

Verovanje host v sklopu staroverstva na Slovenskem in verovanja starih Slovanov

Andrej PLETERSKI

Izvleček

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

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

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

Abstract

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

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

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

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

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

Pojmi

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

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

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

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

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

1. Verovanje starih Slovanov

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

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

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

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

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

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

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

2. Bog Triglav v Posočju

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

3. Slovensko staroverstvo v sklopu mitične zgodbe

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

Obris razvoja mitične zgodbe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mitična zgodba v staroverstvu na Krasu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Toda Triglav ni bil edina in končna združba mitičnih likov.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Imena likov mitične zgodbe

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

4. Helmold, *Cronica Slavorum*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



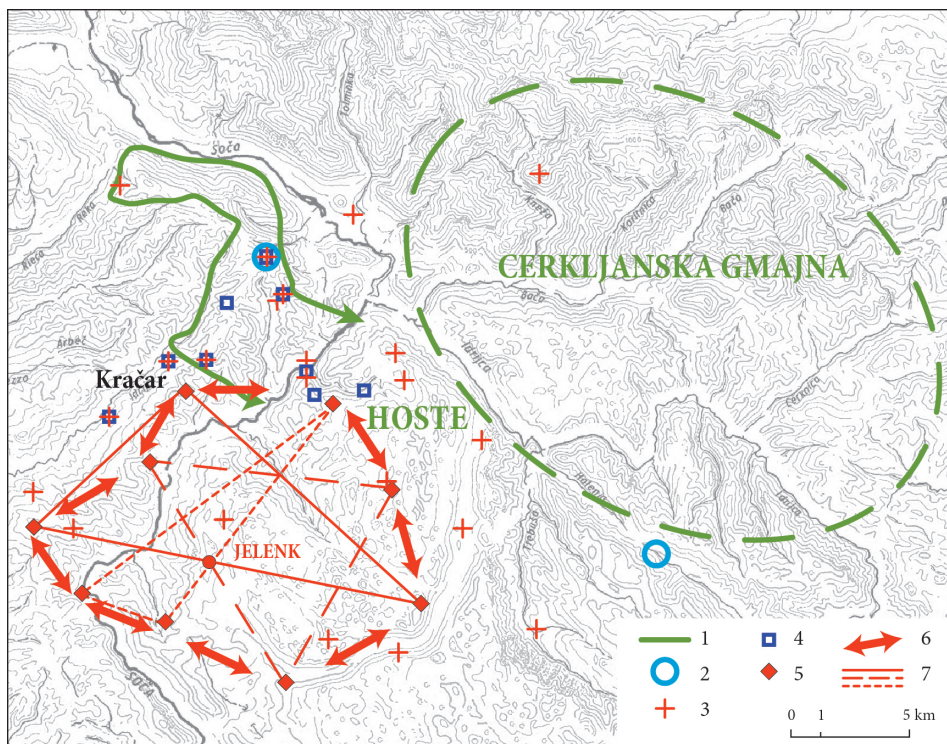
In še glede nečesa je Helmold pomembno nedvoumen. Bogovi, ki jih združuje en vse-mogočen (*praepotens*) bog, so personifikacije funkcij, služb, ki so jih dobili. Helmold je pri tem uporabil besedo *officium*, ki jo je v kroniki uporabljal samo za božjo službo. V odlomku našteva različne službe, ki zajemajo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

5. Hostarji z dehnarji in Nikrmano

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. Od kod in zakaj hoste

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

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

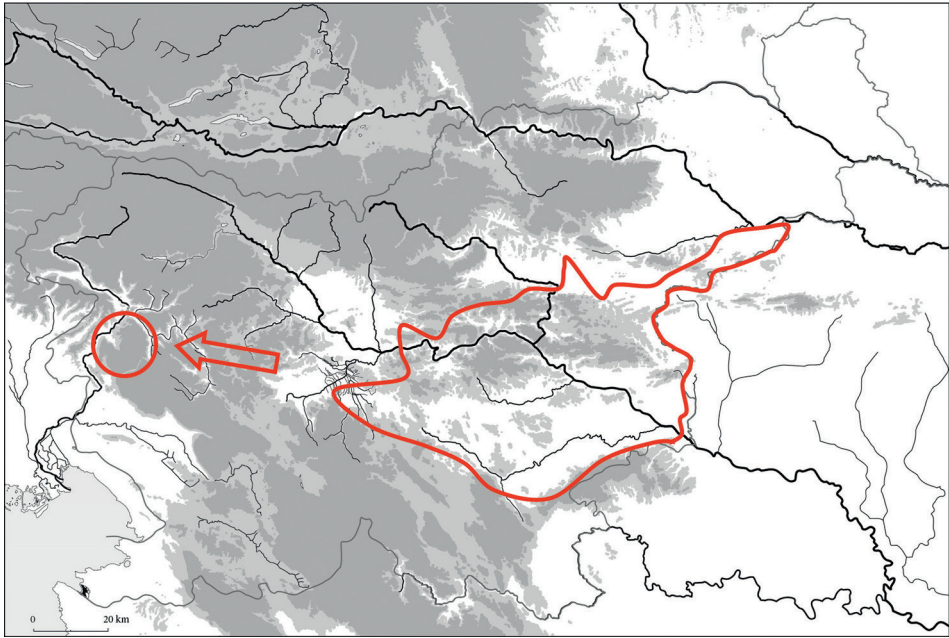
420 let in prihod okoli leta 1530. Štirinajst dehnarjev po 40 let pomeni skupno 560 let in prihod okoli leta 1390. Če pa vzamemo nekoliko bolj kratkoživo izhodišče in pripišemo vsakemu dehnarju samo 25 let, dobimo skupno dobo 350 let in prihod okoli 1600. Pravo leto prihoda je torej nekje med letnicama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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

7. Kaj je Nikrmana

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

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

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

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

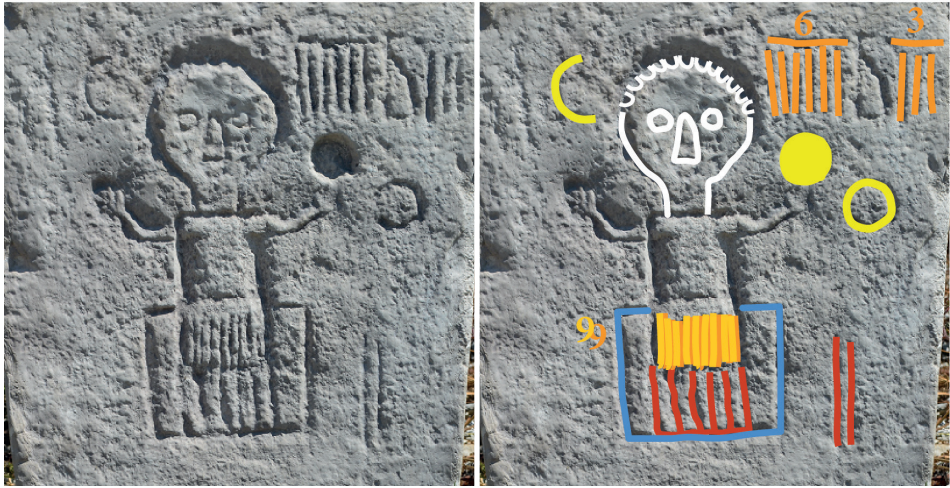
Pripoved Janeza Strgarja poudarja prelomni trenutek v zgodovini hostarjev. “Bela kača je bila za staroverce skrivnostna in sveta žival, ki je živela le v podzemlju in je bila nenavadno velika. Imela je tudi to sposobnost, da se je v izjemnih trenutkih spremenila v orla in odletela tja, kjer bo lahko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

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

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

8. Dajbog-Nikrmana na Svetih gorah?

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



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

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

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



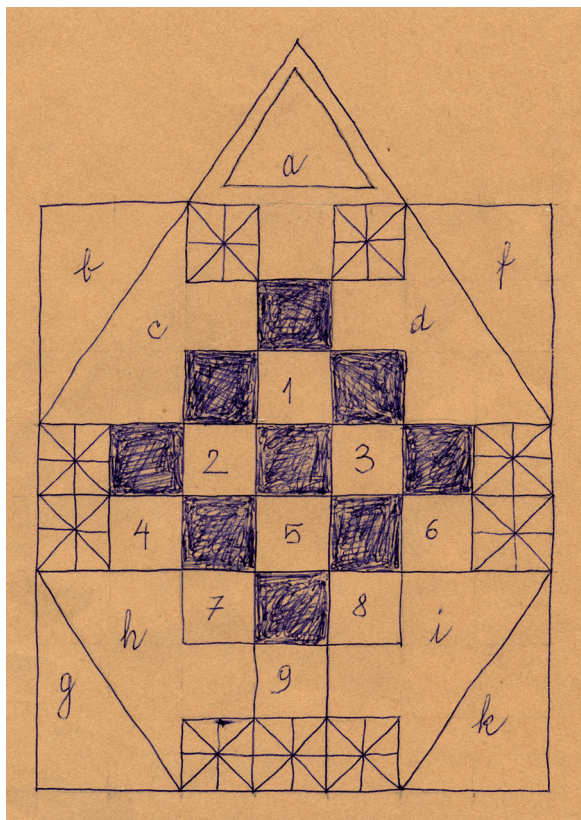
Sl. 7: Slovenija. Svete gore nad Bistrico pri Sotli. Napis na portalu kapele sv. Jurija (fotografija kopije).

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

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

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

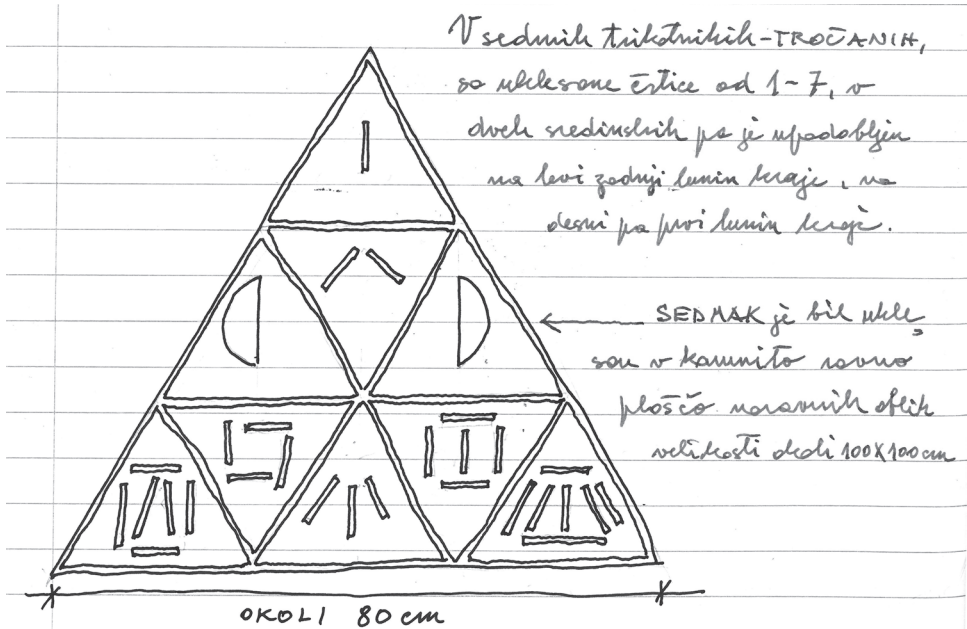
In če sprejmemo, da je figura v spodnjem delu Triglav, potem se ponujajo nadaljnje razlage. Četverkotnik za njo je geometrizirana podoba štiridelnega Svetovita. Triglav in Svetovit skupaj pa sta Dajbog. Ko pridemo do tega spoznanja, opazimo, da obris glave figure ni narejen z razmeroma gladko črto, ampak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



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

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

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



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

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

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

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

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

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

Pisni viri

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

Pripovedni viri

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

Literatura

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

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

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

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

