *Der Karst und seine Höhlen*. – Trieste.
- MOSER, K. 1903, Die Ausgrabungen in der Höhle »Jama (Pejca) na Dolech« nächst der Eisenbahnstation Nabresina. Bericht über die Jahr 1902 in Österreich durchgeführten Arbeiten. – *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft* 33: 69.
- MOURET, C. 2004, Burials in Caves. – V: Gunn, J. (ur.), *Encyclopedia of Caves and Karst Science*, London, 167–169.
- MOYES, H. 2012, *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*. – University Press of Colorado.
- MOYES, H., BRADY, J. E. 2012, Caves as Sacred Spaces in Mesoamerica. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 15–26.
- MRAVLJA, J. 1992, Ajdovska jama pri nemški vasi, *Dolenjski Kras* 3: 39–40, Jamarski klub Novo mesto, http://www.jknm.si/media/DK/DK3_11_Mravlja_Ajdovska_jama_pri_Nemski_vasi.pdf; 05.07.2015.

- MÜLLER, J. 1994, Das ostadriatische Frühneolithikum: die Impresso-Kultur und die Neolithisierung des Adriaumes – *Prähistorische Archäologie in Südosteuropa* 9, Berlin.
- MULROONEY, M. A., LADEFOGED, T. N. 2005, Hawaiian *heiau* and agricultural production in the kohala dryland field system. – *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 114, No. 1: 45–67.
- MURŠIČ, R. 2003, *Uvod v metodologijo: Izbrane teme* (1. letnik, izredni študij 2002-2003). – Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (neobjavljeno).
- NASH, G. 2008, Encoding a Neolithic Landscape: The Linearity of Burial Monuments along Strumble head, South-west Wales. – *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness and Culture* 1, Vol. 3: 345–362.
- NOOTER ROBERTS, M., ROBERTS, A. F. 2007, *Luba*. – Milan.
- NORA, P. 1989, Between memory and history: les lieux de mémoire. – *Representations* 26: 7–25.
- NOVAKOVIĆ, P. 2002, Archaeology in five states – A peculiarity or just another story at the crossroads of »Mitteleuropa« and the Balkans: A case study of Slovene archaeology. – V: Biehl, P. F., Gramsch, A., Marciniak A. (ur.), *Archäologien Europas: Geschichte, Methoden und Theorien*, Münster, 323–352.
- NOVAKOVIĆ, P. 2003, *Osvajanje prostora: razvoj prostorske in krajinske arheologije*. – Ljubljana.
- O'DAY, S., WIM, van N., ERVYNCK, A. 2003, Introduction. – V: O'Day, S. J., Wim, van N., Ervynck, A. (ur.), *Behaviour behind Bones: The Zooarchaeology of Ritual, Religion, Status and Identity*, Oxford, xi–xv.
- ODAR, B. 2008, *Izdelava in uporaba koščenih konic iz Potočke zijalke*. – Doktorsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- ODAR, B. 2012a, Potočka zijavka: fertility rites in The Raining Cave. – *Studia Mythologica Slavica* 15: 9–34.
- ODAR, B. 2012b, Perception of the Landscape: At the Paleolithic Sites Potočka zijavka and Divje babe I, Slovenia. – V: Meaden, T. (ur.), *Archaeology of Mother Earth Sites and Sanctuaries through the Ages: Rethinking symbols and images, art and artefacts from history to prehistory*, BAR International Series 2389: 21–30.
- ODAR B. 2014, Potočka zijavka (Slovenia) – excavation campaign 2012. – *Archäologisches Korrespondenzblatt* 44: 1–12.
- ODAR B. 2015, *Potočka zijavka*. – Pokrajinski muzej Celje.
- ODAR B., MOREAU, L., HIGHAM, T., HORVAT, A., PIRKMAJER, D., TURK, P. 2015, Reassessing the Aurignacian of Slovenia: Techno-economic behavior and direct dating of osseous projectile points. – *Journal of human evolution* 78: 158–180.
- OLSEN, B. 2002 (1997), *Od predmeta do teksta. Teoretske perspektive arheoloških istraživanja*. – Beograd.
- OGRIN, D. 1996, Podnebni tipi v Sloveniji. – *Geografski vestnik* 68: 39–56.
- OMERZEL-TERLEP, M. 1996, Koščene piščali. Pričetek slovenske, evropske in svetovne instrumentalne glasbene zgodovine. – *Etnolog* 6 (LVII): 235–291.
- OMERZEL TRLEP, M. 1998, Prazgodovinska kamnita in koščena tolkala, drgala, samozveneči idiofoni, ropotulje in brnivke: Od kamna in školjke do strun. – *Etnolog* 8: 153–182.
- OROŽEN, J. 1936, *Gradovi in graščine v narodnem izročilu (gradovi in graščine ob Savinji, Sotli in Savi)*. – Celje.
- ORDOÑO, J. 2012, The use of caves and rockshelters by the last Neandertal and first Modern Human societies in Cantabrian Iberia: similarities, differences, and territorial

- implications. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 81–100.
- ORSCHIEDT, J. 1999, Eine neolithische Sekundärbestattung aus dem Vogelherd bei Stetten, Baden-Württemberg. – *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 22: 161–172.
- ORSCHIEDT, J. 2005, The head burials from Ofnet cave: an example of warlike conflict in the Mesolithic. – V: Parker-Pearson, M., Thorpe, I. J. (ur.), *Warfare, Violence and Slavery in Prehistory*, BAR International Series 1374, Oxford, 67–73.
- ORSCHIEDT, J. 2012, Cave Burials in Prehistoric Central Europe. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 212–224.
- OSOLE, F. 1964-1965, Paleolitik Slovenije. – *Arheološki vestnik* 15-16: 9–20.
- OSOLE, F. 1967, Oris poselitve Slovenije v pleistocenu. – *Arheološki vestnik* 18: 241-246.
- OSOLE, F. 1975, *Špehovka*. – Arheološka najdišča Slovenije, 274.
- OSOLE, F. 1979, Ledenodobne kulture Slovenije. – V: Brodar, S. (ur.), *Ledenodobne kulture v Sloveniji*, Ljubljana, 19–25.
- OSOLE, F. 1983, Epigravettien iz Lukenjske jame pri Prečni. – *Poročila raziskovanja paleolitika in neolitika v Sloveniji* 11, 7–25.
- OOSTERBEEK, L. 1997, Back home! Neolithic life and the rituals of death in the Portuguese Ribatejo. – V: Bonsall, C., Tolan-Smith, C. (ur.), *The Human Use of Caves*, BAR International Series 667, Oxford, 70–78.
- PACHER, M. 2001, New excavation campaigns in the Upper Pleistocene cave bear site Potočka zijalka, Slovenia – state of investigation. – *Cadernos do Laboratorio xeoloxico de Laxe* 26, 301–310.
- PACHER, M., POHAR, V., RABEDER, G. (ur.) 2004, Potočka zijalka. Paleontological and Archaeological results of the Campaigns 1997-2000. – *Mitteilungen der Commission für Quartärforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 13, Bad Vöslau.
- PAHIČ, S. 1975, *Gornji dolič*. – Arheološka najdišča Slovenije, 273.
- PANNELL, S., O'CONNOR, S. 2012, Where the Wild Things Are: An Exploration of Sacrality, Danger, and Violence in Confined Spaces. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 317–331.
- PARG, T. 2014, Mala Triglavca, fotografija jame. – https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mala_Triglavca_1.jpg, 26.07.2015.
- PAUNOVIĆ, M., CULIBERG, M. IN TURK, I. 2002, Analiza vsebine ognjišč musterjenskega najdišča Divje babe I (Slovenija). Luske in kožne ploščice nižjih vretenčarjev, oglje in fosiliziran les. (Analysis of the content of hearths from the Mousterian site Divje babe I (Slovenia). Scales and dermal plates of lower vertebrates, charcoal and fossilized wood.). – *Razprave IV. razreda SAZU* 43(2): 203–218.
- PAVLIN, P. 2010, *Depo iz Mušje jame pri Škocjanu*. – DEDI – digitalna enciklopedija naravne in kulturne dediščine na Slovenskem, <http://www.dedi.si/dediscina/398-depo-iz-musje-jame-pri-skocjanu>; 15.11.2015.
- PERGAR, M. 2007, Mala Triglavca 1979-1985. Opredelitev keramičnega gradiva »mlajšega prazgodovinskega horizonta«. – *Arheološki vestnik* 58, 2007: 39–63.
- PERKO, V., NESTOROVIĆ, A., ŽIŽEK, I. 2012, *Ex Oriente Lux: Rimskodobna svetila in oljenke iz Slovenije*. – IV. mednarodni kongres ILA o svetilih, 15. do 19. maj 2012, Ptuj.
- PERRY, W. 1915, Myths of origin and the home of the dead in Indonesia. – *Folklore* 26: 138–152.

- PETTIT, P. B., RICHARDS, M., MAGGI, R., FORMICOLA, V. 2003, The Gravettien burial known as Prince (»Il Principe«): new evidence for his age and diet. – *Antiquity*, Vol. 77, Issue 295: 15–19.
- PETRU, S. 2004, Usewear analysis of Mesolithic and Neolithic stone tools from Mala Triglavca, Trhlovca and Pupičina peč. – *Documenta praehistorica* 31: 199–204.
- PETRU, S. 2006, Red, black or white? The dawn of colour symbolism. – *Documenta Praehistorica* 33: 203–208.
- PLETERSKI, A. 1990, Etnogeneza Slovanov. Opis trenutnega stanja arheoloških raziskav. – *Arheo, posebna številka*.
- 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. – *Zgodovinski časopis* 50: 163–185.
- PLETERSKI, A. 2002, Pravno-kultne strukture v prostoru Altenerdinga na Bavarskem. – *Studia Mythologica Slavica* 5: 19–41.
- PLETERSKI, A. 2006, Poliški tročan. – *Studia Mythologica Slavica* 9: 41–58.
- PLETERSKI, A. 2010, *Kačarsko izročilo o tročanu*. – DEDI – digitalna enciklopedija naravne in kulturne dediščine na Slovenskem, <http://www.dedi.si/dediscina/433-kacarsko-izrocilo-o-trocanu>; 10.02.2015.
- PLETERSKI, A. 2014, *Kulturni genom: prostor in njegovi ideogrami mitične zgodbe*. – *Studia Mythologica Slavica, Supplementa* 10, Založba ZRC, Ljubljana.
- PLETERSKI, A. 2015, Staroverstvo in pričevanja starovercev. – V: Medvešček, P., *Iz nevidne strani neba*, *Studia Mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum* 12, Založba ZRC, Ljubljana, 15–34.
- PLETERSKI, A., BELAK, M. 2004, Structures in the area of Lauterhofen in Bavaria. – *Studia Mythologica Slavica* 7: 43–61.
- PLETERSKI, A., MAREŠ J. J. 2003, Astronomische Grundlagen einiger frühmittelalterlichen Kultstellen in Praha. – *Studia Mythologica Slavica* 6: 9–36.
- PLETERSKI, A., ŠANTEK, G. P. 2012, Baba Babnega Polja. – *Studia Mythologica Slavica* 15: 63–79.
- PODSTENŠEK, V. 1935, *Puščavnikovi verzi: Zložil Eremit Valentin*. – Koziker Konrad.
- POGAČAR, V. 2011, *Vključevanje različnih ciljnih skupin v proces načrtovanja razvoja podeželja – primer vključevanja javnosti v načrtovanje simbolnega obeležja nekdanjega središča vasi Škale pri Velenju*. – Diplomsko naloga, Velenje.
- POHAR, V. 1988, Živalski in kostni ostanki kot pridatki prazgodovinskih grobov v Ajdovski jami pri Nemški vasi. – *Documenta Praehistorica* 16: 85–102.
- POHAR, V. 1989, Ajdovska jama pri Nemški vasi – tudi paleolitska postaja? – *Documenta Praehistorica* 17: 47–52.
- POHAR, V., PACHER, M., RABEDER, G. (ur.) 2011, Ajdovska jama. – *Mitteilungen der Kommission für Quartärforschung der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Band* 20, Wien.
- POLES, R. 1999, Sakralna dediščina velenjskega dela Šaleške doline v luči kontinuitete identitete. – *Razprave o zgodovini mesta in okolice*, 121–163.
- POLES, R. 1999/2000, Zmaj, pozoj, lintvern ali premog - genius loci Šaleške doline. – *Zbornik Raziskovalnega tabora*, 41–57.
- POVRZANOVIĆ, M. 1987, Pojmovi običaj, navika, obred/ritual, ceremonija, slavlje, svečanost i praznik u jugoslavenskim i inozemnim rječnicima, enciklopedijama i leksikonima. – *Narodna Umjetnost* 24: 39–81.
- PRESETNIK, P., KOTARAC, M. 2004, *Monitoring stanja populacij netopirjev v Ajdovski jami*. – Center za kartografijo favne in flore, Miklavž na Dravskem polju.

- PRIJATELJ, A. 2011, History of cave archaeology in Slovenia: politics, institutions, individuals, methods and theories. – *Cave and Karst Science*, Vol. 38, No. 3: 173-143.
- PROPP, V. J. 1990, *Historijski korijeni bajke*. – Biblioteka raskršća, Sarajevo.
- PRUFER, O. H., PRUFER, K. M. 2012, Ceremonial use of Caves and Rockshelters in Ohio. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 225–235.
- RADMILLI, A. M. 1987, Il Neolitico della Venezia Giulia. – *Atti della 26. riunione scientifica*, Firenze, 183–187.
- RAKOVNIK, A. 2012, Soteska Huda Luknja. – *Naša občina – Glasilo Občine Mislinja* 3: 6–7.
- RANGER, T. 2012, Caves in Black and White: The Case of Zimbabwe. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 309–316.
- RANK, O. 1924, The Trauma of Birth in its Importance for Psychoanalytic Therapy*. – *Psychoanalytic Review* 11: 241–245.
- RENFREW, C., LEVEL, E. 1979, Exploring Dominance: Predicting Politics from Centers. – V: Renfrew, C., Cooke, K. L. (ur.), *Transformations: Mathematical approaches to Culture Change*, 145–166.
- RENFREW, C. 1976, Megaliths, territories, and populations. – V: De Laet, S., *Brugge: De Tempel*, 198–220.
- RENFREW, C. 1982, *Towards an Archaeology of Mind*. – Cambridge, Cambridge University Press.
- RENFREW, A. C. 1985, *The Archaeology of Cult: the Sanctuary at Phylakopi*. – London: British School of Archaeology at Athens.
- RENFREW, C. 2007, The Archaeology of Ritual, of Cult, nad of Religion. – V: Kyriakidis, E. (ur.), *The Archaeology of Ritual*, Los Angeles, 109–122.
- RICHARDS, C., THOMAS, J. 1984, Ritual activity and structured deposition in later Neolithic Wessex. – V: Bradley, R., Gardiner, J. (ur.), *Neolithic Studies: a Review of Some Recent Work*, BAR, British series 133, 189–218.
- RISTESKI, L. S. 2001, Space and Boundaries between the worlds. – *EtnoAnthropoZoom* 1, 154–179.
- RIŽNAR I., 1992, Ajdovska jama. – *Naše jame* 34: 52–61.
- ROBB, J. G. 1998, The 'Ritual landscape' concept in archaeology: a heritage construction. – *Landscape Research*, Vol. 23, Issue 2: 159–174.
- ROBB, J. 2007, *The Early Mediterranean Village. Agency, Material culture, and Social change in Neolithic Italy*. – Cambridge Studies in Archaeology, New York.
- ROE, M. 2000, The brighter the light the darker the shadows: how we perceive and represent underground spaces'. – *CAPRA*, 2: <http://capra.group.shef.ac.uk/2/roe.html>>, 07.11.2008.
- ROSSANO, J. M. 2006, The Religious Mind and the Evolution of Religion. – *Review of General Psychology* 2006, Vol. 10, No. 4, 346–364.
- ROSSIGNOL, J., WANDSNIDER, L. (ur.) 1992, *Space, Time, and Archaeological Landscapes*. – New York: Plenum Press.
- ROWAN, M. Y., ILAN, D. 2012, The Subterranean Landscape of the Southern Levant during the Chalcolithic Period. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 87–107.
- RUSSELL, P. 1998, The Palaeolithic Mother-Goddess: Fact or Fiction? – *Reader in Gender Archaeology*: 261–268.

- SABO, III, G., HILLIARD, J., LOCKHART, J. J. 2012, The Ritual Use of Caves and Rockshelters in Ozark Prehistory. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 237–248.
- SAGADIN, J. 2001, *Pregledno o kvalitativnem empiričnem pedagoškem raziskovanju*. – *Sodobna pedagogika*, letn. 52, št. 2: 10–25.
- SAGADIN, M. 2001, Staroslovansko grobišče na Malem gradu v Kamniku. – *Arheološki vestnik* 52, 359–375.
- SAHLINS, M. 2013, Foreword. – V: Descola, P., *Beyond Nature and Culture*, The University of Chicago Press, Chicago in London, xi–xiv.
- SAKSIDA V., TURK I. 1988, Merče – Bestažovca. – *Varstvo spomenikov* 30: 200.
- SALIBA, J. A. 1976, 'Homo Religiosus' in Mircea Eliade. *An Anthropological Evaluation*. – Leiden, Brill.
- SANDERS, W. T. 1977, Environmental heterogeneity and the evolution of Lowland Maya civilization. – V: Adams, R. E. W. (ur.), *The Origins of Maya Civilization*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 287–297.
- SAUER, C. O. 1925, The morphology of landscapes. – *University of California Publications in Geography* 2: 19–54.
- SCHEFOLD, R. 1982, The efficacious symbol. V: Josselin de Jong, P., Schwimmer, E. (ur.), *Symbolic Anthropology in the Netherlands*, The Hague, Nijhoff 125–142.
- SCHERBOV, S., SANDERSON C. W., 2015, Faster Increases in Human Life Expectancy Could Lead to Slower Population Aging. – *PLoS ONE* 10(4): e0121922.
- SCHMID, W. 1945, Das Milhrasheiligtum von Pohanica bei Rann an der Save. – *Schild von Steier* 1: 10–19.
- SCOTT, C. 1989, Knowledge construction among Cree hunters: methapors and literal understanding. – *Journal de la Soci  t   des Am  ricanistes* 75: 193–208.
- SEGAL, R. A. 2004, *Myth: A Very Short Introduction*. – New York.
- LOW, S., LAWRENCE-Z  NIGA, D. (ur.) 2003, *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. – Malden, Oxford, Carlton, Berlin, Blackwell Publishers.
- SHANKS, M., HODDER, I. 1995, Processual, postprocessual and interpretative archaeologies. – V: Hodder, I., Shanks, M., Alexandri, A., Buchli, V., Carman, J., Last, J., Lucas, G. (ur.), *Interpreting Archaeology: Finding Meaning in the Past*, London in New York, 3–29.
- SHANKS, M., TILLEY, C. (ur.) 1992, *Re-constructing Archaeology: Theory and practice*. – London.
- SHERWOOD, S. C., GOLDBERG, P. 2001, A Geoarchaeological Framework for the Study of Karstic Cave Sites in the Eastern Woodlands. – *Midcontinental Journal of Archaeology* 26 (2): 145–168.
- SINOTO, Y. H., EMORY, K. P., BONK, W. J. 1959, *Hawaiian archaeology: Fishhooks*. – Bishop museum, Special publication 47.
- SKEATES, R. 1994, Ritual, context and gender in Neolithic South-Eastern Italy. – *Journal of European Archaeology* 2 (2): 199–214.
- SKEATES, R. 2005, *Fetishism and visual culture in Later Neolithic Southeast Italy*. – Konferenca na Standfordski univerzi: Seeing the past.
- SKEATES, R. 2007, Religious experience in the prehistoric Maltese underworld. – V: Barrowclough, D., Malone, C., Stoddart, S. (ur.), *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archaeology*, Oxford, 90–96.
- SKEATES, R. 2010, *An Archaeology of the Senses: Prehistoric Malta*. – Oxford.
- SKEATES, R. 2012a, Caves in need of context: prehistoric Sardinia. – V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*, Oxbow books, Oxford, 166–187.

- SKEATES, R. 2012b, Constructed Caves: Transformations of the Underworld in Prehistoric Southeast Italy. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 27–44.
- SMITH, S. T. 2012, The chamber of Secrets: Grottoes, Caves, and the Underworld in Ancient Egyptian Religion. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 109–134.
- SNOJ, M. 2009. *Etimološki slovar slovenskih zemljepisnih imen* – Modrijan in Založba ZRC SAZU, Ljubljana.
- SNOJ, M. 2015. *Slovenski etimološki slovar, tretja izdaja*. – Založba ZRC SAZU, Ljubljana, spletna izdaja: www.fran.si; 15.11.2015.
- STEWART, J. M. 1955, *Theory of Culture Change*. – Urbana, University of Illinois Press.
- STODDART, S. K. F., MALONE, C. A. T. 2012, Caves of the Living, Caves of the Dead: Experiences Above and Below Ground of Prehistoric Malta. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 45–58.
- STOKIN, M., JOSIPOVIĆ, D. 1988, Sermin. – *Varstvo spomenikov* 30: 200.
- STONE, A. 1997, Precolumbian Cave Utilization in the Maya Area. – V: Bonsall, C., Tolan-Smith, C. (ur.), *The human use of caves*, BAR International Series 667, Oxford, 201–206.
- STONE, A. 2012, Civilizing the Cave Man: Diachronic and Cross-cultural Perspectives on cave Ritual. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 365–370.
- STRAUS, L. G. 1990, Underground Archaeology: Perspectives on Caves and Rockshelters. – V: Schiffer, M. B. (ur.), *Archaeological Method and Theory*, Vol. 2, Tuscon, 255–304.
- STRAUS, L. G. 1997, Convenient Cavities: Some Human Uses of Caves and Rockshelters. – V: Bonsall, C., Tolan-Smith (ur.), *The Human Use of Caves*, BAR International Series 667, Oxford, 1–8.
- SUMMERS, C. C. 1971, Molokai: A site survey. – *Pacific Anthropological Records* 14, Bernice Pauahi Bishop Museum Press, Honolulu.
- SZOMBATHY, J. 1912, Altertumsfunde aus Höhlen bei St. Kanzian im österreichischen Küstenlande. – *Mitteilungen der Prähistorischen Kommission* 2/2, 127–190.
- ŠAFARIČ D., RAVLJEN, J. 1991, Zgodovina soteske Hude luknje. – *Naše jame* 33: 110–114.
- ŠALEJ, M. 1999, Historično-geografski oris Šaleške doline in njenega obrobja. – *Velenje: Razprave o zgodovini mesta in okolice*: 10–19.
- ŠAŠEL, J. 1954, Arheološko-topografske novosti s področja Colatia in Atransa. – *Varstvo spomenikov* 5: 154–166.
- ŠAŠEL KOS, M. 1999, Pre-Roman Divinities of the Eastern Alps and Adriatic. – *Situla* 8, *Razprave Narodnega muzeja Slovenije* 38, Ljubljana.
- ŠERCELJ, A. 1990, *Antrakotomska analiza oglja iz Jamnikovega spodmola pri Kočni pod Mežaklo*. – Neobjavljeno poročilo.
- ŠINIGOJ, D. 2012, *Kratek dnevnika jamarskega zasvojenja*. – Ljubljana.
- ŠMITEK, Z., 2004: *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. – Študentska založba, Ljubljana.
- ŠMITEK, Z. 2008, Paralele med indijsko in slovensko mitologijo: sledovi skupne indoevropske dediščine. – *Studia mythologica Slavica* 11: 127–146.
- ŠPRAJC, I. 1991, *Arheoastronomija*, – Arheo, posebna številka, Filozofska fakulteta.
- ŠTAMFELJ, I., TURK, I. 2004, Človeški ostanki v Viktorjevem spodmolu. – V: Turk I., Horvat, J., Pleterski, A., Velušček, A. (ur.), *Viktorjev spodmol in Mala Triglavca*.

- Prispevki k poznavanju iz mezolitskega obdobja v Sloveniji*, Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 9, Založba ZRC, Ljubljana, 168.
- ŠTAMFELJ, I., CVETKO, E., BITENC-OVSENIK, M., GAŠPERŠIČ, D. 2004, Dodatek I – Identifikacija dveh človeških mlečnih sekalcev iz arheoloških najdišč Mala Triglavca in Viktorjev spodmol. – V: Turk I., Horvat, J., Pleterski, A., Velušček, A. (ur.), *Viktorjev spodmol in Mala Triglavca. Prispevki k poznavanju iz mezolitskega obdobja v Sloveniji*, Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 9, Založba ZRC, 221–240.
- ŠTEBLAJ, K. 2011, *Orientacija otrok, starih od 4 do 6 let, s pomočjo karte*. – Diplomski naloga, Univerza v Ljubljani, Pedagoška fakulteta, Predšolska vzgoja.
- ŠTULAR, B. 2007, Posamezniki, skupnost in obred v zgodnjem srednjem veku. Primer grobiščnih podatkov z Malega gradu v Sloveniji. – *Studia Mythologica Slavica* 10, 23–50.
- THOMAS, J. 1991: *Rethinking the Neolithic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMAS, J. 1993: The politics of vision and the archaeologies of landscape. – V: Bender, B. (ur.), *Landscape: Politics and Perspective*, Oxford, Berg, 19–48.
- THOMAS, J. 1996, *Time, Culture and Identity: an Interpretive Archaeology*. – London: Routledge.
- THOMPSON, T. F. 2004, The Irish Sí tradition: Connection Between the Disciplines, and What's in a World? – *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (4): 335–368.
- TILLEY, C. 1994, *A phenomenology of landscape – place, paths and monuments*. – Berg, Oxford.
- TILLEY, C. 1999, *Metaphor and Material Culture*. – Oxford.
- TILLEY, C. 2004, *The materiality of stone: explorations in landscape phenomenology 1*. – New York.
- TILLEY, C. 2008, *Body and image: Explorations in Landscape Phenomenology*. – Walnut Creek.
- TILLEY, C., BENNETT, W. 2001, An Archaeology of Supernatural Places: The Case of West Penwith. – *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7(2): 335–62, <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9655.00066>; 10.02.2016.
- TOMKINS, P. 2012, Landscapes of Ritual, Identity, and Memory: Reconsidering Neolithic and Bronze Age Cave Use in Crete, Greece. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 59–80.
- TOŠKAN, B. 2007, Ostanke velikih sesalcev iz Divjih bab I: Stratigrafija, taksonomija, biometrija. – V: Turk, I. (ur.), *Divje babe I, Paleolitsko najdišče mlajšega pleistocena v Sloveniji*, 1. del, Založba ZRC, Ljubljana, 221–249.
- TRUMP, D. H., CILIA, D. 2002, *Malta, Prehistory and Temples*. – Malta.
- TURK, I. 1997, *Moustérienska koščena piščal*. – Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 2, Založba ZRC, Ljubljana.
- TURK, I. 1999, *Starejša in srednja kamena doba*. – V: Avbelj, B., Božič, D., Dular, J. (ur.), *Zakladi tisočletij, Zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov*, 22–51.
- TURK, I. 2004, Uvod. 2. del: Mala Triglavca. – V: Turk I., Horvat, J., Pleterski, A., Velušček, A. (ur.), *Viktorjev spodmol in Mala Triglavca. Prispevki k poznavanju iz mezolitskega obdobja v Sloveniji*, Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 9, Založba ZRC, Ljubljana, 173–175.
- TURK, I., 2006, Prispevek Divjih Bab I (Slovenija) h kronologiji mlajšega pleistocena med alpskim in dinarskim svetom. – *Arheološki vestnik* 57: 9–68.
- TURK, I. (ur.), 2007, *Divje babe I – Paleolitsko najdišče mlajšega pleistocena v Sloveniji. (1. del)*. – Založba ZRC, Ljubljana.

- TURK, I. (ur.) 2014, *Divje babe I – Paleolitsko najdišče mlajšega pleistocena v Sloveniji*. (2. del.: *Arheologija*) – Založba ZRC, Ljubljana.
- TURK, I., BAVDEK, A., PERKO, V., CULIBERG, M., ŠICELJ, A., DIRJEC, J., PAVLIN, P. 1992, Acijev spodmol pri Petrinjah. – *Poročila raziskovanja paleolitika in neolitika v Sloveniji* 20: 20–48.
- TURK, I., CULIBERG, M., DIRJEC, J., MODRIJAN, Z., PAVLIN, P., PERKO, V., PRUS, T., ŠERCELJ, A., 1993, Podmol pri Kastelcu – novo večplastno arheološko najdišče na Krasu, Slovenija. – *Arheološki vestnik* 44, 45–96.
- TURK, I., MIKUŽ, V. 2004, Malakofavna. – V: Turk I., Horvat, J., Pleterski, A., Velušček, A. (ur.), *Viktorjev spodmol in Mala Triglavca. Prispevki k poznavanju iz mezolitskega obdobja v Sloveniji*, Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 9, Založba ZRC, Ljubljana, 197–199.
- TURK, I., TOŠKAN, B., DIRJEC, J. 2004, Sesalska favna. – V: Turk I. (ur.), *Viktorjev spodmol in Mala Triglavca. Prispevki k poznavanju iz mezolitskega obdobja v Sloveniji*, Opera Instituti Archaeologici Sloveniae 9: 201–203.
- TURNER, V. 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. – Ithaca, New York.
- TURNER, V. 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. – Chicago.
- TURNER, V. 1977, Variations on a theme of liminality. – V: Moore, S., Myerhoff, B. G. (ur.), *Secular Ritual*, Assen, 36–54.
- TYLOR, E. B. 1929, *Primitive Culture (dva dela)*. – London, John Murray.
- UCKO, P. 1994, Foreword. – V: Carmichael, D. L., Hubert, J., Reeves, B., Schanche, A. (ur.), *Sacred Sites, Sacred Places, One World Archaeology*, 23, London, Routledge, xiii–xxiii.
- VALERI, V. 1985, *Kingship and Sacrifice, Ritual and Society in Ancient Hawai'i*. – Chicago Press.
- VALIČ, A. 1997, Arheološki drobcji vojaških prvin pozne rimske dobe na Gorenjskem. – *Arheološki vestnik* 47: 261–268.
- VALVASOR, V. J. 1984 (1689), *Slava Vojvodine Kranjske: izbrana poglavja*. – Ljubljana.
- VAN GENNEP, A., 1960 (1911), *The rites of Passage*. – Chicago.
- VAN METER, K. M. 2013, Structures of Human societies. – *Sociology Mind*, Vol. 4, No. 1: 36–44.
- VELUŠČEK, T. 1995, Proces neolitizacije kot prehod h kmetovanju, prepoznan v mezolitskih kontekstih kraške Dinarske Slovenije? – *Arheološki vestnik* 46: 327–337.
- VELUŠČEK, T. 1999a, Mlajša kamena in bakrena doba. – V: Avbelj, B., Božič, D., Dular, J. (ur.), *Zakladi tisočletij. Zgodovina Slovenije od neandertalcev do Slovanov*, 52–75.
- VELUŠČEK, T. 1999b, Neolitske in eneolitske raziskave v Sloveniji. – *Arheološki vestnik* 50: 59–79.
- VELUŠČEK, T. 2011, Arheološke najdbe iz Ciganske jame na Kočevskem iz obdobja po ledeni dobi. – *Arheološki vestnik* 62: 33–50.
- VERBIČ 2010, *Poročilo: Ogled arheoloških izkopavanj pri Jezeru*. – Ljubljana.
- VERDINEK, B. 2002, Lesene cokle. Folklorne pripovedi iz Mežiške doline, Mislinjske in Šaleške doline. – *Zbirka Glasovi* 26, Ljubljana.
- VERNANT, J. 2000, »Meje mita.« – V: Slapšak, S., Šterbenc, K. (ur.), *Podoba, pogled, pomen: zbornik tekstov iz Antropologije antičnih svetov*, Ljubljana, 11–28.
- VERMASEREN, M. J. 1960, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum religionis mithracae*.
- VEYNE, P. 1998, *So Grki verjeli v svoje mite? Esej o konsitutivni imaginaciji*. – Ljubljana.
- VITA-FINZI, C., HIGGS, E. 1970, Prehistoric Economy in the Mount Carmel Area of Palestine: Site Catchment Analysis. – *Proceedings of the Prehistoric Society London* 36: 1– 37.

- VIVIEROS DE CASTRO, E. 1996, Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. – *Mana* 2(2): 115–44.
- VIVIEROS DE CASTRO, E. 1998, Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. – *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3): 469–88.
- VOLLAND, A. 1980, *Dance in pre-contact Hawaii: A study in the interrelationship of Art, Religion, and Social Organization*. – Wagner college.
- VOMER GOJKOVIČ, M., KOLAR, N. 2001, Ptuj v rimskem cesarstvu: Mitraizem in njegova podoba. – *Archaeologica Poetovionensis* 2, Pokrajinski muzej Ptuj mednarodno srečanje.
- VRBIČ, A. 2010, *Arheološka topografija in ustno izročilo Šaleške doline*. – Diplomsko delo. Ljubljana.
- WAGNER, R. 2005, Totemism. – V: Jones L. (ur.), *Encyclopedia of Religion*, XIII, druga verzija, Detroit, Thomson Gale, 9250–9253.
- WALKER, W. H., 1995. “Ceremonial Trash?” – V: Skibo, J. M., Walker, H. W., Nielsen, A. E. (ur.), *Expanding Archaeology*, Salt Lake City, 67–79.
- WATERSON, R. 1990, *The Living House: an Anthropology of Architecture in Southeast Asia*. – Oxford, Oxford University Press.
- WATSON, B. 2007, Dreaming phenomena in paleoart. – *Before farming* 2007/4, Article 1: 81–90.
- WATSON, B. 2010, Psychoanalysis and Prehistoric Art. – *Journal of Iberian Archaeology* 13: 35–49.
- WATSON, P. J. 2012, Forty Years' Pursuit of Human Prehistory in the World Underground. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 185–194.
- WEAVER, H. D. 2008, *Missouri Caves in History and Legend*. – Columbia, University of Missouri Press.
- WEBSTER, D. S. 1999, The concept of affordance and GIS: a note on Llobera. – *Antiquity* 73(282): 915.
- WEDEL, W. R. 1938, *The direct-historical approach in Pawnee Archaeology*. – Smithsonian Miscellaneous Collections 97, št. 7, Washington.
- WEISMAN, J. 1981, Evaluating Architectural Legibility: Way-Finding in the Built Environment. – *Environment and Behavior* 13 (2): <http://dx.doi.org/10.1177/0013916581132004>; 04.01.2015.
- WEISS, R. 1946, *Volkskunde der Schweiz*. – Erlenbach, Zürich.
- WEISS-KREJCI, E. 2012, Shedding light on dark spaces: Deposition of the dead in caves and cave-like features in Neolithic and Copper Age Iberia. V: Bergsvik, K. A., Skeates, R. (ur.), *Caves in Context: The Cultural Significance of Caves and Rockshelters in Europe*. Oxbow books, Oxford, 118–137.
- WILCOX, M. M. 2013, *Religion in Today's world. Global Issues, Sociological Perspectives*. – Contemporary Sociological Perspectives, New York.
- WILLEY, G. R. 1953, Prehistoric Settlement Patterns in the Viru Valley, Peru – *Bulletin* 155, Washington, DC, Bureau of American Ethnology.
- WINKELMAN, M. 2002, Shamanism and cognitive evolution. – *Cambridge Archaeological Journal* 12, 71–101.
- WINN, S., SHIMABUKU, D. 1988, *The heritage of two subsistence strategies: Preliminary report on the excavations at Grotta Scaloria, Southeastern Italy*, 1978. – Halifax.
- WHEATLEY, D., GILLINGS, M. 2002, *Spatial Technology and Archaeology: The Archaeological Applications of GIS*. – London.
- WHITEHOUSE, R. 1992, Underground Religion: Cult and Culture in Prehistoric Italy. – *Accordia Specialist Studies on Italy*, Vol. 1, London.

- WHITEHOUSE, R. D. 2001, A tale of two caves. – V: Biehl, P. F., Bertemes, F. (ur.), *The Archaeology of Cult and Religion*, Budapest, 161–167.
- WHITLEY, D., HAYS-GILPIN, K. (ur.) 2008, *Belief in the Past: Theoretical approaches to the archaeology of religion*. – Walnut Creek, CA.
- WOODWARD, J. C., GOLDBERG, P. 2001, The Sedimentary Records in Mediterranean Rockshelters and Caves: Archives of Environmental Change. – *Geoarchaeology* 16 (4): 327–354.
- WYLIE, A. 1985, The Reaction Against Analogy. – *Advances in Archaeological Method and Theory* 8: 63–111.
- WYLIE, A. 1992, Feminist theories of social power: some implications for a processual archaeology. – *Norwegian Archaeological Review* 25: 51–68.
- YAMIN, R., AND METHENY, K. B. (ur.) 1996, *Landscape Archaeology: Reading and Interpreting the American Historical Landscape*. – Knoxville, University of Tennessee Press.
- ZONABED, F. 1993, *Dolgi spomin. Časi in zgodovina v vasi*. – Ljubljana, ŠKUC, Filozofska fakulteta.
- ZUBROW, E. 2012, Caves and Spatial Constraint: The Prehistoric Implications. – V: Moyes, H. (ur.), *Sacred Darkness – A Global Perspective on the Ritual Use of Caves*, University Press of Colorado, 371–383.
- ZUPANC, D. 2004, *Soteska Huda luknja – kraški biseri Tisnika*. – Seminarska naloga, Velenje.
- ŽORŽ, A. 2007a, *Neolitski idoli v megalitskih pokopih na Iberskem polotoku*. – Diplomsko delo, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana.
- ŽORŽ, A. 2007b, Comparison of »Slavic« pots with gender and age of the deceased. – *Studia Mythologica Slavica* 10: 9–21.
- ŽORŽ, A. 2008, Neolithic Idols in Megalithic structures in the Iberian Peninsula. – *Arkeos* 24: 31–72.
- ŽORŽ, A. 2009, Zgodnjesrednjeveški obredni prostor na najdišču Spodnje Škovce. – *Studia Mythologica Slavica* 12: 31–54.
- ŽORŽ, A. 2014, Pomen in raba jam skozi čas. – *Gea*, letnik 24: 13–15.
- ŽORŽ, A. 2015, *Arheološko-psihološki eksperiment. Elaborat k doktorski disertaciji Obredna krajina: Jame v Sloveniji in Istri kot obredni prostori*. – Digitalna knjižnica Slovenije, <http://www.dlib.si/details/URN:NBN:SI:DOC-HYPMHV5J>, november 2015.
- ŽORŽ, A., BALEK JURJAVČIČ, M. 2010, *Poročilo o zaščitnih arheoloških izkopavanjih na območju predvidene gradnje stanovanjske hiše Jenko*. – Zavod za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Center za preventivno arheologijo, Poročilo št. 02-561/2009//452/2008-BN_AŽM-2010-139, december 2010, Ljubljana.
- ŽORŽ, A., NADBATH, B. 2010, Arheološke ostaline s Spodnjih Škovc pri Dolskem. – *Iz dežele Jurija Vege* 2: 341–381.

SPLETNI VIRI:

- Spletni vir 1: Baloo stripi: <http://baloocartoons.com/>; 26.12.2015.
- Spletni vir 2: E- kataster jam, Društvo za raziskovanje jam, Ljubljana, <http://www.katasterjam.si/>.
- Spletni vir 3: Cave, Merriam-Webster dictionary, Encyclopaedia Britannica Company: [http://www.merriam-webster.com](http://www.merriam-webster.com;); 23.02.2015.
- Spletni vir 4: Cave, Merriam-Webster dictionary, World Central: <http://www.wordcentral.com/cgi-bin/student?cave>; 11.01.2015 .

Spletni vir 5: Slovar slovenskega knjižnega jezika, ZRC SAZU: http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj_testa&expression=estavela&hs=1; 05.07.2015.

Spletni vir 6: Stara zaveza, <http://www.biblija.net/biblija.cgi?lang=sl>; 15.07.2015.

Spletni vir 7: Googleearth, <https://earth.google.com/>.

Spletni vir 8: Museo de Altamira: http://en.museodealtamira.mcu.es/Prehistoria_y_Arte/arte_Altamira.html; 08.02.2015.

Spletni vir 9: Museo de Altamira, Conservation: http://en.museodealtamira.mcu.es/Prehistoria_y_Arte/conservacion.html; 31.10.2015

Spletni vir 10: Jamarsko društvo Dimnice: <http://www2.arnes.si/~kpjdd2/sveta.htm>; 07.11.2015.

Spletni vir 11: Prosopagnosia research centers at Dartmouth College, Harvard University and University College London: <http://www.faceblind.org/>; 23.04.2015.

Spletni vir 12: Ajanta caves, Unesco: http://whc.unesco.org/pg.cfm?cid=31&id_site=242; 25.02.2015.

Spletni vir 13: Arheološki kataster Slovenije: <http://arkas.zrc-sazu.si/index.php?kaj=viewNajdisce.poglej&id=030203.02>; 01.10.2015.

Spletni vir 14: Register nepremične kulturne dediščine Slovenije, Ministrstvo za kulturo (RKD): <http://giskd6s.situla.org/giskd/>; 10.02.2015.

Spletni vir 15: Občina Mislinja, Koroško-Šaleški klub Speleos-Siga: <http://www.mislinja.si/index.php?kat=549&kz=50&jez=1&sta=S&pg=k010&template=779&toggle=60>; 10.02.2014.

Spletni vir 16: Huda luknja 1935. leta: Puščavnik – Eremit Podstenšek: <http://www.panoramio.com/photo/23401687>; 27.03.2015.

Spletni vir 17: Topolšica: <http://www.relax.si/info/details/3/27>; 25.07.2015.

Spletni vir 18: Kljajič, D., The cave Mornova zijalka, Preserve Smrekovec: <http://smrekovec.net/galerija-slika.php?pid=11&pic=1&tab=turizem&lang=en>; 25.07.2015.

Spletni vir 19: Ajdovska jama, Zavod Svibna: <http://www.zavod-svibna.si/kulturna-dedina/ajdovska-jama/>; 15.01.2015.

Spletni vir 20: Mušja jama – Velika jama na Prevali II: http://www.divaskajama.info/old/Ostale_jame/Musja/Musja.htm; 13.07.2015.

Spletni vir 21: Mitrova jama, Carso Kras: <http://www.carsokras.eu/cultura.ck?lang=sl&idCat=78&idSck=35>; 04.02.2015.

Spletni vir 22: Osnovna geološka karta Slovenije, Geološki zavod Slovenije: <http://kalcedon.geo-zs.si/website/OGK100/viewer.htm>; 20.07.2015.

Spletni vir 23: Premogovniške ugreznine skozi čas: http://www.gis.si/egw/GOS_T08_P05/index.html; 10.05.2015.

Spletni vir 24: Izgubljeni kraji v novi luči, Radio Antena, http://www.radioantena.si/strani/Reg_NoviceSTA.aspx?RN=12727; 10.05.2015.

Spletni vir 25: Paški Kozjak, Turistično društvo Mislinja: <http://www.td-mislinja.si/kat/p032/1610/11/1/PA%C5%A0KI%20KOZJAK.html>; 13.07.2015.

Spletni vir 26: Družina, Koledar, Jošt (Jodok): <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/svetniki/jost-jodok-13-12>; 02.10.2015.

Spletni vir 27: Stolna cerkev svetega Nikolaja, Gospodovo razглаšenje, Sveti trije kralji: http://www.kapitelj.com/sveti_trije_kralji.html; 02.10.2015.

Spletni vir 28: Hotko, A., Gradovi.net, Pregled slovenskih gradov, graščin in dvorcev, Valdek (grad): http://www.gradovi.net/grad/valdek_grad; 11.10.2015.

Spletni vir 29: Kauleonahoa, Hawaii State Archives Digital Collections: http://archives1.dags.hawaii.gov/gallery2/main.php?g2_itemId=8189; 10.09.2015.

Spletni vir 30: What can you tell me about the phallic rock?: <http://visitmolokai.com/wp/faq-items/what-can-you-tell-me-about-the-phallic-rock/>; 20.07.2015.

Spletni vir 31: Mitrej nad Rožancem, Naravna in kulturna dediščina, Po poteh dediščine Dolenjske in Bele krajine: <http://www.slovenia-heritage.net/mitrej/>; 26.06.2015.

Spletni vir 32: Rete Museale Provincia di Udine, Landarska jama: <http://www.provincia.udine.it/musei/slovenski/Pages/Pulfero2.aspx>; 04.10.2015.

Spletni vir 33: The Salle du Fond Chamber – The Venus and the Sorcerer, The art of Chauvet cave, Bradshaw foundation: http://www.bradshawfoundation.com/chauvet/venus_sorcerer.php; 13.07.2015.

Spletni vir 34: Nepozaben šolski izlet v podzemni svet Postojnske jame, letak Postojnska jama d. d.: <http://www.postojnska-jama.eu/assets/Uploads/Solski-september-03-mail2.pdf>; 24.05.2015.

Spletni vir 35: Jamarsko društvo Speleos-siga: <http://www.speleos-siga.org/>; 11.01.2015.

ČASOPISI:

Uspešna raziskovanja onkraj Velenja – Društvo Speleus je našlo številne starinske ostanke. V: Časopis Jutro, 16.05.1938, letnik 19, št. 112, Ljubljana, 3.

OSTALO:

Pripoved Maše Žgalin (leto neznano) – Prepustili smo se domišljiji in nastale so pripovedke o nastanku jame, Projekt dediščina v rokah mladih, OŠ Maksa Pleteršnika Pišce, Pišce.

Izjava o avtorstvu

Podpisana, Alja Žorž, rojena 30. 11. 1982 v Ljubljani, potrjujem, da sem avtorica doktorskega dela z naslovom *Obredna pokrajina: Jame v Sloveniji in Istri kot obredni prostori*.

S svojim podpisom zagotavljam, da so uporabljeni viri in literatura navedeni v skladu z mednarodnimi standardi in veljavno zakonodajo.

Alja Žorž

Ljubljana, 16. marec 2016

13. PRILOGE

TABELE

TABELA I: JAME V SOTESKI HUDA LUKNJA

Zap. Št.	Katastrska št. jame	Ime jame v e-katastru	Sinonimi	Lokacija	EŠD	Ime jame v RKD	Arheološko najdišče	Tip	Opombe	N.m.v.	Dolžina in globina (m)
1.	413	Huda luknja pri Gornjem Doliču	Huda Luknja	Tisnik	7956	Završe – Arheološko območje jama Huda Luknja	DA	vodoravna jama	stalni izvir	500	2339, 119
	522	Jama nad požiralnikom Ponikve	Lisičnica	Tisnik			NE	vodoravna jama	z občasnim tokom; del jamskega sistema Hude luknje	592	357, 43
2.	509	Špehovka		Tisnik	888	Završe – Arheološko območje jama Špehovka	DA	vodoravna jama		580	91, 7
3.	520	Pilanca	Pilenca	Tisnik	7957	Završe – Arheološko območje jama Pilanca	DA	poševna jama brezno z jamo, jama z breznom, , jama z etažami		646	252, 56
4.	3313	Lisičja luknja pri Koprivnikarju	Koprivška jama, Jazbečeva luknja, Koprivška luknja	Tisnik			DA	vodoravna jama		695	40, 1
5.	3312	Južni požiralnik		Tisnik			NE	občasni ponor ob stalnem toku		590	12, 2
6.	7392	Zasuta etaža		Tisnik			NE	spodmol, kevderc		620	10 (d)
7.	4616	Požiralnik Ponikve	Ponor Ponikve	Tisnik			NE	občasni ponor ob stalnem toku		581	125, 23
8.	1660	Jama pod Gladko pečjo		Tisnik			NE	vodoravna jama		620	60 (d)
9.	1661	Klet – najvišje ležeča	Jama pod vrhom Tisnika	Tisnik			NE	vodoravna jama		760	27, 1
10.	7931	Skregana jama		Tisnik			NE	vodoravna jama		710	26, 7
11.	521	Jama pod južnim vrhom Tisnika		Tisnik			NE	vodoravna jama		728	25, 1
12.	3310	Blatni rov pod južnim vrhom Tisnika		Tisnik			NE	vodoravna jama		641	30, 20
13.	3471	Jurčeva luknja		Tisnik			NE	poševna jama, brezno z jamo, jama z breznom, jama z etažami		674	10, 5
14.	3439	Lisičina		Tisnik			NE	vodoravna jama		650	12, 2
15.	3489	Nova jama		Tisnik			NE	poševna jama, brezno z jamo, jama z breznom, jama z etažami		510	14, 3
16.	3311	Jama školjka		Tisnik			NE	vodoravna jama		552	44, 5
17.	8706	Kratka jama 6		Tisnik			NE	spodmol, kevderc		570	10, 5
18.	8705	Kratka jama 5		Tisnik			NE	stopnjasto brezno, poševno brezno		562	19, 13
19.	8703	Kratka jama 2		Tisnik			NE	spodmol, kevderc		500	30, 9
20.	3491	Dimnik		Tisnik			NE	poševno in stopnjasto brezno		508	11, 8

Zap. Št.	Katastrska št. jame	Ime jame v e-katastru	Sinonimi	Lokacija	EŠD	Ime jame v RKD	Arheološko najdišče	Tip	Opombe	N.m.v.	Dolžina in globina (m)
21.	4153	Jama nad Hudo luknjo		Tisnik			NE	vodoravna jama		520	11, 4
22.	4617	Spodmol pri Hudi luknji		Pečovnik			NE	spodmol, kevderc		500	27, 11
23.	3490	Kratka jama		Pečovnik			NE	poševna jama, brezno z jamo, jama z breznom, jama z etažami		600	45, 15
24.	3539	Maticova luknja		Pečovnik			NE	poševna jama, brezno z jamo, jama z breznom, jama z etažami		510	19, 10
25.	4215	Jama na Pečovniku		Pečovnik			NE	poševna jama, brezno z jamo, jama z breznom, jama z etažami		630	12, 10
26.	8704	Kratka jama 4		Pečovnik			NE	vodoravna jama		550	13, 5
27.	8711	Tinetova jama		Pod Kranjčevim hribom			NE	poševna jama, brezno z jamo, jama z breznom, jama z etažami		770	10, 4

TABELA II: POVZEMALNA TABELA RABE JAM V SLOVENIJI IN ITALIJI

JAMA	OBDOBJE	FUNKCIJA
PILANCA	paleolitik	?, primernost obredne jame
	bronasta ali železna doba	zavetišče?
	rimski doba	refugij
	srednji vek	skrivališče
	pozni srednji vek	obredna ali zavetišče?
	srednji vek/novi vek	obredna
	moderna doba	skrivališče
ŠPEHOVKA	mousterien	obredna?
	gravettien	opredelitev ni mogoča
	mezolitik	obredna?
	novi vek	pridobivanje surovine
	mlajša arheološka obdobja	opredelitev ni mogoča
HUDA LUKNJA	paleolitik	primernost postojanke
	rimski doba	vojaška oz. nadzorna postojanka, zavetišče
	zgodnji srednji vek in/ali novi vek	obredna
	pozni srednji vek	bivališče
	novi vek	plesna dvorana, turistična točka
	moderna doba	obredna
	moderna doba	turistična točka, jamarski turizem, vojno skladišče in skrivališče
KOPRIVŠKA JAMA	moderna doba	vojno skrivališče
POTOČKA ZIJAVKA	paleolitik	obredna
	<i>post quem</i> bakrena doba	obredna
	novi vek	pridobivanje surovine
DIVJE BABE I	paleolitik	obredna
MORNOVA ZIJALKA	paleolitik	obredna
	rimski in/ali železna doba	obredna
	rimski doba?	obredna?
	zg. sr. vek in/ali novi vek	obredna?
AJDOVSKA JAMA	paleolitik	opredelitev ni mogoča
	neolitik	obredna
	eneolitik, bronasta doba, novi vek, pozni srednji vek	zatočišče, zavetišče
	zgodnji srednji vek in/ali novi vek	obredna
	pozni srednji vek – moderna doba	pridobivanje surovine
BESTAŽOVCA	neolitik	obredna
	novi vek	obredna
MALA TRIGLAVCA	mezolitik	obredna? , začasno bivališče
	neolitik	obredna? , pastirska postojanka?

	neolitik – železna doba, rimska doba – moderna doba	opredelitev ni mogoča
TRHLOVCA	neolitik	pastirska postojanka?
	novi vek	obredna
	moderna doba	skladišče
TRIGLAVCA	novi vek	obredna
RUPA PRI DIVAČI	novi vek	obredna
MUŠJA JAMA	železna, bronasta doba	obredna
JAMA V ZLODJEVEM GRABNU	rimska doba	obredna
GROTTA DEI CERVI	neolitik	obredna
GROTTA SCALORIA	neolitik	obredna
MITROVA JAMA	rimska doba	obredna

Landesmuseum Joanneum
Abteilung für Vor- und Frühgeschichte
Münzensammlung

Graz-M., am 26. Juni 1942.
Raubergasse 10

Jahl 54/1942.
Gegenstand: Grabungssubvention.

An die
Reichsstatthalterei, Gauselbstverwaltung
Unterabteilung II d
G r a z .

Der Höhlenverein „Spelaeus“ in Wöllan im Sanntale ersucht um eine Grabungssubvention von M 5000.- zur Erforschung der Höhle Hudalukna.

Ich befürworte dieses Ansuchen und beantrage dem Verein diesen Betrag aus den Mitteln des Chefs der Zivilverwaltung für Südsteiermark bewilligen zu wollen.



Prof. Walter Schmid

Direktion Joanneum, Zl. 69/11-42. Graz, 28. Juni 1942.

Höhlengrabungen, Beaufsichtigung durch
Museum für Vor- u. Frühgeschichte.

Der Unterabteilung II d der Reichsstatthalterei Steiermark mit dem Beifügen befürwortet vorgelegt, daß die Anweisung des Geldes an das Museum für Vor- u. Frühgeschichte erfolgen müßte und dieses damit zu betrauen wäre, die Grabungen fachlich zu überwachen und die Kosten laufend zu decken. Die Verrechnung wäre gesondert vorzulegen. Eine Übernahme der Kosten auf den Grabungsfond des Museums für Vor- u. Frühgeschichte kommt nicht in Frage, weil er dazu zu klein ist.

Die Grabungen sind außerordentlich wichtig, nicht nur in Bezug auf die Vor- u. Frühgeschichte, sondern auch hinsichtlich Geologie und Paläontologie. Die Funde wären zwischen dem Joanneum und dem Pettau^{er} Museum nach fachlicher Sichtung, Konservierung und Bestimmung zu teilen, wobei dem Joanneum bei einmaligen Stücken der Vorrang einzuräumen ist. Denn das große Zentralmuseum des Reichsgaues muß in seinen Sammlungen auch die Gebiete der Untersteiermark vertreten haben, schon hinsichtlich der großen kulturellen Entwicklung innerhalb des Reichsgaues und des gesamten Vorzeitbildes überhaupt.

Direktion Joanneum:
Walter Schmid

Slika I: Kopija dokumenta iz leta 1942, v katerem W. Schmid priporoča, da se društvu Spelaeus dodeli 5000 rajhsmark za izkopavanja v Hudi luknji. 2. Kopija dokumenta, v katerem Direkcija muzeja da navodila, da se denar nakaže preko Muzeja za pra- in zgodnjo zgodovino, ki opravlja tudi strokovni nadzor, najdbe pa si delita muzeja na Ptuj (z roko popravljen na Celje) in Joanneum. (Oba dokumenta arhiv: Joanneum museum, Gradec).

(Gau-Selbstverwaltung)
IId-375/I G 1/4-1942.

6. Julim 1942.

Grabungsdotation,
Untersteiermark.

Tag, 11. JUL 1942
Zl.: 14660

An
Herrn Prof. Walter Schmid im Wege über die Direktion
des Joanneums
in

G R A Z.

Ich habe Ihnen heute einen Betrag von RM 6.000.-
für Grabungen in der Untersteiermark und zwar am Loibenberge in
Trojana, Pettau und Reichenegg, sowie für die Grabungen in der Höhle
Hudalukua angewiesen. Ich merke mir noch vor, daß Ihnen für diese
Grabungen ein Restbetrag von RM 3.000.- über spätere Anforderung
zur Verfügung steht. Die Grabungen die der Höhlenverein "Speläus"
in der Höhle Hadulukua durchführen will, bitte ich zu überwachen
und die Funde nach dem Vorschlag der Direktion des Joanneums aufzu-
teilen.

Der Leiter der U.Abcilung IId.

Nach Genehmigung:

Gesandtmere, Haushaltsbezernat mit dem
Gefahren um Verwirklichung der beiliegenden
Anw. Anordng. bei G.St. Verordng. Unterstmk.
und Weiterleitung.

-8. JUL 1942

8711
-8. JUL 1942

Entfertigt am -8. JUL 1942

Ausz. Anordng. unterstmk. Nr. 4
bei G. St. Verordng. Unterstmk.

Gesandtmere, Haushaltsbezernat:
10. JUL 1942

10. JUL 1942

Gesehen!

Rechnungsprüfungsamt

Graz, am 10. 7. 1942

Slika II: Kopija dokumenta iz leta 1942, v katerem dr. Pokorny sporoča W. Schmidu, da dobi skupno 6000 rajhmark za izkopavanja na Štajerskem, vključno s Hudo luknjo (Arhiv: Joanneum museum, Gradec).

zu Zl. 6/1943

Der Kommandeur d.Sipo u.d.SD
in der Untersteiermark
Geheime Staatspolizei
Aussendienststelle Trifail.
Tgb.Nr. 2442/42/Ka. Trifail, den 5.2.1943

An die

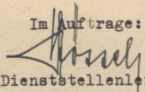
Direktion des Landesmuseums
"Joanneum"

in G r a z .
Raubergasse 10.

Betrifft:
Abrechnung der Ausgrabungssubventionen des Dr. Roman
W i d m a r , wohnhaft Eichtal Nr.61.

Vorgang:
Dort.Schr. v. 29.12.1942, Zahl 69/18-42 an den Kommandeur
d. Sicherheitspolizei und des SD in Marburg und hies.
Schr. v. 27.1.1943 B.Nr. 2442/42.

Der am 27.11.1942 hier festgenommene Dr. Roman
Widmar hat nach Ihrem Schreiben v. 29.12.1942 Ausgra-
bungssubventionen aus Mitteln des Reichsgebietes Steiermark
in der Höhe von RM 2000.-- erhalten. Da Dr. Widmar in
das KZ. Dachau eingeliefert worden ist, wurde seiner
Frau das Postscheckkonto wieder geöffnet und sie beauf-
tragt, die RM 2000.-- , die ihr Mann erhalten hat, wieder
zurückzuzahlen. Bei dieser und weiteren Forderungen an
Dr. Roman Widmar wollen Sie sich bitte an dessen Frau
halten.

Im Auftrage:

Dienststellenleiter.

Slika III: Kopija dokumenta iz leta 1943, ki kaže, da je bil dr. Vidmar 27. 11. 1942 aretiran in poslan v Dachau (Arhiv: Joanneum museum, Gradec).

Zl. 6/1943. Graz, am 23. Jänner 1943.

Lieber Freund. Oberlehrer.

Ich habe Ihnen seinerzeit im Auftrage des Dr. Roman
Widmar A 2000.-- Du hast über meine Bitte im Sommer 1942 A 2000.--
an einen Oberlehrer in Wöllan für die Ausgrabungen in der Höhle
überweisen lassen. Der Name des Lehrers ist mir nicht mehr be-
kannt, deshalb bitte ich Dich, dass Du mir denselben bekannt
gibst, da ich mich an ihn wegen eines Ausgrabungsberichtes der
Punde und eventuell einer Verrechnung wenden muss. burg A 2000.--
Bitte vergiss auch nicht auf das Referat von
Puntschart. Ich brauche diese Bestätigung für meine
eigene Verrechnung. Sei herzlichst begrüßt

Ich nehme an, dass die stets Dein bei Ihnen liegen und
wenn es notwendig wäre, dass ich selbst zu Ihnen käme, würde ich
das an einem Samstag oder Sonntag tun.
Prof. Hans B a s a h o n g einer baldigen Antwort verbleibe ich
Direktor des Museums der Stadt Marburg
stets/ergebenst
Herrn Oberlehrer Vinzenz A. t o p a n o w i c z
Wöllan, Brandisgasse 2
Marburg

Slika IV: Kopija dokumenta iz leta 1943, v katerem Schmid prosi Franja Baša, direktorja Mariborskega muzeja, za kontakt z nadučiteljem iz Velenja, ki mu je lani (i.e. 1942) nakazal 2000 RM "za izkopavanja v jami", ampak je pozabil njegovo ime (Arhiv: Joanneum museum, Gradec).

Zl. 6/2-1943. Graz, am 30. Jänner 1943.
 Wöllan, am 3. Februar 1943.

Sehr geehrter Herr Oberlehrer.

Sehr geehrter Herr Professor!

Ich habe Ihnen seinerzeit im Auftrage des Dr. Roman Widmer 2000.- für die Grabungen in der Huda Lukna überwiesen. Nachdem Dr. Widmer augenblicklich keinen Bericht weder über die Ausgrabung noch über die Verwendung des Geldes geben kann, möchte ich Sie bitten: 1. Über den Fortgang und den Erfolg der Grabung und um Nachricht wo sich die ausgegrabenen Gegenstände befinden. 2. Erbitten Sie eine Bestätigung, dass Sie vom Bankverein in Marburg 2000.- für diese Grabung erhalten haben und dass das Geld Ihnen über meinen Auftrag übermittelt wurde. Ich brauche diese Bestätigung für meine eigene Verrechnung.

Ich nehme an, dass die Gegenstände bei Ihnen liegen und wenn es notwendig wäre, dass ich selbst zu Ihnen komme, würde ich das an einem Samstag oder Sonntag tun.

Ihr In der Hoffnung einer baldigen Antwort verbleibe ich stets/ergebener die Grabungen monatlich 200 RM im ganzen 1000 RM verrechnet, wenn Herr Professor damit einverstanden sind.

Herrn Oberlehrer Vinzenz S. t o p a r
 Wöllan,
 Hochachtungsvoll
 Untersteiermark

Slika IV: Kopija dokumenta iz leta 1943, v katerem Schmid piše nadučitelju Vinku Stoparju, ki mu je po naročilu dr. Vidmarja nakazal 2000 RM "za izkopavanja v Hudi luknji". Prosi za: 1. poročilo o izkopavanjih in podatke o trenutnem nahajališču najdb; 2. potrdilo o prejemu 2000 RM. Domneva, da so najdbe pri njem in se ponudi, da pride ponje, če bo potrebno (Arhiv: Joanneum museum, Gradec).

Zl. 6/1943

Wöllan, am 3. Februar 1943.

Sehr geehrter Herr Professor!

Die Arbeit in der Pilanza gedieh heuer nicht nach Wunsch, da keine Arbeiter aufzutreiben waren. Ich war gezwungen grösstenteils nur mit meinem Sohne und Bruder zu arbeiten. Wir holzten den Abhang vor der Höhle ab, errichteten die Steinmauer und Gruben nach der Anleitung Dr. Widmars.

Gefunden wurden ausser Knochen des Höhlenbären und Knochen der Nagetierschicht, Fragmente von schwarzen und roten Gefässen, Dr. Widmar aber fand vor dem linken Eingang eine guterhaltene Fibula.

Es wäre mir sehr geholfen, wenn Herr Professor vor Beginn der Frühjahrsgrabungen persönlich die nötigen Anweisungen geben könnten.

Alle Funde habe ich in Verwahrung. Im einvernehmen mit Dr. habe ich für die Grabungen monatlich 200 RM im ganzen 1000 RM verrechnet, wenn Herr Professor damit einverstanden sind.

Hochachtungsvoll: *Vinko Stopar*

Slika VI: Kopija dokumenta iz leta 1943, v katerem Vinko Stopar odgovarja Schmidu. Pravi, da izkopavanja v Pilanci ne potekajo dobro, ker ne more dobiti delavcev, pa koplje sam s sinom in z bratom. Doslej so izsekali klančino pred jamo, uredili kamnit zid in kopali po navodilih dr. Vidmarja. Našli so kosti jamskega medveda, kosti iz glodalskega sloja, odlomke črnih in rdečih posod. Dr. Vidmar je pred levim jamskim vhodom našel dobro ohranjeno fibulo. Prosi za Schmidova osebna navodila. Potrdi, da ima najdbe on, za izkopavanja je v dogovoru z doktorjem (Vidmar) predvidel po 200 RM mesečno, skupaj 1000 RM (Arhiv: Joanneum museum, Gradec).

zu Zl. 6/1943. Abschrift

B e s t ä t i g u n g .

Bestätige hiemit, dass mir Herr Universitätsprofessor
Dr. Walter Schmid aus Graz am 5. August 1942 durch den Creditanstalt
Bankverein Filiale Marburg Drau
RM 2000.- (zweitausend)
für die Grabungen in der Huda Lukna überwiesen hat.

Wöllan, am 3. Februar 1943.

Vinzenc Stopar e.h.

Slika VII: Kopija dokumenta iz leta 1943 – prepis Stoparjevega potrdila o prejemu 2000 RM 5. 8. 1942 (Arhiv: Joanneum museum, Gradec).

zu Zl. 6/1943. Graz, am 13. Februar 1943.

Sehr geehrter Herr Oberlehrer.

Ich danke Ihnen herzlich für Ihre Nachrichten. Ich
glaube es ist am besten, wenn ich Sie im Laufe des Monats März
oder später besuche, um an Ort und Stelle alles mit Ihnen zu be-
sprechen.

Mit herzlichen Grüßen

stets Ihr ergebener

WS

Slika VIII: Kopija dokumenta iz leta 1943, v katerem se Schmid Stoparju zahvaljuje za pojasnila. Misli, da bi bilo najbolje, da ga obišče marca ali pozneje, da se o vsem dogovorita na kraju samem (Arhiv: Joanneum museum, Gradec).



Slika IX: Vhod v jamo Lisičnico na zahodni strani Tisnika (foto: P. Gedei).



Slika X: Spust v manjšo dvoranico Lisičnice (foto: P. Gedei).



Slika XI: Plazenje po ožinah jamskega sistema Hude luknje (P. Gedei).



Slika XII: Spust preko previsne stene iz Medvedjega v vodni rov jamskega sistema Hude luknje (P. Gedei).