

ZMAGO ŠMITEK

Šelest divjine

Zeleno dno našega kozmosa

*V šumenju drevja skriti bog lovi,
nocoj smo vsi njegovi jetniki.
Bežim naprej, bežim skrivaj nazaj,
povsod je kolobar od vekomaj.*

(Edvard Kocbek, *Pesem o lovu*, 1930)

Predgovor



Če za to knjigo lahko uporabim živalsko prisposodobu, bi jo označil za neke vrste dvoživko. Po eni strani skuša upoštevati dognanja sodobne znanosti, po drugi strani pa se pogloblja v tematiko, ki z znanostjo nima neposredne zveze. Znanost ima drugačne prioritete in vrednote, kot jih ima znanje, in trudil sem se, da bi nekako povezal oboje. Spoj enega in drugega je lepo viden že v mavrici bibliografskih opomb, kjer barve znanosti zastopajo knjige in razprave, večinoma v tujih jezikih, drugo stran pa drobni slovenski člančiči, raztreseni po marginalnem časopisju.

Britanski novinar Brian Applewood je ironično zapisal, da je današnja znanost nekakšna oblika mysticizma, saj je posebno uspešna pri zastavljanju problemov, ki jih lahko rešuje le sama, vse drugo pa razglša za nepomembno.¹ Znanje, kot protipol znanosti, je v našem primeru ljudsko doživljanje narave, kakršno nam je znano iz tradicionalnega besednega izročila in ki je po svojem bistvu mitično. Temelji na analogijah in je bogato s simboli, kar se kaže v metaforičnem jeziku. Takšne ubeseditve dopuščajo različne interpretacije, a imajo kljub temu notranjo logiko in koherenco, saj sporočajo konkretne izkušnje. Ker pa so se te nabirale v stoletjih in tisočletjih in niso bile povsem imune na zgodovinske tokove časa, so si v nekaterih primerih tudi kontradiktorne.

Glede znanosti sam nisem tako zelo pesimističen, kot je bil Applewood, in sem v tej knjigi opozoril na nekaj stičnih točk, kjer sta znanost in tradicionalno ljudsko znanje že doseгла konsenz. Vseeno pa je subjektivna komponenta človeške misli, ki je (bila) usmerjena v iskanje izvira, smisla in pomena naravnih fenomenov, ostala celo v okvirih slovenske in evropske etnologije podcenjena. Raziskana je bila le delno, še najbolj sistematično v kontekstu letnih šeg in navad, ki nam odstirajo del obrednega, magičnega in mitičnega pojmovanja okolja in časa, ob tem, da imajo seveda tudi močno družbeno povezovalno vlogo.

V tem delu Evrope je človek zadnjih nekaj tisočletij pojmoval naravo v hierarhičnem in antropocentričnem smislu,

kot nasledek prvotnega egalitarnega odnosa do nje. Danes si pravico do razlaganja narave vse bolj prilašča znanost, ki skozi svoja očala vidi človeka zgolj kot delček ekosistema in podvrženega njegovim zakonitostim. Zato obstaja nevarnost, da v tem novem, »objektivnem«, a neosebne svetu izgubijo svojo veljavo moralne vrednote (kot je opisano tudi v zadnjem poglavju te knjige), vključno s filozofijo in religijo. Zanimivo je, da v današnjih razmerah ekološka skrb za okolje postaja mnogim zamenjava za religijo. A tudi tu je mogoče hitro prestopiti pravo mero. Če radi rečemo, da ni bolj nevarnega človeka, kot je razjarjeni budist, bi mogoče prav to isto lahko aplicirali še na preveč zagretega ekologa.

Način sobivanja človeka z naravnim okoljem je eno najbolj temeljnih vprašanj človekovega obstoja, aktualno v vseh zgodovinskih obdobjih in v vseh kulturah. Tako usodno pomembno, kot je danes, pa je bilo le še v času učlovečenja. Pozornost, ki jo današnja znanost posveča tem vprašanjem, rezultira v mnogih novih, a žal še premalo uporabljenih spoznanjih. Prednjačijo predvsem biološke znanosti, ki rušijo ustaljene meje med človekom in živaljo ter med naravo in kulturo. Zdaj nam je že jasno, da imajo poleg človeka tudi mnoge vrste socialnih živali nekakšno kulturo (kot negenetsko prenašanje vedenja). Kultura se tako izkaže za del biologije, pri tem pa omogoča hitrejšo prilagajanje spremembam v okolju, kot to zmorejo geni.²

V senci tega velikega dogajanja pa so se znašla na videz manj pomembna vprašanja, med drugim, kako si je človek predmoderne dobe osmisli ali »počlovečil« naravno okolje, da je bilo z vsemi svojimi kontradiktornimi lastnostmi bivalno. Pri tem nam je bolj kot materialni zanimiv kognitivni vidik tega odnosa. Problematika tradicionalne (»ljudske«) percepcije in imaginacije narave spada v delovno polje etnologije in antropologije. Zanimanje pa zbuja tudi med tistimi zgodovinarji, ki se posvečajo »zgodovini mentalitet«. Ta zgodovinska smer raziskuje modele človeške zavesti in obnašanja, ki so praviloma zelo obstojni in se spreminjajo počasi, skozi dolga časovna obdobja, pogostokrat šele ob prelomnih družbenih odločitvah, in še tedaj, ko se zgodijo, ne izničijo vsega v enaki meri. Fernand Braudel je videl v vsej človeški

zgodovini samo dve res veliki prelomnici: neolitsko in industrijsko revolucijo.

Pomembno je seveda, kako pojmujeemo dolga časovna obdobja. Dosedanja razmejitve zgodovine na stari, srednji in novi vek se je izkazala za neuporabno, saj je v Evropi (še zlasti na njenem podeželju) podaljšan srednji vek, ali »klasična doba«, kot jo imenuje Michel Foucault, dejansko trajal do 17., ponekod pa tudi vse do konca 18. in začetka 19. stoletja. Tudi čas prehoda iz starega v srednji vek je problematičen. V kulturnem smislu je večjo cenzuro, kot jo je povzročil propad zahodnega rimskega cesarstva, pomenila uvedba krščanstva, ki pa je prevladalo na nekaterih območjih Severne Evrope šele po dobrem tisočletju, npr. na Švedskem v 12. in v Litvi v 16. in 17. stoletju.

Kdo bi to mogel povedati bolje kot Fernand Braudel: *Obstaja [...] zgodovina, počasnejša od zgodovine civilizacij, zgodovina, ki skoraj miruje, zgodovina človeka in njegovega zaupnega razmerja z zemljo, ki ga nosi in hrani; to je dialog, ki se nikdar ne neha ponavljati, ki se ponavlja z namenom vztrajati, ki se lahko in tudi se površinsko spreminja, ki pa se trdovratno nadaljuje, kot da bi bil nekako zunaj dosega časa in njegovega izničevanja.*³

Ob vseh naših zavzetih analizah sodobnih kibernetičnih družb in brezkončnih globokih razpravah o post- in post-post-modernizmu se pogledi mnogih obračajo v drugo smer: *Ko jih vidimo kot omrežja, ostanejo zahodnjaške inovacije še vedno prepoznavne in pomembne, vendar ne zadoščajo več za sago, za veliko sago o radikalnem prelomu, neizbežni usodi, neizmenljivi dobri ali slabi sreči. [...] Drugo področje – veliko širše, precej manj polemično – se je odprlo pred nami: področje nemodernih svetov. To je Kraljestvo sredine, veliko kot Kitajska in enako slabo poznano.*⁴

V folklorni dediščini evropskih narodov so še danes prisotne mnoge arhaične sestavine, ki bi jih lahko imenovali animistične, totemistične in šamanistične. Sledovi pradavnih predstav o naravi, ki segajo tisoče in zelo verjetno celo deset-tisoče let v preteklost, sicer sami po sebi nimajo kakšne večje konsistence, a nas opozarjajo na izjemno trdoživost arhetipskih vzorcev. Osrednja ideja »večnega dialoga« govori o živi,

govoreči naravi, s katero je človek na mnogotere načine povezan. Obdajajoči svet narave nenehno vpliva na človeka v dobrem in zlem, z določenimi postopki pa tudi človek lahko učinkuje na naravo in ji zagospodari. Narava je tako ogromen komunikacijski sistem, ki deluje nenehno in na mnogih nivojih.

Človeški kanal komunikacije je jezik znakov in simbolov, in to v širokem pomenu (kot govorica, glas(ba), pokrajina, umetnost, arhitektura). Obsega tudi jezik gest, bodisi nameranih ali nezavednih (»govorica telesa«). Od tod tudi pozornost, ki sem jo v knjigi posvetil povednosti znaka in simbola kot sredstva izražanja izkušenj in načina družbene interakcije. V njem je mogoče začutiti subtilne frekvence čustev, nagnjenj, obsesij ali blokad, pa tudi sistem kategorij, prioritet in razmerij.

Knjiga govori o življenju znakov in o znakih življenja – rastlinskega, živalskega, človeškega in s tem tudi slovenskega. Seveda se je bilo treba pri tem omejiti. Semiotiko lahko pojmuje kot kulturno znanost (antroposemiotika, predstavnik npr. Umberto Eco), ali širše, kot znanost o življenju (bio-semiotika, Thomas A. Sebeok idr.). Za naš prikaz odnosa (slovenskega) človeka do narave smo morali ostati pri prvem, tj. pri jeziku kot informaciji in izrazu simboličnega sveta preteklih generacij.

Kljub temu je človeška doživetja narave *post festum* mogoče rekonstruirati le v fragmentih, ne pa kot celovit, povezan in pregleden sistem. Določene vrzeli lahko premostimo z uporabo primerjalne metode, kar v našem primeru pomeni medsebojno vzporejanje slovenskih folklornih besedil s tistimi pri drugih slovanskih in neslovanskih narodih. Takšne komparacije so mogoče zlasti na področju mitoloških struktur, in v tej knjigi smo skušali interpretirati tudi nekatere pomembne primere grških mitov.

Starogrška kultura je prevzela mnoge tuje prvine in zato ni najbolj reprezentativen primer indoevropske kulture, vendar se v njej kljub temu kažejo nekateri zgodnji, temeljni principi zahodne miselnosti. Pozornost vzbuja tudi pogostost antičnih »grških« pripovednih motivov na našem predalpskem in alpskem ozemlju, ki jo je avstrijski etnolog

Leopold Schmidt pripisal skupni predindoevropski pastirski kulturi, ki se je s Kavkaza prenesla po balkanski poti.⁵

V naši knjigi se subjektivne življenjske izkušnje posameznikov nenehno prepletajo s precej širšimi konteksti znanja, ki si ga med seboj delijo člani posameznih družbenih skupin. Ti korpusi znanja, ki ga lahko imenujemo tudi »kolektivni spomin«, niso nekaj, kar bi bilo v praksi ostro ločeno od ostalih dveh stopenj inteligence: biološke (instinktivne) in individualne. Šele znotraj celotne podatkovne baze dobijo posamezne podrobnosti svoj pravi smisel. Sicer pa se na enak način verificirajo opažanja tudi v sodobni znanosti, kjer je individualno spoznanje priznано kot dejstvo šele, ko ga, primerno predstavljenega, sprejme znanstvena skupnost.⁶

Poleg kolektivnega znanja so vedno obstajala še poglobljena specialna znanja, ki so jih obvladali le posamezniki: ljudski zdravilci, prerokovalci, eksorcisti in drugi praktikanti magije. V našem primeru je bilo veliko tega znanja izgubljenega zlasti v dobi prosvetljevanja podeželja v 18. in 19. stoletju, delno pa že tudi prej, s pritiski Cerkve in vplivi kulta svetnikov. Dobro tisočletje krščanstva je tudi sicer dalo slovenski kulturi neizbrisen pečat.

Človek je arhetipske vzorce, povezane z naravo, v določenih zgodovinskih situacijah dopolnjeval, jih nadomeščal z novimi ali pa tudi instinktivno ali zavestno ponavljal. Za omejenjene vzorce velja isto kot za motive ljudskega pripovednega slovstva: *V katerem koli trenutku v razvoju dialoga obstajajo velikanske, neomejene mase pozabljenih smislov, vendar se jih v določenih trenutkih nadaljnjega razvoja dialoga znova spomnimo in takrat oživijo v obnovljeni obliki (v novem kontekstu). Ničesar absolutno mrtvega ni: vsak smisel bo doživel praznik ponovnega rojstva.*⁷ To je še posebno nazorno pokazano v zaključnem poglavju te knjige, v katerem junaki na pol pozabljenih mitov ponovno osedlajo svoje konje.

Poznavanje ustroja in delovanja ekosistema ni bilo za slovenskega kmeta nič manj pomembno kot npr. za indijanskega lovca, čeprav je bil slednji v celoti navezan samo na divje živali in rastline. Tudi za našega opazovalca je bila živa celotna pokrajina z vsem, kar je bilo v njej, živa bitja pa so imela svojo voljo, razum in čustva. Oblike takšnega znanja,

metaforične modele, ki pojasnjujejo zapleteno mrežo medsebojnih povezav med živimi bitji v njihovem skupnem prostoru, je avstrijsko-kolumbijski antropolog Reichel-Dolmatoff pojmoval kot kozmologije, ki jih je mogoče raziskovati z racionalnega, emocionalnega, senzoričnega, etičnega, religioznega in umetniškega vidika.⁸ Amazonski Indijanec po njegovem videnju ni bil le zelo pragmatičen mislec z zdravim občutkom za resnično, pač pa tudi abstraktni filozof, graditelj zamotanih kozmičnih modelov in načrtovalec moralnih načel.⁹

Tudi naša knjiga obravnava človekov odnos do biotopa (pokrajine, rastlin in živali), ki nikoli ni obstajal brez določenih religioznih, mitoloških in magičnih primesi. O trikotniku človek – imaginacija – narava pripoveduje v ekstremnem zgodovinskem (linearnem) časovnem razponu, od učlovečenja do polpreteklega časa, dobesedno »od paleolita do Tita«. Tak pristop, ki ne more biti kaj drugega kot skrajno fragmentaren, vendarle pokriva nekatere nevrvalgične točke naše, evropske in na trenutke tudi svetovne zgodovine in kaže na njihovo prepletanje in kontinuiteto. Ker je v poglavitnem osredotočen na slovenski prostor in njegove lokalne posebnosti, bi lahko rekli, da prikazuje *starožitni eko-kozmos tukajšnjega človeka*.

V okvirih tega kozmosa prevladujeta dve kategoriji časa. Ciklični čas, ki je čas »večnega vračanja« in ponavljanja, predvidljiv in prilagojen kmečkemu ritmu življenja, ter »sanjski« ali »zamrznjeni« čas, znan že tudi lovskim družbam, ki je statičen, obrnjen v preteklost in zaobjet v ustnem izročilu.¹⁰ Vsebina tega kozmosa pa se suče okoli vprašanj, kako reševati praktične probleme preživetja v naravi, kako prisluhniti njeni govorici, kako se učiti od rastlin, živali in bitij, ki prebivajo na meji med naravo in kulturo, in kako se silam narave s pomočjo pretkanosti, z znanjem magije in zdravilnih zeli postaviti po robu. Osrednji liki tako zakoličenega stvarstva so gospodarica ali gospodar gozda, zaščitnik živali in veliki lovec, peklenski Zeleni lovec, demoni noči in sam fenomen pasti, ki s svojo dvoličnostjo ponazarja zakonitost in premenenost naravnih procesov.

Čeprav je vsako poglavje zase celota, bo bralec lahko opazil v njihovem zaporedju ponavljanje in variiranje »več-nih« vprašanj o naravi in njenih bitjih ter skrivnostih sveta, v katerem živimo.

Za moto svoji knjigi je Brian Applewood izbral misel francoskega zgodovinarja Fernanda Braudela: *Če hočemo razumeti sedanjost, moramo angažirati vso zgodovino*. To je seveda v praktičnem smislu nemogoč podvig, vendar ga je treba razumeti v metodološkem smislu, kot izbiro zornega kota, v skladu z braudelijansko idejo, da ni zgodovine, ki bi bila čisto lokalna. Ta maksimalni časovni in prostorski okvir, pravzaprav makro-/mikrokozmični vidik, je blizu tudi načinu mojega razmišljanja in pisanja.

Kačji pogled



Obraz divjine

Beseda divjina označuje neprijazno, nekultivirano in nenaseljeno ozemlje. Ta zapuščeni prostor brezpotja je mitično bivališče hudiča, demonov, duš in duhov ter kraljestvo divjih živali. Hkrati pa je tudi domovanje tistega, kar je sveto. Zato divjina etimološko izhaja iz indoevropskega korena **diuo* ter praslovanskega in starocerkvenoslovanskega *divъ*, kar je pomenilo nekaj bleščečega, nebeškega ali božanskega (tako kot latinski *deus*, sanskrtski *deva* in avestovski *daeua*).¹ To je mogoče razložiti na dva načina: da je bila narava nekaj svetega že sama po sebi ali da je bila sveta zato, ker jo je ustvarilo božansko bitje. Sprememba pozitivne konotacije v negativno je sovpadala s postopnim naselitvenim in ekonomskim preusmerjanjem človeka v druga življenjska okolja.

Stalni prebivalci pragozda, npr. indijanska plemena Amazonskega nižavja, svojega okolja ne vidijo kot »divjino«. Z njim so tako tesno povezani, da ne morejo biti njegovi vladarji, niti občudovalci. Dojemajo ga povsem drugače, kot klobčič živahnih družbenih povezav med njimi, živalmi, rastlinami in duhovi. Res, da se te povezave ne sklepajo vsevprek, pač pa le s tistimi subjekti, ki imajo dovolj izoblikovano individualnost, a znotraj tega sveta prave opozicije še ne obstajajo. Ljudje se lahko spreminjajo v živali in te v ljudi ali živali ene vrste v drugovrstne. Vse je podrejeno toku sprememb, človek pa je zgolj pričevalec vseobsegajočega pretoka energij in identitet.² Med arhaičnimi poljedelskimi ljudstvi pa je bila narava po eni strani predkultura in s tem tudi podkultura, vendar je bila hkrati bivališče božanstev, duhov in duš prednikov, kar jo je dvigalo nad kulturo.³

Koncept divjine je bil lahko le produkt civilizacije, pravzaprav njen protipol. Iz tega sledi, da ni mogel nastati pred začetkom živinorejskih ali agrarnih skupnosti. V Evropi je divjina označevala »nekoristno« gozdno okolje, ki je bilo nasprotje odprtih in preglednih pašnikov, na Bližnjem vzhodu pa suho, nerodovitno pokrajino, ki je bila kontrast plodnim namakanim poljem. Da pa je kot božja stvaritev vendarle obdržala tudi dobre lastnosti, ni moglo zanikati niti krščanstvo. Priznavalo je, da je divjina kraj srečanja z Bogom, da

daje zaščito ubežnikom in prerokom in da predstavlja kraj čistosti in neomadeževanosti. To sporočilo vsebuje npr. psalm 55.7-10: *Kdo mi bo dal peruti kakor golobu? Odletel bi in poiskal bivališče. Glej, daleč bi pobegnil, prenočeval bi v puščavi. Hitro bi si poiskal zavetje pred šumečim vetrom, pred viharjem.*⁴

Etimologija praslovanske besede **gvozd* izhaja po nekaterih razlagah iz *chvostъ*, hrast, ki je veljal za sveto drevo in bil hkrati sinonim za vsa drevesa. V simboličnem pogledu je gozdna divjina nosila pečat podzemlja in kače. To se lepo kaže v ukrajinski legendi, po kateri na svetu sprva ni bilo gozdov. Šele tedaj, ko je Gospod prekel kačo in se je ta skrila pod zemljo, so tla prerasla drevesa.⁵

Zanimiv je slovenski narečni pojem *razgozdan* s pomenom »divji«, »razuzdan«.⁶ Pojem *divji* v nekaterih slovanskih jezikih pomeni tudi čarodejni, *divji mož* pa gozdni mož, podoben favnu. Od tod so izpeljane besede *divjost*, *divjaštvo* in *divjóta* (po Pleteršniku), ki skupaj s slovanskimi paralelami pomenijo brutalnost, surovost, odljudnost in podobno.⁷ *Divjati* pomeni drveti z veliko, neustavljivo silo (v primerih neurja, povodnji ipd.).⁸ Še danes nam prav ta groba in nekoliko strašljiva divjina predstavlja »prvobitno neokrnjeno naravo«.

Iz besede divjina izhaja izraz *diviti se*, opazovati z zanimanjem in občudovanjem, kar pomeni čuditi se, občudovati, čudo, čudež ipd. Po Blaisu Pascalu najbolj občudujemo tisto, česar v resnici ne razumemo. Čudimo pa se lahko vsemu, kar je drugačno ali pa vsaj nekoliko različno od običajnega, bodisi v pozitivnem ali negativnem smislu. Tako je beseda *čudo* pomenila ponekod v Istri človeka, ki je bil »nihče in nič«.⁹ Na slovenskem Štajerskem je *čuden* označeval nekaj odbijajočega ali celo ogabnega, medtem ko je bil v ukrajiniščini in narečni ruščini samo pojem smešnega (tako kot npr. čudak), v poljščini in kašubščini pa prekrasnega in očarljivega!¹⁰ Vse, kar je nenaravno, si zlahka pridobi značaj svetega ali demonskega. Božanski ali svetniški *čudež* vselej predstavlja nekaj, kar je v nasprotju z zakoni prirode.

Človeško čudenje naravnim fenomenom je po sklepanju A. Leroia-Gourhana moralo obstajati že v fazi nereflektirane-

ga videnja oblik, tj. pred prvimi paleolitskimi jamskimi upodobitvami živalskih in človeških likov. Ta drobna, a neizmer-
no pomembna distanca med »seboj« in fizičnim okoljem
tedaj seveda še ni razrahljala vezi z vseobdajajočo naravo.
Izkazala pa se je kot izhodišče, s katerega je človek začel
ustvarjati *svojstveno ločeno drugo realnost, ki ni enakovre-*
*dna prvi celostnosti.*¹¹

Z razcvetom poljedelskih in živinorejskih kultur se je
uveljavil pogled na divjino »od zunaj«. Tedaj je dobila pečat
izrazitega nasprotja kulturi. Ni bila več podoba nas, temveč
»onega drugega«. Sočasno pa se je pokazala tudi potreba po
podrobnejši delitvi na uporabni gozd (*silva*), ki je olajševal
človeško preživetje, ter na nekoristen in težko prehodan pra-
gozd (*nemus*) in divjino (*eremus*). »Dober« gozd so naši
predniki imenovali tudi *hosta*, *goščava*, *log* ali *dobrava*.
Vendar meja med temi kategorijami ni bila nikoli natanko
določena. Po Bernardu Silvestrisu je v njegovi filozofski ale-
goriji *De Mundi Universitate* (1143–1148) latinska beseda
silva še vedno pomenila poleg gozda tudi prvotno snov in
brezoblični kaos.

Pragozd in divjina, ki sta bila neredko sinonima, sta prav
zaradi nenaseljenosti in brezpotja predstavljala idealno
mejno pregrado. Tako je pragozd med Pohorjem in
Kobanskim predstavljal srednjeveško jugovzhodno mejo
Koroške in drugi pragozd, na Hrušici, razmejeval Kranjsko
od Furlanije in Goriške.¹² Na Krasu še vedno hrastovemu
gozdu rečejo »meja«. In tudi beseda »kraj« je prvotno pome-
nila stičišče dveh topografskih entitet (gozd/polje, hrib/
nižavje ipd.), torej konec ene in začetek druge mikroregije.
Vse, kar se je širilo dalje od »kraja«, je ležalo onstran, on-kraj.

Liminalni prostor, kakršen je pragozd, je vedno dvoličen.
V dobi krščanstva je dobil še dodaten pomen: kakor je bil po
eni strani prostor greha, zatočišča razbojnikov, skrivališča
pred zasledovalci, je bil lahko tudi kraj svetniške pokore,
notranjega očiščenja in razsvetljenja; blodnjak, v katerem člo-
vek lahko izgubi ali najde samega sebe. Do 12. stoletja se je
prostor že razbohotil v *heterotopike*, *kraje čarovništva, noro-*
sti, demonskih sil, krajev, ki fascinirajo, vendar so zakleti. [...]
Ta prostor še *zdaleč ni (bil) abstrakten.*¹³

Pred grehom je bilo mogoče pobegniti na več načinov: v smrt, v samostan, na romanje ali v spokorniško divjino. Vsako srednjeveško potovanje po pokrajini je bilo hkrati tudi premikanje po religiozno-moralnem zemljevidu. Tako kot geografija je bila fiktivna tudi tedanja potopisna literatura. Dežele so se delile po hierarhiji, od pravične domovine do grešne tujine, od svetega Jeruzalema do dekadentnega Babilona, in od nebesnega raja do podzemskega pekla. Na svojih poteh je grešnika pogostokrat zaneslo v povsem drugačne kraje od tistih, ki so bili znani zglednemu verniku.¹⁴

»Domači« in »tujci« zaključeni prostori so imeli tudi svoje barvne kvalitete, zlasti belo, zeleno in črno. Bela barva v tem kontekstu lahko pomeni posvečenost, kulturo in urbanost, zelena pa naravo, gozd, vegetacijo, agrarnost. Zidane stavbe, ki so bile v obdobju po priselitvi Slovanov na današnje ozemlje še redke, so imenovali »bele« (npr. Bela cerkev).¹⁵ Od tod tudi »bela Ljubljana«, »bela cesta« ipd. Ista barvna kombinacija nastopa v srbskih svatbenih pesmih, kjer so *beli dvori* kraj, od koder se odpravijo svatje v *zeleno goro*, kjer izgubijo pot (zato je imenovana tudi *črna* ali *čarna* gora kot aluzija na demonsko in podzemsko sfero). Preorana črna zemlja se v srbskih ljudskih pesmih »pobeli«, tako da na domačem polju zraste »bela pšenica« sredi zelenega okolja.

Marsikod, in tudi pri južnih Slovanih, je bela barva pomenila zahod in smrt, rdeča pa jug in s tem življenje. Zelena barva je bila prav tako povezana z onim svetom, bodisi s prerojevanjem ali s htonskimi bitji in demoni (npr. škрати v zelenih oblekah, rusalke z zelenimi naglavnimi venci, divje žene z zelenimi lasmi). Zmaj bazilisk je ubijal žrtve s pogledom svojih zelenih oči. V evropskih čarovniških procesih je bil hudič »zeleni«, čarovnice pa je bilo mogoče prepoznati po zeleni barvi oblek ali po zelenih očeh.¹⁶ Bolj kot sama narava je bilo strašljivo tisto, kar se je skrivalo v njej; to je tisti Homerjev pesniški *chloron deos* (zeleni strah), ki ga lahko prevedemo kot »nadnaravni strah«.

Strah in pogum

Raziskava, narejena leta 1965 na vzorcu 500 ameriških šolarjev v starosti 5,5–14 let, je pokazala, da so se od vsega najbolj bali divjih živali. Zanimivo je, da otroci moderne dobe in urbanega okolja niso postavili na prvo mesto atomske bombe, bacilov ali cestnega prometa, pač pa je v kategoriji 5- in 6-letnikov močno prevladovala kača, daleč pred levom, tigrom in medvedom. Izsledke so potrdile še kasnejše ankete (iz let 1983 in 1996). Pri tem pa je najbolj presenetljivo, da se strah pred kačami (*ofidiofobija*, *ofiofobija*) razvije pri otrocih in pri šimpanzih pri isti starosti: okoli 5. leta. Prenaša se lahko celo v odraslo življenjsko dobo, čeprav v nekoliko spremenjeni obliki. Vzorec teh otroških strahov in travm presega zgodovinske in kulturne meje.¹⁷

Pri enem od takšnih merjenj se je pokazalo, da v starosti 2–6 let nastopajo živali v 25–30 % vseh primerov, v starosti 7–12 let v 15 % in pri odraslih le še v okoli 5 %. Pri statistiki druge skupine otrok je bila ta vrednost pri starosti 2–6 let še višja: kar 39,4 %.

Strah pred kačo danes vsaj v zahodnem svetu ni več upravičen. Lahko je le iracionalen. Balaji Mundkur, fizični antropolog in strokovnjak na področju bioloških znanosti, je opozoril na pomen nevropsiholoških meritev pri opicah v stanju sanj in postavil tezo, da je kačja sposobnost povzročanja stresnih mentalnih asociacij zakoreninjena v biološki preteklosti človeka in višjih primatov. Ekološki in kulturni dejavniki so pri tem šele sekundarni.

Ta drzna, a tudi daljnosežna biološka interpretacija v znanstvenih krogih seveda ni bila sprejeta brez pomislekov in zavračanj. Tehtna je bila npr. pripomba, da v poznopaleolitski umetnosti kače skorajda ne nastopajo, če pa že, se jih da razložiti kot znak pomladanske obnove narave. Valovite linije, ki so sicer zelo pogoste, ne predstavljajo kač, temveč vodo ali bolj abstraktne pojme: gibanja, procese, časovne tokove. Simbolične predstave kače torej nastajajo iz abstraktnih form, prav nasprotno temu, kar je trdil Mundkur.¹⁸ A če je mogoče reči, da vijuga ne predstavlja kače, se da z isto pravico

trditi, da je prav to: slika kače. Trdnega dokaza v prid enemu ali drugemu pač nimamo.

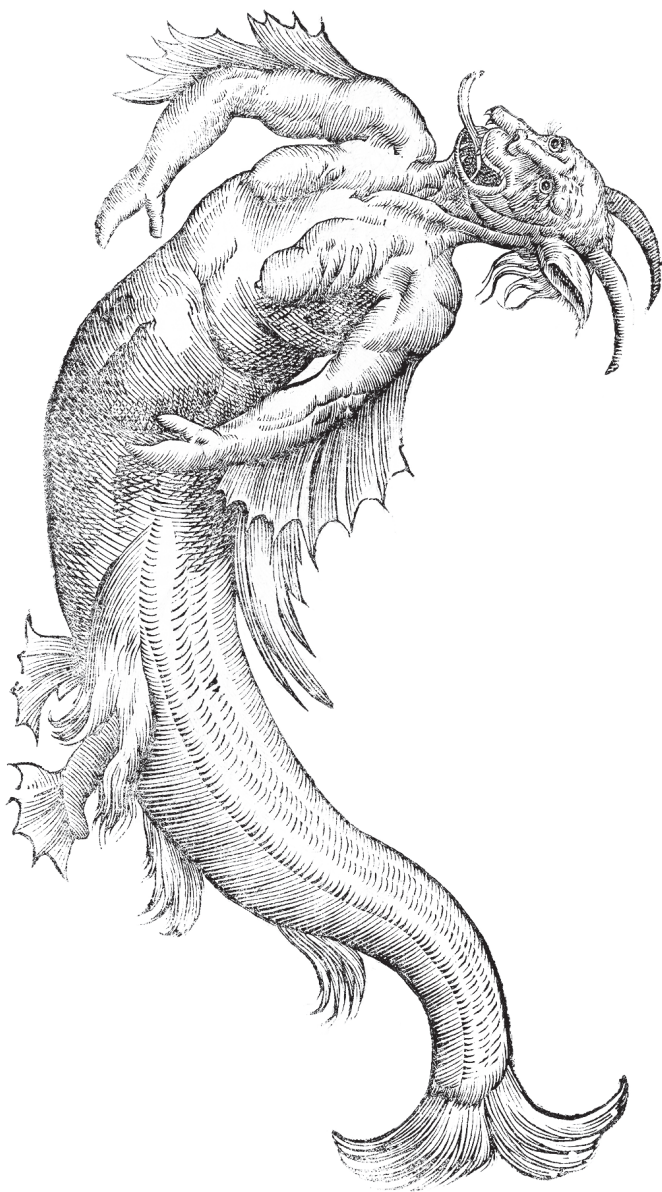
Strah je ena od najmočnejših motivacijskih sil v naravi in to ne velja samo za človeka. Je nagon, prirojeni impulz, ki se sproži brez vnaprejšnje naučenosti in razmišljanja. Instinktivni strah pred kačami se med drugim kaže z njihovim prikazovanjem v sanjah, pri čemer spet prednjačijo otroci. Finski filozof Antti Revonsuo je prav na tem zasnoval svojo evolucionistično teorijo simulirane grožnje. Po njem naj bi take sanje izboljševale sposobnosti ljudi izpred več sto tisoč let, da so se izognili zverem, pa tudi strupenim živalim in takšnim, ki so prenašale parazite. Sanjska simulacija napada je dala priložnost za pripravo učinkovitega odgovora v primeru resnične potrebe. To je potem postalo del mehanizma naravne selekcije.¹⁹

Ena od značilnosti sanj je poudarjena čustvenost, pri čemer prevladujejo negativna čustva. Sanjajoči se pogosteje znajde v vlogi žrtve kot pa agresorja in take moreče sanje, ki so lahko izredno žive in močne, nemalokrat ostanejo v človekovem spominu vse življenje. Globoko vsajene človeške bojazni in fobije pred kačami, pajki, podganami in odprtimi prostori so pokazatelj, da stari programi izogibanja grožnjam še vedno ostajajo z nami.²⁰

Človekovega odnosa do kače ne moremo docela razumeti brez upoštevanja dejstva, da se oba skupaj močno razlikujeta od vseh drugih živali, hkrati pa sta si daleč, kolikor je to le mogoče. Raziskovalec živalske simbolike Janez Keber je o tem zapisal: *Kot se človek nahaja na koncu dolgega genetskega razvoja, moramo to hladno bitje brez dlake in brez perja nujno postaviti na začetek istega razvoja. V tem smislu sta si človek in kača nasprotji, dopolnitvi, tekmeča. Iz tega sledi, da je v človeku nekaj od kače, posebno v tistem njegovem delu, ki ga njegov razum najmanj kontrolira.*²¹

Razlogi za »kačji sindrom« pa seveda niso samo biološki, so tudi kulturni:

V soočenju s kačo je vedno nekaj skrivnostnega (*mysterium*), grozljivega (*tremendum*) in vseмогоčnega (*maiestas*), kar po Rudolfu Ottu konstituira mitični odnos do sveta. Upodobitve kač lahko odkrijemo že na prazgodovinskih



Demonska morska pošast
(*Monstrum marinum Daemoniforme*).

lokacijah skrajnega subpolarnega pasu Evrope (na severnih obalah Skandinavije, Belega morja, Oneškega jezera), kjer so te živali izredno redke, pa tudi v hodnikih irskih megalitskih grobov, na otoku, ki sploh nima kač!

Kače so bile po mezopotamskih in egipčanskih predstavah prve prebivalke kaotičnega praoceana, iz katerega se je rodil naš svet. Takšni sta bili grška Hidra in indijska Šeša ali Ananta (»neskončna«), ki so ji pripisovali, da je starejša od samega sveta. Po neki epizodi iz indijske mitologije je Ananta/Šeša na prošnjo boga Brahme podprla nestabilno Zemljo in po drugi uničila celotno stvarstvo s tem, ko se je zvila v klobčič. Nordijska kozmologija pozna kačo Jörmungandr. Ta živi v oceanu, ki obkroža srednji svet, Midgard (od tod tudi njen vzdevek Midgardsormr) in je tako velika, da grize svoj rep. V tem kontekstu naj omenim le še biblični morski pošasti Leviatana in Rahab.

Med vodna bitja, ki jih noben ribič ni mogel obvladati, je po starojudovski talmudski tradiciji spadal Leviatan. Po *Jobovi knjigi* je Leviatan morska pošast iz najzgodnejše dobe, s kačjim telesom, zmajsko glavo, ki bruha ogenj in izdihava dim, ostrimi zobmi in neprebojno kožo. Do živega mu ne morejo meč, sulica, kopje in puščica: *Moreš s trnkom izvleči Leviatana, mu z vrujo ukrotiti jezik? Mu vtikaš vrv iz protja skozi nozdrvi, mu s kavljem prebadaš čeljust? (Jb 40.25-26)*. Leviatana, ki je s svojim ogromnim telesom ogrožal svet, ni mogel premagati niti nadangel Gabrijel. To je lahko storil le tisti, ki ga je bil ustvaril, bog Jahve.

V slovanski mitologiji namesto kače nosi ploščato Zemljo na svojem hrbtu riba ali dve ribi. Po slovenskih predstavah je to riba Faronika.²² Njeno ime izvira iz starozavezne zgodbe o utopljenih faraonovih vojakihi, ki so se spremenili v ribe. Ljudska pesem jo kaže kot grožnjo človeštvu: če bo udarila z repom, bo nastal potop, če pa se bo obrnila na hrbet, bo to pomenilo konec sveta. Sam Kristus jo skuša prepričati, naj tega ne stori in naj se usmili že zaradi otročičev in nosečih žen.²³ Posnemanje starih vzorov pa je vidno še v alegoriji Kristusa kot ribe, ki podpira barko (Cerkev).

Boj boga ali junaka s kačo je motiv najstarejših mitov o stvarjenju sveta in njegovi kultivaciji. Pravzaprav je pravi



Riba Faronika. (France Mihelič)