



Katja Hrobat Virloget

Deva, Baba in Triglav v mitskem izročilu in pokrajini

Novejša spoznanja o mitičnem liku Babe izhajajo iz analize predkrščanskih tradicij v Preložah, Lokvi in Bazovici s slovenskega in italijanskega dela Krasa, ki so vzbudila pozornost zaradi ohranitve predkrščanskih verovanj in kultov že v minulem stoletju. Tradicije je Boris Čok iz Lokve že od malih nog zapisoval po pripovedih svoje prababice iz Prelož, ki ji je o zadnjem predkrščanskem obredu v jami Triglavca pripovedovala ena zadnjih udeleženk, svečenic, njena prababica. Čoku so vaščani o svojih verovanjskih predstavah zaupali šele po tem, ko so spoznali, da mu je o njih že pripovedovala prababica. Avtor se je ob zapisovanju nenehno srečeval z grožnjo, naj stvari obdrži zase in da se ne bi delal norca iz “stare vere” (Čok 2012: 14). Nekaterim vaščanom je moral celo obljubiti, da bo izrečeno obelodanil šele po njihovi smrti, zato je knjiga izšla pozno.

Po izročilih sodeč so, predvsem vaščani Prelož, častili poganska božanstva, na videz pa so se marsikdaj pretvarjali, da so kristjani (Čok 2012: 50).¹ V skupnosti, ki je bila precej zaprta pred svetom že s pravili o poročanju samo med določenimi družinami iz Lokve in Prelož, je še živel spomin na krut umor njihove svečenice pred stoletji zaradi “krivoverstva in čarovništva” (Čok 2012: 34).

Zdi se, da v stroki, predvsem med etnologi, ki raziskujejo mitološko izročilo, vlada skepticizem. Prvi pomislek je, da je izročilo preveč edinstveno. Nikjer drugje ni ohranjene nobene primerljive pripovedi o takih ritualih in verovanjih, sploh v današnjem času. Tudi vir je en sam, Boris Čok. Drugi pomislek je, da so imena božanstev preveč primerljiva s tistimi, ki so poznana iz pisnih virov. Raziskovalci razmišljajo, ali ni to posledica sodobnega zanimanja za mitsko izročilo.

¹ V verovanjski tradiciji Prelož posebno pozornost vzbujajo verovanja in kulturne prakse staroslovanskih božanstev, ki so znana iz drugih virov po Evropi, kot so Triglav, Kres, Svarožič, Dajbog ter žensko božanstvo oziroma ženski mitski liki, ki v treh vaseh nastopajo pod različnimi imeni (glej Čok 2012; Hrobat Virloget 2012).

Kot raziskovalki folklornega izročila “na terenu” se mi zdi, da je glavni problem ta, da raziskovalci mitskega izročila nismo dovolj razmislili o terenskih raziskovalnih metodah. Ali nekaj verjameš ali ne, je individualna odločitev posameznika. Etnologi se niso preveč spraševali o tem, zakaj bi informator, ki ga etnolog mogoče sreča le enkrat v življenju, zaupal njemu kot tujcu. Sama sem obiskala iste informatorje kot Boris Čok, vendar so njemu kot sovaščanu zaupali bolj skrivne stvari, mene pa so kot tujko, ki jo prvič in najbrž tudi zadnjič srečajo, “odpravili” z nekaj splošnimi povedkami. Marsikdaj sem doživela tudi nelagodje pripovedovalcev, ki so mi le stežka (ali raje ne) pripovedovali o “čarovniških”, zdravilskih praksah starejših članov njihove družine. Pri pripovedovanju o prerokovanju dedka z zdravilskimi sposobnostmi je na primer pripovedovalka vedno znova izpostavljala dele prorokbe, ki so se dejansko uresničili (glej Hrobat 2010: 22). Pri raziskovanju čarovništva raziskovalci ugotavljajo, da se pripovedovalec v strahu, da ne bi pred raziskovalcem, ki izhaja iz drugega okolja in je predstavnik “intelektualne elite”, izpadel smešen, vraževeren, zaostal in podobno, odloči za diskurz, ki ga pričakuje od raziskovalca. V resnici obstaja veliko poročil, ki kažejo na vzvišen odnos raziskovalcev do svojih informatorjev (Mencej 2006: 33). Vaščani danes težko odgovarjajo na vprašanja o verovanjih in folklori; pri tem ne gre le za vprašanje zaupanja do raziskovalca kot tujca, ampak bolj za neenakost dveh konceptualnih sistemov. Sami vaščani gledajo na stara verovanja z očesom “antropologa”: ne razumejo jih več, zato jih interpretirajo naivno, materialistično, saj se je spremenil tudi njihov način ravnanja s koncepti (Dragan 1999: 11). Ko raziskovalec kot tujec v določeni skupnosti naleti na vprašanje verjetja, je treba najbrž pričakovati drugačen odnos pripovedovalca. Takšne izkušnje sem že imela, ko sem iskala informacije za pred nekaj desetletji zapisana izročila o verksih praksah na Golcu v Čičariji (Medvešček, v tisku). Zdelo se mi je, da so me vaščani zavaljali, češ da tega niso nikoli slišali. Eden od istih pripovedovalcev je na vprašanje Borisa Čoka o “starih rečeh” ob naslednji priložnosti povedal, da se o tem ne govori. O podobnih izkušnjah priča terenski raziskovalec Pavel Medvešček, ki je uspel izvedeti za mnoge drobce predkrščanskega izročila. Za pripovedi o predkrščanskih praksah in verovanjih je informatorju iz Posočja prisegel, da jih ne bo obelodanil do točno določenega datuma (Medvešček 2006).

V nadaljevanju bo argument o unikatnosti izročil iz Prelož, Lokve in Bazovice postavljen pod vprašaj, saj bodo razvidne mnoge primerjave z izročili z drugih območij.

O Devi, Devaču in Triglavu

V kultnem izročilu Prelož izstopa Deva. V prošnjah za plodnost, *jarovost*², so se nanjo obračali Preložani v tajnem kultu v spodmolu Triglavca. Staroverski obred so opravljali v Triglavci, potem ko je bilo požeto zadnje žito, ajda. V zdravilnem izviru Vročé (Vroček) so udeleženci obreda namakali praprot, ki so si jo štiri dekleta, svečenice, opasale okrog pasu v zaščito pred besi. Praproti so v Triglavci položile na naravni oltar z naravno luknjo, svečenik, starešina, ki so mu rekli božja glava, pa je v luknjo vsul tri vrste žita, pšenico, rž in ajdo. V obrednem obrazcu so prosili boginjo Devo, naj *jarovi*, obrodi, in naj žita zaščiti pred Moro. Posvečena praprot iz obreda naj bi na ognjiščih varovala družine pred nesrečami. Po nekaj dneh, ob prvem luninem krajcu, se je starešina vrnil po zrnje, ki je medtem vzkliko, in ga skrivaj položil po vseh njivah starovercev za dobro letino z izrekom: “Jari žito” (Čok 2012: 21–23). Po pričevanju avtorja naj bi se zadnji obred vršil še konec tridesetih let 19. stoletja. V spodmolu je spodaj jamski stalagmit, vrh katerega je *škovnica*, naravna luknja, ki po besedah prababice Borisa Čoka, ki ji je o obredu pripovedovala njena prababica kot zadnja udeleženka obreda v Triglavci, predstavlja žensko spolovilo, ki ponazarja boginjo rodnosti Devo. V njo kaplja voda iz stalaktita v obliki moškega spolovila, ki predstavlja njenega ženina Devača. “Voda, ki kaplja z Devača, ponazarja, da sta onadva kot ženin in nevesta, ki se zmeraj ženita, po starem se je reklo, da se jaresta” (Čok 2012: 23).

Nasproti dveh obrednih kamnov v Triglavci so ostanki treh nekdanjih kapnikov, stalaktitov. Po besedah Čokove prababice, ki ji je za to povedala njena prababica, predstavljajo tri kamnite “glave”, “trije *bugi* (bogovi) v enem *bugi* (bogu), tak je bil Triglav” (Čok 2012: 23). Triglava opisuje kot glavnega boga “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” (Čok 2012: 22).³

Triglavu oziroma vsaj trojnemu božanstvu sta bili posvečeni še dve mesti na območju Lokve (Čok 2012: 27–30, 40–43), saj so se po izročilih sodeč vaščani delili na Guranjo in Dulanjo vas, ki sta očitno delovali kot dve ločeni vaški celoti (Hrobat 2010: 168–169). V Gluhem dolu naj bi pod previsom po izročilu stali trije pokončni kamni, od katerih naj bi vsak predstavljal starega boga, vendar so jih neverneži pozneje uničili. Drugo

² Besede v poševnem stiku so narečnega izvora.

³ V izročilih je prepoznaven tudi cerkveni poskus pokristjanjenja kulta plodnosti. Ker so dekleta iz bližnje Divače v Triglavco hodile zaradi težav z zanositvijo, je cerkev poskušala preusmeriti njihov objekt čaščenja na novo postavljen pil svetnika sv. Frančišča Pavelskega pred cerkvijo, ki naj bi pomagal pri enakih težavah (Čok 2012: 23).

mesto je povezano z vedeževanjem; zgodaj spomladi so z vodo iz spodmola Terglouce ali Triglouce v Ruščevi dolinici nad kamnitim oltarjem obredno napovedovali poletje in odganjali sušo. Pot do Gluhega dola in Triglouce je varoval kamnit kuščar in k slednjemu naj bi hodili starešine molit. Tudi Triglouca je bila na več mestih označena s trojnimi kamnitimi strukturami (Čok 2012: 27–30, 40–43).

Podobno kot pri lokavski Terglovci, od koder so jemali vodo za vedeževanje, je bil tudi najvišji bog Pomorjancev, Triglav, povezan z vedeževanjem, prerokovanjem in predvidevanjem. Njegov troglavi idol na enem izmed treh hribov Szczecina je imel usta in oči prekrita z zlato prevezo, kar Vladimir N. Toporov povezuje z vedeževanjem, videnjem prihodnosti, ki je globlje od tistega, kar lahko vidijo oči in izrečejo usta (Toporov 2002: 64–65).

Znano je, da so predkrščanski Slovani častili idole z več glavami oziroma obrazi. Vladimir P. Goss primerja najdbo troglavega kipca iz Vačanov v Dalmaciji z drugimi troglavimi idoli, ki so poleg omenjenega Szczecina stali tudi v Wolinu in Braniboru (Brandenburgu). Obstajajo tudi nadbe in (srednjeveška) izročila o idolih z dvema in štirimi glavami, ki so pripisana različnim bogovom (glej Goss 2009: 38–39; Belaj 1998: 61; viri v izvornih jezikih v Mikhailov 2002: 91, op. 1). Da so Slovani eno božanstvo povezovali z več liki, je razvidno tudi iz pisnih virov. Med njimi je rusko besedilo iz 15. stoletja, ki pravi: “Koliko je nebes?” Odgovor: “Perunov je mnogo (*Perun est mnog*). V eni letonski *daini*⁴ so Peruni štirje, v drugih jih je sedem, v tretji pa devet” (Goss 2009: 38; Belaj 1998: 60–62).⁵ Po mnenju Nikolaja Mikhailova je polikefalnost baltoslovanskih božanstev mogoče pojasniti z “drobitvijo”, razpadom prvotne mitske protosheme. Polikefalnost polabskih bogov, ki je v zgodnjevzhodnoslovanski tradiciji še ni bilo, Mikhailov primerja s časom po pokristjanjenju, ko je vsak primaren arhetipski lik dobil več hipostaz, več imen, več različnih funkcij. Razlaga, da vsaka glava ustreza določenemu epitetnemu imenu ali določeni funkciji božanstva, se mu zdi napačna (Mikhailov 2002: 95). Pa vendar je v pisnem viru iz 12. stoletja mogoče zaslediti nasprotno. V življenjepisu Otona, bamberskega škofa, se omenja bog Triglawus, ki so ga častili poganski Slovani pri Szczecinu. “... in trdili so svečeniki

⁴ Letonske *daine* so ženske kratke pesmi z mitsko vsebino, ki opisujejo mitske podobe iz gornjega sveta (Mikhailov 2002: 29; Katičič 2011: 15). Na podlagi baltske in slovanske tradicije je nastal *terminus technicus* “baltoslovanska” mitologija, ki sloni na verjetni predpostavki o obstoju baltoslovanske etnične in jezikovne skupnosti pred nastankom posameznih baltskih in slovanskih skupin (Mikhailov 2002: 19–20; 25).

⁵ V prevodu: Perkunov je štiri, prvi na vzhodu, drugi na zahodu, tretji na jugu, četrti na severu; Perkunov je sedem: šest jih grmi, a sedmi ne; Perkunovem očetu/devet sinov;/trojica so bili/trojica grmela/trojica sevala (Goss 2009: 38; Belaj 1998: 60–2).

malika, da najvišji bog ima zato tri glave, ker upravlja s tremi kraljestvi, to je nebeškim, zemljeskim in podzemnim” (Katičič 2008: 51; glej tudi Toporov 2002: 64–5). O enaki delitvi funkcij po treh delih stvarstva govori tudi izročilo iz Prelož (Čok 2012: 22).

Kot bo pokazano v nadaljevanju, naj bi bila po izročilu gora s tremi vrhovi, Snežnik ali Bela gora sveta (Medvešček; v tisku). Ime Triglav nosijo tudi nekateri oronimi, kot je recimo Troglav (1913 m) v Dinari v Bosni in Hercegovini kot tudi Triglav iz Julijskih Alp. Mitsko vsebino slednjega nakazujejo novejša raziskava bohinjskega izročila Andreja Pleterskega. Po njegovih informacijah so Bohinjci v Triglavu prepoznavali boga z drevesom s tremi vrhovi, ki naj bi ustvaril prvega človeka, žensko. Bohinjsko jezero z goro Triglav naj bi nastalo po tem, ko se je Triglav dvignil in je luknjo za njim zalila voda. Njegova žena Baba še danes leži v dolini.

Podatek, da je Baba ostala ob vodi v dolini, bog pa je utelešen v gori, se ujema s spoznanji Radoslava Katičiča, da je glavnemu praslovanskemu mitskemu ženskemu bitju, ki ga odlomki obrednih besedil imenujejo gospodarica, Velika Boginja ali Mati Zemlja, kot ženi nebeškega gromovnika posvečena gora, vendar predvsem dolina oziroma močilo, kraj v dolini ob (tekoči) vodi (Katičič 2011: 22–23, 231–234). Izvor besede Bohinj spominja na Bog, *Boh*. Povezava Triglava z ženskim likom, Babo, iz bohinjskega izročila je primerljiva s podobnim odnosom Preloškega Triglava z ženskim likom, Devo. Nanj se sicer sklepa posredno, saj se v jami Triglavci odvija (*jarov*) odnos med Devo in Devačem. Kot bo pokazano v nadaljevanju, je tudi Preloška Deva primerljiva s folklornim likom Babe.

Načelo trojnosti je bilo po izročilu iz zahodne Slovenije način konceptualiziranja sveta. O tem priča izročilo v Bukovem na Cerkljanskem o tročanu, ki je po besedah pripovedovalca “takrat pomenil tudi način življenja” (Medvešček 2006: 55). Tročan je starodavno načelo verovanja v tri osnovne sile narave, v ogenj (sonce), vodo in zemljo. Kmetije, hiše, kašče, hlevi, kozolci, sadovnjaki itd., postavljeni po načelu tročana, o katerem je vedel le hišni gospodar. Pri gradnji kmetije so izbrali tri kamne, od katerih sta bila dva temeljna, tretji pa je bil binkl, varuh, ki je bil ali v ognjenem ali v zemljskem ali v vodnem znamenju. Po besedah pripovedovalca je lahko prišlo do uničenja kmetije, če se je vedenje o tročanu izgubilo ali se je tega nevede uničilo. Vse, tudi drevesa, poljščine, žita itd., so razvrščali po treh osnovnih elementih narave. Prek pravilno uravnoteženih sil v tročanu so ljudje obdržali svet v ravnovesju (Pleterski 2008: 27).⁶

⁶Trojnost je sicer pogosta v ljudskem izročilu, tako na primer pri magijskih, apotropejskih praksah (npr. trije elementi pri urokih idr. (Čok 2012: 52)), izpod treh hrastov naj bi v Pliskovici prihajali dojenčki, ki po tradicijskem mišljenju prihajajo iz sveta mrtvih (Hrobat 2010: 158; glej Risteski 2001, 165–173; Radenković 1996: 47–54), kamnitemu monolitu Baba so darovali tri elemente (glej v nadaljevanju) itd.

Trojnost je del predkrščanskega konceptualnega sistema, ki deli svet na podzemlje, zemljo in nebesa s svetovno osjo, ki te kozmične ravni povezuje (Šmitek 2004: 33–72; Katičič 2008: 39–84). Odras tega najdemo v glavnem praslovanskem mitu o nebeškem Perunu, podzemnem Velesu in Mokoši ter v njim ustrezajočih strukturah v pokrajini (Toporov 2002: 64; Belaj 1998; Katičič 2008, 2010, 2011; Pleterski 1996: 163–85).

Posebej velja izpostaviti izročilo, da naj bi Triglav pomenil hkrati dva boga in eno ljubico; na sredi je ženska, ki je bila ljubica obeh božanstev hkrati: pozimi z bogom pod zemljo, poleti pa na nebu.⁷ Izročilo se presunljivo ujema s hipotezo Vjačeslava V. Ivanova in Vladimira N. Toporova o tem, da je bila Mokoš hkrati ljubica dveh bogov, Velesa in Peruna (Toporov 2002: 47–51).

Deva, spolna združitev in rodnost

V mitičnih izročilih se pogosto ponavlja združitev ženskega in moškega. V izročilu Prelož predstavlja Devo v Triglavci – božanstvo za rodnost, stalagmit s *škovnico* (luknjo), ki simbolizira tisti del telesa, “kjer ženske rodimo” (Čok 2012: 23). Voda, ki z Devača kaplja vanjo, ponazarja, da se Devač in Deva vedno ženita, *jaresta* (Čok 2012: 23). Primerljivo je bohinjsko izročilo o tem, da je “stóh vkup djane Dedca pa Babe”. Po besedah Jožeta Čopa iz Bohinja naj bi v stogu prepoznali simboliko ženskega in moškega spolovila, ki naj bi predstavljala združitev Dedca in Babe (Pleterski 2008: 29). Andrej Pleterski v tej luči interpretira stog kot stavbo, ki predstavlja mikrokozmos (Risteski 2005: 118–183) in je po starodavnih konceptih nastal s sveto poroko med nebom in zemljo. Hkrati naj bi po takih predstavah stavba predstavljala maternico (Naumov 2006: 64; Čausidis 2007).

Povezava Deve z rodnostjo, kot je razvidna iz Preloškega izročila, se nakazuje tudi v drugih izročilih o kamnih po imenu iz osnove deva. Ladislav Placer (2010: 316–317) je opozoril na podobno izročilo o Devarju iz rupe pri Hujah v Brkinih, za katerega domačini niso hoteli povedati niti ga pokazati nikomur od tujcev. Velik kapnik v rupi (v pomenu jame?) v obliki moškega spolovila so imenovali Devar, pomagal naj bi pri rodnosti. Po pričevanju je avtorjevo znanko lokalna vedeževalka v temi odpeljala k Devarju, ki ga je na kolenih rotila, naj ji pomaga pri zanositvi (Medvešček 2006: 226). Iz Brkinov je poznano tudi izročilo o Devc kamnu, po katerem

⁷ Elektronsko sporočilo dne 3. 4. 2013. Izročilo je Boris Čok po izidu svoje knjige izvedel od sestrične Nackota Božeglava iz Vrhpolja, ki je bila tudi zdravilka.

naj bi dobili ime zidovi teras, devci ali divci. Postavljen nad izvirom Mrzleka naj bi Devc kamen v vasi Soze v Brkinih zagotavljal stalno vodo tudi v suši (Medvešček 2006: 231). Izročilo o Devin kamnu je bilo poznano tudi v sosednji vasi, v Sabonjah. Po njem naj bi bil prehod med vrhovoma Mala in Velika Lipova glavica (jugovzhodno od Podgrada) izjemno nevaren, posebej zaradi neke peklenke moči v sredini med vrhovoma, “ki te je pokončala ali zasvojila”. Neki *bajaličar* od Velike vode naj bi pojasnil, da je tista moč v Devin kamnih, ki “so bili na obeh vrhovih in v podzemni vodi, ki teče med njima” (Medvešček 1992: 130). Po drugem izročilu iz okolice naj bi Devin kamni nosili posebno moč in naj bi se jih pogosto našlo v podzemni vodi Reke. Lokalni prebivalci naj bi trdili, da gre za peklenke kamne (Medvešček 1992: 189; po Celin 2005).

Na kultni pomen toponimov z besedo Devin (glej Badjura 1953: 133) je prvi opozoril Jan Peisker, ki je besedo izvajal iz slovanskega *daeva*, “zli demon” (Peisker 1928: 1–36). V vseh slovanskih jezikih **deva* pomeni deklica, devica, kar je tudi izvor slovenske besede, ki je pomanjševalnica od devica (Snoj 1997: 88; Šmitek 2008: 15). Po mnenju Franceta Bezlaja bi bilo v toponimih Devin skok mogoče prepoznali določen element iz slovanskega mitičnega izročila. Za bližnji toponim gradu in naselja Devin pri Trstu sicer meni, da se je šele pozneje naslonil na slovansko ime *děva* (Bezljaj 2003: 548–54). Zmago Šmitek pri Devinu pri Trstu poudarja ljudski motiv devinega skoka, pri čemer naj bi na dekline, ki je skočilo z gradu, spominjala okamnena Baba na klifu nad morjem. Po vsem slovanskem svetu se na tovrstne toponime navezujejo povedke o devinem skoku, v katerih je dekle rešeno nevarnosti ali izbere manjše zlo – smrt in ohranitev časti. Zgodbo avtor primerja z variantami zgodbe, v kateri Mokoš prevara Peruna, zato jo ta kaznuje (Šmitek 2008: 21–22). Zmago Šmitek se pri razlagi najbrž naslanja na znano hipotezo Ivanova in Toporova (2002: 49–51), da je Perun kaznoval Mokoš zaradi njenega prešuštva z njegovim nasprotnikom Velesom. Njuno hipotezo postavlja pod vprašaj Radoslav Katičić z argumentom, da svoje trditve nista utemeljila na ustreznem folklornem gradivu (Katičić 2011: 209–210, op. 15).

Zmago Šmitek opozarja na sosednje toponime Devin in Kneža v dolini Bače ter na hrib Devin v bližini Knežaka. Po njegovem mnenju bi lahko toponima izvirala iz stare slovanske besede *knez*, ki je lahko tudi apelativ v religioznem pomenu za božansko bitje (Šmitek 2008: 23). Devin pri Knežaku je najbrž hrib Veliki Devin (1029 m) pri Koritnicah pri Knežaku, ki je gradišče iz železne dobe (ARKAS⁸). Le 3,6 kilometra

⁸Arheološki kataster Slovenije: arkas.zrc-sazu.si.

južno od Velikega Devina je drugi hrib po imenu Devin (1088 m), med njima pa stoji hrib Suhi vrh. Radoslav Katičič toponim Suhi vrh umešča v mitični kontekst Peruna, saj naj bi vrh suhe krošnje svetovnega drevesa sedel Perun v liku ptice roparice, podobno kot pri starih Grkih, kjer je bil orel Zevsova ptica (Katičič 2008: 311). Z Devina je, tako kot iz vse širše okolice, viden hrib Veliki Snežnik (10,3 kilometra proti jugu), na katerega se navezuje mitsko izročilo. Snežnik naj bi ljudje iz okolice Ilirske Bistrice imenovali Bela gora. Na njem naj bi živel demon "Vatež", pol kozel pol človek. S kamenčki z njega naj bi vedeževali in ljudje naj bi se z njegovo snežnico očistili grehov (Medvešček 2006: 227). Po izročilu izpod Snežnika je bila nekoč Bela gora s tremi vrhovi in izvirov vode sveta (Medvešček, v tisku). Podobno kot pri Triglavu in Devi iz Prelož je mogoče na Snežniški planoti prepoznati toponim iz besede Deva in troglavost hriba z mitskim izročilom, Snežnik. Mitsko vsebino pokrajine okrog Devina bi lahko nakazovala tudi jama, ki je nedaleč stran (3,04 kilometra zahodno), na Črnih njivah⁹, v kateri je velik kapnik, v katerega so vrezane risbe. Najbrž so zaradi njih jamarji jamo imenovali Japodska jama, po izročilu iz vasi Jasen je bila znana le kot Jama, kjer je bila stalno voda. Pozornost vzbuja risba, v kateri bi lahko prepoznali lik stiliziranega strelca z lokom (Poklar 2009: 4–5). Na delu kapnika so vrezani krogi z več prekrizanimi črtami, ki bi lahko simbolizirali sončni krog (primerjaj Trošelj 2010: 82).¹⁰ Simboliko sonca v prekrizanem krogu bi lahko potrjevalo tudi izročilo iz Prelož, kjer so ob pesmi Dajbogcu, ki ga raziskovalci povezujejo s soncem, nebeškim žarom in blagostanjem (Toporov 2002: 60; Mikhailov 2002: 92; Hrobat Virloget 2012a: 168), dekleta izvajala obred v prekrizanem krogu s po eno škrlo v vsakem polju (Čok 2012: 33–34).

Mitski pomen toponima iz osnove deva se nakazuje tudi v baltskem mitskem izročilu. V latvijski *daini*, pesmi z mitsko vsebino, je omenjena reka Dvin: "*Kovač je kovao na nebisima, iskre su frcale u Dvinu: kovao je krunu onoj sestri u koje je devet braće*" (prevod iz latvijščine Katičič 2010: 266). Po interpretaciji Radoslava Katičiča je voda (konkretne) reke Dvine uporabljena pri kovanju nebeškega kovača, ki kuje krono sestri, ki

⁹ Arheologinja Vanja Celin (2005) navaja, da se jama nahaja na Črnih njivah, medtem ko je na jamskem katastru navedeno ledinsko ime Zelene doline (http://www.geopedia.si/?params=T118_L7185_F7691#T118_F7185:7691_x443960_y48740_s14_b4; 14. 5. 2013).

¹⁰ Del kapnika je bil umetno odstranjen. Po navedbi geografa in jamarja Boruta Perica iz Regijskega parka Škocjanske jame, ki mi je razkril Japodsko jamo, je bil po spominih jamarja iz Ilirske Bistrice kapnik v jami v njegovem otroštvu še cel; spominja se nerazumljivih znakov, kot nekakšne pisave (ki je ni bilo mogoče brati, torej ni bila naša latinica).

ima devet bratov (Katičič 2010: 266–267). Tako nebeški kovač kot sestra z devetimi brati sta pogost motiv v slovanskih mitskih besedilih o incestni poroki Mare in Jurija (glej Belaj 1998, Katičič 2010).

O ambivalentnih ženskih likih Deve in Babe in drugih

Že Zmago Šmitek nakaže možnost povezave motiva devinega skoka in toponimov po imenu Baba, pri čemer opozarja na zanimive toponime Device v severozahodni steni gore Planjava/Baba (Šmitek 2008: 33; Badjura 1953: 133). Podobno sta pri Repentabru na tržaškem Krasu ledini Babice in Medvedjak, ki bi lahko simboliziral Velesa (Katičič 2008: 136–49), pod njimi pa Devinec (glej *Zemljevid ledinskih imen Tržaško ozemlje 1977*).

Deva, Mora, Makurška, Železna babica

V mitskih izročilih iz Prelož, Lokve in Bazovice se nakazuje ambivalentnost ženskih likov, kar sem že pokazala (Hrobat Virloget 2012a: 169–71; 2013). V obredu v jami Triglavci v Preložah so prosili Devo, naj obrodi, da jim Mora ne bi škodila (Čok 2012: 22). Boginjo s podobnim imenom se omenja že leta 1450, ko nadškof v Lyvovu interpretira zgodnjespomladansko šego uničenja dveh lutk kot spomin na uničenje dveh slovanskih boginj, *Dzиеvane* in *Marzane* (Belaj 1998: 322). V Bazoviškem izročilu je Mora tista, ki trga listje z dreves in se pozimi preobleče v pusta, ki pustoši naravo, njena nasprotnica Makurška pa spomladi dela listje (Čok 2012: 47; Hrobat Virloget 2012: 169–171). Medtem ko v omenjenih izročilih nastopata po dva nasprotujoča si ženska lika, je ambivalentnost v Lokvi mogoče prepoznati v enem liku, v povedki o nastanku toponima Železna babica v Lokvi. Najprej je v jami Vilenici Babica, ki pomaga rojevati ženam iz vasi, ki se pozneje spremeni v hudobno Babo izpod Železne babice, ki se po blisku spet vrne v prvotno vlogo pomočnice porodnicam. Pri vseh omenjenih ženskih folklornih likih se kaže nasprotje med rodovitnostjo (Deva, Makurška, Babica iz Vilenice) in njenim nasprotjem (Mora, hudobna Baba), pri čemer se pri nekaterih kaže povezava na rodovitno in nerodovitno polovico leta. Pri tem se je težko izogniti jezikovni podobnosti Mokoške in Makurške ter že omenjeni Šmitkovi hipotetični povezavi Deve in Mokoši.

Baba

Ambivalentnost se odraža tudi v mitskem liku Babe širom slovanskega sveta. Povedka o Železni babici se zaključuje takole: "... od takrat so ljudje iz okoliških vasi verjeli, da bo nevihta, če se je na vzpetini nad votlino Železne babice naredil črn oblak" (Čok 2012: 64). Napoved nevihtnega oziroma deževnega vremena po oronimih z imenom Baba je pogosta po vsem slovanskem svetu. Podobno so tudi v dolini Ade in Mere v severni Italiji napovedovali slabo vreme po hribih ali sedlih po imenu starka, *la vecchia* (Bracchi 2009: 337). Babin kot pomeni v češčini, srbščini, hrvaščini in slovenščini kraj, od koder prihajajo nevihtni oblaki (Piškur 1965: 10; Šmitek 2004: 192, 238). Ker je bilo o mitskem liku Babe že veliko napisanega (glej Hrobat 2010: 183–253; Hrobat Virgolet 2012a, 2012b, 2013), bom to le v grobem povzela in dodala nekaj novejših spoznanj.

Baba je po celotnem slovanskem svetu najpogosteje povezana z goro (npr. Badjura 1953: 132–33). Toponimi enačijo dele telesa Babe s segmenti gore (Babin kolk, koleno, glava, zob, nos, hrbet, trebuh in Babja jama). Po interpretaciji Nikolasa Čausidisa bi to lahko nakazovalo predstave o gori kot zemlji in ženski/materi (Čausidis 2008: 274–278). Tudi iz kraškega izročila, po katerem so otroku, ki je padel na tla, rekli, da je poljubil *šmrkavo* Babo, je mogoče sklepati, da *šmrkava* Baba ne more biti nič drugega kot zemlja sama (Hrobat 2010: 220). Podoben rek poznajo v ligurijskem izročilu v severozahodni Italiji, saj so otroku ob padcu na tla rekli, da je poljubil rit starke, *la vecchie*, ali *maimunne*¹¹. Personifikacija zemlje kot matere, babice je znana iz ruskega folklornega izročila, v katerem je zemlja identificirana kot "mati vlažna zemlja" (rus. *Mat syra zemlia*) (Johns 1998: 32). V grški mitologiji je zemljo predstavljala *Gaia* (Baring, Cashford 1993: 303).

Po Babi se sicer imenujejo najrazličnejši pojavi v vseh slovanskih jezikih, od kruha, zadnjega snopa žita, ozvezdij, obdobij v letu, delov arhitekture in ljudskih orodij itd. (Hrobat 2010: 192–196; Ternovskaja, Tolstoj 1995: 122–123; Petruhin 1995: 38; Šmitek 2004: 238; Kuret 1997).

Najpogosteje je Baba povezana z vodo, in sicer prek imen za padavine (npr. babje pšeno) ali njihovih napovedi (po oblakih nad mesti po imenu baba) ali prek njenih pridevniških oznak (smrkava, blatna). V rodiški povedki se njen urin spremeni v dež, prdec v veter in dvig krila prinese

¹¹ *Maimunna* je v italijanskem folklornem izročilu figura, ki je po ostudnosti in grotesknosti podobna kraškemu izročilu o Babi. (Prim.: <http://www.paleoastronomia.com/articoli/shopexd.asp?id=90>; 6. 2. 2012.)

lepo vreme (Peršolja 2000: 27). Povezava med nevihto in ženskimi liki je razvidna tudi v slovanski, germanski in skandinavski folklori. Na severnem Norveškem je bil ženski lik Skaði povezan z divjo naravo in ledenimi gorami. V germanski tradiciji na območju Lucerna so v zvoku nevihte prepoznali *Percht*, ki spušča telesne vetrove *flax* (Waschnitius 1913: 34; Davidson 1998: 104). Posredno je povezavo z grmenjem mogoče prepoznati v češkem imenu Hřimbaba, pri katerem Niko Kuret prek etimologije sklepa na Babo Gromovnico (Kuret 1997: 83).

Imaginarni babi (Velika Planina) in kamnitim Babam so ponekod darovali pridelke (Velebit) ali venčke, zimzeleno rastlinje, rože (Črni babi v Posočju, ki so jo trikrat na leto zdrgnili z orehovimi lupinami) v prošnjah in v zahvalo za zdravje živine (Velebit) ali v suši ali za dobro letino (Črna baba v Posočju), glede na njih so napovedovali prihodnost, na skali Stara Baba nad Ajdovščino so na jurjevo plesali, igrali in jedli itd. V Golcu v Čičariji so kamniti Babi, ob kateri so zakurili kres, darovali tri dni zapored za kresni dan v obredju po imenu “tridan” vodo, pepel in oglje ter zemljo. Obredja ob Babah so zabeležena tudi v Makedoniji (več glej Hrobat 2010: 184–204; Medvešček, v tisku; 2006: 43–48, 136–137, 199; 1990; Pleterski 2009 itd.).

Ponekod je opazen določen obred ob Babi ob vstopu na določeno območje: ob začetku sezone višinske paše so tako na Veliki Planini imaginarni Babi darovali kruh; ob vstopu na določeno parcelo v Budanjah so morali kamen Babo udariti s palico ali pljuniti; v vasi Jasen pri Ilirski Bistrici so ob prvem odhodu v gozd morali poljubiti *šmrkavo* Babo v obliki panja. V tem kontekstu velja razumeti tudi ustrahovanja otrok s Krasa in iz hrvaškega Kvarnerja ter Istre, da bodo morali ob prvem odhodu v bližnji kraj, mesto poljubiti, pihati v rit *staro šmrkavo* Babo ali odjesti njen smrkelj in podobno (Trst, Lokavec–Angelska gora, Grobnik pri Reki itd.). Pri tem je Baba večinoma vezana na določen kamnit monolit, v Grobniku na izklesan ženski lik v kamnu (Hrobat 2010: 184–204; Vince-Pallua 1995/96: 281–292; Pugelj 2012: 107). Enako izročilo so poznali v Franciji in Italiji. Ob prvem odhodu v francoska mesta Fouras, Saintes in St. Thomas de Conac so otroke strašili, da bodo morali poljubiti (umazano) zadnjico starke z mestnih vrat. V mestu Étaules v francoski Bretaniji so gojitelji ostrig morali “poljubiti rit starke” vsakič, ko so prvič stopili na območje ostrig (Delavigne 1982: 111–143). V dolinah Ade in Mere ob vznožju Alp v severni Italiji je poljubiti starko ali njeno zadnjico pomenilo “prvič se odpraviti nekam” ali ponekod celo “vstopiti v hišo prvič”. Ob prvem mimohodu mimo toponima po starki se je bilo treba pokloniti nevidni starki iz jame (Bracchi 2009: 335–337). V Furlaniji so otroke iz

Saurisa/Zahre, ki so prvič šli iz doline, strašili, da bodo morali poljubiti rit stare čarovnice Belin, ki je vezana na določen del ozemlja in naj bi imela veliko, od "dreka" umazano zadnjico.¹² Da ne bi šli s starši v mlin, so otroke v vasi Serra v italijanski Liguriji strašili, da bodo morali poljubiti zadnjico starke.¹³ V Beneventu na jugu Italije naj bi moral novinec pred mostom Calore poljubiti zadnjico najstarejše čarovnice.¹⁴ Izročilo sicer govori tudi o poljebu drugih bitij ob prvem vstopu v mesto, na primer kipa Eve v Ljubljani (Vince-Pallua 1995/96) ali zadnjice kipa levinje v mestu Girona v Španiji.¹⁵ Na otoku Yeu v francoski Bretanji so otroci ob mimohodu megalit naslavljali z babica in mu darovali dva kamenčka, rekoč: "Babica, tu imaš kruh in slanino" (Sebillot 1990: 208–10). V Franciji in Makedoniji so h kamnom, megalitom, v Makedoniji imenovanim Babe, hodile ženske v prošnjah za plodnost ter z njih strgale pesek ali se drgnile obnje (Sebillot 1990: 10–12).¹⁶ V švicarskih Alpah je poznano izročilo o poljubljanju t. i. kamnitih nevest, *Brautstein* (Meier 1996).

Motiv poljuba starke, Babe, je poznan v keltski tradiciji na Irskem in Škotskem. Izbrani kralj je pridobil suverenost po poljebu *Cailleach* v obliki stare babe. *Cailleach* je pripisan pojav mnogih naravnih in kulturnih pojavov (Rees, Rees 1989: 134–136; Davidson 1998: 74; Monaghan 2004: 68–70, 237–238, 424). Slovanski Babi je podobna tudi zaradi njenih moči nad divjimi silami narave, saj je *Hag of Beare*¹⁷ povezana z zimskimi nevihtami, nevihtnimi oblaki in z razburkanim morjem pozimi (Ó Crullaóich 1988: 154; Davidson 1998: 74).

V ustrahovanjih otrok o poljebu Babe ob prvem odhodu v bližnje mesto bi lahko prepoznali element družbenega nadzora. Podobno John B. Smith intepretira vlogo strašljive *Pehltre Babe* kot grožnjo otrokom v primeru neubogljivosti, nemarnosti, lenobe (Smith 2004: 167–186). Grožnja pred poljubom šmrkave stare Babe je otroke obvarovala pred gibanji izven območja domače vasi. Mirjam Mencej je predlagala povezavo z rojstvom, saj vsakič, ko nekdo stopi v nov kraj, poljubi genitalije ženske kot pri rojstvu, ko je šel skozi genitalije svoje matere.¹⁸ Hipotezo o nekakšnem ritualu prehoda tako v teritorialnem kot v socialnem smislu nakazuje

¹² Poleg informacije študenta arheologije Davida Ermacora tudi na <http://www.italia-eventi.com/2010/12/der-orsh-vander-belin-il-sedere-della.html>; 12. 2. 2012.

¹³ <http://www.paleoastronomia.com/articoli/shopexd.asp?id=90>; 6. 2. 2012.

¹⁴ http://www.metrocampanianorddest.it/marketing-iniziativa-concorso_elenco_rac_.asp; 11. 2. 2012.

¹⁵ <http://www.seamp.net/Girona.htm>; 11. 1. 2013.

¹⁶ Za Makedonijo povedal Zoran Malinov z Instituta za folklor v Skopju, januarja 2007, na primer pri Štipu.

¹⁷ Beare je polotok zahodne pokrajine Munster.

¹⁸ Elektronsko sporočilo; 15. 4. 2013.

primerljiva šega drevesa *karsikko* na Finskem, ki so ga novincu postavili takrat, ko je šel prvič iz vasi v bližnji trg.¹⁹

V Babi je mogoče prepoznati določeno dvojnost. Že iz pomenske analize besede Baba Milena Piškur ugotavlja, da označuje po eni strani iztrošene, nerodovitne, po drugi strani pa vitalne, rodovitne, nosilne stvari (Piškur 1965). Babin degradiran, star, nerodoviten aspekt je mogoče zaznati v zastrašujočih predstavah, v ustrahovanjih z ogabnimi, blatnimi in smrkavimi "starimi Babami" ob vstopu v mesto, v enačenju Babe z nenadnim mrazom, zimo, z okrutno *Babo Marto*, ki okamni starko itd. Njen nasproten, življenjski, plodnostni vidik je prepoznaven v podobi poudarjenih ženskih telesnih atributov, v njeni povezanosti z vodo, v njeni moči nad padavinami, vetrom in soncem (npr. v Rodiku), v enačenju z zemljo, v njeni lastnosti opore, podlage, nosilca strukture (Hrobat 2010; 2013).

Dvojnost rodovitnega in degradiranega vidika Babe je opazna v šegah in poimenovanjih zadjega snopa žita. V okolici Kostanjevice ob Krki so pri zadnjem udarcu zadnjega snopa pri metvi ali mlatvi po imenu Baba rekli, da "babo ubijejo" (Ravnik, Šega, Ložar - Podlogar 2007: 18), na Krasu so zadnji snop žita, Babo, zažgali z besedami: "Hvala Bogu, h leti taku" (Hrobat 2010: 192). V nasprotju s povezavo Babe kot zadnjega snopa žita s smrtjo je druga slovenska tradicija, po kateri so v zadnji snop postavljali hrano, cigarete in hruške ter ob mlačvi rekli: "Le stresi jo (babo), boš videl, kako rodi" (Piškur 1965: 12). Asociacija zadnjega snopa žita po imenu Baba in rojstva je znana tudi v drugih izročilih po slovanškem svetu, pa tudi v angleški tradiciji, kjer enako vlogo igra snop žita po imenu *Mother Sheaf* (Davidson 1998: 73, 77; Frazer 1912: 150–151, 209; Mannhardt 1868: 28). V evropskem izročilu so zadnji snop žita, ki so ga spremljale različne šege in verovanja, imenovali tudi *Old Man*, *Corn Mother* in *Mother Sheaf*, na Škotskem in Irskem *Gwrach* v pomenu stare Babe, *Callieach*, lahko pa predstavlja tudi deklet ali nevesto (Davidson 1998: 67–77; Frazer 1912; Mannhardt 1868; glej Hrobat Virloget 2013). V žetvenih šegah po Evropi Hilda Ellis Davidson prepozna boginjo v podobi treh ali dveh generacij žensk, ki predstavljajo različne faze v življenju ženske: stara ženska (baba), hči ali deklet/devica (ki lahko postane nevesta) in dojenček (Davidson 1998: 185–186).

¹⁹ Sicer je bila tradicija *karsikko* namenjena spominu na umrlega, pri čemer je bil podobno kot pri mirilih na Velebitu (Pleterski, Šantek 2010) opravljen obred prehoda duše v drevo (pri mirilih v kamen). Na tradicijo *karsikko* v vlogi socialnega in teritorialnega mejnika me je opozoril Veikko Anttonen z Univerze v Turku na Finskem.

Ambivalentnost ženskih likov in letni časi

Iz navedenega folklornega materiala je mogoče sklepati kvečjemu na dvojnost ženskega lika. Tako pri Babi kot v izročilih Prelož, Lokve in Bazovice s Krasa se ponavlja vzorec dveh nasprotnih ženskih likov. Na eni strani Deva, Makurška, Babica in rodoviten aspekt Babe s širšega slovanskega območja, vsi liki, povezani z rodovitnostjo, plodnostjo (žita, rojevanje otrok, rastje listja pomladi, jarov odnos Deve z Devačem). Nasproten vidik predstavljajo Mora, Hudobna Babica in degradiran aspekt Babe, ki se vežejo na smrt, propadanje (zima, jemanje listja jeseni, Mora, ki škodi žitu, zažig Pusta - More). Enako ambivalentnost je mogoče prepoznati v Gromovnikovi hčeri, mladi veseli Mari, povezani z rodovitnostjo, ter nevarni stari Morani kot simbolom smrti na drugi strani. Iz obrednih odlomkov je razvidno, da se po prevari ženina Jurija, Ivana, Meseca, čarobna nevesta Mara (iz pomladnega časa) pretvori v strašno boginjo maščevalko, v morilsko Morano (v zimskem času) (Katičič 2010: 441; Belaj 1998). Dualizem slovanske Velike boginje, ki je po Katičičevih analizah povezana tako z nebeškim kot s podzemnim svetom (Katičič 2011), poudarja tudi Marjanić Suzana, pri čemer Babin niktomorfičen aspekt povezuje z Nodilovim zapisom izročila o zimi kot stari Babi v srbskem in hrvaškem (Marjanić 2003).

Predstavi o zimskem delu leta kot aspektu stare Babe, njenega nerodovitnega vidika, ustreza izročilo iz Bazovice, po katerem Mora vlada od jeseni do zažiga pusta, spomladi pa s pojavom listja prevlada Makurška. Glede na jasno časovno determiniranost nasprotnih ženskih vidikov, plodnega in neplodnega, se postavlja vprašanje, ali bi bilo mogoče tudi ostale ambivalente like vezati na letne čase in vidik (ne)plodnosti.

Primerjava z Mokošjo?

Kljub temu da ima Baba izrazite primerjave z izročili iz romanskega dela Evrope, je hkrati primerljiva s tem, kar je znanega o Mokoši, predvsem iz vzhodnoslovanskega izročila (na Slovenskem so le redka izročila o tem ali podobnem imenu). Etimologija Mokoš izhaja iz "moker, vlažen", kar je najpogostejši pridevnik Babe (blatna, šmrkava). V Rusiji so Mokoš povezovali z razuzdanostjo, v njeni podobi so poudarjene njene seksualne lastnosti. V ruskih krščanskih obrazcih iz 16. stoletja je vprašanje ženski, ali je hodila k Mokoši, pomenilo, ali je grešila v smislu razuzdanosti (Toporov 2002: 47–50). Opolzkost, razuzdanost se skrivata v izročilih o

poljubljanju ali pihanju v zadnjico šmrkave Babe, o čemer so se ljudje sramovali pripovedovati, na njen seksualni kontekst nakazuje povezovanje pripovedovalke Babe iz Trsta s prostitutkami, Babo z Rodika so si predstavljali s poudarjenimi ženskimi atributi, kot je tudi izklesano pri Babi na Grobniku (Vince-Pallua 1995/96). Boris Rybakov in Radoslav Katičič Mokoš interpretirata kot personifikacijo Matere zemlje, kar nakazuje tudi rusko izročilo o „materi vlažni zemlji” (Katičič 2011: 151). Tudi Baba se zdi personifikacija zemlje, kar je mogoče sklepati iz že navedenih toponimov po delu telesa Babe in kraškega ter ligurskega izročila o poljubu Babe/Starke ob padcu na tla.

V toponimih v pokrajini je mogoče prepoznati antitezo med Mokošjo/Babo in Perunom (glej Hrobat 210: 214–219; Pleterski 2009; Katičič 2011; Čausidis 2008 itd.). Na toponim Baba se pogosto navezujejo povedke o kazni (Boga) s treskanjem, o Perunovi dejavnosti (Belaj 1998: 74–77; Katičič 2008: 240–241), kot je pri Veliki in Mali Babi v Benečiji²⁰, pri Železni Babici nad Lokvijo in pri Babi nad Prilepom v Makedoniji (Risteski 2005: 362–363; Čausidis 2008: 280; več Hrobat 2010: 211–218). Tovrstni motivi treskanja v Babo oziroma njenega kaznovanja od Boga bi morda potrjevali idejo Radoslava Katičiča, da se gromovnik ne spopade z Velesom temveč z lastno ženo, Veliko Materjo, gospodarico podzemlja (Katičič 2011: 233).

O ambivalentnosti boginje in vprašanju moških mitskih likov

Glede na sorodnost tako specifičnih izročil o Babah/Starkah v tradicijah Zahodne Evrope, bi v Babi težko prepoznali zgolj slovanske predstave. V izročilih o ustrahovanju otrok pred prvim vstopom na neko območje se gotovo nakazuje neka arhaična oblika rituala prehoda, ki je združevala tako socialno kot geografsko raven prehajanja meje.

V vseh omenjenih ženskih likih, v Babi, Devi, Mori, Makurški, je mogoče prepoznati dvojnost med rodovitnim, mladostnim, življenjskim in nerodovitnim, degradiranim, smrtnim vidikom. Element, ki se pogosto pojavlja, je tudi odnos med ženskim in moškim likom, ki se pokaže tudi v spolni združitvi. Deva ima *jarov* odnos z Devačem v Triglavci, Baba z Dedcem v Bohinjskem stogu, Mara z Jurijem/Ivanom v hrvaškem izročilu in širše. Pri tem ne gre zanemariti aluzije na seksualnost, ki jo je mogoče slutiti v povezavah Mokoši z razuzdanostjo, lahko ženo, seksualnostjo,

²⁰ <http://www2.arnes.si/čjutro19/baba.html>; 7. septembra 2008.

grešnostjo (Toporov 2002: 48; Katičić 2011: 234), enako lahko aluzije na seksualnost, poljubljanje zasledimo tudi pri Babi. Zdi se, da bi bilo mogoče vse te ženske like interpretirati kot dva ambivalentna aspekta iste boginje, morda vezana na rodoviten oziroma nerodoviten del leta. Če se zdijo pri ženskem liku hipoteze bolj jasne, je to drugače pri moških mitskih likih, ki so z ženskim likom v nekem (jarovem?) odnosu. Postavlja se vprašanje, kdo se v slovenskem izročilu skriva za imeni Triglav, Devač, Dedec. Gre tudi v teh primerih za izraze polikefalnosti slovanskih bogov? Ali lahko vse pojasni omenjeno izročilo, da naj bi Triglav pomenil hkrati dva boga in eno ljubico – na sredi je ženska, ki je bila ljubica obeh božanstev hkrati: pozimi z bogom pod zemljo, poleti pa na nebu. Poleg tega da se izročilo sklada s hipotezo Toporova (2002) o mitskem trikotniku, bi to pojasnilo, od kod ambivalentnost ženskega mitskega lika oziroma morda njenih različnih izrazov.

Literatura

- Badjura, Rudolf (1953): *Ljudska geografija. Terensko izrazoslovje*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Baring, Anne and Jules Cashford (1993): *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*. London: Arkana, Penguin Books.
- Belaj, Vitomir (1998): *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Bezlaj, France (1995): *Etimološki slovar slovenskega jezika, Knjiga 3: P–S*. Dopolnila in uredila Marko Snoj in Metka Furlan. Ljubljana: SAZU in ZRC SAZU.
- Bezlaj, France (2003): Problematika imen Vir in Skočidjevojka. In *Zbrani jezikoslovni spisi I*, ur. Furlan, Metka, str. 548–55. Ljubljana: ZRC (Zbirka Linguistica et philologica).
- Bracchi, Remo (2009): *Nomi e volti della paura nelle valli dell'Adda e della Mera*. Tübingen: Zeitschrift für romanische Philologie, Beihefte 351.
- Celin, Vanja (2005): Zbirke ustnih izročil. Ilirskobistriška kotlina v zgodnjem srednjem veku. http://iza.zrc-sazu.si/si/Splet_publ/IlirBistrice.html; 14. 5. 2013.
- Čausidis, Nikos (1994): *Mitskite slikite na Južnite Sloveni*. Skopje: Misl.
- (2007): Ženata kako personifikacija na prostorot za življenje od neolit do sovremeniot folklor. V: *Makedonski teatar: balkanski kontekst*, ur. Jelena Lužina, str. 45–101. Skopje.

- (2008): *Mythologization of the Mountain (A Diachronic Survey of Examples from Macedonia and the Wider Balkan Region)*. V: *Memory & Art. Interpretations*. Vol. 2., ur. Kulavkova, Kata, str. 261–303. Skopje: MANU.
- Čok, Boris (2012): *V siju mesečine*. Ljubljana: ZRC-SAZU (Studia Mythologica Slavica, Supplementa, Supplementum 5).
- Davidson, Hilda Ellis (1998): *Roles of the Northern Goddess*. London, New York: Thames and Hudson.
- Frazer, James G. (1912): *The Golden Bough*, 3rd edition. Vol. V., *Spirits of the Corn and of the Wild*. London: Macmillan and co.
- Delavigne, Raymond (1982): *Sur les expressions angevines. "Aller à Brion bijer le cul de la Vieille"; étude ethno-mythique de littérature orale*. In *Actes du colloque de langue et littérature orales dans l'Ouest de la France*: 111–143. Angers: Presses de l'Université d'Angers.
- Dragan, Radu (1999): *La représentation de l'espace de la société traditionnelle. Les mondes renversés*. Paris: L'Harmattan.
- Frazer, James G. (1912): *The Golden Bough*, 3rd edition. Vol. V., *Spirits of the Corn and of the Wild*. London: Macmillan and co.
- Goss, Vladimir P. (2009): *The Three-Header from Vaćani. Starohrbatska prosvjeta, III. Serija, svezak 36*: 35–49.
- Hrobat, Katja (2010): *Ko Baba dvigne krilo. Prostor in čas v folklori Krasa*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Hrobat Virloget, Katja (2012a): *Obrisi mitskih likov Lokve in Prelož v kontekstu slovanske mitologije*. V: *V siju mesečine: ustno izročilo Lokve, Prelož in bližnje okolice*, (Zbirka Studia mythologica Slavica, Supplementa, suppl. 5), Čok, Boris, str. 165–72, 173–82. Ljubljana: Založba ZRC: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje.
- (2012b): *"Poljubiti Babo"*. O slovanskem in predslovanskem mitskem liku. *Keria XIV/1*: 67–81.
- (2013): *The Snooty Baba in the Landscape of Karst, Slovenia. About a Slavic Ambivalent Female Mythical Figure*. *Cosmos 29*: 141–171.
- Johns, Andreas (1998): *Baba Iaga and the Russian Mother*. *Slavic and East European Journal 42/1*: 21–36.
- Katičić, Radoslav (2008): *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga.
- (2010): *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička draga: Ibis grafika, Odsjek za etnologiju

- i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga.
- (2011): *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika, Matica hrvatska, Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga.
- Kuret, Niko (1997): Sredozimka pri Slovencih (Pehtra baba in torka). V: *Opuscula selecta/Niko Kuret*, Ložar - Podlogar, Helena, ur., pp. 66–78. Ljubljana: SAZU (Dela /Razred za filološke in literarne vede; 43).
- Lapiente Martínez, Luciano (1971): Estudio etnografico de Améscoa (II). *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, núm. 8* : 113–170.
- Mannhardt, Wilhelm (1868): *Die Korndamönen. Beitrag zur germanischen Sittenkunde*. Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
- Marjanić, Suzana (2003): The Dyadic Goddess and Duothesis in Nodilo's *The Ancient Faith of the Serbs and the Croats. Studia Mythologica Slavica* 6: 181–204.
- Medvešček, Pavel (1990): *Na rdečem oblaku vinograd rase: pravce n storje od Matajurja do Korade*. Ljubljana: Kmečki glas.
- (1992): *Skrivnost in svetost kamna*. Trst: Založništvo Tržaškega tiska.
- (2006): *Let v lunino senco*. Nova Gorica: Taura.
- (v tisku): Zbrano folklorno gradivo za knjigo.
- Mikhailov, Nikolai (2002) : *Mythologia Slovenica. Poskus rekonstrukcije slovenskega poganskega izročila*. Trst: Mladika.
- Meier John (1996): *Der Brautstein. Frauen, Steine und Hochzeitsbräuche*. Bern: Edition Amalia.
- Mencej, Mirjam (2006): *Coprnice so me nosile. Raziskava čarovništva v vzhodni Sloveniji na prelomu tisočletja*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 18).
- Monaghan, Patricia (2004): *The Encyclopaedia of Celtic Mythology and Folklore*. New York: Facts on File, Inc.
- Naumov, Goce (2006): Sadot, pečkata i kućata vo simbolička relacija so matkata i ženata (neolitski predloški i etnografski implikaciji). *Studia mythologica Slavica* 9: 59–95.
- Ó Crullaóich, Gearóid (1988): Continuity and adaption in legends of the Cailleach Bhéarra, *Bealoideas* 56: 153–78.
- Peisker, Jan (1928): Koje su vjere bili stari Slovjeni prije krštenja? *Starohrvatska Prosjeta*, N.S. 2: 1–36.
- Peršolja, Jasna Majda (2000): *Rodiške pravce in zgodbe*. Ljubljana: Mladika.

- Petrović, Sreten (2000): *Srpska mitologija. Mitologija razkršća (IV. knjiga)*. Niš: Prosveta.
- Petruhin, J. (1995): Baba. V: *Slavjanskaja mifologija*, str. 38. Moskva: Elliz lak.
- Piškur, Milena (1965): Pomenska analiza besede baba. *Jezik in slovstvo* 10/1: 6–15.
- Pleterski, Andrej (1996): Strukture tridelne ideologije v prostoru pri Slovanih. *Zgodovinski časopis* 50(2): 163–85.
- (2008): Izhodišča. Starodavna načela urejanja prostora. V: *Sporočila prostora. Arhe: arheologija – arhitektura*. Likar, Darko, Ostan, Aleksander, Pleterski, Andrej, Rožič, Janko, Štular, Benjamin. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- (2009): Nekateri topografski vidiki obrednih mest. *Studia Ethnologica Croatica* 21: 27–46.
- Pleterski, Andrej, in Šantek, Goran Pavel, ur. (2010): *Mirila: kulturni fenomen* (Zbirka Studia mythologica Slavica, Supplementa, suppl. 3). Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC, 2010.
- Placer, Ladislav (2010): Triglavca, kraj češčenja plodnosti. Poskus etimologije Divače, *Studia Mythologica Slavica* 13: 313–23.
- Poklar, Franc (2009): Motiv na spominskem kovancu za 10 let EMU – 2009. 18. *Numizmatični list. Glasilo Primorskega numizmatičnega društva s filatelistično sekcijo Ilirska Bistrica*, 22. 2. 2009, leto XXXIV: 4–5.
- Pugelj, Sabina (2012): *Vile bile. Dolina Reke od Ilirske Bistrice do Zabič in Hrušice*. Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Radenković, Ljubinko (1996): *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*. Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SANU (Biblioteka slovenski svet).
- Rees, Alwyn, in Brinley Rees (1989): *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. London, New York: Thames and Hudson.
- Risteski, Ljupčo, S. (2001): “Space and Boundaries between the worlds.” *EthnoAnthropoZoom* 1: 154–79.
- (2005): *Kategorite prostor i vreme vo narodnata kultura na Makedoncite*. Skopje: Matica Makedonska.
- Sébillot, Paul (1990 [1908]): *Riti precristiani nel folklore Europeo / Le paganisme contemporain chez les peuples celto-latin/*. Milano: Xenia Edizioni.
- Smith, John B. (2004): Perchta the Belly-Slitter and Her Kin: A View of Some Traditional Threatening Figures, Threats and Punishments. *Folklore* 115: 167–86.

- Snoj, Marko (2009): *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Modrijan.
- Šmitek, Zmago (2004): *Mitološko izročilo Slovencev. Svetinje preteklosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- (2008): The Sacred Language of the Toponyms. V: *Post-Yugoslav life-worlds*, Šmitek, Zmago, in Svetieva, Aneta, ur., str. 13–35. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, numb. 15/1).
- Ternovskaja, O., A., Tolstoj, N. I. (1995). Baba. V: *Slavjanske drevnosti: etnolingvističij slovar, T.1, A-G*, Tolstoj, Nikita, ur., str. 122–23. Moskva: Meždunarodne otnošenija.
- Tolstoj, Nikita I. (1995): Baba. V: *Slavjanskaja mifologija. Enciklopedičeskij slovar*, Petruhin. J. et al., ur., str. 38–39. Moskva: Elliz lak.
- Toporov, Vladimir N. (2002): *Predzgodovina književnosti pri Slovanih. Poskus rekonstrukcije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Zbirka Županičeva knjižnica, št. 9).
- Trošelj, Mirjana (2010): Natpisi i likovni prikazi na velebitskim mirilima. V: *Mirila: kulturni fenomen* (Zbirka *Studia mythologica Slavica, Supplementa*, suppl. 3). Pleterski, Andrej, in Šantek, Goran Pavel, ur., str. 63–93. Ljubljana: Inštitut za arheologijo ZRC SAZU, Založba ZRC, 2010.
- Vince-Pallua, Jelka (1995/96): History and Legend in Stone – To Kiss the Baba. *Studia ethnologica Croatica* 7/8: 281–92.
- Waschnitius V. (1913): *Perht, Holda und verwandte Gestalten. Ein Betrag zur deutschen Religionsgeschichte. Sitzungberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse vol. 174, Dissertation 2*. Vienna.
- Zemljevid ledinskih imen Tržaško ozemlje (1977). R. Petaros, K. Levak, G. Budal. Ljubljana–Trst.