

# Rekonstrukcija svetega prostora na primeru lokacije sv. Hilarija in Tacijana pri Robiču

Boštjan Kravanja

*In the present article, I am examining different folk stories and legends that are attached to a small medieval church of st. Hilarius and Tacian in Western Slovenia not far from Slovenian-Italian border. I try to do this according to different variables, such as historical background of the wider area and archaeological findings, church history, toponimy, morphology and last but not least, comparative Slavic mythological findings. The expected result is a more or less exhaustive reconstruction of a sacred place that can serve as another case-model for researches of South Slavic (pre) Christian landscapes.*

Sveti prostor sem raziskoval v Breginjskem kotu v letih med 1999 in 2002 tako, da sem izbrane lokacije ali območja poskušal prikazati v prepletu menjajočih se simbolnih sistemov (Kravanja 2002; 2006)<sup>1</sup>. Pri razumevanju vloge svetega v okvirih družbeno politične moči sem raje, kot obravnaval zgolj mitološke vsebine, razširil svoje zanimanje tudi na druge svetovne nazore. K temu me je vodilo prepričanje, da skozi čas človek prek različnih simbolnih sistemov soustvarja in spreminja že tako nekonsistentno in improvizirano percepcijo življenjskega prostora. Ključne kulturne dosežke človeka tako najdem predvsem v interakcijah in prenosih različnih idej o zgradbi sveta (glej Kravanja 2005).

Analizo lokacije sv. Hilarija in Tacijana pri Robiču bom predstavil predvsem v prepletu dveh simbolnih sistemov svetega: *sveti prostor*, kot koncept za pogansko osmišljene kraje v odnosu do imaginarne mitološke pokrajine, in *sakralni prostor*, kot koncept za krščansko razumevanje zgradbe sveta. Preplet je pomemben za rekonstrukcijo celote svetega prostora (v širšem smislu), čeprav se ob tem zavedam, da gre tukaj za izrazito historično obravnavo že ustvarjenega prostora, kjer puščam številne druge dimenzije raziskovanja svetega ob strani (glej Angrosino 2004; Kravanja 2005: 263–5; prim.2005a).

## Osnovne postavke poganskih idej o zgradbi sveta

Osnovno gradivo poganskega svetega prostora so zgodbe, ki se nanašajo na posamezna pomembna mesta v pokrajini. V njih je moč prepoznati prototipe slovanskih mitoloških zgodb, kot so bile rekonstruirane v okvirih primerjalne mitologije (Šmitek 2004; 1998; Belaj 1998). Ti prototipi se od primera do primera specifično prilagajajo fizični pokrajini, vanje pa se vpletajo tudi krščanske ideje o svetu in onstranstvu, ki nimajo jasne

<sup>1</sup> Za pomoč pri iskanju literature iz cerkvene zgodovine in pri poskusih tolmačenja toponimičnih problemov pri tej raziskavi se posebej zahvaljujem Silvu Torkarju (SAZU) in na splošno mentorju Zmagu Šmitku, Vitomiru Belaju ter številnim drugim, ki so na različne načine doprinesli k razreševanju posameznih kočljivejših vprašanj raziskave. Prvi, metodološki del tega prispevka sem objavil v SMS 8 (Kravanja 2005).

predpostavke o imanentni svetosti prostora, temveč fizični prostor vidijo predvsem kot družbeno politični teritorij (glej Kravanja 2005: 259–63).

Čeprav so v poganskem malikovanju možni tudi ostanki zgodnjega krščanstva, v obliki »sinkretistične heretične cerkve« v našem prostoru (Pleterski 1994: 302; prim. Pleterski in Belak 1995), bom na tem mestu obravnaval predvsem kontinuiteto poganstva oziroma njegovo medsebojno prežetost s srednjeveškim krščanstvom (prim. Kuret 1989), ki je nastopilo s karolinškim obdobjem od sredine 8. stoletja dalje. V našem primeru se ta prežetost natančneje nanaša predvsem na krščanstvo po madžarskih vpadih (od 2. polovice 10. stoletja dalje), ker se pred tem matrica krščanskih prostorov in cerkvene organizacije ni mogla vzpostaviti zaradi »prepiha« ob vpadih različnih ljudstev (glej Höfler 2001: 11–2).

Preučevanje južnoslovanske mitologije je bilo najbolj izrazito v obdobju t. i. mitološke šole, v drugi polovici 19. stoletja (preglede glej v: Slavec Gradišnik 2000: 123–7, 161–3; Belaj 1998: 39–41). Narodopisci, folkloristi, filologi itd. so se že po letu 1850 intenzivno ukvarjali tudi z motivom spopada med mitološkim junakom in zmajem (Šmitek 1998: 99). Takrat so se pojavile tudi teze o dualističnem verovanju južnih Slovanov, ki naj bi imelo izvor v zoroastrovskem iranskem dualizmu<sup>2</sup> (glej Pilar 1931: 1–11; Belaj 1998: 42–4; Šmitek 1998: 90–7; 2004: 219–22).

Značilna shema svetih krajev je bila naslednja: hrib v bližini vode, ki stoji levo od smeri njenega toka predstavlja boga svetlobe. Na desni strani vode je vzpetina, navadno bolj strma ali s pečino – »Devin skok« (glej Šmitek 2004: 220–3; prim. 2005), ki je mesto boga teme. Ta »svetišča« je krščanska cerkev ob prihodu zatrla ali prek gradnje cerkva privzela, njihova širša območja pa nadzorovala prek samostanov (Pilar 1931: 15–7).

Teorije o slovanskem svetem prostoru pa so sicer, nasproti od prej navedeni dualistične, *triadne*<sup>3</sup>. Triadnost je pri Indoevropcih pojasnjeval Georges Dumézil (1987), ki je družbo razdelil na duhovnike, kmete in vojake. Pri mitologiji Slovanov je tri kulturna mesta videl makedonski raziskovalec Nikos Čausidis (1994), preučevali pa so jih tudi Zmago Šmitek (2004: 217–40, prim. 2005), Vitomir Belaj (1998a) in Andrej Pleterski (1996; 2006). Zmago Šmitek je o tem trikotniku podal naslednjo shemo (2004: 224–5):

»/.../ slovanska toponimija [se] z mitološkimi konotacijami posredno ali neposredno navezuje predvsem na tri mitološke figure: Peruna, Velesa in Mokoš. Vsaka od zgoraj omenjenih binarnih opozicij ustreza eni od stranic v našem trikotniku, katerega vrh zavzema Perun, povezan z nebom, soncem, gromom in strelo. Velesa kot njegovo nasprotje, boga podzemlja (pogosto v podobi kače) postavimo na spodnji vogal /.../ Položaj boginje Mokoš bi moral biti nekje v sredini med obema oponentoma, saj je njen lik ambivalenten: pojavlja se kot gromovnikova sestra in/ali soproga, pa tudi kot ujetnica podzemskega Velesa /.../ Kot boginja plodnosti predstavlja po eni strani mokroto, dolino, noč in smrt, po drugi strani pa tudi ogenj, gorski vrh in življenje (rojstvo). Zato se na Mokoš vežejo tako oronimi kot tudi hidronimi.«

<sup>2</sup> Zoroaster ali Zaratustra je bil perzijski socialno-religijski prerok in reformator, ki je ločil poljedelce od nomadov in s tem ustvaril tudi dve idejni območji. Slovani naj bi pripadali vzhodnoindoevropski jezikovni veji, skupaj z Indijci, Iranci in Armenci, nasledniki zahodnoindoevropske veje pa naj bi bili Grki, Italci, Kelti in Germani (Pilar 1931: 13–4).

<sup>3</sup> Ta razlika je pravzaprav le navidezna. Tudi dualistična teorija je, če upoštevamo še vodo kot tretji element med dvema bregovima, triadna, kar je v polemiki z Jakobom Kelemino leta 1926–7 v Etnologu zatrdil tudi sam Peisker (glej Šmitek 2004: 221–2).

Andrej Pleterski je povezanost treh kulturnih prostorov podal na nekoliko drugačen način. Kaže se mu namreč v specifičnih razmerjih, ki jih je moč razbrati v fizični pokrajini: pri razdaljah med mesti dveh moških božanstev in ženskim božanstvom je razmerje med 1 in koren iz 2. »Obredni kot« med 22° in 23° v trikotniku treh kulturnih mest pa povezuje mesti moških božanstev s strani ženskega in izhaja iz obeh sončnih obratov ter enakonočja. Pri tem je pomembna ločnica med mestom Velesa in Mokoši (voda ali pot), ki ločuje svetova mrtvih in živih, ta metrični sistem pa se nanaša tudi na lego grobov znotraj grobišč (Pleterski 1996: 182; prim. Pleterski 2006).

Prvi način gledanja se ukvarja z *mitološko pokrajino*, ki je rekonstruirana iz toponomije in folklornega gradiva, drugi način gledanja pa se ukvarja bolj s historično naselitvijo pokrajine, ki pa vključuje tudi različna legendarna izročila. Pri raziskavah posameznih primerov, kjer moramo vedno vzeti v zakup lokalne specifike in vsebinske okvire, ki jih je v prostor vneslo krščanstvo (glej npr. Pleterski 1994; 1996; 2006; Pleterski in Belak 1995), nam lahko služita kot modela za razumevanje in primerjanje. S strani krščanstva desakralizirano celoto mitološke pokrajine tako poskušamo rekonstruirati in prikazati v obrnjenem zgodovinskem toku, prek procesov religijske spremembe.

### Religiozni prostor Breginjskega kota

Breginjski kot, ki leži na skrajnem zahodu Slovenije, sestavlja 10 vasi, če ne upoštevamo v dolini ležečih vasi Staro selo, Robič in Kred. Od slednjih se cesta zlagoma dviguje proti zahodu, pod grebenom Stola na desni in rečico Nadižo v dolini ter masivom Mije na levi strani. Proti zahodu si občestne vasi sledijo: Potoki, Spodnja in Zgornja Borjana, Stanovišče, Homec, Sedlo in Breginj. Cesta pri Zgornji Borjani zavije levo proti dolini Nadiže do vasi Podbela, preči Nadižo in se vzpne na Stolu nasprotni greben Mije, kjer na okrog 700 m odmaknjeno leži zaselek Robidišče. Breginj leži v manjši kotlini, od koder cesta zavije proti jugovzhodu do vasi Logje, ki se nahaja na platoju, kakšnih 100 m nad Nadižo.

Nadiža se torej pri vasi Podbela – gledano proti izviru – odcepi od ceste proti vasi Logje, izvir pa se v dveh krakih nahaja višje ob slovensko-italijanski meji kot Črni potok in na italijanski strani kot Beli potok. Med številnimi pritoki, je za to mesto pomembnejši najnižji in največji potok Bela, ki se v Nadižo zlije pri vasi Podbela, izvira pa v masivu Stola zahodno od Breginja in teče skozi Breginj ter pod vasjo Sedlo.

Pomembne točke tega območja so:

- cerkev sv. Hilarija in Tacijana na gričku nad rečnim kolenom Nadiže med vasmi Kred in Robič. Na tem mestu Nadiža naredi oster zavoj, dalje teče med masivoma Mije in Matajurja proti Furlaniji (Julijski krajini) s centroma Čedad in Videm,
- cerkev sv. Helene na gričku Lup (»Na Lupu«), nad vasjo Podbela. Potok Bela teče pod njegovo severno stranjo (na svoji levi ima višje ležečo vas Sedlo) in se nekaj 100 m nižje zlije v Nadižo in
- kompleks cerkva župne cerkve sv. Nikolaja v Breginju, sv. Marije Snežne na gričku Kladje zahodno nad Breginjem in sv. Marjete na pobočju Stola severno od Breginja, na 973 višinskih metrih.

Vsaka od teh treh točk ali sklopov ima poleg historično-strateškega pomena še pomembne svetoprostorske lokacije, zgodbe iz folklornega izročila pa jih deloma povezujejo v enoten kompleks: ta tvori morfološkopomensko matrico, kjer se skupaj s sakralnimi zgradbami in časovnimi prerezi dinamično tvori topografija *religioznega prostora*<sup>4</sup> Breginjskega kota (glej Kravanja 2002; 2006).

V cerkvenoupravnem smislu je območje gornjega Posočja od leta 1001 spadalo pod oglejski patriarh, od leta 1015 pa pod kapitelj v Čedadu. Vendar je v Kobaridu, kamor so spadale tudi vasi Breginjskega kota v srednjem veku, duhovnik omenjen šele leta 1213. Kobarid je skupaj z Volčami, Tolminom in Bovcem bil od leta 1297 skozi celoten srednji vek v polnih pravicah kapitlja (glej Höfler 2001: 21–2, 72).

Za te kraje pa je zelo pomembna tudi vloga benediktinskega samostana v Rožacu, ki si je z nakupi ter daritvami pridobil »skoraj strnjeno celoten desni breg Soče do Kobarida in posamezne vasi znotraj Tolminskega gospostva: tudi več vasi v Breginjskem kotu, katehrih kmetije so večina ali vse pripadale v času urbarja 1524 samostanu« (po Trpin 2001: 3). Vasi Borjana, Potoki in Kred, so bile torej od ustanovitve leta 1083 dodeljene temu samostanu, ki je imel tu pravico do desetine od vsega (Rupnik 1997: 32; Höfler 2001: 74).

### Cerkev Sv. Hilarija in Tacijana

Cerkev sv. Hilarija (Jelarja, Volarja<sup>5</sup>), ki je bila posvečena leta 1486 (Santonino 1991: 39; prim. Rupnik 1997: 42), je bila v popisu za jožefinsko reorganizacijo goriške grofije leta 1782 še vedno navedena kot fevd samostana Rožac (Höfler 2001: 73–4). Poleg sv. Andreja v vasi Svino in seveda dosti zgodnejše sv. Matere božje v Kobaridu je bila med prvimi na Kobariškem. Kot vse druge cerkve v Kotu je spadala pod župnijo Kobarid in je torej grajena na kobariškem cerkvenem zemljišču<sup>6</sup> (glej Rupnik 1997: 38–42). V zvezi s tem je zanimiv naslednji navedek: »O gradnji te cerkve, katere začetki naj bi segali po pripovedkah v dobo poganstva in češčenja rimskega boga Mitra, nimamo dokumenta o dovoljenju za gradnjo /.../« (Rupnik 1997: 42). Škoda, da Rupnik na tem mestu ni navedel tudi vira teh pripovedk, če obstaja.

V folklornem izročilu obstaja zgodba o tem, da so cerkvico sv. Volarja ljudje iz Robiča začeli zidati na sosednjem griču *Deru*. Pri zidavi so imeli tam tudi kip svetnika, pa se je ta prikazoval na današnjem Volarju, ker mu je bolj ustrezalo na bolj sončni vzpetini. Cerkev so zato slednjič naredili na Volarju.<sup>7</sup> Ta zgodba se zgleduje po številnih podobnih legendah o prikazovanjih svetnikov, ki se nanašajo predvsem na Marijine romarske cerkve (npr. Sveta gora nad Solkanom in Višarje), pa tudi na druge (npr. Sv. Marjeta) (prim. Pilar 1931: 33).

<sup>4</sup> Tukaj bi lahko celoto označili kot *sveti prostor* v najširšem smislu, če pa imamo v mislih proces njegovega nastajanja, je morda bolj točna opredelitev *religiozni prostor*. Slednjemu je sicer moč slediti v sprotnem nastajanju prek ritualnih praks na mikronivoju z etnografskim pristopom (glej Kravanja 2005: 257, 263–5), vendar pa ga lahko razumemo tudi kot celoto procesov religijskih sprememb v daljšem časovnem razdobju (Kravanja 2002; 2006).

<sup>5</sup> Sv. Volar je »podomačeno« ime za sv. Hilarij. V nadaljevanju ga bom zaradi ekonomičnosti uporabljal namesto »sv. Hilarij in Tacijan«.

<sup>6</sup> Cerkvno zemljišče bi načelno moralo obsegati le pas okoli cerkve (pokopališče?), ker je sicer zemljišče na vzpetini privatno. Po podatkih pa: parc. št. k. o. Kred: 245 (cerkvica sv. Volarja, last ž. urada Kobarid), 1757/4; 1757/22 (parceli okrog cerkvice, last Silva Žubra, Potoki 4), 232/2 (občinska last) (V.[uga] 1974).

<sup>7</sup> Joža Lovrenčič (1921) je to zgodbo v pesmi opisal nekoliko drugače: cerkev naj bi nastala na vrhu »Dire«, griča ob Nadiži. Tu je bilo nekoč pogansko svetišče, zato je sv. Mohor tja poslal sv. Hilarija iz Ogleja. Čeprav je čudežno naredil dež, so ga pogani ubili in truplo vrgli v Nadižo (glej Dolenc 1991: 90).

Po izročilu o zidavi cerkvice iz arhivskega zapisa v krejski župniji je denar za gradnjo prispevala hiša št. 41 iz Robiča, zidarji pa so prišli iz Beneškega Brezja (Lavrenčič 1996: 10). Pomenljivo je, da je okoli cerkve bilo možno srednjeveško grobišče (V.[uga] 1974), tam in na *Deru* pa sta potrjeni tudi prazgodovinski gradišči (Župančič 1991: 168, 166; Osmuk 1997: 9; Gabrovec idr. 1975: 116).

### O patrociniju in njegovih indikacijah

Hilarij je bil drugi škof v Ogleju (Schauber in Schindler 1995: 107). Po legendarnem izročilu naj bi ok. leta 280, ko je nasledil Mohorja, širil krščanstvo na celotno ozemlje Benečije in Istre (Bratož 1990: 332) ter z diakonom Tacijanom oznanjal vero po celotnem Noriku. Lokalna preganjalca vere, prefekt Beronij in poganski duhovnik Monofant sta Hilarija zaprla in mu ukazala darovati bogovom. Ker tega ni storil, ga je Beronij dal kruto mučiti. Pri tem je Hilarij molil in z dihom spremenil malike v prah. Vrgli so ga v ječo, kjer je našel tudi mučenega Tacijana. Skupaj sta celo noč molila in ob tem se je Oglej tresel in grmel. Beronij je dal 16. marca oba usmrtiti, ta dan pa je ostal god sv. Hilarija in Tacijana (po Lavrenčič 1996: 6).

Svojevrstno »bogoslужje« pri sv. Volarju so bile priprošnje za dež. Suše so bile pogosta grožnja kmetom tako v Kotu kot v Furlaniji, tako je imel sv. Volar velik romarski pomen tudi za beneške Slovence iz sosednjih vasi v Furlaniji. Leta 1895 so ob obnovi in povečavi te cerkvice, s prizidavo zvonika ob zahodni steni, dali veliko sredstev prav oni. K cerkvi so romali do druge svetovne vojne in verjeli so seveda tudi v čudežno moč bližnjega studenca (Lavrenčič 1996: 11).

Po lokalnem izročilu so namreč Volarja vrgli v Nadižo *Gejdi* (o njih bo še govora) in zato je postal sv. Volar priprošnjak za dež (Lavrenčič 1996: 10). Ta zgodba je podobna mučeništvu sv. Florjana, kar je nakazal že Lavrenčič (1996: 5), pri tem pa je možna tudi povezava s studencem, ki izvira pod cerkvijo in je kot številni taki »sveti izviri« zdravljen predvsem za oči.

Pri sv. Florijanu je šlo verjetno za čas najhujšega preganjanja kristjanov, pod cesarjem Dioklecijanom (edikt l. 303; razrušenje cerkve, sežig svetih spisov, aretacije cerkvenih voditeljev, prisile k žrtvovanju ipd.). Svoj »rojstni dan« (to je dan smrti) je Florijan mučniško doživel 4. maja v Lorchu ob Anizi, kjer so ga Rimljani s kamnom, privezanim okoli vratu z mostu strmoglavili v reko Anizo. Legenda pravi, da so se temu, ki ga je potisnil, v tistem trenutku razlile oči. Florjanovo truplo, ki ga je reka naplavila na pečino, ščitil pa ga je orel, je našla neka ženska, po imenu Valerija in ga pokopala. Njej se je sv. Florijan pred tem pokazal v sanjah in njeni izmučeni vprežni živali osvežil z novim vodnim izviro (Pillinger 1985: 173–5). Studenec naj bi po legendi postal daleč naokoli znan po svoji zdravilni moči (Kuret 1989: 288).

Mogoče je, da ima ta zgodba antične izvire in se je kasneje razširila v krščanstvo. Usmrtitev z utopitvijo naj bi pogosto izvajali zato, da se za mučenci izgubi vsaka sled in se s tem prepreči čaščenje njihovih relikvij (glej Pillinger 1985: 176–7).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Za širše uničevanje poganskih svetišč po uveljavitvi krščanstva pa – kot trdi Pillingerjeva – razen posameznih primerov, na ozemlju Avstrije v rimski dobi ni zanesljivih dokazov. V težje dostopnih hribovitih predelih krščanstvo niti ni moglo biti tako močno, poleg poganstva pa je bil za cerkev mogoče še bolj pereč problem ločina arijanizma, ki je na katoliške Romane pritiskala s severa (Pillinger 1985: 179–82). Arijski boji so se v oglejskem patriarhatu in Rimu vršili v 2. pol. 4. stoletja. V tem stoletju je bila ekspanzija krščanstva najmočnej-

Zdravilni izvir ob poti na cerkvico sv. Volarja, kot rečeno, ni osamljen primer. Posebno pri romarskih cerkvah je to pogost pojav. Povezuje se z različnimi svetniki, najpogosteje z Marijami (prim. Babič 2001: 65–81; Radešček 2000: 251), nekoliko redkeje s sv. Urhom (prim. Kuret 1989: 499–500). Zakaj je bil za našo cerkev izbran patrocinijski Hilarija in Tacijana, ki je za naše kraje izjemno redek?<sup>9</sup> Cerkev je posvetil škof Pietro Carli iz Caorle 27. avgusta leta 1486. Spremljal ga je kancler oglejskega patriarha Paolo Santonino, ki je vse dogajanje v podrobnosti popisal v svojem popotnem dnevniku (1991: 39; prim. Lavrenčič 1996: 10; Rupnik 1997: 42).

Mogoče sta ravno onadva bila tista, ki sta se spomnila teh dveh oglejskih mučenikov. Če se namreč preselimo v duh tistega časa, je v 15. stoletju bilo to območje živahno trgovsko in marsikateremu kmetu se – do beneško-avstrijske vojne<sup>10</sup> – ni prav slabo godilo, glavna skrb so mu bili cvetoči (in pogosto tihotapski) posli s Furlanijo (Lavrenčič 1996: 17; Rupnik 1997: 48). Na drugi strani pa je cerkev včasih vpeljala neznan ali dotlej neveljavljen patrocinijski prav v časih različnih stisk in s tem poskušala najti nove priprošnjike za božje poti (Timer 1999: 218). Bližnjo deželo Furlanijo, kot tudi celotno Tolminsko je v letih 1445, 1449 in 1467 prizadela huda kuga, ki je pobrala polovico prebivalstva (Rupnik 1997: 36), leta 1477 so bili v teh krajih tudi Turki<sup>11</sup>, ki so takrat domnevno požgali župnijsko cerkev v Kobaridu. Zgoraj omenjeni škof Petro iz Caorle je posvetil pokopališče in cerkev v Kobaridu 28. avgusta leta 1486<sup>12</sup>, dan po posvetitvi cerkvice sv. Volarja (Rupnik 1997: 37).

Glede na te nesreče in stalne grožnje suše, bi lahko sklepali, da sta bila sv. Hilarij in Tacijan izbrana kot zavetnika tega prebivalstva po gornjem vzorcu. Ali se je patrocinijski pri tem menjal, ne vemo. Glede na podobnost lokalne zgodbe z mučeništvom sv. Florjana, bi ta prostor prej povezovali z nekim vodnim božanstvom kot s kakšnim iz gornje, suhe in sončne sfere. Lokacija griča ob trgovski poti, ki je tukaj povezovala vzhod z zahodom, kot tudi morfološka pozicija vzpetine, iz katere se je dalo to pot kontrolirati, pa v vsakem primeru napeljuje na to, da bi bil pravi čudež, če ne bi v zgodovinskem toku različni svetovni nazori vanjo vpisovali svojih različnih pomenov.

### Strateška lokacija ob vstopu v Kot

Grič, na katerem stoji cerkvica sv. Volarja, je začetek grebena, ki vodi na masiv Mije. Iz vseh ostalih strani ga obkroža zavoj Nadiže, nad katero se grič dviga v nedostopnih, ok. 20 m visokih skalnatih pečinah. Nmv. ima ok. 315 m (V.[uga] 1974). Dostop do cerkve je možen le po poti s severovzhodne strani, v vsakem primeru pa je potrebno prečiti rečico

ša v mestih, na podeželju pa je moralo krščanstvo počakati še eno do dve generaciji, v hribovitih predelih pa še bistveno več (Bratož 1990: 333–6; Bratož 1990a: 500).

<sup>9</sup> Po podatkih iz letopisa cerkve na Slovenskem 1991, je sv. Hilariju in sv. Tacijanu posvečena samo ta cerkev (Timer 1999: 194–5 in 201), čeprav tukaj ni pregleda nad (sicer pogostimi) menjavami patrocinijskih in seveda tukaj ni zajeto furlansko območje. Lavrenčič omenja s tem patrocinijskim še zgodnji cerkvi v Gorici in Ogleju (1996: 10).

<sup>10</sup> Beneško-avstrijska vojna se je začela v začetku 16. stoletja in je bistveno spremenila politični položaj prostora na naši zahodni etnični meji. Vojna je bila posledica zapletenih političnih odnosov, začela pa se je med nemškimi cesarjem Maksimilijanom in Benetkami (1508–1516) (Trpin 2001: 7).

<sup>11</sup> Lavrenčič (1996: 16) ta napad natančneje datira v konec meseca oktobra 1477 ali pa v julij 1478.

<sup>12</sup> »Očistil je cerkev device Marije in pokopališče nesnage nevernikov« – to je Turkov, »ker sta bila oskrunjena« osem let pred tem in ju ponovno posvetil. Rupnik datira Kobarško cerkev kot prvo na tem območju v »vsaj konec 12. st.« (Rupnik 1997: 42).

Nadižo. Na nasprotni strani Nadiže proti vzhodu je omenjena vzpetina z imenom *Der*, ki je proti zahodu tik nad vasjo Robič.

Na južni strani grička sv. Volarja se pod pečinami nahaja tako imenovana Turjeva jama<sup>13</sup>. Tu so bili najdeni prvi naselbinski sledovi tega območja iz bronaste dobe. Jama je bila »ugodno pribežališče ali morda tudi občasno bivališče že nekje v 11. stol. pr. n. št. Vzpetina nad jamo, danes s cerkvico sv. Volarja, je bila verjetno v istem času utrjena naselbina«. (Osmuk 1997: 9) Tudi na *Deru* je po arheoloških podatkih obstajalo utrjeno gradišče. »/.../ položaj obeh gradišč [je] razumljiv, če ga ocenjujemo s stališča obrambe kobariškega področja pred napadi, ki so prihajali po dolini Nadiže navzgor.« (n.d.).

Prazgodovinski gradišči sta bili torej dobro ohranjeni in z dvojnimi obzidjem, tudi po raziskavah Marchesettija<sup>14</sup> iz leta 1892. V Robiču so nadalje dokumentirane tudi najdbe rimske stavbe<sup>15</sup> (Gabrovec idr. 1975: 116).

»Obe gradišči sta na obeh straneh reke povsem obvladovali starodavno prometno zvezo ob Nadiži in zapirali vsak pristop iz Furlanske nižine v zgornjo Soško dolino.« (V.[uga] 1974)

Strateško sta torej griča sv. Volarja s pripadajočo jamo in *Der* nad Robičem že v prazgodovini pomenila azilno in mogoče obrambno funkcijo. Lega obeh gričev je podobna tudi Gradiču nad Kobaridom, za katerega gradišče so dokazi le za starejšo železno dobo – ne pred 8. do 7. st. pr. n. št.<sup>16</sup>; utrjena naselbina je izkoristila skalni osamelec ob izteku (suhe) doline med Nadižo in Sočo in vhodu v Mala soška korita (Osmuk 1997: 9).

Ta se – zanimivo – imenuje Škratova skala, na kar je navezано folklorno izročilo »o prijaznih škrtih, ki so bivali tam v posebni jami, ki se je raztezala po celem griču in imela več vhodov. Pred enim od njih naj bi stala ogromna skala, ki je nepoklicanim branila vstop v kraljestvo škrtov.« (Jernejčev 1920, nav. po: Raspes 2001: 40<sup>17</sup>).

<sup>13</sup> Ta jama ima več imen, ki se nanašajo na menjajoče se lastnike okoliške zemlje. Prebivalci Kreda, Robiča in Potokov ji najpogosteje rečejo »Parulinčeva jama«. Pelerinč je bil prejšnji lastnik te zemlje, potem pa jo je odkupil »Tuorja« (Turja) – hišno ime iz Kreda. V literaturi se pojavlja tudi kot »Kovačeva jama« (Robič) in »Obernejcova jama« (Kred) ali pa kot »Grotta di S. Ilario di Robic.« (Gabrovec idr. 1975: 116).

<sup>14</sup> »Edini načrtni poseg je bilo v preteklosti Marchesettijevo izkopavanje v Turjevi (Kovačevi) jami pri Robiču, od koder izvira verjetno najstarejša bronastodobna keramika v Posočju /.../ morda celo iz zgodnje bronaste dobe (bronz antico)«. C. Marchesetti je sondiral v jami že leta 1890 in našel bronastodobno lončevino ter bronasto iglo (šivanko). Leta 1892 je bronastodobno lončevino našel tudi na gradišču Sv. Volarja (Svoljšak 1988–9: 367 in 372).

<sup>15</sup> To najdbo Osmukova interpretira z velikim gospodarskim vzponom Kobariškega od srede 2. st. pr. n. št. do zač. 1. st. pr. n. št. in z dobro cesto, ki je povezovala Robič, Staro selo (kjer je tudi odkopana stara naselbina) in Kobarid (Osmuk 1997: 10). »Ker je jasno, da je že v prazgodovini promet potekal predvsem po rečnih dolinah, menimo, da so kulturne prvine s področja severovzhodne Avstrije in Slovenije prodirale v Furlanijo prav skozi Nadiške doline.« (Bressan 1988–9: 523)

<sup>16</sup> Gradič nad Kobaridom pomeni enega vodilnih središč svetolucijske kulturne skupine. V starejši železni dobi je obvladoval dolino med Sočo in Nadižo, do zgodnjega rimskega obdobja v prvih desetletjih našega štetja. V svojem razcvetu (6. do 5. st. pr. n. št.) je bil povezan s Furlanijo in širšim prostorom Posočja (Osmuk 1997: 9–10).

<sup>17</sup> Nekoliko drugačno zgodbo o tej skali je dokumentiral Janez Dolenc (1992: 157). V njej se šolar reši škrate na skali z molitvijo in dobi žakeljček cekinov, s katerimi si kupi knjige.

Glede na to, da je ime patrocinija sv. Volarja na relativno majhnem platoju vzpetine, je glede drugih toponimov tukaj ostala slika nejasna. O tem, kako se morda imenujejo posamezni deli sv. Volarja ali posamezne pečine vzpetine, ljudje ne vedo nič. Tudi imena jame so se v svojih različicah navezovala na lastnike ledine. Tako nam je ostal le še pomen toponima *Der* [Dǐr̥g], ki v tem kompleksu tudi ni zanemarljiv, saj se – poleg izrazito strateške lege nad vasjo Robič nahaja na drugi (levi) strani reke. Pri tem, kot bomo videli, glede njegovega mitološkega pomena nismo prišli prav daleč, čeprav vprašanje ostaja v kontekstu celotnega svetega prostora odprto.

Po ljudski razlagi naj bi ta *Der* pomenil prostor, kjer je drla voda. Nadiža, ki je tudi sicer močno hudourniška rečica, naj bi namreč prej tekla drugod (tik ob vasi Kred) in ime-la mimo Dera močnejši tok.<sup>18</sup> Vzpetina je večstopenjska in njene terase v spodnjem delu ljudje imenujejo *Derce* [Dǐr̥ce]. Lovrenčič (1921) je to ime zapisal z »Dir« (glej Dolenc 1991: 90). Beseda *der* je se je izkazala za natančno tolmačenje, do kolikor smo pač na tem mestu uspeli priti, težko rešljiva:

»1) *der Dörrboden*, Kras; – pl. *dere*, *das Ofengesims* /.../ – 2) = sušica, *die Schminde-sucht* /.../« (Pleteršnik 1894: 132).

»V Dalmaciji pa se že v najbolj zgodnjih spomenikih in v latinskem tekstu pojavlja apelativ *derrus* 'svet, ki ga je težko obdelati'. Vendar je problem, ali je današnje dalmatinsko *der* 'Rodung, ungepflügtes Land' poleg imena Veli Der, Ravni Der /.../ isto kot *đer*, *đerinja* 'pusta zemlja', /.../ iz predindoevropske osnove, \**dara*, \**derra*, lat. *terra*.« (Bezljaj 1958: 44).

Posoško (Bovško) različico imena *Dor* bi prej povezali z besedo *Dvor*, *Dvorec* (glej Bezljaj 1958: 43-4). V jožefinskem katastru (1822) je takšen kraj v Bovcu zapisan kot *Door* (glej Klavora 2001: 95), vendar v našem primeru ne more biti lingvistične povezave s kratkim *Dor* ali *Der*.

Težko bi torej pri toponimu *Der* našli kakšen bolj oprijemljiv pomen. Pri Bovški različici bi to bila beseda *Dvor*, kot je tam izpričana za mesto, kjer naj bi imeli svojo majhno rezidenco Rožaški bratje (Klavora 2001: 91, 99), sicer pa nam ostane najbolj logično tisti pomen, ki opisuje pusto zemljo, saj je geološka struktura *Dera* izrazito kraška, suha in kamnita.

### Mitološki elementi vzpetine sv. Volarja

Na severni strani griča sv. Volarja, sta na bližnji terasi nad Nadižo, oddaljeni okrog 30 m od vznožja, dve veliki skali: *Stolica* in *Miza*. Nanju se veže osnovna pripoved o *Gejdih*<sup>19</sup>, zelo velikih ljudeh, ki so tam sedeli in jedli, včasih pa so si od tod umivali noge v Nadiži. Bili so tako veliki, da so lahko naredili korak s Stola na Mijo in z Mije na Matajur (Lavrenčič 1996: 6). *Gejdi* se pojavljajo tudi v širšem območju spodnjega Breginjskega

<sup>18</sup> V tem kontekstu je zanimiva beseda \**ođbr̥ezina*, kot imenski tip besede *Vodrež* na spodnjem Štajerskem (l. 1265, *Wodreis*), »po ljudski etimologiji pomeni ime 'svet, ki je izpostavljen poplavam' /.../« (Bezljaj 1958: 44). Hrvati poznajo v tem smislu hidronim *vododerina*.

<sup>19</sup> »*Gejdi*« ali »*Ajdi*« morda pomenijo spomin na staroselce in njihova bivališča ter svete kraje (*Ajdovske dekllice*, *Ajdovski*, tudi *Judovski gradovi*, *cerkve* itd.). Podrobneje o *Ajdih* glej v Hrobat 2005.





*Sv. Volar s pečino "Debelo čelo" na desni. Fotografija: B. Kravanja 2001.*

kota (do avstrijsko-beneške meje) in v Sužidu, a pogledjmo si kako so svojo vlogo odigrali na sv. Volarju in njegovi lokaciji.

Po legendi jih je z griča in iz dežele pregnal sv. Volar, saj so (kot pogani) prebivali tukaj pred njim. Na griču so malikovali železno skledo, sv. Volar pa je vanjo iz Debelega čela (zahodno nad gričem) vrgel konjsko(!) podkev in jo razbil. Gejdi so ga za kazen vrgli v Nadižo (Lavrenčič 1996: 5–6).

V tej zgodbi je možno prepoznati temeljno strukturo kozmičnega prepira med Gromovnikom in Zmajem. Z rekonstrukcijami obredij in mitov sta jo začela utemeljevati leta 1965 V. N. Ivanov in V. N. Toporov, na hrvaškem pa leta 1987 R. Katičić (glej Belaj 1998: 43; Šmitek 1998: 91; Kropelj 1995: 148), sicer pa je »ubijalec zmaja« v pripovedkah razširjen po vsem svetu (pregled glej v: Kropelj 1995: 147, 149; primerjave in različice glej v: Šmitek 1998: 89–137; 1998a; Belaj 1998: 67–98).

Po ustnem izročilu iz vasi Potoki<sup>20</sup>, je prebivališče Gejdov na sv. Volarju bilo pravzaprav precej »udobno«, saj so v prevotljeni vzpetini imeli svoje rove v podzemne svetove in v njih skrit zaklad. Bili so torej tudi v Turjevi jami, pot do vrha griča pa so imeli po njenem stranskem rovu. Jedli so na lepi sončni terasi pri Mizi in Stolu, iz Turjeve jame pa so pod zemljo imeli tri rove:

- desni je, kot omenjeno, vodil na vzpetino sv. Volarja,
- srednji na Mijo,
- levi pa v Landarsko jamo k sv. Juanu<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Za konkretnega informatorja se obrni na avtorja: bostjan.kravanja@guest.arnes.si .

<sup>21</sup> Landarska jama se nahaja pri vasi Landar (Antro) v severnem masivu na Beneškem, oddaljena od Robiča nekje med 10 in 15 km zahodno. Je utrjena lokacija, urejena v cerkev sv. Janeza Krstnika v naravnem ambientu.

Ljudem so Gejdi rekli "drobnjak", "mravljaki" (Sužid), in "črviči" (Podbela). Poleg Gejdov so ljudje poznali tudi njihove žene – Gėjdukinje. Takšni liki so bili razširjeni tudi v gornjem Posočju. Rekli so jim tudi *star' očaki*, ki so imeli celo brino (smreko) za palico in *velike žene*, ki so se kar s hriba stegnile s korcem [zajemalka za vodo] v Sočo po vodo (Matičetov 1975: 183–4).

Z Gejdi je, kot rečeno, povezan tudi skriti zaklad. Dobiti ga je mogoče pod oltarjem v cerkvi sv. Volarja, čeprav je po drugih inačicah oltar postavljen nad votlino, ki vodi v jamo, a zaklad je lahko tudi v jami. Ta zgodba je šla tako daleč, da je bil okoli druge svetovne vojne ta oltar v neki noči razbit in so morali Krejci narediti novega (namig na to glej v: Lavrenčič 1996: 11 op. 45). Na bolj pošten način se je zaklad dalo pridobiti takole:

»Na sv. noč (24. december) moraš iti k cerkvi sv. Volarja in urezati tri enoletne leske. Nato moraš iti trikrat okoli cerkve in vsakokrat z eno lesko udariti na cerkvena vrata. Potem pokličeš Gejda in mu rečeš, naj ti dá zlato – in dal ti ga bo, vendar mu boš potem težko ušel. Nihče še ni poskusil (Potoki).« (Matičetov 1975: 183–4).

Paralela temu je Lovrenčičeva pesem »Zaklad« (1921). V cerkvi so po tej različici tri kadi zlata in neki pastir bi jih skoraj dobil, a se je ustrašil *mlinskega kamna*, ki je na niti visel nad kadmi<sup>22</sup>. Ta podrobnost bi znala skrivati nadaljnje povezave z gromovnikom. Mlinski kamni se namreč pogosto znajdejo v Perunovih rokah. Z njimi proizvajajo grom in blisk, okruški pa v obliki strel letijo proti zemlji (glej Belaj 1998: 97).

Česar se je ta pastir v pripovedi ustrašil, je bila morda gromovnikova strela. S tem bi lahko šli še dlje: v pastirju lahko vidimo na eni strani »lažnega ženina«, kočijaža, tudi junakovega dvojčka<sup>23</sup>, ki želi prevarati ljudi in sebe razglasiti za rešitelja grofične (Kropej 1995: 147), demona-sovražnika boga, ki se je skrnil za človekom in ga je gromovnik, ko ga je poskušal zadeti, ubil skupaj z njim (po Šmitek 1998: 113; o liku Svaroga glej v: Kropej 1998: 165–6). To je druga zgodba – ki se sicer na prvo navezuje, vendar se bolj kot na prostor nanaša na ciklični čas, čeprav vemo, da v resnici enega brez drugega ne moremo misliti celovito.

Na drugi strani je »dobri pastir« ena od Kresnikovih lastnosti. Je gospodar pašnikov na travnatem zagrobnem svetu, ovce pa so duše pokojnikov (po Šmitek 1998: 117–8).<sup>24</sup> Paralele z indoevropskimi miti so pri tem pogoste (npr. Mitrovi »obširni pašniki« v Avesti) (Šmitek 1999: 163), v našem primeru pa z gotovostjo trdimo samo, da ta pastirski lik spada v onstranski svet, ki ogrozi ta svet s tem, da se želi polastiti zlata, prežene pa ga sončno božanstvo oziroma strah pred njegovim orožjem.

Matičetov v Gejdih vidi »morda ohranjen spomin na staroselsko prebivalstvo teh krajev«, pri tem se naslanja na izročilo iz Sedla, po katerem so Gejdi nosili svoje mrtve pokopavat iz vasi Žaga (sosednja dolina na drugi strani pogorja Stola) čez Stol in izročilo iz Sužida, da »naši ljudje niso znali ne siriti ne mesti, gejdi pa so vse tisto znali«, skrivnost so izdali šele, ko so bili v to prisiljeni z zvijačo (roka v precepu) (Matičetov 1975: 183–4).

<sup>22</sup> V različici, ki jo je zbral Janez Dolenc (1992: 42), se »en mož«, ki je želel na ta način z leskovimi šibami dobiti zaklad, ustraši črnega kozla, kar je verjetno isto kot hudič.

<sup>23</sup> O liku »zlega Kresnika« (Vidovina), ki naj bi bila faza degeneracije izvornega mita pod vplivom krščanstva glej Šmitek 1998: 92, božanska dvojčka pa sta tudi protagonista indoevropske mitologije, ki na ladiji odpeljeta domov ugrabljeno dekle (n.d.: 123).

<sup>24</sup> O povezovanju pastirja z Jurijem in »Gospodarjem volkov« oziroma Velesom glej Mencej 2001 (posebno 196–204 in 215–33).

V prototipu naše zgodbe je tudi pogosta grožnja iz spodnjega sveta vaščanom: plava, velika voda, jezero, potop, kozmični ocean. Voda tukaj predstavlja stanje pred stvarjenjem (glej Šmitek 2004: 12–29). Ta element je v našem primeru ohranjen v drobci iz izročila, ki pravi, da je bila nekoč dolina poplavljena in so se prvi ljudje po jezeru prevažali s čolni. Pristan so imeli v Debelem čelu in še danes je v tej ogromni skali kovinski obroč<sup>25</sup> (»rinka«), ki se ob vetrovnem vremenu sliši, kako udarja v skalo. Takšne »rinke« naj bi bile tudi v skalovju na drugi strani Mije, nad suho dolino Predel, ki se nahaja med vasjo Robidišče in vrhom Mije, čeznjo pa vodi bližnjica v Furlanijo (Pripovedi 1976: 15).

Iz zornega kota mitičnih predstav o kaosu in kozmosu, je tukaj opisano stanje, kakršno je bilo, preden je bil prostor »uvesoljen«, pred stvarjenjem Sveta. Red se vzpostavi v temeljni strukturi našega mita tako, da svetli bog prežene temnega. Če naj se ta naseli na tem prostoru, mora voda odteči na svoje mesto (v strugo), v njeno bližino (kamor spada) pa se mora umakniti tudi temni bog. Naslednja pripoved nam še nekoliko jasneje pokaže, kako so se splošnejše slovanske predstave o zgradbi sveta umestile na našo lokacijo:

»Beneška pripovedka pravi, da sta bila včasih Mija in Matajur skupaj, torej en sam breg. Med njima je bila lepa konča [koča?], v kateri je ležal Gaspuodbregi in gledal vse potoke, ki so se stekali k njegovim nogam. Na njegovi levi (čeparni) so žuboreli majhni potočki, ki so vsi skupaj zbrani komaj močili tisto lepo dolino, včasih pa so celo presahnili. Na njegovi desni so bili večji in lepši (guorši) potoki, ki so se pri svetem Volarju obrnili proti Kobaridu, se zlili v Sočo in z njo šli naprej proti morju.« (po Lavrenčič 1996a: 6)

Ta motiv je mogoče primerjati s svetopisemsko podobo raja na vrhu svetovne gore in vodnjaka življenja, od koder se na vse štiri strani neba stekajo reke sveta (glej Šmitek 2004: 281). Matajur ali *Baba*<sup>26</sup> (1613 m) tukaj predstavlja vlažno polovico hriba, Mija pa suho. Če bi se te vode res stekale po suhi dolini proti Kobaridu, bi bil Matajur glede na tok na njihovi desni strani (Veles), Mija pa na levi (Perun). Pri Volarju bi bilo mesto Mokoši. Ta »popravek« odnosov med hribi in vodami v zgodbi, postavlja mesto Sv. Volarja, kjer Nadiža (»napačno«) zavije v dolino med Matajur in Mijo, v podobne konstelacije kot vse višje ležeče svete kraje v Breginjskem kotu. V tej zgodbi je lega sv. Volarja še bolj podobna že omenjenemu Gradiču nad Kobaridom, Tonovcovemu gradu, Sv. Heleni na Lupu nad Podbelo, Sv. Mariji Snežni nad Breginjem in Gradcu nad Logmi. V vseh primerih je pomembno mesto na desni strani reke glede na tok, vzpetine na nasprotni strani reke pa so »suhe« in bolj ali manj dominantne.

Tovrstni odnosi med dvema hriboma in vodo se množijo v pokrajini na različnih lokacijah, določeni hribi pa s tem postanejo ambivalentni, odvisno od tega, glede na kateri nasprotni hrib in vodo nosijo pomen. Ljudem je npr. po izročilu iz vasi Potoki deseti brat preden je odšel na pot povedal, kako je zgrajena pokrajina, v kateri živijo:

<sup>25</sup> Različica tega obroča je zapisana v Lovrenčičevi pesmi *Jezero* (1921), le da jo on postavlja na Gladko čelo, ki je nekoliko više od Debelega čela. Janez Dolenc (1992) je nadalje zbral številne inačice iz drugih lokacij v Posočju, kot npr. Livek (43), Tolmin (135) in Logje (142).

<sup>26</sup> V staroslovanski mitologiji je *Baba* kot demonsko bitje poznana in se pri rekonstrukciji svetišča boga teme in zla pogosto pojavlja (Pilar 1931, 52 in tam nav. lit.; za pomene *Babe* glej tudi Kuret 1989; Šmitek 2004: 238–9). Vzpetina s tem imenom se nahaja tudi nad Kobaridom, nasproti njega pa se nahaja hrib z imenom Ognjeni vrh (!).



*Sv. Helena na Lupu, spodaj vas Podbela, desno teče potok Bela, ki se (levi nanosi) zliva v rečico Nadižo. Desno čez Belo je dominanten masiv Stola, na katerega pobočju se nahaja cerkva sv. Marjete (973m nmv.), levo čez Nadižo pa vidimo masiv Mije. Fotografija: B. Kravanja 2001.*

- Matajur (ali *Baba*) je v notranjosti sestavljen iz vode,
- Mija iz trupel,
- Stol pa iz kamenja in zlata.

Matajur in Mija se oba nahajata na desni strani Nadiže (in Bele!), Stol pa je na njeni levi. Predstavni svet je tukaj strukturiran tako, da Matajur predstavlja sfero tujega sveta onkraj vodá, Mija, ki je v prejšnji različici bila suh hrib in prebivališče Peruna, je tukaj bivališče mrtvih, Stol pa nam tukaj predstavlja simbol vrha Svetovne gore oziroma bivališče sončnega boga, ki na levi strani vseh vodá tega območja skrbi za urejen svet živih.

Ista logika razumevanja zgradbe prostora pa se uveljavlja tudi na manjših lokacijah, podobno kot je to ugotavljal Pleterski za grobišča (1996: 182) in pri analizi manjših lokacij na Policah (2006). V primeru legende o sv. Volarju, ki iz Debelega čela s konjsko podkvijo razbije malik Gejdov, shema svetega prostora glede na Nadižo ne ustreza tipični fizionomiji, saj bi se moral prostor gromovnika nahajati zgoraj levo od vode glede na njen tok<sup>27</sup>. Naša slika se dopolni šele takrat, ko na prostor Debelega čela gledamo v kontekstu zdravnega izvira, ki se nahaja ravno v dolinici med obema vzpetinama, njegov tok pa gre po severnem pobočju vzpetine. V tem primeru je gromovnik na levi strani vode, Gejdi pa na njeni desni.

### Sklepno vprašanje

Veles, ki je prebival v jami pod Volarjem in prišel ob koncu leta nevarno blizu Redu, v katerem so živeli ljudje, tukaj nastopa v obliki poganskih Gejdov – staroselcev. Perun, ki je iz Debelega čela s svojim orožjem – strelo, pregnal Gejde iz bližine ločnice med Kaosom in Kozmosom (ki je tudi ločnica med mrtvimi in živimi) – kulnega mesta ob zdravilnem izviru, tukaj nastopa kot sv. Volar, ki zna delati dež in je torej tudi po tej plati povezan z gromovnikom. Vendar je prostor sv. Volarja glede na gornje zgodbe o zakladu v bistvu prostor Velesa. »Zmaga« Volarja in njegova posest griča je krščanska interpretacija, ki po-

<sup>27</sup> Vprašanja, zakaj mora biti svetli bog ravno na levi strani vode, temni pa na desni, je bil med drugimi tudi eden od problemov, na katere Peisker ni znal natančno odgovoriti (Belaj 1998: 42). To bi bilo moč pojasniti s tem, da je človek na reko in njene bregove gledal proti izviru in ne »geografsko«, glede na njen tok.



*Masiv Mije (desno) s pobočja Stola. Pod njim teče Nadiža, v ozadju Matajur ali Baba. Fotografija: B. Kravanja 2001.*

meni zmago krščanstva nad poganstvom, kot sta na ta način interpretirana tudi »ubijalec zmaja« sv. Jurij in »gospodarica zmaja ali kač« sv. Marjeta.

Druga različica strukturiranosti tega prostora bi bila, da je kultno mesto ob Nadiži<sup>28</sup>, bog teme na sv. Volarju, bog svetlobe na *Deru*. V tem primeru je teza, da je bilo prvotno pri Slovanih na vzpetini sv. Volarja grobišče, kot je to nakazal D. Vuga (1974), smiselna. Edina »motnja« pri tem je, da je *Der* nižji od Volarja, kar ne ustreza pomembni opoziciji zgoraj–spodaj. Vendar se pokrajine ne dá graditi in tudi ljudem je bila krajina ob prihodu dána v svoji naravni pojavnosti, pa še vedeti ne moremo, kakšna točno je bila npr. pred tisoč leti naša mikropokrajina. Tako ni čudno, da se na *Der* ne navezuje prav veliko folklornega gradiva, kljub temu da je tudi tam bilo utrjeno prazgodovinsko gradišče. Debelo čelo je primernejši prostor za Peruna tudi zato, ker je gromovnikovo mesto običajno ljudem nedostopno, čeprav še vedno ne moremo gromovnika zvesti le na en imenovalc, ker ima številne podobe, ki se menjajo v času in prostoru (glej Šmitek 1998: 133–4).

Pri tovrstni rekonstrukciji pa je, kot rečeno, pomembna tudi vloga krščanstva v prostoru. To je s cerkvijo in oltarjem prekrilo votline, kjer je po poganskem verovanju prebivala pošast. Dejstvo, da je sv. Volar ostal povezan z vodo v tem primeru ni naključno. Prvič je njegov lik, če ga povezujemo s Perunovim sinom Kresnikom, glede na ciklični čas že tako ambivalenten (glej Šmitek 1998a), drugič pa je krščanstvo, če je le moglo, v celoti konvertiralo središče sveta in prostor kozmičnega stvarjenja v demonski pekel. Tudi poganska božanstva so bila v teh procesih pogosto izenačena s hudičem.

Tovrstna zakrivanja predkrščanskih mitov in prestavljanja njihovih posamičnih simbolov v nove kontekste je bila umetnost, v katero so kristjani vlagali veliko svoje energije. Če so se hoteli vklopiti med ljudi, so morali poznati njihove mite in predstave o prostoru, hkrati pa so krščanske predstave o enem Bogu in ne le to, zahtevale predrugačenje idejnega prostora. Tako ni presenetljivo, da sta bila tudi Kresnik in Zeleni Jurij v posameznih primerih diabolizirana (Šmitek 1998: 137).

Ker vemo, da je cerkev sv. Hilarija in Tacijana spadala pod fevd Rožaškega samostana (Höfler 2001: 73–4, Trpin 2001: 1, 13, 15, 83; Cadau 1989: 57–73) – vasi Kred, Potoki in Borjana so bile samostanu dodeljene od gofa Henrika, po bratu Ulrihu, oglejskem patriarhu,

<sup>28</sup> Tudi za Nadižo je v Kotu znano, da je zdravilna rečica – predvsem za celjenje ran, pa tudi na splošno. Nikoli ni bilo eksplicitno rečeno, da je dobra za oči.



»Stemma delle terre slovene del cividalese, su cui si estendevano i possedi dell'abbazia di Rosazzo. Biblioteca Comunale di Udine.« (Cadau 1989: 52)

že leta 1083 in ta je imel tu pravico do desetine od vsega, torej pravo posestniško pravico (Rupnik 1997: 31–2) – nam naslednja upodobitev v grbu rožaških bratov za naše (slovansko) ozemlje, k katerim se bomo občasno še vrnil, lahko pove kaj več tudi o gornjem vprašanju:

Trije levi (»tre leoni«), ki so jih rožaški bratje videli med Slovani pod Čedadom (»Schiavonia sopra Cividale«), so upodobljeni v shemi dveh vzpetin, med njima je sonce, spodaj pa še nejasen dodatek, podoben majhni vzpetini. Beli (»bianco«)<sup>29</sup> se nahaja na desni strani, obe vzpetini pa sta enako visoki. Če si predstavljamo, da mora upodobitev biti uravnotežena in plastična, se tukaj ne smemo izgubljati v detajlih – simbola torej ne moremo jemati »dobesedno«. Možno pa je v njem prepoznati osnovno dualistično shemo, ki se je razcepila v tripartitno na račun »belega« na desni strani, oziroma na račun sonca zgoraj, kar bi lahko ustrezalo razmerju med Kresnikom in Perunom. Koliko podrobno so rožaški bratje poznali predstave svojih podložnikov, si lahko predstavljamo z naslednjo možnostjo:

»/.../ velika večina podložnikov pa je desetino [med leti 1736 in 1782] plačevala kapitlju, tudi v vaseh, kjer je činž<sup>30</sup> pripadal opatiji Rožac; le v njenih vaseh zahodno od Kobarida, ki niso spadale pod Tolmin, se desetina ne omenja; to najverjetneje pomeni, da jo je samostan pobiral neposredno.« (Trpin 2001: 15)

<sup>29</sup> Za označbo »belega« moramo sicer biti nekoliko previdni, ker lahko nakazuje tudi barvo polja v samem grbu (neformalno opozorilo Zmaga Šmitka).

<sup>30</sup> Dajatve so razdeljene na činžne in desetinske. Prve so šle činžnemu gospodu in se jim reče tudi pravdne. V grobem se delijo na veliko in malo pravdo. Prva je bila plačilo za najeto zemljo, druga pa je bila dajatev zemljiškemu gospodu za njegovo kuhinjo (Trpin 2001: 30).

Tukaj naj ponovno poudarim, da je bil prehod med Čedadom in vzhodnimi predeli («Predilska cesta») na našem mestu strateško zelo pomemben, kot je bila v predhabsburškem času za Kot pomembna tudi pripadajoča župnija – Kred (Trpin 2001: 83; Cadau 1989: 67). Ali je torej mogoče, da sta služila za osnovno predstavo mitološki shemi, ki so jo v srednjem veku na grbu svojih »slovanskih« fevdov upodobili rožaški benediktinci, ravno vzpetini sv. Volarja in Dera? V tem primeru bi bil tudi pomen *Dera* mogoče bolj jasen.

### Literatura:

- Angrosino, Michael V., 2004. *The Culture of the Sacred. Exploring the Anthropology of Religion*. Illinois: Waveland Press.
- Babič, Matjaž, 2001. *Po poteh skrivnosti*. Ljubljana: Vale-Novak.
- Belaj, Vitomir, 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- 1998a. 'Drugi pogled na podrijetlo imena grada Ivanca.' *Radovi Hrvatskog društva folklorista* 7: 29–39.
- Bezljaj, France, 1958. 'Stratigrafija Slovanov v luči onomastike. Referat za mednarodni slavistični kongres v Moskvi 1958.' *Slavistična revija* 11(1–2): 35–56.
- Bratož, Rajko, 1990. 'Vpliv oglejske cerkve na vzhodoalpski in predalpski prostor od 4 do 8. stoletja.' *Zgodovinski časopis* 44(3): 331–62.
- 1990a. 'Vpliv oglejske cerkve na vzhodoalpski in predalpski prostor od 4 do 8. stoletja (2. del).' *Zgodovinski časopis* 44(4): 489–520.
- Bressan, Francesca, 1988–1989. 'Le valli del Natisone e la Kovačeva jama di Robič.' V: *Arheološki vestnik* 39–40: 519–28.
- Cadau, Michela, 1989. *L'abbazia di Rosazzo*. Udine: Casamassima Libri.
- Čausidis, Nikos, 1994. *Mitskrite slike na Južite Sloveni*. Skopje: Mislja.
- Dolenc, Janez, 1991. 'Folklorne prvine v delih Joža Lovrenčiča.' *Goriški letnik. Zbornik Goriškega muzeja* 18: 89–95.
1992. *Zlati Bogatin. Tolminske povedke*. Ljubljana: Kmečki glas.
- Dumézil, Georges, 1987 (1958). *Tridelna ideologija Indoevropcejev*. Ljubljana: ŠKUC, Filozofska fakulteta (Studia Humanitatis).
- Gabrovec, Stane, Staško Jesse, Peter Petru, Jaroslav Šašel in Franc Truhlar, ur., 1975. *Arheološka najdišča Slovenije*. Ljubljana: SAZU, Inštitut za Arheologijo.
- Höfler, Janez, 2001. *Gradivo za historično topografijo predjožefinskih župnij na Slovenskem. Primorska. Oglejski patriarhat, Goriška nadškofija, Tržaška škofija*. Nova Gorica: Goriški muzej, Grad Kromberk.
- Hrobat, Katja, 2005. 'Ajdi z Ajdovščine nad Rodikom.' *Studia Mythologica Slavica* 8: 99–112.
- Jernejčev, 1920. 'Gradič nad Kobaridom.' *Edinost* 45(134): 28.
- Klavora, Fedja, 2001. 'Kaj je novega v Bovcu – o Rimljanih, Rožacu in Bovškem gradu?' V: *Trinkov koledar za leto 2001*. Čedad: Kulturno društvo Ivan Trinko. Str. 85–102.
- Kravanja, Boštjan, 2002. *Sveti svet. Topografija religioznega prostora na primeru Breginjskega kota*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta (neobjavljeno magistrsko delo).
- 2005: 'Sveti prostor v prepletu mitološke ideologije in simbolike kraja.' *Studia Mythologica Slavica* 8: 253–68.

- 2005a: 'Macedonian Crosses.' V: *Post-Yugoslav Lifeworlds. Between Tradition and Modernity*. Zmago Šmitek in Aneta Svetieva ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska Fakulteta. Str. 143–62.
2006. 'Sacred Meaning. The Significance of Extraordinary Places in Ordinary Settings.' V: *Ethnography of Protected Areas. Endangered Habitats – Endangered Cultures*. Peter Simonič ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta. Str. 49–70.
- Kroje, Monika, 1995. *Pravljica in stvarnost. Odsev stvarnosti v slovenskih ljudskih pravlji-  
cah in povedkah ob primerih iz Štrekljeve zapuščine*. Ljubljana: ZRC SAZU.
1998. 'The Horse as a Cosmological Creature in the Slovene Mythopoetic Heritage.' *Studia Mythologica Slavica* 1: 153–67.
- Kuret, Niko, 1989. *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime* 1. Ljubljana: Družina.
- Lavrenčič, Aleksander, 1996. 'Ljudje z železnimi rokami in nogami. Nekaj utrinkov iz preteklosti vasi ob zgornjem toku Nadiže.' *Zgodovina za vse, vse za zgodovino* 3(2): 5–21.
- 1996a. *Drobtinice izpot mize in stola*. Ljubljana: Oddelek za zgodovino, Filozofska fakulteta (neobjavljena diplomska naloga).
- Lovrenčič, Joža, 1921. *Gorske pravljice*. Gorica: Goriška matica.
- Matiččetov, Milko, 1975. 'Duhovna kultura v gornjem Posočju (Predavanja na 18. kongresu folkloristov Jugoslavije v Bovcu septembra 1971).' V: *Tolminski zbornik* (druga knjiga). Janez Dolenc ur. Tolmin: Kulturna skupnost Tolmin. Str. 179–95.
- Mencej, Mirjam, 2001. *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Osmuk, Nada, 1997. 'Kobarid od prazgodovine do antike. Kratek zgodovinski pregled obdobj in pripadajočih najdbišč.' V: *Kobarid*. Zdravko Likar, Alenka Raspet, Željko Cimprič ur. Kobarid: Kobariški muzej. Str. 9–16.
- Peisker, Jan, 1928. *Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?* Zagreb: Starohrvatska Prosvjeta N.S. 2 (separat).
- Pilar, Ivo, 1931. 'O dualizmu u vjeri starih Slovjena i o njegovu podrijetlu i značenju.' V: *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 28(1). D. Boranić ur. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti. Str. 1–86.
- Pillinger, Renate, 1985. 'Preganjanje kristjanov in uničevanje templjev na ozemlju Avstrije v Rimski dobi.' *Zgodovinski časopis* 39(3): 173–83.
- Pleterski, Andrej, 1994. 'Ecclesia Demonibus Addicta. Povedka o poganskem svetišču v Millstattu.' *Zgodovinski časopis* 48(3): 279–306.
1996. 'Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih.' *Zgodovinski časopis* 50(2): 163–85.
2006. 'Poliški tročan.' *Studia Mythologica Slavica* 9: 41–58.
- Pleterski, Andrej in Mateja Belak, 1995. 'ZBIVA: Cerkev v Vzhodnih Alpah od 8.–10. stoletja.' *Zgodovinski časopis* 49(1): 19–43.
- Pleteršnik, Maks, ur., 1894. *Slovensko-nemški slovar (prvi del)*. Izdan na troške rajnega knezoškofa Ljubljanskega Antona Alojzija Wolfa, v Ljubljani: Založilo in na svetlo dalo Knezoškofjstvo.
- Pripovedi, 1977. 'Pripovedi iz Breginjskega kota.' *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 17(1): 14–5.



- Radešček, Rado, 2000. *Boj med svetlobo in temo. Izvori ljudskih vraž in običajev*. Idrija: Bogataj.
- Raspet, Alenka, 2001. *Sakralna znamenja v sociološki perspektivi (primer Kobariške)*. Ljubljana: FDV (neobjavljena diplomska naloga).
- Rupnik, Franc, 1997. 'Kraj in župnija Kobarid od začetka drugega tisočletja do leta 1848.' V: *Kobarid*. Zdravko Likar, Alenka Raspet, Željko Cimprič ur. Kobarid: Kobariški muzej. Str. 29–66.
- Santonino, Paolo, 1991. *Popotni dnevniki (1485-1487)*. Celovec, Dunaj in Ljubljana: Mohorjeva založba.
- Slavec Gradišnik, Ingrid, 2000. *Etnologija na Slovenskem: med čermi narodopisja in antropologije*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Svoljšak, Drago, 1988-9. 'Posočje v bronasti dobi.' *Arheološki vestnik* 39–40: 367–78.
- Šmitek, Zmago, 1998. *Kristalna gora. Mitološko izročilo Slovencev*. Ljubljana: Forma 7.
- 1998a. 'Kresnik: An Attempt at a Mythological Reconstruction.' *Studia Mythologica Slavica* 1: 93–118.
1999. 'The Image of the Real World and the World Beyond in the Slovene Folk Tradition.' *Studia Mythologica Slavica* 2: 161–95.
2004. *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- 2005: 'The Sacred Language of Toponyms.' V: *Post-Jugoslav Lifeworlds. Between Tradition and Modernity*. Zmago Šmitek in Aneta Svetieva ur. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo. Filozofska Fakulteta. Str. 13–35.
- Schauber, Vera in Michael Schindler, 1995 (1992). *Svetniki in godovni zavetniki za vsak dan v letu*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Timer, Marta, 1999. *Svetniki. Čaščenje in drugi pogledi na zahodnokrščanske svetnike*. Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta (neobjavljena diplomska naloga).
- Trpin, Drago, 2001. *Tolminska na začetku habsburške oblasti in njen urbar iz leta 1524*. Nova Gorica (neobjavljeno magistrsko delo, hrani Silvo Torkar na SAZU).
- V.[uga], Davorin, 1974. 'Kultura žarnih grobišč.' V: *Varstvo spomenikov* 17–19(1): 96.
- Župančič, Matej, 1991. 'Poznorimsko najdišče Molida pri Robiču (obč. Tolmin, Slovenija).' *Goriški letnik. Zbornik Goriškega muzeja* 18: 166–9.

## Reconstruction of a Sacred Place. The Location of St. Hilarius and Tacian near Robič (Western Slovenia)

Boštjan Kravanja

The analysis of different cases of sacred place can be carried out by intertwining of different symbolic systems that have imbued important or extraordinary locations of landscapes with their different meanings throughout history (cf. Kravanja 2005). The location of a hill, where the small medieval church of St. Hilarius and Tacian is placed, is therefore presented as a *sacred place*, where Slavic mythological imagination plays an important role, but through examining its *sacral place* as well, where Church historical facts are both important as such, and also indicative for the placing of mythological ideas to the physical settings. I have thoroughly examined also other dimensions of researching of the *sacred* in English elsewhere (Kravanja 2005a; 2006), but here I rather focus on reconstruction of a small case, in order to show local specifics according to some other research models, try to examine it in the context of the wider area and conceptualise the place in terms of historical religious change.

There are numerous key locations in the wider area of Breginjski kot (Western Slovenia), where our church stands. The folk stories often connect them in a morphologically meaningful matrix, where together with sacral buildings and changes through time there is formed a dynamical topography of *religious space*. The imaginative matrix of the *sacred places* can be multiplied in one and the same landscape in many ways and relations. This means that different places can easily be ambivalent. For example a mountain, which in one relation represents a place of the thunder god *Perun* can in an other relation represent a place of the dead and underworld – a place of *Veles*.

We know that the goddess of fertility – *Mokoš* is attached to both, *Perun* and *Veles*, and depends on the time of the year, so she is ambivalent as well. On one side, she represents water, valley and death, on the other fire, mountaintop and life. St. Hilarius, who was otherwise a saint of Aquilea from the third c.AD., was according to a local folk tale at the same time in the role of a thunder god, who drove local giants (pagan “Gejdi”) out of the land by breaking their iron idol with a horse shoe, and in the role of some god connected with water, as the angry giants before leaving the land threw him into the river. In this last act, his story resembles the legend of St. Florian. In the first part of the story, we can recognise the prototype of the battle between the Hero and the Dragon.

It is no coincidence that St. Hilarus was an important local intercessor for rain in times of dry seasons. The pilgrims, who often came also from the wider area of Friuli from the Italian side of the border, also knew about a spring near the church, and that it cures the eyes.

In this area, a very important role was also held by the monastery of Rožac (Rosazzo), which was founded in 1083. The monks owned and controlled the villages around our church throughout the Middle Ages till 1782. The hill was itself strategically very important already in prehistory. Beneath the hill, there is a large cave (“Turjeva jama”), where archaeological findings were documented already from the 11<sup>th</sup> c.BC. Also, the hill itself and the neighbouring hill on the other side of the river *Nadiža* named *Der* were fortified, probably already then. From both hills, it was possible to control the old traffic road between the Germanic and Roman world. According to further evidence of mythological

meanings of the hill, the above mentioned giants lived also in the cave, from where they had many underground tunnels through which they could reach many places in the area.

They were usually guarding treasure underground. A story says that it was possible to find it under the altar of the church if one carried out a proper procedure with three rods. A shepherd tried to get it from the giant, but a millstone above the treasure scared him, so he ran away. This detail can indicate a weapon of the thunder god Perun, or his son and hero Kresnik. Further, in the shepherd it is possible to recognise an important Slavic mythological figure, the Master of wolves, one of the substitutes of Veles.

An important story is also the one about a “Mister Slope”, who is lying on a mountain and watches how the waters flow and gather at his feet. From his right (the mountain of *Baba*), the waters were plenty, from his left (the mountain of *Mija*), the waters were poor. In this imaginary picture of the “corrected” landscape, the flow of the river *Nadiža* is turned, so on its right we can recognize the place of Veles and on its left the place of Perun. These kinds of relations between the mountains and rivers are multiplied in the landscape and sometimes put some particular mountains in an ambivalent position, where the meaning is changed depending on which mountain and the river we relate it to. By the same logic we are able to trace also in micro-locations such as burial places and positions of stones.

In our case, the hill of St. Hilarius and Tacian is placed between two waters. On the one hand, it is placed on the right side of the wholesome spring (according to the flow) with the high rock on its left. This relation put the place into the position of Veles, although the hero is St. Hilarius himself in the role of Perun, who after the “battle” occupies the place. On the other hand, the hill is also on the right side of the river *Nadiža*, with another hill *Der* on its left. In this case, no significant mythological stories are attached to this constellation, but historically, the two hills were strategically very important. In a way, they are dominant in the micro scenery, but the neighbouring *Der* is lower than St. Hilarius, which might be the reason for this lack of some meaning attached to it. It is also possible, that a medieval graveyard was placed on the hill of St. Hilarius, which importantly points to the fact that usually there was water or a path between the place of people and the place of their dead.

Finally, we know that the Christians diabolised pagan sacred places by converting the initial myths and symbols and interpreting them as “victory of Christianity over paganism”, as for example in the case of St. George or St. Margaret. The above-mentioned monastery of Rožac (Rosazzo) had – for the lands of the Slavs “under the town of Cividale” (medieval local centre of Christianity) – a special coat-of-arms. Two mountains with the sun in the middle are depicted there. As the monks collected taxes directly from the people of these villages, they probably knew quite well what the folk beliefs were like. According to the fact that the hills of St. Hilarius and *Der* were the most important strategic places in this area, it is possible that the two are depicted in the coat-of-arms. In this case, the meaning of *Der* could be a bit clearer as well.