

Radoslav Katičić

Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti
Zrinski trg 11, HR-10000 Zagreb

Institut für Slawistik
Spitalgasse 2, A-1090 Wien
Radoslav.Katicic@univie.ac.at

ČIJI TO DVOR STOJI NA GORI?

Ovdje se na temelju ulomaka što su se u slavenskim folklornim pjesmama očuvali do našega vremena uspostavlja izvorni tekst obrednoga opisa nebeskoga dvora u slavenskoj predaji. Kraj sve nesigurnosti što se pri tome ne da ukloniti ipak je moguće s dobrim razlogom navesti temeljni oblik toga teksta uklopljen u širi sklop mitskoga kazivanja.

Taj dvor se zamišljao kako stoji na gori. Bio je gospodski i osobit, ograđen željeznim plotom na kojem su se isticala bakrena vrata urešena dijelovima od pomno obdjelane hrastovine ili optočenima plemenitim kovinama. U tom dvoru stoje palače. Gazda se toga dvora uspoređuje, pa i poistovjećuje, s mjesecom, gazdarica sa suncem, a njihova djeca sa zvijezdama. Ispod gore izvire voda. Jasno se pokazuje da je to sjedište nebeskoga boga gromovnika Peruna na njegovoj gori. Motiv o sjedištu gromovnika u gospodskom dvoru na gori nad vodom dobro je potvrđen i u baltičkoj predaji usmene književnosti. U cjelini mitskih predočaba ta gora je isto što i suh, zlatan vrh svjetskoga drveta (drveta života), na kojem sjedi gromovnik u liku ptice grabilice. Baltička predaja, potvrđena u usmenoj književnosti, pokazuje da se bog gromovnik zamišljao kao mnogolik, kao otac sinova i kćeri, koji svi imaju punoga udjela u njegovu božanstvu. Ta predodžba o njegovoj mnoštvenosti izražena je i u jednom starom ruskom vrelu, pa se može smatrati i slavenskom.

Rekonstruirani ulomak staroga teksta o dvoru na gori i njegovu gazdi upire se gotovo isključivo o istočnoslavenske ophodne pjesme, no nalaze im se podudarnosti i u južnoslavenskima. Osim toga je sjedište gromovnika Peruna i njegov kult na gori nad vodom, s dubom koji spada k tomu, dobro potvrđeno u starim ruskim tekstovima, a indoeuropsko podrijetlo tih predočaba i tekstovnih sklopova uvjerljivo je dokazano etimološkim istraživanjem. Perunov kult na uzvisinama nad vodom potvrđuju i južnoslavenski toponimi. A arheološki nalaz na brežuljku nad rijekom Volhovom kod Novgoroda na kojem je bilo Perunovo sve-

tište potvrđuje koliko je bila stara u Slavena predaja o mnoštvenosti toga boga. Svime se time pokazuje da rekonstruirani fragment obrednoga teksta u svojem kontekstu doista predstavlja trag praslavenske sakralne poezije u kojoj se kazuju bitni mitski sadržaji.

Iz vedske je tradicije poznato da se neke najdublje istine o skrivenim odnosima u svijetu izriču zagonetkama. Ispravni odgovori na njih utvrđuju mitske odnose i daju onomu tko ih zna moć nad svijetom. Takve se svete obredne zagonetke u Vedi zovu *brahmodya*. Isto se, iako manje često i slabije razrađeno, susreće i u slavenskoj poganskoj obrednoj predaji. Nameće se tu pomisao da to potječe iz indoeuropskih obrednih tekstova.

Tako u ruskom uskršnjem ophodu pjevaju ophodnici, voločobnici,¹ kad se približuju vratima na dvoru nekoga gazde u selu:

А йшли-брели волочобники, [1]
а йшли-брели да пыталися,
к чиему двору пригреблися:
»Чей же двор на горе стоит?« (П 324, Nr. 468)

— »А išla su, vukla se vucarala, a išla su, vukla se i trudila se iznaći čijemu su se dvoru mučno približili: »Čiji pak dvor stoji na gori?«

I odmah odgovaraju na to pitanje:

Иванов двор на горе стоит, [2]
кругом двора железный тын,
железный тын, медяны ворота,
подворотницы — подзолотницы,
защепочки все серебряные. (П 324, Nr. 468)

— »Ivanov dvor stoji na gori, a oko dvora je željezni plot, željezni plot, bakrena vrata, podvratnice su pozlaćene,² zaporu srebrni.«

Odgovor je trivijalan, bar na prvi pogled. Ivan je gazda od kojega ophodnici očekuju da ih obdari. Istinski odgovor na to obredno pitanje ostaje tako skriven. Ali se zato ipak saznaje nešto o tome kakav je to dvor. Nije onakav kakav je onaj kojemu se ophodnici doista približuju, nije kakav je dvor gazde Ivana. Taj je u selu, a onaj o kojem pjevaju ophodnici stoji sam

¹ Pjesme bjeloruskog i zapadnoruskog uskršnjeg ophoda izvorno se zovu песни волочѣбныя или волочильныя. Sami se ophodnici zovu волочѣбники, pa se govori o voločobničkim pjesmama. Taj je naziv izveden od волочь, волочить 'vući', 'vući se', 'vucarati se'. Odnosi se to na ophodnike koji se sami vuku, vucaraju, potucaju u ophodu, ali i vuku za sobom željezni klin, kako se saznaje iz pjesama. Tako pjevaju gazdi: Не хочешь дарить — пойдём ты с нам, / кий волочить, людей смешить (П 322, № 465) — »А ako nas ne ćeš obdariti, pođi s nama vući klin, tjerati ljude na smijeh«.

² Podvratnica, riječ napravljena za ovu priliku prema ruskom подворотница, znači dasku kojom se zatvara otvor što ostaje ispod vrata kad se zatvore.

na gori. I sasvim je osobit. Plot mu je od željeza, a na njem se posebno ističu vrata. Ona su bakrena i u nekim dijelovima popločena zlatom i srebrom. Tu se vidi da odgovor koji ophodnici daju u pjesmi nije pravi, nego taj ostaje skrovit.

Tu usmenu tekstovnu predaju potvrđuje bjeloruska voločobnička pjesma:

Ишли прошли волочобнички, [3]
— Христос воскрес, сын Божий!
— шли прошли истомилися,
истомилися, шаталися,
к Иванову двору припыталися.
Иванов двор на дворе стоиць,
на дворе стоиць,
на крутом бережку,
на крутом бережку, на желтым пяски.
Кругом ворот железный тын. (ШБ 1, 149, № 143)

— »Išla su, prošla, vucarala — Krist je uskrsnuo, sin Božji! — Išla su, prošla, izmučila se, izmučila se, klatila se, Ivanovu su se dvoru mučno prikučila. Ivanov dvor stoji na dvoru, stoji na dvoru, na strmom brješćiću, na strmom brješćiću, na žutom pijesku. Oko vrata je željezni plot.«

Tako kako je zapisano i objavljeno: двор на дворе стоиць — »dvor stoji na dvoru« to je besmisleno. Očito je u usmenoj predaji pokvareno od двор на горе стоиць — »dvor stoji na gori« kako je u prije navedenoj ruskoj pjesmi.

Varijanta te tekstovne predaje potvrđena je u drugoj voločobničkoj pjesmi:

Яны иду, шатаются, [4]
шатаются, пытаются
того села великого,
того двора богатого. (СРНГ 33, 201—201, s.v. пытаться)

— »Oni idu, klate se, klate se, trude se naći ono veliko selo, onaj bogat dvor.«

Varijantom se tu može smatrati i još jedna voločobnička ophodna pjesma:

Ишли-бтели волочёбники, [5]
Христос воскрес, сын божий!
Шаталися—пыталися,
к своему двору припыталися.
»Якой же то богатый двор,
богатый двор, железный тын,

воротики тесовые,
вереики точеные,
подворотница — рыбное ребро,
защепочка — сам рыбный зуб!
Да ти дома пан Семен Семеныч?» (П 323, № 467)

— »Išla su, vukla se vucarala. — Krist je uskrsnuo, sin Božji! — Išla su, pokušavala naći, k svojemu su se dvoru³ priključila. "Kakav je pak to bogat dvor, bogat dvor, željezni plot, vratnice daščane, dovratnici tokareni, podvratnica — morževa rebro, zapor — sama morževa kljova! Jesi li doma, gospodine Semjone Semjoniču?"«

O istom je dvoru riječ u još jednoj ruskoj voločobničkoj pjesmi, opet s pitanjem čiji je:

По улице по широкой, [6]
по мураве по зеленой
ишли-брели волочѣбные,
шаталися-пыталися
того села, того двора:
»Чей это двор — медяный забор,
воротики щитовые,
верѣюшки дубовые,
подворотница — рыба кочка«. (П 325—326, № 469)

— »Po ulici po širokoj, po sočnoj travi zelenoj, išla su, vukla se vucarala, klatili su se, trudili su se naći to selo, taj dvor: "Čiji je to dvor, bakrena ograda, vratnice su istesane, dovratnici su od hrastovine, podvratnica — morževa kljova."«

No u pjesmi nema odgovora na to pitanje. On se dobiva u bjeloruskoj varijanti te usmene tekstovne predaje:

О, чый то двор, што зязлезный тын [7]
— Христос васкрэс, сын Божый! —,
зязлезный тын, мидяныя варóты,
залатя́я клямки, сярэбраны замки?
— Ива́наў двор — зязлезный тын
— Христос васкрэс, сын Божый! —,
зязлезный тын, мидяныя варóты,
залатя́я клямки, сярэбраны замки (Р 8, 157)

— »О, čiji je to dvor, što mu je plot od željeza, — Krist je uskrsnuo sin Božji! — Plot od željeza, bakrena vrata, zlatne spone, srebrni lokoti? — Ivanov dvor, plot od željeza — Krist je uskrsnuo, sin Božji! — Plot od željeza, bakrena vrata, zlatne spone, srebrni lokoti.«

³ Najvjerojatnije to znači: k dvoru koji su tražila.

I tu je Ivan ime gazde kojemu su se ophodnici uputili. Njegovim imenom skriven je pravi odgovor na pitanje čiji je to dvor. Odgovor koji otvara uvid u mitsko ustrojstvo svijeta.

Pitanje o tome čiji je taj osobiti dvor postavlja se i u dvije bjeloruske varijante. Tako u jednoj:

А ишли-прайшли валачобнічкі [8]
— а зялён дубя у дубр’ові! —
Пат’аліся хар’ошага сяла,
хар’ошага сяла, Грыг’орава двара.
А чый то двор, што зялёзны тын,
а зялёзны тын, мід’яныя вар’оты,
падвар’отнічкі рыб’ы к’остачкі? (P 8, 168)

— »A išla su, prošla vucarala. — Zelen dub je u dubravi! — Trudili su se naći dobro selo, dobro selo, Grigorov dvor. A čiji je to dvor što mu je plot od željeza, plot od željeza, bakrena vrata, podvratnice morževe kljove?«

I tu je usmena predaja poremećena. Pita se čiji je to dvor pošto je gazdino ime već izrečeno. Na svoj način i to svjedoči o starini i o čvrstoći te predaje, o tome kako se dugo predavala od naraštaja naraštaju, pa se pri tome nešto i iskvarila, ali se nije odustajalo od nje. Bila je sveta, i znalo se to i onda kad se više nije javno priznavalo jer su oni koji su to pjevali i slušali već davno bili kršćani.

Druga je bjeloruska varijanta:

А чей то двор трощён моцён, [9]
мід’яныя вар’оты,
подвор’отніца рыб’ыя косыць (ШБ 1, 156, № 149)

— »A čiji je to dvor, usukan, obdjelan, bakrena vrata, podvratnica morževa kljova.«

Tu i opet nema nikakva odgovora na postavljeno pitanje. U drugim se bjeloruskim varijantama kazuje upravo to, čiji je dvor, a da se pitanje nije izričito ni postavilo:

У на’дэльку паран’ёнку, [10]
Хрыстос васкр’ос, Сын Божый!
сабіраліся добры мал’ойцы,
добры мал’ойцы, валачобнікі,
лю’дзі ч’эсныя, сыны а’тэцкія.
Ішли ж яны па вуліцы па шыро’кай,
па мураў’цы па зялёнай,
пат’аліся ё’тага сяла,
да таг’о двара Іс’акавага,
мужа ч’эснага сына а’тэцкага,

сынá аѣцкага, слышнага пана (P 8, 163)

— »U nedjelju rano — Krist je uskrsnuo sin Božji! — skupljali su se do-
bri junaci, dobri junaci vucarala, ljudi časni, sinovi otački. Išli su pak oni
po ulici, po širokoj, po svježoj travi, po zelenoj, tražili su ono selo i onaj
dvor Isakov, muža časnoga, sina otačkoga, sjajnoga gospodina.«

Isto tako i u drugim bjeloruskim varijantama. U jednoj to glasi ovako:

Ишли-брылі валачобнички, [11]
— Христос васкрэс, сын Божый! —
а шаталіся, а бадяліся,
к чийму двару прыпыталіся?
А к таму двару к Купреиву (P 8, 171)

— »Išla su, vukla su se vucarala, — Krist je uskrsnuo, sin Božji! — i kla-
tili su se, i skitali su se. Čiji su to dvor pokušavali naći? A dvor je to Ku-
prejev.«

Druga takva varijanta glasi:

Добры́й вѣчар, добры́я люди! [12]
— Христос васкрэс сын Божый! —
Ой, чий-жа то двор, што зялэзны́й тын,
што зялезны́й тын, мідяны́я варатá,
падвароты́гыйка пазалочанная? (P 8, 165)

— »Dobar večer, dobri ljudi! — Krist je uskrsnuo, sin Božji! — Oj, čiji je
pak to dvor što mu je plot od željeza, što mu je plot od željeza, bakrena
vrata, podvratnica pozlačena?«

Još jedna glasi ovako:

Идутъ, гудуть валачоўнички, [13]
— вином, вином зялёным! —
спиваючы, гукаючы,
слаўнага сялá пытаючы,
вяликага дварá Гаврылава (P, 8, 175)

— »Idu, bruje vucarala — vinom, vinom zelenim! — pjevajući, povikuju-
ći, nastojeći naći slavno selo, veliki dvor Gavrilov.«

Gazde se pri tome čak i uspoređuju, a najbolji je onaj kojega je dvor
onakav kako pjesma opisuje, onaj osobiti:

А Иван харо́шы́й, а Лука луччы́й, [14]
а на йго на дварэ́ да жалезны́й тын,
да жалезны́й тын, сталянны́я варатá (P 8, 162–163)

— »A Ivan je dobar, a Luka bolji, a na njegovu je dvoru željezni plot, želje-
zni plot, čelična vrata.«

Tu su na željeznom plotu jedino vrata čelična, a ne, kao inače, bakrena.

Taj motiv koji kao osobitu odliku uvodi kvalitetniju metalurgiju, a ne sjaj-niji materijal, očito je mlađa preoblika predajnoga kazivanja.

Ime samoga gazde ne mora se niti spomenuti. Dosta je zamjenica:

Яго дворы тыном тынены, [15]
тыном тынены да сырым дубом.
На яго двори ў три ряды хлявбы,
яго вярэюшкі медзяныя
вороцечкі позлоцаныя;
подворотничка — рыба касточка. (ШБ 1, 144, № 139)

— »Njegovi su dvori ograđeni plotom, ograđeni plotom, vlažnim dubom. Na njegovu su dvoru štale u tri reda, njegovi su dovratnici bakreni, vrat-nice pozlaćene, podvratnice — morževa kljova.«

To što je plot tu sav od hrastovine očito je trag arhaičnijih predočaba nego je plot od željeza što se u toj usmenoj predaji obično susreće.

A to što znače sve te odlike dvora koji se u toj tekstovnoj predaji opisu-je u jednoj je bjeloruskoj voločobničkoj pjesmi vrlo jasno rečeno:

Па улiцы пы шырокі [16]
ишли-брылі валачобничкі.
Прышлі яны к аннамў двару.
Па чём спызнаць хызайський дом:
Варóтики тясóвыя,
а столбiки зылачóныя,
вирéюшкі тачóныя,
закладычка сырэбраная,
пыдварóтница — рыба кастычка,
рыбний кастьей увесь двор змащён,
кругом дварá ўсё зялэзны тын. (Р 8, 174)

— »Po ulici po širokoj išla su, vukla se, vucarala. Došla su k onomu dvo-ru. Po čem poznati da je to gazdinska kuća? Po tomu što su vratnice da-ščane, a stupići pozlaćeni, dovratnici istokareni, klada od zapora srebrna, podvratnica — morževa kljova. Sav je dvor popločen morževom kljovom, uokrug dvora sve željezni plot.«

Potvrđena je tako vrlo suvisla i čvrsto integrirana istočnoslavenska usmena predaja.⁴ Prelama se kroz više zapadnoruskih i bjeloruskih va-rijanata. Kao tekstovni element bitno je tu obredno pitanje: чей же двор на горе стоит? [1] — »čiji pak dvor stoji na gori« i odgovor na nj: Иванов двор на горе стоит [2, a neizravno i 3] — »Ivanov dvor stoji na gori«.

To obredno pitanje može biti skraćeno, tako da se gora u njem samo

⁴ Usp. Katičić 2003b:15–16.

podrazumijeva. Takvo je pitanje: чый то двор? [7, 8], pa su i tu dani odgovori: Иванаў двор — »Ivanov dvor« [7], odnosno: Грыгóraва дварá [8] — »Grigorova dvora«, i još чийму двару? [11] — »čijemu dvoru?« s odgovorom: а к таму двару к Купреиву [11] — »а к тому двору ка Купрејеву«.

To pitanje u pjesmama ostaje i bez odgovora: чий-жа то двор? [12] - »čiji je to pak dvor?«, pa onda: чей это двор? [6] i чей то двор? [9] — »čiji je to dvor?«

U nekim je opet ophodničkim pjesmama odgovor dan tako da samo pitanje ostaje implicitno: Tako ima: »к Иванову двору« [3] — »k Ivanovu dvoru«, zatim: тагó дварá Исáкавага [10] — »toga dvora Isakova«, i još: Лука луччый, а на йго на дварэ — »Luka je bolji, а на njegovu dvoru«. Ovamo ide i ono nejasno к свойму двору — »k svojemu dvoru« [5].

Taj je pak dvor osobit, bogat je. To se u ophodničkim pjesmama izričito kaže. Tako u pitanju: Якой же то богатый двор? — »Kakav je to bogati dvor?« [5] i u govoru ophodnikâ: того двора богатого [4] — »toga bogatog dvora«.

Osobitost toga bogatog dvora pokazuje se u tome što mu je plot od željeza: железный тын [2, 3, 5, 7, 8, 12, 14]. Na tom željeznom plotu bakrena su vrata: медяны ворота [2], мидяныя вароты [7, 9], мидзяны вароты [10], мидяныя варата [12]. Tek u jednoj od pjesama što su ovdje obuhvaćene vrata su čelična: сталяныя варатá [14].

Ta su opet vrata posebno ukrašena. Neki njihovi dijelovi od osobitoga su materijala. To je, dakako, zlato i srebro. Tako se spominju na njima: подворотницы — подзолотницы, защепочки серебряные [2] — »podvratnice su pozlaćene, zapori srebrni«. Isto tako: залатýя клямки, сярэбраны замки — »zlatne spone, srebrni lokoti« [7]. U jednoj je pjesmi samo zlato: падварóтьтйика пазалóчаная — »podvratnica je pozlaćena« [12].

Ukrasni dijelovi vrata mogu biti i od drveta, posebno izdjelanoga ili osobite kvalitete, i od morževe kljove. Tako se javlja: воротики тесовые, вереики точеные, подворотница — рыбное ребро, защепочка — сам рыбный зуб [5] — »vratnice su daščane, dovratnici tokareni, podvratnica — morževo rebro, zapor — sama morževa kljova«, pa dalje: воротики щитовые, верéюшки дубовые, подворотница — рыба косточка [6] — »vratnice su istesane, dovratnici od hrastovine, podvratnica — morževa kljova«. Morževa se kljova kao ukrasna osobitost javlja i sama: падварóтьнички рыба кóстачки [8] — »podvratnice morževe kljove« i подворотница рыба косць [9] — »podvratnica morževa kljova«.

Zlato i srebro su, dakako, osobiti materijali i posve je razumljivo da se javljaju na tim uglednim vratima. Drvo, pomno izdjelano ili naročito kvalitetno realnija je predodžba u životnim uvjetima kakvi su bili stari slavenski. I morževa je kljova, slično kao bjelokost, velika dragocjenost. Ona je, međutim, mogla ući u tu usmenu predaju tek kad se ona počela predavati na prostoru do kojega je zračio kulturni utjecaj i dopirala luksuzna roba s obala sjevernih mora.

Usmena tekstovna predaja koja je ovdje upravo razmotrena svojim rječnikom vodi nas gotovo bez iznimke do praslavenskoga vremenskog reza. Na to upućuje i njezina očita duboka obredna arhaičnost. Osim toga se vrata dvora do kojega stižu ophodnici ističu kao posebna i u pjesmama što se pjevaju pri jurjevskim ophodima u sjeverozapadnoj Hrvatskoj i susjednim predjelima Slovenije. Tamo je zabilježeno: *Ne dajte nam dugo stati / pred svojimi svetli vrati* (H 15); *Ne dajte nam dugo stati / pred vašimi novimi vrati* (H 15); *Ne dajte nam dugo stati / pred svojimi novi vrati* (H 5; 19); *Ni nam lazno stati / pred vašimi poštenimi vrati*. (H 5; 15; 33; 35). Koliko god je to bezbojnije nego opis vrata u istočnoslavenskoj tradiciji, opet je to jasna podudarnost s njom i potvrda da osobita vrata dvora pred koja dolaze ophodnici nisu nepoznata niti južnoslavenskoj tradiciji obrednih pjesama. Ima stoga smisla, bar koliko je to moguće, zacrtati praslavensko ishodište toga teksta kakav nam se pokazuje u svojoj bogatijoj istočnoslavenskoj predaji. Pri tome valja, dakako, zanemariti najsitnije varijantne različitosti u zabilježenim ophodničkim pjesmama.

Stožerno je tu obredno pitanje: *Čbjb to dvorv na gorě stojitv*? Ono se postavlja i u sažetijem obliku, tako da se to što dvor stoji na gori samo podrazumijeva: *Čbjb jestv to dvorv*? Odgovor na to pitanje je ključan. On se u više pjesama i daje sasvim izričito. Ipak istinski odgovor ostaje prikriven. To je poslije kristijanizacije poganskih Slavena bilo bitno da bi se stara obredna tradicija, makar i samo u ulomcima, mogla održati kao narodni običaj.

Za odgovor na pitanje čiji je to dvor daju se imena gazda kojima su ophodnici krenuli. Ipak se stječe dojam da ime Ivan tu ima posebno značenje. To nam ime nekako najodređenije imenuje nepoznatoga. U rekonstrukciji možemo ga međutim zamijeniti zamjenicom koja se u nekim pjesmama čak i javlja [14, 15]. Tako izrečen obredni odgovor onda glasi *JEGO dvorv na gorě stojitv*. Velika slova kojima je ispisana zamjenica kazuju da taj on nije tko god, da je vrlo znatan za sve, da se za nj ne pita tek olako, a to što se na pitanje odgovara samo zamjenicom izražava atmosferu tajnovitosti kojom je ono obavijeno: »NJEGOV dvor stoji na gori«. Takav odgovor daje samo veću silinu pitanju. Tko je taj ON?

Odgovor se nastavlja pobližim opisom dvora: *okolo dvora jestь želězъnъ tynъ. Tynъ jestь želězъnъ, mědbna sьtъ vorta*. A dalje se opis račva u dvije varijante. Po jednoj su na vratima neki dijelovi od zlata i srebra: *podvortnice sьtъ zolty, zaščepьky sьtъ sьrebrъny*. Po drugoj su ti dijelovi od osobito obrađena i osobito kvalitetnoga drva, ali se kao skupocjen materijal tu javlja još i morževa kljova: *vortiki tesovy je, verei točeny je, podvortnica rybьja kostь* (ako je ovaj posljednji iskaz mogao nastati već u okviru praslavenske kulture).

Pokazuje se tako vrlo cjelovit i uvjerljiv praslavenski poganski obredni tekst. Slaba je strana te rekonstrukcije to što je zasnovana samo na istočnoslavenskoj usmenoj predaji. Pretpostavka da bi taj tekst bio praslavenski stoga je bez sumnje smiona. Moglo bi biti da je to tek istočnoslavensko jezično oblikovanje koje barata jedino jezičnim materijalom praslavenskoga podrijetla. No činjenica što je jezični materijal u svim varijantama što su obuhvaćene ovim istraživanjem gotovo bez iznimke praslavenski, tipološka arhaičnost uspostavljenoga teksta, njegova uklopljenost u slavenski i baltički mit, o čem će biti govora dalje, pa vrata dvora do kojega stižu ophodnici, što se i u južnoslavenskoj usmenoj predaji opisuju kao osobita — sve to pokazuje da takva pretpostavka, ako i jest smiona, ipak ne će biti i presmiona. Nedvojbeno valja računati s time da nam je tu istočnoslavenska usmena predaja ophodničkih pjesama očuvala fragment praslavenskoga sakralnog pjesništva, pjesništva koje je izraz slavenske mitske slike svijeta.

U tom kazivanju mitskoga zbivanja slavenskoj je predaji vrlo bliska baltička, upravo je podudarna s njom. Tako se u jednoj latvijskoj pjesmi, daini, kako se zove takva vrsta ženskih pjesama, pjeva:

Kam tā muiža kalniņā, [17]
kam tie vārti lejiņā?
Jāņam muiža kalniņā,
Laimes vārti lejiņā. (B 32945)

— »Čiji je taj vlasteoski dvorac na gori, čija su ta vrata u dolu? Ivanov je vlasteoski dvorac na gori, Laimina su vrata u dolu.«

Ta je daina podudarna s odlomkom ruske ophodničke pjesme koja je poslužila kao polazište ovomu razlaganju [1, 2]. I tu je odgovor na stožerno pitanje da je dvor Ivanov. Mitski i obredni kontekst očito je isti. Da je Ivan (*Jānis*) vlasnik toga dvora i tu prikriva pravi odgovor. Osjetio je to latvijski istraživač Adamovičs, pa smatra da je tu tekstovna predaja iskvarena i uspostavlja, kako on misli, izvorno: *Dieva muiža kalniņā* — «Božji je

vlasteoski dvorac na gori«. ⁵ Odatle se vidi da on shvaća latvijsku pjesmu jednako onako kako se ovdje tumačio s njom podudarni ulomak ruske ophodničke pjesme.

Latvijska se tekstovna predaja tu razlikuje od ruske time što je gori suprotstavljen dol. U nj su smještena vrata o kojima je i u ruskoj dosta riječi. Ona pak pripadaju božici Laime, gospodarici ljudskoga usuda, pa bi se hrvatski mogla zvati i Suđenica. Kao što je dol tu suprotstavljen gori, tako je i žensko suprotstavljeno muškome. U slavenskoj ophodničkoj predaji kako je tu došla do nas to je izbrisano, ali je ipak ostavilo traga. U jednoj se ruskoj svadbenoj pjesmi pjeva ovako:

Под горой, горой высокою, [18]
что кипит колодезь с красным золотом,
красны девицы расчерпывают;
коя чарой, коя ковшичком,
одна Машенька целым кубцом. (Гуляев 20)

— »Pod gorom, gorom visokom, kako to teče kladenac s prekrasnim zlatom, a prekrasne djevojke crpe, koja kupom, koja kablicem, jedina Mašenjka cijelim krčagom.«

Tu je s kladencem iz kojega teče zlato uvedeno ono što je pod gorom, dakle u dolu, a s Mašenjkom i djevojkama uvedeno je i žensko. Tako se, makar i samo u slabom tragu, pokazuje prvotna potpuna podudarnost slavenske predaje s baltičkom. A po tome što je sklop predočaba izražen u latvijskoj daini razvedeniji i cjelovitiji od podudarne tekstovne predaje u istočnoslavenskim ophodničkim pjesmama, dade se i bez toga zaključiti da je baltička tradicija tu očuvala prvotniju starinu. Tijek vremena određen je i usmjeren upravo napuštanjem prvotno uspostavljene raznolikosti. ⁶

Gazdarica osobitoga dvora spominje se i u jednoj ruskoj ophodnoj pjesmi iz koje su ovdje već navođeni odlomci:

середі двора — кипучий колодезь, [19]
кипит—кипит рыжим золотом,
рыжим золотом, чистым серебром.
Туда ишла пани хозяйка,
она ишла со ведёрцами,
со ведёрцами с тесовыми (П 325—326, № 469)

— »Usred dvora teče kladenac, teče, teče riđim zlatom, riđim zlatom, čistim srebrom. Tuda je išla gospođa gazdarica, išla je s vedricama, s vedri-

⁵ Usp. Adamovičs 1940:408.

⁶ Usp. Katičić 1970.

cama od tesanih dasaka.«

Gazdarica s vedrima ide na kladenac po vodu. A kladenac je, kako se upravo vidjelo u [18], dolje, pod gorom. Tako se i tu gazdarica pojavljuje na vratima u dolu. O vratima dvora je u toj pjesmi već bilo govora ([6]). Podudarnost s baltičkom predajom je potpuna, tek je kladenac pomaknut iz dola, gdje se i očekuje vrelo, u sredinu dvora na gori, pa se onda shvaća kao zdenac.

Adamovičs se pri svojem dalekosežnom prijedlogu ispravka oslanja na svjedočanstvo drugih daina. Tako se u jednoj pjeva: *Augši Dīvs, zemi Laima, / muna loba vālātoji*. (B 54782) — »Gore je Bog, dolje je Laima, meni dodjeljuju dobra.« Doista je dakle gore bog, a dolje Laima, pa Adamovičs ima dobra razloga za svoj ispravak. To pak znači da je Jānis u onoj prvoj daini bog. To pri podudarnosti obiju predaja upućuje na to da je i Ivan ruske ophodničke pjesme bog koji stoluje u gospodskom dvoru na gori.

Motiv o vlasteoskom dvorcu na gori i pitanje čiji je čvrsto je ukorijenjen i razvedeno razrađen u latvijskom usmenom pjesništvu. Tako se u jednoj drugoj daini pjeva:

Kam ta muiža kalniņā, [20]
Saule durvis virinaja?
Kam ta māsa bāliņos?
Tai jau treji preciņieki. (B 14240)

— »Čiji je taj vlasteoski dvorac na gori, a Sunce mu je otvaralo i zatvaralo vrata? Čija je ta sestra među braćom? Ona ima već tri prosca.«

Da bi se razumjelo što ta pjesma kazuje, treba znati da je *saule* 'sunce' imenica ženskoga roda. Tako je svugdje u baltičkom. Poosobljeno sunce, Saule, ženska je osoba, upravo božica. Ona je na vratima dvora, koja su dolje, dok je gospodska kuća na samome vrhu, otvara ih i zatvara. Gazda tog dvora je bog, gazdarica božica. U ovoj se daini zove Saule, u onoj najprije navedenoj Laime. U obje je gazdarica dvora na gori. Tu se pokazuju sasvim bitni mitski odnosi. A sestra među braćom božja je kći. Sprema joj se svadba. Tu se otvara pogled prema mitskom sklopu svete svadbe koja pokreće rodnost godine.⁷

Bog i Laime suprotstavljaju se i u drugim dainama. U jednoj je Laime i opet na vratima: *Dievs man bija ceļa draugs, / Laima vārtu vērajiņa* (B54769) — »Bog mi je bio drug na putu, Laima je otvarala vrata.« I razdrobljeno po mnogim kratkim strofama, baltičko se mitsko kazivanje tu pokazuje čvrsto sklopljenim i vrlo suvislim.

Sliku zaokružuje još jedna daina. U njoj je zacrtana slika s gledišta sa-

⁷ Usp. Katičić 1987, 1989, 1990a, 1992, 1993b:39–45, 2001.

moga pjevača koji se identificira s bogom u dvoru:

Kalnā bija man muižiņa, [21]
lejā lopu laidarītis,
aiz kalniņa līcītī
dābulainas ganībiņas (B 25918)

— »Na gori je bio moj vlasteoski dvorac, u dolu tor za stoku, iza gore u lukama paša bogata djetelinom.«

I tu je gori suprotstavljen dol, na gori je sjedište gospodstva, a u dolu bogatstvo i dobrobit. To je kao onaj kladenac ispod gore iz kojega izvire zlato u ruskoj svadbenoj pjesmi [18].

O tome kakav je taj gazdinski dvor saznaje se više iz ruskih pjesama koje pri novogodišnjem ophodu pjevaju koledari. Tako je u jednoj takvoj zapisano:

Вот ходили мы, [22]
вот искали мы
по проулочкам,
по заулочкам.
Вот Иванов двор.
У Ивана на дворе
да три терема стоят.
Как и светлой-от месяц —
сам Иван-от господин.
Красно солнычко —
то Паладьюшка его.
Часты звездочки —
его детушки. (П 60, № 10)

— »Evo smo hodali, evo smo tražili po poprečnim uličicama, po zatočnim uličicama. Evo Ivanov dvor. U Ivana na dvoru tri su visoke palače. Kako je svijetli mjesec — to je sam Ivan, gospodin. Prekrasno sunce — to je njegova Paladija, guste zvijezde — njegova dječica.«

Dvor je i opet Ivanov. Uz njega je njegova obitelj, žena i djeca. I svako od toga trojega ima u dvoru svoju visoku palaču. Uspoređuju se s nebeskim svjetilima, on s mjesecom, žena sa suncem i djeca sa zvijezdama. Izraženo je to tako da se uspoređuju i ujedno identificiraju s njima. Tu se jasno razabire da je to nebeski dvor!

U drugoj ruskoj novogodišnjoj pjesmi pjevaju ophodnici koledari:

Проходила коляда [23] наперед Рождества. Напала пороша снегу беленького; как по этой по пороше гуси-лебеди летели, — коледовщицки, недоросточки, недоросточки, красны девушки сочили, искали Иванова двора. А Иванов двор ни близко, ни далёко, — ни близко, ни далёко — на семи столбах; вокруг этого двора тын серебряный стоит; вокруг этого тына всё шелковая трава; на всякой тынинке по жемчужинке. Во этом во тыну стоит три терема, стоит три терема златоверхие. Во первом терему — светел месяц, во втором терему —	красно солнышко, в третьем терему — часты звездочки. Светел месяц — то хозяин во дому, красно солнышко — то хозяйюшка, часты звездочки — малы деточки. Как самого господина дома нетути, дома нетути, не случилось: В Москву съехавши суды судить, суды судить, да ряды рядить. Посудивши, порядивши, домой едет он; он жене-то везет кунью шубу, кунью шубу, кунью шапочку, а своим-то сынам по добру коню, своим доченькам по злату венцу, своим служенькам по сапоженькам. (П 55-57, №. 6)
---	---

— »Prolazila je koleda prije Božića. Napadao je prašak snijega bijeloga; a po tom prašku letjele su guske, labudovi, — koledari, nedorasli mladci, nedorasle, prekrasne djevojčice, sočili su,⁸ iskali Ivanov dvor. A Ivanov dvor niti je blizu, niti je daleko, — niti je blizu, niti je daleko, na sedam stupova. Uokrug toga dvora srebrn je plot; oko toga plotu sve svile-

⁸ To znači 'tražili'. Usp. Katičić 2006a:263–273..

na trava; na svakom kolcu u plotu po dragulj. U tom plotu stoje tri visoke palače, stoje tri visoke palače na vrhu zlatne. U prvoj je visokoj palači — svijetao mjesec, u drugoj visokoj palači — prekrasno sunašce, u trećoj visokoj palači — guste zvjezdice. Svijetao mjesec — to je gazda u kući, prekrasno sunašce — to je gazdarica, guste zvjezdice — mala dječica. Samoga pak gospodina nema doma, nema doma, nije se prigodilo: odjahao je u Moskvu sud suditi, sud suditi, red rediti. Pošto je presudio, pošto je odredio, jaše on doma: ženi vozi kabanicu od kunovine, kabanicu od kunovine, kapu od kunovine, a svojim sinovima po dobra konja, svojim kćerima po zlatni vijenac, svojim slugama po tople čizme.«

Gospodski dvor tu je prikazan razvedenijom slikom. Pjesničko je oblikovanje toga mitskoga kazivanja sasvim očito razmjerno mlado. Očituje se to ne samo u bajkovitom pripovijedanju, nego i u tome što se u njem javlja Moskva kao sjedište vrhovne vlasti. Gazda Ivan, kao njezin nositelj, tamo sudi i određuje, pa se odande vraća kući i vozi darove svojima. To je atmosfera koja ne može biti starija od moskovske kneževine. A ipak su tu prisutni svi elementi mita o nebeskom dvoru. Tu je osobit plot, sada srebrn s draguljem na vrhu svakoga kolca, a oko njega sočna trava, kao u ophodnim pjesmama [6] i [10], a i u latvijskoj daini [21]. U dvoru su i opet tri visoke palače, tek se tu kaže i to da su na vrhu zlatne. Taj izraz (златоверхие) povezuje tekst ovoga kazivanja s onima o svjetskom drvetu, kojemu je vrh suh ili zlatan, te predstavlja nebesko sjedište boga gromovnika.⁹ Tu se doista zatvara krug.

U visokim palačama, na vrhu zlatnim, dakle nebeskim, tri su nebeska svjetlila: mjesec, sunce i zvijezde. Ona se tu ne samo uspoređuju, što se podrazumijeva, nego se izričito identificiraju s gazdom, gazdaricom i njihovom djecom. Potvrđuje se tako i tu da je Ivanov osobit dvor upravo nebeski dvor, onaj na suhom, na zlatnom vrhu svjetskoga drveta. Osobito je zanimljivo da je tu kao i u [22] sunce, kao žena i gazdarica, pridruženo mjesecu, kao mužu i gazdi, a ne obratno kako se obično gleda jer je sunce i svjetlije i postojanije od mjeseca, pa je on kao suncu uz bok. Tu se otvaraju mnoga i zakučasta pitanja. O solarnom ili lunarnom nadahnuću slavenske poganske religije spore se najpozvaniji stručnjaci.¹⁰ Niti je ova prigoda prikladna, niti je ovaj autor kompetentan da bi se sada dublje zalazilo u to. Pripomenuti valja tek da je sunce kao nebesko tijelo i kao božansko biće u baltičkim jezicima uvijek ženskoga roda (lit. *Saulė*, latv. *Saule*). U praslavenskom je *svlnьce* < *sulniko-* deminutivna hipokoristička tvor-

⁹ Usp. Katičić 2005b:47–55, osobito 49–50, 66–68, 72–73.

¹⁰ Usp. o tome potanko Kulišić 1979. U vezi s utemeljenjem kalendara usp. Bečaj 1998:100–118.

ba od temeljne osnove *svln-*, pa je i njezin srednji rod tu drugotan. Mitsko kazivanje u ovoj usmenoj predaji [22, 23] pokazuje, kako se čini, da je i u slavenskom rod temeljne riječi za 'sunce' bio ženski. Sa svim potrebnim oprezom i zadržkama može se, dakle, iznijeti pretpostavka da je u staroj slavenskoj vjeri isto kao u baltičkoj sunce kao božanstvo bilo žensko.

Još jedna ruska ophodna pjesma vezana uz božićno svetkovanje pripada toj tekstovnoj predaji:

Мы ходили, мы гуляли [24]
по святым вечерам,
мы искали, мы искали
Алексеев дом,
мы нашли его двор
среди Москвы.
Среди Москвы
воротá красны.
Уж дай тебе бог,
зароди господь,
чтобы рожь родилась,
на гумно свалилась! (П 61, № 11)

— »Hodili smo, šetali smo za svetih večeri¹¹, iskali smo, iskali smo Aleksejevu kuću. Našli smo njegov dvor usred Moskve. Usred Moskve, vrata su prekrasna. Daj već tebi Bog, neka Gospod poda rodnost, da bi raž rodila, na gumno se svalila.«

Od svih posebnih obilježja tu su ostala samo osobita vrata. A zanimljiv je i element obreda kojim se priziva rodnost. Proljetne ophodne pjesme, prenesene i u obrednost božićnoga i novogodišnjeg vremena, sve su usmjerene na pokretanje i poticanje plodnosti. Svake godine pokreću vegetacijski ciklus. I tu je Moskva u neko mlađe doba ušla u kazivanje koje u svojem prvom početku potječe od praslavenske obredne pjesme.

Iz cjeline te usmene tekstovne predaje, koliko smo je ovdje uz mogli obuhvatiti, saznaje se nešto o mitskoj zbilji, skrovitoj neupućenima, onima koji nisu stekli sveta znanja o istinskome ustrojstvu svijeta. Na gori je dvor, osobit po tome što je vrlo gospodski. Ograđen je plotom od izvanredne građe: od stupova svježega duba [15], najčešće od željeza [2, 3, 5, 7, 8, 12, 14, 16] ili čak od srebra [23]. Tu se naslućuje kako se prvotnije i običnije zamjenjivalo neobičnijim i probranim. Na tom se plotu posebno ističu vrata. Ona su ili od posebno vrijedna i pomno izdjelana drva [5, 6, 15, 16], najčešće od bakra, jednom su od čelika [14], a jednom samo prekrasna (красны́), što se u ruskom najizravnije razumije kao crvena [24]. Ta lijepa

¹¹ Ruski folklorni naziv za božićne dane.

vrata dodatno su ukrašena u svojim posebno izdjelanim dijelovima. To su vratnice, dovratnici, podvratnice, zapori i sl. Oni su ili od hrastova drveta, te tokareni ili tesani, ili od zlata i srebra. Ta raznolika slika, kakva je u tekstovima došla do nas, pripada istočnoslavenskoj folklornoj književnosti. U rekonstrukciji praslavenske tekstovne predaje ne može se tu ići dalje nego je tu već učinjeno.¹² U tom su dvoru tri visoke palače. U njima su gazda — mjesec, veliki gospodin, gazdarica — sunce i njihova djeca — zvijezde. Tu se treba sjetiti da se i u latvijskoj daini sunce javlja na vratima vlasteoskoga dvora što je na gori, da ih otvara i zatvara kao gazdarica [20]. Tu je slavenski mitski motiv podudaran s baltičkim. To, dakako, učvršćuje konstrukciju što se ovdje ocrtala i pokazuje da ona seže i u dublju starinu, najmanje do u baltoslavensku. Dvor je nebeski, na vrhu zlatan. Odatle se razabire da je gora na kojoj stoji dvor doista nebo, upravo vrh čudesnoga drveta, gdje rastu zlatne rese.¹³ Nebo se tako u mitskoj slici svijeta pokazuje i kao vrh drveta i kao vrh gore.

Tko je dakle ON? Tko je taj čiji gospodski dvor stoji na gori, a nama se skriva pod imenom Ivan, najčešće, ili pod kojim drugim, kako se već zove gazda kojemu su se uputili ophodnici. Nije drugi nego ona ptica grabilica na vrhu čudesnoga drveta: sokol koji je tamo svio gnijezdo, orao što sjedi na vrhu javora i krilima potresa zlatne rese što tamo rastu:

O javore, zelen bore, lijepo ti t' je ukraj vode! [25]
Iz stabra ti voda teče, a iz grana čele lete,
a u stabru tvoga duba sjedi jato od goluba.
I ostale sve grančice napunjavu drobne tice;
na vrhu ti orle sjedi, a daleko očim gleda,
a kad orle krilim trese, zlatne rese sve potrese (Č 164)

To je onaj koji nadmoćno suzbija zmaja što od korijena drveta i vode pod njim nasrće na njegove ptice u gnjezdu.¹⁴ To je nebeski bog gromovnik, nitko manji, bog koji se u Slavena zove *Perunъ*.¹⁵ Može se dakle uspostaviti praslavenski obredni dijalog koji se sastoji od pitanja i odgovora: *Čьъ to dvorъ na gorě stojitъ?* — *Perunovъ dvorъ na gorě stojitъ!* Iza pitanja slijedi opis dvora na gori u smislu kako se razabire iz predaje istočnoslavenske usmene književnosti, koja tu potječe iz praslavenske obredne predaje, a iza odgovora opis onoga što se događa u dvoru.

¹² Vidi gore str. 85–86.

¹³ Usp. Katičić 2005b: 53–54, 68, 72. To pak da su gora i drvo kao atributi boga gromovnika zapravo jednakoznačni razabrali su na temelju svojih poredaba već Ivanov — Toporov 1974:12.

¹⁴ Usp. Katičić 2005b:76–78.

¹⁵ O slavenskom gromovniku Perunu i njegovim baltičkim i indoeuropskim podudarnostima usp. opširno razlaganje Иванов — Toporov 1965:12–14, 1974:4–30.

Ista vjerska predodžba susreće se i u litavskoj usmenoj predaji. O tome svjedoče toponimi kao *Perkūnkalnis* 'Perkunova gora' ili *Griausmo kalnas* 'Gromova gora'. A u nekim litavskim folklornim tekstovima opisuju se Perkun, bog gromovnik, kao vlastelin koji živi u dvorcu.¹⁶ Baltičke mitske predodžbe u tome su dakle potpuno podudarne sa slavenskima.

Tekstovi usmene predaje kako su ovdje skupljeni i iščitani svojom suvislom cjelinom vode zaključku da se Perun, bog gromovnik, nebesnik čiji je sjajan dvor na gori, poistovjećuje s mjesecom. To zbunjuje. U baltičkoj se predaji usmenoga pjesništva gromovnik, litavski *Perkūnas*, latvijski *Pērķōns* bog podudarna imena sa slavenskim *Perunъ*, izričito suprotstavlja Mjesecu, božanskomu liku kojega je ime litavski *Mėnuo*, latvijski *Mēnesis*, također podudarno sa slavenskim *měsęcъ*. Takva identifikacija nije do sada niti uočena niti pretpostavljena.

Otvaraju se tu brojna i zamršena pitanja. No teško je osporiti suvisao iskaz predaje istočnoslavenskog usmenoga pjesništva koja je ovdje razmotrena. To se tu kazuje! Ali to sigurno nije i zadnja riječ o tome. Trebat će razmotriti u kojem se vremenskom sloju razvoja vjerskih predočaba javlja identifikacija Peruna s Mjesecom i znači li ona u ruskoj predaji mnogo više od toga da je mitski dvor na nebu, upravo na nebeskoj gori, na vrhu svjetskoga drveta, tamo gdje su i nebeska svjetlila. Pitanje odnosa mitskoga zbivanja oko gromovnikova boja sa zmijom i godišnjega bujanja rodnosti koje okruni žetva te nebeskih svjetlila: sunca, mjeseca i zvijezda, odnos koji se razabire u tekstovima usmene poezije, a do sada, bar koliko ja znam, nije primjereno uziman u obzir, ostat će još dugo važno pitanje pri proučavanju slavenske poganske religije.

A Perunu je doista sjedište na gori. O tome izričito i autentično svjedoče vijesti staroga ruskog ljetopisa (*Повесть временных лет*). Opisujući kako je knez Vladimir godine 988, pokrstivši se, u svojoj prijestolnici Kijevu zatirao poganske kultove, izvješćuje: ... **а самъ приде Киевъ. Яко приде, повелѣ кумиры испроверци, овы исѣци, а другия огневи предати; Перѣна же повелѣ привязати коневн къ хвостѣ и влещи с горы по Боричевѣ на рѣчан, ... и привлекше, вринуша въ Днѣпръ—**, »... a sam je došao u Kijev. Kako je došao, zapovijedio je da se razvrnu kumiri, jedni posijeku, a drugi predaju ognju. Peruna je pak naredio da se priveže konju za rep i vuče s gore po Boričevu na Ručaj, ... i dovukavši ga rinuli su ga u Dnjepr.« Odatle se razabire da je Perunov idol stajao na gori, a ponižen je pred svim narodom tako da je gurnut u vodu na podnožju gore, na mjesto suprotno od onoga koje mu po poganskom vjerovanju pripada. Time je svi-

¹⁶ Иванов—Топоров 1974:8—9.

ma pokazano da u njega nema nikakve božanske sile.

Gora na vodi pokazuje se time kao jednakoznačna čudesnomu drvetu na vodi.¹⁷ Na istoj je uzvisini stajao i kneževski dvor. Taj najviši dio grada Kijeva, koji se strmo spušta prema Dnjepru, naziva se još i danas *гора*. A niskomu dijelu grada što leži uzvodno od toga visa ime je *Подол*. Sakralno interpretirana praslavenska suprotnost *gora* : *dolъ* razabire se tako sve do danas u topografiji i toponimiji grada Kijeva.¹⁸

Stari ruski ljetopis bilježi kako je isti knez Vladimir isprva, još godine 980., pokušao učvrstiti svoju vlast obnovom poganske vjere, kojoj se postavio kao vladarski pokrovitelj i kneževski zaštitnik. Već osam godina kasnije zaključio je da će to bolje postići kršćanstvom kako je preko krimskoga Hersona dolazilo iz Carigrada. Godine 980. postavio je kumire poganskih bogova na kulturnom mjestu do svojega kneževskoga sjedišta. O Perunu se tamo čita ovo: **И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единѣ, и постави кумиры на холмѣ внѣ двора теремнаго — Пероуна древна, а главѣ его сребренѣ, а вѣсъ златѣ...** — »I poče Vladimir knežiti kao jedini, i postavi kumire na humu izvan dvora s visokom palačom: Peruna drvena, glavu mu srebrnu, a brk zlatan...«. I tu je na Perunovoj gori dvor. Tek je tu u smislu Vladimirove vjerske politike taj dvor knežev.¹⁹ Odatle je Vladimir »sud sudio i red redio« i tako se u nekom smislu identificirao s Perunom. Na najvišem vrhu kijevske »gore« nađeni su i ostatci toga dvora. Pitati se je nisu li visoke palače Ivanova dvora u koledarskim pjesmama što su se gore navodile [22, 23] potekle iz predaje o kneževskom dvoru u Kijevu i odatle ušle u preoblikovani odlomak prastare obredne poezije. Po ljetopisnom se kazivanju pak čini da je na vrhu kijevske gore, negdje do kneževa dvora, stajao hum, možda čak umjetno nasut, i na njem kumiri poganskih ruskih bogova. Kao prvi od njih spominje se Perun.²⁰

Isti taj hum na kojem su u Kijevu stajali kumiri Peruna i drugih bogova spominje se u još jednoj ljetopisnoj zabilješci o knezu Vladimiru uz godinu 988: **И се рекъ, повелѣ рѣвити церквен и поставляти по мѣстомъ, идеже стояхѣ кумиры; и постави церковь святаго Василья на холмѣ, идеже стояше кумиръ Перунъ и прочии, идеже творяхѣ потревы князь и людѣ.** — »I rekavši to, zapovijedi da se tešu balvani i grade crkve, te da se postavljaju na mjesta gdje su stajali kumiri; i postavi crkvu svetoga Vasilija

¹⁷ Usp. Katičić 2005b:48–62.

¹⁸ Usp. Мурзаев 1967:81, Иванов—Топоров 1974:64.

¹⁹ Tu valja napomenuti kako neki misle da visoka palača nije kneževa nego da je to velik hram postavljen poganskim ruskim bogovima.

²⁰ Uz Peruna postavio je Vladimir na hum još kumire četiriju bogova i jedne božice. To su Хърсъ, Дажьбогъ, Стрибогъ, Сѣмаргъ и Мокошь.

na humu gdje je stajao kumir Perun i ostali, gdje su prinosisli žrtve knez i njegovi ljudi«. Na humu je stajao Perun kojemu je godine 945. knez Igor polažući prisegu na ugovor o miru s Grcima »išao na rotu«. ²¹ O tome bilježi ljetopis: **И наоугрня призъва Игоръ сълы и приде на хълмъ, къде стояше Пероунъ, покладоша оружје свое и щиты и злато; и ходи Игоръ ротъ и людие его, елико поганыхъ Роуси...** — »I ujutro pozove Igor izaslanike i dođe na hum gdje je stajao Perun, položili su svoje oružje i štitove i zlato i pođe Igor na rotu i njegovi ljudi, koliko je bilo Rusa pogana.« Bit će da je knez Igor prisezao pred poslanicima bizantskoga cara u Kijevu, ²² pa je to isti onaj hum na gori kod dvora na kojem je stajao Perunov kumir. Knez Vladimir je po tome 980. postavio novi.

To se isto zbivanje odrazilo i u Novgorodu, drugom velikom gradu ruske kneževine. Tek tamo knez Vladimir nije djelovao izravno sam. O tome nam staroruska kronika, a isti tekst donosi i prvi novgorodski ljetopis mlađega izvoda, uz godinu 980., bilježi ovo: **Володимиръ же посади Добрыню, ѡя своего, в Новѣ городѣ. И пришедъ Добрыня къ Новѣ городѣ, постави Перуна кѡмиръ над рѣкою Волховѣмъ, и жряхѣ емѡ людие новгородстѣи акы богѡ.** — »Vladimir je pak ustoličio Dobrinju, svojega ujaka, u Novome gradu. I došavši Dobrinja u Novi grad, postavi Peruna, kumir, nad rijekom Volhovom, i žrtvovali su mu novgorodski ljudi kao bogu.« I tu je Perunov kumir postavljen nad rijekom, očito na gori pod kojom je voda.

A uz godinu 988. bilježi isti taj novgorodski ljetopis ovo: **И прииде къ Новѣ градѣ архиепископъ Акимъ Корсѡнянинъ, и тревница разрѡши, и Перуна посѣче, и повелѣ влещи въ Волхово** — »I došao je u Novi grad arhiepiskop Akim Korsunjanin, i razori trjebišta (žrtvovališta), i posječe Peruna i zapovijedi da se vuče u Volhov.« I tu se Perunov idol vukao niz goru u rijeku. Izvršio je to novgorodski arhiepiskop Akim (Joakim) Korsunjanin, Grk iz Hersona, ili Korsuna, kako su Rusi govorili, na Krimu.

Više se doznaje iz zapisa uz istu godinu u trećem novgorodskom ljetopisu. Tamo stoji: **... и тревница разори и Пероуна посѣче, что въ великомѣ Новѣ градѣ стоялъ на Перыни.** — »... i razori žrtvovališta i posječe Peruna što je u velikom Novom gradu stajao na Perinji.« Tu saznajemo kako se zvala gora na kojoj je u Novgorodu stajao Perun. To je Перынь, što je ime Perunove gore i Perunove stijene. ²³ Na toj gori održao se kontinuitet kulta. Na mjestu poganskoga svetišta sagrađena je crkva s manastirom. On se do danas zove Perinjski manastir (Перыньская монастырь). Ime te gore

²¹ Usp. Katičić 1990c:80–82 = 1993b:167–168.

²² Usp. Mansikka 1922:32.

²³ U tekstovnoj predaji javlja se i varijanta Перыня.

kod Novgoroda nad rijekom Volhovom stoji nedvojbeno u tvorbenoj vezi s imenom boga koji se na njoj poštivao: *Perunъ* : *Perynъ*. Taj tvorbeni odnos nije baš nimalo produktivan, nego je prežitak vrlo arhaičnoga tvorbenog uzorka. U njem kao da se raspoznaje indoeuropski prijevoj, oprjeka o-punine i produljene praznine: *perounos* : *perūnis*. Temeljni je semantički odnos te tvorbe žensko naprama muškom. To se pak odnosi na goru pridruženu bogu.

Praslavenska riječ *Perynъ* potvrđena je i u južnoslavenskom, također samo kao toponim. Javlja se obično u liku *Pirin* i najpoznatija je kao ime moćne stjenovite gore u bugarskom dijelu Makedonije: Пирин планина. Po njoj je taj dio i prozvan Pirinska Makedonija. Kad joj se pristupa sa zapada, pokazuje se kao pravi Olimp, veličanstveno sjedište boga gromovnika. Posve je stoga uvjerljivo kad joj se ime shvaća kao naziv Perunove gore. Javlja se i kao ime bajkovita grada u srpskoj usmenoj pjesmi: Пирин град i kao ime zemljišta kod Stoca u Hercegovini. Pirin planina u bugarskoj Makedoniji zove se u nizu starijih potvrda Перин, pa je odatle više nego vjerojatno da je upravo to prvotni glasovni lik toga južnoslavenskoga toponima. Time je jednačenje južnoslavenskoga *Pirin* s istočnoslavenskim Перынь još bolje utemeljeno. Naziv gore Перин javlja se u Bugarskoj i Makedoniji više puta. Tako brdo Перин ili Пирин južno od grada Peštera u Rodopima. Na njem su, govori se, ruševine neke gradine. Postoje vijesti o brijegu Перунова гора u blizini toga grada. Vjerojatno se tu radi o jednom te istom brijegu, pa bi onda bila vrlo eksplicitno potvrđeno da praslavensko *Perynъ* doista nije drugo nego *Perunova gora*. K tomu se još jedna gradina južno od Pernika, grada što leži jugoistočno od Sofije, sve do u bližu prošlost nazivala Перин-град. Nema, dakle, ni najmanje dvojbe da je *Perynъ*, praslavensko ime Perunove gore i njegove stijene, dobro potvrđen i na južnoslavenskom području.²⁴

U makedonskim narodnim pjesmama pokazuje se kako je taj toponim koji se prepoznaje kao praslavensko ime Perunove gore u usmenoj predaji vezano uz kontekste mitskoga kazivanja. Tako u jednoj pjesmi govori djevojka Vela, buduća nevjesta:

Куга мене ќе заведат, [26]
к'ште мене да приведат,
прис Пирине, прис планине,
ќе излази змеј гуренин,

²⁴ Usp. Duridanov 1966. Tamo se navodi još toponomastičkih potvrda. Usp. i Katičić 1989:83–84 i 2003b:97–98. Ime zemljišta *Pirin grad* kod Stoca u Hercegovini uzima Gržetić-Gašpićev (1900:193) kao svjedočanstvo o tamošnjem kultu boga Peruna.

туга мене ќе си грабни.
[...]
Куга било ф'ф Пирине,
ф'ф Пирине, ф'ф планина,
зададе с' темен облак,
зар'мјалу, затрештјалу,
та си дигне мома Вела,
извиши ја ф' сињу небе.
Велините ду два брата,
видеха и црвен префес,
црвен префес ф' сињу небе. (Наневски 191–192)

— »Kada me povedu da me dovedu kući kroz Pirine, kroz planine, izljesti će zmaj goranin, tad će mene sebi ugrabiti. ...Kad je bilo u Pirinama, u Pirinama, u planini, stvorio se taman oblak, zagrmjelo je, zatreštalo, dignulo je djevojku Velu, uzvisilo ju je u sinje nebo. A Velina do dva brata vidjela su joj crven prevez, crven prevez na sinjem nebu«.

U vezi s Pirin planinom tu se spominje taman oblak, grom i trijesak, pa nebo. Jasno je tko je tu na djelu. Da bi to bilo do kraja jasno, treba znati da je u makedonskoj usmenoj književnosti potvrđeno kazivanje po kojem se razabire da je zmaj dobio ulogu Perunovu. To je preoblika karakteristična za južnoslavensku predaju.²⁵ Perun ju je uzeo sebi. I doista, iz druge se pjesme razabire da ona sad kao vila stoluje ne Perin planini, dakle na Perunovoj gori:

Дочула је Вела самовила, [27]
дочула је од Перин планина. (Наневски 290–291)

— »Dočula ju je Vela samovila, dočula ju je od Perin planine«.

Perunu pripada gora. To je jedan od temeljnih mitskih sadržaja. O njem svjedoči i darovnica galičkoga kneza iz godine 1302. u kojoj se jedan potez međe darovanoga posjeda opisuje ovako: **а ѡтѣ Юлѣтоховы до вѣсокон горы. а ѡ тон горы до Перѣнова дѣба горѣ склонѣ.**²⁶ **а ѡтѣ Перѣнова дѣба до Бѣлыхъ береговъ. А ѡтѣ Бѣлыхъ береговъ до Колѣменскихъ потоковъ и з ѡвѣма берегы** (Хрестоматія 316–317) — »A od Jultohove do visoke gore. A od te je gore do Perunova duba na gori padina. A od Perunova duba do Bijelih obala. A od Bijelih obala do Kolmenskih potoka s objema obalama«. I tu je pod gorom voda. A Perunu pripada i dub, kako kazuje

²⁵ Usp. Belaj 1988:159–160, Katičić 2003b:104–105.

²⁶ U izdanju listine otisnuto je **горѣ Скломя** kao da je to vlastito ime u instrumentalu. Niederle 1924:96–97 pozivajući se na isto izdanje citira to: **горѣ Склонѣ**. Tako tekst dobiva razumljiv smisao, ali se i dalje piše kao da je to vlastito ime. Noviji ruski autori citiraju pak taj zanimljiv izvor po Niederleu, ali pišu: **горѣ склонѣ**. Takvo čitanje, kao najsmislenije, prihvaćeno je i ovdje.

ovdje navedena isprava. Taj dub je ono čudesno drvo kojemu na suhom vrhu on sam sjedi kao orao i gleda u daljinu. U tom se drvetu pak, kako se već pokazalo, prepoznaje svjetsko drvo, drvo života kako se u nas češće zove.²⁷ Postavlja se dakle pitanje koja je veza između duba i gore, veza koja se tako dojmljivo i zorno pokazuje u tekstu darovnice galičkoga kneza Peremišaljskom mitropolitu. Da bi se odgovorilo na nj, valja posegnuti duboko, a to će reći, kad se radi o rekonstrukciji kazivanja drevnih tekstova što su došli do nas samo u preobliklovanim ulomcima, da valja posegnuti u etimologiju.

Ime baltičkoga boga gromovnika (litavski *Perkūnas* i latvijski *Pērķons*) izvedeno je od istoga indoeuropskog korijena *per-* 'udarati' od kojega i slavensko *Perunъ*, tek s velarnim konzonzantskim proširkom kao i u imenu vedskoga gromovnika *Parjanya*, gdje je taj velarni proširak zvučan i palataliziran.²⁸

I prema imenu baltičkoga gromovnika izvedeno je žensko, litavski

²⁷ Usp. Katičić 2005b. O tom drvetu veli staro rusko duhovno štivo *Дубъ есть миръ* — »Dub je svijet«, potvrđujući tako i izričito da je to svjetsko drvo. Ali *Веселовский* (1883:59), koji donosi taj tekst, pokazuje kako je taj motiv ušao i u kršćanski svjetonazor i potvrđuje to citirajući latinski tekst crkvene književnosti: *Alii autem dicunt arborem mundum signifocare* »Drugi opet govore da drvo znači svijet.« Daleko je vjerojatnije da citirani staroruski tekst stoji u toj kršćanskoj crkvenoj tradiciji. Njezin se utjecaj, dakako, može odražavati i u folklornoj književnosti.

²⁸ Riječ koja označuje *Perunovu* stijenu također sa zvučnim velarnim korijenskim proširkom prepoznaje se i u starocrkvenoslavenskom *прѣгънина*, potvrđenom u *Suprasalskom* zborniku. Značenje nije točno utvrdivo jer nije poznato koja se riječ grčkog izvornika prevodi tom slavenskom. No javlja se uz *гора*. Tako: *въ прѣгънѣхъ и въ непроходънѣхъ горахъ*. Tako i u srpskoj redakciji crkvenoslavenskoga: *запоустѣвъшии прегинни и горы*, a i u ruskoj: *горахъ прилежаще въсокънѣхъ и мѣстѣхъ прегънѣнѣнѣхъ*. Na temelju takve porabe određeno je značenje 'krševito zemljište izbrazdano klančima'. Usp. *Miklosich* 1862–1865:721–722, ss.vv. *прѣгънѣнѣ*, *прѣгънина*. U poljskom se ta riječ javlja kao ime naselja *Przeginia*. Smatra se također da je s tom riječi u nekoj etimološkoj vezi, iako samo neizravnoj, preko promjena koje nisu u skladu s glasovnim zakonima, i starorusko *верегини*, što se u srednjovjekovnim crkvenim spisima koji polemiziraju s ostacima poganstva javlja kao naziv za natprirodna ženska bića kojima puk prinosi žrtve. Usp. *Иванов—Топоров* 1974:84. O *bereginja*ma usp. *Mansikka* 1921:162–164, 169, 171–172, 174–175, 177–178, 305. On povezuje taj naziv s istočnoslavenskim *бепер* 'obala', pa njihovo ime tumači kao 'Uferfehen', što bi značilo da su to vile koje se pojavljuju na obalama voda. Usp o tome *Kiparsky* 1934:153, koji smatra da je to praslavenska posuđenica iz pragermanskoga ili gotskog i navodi potpunu literaturu o tome. Kao slavensko *pergy(b)nja* 'zemljište s pregibima' tumače tu riječ *Leskien* 1907, *Kryński* 1909, *Durnowo* 1926. Praslavensku i indoeuropsku etimološku vezu s imenom boga gromovnika i njegove gore uvjerljivo dokazuju *Иванов* 1958:107–108 i *Eckert* 1977a, 1977b. U tom dosta slabo prozirnom sklopu očituje se ipak jasno veza između *Perunova* imena, ženskosti, gore i vode. To je baš kao i u mnogo prozirnijem novgorodskom toponimu *Перынь*.

perkúnija 'oluja'. Ovamo ide i ime stare nordijske božice *Fjörgyn*, majke gromovnika Tora (Þórr), koja nije druga nego božica Zemlja *Jǫrd*. Uzme li se k tomu da na gotškome *faírguni* znači 'gora', pokazuje se da je Torova majka upravo Zemlja u svojem liku kao Gora i Stijena, pa je *Fjörgyn* epitet koji specificira *Jǫrd*.²⁹

No indoeuropska srodnost imena slavenskog boga gromovnika još je i šire razgranata. To se pokazuje u latinskom *quercus* 'hrast', što je postalo asimilacijom od prvotnoga latinskog lika indoeuropskoga *perk^wus*. Ova-
mo stavljaju i *Hercynia silva*, antičko ime gorja koje se danas njemački zove *Schwarzwald*. Bilo bi to galski, s keltskim gubitkom suglasnika *p-* na početku riječi. Isto tako grčki Ἀρκύνια ὄρη — »Arkinijsko gorje«, također antičko ime za današnji *Schwarzwald*.³⁰

Osobito znatno je u tom sklopu svjedočanstvo hetitskoga, kako god su tu mnoga pitanja još otvorena, pa ostaju i nesigurnosti. S imenom slavenskog boga gromovnika podudarna je hetitstka riječ NA₄ *perunaš* '[KAMEN] stijena'. Udar groma tu se, kako pokazuje ta etimološka podudarnost, na indoeuropskoj vremenskoj razini, dakle prvotno, shvaća kao udar kamenom. Značenje je pouzdano označeno sumerskim ideogramom za kamen ispisanim ispred hetitske riječi, odakle se jasno razabire da ona označuje nešto kameno. To omogućuje etimološko povezivanje te riječi s drugom hetitskom: NA₄ *pirwaš* '[KAMEN] vrsta stijene'. Drugi pak sumerski ideogram koji se javlja s istom tom riječi DINGIR *pirwaš* '[BOG] Pirva' pokazuje da ona može biti i ime božanstva, kao što je praslavensko *Perunъ*. Taj hetitski bog ima opet svoj stjenoviti vrh: NA₄ *hegur* DINGIR *pirwaš* '[KAMEN] stjenoviti vrh [BOG] Pirvin'. Hetitsko pak NA₄ *hegur* '[KAMEN] stjenoviti vrh' etimološki je srodno, kako se uzima, sa slavenskim *gora*. To bi bio indoeuropski prijevoj *Hegur-* / *Hg^wor-*.³¹

²⁹ Usp. Katičić 2003b:98.

³⁰ O etimologiji imena slavenskog boga gromovnika usp. Иванов 1958. Ta je rasprava izvrsno dokumentirana i argumentirana, te otvara duboke uvide i široke vidike. Vrijedni su prinosi rasvjetljavanju tih pitanja još Hamp 1967, Maher 1977, Gimbutas 1977. O mišljenju da je ime *Perunъ* posuđeno iz nekog neslavenskog jezika usp. Mansikka 1922:383–384. On misli da je podrijetlo toga imena germansko. Isto mišljenje zastupa Maher 1977:459–461 i nastoji vrlo precizno odrediti glasovne odnose. Za starija rasuđivanja o tom pitanju usp. Vasmer 1953–1958:2, 345–346, s.v. Перун. Za najnovija Téra 2005:5–8. No sve ako je i praslavenska riječ *perunъ* 'grom' posuđenica iz germanskoga, ime boga gromovnika *Perunъ* to sigurno nije jer takvo ime za toga boga nigdje u germanskom nije potvrđeno, a nije ni takva riječ koja bi značila 'grom'.

³¹ Tako Иванов—Топоров 1974:10–12. Prvi je takvo jednačenje predložio Sturtevant, a poduprli su ga u tome Gamkrelidze i Lane. Ispravnost te zamisli dovodi se, međutim, u pitanje za volju drugih mogućnosti etimološkoga povezivanja. Usp.

Kada se dakle u zapadnoruskim i bjeloruskim ophodnim pjesmama pita, prenesemo li ih na praslavensku razinu: *Čbъ to dvorъ na gorě stojitъ*, jasno je da je to dvor kamenoga gromovnika, a ta je gora mitska preoblika kamenoga neba, kako se ono prvotno zamišljalo, pa s njega udaraju kameni gromovi.³²

Taj gromovnikov dvor na gori nije samo mitska predodžba, motiv o kojem se pjevalo i pripovijedalo, nego se shvaćao kao živa zbilja, prisutna u čovjekovu svijetu, u neposrednom okruženju, uvijek i svagdje. Tako je Perunov nebeski dvor stajao na svakoj gori koja se doživljavala kao dominantna u okolišu zadanom svakodnevnim kretanjem. Odabirala se onda i da mu bude svetište. Morala se tek uzdizati nad vodom, kao što je voda tekla pod drvetom na kojega je suhom vrhu on sjedio u liku orla ili sokola.³³

Takvo je svetište arheološki dokazano na uzvisini Perinji (Перынь) nad rijekom Volhovom kod Novgoroda. Na vrhu toga visa, koji se doživljavao kao novgorodska gora, iskopana je kružna konstrukcija pod vedrim nebom. U središtu joj je podnožje na kojem je stajao stup što je predstavljao Perunov idol, onaj koji je srušio mitropolit Joakim,³⁴ a oko njega je u krugu iskopan plitak jarak koji s vanjske strane ima četiri oble izbočine orijentirane prema stranama svijeta, a između svake dvije od njih još po jednu, u svemu dakle osam. U svakoj od tih izbočina nađeni su tragovi vatrišta. Tu su se, u jarku oko stupa, prinosile žrtve. Najviše je spaljenog ugljevlja nađeno u istočnoj izbočini, odakle se vidi da je orijentacija prema stranama svijeta bila relevantna za vršenje obreda. A osam vatrišta, upravo osam Perunovih žrtvenika u jednom svetištu sve oko njegova lika, pokazuje da se u tom obredu izražava predodžba o njegovoj mnoštvenosti.³⁵

Perunovo svetište na njegovoj gori ostavilo je toponomastičkih tragova i na hrvatskom tlu. Najznatnija je tu gora *Perun* u Poljicima nad Podstranom. Tu je na primorskoj kosi Mosora, najnižoj od svih, pri njezinu sjeverozapadnom kraju moćno stjenovito brdo, jako uočljivo iz daleka, osobito s mora, i njega zovu *Veliki Perun*. Na njegovu jugoistočnom kraju uzdi-

Tischler 1983:235–237. Pri glasovnoj višeznačnosti hetitskoga klinopisnog zapisa o tom se pitanju ne može donijeti doista pouzdan sud.

³² Usp. Reichelt 1913. Dalje o tome Hamp 1967 i Maher 1973. Prvotni mit o nebu kao zatvorenom kamenom svodu, kako ga je rekonstruirao Reichelt, teško se može prihvatiti, ali to da s neba padaju kameni gromovi, doista je staro vjerovanje, dio mitske slike svijeta, a njegovi nedvojbeni tragovi ostali su kod Slavena u narodnome vjeronjanju doista živi. Usp. Belaj 1998:88–98.

³³ Usp. Katičić 2005b:48–62, 70–73.

³⁴ Vidi gore str. 96.

³⁵ Usp. Седов 1953, 1954, Иванов–Топоров 1974:26–30.

že se stjenovito brdašce koje ga nadvisuje, kao dijete odrasloga muškarca kada mu sjedi na ramenu. Ne može se tu ne pomisliti na prastaru slavensku predodžbu o bogu i božiću, iako se, kako sada stvari stoje, bez temeljitog istraživanja ništa više ne može reći o tome. Na samom sjeverozapadnom kraju kose, odmah do Velikoga Peruna još je jedan vrh, nešto niži od njega. Zovu ga *Perunsko*. Od njega se gora strmo spušta na vodu, rijeku Žrnovnicu, a kraj nje je dolje nedaleko od obale *Zmij kamik*, zmijin ili zmajev kamen.³⁶ Tu se treba sjetiti zmaja koji od korijena čudesnog drveta napada sokola i njegovo gnijezdo na vrhu.³⁷ Na vrhu Perunskog održao se kontinuitet kulta. Tamo je crkvice sv. Jure. A ona je ograđena krivudavim, zavnutim kamenim zidom koji se zove »duga gomila«. Nažalost, ona arheološki nije istražena, pa se još ne zna iz kojega je vremena. No i tako ne može biti dvojbe da je to pogansko slavensko Perunovo svetište, upravo njegov dvor na gori. I na Peruniću ima gradina, i to dosta velika s mnogo ostataka keramike. Perun je pak potpuno pust.³⁸

Tu pada u oči podudarnost s topografskim odnosima kakvi se razabiru iz isprave galičkoga kneza. I tamo imamo visoku goru kao što je ovdje Veliki Perun s Perunićem. Gore na njoj, ali nešto niže, ispod padine Perunov je dub, kako je ovdje ispod padine na nižoj uzvisini Perunsko. Do njegova vrha staza se opet nešto uspinje, ali i Perun stoluje na vrhu svojega duba, kako god on stoji gore, ali ispod padine. Ta podudarnost nikaako nije bez značenja, iako je pitanje do koje su mjere odnosi koje ona pokazuje važni za praslavenski obred što se na takvim mjestima vršio i jesu li za nj obvezatni.

Isto takvo svetište raspoznaje se i na gori *Perun* iznad Mošćenica i Mošćeničke drage. I ono se strmo spušta na njezin Potok, koji je nekada bio uglednija voda nego je danas. Na potoku je špilja kao duplja u korijenu čudesnoga drveta i uz nju se vežu legende koje utjeruju strah, kao od zmaja. I drugi toponimi svjedoče tamo o slavenskoj poganskoj interpretaciji zemljišta.³⁹

Ime *Perun* javlja se kao naziv gora i voda i drugdje na južnoslavenskom prostoru. Tako je vis kod Gračišća jugozapadno od Pazina, zapisan kao *Perunac*, što je poslije ispravljeno u *Perunkovac*, austrijska karta bilježi

³⁶ CD 2, 217, br. 205, isprava iz 1178. O svem sam se tome uvjerio za obilaska 17.5.2004. Usp. Škobalj 1970:95–99, 125–127, 131–132; Katičić 2007.

³⁷ Usp. Katičić 2005b:76–86.

³⁸ Usp. Škobalj 1970:131–132.

³⁹ O svem sam se tome uvjerio za obilaska 18.6.2005. Istraživanja koja o tome organizira Katedra Čakavskoga sabora u Mošćeničkoj Dragi još su u tijeku. Usp. Žic 1954, Wasilewski 1958, Katičić 2006b.

i *Peruncovac*, a ja sam na licu mjesta čuo *Perunčevac*, i po strmoj padini prema vrelo, te prema vlažnom i plodnom zemljištu pod njim, a i po toponimu *Dubrava*, što je sve ispod njega, jasno prepoznatljiv kao zemljište sakralno interpretirano kao prostor gromovnikove prisutnosti, upravo kao njegova gora.⁴⁰

Osim toga se *Perun* zove još i vis u Bosni između Vareša i Sutjeske. Ispod njega je vrelo i iz njega teče potok. Oboje nosi isto ime kao i vis, naime *Perun*. Još jedan *Perun* u Bosni nalazi se u predjelu Donja Rama. Taj je *Perun* mjesto na planini Baćini, na njezinoj strani ponad sela koje se zove *Trišćani*. Tu kao da se čuva uspomena na gromovnikov trijesak. Tamo je vrelo i iz njega izvire *Trišćanski potok*. I jedno vrelo pod planinom Ozren, također u Bosni, nedaleko od istoimenoga manastira, također se zove *Perun*. Brdo *Perun* nalazi se i u Makedoniji, na skrajnjem jugu Republike, u predjelu Marijovo, u planini Kozjaku. Ispod njega izvire brojna vrela. Tomu gotovo sigurno valja pridodati i slovenske toponime *Perunja ves* i osobito *Perunji vrh* (!) u Koruškoj, iako se tu ne može posve isključiti mogućnost da se radi o muškom osobnom imenu *Perun*, koje je potvrđeno u svih južnih Slavena. No to je, pogotovu za taj drugi toponim, vrlo malo vjerovatno. Previše se dobro uklapa u praslavenski mitski kontekst. Isto vrijedi za slovensko *Pernovska gorca* kod Celja jer se u tom toponimu lako prepoznaje *Perunova gora*, pa se i on s velikim pouzdanjem može pribrojiti svemu tomu. No i na brojnim drugim mjestima toponimija svjedoči o istom sakralnom doživljavanju zemljišta, tek je *Peruna* tu zamijenio najčešće sv. Ilija, sv. Mihovil ili sv. Vid, a ponekad i sv. Juraj, kao njegova *interpretatio christiana*.

Da je pak *Perun* i južnim Slavenima bio bog, što god ta riječ u praslavenskom prvotno značila, pouzdano je potvrđeno činjenicom da se za isti cvijet koji se u južnoslavenskom najčešće zove *perunika* u Dubrovniku i njegovoj široj okolini kaže *bogiša*. Tu je ostala zakodirana stara sintagma *bogъ Perunъ* koju su kršćanski potomci poganskih praotaca posve potisnuli iz svojega govora i onda zaboravili. K tomu dolazi još i to da se u Dubrovniku i okolini vjeruje da taj cvijet štiti od groma.⁴¹

Ti tragovi *Perunova dvora na gori nad vodom*, njegova svetog sjedišta i svetišta, očuvani na južnoslavenskom tlu uvjerljivo svjedoče kako je taj mitski motiv, kako god mu se do sada nije pronašao trag u južnoslavenskoj usmenoj tekstovnoj predaji, ipak bio praslavenski i isprva prisutan i u njoj, a ne samo u istočnoslavenskoj. Nema dakle dvojbe da je to dio po-

⁴⁰ Usp. Žic 1954.

⁴¹ Usp. Филиповић 1948:64–678, 1964a. K tomu još Иванов 1903:157–161, Петровић 1952:374–376, Филиповић 1954b:205–207.

ganske slavenske slike svijeta. Tek su tragovi fragmenata sakralnoga pjesništva u kojima se kazuje taj mit u obliku obredne zagonetke i odgovora na nju pronađeni samo u istočnoslavenskoj predaji.

Mnoštvenost Perunovu kakva se naslućuje po ustrojstvu njegova svetišta na Perinji kod Novgoroda izričito tumači litavska usmena predaja o bogu gromovniku. I tu, kao i inače često, osobito usko srodni baltički materijal nadopunjuje slavenski i omogućuje da se zaokruži slika. Tako Litavci kazuju (Balys, Nr. 397, 492–403, str. 172–173):

Perkūnai yra keturi: vienas rytų, kytas vakarų, [28]
trečias pietų, ketvirtas šiaurės.

— »Perkuna je četiri: jedan je istočni, drugi zapadni, treći južni, četvrti sjeverni.«

Perkūnas turi tris savo brolius. [29]
Taigi, viso Perkūnų yra keturi.
Vienas yra rytuose, kitas vakaruose,
trečias pietuose, ketvirtas šiaurėje.

— »Perun ima tri svoja brata. Dakle, Perkuna je u svemu četiri. Jedan je na istoku, drugi na zapadu, treći na jugu, četvrti na sjeveru.«

Perkūnai yra keturi. [30]
Vienas yra vakarų, kitas žiemų,
trečias rytų ir ketvirtasis pietų Perkūnas.
Todėl yra keturi, kad vienu kartu pasitaiko
griausti visose keturiose šalyse.

— »Perkunâ je četiri. Jedan je zapadni, drugi sjeverni, treći istočni i onaj četvrti južni. Njih je četiri zato jer se zgodi da odjedamput grmi na svim četirima stranama.«

Tako se saznaje da su Perun zapravo četvorica. Raspoređeni su prema četirima stranama svijeta. To se podudara s rasporedom žrtvenih vatrišta na Perunovu svetištu kod Novgoroda. Saznaje se i to da su oni braća, što ističe jedinstvo njihova četverstva. Kaže se i to zašto ih je četiri, zašto ih je više. To je zato jer grmjeti može svagdje istovremeno. Time je zapravo izražena njegova sveprisutnost. Upravo tako se tumači i to što je prema vijesti Sasa Gramatika (14, 564) najveći bog baltičkih Slavena Sventovit u svojem hramu na otoku Rujani (Rügen) imao idol s četiri glave. Dvije prema prsima, dvije prema leđima. Jedna od prednjih i jedna od stražnjih gledale su desno odnosno lijevo. Pogled mu je tako bio upravljen istovremeno na sve četiri strane. A krov hrama nosila su četiri stupa. Arheološka iskopavanja potvrdila su to posljednje. Čak su ti stupovi raspoređeni prema istoku, sjeveru, zapadu i jugu. Javlja se tako isto ustrojstvo

kao na Perunovu svetištu nad Volhovom kod Novgoroda. A Svantevit se time pokazuje upravo kao ono čime su ga skloni smatrati, Perunovom hipostazom.⁴²

Osim ta temeljna četiri Perkuna, raspoređena po četirima stranama svijeta, može ih prema litavskoj usmenoj predaji biti i više. Tako se kazuje (Balys 173, Nr. 173):

Perkūnas neturi šeimynos. [31]
Jo yra keturi broliai: rytų, pietų, siaurės ir vakarų.

— »Perkun nema obitelji. Njegova su četiri brata: istočni, južni, sjeverni i zapadni.«

Tu ih je u svemu pet. Ima i kazivanja s njih šest, sedam, pa i devet.⁴³ Sve to lijepo osvjetljuje i objašnjava onih osam vatrišta oko Perunova kumira na svetištu otkopanu kraj Perinjskoga manastira kod Novgoroda.

U drugoj baltičkoj predaji, u latvijskoj, Perkuon također ima braću:

Perkoniši pieci brāļi, [32]
ko tā jūsu māte dara?
— Mūsu māte sietus pina,
smalki lietus jāsija. (B 33708)

— »Vi pet Perkuonove braće, što radi ta Vaša mati? — "Naša mati plete sita, valja sijati sitnu kišu."«

Ne govori se tu samo o petero Perkuonove braće, nego i o njihovim roditeljima. No u jednoj varijanti te daine, inače njoj posve jednako, pitanje glasi: *ko tā jūsu māsa dara?* (B 33708) — »što radi ta vaša sestra?« Braći je dakle pridružena i sestra kao šesta. Ona je tu nešto kao ženski Perkuon. Ta predodžba nije strana ni litavskoj predaji. Tako se kazuje:

Kiti sako ešā devyni Perkūnai: [32a]
aštuoni vyrai, o devinta merga.

— »Drugi govore da je devet Perkuna: osam je muških, a deveta djevojka.«

Za latvijsku je predaju karakteristično da se o Perkuonu govori kao o ocu sa sinovima. Ti su pak sebi braća. I tu je dakle predstavljena njegova mnoštvenost. Taj se motiv javlja u mnogim latvijskim kratkim pjesmama, dainama. Jedna takva glasi:

Pērkoņam četri dēļi, [33]
visi četri amatnieki.
Divi sita vaŗa bunga,
divi škiŗa uguntiņu. (B 54873)

⁴² Usp. Schuchardt, 1926, Иванов—Топоров 1956:33—34, 1974:26—27.

⁴³ Usp. Иванов—Топоров 1974:29—30.

— »U Perkuona su četiri sina, sva četiri obavljaju svoj posao. Dvojica su bubnjala u bubanj od kovine, dvojica su kresala oganj.«

I tu se gromovnik pokazuje kao mnoštven, otac s četiri sina koji mu pomažu u poslu. No sinova može biti i više:

Pērkoņam pieci dēli, [34]
visi pieci amatnieki.
Divi rūca, divi spēra,
piektais guni zibināja. (B 33704, 5)

— »U Perkuona je pet sinova, svih pet obavljaju svoj posao. Dvojica su tutnjala, dvojica udarala, peti sijevao ognjem.«

U latvijskim pjesmama Perkuonovih je sinova najčešće upravo pet. No Perkuonovih sinova može biti i više od pet. Upravo karakteristično ih je u Latvijaca devet. Oni mu pomažu dijeleći među sobom iste poslove, tek sada po trojica:

Pērkoņa tēvam [35]
deviņi dēli:
tris spēra, tris rūca,
tris zibināja. (B 33703)

— »U oca Perkuona devet je sinova: tri je udaralo, tri je tutnjalo, tri sijevalo.«

Broj Perkuonovih sinova u latvijskim je dainama vrlo različit. Najčešće ih je pet ili devet, ali mogu biti i dva, tri, četiri, šest i sedam. Nema tek toga da bi bio jedan ili njih osam.⁴⁴

Uz sinove Perkuon ima i kćeri. Tako se pjeva:

Ei, Pērkon, vecais tēvs, [36]
ko tās tavas meitas dara?
— Manas meitas pakaļ gāja,
smalku lietu sijādamas. (B 33699)

— »Ej, Perkuone, stari oče, što rade te tvoje kćeri? — Moje su kćeri pošle za mnom sijući sitnu kišu.«

Isto tako pomaže oko sijanja sitne kiše i sestra pet braće Perkuonâ, dakle i opet gromovnikova kći:

Pērkonīši pieci brāļi [37]
ko tā jūsu māsa dara?
— Mūsu māsa sietus pin,
smalks lietiņš jāsijā. (B 33708)

— »Vi pet braće Perkuonâ, što radi ta Vaša sestra? — "Naša sestra plete sita, valja sijati sitnu kišu."«

⁴⁴ Usp. Biezais 1972:117.

U jednoj varijanti te daine, koja je gore već navedena ([32]), isto se kaže o materi braće Perkuona. To se očito smatralo da je ženski posao. Iz svega konteksta čitave te usmene predaje razabire se i to da su Perkuonovi sinovi i sami Perkuoni. Nema dakle baš nikakva nesuglasja među latvijskom i litavskom predajom.

Teško je odrediti iz kojeg su vremena sve te različite baltičke predodžbe o mnoštvenosti boga gromovnika, kad je koji broj ušao u predaju i kako je to teklo. Tek osam žrtvenih vatrišta oko Perunova idola kod Novgoroda pokazuju da je taj broj u baltoslavenskoj predaji već rano mogao biti velik. U slavenskoj se predaji, međutim, do sada nije pronašao trag kazivanja o Perunovim sestrama.⁴⁵ Ne možemo se tu ne upitati bi li im ime bilo *Perunika*. No za sada nema podloge da se o tome makar samo ozbiljno razmišlja. A tvorbe na *-ika* karakteristične su upravo za nazive biljaka *broćika*, *gomoljika*, *loćika*, *lovorika*, *mlječika*, *omorika*, *raštika*, *uljika* itd.

Kako god nismo na čistu s time koliko je prvotno bilo braće Peruna, a to će reći koliko je Perun imao sinova, opet je jasno da je svaki od njih, i otac i sinovi, imao udjela u perunstvu, da je svaki od njih bio perunovit, da je dakle svaki od njih bio Perun. To jasno proizlazi iz baltičkih tekstova o litavskom Perkunu i latvijskom Perkuonu. No bitno je tu ono što se vrlo jezgrovito i primjereno izriče u litavskoj usmenoj predaji: *Perkūnų yra daug* (Balys 172, br. 391) — »Peruna je mnogo«. To isto nam je zapisao stari ruski pisac. Time je vjerska predodžba o bogu gromovniku kao mnoštvenome izričito potvrđena i za slavensku predaju. U jednom rukopisnom zborniku iz 15. stoljeća stoji: *Перунъ есть многъ*.⁴⁶ Teško je tu dvojiti da je i praslavenska predodžba o Perunu bila takva.

⁴⁵ Usp. Biezais 1972:115–124, Иванов—Топоров 1974:29–30.

⁴⁶ Usp. Mansikka 1922:305, Иванов—Топоров 1974:30.

LITERATURA

- Adamovičs, L. 1940. *Zur Geschichte der altlettischen Religion*. Rīgā : Studia theologica.
- Афанасьев, Александр Николаевич. 1865–1869. *Поэтические воззрения Славян на природу* 1–3. Москва.
- Belaj, Vitomir. 1988. Randbemerkungen zu Katičić' »Nachlese«. *WSlJb* 34, 159–161.
- Belaj, Vitomir. 1990. Hoditi – goniti : Drugi aspekt jednoga praslaven-skog obreda za plodnost. *Studia ethnologica* 2. Zagreb. 49–75.
- Belaj, Vitomir. 1995. Der mythologische Hintergrund eines kroatischen Hochzeitsbrauchs. *WSlJb* 41, 43–50.
- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu : Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb.
- Biezais, Haralds. 1972. *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*. Uppsala.
- Duridanov, Ivan. 1966. Urslaw. **Перунъ* und seine Spuren in der Toponymie. *Studia Slavica Academiae scientiarum Hungaricae* 12. Budapest. 99–102.
- Durnowo, M. 1926. Staroslowiańskie прѣгъѣни (прѣгъѣниа). *Prace filologiczne* 10. Warszawa. 105–109.
- Eckert, Rainer. 1977a. Zu den Namen für weibliche mythologische Wesen auf -yn'i im Slawischen. *Zeitschrift für Slawistik* 22, 44–52.
- Eckert, Rainer. 1977b. Etymologie und Mythologie (Zu den Namen für weibliche mythologische Wesen auf -yn'i im Slawischen). *Slawistik in der DDR 1977 : Dem Wirken Hans Holm Bielefeldts gewidmet*. Berlin. 99–109. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Gesellschaftswissenschaften, 8 G).
- Филиповић, Миленко С. 1948. Трагови Перунова култа код Јужних Словена. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu : Nova serija, sveska* 3. Sarajevo. 63–80.
- Филиповић, Миленко С. 1954а. Још о траговима Перунова култа код Јужних Словена. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu : Nova serija, sveska* 9. Istorija i etnografija. Sarajevo. 181–182.
- Филиповић, Миленко С. 1954б. О Перуновом култу код Јужних Словена : Поводом осврта Петра Ј. Петровића. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu : Nova serija, sveska* 9. Istorija i etnografija. Sarajevo. 204–211.
- Fraenkel, Ernst. 1955–1965. *Litauisches etymologisches Wörterbuch* 1–2. Heidelberg, Göttingen.

- Frisk, Hjalmar. 1960–1970. *Griechisches etymologisches Wörterbuch* 1–2. Heidelberg.
- Gavazzi, Milovan. 1978. *Vrela i sudbine narodnih tradicija. Kroz prostore, vremena i ljude* : Etnološke studije i prilozi iz inozemnih izdanja. Zagreb.
- Gimbūtas, Marija. 1973. Perkūnas / Perun the Thunder God of the Balts and the Slavs. *Journal of Indo-European Studies* 1:4 (Winter 1973), 166–178.
- Gržetić-Gašpićev. 1900. *O vjeri starih Slovjena*. Mostar.
- Hamp, Eric P. 1967. On the notions of 'stone' and 'mountain' in Indo-European. *Journal of Linguistics* 3:1 (April 1967), 83–90.
- Hildebrand, Karl. 1912. *Die Lieder der älteren Edda (Sæmundar Edda) herausgegeben von Karl Hildebrand*. Völlig umgearbeitet von Hugo Gering, dritte Auflage. Paderborn.
- Holzer, Georg. 2001. *Die Slaven im Erlaftal : Eine Namenlandschaft in Niederösterreich*. Wien. (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde, Band 29).
- Holzer, Georg. 2006. Slavisch **gumьno* in Niederösterreich : Zur Rekonstruktion der Bedeutung eines onomastisch erschlossenen Wortes der Slavia submersa. *Zbornik Petra Šimunovića. Folia onomastica Croatica* 12–13. Zagreb. 191–213.
- Иванов, Гордан. 1903. Культ Перуна у южных славян. *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук* 8, кн. 4. 140–174.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович. 1958. К этимологии балтийского и славянского названий бога грозы. *Вопросы славянского языкознания*, выпуск 3. Москва. 101–111.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович; Владимир Николаевич Топоров. 1965. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович; Владимир Николаевич Топоров. 1974. *Исследования в области славянских древностей : Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович; Владимир Николаевич Топоров. 1983. К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. *Балто-славянские исследования* 1982. Москва. 175–197.
- Katičić, Radoslav. 1970. Jezično vrijeme. *Kolo* 8:10, 1109–1118. = *Jezikoslovnici ogledi*. Zagreb 1971. 158–169.
- Katičić, Radoslav. 1987. Od Konstantina Porfirogeneta do Povaljske listine : Obljetnica Povaljske listine i praga 1184–1984. *Brački zbornik* 15. Suptar. 29–44. = 1993b, 51–65.

- Katičić, Radoslav. 1987. Hoditi — rođiti. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus. *WSIjB* 33, 23–43.
- Katičić, Radoslav. 1988. Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen. *WSIjB* 34, 57–75.
- Katičić, Radoslav. 1989. Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus. *WSIjB* 35, 57–98.
- Katičić, Radoslav. 1990a. Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2). *WSIjB* 36, 61–93.
- Katičić, Radoslav. 1990b. Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus. *WSIjB* 36, 187–190.
- Katičić, Radoslav. 1990. Praslavenski pravni termini i formule u vinodolskom zakonu. *Slovo* 39–40 (1989–1990). Zagreb. 73–85. = 1993b, 161–170.
- Katičić, Radoslav. 1991. Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2). *WSIjB* 37, 37–39.
- Katičić, Radoslav. 1992. Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus. *WSIjB* 38, 53–73.
- Katičić, Radoslav. 1993a. Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus. *WSIjB* 39, 35–56.
- Katičić, Radoslav. 1993b. *Uz početke hrvatskih početaka : Filološke studije o našem najranijem srednjovjekovlju*. Split.
- Katičić, Radoslav. 1994. Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2). *WSIjB* 40, 7–35.
- Katičić, Radoslav. 1996a. Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (3). *WSIjB* 42, 111–122.
- Katičić, Radoslav. 1996b. Die Verfassungsterminologie der frühmittelalterlichen Slawenherrschaften. *Slavica Slovaca* 31. Bratislava. 3–26.
- Katičić, Radoslav. 1997. Die Spiegelung slawischer heidnischer Mythologie in der kroatischen Ortsnamenlandschaft. *Folia onomastica Croatica* 6. Zagreb. 123–138.
- Katičić, Radoslav. 1998. Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (4). *WSIjB* 44, 57–76.
- Katičić, Radoslav. 2001. Fragmente urslawischer sakraler Dichtung im bosnischen Epos. *WSIjB* 47, 73–84.
- Katičić, Radoslav. 2003a. Auf den Spuren sakraler Dichtung des slawischen und des baltischen Heidentums. *Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften : Geisteswissenschaften : Vorträge* 377. Paderborn.
- Katičić, Radoslav. 2003b. Die Hauswirtin am Tor. *Auf den Spuren der großen Göttin in Fragmenten slawischer und baltischer sakraler Dichtung*. Frank-

furt am Main.

- Katičić, Radoslav. 2003c. Mitološki kriteriji pri određivanju značenjske mijene u etimološkim rječnicima. *Filologija* 40. Zagreb. 51–64.
- Katičić, Radoslav. 2005a. Mitovi naše poganske starine i Natko Nodilo. *Filologija* 44. Zagreb. 63–84.
- Katičić, Radoslav. 2005b. Čudesno drvo. *Filologija* 45. Zagreb. 47–86.
- Katičić, Radoslav. 2006a. Uz rub Rječnika hrvatskoga kajkavskog književnog jezika. *Zbornik Petra Šimunovića. Folia onomastica Croatica* 12–13. Zagreb. 256–274.
- Katičić, Radoslav. 2006b. Perunovo svetište nad Mošćenicama u svjetlu toponimije i topografije. *Mošćenički zbornik* 3:3(2006). Mošćenice 2. veljače 2004. 41–51.
- Katičić, Radoslav. 2007. Perunovo svetište nad Žrnovnicom kod Splita. *Belajev zbornik*, u tisku.
- Kiparsky, Valentin 1934. *Die gemeinславischen Lehnwörter aus dem Germanischen*. Helsinki.
- Kryn'ski, M. Z. 1909. Starosłowiańskie pręgynja. *Prace filologiczne* 7:1. Warszawa. 217–231.
- Krzysztoforska-Doschek, Jolanta. 1994. Polnische Nachlese zu den Rekonstruktionen urslawischer sakraler Texte durch Radoslav Katičić. *WSIjB* 40, 145–157.
- Kulišić, Špiro. 1979. Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških. *Djela Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine* 56. Sarajevo. (Centar za balkanološka ispitivanja 3).
- Leicht, Pier-Silverio. 1925. Tracce di paganesimo fra gli Sclavi dell' Isonzo nel secolo XIV. *Studi e materiali di storia delle religioni* 1, 247–250.
- Leskien, August. 1907. Altkirchenslawisches pręgynja. *Indogermanische Forschungen* 21, 197–200.
- Mansikka, V. J. 1922. *Die Religion der Ostslaven* 1. Quellen. Helsinki.
- Maher, J. Peter. 1973. *H₂EK'MON: '(Stone) Axe' and 'Sky' in I-E / Battle-Axe Culture. *Journal of Indo-European Studies* 1:4 (Winter 1973), 441–464.
- Mayrhofer, Manfred. 1992–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen* 1–3. Heidelberg.
- Miklosich, Franz von. 1862–1865. *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum, emendatum, auctum*. Wien.
- Мурзаев, Э. М. 1967. Гора — лес. *Русская речь*. № 1.
- Niederle, Lubor. 1924. *Život starých Slovanů* 2:1. Oddíl 6. Víra a náboženství. Druhe vydání, v Praze.
- Петровић, Петар Ж. 1952. О Перунову култу код Јужних Словена.

- Гласник Етнографског института Српске академије наука 1:1–2. Београд. 373–380.
- Pokorny, Julius. 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* 1–2. Bern, Stuttgart. Zweite Auflage 1989.
- Reichelt, Hans. 1913. Der steinerne Himmel. *Indogermanische Forschungen* 32, 23–57.
- Седов, В. В. 1953. Древнерусское святилище в Перыни. *Краткие сообщения Института истории материальной культуры* 50, 92–103.
- Седов, В. В. 1954. Новые данные о языческом святилище Перуна. *Краткие сообщения Института истории материальной культуры* 53, 195–208.
- Simek, Rudolf. 1995. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Zweite, ergänzte Auflage. Stuttgart.
- Schuchardt, C., Arkona, Vineta, Rethra. 1926. *Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen*. 2. Auflage. Berlin.
- Skok, Petar. 1971–1974. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I–IV. Zagreb.
- Škobalj, Ante. 1970. *Obredne gomile*. Sveti Križ na Čiovu.
- Téra, Michal. 2005. Etymologické souvislosti jmen staroruských pohanských božstev. *Slavia* 74. Praha, sešit 1. 1–24.
- Tischler, J. 1983–. *Hethitisches etymologisches Glossar*. Innsbruck.
- Толстой, Никита Ильич. 1969. *Славянская географическая терминология*. Семасиологические этюды. Москва.
- Толстой, Никита Ильич. 1986. Из наблюдений над полесскими заговорами. *Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*. Москва. 185–143.
- Успенский, Борис Александрович. 1982. *Филологические разыскания в области славянских древностей*. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мириликуйского). Москва.
- Vasmer, Max. 1953–1958. *Russisches etymologisches Wörterbuch* 1–3. Heidelberg.
- Wasilewski, Tadeusz. 1958. O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii. *Onomastyka* 6. Wrocław, Kraków. 149–152.
- Веселовский, Александр Николаевич. 1883. Разыскания в области русского духовного стиха. *Сборник ОРЯСАН* 32:4. Санктпетербург.
- Зечевић, Слободан. 1981. *Митска бића српских предања*. Београд.
- Zelenin, Dimitrij. 1927. *Russische Volkskunde*. Berlin, Leipzig.
- Žic, Nikola. 1954. O Perunovu kultu u Istri. *Historijski zbornik* 7. Zagreb. 233–234.

Sigle

- ARj Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, na svijet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1980–1975.
- B Kr. Barons, *Latvju dainas* 1–6, Rīgā 1922.
- Balys J. Balys, *Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose*, Tautosakos darbai 3, Kaunas 1937.
- CD Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae – Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije 2, Zagreb 1904.
- Č Lirske narodne pjesme. Antologija. Priredio Dr Tvrtko Čubelić. Četvrto, dopunjeno izdanje. Zagreb 1963.
- ЭССЯ Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский лексический Фонд, под редакцией О. Н. Трубачева, Москва 1974—
- Гуляев С. И. Гуляев, *Этнографические очерки Южной Сибири*, Санктпетербург 1848.
- H Huzjak, Višnja, Zeleni Juraj, *Publikacije Etnološkog seminara Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu* 2, Zagreb 1957.
- HNP Hrvatske narodne pjesme 5, *Ženske pjesme* 1, Zagreb 1909; 6, *Ženske pjesme* 2, Zagreb 1914.
- Хрестоматія Хрестоматія церковно-словенская и древно-русская в пользу учениковъ вышшюи гимназии в цѣс. кор. австрійской державѣ, составилъ Яковъ Головацкій, Отдѣленіе I, церковно-словенское, въ Вѣдни 1854.
- Кир Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записки П. И. Якушкина 1, Ленинград 1983.
- М Д. Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, София 1994.
- Наневски *Љубовни песни*, избор и редакција Душко Наневски, Скопје 1971.
- ОРЯСАН Отдел русского языка и словесности Российской академии наук
- П Поэзия крестьянских праздников. Общая редакция В. Г. Базанова. Библиотека поэта, второе издание, Ленинград 1970.
- PP *Pieśni ludu polskiego w Galicyi*. Zebrał Żegota Pauli. Lwów 1838.
- P Е. Р. Романов, *Белорусский сборник* 1–2. Киев 1885; 3,

- Витебск 1887; 4, Витебск 1891; 5, Витебск 1894; 8, Вильна 1912.
- СНП Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. Књига прва у којој су различне женске пјесме. У Бечу 1841.
- СРНГ Ш Словарь русских народных говоров, Ленинград 1965—. Великорусс в своих песнях, обрядах, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном 1, 1, Санктпетербург 1898.
- ШБ Шейн, П. В., Материалы для изучения быта и языка русского населения северозападного края (Белорусский сборник), том 1, часть 1, Сборник ОРЯСАН, том 41, № 3, Санктпетербург 1887; том 1, часть 2, Сборник ОРЯСАН, том 51, № 3, Санктпетербург 1890; том 2, Сборник ОРЯСАН, том 57, Санкт-Петербург 1893; том 3, Сборник ОРЯСАН, том 72, № 4, Санктпетербург 1902.
- Тол Толстой, 1986.
- WSIJb Wiener Slavistisches Jahrbuch
- Zaninović Antonin Zaninović, Nekoliko kolenda iz Dalmacije, Sv. Cecilija 23 (1934).

Wessen Gehöft steht da auf dem Berg?

Zusammenfassung

Hier wird der ursprüngliche Text der rituellen Beschreibung des himmlischen Gehöfts in slawischer Überlieferung auf Grund seiner in Liedern der slawischen Folklore bis auf unsere Zeit erhaltener Fragmente wiederhergestellt. Bei allen Unsicherheiten, die dabei verbleiben, ist es doch möglich, die grundlegende Textgestalt mitsamt ihrem weiteren Zusammenhang der Mythenzählung im ursprünglichen Wortlaut wohlbegründet herzustellen und diese als neuerschlossene Quelle für heidnische slawische religiöse Vorstellungen zu verwerten.

Das Gehöft stellte man sich als auf dem Gipfel eines Berges gelegen vor. Es war ein herrschaftlicher Bauernhof umringt mit einem Eisenzaun, dessen Tor aus Kupfer angefertigt und mit aus Eichenholz sorgfältig gezimmerten oder mit Edelmetallen beschlagenen Teilen besonders verziert war. Im Gehöft standen Paläste. Der Hauswirt wird mit dem Mond verglichen, ja mit ihm identifiziert, die Hauswirtin mit der Sonne, ihre Kinder mit den Sternen. Unter dem Berg quillt Wasser hervor. Es zeigt sich deutlich, dass dies der Sitz

des Donnergottes (*Perunъ*) auf seiner Anhöhe (*gora*) ist, das himmlische Gehöft. Das Motiv vom Sitz des Donnergottes in einem Herrenhof auf einem Berg am Wasser ist auch in der baltischen Überlieferung gut zu belegen. Im Zusammenhang der mythischen Vorstellungen hat es den gleichen Stellenwert wie der trockene, goldene Wipfel des Weltenbaums, auf dem der Donnergott in Gestalt eines Raubvogels sitzt. Baltische, in der Folklore belegte Tradition zeigt, dass der Donnergott als vielfältig angesehen wurde, als Vater mit Söhnen und Töchtern, die alle an seiner Göttlichkeit vollen Anteil hatten. Diese Vorstellung von seiner Vielfältigkeit ist auch in einer altrussischen Quelle ausgedrückt und kann daher auch als slawisch angesehen werden.

Das rekonstruierbare Textfragment vom Gehöft auf dem Berg und seinem Hauswirt beruht fast ausschließlich auf ostslawischen Umzugliedern, die jedoch auch in südslawischen Entsprechungen haben. Außerdem ist der Sitz des Donnergottes Perun und sein Kultus auf dem Berg am Wasser, zusammen mit dem dazugehörigen Eichenbaum, in altrussischen Quellen gut belegt und der indogermanische Ursprung der zugrundeliegenden Vorstellung durch etymologische Forschung eindeutig erschlossen. Der Perun-Kult auf Anhöhen ist toponomastisch aus dem südslawischen Raum zu belegen. Auch der archäologische Fund auf der Anhöhe über dem Volchov-Fluss, auf der das Perun-Heiligtum bei Novgorod stand, bestätigen die große Altertümlichkeit dieser Tradition. Es zeigt sich demnach, dass hier tatsächlich fragmentäre Spuren urslawischer ritueller Gesänge, in denen zentrale religiöse Vorstellungen ausgedrückt sind, vorliegen.

Ključne riječi: dvor, gora, voda, mitologija, Perun

Key words: farmstead/count, mountain, water, mythology, Perun

