

RADOSLAV KATIČIĆ

# *Božanski boj*



*Tragovima svetih pjesama  
naše pretkršćanske starine*

Zagreb / Mošćenička Draga



Ibis grafika

Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju

Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu

2008.

# Sadržaj

Predgovor .....	V
Uvod .....	1
Mitovi naše poganske starine i Natko Nodilo .....	11
Čudesno drvo .....	39
Čiji to dvor stoji na gori? .....	85
Ljuta zvijer .....	123
Božanski boj .....	181
Uz rub Rječnika hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika .....	265
Perunovo svetište nad Žrnovnicom kod Splita .....	285
Perunovo svetište nad Mošćenicama u svjetlu toponimije i topografije .....	301
Veles kao Vrtra ispod Povila kod Novoga Vinodolskog .....	313
Sažetci poglavlja .....	327
Zusammenfassungen .....	335
Literatura .....	343
Sigle .....	354
Kazalo .....	359

## Predgovor

Studije i istraživanja kojih se rezultati u ovoj knjizi podastiru znanstvenoj javnosti započeo sam 1984. Istina, pri prvim koracima na tom polju vodio me je još 1960. nitko manji nego Paul Thieme, kojega sam predavanja o vedskoj filologiji tada slušao u Tübingenu kao stipendist Humboldtove zaklade. Znao sam za Ivanova i Toporova kao vrhunske ruske indoeuropeiste svjetskoga ranga. A kad sam od 1977. velikim koracima ulazio sve dublje u slavensku filologiju, bilo mi je zanimljivo uočiti da se oni, uz sve ostalo, sustavno bave rekonstrukcijom praslavenskih tekstova. No slavistička struka, pa i ona najkvalificiranija, nije tomu baš posvećivala neku pozornost. Ja ipak nisam odolio, nego sam upravo 1984. na svoj jesenji obilazak terenima hrvatske arheologije – pripremao sam tada »Litterarum studia« – ponio i njihova »Istraživanja« (1974). Pozorno čitajući, odmah sam shvatio kako je to kapitalno i dalekosežno. Bio sam, napokon, Thiemeov učenik, a i sâm sam bio predavao vedsku filologiju. Čistomu slavistu to nije bilo lako shvatiti zagledajući onako tek usput u njihove spise.

U njihovoj sam knjizi našao da se govori i o našem zelenom Jurju, o kojem sam dosta bio čuo, ali vrlo malo znao. Pozivali su se pri tome na monografiju Višnje Huzjak. Nabavio sam tu knjigu, izvanredno vrijednu, i dosta potanko proučio obredne tekstove koje je u njoj skupila. Danas znam da sam ih već pri prvom pristupu dobro uvrstio u okvir rekonstrukcije dvaju genijalnih Rusa. Vrativši se u svoj bečki Institut stao sam listati po debelim zbirka slavenskih narodnih pjesama. Kad sam, sasvim mimo očekivanja, počeo u

njima nalaziti ulomke tekstova glasovno i sadržajno podudarne s hrvatskim jurjevskima, bilo mi je jasno da sam naišao na živu žilu pravoslavenske tekstovne predaje, usmene dakako. Počeo sam istraživati i publicirati. Tim sam sadržajima od tada poklanjao sustavnu pozornost i u svojim sveučilišnim predavanjima. Slavističkoj znanstvenoj javnosti podastro sam prvi put svoje rezultate na Međunarodnom kongresu u Sofiji godine 1988. Bili su vrlo dobro primljeni. Pokazalo se čak da se izvrsno uklapaju u polje koje se tada počelo intenzivnije istraživati: povijesnu slavensku frazeologiju. Osobito se time bavio Rainer Eckert u Berlinu, tada Istočnom.

Od tada sam publicirao sve nove rezultate, pretežito na njemačkom jeziku u Bečkom slavističkom godišnjaku (WSIJB) i to onim redom kojim sam dolazio do njih. Izašla je i knjiga o božici Velikoj majci (2003). Nešto je objavljeno na hrvatskom u zagrebačkim *Studia ethnologica (Croatica)*, a držao sam o tome i predavanja na Filozofskom fakultetu sveučilišta u Zagrebu.

No životne prilike, već preuzete obveze i sve novi poslovi koji se nisu smjeli odbijati priječili su mi da se punom snagom sav posvetim tomu predmetu, koliko god je on meni značio sve više. Uvijek sam za nj morao čupati vrijeme i cijediti snagu. Kako god sam se metodološki strogo ograničio na samo jedan istraživački pristup, koji se pri okretanju tomu predmetu činio najvažnijim i za koji sam bio najbolje pripravljen, polje se je sve dalje prostiralo u nedogled. A životna dob bila mi je već poodmakla i postajalo je sve jasnije da usprkos nepotpunosti treba povući crtu i postaviti zbroj, pa dokle posao stigao da stigao. Nije imalo smisla sve ono mnogo do čega sam došao ostaviti nesređeno kao bilješke, ekscerpte i materijale za predavanja, u čemu se nitko osim mene nije mogao snalaziti. Želio sam o svem tome progovoriti i na hrvatskom jer je to napokon važan sloj naše kulturne baštine, u nas gotovo sasvim nepoznat, kako god smo po svojem jeziku sasvim prožeti time, znali mi to ili ne znali.

Počeo sam tako u proljeće 2005. pisati sustavnim redom sintetičke članke zacrtane kao da su već poglavlja cjelovite knjige. Još

uvijek ih pišem. Kako sam ih dovršavao predavao sam ih za objavljivanje Hrvatskoj akademiji znanosti i umjetnosti i počeli su izlaziti, pretežito u časopisu *Filologija*. No to objavljivanje po naravi stvari ide sporo. Kako sam pak također 2005. počeo surađivati s Katedrom Čakavskoga sabora u Mošćeničkoj Dragi oko terenskih istraživanja slavenskoga poganskog svetišta kod vrha Perun na gorskim izbojcima u podnožju Učke i njegove kulturne valorizacije, ti su moji tekstovi privukli pozornost gospodina Veseljka Velčića, predsjednika Katedre. Kad mi je on onda 2007. ljubezno ponudio da Katedra sve članke o bogu gromovniku Perunu i njegovu zmijskom i zvjerskom protivniku objavi kao knjigu, a tomu se u osobama Vitomira Belaja i Tome Vinščaka, koji također surađuju s Katedrom na istom projektu, odmah pridružio Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu kao drugi izdavač, rado sam to i zahvalno prihvatio. Tu knjigu čitatelj sada drži u rukama. Ona treba da mu dalje govori sama, a on pak sam da sudi o njoj.

Od onoga mnogoga što je ostalo, ako mi samo bude života, zdravlja i snage, bit će još jedna. U njoj će se rekonstruirati tekstovi o godišnjem ciklusu rodnosti i Perunovoj djeci, Jarilu i Morani. *Hoc est in votis*.

Meni ostaje da izreknem svoju zahvalnost: Veseljku Velčiću, za razumijevanje, zanimanje i inicijativu, Tihani Petrović Leš za pokroviteljstvo i suizdavaštvo Odsjeka za etnologiju, Tomi Vinščaku i za to što se najpripravnije prihvatio da toj knjizi bude glavni urednik, Krešimiru Krnicu što je taj pothvat preuzeo u svoju nakladu »Ibis grafika« i uza sve svoje brojne i teške grafičke obveze prihvatio i to da bude izvršni urednik ove knjige, da ju izradi i oblikuje kao predmet. Tu se i opet pokazao kao majstor.

Doista, svima njima izričem svoju iskrenu zahvalnost. Zahvaljujem i svima ostalima koji su pridonijeli nastanku ove knjige. To su moji kolege, suradnici i prijatelji Mislav Ježić u Zagrebu i Georg Holzer u Beču, koji su slušali moja predavanja o predmetu

ove knjige i dali mi svojim upitima i primjedbama mnoge poticaje. Zahvaljujem nadalje svim svojim slušačima u Beču i u Zagrebu. Zahvaljujem prijateljskim osobama koje su skupa sa mnom bile zaokupljene ovim istraživanjima i bodrile me više nego smo to tada sami znali, a zahvaljujem napokon, i to ne na posljednjem mjestu, svojoj supruzi Ioanni, koja je brigom za moju dobrobit i strpljenjem koje je imala s mojom velikom zaokupljenosti praslavenskim svetim tekstovima bitno pridonijela da se moje autorske zamisli i ostvare.

U ožujku 2008.

*Radoslav Katičić*

## Uvod

Ova knjiga kreće tragom ulomaka pretkršćanskoga slavenskog obrednoga pjesništva, ulomaka što su se u usmenoj književnosti narodā slavenskoga jezika, pa tako i Hrvata, očuvali do vremena kad se ta književnost počela sustavno zapisivati. To je vrijeme mlado: 19. i 20. stoljeće. U ovoj se knjizi dakle duboka starina istražuje i uspostavlja na temelju vrlo mladih vrela. Takav se pothvat u prvi tren mora učiniti nezbiljskim i stoga neostvarivim. Teško je povjerovati da se je poslije pokršćavanja tih naroda, a oni kojih jezik i usmenu književnost poznajemo i danas pokršteni su već između 7. i 10. stoljeća,<sup>1</sup> kroz dugo vrijeme čitavoga jednoga tisućljeća u usmenoj predaji moglo očuvati išta pouzdana od sakralnih tekstova kojih su se zajedno s obredima kojima su ti tekstovi pripadali javno i svečano odrekli još u ono davno doba. Ako se tvrdi da je ipak tako, treba iznijeti jake razloge za to, tako jake da pred njima izblijedi toliko prirodna prvotna nevjerica. Kako je teklo to istraživanje, saznat će se ovdje u prvom poglavlju.

Ova se knjiga sva bavi rekonstrukcijom. U njoj je stalno riječ o mitu i o mitskim zbivanjima. Potrebno je stoga odmah na početku istaknuti da se u njoj ne rekonstruiraju mitovi, što se inače susreće u literaturi s područja etnologije i kulturne antropologije te povijesti religija, pa su neki autori u svem svijetu izašli na glas upravo time.

---

1 Slaveni koji su u tom razdoblju odbili prihvatiti kršćanstvo i dalje ostali pogani platili su to etničkom smrću. Kad su ga napokon ipak morali prihvatiti, napustili su ubrzo svoj jezik i svoju tradicijsku kulturu. Stoga i o predaji njihove usmene književnosti ne znamo ništa, pa ona nije mogla biti uključena među vrela na kojima je zasnovano ovo istraživanje.

Ovdje se za razliku od toga rekonstruiraju tekstovi sakralnoga pjesništva koji su se pjevali pri vršenju obredā i tvorili njihov neodvojiv dio. Ti tekstovi, međutim, kazuju mitska zbivanja što nose skrovito ustrojstvo svijeta. U onoj mjeri u kojoj su ti tekstovi vjerodostojno rekonstruirani oni su nova, do sada nepoznata, vrela za proučavanje slavenske mitologije i pretkršćanskih vjerskih sadržaja, vrela izvučena iz tamne dubine vremena, u koju su bila potonula. Tek u tom, neizravnom, smislu ovdje se proučava slavenska mitologija, kako god je pri samom postupku rekonstrukcije uvelike govora o njoj. No ako je rekonstrukcija tih tekstova čvrsta i pouzdana, pridonosi mnogo tomu proučavanju. Slavenska starina, njezina vjera i doživljajnost, progovara nam svojim izvornim riječima.

O riječima se tu radi, o njihovu slaganju u nizove, i o njihovu smjenjivanju pri tom nizanju. U jezičnoj teoriji to se zove sintagmatika i paradigmatika. Sintagmatika je nizanje jezičnih jedinica, a paradigmatika njihovo smjenjivanje pri tome. Ako imamo tri jedinice {*a, b, c*} i postavimo ih u dva niza <*ab*> i <*ac*>, onda te jedinice stoje u sintagmatskim odnosima. U tim je sintagmatskim odnosima, međutim, impliciran paradigmatički odnos *b : c* jer se *b* i *c* u njima, kako su ovdje uspostavljeni, smjenjuju na istom mjestu: desno od *a*. Po tome je, i samo po tome, odnos između *b* i *c* paradigmatičan. Nema dakle paradigmatike bez sintagmatike, nego je ona u njoj sadržana, kao što je i sintagmatika sadržana u paradigmatički. Kod nas to nije uvijek jasno, ali o tome ipak ne može biti diskusije. To je matematika.

Pogrešna je i predodžba da je paradigmatika shematičnija, a sintagmatika bogatija i životnija. Paradigmatike je uvijek upravo onoliko koliko je sadržano u sintagmatici, a sintagmatike upravo onoliko koliko je proizvodi paradigmatika, i koliko je podataka u jednoj, toliko je i u drugoj. One su jedna drugoj preslika.

Ako dakle za praslavenski, u primjerenu glasovnom liku, rekonstruiramo: *Perun bije zmiju* i *Perun bije zvijer*, onda su među tim praslavenskim riječima uspostavljeni sintagmatski odnosi, a u njima



je impliciran paradigmatiski odnos između *zmija* i *zvijer*. Taj paradigmatiski odnos zadan je uspostavljenim sintagmatskima, a sintagmatski zadani su predviđenim paradigmatiskima.

Rekonstrukcija tekstova uspostavljanje je njihove prvotne sintagmatike i paradigmatike, barem njihovih ulomaka koji se još razabiru u svojim mlađim i uvelike preoblikovanim verzijama. Najprvo se utvrđuju praslavenske riječi, ili čak cijele fraze, koje se u raznim slavenskim predajama usmene književnosti javljaju u vezi s karakterističnim motivima. Te riječi ili čak fraze nazivamo ključnima. Što su češće potvrđene u što više slavenskih predaja i u što raznolikijim vrstama usmene književnosti, što više se preoblika pri tome razaznaje na cjelovitu jezičnom izrazu kazivanja, to vjerojatnije je da je to doista trag praslavenskoga poganskog obrednoga teksta koji se i nakon pokrštavanja zadržao kao tradicijski element umjetnički oblikovane narodne riječi.

Bez neprekinute povezanosti praslavenske vremenske razine s onom današnjih slavenskih jezika, povezanosti zakonitim glasovnim mijenama i suvislo obrazloživim značenjskima, nema, dakako, nikakve mogućnosti rekonstrukcije praslavenskoga teksta. Takvo je istraživanje stoga etimološko. To se, kako je upravo rečeno, ne odnosi samo na glasovni izraz riječi i njihovih nizova. Odnosi se jednako i na značenje tih riječi. Treba umjeti dati im praslavensko značenje. To je katkad znatan istraživački posao jer je u dosadašnjem jezikoslovnom radu prilično zanemaren, pa etimološki priručnici rijetko daju sve potrebne podatke. Ali tek tako se doseže vremenska razina o kojoj se radi, tek tako se rekonstrukti doista uklapaju u praslavenski kontekst.

Ako se na taj način utvrđuju ulomci praslavenskih obrednih tekstova u kojima se kazuju mitska zbivanja i stanja, pa ako se utvrđuju ispravno i dobro utemeljuju, onda se među njima uočavaju sukladnosti i ti ulomci, korak po korak, nadopunjuju jedni druge. Uzeti skupa, kazuju nam više i tvore čvršću cjelinu nego je samo zbroj onoga što nam svaki od njih kazuje sam za sebe. Što jače pak

to dolazi do izražaja, to bolje je potvrđeno da je rekonstrukcija, bez obzira na nesigurnosti u pojedinostima, u cijelosti ipak sve pouzdanija. Ta umreženost, osobito kada je čvrsta, važna je potvrda da se u mnogo mlađim tekstovima doista nalazi trag praslavenske usmene predaje, kojoj je prvotna funkcija bila obredna, a cjelina joj se pokazuje tek onda sasvim uvjerljivo kad se mnogo ulomaka uspostavljenih u folklornoj književnosti uzmu zajedno i povežu tako da se uzajamno nadopunjuju i tvore suvislo ustrojenu sintagmatsku i paradigmatičku cjelinu.

K tomu dolazi još jedan kriterij. Taj, za razliku od svih do sada navedenih, nije genetski, nego je tipološki. Tekstovi su to uvjerljivije rekonstruirani što više značajaka arhaičnosti nose. To se, dakako, odnosi u prvom redu na leksik i na sintaksu, a i na stil, vrlo jednostavan i dojmljiv, kakav nam je dobro poznat iz indijske Vede te prastarih grčkih i italjskih formula, mnogo starijih od njegovane i razvedene antičke stilistike.

Važan je kriterij i to da riječi što se javljaju u tim ulomcima budu sve praslavenskoga podrijetla, bar u načelu i velikom većinom, kraj čega mogu u nekim varijantama ponekad doći i mlađe zamjene. Tako u jednom slovenskom ulomku mjesto *vrana* < praslavenski *vorna* dolazi njemačka posuđenica *kreha*, a u jednom hrvatskom mjesto *grad* < praslavenski *gordъ* 'ograđen vrt' dolazi talijanska posuđenica *đardin*. No u drugom potvrdama istoga tekstovnog ulomka dolaze riječi izvedene od praslavenskoga *vorna* i *gordъ*. To je zalag praslavenskoga podrijetla te usmene tekstovne predaje. Mlađe zamjene posuđenicama ne mogu stoga uzdrmati temelje takve rekonstrukcije. Struktura teksta i kraj njih ostaje cijela. I to su njezine potvrde, baš kao i one u kojima su sve riječi praslavenskoga podrijetla.

Utvrđujući u usmenoj predaji etimološki srodne odlomke starih obrednih tekstova, dobiva se i njihov kontekst, ako i samo u svojem sadržaju. Može se stoga pri tom postupku s punim pravom govoriti i o rekonstrukciji konteksta. I upravo ti tako utvrđeni konteksti

omogućuju da se uspostave veći tekstovni sklopovi i ne ostaje samo pri etimološki srodnim riječima i frazama, koje su doduše jedini temelj genetske rekonstrukcije, ali bez uspostavljenih konteksta ostaju jako ograničeni u svojem sadržajnom iskazu.

Iz usmeno predane folklorne književnosti pokušavaju se tako dekodirati ulomci što potječu, dakako preoblikovani, od praslavske sakralne poezije. Glavno je pitanje pri tome koliko je vjerojatno da su podudarnosti iz kojih se ti ulomci dekodiraju ipak možda nastale slučajno ili preuzimanjem iz drugih predaja. To valja stalno držati na umu i provjeravati. No što je tih podudarnosti više, što su raznolikije preoblikovane i što su čvršće umrežene, to je ta vjerojatnost manja. To vjerojatnije je da se ti ulomci ispravno dekodiraju. Sav sadržaj ove knjige donosi primjere takva istraživačkog postupka.<sup>2</sup>

Stoga se i rezultati koji se u njoj iznose mogu osporavati jedino dokazivanjem kako ipak nije dosta nevjerojatno da su tekstovne podudarnosti na kojima se oni zasnivaju tek proizvod slučaja, da su možda proizašli iz kontakata, preuzimanja i posuđivanja ili da su samo posljedica zajedništva motiva i srodnosti jezika. Tek ako se uvjerljivo pokaže, na temelju prosuđivanja konkretnih i pojedinačnih danosti, da te mogućnosti nisu dovoljno uvjerljivo isključene, mogu se valjano osporiti i rezultati što se ovdje iznose. Nikako nije moguće osporiti ih paušalnim ocjenama o slaboj vjerojatnosti da se i toliko praslavske starine očuvalo u usmenoj književnosti današnjih naroda slavenskoga jezika, ili da je poganska vjera ranosrednjovjekovnih Slavena na cijelom području na kojem su se proširili bila ista.

To posljednje se, uostalom, ovdje nikako i ne tvrdi, razlike su – i kraj toga što o tome malo znamo – očite. Isto je u vjeri, kultu i s time povezanim hijeratskim tekstovima na tom velikom jezičnom području samo ono što se u pojedinačnom istraživanju i pomnoj procjeni vjerojatnosti pokaže kao takvo. Odbijati to argumentima

---

2 O toj metodi usporedi Katičić, 2003b, 9-12. Na indoeuropskoj jezičnoj osnovi razlaže ju Matasović 1996.

kao što je onaj da nije dopustivo naš teren prekrivati starim ruskim božanstvima stoga je potpun promašaj. Istina je da su ona samo u ruskom poganstvu izdašnije posvjedočena. No njihov se kult pretpostavlja na širem prostoru samo tamo gdje za to postoje konkretni i provjerljivi razlozi i samo se njihovim isto tako konkretnim i specifičnim pobijanjem to može valjano osporavati. Onakvi uopćeni iskazi tu su doista samo »argumenti«, kako god mogu zvučati uvjerljivo čak i u širem krugu stručne javnosti i biti doživljeni kao oslobođenje od naporne obveze da se krene krivudavim stazama dokazivanja kakvo se iznosi u ovoj knjizi, pa se može dogoditi i to da se u prvi mah rado prihvaćaju.

Neodrživo je i pobijanje ovakvih rezultata općenitim i žestokim pozivanjem na to da se tradicijska kultura stalno mijenja, pa se s njom mijenjaju i njezini tekstovi. A u ovoj se knjizi stalno govori upravo o tim mijenama i o tome kako su u pojedinim slučajevima tekle. No ako se o tome želi valjano rasuđivati, treba u svakom trenutku znati što je u tim mijenama mlađe, a što starije. To se pak može znati samo ako se utvrdi što je u danom slučaju prvotno. Po tome se onda vremenski određuje sve ostalo. Teško je razumjeti zašto se u novije doba neki tako žestoko odupiru tomu da to shvate.

No stara vjera narodā slavenskoga jezika, pa tako i stara vjera Hrvata, predmet je o kojem smo naprosto dužni spoznati sve što je spoznaji ikako dostupno, pa i onda kad je to naporno ili ne godi određenim »modernim« mentalitetima i aktualnim ideološkim usmjerenjima. Među njima su i takva po kojima žilavoga trajanja davnine i čvrste ukorijenjenosti u njoj naprosto ne smije biti! Iz takve se ideološke orijentacije onda *a priori* osporava sve što se u ovoj knjizi iznosi. A nije to ništa drugo nego svjedodžba duhovnog siromaštva, izraz ograničenoga vidokruga, upravo javan *testimonium paupertatis*.

S takvim stavovima, koji su, koliko god proizlaze iz nekih temeljnih sklonosti ljudske naravi, ipak efemerni, valja imati ono strpljenje koje oni uskraćuju argumentaciji istraživanja što se iznosi

među ovim koricama. Znanost, na kraju krajeva, i nije nego ustrajno prevladavanje upravo tih sklonosti. Za to treba vremena, kao što je i ono što se time postiže trajno.

Sve što se u ovoj knjizi razlaže polazi od danosti uočenih u tekstovima, koliko ih je bilo moguće prikupiti. Od njih se kreće prema rekonstrukciji, i opet samo onoliko koliko je s raspoloživim podacima bilo moguće. Zapravo: koliko ih je ovaj autor umio prikupiti za dani predmet i dokle je uspio stići s rekonstrukcijom. Katkad je to čak nešto kao fantomska slika prvobitnoga teksta. U prilikama u kojima radi i u životnoj dobi koju je dosegao svaka napregnuta težnja za potpunosti, iscrpnosti i dovršenosti bila bi posezanje za utopijom. Valjalo je sustavno iznijeti do čega se do sada došlo. Time je jasno rečeno i to što se u ovoj knjizi ne može očekivati.

Treba također reći da se ona strogo ograničuje na rekonstrukciju teksta. Kako je obuhvatila prilično obilan sadržajni sklop i otvorila uvide u njegov kontekst, u njoj je dostupno dosta obuhvatno mitsko kazivanje. Saznaje se nešto o vjerskim predodžbama, o doživljavanju svijeta, pa i o samome životnom osjećaju nepokrštenih Slavena. No to se u ovoj knjizi ne razrađuje, ne nadopunjava i samo u sebi ne rekonstruira. Sve što se ovdje o tome veli odnosi se na ono što je sadržano u tekstovnim ulomcima koji se rekonstruiraju. O tome se, dakako, može, pa stoga i mora reći više. Obrednost kojoj pripadaju rekonstruirani tekstovi ostavila je traga u tradicijskim narodnim običajima, uklopila se u kalendar i među svetce kršćanske crkve, te se odatle može mnogo toga iščitati o njoj. Vrlo su znatne prinose dali tomu Vjačeslav Vsevolodovič Ivanov, Vladimir Nikolajevič Toporov, Boris Aleksandrovič Uspenskij, a u nas je u najnovije vrijeme svojim prinosom na tom polju postao osobito zaslužan Vitomir Belaj.<sup>3</sup> On je proširio vidokrug, pokazao kako se upravo s etnološkom motrišta može nadopuniti ono što se dobiva od rekonstruiranih tekstova i uvjerljivo smjestio praslavenski mit u krug godišnjih običaja, osobito hrvatskih. Dakako, i te rezultate

---

3 Усп. Иванов – Топоров, 1965; 1974, Успенский, 1982; Belaj 1998; 2007.

treba potanko provjeravati, isto onako kao i rekonstruirane ulomke obrednih tekstova, koji nam izvornim jezikom kazuju mitsko zbivanje. Ni u jednome ni u drugom ne može se u svemu od prve pogoditi u crno.

Vjerske predodžbe i mitski motivi što se susreću u rekonstruiranim ulomcima slavenske pretkršćanske sakralne poezije nisu samo slavenski. Nailazi se na njih u raznim tradicijama, ne samo u indoeuropskim, jedna od kojih je i slavenska, nego i u neindoeuropskima na raznim stranama zemaljske kugle.<sup>4</sup> Odatle se, dakako, crpu dodatni podatci koji obogaćuju sliku pretkršćanske slavenske vjere. No u ovoj knjizi o svem se tome uopće ne govori jer je u njoj sva pozornost usredotočena na to da se iz tekstova na slavenskim jezicima, uključujući tu još i poredbu s baltičkim i drugim indoeuropskima dokle god seže mogućnost konkretne genetske rekonstrukcije, dobije u metodski čistom istraživačkom postupku što više onoga što se iz toga vrela može saznati o praslavenskim sakralnim tekstovima, o njihovu sadržaju i pjesničkom obliku.

Tako dobiveni rezultati bit će najpouzdanije i najupotrebljivije polazište za šire poredbe preko granica jezičnih porodica. Pretpostavka je, dakako, da se predaja drugih, neslavenskih i neindoeuropskih obrednih tekstova i mitskog kazivanja temeljito istražuje istom takvom dosljedno čistom genetskom metodom kakva je ovdje primijenjena na slavenski, baltički i indoeuropski materijal.

Tu treba reći nešto i o tome zašto su jezik i genetska jezična srodnost u ovom istraživanju tako bitno važni. Pojednostavnjeno rečeno, to je zato jer upravo jezik nosi svetost vjerskih predočaba i mitskoga kazivanja koje ih izriče. Vjera se očituje u zajedničkom obredu, koji je djelatnost u zajednici životno bitna. A tekstovi: formule i pjesme, njegova su neodvojiva sastavnica. U njima se izriče skrovita istina o pravom ustrojstvu svijeta. To je sveto znanje. Indijci kažu *Veda*. Tko pokaže da ga posjeduje time što ga izriče na mjerodavan način, stječe time vlast nad zbivanjem u svijetu, natprirodnu moć, postaje

---

4 Usp. o tome najprigručnije Иванов – Топоров, 1974.

jači od bogova.<sup>5</sup> A taj mjerodavni način izricanja određen je jezičnim oblikovanjem. Upravo po tome je obredni tekst pjesništvo. I po tome je on *svet*, što će po samoj etimologiji te pradavne riječi, ti-sučljećima pretkršćanske, reći da zrači natprirodnom snagom.<sup>6</sup> I da je po njoj djelotvoran. U našem jezičnom krugu, indoeuropskom, takvo je razumijevanje valjano oblikovane riječi kao svete najizričiti-je očuvano i najbolje razrađeno u tradiciji indijskih brahmana, koji su po njoj i nazvani.<sup>7</sup> Jasno se to isto shvaćanje razabire u Hetita i drugih Anatolijaca, u Helena, u Latina i drugih Italika, te u Kelta, osobito Iraca, i u Germana, osobito nordijskih.<sup>8</sup>

Najstarije pjesništvo Iraca i Islandana bez toga se ne može razumjeti u svojim osobitostima. A istraživanja kakva su ova kojih se rezultati ovdje iznose pokazuju nedvojbeno da je isto tako bilo u vjerskoj i književnoj predaji Balta i Slavena. To pak znači da se vjerske predodžbe i mitska predaja mogu upoznati u njihovoj svetosti samo preko izvornoga jezika i njegovih mjerodavno i obvezatno oblikovanih tekstova.

Kada se razmatraju samo sadržaji i uspoređuju naprečac, mimo čvrsto oblikovana jezičnog izraza, mjerodavnog i obvezatnog, kad se dakle razmatraju, skupljaju i uspoređuju samo motivi, takvo istraživanje, koliko god zanimljivo bilo i djelovalo poticajno, ostaje površno, ne vodi valjano utemeljenim rezultatima i ne omogućuje ni istinsku spoznaju ni pravi doživljaj svetosti kojom se takva istraživanja bave. Lako je razumjeti odakle pritisak zainteresirane javnosti na brzo uvođenje širokih poredaba što prelaze granice jezika i jezičnih porodica, pa bi kad se govori o svetim tekstovima nepokrštenih Slavena najradije odmah nešto čuli i o vjerovanjima meksičkih Indijanaca ili o starima Egiptu i Mezopotamiji jer im se čini da će to tek tada biti pravo. Bez toga ih se takvo razlaganje doima kao da

5 Usp. Katičić, 1973, 72-74; Ježić, 1987, osobito 125-204. Vidi dolje str. 319-323.

6 Usp. Топоров, 1988.

7 Mjerodavno oblikovan jezični izričaj koji zrači natprirodnom snagom naziva se na starom indijskom jeziku *bráhman*.

8 O indoeuropskom svetom pjesništvu i rekonstrukciji njegovih tekstova usp. Schmitt, 1967; 1968; 1973; Иванов, 1980; Toporov 1981; Watkins 1995; Matasović, 1996.

ostaje krnje. No koliko su god takva poređenja potrebna i doista obećaju unaprjeđenje spoznaje, pa se ne će smjeti zanemariti, dok se utvrđuje jezično oblikovanje slavenske mitske predaje u svojoj mjerodavnoj i obvezatnoj svetosti, određenoj jezično, potrebno je to privremeno odgoditi jer tek kad se tako utvrdi slavenska predaja, bit će čega da se valjano uspoređuje s drugim predajama, dakako, kad i njima bude utvrđena jezikom oblikovana svetost. Ako ne bude-mo postupali tako, bučkat ćemo samo po površini.<sup>9</sup> Tek filologija, strpljivo i zauzeto čitanje relevantnih tekstova u njihovu izvornom jezičnom izrazu polaže tu čvrste temelje.

---

<sup>9</sup> O nerazdvojnoj vezi između arhajskoga doživljaja svetosti i jezika usp. magistralno i s mnogo uvjerljivih primjera Watkins, 1995, 1-291, a sada i u nas vrlo oštroumno, mjerodavno i aktualno Belaj, 2007, 37-38. Ta nerazdvojna veza objašnjava i otpor koji se karakteristično javlja prema prevodenju svetih spisa. Prevodenjem na drugi jezik osjeća se naime da gube svoju svetost.



# Mitovi naše poganske starine i Natko Nodilo

## I.

Godine 1823., u vrijeme kada je već ozbiljno kretalo utemeljivanje poredbene indoeuropske lingvistike i postizalo svoje prve odlučne uspjehe u dokazivanju srodnosti indoeuropskih jezika po njihovu postanju i time omogućivalo da se zacrta rekonstrukcija indoeuropskoga prajezika, dao je tomu svoj prinos i Antun Mihanović (1796.–1861.), budući pjesnik hrvatske himne. Bilo mu je tek dvadeset i sedam godina. Raspravljalo se tada o tome pripadaju li i slavenski jezici indoeuropskoj porodici. Prvi ih utemeljitelji poredbene indoeuropeistike naime nisu pribrajali njoj. Mihanović je, kao i neki drugi učenjaci kojima je materinski jezik bio slavenski (Rusi, Poljaci, Česi) iznio dokaze kojima uvjerljivo utvrđuje suprotno. Pri tome je njegov postupak metodološki zanimljiv jer se tek iz današnje perspektive pokazuje kako je u ponečemu bio i ispred svojega vremena. Objavio je svoj prinos na njemačkom jeziku u jednom bečkom časopisu.<sup>1</sup>

*Mihanovićev  
naraštaj*

Započinjući svoje razlaganje, napisao je tamo ovo:

Približava se, kažu, prekrasno razdoblje u kojem noć što već mnoge tisuće godina pokriva prapovijest našega roda konačno nestaje od svjetla koje sviće od Indije. I uzvišene zagonetke, kojih rješenja naslućivati, ili im se barem nadati, predstavlja najplemenitiju povlasticu ljudske naravi, imaju nam se jasno

1 Mihanović, 1823. Usp. Katičić, 1968; 2005a.

*Antun  
Mihanović  
i početci  
poredbenih  
jezikoslovnih  
istraživanja*

pokazati pred očima, koliko to smrtnicima doliči i koliko im koristi. To nam obećavaju glasovi koji stoje iznad svake sumnje, puni plemenita oduševljenja. Ako to nisu tek lijepi snovi smionih želja, što li će taj dan pridržati nama Slavenima od naše davnine? Smijemo li se i mi nadati da ćemo jednom saznati što su nam davni praoci mislili, što su postigli, kako su griješili, kako su okajali, kako su trpjeli i kako svladavali mučni život? Ili nas njihovi usudi ne će opominjati, tješiti i hrabriti? Smijemo li ipak očekivati da ćemo o najvlastitijoj i najsigurnijoj zakladi svojih pređa, o navadama i običajima, o tome kako su nastali i kako su posvećeni, o jeziku svojega roda, o mudrim izrekama i neobjašnjivim kažama dobiti razjašnjenja za kojima čeznemo?<sup>2</sup>

*Velika  
očekivanja*

Očekivanja su bila velika. Poredbeno istraživanje indoeuropskih jezika otvorilo je izgleda narodima kojih su jezici pripadali toj porodici, a nije bilo pisanih spomenika iz njihove poganske starine, da rekonstrukcijom ipak nešto saznaju i o tome. To je vrijedilo osobito za Slavene i Balte, ali i za Germane, koji osim svojih pretkršćanskih tekstova zapisanih u islandskoj Eddi također nemaju izravnih svjedočanstava o svojim drevnim poganskim tekstovima. To je, daka-ko, osobito pogađalo Nijemce.

*Poredbena  
gramatika  
i poredbena  
mitologija*

Uz poredbenu gramatiku zamišljena je tako i poredbena mitologija. Najistaknutiji joj je predstavnik bio Nijemac Adalbert Kuhn. No kako je vrijeme prolazilo, postizala je poredbena gramatika sve veće i upravo sjajne uspjehe, a poredbena mitologija poslije prvih spoznajnih prodora nikako da pokaže spomena vrijedne rezultate, nego

---

2 *Eine herrliche Aera soll nahen, wo die vieltausendjährige Nacht, welche die Urgeschichte unseres Geschlechtes deckt, vor dem aus Indien tagenden Lichte endlich verschwindet. Und erhabene Räthsel, deren Lösung zu ahnen, oder zu hoffen, der menschlichen Natur edelstes Vorrecht ist, sollen unseren Augen klar werden, so weit es den Sterblichen ziemt und frommet. So viel verheissen uns unverdächtige Stimmen voll edler Begeisterung. Sind es keine schönen Träume kühner Wünsche; was wird jener Tag uns Slawen aufhalten von unserer Vorzeit? Dürfen wir auch hoffen einst zu erfahren, was die grauen Urväter gedacht, vollbracht; wie gesündigt; wie abgebüßt; wie sie geduldet und bekämpft das mühevollen Leben? Oder sollen ihre Schicksale uns nicht warnen, trösten und ermutigen; dürfen wir doch erwarten, über das eigenste, sicherste Vermächtnis unserer Ahnen; über Sitten und Gebräuche – deren Ursprung und Heiligung – über unseres Stammes Sprache, über die weisen Sprüche, und die unerklärlichen Sagen, erhante Aufschlüsse zu erhalten?*

se sve više gubila na stranputicama. S vremenom je potpuno nestalo poleta kakav izbija iz Mihanovićevih riječi. Tako se i poredbena slavistika na tom području našla pred zidom.

*Poredbena  
slavenska  
mitologija pred  
zidom*

U indoeuropskim se jezicima isprva tražio, a uvelike i nalazio, sanskrt kao nacrt njihova prvobitnoga zajedničkog ustrojstva. A onda su se sve jačim preinačivanjem toga nacрта pokazali uvjerljivi obrisi rekonstruiranoga zajedničkog jezika pretka, njihova prajezika. Taj se pri tome pokazivao sve samosvojnijim, a sanskrt samo kao jedan od njegovih jezika potomaka. Ali u podacima o mitovima i vjerovanjima onih koji su govorili istim tim indoeuropskim jezicima nikako da se nađu tragovi nekoga prvotnog indoeuropskoga Olimpa, a on se tražio u njima jer se pod utjecajem klasične naobrazbe ranih istraživača upravo u helenskom Olimpu vidio najbolje očuvani sustav indoeuropskih mitova i vjerovanja kao što se u sanskrtu isprva vidio najbolje očuvani sustav indoeuropskoga prajezika. No takav pristup nije uspio čak niti kad se radilo o indijskim Vedama,<sup>3</sup> iranskoj Avesti ili o sjevernogermanskoj Eddi, bogatim i dobro očuvanim vrelima, a kamo li o oskudnim podacima o slavenskom poganstvu. Slavenski »Olimp« nije se, uza sve pokušaje, mogao naći jer ga sličnog helenskomu nikada nije ni bilo. Nema ga niti u Vedi, kako god se tamo javlja mnogo bogova i njihovih imena. Poredbena mitologija, kako je prvotno bila zasnovana, sa svim time nije mogla postići ništa, kako god je tu glasovno podudarni naziv za »Nebo otac« u vedskom indijskom, grčkom i latinskom u prvi mah obećavao mnogo (*Dyāuh pitá : Zeus patér : Iuppiter*).

*Sanskrt*

*Indoeuropski  
prajezik*

*Potruga za  
indoeuropskim  
»Olimpom«*

Pod utjecajem Herderovih ideja u ozračju se nacionalnoga romantizma jako pojačao interes za usmenu književnost. Zapisivali su se tekstovi i nastajale su zbirke. Najzapadniji narod kojemu je folklorna književnost trebala za potvrđivanje vlastitoga kulturnog identiteta u

3 O tome vidi Ježić, 1987. Tamo se može razabrati (str. 46–47) kako je teško bilo uspostaviti tekstovne podudarnosti između indijske Ṛgvede i helenskoga epa koje bi doista pouzdano svjedočile o indoeuropskoj sakralnoj poeziji. Te pak podudarnosti pokazuju kako je najstarija nama poznata indijska predaja bliža toj poeziji od najstarije nama poznate helenske. Dakako, pouzdani rezultati takva istraživanja ostaju oskudni.

*Usmena  
književnost  
i kulturni  
identitet*

*Jakob Grimm*

europskom višeglasju bili su Nijemci. U njih se prvo i posegnulo za tim tekstovima kako bi se rekonstruirali vlastiti poganski mitovi i vjerske predodžbe. U folklornoj su se književnosti, naime, uočavali i prepoznavali nedvojbeno mitski motivi. Utemeljitelj škole koja je na tom materijalu zasnivala rekonstrukciju mitologije svoje starine, inače potonule u dubini vremena, bio je Jakob Grimm (1785.–1863.), koji je bio i utemeljitelj germanistike. On je u njemačkim folklornim tekstovima: pjesmama, bajkama, zagonetkama i poslovicama, gledao prežitke njemačkoga i germanskog poganstva. Čitao ih je kao mitske tekstove. Na tome je zasnovao svoju sjajno dokumentiranu rekonstrukciju germanskih poganskih mitova i vjerovanja.<sup>4</sup>

*Grimm  
i Slaveni*

Grimm i njegova škola izvršili su jak utjecaj i na slavenske učenjake. Istraživači su na temelju bogate usmene književnosti slavenskih naroda rekonstruirali prvobitne mitske motive i religiozne sadržaje njihove poganske starine. Tu se ističu Grimmov vršnjak, Poljak Joachim Lelewel (1786.–1861.) i Mihanovićev, Slovak Jan Kollár (1793.–1852.), veliki ideolog »slavenske uzajamnosti«, koji je izvršio jak utjecaj na naš ilirski pokret. Oni, međutim, nisu uspjeli tomu istraživanju položiti trajnije znanstvene temelje. Uspješniji je u tome bio drugi Slovak, veliki slavist Pavol Josef Šafárik (1795.–1861.), poznatiji pod češkim oblikom svojega prezimena kao Šafařík, također vršnjak Kollárov i Mihanovićev. Studirajući u Njemačkoj, na sveučilištu u Jeni, školovao se u Grimmovoj mitološkoj školi. Mnogo dalje od njega nije u proučavanju slavenske mitologije dospio niti plodni i ugledni pisac, Čeh Jan Ignác Hanuš (1812.–1869.). A čvrstu znanstvenu osnovu dali su takvim studijima Rusi Fjodor Ivanovič Buslajev (1818.–1897.) i njegov učenik Aleksandr Nikolajevič Afa-nasjev (1826.–1871.). Na začelju njezina razvitka javlja se i naš Natko Nodilo (1834.–1912.). Kod njega nas iznenađuje tek to što se slabo poziva na ruske istraživače. Rezultati te škole još su i danas vrijedni pozornosti.

---

<sup>4</sup> U veliku opusu posvećenu tim pitanjima središnje mjesto zauzima sintetičko djelo Grimm, 1835.

U ozračju pozitivizma Vatroslav Jagić (1838.–1923.) i istraživači njegova kruga svojom su strogom kritičnošću i oštrim zaključivanjem samo još jasnije pokazali kako su rezultati na polju slavenske mitologije bili oskudni i sve to istraživanje slabo uspješno. Ta je škola čak potpuno odbijala mogućnost da se iz usmene književnosti slavenskih naroda išta o tome sazna.

To je do nedavno bilo sve što se moglo znati o mitskim predajama starih Slavena. Time su se nedvojbeno otvarali raznoliki uvidi. Ali nikada se pri tome nisu mogli čak niti nazrijeti tragovi suvisloga sustava mitskih odnosa, njihovih osoba i rekvizita. Da bi se prepoznatim elementima mitološke baštine dobio okvir, uzimali su se tipološki predlošci iz poznatih tradicija, u starim zapisima ili suvremenim terenskim pribilježkama. To i ne može iznenaditi jer tekstovi usmene književnosti, takvi kakvi su zapisani, nisu mitovi nego pripadaju vrstama folklorne književnosti, kako ih poznaje svaka folklorna tradicija: pjesmama, epskim ili lirskim, bajkama i kažama, vjerovanjima, izrekama, poslovicama, zagonetkama i sl. U njima tek valja prepoznavati elemente koji jesu preuzeti iz sakralne poezije i obrednih formula autentične poganske tradicije te kao svojevrsne književne spolije ugrađene u folklorne tekstove. Ne samo mitologija, nego i tekstovi koji mogu poslužiti kao vrela za njezino poznavanje moraju se stoga rekonstruirati.

To se jasno pokazalo kad su ruski indoeuropeisti Vjačeslav Vsevolodovič Ivanov i Vladimir Nikolajevič Toporov, objavljujući svoje rezultate većinom zajednički, izvršili odlučan prodor na tom području, a u istom pravcu onda krenuli i drugi.<sup>5</sup> I ovaj je autor u nizu publikacija objavio rezultate svojega istraživanja na tom području, prihvativši i razvijajući istu metodu. Za njim su pošli još neki istraživači.<sup>6</sup> Tu se pokazalo da se ulomci sakralne poezije i obrednih tekstova

*Grimmova  
škola*

*Rekonstrukcija  
mitologije i  
tekstova – put k  
prepoznavanju  
sakralnog  
sadržaja*

*Ivanov  
i Toporov*

5 Najvažnije sinteze jesu tu Иванов – Топоров, 1965 i 1974; Успенский, 1982.

6 U Bečkom slavističkom godišnjaku (*Wiener Slavistisches Jahrbuch*) gotovo svih godina od 1987. nadalje, a i u zagrebačkim *Studia ethnologica* 1–3 (1989.–1991.). K tomu još Katičić, 2003a, b, c i 2006b. Dalje još: Belaj, 1988, 1995, 1998, 2007; Krzysztoforska-Doschek, 1994, Holzer, 2001, 79–85 i 2003–2004.

slavenskoga poganstva u usmenoj književnosti ne raspoznaju samo po uočenim mitskim motivima, dakle po karakterističnom sadržaju, nego i po glasovno podudarnim riječima kojima se takvi sadržajno podudarni motivi izriču, te u sintagmatskim i paradigmatskim odnosima među tim riječima u takvu kazivanju. Ocrtava se tako sintagmatika i paradigmatica prvotnoga praslavenskoga, pa čak i praindoeuropskoga, sakralnog teksta, koji je, dakako, drugi nego ikoji od folklornih na kojima se zasniva njegova rekonstrukcija.<sup>7</sup>

*Rekonstrukcija  
sintagmatike i  
paradigmatike*

Kako se ocrtava sintagmatika i paradigmatica tekstovnih ulomaka ugrađenih u mlađi tekst, po podudarnosti njihovih konteksta razabire se nešto i od konteksta u kojem su prvotno stajali. Ne radi se tu, dakle, samo o rekonstrukciji teksta, nego isto tako, u njezinoj funkciji, i o rekonstrukciji konteksta. Tek ta rekonstruirana sintagmatika i paradigmatica sa svojim rekonstruiranim kontekstom može onda poslužiti kao vrelo za prikaz poganske mitologije, a time i stare vjere pripadnika takvih jezičnih zajednica, pa tako i praslavenske ili čak praindoeuropske.

Neko pouzdanije znanje o prvotnoj mitologiji Hrvata može se, dakako, tražiti samo u okviru slavenske i indoeuropske, prikazanih na temelju tako rekonstruiranih ulomaka prajezičnih sakralnih tekstova. Jedino tako će takvo traženje biti izgledno. Hrvati su, naime, baštinci upravo te usmene predaje svojih tekstova. Ta spoznaja pak znači temeljit prekid s pogledima i pristupom Grimmове škole, koja je tekstove usmene književnosti s prepoznatljivim mitskim motivima smatrala mitovima. Ipak joj i dalje treba priznavati velike zasluge. Ona je prva upozorila na važnost folklorne književnosti za takva istraživanja i otvorila bitne uvide u mitsku sliku svijeta potonulu u narodnu davninu. Može se reći da bez onoga što je dala ta škola ne bi bilo ni velikog prodora ruskih indoeuropeista i svih koji su, uvidjevši dalekosežnost njihova metodskog pristupa, pokrenuli istraživanja u smjeru koji su oni zacrtali. Time kao da su se počela doista ostvarivati očekivanja koja je još 1823. onako nadahnuto

*Neosnovane  
pretpostavke i  
velike zasluge  
Grimmove škole*

<sup>7</sup> O tome Matasović, 1996.

izrazio Antun Mihanović. Dotle je moralo proći punih sto i četrdeset godina!<sup>8</sup>

Sve je to potpuno strano Natku Nodilu. On je još u vremenu od 1885. do 1890. u Radu Jugoslavenske akademije u deset nastavaka objavio opsežno djelo pod naslovom »Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog«.<sup>9</sup> U posljednjem nastavku, koji donosi samo ispravke i dopune za svih prethodnih devet dijelova opsežne radnje, daje joj i konačan naslov time što određuje da se u njem riječ »religija« zamijeni riječima »stara vjera«. Kao »Stara vjera Srba i Hrvata«, dakle pod naslovom za koji se konačno odlučio sam Nodilo, pretisnuti su, upravo preslikani, svi ti nastavci u jednom svesku tek 1981. u Splitu, u nakladi »Logos«.<sup>10</sup> To pak znači da se tek tada u široj kulturnoj javnosti pokazao neki interes za Nodilova istraživanja i njihove rezultate, gotovo punih sto godina poslije njihova objavljivanja.

*Stara vjera  
Srba i Hrvata*

Nodilovo je djelo pak impozantna cjelina. Može se čak reći da je monumentalno. Skupljene u jednom svesku njegove akademijske studije obuhvaćaju čitave 703 stranice gustoga sloga. Tu je skupio veliko blago tekstova usmene književnosti i tumačio ih kao pogansku mitologiju naših pređa. Pri tome je, u to se lako uvjeriti, doista stvorio pregnantu i dojmljivo sugestivnu, upravo autentičnu, atmosferu mitskoga kazivanja što do nas dopire iz dubine vremena.

---

8 Prva je publikacija u kojoj se zacrtava novi pristup Иванов – Топоров, 1962. Na to se odmah nadovezuje utemeljenje rekonstrukcije praslavenskih sakralnih tekstova Иванов – Топоров, 1963, 88–158.

9 Nodilo, 1885–1890. Tim naslovom platio je Nodilo danak shvaćanjima što su prevladavala u ono vrijeme i ozračju u kojem je kao dalmatinski narodnjak uzrastao. On nikada nije zanjekao svoje hrvatstvo, a za hrvatski je pokret u Dalmaciji stekao velike i trajne zasluge. No bio je uvjeren da su Hrvati i Srbi u širem smislu jedan narod, a folklorna književna građa na kojoj je zasnovao svoj prikaz »stare vjere« većinom je bila štokavska i u znanstvenoj javnosti međunarodno afirmirana

nije htio polemizirati. Zato je Srbe kao nositelje glavne tradicije na koju se oslanjao tu stavio na prvo mjesto. Istina je da u srpskom folkloru ima više tragova poganske davnine nego u hrvatskome, ali se pokazalo da baš za rekonstrukciju praslavenskih sakralnih tekstova hrvatska usmena tradicija zasigurno nije manje važna od srpske. No o tome Nodilo još nije znao ništa.

10 Jedini popratni tekst tomu izdanju, otisnut na mjestu predgovora, ali bez naslova, napisao je Svemir Pavić.

S Nodilom  
nismo znali  
što bismo  
počeli

U drugih slavenskih naroda takve knjige iz onoga vremena ostavile su trajan trag. S Nodilovim studijama kao da nismo znali što bismo počeli. Njegovo je izlaganje previše razvedeno i zapleteno, a stil, vrlo njegovan, previše je osebujan da bi te studije lako utjecale na književnike i naobraženo čitateljstvo. A znanstvenici su, reklo bi se, ispravno osjetili da tekstovi koje je skupio i kojima barata i nisu nikakva mitologija, nego usmena književnost, a u njegovu razlaganju bujna i maštovita kreativnost toliko je očita da se, ne umijući provjeriti njegove tvrdnje, nisu usudili prihvatiti njegove rezultate kao uvjerljive i pouzdane. Nisu ih stoga usvajali niti su se odvažili raspravljati o njima. Posljedice toga ogledaju se u riječima iz pera Jaroslava Šidaka koje tom pitanju pod natuknicom »Nodilo, Natko« posvećuje Enciklopedija Jugoslavije u svojem 6. svesku od 1965.: »1885–90 izlazi njegova opsežna, iako po svojim rezultatima vrlo sporna rasprava *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog ...* u kojoj je pokušao da na temelju narodne pjesme i priče utvrdi slavensku pogansku mitologiju« i u činjenici da Hrvatski leksikon od 1997. to područje Nodilova znanstvenog rada uopće ne spominje.

Nodilovo  
poimanje  
»stare vjere«

Znalo se za Nodila i njegovu zanimljivu knjigu, ali se tomu nije poklanjala kvalificirana i sustavna pozornost, koju ona iziskuje. Bez obzira na valjanost i trajnu vrijednost njezinih rezultata ona je, međutim, zasigurno vrijedna sastavnica naše kulturne baštine. A njome se, dakako, valja pozabaviti i sa znanstvenoga gledišta. Trebalo bi stoga napisati pomno i potanko razrađenu recenziju, koja bi iziskivala velik napor te bila i sama vrlo opsežna studija. To pak ovaj autor nema ni snage ni vremena učiniti, a u ovom okviru nije niti moguće. Osim toga je narav toga Nodilova djela takva da bi podrobna njegova ocjena brzo dovela čitatelja dotle da mu se učini kako od drveća ne vidi šume. To se, uostalom, opet i opet događa i pri čitanju Nodilove rasprave. A ipak je dosta važno znati što o njegovu prikazu »stare vjere« treba misliti sa znanstvenoga gledišta, osobito današnjega. Imat će stoga smisla ako se ovdje pokuša barem zacrtati

Treba ocijeniti  
Nodilove  
rezultate



obrazložen odgovor na to pitanje na temelju odabranih primjera, ulazeći pri tome u pojedinosti samo onoliko koliko je doista potrebno da se obrazlože sudovi.

Što je pak Nodilu značio rad na »Staroj vjeri« jasno se razabire iz riječi kojima započinje svoje izlaganje:

»U Srbâ i u Hrvatâ imade li mitova, gatnja bogovskih? Ako naizred pitamo ponajznamenitije strane mitologe, nema ih. Stvaratelji legenda jesu Indi i Eranci, Heleni i Germani; ali nisu ni Kelti, ni Latini, ni Slaveni.«<sup>11</sup>

Pa onda, u namjeri da uvjerljivo pobije tu posljednju tvrdnju, nastavlja:

»Kakva bijaše slavenska religija iz početka, pa i docnije, ne kanim ovdje navlaš ispitivati. Moja je postat druga, a i tješnja. Ja sam rad učiti samo srpske i hrvatske bogove, po uputi još živog pučkog vjerovanja, te onda i viditi je li opravdana tvrdnja da u naših otaca ne bijaše božjeg uzleta, pa ni tvorbe mitične. Ja mislim da je oboje u njih bilo, a nastojati ću da o tome i dokaže iznosim. Ova studija ide, ovako, na ponovljeni uvid cijeloga našega mita.«<sup>12</sup>

Predmet opsežnoga izlaganja tu je vrlo točno određen. Nodilo se time izričito priznaje sljedbenikom onoga usmjerenja u mitološkom istraživanju koje je mjerodavno zacrtao Grimm.

## II.

Kao primjer na kojem se dobro može razložiti kakav je Nodilov istraživački postupak i kako valja ocjenjivati njegove rezultate nudi se ono što piše o tragovima indoeuropskoga mita o blizancima konjanicima, sinovima Neba, izvorno konjolikim božanstvima, u

*Nodilo:  
istraživački  
postupak*

11 Zanimljivo je da Nodilo, kako se tu jasno pokazuje, nema u vidu Balte kao važnu granu indoeuropske predaje, k tomu i osobito srodnu slavenskoj.

12 Nodilo, 1981, str.1–2. Preglednijega baratanja radi ovdje se navode stranice splitskog pretiska, a ne izvornoga zagrebačkog izdanja.

usmenoj književnosti, upravo epskom pjesništvu, Srba i Hrvata.<sup>13</sup> Već pri prvom, danas već davnom, upoznavanju to mi je osobito upalo u oči, a uz rub svojih predavanja koja sam godinama držao na Filozofskom fakultetu u Zagrebu o rekonstrukciji ulomaka praslavenske sakralne poezije uvjerio sam se da nije samo meni. Jedan mladi kolega upitao me je što držim o Nodilovim rekonstrukcijama. Odgovorio sam, onako stiješnjen vremenom i ljudima okupljenim oko mene, da se u njega baš i ne može pouzdati. A on se pri tome nije mogao primiriti, nego je s očitim prizvukom nevjerice nastavio: »A ono o Pojezdi i Prijezdi?« Tako sam se uvjerio da je doista čitao Nodila i obradovao se. Uistinu je ono što se o tome može pročitati u Nodila dojmljivo po doživljaju spontane uvjerljivosti koji izaziva. O čem se dakle radi?

*Ašvini*      Indoeuropski mit o blizancima konjanicima, ili čak samima konjima, dobro je potvrđen. Tu su u Rgvedi božanski konjanici Ašvini, upravo dva Ašvina, kako se tamo karakteristično spominju u dvojnini, blizanci, koji se javljaju na nebu u osvitlu prije Zore i navečer

*Dioskuri*      kad sunce zapada, pa u helenskome mitu Dioskuri, blizanci Kastor i Polideuk, konjanici, a u germanskoj predaji sinovi Odinovi Baldr i Hermođr u nordijskoj Eddi, obojica konjanici, te Hengist i Horsa, što će reći »pastuh« i »konj«, vođe koji su doveli Angle na britanski

*Baldr i Hermođr*  
*Hengist i Horsa*

otok. Nema dvojbe da je u tom drugom primjeru prvotno mitsko kazivanje postalo povijesna legenda. O tako nečem bit će da se radi i u italskoj rimskoj predaji o osnutku Rima i blizancima Romulu i Remu. Tu su napokon u baltičkoj predaji, koja je od svih indoeuropskih najsirodnija slavenskoj, Božji sinovi (litavski *Dievo sūnelėliai* i latvijski *Dieva dēļi*), blizanci konjanici.<sup>14</sup> Sasvim se neočekivano stoga takvi božanski likovi ili bar njihovi jasni tragovi baš nikako ne naziru u slavenskoj predaji. S time se nije baš lako pomiriti.

*Dievo sūnelėliai*

*Dieva dēļi*

Polazeći odatle, osobito od vedskoga kazivanja o Ašvinima kako se u njegovo doba razumijevalo i tumačilo, Nodilo je u srpskoj i

13 Usp. Nodilo, 1981, 85–146.

14 Usp. Ward, 1968; Ivanov, 1972; Иванов – Топоров, 1974, 20–21.

hrvatskoj usmenoj epici potražio taj motiv očekujući da su i ti božanski likovi tu preoblikovani u legendarne epske junake. I učinilo mu se da je našao mnoge tragove prvotnoga mita. Navodi brojne i raznolike podatke. No najuvjerljiviji je od prve jedan jer upućuje prema rekonstrukciji sakralnoga teksta. Upravo taj je, kako sam razabrao, uvjerio onoga mojeg sugovornika. Nodilo o tome piše ovo:

»... u borbi s Vukom, sa crnim Troglavom, braća nose lična viteška imena: Jedan je *Pojezda*, jezdilac, brat stariji i dnevni, a drugi, što do njega jezdi, *Prijezda*, brat mlađi i noćni. *Ačvinō*, dva konjika, taman jednako, zovu se i u Indiji«. <sup>15</sup>

Tu će se svakomu lako učiniti da stojimo na čvrstu tlu. Treba sad vidjeti kako je zapravo s time.

Za epsku priču o *Pojezdi* i *Prijezdi* poziva se Nodilo svega na tri pjesme. <sup>16</sup> Samo u jednoj od njih spominje se tek usput »*Pojezda* od Golupca grada« kako sjedi s despotom Đurđem Smederevcem pred njegovom »bijelom kulom« i skupa piju »crveniku vino«. <sup>17</sup> To nam ime nigdje drugdje nije potvrđeno. Isto tako samo u jednoj spominje se »*Prijezda*, vojvoda Stalačka«. <sup>18</sup> On je i junak te pjesme, koja pripovijeda kako je ponosno odbio da se pokori »caru Memedu« i sa ženom Jelicom junački poginuo pri beznadnoj obrani »Stalaća grada« od turske premoći. Ta je pjesma estetski osobito vrijedna i odiše mitskom atmosferom nekog »sumraka bogova«. Samo pak ime *Prijezda* potvrđeno je i drugdje. Susreće se u jednoj ćiriličkoj ispravi bosanskoga bana Mateja Ninoslava iz 13. st., u jednoj latinskoj zagrebačkoj ispravi također iz 13. st., u Dečanskoj hrisovulji srpskoga kralja Stefana, pa u jednoj ispravi 15. stoljeća i još u jednoj, u kojoj nedostaje podatak o tome kada je izdana. Nema dakle mjesta dvojbi da to osobno ime pripada srednjovjekovnom repertoriju onoga prostora iz kojega potječe ona epska predaja na koju se Nodilo tu poziva. Isto je takvo ime

*Pojezda i  
Prijezda*

<sup>15</sup> Nodilo, 1981, 114.

<sup>16</sup> To su br. 82, 83 i 84 u 2. knjizi Karadžićeve zbirke srpskih narodnih pjesama (CHП).

<sup>17</sup> CHП 2, 500, br. 83, 32–36.

<sup>18</sup> CHП 2, 502, br. 84, 1–6.

Pojezda i  
Prijezda kao  
viteška imena

*Pojezda.* Nadjenuta su po jezdi kao obilježju junaka. To jesu »viteška imena«, kako s punim pravom primjećuje Nodilo. Takva su imena još *Najezda* i *Jezdimir*.<sup>19</sup> Vojvoda *Prijezda* u pjesmi jest konjanik, ima svojega »ždrala konja«, kojega osobito voli i cijeni.<sup>20</sup> Ali konjanici su svi junaci, osobito oni *Prijezdina* društvenog položaja, a svaki istaknutiji ima i svojega na daleko poznatog konja. Ni time se niti svojim imenom vojvoda *Prijezda* ne izdvaja iz kruga kojemu pripadaju epski junaci.

U trećoj pjesmi na koju se Nodilo poziva nema spomena niti *Pojezdi* niti *Prijezdi*. Nezin se junak zove Todor, a pjesma pripovijeda o njegovoj svadbi. Nodilo, međutim, piše o njem kao o *Prijezdi* i uopće ne raspravlja o toj identifikaciji. Opire se pri tome, čini se, na to što i Todor pripada krugu Đurđa Smederevca i što je njegov grad također Stalać, isto kao i vojvodi *Prijezdi*, pa se naziva »Todor od Stalaća«.<sup>21</sup> U opisu njegove svadbe raspoznaje Nodilo mitske motive vezane u Vedi uz indijske Ašvine, pa ponesen njihovom pjesničkom snagom provodi identifikaciju Todora i *Prijezde* bez oklijevanja, ne smatrajući potrebnim da o tome izgubi i riječ.

*Pojezda i  
Prijezda  
u vrelima  
ne stoje ni  
u kakvom  
odnosu*

Tek ako se prihvati da je Todor upravo *Prijezda*, ima u ikolem epskom tekstu spomena i *Pojezdi* i *Prijezdi*. Jer s Đurđem Smederevcem sjede pred njegovom bijelom kulom Todor od Stalaća i *Pojezda* od Golupca grada i piju s njim »crveniku vino«.<sup>22</sup> Inače nema baš niti jednog epskog motiva u kojem se *Pojezda* i *Prijezda* javljaju zajedno. Oni u tekstovima kakvi su došli do nas nisu u sintagmatskom odnosu, pa onda nisu niti u paradigmatskom. Niti se u tekstu pojavljuju jedan uz drugoga, niti naizmjenično, sad jedan, sad drugi. Naprosto nisu ni u kakvu odnosu. U usmenoj epskoj predaji koju je Nodilo uzeo u obzir uopće nisu zajedno prisutni, osim ako se scena gdje Todor od Stalaća, ako on doista jest *Prijezda*, i *Pojezda*

19 Usporedi veliki akademijski rječnik pod natuknicama *Jezdimir*, *Jezdimirović*, *Najezda*, *Pojezda* i *Prijezda*.

20 CHPI 2, 502 i 504–505, br. 84, 11 i 81–86.

21 CHPI 2, 493, br. 82, 489. Da mu je grad upravo Stalać, razabire se i iz same pjesme 1–3 i 150–151 na str. 489 i 494.

22 CHPI 2, 500, br. 83. 32–35.

od Golupca sjede s Đurđem Smederevcem, pa se pretpostavi, kako to uzima Nodilo, da su to prvotno Otac Nebo i njegova dva sina blizanca, konjanici Pojezda i Prijezda. To je pak sasvim nesigurno nagadanje i ne zasniva se ni na kojem konkretnijem podatku, nego samo na poznavanju okvira indoeuropskog mita o konjanicima, božanskim blizancima. A uz to se o njima nigdje ne kaže da su braća, a kamoli blizanci.

Pokazalo se tako da je blizanački mitski motiv o Pojezdi i Prijezdi, kojim Nodilo na prvi pogled djeluje dosta uvjerljivo, zapravo sasvim slabo utemeljen u tekstovnoj predaji usmenoga epa. Takva rekonstrukcija nema podloge. Nigdje nemamo potvrđena kazivanja o Pojezdi i Prijezdi, niti preoblikovano, niti fragmentarno i razdobljeno, kako to u usmenoj predaji drevnih sakralnih tekstova gotovo uvijek i bude. Takva rekonstrukcija naprosto nema nosive grede. Dijelovi epskog kazivanja, nepovezani među sobom u samim epskim pjesmama, odabrani su i posloženi tako da popunjavaju okvir mita o blizancima konjanicima, nebeskim sinovima, kako je poznat iz drugih indoeuropskih predaja. Na takav postupak ne upućuje ništa u samome materijalu folklornih tekstova. Po tome to i nije rekonstrukcija nego deduktivna konstrukcija.

Time, dakako, nije rečeno da sve to ne može biti onako kako Nodilo misli. Tek je to do te mjere nesigurno da je i sasvim malo vjerojatno, pa danas, pri sadašnjem stanju našega znanja, onaj koji se bavi rekonstrukcijom praslavenskoga i našega starog mitskog doživljavanja i shvaćanja svijeta ne može time baratati kao pouzdano utvrđenom činjenicom. Ne nalazi vremena posezati za tim i truditi se da riješi pitanja što tu ostaju otvorena. Ima prečega posla. Tek mora priznati da je Natko Nodilo imao izvanrednu osjetljivost za mitsku atmosferu što kadikad zrači iz epskoga pripovijedanja. I ne će zaboraviti one pojedinosti koje su mu pri mučnome čitanju njegova razlaganja ostavile najdublji dojam. To je već samo po sebi trajan dobitak, a može biti poticajno za buduća istraživanja, kad valja očekivati da ćemo o svem tome znati više.

*Slabi temelji  
nagadanja  
o Pojezdi i  
Prijezdi kao  
braći*

*Učitavanje  
indoeuropskog  
mita*

*Osjetljivost  
za mitsku  
atmosferu  
u epskom  
tekstu*

Ako se sada proširi vidokrug i njime obuhvati cjelina onoga što Nodilo piše o tragovima božanskih blizanaca u srpskoj i hrvatskoj usmenoj epici, odmah se uoči da s tim stoji posve jednako. Istina jest, dakako, da je u toj epici prisutan motiv o dvojici braće s jednom sestrom, što može biti mitski motiv i nedvojbeno predstavlja tipološku podudarnost s helenskim mitom o Dioskurima i njihovoj sestri Heleni, tek što nigdje nije rečeno da su ta dva brata blizanci, nego samo da su vrlo bliski i prisni. Da se radi o blizanačkom mitu očuvanom u usmenoj predaji tekstova od poganskoga doba i opet je samo pretpostavka koja se ne upire ni u što čvrsto. To isto je i kad Nodilo onda epski motiv o starom Jakši i njegova dva sina Jakšića shvaća jednako kao i scenu gdje Đurađ Smederevac sjedi kraj kule i pije vino s Todorom od Stalaća i Pojezdom od Golupca, naime kao božanstva: Oca Nebo i njegova dva sina blizanca. I u onome što se pjeva o dva brata misli da se prepoznaju bitne crte indoeuropskog blizanačkog mita. Sve to uopće nije sadržano u odabranim ulomcima epskih pjesama koje navodi, nego potječe upravo odatle, iz poznavanja indoeuropskih mitoloških motiva. Nije Nodilu teško prepoznavati u svojem epskom materijalu ono što je sam unio u nj.

*Nodilo iz  
epске грађе  
не црпи  
mitologiju,  
već ju u nju  
pokušava  
unijeti*

*Bitna slabost  
Nodilove  
rekonstrukcije*

Bitna je slabost te Nodilove rekonstrukcije u tome što u usmenoj predaji nije našao baš nikakav tekst u kojem bi se javljali *Pojezda i Prijezda* pod tim svojim imenima, a još manje takav u kojem bi bilo rečeno da su braća ili čak blizanci. Očito je da je do toga došao po tvorbenoj i značenjskoj usporednosti njihovih imena, koja su oba motivacijom svojega nadijevanja konjanička ili »viteška«, kako kaže sam Nodilo. Tragajući za božanskim blizancima, dvama konjanicima, Nodilo ih je uočio kao sukladan par. Mislio je da je našao ono što je tražio i to je dalo snažan poticaj njegovoj kreativnoj mašti. Zanemario je pri tome da to, kako je upravo rečeno, u samim tekstovima nema uporišta i da to nisu izolirane antroponimijske okamine, nego su se takva imena nadijevala i šire u rodovima srpskih feudalnih velmoža. Stoga ta

njegova rekonstrukcija kao da je podignuta na pijesku. To pak ne mijenja ništa na činjenici da mu je razlaganje puno oštroomnih zapažanja, poticajnih poredaba i da u svakom trenutku predstavlja kulturno relevantno štivo.

Nasuprot tomu braća Jakšići, u kojima Nodilo također vidi bogove blizance, javljaju se u epskim pjesmama kao braća, ali ne i kao blizanci. Nigdje nije osobito istaknuto da su konjanici, nego su to samo toliko koliko su to svi epski junaci i svi srednjovjekovni srpski velmože. Njihovi se odnosi i događanja oko njih mogu staviti u okvir indoeuropskoga blizanačkog mita, kako to Nodilo i čini, ali to ostaje dosta proizvoljno nagađanje. Iz pjesama ne izbija neki posebni mitski ugođaj, nego samo dah epske starine, što u epskim pjesmama, osobito u dobrim, i ne može biti drukčije, pa stoga i ne dokazuje da je epsko pripovijedanje o braći Jakšićima mitsko kazivanje pretočeno u povijesnu legendu. Da se pak takvo pretakanje doista događalo, pokazuje osobito jasno helenska tradicija.<sup>23</sup> Stoga je to, dakako, moguće i u slučaju epskih motiva o braći Jakšićima: oni »dijele očevinu« i »kušaju ljube«. No do sada nije nađeno pouzdanije uporište za takvu pretpostavku. I tu Nodilova rekonstrukcija ostaje sasvim nepouzdana. U još većoj to mjeri, dakako, vrijedi za druge tragove indoeuropskoga mita o božanskim blizancima, nebeskim konjanicima, koje misli da prepoznaje, sve u više ili manje nepovezanim pojedinostima epskoga pripovijedanja ili u nekim elementima njegovih motiva. Ništa od toga ne proizlazi iz samoga materijala, nego je i opet samo uneseno u nj. Bez Nodilova teksta koji povezuje potvrde iz usmene književnosti bilo bi to tek kaleidoskopsko svjetlucanje iskrica mitskoga ugođaja.

*Braća Jakšići  
kao potvrda  
blizanačkog  
mita*

*Kaleidoskopsko  
svjetlucanje  
mitskog  
ugođaja*

<sup>23</sup> Usp. Ježić, 1987, 45, 63–64 i 85–86.

### III.

*Golemi Jarilo*

Na drugom mjestu u svojoj raspravi Nodilo rekonstruira lik poganskoga božanstva koje se zove Golemi Jarilo.<sup>24</sup> To je Golemi bog,<sup>25</sup> moćni »bog zelenila, cvijeća i ljubavi mladenačke, bog preopune proljetneradosti, sporio bi, jednako, plod i rod skotski«. <sup>26</sup>Nodilo ga identifikira s istočnoslavenskim Jarilom. To je ime godišnjoj svetkovini i liku uz koji je vezana.<sup>27</sup> A bit će ime Jarilo hipokoristik od Jarovit, što je potvrđeno kao ime boga u zapadnih Slavena.<sup>28</sup> Taj Jarilo postao je poslije pokrštenja po vrlo ranoj *interpretatio christiana* u svih Slavena sveti Juraj. Od Golemoga Jarila postao je tako Golemi Juraj, pa tako i Golemi Đurađ, tamo gdje je taj oblik imena običniji. Nodilo naglašuje da je ta identifikacija svetoga Đurđa s bogom Jarilom »nešto sasvim neizvjesna«. <sup>29</sup>Istraživanja koja su poslije provedena pokazala su da koliko god to doista nije posve nedvojbeno dokazano, ipak je premoćno vjerovatno. Nodilov je oprez tu čak nešto i pretjeran.

*Jarilo –  
sveti Juraj*

Bog Golemi Jarilo, tumači dalje Nodilo, postaje tako Golemi Juraj, odnosno, Golemi Đurađ ili Golemi Đuro.<sup>30</sup> I upravo to bi, kako se razabire iz Nodilova razlaganja, bilo sve što nam je o Golemom Jarilu potvrđeno u srpskoj usmenoj epici. To je junak Golemović Đuro. Upravo to je jedina pozitivna podloga Nodilovoj rekonstrukciji u južnoslavenskoj predaji toga božanskoga lika pod imenom Golemi Jarilo. A što je tu upravo došlo do nas? U jednoj epskoj pjesmi kralj, vrlo je zanimljivo, ali ovdje sasvim nevažno koji, posjeda do svojega desnog koljena za stol vojvode. Opisuje se to ovako:

24 Nodilo, 1981, 337.

25 Nodilo, 1981, 334.

26 Nodilo, 1981, 334.

27 Nodilo, 1981, 336–337. O Jarilu (*Ярыло* u Bjelorusa, *Ярила* u Rusa) usp. Иванов – Топоров, 1965, 121–125; 1974, 180–216. Ista ta svetkovina, pod istim imenom Jarilo, javlja se i u srpskom selu Zagajica na jugoistoku Banata i još nekim susjednima, pa je jedino time potvrđena i u južnih Slavena. Usp. Филиповић, 1954.

28 Nodilo, 1981, 337. Usp. Иванов – Топоров, 1965, 38–39; 1974, 184–185.

29 Usp. Nodilo, 1981, 336.

30 Nodilo, 1981, 333–338.



*Pod šatorom sede piti vino,  
Posađuje do desna kolena  
Elči-bašu Dojčetića Vuka,  
Pa do Vuka Boška Rajčevića,  
Pa Stojana Stepojeva sina,  
Pa do njega Jovicu Resavca,  
Kučajinska bojna kopljenika  
Od Resave lepe vode ladne;  
Pa do njega Golemović-Đuru,  
Pa do Đure Orlovića Pavla,  
Pa do Pavla Rado-beg Mijajla,  
Do Mijajla Grčića Manojla,  
Do Manojla Šajnović-Damnjana,  
Do Damnjana Oblačića Rada,  
A do Rada Kaicu Radonju;  
Kaicom je sovru začelio  
Sproć' čestitog lica kraljevoga.<sup>31</sup>*

*Golemović  
Đuro*

Tu se razabire da je Golemović-Đuro samo jedno od imena u duljem nabranju. Ničim se ne ističe, baš nimalo ne sugerira kakva golema boga, nego je to vojvoda i junak, kao i svi drugi tu nabrojeni. Odakle mu prezime Golemović, to, dakako, nije jasno, upravo onako kao što nije jasno odakle je Damnjanovo prezime Šajnović i Radino prezime Oblačić. Na prvi pogled izgleda da su to patronimici, a to tek otvara bezbroj pitanja. No Nodilo prelazi preko svega toga i piše sugestivno: »Pod hristjanskim imenom, ali uz adjektiv iz davnih doba, dođe do nas i peti vojvoda oko carskog stola, a uz carevo desno koljeno. To je Golemi, ili Golemović-Đuro«. <sup>32</sup>

Niti je tu riječ o caru, nego o kralju, niti uz ime Đuro stoji adjektiv, nego nomen proprium, vlastito ime, koje je kao patronim izvedeno od adjektiva *golem*. Nodilo letimičnom formulacijom uzima kao da je Golemović-Đuro baš isto kao Golemi Đuro, ali to nije, nego se može tek pretpostavljati da je možda nastalo od toga preoblikom, ako doista nije nama danas već neprozirni patronim. A pri tome se Golemović u

*Golemović  
Đuro nije  
Golemi Jarilo*

31 ЧПТ 2, 482–483, br. 81, 47–63.

32 Usp. Nodilo, 1981, 328.

15. stoljeću javlja kao prezime srpskoga velikaškog roda,<sup>33</sup> pa nema potrebe za takvom pretpostavkom. To je prezime epskoj predaji naprosto stajalo na raspolaganju. Nodilo je doduše tu sam ustuknuo i napominje: »Čitalac ne će zaboraviti da je ovo sve tek kombinacija, osnovana na kombinaciji.«<sup>34</sup> Ali takva rekonstrukcija kakvom se pokazala ova njegova ne može se uzimati u razmatranje niti s takvom zadržkom. Ona naprosto nije osnovana.

Nodilo, istina, upozorava na opis toga lika u jednoj drugoj pjesmi:

Čudan dobar  
junak –  
sveti Đorđije

*Tad' izade vojvoda Todore,  
Pred tamnicom čudan dobar junak  
na vitezu konju zelenome  
I na njemu čisti zelen skerlet,  
Na glavi mu krasan samur-kalpak,  
Za kalpakom noja ptića krilo,  
Te sen čini konju i junaku  
da mu lice ne smagne od sunca.*<sup>35</sup>

Sveti Đorđije  
Zeleni Juraj  
Marko  
Kraljević

A iz epskoga se pripovijedanja razabire da taj nepoznati junak nije drugi nego sveti Đorđije. No i bez toga nije teško u njegovu liku, kako je tu opisan, prepoznati Zelenoga Jurja naših ophodnih pjesama. Nodilo pak misli da je taj isti junak, naime bog Golemi Jarilo, postao mnogo poznatiji kao Marko Kraljević, odjeven u zelenu dolamu.<sup>36</sup> Ta je misao doista zanimljiva, ali nama tu ostaje bitno tek to da se u tom opisu nikako ne kaže da je »čudan dobar junak«, kao kakav se sveti Đorđije pokazao, bio osobito velik, a riječi *golem* nema ni spomena. Ni time se dakle nikako ne potvrđuje rekonstrukcija božanskoga lika kojemu bi bilo ime Golemi Jarilo. I tako ta Nodilova rekonstrukcija ne može opstati pred ozbiljnom kritikom.

Sveti Đorđije  
nije Golemi  
Jarilo

33 U srpskom Sečenskom letopisu s početka 16. st. stoji: 1463 УМРЕ У ЊЕЖЕВУ КОНЬ СЕРЕЗА ОЛНВЕРЬ ГОЛЕМОВНЬ. P. J. Šafařík, Památky dřevního písmenictví Jihoslovanů, Praha 1851, 81. Nodilo je to pišući 1887. mogao znati jer je još 1863. izašao Rječnik iz književnih starina srpskih Đure Daničića, u kojem se to ime donosi pod natuknicom ГОЛЕМОВНЬ.

34 Nodilo, 1981, 337, bilj. 5.

35 СНП 2, 98, br. 21, 68–75. Usp. Nodilo, 1981, 334.

36 Nodilo, 1981, 336–345.

#### IV.

Među mnogobrojnim božanskim likovima koji se susreću u vedskim himnima osobito je važan Agni, bog Oganj. Kako bez ognja nema žrtve, on je u obrednim tekstovima i svima koji se bave brahmanskim obredom osobito važan i spominje se često. A kako je prisutan i za čovjeka presudno važan u cijelu njegovu svijetu, od sunca na nebeskom svodu i munje u nebeskom prostranstvu, pa do ognja na domaćem ognjištu, Agni je ljudima sigurno jedan od najvažnijih bogova. Razumljivo je stoga da je Nodilo pošao za tragovima ognjenoga božanstva i u usmenoj epici »Srbâ i Hrvatâ«. I smatrao je da ih je našao.

Oganj kao božansko biće doista nam je poznat iz slavenske usmene predaje, i to iz ruske. No tamo je on nerazdvojno vezan s gromovnikom Perunom i njegovom munjom. Čak je Perun kao božanski lik prozvan Car Oganj (*Царь Огонь*), a u jednom bajanju, vradžbini protiv bolesti, očuvana nam je i pradavna molitva upućena njemu pod tim imenom.<sup>37</sup> A žrtveni oganj koji se nije smio ugaziti posvjedočen nam je u vezi s kultom Volosa, stočjega boga, u Jaroslavlju na sjeveru Rusije.<sup>38</sup> Tu je dakle i žrtveni oganj. On je dakako svet, a da je to i domaći oganj na ognjištu, za to nije potrebno osobito svjedočanstvo jer se razumije gotovo samo po sebi. Za te istočnoslavenske potvrde Nodilo nije mogao znati. A on se i onako usredotočio na »staru vjeru Srbâ i Hrvatâ«. Stoga piše: »Historičnih vijesti o zamašnu u nas bogoštovlju prema Ognju mi nemamo«,<sup>39</sup> a tragovima boga Ognja pristupa drukčije. Polazi od narodne frazeologije vezane uz izreku *živi oganj*, koja se često javlja u tekstovima folklorne književnosti. To je oganj nebeske munje.

Na mjesečevoj svadbi mladoženjina sestra, zvijezda Danica, daje Ognjenoj Mariji na dar »onaj oganj živi«. <sup>40</sup> Tu je, dakako ispravno,

*Nodilovo  
traganje za  
ognjenim  
božanstvom u  
usmenoj epici  
Srbâ i Hrvatâ*

*Oganj kao  
božansko biće  
u Slavena*

*Oganj živi*

37 Usp. Katičić, 1988, 66–67 i dalje str 126.

38 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 64–65 i dalje str 230–231.

39 Nodilo, 1981, 410.

40 СНП, 1, 156–157, br. 231, osobito 10 i 18.

prepoznato mitsko kazivanje. Ta je pjesma u Karadžićevoj zbirci i svrstana među »mitologičke«. To je, razumije se, ogranak nebeske munje, dakle nebeski oganj. Ali prema Karadžićevu Srpskom rječniku, u kojem se izraz »živi oganj« javlja kao samostalna natuknica, taj može značiti 'oganj koji se vadi tarući dvoje lipovo drvljadi jedno o drugo dokle se ne upale'. Crnogorci kažu da se takav oganj »izvije«, kako se pod tom natuknicom saznaje također iz Karadžićeva Rječnika. Tako i atributivni izraz »*izviti òganj*«, koji se također javlja kao samostalna natuknica, znači 'oganj koji se izvije iz lipova drveta'. No i taj oganj »izvađen« osobitim trenjem drva o drvo nebeskoga je podrijetla jer to i nije nego »onaj oganj živi« koji je na nebu kao svadbeni dar dopao Ognjenoj Mariji. Nodilo pak, nedvojbeno ispravno, prepoznaje u tome predodžbe kakve se susreću u Vedi i Avesti, povezuje upravo tako i tumači na najvišoj razini ondašnje indoeuropeističke poredbene mitologije kao silazak Ognja s nebesa na zemlju.<sup>41</sup> O tome Nodilo posebno kaže ovo:

*Izviti oganj*

*Veda*  
*Avesta*

»Osim Indâ, obrednim trenjem izvijahu svetu vatru Eranci, Grci i Latini. U Germanâ i Keltâ običaj veoma oslabio, uslijed primljenog hristjanstva. Do dana današnjega najbolje se održao u Srbâ i Hrvatâ, u kojih se još taman trenjem živi Oganj vadi. I što se pri tome upotrebljava lipovo drvo, nije bez uzroka. Lipa je Slavenima na osobiti način sveta, a svete vrste, naročito donjeg drva, birahu pomenuti davni narodi.«<sup>42</sup>

S neba je uz vatru sišao i životvorni žrtveni napitak, *soma* za Indijce, *haoma* za Irance, što je ista indoiranska riječ. I oganj i napitak neizostavni su rekviziti žrtvenoga obreda.<sup>43</sup>

*Soma*

U usmenoj epici »Srbâ i Hrvatâ«, na kojoj je zasnovano Nodilovo istraživanje, susreće se u pripovijedanju izrazito mitskoga ugođaja i lik koji se uklapa u takvu indoeuropsku predaju. To i ne iznenađuje.

41 Poziva se na kapitalnu knjigu s toga područja Kuhn, 1886. Ona je bila tada izašla tek pred godinu dana!

42 Nodilo, 1981, 411–412, bilj. 7.

43 Usp. Nodilo, 1981, 410–412.

Iznenaduje tek što je taj lik žensko. U jednoj bogojavljenjskoj pjesmi iz Boke riječ je također o svadbi, tek ovaj put Sunčevoj. Djevojka je tu »svetodua Janja«. Ona je nebesnica. Udaje se za Sunce, a o tim se svatovima što vode djevojku izričito kaže kako »na nebu trudni počinuše«. <sup>44</sup>

*Svetoduha  
Janja*

Isti taj ženski lik javlja se i u epskoj pjesmi kojoj su motivi manje očito mitski, ali joj je ugođaj vrlo izrazito upravo takav. Tu je ona »krčmarica Jana«. Junak te pjesme, »ludani Jovan«, našao se u »divskoj planini«, a »na vodi Kaladžijskoj«, iskopanih očiju u velikoj nevolji. Pozvao je u pomoć svoju posestrimu, »krčmaricu Janu«. Ona će ga, kako kaže, naučiti gudjeti jer je tomu jako vješta, pa će on moći živjeti kao slijepac guslar. Čim je dobila poruku, Jana je pohitjela na Kaladžijsku vodu, ali mu je dotle pomogla »od planine vila«, umila ga je vodom Kaladžijskom, pomolila se Bogu, i tako mu »oči satvorila«, te je Jovan od radosti propjevao. U to je stigla i posestrima, krčmarica Jana, pridružila se njegovu veselju. A onda se »ladna napojiše vina«. <sup>45</sup> Tu Nodilo uočava da se napitak toči kod jezera u planini upravo na mjestu na kakvu se u Avesti prvo iscjeđuje haoma, da ga toči Jana, krčmarica, upravo kao što je bog Agni, što će reći Oganj, po vedskom himnu »postojani drugar pri stolu«, <sup>46</sup> ona dobro zna »gudjeti«, a o Agniju se pjeva u *Ṛgvedi* kako »zaodjeven rumenilom zore, kao pjevač u svjetlosti govori šapćući«, <sup>47</sup> ona je nadalje »razumna uma i pameti«, <sup>48</sup> a o Agniju pjevaju vedski vidiodi da je »mudar« ili »sveznali« ili pak »poznavalac bićâ«. <sup>49</sup> Pokazuje se tako neočekivana sličnost između pradaavnoga indoeuropskog boga u svojem indijskom liku, boga koji bi se u nas zvao Oganj, i krčmarice Jane, ženske osobe u junačkom epu. <sup>50</sup>

*Krčmarica  
Jana*

44 Врчевић, 1883, 71–72. Usp. Nodilo, 1981, 413.

45 СНП 2, 35–36, br.8, 262–317.

46 RV (Zbirka ṛgvedskih himana) 8, 44, 29.

47 RV 6, 3, 6.

48 СНП 2, 35, br. 8, 277.

49 Posvuda u zbirci ṛgvedskih himana.

50 Usp. Nodilo, 1981, 412–413.

Isti taj lik svojim osobitim vinom pomaže i drugim junacima. Tako i Kraljeviću Marku kad se našao u nevolji jer ga je Đemo Brđanin zarobio da osveti brata, Musu Arbanasu, i okovao ga te vodio privezana na konja da ga objesi. Tako su prolazili »kroz nekakvu Janjinu planinu«. <sup>51</sup> Tamo ga je Marko namamio u gostionicu svoje posestrime govoreći:

*Janjina  
planina*

*Ima, Đemo, bijela mehana,  
I prokleta krčmarica Janja,  
sad će mi se osvetiti Janja:  
Dosta sam joj vina potrošio,  
A nijesam dao ni dinara.* <sup>52</sup>

*Krčmarica  
Janja*

Janja je prevarila Đemu, rekla mu je da će ga poжити iz zahvalnosti što je svezao Marka, pa mu je ponudila vina. A onda,

*Kad se Đemo nakitio vina,  
Donese mu krčmarica Janja,  
Rujna vina od sedam godina,  
Meće u njegov bilje svakojako.  
Pade Đemo glavom bez uzglavlja.* <sup>53</sup>

Tad je Janja oslobodila Marka, pa je sada on svezao Đemu. A onda se »nakitio« njezina vina. <sup>54</sup>

U prije razmotrenoj pjesmi pomoć je junaku u nevolji došla od vile i od krčmarice. Njezino je osobito vino pri tome ostalo sporedno. Njime se tek na kraju slavilo. Ovdje je to vino bitno važno, upravo njime ona pomaže junaku, a njezina je mehana u planini koja se po njoj zove Janjina planina. Motiv koji se poklapa s indoiranskim predodžbama o podrijetlu božanskoga napitka tu se javlja u nedvojbeno izvornijem obliku.

*Janja očima  
zapalila  
Travnik*

Ta je pak Janja ognjena. O njoj se pjeva:

*Što se ono Travnik zamaglio?!  
Ili gori, il' ga kuga mori?*

51 СНП 2, 414, br. 68, 120–121.

52 СНП 2, 415, br. 68, 138–142.

53 СНП 2, 415, br. 68, 161–165.

54 СНП 2, 416, br. 68, 182–186. Usp. Nodilo, 1981, 413–414.

*Il' ga Janja očim' zapalila?  
Niti gori, nit' ga kuga mori,  
već ga Janja očim' zapalila:  
izgoreše dva nova dućana,  
dva dućana, i nova mehana,  
i mešćema gdje kadija sudi.<sup>55</sup>*

A pjeva se i o tome kako je izgorjela »Janina planina«. Javlja se i stih »Izgorjela je Janjina planina« kao pripjev izvan konteksta pjesme, a u zagonetci ime Jana stoji za vatru. Stoga Nodilo piše: »Nema nikakove sumnje da Jana, ili Janja, jest Oganj, a Janjina planina ognjeni olujni oblak«. I onda nešto dalje: »Jana i Janja je Ognjena boginja, Ognjena Munja, koju vidismo, laganom hri-stjanskom oblakom prikrivenu, u Ognjenoj Mariji. *Jana* i *Janja* mislim da je ime iskrivljeno, poizderano, mjesto *Ognjena*, ili *Ognjana*«. <sup>56</sup>

*Izgorjela  
Janjina  
planina*

*Janja – Oganj*

Tako, po Nodilu, naprama vedskom bogu *Agni*, što bi u nas bilo *Oganj*, u našoj usmenoj epici stoji *Janja* ili *Jana*, dakle žensko! No uz nju stoji i muško, i to pod imenom *Janj* ili *Anj*. Po imenu su oni par, iako se u pjesmama ne javljaju tako. *Janj* se u pjesmama ne susreće često, a *Anj* još rjeđe. Ipak se razabire neka njegova veza s ognjem. Tako u zagonetci: »Ja posejah *Anj* pod lipov panj«. Iz lipova se pak drveta, kako smo vidjeli, trenjem vadi »živi oganj«. To se ime susreće kao mjesno, tako »u *Janju*«, »kralj od *Janjoša*«, »*Janjočki* lug«, do kojega je, kako Nodilo ističe, mjesto »*Ogorjelica*«, što opet daje naslutiti vezu s ognjem. <sup>57</sup>

*Janj*

*Anj*

Inače je *Janj* starac, u pripovijedanju obilježen upravo time. Tako se pjeva:

*Na bijelom gradu Dmitrovici,  
onđe bješe starac Kuzun Janjo,  
bješe njemu trista i tri ljeta!<sup>58</sup>*

*Starac Janj*

55 ЧИП 1, 485, br. 659.

56 Za sve to usp. Nodilo, 1981, 414–415.

57 Za sve to usp. Nodilo, 1981, 418.

58 ЧИП 3, 53, br. 10, 36–38.

Pjeva se također:

*Piši, sine, list knjige bijele,  
te je pošlji šeru Dmitrovici  
starcu Janju od starine knezu*<sup>59</sup>

*Janj je Oganj*

Nodilo u vezi s time opet upućuje na Vedu, gdje se u himnima o bogu Agniju pjeva kao o mladom, čak najmlađem među bogovima, a ujedno vječno starom i prastarom. Njemu pjevaju da »sved iznova se rađa«<sup>60</sup> i da »raste nov tokom godine, dočim nanovo drugim ustima i jezikom drvlje proždire«. <sup>61</sup> Vidioci pjevaju: »I danju i noću pomlađen ponovno postade starčina (Agni), koji vječno mlad prolazi kroz mnoge ljudske naraštaje«. <sup>62</sup> Ili ovako: »Ostarjeli (Agni) iznebuha posta mlad nanovo«. <sup>63</sup> Ali je Agni po pjevanju ṛgvedskih vidjelaca i uvijek star. On je »ljudima stari vječiti Agni«, <sup>64</sup> on je »pradavni Agni«, <sup>65</sup> njemu pjevaju: »Ti si stari kralj puku koji rado tebi žrtvuje«. <sup>66</sup> Tako u »starcu Janju, od starine knezu« Nodilo prepoznaje vedskog Agnija, indoeuropskoga boga Ognja. Misli da je dokazao, kako je i taj bog postojao u »staroj vjeri Srbâ i Hrvatâ«. I s obzirom na par Janj i Janja upozorava na »pučka lična imena«, muško: »Ognjan«, žensko »Ognjana«. <sup>67</sup> Taj bi imenski par, čini se da misli, staru indoeuropsku predaju čuvao u čistijem, manje iskvarenu jezičnom obliku.

*Janj i Janja  
– Oganj i  
Ognjana*

*Sibinjanin  
Janko*

Dalje Nodilo razlaže kako se taj lik u usmenoj epici mnogo češće javlja pod imenom od mila Janko, pa je onda za turskih ratova izjednačen s erdeljskim vojvodom od Sibinja i tako je kao Sibinjanin Janko postao jedan od najistaknutijih epskih junaka. Pod izvornim oblikom svojega imena još se samo rijetko spominjao. Pri tome

<sup>59</sup> ЧИП 2, 580. br. 92, 98–100.

<sup>60</sup> RV 10, 4, 5.

<sup>61</sup> RV 1, 140, 2.

<sup>62</sup> RV 1, 144, 4.

<sup>63</sup> RV 2, 4, 5.

<sup>64</sup> RV 8, 23, 20.

<sup>65</sup> Nodilo tu navodi RV 2, stih 9, ali ne i broj himna. Blisko izrazu »pradavni Agni« stoji u RV 2, 7, 6, gdje se kaže za Agnija da je »pradavni svećenik«.

<sup>66</sup> RV 10, 4, 1.

<sup>67</sup> Nodilo, 1981, 417, bilj. 6.



Nodilo upozorava na to da se u jednoj pjesmi do junaka Jurišića Janka spominje i »nejačak Ognjane, mio sestrić Kraljevića Marka«,<sup>68</sup> Skupa udaraju na Turke. Tako se, ističe Nodilo, uz Janka našao i Ognjan, što bi, treba u mislima dodati, bio pravi oblik Jankova imena.<sup>69</sup> I onda slijedi te tragove i dalje po široko razgranatoj epskoj i pripovjednoj motivici, ali sve rukave i rukavce njegove obuhvatne argumentacije nije ovdje više potrebno pratiti.<sup>70</sup>

Takva je dakle i tako obrazložena Nodilova rekonstrukcija pravednog boga Ognja po tragovima što ga je ostavio u usmenom pjesništvu »Srbâ i Hrvatâ«. Argumentacija mu je podjednako neočekivana, moglo bi se čak reći začudna, i dojmljiva. Doista je upozorio na motivske podudarnosti i sukladnosti koje se nisu zapažale, pa je pitanje koliko se i danas zapažaju. Jer slabo ga tko čita. Takvoj argumentaciji ne nedostaje onda i neke uvjerljivosti. Uvjerljivo je tako izjednačavanja pralika Ognjene Marije i Janje, a i podudarnosti s indoiranskim predodžbama o podrijetlu ognja, pa i životvornoga božanskog napitka, upravo su očite. Dojmljive su podudarnosti starca Janja s vedskim Agnijem. Ali da su Janja i njezin muški parnjak Janj skupa upravo nastavak praslavenskoga i indoeuropskoga boga Ognja u našoj usmenoj književnosti, to je tvrdnja koja u svem tome nema valjana uporišta. I to najprvo zato što je pretpostavka da su imena Janj i Janja iskvarena od Ognjan i Ognjana proizvoljna i nema valjana razloga za nju. To je tek Nodilova tvrdnja. Uvedena je baš za potrebe ove rekonstrukcije. A kontinuitet imena najvažnije je obilježje kontinuiteta usmene predaje. Taj dvojni božanski lik jednako je tako maštovita Nodilova konstrukcija kao što su božanski blizanci, konjanici Pojezda i Prijezda, i Golemi Jarilo. Na temelju njegovih razlaganja ne možemo ih uvrstiti u mitski panteon našega davnog poganstva.

*Janko i  
Ognjan*

*Nodilo je  
upozorio  
na motivske  
podudarnosti i  
sukladnosti*

*Za tvrdnju da  
Janj i Janja  
nastavljaju  
boga Ognja  
nema u  
usmenoj  
književnosti  
uporišta*

68 CHП 2, 321, br, 52, 48–49.

69 Usp, Nodilo, 1981, 419–421.

70 Usp. Nodilo, 1981, 421–461.

## V.

Tri odabrana primjera što su ovdje potanje razmotrena i prosuđena reprezentativna su i omogućuju da se stekne predodžba o cjelini. Ostalo je isto takvo i potanje bi razmatranje dovelo do jednake prosudbe.

*Nodilov  
pokušaj  
rekonstrukcije  
mita ne daje  
nam pouzdana  
znanja*

Vrlo je teško reći po istini koliko vrijede rezultati Nodilova mitološkog istraživanja. Njegova rekonstrukcija, kako god gledali na nju, ne može opstati, ne možemo ju uvrstiti u svoj fond povijesnoga znanja.<sup>71</sup> To što se na nju danas nitko i ne osvrće u tom je smislu potpuno opravdano. Kad treba da nešto kažemo o tome kakva nam je bila »stara vjera«, ne možemo to učiniti po Nodilu. Iz ovoga razlaganja mislim da jasno proizlazi i zašto je to tako.

*Kaleidoskopsko  
svjetlucanje  
mitskih  
ugodaja*

Nodilovo raspravljanje o tragovima drevnoga mita u usmenoj književnosti ovako ostaje, kako je ovdje već rečeno, tek kaleidoskopsko svjetlucanje mitskih ugodaja u njem. Toga ima mnogo i treba jasno reći da je ukazujući na to Nodilo uvelike uvjerljiv. No to se svjetlucanje ne može čitati kao tradicijsko kazivanje mitskoga zbivanja. Zato i treba izvorni tekst takva kazivanja u usmenoj predaji tek rekonstruirati na temelju usmene tekstovne predaje koja se nadovezuje na ulomke toga starog kazivanja što ih je mlađa predaja, koja je jedina došla do nas, primila u se. Da bi se to moglo, moraju se ispuniti dodatni kriteriji. A za to je potreban čvrst okvir takva kazivanja, ili bar jasno prepoznatljivi njegovi ulomci. Drugim riječima, valja se spustiti na mnogo stariju vremensku razinu, nego je ona zabilježenih folklornih tekstova. Tomu pak Nodilo svojim razlaganjem uopće ne pridonosi. Nije to bilo svojstveno školi i vremenu kojima pripada. Da se tu stane na čvršće tlo, potrebna su još obuhvatna i iscrpna istraživanja, za kakva su tek sada stvorene pretpostavke.

*Treba se  
spustiti na  
mnogo stariju  
vremensku  
razinu*

Ipak Nodilova studija predstavlja veliku kulturnu vrijednost. Već sama po sebi, jer njome i Hrvati sudjeluju u mitološkom istraživanju

<sup>71</sup> Za to kakva je bolje utemeljena rekonstrukcija na tom području mogu se naći brojni primjeri u literaturi navedenoj u bilj. 5 i 6. To pokazuju i sva daljnja poglavlja ove knjige.

druge polovice 19. stoljeća, u brazdi koju je zacrtao Jakob Grimm, i to sudjeluju na doista visokoj razini. I tu prate u stopu europski kulturni razvoj. Nodilo pak pri tom poslu pokazuje veliku književnu osjetljivost, britko i prodorno oštroumlje, te zavidnu erudiciju. Bio je pravi učenjak, sasvim na visini svojega vremena, i pri tome živa duha i gipka shvaćanja. Svim time namro nam je bogatstvo. Nismo ga do sada umjeli oploditi. Ostao je to mrtvi kapital. Hoće li oni što dolaze za nama naći poticaja da nadoknade propušteno, to će se tek vidjeti.<sup>72</sup> No svakako valja biti svjestan svojega bogatstva. Natko Nodilo, istraživač »stare vjere«, neopravdano je zapušten i uvelike zaboravljen.

*Nodilo nam  
je poklonio  
veliko  
kulturno  
bogatstvo*

---

72 Svemir Pavić je, bez naslova i bez ikakva objašnjenja, pred splitskim pretiskom objavio tekst na dvije stranice. Taj kao da pokreće razgovor upravo u tom smjeru. Tek nisam primijetio da je imao ikakva odjeka. Volio bih da se varam.

## Čudesno drvo

**H**oćemo li se zaputiti tragom slavenskih pretkršćanskih vjerskih predočaba izraženih autentičnim jezičnim izrazom kakav se uza sve neizbježne promjene i preoblike ipak očuvao u usmenoj predaji, jer pisane predaje tih tekstova nikada nije ni bilo, valja posegnuti za usmenom književnosti narodâ što govore slavenskim jezicima jer se jedino u njima takva što može naći. Jedino u njoj, osobito u pjesmama, moglo je ostati nešto ulomaka prastarih obrednih tekstova, dojmiljivi odlomci sakralne poezije što su se pri obrednom pjevanju osobito usjekli u pamćenje, pa su se pjevali još i onda kada je izvorni obred napušten i zanijekan jer, kako je prevladalo kršćanstvo, crkva nije dopuštala njegovo izvođenje.

*Ulomci  
prastarih  
obrednih  
tekstova*

### 1. Drvo na vodi

U zabilježenom tekstu usmene narodne književnosti mora, daka-ko, nešto upasti u oči da bi se tomu onda poklonila osobita pozornost. Usmena književnost ima svoje sadržaje i svoje oblike, po njima i u njima ispunja očekivanja zajednice u kojoj se predaje od naraštaja naraštaju. Po obilježjima toga sadržaja i oblika skupljači ju razvrstavaju i istraživači opisuju po utvrđenim vrstama uglavnom oštrih obrisa, kao junačke ili epske, kao ženske ili lirske, kao obredne pjesme uz životne ili godišnje običaje, kao zagovore i bajalice, kao pripovijetke, bajke, vjerovanja, kaže, zagonetke i poslovice, ili kako je već prema unutrašnjem ustrojstvu skupljenoga materijala

*Vrste usmene  
književnosti*

*Strano tijelo  
u kontekstu  
usmene  
književnosti*

to kanonizirano u kojoj folklorističkoj tradiciji. Ti su tekstovi nastali upravo kao to i takvi žive u zajednici koja ih poznaje i predaje od naraštaja naraštaju. To nisu poganski obredni tekstovi niti se u njima kazuje kakvo mitsko zbivanje. Ako je u njih ušlo što iz mnogo starije sakralne poezije, to uvijek predstavlja strano tijelo, više ili manje prilagođeno novom kontekstu i tako uklopljeno u nj. To valja uočiti i onda poći pronadenim tragom. Dakako, toga je u svoj masi folklornih tekstova samo malo, pa se istraživač nalazi u položaju sličnom onomu u kojem je čovjek koji ispire zlatna zrnca iz rječnoga pijeska. Bez dobre mjere istraživačke sreće ne može naći ništa. Što se tu ipak ponešto nalazi, za to se može osjetiti samo čuđenje i zahvalnost.

*Ruska  
regrutska  
pjesma*

Kao dobar primjer za takav pristup nudi se jedna ruska pjesma. Ona pripada poznatoj vrsti ruske narodne lirike. To je regrutska pjesma i izražava bezmjernu žalost mladića, kmeta, kojega je gospodar, izvršujući svoju obvezu prema caru, odredio da mu služi kao vojnik. On sada mora napustiti dom i zavičaj, čeka ga vojnički život u tuđini, mučan i neveseo, teška služba, opasnost od ranjavanja i smrti na bojištu. Ta je pjesma dakle tužbalica, tužbalica iz posebnog povoda. Istraživači narodnog pjesništva s pravom će isticati da je u njoj dojmljivo opisana karakteristična situacija u životu neslobodnih ruskih seljaka. Takvih je tužbalica u ruskoj usmenoj lirici mnogo i tvore njezinu podvrstu. No ta je tužbalica po nečem osobita. Pada u oči time kako je ta velika, neutješna tuga tu izražena na neobičan način. Izražena je razvedenim opisom drveta, upravo bora, s kojim se zbiva nešto sasvim neočekivano. A to što se zbiva s njim opisano je do u pojedinosti i takvo je da se stvaralačkom traženju dojmljivoga izraza za mladićevu tugu nipošto ne nameće samo od sebe. Teško je tu govoriti o »bujnoj narodnoj mašti«, čemu bismo najprije bili skloni.

*Razveden opis  
bora*

Podroban opis onoga što se događa s borom glasi u toj pjesmi ovako:

- [1] Ни бушуйтя, ветры, в чистом полю,  
Ни валяй, ни шатай, мороз, сосну,  
Што сасне ли в бору стаять тошно,  
Што ни так тошно, стоять ниваможно;  
Ни вадой-то корень, корень подмываить,  
Молодой горностай к корню подбигаить,  
Молодой-то корень, корень подъедаить.  
С Волги-матушки вада протикаить,  
Молодой-то корень, корень, подмываить,  
как сасенушки мокушичка засыхаить;  
Над мокушичкой пчелки вьютца  
Как у молодца кудри вьютца,  
У удалого слёзы льютца. (Кир 2, №27)

– »Ne hujajte, vjetrovi, na ravnom polju, ne valjaj, ne tresi, zimo, bor, jer boru je stajati na suhoj uzvisini mučno, ma kakvi mučno, stajati mu je nemoguće; vodom to on korijen, ispire korijen, mladi hermelin dotrčava k korijenu, mladi korijen, korijen podjeda. S majčice Volge protječe voda, mladi korijen, korijen ispire, pa se boru suši vrh; nad vrhom viju se pčele kako se u mlada junaka viju kovrčavi uvojci, a njemu junačkomu teku suze.«

Na polju stoji bor, mrazni mu vjetrovi valjaju i tresu krošnju. Mučno mu je, upravo nemoguće stajati na suhoj uzvisini. Korijen mu namače voda što dotječe od majčice Volge, a mladi hermelin ga podgriza. Od toga boru sahne vrh. Nad njim se viju rojevi pčela. Ta je slika vrlo bogata pojedinostima i nikako nije sama po sebi razumljiva. Da bi se tako složila potrebno je znati da upravo tako treba pjevati, a nikako nije jasno zašto bi se baš takvom slikom izrazila tuga unovačenoga mladog kmeta. Ta je slika u sebi cjelovita, ali ona u ovoj tužbalici predstavlja strano tijelo. Jedino je moguće objašnjenje tradicija, i to nesukladna kontekstu u kojem se slika našla, tek upamćena kao izražajna i dojmljiva.

*Bor na  
mraznu vjetru*

A da se doista radi o predaji ruske usmene lirike, pokazuju proljetne ophodne pjesme, vjunične,<sup>1</sup> kako ih zovu. Njih pjevaju

1 Izvorno: *песни вьюнишные*. U tim se pjesmama mladi suprug naziva *вьюнец*, a mlada supruga *вьюница*. Etimologija nije jasna. Pomišlja se da je to od praslavenskoga *junp* 'mlad' pod utjecajem pučke etimologije preoblikovano prema *viti věnъсь*, što

*Vjunične pjesme* ophodnici kad, najčešće prve nedjelje poslije Uskrsa ili u subotu pred njom, obilaze kuće suseljana u kojima stanuju mladi parovi što su se vjenčali te zime. U jednoj se takvoj pjeva:

*Drvo na dvoru*

[2] У Василья на дворе  
вырастало деревцо,  
Вырастало деревцо  
кипаристо-высоко,  
Кипаристо высоко,  
оно листьём широко,  
Оно листьём широко,  
златоверховато (П 346–347, № 485)

*Subo zlato na vrhu* – »U Vasilja na dvoru raslo je drvce, raslo je drvce visoko poput čempresova, visoko poput čempresova, lišće mu je široko, lišće mu je široko, vrh mu je zlatan«.

Vasilj je tu ime domaćinu kojega su kući došli ophodnici. U dvoru mu raste drvo, kao neki čempres, granato je širokoga lišća, a na vrhu je zlatno. Zlato je, zna se, suho! To je čvrsto ukorijenjeno u praslavenskoj frazeologiji kako se javlja u pjesničkom jeziku: *suho je zolto*. U nas je to *suho zlato*. Vrh je tomu drvetu dakle suh, isto kao onom boru kojemu vjetar drma krošnjom. A u drugoj takvoj pjesmi spominje se hermelin na korijenu i voda:

*Vrh – sredina – korijen*

[3] Как в вершине тех дерев  
соловей гнездо свивал,  
в середине тех дерев  
пчелы гнезда вьют.  
Во корнях тех дерев  
горноста́й гнездо свивал,  
горноста́й гнездо свивал  
да ма́лых дете́к выводил,  
ма́лых дете́к выводил  
да на синé морé пускал. (П 335–336, № 480)

– »Na vrhu tih drveta sokol je vio gnijezdo, u sredini tih drveta pčele viju gnijezdo, a u korijenju tih drveta hermelin je vio

---

uvodi u simboliku vegetativnoga života i rodnosti. Usp. Vasmer 1, 1953, 244 s.v. *вьонéц*.

gnijezdo, hermelin je vio gnijezdo i izvodio malu djecu, izvodio malu djecu i puštao ih na sinje more«.

Na vrhu drveta, suhom i zlatnom, sjedi ptica, to upotpunjuje sliku i preko onoga što se pjeva u regrutskoj pjesmi. A pčele su tu na sredini drveta, čime prostorni raspored postaje suvisliji nego kada se njihov roj vije iznad njegova vrha kako se pjeva u njoj. Cjelina slike tu je došla do nas razdrobljena u dvije ophodne pjesme, ali je cjelina i tako raspoznatljiva jer obje pripadaju istoj usmenoj predaji vjuničnih obrednih pjesama. Tek voda tu nije Volga, nego je sinje more.

*Hermelin*

*Voda*

Ali neobičan opis toga drveta ne pripada samo ruskoj usmenoj predaji. Susreće se i u hrvatskoj, i to u predaji zabilježenoj na otoku Šipanu u dobrovačkom arhipelagu. Tamo se pjeva:

*Pjesma sa*

*Šipana*

[4] *Rasla jela u osoju,  
zelen bore u prisoju.  
O javore, zelen bore,  
lijepo ti t' je ukraj vode!  
Iz stabra ti voda teče,  
iz grana ti čele lete,  
a vrhom ti biser rađa.  
Lopće vodu kuničica,  
čele ku pi lisičica,  
biser bere djevojčica.*

(HNP 5, 18–19, br. 14)

Drvo je tu javor, ali je i bor. Bor je tu kao neki opis javora i naslov kojim se oslovljuje. To je upozorenje da u takvoj usmenoj predaji ne valja nazive za vrste drveća uzimati baš sasvim doslovno. Promjene značenja koje su nadolazile za trajanja dugoga vremena ostavile su tu svoj trag.

Istoj šipanskoj predaji pripada i druga pjesma, zapravo samo varijanta prve, u kojoj se susreće potpuno ista slika:

*Druga pjesma  
sa Šipana*

[5] *A ja jele, sestra tvoja,  
jetim sunce pari mene,  
a zimn ga i ne vidim;  
neg iz stabra voda teče,*



na vrhu mi biser rađa.  
Kunica mi vodu pije,  
djevojčica biser bere.

(HNP 6, 206–207, br. 94)

To drvo na vrhu rađa biserom. I on je dragocjen, kao i zlato, a i suh je. Tomu je drvetu dakle vrh suh, nije zelen. Iz stabla mu teče voda, a iz grana lete pčele! Prostorni raspored tu je vrlo suvisao: vrh je suh, u sredini, oko grana, zuje pčele, a voda teče iz stabla. Dolje, dakako, kao što voda uvijek teče, s niskoga sve na niže. A kod vode je kuna, glodavac s dragocjenim krznom, kao i hermelin. Zaokružila se tako slika iz one ruske regrutske pjesme. Čak se u drugoj pjesmi sa Šipana jela sasvim izričito tuži kako je u nevolji, a muče je i vremenske prilike. Drvo koje muči žestok vjetar javlja se i u pjesmi zabilježenoj u Hercegovnom i objavljenoj u Karadžićevoj zbirci:

Drvo na  
vjetru

[6] Јабука се вјетру моли  
да јој гране не поломи:  
»Да мој вјетре, не ломи ме,  
Не ломи ме, не крши ме!  
Ја сам теби род родила:  
сваку грану дв'је јабукe,  
а на врху и четири.«

(ЧИП 1, № 664, 1–4)

Ako se tu podrazumijeva da su jabuke kojima je drvo rodilo zlatne, kako to redovito jesu u našoj usmenoj lirici,<sup>2</sup> onda je i tu vrh drveta zlatan i suh.

Usmena predaja s tim motivom susreće se i na baltičkom jezičnom području. O tome vrlo jasno svjedoči latvijska pjesma (daina) koja na sebi svojstven sažet način pripovijeda o istome:

[7] *Ej gulēt, vēja mātē,  
Sausā egles galiņā!  
Vai tev galva nesāpeja  
Dien' un nakti aurodam?*

(B 2866)

– »Hej, spavaj, majko vjetra, na suhom vršku jele! Zar te nije zaboljela glava pri tom hućanju dan i noć?«.

2 Usp. Katičić, 1989, 77–82; 1993, 35–39.

I tu vjetar, njegova božanska bit, njegova majka, kako to izriče jezik latvijske poganske sakralne poezije, muči i kinji suhi vrh drveta. Pokazuje se tu da je ta temeljna slika baltoslavenska i da vjetar nije tek dodano kićenje izraza, nego je bitan sastojak svetoga kazivanja, kako u baltičkoj tako i u slavenskoj predaji.

Istomu pramenu usmene predaje kojemu i pjesme sa Šipana pripada i ova, koja se doima kao da nije zapisana čitava:

[8] *O javore, zelen bore, lije po ti t' je ukraj vode!  
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)

*Orao na  
suhom vrhu*

I tu je vrh drveta suh. Na njem, naime, rastu zlatne rese, a ptica na vrhu ih trese krilima. Jedna koledarska pjesma pokazuje da to nije slučajna improvizacija:

*Ptica trese  
zlatne rese*

*Pod dvorom vam bor zeleni, / a na boru paun sjedi, / kada paun  
krilom krene, / sve otrese zlatne rese* (Zaninović 140). Da je takvo pjevanje o čudesnom drvetu prastara baština, a ne naknadna razrada i ukras, pokazuje poljska pjesma: *Na śród dworu jawor stoi, / na  
jaworze złota rzęsa* (PP 5) – »Na sred dvora javor stoji, na javoru zlatna resa«. <sup>3</sup>

Drvetu iz stabla teče voda, oko grana zuje pčele. Po stablu i granama sjede golubovi i druge ptice. A na samom vrhu sjedi orao, kraljevska ptica, i gleda u daljinu. Da je i to prastara baština dokazuje ruska pjesma o orlu što sjedi na dubu: *На дубу сидит орел, / а под  
дубом пава. / Вопрошает орла / павя красная: / »А что ты, орел, /  
высоко сидишь? / Высоко сидишь, / далеко глядишь?»* (III 339, № 1185) – »Na dubu sjedi orao, a pod dubom paun. Pita orla prelijepi paun: 'A što ti, orle, visoko sjediš, daleko gledaš«. Sad se slika potpuniije zaokružila. U hrvatskoj predaji, koliko smo je tu upoznali, orao i paun rastavljeni su u dvije pjesme, a u ustrojstvu kazivanja

*Orao na dubu*

*Orao i paun*

<sup>3</sup> Usp. Gavazzi, 1978, 22–23.

funkcija im je u njima ista: sjede na vrhu drveta. U ruskoj su pjesmi postavljeni jedan naprama drugomu, orao gore na vrhu drveta, a paun dolje, pod njim. Tu se razabiru tragovi drevnih preoblika obrednoga mitskog kazivanja. Njegovo ustrojstvo kakvo je došlo do nas u ruskoj pjesmi pokazuje se kao prvotno. U njoj i orao i paun imaju svaki svoje mjesto. Prisutni su i u hrvatskoj predaji, ali je u njoj tu napuštena opreka vrha i dna. Ostao je samo vrh i na njem samo jedno mjesto. Na njem je onda smješten ili orao ili paun. Tako se u trajanju usmene predaje toga ulomka praslavenskoga pjesništva razgrađivala njegova prvotna struktura, što upravo i jest trajanje jer ireverzibilno razgrađivanje ustrojstava određuje tijek vremena.<sup>4</sup>

Slika se još dodatno zaokružuje u srpskoj junačkoj pjesmi, hajdučkoj, gdje spremajući zajednički pothvat jedan harambaša govori drugomu:

- [9] Каде скупиш таку добру чету,  
хајде ш њоме Бишћу на крајину,  
у високу Бишћанску планину,  
ђено има суховрха јела,  
и под јелом један бијел камен,  
код камена једна вода ладна.  
Ту ћеш мене наћи, побратиме (СНП 2, 17–23, № 42)

*Suhovrha jela*

Kako god bi se od prve reklo da je to slikovit opis dogovorenoga mjesta nastao spontano pri pjesničkom oblikovanju epskoga pripovijedanja, očito je da je to opis istoga onog drveta što suha vrha stoji na vodi. Nov je tu samo kamen pod njim, koji upotpunjuje sliku.

Čudesno drvo se tako ocrtava kao trodjelno. To opet i opet kazuju ruske vjunične pjesme, kojima je čudesno drvo glavni motivski rekvizit. Tako se pjeva:

- [10] На горе было, горе,  
у Нвана на дворе.  
Вырастало деревце

<sup>4</sup> Usp. Katičić, 1970.

да кипарисовое.  
Как во этом деревце  
да три угодица:  
По вершине деревца  
да соловей песни поет,  
посередь-то деревца  
да пчелы яры гнезда вьют.  
По корень-то деревца  
да тут беседушка стоит,  
во беседушке сидит  
да удалой-от молодец,  
молодой-от молодец  
да Иванушка господин,  
Иванушка госдподин  
да с молодой своей женой,  
с молодой своей женой  
да с Парасковей молодой.

(П 338–339, № 481)

– »Bilo je to na gori, na gori, u Ivana na dvoru. Raslo je drvce čempresovo. A na tom drvцу tri pogodnosti: Na vrhu drvca slavuj pjeva pjesme, po sredini drvca razjarene pčele viju gnijezda, kod korijena drvca stoji sjenica, u sjenici sjedi smioni junak, gospodin Ivanuška, gospodin Ivanuška sa svojom mladom ženom, sa svojom mladom ženom, s mladom Paraskevom«.

Trodjelnost drveta tu je vrlo izričita. Na vrhu mu je opet ptica, slavuj, u sredini pčele. Pri korijenu pak sjedi mladi par u sjenici. Vjunični ophodnici, ne valja zaboraviti, idu od kuće do kuće gdje živi par koji se te godine vjenčao.

Ništa manje jasno nije izrečena trodjelnost drveta niti u ovoj vjuničnoj pjesmi:

[11] Вырасталo деревцо  
трехугодливое.  
(...)  
Еще первая угода  
под корень деревца,  
а другая-то угода  
посередь деревца,

*Vrh – sredina*  
*– korijen*

*Trodijelnost*  
*drveta*

Čudesno drvo,  
trodijelno

а третья-то угода  
по вершину деревца.  
Под вершиной деревца –  
соловей гнездо вьет  
он и яйца несет,  
молодых деток ведет.  
Посередь деревца –  
пчелы ярые шумят,  
пчелы ярые шумят,  
много меду наносят.  
Под корень деревца –  
кровать нова тесовá,  
кровать нова тесовá,  
перинушка пухова.  
На той ли кроватушке  
Ефимушка лежит  
с молодой своей женой,  
со Оксиньюшкой душой.

(П 339–341, № 482)

– »Raslo je drvce s tri pogodnosti. ... Još prva pogodnost kod korijena drvca, a druga pogodnost posred drvca, a treća pogodnost na vrhu drvca. Na vrhu drvca slavuj vije gnijezdo, on nese i jaja, vodi malu djecu. Posred drvca šume razjarene pčele, šume razjarene pčele, nanose mnogo meda. Pod korijenom drvca – nov istesan krevet, nov istesan krevet, perina od paperja. A na tom krevetu leži Jefimuška sa svojom mladom ženom, s Oksinjuškom dušom«.

Tu se tri dijela drveta prvo obilježuju obratnim redom: korijen, sredina, vrh, a onda se, kako je obično, ide odozgor prema dolje i kazuje što se nalazi na kojem dijelu. Kao i u prethodnoj, i tu je na vrhu slavuj, tek on tu nese jaja i ima mladunce, u sredini su pčele i nose mnogo meda, a pod korijenom je krevet i na njem perina od mekoga paperja gdje leži mladi par. Perina i meko paperje kao da uspostavljaju neku vezu s krznom glodavaca što se također javljaju pod drvetom (kuna, lisica, hermelin).

Drvo se opisuje kao trodjelno i u ovoj vjuničnoj pjesmi:

[12] Еще есть утя, хозяин,  
три угоды во дворе:  
Уж как первая угода –  
соловей гнезда вьет,  
соловей гнезда вьет,  
малых детонок ведет.  
Как вторая угода –  
белояры пчелы,  
белояры пчелы  
сладкий мед несли,  
сладкий мед несли  
ко вьюнцу-молодцу,  
ко вьюнцу-молодцу  
со обручной со своей,  
с Евдокиюшкой душой  
со Васильевной.  
Ох, уж как третья угода –  
есть тесовая кровать,  
ножки тóченые,  
позолоченые.  
Ох, на кровати тесовóй  
лежит перина пуховá,  
ох, на перине пуховой  
лежит подушка парчевá,  
ох, на подушке парчевóй  
лежит вьюнец-молодец,  
ох, вьюнец-молодец  
со обручной со своей,  
с Евдокиюшкой душой  
со Васильевной.

(II 342–343, № 483)

– »Ima još u tebe, gazda, tri pogodnosti u dvoru. Prva je pogodnost – slavuj vije gnijezda, vodi malu djecu. Druga je pogodnost – pčele razjarene do bjeline, pčele razjarene do bjeline nesle su slatki med, nesle su slatki med vjuncu junaku, vjuncu junaku s njegovom vjerenom, s Jevdokijuškom dušom, s Vasiljevnom. Oh, a treća pogodnost – istesan krevet, noge su mu istokarene, pozlačene. Oh, na istesanom krevetu leži perina od paperja, oh, na perini od paperja leži brokatni jastuk, oh,

*I opet  
trodijelno drvo  
i pripadnosti  
njegovih  
dijelova*

na brokatnom jastuku leži vjunac junak, oh, vjunac junak sa svojom vjerenom, s Jevdokijuškom dušom, s Vasiljevnom«.

Ovdje se tek iz konteksta drugih varijanata iste usmene predaje razabire da se radi upravo o onom drvetu s već poznatim pripadnostima svakoga od njegova tri dijela. Inače je sve isto, tek je nešto razrađenije, osobito opis bračnoga kreveta.

Trodjelno drvo razabire se i u ovoj ruskoj djevojačkoj pjesmi, koja doduše nije vjunična, ali jest proljetna obredna:

*Djevojke kao  
pripadnosti  
dijelova  
čudesnoga  
drveta*

[13] А на той сосенушке  
три угодыя:  
Первое угодые –  
яры пчелы,  
второе угодые –  
белый горностай,  
а третье угодые –  
сизой ораел.

(П 431–432, № 603)

– »А na tom boru tri su pogodnosti: prva pogodnost – razjarene pčele, druga pogodnost – bijeli hermelin, a treća pogodnost – sinji orao«.

Tri se djevojke pri tome popnu na bor i predstavljaju svaka po jednu od tri pogodnosti.

Tu se spominju prvo razjarene pčele, a to znamo da je sredina drveta, pa onda bijeli hermelin, on je kod korijena, te na kraju orao, a on, znamo, sjedi na vrhu. Nižu se tako sredina, korijen i vrh. Na vrhu sjedi orao kao u hrvatskoj pjesmi šipanskog pramena usmene predaje [8], podudarne, kako je već rečeno, s ruskom. Ne može se izbjeći zaključak da je to vrlo stara slavenska usmena predaja. Više se o tome, dakako, ne može reći dok se tomu ulomku sakralne poezije ne rekonstruira i kontekst.

Na vrhu drveta i u južnoslavenskoj usmenoj predaji sjedi ptica. U pjesmi sa Šipana [8] to je orao a ona jabuka što se vjetru moli da joj grane ne polomi kaže dalje: на врх соко гнијездо вије (СНП 1, № 664), a u jednoj pjesmi sa Šipana govori jela: *a u vrhu više njega / sivi soko gnijezdo vije* (HNP 5, 421, br. 14). Orao i sokol su grabilice, pa

nije čudno što se u usmenoj predaji smjenjuju kao ptice što sjede na vrhu čudsnoga drveta. Teže je razumjeti kako u ruskim vjuničnim pjesmama na njihovo mjesto dolazi slavuj [10, 11, 12, 13]. To je doduše u skladu s idiličnim ugođajem. Slavuj na vrhu drveta pjeva nad krevetom nedavno vjenčanih. Ali ne valja tu zaboraviti da se u ruskoj usmenoj epici javlja kao lik i соловей разбойник.

*Ptica na vrhu:  
orao, sokol,  
slavuj*

Čudesno drvo svojim stablom, kao kakvim stožerom, povezuje troja prostranstva: gornje, srednje i doljnje. U gornjem je suh vrh (zlato ili biser) i na njem orao ili sokol, u srednjem su pčele, golubovi i ostale ptice, a u doljnjem voda, glodavac s dragocjenim krznom (kuna ili hermelin) i kamen. Dolje je i mek ležaj. To je pak troje kao nebesko prostranstvo i nebeski svod gore, naš podnebesni svijet u sredini i dolje zemlja s podzemnim šupljinama iz kojih izvire voda, kamen i mek ležaj. Lako je u tome prepoznati prastaru i vrlo raširenu mitsku predodžbu o svjetskom drvetu, ili drvetu života, kako se u nas češće govori.<sup>5</sup> A o tome da je takva trodioba svijeta bila prisutna i u slavenskim poganskim predodžbama postoji i pisano svjedočanstvo iz 12. stoljeća. U životopisu Otona, bamberskoga biskupa, spominje se bog *Trigelawus*, kojega su poštovali poganski Slaveni kod grada Szczecina. Tamo o njem stoji ovo: ... *asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria capita habere, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni* (Ebbo 3, 1) – »... a tvrdili su svećenici kumírā da najviši bog zato ima tri glave (Triglav) jer upravlja trima kraljevstvima, to jest nebeskim, zemaljskim i podzemnim«. Tu kao da smo doista na tragu sakralnoj tekstovnoj predaji iz pretkršćanskoga doba.

*Svjetsko drvo*

*Trigelawus*

*Regnum  
coeli, terrae et  
inferni*

Motiv o lijepo prostrtoj postelji pod drvetom na kojoj leži domaćin sa svojom suprugom javlja se i u južnoslavenskoj usmenoj predaji. Tako se bračni krevet pod drvetom u dvoru susreće u jednoj slovenskoj pjesmi iz Bele Krajine.<sup>6</sup> Tek je tu trodijelnost toga drveta sasvim izbljedjela pa se bez konteksta ruske predaje teže razaznaje

5 U ruskome materijalu iz vjuničnih pjesama koji se ovdje navodi ono je već i prepoznato. Usp. Иванов – Топоров, 1974, 23–24.

6 Usp. Belaj, 2007, 308.



da je to drvo svijeta. U njezinu kontekstu to je međutim sasvim očito. Ta slovenska pjesma glasi ovako:

[13a] *Pred hišo vam lipa hruška,  
i pod hruško lipa senca,  
v lepi senci posteljica  
z belo rjuho pregrnjena,  
pregrnjena, pogrnjena.  
Na njoj leži lipo telo,  
lipo telo, lipi Janez.  
I vuz njega njeg'va draga,  
njeg'va draga, lipa Mare.*

(Š 3, 180)

Nema dvojbe da je to isti mitski motiv svjetskoga drveta dobro potvrđen u ruskim pjesmama i da su *lipi Janez* i njegava *lipa Mare* isto što i Иванушка господин i njegova Парасковá молодá u [10] i druga imena u [11] i [12]. To su u raznim slavenskim predajama, istočnoj i južnoj, aktualno preimenovane prvotne mitske osobe, božanski par u postelji pod svjetskim drvetom. Time postaje očito da se tu u raznim tradicijama slavenske usmene književnosti, ruskoj i slovenskoj, prelama prvotna praslavenska, sveta i obredna, koja im je objema ishodište.

Isto se drvo, iako je pri tome trodijelnost manje jasno izražena, a kršćanska interpretacija i preoblika u skladu s njom vrlo uočljiva, lako raspoznaje i u jednoj srpskoj pjesmi:

[14] *Расло дрво сред раја –  
племенита дафина.  
Племенито родила,  
златне гране спустила,  
лишће јој је сребрно.  
Под њим света постеља,  
сваког цвета настрта –  
понајвише босиљка  
и румене ружице;  
на њој светац почива,  
свети отац Никола.  
К њем долази Илија,*

*Interpretatio  
christiana*

мироносна војвода:  
»Та устани, Никола,  
да идемо у гору,  
да правимо корабе,  
да возимо душице  
с овог света на онај!«

*Sveti Nikola i  
sveti Ilija*

(СНП 1, № 209)

I tu je pod drvetom krevet, osobito lijepo uređen, ali je ugođaj sasvim drugi. Nestalo je svakoga traga svadbi i plodnosti. Zamijenila ju je kršćanska svetost. No iz razgovora dvaju svetaca razabire se da je prostor pod drvetom u nekoj vezi s boravištem pokojnikâ.<sup>7</sup> Kako se god na temelju raspoloživih podataka ne može ništa reći o tome u kakvu smislenu sklopu stoji ta nama fragmentarno predana kršćanska interpretacija, nema dvojbe da je to preoblika praslavenskoga usmenoga mitskog kazivanja o trodjelnom svjetskom drvetu, pa ga i ona potvrđuje kod Južnih Slavena. A valja imati na umu i to da su sveti Ilija i sveti Nikola u kršćanstvu zamijenili velike slavenske bogove Peruna i Velesa.

Sasvim drukčija preoblika, također južnoslavenska, poznata je iz bugarske predaje. Tu je kazivanje o istom tom drvetu došlo do nas u okviru božićnih običaja. Jasno se razabire da je ono tu upravo badnjak:

- [15] Ой те дрѣвце, право дрѣвце!  
Де си расло толко тѣнко,  
толко тѣнко и високо?  
Отговара тѣнко дрѣвце:  
– Ой те тебе, малка моме,  
малка моме кривоперка,  
Я съм расло тамо горе,  
тамо горе на планина,  
на планина, на рудина,  
край езеро самовилско.  
Отсече ме вакъл овчар,  
донесе ме да ме сади  
край огнище, край трапези.

*Badnjak*

7 Usp. o tome pitanje Katičić, 2003b, 85–95.

Я съм, моме, златно дръвце,  
златно дръвце плодовито.  
Ще порасна дор до небо,  
клон ще пусна дор до земля.  
Лист ще листна дребен бисер,  
цвят ще цъфна чисто сребро,  
род ще родя сухо злато.  
Слез-ще по мен млада бога.  
Ще дарува добра дарба:  
на момата дребен бисер,  
на майката чисто сребро,  
на бащата сухо злато,  
сухо злато, пълна къща  
със дечица, със ягънца,  
със теленца, със конченца,  
със яренца, със прасенца,  
със пчелици лекокрили.  
Живот, здраве, веселие.

(M 392)

Usko srodnom slavenskom jeziku doista ne treba prijevoda.

Ta je pjesma osobito zanimljiva po tome što uvodi badnjak kao drvo iz planine koje je raslo pored vode (!) i u razgovoru s djevojkom samo kazuje o tome što je ono i kakvo je, doneseno u kuću do ognjišta, i što daje ukućanima. Izričito se predstavlja kao svjetsko drvo što rodi biserom, srebrom i zlatom, vrhom je izraslo gore u nebo, a izbojci mu se spuštaju dolje do zemlje (!). To ne ostavlja pri interpretaciji nikakve nesigurnosti. Na badnju večer se mladi Bog po njem spušta u kuću i donosi bogate darove. Time se to drvo pokazuje kao stepenice što vode u nebo. To je poznato kao mitski motiv u slavenskoj i osobito u baltičkoj predaji, te, kako se čini, seže u baltoslavensku starinu.<sup>8</sup> Trodjelnost svjetskoga drveta ni tu nije izričito opisana, ali se nedvojbeno razabire ako se pozna čitava predaja. U pjesmi su prisutni zlato, srebro i biser, dakle ono što je gore i po čem je vrh suh, pa grane i pčele, dakle ono što je u sredini, i napokon ono što je dolje: bogatstvo i dobrobit, a to je i ona raskošna bračna postelja u ruskim pjesmama, pa još u sjenici!

*Mladi bog  
silazi po  
trodijelnom  
drvu s neba  
na zemlju*

*Badnjak kao  
drvo između  
neba i zemlje*

8 Usp. Katičić, 1996.

Na temelju usmene tekstovne predaje što je došla do nas u mnogo varijanata, koja kraj svih neizbježivih i stoga očekivanih različitosti predstavlja izrazito podudarnu i po tome dojmljivo integriranu cjelinu, raspoznato je staro mitsko kazivanje o drvetu na vodi koje se shvaća kao svjetsko drvo. Kao takvo ono predstavlja stožer svijeta, povezuje nebo i zemlju, a prisutno je i u ljudskom životu, što je u ovdje skupljenim tekstovima povezano sa svadbom i s blagodati godišnjega uroda kako je predstavljen u novogodišnjoj obrednosti. To pak seže u sferu kako životne tako i godišnje slavenske obrednosti, koja je ostavila jasne tragove u folkloru svih slavenskih naroda.

*Drvo na vodi  
– stožer svijeta*

Da se pak pri tome doista radi o vjerskoj predodžbi slavenskoga poganstva, o jednom od njegovih važnih sadržaja, potvrđuju nam pisana vreła. U škrtim zapisima zapadnih pisaca o svetištima slavenskih pogana ponavlja se u više navrata i u izvješćima s raznih strana ista situacija: ugledno drvo što raste na vodi kao sveto mjesto gdje poganski Slaveni vrše kultne radnje. Tako još u desetom stoljeću Konstantin Porfirogenet u 9. glavi (71–72) svojega djela poznatog kao *De administrando imperio* spominje slavensko svetište pri velikom dubu na otoku u Dnjepru zvanom Sv. Grigorije.

*Drvo na vodi  
u zapisima o  
slavenskom  
poganstvu*

Njemački pisac Harbord iz 12. stoljeća u žiću bamberskoga biskupa Otona (2, 32) bilježi podatak o dubu koji su poganski Slaveni u baltičkom pomorju smatrali svetim: *Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicuius in habitatione sacram aestimans magna veneratione colebat* – »Bio je osim toga ondje i dub, golem i lisnat, i pod njim osobito ugodno vrelo. Priprost puk smatrao ga je svetim jer u njem stanuje neko božanstvo, pa ga je častio s velikim poštovanjem«.

*Sveti dub  
baltičkih  
Slavena*

O Slavenima u dolini Soče zapisao je 1331. imenom nepoznat franjevac ovo: *Usque ad locum Cavoreto ... ubi inter montes Sclavi innumerabiles arborem quandam et fontem qui erat ad radices arboris venerabant pro deo* – »Sve do mjesta Kobarida, ... gdje su među gorama nebrojeni Slaveni poštivali kao boga neko drvo i vrelo koje

*Sveto drvo  
i vrelo kod  
Kobarida*

je bilo do korijenja toga drveta«. <sup>9</sup> Tu se opisuje upravo ono o čem pjevaju svi navedeni ulomci usmenoga pjesništva u kojima se spominje i opisuje čudesno drvo. To je dakle sasvim nedvojbeno vjerska predodžba poganskih Slavena. Kult drveta na vrelu dobiva time sasvim konkretan i izričit sadržaj. <sup>10</sup>

Teško će biti otkloniti zaključak da su ulomci obredne pjesme koju su poganski Slaveni pjevali pod takvim drvom ušli u pjesme koje su se pjevale i poslije pokrštenja i s raznim se preoblikama i prilagodbama u toj usmenoj predaji zadržali sve do vremena revnih skupljača i zapisivača, koji su takve tekstove uvrstili u svoje zbirke, ne znajući dakako, što su ti ulomci zapravo. Svakako, i skupljači i istraživači bili su skloni vidjeti u tome prije svega plodove bujne i stvaralačke narodne mašte.

I ono malo odlomaka što ih je ovdje skupljeno jer se u svima njima prepoznaju elementi cjelovite slike koja se onako neočekivano susreće u onoj ruskoj regrutskoj pjesmi previše je, a i predaleko je prostorno razgranato, a da bi se moglo misliti kako je sve to samo slučajno. Ima dakle smisla poblize razmotriti jezični izraz te usmene predaje u njezinim različitim pramenovima i pokušati ga, koliko je to moguće, staviti u vremenski rez njezina nastanka i prvotnoga jezičnog oblikovanja, kud i kamo stariji od vremenskoga reza zabilježenih folklornih tekstova.

## 2. Uspostavljanje izvornoga jezičnog izričaja

*Drvo –  
njegova tri  
dijela*

U tekstovima narodnih pjesama u kojima se razabire mitski motiv trodijelnoga drveta na vodi, a u njem se lako prepoznaje svjetsko drvo, ili drvo života, kako ga u nas rado zovu, uspostavljen je sintagmatski odnos između drveta i njegovih dijelova: vrha, sredine i

<sup>9</sup> Leicht, 1925, 249.

<sup>10</sup> Do sada su se te vijesti tumačile samo općenito kao svjedočanstva animističkoga kulta drveća. Usp. Kulišić, 1979, 60–76. Do pravoga sadržaja te vjerske predodžbe nije se dopiralo.

korijenja. Na najvišoj razini apstrakcije taj je sintagmatski odnos samo dvočlan: drvo – njegova tri dijela.

#### a. Prvi članak, dvočlan

Na nižim razinama apstrakcije u svakomu se od dva članka toga sintagmatskog odnosa pokazuje raznolikost. Prvi članak, drvo kao cjelina, može biti opisan upravo tako. Tada se u našim primjerima izražava praslavenskom riječi u dva prijevorna lika *dervo* / *drvo* [3, 14] ili umanjenicom od nje *dervoce* / *drvoce* [2, 10, 11, 15], što se konačno svodi na isto, na praslavensko *dervo* / *drvo*. U cjelini svih potvrda te riječi u slavenskim jezicima razabire se prvobitna značenjska opreka između ta dva prijevorna lika: *dervo* ‘biljka koja ima deblo, korijen i krošnju’, ‘stablo’ i *drvo* ‘drvena građa’, ‘drvo kao gorivo’. To se razlikovanje vrlo rano počelo mutiti, pa se i u našem materijalu javlja oboje kao istoznačno. Ipak, pri rekonstrukciji praslavenskoga izričaja treba, kada je riječ o drvetu koje raste u prirodi, polaziti od prijevornoga lika *dervo* kao u tom značenju prvotnoga.

*Drijevo / drvo*

U dva se slučaja, i to u vjuničnim pjesmama [2, 10], dodanim atributom kazuje i to kakvo je to upravo drvo, naime čempresovo ili poput čempresova: *деревцо кипаристо* ili *деревце кипаристовое*. Da bi se o tome moglo nešto više reći, valjalo bi temeljitije istražiti koliko čempres kao drvo i naziv za nj *kiparis* ulazi u vidokrug praslavenske jezične izražajnosti. To stablo, što pripada mediteranskom ozračju, sigurno nije ulazilo u jezgreni praslavenski krugozor. To međutim vrijedi i za životinje slona i lava, a ipak su *slonъ* i *lvъ* nedvojbeno praslavenske riječi. Govorilo se i o onom što se nikada nije vidjelo. Sve te riječi potječu najvjerojatnije iz praslavenskoga razdoblja kada je kasna antika već prelazila u rani srednji vijek, a praslavenska društvena sredina korak po korak dolazila u sve bliže dodire s rimskim carstvom. To je ono vrijeme kad je u kasni praslavenski posuđena i riječ *cēsarъ* ‘car’. Ako mu i nisu bili podanici, Slaveni su već i tada govorili o rimskom caru i njegovoj silnoj moći. Čempres je pak dojmljivo drvo, uspravljeno i vitko, pa je lako moguće da se u tim vjuničnim pjesmama govori o čempresu samo za

*Čempres*

Drvo tanko i  
visoko

to da bi se ono što se kaže, da je to drvo visoko, izrazi slikovitije. Ako je to tako, onda je lako moguće da je to u toj usmenoj predaji dodatak iz kasnijega vremena, kad se već imalo više iskustva s egzotičnijim raslinjem. Tada bi prvotnoj predaji vjuničnoga teksta nedvojbeno pripadalo samo praslavensko *dervo vysoko*, ili potpuni je *тънко i vysoko*, koje je u pjesničkom jeziku slavenskoga folklor a i inače ostavilo tragove na sve strane, pa tako i *dървце тънко i visoko* u bugarskoj potvrdi navedenoj gore [15].

Konkretno  
drvo

Inače se drvo uvodi konkretno, izričući izravno o kakvu se drvetu radi. U našem materijalu naprama 6 primjera gdje se spominje drvo općenito dolazi ih 8 u kojima je riječ o konkretnoj vrsti drveta. Tako se u ruskim pjesmama javlja bor označen riječju *сосна* [1, 13], u hrvatskoj predaji sa Šipana *javor* [4, 8] i *jela* [5, 9], Čudesno je drvo u šipanskoj predaji udvojeno, predstavljaju ga javor i jela, koji razgovaraju kao brat i sestra. Oboje je pri tome to isto mitsko drvo, svako za se, a i oboje skupa. To je zanimljiva razrada tradicionalnoga mitskoga kazivanja o čudesnom drvetu, i nema dvojbe da je to tako, ali za sada nije moguće reći o tome išta potanje. Nazivi su obaju drveta tu oni praslavenski *javorъ* i *jedla*, koje i mi danas još spontano rabimo kad govorimo o tim vrstama drveća. Praslavensko *jedla* javlja se u ovdje predočenom materijalu kao naziv čudesnoga drveta i u srpskoj tradiciji junačke pjesme [9], a u latvijskoj tradiciji, baltičkoj, kao *egle* 'jela' [7], što je ista baltoslavenska riječ. Tu dosežemo vrlo duboku starinu. U pjesmi iz Boke mitsko se drvo pojavljuje i kao jabuka [6]. Drvo se tu kao i inače u središnjem južnoslavenskom naziva po plodu, pri čem je praslavensko *jablъko* prevedeno u ženski rod: *jabuka*. Ako je ishodište te usmene predaje, kako ima razloga pretpostaviti, praslavensko, valja uzeti da je tu isprva stajala riječ za drvo koje rodi jabukama: *jablonъ* ili *jabolnъ* ili *jabolnъ*. U južnoslavenskom se sklopu taj prvotni naziv za drvo u slovenskim govorima očuvao do danas, a ostavio je traga i u hrvatskima.<sup>11</sup>

Jabuka

11 Usp. ЭССЯ, выпуск 1, 1974, 42–43, s.v. *ablonъ*; 47, ss.vv. *abolnъ* i *abolnъ*.

Ne zbunjuje tu toliko raznolikost konkretnih vrsta drveća. Lako je zamisliti da se već u najstarijem obrednom pjevu posezalo za raznim vrstama drveća kako bi se slikovito opisalo ono neizrecivo, čudesno i sveto drvo koje u sebi obuhvaća sva drveta i sve grmove na svijetu, predstavlja samu bit izrasle stabljike, pa se može zamisliti i kao konoplja.<sup>12</sup> Prije iznenađuje to što se kraj jele kao njezin brat našao javor, a ne bor. Zato se javor u tekstovnoj predaji sa Šipana svaki put kad mu se jela obraća oslovljuje kao *zelen bor*, a u ruskoj regrutskoj pjesmi kaže se za bor, koji se tamo javlja kao čudesno drvo i naziva ruskom riječi *сосна́*, da mu je *му́чно в бору стая́ть*. Tako je praslavenska riječ *borъ* nedvojbeno prisutna u usmenoj tekstovnoj predaji o mitskom drvetu, ali u njoj, koliko je ovdje dokumentirana, nije naziv za konkretnu vrst drveta. To na svoj način svjedoči o starosti te predaje i o njezinoj praslavenskoj izvornosti jer praslavensko *borъ* i nije naziv vrste drveta, nego označuje izdignuto suho zemljište i vegetaciju karakterističnu za takav položaj.<sup>13</sup> U istočnoslavenskim jezicima ta je riječ do danas zadržala to svoje prvotno značenje. Drvo dakle ne može samo biti *borъ*, nego ono, čudesno, tek raste na takvu mjestu. U nas je pak ta praslavenska riječ stala označivati vrstu drveta osobito karakterističnu za uzvišen i suh položaj, ali je taj naziv ostao vezan uz naziv drveta koje se opisuje praslavenskom riječi *javorъ* kao da mu je neki opis. Pjevalo se, dakle, nešto kao *borě javorъ stoitъ*, a u hrvatskoj se usmenoj predaji to zadržalo kao *javor zelen bor*. I tako, premda hrvatski pjevači ne mogu *bor* razumjeti drukčije nego kao naziv za dobro poznatu vrstu drveta, pjevaju ipak, protiv svakoga zdravog smisla, da je javor ujedno i bor, što je, dok se tako razumije, naprosto nemoguće. No upravo takav, tekst je te pjesme vrlo sugestivan, odiše nečim kao tajanstvom starine, a nesklapnost u njoj svjedoči o vremenskom

*Konoplja*

*Javor, zelen bor*

12 To jasno pokazuje hrvatska ophodna, kraljička pjesma iz Lukovdola: *Izrasla je tanka mala, / tanka mala konopljica. / – Kade si mi otančala? / Tamo dole pod osojom / kade raste zlatna resa* (Č 53). Tek je teško zamisliti da tu na vrhu sjedi orao. A ipak je tu stabljika konoplje, nema ni najmanje dvojbe, isto ono drvo kao i javor, zelen bor u pjesmi sa Šipana.

13 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 13; СРНГ s.v. бор.



Javor na boru

rezu na kojem je tekst nastao, na kojem se pjevalo da javor raste na boru, ali, dakako, u praslavenskom značenju te riječi. Na mjestu je pri tako dubokoj rekonstrukciji tu pretpostaviti praslavenski lokativ bez prijedloga *borě*.

Dub

Osobito je, međutim, neočekivano to što se kao mitsko drvo tu ne javlja dub. Pisana srednjovjekovna vrela što su gore navedena od riječi do riječi opisuju drvo nad vrelom kod kojega slavenski pogani vrše svoje obrede i prinose žrtve kao *quercus* 'hrast', 'dub'. A tekstovi usmene književnosti slavenskih naroda obilno potvrđuju da je upravo to bilo božansko i sveto drvo i nazivaju ga riječima koje nastavljaju praslavensko *dǫbъ*. Važno je stoga uočiti da je u hrvatskoj usmenoj tekstovnoj predaji sa Šipana ta riječ ipak prisutna, ali ne kao naziv vrste drveta, nego kao opći naziv za nj: *dub* 'drvo', dakle u značenju koje ta praslavenska riječ ima od starine.<sup>14</sup> Tako pjevaju javoru, zelen boru: *a u stabru tvoga duba sjedi jato od goluba* [8]. Da bi se jasnije razabiralo što se tu doista događalo, treba utvrditi što je praslavensko *dǫbъ* upravo prvotno značilo. Kada se u svetoj pjesmi za moćni hrast rabila riječ *dǫbъ*, to je bilo zapravo temeljno značenje te riječi '(veliko) drvo'. To bi se značenje onda očuvalo upravo u nekim hrvatskim govorima. No kako god s tim bilo, ovdje je sad bitno da je u usmenoj tekstovnoj predaji mitskoga kazivanja kojoj se ovdje ušlo u trag prisutan i *dǫbъ* kao što je u njoj prisutan *borъ*, iako ne kao nazivi vrsta drveća.

Dub i bor

Paradigmatski  
odnos naziva  
za konkretno  
drveće

Koliko je god znatna raznolikost što se javlja u prvom članku sintagmatskog odnosa, pa se tu postavlja pitanje paradigmatskoga odnosa među članovima te raznolikosti, valja reći da se nabrojani članovi te raznolikosti u potvrđenim tekstovima smjenjuju posve proizvoljno i da njihovo pojavljivanje, koliko se dade utvrditi po onim tekstovima koji su do sada tu uzeti u obzir, nije uvjetovano ničim u drugom članku sintagmatskoga odnosa što ga uspostavlja usmena predaja mitskoga kazivanja o čudesnom drvetu. Kako se ti

<sup>14</sup> Usp. ARj. 2, 1884–1886, 837–838, s.v. *dub*; Miklosich, 1862–1865, 190: *dǫbъ* m. *дѣвдров*, *arbor*; *ДЖВРЪ* m. *silva*; ЭССЯ, выпуск 5, 1978, 95–97 s.v. *dǫbъ*.

članovi raznolikosti u prvom članku smjenjuju sasvim slobodno, ne može se reći da stoje u pravim paradigmatiskim odnosima jer u odnosu na cjelinu teksta među njima nema oprjeke.

Potpun prvi članak utvrđenoga sintagmatskog odnosa uz naziv drveta, bio on samo *dervo* ili pak neka vrsta drveta, što je imenica i kao takva prirodno subjekt, sadrži i predikat da bi rečenica bila dovršena. U potvrdama koje su ovdje skupljene najčešće je to glagol *orsti* [2, 4, 10, 11, 14, 15]. To je praslavenski glagol, po svojem značenju vrlo prikladan da živo i slikovito izrazi kako drvo postoji. U jednoj je to potvrdi glagol *stojati* [1]. On je manje bogat životnim sadržajem, ali dovoljno slikovit da oslika uspravljeno drvo. U jednoj se potvrdi susreće semantički najispražnjeniji predikat *jestb* [12]. I on se može prihvatiti kao praslavenski *verbum substantivum* punoga sadržaja, semantički gotovo potpuno jednakovrijedan sa *stojiti*. U hajdučkoj pjesmi javlja se kao predikat glagol *imati* upotrijebljen bezlično: *ђено има суховрха јела* [9]. To se teško može prihvatiti kao praslavenska konstrukcija. U preostalim potvrdama ne razabire se nikakav predikat.

*Drijevo raste*

Kao prvi članak sintagmatskoga odnosa uspostavljenog mitskim kazivanjem o čudesnom drvetu nudi se tako u njegovu ishodišnom praslavenskom tekstu sintagmatski odnos niže hijerarhijske razine, rečenica: *dervo (vysoko) orstetb (borē)*. Mjesto *dervo* može tu po slobodnom izboru stajati još *javorb, jedla, jablonb*. Dotle seže materijal koji je ovdje prikupljen. U njem se u istoj funkciji spominje i *bor*, i to ruskom riječi *сосна* [1, 13]. Ta je riječ sjevernoslavenska i ne može se uzimati da pripada praslavenskomu rječniku. Za našu rekonstrukciju umjesno je tu predvidjeti kao mogućnost praslavensko *hvoja* 'bor', koju je riječ u tom značenju na južnoslavenskom području zamijenilo praslavensko *borb* izgubivši pri tome svoje prvobitno značenje isto onako kako ga je na zapadnoslavenskom i istočnoslavenskom području zamijenilo sjevernoslavensko *sosna*. Tu se, dakako, mogu uvrstiti i imena drugoga drveća, grmlja i stabljika. Taj izbor je s gledišta tekstovnoga ustrojstva kojega su se obrisi

*Hvoja raste na boru*

ovdje počeli ocrtavati posve proizvoljan. Mjesto *orstetb* može se pak tu naći još i *stojitb*, pa i *jestb*. I taj je izbor s gledišta ovoga tekstovnog ustrojstva proizvoljan. Pri ovdje navedenim izborima nema kontekstualno uvjetovanih ograničenja, pa prema tomu niti pravih paradigmatičkih oprjeka.

### **b. Drugi članak, tročlan**

*Vrh – sredina*  
*– korijen*

U drugome se pak članku nadređenoga sintagmatskog odnosa javlja kud i kamo veća i sustavno određenija raznolikost. I u njem se uspostavlja sintagmatski odnos nižega reda jer se nabrojanjem nižu tri dijela drveta, kako god se ono nazivalo: vrh, sredina, korijen, upravo tim redom [3, 10, 11, 12 (implicitno)]. Slijed može biti i suprotan: korijen, sredina, vrh [4, 8, 11]. U toj posljednjoj potvrdi [11] nabrajaju se dijelovi drveta dva puta, prvo odozdol prema gore, a onda odozgor prema dolje. U jednoj se potvrdi javlja poredak: sredina, korijen, vrh [13 (implicitno)]. U jednom pak dijelu potvrda spominju se samo dva dijela: vrh i korijen [9, 14, 15] ili korijen i vrh [5], tim redom. Vrh je gore, korijen dolje. To su dva kraja. Ako se oni nabroje, obuhvaćena je time i sredina, ono što je između obojega. Tri dijela čudesnoga drveta određena su upravo tima dvama obilježjima: gore i dolje. Niti jedan dio drveta ne može biti i gore i dolje. To je nemoguće. Tada bi se cijelo drvo gledalo kao jedna cjelina, ne bi se dijelilo, pa mu to i ne bi bili dijelovi. Tek ono cijelo je i gore i dolje. Vrh je pak gore, ali nije dolje. Korijen je dolje, ali nije gore. A sredina niti je gore niti je dolje. Time su iscrpljene sve mogućnosti razlikovanja po dvama obilježjima.

### **ba. Vrh**

*Subi vrh*

Uz svaki dio spominju se i njegove pripadnosti, ono što se tamo nalazi. Tu nema nikakve proizvoljnosti, nego je sve strogo određeno. Tim su ograničenjima jasno određeni paradigmatički odnosi u ustrojstvu teksta. Za vrh drveta rabi se ista ta praslavenska riječ, baltoslavenska *u*-osnova *vrhb*. Za njega se kaže da je suh: *cyxoppxa jela* [9]

ili da se suši: *мокушичка засыхаеть* [1].<sup>15</sup> Imamo tako praslavenske oblike *subъ* i *odatle* u produljenom redukcijском prijevajnom stupnju glagol *syhati* 'sušiti se'. *Odatle* se na temelju potvrda [9] i [1] dobivaju temeljni praslavenski iskazi *vrhъ jestъ subъ* ili *vrhъ syhajetъ*. To uključuje, dakako, i atributsku sintagmu *subъ jъ vrhъ* 'suhi vrh'.

Ruska pak vjunična pjesma, naša potvrda [2], kaže da je vrh drveta zlatan (*дереvцо ... золотоверховато*). To upućuje na temeljni praslavenski iskaz *vrhъ jestъ zoltъ*, što, dakako, uključuje i atributivnu sintagmu *zoltъ jъ vrhъ* 'zlatni vrh'. To dvoje se pak sklapa u jedno kad se uzme u obzir praslavenski atributivni izraz *subo je zolto*, dobro potvrđen u frazeologiji slavenskih jezika. Bugarska ga potvrda [15] uvodi u naš materijal. Tamo zlatno дрвце govori: »род ще родя сухо злато«. To se, dakako, odnosi na vrh. Dolazi se tako do još jednoga temeljnog praslavenskog iskaza: *vrhъ roditъ subo je zolto*. Takvu pretpostavku, po kojoj glagol *roditi* tu pripada prvobitnom jezičnom izrazu te tekstovne predaje potvrđuju pjesme sa Šipana u kojima se pjeva: *a vrhom ti biser rada* [4] i *na vrhu mi biser rada* [5], a neizravno i ona iz Hercegovog: *ja sam теби род родила* [6]. One upućuju na praslavenski temeljni iskaz s lokativom bez prijedloga *vrhu zolto roditъ* ili s instrumentalom prostornoga protezanja *vrhъmъ zolto roditъ*. Kada je i kako uz suho zlato u tu usmenu tekstovnu predaju ušao biser, i on suh, i on dragocjen, u ovom je času teško reći.

Tu, međutim, valja uočiti to da se suhoća vrha doživljuje kao nevolja, što osobito jasno dolazi do izražaja u ruskoj regrutskoj pjesmi [1], a isto tako u jednoj pjesmi sa Šipana, gdje je takva intonacija vrlo prepoznatljiva. Čudesno je drvo tu udvojeno, pa razgovaraju javor i jela: »*Vita jelo, sestro moja! / Što si žuta vrha tvoga?*« / *Jele boru poručuje: / «Kako ne ću, o javore, / O javore, zelen bore!*« (HNP 5, 421, Nr. 14). Žuto je boja zlata, ali i suhих grana, a kad se pjeva

Zlatni vrh

Biser na vrhu

Žuti vrh

15 Praslavenska riječ *vrhъ* tu je zamijenjena ruskom *макушка* 'vrh'. To je deminutivna izvedenica od *маковка* 'glavica maka'. Obje su riječi već praslavenske, a tu se dogodila promjena značenja 'glavica maka' > 'glava' > 'vrh (drveta)'. Ta značenjska mijena, međutim, sigurno nije praslavenska.

ovako, pjeva se o žutilu kao o nevolji. Nasuprot tomu je u bugarskoj pjesmi [15] to što drvo rodi suhim zlatom nedvojbeno blagoslov i veselje. Sasušeno je tako i povlašteno. Obilježeno je najneposrednijom božanskom prisutnosti.

Orao na vrhu

Na samome vrhu mitskoga drveta nalazi se i ptica. Na Šipanu se pjeva čudesnomu javoru: *na vrhu ti orle sjedi, a daleko očim gledi* [8]. Da smo tu na tragu praslavenskoga pjesničkog izraza potvrđuje ruska pjesma: На дубу сидит орел, / а под дубом пава. / Вопрошает орла / пава красная: / »А что ты, орел, / высоко сидишь? / Высоко сидишь, / далеко глядишь?« (Ш 339, № 1185). Može se dakle polaziti od temeljnog iskaza o mitskom drvetu: *vrhu orľъ seditь, daleko (očima) gleditь*. To je čitav ulomak poganske obredne pjesme sa za takav tekst karakterističnim srokom. Tu se, dakako, postavlja pitanje kamo to orao gleda i što vidi. Ali u odgovaranje na to nije se moguće sada upuštati jer bi odvelo predaleko.<sup>16</sup> Orao na osobitu drvetu, podrazumijeva se dakako na njegovu vrhu, spominje se i u jednoj ruskoj proljetnoj obrednoj pjesmi: а на той сосенушке / три угодыя: ... а третьє угодыє – / сизой орел – »а на том бору три су погодности: ... а треća погодност – сурі орао« [13].

Zlatne rese

Na zlatnom vrhu drveta rastu zlatne rese. Njih orao kad miče krilima trese [8]. Tu se javlja srok, karakterističan za slavensku sakralnu poeziju. Da se pri tome doista radi o usmenoj predaji iz drevnih praslavenskih vremena pokazuju jedna hrvatska koledarska pjesma: *kada paun krilom krene, / sve otrese zlatne rese* (Zaninović 140) i poljska, također novogodišnja: *na śród dworu jawor stoi, / na jaworze złota rzęsa* (PP 5). Može se dakle razabrati da se pjevalo: *orľъ tręsetь zolty ję ręsy*.<sup>17</sup>

Slavuj na vrhu

U ruskim pak vjuničnim pjesmama na vrhu čudesnoga drveta također se nalazi ptica. Tamo slavuj pjeva pjesme: по вершине деревца / да соловей песни поет [10], vije gnijezdo: как в вершине тех дерев / соловей гнездо свивал [3], nese jaja i izvodi svoje ptiće:

<sup>16</sup> O tome usp. Katičić, 1990, 67–77.

<sup>17</sup> Usp. o tome Katičić, 1989, 77–97, osobito 89–91.

под вершиной дерева – / соловей гнездо вьет / он и яйца несет, / молодых деток ведет [11] i соловей гнезда вьет, малых детонок ведет [12]. Tomu da ptica na vrhu čudesnoga drveta pjeva i time godi svakomu tko ju čuje nije se do sada našao trag ni u kojoj slavenskoj predaji osim u ruskoj vjuničnih pjesama. Kao slika pak nije nimalo specifično, čak je očekivano, djeluje gotovo trivijalno, pa je u svako doba moglo biti uneseno u tu usmenu predaju. Nema stoga dovoljnoga razloga, kako sada stvari stoje, tu pomišljati na praslavensku mitsku i obrednu prvotnost toga motiva, kako god se to nikako ne može ni isključiti. Trebala bi tek potvrda iz koje druge grane slavenske usmene predaje.

No to da na vrhu čudesnoga drveta ptica vije gnijezdo, susreće se i u južoslavenskoj tradiciji [23, 24, 25]. Te potvrde ovdje nisu uključene u materijal jer pripadaju drugom motivskom sklopu kojim se treba pozabaviti posebno. Čudesno drvo je, međutim, u njima nedvojbeno prepoznatljivo, a u njima se pjeva i o njegovu vrhu. Jedna je od njih ona pjesma u kojoj se jabuka vjetru moli da joj grane ne polomi [6]. O vrhu jabuke u toj se pjesmi kaže ovo: На врх соко гнијездо вие [23]. A u pjesmi sa Šipana u kojoj jela svoj žuti vrh objašnjava nevoljom govori ona i ovo: *A u vrhu više njega / sivi soko gnijezdo vije* [24]. I u drugoj pjesmi sa Šipana govori jela: *soko sivi gnijezdo vije* [25]. Ptica na vrhu čudesnoga drveta tu je sokol, ptica grabilica. To je i orao, pa su te ptice na vrhu drveta posve sukladne. To se pokazuje kao stara predaja mitskoga kazivanja. A kada se na tom mjestu našao slavuj, praslavenski bi to bio *solvъjъ*, ostaje neizvjesno. Prema tomu valja za sada polaziti od temeljnog iskaza o mitskom drvetu: *vrhu sokolъ gnězdo vьjetъ*. Tomu se na temelju dvije vjunične pjesme [11, 12] može dodati još *jajьca nesetъ, děti vedetъ*. No upitno je leži li to na praslavenskoj vremenskoj razini ili je dograđeno tek u ruskoj usmenoj književnosti.

Tako je u usmenoj predaji koja nastavlja staro obredno kazivanje mitskih sadržaja opisan vrh svjetskoga drveta.

*Ptica na vrhu  
vije gnijezdo*

*Na vrhu sokol  
gnijezdo vije,  
jaja nese,  
djecu vodi*

## bb. Sredina

Na sredini /  
posred drva

Pčele viju  
gnijezdo

Jare pčele  
šume

Sredina drveta u ruskoj se vjuničnoj tradiciji opisuje riječima koje nastavljaju praslavensku imenicu *serdina* ili vrlo stari prijedložni izraz *po serdb* srastao u prilog. U našem materijalu prvo dolazi u jednom primjeru: в середине тех дерев / пчелы гнезда выют – »na sredini tih drveta pčele viju gnijezda« [3], a drugo u dva: посередь-то деревца / да пчелы яры гнезда выют – »po sredini drvca razjarene pčele viju gnijezda« [10] i još посередь деревца – пчелы ярые шумят, / ... много меду наносят – »po sredini drvca – šume razjarene pčele ... i nanose mnogo meda« [11]. Pčele se spominju u još jednoj vjuničnoj pjesmi: Как вторая угода – / белояры пчелы, // белояры пчелы / сладкий мед несли – »kao druga pogodnost – pčele razjarene do bjeline ... nosile su slatki med« [12], ali se tu tek iz cjeline usmene tekstovne predaje razabire da se radi o sredini drveta. Isto se tako u ruskoj proljetnoj obrednoj pjesmi o osobito me boru pjeva: Первое угодые – / яры пчелы – »prva pogodnost – razjarene pčele« [13]. I tu se samo iz cjeline usmene predaje kako je ovdje obuhvaćena razabire da je to sredina drveta, dio između vrha i korijena.

»Okititi se  
medom«

U vjuničnim se pjesmama izričito kaže i to po čemu su pčele pogodnost: nose slatki med. Taj je pak u gospodarstvu praslavenskoga doba igrao važnu ulogu. Samo njime se moglo sladiti jelo, a jedino se od njega pravilo i piće koje »razvedruje srce čovječje«, medovina.<sup>18</sup> To je u Slavena prastara indoeuropska baština. Još i danas u grčkome, dakle u jeziku društva bitno obilježenoga kulturom vina, glagolu koji znači 'opiti se' etimološko je značenje 'okititi se medom'.<sup>19</sup> A Grci već koja četiri tisućljeća ne znaju za medovinu! Imaju vino. Lako je dakle razumjeti da su pčele na drvetu pogodnost. Slaveni su i u tome osobito bliski indoeuropskoj starini.

18 Psalam 104, 15, dakako o vinu!

19 U grčkome epskom pjesničkom jeziku rabi se riječ μέθυ 'opojno piće', osobito 'vino'. To je od indoeuropskoga *medhu* 'med', a od toga je i praslavenski *medz*. Izvorno je značenje dakle 'medovina'. U starogrčkom su odatle izvedeni glagoli μεθύω i μεθύσκομαι 'opijati se vinom', te novogrčki glagol μεθάω 'opijati se'.

U hrvatskoj pak predaji sa Šipana vrhu se i podnožju čudesnoga drveta suprotstavljaju grane i s njima se povezuju pčele: *O javore, zelen bore, / lijepo ti t' je ukraj vode! / Iz stabra ti voda teče, iz grana ti* (var.: *a iz grana*) *čele lete* [4, 8].

*Iz grana pčele  
lete*

Pri rekonstrukciji praslavenskoga jezičnog izraza kao oznaka za položaj na sredini nudi se *serdi*, besprijedložni lokativ valjano pretpostavljene imenice *serdъ* 'srce', 'sredina'. Taj je izraz tu najarhaičniji i po tome najprvotniji.<sup>20</sup> Na sredini su čudesnoga drveta pčele, praslavenski *bъčely*, one šume i nose med. Može se dakle pretpostaviti da se pjevalo nešto kao: *serdi (bĕlo)jary bъčely šumęť, (mъnogo) medu nosęť* [11, 12, 13]. Ali one i viju gnijezdo: *serdi bъčely gnęzdo vьjortъ* [10]. A prema hrvatskoj predaji i lete: *bъčely jъzъ granъ letęť* [4, 8]. Tu je praslavensko *grany* uzeto kao oznaka sredine drveta, za razliku od vrha gore i debla s korijenjem dolje. A to što je glagol *viti* u ruskoj regrutskoj pjesmi [1] od gradnje gnijezda prenesen kao povratan na pčele same (пчелки вьютца) najvjerojatnije je mlađa preoblika onoga *bъčely letęť* potvrđenoga u hrvatskoj predaji sa Šipana, isto onako kao što su same pčele u toj pjesmi sa sredine drveta premještene u zračni prostor nad vrhom čudesnoga bora.

*Pčele nesu  
mnogo meda*

### bc. Korijen

Na dnu je stabla korijen. Upravo to i spominje obredna pjesma kad govori o doljnjem dijelu čudesnoga drveta. Najdoljnji je nedvojbeno korijen. To je praslavenska riječ, imenica koja pripada n-osnovama: *korę* (akuzativ *korenъ*, a rano je počeo služiti i kao nominativ). Ona se javlja u našoj usmenoj tekstovnoj predaji [1, 3, 10, 11, 23] i, kakva je starinska, s velikim se pouzdanjem može u njoj smatrati prvotnom. Uz korijen je drveta voda (praslavenski *voda*): Ни вадой-то корень, корень подмываить, / ... С Волги-матушки вада протикаить, / Молодой-то корень, корень, подмываить – »i vo-

*Uz korijen je  
voda*

20 Mogli bi se tu, dakako, uzeti i besprijedložni lokativi *serdĕ* i *serdinĕ* ili koji prijedložni izraz, osobito s prijedlogom *po* i imenicom u dativu; *po serdi*, *po serdĕ*, *po serdinĕ* ili s akuzativom *po serdъ*, *po serdъ*, *po serdinъ*. Za ponešto od svega toga ima i potvrda u materijalu što je ovdje skupljen.



dom korijen, korijen moći odozdol, – ... S majčice Volge protječe voda, mladi korijen, korijen ispire odozdol« [1]. Voda uz korijen drveta može biti i more, kako se vidi iz druge vjunične pjesme: во корнях тех дерев / горноста́й гнездо свивал, // ... да малых деток выводил, // ... да на синё морé пускал – »u korijenu tih drveta hermelin je vio gnijezdo ... i izvodio malu djecu, i puštao ih na sinje more« [3]. Za to da čudesno drvo stoji na moru, nema u materijalu što je ovdje skupljen druge potvrde. Da se pak to u usmenoj predaji o tom drvetu nije našlo slučajno, kakvom kreativnom pjesničkom igrarijom, nego joj čvrsto pripada od starine, pokazuju bjeloruski zagovori gdje se za drvo koje se pouzdano može identificirati s onim iz naših pjesama često kaže da stoji na moru. Ovdje će biti dosta pokazati to na dva primjera: У чистым поли, на синим мори стоиць дуб шыроколист – »Na ravnom polju, na sinjem moru stoji dub široka lišća« (P 5, 108, № 280), ili drugi: На мори на кияни стоиць дуб Прокурон – »Na moru na oceanu stoji dub Prokuron« (P 5, 184, № 104).<sup>21</sup> Uostalom, prvobitno značenje praslavenske riječi *mor'e* i nije ono koje mi spontano razumijemo, nego je 'bara', 'močvara', 'blato', dakle voda u zemljištu.<sup>22</sup> Kao praslavenski tekst te obredne pjesme dobiva se tako, arhaično, s lokativom bez prijedloga: *korene jestь voda*.

*Drvo na moru*

*Pri korijenu je  
voda*

*Hermelin*

Iz iste potvrde [13], kako je upravo navedena, vidi se i to da je uz korijen čudesnoga drveta osim vode i hermelin. Bijeli hermelin (белый горноста́й) potvrđen je i u ruskoj proljetnoj obrednoj pjesmi [13], ali tu ostaje implicitno da se radi o korijenu bora, što se razabire samo iz cjeline te usmene predaje.

Sama riječ горноста́й praslavenska je kako pokazuje slovensko *granoselj*, *granozelj*, *granezelj* 'lasica', češki *hranostaj*, *chramostyj* i slovački *hranostaj* 'hermelin', poljski *gronostaj*, *gronostajek* 'hermelin', te napokon ruski i горноста́ль pored горноста́й. O tome da

<sup>21</sup> Vidi i dalje str. 71-73.

<sup>22</sup> Usp. Vasmer 2, 1995, 157–158, s.v. море; 156, s.v. Моравия; ЭССЯ, выпуск 19. 1992, 227 – 230 s.v. *mor'e*. U jednom bjeloruskom dijalektu морэ 'livada zalivena vodom'. Tu smo vjerojatno najbliže praslavenskom semantičkom horizontu.

je to praslavenski ne može biti dvojbe, ali su glasovni odnosi tako poremećeni da nije moguće odrediti jedinstven ishodišni glasovni lik, nego valja polaziti od dvojnoga *gornostabъ* / *gornostajbъ*. Što je ta riječ prvotno značila, pitanje je u koje se je sada teško upuštati, no svakako je to bio glodavac kojemu je krzno predstavljalo znatnu vrijednost. Od oka bi se reklo da je prvotno značenje bilo 'lasica'. Kao praslavenski tekst te obredne pjesme dobiva se tako, arhaično s lokativom bez prijedloga: *vodě jestь gornostajbъ*.

*Na vodi je  
lasica*

Voda i glodavac s dragocjenim krznom ispod drveta ne spominju se u usmenoj predaji kako ju predstavljaju potvrde skupljene ovdje samo uz riječ koja nastavlja praslavensko *korę*. To pokazuju hrvatske pjesme sa Šipana: *O javore, zelen bore, ... / iz stabra ti voda teče, ... / Lopće vodu kuničica* [4]; ili: *A ja jele sestra tvoja, / ... neg iz stabra voda teče, / kunica mi vodu pije* [5]. Tu nema riječi koja bi nastavljala praslavensko *korę*, nego takva koja nastavlja praslavensko *stabrъ* 'stablo'. No ako iz stabla teče voda, to po fizikalnim zakonima može biti samo na njegovu dnu, pri korijenu, tek odande počinje vodotok. Ako izbija negdje više na stablu, onda do korijena curi niz njega. Očito je da se tu pjeva kako voda izbija iz korijena, tek što se u ovoj verziji korijen ne spominje. A kuna je također glodavac kojega krzno predstavlja znatnu vrijednost.<sup>23</sup> Njezino se krzno u slavenskoj starini javlja čak i kao jedinica mjere za vrijednost pri trgovačkoj razmjeni. U pjesmi sa Šipana uz kunu se spominje i lisica, također životinja s vrijednim krznom. Kuna je tako udvojena, isto onako kao što je udvojeno i samo drvo (javor i jela, kuna i lisica), ali je upravo kuna tu nedvojbeno prvotna. Tako se pod drvetom uz vodu *kuna* i *gornostajbъ* pojavljuju kao varijante iste životinjske pojave, predstavljaju isti mitski rekvizit. Kao praslavenski tekst te obredne pjesme dobiva se tako, arhaično s lokativom bez prijedloga: *vodě jestь kuna*.

*Kunica mi  
vodu pije*

*Kuna i  
hermelin*

Pri korijenu drveta može biti sjenica i u njoj mladi par: *По корень-то деревца / да тут беседушка стоит* →pri korijenu drvca,

<sup>23</sup> Usp. o kuni u slavenskom mitu i obredu Katičić, 1994, 7–27; 2006b, 269–272.

Pri korijenu je  
sjenica

tu stoji sjenica« [10]. Pri korijenu može biti i krevet s mladim parom, osobito lijepo izdjelan i udobno opremljen lijepim pokrovima i perinama od paprja: Под корень деревца – / кровать нова тесовá, / кровать нова тесовá, / перинушка пухова – »pod korijenom drvca – krevet nov i otesan, krevet nov i otesan, perina od paprja« [11]. То nam isto potvrđuje i [12], tek tu ostaje samo implicitno da se radi o korijenu na dnu drveta. Krevet ispod čudesnoga drveta potvrđen je i u srpskoj pjesmi, a da stoji dolje ispod njega izrečeno je tu samo prijedložnim izrazom s *podъ*: Расло дрво сред раја – / племенита дафина. / ... Под њим света постеља, / сваког цвета настрта – / понајвише босиљка и румене ружице [14]. Рiječ *postel'a* i osobito njezin stariji lik *postel'ъ* bit će u toj usmenoj predaji mitskog kazivanja prvobitnija od *кровать* i *krevet*, što je posuđeno iz grčkoga. Као praslavenski tekst te obredne pjesme dobiva se tako, arhaično, s lokativom bez prijedloga: *korene postel'ъ* i onda dalje *postel'i perina*.

Ispod čudesnog  
drva je  
postelja  
raskošno  
opremljena

Pod drvom  
kamen i voda

Prijedložni izraz s *podъ* označuje i u srpskoj hajdučkoj pjesmi položaj ispod čudesnoga drveta: у високу Бишћанску планину, / ђено има суховрха јела, / и под јелом један бијел камен, / код камена једна вода ладна [9].

### e. Cjelina uspostavljenoga teksta

Uspostavljeni  
tekst

Pokuša li se sada na temelju usmene predaje obrednoga mitskog kazivanja, kakva je došla do nas i prelama se u skupljenim potvrdama, uspostaviti cjelina praslavenskoga obrednog kazivanja, pa se do sada utvrđeni elementi najstarije usmene predaje slože u donekle suvisao tekst, dobiva se nešto kao ovo:

Prvi članak sintagmatskoga odnosa najviše razine u ovom tekstu:

*drvo orstetъ borě, тънко i vysoko.* (Usp. gore str. 56–61)

Drugi članak sintagmatskoga odnosa najviše razine u ovom tekstu.

Taj je drugi članak sam tročlan (a - b - c):

- a. *vrbu zolto roditi* [var. *dervo vrbhъmъ zolto roditi*]. *zolto jestь suho. vrbhъ jestь suhъ. susě jemь, zoltě jemь vrbu orьlъ sědit i daleko očima gļeditь. Orьlъ kridloma tręsetь zolty ję ręsy* [var. *vrbu sokolъ gnęzdo vьjetь*]. (Usp. gore str. 62–65)
- b. *serdi (bēlo)jary bčely šumęť, mъnogo medu nosęť, gnęzdo vьjotъ, jьz granъ letęť*. (Usp. gore 65–66)
- c. *koreně jestь voda. vodě jestь kuna* [var. *gornostajь*], *korene jestь postel'ъ i postel' i jestь perina*. (Usp. gore 67–69)

Ostaju, dakako, mnoge nesigurnosti u pojedinostima. A k tomu treba predvidjeti mogućnost da se u oblikovanju pjevanoga teksta primjenjuju preoblike predviđene sintaktičkim ustrojstvom. Tako *vrbhъ jestь suhъ* može postati *vrbhъ syhajetь*. No svi su ti elementi pouzdano uspostavljeni jer su kao ulomci hijeratskoga obrednog kazivanja mita ostali zakodirani u usmenoj predaji folklorne književnosti na slavenskim jezicima našega doba, koja se, očito, u nekoj mjeri nadovezuje na stariju usmenu predaju poganskoga obrednog pjesništva. Dobiva se tako kao neka »fantomska slika« jednoga ulomka slavenskoga poganskog sakralnog pjesništva, ulomka u kojem se opisuje svjetsko drvo kako se ono zamišljalo u slavenskoj predaji. Kako god je upravo povezivanje pojedinih rekonstrukcijom utvrđenih izreka u suvisao niz nesigurno, a nesigurno je i to je li tu u svem ispravno odrezana praslavenska vremenska razina, opet je to pouzdan podatak o izvornim tekstovima kojih više nema, ali se iz njih, makar i samo tako uspostavljenih, može crpiti dobro utemeljeno znanje o vjerskim predodžbama slavenskoga poganstva.

*Nepouzdanost  
i pouzdanost  
rekonstrukcije*

### 3. Zmija pod drvetom

Ista ta usmena predaja ne kazuje nam samo kakvo je to čudesno trodjelno drvo, nego i nešto o tome što se na njem događa. Pod njim

leži zmija/zmaj i napada pticu grabilicu na suhom vrhu, njezino gnijezdo i mlade ptiće u njem. Ta je borba božanska.

**a. Gnijezdo od crne vune**

Na perini od paperja pod drvom ne leži samo mladi par. Tu na mekome leži još netko. To saznajemo iz bjeloruskih zagovora protiv zmijina ujeda, prastare obredne tekstovne predaje očuvane u funkciji! U jednom se takvom kazuje:

*Crna vuna*

- [16] У чистым поли, на синим мори стоиць дуб шыроколист.  
Под тым дубом вовцы стары, пераяры, чорная вовна. На  
тэй вовни ляжиць змея змяіная. (P 5, 108, № 280)

– »Na ravnom polju, na sinjem moru stoji dub široka lišća. Pod tim su dubom stare ovce, ovce od prošle godine, crna vuna. Na toj vuni leži zmija zmijska«.

Pod drvom dakle na mekom ležaju, sada od ovčje vune, leži zmija. Na vrhu drveta je ptica [3, 8, 10, 11, 12, 13], a pod njim, kako se ovdje vidi, zmija. U toj se slici tako zmija i ptica pojavljuju kao dva potencijalna aktanta.

U drugom se takvu zagovoru kazuje:

- [17] На чистом поли яблонь, под той яблонею с чорного барана  
руна гняздо; а у том гнязде змея. (P 5, 181, № 93)

– »Na ravnom je polju jabuka, pod tom jabukom je gnijezdo od runa crnoga ovna; a u tom gnijezdu je zmija«.

Tu se ponavljaju svi elementi prethodne potvrde.

Sve to potkrepljuje još i ovaj bjeloruski zagovor protiv zmijina ujeda:

*Zmija  
škorpija*

- [18] На мори на лукомор’ѣ стоить куст раkitовый, у том кусту  
бараньяя руня, у том руни ляжить змея Шкуропея.  
(P 5, 111, № 294)

– »Na moru, na morskoj uvali stoji grm rakite, u tom grmu je ovnujsko runo, u tom runu leži zmija Škorpija«.

Još jedna potvrda iz takva zagovora je ova:

- [19] На мори на Кияни, на быстрым буяни стоиць липовый куст;  
под тым кустом ляжиць бел камянь, у белым камни чорна руна,  
у чорной руни змея–шкурлупея. (P 5, 107, № 276)

– »на moru, na oceanu, na brzom bujanju, stoji lipov grm; pod tim grmom leži bijel kamen, na bijelom kamenu crno runo, u crnom runu zmiya škorpija«.

*Crno runo  
na bijelom  
kamenu*

Tu je sada pod drvetom uz vodu i mek ležaj još i kamen. Kao u onoj srpskoj hajdučkoj pjesmi: и под јелом један бијел камен / код камена једна вода ладна [9]. Nije se dakle ni tamo kamen našao slučajno, tek po kreativnosti žive i bogate narodne mašte.

U drugom se jednom takvom zagovoru to potvrđuje:

- [20] На мори на лукоморъи стоить дуб, а под дубом камянь,  
а на камяни чорное руно, а ў чорном руни три змиа.  
(P 5, 111, № 293)

– »Na moru, na morskoj uvali stoji dub, a pod dubom je kamen, a na kamenu crno runo, a u crnom runu tri zmiye«.

Isto se javlja u još jednom bjeloruskom zagovoru protiv zmijina ujeda, koji je u tom sklopu osobito zanimljiv:

- [21] На щировым бору, на жовтым пяску, там ляжиць белый камень, под тым камнем короваць цесовая, пярина пуховая: на гэі корваці цесовой, пярини пуховой ляжиць секлитарь, вужу – честный мужу, Ива. Секлитарь, вужу – честный мужу, Ива, судзержай своё злэя яды ...  
(P 5, 181, № 90)

*»Sekretar« Iva*

– »Na suhoj uzvisini obrasloj štiirom, na žutom pijesku, tamo leži bijel kamen, pod tim kamenom je otesan krevet, perina od paperja: na tom otesanom krevetu, perini od paperja leži sekretar, užu – časni mužu, Iva. Sekretaru, užu – časni mužu, Iva, suzdržavaj svoje zle otrove ...«.

Zapis toga teksta kakav je došao do nas očito je poremećen. Izričaj mu stoga, ako se uzme doslovno, nije sasvim suvisao. Popraviti se može ako se prvi vokativ ispravi u nominativ, tako da tekst glasi: ляжиць секлитарь, вуж – честный муж, Ива. Теже је са

»sekretarovim« imenom. U njem se prepoznaje riječ koja označuje drvo, praslavensko *iva* 'vrsta vrbe'. Ona pripada rječniku svih slavenskih jezika, a kao antroponim nema istočnoslavenske potvrde. Upada, međutim, u oči da se u ovom zagovoru ne spominje drvo pod kojim leži kamen, a inače se ono u takvim zagovorima spominje. Nameće se stoga pretpostavka da je to drvo bilo upravo *iva*, a poslije se pobrkala usmena predaja toga teksta, pa je od nje postalo »sekretarovo« ime. I doista se *iva* kao ime drveta što raste na moru javlja u jednom drugom bjeloruskom zagovoru protiv zmijskoga ujeda:

- Iva zelena* [22] На мори на повмор’и, на камні, на выспі стоіць іва зелена́я. На той іві золотое гняздо, с чорнаго руна. Там живець зьмея Шкуроепя-Прасковея. (P 5, 185, №105)
- »Na moru, na pomorju (?), na kamenu, na otoku stoji iva zelena. Na toj je ivi zlatno gnijezdo, od crnoga runa. Tamo živi zmija Škuropeja (Škorpija)-Praskoveja (Paraskeva)«.

Treba dakle u [21] izostaviti osobno ime Ива i umjesto toga iza там dodati стоіць іва, под той івой tako da početak zagovora glasi ovako: На щіровым бору, на жовтым пяску там стоіць іва, под той івой там ляжиць белый камень. S dobrim se razlogom može pretpostaviti da je to izvorni oblik toga teksta. On nam je pak osobito važan zato što potvrđuje da je u te bjeloruske zagovore doista ušla ista prastara usmena predaja na koju se nailazi i u vjuničnim pjesmama, jer se i tu javlja izričaj podudaran s кровать нова тесова́, перинушка пухова [11] i тесовая кровать, перина пухова́ [12]. To dokazuje sasvim nedvojbeno da je u vunenom gnijezdu pod drvetom, koje se spominje u zagovorima, ispravno prepoznat udoban i raskošan ležaj pod drvetom što se spominje u vjuničnim pjesmama.<sup>24</sup> Tek tu na mekom i raskošnom ležaju ne leži mladi par, nego zmija!

*Na raskošnom  
ležaju zmija*

24 Та је предaja izvrsno potvrđena i u drugim bjeloruskim i ruskim zagovorima. Tako imamo: P 5, 107, № 74; 176–7, № 74; 179, № 80; 179, № 82; 179, № 83; 180, № 86; 180, № 87; 180, № 88; 180, № 89; 184, № 100; 184, № 104; 185, № 105; 185, № 105; 186,

Znatno je u potvrdi [21] još i to da se tu zmija što leži na raskošnom ležaju ispod drveta označuje riječju koja nastavlja praslavensko *ožb*, a ne *zmbja*. To je indoeuropska riječ za zmiju: *ang<sup>w</sup>his* (lat. *anguis* ‘zmija’, lit. *angis* ‘zmija otrovnica’, prus. *angis* ‘zmija’) i *ng<sup>w</sup>his* (starovisokonjemački, bez aspiracije labiovelara, *unc* ‘zmija’, ‘sljepić’, stind. *ahih*, avest. *ažiš* ‘zmija’, ‘zmaj’) te *og<sup>w</sup>his* (grč. ὄφις ‘zmija’, stind. *ahih*, avest. *ažiš* ‘zmija’, ‘zmaj’).<sup>25</sup> Nije lako te odnose prikazati strogo sustavno. Nema tek dvojbe da je to najuža indoeuropska srodnost, ali se čini da je tu došlo do križanja glasovnih likova, a možda i do iskrivljivanja, što bi svjedočilo o tome da je ta riječ za opasnu životinju koja je ulijevala strah bila tabuizirana.<sup>26</sup>

Už

Svakako se tu vidi kako je *ožb*, prvobitna riječ za zmiju, koja pri obrednom kazivanju mitskoga zbivanja potječe još iz pjesničkoga jezika indoeuropskih sakralnih tekstova, zamijenjena slavenskom riječi *zmbja*, koja je zapravo njezin opis. Ona je izvedena od *zemla* i opisuje životinju koja puže po zemlji, ostaje prilijepljena za nju. Izvorno je to dakle epitet koji se pridijevao biću označenom riječju *ožb* i opisivao mu pojavu i narav. Ta je riječ onda u sakralnom pjesništvu, ali i inače u jeziku, uvelike zamijenila temeljnu *ožb*. Riječ *zmbja* označuje u slavenskim jezicima životinju. Ali druga, s kojom kao muškom tvori par, naime *zmbjb* ‘zmaj’, znači mitsko biće, upravo neman. A izvorno su *zmbjb* i *zmbja* isto, i životinje i mitska bića, tek muško i žensko, upravo muž i žena.

Zmija je  
opisni atribut  
od už

Zmaj i zmija

Drugi je opisni epitet toga bića u praslavenskom obrednom pjesništvu riječ *čvrtz*, koja označuje onoga koji ‘vuče brazde’, ‘ruje’, po zemlji, razumije se. Tu je riječ lako izvesti iz glagola *čersti*, *čvrtq* ‘povlačiti brazdu’, ‘zarezivati’, ‘crtati’. Za imenicu *čvrtz* tako se dobiva pasivno značenje ‘ono što je povučeno’, ‘zarezano’, ‘zacrtano’, pa odatle onda sasvim prirodno u odnosu na poljodjelstvo ‘brazda’,

Črt

№ 108; 186, № 110; 188, № 106; 194, №100; Толстой 1986, 135, № 1; СРПГ 11 (1981) 302, s.v. змея; 16 (1980) 114, s.v. курган; 38 (2004) 101, s.v. скоропея.

25 Neke su potvrde što se tiče ishodišnoga indoeuropskog glasovnoga lika dvoznačne, pa se ovdje u skladu s time javljaju dva puta.

26 Tako Pokorny, 1959, 43, s.v. *ang<sup>w</sup>(h)i-*; Fraenkel 1, 1962, 10, s.v. *angis*; Frisk 2, 1979, 453, s.v. ὄφις; Mayrhofer 1, 1992, 156 s.v. *āhi-*.



‘brazda kojom se označuje međa’, ‘međa’, ‘krčevina (kao oznaka međe u šumi)’. Takvo se značenje, međutim, zadržalo od svih slavenskih jedino u slovenskim govorima. To je *o*-osnova prema kojoj stoji i *ā*-osnova istoga pasivnog značenja *čvrta*, što je do danas ostala sveslavenska riječ za ‘crta’. Aktivno je pak značenje praslavenskoga *čvrtъ*: ‘onaj koji povlači brazdu’, ‘ruje’, ‘zarezuje’. To se značenje, takvo, nije zadržalo ni u kojim slavenskim govorima, ali je, osobito kao ‘onaj koji ruje’, bilo vrlo prikladno da se njime opiše htonični demon, natprirodno biće vezano za zemlju, koje boravi i kreće se na njoj i pod njom. Kad se riječ koja nastavlja praslavensko *čvrtъ* upotrijebi kao naziv za đavla, onda je to *interpretatio christiana* vjerske predodžbe naslijeđene iz poganstva.<sup>27</sup> Upravo to je značenje praslavenskoga *čvrtъ* potpuno prevladalo u sjevernoslavenskim jezicima.

Črt ruje

Črt je opisni atribut za už

### b. Zmaj i sokol

U mitskom zbivanju to je demonsko biće kao zmaj/zmija suprotstavljeno onomu koje se javlja kao ptica grabilica na vrhu čudesnoga drveta. Tako ono drvo koje se Bogu moli da mu grane ne polomi [6] u istoj pjesmi kazuje dalje o sebi:

Zmaj i sokol

[23] На врх соко гнијездо вије,  
на коријен ми змаје сједи;  
змај соколу поручује:  
»Ако пуштих жива огња,  
гнијездо ћу ти опалити,  
тиће ћу ти пофитати.«

Ptiči poletari

Соко змају одговара:  
»Мој су тићи полетари,  
брзо ће ми полећети  
пут онога славна мјеста,  
добре гласе однијети –  
да смо ми сви здраво и весело.

(ЧНП 1, № 664.)

Isti je pramen usmene predaje ušao i u pjesme o čudesnom drvetu sa Šipana:

27 Usp. Katičić, 2006b, 260-263. Vidi dolje str. 265–269.

[24] *Javor jeli poručuje:*

»Vita jelo, sestro moja!  
Što si žuta vrha tvoga?«

*Jele boru poručuje:*

»Kako ne ću, o javore,  
o javore, zelen bore!

*U stabru mi ljuti zmaje,  
a u vrhu više njega*

*sivi soko gnijezdo vije.*

*Zmaj sokolu poručuje:*

*O sokole, moj sokole,  
ne vij gnijezdo više mene!*

*Ako puštim modre plame,  
gnijezdo ću ti opaliti,*

*tiće ću ti oprliti. –*

*Soko zmaju poručuje:*

*Juti zmaje, nemam straha;*

*još u polju ima slame*

*i u gori šušnjarike;*

*ja ću gnijezdo sviti opet.*

*Tići su mi poletari;*

*brzo će mi polećeti*

*baš put grada Dubrovnika;*

*donijet će mi dobre glase*

*od gospode dubrovaške.*

*Zmaj i sokol*

*Ptići poletari*

(HNP 5, 421, Nr. 14)

A u drugoj pjesmi sa Šipana pjeva se:

[25] *U stabru ti ljuti zmaje,*

*u granam ti soko sivi.*

*Soko sivi gnijezdo vije.*

*Zmaj sokolu poručuje:*

*O sokole, moj sokole!*

*Ne vi gnijezdo više mene,*

*er ću zmaje pustit plame;*

*gnijezdo ću ti opaliti,*

*tiće ću ti izvaliti,*

*izvaliti podaviti!*

*Soko zmaju poručuje:*

*Zmaj i sokol*

Ptići poletari

Ne straši me, ljuti zmaje!  
Ti puštavaj tvoje plame!  
Ja sam tiče odgojio;  
tići su mi poletari.  
Kad ti pustiš tvoje plame,  
možeš gnijezdo opaliti,  
ne ćeš tiče izvaliti,  
niti ćeš ih opaliti.  
Tići će mi poletjeti,  
ti ih ne ćeš ni vidjeti.

(HNP 5, 18–19, br. 14)

Osobito je zanimljivo da je jedna, doduše dosta preoblikovana, varijanta toga kazivanja zabilježena u Pleternici u Slavoniji:

Pčele, zmaj i  
sokol:  
sredina,  
korijen, vrh

[26] *Sveti Petar i Nikola  
i Ivane Krstitelju,  
koji krsti majki čedo,  
sam' ne krsti svete jele  
jer je jela sama sveta.  
Iz polak joj pčele lete,  
više zmaja siv sokole,  
zmaj sokolu poručuje – itd.*

(HNP 4, 421, br. 14)

Zmaj, sokol i  
njegovi ptići

Postoji dakle mitska predodžba, vezana uz čudesno drvo, po kojoj zmaj odnosno zmija, koja, kako je poznato iz bjeloruskih zagovora, leži u gnijezdu pod njim, pri njegovu korijenu, napada pticu na vrhu i ugrožava joj mladunčad. No bezuspješno, ne može im nauditi. To nam je kazivanje potvrđeno samo u južnoslavenskoj predaji, i to, kako pokazuju primjeri što se ovdje navode, iz širega dubrovačkog područja, što tu uključuje Hercegnovi na ulazu u Boku, gdje je zapisana varijanta što je uvrštena u Karadžićevu zbirku. Tek ona jedna varijanta iz Slavonije pokazuje da je taj pramen usmene tekstovne predaje ipak bio šire rasprostranjen. Da zmija leži na mekom ležaju pod čudesnim drvetom kazuju bjeloruski zagovori, u kojima je to vrlo dobro potvrđeno kao jezgri dio čarobne formule, pa se po tome razabire da se ipak radi o praslavenskoj predaji.

To što zmija/zmaj napada plamenom gnijezdo grabilice na vrhu drveta i ptiće u njem vrlo je karakteristično upravo za južnoslavensku

predaju jer je *zmaj ognjeni* kao mitska predodžba u slavenskom kazivanju izrazito južnoslavenski (usp. u starijoj hrvatskoj književnosti iz usmenoga pjesništva *ognjeni zmaj* kod Barakovića, Palmotića, Andrijaševića, Došena i u srpskoj predaji змај огњени Вук te bugarski огнен змеј, makedonski огњан змеј). I u Rusa se vjeruje da se leteći zmaj (летучий змеј ili летун) pojavljuje noću u zraku kao plamena kugla od koje vrcaju iskre.<sup>28</sup>

*Zmaj ognjeni*

U grabilici, orlu ili sokolu, što stoluje na zlatnom vrhu svjetskoga drveta, koji predstavlja nebo, lako je prepoznati boga, nebeskog gromovnika. On je gore. Zmija (ili zmaj) njegov je protivnik. On je dolje. Odozdol pak napada prema vrhu, ali gromovnikovu trijesku ipak ne može odoljeti.<sup>29</sup> Ispravnost takva tumačenja potvrđuje i to što je prema srpskomu narodnom vjerovanju zmajeva funkcija bila da se bori sa silama koje navode olujne oblake i ugrožavaju urod tučom,<sup>30</sup> dakle upravo protiv gromovnika.

*Nebeski  
gromovnik  
i njegov  
protivnik  
zmija*

Da zmija što leži u gnijezdu pod drvetom dolazi u dodir i sukob upravo s gromovnikom, to se razabire i iz bjeloruskih zagovora protiv ujeda zmije. U jednome se kazuje:

По дуброви, по ширу по бору ляжыць дорага; по той дуброви ездзів Міхаіла-архаіла; лі тэй дорагі стоіць сосна звонкая, сосна громкая, сосна суховёршавая; на той сосне сядзіць вуж, честны́й муж, царь Мікідыян.  
(P 5, 180, № 89)

*Zvonki bor*

– »Po dubravi, po štiru na suhoj uzvisini, proteže se put; po toj je dubravi jašio Mihailo-arhandeo, na tom putu stoji bor zvonki, bor zvučni, bor suhovrhi; na tom boru sjedi už, časni muž, car Mikidijan«.

I tu je vrh drveta suh. Na njem rastu zlatne rese. One zvone i zveče kad puhne vjetar. Nema dakle dvojbe da je to ono čudesno

*»Vojskovođa  
vojske  
nebeske«*

28 Usp. Зечевіћ, 1981, 67–74, osobito 70 – 74. Za ruska vjerovanja o zmaju usp. Zelenin, 1927, 390–391.

29 O toj borbi usp. Иванов – Топоров, 1974, 4–103, osobito 75–103; Катиčić, 1988; Belaj, 1988, 45–98; 2007, 63–125.

30 Usp. Зечевіћ, 1981, 67.

drvo. Tamo je už, zmiја. A arkandeo Mihovil, »vojskovođa vojske nebeske«, često se јavlја, i na crkvenom Istoku i na Zapadu, kao *interpretatio christiana* slavenskoga boga gromovnika.

Još izravnije se to razabire u drugom zagovoru:

Выйду я в чистое поля, гляну на клян-моря, над кьяном морем стоиць ясен, на ўсё моря красен. – Я цябе, ясен, секу и зрубаю и коренья твоё пораськидаю! – За што ты мяне будзеш сечь и рубаць, и коренья моё раськидаць? – А за то што под тобою ляжиць ящер-кащер. (P 5, 134, № 100)

*Jasen i gušter*

– »Izaći ću na ravno polje, pogledat ću na ocean-more, nad oceanom morem stoji jasen, na svem moru krasan. – Ja ću tebe, jasene, sasjeći i srubiti i raskidati tvoje korijenje! – Zašto ćeš ti mene sjeći i rubiti, i korijenje moje raskidati? Zato što pod tobom leži gušter-kušter.«<sup>31</sup>

*Gušter je zmaj*

Tu se sam vrač izgovarajući zagovor identificira s gromovnikom koji će razbiti drvo da ubije zmiју. Tu treba napomenuti da češki *ještěr* i slovački *jašter* uz 'ljuskavac' znači i 'zmaj'. On je gromovnikov protivnik koji se sklonio pod drvo.<sup>32</sup>

To pak da se tu doista radi o bogu gromovniku izričito kaže latvijska ženska pjesma (daina):

*Perun na  
suhom vrhu*

Šķil uguni, Pērkonīti,  
sausas egles virsaunē:  
izmīrkuši, sasuluši  
liela kunga darbinieki

(B 31707)

– »Kreši oganj, Perkons, na vrhu suhe jele: prokisli su i prozeblili težaci velikoga gospodina«.

*Molitva bogu  
pradjedova*

Obraćaju se bogu Perunu, gromovniku, baltičkom inačicom njegova pravog imena. Žene i sestre prokislih i prozeblilih težaka koji rade na dobru veleposjednika, vjerojatno Nijemca, izgovaraju za njih molitvu bogu svojih pradjedova. I oganj, i suh, i jela, i vrh

31 Ta je posljednja riječ izmišljena da bi se dobio ekvivalent igri riječima u bjeloruskom zagovoru. No u hrvatskim govorima postoje likovi *kušćer* i *kušćar*. Usp. Skok 1, 1971, 638, s.v. *gušter*.

32 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 75–77.

izriču se tu riječima potpuno podudarnim sa slavenskima. Nema dakle dvojbe da je to baltoslavenska predaja, i po jezičnom izrazu i po vjerskoj predodžbi koju on izražava.

Za to da se u tom kazivanju vidi kontinuitet prastare predaje govori još jedan jaki razlog. Isti se prizor, naime, opisuje i u Homerovoj Ilijadi 305–320:

ἡμεῖς δ' ἀμφὶ περὶ κρήνην ἱεροὺς κατὰ βωμοὺς  
ἔρδομεν ἀθανάτοισι τεληέσσας ἑκατόμβας,  
καλῆ ὑπὸ πλατανίστῳ, ὅθεν ῥέεν ἀγλαὸν ὕδωρ  
ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα δράκων ἐπὶ νῶτα δαφεινὸς,  
σμερδαλέος, τὸν ῥ' αὐτὸς Ὀλύμπιος ἤκε φόωσδε,  
βωμοῦ ὑπαΐξας πρὸς ῥα πλατανίστου ὄρουσεν.  
ἔνθα δ' ἔσαν στρουθοῖο νεοσσοὶ, νήπια τέκνα,  
ὄζῳ ἐπ' ἀκροτάτῳ, πετάλοις ὑποπεπτηῶτες,  
ὀκτῶ, ἀτὰρ μήτηρ ἐνάτη ἦν, ἧ τέκε τέκνα.  
ἔνθ' ὄγε τοὺς ἐλεεινὰ κατήσθιε τετριγῶτας  
μήτηρ δ' ἀμφεποτάτο ὀδυρομένη φίλα τέκνα  
τὴν δ' ἐλελιξάμενος πτέρυγος λάβεν ἀμφιαχυῖαν.  
αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ τέκν' ἔφαγε στρουθοῖο καὶ αὐτήν,  
τὸν μὲν ἀρίζηλον θῆκε θεὸς, ὅσπερ ἔφηνεν  
λαῖαν γὰρ μιν ἔθηκε Κρόνου παῖς ἀγκυλομήτεω  
ἡμεῖς δ' ἔσταότες θαυμάζομεν οἶον ἐτύχθη.

Homer

– »A mi smo okolo vrela kod svetih žrtvenika prinosili besmrtnicima svečane žrtve bez mane ispod lijepe platane, odakle je tekla bistra voda; tamo se pojavilo veliko znamenje: golema zmija po leđima crvena kao od krvi, strašna, a nju je sam Olimpijac poslao na svjetlo, naglo je izmiljela ispod žrtvenika i odmah nasrnula na platanu. Tamo su pak bili vrapčji ptići, luda djeca, na najvišoj grani i šćućurili se pod lišćem, njih osam, a majka je bila deveta, koja je rodila djecu. Tamo ih je zmija proždirala, oni su jadno cvrčali; a majka ih je oblijetala kukajući nad dragom djecom; nju je pak zmija, povivši se, uhvatila za krilo dok je jadikovala uokolo. A kada je proždrla vrapčju djecu i njihovu majku, zmiju je onaj isti bog koji ju je pokazao učinio vrlo vidljivom; sin podmukloga Krona učinio je da bude kamen; a mi smo stajali i čudili se što se to dogodilo«.

Skamenjena  
zmija na vodi  
pod drvom

Već se prepoznalo da se tu kazuje o istom mitskom zbivanju, o nasrtaju zmije/zmaja na vrh drveta s ptičjim gnijezdom i ptićima u njem kao i u pjesmama s dubrovačkog područja i iz Slavonije.<sup>33</sup> Gotovo svi elementi su i tu prisutni: ugledno drvo, voda pod njim i žrtvenici na njoj, zmija što je izmiljela ispod žrtvenika i od tamo napala drvo prema vrhu, »najvišoj grani«, te tamo proždrla ptiće i pticu, uništila ih, upravo kako se prijeti da će ih uništiti zmaj u pjesmama s dubrovačkoga područja. Tek ih proždire, a ne pali plamenom, kako se tamo prijeti. A i ptica nije grabilica, nego bezazleni vrabac. Stoga i stradava bespomoćno. A sam Gromovnik tu nije na sceni, nego ju je upriličio. A ipak i tu gromovnik ubija protivnika. On na kraju i zaustavlja zmiju pretvarajući je u kamen. Tako se zna da je pod drvom i kamen. U Ilijadi stoji također kamen pod drvetom na vodi kao u onoj hajdučkoj pjesmi [8]. Kamen od zmije, zmajev kamen, kao *Zmij kamik* pod *Perunom* kod Žrnovnice (CD 2, 156, Nr. 153 od godine 1178) i змяѣв камень u bjeloruskoj kaži, o kojem se pripovijeda da je tamo grom, a to je bog Perun, ubio zmaja (пярун ... забив яго, Р 4, 171, № 30).<sup>34</sup>

*Zmijski  
kamen*

Navedeni stihovi iz Homerove Ilijade ne pripovijedaju epsku radnju. To je opis čudesnoga znamenja po kojem je vrač Kalhant prorekao Ahejcima da će, pošto budu ratovali devet godina, koliko je proždrtih ptica, osvojiti Troju tek desete. Zato ona igra brojevima: osmero ptića i majka deveta. Opis te scene odudara od epske atmosfere i od epskoga pjesničkog oblikovanja. Tekst je tek nešto prilagođen helenskoj epskoj poetici. A dalekosežna podudarnost sa zbivanjem na čudesnom drvetu o kojem kazuje slavenska usmena predaja pokazuje da je to prastara predaja sakralnoga obrednog pjesništva. Jamačno tu dosežemo indoeuropsku starinu. Opis pak sasvim podudarne scene u Ilijadi preuzet je iz te predaje i uvršten u arhajski helenski ep kao neka dojmjljiva egzotika, puna groze izvornoga numinoznog doživljaja. Osjeća se dah pradavne svetosti.

*Sakralna  
indoeuropska  
poezija u  
helenskom epu*

<sup>33</sup> Usp. Katičić, 1989, 95–96.

<sup>34</sup> Usp. Katičić, 1988, 60–62 i dolje str. 285–299.

Sve to govori o velikoj starini te tekstovne predaje. No ne valja previdjeti da za to kazivanje o zmaju koji od korijena čudsnoga drveta nasrće na njegov vrh i ugrožava gnijezdo i mlade ptice na tom vrhu nema glasovno podudarnih izraza iz raznih slavenskih tradicija, da tu ne dosežemo praslavensku razinu jezičnoga izraza. Ali to se kazivanje tako besprijekorno uklapa u opis čudsnoga drveta, kojega se praslavenski tekst, kako se gore pokazalo, uspješno i dosta pouzdano daje rekonstruirati, da se nameće zaključak kako je taj prastari opis drveta kontekst našem kazivanju o zmaju i sokolu pa se tako i to kazivanje s velikim pouzdanjem može smjestiti u praslavenski vremenski horizont, tek što mu izvorno jezično oblikovanje nije ostavilo dovoljno tragova da bi se, koliko seže bar naše znanje, sada još moglo uspostaviti u svojem izvornom jezičnom izrazu. Ipak je i ono dio praslavenskoga mitskog kazivanja, a i još starijega od njega.

Duboke podudarnosti postoje i s predajom o svjetskom drvetu kako je došla do nas u germanskoj Eddi. U njezinu starijem dijelu, pjesmama o bogovima, govori nadahnuta proročica o jasenu koji se zove Yggdrasil:

*Ask veitk standa, heitir Yggdrasils,  
hór baþmr ausinn, hvíta auri;  
þáþan koma doggvar es i dala falla,  
standr é of grønn Urþar brunni.*

(Völuspá 19)<sup>35</sup>

– »Znam jasen da stoji, zove se Yggdrasil, visoko drvo, smočeno bijelom mokrinom; odande dolazi rosa što pada na dolove, stoji uvijek zelen na kladencu suđenice Urd«.

I tu je, dakle, moćno drvo na vodi. O njem se u Eddi čita i ovo:

*Ratatoskr heitir íkorni es rinna skal  
at aski Yggdrasils;  
arnar orþ hann skal ofan bera  
ok segja Níþhoggi niþr.*

(Grimnismjóól 32)

*I to je  
kazivanje  
praslavensko,  
iako mu  
se ne može  
rekonstruirati  
jezični izraz*

*Edda*

*Moćni jasen  
na vodi*

*Vjeverica trči  
niz jasen od  
orla na vrhu  
do zmaja pri  
korijenu*

35 Tekst Edde navodi se ovdje i dalje prema izdanju Hildebrand, 1912.



– »Ratatosk se zove vjeverica kojoj je trčati uz jasen Yggdrasil. Njoj valja odozgor ponijeti orlovu riječ i reći ju Nidhoggu dolje«.

Grozni zmaj  
leteći  
Čudesno drvo

Na vrhu jasena je orao, a dolje pod njim zmaj po imenu Nidhogg. O tom Nidhoggu kaže, naime, nadahnuta proročica da je *dimmi dreki fljúgandi, nadr fránn nedan* (Völuspó 66) – »grozni zmaj leteći, sjajna zmija odozdol«. K tomu tu valja uzeti još i ovo:

Jasen pati

*Askr Yggdrassils drýgír erfípi  
meira an menn viti:  
hjótrtr bítr ofan, en á hliðu fínar,  
skerpir Níðhoggr neþan.*

(Grimnismjóól 35)

»Jasen Yggdrasil trpi nevolje, više nego ljudi znaju: jelen ga obgriza odozgor, na strani gnjije, a Nidhogg ga glođe odozdol«.

I tu je, dakle, zmaj pri korijenu, i tu se korijen »podjeda« kao u [1]. Tu drvo pati kao u toj ruskoj, a i u predaji sa Šipana i dubrovačkog područja [5, 6, 24], a razabire se to i u baltičkoj predaji [7].

Podudarnost  
germanske sa  
slavenskom  
predajom

Cjelovit prozni opis jasena Yggdrasil došao je do nas u mlađoj Eddi (Gylfaginning 16). Tu se uz drvo spominju i pčele. Podudarnosti sa slavenskom predajom kako je ovdje rekonstruirana tako su duboke, razvedene i očite da tomu ovdje više ne treba tumačenja. I tu se pokazuje njezina indoeuropska starina. Nema dakle dvojbe da je opis čudesnoga drveta u slavenskoj predaji sakralnih tekstova indoeuropska baština.

## Čiji to dvor stoji na gori?

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 koji 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.

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

- [1] А йшли-брели волочобники,  
а йшли-брели да пыталися,  
к чиёмú двору пригребáлися:  
»Чей же двор на горе стоит?«

(П 324, №. 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?«

*Čiji je dvor na gori?*

I odmah odgovaraju na to pitanje:

- [2] Иванов двор на горе стоит,  
кругом двора железный тын,  
железный тын, медяны ворота,

*Ivanov dvor stoji na gori*

1 Pjesme bjeloruskog i zapadnoruskog uskršnjeg ophoda izvorno se zovu песни волочёбные ili волочильные. Sami se ophodnici zovu волочёбники, 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 – пойдем 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.«

подворотницы – подзолотницы,  
защепочки все серебряные. (П 324, № 468)

– »Ivanov dvor stoji na gori, a oko dvora je željezni plot, željezni plot, bakrena vrata, podvratnice su pozlaćene,<sup>2</sup> zapori srebrni.«

*Dvor je osobit*

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 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:

[3] Ишли прошли волочebнички,  
– Христос воскресе, сын Божий!  
– шли прошли истомилися,  
истомилися, шаталися,  
к Иванову двору припытaлися.  
Иванов двор на дворе стоиць,  
на дворе стоиць,  
на крутом бережку,  
на крутом бережку, на желтым пяску.  
Кругом ворот железный тын. (ШБ 1, 149, № 143)

*Ivanov dvor  
na gori teško  
je naći*

– »Išla su, prošla, vucarala – Krist je uskrsnuo, sin Božji! – Išla su, prošla, izmučila se, izmučila se, klatila se, Ivanovu su se dvoru mučno prikućila. Ivanov dvor stoji na dvoru, stoji na dvoru, na strmom brješčiću, na strmom brješčiću, 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

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

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:

- [4] Яны идут, шатаются,  
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.«

*Dvor je bogat*

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

- [5] Ишли-брели волочёбники,  
Христос воскрес, сын божий!  
Шаталися–пыталися,  
к своему двору припыталися.  
»Якой же то богатый двор,  
богатый двор, железный тын,  
воротники тесовые,  
верейки точеные,  
подворотница – рыбное ребро,  
защепочка – сам рыбный зуб!  
Да ти дома пан Семен Семеныч?« (П 323, № 467)

*Kakav je to  
bogat dvor?*

– »Išla su, vukla se vucarala. – Krist je uskrsnuo, sin Božji! – Išla su, pokušavala naći, k svojemu su se dvoru<sup>3</sup> priključila. »Kakav je pak to bogat dvor, bogat dvor, željezni plot, vratnice daščane, dovratnici tokareni, podvratnica – morževo 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:

- [6] По улице по широкой,  
по мураве по зеленой

<sup>3</sup> Najvjerojatnije to znači: k dvoru koji su tražila.

ишли-брели волочѣбные,  
шаталися-пыталися  
того села, того двора:  
»Чей это двор – медяный забор,  
воротики щитовые,  
верѣюшки дубовые,  
подворотница – рыба косточка«. (П 325—326, № 469)

*Čiji je to dvor*

– »По 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:

[7] О, чый то двор, што зялезный тын  
– Христос васкрэс, сын Божый! –,  
зялезный тын, милянныя варóты,  
залатыя клямки, сярэбраны замки?  
– Ивáнаў двор – зялезный тын  
– Христос васкрэс, сын Божый! –,  
зялезный тын, милянныя варóты,  
залатыя клямки, сярэбраны замки (P 8, 157)

*Zlatne spone,  
srebrni lokotić*

– »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.«

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:

[8] А ишли-прайшли валачóбнички  
– а зялѣн дубя у дубрьови! –  
Патáлися харóшага сялá,  
харóшага сялá, Грыгóрава дварá.

*Zelen dub u  
dubravi*

*Čiji to dvor stoji na gori?*

А чый то двор, што зялёзны тын,  
а зялёзны тын, мидзяны вароты,  
падваротнички рыбьи костачки? (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:

[9] А чей то двор трощён мощён,  
мидзяны вороты,  
подворотница рыбья косць (ШИБ 1, 156, № 149)

– »A čiji je to dvor, usukan, obdjelan, bakrena vrata, podvratnica morževe kljova.«

*Usukan i  
obdjelan dvor*

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:

[10] У надельку паранёьку,  
Хрыстос васкрёс, Сын Божый!  
сабіраліся добры малойцы,  
добры малойцы, валачобнікі,  
люди чэсныя, сыны аѣцкія.  
Ишли ж яны па вуліцы па шырокай,  
па мурáўцы па зялёнай,  
патáліся ётага сялá,  
да тагó дварá Исáкавага,  
мужа чэснага сына аѣцкага,  
сынá аѣцкага, слышнага пана (P 8, 163)

*Po širokoj  
ulici, po  
zelenoj travi*

– »U nedjelju rano – Krist je uskrsnuo sin Božji! – skupljali su se dobri 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:

*Čijemu dvoru?*

[11] Ишли-брылі валачобнічкі,  
– Хрыстос васкрэс, сын Божы! –  
а шаталіся, а бадзяліся,  
к чийму двару прыпыталіся?  
А к таму двару к Купрэиву (P 8, 171)

– »Išla su, vukla su se vucarala, – Krist je uskrsnuo, sin Božji! – i klatili su se, i skitali su se. Čiji su to dvor pokušavali naći? A dvor je to Kuprejev.«

Druga takva varijanta glasi:

*Čiji je to dvor?*

[12] Добры́й вэ́чар, добры́я лю́дзі!  
– Хрыстос васкрэс сын Божы! –  
Ой, чий-жа то двор, што зялёзны́ тын,  
што зялезны́ тын, мідзяны́я варата́,  
падваро́тъі́тка пазало́чанная? (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 pozlaćena?«

Još jedna glasi ovako:

*Veliki dvor*

[13] Ідуць, гудуць валачоўнічкі,  
– віном, віном зялёным! –  
співаючы, гукаючы,  
слаўнага сяла́ пытаючы,  
вялікага двара́ Гаврылава (P 8, 175)

»Idu, bruje vucarala – vinom, vinom zelenim! – pjevajući, povikujući, 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:

- [14] А Иван харо́шыі, а Лука луччыі,  
а на йго на дварэ́ да жалезныі тын,  
да жалезныі тын, сталяныя варатá (P 8, 162–163)  
– »A Ivan je dobar, a Luka bolji, a na njegovu je dvoru željezni plot, željezni plot, čelična vrata.«

*Željezni 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 sjajniji materijal, očito je mlađa preoblika predajnoga kazivanja.

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

- [15] Яго дворы тыном тынены,  
тыном тынены да сырым дубом.  
На яго двори ў́ три рады хлявы,  
яго вяреюшки медзяныя  
вороцечки позлацаныя;  
подворотничка – рыбья косточка. (ШБ 1, 144, № 138)

*Njegovi dvori*

– »Njegovi su dvori ograđeni plotom, ograđeni plotom, vlažnim dubom. Na njegovu su dvoru štale u tri reda, njegovi su dovratnici bakreni, vratnice pozlačene, 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 opisuje u jednoj je bjeloruskoj voločobničkoj pjesmi vrlo jasno rečeno:

- [16] Па ўлицы пы шырокіі  
ішли-брялі валачобничкі.  
Прышли яны к аннамú двару́.  
Па чём спызна́ць хызэйський дом:



Gazdinska  
kuća

Варóтики тясóвыя,  
а столбики зылачóныя,  
вирéюшки тачóныя,  
заклáдычка сирéбраная,  
пыдварóтница – рыба костычка,  
рыбний кастьёй увесь двор змашён,  
кругом дварá ўсё зялэзны тын. (P 8, 174)

– »По улици по широкой išla su, vukla se, vucarala. Došla su k onomu dvoru. Po čem poznati da je to gazdinska kuća? Po tomu što su vratnice daščane, a stupići pozlaćeni, dovratnici istokareni, klada od zapora srebrna, podvratnica – morževa kljova. Sav je dvor poploćen morževom kljovom, uokrug dvora sve željezni plot.«

Čiji to dvor  
stoji na gori?

Potvrđena je tako vrlo suvisla i čvrsto integrirana istočnoslavenska usmena predaja.<sup>4</sup> Prelama se kroz više zapadnoruskih i bjeloruskih varijanata. 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«.

Čiji je to  
dvor?

To obredno pitanje može biti skraćeno, tako da se gora u njem samo podrazumijeva. Takvo je pitanje: чый то двор? [7, 8], pa su i tu dani odgovori: Иванаў двор« – »Ivanov dvor« [7], odnosno: Грыгóрава дварá [8] – »Grigoroва dvora«, i još чийму дварí? [11] – »čijemu dvoru?« s odgovorom: а к таму двару к Купреиву [11] – »a k tomu dvoru ka Kuprejevu«.

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?«

Odgovor i bez  
pitanja

U nekim je opet ophodničkim pjesmama odgovor dan tako da samo pitanje ostaje implicitno: Тако има: »к Иванову двору« [3] – »k Ivanovu dvoru«, zatim: тарó дварá Исáкавага [10] – »toga dvora Isakova«, i još: Лука луччый, а на йго на дварэ [14]– »Luka je bolji,

4 Usp. Katičić, 2003b, 15–16.

a na njegovu dvoru«. Ovamo ide i ono nejasno к своему двору [5] – »к своему двору«.

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

*Bogat dvor*

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], ми́дяныя вароты [7, 9], ми́дзяныя вароты [10], ми́дяныя варата [12]. Тек u jednoj od pjesama što su ovdje obuhvaćene vrata su čelična: стальныя варата [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 pozlačene, zapori srebrni«. Isto tako: залатыя клямки, сярэбраны замки – »zlatne spone, srebrni lokoti« [7]. U jednoj je pjesmi samo zlato: падваро́тьтийка пазалочанная [12] – »podvratnica je pozlačena«.

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, верёюшки дубовые, подворотница – рыба́я косточка [6] – »vratnice su istesane, do-

*Zlato i srebro*

vratnici od hrastovine, podvratnica – morževa kljova«. Morževa se kljova kao ukrasna osobitost javlja i sama: падваро́тьнички рыба́и ко́стачки [8] – »podvratnice morževe kljove« i подворотница рыба́я ко́сь [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,

*Morževa kljova* velika dragocijenost. 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.

*Praslavenski rječnik* 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.

*Praslavensko ishodište*

*Stožerno obredno pitanje*

Stožerno je tu obredno pitanje: *Čьjь to dvorь na gorě stojitь?* Ono se postavlja i u sažetijem obliku, tako da se to što dvor stoji na gori samo podrazumijeva: *Čьjь jestь to dvorь?* Odgovor na to pitanje je ključan. On se u više pjesama i daje sasvim izričito. Ipak istinski odgovor ostaje prikriiven. 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 dvorъ na gorě stojitъ*. 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 tek zamjenicom izražava atmosferu tajnovitosti kojom je ono obavljeno: »NJEGOVI dvor stoji na gori«. Takav odgovor daje samo veću silinu pitanju. Tko je taj ON?

*Obredni  
odgovor*

Odgovor se nastavlja pobližim opisom dvora: *okolo dvora jestъ želězъnъ tynъ. Tynъ jestъ želězъnъ, mědъna sptъ vorta*. A dalje se opis račva u dvije varijante. Po jednoj su na vratima neki dijelovi od zlata i srebra: *podvortnicę sptъ zolty, zaščepъky sptъ 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 rybъja kostъ*. (ako je ovaj posljednji izraz mogao nastati već u okviru praslavenske kulture).

*Obredni opis  
dvora*

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.

*To je ipak  
rekonstrukcija  
praslavenskoga  
obrednoga  
teksta*

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

*Podudarni  
baltički tekst*

[17] *Kam tā muiža kalniņā,  
kam tie vārti lejiņā?  
Jāņam muiža kalniņā,  
Laimes vārti lejiņā.*

(Б 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.«

*Ivanov dvor*

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 prikri-va 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«. <sup>5</sup> Odatle se vidi da on shvaća latvijsku pjesmu jednako onako kako se ovdje tumačio s njom podudarni ulomak ruske ophodničke pjesme.

*Gora i dol*

*Božica Laima*

Latvijska se tekstovna predaja tu razlikuje od ruske time što je gori suprotstavljen dol. U nj su smještene vrata o kojima je i u ruskoj dosta riječi. Ona pak pripadaju božici Laima, gospodarici ljudskoga usuda, pa bi se hrvatski mogla zvati i Suđenica. Kao što je dol tu suprotstavljen gori, tako je i žensko suprotstavljeno muškumu. 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:

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

(Гуляев 20)

*Djevojke na  
vrelu pod  
gorom*

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

5 Usp. Adamovičs, 1940, 408.

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.<sup>6</sup>

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

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

*Gazdarica ide  
po vodu*

– »Usred dvora teče kladenac, teče, teče riđim zlatom, riđim zlatom, čistim srebrom. Tuda je išla gospođa gazdarica, išla je s vedricama, s vedricama od tesanih dasaka.«

Gazdarica s vedriṃa ide na kladenac po vodu. A kladenac je, kako se upravo vidjelo [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.

*Kladenac  
iz kojeg teče  
zlato i srebro*

Adamovičs se pri svojem dalekosežnom prijedlogu ispravka oslanja na svjedočanstvo drugih daina. Tako se u jednoj pjeva: *Augšī 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

6 Usp. Katičić, 1970.

*Ivan je bog* 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:

*Gazdarica na vratima*

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

– »Čiji je taj vlasteoski dvorac na gori, a Sunce mu je otvorilo 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.<sup>7</sup>

*Sestra među braćom*

Bog i Laime suprotstavljaju se i u drugim dainama. U jednoj je *Bog i Laime* Laime i opet na vratima: *Dievs man bija ceļa draugs, / Laima vārtu vērajiņa* (B 54769) – »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 samoga pjevača koji se identificira s bogom u dvoru:

*Dvorac na gori – tor za stoku u dolu*

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

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

*Čiji to dvor stoji na gori?*

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

*Paša bogata  
djetelinom u  
lukama*

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:

[22] Вот ходили мы,  
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 солнышко –  
то Паладьюшка его.  
Часты звездочки –  
его детушки.

*Ivanov dvor s tri  
palače*

*Ivan – mjesec  
supruga – sunce  
djeca – zvijezde*

(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 svjetli 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 svjetlilima, 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!

*Nebeski dvor*

U drugoj ruskoj novogodišnjoj pjesmi pjevaju ophodnici koledari:



- [23] Проходила коляда  
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 шелкóвая трава;  
на всякой тынинкé  
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,

*Ivanov dvor na  
sedam stupova*

*Srebrni plot*

*Unutar plota tri  
palače*

*Mjesec – gazda  
Sunce – gazdarica  
Zvijezde – djeca*

*Čiji to dvor stoji na gori?*

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,<sup>8</sup> 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 plota sve svilena 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 – svjetao mjesec, u drugoj visokoj palači – prekrasno sunašce, u trećoj visokoj palači – guste zvjezdice. Svjetao 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.«

*Gazda sudi –  
– gazda redi*

*Ženi kunovinu,  
sinovima po  
konja,  
kćerima po  
zlatan vijenac,  
slugama po tople  
čizme*

Gospodski dvor tu je prikazan razvedenijom slikom. Pjesničko je oblikovanje toga mitskoga kazivanja sasvim očito razmjerno mlado.

8 To znači 'tražili'. Usp. Katičić, 2006b, 263-273. Vidi dolje str. 269–284.

Nebeski dvor

Sjedište  
gromovnika

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 svojim. 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.<sup>9</sup> Tu se doista zatvara krug.

Dvor na  
suhom vrhu  
svjetskoga  
drveta

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.<sup>10</sup> 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 *solъnce* < *sul-niko*- deminutivna hipokoristička tvorba od temeljne osnove *soln-*, 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

9 Vidi gore str. 62–65

10 Usp. o tome potanko Kulišić, 1979. U vezi s utemeljenjem kalendara usp. Belaj, 1998, 100–118; 2007, 143–162.

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:

[24] Мы ходили, мы гуляли  
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)

*Aleksejev dvor*

*Prekrasna  
vrata*

*Da bi raž  
rodila*

– »Hodili smo, šetali smo za svetih večeri<sup>11</sup>, 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 ishodištu 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

*Gospodski  
dvor na gori*

<sup>11</sup> Ruski folklorni naziv za božićne dane.

*Osobit plot*

[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 (красні), što se u ruskom najizravnije razumije kao crvena [24]. Ta lijepa 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 ovdje već učinjeno.<sup>12</sup>

*Sjajna vrata*

*Vrh drveta,  
vrh gore,  
nebo*

U tom su dvoru tri visoke palače. U njima 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.<sup>13</sup> Nebo se tako u mitskoj slici svijeta pokazuje i kao vrh drveta i kao vrh gore.

*Orao na vrhu*

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:

<sup>12</sup> Vidi gore str. 94–95.

<sup>13</sup> Vidi gore str. 62–65. To pak da su gora i drvo kao atributi boga gromovnika zapravo jednakoznačni razabrali su na temelju svojih poredaba već Иванов – Топоров, 1974, 12.

- [25] *O javore, zelen bore, lijepo ti t' je ukraj vode!  
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.<sup>14</sup> To je nebeski bog gromovnik, nitko manji, bog koji se u Slavenu zove *Perun*.<sup>15</sup> Može se dakle uspostaviti praslavenski obredni dijalog koji se sastoji od pitanja i odgovora: *Čbъ 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.

*Perun*

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

*Gromova gora*

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 *Pērkons* bog podudarna imena sa slavenskim *Perun*, izričito suprotstavlja Mjesecu, božanskomu liku kojega je ime *Mēnuo*, također podudarno sa slavenskim *měsęcъ*. Takva identifikacija nije do sada niti uočena niti pretpostavljena.

*Perun –  
mjesec?*

14 Vidi gore str. 75–83.

15 O slavenskom gromovniku Perunu i njegovim baltičkim i indoeuropskim podudarnostima uspr. opširno razlaganje Иванов – Топоров, 1965, 12–14; 1974, 4–30.

16 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 8–9.

*Što znači ta  
identifikacija  
i kojem  
povijesnom  
sloju pripada?*

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 rodosti koje okruni žetva i 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.

*Perun na gori*

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 Киевѣ. Яко приде, повелѣ кумиры испроверци, овы иѣци, а дрѣвця огневи предати; Перѣна же повелѣ привязати коневы къ хвостѣ и влещи с горы по Боричевѣ на Рѣчан, ... и привлекше, вринѣша въ Днѣпръ – »... а 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 svima pokazano da u njega nema nikakve božanske sile.

*Gora u Kijevu*

Gora na vodi pokazuje se tu kao jednakoznačna čudesnomu drvetu na vodi.<sup>17</sup> Na istoj je uzvisini stajao i kneževski dvor. Taj najviši dio grada Kijeva, koji se strmo spušta prema Dnjepru, naziva se

<sup>17</sup> Usp. Katičić, 2005b, 48–62 (osobito 61–62), 70–72. Vidi gore str. 41–46 i 54–55.

još i danas ropa. 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.<sup>18</sup>

*Podol u  
Kijevu*

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 единъ, и постави кумиры на холмѣ въ дворѣ теремнаго - Перуна древна, а главѣ его сребренѣ, а въсь златъ - »I poče Vladimir knežiti u Kijevu 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

*Perun na  
humu izvan  
dvora*

*Perun i knez*

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 церкви и поставяти по мѣстомъ, идеже стояхѣ кумиры; и постави церковь

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 četiri bogova i jedne božice. To su Хърсъ, Дажьбогъ, Стрибогъ, Сьмаргъ и Мокошь.



*Perun i sveti  
Vasilije*

святаго Василья на холмѣ, идеже стояше кѣмьрѣ Перѣнѣ и прочии, идеже творяхѣ потребы князь и людѣе. – »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 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.«<sup>21</sup> O tome bilježi ljetopis: И наѣтрия призъва Игоръ сълы и приде на хълмѣ, кѣде стояше Перѣнѣ, покладаша орѣжие свое и щиты и злато; и ходи Игоръ ротѣ и людие его, елико поганыхъ Рѣси ... – »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 poslasticima bizantskoga cara u Kijevu,<sup>22</sup> pa je to isti onaj hum na gori kod dvora na kojem je stajao Perunov kumir. Knez Vladimir je po tome 980. postavio novi.

*Knez Igor ide  
Perunu na  
rotu*

*U Novgorodu  
Perun na gori  
nad Volhovom*

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 Новѣгородѣ. И пришедѣ Добрынѣ кѣ Новѣгородѣ, постави Перѣна кѣмьрѣ над рѣкою Волховѣмѣ, и жряхѣ емѣ людие новгородстѣи акы богѣ. – »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.

*Peruna u  
Novgorodu  
vuku u Volhov*

A uz godinu 988. bilježi isti taj novgorodski ljetopis ovo: И прииде кѣ Новѣградѣ архиепископѣ Акимъ Корсѣнянинѣ, и требица разрѣши, и Перѣна посѣче, и повелѣ влещи вѣ Волхово – »I došao je u Novi grad arhiepiskop Akim Korsunjanin, i razori trjebišta

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

22 Usp. Mansikka, 1922, 32.

(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 Перѹна посѣче, что въ великомъ Новѣградѣ 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.<sup>23</sup> 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 kod Novgoroda nad rijekom Volhovoum stoji nedvojbeno u tvorbenoj vezi s imenom boga koji se na njoj poštivao: *Perunъ* : *Perynъ*. Taj tvorbeni odnos nije baš nimalo produktivan, nego je prežitek vrlo arhaičnoga tvorbenog uzorka. U njem kao da se raspoznaje indoeuropski prijevaj, 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

*Perinja*

*Perinjski  
manastir*

*Pirin*

*Pirin planina*

*Pirin grad*

*Perin gora*

23 U tekstovnoj predaji javlja se i varijanta Перыня.

*Perunova gora*

istočnoslavenskim Перунъ 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.<sup>24</sup>

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:

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

...

*Pirini,  
planine*

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 zmaј goranin, tad će mene sebi ugrabiti. ... Kad je

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.

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.<sup>25</sup> Perun je Velu uzeo sebi. I doista, iz druge se pjesme razabire da ona sad kao vila stoluje ne Perin planini, dakle na Perunovoj gori:

- [27] Дочула је Вела самовила,  
дочула је од Перин планина. (Наневски 290—291)  
— »Dočula ju je Vela samovila, dočula ju je od Perin-planine«.

*Perun ugrabio  
djevojku*

*Vela samovila  
na Perin  
planini*

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 втѣ Юлѣтоховы до високои горы. а ѿ тон горы до Перѣнова дѣва горѣ склонѣ.**<sup>26</sup> **а втѣ Перѣнова дѣва до Бѣлыхъ береговѣ. я втѣ Бѣлыхъ береговѣ до Колѣменскихъ потоковѣ и з обѣма берегы —** »А od Jultohove do visoke gore. А od te je gore do Perunova duba na gori padina. А od Perunova duba do Bijelih obala. А od Bijelih obala do Kolmenskih potoka s objema obalama«. I tu je pod gorom voda. А Perunu pripada i dub, kako kazuje 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

*Perunov dub*

25 Usp. Belaj, 1988, 73–74; 2007, 96–97; Katičić, 2003b, 104–105.

26 U izdanju listine otisnuto je **горѣ Скломы** 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 (Иванов – Топоров, 1974, 14)**. Takvo čitanje, kao najsmislenije, prihvaćeno je i ovdje.

zove.<sup>27</sup> 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 preoblikovanim ulomcima, da valja posegnuti u etimologiju.

*Perunovo ime*

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

27 Usp. Katičić, 2005b. Vidi gore str. 39–83. O tom drvetu veli staro rusko duhovno štivo *Дубъ есть миръ* – »Dub je svijet«, potvrđujući tako i izričito da je to svjetsko drvo. Ali Veselovskij, 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 significare* »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 непроходънихъ горахъ*. Tako i u srpskoj redakciji crkvenoslavenskoga: *запоустѣвъшек прегник и горы*, a i u ruskoj: *горахъ прилежаше высокоихъ и мѣстѣхъ прегъннихъ*. Na temelju takve porabe određeno je značenje 'krševito zemljište izbrazdano klancima'. Usp. Miklosich, 1862–1865, 721–722, ss.vv. *прѣгъннѣ*, *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 neizravno, preko promjena koje nisu u skladu s glasovnim zakonima, i starorusko *верегънини*, 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 bereginjama 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 *perъ* (*bnja* 'zemljište s pregibima' tumače tu riječ Leskien 1907; Kryński, 1909; Durnowo, 1926. Praslavensku i indoeuropsku etimologiju 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*.

I prema imenu baltičkoga gromovnika izvedeno je žensko, litavski *perkūnija* ‘oluja’. Ovamo ide i ime stare nordijske božice *Fjörgyn*, majke gromovnika Tora (*Þórr*), koja nije druga nego božica Zemlja, *Jörd*. Uzme li se k tomu da na gotskome *faírguni* znači ‘gora’, pokazuje se da je Torova majka upravo Zemlja u svojem liku kao Gora i Stijena, pa je *Fjörgyn* epitet koji specificira *Jörd*.<sup>29</sup>

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<sup>w</sup>us*. Ovamo 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.<sup>30</sup>

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 hetitska 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

Ženski lik  
*Perunova*  
imena

*Gromovnikova*  
*gora*

*Gromovnikov*  
*kamen*

*Gromovnikova*  
*stijena*

29 Vidi dolje str. 113–114.

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 *Perunš* 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 Tétra, 2005, 5–8. No i sve ako je praslavenska riječ *perunš* ‘grom’ posuđenica iz germanskoga, ime boga gromovnika *Perunš* to sigurno nije jer takvo ime za toga boga nigdje u germanskom nije potvrđeno, a nije ni takva riječ koja bi značila ‘grom’.

Gromovnikova  
gora

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 *Perunž*. 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<sup>w</sup>or-*.<sup>31</sup>

Kameno nebo

Kada se dakle u zapadnoruskim i bjeloruskim ophodnim pjesmama pita, prenesemo li ih na praslavensku razinu: *Čьjъ to dvorъ 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.<sup>32</sup>

Dvor kamenoga  
gromovnika na  
gori nad vodom

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.<sup>33</sup>

Perunovo svetište  
na Perinji nad  
Volhovom kod  
Novgoroda

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

31 Tako Иванов – Топоров, *Исследования*, 10–12. Prvi je takvo jednačenje predložio Sturtevant, a poduprli su ga u tome Gamkrelidze i Lane. Ispravnost te zamisli doводи se, međutim, u pitanje za volju drugih mogućnosti etimološkoga povezivanja. Usp. 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 vjerovanju doista živi. Usp. Belaj, 1998, 88–98 i 2007, 113–124.

33 Vidi goro str. 63–65.

je stajao stup što je predstavljao Perunov idol, onaj koji je srušio mitropolit Joakim,<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup>

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 uzdiže se stjenovito brdašće, *Perunić*, 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 blizu nje je dolje pri obali *Zmij kamik*, zmijin ili zmajev kamen.<sup>36</sup> Tu se treba sjetiti zmaja koji od korijena čudnog drveta napada sokola i njegovo gnijezdo na vrhu.<sup>37</sup> 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

*Perun nad  
Žrnovnicom  
kod Splita*

34 Usporedi gore str. 108.

35 Usp. Семенов, 1953; 1954; Иванов – Топоров, 1974, 26–30.

36 CD 2, 217, br. 205, isprava iz 1178. O svem sam se tome uvjerio za obilaska 17. 5. 2004. Usp. Škopalj, 1970, 95–99, 125–127, 131–132. Potanje o tome dolje str. 285–299.

37 Vidi gore str. 75–83.



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. Veliki je Perun pak potpuno pust.<sup>38</sup>

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, doduše, gore, ali ispod padine. Ta podudarnost nikako 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.

*Perun iznad  
Mošćenica na  
podnožju Učke*

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 korijenju čudesnoga drveta i uz nju se vežu legende koje utjeruju strah, kao od zmaja. I drugi toponimi svjedoče tamo o slavenskoj poganskoj interpretaciji zemljišta.<sup>39</sup>

*Perunčevac kod  
Gračišća u Istri*

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

*Perun između  
Vareša i Sutjeske  
u Bosni*

Osim toga se *Perun* zove još i vis u Bosni između Vareša i Sutjeske. Ispod vrha je vrelo i iz njega teče potok. Oboje nosi isto ime

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. O tome podrobnije dolje str 301-312.

40 Usp. Žic, 1954.

kao i vis, naime *Perun*. Pod njim teče kroz Vareš rijeka Stavnja. 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 *Triščani*. Tu kao da se čuva uspomena na gromovnikov trijesak. Tamo je vrelo i iz njega izvire *Triščanski 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 izviru 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 njihova *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.<sup>41</sup>

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

*Perun u Donjoj Rami u Bosni*

*Vrelo Perun ispod Ozrena u Bosni*

*Brdo Perun u Marijovu u Makedoniji*

*Perun na slovenskom tlu i drugdje u južnih Slavena*

*Perunika – bogiša*

41 Usp. Филиповић 1948, 64–68; 1954a. К тому još Иванов, 1903, 157–161; Петровић, 1952, 374–376; Филиповић, 1954b, 205–207.

Perun je  
doista bio i  
južnoslavenski  
bog

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 poganske 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.

Perunova  
mnoštvenost u  
baltičkoj 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):

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

Peruna su četiri

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

[29] *Perkūnas turi tris savo brolius. 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.«

[30] *Perkūnai yra keturi. Vienas yra vakarų, kitas žiemų, trečias rytų ir ketvirtas pietų Perkūnas. Todėl yra keturi, kad vienu kartu pasitaiko griauti 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.«

Četvorica  
Perunâ  
raspoređena  
prema stranama  
svijeta

Tako se saznaje da su Perun zapravo četvorica. Raspoređeni su pema 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.<sup>42</sup>

*Svantevit  
na Rujani  
Perunova  
hipostaza*

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):

*Peruna je pet*

[31] *Perkūnas neturi šeimynos. 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.<sup>43</sup> Sve to lijepo osvjetljuje i objašnjava onih osam vatrišta oko Perunova kumira na svetištu otkopanu kraj Perinjskoga manastira kod Novgoroda.

*Ima Peruna  
i više*

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

[32] *Perkoniši pieci brāļi,  
ko tā jūsu māte dara?  
– Mūsu māte sietus pina,  
smalki lieti jāsiņa.*

(B 33708)

*Pet braće  
Peruna*

42 Usp. Schuchardt, 1926; Иванов - Топоров, 1956, 33–34; 1974, 26–27.

43 Usp. Иванов – Топоров 1974, 26–30.

– »Vi Perkuoni, petorica braće, što radi ta Vaša mati?« – »Naša mati plete sita, valja sijati sitne kiše.«

Peruni i  
njihova sestra

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 esq devyni Perkūnai: aštuoni vyrai, o devinta merga* (Balys Nr. 382, str. 172). – »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:

Perun i  
njegova četiri  
sina

[33] *Pērkoņam četri dēli,  
visi četri amatnieki.  
Divi sita vaŗa bunga,  
divi šķiŗa uguntiņu.* (B 54873)

– »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:

Perun i  
njegovih pet  
sinova

[34] *Pērkoņam pieci dēli,  
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:

*Perun i njegovih devet sinova*

- [35] *Pērkoņa tēvam  
deviņi dēli:  
tris spēra, tris rūca,  
tris zibinjā.* (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.<sup>44</sup>

Uz sinove Perkuon ima i kćeri. Tako se pjeva:

*Perunove kćeri*

- [36] *Ei, Pērkon, vecais tēvs,  
ko tās tavas meitas dara?  
– Manas meitas pakal 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 Perkuona, dakle i opet njegova kći:

*Pet braće  
Peruna i njihova sestra*

- [37] *Pērkonīši pieci brāļi  
ko tā jūsu māsa dara?  
– Mūsu māsa sietus pin,  
smalks lietiņš jāsi jā.* (B 33708)

– »Vi Perkuoni, petorica braće, što radi ta Vaša sestra?« – »Naša sestra plete sita, valja sijati sitnu kišu.«

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.

*Perunovi sinovi i sami su Peruni*

<sup>44</sup> Usp. Biezais, 1972, 117.

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.<sup>45</sup> 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 *bročika, gomoljika, ločika, lovorika, mlječika, omorika, raštika, uljika* itd.

*Perunika*

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: *Perkūnu 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: *Перѹнѹ єсть многѹ*.<sup>46</sup> Teško je tu dvojiti da je i praslavenska predodžba o Perunu bila takva.

*Perun je  
mnoštven*

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

46 Usp. Mansikka, 1922, 305; Иванов – Топоров, 1974, 30.

# Ljuta zvijer

## 1. Jaroslavska legenda

**M**eđu vrelima što donose vijesti o poganskoj vjeri još nekrštenih Rusa razmjerno se rijetko poseže za Jaroslavskom legendom. Ona i nije vrelo prvoga reda, kao što je stari ruski ljetopis (Повесть временных лет) ili novgorodski ljetopis u raznim svojim izvodima. Nisu to pouzdani zapisi suvremenikâ o zbivanjima i prilikama sjećanje na koje je bilo još živo, nego je pripovijedanje koje prikazujući i osuđujući pogansko korijenje želi učvrstiti kršćansko opredjeljenje što se stoljećima samo teško uspostavljalo u narodu, koji se nije lako odricao vjere svojih otaca, djedova i pradjedova. Bilo je to duhovno stanje koje ruski srednjovjekovni crkveni učitelji zovu dvojevjerjem (двоеверие), supostojanje službenoga kršćanstva s tvrdokornim poganskim prežiticima. Jaroslavka je legenda kao poučno vjersko štivo potekla upravo iz takvih prilika i takva ozračja.

*Dvojevjerje*

Tekst Jaroslavke legende došao je do nas pod naslovom Сказание о построении града Ярославля. Jaroslavski arhiepiskop Samuil unio ga je 1781. u svoj rukopis Церкви города Ярославля, koji se čuva u njegovoj ostavštini. Tamo ga je našao povjesničar grada Jaroslavlja A. Lebedev. On je cijeli tekst Jaroslavke legende iz prijeписа arhiepiskopa Samuila izdao godine 1877. u svojem temeljnom djelu o crkvama prilaza sv. Vlasija u gradu Jaroslavlju.<sup>1</sup> Ponovno je isti taj tekst 1960. izdao N. N. Voronin u svojoj, također temeljnoj,

*Grad*

*Jaroslavlji i  
njegove crkve*

<sup>1</sup> Лебедев, 1877.



studiji o medvjedom kultu na području gornjega povolžja u 11. stoljeću.<sup>2</sup> Obje su nam publikacije danas razmjerno teško dostupne.

*Spaski  
manastir u  
Jaroslavlju*

Pretpostavlja se da je arhiepiskop Samuil svoj izvornik Jaroslavske legende (Сказание о построении града Ярославля) našao u nekom starijem rukopisu koji se čuvao u jaroslavskome Spaskom manastiru, onom istom gdje je nađen jedini rukopis u kojem je do nas došao stari ruski ep Слово о полку Игорове. Ako je to doista tako, onda su u tom manastiru nekako u isto vrijeme nađeni rukopisi dvaju djela stare ruske književnosti u kojima se jedinicima predaju neke bitne vijesti o poganskom bogu Velesu, pa su ta djela već po tome osobito važna za povijest stare slavenske vjere.<sup>3</sup>

*Crkva sv. Ilije  
i crkva sv.  
Vlasija*

Sve kazivanje Jaroslavske legende usredotočeno je na utemeljenje dviju najstarijih jaroslavskih crkava i kreće se oko njih. To je crkva proroka Ilije (церковь Ильинская) i crkva sv. Vlasija (церковь Власьевская). One pak, kako se razabire iz legendarnog kazivanja, iako to u njem nigdje nije izričito rečeno, svjedoče o pretkršćanskom, dakle poganskom, sakralnom utemeljenju grada. Kult proroka Ilije nastavlja, naime, kako je već odavna poznato, u svih pokrštenih Slavena kult poganskoga gromovnika Peruna, kult pak sv. Vlasija, što se u legendi pripovijeda vrlo izričito, nastavlja kult poganskoga boga Velesa, zaštitnika stoke i darovatelja svega blaga i svake dobrobiti.

*Gora i Podol  
u Kijevu*

I u Kijevu, prijestolnom gradu ruskih kneževa, razabiru se tragovi jednakoga takvog pretkršćanskog sakralnog utemeljenja. Tamo je Perunovo svetište bilo na najvišoj uzvisini u gradu, pred kneževim dvorom. Taj se dio grada i do današnjega dana zove Горá. Strmo pod njom teče Dnjepr. A Dnjeprom uzvodno do nje, također pod strminom, leži nizinski dio staroga grada, koji se i danas zove Подóл.<sup>4</sup> Tamo je na vodi, na rijeci Počajni, bilo svetište boga Volosa, kako saznajemo iz žića kneza Vladimira.<sup>5</sup> U Kijevu je tako uspostavljena

2 Воронин, 1960.

3 O slavenskom bogu Velesu usp. Живанчевић, 1963; Jakobson 1969; Живанчевић, 1970; Иванов – Топоров, 1965, 14–15; 1974, 31–75; Katičić, 2003b, 89–91; Téga, 2005, 8–11.

4 Усп. Мурзаев, 1967, 81; Иванов – Топоров, 1974, 64.

5 Зимин, 1963, 73, ovdje [13].

sakralno interpretirana oprjeka *gorá – dólъ*, koja izražava božansku oprjeku *Perunъ – Velesъ*. Nameće se pretpostavka da je to i u Jaroslavlju moglo biti tako, da je *церковь Ильинская* bila gore, a *церковь Власьевская* dolje, pa da je i tu topografski položaj naselja bio sakralno interpretiran u skladu sa slavenskom poganskom slikom svijeta, no za takvu bi pretpostavku bili potrebni točni podatci o topografiji grada Jaroslavlja. Njima za sada ne raspolazemo.

Pripovijedajući o tome kako je građen grad Jaroslavl i crkve u njem, legenda kazuje da su mu stanovnici isprva bili poganski idolo-  
poklonici. O tome se pripovijeda i nešto potanje:

- [1] Идолъ, ему же кланястася сии, бысть Волосъ, сиречь скотий богъ. И сей Волосъ, въ немъ же бѣсъ живя, яко и страхи мнози твори, стояше оsrѣду логовины, нарицаемой Волосовой, отселъ же и скотии по обычаю на пажити изгонише. (Сказание, 6)

*Kumir u  
Volosovoj  
udolini*

– »Kumir kojemu su se ti ljudi klanjali bio je Volos, to jest stočji bog. I taj Volos, a u njem je živio bijes te je tvorio i mnoge strahove, stajao je usred udoline koja se nazivala Volosovom, i odatle su po običaju izgonili stoku na pašu.«

Stari su Jaroslavci prema toj legendi osobito štovali boga Velesa. Legenda ga naziva Volosom, što je u istočnih Slavena običnije.<sup>6</sup> Njemu su postavili idol i taj se odlikovao natprirodnom snagom od koje su bili u strahu, »tvorio je strahove«, kako kaže pobožni pisac. Kajkavski Hrvati poznaju i danas ekspresivni izraz: *To su strahi!*

Svojim čitateljima pisac jaroslavske legende objašnjava to tako što veli da je u idolu živio zloduh. Natprirodna moć Volosova kumira za kršćanina je samo đavolska sljeparija. Taj je kulturni lik stajao na niskom mjestu, posred udoline, dakle dolje, a tamo se okupljala i jaroslavská stoka i odande izgonila na pašu. Volos se tako pokazuje kao zaštitnik jaroslavskog stočarstva. U tom je svojstvu bio, očito, gradu vrlo važan.

*Volos zaštitnik  
stoke*

<sup>6</sup> Tu, u hrvatskom tekstu, piše se Veles kada se govori o praslavenskom bogu, a Volos kada je riječ o ruskome. No on je isti.

O kultu Volosova kumira u Jaroslavlju saznaje se iz legende i više od toga. Njezin pobožni pisac pripovijeda dalje, sve zgražajući se nad poganskom gnjusobom, i ovo:

- [2] Сему многоказненному идоу и кереметь створена бысть и волхвъ вданъ, а сей неугасимый огонь Волосу держа и жертвенная ему кури. Тако егда прииде первый спуть скотия на пажити, волхвъ закла ему тельца и телицу, въ обычное же врѣмя от диких звѣрей жертвенное сожига, а въ некихъ зело больныхъ днѣхъ и от человекъ. Сей волхвъ, яко пѣстунъ диавола, мудрствуя силою исконнаго врага, по исходищу воскурения жертвеннаго разумѣва и вся тайная и глагола словеса приключшимся ту человекѣмъ, яко словеса сего Волоса. И вельми почтенъ бысть сей волхвъ у языцѣхъ. Но люто и истязуемъ бываше, егда огонь у Волоса прѣста: волхва по том же дне и часе рѣши керемети, и по жребию избра иного, а сей закла волхва, и, ражже огонь, сожига въ семь его, яко жертву точию довольну возвеселити сего грозна бога. (Сказание, 7)

*Volosov hram  
i žrec*

*Vječni oganj*

– »Tomu mnogokažnjenomu kumiru sagradili su i hram i do-  
dijeljen mu je žrec, i taj je Volosu održavao oganj koji se nije  
smio ugasiti i palio mu je žrtvene prinose. Tako kada dođe  
prvi izgon stoke na pašu, žrec bi mu zaklao telca i telicu, a u  
obično vrijeme palio mu je žrtvene prinose od divljih životinja,  
a u nekim jako bolnim danima i od ljudi. Taj žrec, kao đavo-  
lji gojenac, poučen silom iskonskoga neprijatelja, po ishodu je  
paljenja žrtvenoga prinosa razabirao sve tajne i govorio je riječi  
ljudima koji bi se tamo zgodili kao da su riječi toga Volosa. I  
veoma je poštovan bio taj žrec među poganima. No bivao je i  
podvrgnut ljutim mukama kad bi oganj u Volosa prestao gor-  
jeti: žreca bi istoga dana i sata razriješili od hrama, ždrijebom  
izabrali drugoga, i taj bi zaklao žreca, zapalio oganj i u njem  
ga spalio kao žrtvu tek dovoljnu da se razveseli taj grozni bog.«

*Tajna znanja  
i uvidi u  
skrovitu zbilju*

Volos je prema tom pripovijedanju imao u Jaroslavlju hram i sve-  
ćenika koji je bio dužan održavati vječni oganj. Neuspjeh u tome  
plaćao je životom. Posjedovao je tajna znanja i po tome kako su  
sagorijevali žrtveni prinosi stjecao je nove uvide u skrivenu svetu

zbilju. Vršeci žrtvene radnje objavljivao je riječi za koje se vjerovalo da su božje riječi, da izriču božju istinu. To sve živo podsjeća na obrednu službu u indoeuropskim tradicijama srodnima slavenskoj iz kojih su u Indijaca izrasli svećenici brahmani, a u Kelta druidi, i onda se konstituirali kao svećenički stalež, zatvoren i utjecajan. Pomišlja se tu i na rimske utrobnike (*haruspices*), svećenike koji su vraćali po utrobi zaklane žrtvene životinje. Po Jaroslavskoj se legendi čini kao da je takvih zametaka bilo i u Slavena, koliko mi razabiremo, najizrazitije u istočnih. Naziv pak takvoga svećenika, волхв < *vzlhvъ*, poznat i iz drugih ruskih vrela, čini se kao da je u etimološkoj vezi s imenom boga Volosa (Волосъ), kako ono obično glasi u istočnoslavenskoj predaji.

*Volhvi*

Poganski Jaroslavci kleli su se u Volosa i takva je zakletva bila temeljni akt njihova pravnog poretka:

[3] И людии они клятвою у Волоса обѣща князю жити въ согласии и оброцы ему дати ... (Сказание, 7–8)

*Zakletva u  
Volosa*

– »I oni su ljudi zakletvom u Volosa obećali knezu da će živjeti u slozi i njemu davati propisana podavanja.«

Dalje se onda pripovijeda kako se knez upitao:

[4] ... кто убо вы, не суть ли тии людии, кои клятвою увѣряше прѣдъ вашимъ Волосомъ служити мне, князю вашему? (Сказание, 8)

– »... tko ste pak vi? Nisu li to oni ljudi koji su zakletvom uvjerali pred vašim Volosom da će služiti meni, knezu vašemu.«

*Knez kršćanin,  
a puk pogani*

Tu se razabire da je knez kršćanin, a ljudi kojima on vlada pogani su i poštovatelji Volosa koji služe knezu.

Da je knez doista kršćanin još se jasnije razabire odatle što gradi crkve. O tome se u legendi pripovijeda ovo:

[5] ... сам же благовѣрный князь водрузи на землѣ сей древянь крестъ и ту положи основу святому храму пророка Божия Илии. А храмъ сей посвяти во имя сего святого угодника, яко хищнаго и лютаго звѣря побѣди в день его. (Сказание, 8)

*Knez gradi  
crkvu proroka  
Ilije*

– »... a sam blagovjerni knez učvrsti na toj zemlji drven križ i tu položi temelj svetomu hramu proroka Božjega Ilije. A taj je hram posvetio tomu svetomu ugodniku jer je divlju i ljutu zvijer pobijedio na njegov dan.«

Na dan proroka Ilije, 20. srpnja, knez je, očito u lovu, svladao divlju i ljutu zvijer. Ništa se tu ne saznaje o tome koja se to životinja opisuje kao хищный и лютый звѣрь. Opasnost mora da je bila velika. Zahvalan, podigao je knez svetcu gromovniku, svojemu moćnom zaštitniku, zavjetnu crkvu u gradu, najstariju u Jaroslavlju. Tu se pokazuje da je kneževska vlast u gradu stajala u bliskoj vezi s prorokom koji se na ognjenim kolima tutnjeći vozio po nebu (Kraljevi II, 2, 11). Tu se upravo nameće pretpostavka da je to *interpretatio christiana* prastaroga kulta slavenskoga gromovnika Peruna, u kojem je, kako je poznato, kneževska vlast u poganskih Rusa našla čvrst oslonac. Lako je zamisliti da je, kada je Jaroslavljem zavladao knez kršćanin, prorok Ilija zamijenio boga Peruna, čime je očuvan uravnotežen kontinuitet društveno relevantnih vjerskih predočaba.

Prorok Ilija  
zamijenio je  
boga Peruna

A jaroslavski puk živio je i dalje u poganstvu. Štujući svojega boga Volosa, obraćao mu se za pomoć kad bi zbog sušnoga vremena ponestalo vode. O tome legenda pripovijeda ovako:

[6] ... невѣрнии сии человекы моли слезно своего Волоса, да низведетъ дождь на землю. Въ сие время, по некоему случаю, проходит у керемети Волосовой единъ отъ пресвитеръ церкви пророка Божия Илии, и сей, узре плачь и въздыхание многое, рече къ народу: о немьсленная сердцемъ! Что слезно и жалостно вопите богу вашему? Или слепе есте, яко Волосъ крѣпко успе, тако возбуждять ли его моления ваша жертвенная? Вся сия суетно и ложно яко и самъ Волосъ, ему же вы кланяетесь, точию есть бездушный истуканъ. (Сказание, 9)

Prezbiter  
crkve proroka  
Ilije odvraća  
od poganske  
molitve za  
kišu

– »... ti su nevjerni ljudi u suzama molili svojega Volosa da puсти kišu na zemlju. U to je vrijeme nekim slučajem kraj Volosova hrama prolazio jedan od prezbitera crkve proroka Božjeg Ilije i taj je ugledao mnogo plača i uzdisanja, pa je rekao narodu: 'O, nemisleni srcem! Što suzno i žalosno vapite bogu vašemu? Zar

ste slijepi i ne vidite da je Volos čvrsto zaspao? Hoće li ga probuditi Vaše žrtvene molitve? Sve je to isprazno i lažno jer i sâm je Volos, kojemu se vi klanjate, samo beživotan kumir.’«

Prvi poticaj odvrćanju poganskoga puka od molitava kumiru, jer o tome tu pripovijeda legenda, potekao je tako od klera crkve proroka Ilije. Prezbiter je, naime, poveo kršćansku molitvu i u tome su mu se pridružili svi okupljeni. Legenda to pripovijeda ovako:

- [7] ... много и слезно молишия въ Троицѣ славному Богу, пречистой Матери Господанашего Иисуса Христа и святому славному пророку Божию Илии ... аще прѣдстательствомъ прѣсвятыя Богородицы и святаго пророка Илии восприиметь моление насъ, грѣшныхъ рабъ своихъ ... и вся христианы бывшее, вкупе прослави Бога и Пречистую Матерь Господа нашего Иисуса Христа и святаго пророка Божию Илию ...  
(Сказание, 9–10)

*Skupna  
kršćanska  
molitva za  
kišu*

– »... mnogo su se i suzno molili Bogu slavnom u Trojici, prečistoj Materi Gospodina našega Isusa Krista i svetomu i slavnomu proroku Božjemu Iliji ... ako pod zaštitom presvete Bogorodice i svetoga proroka Ilije primi moljen je nas, svojih grješnih slugu ... i svi, postavši kršćani, proslavili su skupa Boga i Prečistu Mater Gospodina našega Isusa Krista i svetoga proroka Božjeg Iliju ...«

Skupna se kršćanska molitva odmah pokazala djelotvornom:

- [8] ... И той часъ бысть туча чревата и грозна зело и пролился дождь велий ... изшедъ изъ града, много пакости сотвори Волосу, яко и плюющие нань и растеса его на части и кереметь сокруши, и прѣдаде огненну запалению.  
(Сказание, 10)

*Kiša doista  
pala*

– »... I u taj čas stvori se oblak, bremenit i jako strašan, i prolila se velika kiša ... izašavši iz grada, mnogo su pakosti nanijeli Volosu, kako su i pljuvali na nj i rastesali ga na komade i satrli hram i predali ga ognjenu spaljivanju.«

Tako su, pripovijeda legenda, Jaroslavci postali kršćani.

*Jaroslavci su  
postali kršćani*

No time se, koliko god se uvjerali u to koja je molitva djelotvorna, nisu riješili nevolja s Volosom. O tome legenda pripovijeda dosta iscrpno:

- [9] Но по нѣкоемъ вѣрѣмени, егда восприя сии человеци христіанскую вѣру, ненавистникъ всякаго добра диаволь, не хотя зрѣти вѣры сия въ людѣхъ, чини имъ мнозии страхованія на мѣстѣ, идеже некогда стояше Волосъ: ту и сопели и гусли и пѣнне многажды раздавашеся и плясаніе нѣкое видимо бывше, скотии же, егда на мѣстѣ семъ ходѣаху, необычно худобѣ и недугу прѣдавашеся. И о семъ человекъци велие скорбѣя, повѣда пресвитеру бывающая, и молвиша, яко вся сия напасть бысть гнѣвъ Волоса, яко сей прѣтворися въ злого духа, да онъ сокрушитъ людии, скотіе ихъ, како сокрушиша его и кереметь. Презвитеръ же уразумѣ ту прѣлестъ диавола, яко симъ злокозненнымъ омрачениемъ и страхомъ и недугомъ скотія сей исконный врагъ токмо хоцетъ погубити людии Христовы. И пресвитеръ не мало поучи народъ, а послѣди совѣтъ сотвори, да просятъ сии человекъци князя и епископа на мѣстѣ, идеже стоя кереметь, построить ту храмъ во имя святаго Власія, епископа Севастійскаго, яко сей угодникъ Божій вельми силенъ своимъ ходатайствомъ къ Богу разорити навѣты диавола и сохранити скотіе людей христіанскихъ. И тако людии сии моли князя, да повелитъ построити храмъ. а князь моли епископа дати благословеніе построить церковь древяну во имя священномученика Власія. И, о велие чудо! егда освяти храмъ, бѣсъ прѣста страхованія творити и скотіе на пажити сокрушати, и за сие зримое чудо людии восхвалиша Бога, тако благодарющего, и благодариша его угодника святаго Власія чудотворца.

(Сказание, 10–11)

– »No po nekojem vremenu, pošto su ti ljudi prihvatili kršćansku vjeru, mrzitelj svakog dobra đavol, ne hoteci gledati tu vjeru u ljudi, uzrokovao im je mnoga strahovanja na mjestu gdje je nekada stajao Volos: tu su se mnogo puta razlijegale i sopele i gusle i pjevanje i vidjelo se nekakvo plesanje, a stoka, kada je na tom mjestu hodala, u neobičnoj se mjeri predavala mršavosti

*Đavolje  
nevolje za  
ljude i stoku*

*Na mjestu  
poganskoga  
hrama gradi  
se crkva svetog  
Vlasija i on  
doista štiti  
stoku*

i bolesti. To je ljudima zadavalo velike brige i pripovijedali su prezbiteru što se događa i govorili su kako je sva ta napast gnjev Volosov, jer se taj pretvorio u zloga duha da bi satro ljude i njihovu stoku onako kako su oni satrli njega i hram. A prezbiter je prozreo tu đavolju lukavštinu, da tim zlim i lukavim zamračnjem i strahom i bolešću stoke taj iskonski neprijatelj samo hoće upropastiti Kristove ljude. I prezbiter je ne malo poučio narod, i poslije je dao savjet da ti ljudi mole kneza i episkopa da na mjestu gdje je stajao neznabožački hram dadu svoj blagoslov da se tamo gradi crkva posvećena svetomu Vlasiju, episkopu Sebastejskomu, jer je taj ugodnik Božji vrlo silan da svojim zauzimanjem kod Boga razori đavolje uroke i sačuva stoku ljudi kršćana. I tako su ti ljudi molili kneza da zapovijedi da se gradi crkva. A knez je molio episkopa da blagoslovi gradnju drvene crkve posvećene svetomu mučeniku Vlasiju. I, gle velikoga čuda! Kada je posvetio crkvu, bijes prestade izazivati strahovanja i satirati stoku na paši, i za to vidljivo čudo ljudi ushvališe Boga, koji čini takvo dobro, i blagodariše njegovu ugodniku, svetomu Vlasiju čudotvorcu.«

Tek tako su se Jaroslavci riješili nevolja s poganskim bogom Volosom. Stanje se duhova u gradu smirilo, a Jaroslavlj je dobio svoje dvije najstarije crkve, Ilinjsku i Vlasijevsku. One su kao dva pola određivale polje sakralnih silnica u gradu. A ono je, kako naslućujemo, samo obnovljeno u okviru kršćanskih predočaba, a zasnovano je na duboko ukorijenjenim poganskima.

Već se dugo zna da je sveti Vlasije, ili, kako ga zovu nositelji tradicije latinskoga kršćanstva među južnim Slavenima, sveti Blaž, kao zaštitnik stoke zamijenio slavenskoga poganskog boga Velesa, ili Volosa, kako ga obično zovu istočni Slaveni. Do toga se došlo preko funkcionalne podudarnosti tih natprirodnih bića i glasovne sukladnosti njihovih imena. No jedino se u Jaroslavskoj legendi izrije kom pripovijeda da je u tom gradu sveti mučenik Vlasije zamijenio Volosa kao stočji bog, da je građanima mjesto njega štitio stoku, te je tako uspostavljena ravnoteža narušena razaranjem Volosova hrama i cijepanjem njegova kumira. Po tome je ta legenda vrlo znatno

*Grad  
Jaroslavlj je  
tako dobio  
svoje dvije  
najstarije  
crkve*

*Sveti je Blaž  
u pokrštenih  
Slavena  
zamijenio  
boga Velesa*



vrelo za povijest slavenskoga poganstva i njegova rastvaranja u kršćanskoj vjerskoj predaji. I kako god nam to pripovijedanje zvuči sasvim legendarno i samo po sebi ne pobuđuje povjesničku vjeru, opet je u skladu sa stanjem zatečenim u srednjovjekovno doba na širokom prostoru na kojem se bila rasprostrla rana slavenska kultura i duhovnost. Pučka vjerovanja vezana uz kult svetoga Vlasija/ Blaža odaju da se u njem nastavlja kult Velesa, stočjega boga starih Slavena. To pak pobuđuje načelno povjerenje u vijesti o ruskom poganstvu sadržane u Jaroslavskoj legendi.

Onakva kakva je došla do nas jaroslavska je legenda mlad tekst koji je svoju konačnu redakciju dobio u drugoj polovici 18. stoljeća. A i izvornik, danas izgubljen, koji je jaroslavski arhiepiskop Samuil 1781. unio u svoj rukopis ne doima se osobito starim. Upućeni čitatelj će ga bez mnogo oklijevanja smjestiti nekako u 17. stoljeće. To je poučno vjersko štivo karakteristično za književnu proizvodnju toga vremena. Odatle, međutim, ne slijedi da u legendi nema podataka što potječu iz starije, srednjovjekovne hagiografske predaje. Naprotiv, vrlo je vjerojatno da je pobožni pisac za svoje pripovijedanje crpio podatke iz starijih vrela. Takvi podatci mogu biti i vjerodostojni. Kako god sama legenda nikako nije vrelo prvoga reda, opet se ne može isključiti da podatci koje donosi o ruskom poganstvu u Jaroslavlju potječu iz upravo takvih. Tek se istraživač stare slavenske vjere ne može bez provjere i potvrde oslanjati na njih.

Očito je da se redaktor Samuilova izvornika poslužio jednim ili više starijih vrela, koja su za nas nepovratno izgubljena, a možda je slijedio i jaroslavsku usmenu predaju. Podatci koje donosi legenda mogu, dakle, potjecati iz starine, a u samome tekstu se uz njih, barem u ulomcima, mogao očuvati i autentičan drevni jezični izričaj. To su formule kojima su se u usmenoj predaji izricale vjerske predodžbe uz koje je vezano legendarno kazivanje o utemeljenju jaroslavskih crkava. A je li to doista tako, može se utvrditi usporedbom s tekstovima koji su došli do nas u tekstovnoj predaji usmene književnosti, u prvom redu, dakako, ruske, ali i drugih slavenskih.

*Podatci jaroslavske legende mogu potjecati i iz autentičnih vrela*

*Ti podatci trebaju provjeru i tomu su posvećena poglavlja što slijede*

Posebno je pak važno kao provjera smještanje podataka Jaroslavske legende u kontekst nedvojbeno autentičnih vrela o pretkršćanskoj ruskoj vjeri.

Upravo takvim provjerama i potvrdama posvećena su poglavlja što ovdje slijede. One pak potkrjepljuju načelno povjerenje što ga pobuđuju podatci Jaroslavske legende o poganskoj vjeri nekrštenih Rusa.

*Načelno se povjerenje potvrđuje*

## 2. Bog Perun i bog Volos u poganskim Rusa

Pretpostavka da su u jaroslavskim kultovima proroka Ilije i svetoga Vlasija suprotstavljeni jedan drugomu stariji poganski kultovi boga gromovnika Peruna i stočjega boga Volosa izvrsno se uklapa u kontekst autentičnih vijesti o ruskom poganstvu.

Kad stara ruska kronika (Повесть временных лет) opisuje kako su poganski ruski kneževi sklapali mir s Bizantskim carstvom, s Grcima, kako kaže ruski ljetopisac, bilježi da su se obvezivali da će držati odredbe mirovnog ugovora zakletvom u ta dva svoja boga. Tako se knez Oleg 907., pošto su predstavnici careva Leona i Aleksandra prisegnuli poljubivši križ, sa svojom družinom zaklinje drukčije:

*Zakletve poganskih Rusa pri sklapanju mira s Bizantom*

[10] ... миръ сътвориша съ Ольгомъ имъшеся по дань и ротѣ заходивше межю собою цѣловавше сами кръстѣ, а Ольга водивъше на ротѣ и мѣжа его по Рѣсьскомѣ законѣ, и кляшася орѣжиемъ своимъ, и Перѣнъмъ, вогъмъ своимъ, и Волосъмъ, скотиемъ вогъмъ, и ѣтвердиша миръ.

(Повесть, uz godinu 6415. = 907.)

*Zakletva kneza Olega Perunom i Volosom*

– »... sklopili su mir s Olegom pošto su se pogodili oko danka i pošli su na rotu (prisegu) među sobom, sami poljube križ, a Olega povedu na rotu i njegove ljude po ruskom zakonu i kleli su se oružjem svojim, i Perunom, bogom svojim, i Volosom, stočjim bogom, i utvrdili su mir.«

A i knez Igor je 971. utvrdio mir sklopljen s Carstvom zakletvom u ta ista dva boga:

*Zakletva  
kneza Igora  
Perunom i  
Volosom*

- [11] *лице ли тѣхъ самѣхъ преже реченыхъ не съхранимъ, азъ же и  
иже съ мѣною и подѣ мѣною, да имѣемъ клятвѣ отъ бога въ  
нѣже вѣрѣемъ, и отъ Перѣна и отъ Волоса, скотія бога, и да  
вѣдемъ злати. якоже злато се. и своимъ орѣжиемъ да исѣчени  
вѣдемъ.* (Повесть, uz godinu 6478. = 971.)

– »Ako ne održimo to isto što je prije rečeno, ja i koji su sa mnom i poda mnom, da budemo prokleti od boga u kojega vjerujemo, i od Peruna i od Volosa, stočjega boga, i budemo zlatni kao ovo zlato, i da budemo sasječeni svojim oružjem.«

A još 945. zaklinjao se knez Igor u Kijevu bizantskim carskim poslanicima. Ljetopis tu nešto slikovitije opisuje taj obred, iako spominje samo jednoga boga, ruskoga gromovnika, s kojega je zaštitom knez bio osobito prisno povezan. Ljetopisac opisuje to zbivanje ovako:

- [12] *И наѣтрия призѣва Игоръ сълы и приде на хѣлмъ, кѣде стояше  
Перѣнъ, покладоша орѣжие свое и щиты и злато; и ходи Игоръ  
ротѣ и людие его, елико поганыхъ рѣси ...*

(Повесть, uz godinu 6453. = 945.)

*Knez Igor ide  
Perunu na  
rotu*

– »I izjutra pozove Igor poslanike i pođe na hum gdje je stajao Perun. Položiše svoje oružje i štitove i zlato. I pođe Igor na rotu i njegovi ljudi, koliko je bilo poganih Rusa ...«

Tako je dakle knez Igor išao na rotu, polagao zakletvu »po ruskome zakonu«. Još i danas nas podilaze trnci od drevne i izvorne svetosti toga čina.

U Kijevu je pak, kao što pripovijeda legenda da je bilo i u Jaroslavlju, stajao Volosov kumir dolje u Podolu, na rijeci Počajni. A kada je knez Vladimir godine 988. pokršten došao u Kijev i željeznom šakom utvrdio svoju vlast kao kršćansku, naredio je da se Volosov idol samo baci u nju:

*Knez  
Vladimir  
obara Volosov  
kumir*

- [13] *... а самъ (Володимиръ), в Киевѣ вшедъ, повелѣ испровреци  
и избити кѣмиры, овы исѣсѣци, а иныя ижжеци, а Волоса  
идола, его же именовахъ скотія бога, велѣ въ Почаинѣ рѣкѣ  
вѣврѣци.* (Зимин 73, лист 539–540)

– »A sam (Vladimir) uđe u Kijev i zapovijedi porazbijati i pobiti kumire, jedne isjeći, a druge sažgati, a kumira Volosa, kojega su nazivali stočjim bogom, zapovijedio je da bace u rijeku Počajnu.«

U kontekstu nedvojbeno autentičnih vijesti o ruskom poganstvu sakralno ustrojstvo Jaroslavlja prvotno zasnovano na kultovima poganskih božanstava Peruna i Velesa pokazuje se potpuno uvjerljivim. Uvjerljivo je i to da je Perunov kult, u mlađoj preoblici kao kult proroka Ilije, osobito prisno vezan s jaroslavskim knezom, kako proizlazi iz legende. Perunov je kumir u Kijevu stajao do kneževa dvora. Sve to je rusko poganstvo, nedvojbeno autentično.

Istina, legenda u svojem pripovijedanju jako ističe poganski kult boga Volosa, a poganski kult boga Peruna i ne spominje. Odatle su se izvlačili dalekosežni zaključci o sjevernoj inačici ruskoga poganstva, gdje, daleko od kneževskog Kijeva, Perunov kult nije dobio jednaku važnost kao na jugu, nego se sva božanstvenost usredotočila na Volosa, stočjeg boga. To se pak povezivalo s medvjedićim kultom, osobito dobro potvrđenim na ruskom sjeveru.<sup>7</sup> No kada se jaroslavska legenda uzme kao cjelina, pokazuje se da se takvi zaključci donose, ne na temelju cjelovita legendarnog kazivanja o sakralnom ustrojstvu grada Jaroslavlja, nego na temelju jednostranoga pripovjedačeva pristupa svojem kazivanju. Bog Perun u tom kazivanju jest prisutan, povezan je s kneževskom vlasti kao i u Kijevu, ali pripovjedač to, za razliku od prisutnosti poganskoga boga Volosa, nikako ne ističe. Ne može se stoga nitko pozivati na Jaroslavsku legendu za utvrđivanje posebne sjeverne inačice ruskoga poganstva jer ona ne pruža podloge za to. Tek je jaroslavska hagiografija u mlađim stoljećima bila jako zaokupljena poganskom gnjusobom Volosova kulta u tom gradu, a Perunov joj je ostao potpuno zasjenjen moćnim likom silnoga Božjeg proroka Ilije. I tu se može raspravljati o tome zašto je to bilo tako. A ovdje je o tome moguće reći samo da to ne će biti bez veze s time što je poraz Volosova kulta

*Prvotno pogansko  
ustrojstvo  
Jaroslavlja u  
staroruskom  
je kontekstu  
potpuno  
uvjerljivo*

*Pretpostavljena  
sjeverna  
inačica ruskoga  
poganstva*

*Ta pretpostavka  
nema osnove  
u jaroslavskoj  
legendi*

<sup>7</sup> Usp. Воронин, 1960; Крайнов, 1964, 68–69; Иванов – Топоров, 1965, 21–23; 1974, 55, 57–59.

u Jaroslavlju ispriповijedan prema obrascu pobjede boga Peruna u dvoboju s bogom Velesom, pa je strana kojoj je podlegao bog Volos u legendi prikazana kao sasvim kršćanska, čista od svake poganske gnjusobe. U to se nije uklapalo da se ikako spomene pogansko podrijetlo jaroslavskoga kulta sv. Ilije jer je uništenje boga Volosa moralo dolaziti od nadmoći kršćanskoga natprirodnog lika, što je prorok Ilija i bio.

### 3. Ljuta zvijer

Zmaj odozdol  
napada  
Peruna na  
vrhu

Gromovnik se sa suhoga vrha svjetskoga drveta, drveta života, kako se ono u nas češće zove, brani od protivnika koji nasrće odozdol, od korijenja toga drveta. U usmenoj predaji kojom smo se do sada bavili taj je protivnik zmaj, u praslavenskom liku toga naziva *zmьjъ*, ili ako se shvaća kao žensko *zmьja*, zmiya koja u vunenom gnijezdu leži pod drvetom.<sup>8</sup> Potvrđuje to i bjeloruska kaža kojom se kazuje narodno vjerovanje:

Perun ubi  
zmaja

- [14] А то так с повварсты от Ночаевич дык ёсь бярозки; обсоджан так кругом ковалочек зямельки небольшой. Дык тут пярун забив змея. Ну, дык як тольки, дык як пошов дождж – двоя сутокузাপор ишов; усё чисто позатапљувало. (Р 4, 158, Дополнение № 7)<sup>9</sup>

8 Vidi gore str. 71–74.

9 Zabilježena je i bjeloruska kaža podudarna ovoj: У Воронини над речкой ёсь гора (древний городок). Дык тут на гэтой горе пярун чорта забив (Р 4, 158, Дополнение № 6) – »Kod Voronine je gora (malena gradina). Eto, tu na toj gori grom je ubio vraga.« I riječ koja ovdje znači 'grom' (пярўн) i riječ koja ovdje znači 'vrag', 'đavol' (чорт) potječu iz jezika praslavenske sakralne poezije i u tom su se izričaju naše neprekinutom usmenom predajom. Tek značenje im se pri tom promijenilo. Etimološko je značenje *perunъ* 'onaj koji udara' i *čьrta* 'onaj koji ruje po zemlji i povlači brazde'. (Tu treba pomisliti na praslavenski *čьrsti* 'crtati', *čьrta* 'crta', 'brazda', 'šumska prosjeka'.) U sakralnoj poeziji te su riječi upotrebljene da se njima označi nebeski gromovnik i njegov protivnik vezan za zemlju. Taj se zove i *zmьjъ* 'koji puže po zemlji'. Sve su to zapravo opisni atributi, pjesnički zazivi (epikleze), kojima onaj koji izgovara obredne riječi stječe vlast nad natprirodnim bićima kojima tako pokazuje da zna njihovu pravu narav. To je upravo ono sveto znanje koje indij-

– »A to je tako na pol vrste od Nočajeviča, eto, tu su breze; ograđen je tako krugom komadić zemlje. Eto, tu je grom ubio zmaja. No, eto, i čim je, a to je, eto, pala kiša – dva dana i dvije noći uzastopce je padala; sve je bilo sasvim potopljeno.«

A grom koji je kod ograde, kod dvora na gori, ubio zmaja izrečen je tu bjeloruskom riječi *пярўн*, koja nije drugo nego praslavensko *perunъ*, pa se tako tu čuva izvorno praslavensko kazivanje mitskog zbivanja: *Perunъ ubi zmbjъ* – »Perun (što će reći bog grom) ubi zmaja«. Kao i u poljskom *piorun*, tako je u bjeloruskom *пярўн*, praslavensko *perunъ* do danas kao riječ zadržalo svoje staro značenje 'grom'. Bog Perun i nije drugo nego bog Grom.

U Jaroslavskoj pak legendi od proroka Ilije, kršćanske preoblake Peruna, boga Groma, dolazi knezu jakost da pobijedi opasnog protivnika, divlju i ljutu zvijer (*хищного и лютого зверя* [5]). Knez je tu upravo kao zastupnik boga Peruna. A kao protivnik tu se ne javlja *zmbjъ*, nego *zvěрь* 'divlja i opasna životinja'. Pri tome valja uočiti da kada u Jaroslavskoj legendi svećenik crkve proroka Ilije, a to je prvotno sfera boga gromovnika, predobiva Volosove štovatelje da se pridruže kršćanskoj molitvi, pa tako u prenesenom i dubljem duhovnom smislu Perun ubija Volosa, odmah počne padati jaka kiša [7 i 8], baš kao kad Perun ubije zmaja u bjeloruskoj kaži [14]. Tu se na čas pokazuje da se Volos (Veles), stočji bog, u mitskom kontekstu suprotstavlja Perunu jednako kao i njegov protivnik, zmaj ili zmijska. To je trebalo uočiti i na to upozoriti, ali će se više o tome moći reći tek kad se bolje upozna kontekst potvrda toga mitskog kazivanja, upravo njegovih ostataka u usmenoj književnosti.

*Zvijer kao  
zmaj*

Jaroslavska legenda ne kazuje ništa o tome kakva bi to zvijer bila. Perunov protivnik pokazuje nam se tako kao *zmbjъ* / *zvěрь*, što god to značilo. Pokazuje se u dva lika, zmijskom i zvjerskom. U prvi mah to je sasvim nerazumljivo, a i treba se tek uvjeriti da se nije sasvim slučajno složilo tako, jer i to je moguće, a nekima će se učiniti da je i mnogo vjerojatnije. No prije nego se tu pristupi

---

ski pripadnici iste jezične tradicije, indoeuropske, zovu *vedah* 'znanje', pa je zbornik tekstova poteklih iz te indijske predaje i nama Veda. Usp. o tome dolje 315–323.

Отпор  
predmeta

provjeravanju valja istaknuti da je dobar znak i da obećava uspjeh kada rekonstrukcija mitskog kazivanja nailazi na takav otpor svojega predmeta, kad se pokaže nešto što nedvojbeno jest takvo kakvo se pokazuje, a nama ostaje potpuno nerazumljivo. Rekonstrukcija koja se gradi bez takva otpora i koja od prve sve razumije i tumači, ne može biti nego samo proizvoljna konstrukcija. Ne može, naime, biti, ako se doista nešto otkriva, da se sve to bez otpora skladno složi i bude razumljivo od prve.

A izraz *ubiti zvěř* potvrđen je u ruskoj usmenoj književnosti, u bajkovitu kazivanju kojega je mitska narav lako prepoznatljiva. U jednoj epskoj pjesmi, bilini, pripovijeda se kako je junak Danilo Lovčanin poslan na pothvat sa svrhom da se s toga pohoda ne vrati:

[15] Наряди его в службу дальнюю, невзворотную,  
на Буян остров;  
вели там его убить зверя лютаго,  
зверя лютаго, сивопрянаго, лихошерстнаго,  
вели вынуть из него сердце с печеню.

...

Подъезжает добрый молодец  
ко Буянову острову.

Увидал он зверя лютаго,  
снимает с себя тугой лук.

Накладывает тоё стрелу позлаченную  
на тетивочку шелковую;  
убивает он зверя лютаго,  
вынимает он сердце со печеню.

(Киреевский, выпуск 3, 28 i. d.)

– »Naredio mu je službu daleku, s koje nema povratka, na otok Bujan; naložio mu je da tamo ubije ljutu zvijer, ljutu zvijer, sivo-smeđu, s gustom dlakom, naložio mu je da izvadi iz nje srce s jetrima. ... Daje se dobar junak na put do otoka Bujana. Ugledao je ljutu zvijer i snima sa sebe svinuti luk. Polaže on strijelu pozlaćenu na svilenu tetivu; ubija on ljutu zvijer, vadi srce s jetrima.«

Junak ubija  
ljutu zvijer

Tu je to isto kazivanje ušlo u junačku pjesmu. Ali da je taj koji ubija ljutu zvijer zapravo bog gromovnik Perun to se tu kud i kamo bolje razabire, a ne samo preko njegove *interpretatio christiana*.

Ubija ju strijelom, a da je to gromova strijela, poznaje se po tom što je pozlaćena, svijetli kao što svijetli munja. A životinja je sivosmeđe boje i ima gustu dlaku. Tu se već i naslućuje koja je.

Daleko izričitiji je u tom sklopu jedan ruski zagovor, čarolija kojom se uklanjaju mučne brige i nevolje. Da bi to postigao, govori vrač ovako:

- [16] ... Сходит Егорий с небес, по золотой лестницы, сносит Егорий с небес триста луков златополосных, триста стрел златоперых и триста тетив златополосных и стреляет, и отстреливает у раба Божия (имя рек) уроки, прикосы, грыжи, баенны, нечисти и отдавает черному зверю медведю на хребет: И понеси, черный зверь медведь, в темные леса, затопчи, черный зверь медведь, в дыбучие болота; чтобы век не бывали, ни день, ни в ночь ... (Май 86, № 215)

*Nebesnik  
zlatnim  
strijelama  
strijelja u  
crnu zvijer  
medvjeda*

– «... Silazi Jegorij s nebesa, po zlatnim ljestvama, nosi Jegorij s nebesa tristo lukova od zlatnih niti, tristo strijela zlatoperih i tristo tetiva zlatozračnih, i strijelja, i odstrjelju je sa sluge Božjega (tu valja reći ime) uroke, čari, brige, bajaranja, nečist i predaje to crnoj zvijeri medvjedu na hrbat: I ponesi to, crna zvijeri medvjede, u tamne šume, zatopči, crna zvijeri medvjede, u bibava blata; da toga u vijeke ne bi bilo, ni danju, ni noću.»

Tu se prikazuje bog gromovnik, sam Perun, kako silazi s neba i strijelja zlatnom strijelom zvijer, crnoga medvjeda. Doista mu je protivnik zvijer, i to medvjed, kako se već naslućivalo i pri opisu junačkog djela na otoku Bujanu. Tu se pokazuje da on nije samo *ljutъ jь zvěръ medvěďь*, nego je, barem u istočnoslavenskoj predaji, i *čьrnъ jь zvěръ medvěďь*. To je čvrsto ugrađeno u frazeologiju ruskoga narodnog jezika, osobito onoga u Sibiru, koji čuva mnogo starine. Tako se govori:

*Ljuta zvijer  
medvjed*

*Crna zvijer  
medvjed*

- [17] Медведь, али черный зверь, али муравейный зверь в черных лесах (СРНГ s.v. зверь 2)

– »Medvjed, ili crna zvijer, ili mravlja zvijer u crnim je šumama«

A zabilježeno je i ovo:



[18] На лисицу он не так охотник. На черного зверя. Со движения зверь черный ложится, медведь-то.

(СРНГ s.v. зверь 2)

– »Na lisicu on i nije toliko lovac. Na crnu zvijer. S pokreta crna zvijer liježe u log, to je medvjed.«

*Zvijer je medvjed*

Tomu valja dodati još ustaljeni izraz зверино сало (медвежье сало) – »zvjerinje сало ‘medvjede сало’« (СРНГ s.v. звериний 1), a mitološki kontekst koji se ovdje otkriva uvjerljivo potvrđuje ruski pučki svetački kalendar nazivom Звериная неделя. Грозная неделя. Первая неделя после Ильина дня – »Zvjerinji tjedan. Grozni tjedan. Prvi tjedan poslije Ilijina dana« (СРНГ s.v. звериный 3). Perunu u kršćanskom liku proroka Ilije suprotstavlja se i tu zvijer, ako i samo kalendarski.

*Perunov protivnik je i zmaj i zvijer*

Nema dakle ni najmanje dvojbe da je ljuta zvijer, opasni Perunov protivnik, kojega on pobjednički ubija, upravo medvjed. Taj protivnik je dakle *zmaj* (onaj koji puže po zemlji) i *črtъ* (onaj koji ruje i povlači brazde, dakako po zemlji), ali je i *zvěрь*, što će reći medvjed, najopasnija divlja životinja u lovačkom iskustvu prvotnih Slavena. Ono što se nametnulo pri prvom pristupu rekonstrukciji mitskoga konteksta i učinilo se kao sasvim nevjerovatno sada je posve nedvojbeno potvrđeno. Perunov protivnik je i zmaj i medvjed. No od toga što je to sada nedvojbeno potvrđeno nije ništa manje zagonetno.

Da bi se riješila ta zagonetka, trebalo je samo pitati onoga tko zna. To je učinio član istraživačke ekipe etnološke ekspedicije koja je po nalogu Ruske akademije znanosti (tada još Sovjetske) pod vodstvom akademika Nikite Iljiča Tolstoja sustavno istraživala Poljesje, teren na kojem su se u seljačkom životu praslavenske prilike u dobroj mjeri očuvale i do danas. Izvještaj o tome donosi se ovdje u doslovnom izvatku iz velebne sinteze o tragovima Volosova kulta u pokrštenoj Rusiji kojom nas je obogatio i trajno zadužio Boris Aleksandrovič Uspenskij:<sup>10</sup>

*B. A. Uspenskij*

10 Valja istaknuti da bez toga njegova sintetičkoga prinosa niti ovaj prikaz, takav kakav jest, ne bi bio moguć.

- [19] Важно подчеркнуть, что мифический змей, понимаемый как разновидность нечистой силы, может представляться именно в виде медведя. Так, в Полесской экспедиции под руководством Н. И. Толстого на вопрос о том, как выглядит змей, информант ответил: «Голова́ как у медведя похожа, только у медведя уши стоять, а у няjó кашлатые.» Записано в деревне Золотуха Калиновического района Гомельской области в юле 1975 г., запись А. Б. Страхова. (Успенский, 88–89)

*Zmaj u je glava  
medvjeda, po  
tome je zvijer*

– »Važno je istaknuti da se mitski zmaj, koji se shvaća kao neka vrsta nečiste sile, može pojavljivati upravo i kao medvjed. Tako je na Poljeskoj ekspediciji pod vodstvom N. I. Tolstoja na pitanje o tome kako izgleda zmaj informant odgovorio: »Glava mu je kao u medvjeda, samo što u medvjeda uši stoje, a u njega su klapave i kosmate.« Zapisano je to u selu Zolotuha Kalinovičkoga rajona Gomeljske oblasti, a zapisao je A. B. Strahov.«

Poljeski seljak zna. Odgovara ne trepnuvši. Zmaj je zmija s medvedom glavom. Od medvjeda se razlikuje tek time što mu s klapavih ušiju više guste dlake. Trebalo je samo pitati.

То пак да је звијер уједно и змија изричу и ријечи записане од рускога казивача: А вот видишь, какое дело было, ... был зверь–змеяка – »А eto vidiš kako je to bilo, ... bila je zvijer-zmijurina« (СРНГ 11, 303 s.v. змеяка).

Kada se sve to zna, uopće više nije čudno što se Perunov opasni protivnik javlja sad kao zmaj, sad kao zvijer. Predodžba o takvim mitskim bićima vrlo je arhaična. Prvo se tu pomišlja na Himeru kako ju opisuje Homer u Ilijadi (6, 179–183):

*Arhaične  
predodžbe o  
takvim mitskim  
bićima*

- [20] ... πρῶτον μὲν ῥα Χίμαιραν ἀμαϊμακῆτην ἐκέλευσε  
πεφνέμεν. ἢ δ' ἄρ' ἔην θεῖον γένος οὐδ' ἀνθρώπων,  
πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,  
δεινὸν ἀποπνεῖουσα πυρὸς μένος αἰθομένοιο.  
καὶ τὴν μὲν κατέπεφνεν θεῶν τεράεσσι πιθήσας.

*Himera*

– »... prvo mu je zapovijedio da ubije ljutu Himeru. A ona je bila božanski rod, ne ljudski. Sprijeda lav, a straga golema zmija,

u sredini pak koza. Strašno je duhala silu plamenog ognja. I on ju je ubio pouzdavši se u božja znamenja.«

*Mit o bogovima kao legenda o junacima*

Tu je u grčki junački ep ugrađeno isto prastaro mitsko kazivanje koje i u ruski [15]. Pripovijeda se kako podmukli domaćin hoće pogubiti svojega gosta, junaka Belerofonta, pa mu nalaže da ubije čudovište Himeru. A on svojim neizrecivim junaštvom uz božansku pomoć uspijeva u tome. I tu je bog gromovnik postao epski junak i ubija ljutu zvijer, svojega božanskog protivnika. I tu i tamo mitsko se zbivanje pripovijeda kao povijesna legenda, kao nepokolebljivo sjećanje na zgone u kojima se pokazalo sasvim iznimno junaštvo, na pojedince koji su u davnini premašili mjeru što obično pada u dio smrtnicima. No ishodište te tekstovne predaje bit će obredno mitsko kazivanje. I ne će biti baš lako sasvim otkloniti pretpostavku da je ta predaja indoeurovska.

Po ostacima obrednoga mitskog kazivanja saznaje se, dakle, da bog gromovnik Perun ubija svoga protivnika, zmaja, koji je i zvijer medvjed, i time oslobađa kišu, koju je, razabire se, taj protivnik uskraćivao. Ugrozu od suše zamjenjuje tada ugroza od poplave. Dok se ne uspostavi ravnoteža.

*Veles daje i Veles uskraćuje*

Ako Veles štiti stoku, on joj, kada uskraćuje kišu, i škodi. Tako je njegov odnos prema čovjekovoj stoci i njegovoj dobrobiti dvojak. On daje i uskraćuje.<sup>11</sup>

*Volos je medvjed*

U tom je sklopu vrlo znatno svjedočanstvo jednog običaja raširenog u moskovskom kraju. Odsječene se medvjede šape uzicom vežu i vješaju za rub krova seljačke kuće da tamo vise kao amajlija. Domaći to svijet onda zove *скотий бог* 'stočji bog'.<sup>12</sup> A *скотий бог* je Volos, kako je dobro poznato i stalno se ponavlja u ruskim srednjovjekovnim vrelima. Odatle pak slijedi da je Volos medvjed. On je ljuta zvijer i opasni protivnik Perunov, ravnopravan jer je božanski. Kad se sukobe, kada ljuti zmaj koji je i ljuta zvijer nasrne na suhi vrh svjetskoga drveta, na gospodski dvor na vrhu gore, gromovnik

11 U tome je on kao i velika baltoslavenska božica majka. Usp. Katičić, 2003b, 41–45.

12 Usp. Зернова, 1932, 49–50.

nadmoćno, ali ne i lako, odbija njegov nasrtaj, ubija ga. Ali kako će ubiti besmrtnoga? To će reći samo da ga bije tako da ga ukloni s poprišta, da ga vrati onamo gdje mu je mjesto, dolje, na vodu, u močvaru i bibavo blato. Ruski zagovor to vrlo dojmljivo prikazuje [16] čuvajući dikciju praslavenskoga obrednog kazivanja o mitsko-me zbivanju, skrovitome za čovjeka smrtnika ako ne posjeduje sveto znanje.

Stočji je bog, скотий бог, dakle medvjed. I doista, prema narodnom vjerovanju istoga moskovskog kraja medvjed je usko povezan sa stokom i ima velik utjecaj na nju. I o tome svjedoči narodni običaj. Kada se misli da se дворовой, duh dvora, razljutio na domaćina i na čeljad te im čini kojekakve nepodopštine i ne uspijevaju ga nikako umiriti, dovodi se na taj dvor pripitomljeni medvjed i on tamo izvodi ples koji se shvaća kao hrvanje s duhom dvora. U tom hrvanju medvjed na kraju nadmoćno pobjeđuje i duh dvora se konačno umiruje. A taj duh je po narodnom vjerovanju bio najviše zabavljen oko stoke.<sup>13</sup> Tu se medvjed na djelu pokazuje kao скотий бог.

U tom svojstvu medvjed je zaštitnik stoke i čuvar dobrobiti njezinih vlasnika. No kao zvijer medvjed on i ugrožava stoku, osobito kad je na paši uz rub šumskih prostranstava. Upravo jer dolazi iz njihove tmine on je *чёрнь жь зверь*. Protiv njega takvoga vlasnik stoke mora tražiti drugu božansku pomoć. O tome svjedoči pjesma koju ruski seljaci pjevaju u jurjevskom ophodu:

[21] Егорий ты наш храбрый,  
Макарий преподобный!  
Ты спаси нашу скотину  
в поле и за полем,  
в лесу и за лесом,  
под светлым месяцем,  
под красным солнышком,  
от волка хищного,  
от медведя лютого,  
от зверя лукавого!

(П 316, № 457)

*Stočji je bog  
medvjed*

*Medvjed i  
ugrožava  
stoku*

*Jegorije  
štiti stoku  
od zvijeri  
medvjeda*

<sup>13</sup> Usp. Зернова, 1932, 40–41.

– »Jegorije ti naš hrabri, Makarije prepodobni! Ti spasi našu stoku u polju i za poljem, u šumi i za šumom, pod svjetlim mjesecom, pod prekrasnim sunašcem, od divljega vuka, od ljutoga medvjeda, od zle zvijeri!«

*Perun štiti  
stoku od  
stočjega boga  
kad ju on  
ugrožava*

Tu se zaziva sveti Georgije da čuva stoku od zle zvijeri, koja kao da je tu udvojena: predstavljaju je divlji vuk i ljuti medvjed. Koliko god je tu uočljiv utjecaj kršćanskih liturgijskih tekstova, jezgra te molitve čuva drevnu pogansku obrednu predaju. Sveti je Juraj (Georgije) u kršćanskom okviru predstavnik Perunove sfere, kako se vidi u gore navedenom ruskom zagovoru [16]. Perun dakle treba da štiti stoku od stočjega boga!

*U  
pretkršćanskoj  
slavenskoj  
vjeri nema  
dualizma*

Odnosi funkcija tu doista nisu jednostavni niti jednoznačni i jasno se pokazuje kako je slabo utemeljeno kad se u slavenskoj poganskoj vjeri gleda dualizam, nešto kao vječna borba dobra i zla. To što Perun ubija Velesa kad se popne na goru i tako na svijetu uspostavlja red još ne znači da je Perun dobar, a Veles zao. Veles je, napokon, zaštitnik blaga, darovatelj dobrobiti, a Perun opet bjesni u olujama i ljudima je smrtno opasan. Ako Veles uskrati blago i dobrobit, zadrži vode, može ga Perun udarom svoje zlatne strijele dovesti u red, osloboditi kišu. Ako se stočji bog okrene protiv stoke i ugrozi ju kao ljuta zvijer medvjed, može ju bog gromovnik zaštititi od njega. Nema tu dualizma, nego samo različitost funkcija, katkada razroka, a onda opet u ravnoteži. A čovjek snagom svetoga znanja o tome i na tom znanju zasnovanoga obreda treba pravim činima popraćenim pravim riječima ploviti s koliko samo može manje štete među virovima što ih u struji života stvaraju uskovitlane sile božanskoga djelovanja, funkcije koje se sukobljuju i onda opet usklađuju, kojih se ravnoteža stalno narušava i opet uspostavlja.

Nesporazum oko dualizma u poganskoj vjeri starih Slavena postavlja osobite zamke kada se radi o Hrvatima. Jer čim se učini da se u njihovim starim vjerskim predodžbama raspoznaju tragovi dualizma, odmah se nađu koji u tome žele vidjeti utjecaj zoroastrizma, pretpostavljene vjere njihovih pretpostavljenih iranskih predaka.

Vjerske predodžbe poganskih Hrvata, po svjedočanstvu tragova koji se do sada raspoznaju u njihovoj usmenoj književnosti, ni po čem se ne razlikuju od stare vjere drugih naroda slavenskoga jezika.<sup>14</sup> A u tim predodžbama, za razliku od zoroastrizma, nema dualističkoga suprotstavljanja dobrog zlonu, iako se površnijemu promatraču kadikad može učiniti da ga razabire.

U ruskoj usmenoj predaji ima još potvrda za pozivanje gromovnikove strane u pomoć kako bi se stoka zaštitila od medvjeda, dakle od »stočjega boga«. Vrlo se to jasno razabire u zagovoru kojega je stilizacija pod jakim utjecajem kršćanske liturgije, a mitska bit kazivanja autentično slavensko poganstvo:

[22] ... Около моего коровьего стада Власиева рода ездит Егорей Храбрый со своим златым скипетром и со своим копьем и убивает и отгоняет и медведя и медведицу и их щенят, и волка и волчицу и их щенят, во веки, аминь.  
(Май 890–91)

*Perunova  
strana  
štiti stoku  
ugroženu od  
stočjega boga*

– »Okolo mojega kraljevoga stada Vlasijeva roda jaši Jegorij Hrabri sa svojim zlatnim žezlom i sa svojim kopljem i ubija i odgoni i medvjeda i medvjedicu i njihovu štenad, i vuka i vučicu i njihovu štenad, u vijeke, amin.«

I tu bog gromovnik, ili njegov sin, prepoznatljiv po svojem zlatnom štapu, koji je kao žezlo, ubija ljutu zvijer, koju i opet predstavljaju medvjed i vuk. Osobito je zanimljiv izraz убивает и отгоняет jer se tu kao u kontaktnoj sinonimici javljaju dva praslavenska glagola istoga značenja 'udarati': mlađega i samo slavenskoga *biti* i starijega, još indoeuropskoga, u raznim tvorbenim izvedenicama, *žęti*, *gъnati*, *goniti*. U praslavenskom sakralnom pjesništvu pri kazivanju mitskoga zbivanja prvi je od ta dva glagola postupno zamijenio drugi i ostalo je još samo malo tragova prvotnoga stanja. Kontaktna sinonimika u našem zagovoru jedan je od njih. U indoeuropskom sakralnom pjesništvu rabio se samo drugi glagol, pa je upravo to ono

<sup>14</sup> Usp. o tome s поближим образloženjem Belaj, 1998, 29–31; 2006, 6–7; 2007, 37–38.

πεφνέμεν ‘ubiti’ i κατέπεφνεν ‘ubio je’ u kazivanju kako je junak Belerofont ubio neman Himeru što je gore navedeno iz Ilijade [20]. To je i ono staroindijsko *áhan* kad se u Ṛgvedi (1, 32, 2) pjeva o bogu Indri, koji tu nastupa kao gromovnik, da je ‘ubio zmiju’: *áhann áhim*. Tako se u neprekinutoj usmenoj predaji smjenjuju rječnički slojevi, čime se ne krnji kontinuitet same tekstovne predaje.

Slično je u još jednom ruskom zagovoru za zaštitu stoke:

[23] ... так бы и мою скотинку медведю, и медведице, и медвежонку ... век живучи, не хватывать, не цапывать и не утаскивать ... Медведю, медведице и медвежонку ... и всякому хищному зверю в лес бежать ... Солнышко праведное пониже, а мои скотинки Власьевны к дому поближе.

(Нар 208)

*Volos štiti  
stoku od  
medvjeda*

– »... tako bi moju stoku medvjedu, medvjedici i medvjediću ... bilo svega vijeka nemoguće hvatati, čapavati i odvlačiti. Medvjedu, medvjedici i medvjediću ... i svakoj divljoj zvijeri neka je bježati u šumu ... Pravedno je sunašće sve niže, a moja je Vlasijeva stoka domu sve bliže.«

U oba ova zagovora, [22] i [23], stoka se ipak stavlja pod zaštitu Volosa, stočjega boga, time što se naziva Vlasijevom. Time se zaziva sveti Vlasije, a taj je kao zaštitnik stoke zamijenio poganskoga boga Volosa. Protiv medvjeda, ljute zvijeri, zaziva se tako Volos, koji je sam ta ljuta zvijer. To se čini kao da je sasvim nesuvislo. No upravo ljuta zvijer, ako je sklona vlasniku, može najbolje zaštititi njegovu stoku time da ju poštedi. Nije dakle nimalo neumjesno tražiti i od Volosa zaštitu svoje stoke od medvjeda.<sup>15</sup> Uostalom, kad je u tim zagovorima stoka nazvana Vlasijevom, moglo je biti već i zaboravljeno da je taj svetac, stočji zaštitnik, po svojem praliku zapravo i sam medvjed.

<sup>15</sup> Tako Perunov sin Jarilo, kojemu su vukovi hrtovi, lovački psi, štiti ljude i njihovu stoku od vuka. On naime svake godine određuje koje će ljude i koje njihove životinje razderati vuk. Upravo on, dakle, može poštediti. Usp. Katičić, 1989, 88; 1990, 84–86. Kao što je Jarilo gospodar vukova, tako je Veles gospodar medvjeda.

Kako se vidjelo u tekstovima što su ovdje navođeni iz usmene predaje [15, 16, 22] gromovniku Perunu je atribut zlato. I knez Igor ga je 945. utvrđujući mir s Carstvom zakletvom u Peruna položio pod njegov kumir na humu [12]. Ali se čini da je zlato i Velesov atribut. U ljetopisnom zapisu o tome kako je isti knez Igor 971. pred carskim poslanicima potvrđivao mirovni ugovor zaključujući se u Peruna i Volosa, kletva *да вѣдемъ злати. якоже злато се* [11] shvaća se kao prizivanje kazne koja bi došla upravo od Volosa.<sup>16</sup> No kako god to bilo, da je zlato atribut ljutoga zmaja što miruje na svojem pravom mjestu, dolje, u vodi – a taj je, kako već znamo, isti kao Ljuta zvijer<sup>17</sup> – to se razabire iz ruskoga zagovora protiv zmijskoga ujeda koji nam čuva usmenu predaju obrednoga poganskog mitskog kazivanja:

[24] Во морском озерѣ, во святом колодецѣ черпаю я воду, отвараиваю, приговариваю от той лютой от медяницы, от золотой головой. Ты, змей лютой, золотая голова, выкинь свою жалу од рабы божией (имя рек) ... (Май 73, № 183)

*Ljuti zmaj  
sa zlatnom  
glavom*

»U morskom jezeru, u svetom kladencu crpim vodu, odgovaram, prigovaram o toj ljutoj otrovnici, o zlatnoj glavi. Ti, zmaju ljuti, zlatna glavo, istrгни svoj žalac iz sluškinje Božje (tu valja reći ime) ...«.

Nema dvojbe da je zmaj o kojem je tu riječ upravo protivnik Perunov. On je *ljutzъ jь zmbъjъ* kao i onaj u pjesmama s otoka Šipana koji napada sokola na vrhu drveta:

[25] *U stabru mi ljuti zmaje,  
a u vrhu više njega  
sivi soko gnijezdo vije.  
Zmaj sokolu poručuje:  
O sokole, moj sokole,  
ne vij gnijezdo više mene!  
Ako puštim modre plame,  
gnijezdo ću ti opaliti,  
tiće ću ti oprliti. –*

<sup>16</sup> Usp. Jakobson, 1969, 582–583.

<sup>17</sup> Vidi gore str. 140.



Soko zmaju poručuje:  
Juti zmaje, nemam straha;  
još u polju ima slame  
i u gori šušnjarike;  
ja ću gnijezdo sviti opet.  
Tići su mi poletari;  
brzo će mi polećeti  
baš put grada Dubrovnika;  
donijet će mi dobre glase  
od gospode dubrovaške.

(HNP 5, 421, Nr. 14)

I isto tako:

[26] U stabru ti ljuti zmaje,  
u granam ti soko sivi.  
Soko sivi gnijezdo vije.

(HNP 5, 18–19, br. 14)

Ljuti zmaj u  
vodi

I taj je zmaj u vodi jer sjedi drvetu *u stabru*, a pjeva se kako tom drvetu *iz stabra voda teče*.

Ljuti zmaj i  
ljuta zvijer –  
pojavni oblici  
Velesovi

Zmaj sa zlatnom glavom što leži u vodi zmijski je lik gromovnikova božanskog protivnika, baš kao što je medvjed, *ljutъ jъ zvěрь*, njegov zvjerski lik. *Ljutъ jъ zmbjъ* i *ljutъ jъ zvěрь* pokazuju se tako kao funkcionalno komplementarni, oboje su pojavni oblici Velesa, stočjega boga. Uostalom, kako kaže poljeski seljak, zmaj ima medvjeđu glavu.

Zlatom je zaokupljen i zmaj u vodi koji se opisuje u ruskom zagovoru protiv stočje bolesti. On je, dakle, doista stočji bog, može biti stočji zaštitnik, ali ga treba na to i poticati:

[27] ... пойду в сырые горы, ко синему морю и в ледяную лужу; из ледяныя лужи течет ледян змей и пожирает он чистое серебро и красное золото. И гой еси, змей, не пожирай чистого серебра и красного золота, и поди ты к моей милой скотине в правую ноздрю пожрати всю полтретьядцать ноктев.

(Май 77, № 197)

Ledeni zmaj  
teče iz ledene  
mlake

– »... podem ja u vlažne gore, k sinjemu moru i u ledenu mlaku; iz ledene mlake teče leden zmaj i proždire on čisto srebro i prekrasno zlato. I zdrav bio, zmaju, ne proždiri čistoga srebra i

prekrasnoga zlata, i pođi ti k mojoj miloj stoci u desnu nozdrvu  
proždrijeti svih pola od trideset nokata.« (То је стоčја болест.)

Ocrtala se tako nešto oštrija slika drugoga slavenskoga pogan-  
skog boga, Velesa, kojemu ime u istočnih Slavena obično glasi Volos  
(Волос). Iako se o tome iznose i dobro utemeljena mišljenja, jezi-  
koslovci još nisu na čistu s time kako to treba tumačiti.<sup>18</sup> Slavenski  
*Veles* je *bog*, i to *skotъjъ bogъ* 'stočji bog'. Njegovo je mjesto dolje,  
*dolě* 'u dolu', pri vodi ili u vodi, *vodě, rěčě, jezerě, mor'z*, izvorno sve  
praslavenski lokativi bez prijedloga. Javlja se kao *ljutzъ jъ zmъjъ* ili  
*čьrtъ*, ali i kao *ljutzъ jъ zvěrbъ medvědbъ* ili kao *čьrnъ jъ zvěrbъ medvědbъ*.  
Kad nasrne na gromovnikovu goru, kada je dakle *gorě*, gromovnik  
ga *Perunъ* ubija, to jest bije (*bъjеть* ili starinskije *ženеть*, od *gъnati* ili  
*žьnjеть* od *žęti*). On se tada vraća na svoje mjesto, dolje, u vodu.

*Veles*

O Velesu se još zna da je gospodar podzemnoga svijeta, kamo po  
zimi odlaze ptice selice, a u proljeće se otvaraju njegova vrata, iz njih  
dolazi topla rosa, dobrobit i rodnost godine. On je vladar pokojni-  
ka, upravo njihov pastir i pase ih kao ovce na svojim sočnim livada-  
ma. Čak i homerske Elizijske poljane (Ηλύσιον πεδίον), nazvane  
su, čini se, imenom koje je etimološki srodno imenu slavenskoga  
boga Velesa.<sup>19</sup>

*Podzemni svijet*

#### 4. Dlakava zvijer

U Pskovskoj guberniji obdržavao se običaj da mladoženjini roditelji  
kad dolaze u susret mladencima bacaju na njih ječam i hmelj i pri  
tome govore:

[28] *Махнатый зверь на богатый двор ...* (Зеленин 113)

– »Dlakava zvijer na bogati dvor.«

*Dlakava zvijer  
na bogati dvor*

18 O njem usp. Belaj, 1998, 63–66; 2007, 84–88. Možda je dobro ponoviti: Tu, u  
hrvatskom tekstu, piše se Veles kada se govori o praslavenskom bogu, a Volos kada  
je riječ o rusnome.

19 Usp. Puhvel, 1969; Иванов – Топоров, 1974, 72; Katičić, 2003b, 89–90.

Javlja se to i drugdje u ruskim svadbenim običajima. Kada u išimskom okrugu mladoženjin izaslanik i posrednik (*дружка*) prvi put prelazi prag kuće nevjestinih roditelja govori:

[29] Мохнатый зверь да на богатый двор. (Миненко 228)

– »Dlakava zvijer sad na bogati dvor.«

A u sjevernoj Rusiji zabilježen je ovakav svadbeni običaj:

*Roditelji  
odjednom  
dlakavi*

[30] В Вологодской губернии отец и мать жениха встречают молодых в вывернутых наизнанку пубах. Тогда молодая должна спросить:

»батюшко и матюшко, отчего вы мохнаты?«

Они отвечают:

»оттого мохнаты, чтобы вы жили богато!«

(Едемский, 129)

– »U Vologodskoj guberniji otac i mati mladoženje dočekuju mlade u bundama izvrnutim prema van. Tada mlada mora pitati:

»Татиче и мамиче, зашто сте ви длкави?«

Они одговарају:

»Zato smo dlakavi da biste vi živjeli bogato.««

Mladoženjini roditelji su nevjesti odjednom nekako osobito strani. Dlakavi su, dobivaju krzno, pa je tako na njima nešto zvjer-sko. Ali to je, kažu, radi bogatstva koje treba mladima život učiniti lakšim.

*Mahovina i  
bogatstvo*

Iz svadbenih obrednih tekstova što su ovdje navedeni jasno proizlazi da se u njima hoće djelovati na životnu zbilju srokom: *мѡхнатъ жѡ* – *bogatъ жѡ* koji i po svojem leksiku i po svojoj poetici pripada praslavenskom sakralnom pjesništvu i tu nam je očuvan u funkciji, a na vremenskoj razini ruskoga folkloru najprimjerenije je reći: magičnoj. Srok nastaje odatle što su oba pridjeva izvedena sufiksom *-at-* koji znači da je u koga čega mnogo ili da je u koga što veliko. Pridjev *bogatъ* izveden je od imenice *bogъ* u njezinu pasivnom značenju 'udio', pa opisuje onoga kojemu je pripao velik udio. A što

upravo znači praslavenska imenica *mъhъ*, o tome će detaljnije biti riječi dolje.<sup>20</sup>

O prastarjoj vezi tih riječi svjedoči i izreka zabilježena u ruskom narodnom govoru:

[31] Мохнатый ребенок родился – счастливый будет.

(СРНГ с.в. мохнатый)

– »Dlakav dječak se rodio – bit će sretan.«

*Dlakavi  
dječak*

Tu se očito podrazumijeva strok мохнатый – богатый.

A to da мохнатый znači upravo 'dlakav' pokazuje druga izreka zabilježena također u ruskom narodnom govoru:

*Dlakavi  
bradonje  
kozaci*

[32] Мохначи, бородачи, донские казаки (СРНГ с.в. мохнач)

– »Dlakavci, bradači, donski kozaci.«

Tu se jasno vidi da мохнатый ne znači samo 'dlakav', nego i upravo 'bradat'. Taj pridjev je izveden od imenice мох 'mahovina'. To pak da se brada povezuje s mahovinom nije u slavenskoj izričajnosti ograničeno samo na rusku. Potvrditi se može i iz hrvatske. Tako je već Mikalja u svojem rječniku zabilježio frazu *mah od brade* i preveo ju kao *prima barba* 'prva brada'. Izbijanje nježnih dlaka na licu opisuje se time kao mahovina, mah, ruski мох. Ta se metafora već prešutno podrazumijeva u podudarnoj frazi koju u svojem rječniku bilježi Della Bella: *prvi mah* i prevodi na talijanski *prima barba, cioè, che comincia spunzare* 'prva brada, to jest, koja počinje izbijati'. Tu dakle već *mah* znači naprosto 'brada', kao ono u ruskom kada je riječ o donskim kozacima [32]. Dominko Zlatarić pjeva upravo tako: *Kim istom prvi mah prima se uz obraz*. A što je upravo *mah*, kad se upotrijebi u tome smislu, to kaže Nikola Nalješković: *Ne imah jošte maha na licu ni dlake*. A kada Petar Zoranić jednomu svojem liku stavlja u usta riječi: *Po svem kipu vlasi, dlake, i mah navršše mi se*, u svjetlu svega što je ovdje rečeno ne može se odmah ne pomisliti na primjer o donskim kozacima iz ruske narodne frazeologije [32]. Isto se daje potvrditi i u hrvatskom književnom jeziku

*mah od brade*

*Ni maha ni  
dlake*

<sup>20</sup> Vidi dolje str. 152.

*Mah ili  
pabuljice*

narječno obojenom kajkavski. Tako Jambrešić u svojem rječniku prevodi latinsko *pubeo* 'dolazim u odraslu dob' s *pervoga maha jesem*, *mah ali pabuljice meni rastu na bradi*. Nema baš nikakve dvojbe da tu stojimo na tlu žive praslavenske frazeologije. Bilo je dakle podloge da se u riječima ruskoga svadbenog obreda *мохнатый* ne prevede kao »dlakav«, što je po Nalješkovićevu svjedočanstvu nedvojbeno ispravan prijevod, nego da se naprosto uzme »mahnat«. Bilo bi to izvornije i dublje bi se bilo posegnulo u izražajnost hrvatskoga jezika, ali bi takav prijevod malo tko razumio. Potvrđen je pridjev *mahast* u tom značenju (Della Bella, Stulić, Voltić), ali to nije mnogo razumljivije.<sup>21</sup>

*Mahovina,  
močvara,  
dlake i paperje*

Postavlja se tako pitanje izvornoga značenja praslavenske riječi *mъhъ*. Ona se, preoblikovana odgovarajućim glasovnim zakonima, susreće u svim slavenskim jezicima, pa je u najpunijem smislu te riječi i praslavenska i općeslavenska. U svima njima ona znači 'mahovina', a u većini njih ne znači samo to. Prema podacima koji su se dali skupiti iz standardnih priručnika ona znači samo 'mahovina' u češkom (*mech*) i u gornjolужиčkom (*mach*). U bugarskom *мъх* i u makedonskom *мов* znače još 'vlakna tkanine', u hrvatskom, srpskom i bošnjačkom *mâh* znači još 'močvara', 'plijesan', 'paperje', '(nježne) dlake' i dijalektalno *mâh* 'alga', 'haluga', u slovenskom *mâh* znači još 'močvara', 'paperje' i dijalektalno *mêh* 'osinje gnijezdo', u slovačkom *moch* i dijalektalno *mach* i *mech* znači u nekim dijalektima još 'gusto gušćje paperje', u doljnjolужиčkom *mech* znači još i biljku 'bryophyta Engl.', u poljskom *mech* znači u starim spomenicima još 'pletunica', 'paperje', u pomoranskom slovinačkom *mex*, *măx* znači još 'paperje', u ruskom *mox* znači još 'močvara', 'tundra', 'dlake na licu', 'bore na licu', 'paperje', u ukrajinskom *mox* znači još 'iščešljana kratka vlakna ovčje vune', 'paperje', u bjeloruskom *mox* znači još 'pletunica', 'iščešljana kratka vlakna od pređe'. Kad se sve to skupi, dobiva se za praslavenski *mъhъ* značenje 'mahovina', 'močvara', 'dlake', 'paperje'. Riječ je nedvojbeno indoeuropska. To

<sup>21</sup> Usp. AR js.v. *mah* i dalje.

potvrđuju podudarnosti litavski *mūsai* i *mūsos* ‘plijesan’, stari visokonjemački *mos*, *mios*, stari engleski *méos*, stari nordijski (islandski) *mosi*, sve ‘mahovina’, latinski *muscus* ‘mahovina’ i armenski *mamur* < *ma-musr* (reduplikacija) ‘mahovina’.<sup>22</sup>

Nema dvojbe da praslavensko *mъhъ* označuje biljku koju zovemo riječju izvedenom od nje: *mahovina*. Ali ona ne znači samo to. Označuje i zemljište za kojega je vegetaciju karakteristična ta biljka.<sup>23</sup> Takvo je zemljište nisko i vlažno. I po tome je suprotnost suhim uzvisinama kakve se praslavenski zovu *borъ*.<sup>24</sup> Karakteristično zemljište obraslo mahovinom jest močvara, blato, praslavenski *bolto*.<sup>25</sup> U Poljesju seljak na pitanje što je болото odgovara ne trepnuvši: Болото – там растé мох – »Blato – тамо расте mahovina.«<sup>26</sup> Asocijacija je trenutačna. Ta povezanost, koja ide sve do identifikacije, dolazi osobito do izražaja u kontaktnoj sinonimici, karakterističnoj za jezik ruske usmene književnosti. U njoj je ustaljeni izraz za močvarno zemljište: мох-болото.<sup>27</sup> Kada se izraz iz obredne formule мохнатый зверь [28 i 29] stavi u taj kontekst, odmah postaje jasno da je to onaj черный зверь медведь kojemu su mjesto trajnog i valjanog bogavka темные леса и дыбучие болота, kako znamo iz ruskoga zagovora [16]. To je dakle Perunov protivnik Veles u svojem zvjerskom liku. On je *skotъjъ bogъ*, davatelj i zaštitnik svega blaga i svake dobrobiti. Ima dakle mnogo razloga da se na svadbi taj bog moćnim obrednim riječima dovede mladima na dvor.

Zvijer u  
mahovini je  
Veles

Kao zvijer Veles je dlakav. Medvjed ima krzno, on je *mъhnatъ jъ zvěръ*. Od praslavenskoga *mъhъ* izvedene su sufiksom *-no* imenica *mъhnъ* i sufiksom *-na* imenica *mъhna*. Tako imamo kajkavski

22 Usp. ЭССЯ, выпуск 20, Москва 1994, 216–218, s.v. *mъхъ*.

23 Usp. Толстой, 1969, 164–165; Иванов – Топоров, 1974, 13; Katičić, 1987, 36–37; 1988, 71–75.

24 Usp. Толстой, 1969, 22–41; Иванов – Топоров, 1974; Katičić, 2005b, 64.

25 Usp. Толстой, 1969, 144–154.

26 Толстой, 1969, 144.

27 Usp. također u jeziku ruske usmene književnosti путь-дорога ‘putovanje’ i правда-истина ‘prava istina’.

hrvatski *mehen* i *mehenj*, slovenski *mahen* i *mehen* 'mahovina' i ruski *мохна́* 'snop dlaka', *мохны́* 'pahuljice', ruski i ukrajinski dijalektalno *мохна́*, ime biljke kao obrasle pahuljicama *potentilla reptans*. Od *тѣхнѣ* i *тѣхна* izveden je sufiksom *-at-*, koji znači da u koga ima čega mnogo ili je veliko, pridjev *тѣхнатѣ* 'obрастао mahovinom', 'dlakav'.<sup>28</sup> A praslavensko *тѣхнатѣ љѣ* sriče se s *bogatѣ љѣ*.

Zmija leži na  
vuni

Ali Veles i kao zmija leži pod drvetom na vuni. To je dobro potvrđeno u tekstovnoj predaji bjeloruskih zagovora. Ovdje će se ilustracije radi navesti samo dva primjera:<sup>29</sup>

Zmija leži u  
gnijezdu od  
crne vune

[33] У чистым поли, на синим мори стоиць дуб шыроколист.  
Под тым дубом вовцы стары, пераяры, чорная овна. На  
тэй овни ляжиць змея змяіная. (P 5, 108, № 280)

– »Na ravnom polju, na sinjem moru stoji dub široka lišća. Pod tim su dubom stare ovce, ovce od prošle godine, crna vuna. Na toj vuni leži zmija zmijska«.

U drugom se takvu zagovoru kazuje:

[34] На чистом поли яблонь, под той яблонею с чорного барана  
руна гняздо; а у том гнязде змея. (P 5, 181, № 93)

– »Na ravnom je polju jabuka, pod tom jabukom je gnijezdo od runa crnoga ovna; a u tom gnijezdu je zmija«.

I uz zmijski lik Velesov javljaju se, dakle, dlake, samo su mu dodane kao gnijezdo u kojem leži, ne nosi ih na sebi. Uostalom, znamo, zmijski i zvjerski lik zapravo nisu nego jedan. A pod drvetom spominje se i bračni krevet i na njem jastuci od paperja.<sup>30</sup> Kako god da se kazuje, dolje je *тѣхѣ*.

Onaj koji dolazi odozdol, bog blaga, *skotѣѣ bogѣ*, može se stoga zvati i *тѣховѣ bogѣ*. A kad se taj u kršćanskoj Rusiji više ne priznaje kao bog, ostaje i dalje bijes, dakle (zlo)duh. Tako je zabilježeno da Rusi pripovijedaju:

28 Usp. ЭССЯ, выпуск 20, Москва 1994, 212–213, ss.vv. *тѣхна/тѣхнѣ* i *тѣхнатѣ(ѣ)*; ARj 6, Zagreb 1991, 614–615, ss.vv. *mehen* i *mehenj*.

29 Za potpuniju dokumentaciju vidi gore str. 73–75.

30 Za potvrde vidi gore str. 48–50.

[35] Собрались все бесы до кучки: водяной, лесовой, полевой,  
моховой. (СРНГ с.в. моховой)

*Volos kao bijes*

– »Skupili su se svi bijesovi na kup: vodeni, šumski, poljski,  
mahovi (močvarni).«

Svaki je od njih Veles, stočji bog, degradiran u običnog bijesa. Svaki predstavlja drugi vid njegove pojavnosti.<sup>31</sup> Tu se vidi kako je teško bilo boga iščupati iz duše njegovu narodu.

Veles je tako prožet svime onim što se skupilo u značenju praslavenske riječi *mъhъ*, kao što je svim time natopljena voda donesena s močvarnoga zemljišta:

[36] Не хочу водицы пить –  
водица моховая,  
не хочу тебя любить –  
славушка худая. (СРНГ с.в. моховой)

*Voda prožeta  
mahovinom*

– »Ne ću piti vodice, vodica je prožeta mahom, ne ću tebe ljubiti jer si se proslavila lošom slavom.«

Veles i jest iz vode. Njegovi su darovi blagotvorni, i teško ljudima kad ih stane uskraćivati.

*Veles je iz  
vode*

Obredna važnost vune i runa, položaj pod drvetom i veza s bogatstvom i dobrobiti vrlo se živo pokazuje u hetitskom obrednom tekstu.

[36a] *DINGIR*Telipinu<sup>u</sup>aš pīran GIŠeja arta. GIŠejaz-kan UDU-aš  
KUŠkuršaš kankanza. našta anda UDU-aš IĀ-an kitta. našta  
anda ḫalkiṣ *DINGIR*GĪR-aš GEŠTIN-aš kitta. našta anda GUD.  
UDU kitta. našta anda MU.KAM.GĪD.DA DUMU<sup>MEŠ</sup> kitta.  
(KUB XVII. 10. IV, 27–31)

*Podudaran  
hetitski  
obredni tekst*

– »Pred bogom Telpinušom stoji zimzeleno drvo. Na zimzele-  
nom drvu obješeno je ovčje runo. A u njem leži ovčje salo. I još  
leže u njem goveda i ovce. I još leži u njem zrnje boga zaštitnika  
poljskih životinja i vino. I još leže u njem duge godine života i  
potomstvo.«

31 Usp. Успенский, 1982, 31–118.



Iva na otoku

Obredno kazivanje slijedi tu isti obrazac kao i u slavenskim zagovorima. Izricanje skrovite istine o ustrojstvu svijeta treba i tu da djeluje na nj, proizvede obilje i blagodat. Zimzeleno drvo se hetitski zove *ei-a-*, što se pokazuje kao etimološki srodno s praslavenskim i općeslavenskim *iva* 'vrsta vrbe'. A *iva* se u bjeloruskim zagovorima javlja kao drvo pod kojim leži zmijska koža u vuni. Tako na primjer: На мори на повморыи, на камни, на выспі стоиць нва зеленая. На той иви золотое гняздо, с чорного руна. Там живець змея Шкуропея-Прасковея (Р 5, 185, № 105) – »Na moru na pomorju (?), na kamenu, na otoku stoji iva zelena. Na toj ivi zlatno gnijezdo, od crnoga runa. Tamo živi zmijska koža (Škorpeja (Škorpija) – Praskoveja (Paraskeva))«. <sup>32</sup> Tu se opet otvara pogled do u indoeuropsku starinu.

U smolenskom kraju govori se kad kupljena stoka prvi put dolazi na dvor novoga vlasnika:

Kosmata  
zviijer

[37] Косматый зверь на богатый двор (Добр. Смол 350)

– »Kosmata zviijer na bogati dvor.«

Jasno je da je косматый 'kosmat' u toj formuli posve jednakovrijedno s мохнатый 'dlakav' u formuli махнатый зверь на богатый двор ... [28]. To je slobodna varijacija koja pojačava silu obrednih riječi. Tako se snažnije i djelotvornije zaziva stočji bog na dvor koji je sada dolaskom nove stoke bogatiji. Silnije se na taj dvor doziva bogatstvo. A tko je upravo косматый зверь, jasno nam kazuje ustaljeni ruski izraz косматый медведь, koji je ušao čak i u zoološko nazivlje. Označuje vrstu medvjeda osobito duge dlake. Onako kako je zmaj kosmat na svojim klapavim ušima (vidi gore [19]).

Obredni srok *kosmatъ jь – bogatъ jь* čvrsto je ugrađen u usmenu književnost i frazeologiju slavenskih jezika. Da tu doista stojimo na praslavenskom tlu, dokazuje podatak kako je Elizabeta Buzina, udata Pikulski, rođena 1881. u Jesenju Gornjem ponad Krapine, kad bi koja djevojka bila dlakava, govorila: <sup>33</sup>

<sup>32</sup> Vidi i gore str. 73 [22].

<sup>33</sup> To mi je po vlastitom sjećanju priopćila etnologinja Maja Kožić, unuka pokojne Elizabete Pikulski. Ovdje joj zahvaljujem na tom važnom podatku.

[38] *Kūd kosmāta, tūd bogāta.*

*Kosmata –  
bogata*

To je isti taj praslavenski obredni srok.

O tom je kontekstu onda lako razumljiv običaj koji se obdržava u Kaluškoj guberniji da pri svadbi nevjestu pokrivaju ovčjim runom i pri tome govore:

[39] Даи Бох, чтоб наша нивеста была такая-та касматая!

(Добр, выпуск 2, отделение 2)

*Kosmata  
nevjesta*

– »Daj Bog da bi naša nevjesta bila takva kosmata.«

I tu se zaziva bogatstvo, a obredni srok *kosmatъ jъ – bogatъ jъ* pri tome se samo podrazumijeva. On je svima dobro poznat, pa zato svi to razumiju. Ali važno je zapravo samo da to razumije stočji bog.

Iz svadbenih tekstova najistočnijega Sibira saznaje se da pridjev *kosmatъ jъ* ima usku i izravnu vezu sa svadbenim zbivanjem. Tako se tamo u obredu čuje:

[40] мать моя косматая, зачем меня просватала?

(Георгиевский 256, № 38)

*Kosmata mati*

– »Majko moja kosmata, zašto si me obrekla prosucu?«

I tu nevjesta na svadbi odjednom vidi da joj je majka »kosmata«, kao što je u drugom svadbenom obredu vidjela da su mladoženjini roditelji »dlakavi« [30]. Tamo je i obrazloženo zašto, a ovdje se podrazumijeva to isto.

Također u istočnom Sibiru pjevaju svatovi, obraćajući se medvjedu, i ovo:

[41] Ты не сватай, черт косматый. (Георгиевский 257, № 50)

*Črt kosmati*

– »Ne idi u prosce, vraže kosmati.«

Današnji to Rus samo tako može razumjeti, i onda zvuči dosta trivijalno. Jer svadba je u tijeku, pa je lako pomisliti na prosidbu, a medvjed jest dlakav. No kada se zna da riječ черт < *črtъ* vjerojatno potječe još iz jezika praslavenske sakralne poezije i znači natprirodno biće koje ruje po zemlji i vuče brazde po njoj (*črta*), onda se tu otvara vrtoglavo dubok uvid u mitsko ustrojstvo svijeta. Tu se naime kazuje

tko je zapravo medvjed, onaj crni, močvarni, iz mahovine i blata. Medvjed je protivnik boga gromovnika, *čьrtъ*, ali je i stočji bog, i stoga je darovatelj bogatstva. Upravo zato mu i jest mjesto na svadbi.

*Kosmati satir*

Umjesno je tu još spomenuti da je pridjev *kosmat* u hrvatskoj renesansnoj književnosti ušao u mitološki kontekst. Tako Dominko Zlatarić stavlja satiru u usta riječi: *Bedra su mi kosmata*.<sup>34</sup> To se doduše odnosi na antičko ozračje i izraz je humanističkoga životnog stava. No riječ *kosmat* tu izvrsno pristaje jer je iz svoje slavenske starine natopljena dahom kulta animalne plodnosti. Tako je i ono *косматый зверь на богатый двор* u smolenskom kraju kad kupljeni stoku prvi put uvode u dvor [37].

*Kosmat je od kosma, a ovo od kosa*

Praslavenski pridjev *kosmatъ* 'obrastao kosom', 'dlakav' izveden je od imenice *kosmъ* ili *kosma* 'pramen', koja je u oba ta lika potvrđena u starome crkvenoslavenskom, a sama je izvedena iz *kosa* 'vlasi', 'dlake što rastu na glavi'. Izveden je onim istim praslavenskim sufiksom *-at-* koji znači da je u koga čega mnogo ili da je u koga što veliko, kojim su izvedeni *мъхнатъ* i *bogatъ*, kako je gore već objašnjeno.<sup>35</sup>

Utvrđeni su tako praslavenski obredni srokov *мъхнатъ ъъ* – *bogatъ ъъ* i *kosmatъ ъъ* – *bogatъ ъъ*. Njima naprosto bruji usmena predaja koja se odnosi na ljutu zvijer i stočjega boga Velesa. Ima još takvih sroкова, koji dodatno pojačavaju zazivanje bogatstva. Tako se na zapadu Rusije pjeva:

*Vlasati medvjed*

[42] Медведь волохатый, господарю богатый.

(Крачковский 45)

– »Medvjede vlasati, gospodaru bogati.«

Isto tako u svadbenom obredu u Podolskoj guberniji mladoženjina mati oblači kožuh izvrnut s krznom pema van i govori:

*Vlasati kožuh*

[42a] Чтобы жених был богатый, как козух волохатый.

(Зеленин, 1077)

– »Da bi mladoženja bio bogat kako je kožuh vlasat.«

34 ARj s.v. *kosmat*.

35 Vidi gore str. 150 i 154.

Tu etimologija i značenje nisu sasvim jasni. Danas ruski *волоха* znači 'krpa', pa bi tu medvjed bio od krpa. No nije jasno što bi to imalo značiti, osim ako je riječ o igrački. Sigurno je međutim po svem kontekstu da se i tu radi o jednom aspektu medvjedove dlakavosti. Upravo ona potiče blagodat. Stoga bi se ono *volh-* у волохатый najbolje složilo s *volsъ* 'vlas', bilo bi etimološki povezano s imenom boga Volosa isto onako kao možda i naziv za njegova svećenika – волхв. Zato je волохатый ovdje prevedeno »vlasati«, to više što se taj pridjev u hrvatskom javlja u odgovarajućem mit-skom i obrednom kontekstu. Tako se govori u ličkoj svadbenoj zdravici:

[43] *Da rodi šenica bjelica; po dnu daje busata,  
po srijedi vlasata, a po vr'u klasata.*

(ZNŽO 13, 158)

*Vlasata  
pšenica*

Isti je takav srok u tekstu svadbenoga obreda u jednom mjestu Kaluškoga kotara:

[44] *штобы маладые лахматыи были – к багацтву.*

(Шереметева 46)

*Vuneni  
mladenci*

– »Da bi mladenci bili vuneni – za bogatstvo.«

Tu se podrazumijeva obredni srok лохматый – богатый. Praslavensko obredno zazivanje bogatstva na svadbi doista je bujno. Dojmljivo je to čak i onda kada se prebire samo oskudni ostatci koji su u usmenoj predaji tekstova odolijevali razgrađivanju svoje prepoznatljivosti sve do našega vremena.

Odatle se krzno i vuna kao takvi u slavenskoj obrednosti povezuju s obiljem i bogatstvom. To vrlo jasno pokazuje običaj zabilježen u Vladimirskoj guberniji. Tamo mladoženju i nevjestu prije vjenčanja u crkvi posađuju na kožuh rasprostrt krznom prema gore da bi жили богато-пушасто – »živjeli bogato, kao u paperju.«<sup>36</sup>

*Krzno i vuna  
– obilje i  
bogatstvo*

Isto tako u svadbenom obredu u Moskovskoj oblasti poslije blagoslova donose ovčji kožuh i prostiru ga na klupu pod ikone niz bočni zid dlakom prema gore. To se objašnjava ovako: чтобы овцы

36 Усп. Зеленин, 1914–1916, 164, 169.

водились, чтобы богато жили – »da bi ovce uspijevale, da bi bogato živjeli«. <sup>37</sup>

*Vjenčanje u bundi*

U Bjelorusiji se pak bez obzira na žarku ljetnu žegu mladoženja i nevjesta vjenčaju u bundama. Objašnjenje: чтобы в доме брачующихся было довольство – »da bi u kući tih što stupaju u brak vladalo zadovoljstvo«. <sup>38</sup>

U Nižegorodskoj guberniji nevjesta se vjenča u krznoj bundi (makar i u ljetu). Objašnjenje: чтобы жить богато – »da bi živjela bogato«. <sup>39</sup>

*Bunda je medvjedi atribut*

Iz svega se toga razabire da je bunda povezana s medvjedićim kultom. Ona se čak smatrala medvjedovim atributom. <sup>40</sup>

Isto to vjerovanje razabire se i u običajima koji prate krstitke. Tako u Voronješkoj guberniji babica (бабка-повитуха) uzima dijete (младенца) i polaže ga na krznen pokrivač ili bundu. Objašnjenje: чтоб новорожденный был богат – »da bi novorođeni bio bogat«. <sup>41</sup>

*Novokršteno dijete leži kao stočji bog*

U istoj obrednoj funkciji javlja se i kožuh s ovčjim runom. Tako je zabilježeno da poslije krštenja kumovi (восприемники) polažu dijete (младенца) na ovčji kožuh rasprostir po podu i okrenut vunom prema gore i pri tome govore: Вы нам вручили сего дитя молитвенного, примите же его окрещенного, да будет оно обильно также, как обильна волосом постель его – »Vi ste nam uručili to dijete kao molitvenoga, primite ga kao krštenoga, da bude u obilju tako kako je obilna vlasima njegova postelja«. <sup>42</sup>

*I zmija daje bogatstvo*

Novokršteno dijete polažu tako da leži kao božanska zmija, stočji bog, u gnijezdu od guste vune. I doista, taj bog ne daje bogatstvo samo kao medvjed. Daje ga i u zmijskom liku. Znamo, uostalom, da su ta dva lika zapravo isto, mitski zmaj koji je i medvjed i zmija (vidi gore [19]). O tome kako zmija daje bogatstvo svjedoči ruska uzrečica Змей деньги таскает – »Zmaj mu dovlači novce« ili Юж

37 Usp. Радченко, 1929, 105.

38 Usp. Никифоровский, 1897, 60, бр. 388.

39 Usp. Зеленин, 1914–1916, 791.

40 Usp. Макаренко, 1913, 98–99; Успенский, 1982, 103.

41 Usp. Малыгин, 1853, 218.

42 Usp. Зеленин, 1914–1916, 375.

деньги таскает – »Už mu dovlači novce«. To se govori o nekom tko se brzo bogati. Zmija dakle djeluje jednako kao dlakavi medvjed. U drugoj se varijanti javlja starija riječ za zmiju, koja je u slavenskoj sakralnoj poeziji naslijeđena iz indoeuropske.<sup>43</sup> A u lužičkom srpskom se za takvoga kaže *Wón ma zmija* – »On ima zmaja«. To je onda *zmij penežny* »novčani zmaj«. Ali kako novac nije jedini oblik bogatstva, bar nije za lužičkoga srpskog seljaka, postoji kraj njega još *zmij žitny* »žitni zmaj« i *zmij mlokowy* »mlječni zmaj«. <sup>44</sup> Ti su zmajevi, dakako, stariji od novčanoga, bliži prvotnoj slavenskoj predodžbi o blagu i bogatstvu.

A da bogatstvo daju i medvjed i zmija, jer su oboje zapravo jedno, mitska zvijer i mitski zmaj, razabire se i iz svadbenih obreda. O tome piše Uspenski:

[44a] Вместе с тем мать жениха в вывернутой шубе и в вывернутой мужской шапке, явно изображающая медведя, может именоваться в свадебном обряде змеей (что кстати подтверждает генетическую связь медведя с противником громовержца): так, в Белоруссии после приезда молодых из церкви 'дружка', видя странно одетую мать показывает удивление и, как бы пугаясь, говорит посторонним людям: «Я етакой змяи ици с роду ня видзил; что тут будзя с ей дзелаць!» (Анимелле, 181–182).<sup>45</sup>

*Medvjed  
se naziva  
zmijom*

– »Istovremeno mladoženjina mati u izvrnutoj bundi i izvrnutoj muškoj kapi, očito oponašajući medvjeda, može se u svadbenom obredu nazivati zmijom (što ujedno potvrđuje genetičku vezu medvjeda s gromovnikovim protivnikom): tako u Bjelorusiji kad stignu mladi iz crkve 'druška', kad vidi čudno obučenu mater, pokazuje čuđenje i, kao da se boji, govori ljudima oko sebe: 'Ja takvu zmiju još od rođenja nisam vidio; što ćemo tu s njom napraviti!'»

Mladoženjina mati, u obredu medvjed i zmija ujedno, doziva svojom pojavom mladima bogatstvo.

43 Vidi gore str. 74–75.

44 Усп. Успенский, 1982, 63.

45 Успенский, 1982, 102–103.

Isto se shvaćanje zrcali i u obrednom položaju mlade kad ulazi u mladoženjin dom. Ona tada pjeva:

*Nevjesta kao  
medvjedica i  
zmija*

- [44b] »Вот, медведицу ведут«,  
как свекровь говорит.  
Как свекор говорит:  
»вот лютую то змею«. (Соболевский 2, 492, № 591)
- »Kako govori svekrva: 'Evo, vode medvjedicu'. Kako govori svekar: 'Evo, ljutu zmiju.'«

I onda još oko toga:

- [44c] – Что ты молодуха не веселая?  
– Отчего мне, молодушке, веселой-то быть?  
Свекор называет медведицею,  
свекровь называет лютою змеей. (Соболевский 2, 490, № 589)
- »Zašto, ti mlada, nisi vesela? Od čega je meni mladoj biti veselom? Svekar naziva medvjedicom, svekrva ljutom zmijom.«

*Medvjed i  
zmija – dva  
lika stočjega  
boga*

Time se također zaziva blagostanje i plodnost. I medvjed i zmija upravo su *skotjъ bogъ*. To su dva njegova lika jer je oboje izvorno isto.<sup>46</sup>

## 5. Vrtjeti Velesu bradu

Medvjed pak ima mitske i obredne veze sa žetvom. To zapravo i ne iznenađuje jer je on vezan uz dobrobit i bogatstvo. A na kraju krajeva isti je kao onaj *zmij žitny* u lužičkih Srba.<sup>47</sup> Tako su u Černigovskoj guberniji, danas na sjeveru Ukrajine, pjevali pri žetvenom slavlju:<sup>48</sup>

*Bradati  
medvjed sjedi  
na stogu*

- [45] Седить ведьмида на капи,  
дывуетця бороди. (Базилевич 334)
- »Sjedi medvjed na stogu, divi se bradi.«

46 Vidi gore [19].

47 Vidi gore str. 161.

48 Успенский, 1982, 102–103.

Nešto je razvedenija bjeloruska varijanta:

- [46] Сядіць мядведь на капé,  
дывуетца барадэ:  
А чыя тó барада́  
чорным шоўком павіта́,  
сыт́ой-медам паліта́? (P 8, 264)
- »Sjedi medvjed na stogu, divi se bradi: A čija je to brada, povijena crnom svilom, zalivena medenom vodom?«

Taj medvjed koji se spominje kada se slavi bogatsvo uroda nije, dakle, samo dlakav i kosmat kao svaki medvjed, nego ima i bradu, i to osobito njegovanu, uređenu tako da joj se i sam divi. Tu je osobito naglašena medvjeda dlakavost jer je žetva osobit dar blagodati, onaj najtemeljniji. A i zmija pod drvetom što stoji uz more leži na ovčoj vuni. Zmija i medvjed, to već znamo, isto su.<sup>49</sup> Arhaična značenjska povezanost izmjeđu stoga i dlake pokazuje se u izrazu koji se rabi u ruskom razgovornom jeziku: *кона волос*, što je doslovno »stog vlasi«, a govori se o gustom pramenu kose ili, uopće, o kosi što je gusto izrasla na glavi. To su duboko usađene asocijacije, koje se temelje u prastarim mitskim predodžbama i obrednome zazivanju.

*Stog i vlasi*

Bitna podudarnost tom motivu istočnoslavenske obredne pjesme žetvenoga slavlja susreće se na slavenskom jugu u svatovskoj zdravici zapisanoj na Popovu polju u Hercegovini:

- [46] *Na tom polju sadjeli stog,*  
*na njem sjedi gospodin Bog.* (ARj s.v. sadjeti)

*Bog sjedi na stogu*

Radi se tu o žetvi, kao i u istočnoslavenskim pjesmama. To jasno pokazuju riječi kojima se opisuju upravo žetvene radnje:

- [47] *Žnju žito, vezuju sno pove, prevlače krtine, denu stogove.*  
(ARj s.v. sadjeti)

Podudarnost hercegovačke svadbene zdravice sa žetvenom pjesmom iz sjeverne Ukrajine doista je očita.

---

49 Vidi gore [19].



Takva se podudarnost nalazi i u pjesmama kojima se slavi i potiče rodnost godine. To su pjesme jurjevskih ophoda na sjeverozapadu Hrvatske, koje u usmenoj predaji nastavljaju praslavensku sakralnu poeziju proljetnih obreda.<sup>50</sup> Tako ophodnici u moslavačkoj Trnovitici pjevaju kad stignu u dvor tražeći da ih domaćica obdari:<sup>51</sup>

*Bog sjedi  
pod zlatnim  
stogom*

[48] *U dvoru vam zlatan stog,  
pod njim sjedi gospod Bog,  
z vreća sreću djeli,  
svakom nešto daje, ...*

(H 20)

*Bog udjeljuje* Tu je stog osobit, zlatan je, a pod njim sjedi *gospod Bog*. Pjevajući i slušajući te riječi, kao i ono *gospodin Bog* u hercegovačkoj svadbenoj zdravici, svatko misli, dakako, na kršćanskog Boga, biblijskoga. Ali to što se o njem pjeva doista je neobično. Sjedi na stogu ili pod stogom i dijeli darove iz vreća. Daje svakomu. To doduše ne potječe iz crkvenoga nauka vjere, ali je u potpunom skladu s temeljnim značenjem praslavenskoga *bogъ*, kako pokazuje indoeuropska etimologija te riječi, njezina potpuna podudarnost sa staroindijskom imenicom *bhágah* 'blagostanje', 'sreća', 'posjed', 'imetak', 'dodjeljivanje' kao personifikacija kojom se nazivaju neki bogovi, imenoga vedskog boga, a pokazuje to osobito i uska tvorbena veza sa staroindijskim glagolom *bhajati* 'udjeljuje', 'daje u dio'.<sup>52</sup> Kako se odatle vidi, najprvotnije je značenje praslavenske imenice *bogъ* 'onaj koji udjeljuje'. Odatle se razabire kako je starina iz koje potječe ta usmena predaja pradavna.

Na temelju hrvatskih tekstova koji se ovdje navode kao potvrde ne može se odgovoriti na pitanje koje se tu postavlja. No kada se južnoslavenska predaja i istočnoslavenska uzmu skupa, ne doseže se time samo praslavenska vremenska dubina, nago se saznaje bitno više nego iz svake od njih za sebe. Tu je izrečeno da je medvjed koji

50 Usp. Katičić, 1987.

51 Usp. Huzjak, 1957, 20.

52 Usp. ЭССЯ, выпуск 2 (1975), Москва, 161–163, s.v. *bogъ*; Skok, 1971–1974, 1, (1971) 178–181, s.v. *bogat*; Mayrhofer, 1992–2001, 2 (1996) 239–242, ss. vv. *bhaga-* i BHAIJ.

sjedi na stogu, kako se pjeva u istočnoslavenskim pjesmama što su ovdje navedene,— da je taj medvjed bog, a bog, koji se spominje u južnoslavenskoj predaji kako sjedi na stogu da je medvjed. Nije dakle nikako biblijski Bog. Obje su predaje povezane ne samo sadržajem nego i tekstom, i to praslavenskom riječi *sěditь*, što se u jednoj kaže za medvjeda, a u drugoj za boga. Ta je riječ tu doista ključna jer se niti za medvjeda, niti za boga, zapravo ne očekuje da sjedi na stogu ili pod njim, pogotovu se to ne očekuje za biblijskoga Boga. Takvo kazivanje ne dolazi samo od sebe, nego svjedoči o kontinuitetu zajedničke usmene predaje pradavnoga mitskog kazivanja.

*Bog sjedi kao medvjed*

Druga riječ koja nas u toj usmenoj tekstovnoj predaji vodi do praslavenske vremenske dubine je *stògъ*. Toj je riječi osnovno značenje 'motka'.<sup>53</sup> Ona je indoeuropska, kako pokazuje njezina potpuna podudarnost u starome nordijskom (islandskom) *stakkr* 'stog', 'stožasta hrpa naslagana oko motke kao potpore u sredini', a odatle se dobro razabire i temeljno značenje. Ono se razabire i po podudarnoj latvijskoj riječi u drugom prijevajnom stupnju *stēgs* 'duga motka', 'dugi štap', 'ražanj'. Toj je baltičkoj riječi potpuno podudarno slavensko *stěgъ*. U bjeloruskom i ta riječ znači 'stog'. Bliska etimološka srodnost sa *stogъ* također upućuje na prvobitno značenje toga poljoprivrednog naziva.

*Stog*

Hrvatsko *stog* znači 'hrpa', 'gomila', 'plast'. Može to biti naprosto 'hrpa' kao kad Vetranović piše: *Vrijeme na jedan stog sve smeće*, a može biti i hrpa sijena ili pak žitarica, kao u primjerima: *Jednomu žitnjem stogu i Budući dvijem rođacima odumrla dva stoga pšenice*.<sup>54</sup>

U našim istočnoslavenskim potvrđama [45] i [46] *stògъ* je zamijenjeno s *kopà*. I ta je riječ sveslavenska i praslavenska. Znači 'hrpa', 'stog', 'gomila'. Potvrđena je u bugarskim, makedonskim, crnogorskim, hrvatskim, slovenskim, češkim, gornjolužičkim, pomoranskim,

*Kopa*

53 Od *stogъ* izveden je u nas cijeli niz poljoprivrednih naziva. Tu je deminutiv *stožac*, pa onda augmentativ *stožina* 'motka u stogu' i specijalizirane izvedenice *stožer* 'drvo usred gumna za koje se vežu konji ili volovi što gaze klasje', *ostožje* 'motka u sredini stoga', dakle isto što i *stožina*.

54 Usp. ARj s.v. *stog*.

poljskim, bjeloruskim, ukrajinskim i ruskim govorima. Tumači se kao deverbativna imenica od *kopati*, pa joj je temeljno značenje 'motka zakopana u zemlju'. Smatra se da je to izraz koji opisuje razvijenu poljoprivrednu tehnologiju nego je najprvotnije opisivao *stog*.<sup>55</sup> U hrvatskim govorima obje su riječi značenjski jednakovrijedne. Milčetić je za Dubašnicu na otoku Krku zabilježio: *kòpa, stog*. A i Vuk Karadžić u svojem Rječniku od *кòпа*, za koje kaže da se govori u crnogorskim Vasojevićima, upućuje na *сòр*, koje prevodi: *der Getreideschober, acervus frugum* – »hrpa žita«, i u zagradama upućuje na *kona*. Nema dakle razloga za ikakvu dvojbu o tome, da je *stog* u hrvatskim potvrdama isto što i *kona* u istočnoslavenskim, a vrlo je vjerojatno da je u usmenoj predaji na istoku starije praslavensko i indoeuropsko *stògъ* zamijenjeno mlađim, također još praslavenskim, ali ne i indoeuropskim, *kopà*. Takva se zamjena mogla dogoditi i u južnoslavenskoj grani te usmene tekstovne predaje, ali se u našim potvrdama nije našla potvrda. Ocrtavaju se tako obrisi praslavenskoga obrednog teksta, dakako lokativ zato bez prijedloga: *Medvěďь sěditь stozě, bogъ sěditь stozě*.

Uostalom, u ophodničkim se pjesmama upućenim domaćinima jasno razabiru tragovi prisutnosti i drugoga boga, ne darovatelja, nego gromovnika.<sup>56</sup> Oni su u mitu i obredu suprotstavljeni jedan drugomu. Ako hrvatski ophodnici na dvoru ne dobiju ništa, osvećuju se gazdama obrednim proklinjanjem. Tako u Pokuplju:

*Božje strijele* [49] *Za vašu hižu šupla kruška,  
potukla vas božja puška!  
Za vašu hižu stare zdele,  
potukle vas božje strele.*

(H 25)

Tu se *božje strele*, u čemu prepoznamo kajkavski uzvik čuđenja *strela božja*, a i čakavsku dobroćudnu kletvu, *strelčica te bōžja ubila*, koja je zadržala autentičan praslavenski jezični izraz, ali izgubila

<sup>55</sup> Usp. ЭССЯ, выпуск 11 (1984), Москва, 10–12, s.v. *kopa*. Uz to postoji i praslavensko *kopъ* istoga značenja i postanja. Od toga hrvatski *kóp* ž. r. 'plast', 'hrpa snopova' i slovenski *kóp* ž. r. 'motka', 'dug štap', isto tamo 38, s.v. *kopъ*.

<sup>56</sup> Usp. Huzjak, 1957, 24-25.

njegovu izvornu prijeteću strahotu, nedvojbeno upućuju na boga gromovnika, kojemu je uz kameni *trěško* i *strěla*, dakako s kamenim šiljkom, glavno oružje.

Na istom terenu zapisane su i druge varijante toga obrednog proklinjanja:

- [50] *Pred kućom vam borovica,  
pomrla vas polovica!  
Za kućom vam tepka 'ruška,  
ubila vas božja puška!* (H 24) *Bog ubija*

I još:

- [51] *Pred kućom vam žuta kruška,  
ubila vas božja puška!* (H 25)

U tim su varijantama izvorne strijele sasvim nadomještene dojmljivijom, ali nedvojbeno mnogo mlađom puškom. U prvoj puškom su tek udvojene i pojačane izvorne strijele. Sve je to lijep primjer modernizacije obredne usmene predaje. Ali zato je u drugim dvjema očuvano izvorno praslavensko *ubiti*, glagol koji u obrednom mitskom kazivanju na praslavenskom vremenskom rezu izriče kako bog gromovnik pobjeđuje boga svojega protivnika. Još stariji vremenski rez, indoeuropski, dosezao bi se da tu stoji *požeti*, ali za to su do sada nađene potvrde samo u istočnih Slavena.<sup>57</sup>

*Modernizacija  
usmene predaje*

To pak kako se zove bog koji u liku medvjeda sjedi na stogu požnjevenoga snoplja i divi se svojoj njegovanoj i okićenoj bradi kazuje nam žetveni običaj zabilježen u Čerepoveckom kotaru Novgorodske gubernije.<sup>58</sup> Zapisan je ovako:

- [52] Когда выжнутся, оставляют на поле небольшой кустик колосьев и говорят одной жнее: «Ты верти бороду Волосу», или «Велесу» другояко скажут. Та три раза ходит около куста и, захватывая серпом наряди по 30-ти кустьев, припевает: *Bog koji u liku bradatog medvjeda sjedi na stogu zove se Veles (Volos)*

57 Usp. Katičić, 2003a, 9-11.

58 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 62–63; Успенский, 1982, 52–53.

Благослови-ка меня, Господи,  
да бороду вертеть:  
а пахарю-то сила,  
а севцу-то коровай,  
а коню-то голова,  
а Микуле-бородá. (Барсов, 1878, 803–804)

– »Kad požnju, ostavljaju na polju nevelik grmić klasja i govore jednoj žetelici: »Ti vrti bradu Volosu« ili »Velesu« kažu drukčije. Ta tri puta ide oko grma i zahvaća srpom odjednom po tridedet vlati, pripijeva: »Blagoslovi mene, Gospodine, da vrtim bradu: a oraču snaga, a sijaču kravaj (novogodišnji kolač, simbol plodnosti), a konju glava, a Mikuli brada.«

Zadnji ostatak  
spomena  
Velesova  
imena u  
žetvenim  
običajima

Taj kojemu se na kraju žetvenih radova »vrti brada« zove se dakle Volos ili Veles. To je poganski bog kojim se ovdje bavimo na tragu izvornih praslavenskih obrednih pjesama posvećenih njegovu kultu. Taj zapis pak donosi zadnji ostatak izričitoga spomena njegova imena u obrednim tekstovima, očuvan tek ponegdje u najarhaičnijim istočnoslavenskim žetvenim običajima.

Potvrđeno je to još u orlovskom kotaru:

[53] При окончанию жатвы оставляют малую часть несжатой на «бороду» Ильепророку. Другие говорят, что это оставляется в жертву какому-то старому богу «Волосу», потому что од него зависит урожай. (Тен № 435)

– »Kad završe žetvu, ostavljaju mali dio nepožnjeven za 'bradu' proroku Iliji. Drugi govore da se ostavlja nekomu staromu bogu 'Volosu' jer od njega zavisi ljetina.«

Tu je jasno rečeno da je Veles ili Volos (usp. [52]) bog i da podaruje plodnost polja. To je dakle Veles, *bog* koji udjeljuje (staroindijski *bhājati*) *bogatstvo*. Doista, nismo tu samo u praslavenskoj, nego i u indoeuropskoj vremenskoj dubini. Zanimljivo je da se nepožnjeveni klasovi u istom tom običaju ostavljaju, kako kažu drugi, i to mnogo češće, »proroku Iliji«. Taj je pak *interpretatio christiana* drugoga boga, gromovnika Peruna. Tako se u tom običaju sućeljuju, makar i samo implicitno, oba ta boga, upravo onako kako

stoje sučeljena i u Jaroslavskoj legendi od koje smo pošli u ovom razlaganju.

Još jedna potvrda toga običaja upravo je iz Jaroslavskoga kotara:

[54] В конце жатвы »завивают Волосу бороду«, т. е. связывают в честь его пук несрезанных колосьев и оставляют его на ниве. (Тен № 1830)

*Kovrčaju  
Volosu bradu*

– »Na kraju žetve 'kovrčaju Volosu bradu', tj. vežu njemu u čast svežanj nepožnjevenoga klasja i ostavljaju ga na njivi.«

Velesu, dakle, motaju i kovrčaju, njeguju i kite bradu, ponegdje ju i zalijevaju pa se on njoj tako dotjeranoj onda divi, kako pjevaju Bjelorusi (usp. gore [46]).<sup>59</sup> Odatle se jasno razabire da je medvjed koji sjedi na stogu upravo bog Volos.

Žetveni običaj kovrčanja brade dobro je poznat, ali je u narodnoj predaji posvećen različitim. Tako se i spominje u literaturi:

[55] Народный обычай завивания бороды Волосу, Илье или »житному деду«. (Караров, 1918, 16)

– »Narodni običaj kovrčanja brade Volosu, Iliji ili »žitnomu djedu«. <sup>60</sup>

Na proroka Iliju smo uz Volosa već naišli u tom kontekstu, a natprirodno biće zvano »žitni djed« nije drugi nego sam bog Volos, **скотни богъ**, na kojega su se poganski Rusi zaklinjali Bizantincima.<sup>61</sup> I žito je, naime, *skotъ* 'blago', nije to samo stoka. A prepoznavamo ga kao Volosa po tome što je darovatelj žitnoga bogatstva i još više upravo po bradi. Nazivajući ga žitim djedom, njegov ga je narod, i kad je već odavno bio pokršten, ipak i dalje zazivao, iako sada nešto prikrivenije. Tu kao da nije bilo zazorne skvrnosti poganstva.

*Žitni djed*

Prikriveno je, ali ipak prepoznatljivo, zazivanje Volosa i to kad se u Simbirskoj i Kostromskoj guberniji pri vršenju istoga obreda »kovrčanja brade« govori:

59 Za posljednje dvije potvrde [53] i [54] usp. Терновская, 1977, 108.

60 Усп. Иванов – Топоров, 1974, 62.

61 Vidi gore [10] i [11].

Volotkina [56] Волотка на бородку. (Герновская, 1997, 81)  
bradica – »Volotka za bradicu.«

To znači isto što i Волосова борода.<sup>62</sup>

Mного češće se kao onaj kojemu se vrti brada spominje prorok Ilija ili sveti Nikola, Kuzma i Damjan, sveti Flor i Lavr ili pak duh polja (полевой), koji opet nije drugi nego »stari bog« Volos. No kaže se i ovako:

[57] Когда пожинки делаем, богу бороду оставляем  
(СРНГ с.в. борода 6)

– »Kada ubiremo plodove žetve, ostavljamo bogu bradu.«

Spontano se to razumijeva sasvim kršćanski, a zapravo se time kazuje da je medvjed koji sjedi na stogu i divi se bradi bog i to ne drugi nego Volos. A o njemu već znamo da je ljuta zvijer medvjed.<sup>63</sup>

Brada je  
završetak  
žetvenih  
radova!

Običaj motanja brade kao završetak žetvenih radova tako je čvrsto usađen u svijest ruskoga seljačkog naroda da je u njegovu govoru riječ борода dobila značenje 'završetak žetvenih radova'. Tako: У дедушки Пантелея сегодня борода – »Djed Pantelija danas završava žetvene radove« ili izraz звать на бороду – »pozivati na pomoć pri dovršavanju žetvenih radova« (СРНГ 3, 1968, 109, с.в. борода 6). Та је предодžба sasvim srasla sa životnom zbiljom. То је нед-војбено живи траг праславенскога мита.<sup>64</sup>

Božja brada  
na stožeru

Hrvatske potvrde [46] i [48] pokazale su da se je praslavenska obredna tekstovna predaja vezana uz taj obred održala i u južnih Slavena. A božja se brada sasvim izričito spominje u žetvenim običajima Srba i Bugara. Ti su običaji sasvim sukladni istočnoslavenskima, tek što se u Srbiji, ponajviše u njezinim južnim predjelima, божја брада или богова брада веже и носи на gumno. Тамо се вјеша о стожер.<sup>65</sup> Та је пак ријеч изведена од *stogъ*, па је тако божја брада

62 Усп. Иванов – Топоров, 1974, 63.

63 Vidi gore str. 165.

64 О том истоčнославенском жетвеном обичају усп. СРНГ с.в. борода и бородка; Териевская, 1977, особито str. 77–79, 83–87, 103–109, 110–115, 125–126.

65 Усп. Кулишић – Петровић, 1970 i Петровић 1970.

i tu *stozē*, kako bi se praslavenski reklo ‘na stogu’, gdje se javlja i u istočnoslavenskim potvrdama [45] i [46]. To je očito odraz praslavenske mitske scene. A nema baš nikakve dvojbe da su običaji i tekstovi kojima se ovdje bavimo tragovi praslavenskih žetvenih obreda u kojima *bog̃ Veles̃* igra središnju ulogu. Urod i žetva njegovo je pravo područje.

No ta veza boga Velesa sa stogom seže čak u indoeuropsku davninu. O tome svjedoči staronordijski (staroislandski) izraz *stakks völlr*, doslovno ‘livada stoga’, što znači ‘livada s koje se nakosi jedan stog sijena’. A staronordijsko *völlr* nije drugo nego indoeuropska riječ *woltus* ‘livada’, od istoga korijena, u dva prijevojna stupnja *wel-* i *wol-*, od kojega je i ime slavenskoga boga *Veles̃*. On se tako zove jer se zamišljalo da kao pastir pase duše umrlih na livadi pokojnika. A spomenuti korijen ima oba značenja i ‘sočna livada’ i ‘pokojnik’.<sup>66</sup>

Veles je dakle bradat medvjed. On je, dakako, i bradat zmaj. I ta je predodžba indoeuropska baština. U grčkoj se predaji zmaj Piton, kojega je u Delfima na vodi Kastaliji pod gorom Parnasom ubio bog strjeljač, Apolon, da bi zavladao svojim budućim svetištem i proročistem, prikazuje na slikarijama kojima su ukrašene vaze kao bradata zmija.<sup>67</sup>

Samo ime toga slavenskoga boga izvodi se, do sada najuvjerljivije, iz dva prijevojna stupnja *Veles̃* i *Vels̃* s prijevojnomo odnosno prazninom u drugom slogu. Od toga drugoga po istočnoslavenskim glasovnim zakonima postaje *Волось*, pa se sada upravo to smatra najvjerojatnijim objašnjenjem toga glasovnog lika. Toponim *Wels* javlja se u njemačkom, gdje se smatra tragom slavenskoga supstrata ili adstrata, tako u imenu grada u Gornjoj Austriji, gdje se održava stočni sajam poznat na daleko.<sup>68</sup>

*Livada jednog stoga*

*Veles pastir pokojnikā*

*Bradata zmija*

*Ime Veles*

66 Usp. Puhvel, 1969, 71–73; Pisani 1969; Иванов – Топоров, 1973; 1974, 71–73; Гамкрелидзе – Иванов, 1984, 824, 836, 938; Katičić, 2003b, 89–91.

67 Usp. Roscher, 1902–1909, 3400–3412, osobito *Kunstdarstellungen* 3406–3412, slika 6) na stupcima 3409–3410.

68 Топоров, 1961, 21–24, 28–32; Иванов – Топоров, 1974, 45–55; Katičić, 2003b, 90–91; Tétra, 2005, 8–11.



Slavenski bog  
Veles

Cjelovita slika o slavenskom poganskom bogu Velesu slaže se kao mozaik iz mnogih pojedinačnih podataka kao iz šarenih kamenčića. Zato je trebalo mučno raditi i dugo je trajalo dok se ona sklopila. No kada se sada obuhvati jednim pogledom, pojavljuje se dojmljiv božanski lik kojemu je pozadina čak u indoeuropskim vjerskim predodžbama, a dopire do mnogih područja ljudskoga života. I ostavio je vrlo uočljive tragove u usmenoj književnosti naroda slavenskoga jezika.

## 6. Šumski Veles

Šumski duh

Praslavenski pridjev *lešb* izveden je sufiksom *-jb* (< indoeur. *-yo*) od imenice *lešb* 'šuma' i po tome znači 'šumski'. Upotrijebljen određeno kao *lešb jb* znači 'onaj koji je šumski'. Od slavenskih jezika danas se susreće poimeničen u starinskoj češkoj riječi *leši* (množina) 'šumski duhovi', a u ruskim je govorima vrlo živ, isto tako poimeničen, kao *леший*, također 'šumski duh'. U ruskom narodnom vjerovanju *леший* je samo jedan od duhova koji oživljuju čovjekov životni okoliš. Tu su još *домовой* 'domaći', *дворовой* 'dvorski', *полевой* 'poljski', *водяной* 'vodeni' i drugi, sve duhovi o kojima čovjek mora voditi računa u svakodnevnom životu.

O šumskome duhu zapisano je ovo:

- [58] В Ярославской губернии – в местах, где некогда процветал культ Волоса, – лешего зовут Володька. (Смирнов, 13)  
– »U Jaroslavskoj guberniji - na mjestima gdje je nekada cvjetao kult Volosa – šumskoga duha zovu Volodjka«.

Tu je suzdržljivo, ali dosta jasno, natuknuto da je šumski duh zapravo bog Volos. Za takvo prikriveno prizivanje poganskoga boga njegovim starim imenom usp. našu potvrdu [56].

S time je posve u skladu što je *леший* usko povezan s medvjedom. To se jasno zrcali u ruskoj narodnoj frazeologiji i sinonimici:

- [59] Медведь лешему родной брат.  
Лешии, лешак, лесный черт = медведь (Даль s.v. леший)  
– »Medvjed je šumskom duhu rođeni brat« i »Šumski duh, šumski stvor, šumski vrag = medvjed.«

*Šumski duh je medvjed*

Da je šumski duh zapravo Veles, protivnik boga gromovnika Peruna pokazuje i narodno vjerovanje:

- [60] Если од молнии разорвет дерево или загорится что-нибудь, то верят и говорят, что тут скрывался »лесной« или »он«.  
(Зеленин, 1914–1916, 412)  
– »Ако се од munje raskoli drvo ili što god zapali, govore i vjeruju da se tu skrivao »šumski« ili »он«.

*U šumskoga duha udara grom*

U šumskoga duha, dakle, udara grom. O tome se pripovijedalo i u Sibiru:

- [61] Сибирская легенда о борьбе Ильи пророка с лешим: леший шьет шубу, а Илья пускает в него громовую стрелу: »деревину ращепило на кусочки, а лешак увернулся и ушел с шубой.«  
(Макаренко, 1913, 98–99)  
– »Sibirska legenda o borbi proroka Ilije sa šumskim duhom: šumski duh šije bundu, a Ilija pušta na njega gromovitu strijelu: »to je rascijepalo golemo drvo na komadiće, a šumski se stvor okrenuo i pobjegao s bundom«.

*Borba proroka Ilije sa šumskim duhom*

Tu se razabire da šumski duh s bundom nije drugi nego medvjed, mahast i kosmat, dakle bog Veles.<sup>69</sup> Na njega pak prorok Ilija, koji opet nije drugo nego *interpretatio christiana* boga gromovnika Peruna, pušta svoju strijelu. Njome, kaže sibirski predaja, razbija veliko drvo, bit će dub, pod kojim je, očito, šumski duh šivao bundu. To je epizoda iz kazivanja o božanskom dvoboju u kojoj se protivnik pred gromovnikom skriva pod drvo, a taj razbija drvo, a protivnik bježi dalje sve dok se ne skutri dolje, u vodi pod panj i kladu. Tek tada je uspostavljen valjan poredak i gromovnik ga pušta na miru (P 4, 155–156, Дополнение № 3).<sup>70</sup> Nema dakle baš

69 Vidi gore str. 149–162.

70 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 75–77. Vidi i dolje str. 192.

nikakve dvojbe o tome tko je леший, šumski duh. To je veliki bog Veles, na jednom području svoje pojave i djelovanja, pod premoćnim pritiskom kršćanstva sveden na demonsko biće. Ali je i takav ostao u sklopu izvornih mitskih predočaba. Njihovo ustrojstvo nije posve razgrađeno i predaja slavenskoga poganstva tako nije posve prekinuta sve do prijelaza 19. stoljeća u 20.

O istome svjedoči i vjerovanje ugrofinskoga naroda što živi na gornjem toku rijeke Vjatke na istoku europske Rusije:

*Truplo šumskoga  
duha odvoze  
pijetao i kokoš*

- [62] Вятское поверие, что труп лешего вывозят на петухе и курице. (Зеленин, 1915, 98–99)  
– »Vjatsko je vjerovanje da truplo šumskoga duha odvoze zapregnuti pijetao i kokoš.«

Ta čudna predodžba javlja se u bjeloruskom kazivanju o tome kako je grom ubio zmaja (Р 4, 158, Дополнение № 6 и 7), pa se i po tome razabire da tu šumski duh nije nitko manji nego Perunov božanski protivnik.<sup>71</sup>

Slika što se počela ocrtavati zaokružuje se neočekivano autentično jednom molitvom bogu gospodaru šuma koja svojom jezgrom seže duboko u starinu slavenskoga poganstva. Očuvala nam se u ruskoj čaroliji koju treba izgovarati onaj tko je zalutao u šumi da izađe na svoj put. Ona glasi ovako:

- [63] Встану я <имя рек>, благословясь, пойду перекрестясь, из избы в двери, из ворот<sup>72</sup> в ворота, а из ворот в чистое поле; поклонюсь на все на четыре стороны и пойду в густой, темный лес. Прийду в середину густого леса, и найду тут старца старого, как лунь седого; поклонюсь ему низехонько и скажу: »Гой еси, старец, как лунь седой! Скажи ты мне всю правду-истину: где живет царь Змиулан?« – »Поди ты в правую сторону к царю Змиулану: что, не дуб стоит, Змиулан сидит; что, не ветер шумит, Змиулан говорит.« – »Гои еси, царь Змиулан! Прикажи ты своим верным слугам меня <имя рек> из сего леса темного вывести и направить

*Molitva  
zalutaloga  
u šumi caru  
Zmijulanu,  
Velesu šumskomu  
bogu*

71 Vidi dolje str. 182–184.

72 Tu jamačno valja čitati дверей.

на путь на дорогу.« Бодьте, мои слова, крепки и лепки,  
отныне до веку. Замок в роте, а ключ в воду.

(Мај 105, № 261)

– »Ustanem ja (tu valja reći svoje ime), blagoslovivši se, i pođem, prekrizivši se, iz izbe u dveri, iz dveri u vrata, a iz vrata u ravno polje; poklonim se na sve četiri strane i pođem u gustu, tamnu šumu. Dođem u sredinu guste, tamne šume i nađem tu starca staroga sijedog kao sokol kliktavac; poklonim mu se dobroko i kažem: 'Zdrav da si, starče, sijedi kao sokol kliktavač! Kaži ti meni svu pravu istinu: gdje živi car Zmijulan?' – 'Ti pođi na desnu stranu k caru Zmijulanu: što, to ne stoji dub, Zmijulan sjedi; što, to ne šumi vjetar, Zmijulan govori.' – 'Da si zdrav, care Zmijulane! Ti zapovijedi svojim vjernim slugama da mene (tu valja reći svoje ime) izvedu iz ove tamne šume i uprave na put i cestu.' Budite, moje riječi, krjepke i ljepljive, od sada do vijeka. Lokot na ustima, a ključ u vodu.«

To progovara slavenska poganska davnina izvornim glasom. Bog šumâ ne izjednačuje se s medvjedom, nego sa zmijom. To nas, dakako, ne zbunjuje jer znamo kakvo je slavenski mitski zmaj biće. On je i medvjed i zmija. Takav je dakle Perunov protivnik Veles i kao gospodar šumâ. Као царь Змиулан susreće se i u ruskoj verziji Маčka u čizmama.<sup>73</sup> Тамо је он *interpretatio Slavica* zloga čarobnjaka kojega mačak, odnosno u istočnoslavenskim verzijama lisica kao mačkova *interpretatio Slavica*, uspijeva vješto nadmudriti. U bajku je tako uneseno mitsko kazivanje o božanskom boju. Nasuprot gromovniku Perunu, koji se tu zove царь Огонь stoji u njoj njegov protivnik bog Veles kao царь Змиулан. Taj naziv za lik koji nastavlja predaju o slavenskome stočjem bogu ukorijenjen je dakle u ruskoj usmenoj predaji. Rijetko se gdje u cjelovito predanu tekstu kazuje toliko praslavenskoga vjerskog sadržaja kao u toj ruskoj čaroliji.

*Car Zmijulan*

73 A 1, 397–401, 503–505, br. 164. Vidi dolje str. 229.

## 7. Veles kao češki demon

Predaja o Velesu izričito je očuvana i u Čeha.<sup>74</sup> Tako se u staroj češkoj knjizi čita:

*Veles, črt i zmaj* [64] *Ký jest črt, aneb ký Veles, aneb ký zmek tě proti mně zbudil?*  
(Tkadleček)

– »Koji te je vrag, ili koji Veles, ili koji zmaj protiv mene pobudio?«

I tu je Veles zmaj, i tu je Veles protivnik. Koliko god u malo riječi, kazuje se tu čitav već poznati sklop mitskoga zbivanja i odnosa u njem. Ključne riječi nisu izostale. Odatle je još očitije da je sve to upravo praslavensko.

O Velesu se iz češke predaje saznaje još i ovo:

*Velesu za more* [65] *Někam k Velesu za moře, někam Velesu pryč na moře!*  
(Tobolka, O Velesovi, Český lid 3, Praha 1894)

– »Nekamo k Velesu za more, nekamo Velesu odavle na more!«

To pak da Veles stanuje preko mora saznaje se i iz mitskoga kazivanja o Jarilu, Perunovu sinu, koji je malen otišao k Velesu i kod njega rastao, a kada se pokreće rodnost godine, dolazi iz daleka, preko mora, na vrata očeva dvora kao mladoženja.<sup>75</sup> I tu češka predaja o Velesu nedvojbeno seže do u praslavensku vremensku dubinu.

Veles kao zloduh susreće se u još jednom češkom tekstu:

*Veles zločest duh* [65] *Ký Veles jim jich našepče?*  
(Hajka)

– »Koji im je to Veles našaptao nešto protiv njih?«

Veles se i tu spominje kao zla sila koja neobjašnjivo kvari odnose među ljudima i dovodi ih u nepotrebne sukobe.

<sup>74</sup> Usp. Иванов – Топоров, 1974, 66.

<sup>75</sup> Usp. Katičić, 1987, 26-27.

## 8. Bog Veles u južnih Slavena

Usmena predaja pokazuje da je kult boga Velesa bio prisutan i u južnih Slavena jer se tragovi obrednih tekstova u kojima se kazuju mitski sadržaji vezani uza nj daju nedvojbeno utvrditi i u njih. Ipak se, bar do sada, tu nije naišlo i na mitski lik s tim imenom. No o tome da su ga i oni znali svjedoče mjesna imena.

Tako je na hrvatskom prostoru osobito rječita potvrda ime poluotoka *Veles* kod Novoga Vinodolskog, blizu Povila, sa sjeverozapadne strane uvale *Žrnovnice*. Taj je poluotok nizak i razmjerno lako pristupačan i s njega se stoka iz svega Vinodola ukrcavala na brodove. Takvo mjesto doista pripada stočjemu bogu.

Na dnu uvale, u stjenovitom zakutku, izbija iz velikoga grotla obilje svježe vode, oslobođene iz podzemnoga svijeta. Lako je osjetiti kako su tu oslobođene vode koje je bog bio zarobio u stijeni (vidi gore str. 138 i dolje str. 190 i 313–326).

A *Žrnovnica* kao da svjedoči o mlinovima, koji svojim kamenim žrvnjevima i njihovom tutnjavom znače prisutnost gromovnika Peruna. Na pitanje kako izgleda Perun bjeloruski je seljak odgovorio da u svakoj ruci drži mlinski žrvanj, udara jednim o drugi i tako proizvodi gromove i munje.<sup>76</sup>

Do danas stoje i tutnje mlinovi na drugoj *Žrnovnici*, rijeci kod Splita, koja pored Stobreča utječe u more. A nad njom je gora *Perun*. Tu su se na dva mjesta na istočnoj jadranskoj obali očuvali tragovi slavenske sakralne interpretacije zemljišta, a po tome i tragovi kulturnih mjesta dvaju velikih bogova prema obrascu poznatom od istočnih Slavena.<sup>77</sup> Tek se, kako je vrijeme protjecalo, na sjevernom lokalitetu izgubio toponim *Perun*, negdje gore nad *Žrnovnicom*, a na jugu izgubio se toponim *Veles*, negdje dolje, na rijeci blizu njezina ušća u more. Bar koliko do sada znamo.

I jedna uvala na sjevernoj obali otoka Zlarina kod Šibenika zove se *Veleš*, a jedno od gorskih bila nad Varešom zove se *Velež*. I to će biti trag kulta slavenskoga stočjeg boga.

*Veles kraj  
Žrnovnice*

*Veleš i Velež  
na Zlarinu  
i u Varešu*

76 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 76.

77 Vidi gore str. 124–125.

*Volosko* Na suprotnoj obali Kvarnera, ukoso nasuprot novljanskomu *Velesu* leži *Volosko*. U jednome je s njime podudarno. Tamo je, naime, bilo pristanište na kojem su Kastavci tovarili svoju stoku na brodove. Pučka predaja kazuje da je po tome i nazvano *Volo(v)sko*.<sup>78</sup> Teško je tu ne pomisliti da je to možda trag slavenskoga boga Volosa, upravo stočjega boga. To više što se nešto jugozapadnije, nad Mošćenicama, diže gora *Perun* i pod njom, na vodi, mali vis *Voloski kuk*. I tu se razaznaju tragovi slavenske sakralne interpretacije zemljišta i poganskoga svetišta.<sup>79</sup> No takvu se rasuđivanju ispriječila ozbiljna zaprjeka. Tu se, naime, ne može dalje ako se ne nađe odgovor na pitanje otkuda božjemu imenu tu na jugu glasovni lik *Volos*, koji se inače javlja samo u istočnih Slavena, a čini se i kao da je u skladu upravo s istočnoslavenskim glasovnim zakonima (usp. ruski *молоко* od praslavenskoga *melko*, od čega i hrvatski *mlijeko*). Dok se ne nađe uvjerljiv odgovor na to pitanje, ne može se dalje u tom smjeru. Dotle treba računati i s volovima. To je, međutim, nešto lakše kada se radi o pristaništu, nego kada se radi o kuku na vodi u klancu pod visovima Učke, na mjestu na kojem se nikada nisu držali volovi.

*Veles na Vardaru* U istočnijim predjelima južnoslavenskoga prostora osobito je znatan toponim *Veles*, ime gradića na srednjem toku Vardara. *Veles* leži u dolu, upravo kotlini, pod gorom koja se zove Sveti Ilija. Tu je poganski gromovnik na gori zamijenjen kršćanskim likom, a njegov je protivnik u dolu zadržao svoje izvorno ime. Ovamo idu vjerojatno još u Srbiji *Veles* na zapadu, *Velesnica* na Dunavu i *Velestovo* u Crnoj Gori.<sup>80</sup> U Grčkoj je *Velestino* (Βελεστίνο, danas službeno Φέρες, prema antičkomu Φέραι) u Tesaliji blizu cesti što od Larise vodi u Volos.<sup>81</sup>

78 Usp. Belaj, 2006, 33.

79 Vidi dolje str. 301–312.

80 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 46.

81 Toponim Volos (Βόλος) sigurno nema nikakve veze s imenom slavenskoga stočjega boga u njegovu istočnoslavenskom glasovnom liku jer se iz starijih potvrda razabire da je to grčka prilagodba izvornog slavenskoga toponima *Golo*. Kako toponim *Golo*, tako i toponim *Velestino*, čini se, svjedoči o slavenskom sloju u naseljivanju Tesalije

Već po ovome što je do sada skupljeno nema nikakve dvojbe da su, kao i svi ostali Slaveni, tako i južni prije svojega pokrštavanja poznavali i štovali Velesa, stočjega boga i gromovnikova suprotnika. Što se u njihovu vjerovanju izgubio natprirodni lik toga imena bit će posljedica toga što su oni prije pokršteni.

*Veles je bio bog i južnih Slavena*

\* \* \*

Iz slavenske usmene predaje izronio je tako, neočekivano živo i mnogostrano, lik boga Velesa, gospodara stoke i bogatstva, zmaja i zmije, mahastoga i kosmatoga medvjeda, gospodara tamnih i vlažnih šuma. On se u slavenskoj predaji javlja i kao žensko. Tada je to boginja *Vela*.<sup>82</sup> Ona je kao zmija naprama zmaju, žensko naprama muškumu. I sam protivnik javlja se u usmenoj tekstovnoj predaji jasno obilježen kao žensko, *zmija*.<sup>83</sup>

*Veles i Vela*

Tu se razabiru vrlo stari slojevi odnosa u mitskom ustrojstvu svijeta. A podatci Jaroslavske legende potpuno se uklapaju u to, pa ne može biti dvojbe da se osnivaju na autentičnim vrelima, kako god i dalje ostaju nesigurnosti oko nekih pojedinosti. Sve u svemu ti podatci ipak zaslužuju vjeru. I mogu poslužiti kao pouzdano polazište za razlaganje o praslavenskome bogu Velesu.

*Podatci Jaroslavske legende bitno su vjerodostojni*

---

za ranoga srednjeg vijeka, a svjedoči i o slavenskoj duhovnosti koja je i onom zemljištu dala svoju sakralnu interpretaciju.

82 Potvrde iz ruskih vrela donosi Mikkola, 1922, 177–179. Za makedonska vidi i o njoj usporedi Katičić, 2003b, 98–108.

83 Usp. Katičić, 1990a, 61–67.



# Božanski boj

*Памяти*

*Владимира Николаевича Топорова*

## 1. Eto, tu na toj gori ...

**M**itsko kazivanje o božanskome dvoboju od svih slavenskih predaja najpotpunije je došlo do nas u bjeloruskoj usmenoj književnosti. Upozorili su na to Vjačeslav Vsevolodovič Ivanov i od nedavna pokojni, neprežaljeni Vladimir Nikolajevič Toporov. Proučavajući upravo to utemeljili su i potvrdili rekonstrukciju praslavenskih svetih tekstova.<sup>1</sup> Time su otvorili novo razdoblje u istraživanjima kakvih se rezultati i ovdje iznose.<sup>2</sup>

U Bjelorusa se među pripovijetkama susreće jedna osobita vrsta. To nisu bajke, nego se u takvu pripovijedanju kazuje narodno vjerovanje vezano za određena mjesta što leže u svakodnevnom vidokrugu pripovjedača i njegova slušateljstva. U njima je do nas došla vrlo stara usmena predaja koja seže do vremena slavenskoga poganstva, pa i do još starijeg razdoblja, indoeuropskoga. Takve se kaže uvijek odnose na prostor neposrednoga životnog iskustva zajednice u kojoj se kazuju. Njima se oživljuje zemljište na kojem se odvija svakodnevnica, oživljuje predodžbama o natprirodnom zbivanju, koje se, međutim, potpuno ugrađuje u neposrednu životnu zbilju. I nije to pripovijedanje ni o kakvoj davnini, nego se takvo zbivanje opisuje

*V. V. Ivanov*

*i V. N. Toporov*

*Bjeloruske kaže*

1 Usp. Иванов – Топоров, 1963; 1965; 1970a; 1970b, 75–103; 1974. Tu valja izričito istaknuti da bez njihova rada, njihova znanstva i njihova rasuđivanja ne bi moglo biti niti ovih redaka što se tu objavljuju.

2 Usp. Belaj, 1998, 42–44; 2006, 18–19.

Grom je ubio zmaja kao nedavna prošlost koja se još doživljava kao aktualna sadašnjost. Sve je to naprosto tu kao potpuno živa prisutnost.

Vrlo je izrazit primjer takve bjeloruske kaže ovaj zapis:

- [1] А то так с поввярсты от Ночаевич дык ёсь бярозки; обсоджан так кругом ковалочек зямельки небольшенкий. Дык тут пярун забив змея. Ну, дык як тольки, дык як пошов дождж – двоя суток узáпор ишов; усё чисто позатаплювало. Тоды людзи стали яго хуваць. Выкопали ямку, уколали яго туды и засыпали. Тольки засыпали, а ён узнов на вярху. Яны опяць засыпали, а ён опяць на вярху. Што тут робиць? А дождж идзэць и идзэць. Думали яны, думали, и придумали возиць зямлю на певню. Ны стали возиць, стали возиць – и засыпали. Як засыпали и дождж перашук. А тая мясы́на и цяперака Змяёвкой зовётца. (Р 4, 158, Дополнение № 7)

– »A to nekih pol vrste od Nočajeviča, eto, tu su breze; ograđen tako krugom komad zemlje nevelik. Eto, tu je grom ubio zmaja. No, čim je to bilo, tu je stala padati kiša – dva cijela dana i noći uzastopce je padala; sve je bilo potpuno potopljeno. Tada su ga ljudi stali pokapati. Iskopali su jamu, zaboli ga tamo i zasipavali. Tek što su ga zasuli, a on opet na vrhu. Što da se tu radi? A kiša pada i pada. Mislili su oni, mislili, i smislili da zemlju voze s pijevcem kao zapregom. No, stali su voziti, stali su voziti – i zasuli ga. Kako su ga zasuli, i kiša je prestala. A to mjesto i sada se zove Zmajevka.«

Svi koji to slušaju poznaju to mjesto, znaju Nočajeviče, znaju Zmajevku. Ona je dio njihova svijeta kako ga neposredno doživljavaju, u kojem se odvija njihova svakodnevnica. Nije tu riječ ni o kakvoj daljini, ni o kakvoj давнини, koje bi čudesno zbivanje o kojem se pripovijeda ikako izdvajale iz njihova neposrednog iskustva. Čudesno je zbivanje, koliko god da jest čudesno, naprosto dio svima prisutne životne zbilje. Ona je sama njime čudesna. Odmah se osjeti. To je doživljaj natprirodnoga sasvim drukčiji od onoga koji se nama, u kulturi u kojoj smo rasli, ucjepljivao od djetinjstva. Otvorio nam se pogled u drugi jedan duhovni svijet.

Spomen brezika i okruglo ograđenoga komadića zemlje doimlju se kao posve zbiljske pojedinosti i kao takve trivijalne. One to nedvojbeno i jesu. Po njima slušatelji prepoznaju mjesto. A na to da bi ikako ulazile i u mitsko ustrojstvo svijeta, na to u ovom tekstu ne upućuje baš ništa. S te je strane ključna rečenica тут прыун забив змея – »tu je grom ubio zmaja«. Zmaj je sam po sebi prirodno biće, njegov nas spomen uvodi u mitske kontekste. A ne valja previdjeti ni to da riječ прыун, kako god u bjeloruskom znači naprosto 'grom',<sup>3</sup> pa je tako tu i prevedena, susrećemo i kao ime slavenskoga boga gromovnika, praslavenski *Perunъ*.<sup>4</sup> Kazuje se dakle da, ako to kazivanje učinimo praslavenskim, *Perunъ bьjetъ zмьѣ* – »Perun bije zmaja«. To je onda pravo mitsko zbivanje, i to vrlo znatno. Koliko je znatno, pozna se po učinku. Bijе ga i ubija, a čim ga ubije, počne padati kiša. I ne prestaje. Oslobodile su se vode. Ako je prije suša bila muka, sada je muka poplava. Treba pokopati ubijenoga zmaja. Ali on se ne da. Koliko god ga zasipali, on je opet na vrhu. Tek kad upregnu pijevca da vozi zemlju, mogu ga zasuti. Tada i kiša prestaje padati. Sve to kada je grom, upravo bog gromovnik, ubio zmaja. Nema nikakve dvojbe da je sve to mitski sadržaj. A ono s pijevcem kao zapregom ne možemo baš nikako razumjeti. No poznato je iz vjerovanja narodâ uralskih jezika.<sup>5</sup>

Zmaj

Perun

Perun  
oslobađa vode

Bolje se sve to razumije ako se pogledaju i drugi zapisi takvih kaža. Jedna je upravo varijanta te koja se ovdje razmatrala prva. Zapisana je ovako:

3 U Novgorodskoj legendi to je u vezi s istim mitskim motivom i izričito zabilježeno: бѣлорусскимъ бо языкомъ громъ перунъ нарицается – »na bjeloruskom jeziku grom se zove perun«. Vidi dolje str. 244.

4 Prvotni se naglasak pokazuje u bjeloruskom: прыун, прыунá, što svjedoči o praslavenskom *perunъ*, *peruná*. Taj naglasak, čini se, svjedoči o indoeuropskoj tvorbenoj starini. Usp. grčki κεραυνός 'grom', 'munja'. To bi mogao u indoeuropskoj sakralnoj poeziji biti sveti srok *perauuós* – *k'erauuós*. U hrvatskoj toponimiji javlja se, međutim, nad Mošćenicama pod Učkom i nad Žrnovnicom kod Splita i nad Varešom kao ime gore *Përün*, *Përúna*. Ipak se u bjeloruskim zapisima uz Прыун javlja i Пёрун (vidi dolje [4a]), pa je čini se i taj hrvatski naglasak star.

5 Vidi gore str. 174.

Perun je  
ubio črta

[2] У Воронини над речкой ёсь гора (древний городок). Дык тут на гэтой горе пярун чорта забив. Дык ён там тры суток лежав. А тоды найшли яго и стали хуваць. Дык возили, возили зямлю на яго, возили, возили – ня можна зарыць яго. Што за дзень навозюць, закопаюць, назаутраго полидзяць, а ён на вярху ляжыць. Бились, – бились, ани! Покуляцьки йжо – ци соснілось кому, ци што – узяли ды ўво ’топок певня запрагли. Дык тольки тры разы зямлі привязли на им, дык засыпалі яго.

(Р 4, 158, Дополнение № 6)

– »U Voronini nad rijekom je gora (stara gradina, mala). Eto, tu na toj gori grom je ubio vraga. Eto, on je tamo ležao tri puna dana i noći. A tada su ga oni našli i stali pokapati. Eto, vozili su, vozili zemlju na njega – nije moguće zakopati ga. Što za dan navoze, zakopaju, izjutra pogledaju, a on leži na vrhu. Mučili su se, mučili, oni! Napokon već – je li se komu usnilo, je li što drugo – uzeli su i u opanak zapregnuli pijevca. Eto, samo su tri puta dovezli zemlje na njega, eto zasuli su ga.«

Lako je razabrati da je to isto kazivanje. Dakako, odnosi se na drugo mjesto u svakodnevnom vidokrugu drugih ljudi. Razlike pak koje postoje između dviju varijanata znatno pridonose boljem razumijevanju tih kaža. Mitsko biće koje gromovnik ubija tu se zove *чорт*, što bjeloruski znači ‘vrag’, ‘đavol’. Na prvi to pogled kazuje malo. Vrag je kao zloćudni natprirodni protivnik mnogo otrcaniji od zmaja. Tek ako se to ne razumije kao uobičajena kršćanska frazeologija, nego pogleda prema praslavenskoj vremenskoj razini, do koje nas ta rečenica, kako se pokazalo pri razmatranju potvrde [1], i vodi, razabire se i to da etimologija praslavenskoga *črtъ* također upućuje na veliku starinu takva kazivanja, mitsku i obrednu.

Praslavensko *črtъ* lako je izvesti iz glagola *čersti*, *črtъ* ‘povlačiti brazdu’, ‘zarezivati’, ‘crtati’. Za imenicu *črtъ* tako se dobiva pasivno značenje ‘ono što je povučeno’, ‘zarezano’, ‘zacrtno’, pa odatle

Črt – vrag,  
đavol

Črt, črta –  
brazda, crta

govorima. To je *o*-osnova prema *ā*-osnovi istoga pasivnog značenja *čvrta* ‘crta’, što je do danas ostala sveslavenska riječ. Aktivno je pak značenje praslavenskoga *čvrtъ*: ‘onaj koji povlači brazdu’, ‘ruje’, ‘zarezuje’. To se značenje, takvo, nije zadržalo ni u kojim slavenskim govorima. Ono je, međutim, osobito kao ‘onaj koji ruje’, bilo vrlo prikladno da se njime opiše htonički demon, natprirodno biće vezano za zemlju, koje boravi i kreće se na njoj i pod njom. To je prvotno bio epitet, kojim se u praslavenskome sakralnom pjesničkom jeziku, kad se poimeniči, izbjegava izravan spomen hude sile, a takvim se istinitim opisom njezine naravi, kad se ispravno izreče, dobiva obredna vlast nad njom.

Dalje nas tu vodi rusko черторой ‘klanac’, ‘vododerina’, što je ostavilo na svem slavenskom sjeveru tragove u toponimiji, osobito pak u hidronimiji. Tu se prepoznaje sraslica od praslavenske rečenice *čvrtъ ryjetъ* ‘rovač ruje’. U prijevojnomo odnosu s *čvrtъ* stoji *krvrtъ* ‘krt’, kojemu dobro pristaje isto temeljno značenje ‘rovač’. Uza nj, posve paralelno, stoji i starorusko крѣторѣа ‘krtičnjak’, sraslica od praslavenske rečenice *krvrtъ ryjetъ* ‘krt ruje’. Tu se ulazi u trag povijesti jezičnog izraza praslavenske sakralne poezije. Kada se u njoj, kako sugeriraju naši primjeri [1] i [2], u istoj konstrukciji smjenjuju *čvrtъ* i *zmvjъ*, radi se gotovo o sinonimima. Ako je *čvrtъ* ‘onaj koji ruje po zemlji i vuče brazde po njoj’, *zmvjъ* ili *zmvja* je, kako sama riječ kaže, ‘onaj koji pripada zemlji’. Ta se riječ, naime, izvodi od *zemla*. Lako je obim izrazima označivati istoga. Slavenske riječi *zemla* i *zmvjъ* nastavljaju indoeuropsko *dhg'hemyā* i *dhg'hmiyos*, te se uklapaju u etimološku porodicu staroindijskoga *kšam*, grčkoga χθών, latinskoga *humus*, sve ‘zemlja’. Jasno se razabire što se tu dogodilo. Demonska sila što pripada zemlji, opisana kao takva možda već u jeziku indoeuropskoga sakralnog pjesništva (*zmvjъ*), dobila je u praslavenskoj obrednosti nov pjesnički opis (*čvrtъ*), uz koji je dalje postojao i stariji, baštinjen iz dublje davnine. U tekstovima sakralne poezije počeli su se smjenjivati, čime se, u smislu njezine poetike, postizalo intenziviranje izraza. Oboje samo opisuje onoga

Črt ruje

Krt ruje

Zemljani i  
rovač

kojega je bolje bez potrebe ne spominjati izravno. A pokazujući da mu se poznaje narav, daje, ako se ispravno obredno izriče, moć nad zbivanjem u svijetu. Otvara se tako uvid u dinamiku povijesti toga pjesničkog jezika. A što je ta sila koja pripada zemlji onda izjednačena s vragom, kršćanskim đavolom, to je tek recentnija *interpretatio christiana*, koja je popratila pokrštenje Slavena.<sup>6</sup> To pak da se to tu tako jasno pokazalo snažna je potvrda pretpostavci i prvomu dojmu da je u tim bjeloruskim kažama došla do nas tekstovna predaja, dakako usmena, iz vrlo duboke starine.

Vrag, đavol

Predaja iz  
duboke starine

Iz [2] se doznaje da je mjesto na kojem je Perun ubio zmaja *gorà*. Ona je nad rijekom, nad vodom. U [1] se to ne spominje, tek breze kao vegetacija upućuju na viši položaj. U bjeloruskim nizinama i ne treba velika uzvisina pa da se već može govoriti o gori. A onaj mali komad zemlje okruglo ograđen u [1] nije drugo nego u [2] mala gradina (городок). Praslavensko *gordz* prvotno i ne znači drugo nego 'ograda', 'ograđen prostor', pa odatle 'vrt'. Tek u daljnjem razvoju počelo je značiti utvrđenu gradinu, a u još mlađem, ne više praslavenskom, gradsko naselje. U tome se zrcali povijesni razvoj. Ako je protivnik ubijen na gori gdje je ograđen prostor, valja se sjetiti da na gori stoji *Perunovъ dvorъ*.<sup>7</sup>

Gora nad  
vodom

Gradina

Perunov dvor  
na gori

O kiši se u [2] ne kazuje ništa, ali ipak o teškoćama pri ukopu i o tome kako su prevladane. Tu postoji dalekosežna podudarnost s [1], a saznaje se i to u što je pijevac bio upregnut, u opanak. I nadalje ostaje nerazumljivo o čem se tu zapravo radi. Jasno je tek to da ukop ubijenoga zmaja nije lak pothvat. To je nedvojbeno mitski sadržaj. A neko svjetlo baca na to i ovaj etnografski zapis: Вятское поверие, что труп лешего вывозят на петухе и курице (Зеленин, 1915, 53, № 10, 98–99) – »Vjatsko je vjerovanje da truplo šumskog duha odvoze zapregnuti pijevac i kokoš«. Vjatska zemlja ime je povijesne pokrajine uz gornji tok rijeke Vjatke na istoku europske Rusije. Njezino domorodačko stanovništvo govori marijski (nekad

Ukop zmaja

Pjetao i kokoš  
kao zaprega

6 Usp. Katičić, 2005b, 75–76. Vidi dolje str. 265–269.

7 Vidi gore str. 85–117.

poznat kao čeremiski) i udmurtski (nekad poznat kao votjački), jezike koji po svojem postanju pripadaju finskoj grani uralске porodice. Uzajamni utjecaji i isprepletenost te porodice sa slavenskom stari su i gusti. Bit će dakle da i u Bjelorusa takvo vjerovanje potječe iz te tradicije, bar dok se ne potvrdi i iz vjerovanja drugih Slavena osim istočnih. А леший, šumski duh, javlja se, kako pokazuje [5] kao gromovnikov protivnik, pod utjecajem kršćanstva sveden na demona nižega reda.<sup>8</sup>

*Šumski duh*

Još jedna bjeloruska kaža zapravo je varijanta naših [1] i [2]. Tek je za razliku od njih zapisana kao opsežna pripovijest s izrazito bajkovitim obilježjima. Ovdje će se navesti samo oni dijelovi toga teksta koji predstavljaju varijantu dvaju već razmotrenih i pripadaju istom rodu usmene književnosti kao i oni. U toj se kaži, prema zapisu (P 4, 170–172, Дополнение № 30), кажује ово:

[3] Помиж Ковткова, помиж Гоголевки, и от Вирков (деревни) недалёко, ёсь при стародорожжи, на Игрѣ, Змяѣв камень, з вокном и з дверами. Старики казали, што колись-то давно у гэным камяни змей жив, с одной головой, у вобличчи чаловеччу, и говорив так, як чаловек. И ён больший кравец быв, больший дужа, хороший.

*Zmajev kamen*

– «Крај Ковткова, крај Гоголjevке, i nedaleko od sela Virki pri staroj je cesti na Iгри Zmajev kamen s oknom i s vratima. Starci su kazali da je nekada davno u tom kamenu živio zmaj, s jednom glavom, u čovječjem obličju, i govorio je tako kako govori čovjek. I on je bio velik krojač, vrlo velik, dobar.»

Dalje se pripovijeda kako je obavljao svoj obrt i vodio svoje poslove. Zaljubio se u djevojku u susjednom selu, točno je rečeno u kojem, [у Бузерѣи (деревня Обозерье), под Лукомлем] i dobio ju za ženu. Dugo su živjeli kao muž i žena i nisu imali djece jer ih od zmajeva i ne biva. Sve dok jedne nedjelje nije zatražio od nje da mu u kosi biska uši. Upozorio ju je da pazi da se nad njih ne nadvije tmast oblak, a onda je zaspao s glavom u njezinu krilu. I doista se

*Zmajev brak*

<sup>8</sup> Vidi gore str. 172–176.

nadvio tmast oblak nad njih, ali njoj je bilo dotužilo živjeti s njime i nije ga htjela upozoriti. Probudila ga je tek tutnjava gromova. Skočio je na noge i odmah shvatio da je izgubljen i da je ona to skrivila. Sa svojih pet prstiju obilježio joj je crnom smolom lijevi obraz i ona je taj biljeg nosila do smrti. A sam se istegao u dugu i poletio preko Lukomskoga jezera, preko sela Ogurci i seoceta Simonovići prema svojoj kući. Tada ga je Perun stao biti:

[3] Так яго пярун и дзёрнув на возяри! Дзёрнув, а ён ляциць.  
*nast.* Ён дрўгий раз, – дык ён упав на возяри. Али усхвацився  
узнава и поляцев. Старик быв у Бузеръи, дык ён злучився  
на гэно дзиво и ўсё гэно видзив. Ны, дык ён пераляцев  
тераз возярó, а пярун у третъий ударив, у лясу уже, соўсим  
з берагу, с поля, зляцевши. И убив яго!

*Perun je ubio  
zmaja*

И троя суток дожд и ишов посли того, покуль яго найшли. Старик тэй показав: «шукайця», каець, «там и там: на вапа пóля полецев!» Ён так, як дуга ци вужака, ляциць; знашно, што змей. Ну, найшли и закопали яго. Так дожд и поцих. Але тераз сутки опяць ён на вёрси. Так узнава дожд и пошов. И грамóты большия: пярун уцешаецца, пярэць у яго у няживого, каб ня 'тжив. Ховали яго гэных разов с три, ци с чатыре. Дык усё на вёрси. И як выйдзець, так сажнев на кольки и цягнець усё у тэй бок, дзе яго хата, усё поцагуець дáлий. Старики кажуць, што каб погода постояла, дык ён отжив ба. Ну, а Бог милосливый так давав, што сычас нацягнець хмара, и грамоты, и дожды дужа пóйдуць, и пяруны палуць у яго. И дужа была вода вяликая: чуць зямлю не оттопило. Ну, дык приснилось тогды тому старому Бузерьскому, што собраць малых дзяцей – незнаток, и жарабяток гэных сяголетных, и возиць зёмлю уво 'топках, и ў приполах, а жарабочкам торбочку насыпаць, да на шию. Стали такносиць, сталиносиць, дык и засыпали, и пропав, и на вески вяком амин.

*»Perun pere«*

И кургон цяпер там, помиж Симонович дзяревни, и помиж засценку, у лясу. Дзевку тую ще дзед мой – помёр, як я маленький быв – казав што видзив.



– »Tako ga je grom udario nad jezerom! Udario, a on leti. On drugi put, – eto, pao je on na jezero. Ali uhvatio se iznova i poletio. Bio je starac u Buzerju, eto, zgodio se na ono čudo i sve je ono vidio. No, eto, on je sada preletio jezero, a grom je udario treći put, već u šumi, sasvim pri obali, pri polju, pošto je sletio. I ubio ga je.

I tri cijela dana i noći padala je kiša poslije toga što su ga našli. Onaj starac je pokazao: ‚Tražite‘, kaže, ‚tamo i tamo; na vaša je polja poletio‘. On leti tako kao duga ili zmijurina; pozna se da je zmaj. No, našli su ga i zakopali. Tako se i kiša smirila. Ali poslije cijeloga dana i noći opet on na vrhu. Tako je iznova pošla kiša. I velike grmljavine: grom se uveseljava, udara u njega beživotnoga kako ne bi oživio. Pokapali su ga koja tri puta, ili četiri. Eto, on sve na vrhu. I kako izađe, tako i potegne nekoliko sežanja sve na onu stranu gdje mu je kuća, sve potegne dalje. Starci kažu da kad bi vrijeme potrajalo on bi, eto, oživio. No, i Bog je milostivi tako dao da je toga časa naišao tmast oblak, i grmljavina, i jako su pale kiše, i gromovi se ispaljuju, u njega. I voda je bila jako velika: Tek što nije zemlju potopilo. No, eto, prisnilo se tada onomu starom buzerskomu da se saberu mala djeca – neiskusna, i ždrjebad, ona od ove godine i da voze zemlju u opancima, i na doljnjim rubovima haljina, a ždrebadima da se nasipa torbica, pa za šiju. I stali su tako nositi, stali nositi, eto, i zasuli su ga, i propao je, i na vijeke vjekova, amin.

I humak je sada tamo, kraj sela Simonoviča, i kraj male obradive čestice, u šumi. Tu djevojku je još moj djed – umro je dok sam ja bio malen – kazao da je vidio.«

*Grom ubija  
zmaja*

*Grom udara*

Lako je razabrati da je uza svu mnogorječivost i sva obilježja bajke ta bjeloruska kaža ipak samo varijanta onoga što se pripovijeda u prvo spomenute dvije [1] i [2].

I tu udara Perun (пярун) i ubija (убив) zmaja (змеј). Potvrđena je dakle sveta obredna izreka *Perunъ ubi zmyjъ*. Štoviše, u riječima *пярун уцешаетца, пярэць у яго у няжывого* – »grom se uveseljava, udara u njega beživotnoga« potvrđena je temeljna *figura etymologica*, karakteristična za poetiku praslavenskoga sakralnog pjesništva: *Perunъ peretъ* – »Perun udara«. Taj nam sveti izričaj otkriva

*Perun ubija  
zmaja*

*»Perun pere«  
– grom udara*

etimologiju Perunova imena, otkriva ju kao živu vrijednost sakralnoga izričaja. *Perunъ* je naime *i že peretъ* – ‘onaj koji pere’, što će reći ‘koji udara’. Praslavensko *pъrati* znači udarati. A lako je razumjeti kako je moglo dobiti značenje koje mi razumijemo od prve. Dobro se sjećam iz djetinjstva kako je sve odjekivalo oko kraljevečkog potoka kad su tamo Šestincanke, izvrsne pralje, udarale mokrim rubljem po drvu. *Isprati* tako zapravo znači ‘izudarati’. I etimologija je, tako, uključena u poetiku svetoga pjesništva poganskih Slavena. Poznato je to i iz vedskoga pjesništva starih Indijaca, pa je na razradbi toga zasnovana *nirukta*, posebna grana brahmanske učenosti. A nama se tako na temelju ozbiljno utemeljene rekonstrukcije ocrta ono za čim je Stjepan Verković težio kao za fantazmagorijom: Veda Slavena.<sup>9</sup>

Poetika  
obuhvaća i  
etimologiju

Da ubije,  
Perun bije tri  
puta

I tu Perun ubija zmaja na vodi, tek tu je to Lukomsko jezero. Iz ovoga se zapisa ne može iščitati nikakav spomen gore, osim ako je to ono mjesto pod vedrim nebom gdje je djevojka zmaju biskala uši u kosi, pa se nad njih nadvio tmast oblak, zatutnjala je grmljavina. No tamo su oni, kako se čita u zapisu, bili u polju. Svakako, zmaj je tada bio izložen nebu. A Perun ga nije ubio lako, jednim udarcem, nego ga je bio tri puta. Vidi se, to ubijanje nije sasvim jednostavno.

Kiša pada  
danima

A kad je zmaj ubijen, tu kao i u [1] počinje padati kiša i pada više dana i noći bez prestanka. Pokopati zmaja i tu je pravi pothvat. Prvo ga treba naći, kako je natuknuto i u [1]. A onda ga nije moguće zasuti jer se opet i opet nađe na vrhu. I postoji opasnost da na kraju oživi. Zato Perun bije opet i opet. Rješenje tog bezizlazja otkriva se u snu, kako je također već natuknuto u [1]. Tek zemlju tu ne dovozi pijevac, nego ju voze u opanku nedužna djeca i nose u torbama ždrebad mlađa od godine dana. Kiša i teškoće s ukopom očito su čvrsto ugrađeni u tu mitsku predaju. Zmajev grob je i tu »kod male obradive čestice u šumi«, sasvim kao u [1]. A sve čudesno zbivanje (Дзиво) o kojem se kazuje vezano je za poznato zemljište unutar neposrednog iskustva onoga koji pripovijeda i onih kojima

9 Usp. Verković, 1874 i 1881; Katičić, 1968 = 1971, 181–184; 1973, 54–55; Doklestić, 2007.

pripovijeda. To je isto onakva kaža kakve su prve dvije i posreduje jednak doživljaj natprirodnoga kao nečeg neraskidivo povezanoga sa zbiljskim svijetom neposrednoga iskustva. Sve je to tu i sada.

Daljnja jedna bjeloruska kaža, koja se ne može smatrati varijantom onih triju koje su ovdje razmotrene, ali se odnosi na isti mitski sadržaj, kazuje nam više o tome kako je teкао boj Peruna sa zmajem i što se tu upravo događa. Zapisana je ovako:

*Perun bije  
mnogo puta*

[4] Гэто спорував Бог (вар. Илья) зь нячисьциком: я цябе, каець, забью! – А як ты мяне забьеш: я схуваюся! – Куды? – Под чаловека! – Я чаловека забью, грэхы яму́ отпушу, – цябе забью! – А я пот коня! – Я й коня забью; чаловека на гэтым месяци награджу, а цябе забью! – А я пот корову схуваюся! – Я й корову забью; хозяину на гэто место награджу, а цябе забью! – А я под будынок! – Я й будынок спалю; чаловека на гэтым месяци награджу, а цябе забью! – А я под дзераво схуваюся; там ты мяне не забьеш! – Я дзераво разобью, и цябе забью! – Ну, дык я, каець, схуваюся у воду пот корч пот колоду! – Ну, там твоё место, там сабе будзь!

Дык гэто коли удариць идзе пярун, дык гэто Бог нячисьцика бьець. Ён, як находзиць хмара, здаётца ци собаком, ци свиньнёй, ци кошкую – абы чим; ды й хуваецца пот кого–нибудзь. Тоды там пярун бьець.

(Р 4, 155–156, Дополнение № 3)

– »То se sporio Bog (*var.* Ilija) s nečistim: ja ću tebe, kaže, ubiti! – A kako ćeš ti mene ubiti: ja ću se skloniti! – Kamo? – Pod čovjeka! – Ja ću čovjeka ubiti, grijehe ću mu otpustiti, tebe ću ubiti! – A ja pod konja! – Ja ću i konja ubiti; čovjeka ću smjesta odštetiti, a tebe ću ubiti! – A ja ću se skloniti pod kravu! – Ja ću i kravu ubiti, gazdu ću smjesta odštetiti, a tebe ću ubiti. – A ja pod zgradu! – Ja ću zgradu spaliti; čovjeka ću smjesta odštetiti, a tebe ću ubiti! – A ja ću se skloniti pod drvo; tamo ti mene ne ćeš ubiti! Ja ću razbiti drvo, i tebe ću ubiti! No, eto, ja ću se, kaže, skloniti u vodu, pod panj, pod kladu! – No, tamo je tvoje mjesto, tamo sebi budi! Eto, kada to grom ide da udari, eto, to Bog bije nečistoga. On, kako nailazi tmast oblak, pretvara se ili u psa, ili u svinju, ili u mačku – u bilo što; eto, i sklanja se pod koga god. Tada grom tamo bije.«

Tu se otvara nov vidik na mitsko zbivanje.

Protivnici su tu Bog i nečisti, dakle đavol. Na prvi je tu pogled sve sasvim kršćanski. Naziv protivnika je čak prevedenica od ἀκάθαρτον πνεῦμα, što je u grčkom crkvenom jeziku uobičajen naziv za đavola. No i Perun je bog. To stari ruski ljetopis sasvim izričito kaže, a da su tako govorili i Slaveni na jugu, ostavilo je trag u tome što se cvijet *perunika* u Dubrovniku i okolici zove *bogiša*. Bog koji se sporio s nečistim može dakle biti *bogъ Perunъ*, a kada je ime izostavljeno, poganstvo ostaje prikriveno i nije više tako izazovno. A sveto kazivanje ostaje u svem bitnome ono koje je bilo. Čak se u nastavku javlja izvorno božje ime *Perunъ*, kao bjeloruski *пярун*, riječ koja znači 'grom'.

*Bog i nečastivi  
– nečisti duh*

Tu se nadalje jasno kazuje da Perun kad ubija zmaja ne bije samo jednom. Ona tri udarca opisana u [3] samo su oslabljena i u stilu bajke ublažena verzija izvornoga mitskog kazivanja. U dijalogu kakav je zapisan cijelo se zbivanje pripovijeda kao buduće, kao namjera i očekivanje. No nema dvojbe da se tu opisuje ono što se vjerovalo da se doista i događa. Perun bije i pali, bije onamo kamo se njegov zmijski protivnik skriva. U oluji grom udara ovamo i onamo, neupućenu čovjeku nepredvidivo kamo i neobjašnjivo zašto. A prava je zbilja, iako skrovita, da bije onamo kamo se zmaj sakrio, bije da ga ubije. Tako Perun sve bije i pali, a zmaj sve bježi i skriva se. Prema zapisanoj kaži koja se ovdje razmatra skriva se pod čovjeka, pod konja, pod kravu, pod zgradu, pa pod drvo. Taj je položaj osobit, tu se osjeća vrlo sigurnim. Ali Perun ga i tu bije, razbija drvo. Zmaj se onda skriva u vodu, pod panj i kladu. I tu je kraj. Tu mu je i mjesto, pa ga Perun više ne bije. Doista je to čitava oluja, koja odtutnji i onda se smiri.

*Oluja odtutnji*

*I zmaj je bog  
– besmrtan*

Pokazuje se tu vrlo izričito što upravo znači praslavenski sveti izričaj *Perunъ ubi zmyjъ*. Temeljno je značenje praslavenskoga *ubiti* 'udaranjem ukloniti', upravo 'ukloniti s poprišta', a ne nužno 'udariti do smrti'. Praslavenski preverb *u-* nastavlja indoeuropski *au-*, koji se susreće i u latinskom *au-ferre* 'odnijeti'. Kako je Perunov

protivnik i sam bog, dakle besmrtn, teško je zamisliti da bi, kada ga taj »ubije«, bio doista mrtav. U ovoj je kaži jasno rečeno da on to i nije, da je samo na svojem mjestu. Istina, kad se čuje ono *ubiti* javlja se značenjski prizvuk 'biti baš do smrti'. Uostalom, da ubijeni zmaj nije mrtav, zar bi ga trebalo pokapati? No iz bjeloruskih se kaža razabire da mu je neka sila i onda živa. On se čudesno odupire svojem ukapanju, ne da se zasuti. Postoji strah da se opet digne, onako kako se opet i opet nađe na vrhu mogile. Vidi se, nije zapravo mrtav. A radi se o tome da konačno »propadne« pod zemlju, da se nađe pod njom. A i podzemlje je njegovo mjesto, tamo može »sebi biti« i tada nikomu ne smeta. Zemlja je njegov element isto kao i voda. Zato i jest 'zemaljski', upravo *zmbjŭ*. Njegove su i zemlja i voda, upravo blato. Ono je i jedno i drugo, i zemlja i voda. Njegova je dakle močvara, praslavenski *bolto*. Iz nje dolazi i u nju se vraća. Gospodar je podzemlja. Zato ga, kad je udarcima uklonjen s poprišta, treba pokapati. Da se pod zemljom, na svojem, smiri.

*I ubijen, zmaj  
je živ*

Ova nam je bjeloruska kaža osobito znatna još i po tome što se iz nje razaznaje o čem se upravo Bog ili Ilija spori s nečistim duhom, da ostanemo pri kršćanskim nazivima što se u njoj rabe. Ne bije ga on zato što je zao i neprijatelj svega dobra, kako nam sugerira u tome ponešto neprimjerena *interpretatio christiana* toga protivnika kao đavola, nego zato jer nije ostao na svojem mjestu. Prema [2] može se dosta pouzdano zaključiti da ne samo što nije ostao dolje, »u vodi, pod panjem, pod kladom«, nego se uspeo na goru, na suhi vrh, gdje je mjesto gromovniku.<sup>10</sup> Nije to dualizam, vjera u vječnu borbu Dobroga i Zloga, kakav je u iranskom zoroastrizmu i od njegova potaknutom maniheizmu, nego je Perun u tom boju predstavnik reda, a zmija nereda.<sup>11</sup> Ali nereda ne razaralačkoga nego stvaralačkog i bogatoga. Poredak u svijetu i njegovu dobrobit uspostavlja ravnoteža tih dviju sila, suhoga, prozračnog reda i vlažnoga, plodrodnog nereda. Ravnoteža dinamička i antagonistička.

*Svaki od dva  
boga ima svoje  
mjesto*

*Red i  
ravnoteža  
u svijetu*

<sup>10</sup> Vidi gore str. 62–65.

<sup>11</sup> Usp. Belaj, 1998, 78–81; 2007, 101–104; 2006, 19 i 31.

*Uvijek i svagdje* Iz [4] se saznaje još nešto, osobito važno. Ono mitsko *Perun ubi zmjǎjъ* dogodi se, kad god se događa, u svakodnevnom okolišu, u neposrednom krugozoru onih koji se poslije spominju toga i sa svetom jezom pripovijedaju o tome. Ali to se događa svugdje i uvijek gdje god i kad god udara grom (дык гэто коли удариць идзе пярун, дык гэто Бог нячисьцिका бѣецъ [4]). To je uvijek i svagda tako! Zato se i može događati kod svakoga, u vrijeme kojega se sjećaju, na mjestu koje poznaju. Čudesno zbivanje nije jedinstven događaj, vezan za neko osobito mjesto i vrijeme. To je stalna prisutnost čudesnoga. Ono je u svijetu, ne dolazi u nj od nekuda izvana. Doista je to sasvim drukčiji doživljaj natprirodnoga. A kada se takva slika o slavenskoj poganskoj religiji usporedi s pretkršćanskom vjerom drugih indoeuropskih jezičnih tradicija, u svima se razaznaju tragovi upravo takva doživljavanja kao starijega stanja.<sup>12</sup> U tome se krugu vjerske predodžbe slavenskoga poganstva pokazuju kao osobito arhaične. Uz bok im u tome, koliko razabiremo, stoje samo baltičke. Doista nam ta bjeloruska tekstovna predaja otvara izravan pogled u duboku davninu.

*Čudesno u svijetu ne dolazi izvana*

*Odgovori bjeloruskih kazivača o vragovima*

Takva predodžba o borbi gromovnika s đavolom bila je čvrsto ukorijenjena u bjeloruskom narodnom vjerovanju. Zaslužni skupljač bjeloruske usmene književnosti E. R. Romanov zapisao je bjelorusku pripovijetku o Bogu i Đavolu, potekli potpuno iz kršćanske tradicije. Njoj je, međutim, dodao odgovore koje je dobivao od svojih kazivača na pitanja o natprirodnim bićima, pa tako i o vragovima. U tim se odgovorima prepoznaje ista usmena predaja u kojoj se kazuje poganski mit o božanskom boju kakvu predstavlja upravo navedena bjeloruska kaža [4].

Tako su kazivači objašnjavali Romanovu zašto je vragova (черти) toliko:

<sup>12</sup> O indoeuropskom sloju obradne tekstovne predaje o borbi gromovnika sa zmajem usp. Иванов – Топоров, 1974; Lincoln, 1980; Watkins 1995.

[4a] – Их жа, бач, кольки ё! А их жа й Пярун б'ё.

– Ён жа казав тогды Богу: »штотымне зделаш: я заховаюсь, дак ты ня можаш мяне ўбить!« – Не, уб'ю! – »Я ў скотину сховаюсь, Господи!« – Ты ў скотину сховаешся: я скотину уб'ю и тябе уб'ю! – »Я ў древо сховаюсь!« – Я древо на щепки расщাপлю, а тябе уб'ю! – »Я, Господи, у чаловека сховаюсь!« – С чаловека гряхі зниму, а тябе уб'ю! ... От, и б'ё!

– Ето ж колись была у Говеновичах (деревня) жанщина. Дак яна жала ў поли з бабами. А гроза йдэ, хмара такаа, што Божа! ... От, яна дурнаа и кажа: »от, коли б мяне, каа, убило!« А сатана и почув, дак ёй. От, яé як ударило, дак так пополам и разорвало.

– А то тож чаловек лыки драв. Найшла хмара, он под дровячину, и став. Толь став а там у п'ячурь, у борти, два лины (рыба). Ён оттуль. Тольки отышов, а Пёрун так и разодрав дровячину!

– Ого! их ба ня стольки було, колиб ня бив Пёрун. А то яны, за зиму наплодютца, а летом Пёрун поўбиваа.

(Р 4, 9, № 1)

– »Njih pak (tj. vragova), gledaj, koliko ih je! A njih i Perun bije.

– »А он је казао тада Богу: »што ёеš ми направити: ја ёу се склонити па ме не можеš убити!« – Не, убит ёу! – »Ја ёу се склонити у марвинче, Господине!« – Ти ёеš се склонити у марвинче: ја ёу марвинче убити и тебе ёу убити! – »Ја ёу се склонити у дрво!« – Ја ёу дрво расцијепати на тријеске, а Тебе ёу убити! – »Ја ёу се, Господине, склонити у ёовјека!« – С ёовјека ёу скинути гријехе, а тебе ёу убити! ... Ето, и бије!

– А то је једном у Говеновићима (то је село) била жена. И она је жела у полју с бабама. А олуја иде, такав тмаст облак, Боже мой! ... Ето она лакомислена још каже: »ето када би мене – каже – убило!« А сотона тек је то ёуо, а он к нjoj. Ето, како ју је ударило, то ју је тако и растргало попола.

*Vragova je  
toliko*

*Skrivanje*

*Glupa žena*

*Їovjek u duplji*

*Zašto je  
vragova koliko?*

– A to je također čovjek derao liko. Naišao je tmast oblak, on pod golemo drvo, i stao je. Tek je stao, a tamo su u šupljini, u udubini, dva linjaka (to je riba). On odatle. Tek je otišao, a Perun je tako i rascijepao golemo drvo.

– Oho! njih ne bi bilo toliko da ih ne bije Perun. A to oni, preko zime se naplode, a po ljetu ih Perun poubija.«

*U odgovorima  
se zrcali ista  
mitska predaja*

*Perun kao  
djelatno biće*

*Bog Perun*

Nema dvojbe da se u tim odgovorima kazivača prepoznaju ulomci iste usmene predaje koja je suvislije i susljednije ispričovijedana u prije navedenoj bjeloruskoj kaži [4]. I tu se đavol skriva, u živinče, u drvo, u čovjeka, ali se ne može skloniti, nego ga gromoviti bog ipak ubija.<sup>13</sup> Tu se, međutim, praslavensko *perunъ* ne javlja samo kao riječ koja znači 'grom', kako je u bjeloruskom obično, nego se prepoznaje i kao ime djelatnoga bića. Zato ju Romanov piše velikim slovom. U tim se odgovorima *Perunъ* izmjenjuje s *bogъ*, pa kao da je tu ostavio traga sklop *bogъ Perunъ*, dobro potvrđen u starome ruskom ljetopisu.

*Perunovo zlato  
je njegov oganj*

Kazivači pak koji su odgovarali na pitanja o svetcima govorili su o hijerarhijskom odnosu između svetoga Ilije i Peruna: Илья заведаталь над Пяруном; ен у огнянной (вар. золотой) колясницы ездя по небу (Р 4, 6, № 1) – »Ilija je upravitelj nad Perunom; on se u ognjenim (var. zlatnim) kolima vozi po nebu.« Po tekstovnoj varijanti razabire se tu da je zlato kao Perunov atribut zapravo njegov oganj.

*Perun bije u  
duplju drveta*

Nije baš sasvim jasno ono s ribama u duplji drveta. No one nam daju znati da je tamo element vode. Tamo u duplji kod korijena gromovnikov je protivnik, pa on zato udara u drvo (vidi dolje [30, 31, 32]).

*Vragova je zato  
toliko da ih  
Perun sve ne  
pobije*

Inače, pokazuje se da Bjelorusi vjeruju kako je vragova zato tako mnogo, pa grom udara posvuda, jer bi ih Perun inače baš sve pobio. A ovako, on ih žustro bije, ljeti, i mnogo ih pobije, ali se oni preko zime opet naplode. Romanov je od svojih kazivača čuo i mnogo toga drugoga o vragovima, duhovima, svetcima, Bogu i bogovima,

13 Усп. Иванов – Топоров, 1974, 75–76.



ali ovdje nije mjesto upuštati se dalje u vrlo zanimljivu bjelorusku demonologiju.

Predaja o božanskom dvoboju došla je do nas i ruskim posredstvom. U Sibiru se čuva mnogo starine. Tamo je o dvoboju zabilježeno ovo:

- [5] Сибирьская легенда о борьбе Ильи пророка с лешим: леший шьет шубу, а Илья пускает в него громовую стрелу: »деревину рашепило на кусочки, а лешак увернулся и убер с шубой«. (А. Макаренко, 1913, 98-99)

– »Sibirska legenda o borbi proroka Ilije sa šumskim duhom: šumski duh šije bundu, a Ilija pušta na njega gromovitu strijelu: »to je rascijepalo golemo drvo na komadičke, a šumski se stvor okrenuo i pobjegao s bundom«.«

*Gromovnik  
bije šumskoga  
duha pod  
drvetom*

Ta sibirska usmena predaja ne razumije se pravo ako se ne pozna [4]. Šumski je duh očito bog protivnik Perunov koji se sakrio pod drvo. Tek je pod utjecajem kršćanstva sveden na bijesa, na demonско biće.<sup>14</sup>

Mitski motiv vraga koji se skriva pred gromom susreće se i u baltičkoj usmenoj književnosti. Pokazuju to ovi litavski primjeri:

- [5a] *Velnias bėga nuo griausmo, slėpiasi už žmonių rūbų, už medžių, už akmenų.* (Balys Nr. 142)

– »Vrag bježi od groma, skriva se ljudima za haljine, za drveće, za kamenje.«

Jednako tako i u ovom pripovijedanju:

- [5b] *Velnias nuo Perkūno trenkimo pasislėpia po dideliu akmenu, giliai, vandenų.* (Balys Nr. 135)

– »Vrag se od Perkunova trijeska skriva pod velikim kamenom, žirom, u vodi.«

<sup>14</sup> Vidi gore str. 173. O mitskom dvoboju između gromovnika i njegova protivnika u praslavenskoj i indoeuropskoj usmenoj predaji usp. Иванов – Топоров, 1970a i b; 1974, 75–103; Belaj, 1998, 67–87.

Podudarnosti sa slavenskom predajom sežu do u pojedinosti. Tek tu se vrag naziva svojim prvotnim imenom *Velnias*, koje je etimološki srodno sa slavenskim *Veles*. To je ime staroga boga. Nema dakle dvojbe da je ta usmena predaja baltoslavenska.<sup>15</sup>

## 2. Zagovori protiv zmijina ujeda

*Pretkršćanski  
obredni  
tekstovi  
očuvani u  
funkciji*

Vrsta usmene književnosti koja osobito dobro čuva obredno kazivanje poganskoga mita jesu zagovori, čari za koje se vjeruje da onaj koji ih zna valjano izgovarati stječe natprirodnu moć nad zbivanjem u svijetu. Poganska tradicija koja se u njima prepoznaje obredni su tekstovi očuvani u funkciji, ako i uvelike degradirani u statusu. U njima se izriče skrovita istina o ustrojstvu svijeta, i to s obzirom na određenu svrhu koja se želi postići. Od slavenskih zagovora najbolje su poznati i opet bjeloruski, pa onda i ruski. No ne valja se prenagliti i odatle zaključiti da su se u ostalim tradicijama izgubili. Zapisivanje zagovora osobito je težak istraživački posao jer se oni smatraju tajnim znanjem. Seoski ih čarobnjaci vrlo nerado odaju. Na bjeloruskom se terenu našao istraživač, E. R. Romanov, koji je upravo tomu posvetio nevjerojatno mnogo truda i vremena, pa je u tome bio i vrlo uspješan. Objavio je debeo svezak bjeloruskih zagovora. A drugi istraživač, L. N. Majkov, objavio je vrlo vrijednu zbirku ruskih. To su osobito važna vrela za rekonstrukciju obrednih tekstova slavenskoga poganstva.

*Zapisivanje  
zagovora  
osobito težak  
istraživački  
posao*

*Vrač se  
zmiji prijeti  
Perunom*

Za predaju praslavenskoga teksta, ili tekstovnoga spleta, o božanskom boju najizdašniji su zagovori protiv zmijina ujeda. U njima se vrač, seoski čarobnjak, zmiji, upravo prazmiji, majci sviju zmija, prijeti Perunom koji će ju ubiti, ako smjesta ne povuče svoj zub, svoj otrovni žalac, i tako ne poništi djelovanje ugriza. Kad ujede čovjeka, pokazuje se da zmija nije ostala na svojem mjestu, u vodi pod panjem i kladom. Poremetila je i narušila red i ravnotežu. Na Perunu

<sup>15</sup> Usp. Иванов – Топоров, 1974, 77; Belaj, 2007, 97.

je dakle da ju bije i ubije, da uspostavi red i njegovu ravnotežu. Vrač se izgovarajući zagovor prijeti time i poziva zmiyu da poništi ujed kako bi izbjegla takve posljedice. Pri tome se pojedinačna zbiljska zmija, koja je ujela čovjeka, uzima samo kao predstavница božanske zmije, kao njezino čeljade koje joj je potpuno poslušno. Vrač se stoga obraća božanskoj zmiiji i traži od nje da naredi svojoj zmiijici da povuče zub. Božanska zmija odgovorna je za taj ugriz. Vrač tako zagovorom pojedinačni događaj koji čovjeku pojedincu prijeti teškim posljedicama diže na najvišu razinu skrovitoga mitskog poretka u svijetu. Vjerovalo se da će od toga ujedeni pojedinac izbjeći teže posljedice. Perunov zmijski protivnik pri tome je žensko, *zmbja*.

*Božanska  
zmija*

A podići pojedinačni događaj na najvišu razinu skrovitoga mitskog ustrojstva svijeta, to treba znati. Zato se vrač u ruskom narodnom govoru i zove ведун, što će reći 'onaj koji zna'. A indoeuropski je glagolski korijen od kojega je izvedena ta slavenska imenica isti kao onaj od kojega je indijsko *Veda*. Vjerske pak predodžbe na kojima je zasnovana ta čarolija potpuno su sukladne onima na kojima se temelji pomno razrađena i nama daleko bolje poznata brahmanska obrednost. Ne može se ozbiljno dvojiti o tome da je to zajednička indoeuropska baština. I opet nam se ocrkala na dohvat ruke Verkovićeva *Veda* Slavena.

*Vrač je onaj  
koji zna*

Takav je bjeloruski zagovor protiv ujeda zmije ovaj:

- [6] Господзи помилуй, баслови Господзи. На мори на Кияни, на быстрым буяни стоиць липовый куст; под тым кустом ляжиць бел камень, у белым камни чорна руна, у чорной руни змея—шкурлупея, сястра Палагея, цётушка Авхимья. А ты змея шкурлупея, сястра Палагея, цётушка Авхимья, змирай своих змей, а то буду просиць Михайла арханела, — ён цябе громом забъець молоньнёю спалиць, буйным ветром попял разнесець. Уними своих змей сипучих, лятучих, повзучих, земляных, водзяных, навозных, дзерновых, крышачных, берновых, подколодных, корчавых, подмежных, запечных, кочарежных. Господзи помилуй, баслови Годподзи.

*Tri zmije u  
gnijezdu*

(P 5, 107, № 276)

– »Gospodine pomiluj, blagoslovi gospodine. Na moru na Oceanu, na brzom bujanju, stoji lipov grm: pod tim grmom leži bijel kamen, na bijelom je kamenu crno runo, u crnom runo je zmija škorpija, sestra Pelagija, tetica Jefimija. A ti, zmi-jo škorpijo, sestro Pelagijo, tetice Jefimijo, smiruj svoje zmi-je jer ću inače moliti Mihaila arhandela, – on će tebe gromom ubiti, munjom spaliti, vjetrom raznijeti pepeo. Zgrabi svoje zmi-je siktave, leteće, puzave, zemljane, vodene, navozne, što su u travi, krovne, što su na brvnu, što su ispod klada, što su ispod panja, što su ispod međa, što su iza peći, što su u stalku za žarače. Gospodine pomiluj, blagoslovi gospodine.«

*Okvir iz  
crkvene  
liturgije*

Na prvi je pogled tu uočljiv jak utjecaj kršćanske liturgije. To svjedoči kakav je visok prestiž uživala i kod seoskih vračeva i kod onih koji su im se obraćali za pomoć. Očituje se vrlo jasno, ali samo u prvoj i zadnjoj rečenici. Crkven je samo okvir. To jači je kontrast sa zgoljnim poganstvom što zrači iz samoga zagovora. Sročen je vrlo gusto i po dobro smišljenom prastarom uzorku. Najprije se uobičajenom formulom izriče skrovita istina o boravištu božanske zmi-je:

*Boravište  
božanske  
zmi-je*

na vodi, pod drvetom, na bijelom kamenu, u crnoj vuni. Time vrač nadmoćno pokazuje da zna skrovitu istinu o položaju i smještaju zmi-je. Upravo time stječe natprirodnu vlast nad njom. Pojačava se to onda i time što se zmija zove po imenu. A spomen imena, to se dobro zna, daje po sebi vlast nad imenovanim. Tu opet ulazi u igru kršćanstvo, ali u pučki jako izobličenu liku. Sama zmija u gnijezdu od crnoga runa naziva se змея–шкурлупея. To se s raznim varijacijama u glasovnom liku druge riječi često ponavlja u zagovorima protiv zmijina ujeda, a potječe također iz kršćanske liturgije. U evanđelju po Luki 10, 19 čita se: ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἀπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων – »eto, dao sam vam vlast da gazite po zmijama i škorpijama«.

*Zmija  
škorpija*

U ruskom crkvenoslavenskom prijevodu množina je zamijenjena jedninom: **СЕ ДАЮ ВАМЪ ВЛАСТЬ НАСТЪПАТИ НА ЗМІЮ И НА СКОРПИЮ**. Crkveni puk nije to dobro razumio, a nije ni znao što je škorpija, pa mu je to ostalo kao dojmljiv i pomalo jeziv naziv za strašnu zmi-ju. A nepoznat naziv otrovnoga

južnjačkog insekta izobličivao je kako mu je bilo zgodno i to je činilo taj naziv sve izražajnijim. Takav je naziv za zmiju ušao onda u predajni tekst zagovora istisnuvši možda neku stariju poblizu oznaku strašne zmiје kojom se pojačavala njegova obredna moć. Ako je to doista tako, ne možemo nego žaliti za nenadoknadivim gubitkom i ne napuštati sasvim nadu da će još neko neočekivano otkriće pokazati što je tu moglo stajati. A spominju se još dvije zmiје, njezine rođakinje, i zovu kršćanskim imenima grčke crkvene pripadnosti, Pelagija (Πελαγία) i Eufemija (Εὐφημία). Ovo posljednje je slavenski izobličeno u Ахвмя. Hrvatski bila bi *Fuma*, pod kojim imenom puk časti sv. Eufemiju, zaštitnicu grada Rovinja. Imamo tako zmiју—škorpiju, sestru Pelagiju i teticu Fumu. U svemu ih je tri.

*Zmijina sestra  
Pelagija*

*Zmijina tetka  
Fuma*

I u drugim zagovorima leže u vunenom gnijezdu ne jedna nego tri zmiје. Utrojena je dakle, kao što je u antičkome mitu utrojena suđenica Moira (*Parca*), dražest Harita (*Gratia*), nakazna Gorgona i drugi likovi, sve ženski kao i naša zmiја, a Muza, koja nadahnjuje ljude, dva puta je utrojena, pa je u svemu deveterostruka. Trojni božanski likovi, ženski, susreću se i u germanskoj i u keltskoj predaji. Tu dolaze do izražaja prastare mitske predodžbe svojstvene i svoj indoeuropskoj predaji.

Pošto je točnim opisom njezina položaja i izgovaranjem imena stegnuo božansku zmiју i dobio je u svoju vlast, vrač izriče zapovijed: *змирай своих змеѣ* 'smiruj svoje zmiје'. Ona je, naime, odgovorna za njih sve, a među njima je i zmiја koja je doista ugrizla. Vrač onda prijeti da će moliti arhanđela Mihaila, a on, »vojskovođa vojske nebeske«, ubio je zmaја i zbog toga je uz proroka Iliju najčešća *interpretatio christiana* poganskoga gromovnika. A taj će nju gromom ubiti, munjom spaliti i silovitim vjetrom raznijeti joj pereо (ѣн цябе громом забъѣць молоньнѣю спалиць, буйным ветром попял разнесѣць). Vrač joj na to zapovijeda da pod dojmom te užasne prijetnje pograbi i zakoči sve svoje zmiје. Baš sve, da ne bi promakla ona koja je ugrizla. Da oko toga bude još sigurniji, vrač pomno nabraja sve vrste zmiја koliko ih god ima. Pokazuje nam

*Utrojene  
božice*

*Sve vrste  
zmiја*

se tako čitava bjeloruska pučka sistematizacija zmiја. To daje zanimljiv predmet poredbenomu proučavanju.

*Grom bije,  
munja pali,  
vjetar raznosi*

Sredstva kojima bog prijети zmiји jesu troја: grom koji bije, munja koja pali i vjetar koji raznosi. O gromu je tu i onako riječ, то je bog sam. Uz njega je munja, то je praslavenski *mǫlnʹi*. Riječ je i indoeuropska, etimološki povezana sa staronordijskim *mjǫlnir*, kako se u islandskoj Eddi zove toljaga koju baca gromovnik Þórr.<sup>16</sup> Njemački je то *Donner*, engleski *Thunder*. Tu, dakle, stojimo na indoeuropskom tlu. A da vjetar, praslavenski *větrъ*, stoji u bliskoj vezi s bogom gromovnikom na suhom vrhu svjetskoga drveta, то je već utvrđeno.<sup>17</sup> Usporediti tu valja i: и по ветру разнесець тя – »i raznijet će te по vjetru« [22].

*Gusto  
ustrojstvo  
i surhovita  
promišljenost  
obrednoga  
teksta*

Uza sve kršćanske natruhe, zagovor je doјmljivo arhaičan. Svojim gustim ustrojstvom i svrhovitom promišljenosti uzorak je prastaroga, ne samo praslavenskog, nego i praindоеuropskog obrednoga teksta. Takva je то vrsta usmene književnosti. Nije čudo da se najbliža germanska podudarnost s vedskim obrednim tekstovima našla upravo u starovisokonjemačkim zagovorima iz Merseburga, kojima se liječio lom kostiju. A najviše je tipoloških podudarnosti u indijskoј Atharvavedi. O uzorku takva obrednog teksta u Ṛgvedi vidi dolje str. 315–323.

Isto takvo pomno i savjesno nabrajanje susreće se u ovom zagovoru:

*Pomno i  
savjesno  
nabrajanje  
svih vrsta  
zmiја*

- [7] Гад змяя паха, гад змяя верепаха, гад змяя шкурлупея, пожа-  
новитая, хлевная, водзяная, межавая, вересовая, зялезовая,  
лятучая, повзучая, серановая, – идзи к рабу божаму, вынь  
свою яросць, поганое жало-жигало; не вынеш ты у раба  
божого свою яросць, поганое жигало, перавяду ваш род и  
поколение, усю вашу хвамилию. Буду у Бога просиць свя-  
того Михаила архангела из грозой и с пяруном и з дож-  
джом: не будзець вам помесьци нигдзе, ни ў грудзи, ни  
у норы, ни на сухопутыци; у грудзі я цябе огнем спяку, у  
норы пяруном забью, на сухопутыци водой залью, сам я,  
раб божий Лукаш. (Р 5, 108, № 281)

16 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 94-95.

17 Usp. Katičić, 2005b, 48–49, 51–53. Vidi gore 44–45, 48–49.

– »Gade, zmijo smradna, gade, zmijo skroz na skroz smradna, gade zmijo škorpijo, što si na strništu, stajska, vodena, što si na međi, što si u vrijesku, željezno siva, leteća, puzeća, iz pješčanog humka, – idi k sluzi Božjemu, izvadi svoju jarost, pogani žalac-žigalac; ne izvadiš li ti u sluge Božjega svoju jarost, pogani žigalac, uništit ću vaš rod i pokoljenje, svu vašu familiju. Molit ću Boga (da pošalje) svetoga Mihaila arhandela s olujom i s gromom i s kišom: ne će vam biti mjesta nigdje, ni na kupu, ni u jami, ni na suhom putu; na kupu, u grudi ću te ja speci ognjem, u jami ću te ubiti gromom, na suhome putu ću te zaliti vodom, sam ja, sluga božji Lukaš.«

Tu vrač uspostavlja svoju vlast nad božanskom zmijom tako što ju grdi. Poziva se onda na Boga i na arhandela Mihaila, ne razlikujući ih posve razgovjetno, može se čak učiniti da se to još raspoznaje kako je arhandeo Mihailo zapravo bog Perun, ali se poslije sam vrač potpuno identificira s gromovnikom, stavlja sebe na mjesto Boga i svetog Mihaila da bi na kraju jako istaknuo upravo svoju osobu, pa i svoje ime uveo u tekst zagovora. Po svem tome taj zagovor prilično odskače od drugih.

Inače su zagovori protiv zmijskoga ujeda ustrojani dosljednije po obrascu kakav se razabire iz [6]. To pokazuje kako je ta usmena tekstovna predaja čvrsto integrirana, pa takva i može čuvati kontinuitet tijekom stoljeća, pa i tisućljeća. Tako je zapisan zagovor:

[8] На мори на лукоморъи стоить дуб, а под дубом камянь, а на камяни чорное руно, а ў чорном руни три змяи: одна Сохвея, а другая Шурплея, а третья дива Марэя. Дива Марэя, унимай свой гад, а ня будешь унимать, дак пойду Господу Богу жалитца, дак вас Господь Бог громом побьё и молоньей попаля. (P 5, 111, № 293)

– »Na moru, na morskome zaljevu stoji dub, a pod dubom kamen, a na kamenu crno runo, a u crnom runu tri zmije: jedna Sofija, a druga Škorpija, a treća Diva Marija. Diva Marija, vadi svoj gad, a ne budeš li ga vadila, omah ću poći Gospodinu Bogu žaliti se, odmah će vas Gospodin Bog gromom pobiti i munjom popaliti.«

*Bog i  
arhandeo  
Mihail*

*Vrač kao  
gromovnik*

*Čvrst ustroj  
zagovora*

*Tri zmije u  
crnom runu*

*Zmija Diva  
Marija*

*Grom bije,  
munja pali*

I tu kao i u [6] grom bije i munja pali, dakle praslavenski *gromъ bьjetъ i mьln'i palitъ*. Počinje se i tu čvršće ocrtavati rječnik kojim se obredno kazivao mit o božanskom boju.

Drugi je takav zagovor ovaj:

*Nabrajaju se  
sve vrste zmija*

- [9] На мори на лукоморъи стоить куст ракитовый, у том кусти бараньяя руня, у том руни ляжить змяя Шкурлопея. Ты змяя лютая, лютучая, збирай своих змей лютучих, бягучих, сиронових, моховых, колодных, крапивых, подтынных, мяжэвных, – вынимай свое жало и зуби от раба божого; а то не, я тябе побью, побье тыбе сам Сус Христос, выйдя у чистое поля, наложу каляную стралу, пробье тыбе, лютую змяю. (P 5, 111, № 294)

*Ljuta zmija,  
ista kao ljuta  
zvijer*

– »Na moru, na morskom zaljevu, stoji rakitov grm, u tom je grmu ovnujsko runo, u tom runu leži zmija Škorpija. Ti zmijo ljuta, leteća, skupljaj svoje zmiije leteće, bježeće, one iz pješčanog humka, mahove, kladne, koprivne, potplotne, medne, – vadi svoj žalac i zube od sluge božjega; ako ne, ja ću tebe pobiti, pobit će te sam Isus Krist, izaći će u ravno polje, stavit će (na tetivu) kaljenu strijelu, probit će tebe ljutu zmiiju.«

*Perunova  
strijela*

Zmija je tu ljuta kao što je ljuta i zvijer: praslavenski *ljuta ja zmtja – ljutъ jь zvěрь*. Oboje je to isti gromovnikov protivnik. A oružje kojim gromovnik bije tu je *strěla*.

Isti se obrazac prepoznaje u još jednom zagovoru:

*Perun  
gromom bije,  
munjom pali*

- [10] У поли на мори стоиць куст; у тым кусци три змяи, три сястры: одна змея Шкурлопея, другая Солохвея, третьция Сохвея. Змея Шкурлопея и Солохвея и Сохвея, вынимай змяинья жалы и змяинья зубы и с скоцины, чорной шарсьцины, и ўнимай своих слуг, домовых, полявых и т. д. Ежали ж ты будзеш мою молитву заедаць, то я буду просиць Господа Бога. Сошлец Господзь Бог Михаилу архаилу з громами, з молоднями: будзець громом биць, молоднями палиць. Хух, здаровый дух! (P 5, 179, № 82)

– »U polju, na moru stoji grm; u tom su grmu tri zmiije, tri sestre: jedna je zmija Škorpija, druga Solofija, treća Sofija. Zmijo Škorpija i Solofija i Sofija, vadi zmijske žalce i zmijske zube



i iz stoke, crne dlake, i oduzimaj svoje slugе, kućne, poljske itd. Ako se ne budeš osvrтala na moju molitvu, a ja ću moliti Gospodina Boga. Poslat će Gospodin Bog odozgor arhandela Mihaila s gromovima, s munjama: on će gromom biti, munjama paliti. Huh, zdravi duh!«

Varijacija  
gramatičke  
konstrukcije  
obrednoga  
teksta

U ovom je zagovoru očuvana tekstovna predaja praslavensko-gа obrednog kazivanja: *Perunъ gromotъ bъjetъ* i *Perunъ mълnъjo palitъ*.

Drugi je jedan takav zagovor:

[11] У чистым поли, на синим мори стоиць дуб шыроколист. Под тым дубом вовцы стары, пераяры, чорная вовна. На тэй вовни ляжиць змея змяиная. Змея-змяица, вынимай свое жало, высылай своих слуг, потпечных, подмежных. Ня выниш свое жало, не пошлеш своих слуг, пошлаю на цабе три грозны тучи: одну вогнянью, а другую водзяннюю, третцю камянную: огнем спякець, камнем забъець, водой польець, – корень выкипиць. (Р 5, 108, № 280)

Opis oluje:  
Gromovnik  
ognjem peče,  
kamenom  
bije, vodom  
lije

– »U ravnom polju, na sinjem moru stoji dub široka lišća. Pod tim dubom su stare ovce, od prošle godine, crna vuna. Na toj vuni leži zmiја zmiјska. Zmiјo-zmiјište, vadi svoj žalac, šalji svoje slugе, one od ispod peći, one od ispod меде. Ne izvadiš li svoj žalac, ne pošlješ li svoje slugе, poslat ću na тебе три olujna oblaka: jedan ognjen, a drugi voden, treći kamen: ognjem će speći, kamenom ubiti, vodom politi – korijen će iskipiti.«

To je doista moćan opis oluje. Tu se казује да gromovnik iz olujnih oblaka, ako zahvatimo do praslavenske dubine, *огньтъ pečetъ, kametъ bъjetъ, vodojo lъetъ*.

Još moćniji je opis oluje i njezinih posljedica u ovom znatno opširnijem i razvedenijem zagovoru:

[12] Господзи Божа, благослови! помяни Господзи царя Давыда и ўсю кротось яго. Сокручив, Божа, зямлю и воду, сокручи, Божа, и змею шкурлупею. На синем мори ляжици камень Латырь: на том камни стоици яблынь, на той яблыни змяиное гняздо; у том гнязде три шерсци: шерсць чорная, шерсць белая и шерсць рыжая. У той шерсци ляжиць змея

Na sinjem  
moru leži  
kamen Latir

*Zmijsko  
gnijezdo pod  
jabukom*

*Kamen, voden  
i ognjen oblak*

*Kamen oblak  
bije, voden  
topi, ognjen  
pali*

*Crna, bijela i  
riđa vuna*

*Tri olujna  
oblaka:  
kamen, voden  
i ognjen*

шкурлаупея. Змея шкурлаупея! Не ляжи, а пробяжи, своих чадов уними: Сохвэй и Пелагэй и Марэй. А не ўнимеш своих чадов и ня вынеш своих жал, то буду молиць Господа Бога и просиць пресвятую маць Богородицу, Исуса Христа, Михайла архангала, Илью пророка, ангелов храницелев, и ўсих святых Христовых апостолов и угодников Божих, штоб наслав на цябе сам Господзь Бог три тучи, тучи грозныя, – одну камяную, другую водзяную, третью огняную. Камяная забъець, водзяная затопиць, огняная спалиць; ня будзець табе места ни ў мохах, ни ў болотах, ни ў гнилых колодах, ни ў цёмных лесах, ни ў зялёных лугах, ни ў быстрых реках, ни ў крутых берегах, ни ў жовтых песках, а ни за мяжою, а ни под мяжою, ни ў траве, ни ў крапиве, ни ў гноі, ни ў защици. Первым разом и добрым часом плюю и дую на цябе, бязстудную. (P 5, 176–177, № 74)

– »Gospodine Bože, blagoslovi! Spomeni se Gospodine kralja Davida<sup>18</sup> i sve krotkosti njegove. Satrvši, Bože, zemlju i vodu, satri, Bože, i zmiju škorpiju. Na sinjem moru leži kamen Latir: na tom kamenu stoji jabukovo drvo, na tom je jabukovu drvu zmijino gnijezdo; u tom su gnijezdu tri vune: crna vuna, bijela vuna i riđa vuna. U toj vuni leži zmija škorpija. Zmijo škorpijo! Ne leži, nego pobjegni, uzmi sa sobom svoja čeda: Sofije i Pelagije i Marije. A ne uzmeš li sa sobom svoja čeda i ne izvadiš svoje žalce, ja ću moliti Gospodina Boga i zamolit ću presvetu mater Bogorodicu, Isusa Krista, arhandela Mihaila, proroka Iliju, anđele čuvarе i sve svete Kristove apostole i Božje ugodnike da pošalje na tebe sam Gospodin Bog tri oblaka, oblaka olujna, – jedan kamen, drugi voden, treći ognjen. Kamени će ubiti, vodeni utopiti, ognjeni spaliti; ne će tebi biti mjesta ni u

18 U crkvenoslavenskoj liturgiji i svoj književnosti grčko se βασιλεύς 'kralj' prevodi kao царь. Odatle pravoslavni Slaveni imaju »car David« i u Starome zavjetu »Knjige o carevima«. To je prešlo i u folklornu književnost. Bajke počinju: »Bio jedan car ...«. Prevodeći s istočnoslavenskoga valjalo bi u nazivima svih bajkovitih bića, kao što su цар Саматуз [14], царь Микидыён [19], Царь змеинный Ир и царица Ирйца [23], цар Зьмей [31], цар Гром [31], царь Змиулан [33] i царь Огонь и царица Малаивица [33] – u svim tim nazivima царь prevoditi s kralj. Ovdje to nije učinjeno kako čitatelji, koji imaju pred očima izvorni tekst, ne bi bili zbunjeni i prenapregnuti kulturnopovijesnom podrobnosti. Tek se od »kralja Davida« u prijevodu nije odustalo. Ipak nam »car David« zvuči previše tuđe.

močvarama, ni u blatima, ni u gnjilim kladama, ni u tamnim šumama, ni u zelenim livadama, ni u brzim rijekama, niti na strmim obalama, niti u žutim pijescima, a ni za međom, a ni pod međom, ni u travi, ni u koprivi, ni u gnoju, ni u pregradi. Od prvoga puta i u dobro vrijeme pljujem i pušem na tebe, bestidnu.«

I tu kamen bije, voda topi, oganj pali. Iscrpnim se nabranjem osobito izričito naglašuje da zmija ne će naći pribježišta niti u svojem elementu, na mjestima gdje bi se to najprije očekivalo. Tako se jasno razabire kamo zmija zapravo spada.<sup>19</sup>

Neki su takvi zagovori drukčije ustrojeni i oblikovani. Ipak kazuju isto mitsko zbivanje. Takav je ovaj:

[13] Выйду я чистое поля, гляну на киян-моря, над кияном морем стоиць ясен, на ўсё моря красен. – Я цябе, ясен, секу и зрубаю и коренья твоё пораськидаю! – За што ты мяне будзеш сечь и рубаць, и коренья моё раськидаць? – А за то што под тобою ляжиць ящер-кащер. (P 5, 184, № 100)

– »Izađem ja u ravno polje, pogledam na ocean more, nad oceanom morem stoji jasen, na sve more prekrasan. – Ja ću tebe, jasene, sjeći i srezati i tvoje ću korijenje poraskidati! – Zašto ćeš me sjeći i rezati, i moje korijenje raskidati? – A zato što pod tobom leži gušter-kušter.«

Tu je zmija postala gušter, a vrač se potpuno identificirao s gromovnikom. Kazuje se pak mit kako se protivnik sakrio pod drvo, ali gromovnik razbija drvo i ubija zmaja. Tek rječnik je tu drugi nego je poznat iz čvrsto integrirane usmene predaje toga obrednog kazivanja kojoj se ishodište nazire kao praslavenško.

U zagovoru zapisanom u drugoj polovici dvadesetoga stoljeća u Poljesju gromovnikov se udarac također opisuju dosta drukčije:

[14] На Сиянской гарэ, на Хрэсциянскай зямлэ стаяла яблынька. На той яблыньце язюліно гняздó. У том гняздэ сам цар Саматуз. Прашу́ я цябэ як самагó Гóспода бóга. Смýги свайі сунимáй, óпухи апуска́й, рабé бóжей <имя рек>

*Kameni će ubiti,  
vodeni utopiti,  
ognjeni spaliti*

*Gdje bi sve bilo  
zmiji mjesto  
Ali ne će biti ni  
tamo!*

*Gušter pod  
jasenom*

19 Vidi gore str. 139, 152–154.

Zlatna kliješta

маёй худóбнице <имя рек> цёла ачышча́й, кроў и палёху давай. Як ня будзеш свай смўги сунима́ць, цела ачышча́ць, будзем тваё жа́лы залаты́ми кляшча́ми вырыва́ць, малата́ми разбива́ць, на коллю растыка́ць и на ро́станях раскида́ць. Пака́ со́нца зайдзе́, истабе́ дўх вы́йдзе. (Тол 137, № 1)

– »Na Sionskoj gori, na kršćanskoj zemlji stajalo je jabukovo drvce. Na tom jabukovu drvcetu kukaviče gnijezdo. U tom je gnijezdu sam car Samatuz. Molim ja tebe kao samog Gospodina Boga. Tamne svoje magle skidaj, obrube opuštaj, sluškinji Božjoj (tu valja reći ime), mojoj bolesnici (tu valja reći ime) čisti tijelo, krv i olakšanje daj. Ako ne budeš skidao svoje magle, čistio tijelo, mi ćemo tvoje žalce istrgati zlatnim kliještima, mlatovima razbijati, naticati na kolje i raskidati po raskrižjima. Dok sunce zađe, iz tebe će izaći duh.«

I tu se vrač potpuno identificira s gromovnikovom silom. Božanski protivnik je dobio ime car Samatuz. I u tom je zagovoru on muško. Da ga ubija gromovnik, razabire se tu samo po tome što razbija mlatovima. Ne će biti slučajno što je tu jednako kao u [10] posljednja riječ *дух*. Tamo se naglašuje da je duh zdrav, a ovdje se kazuje da će napustiti tijelo. Bit će da je to uvjetovano tekstovnom predajom, ali se o tome kako bi to moglo biti ovdje nema na temelju čega rasuđivati.

Daleko više odstupa od obrasca ruski zagovor u kojem se protivnik Perunov pojavljuje kao medvjed:

[15] ... Сходит Егорий с небес, по золотой лестницы, сносит Егорий с небес триста луков золотополсных, триста стрел златоперых и триста тетив золотополсных и стреляет, и отстреливает у раба Божия (имя рек) уроки, прикосы, грыжи, баенны, нечисти и отдавает черному зверю медведю на хребет: И понеси, черный зверь медведь, в темные леса, затопчи, черный зверь медведь, в дыбучие болота; чтобы век не бывали, ни день, ни в ночь ... (Май 86, № 215)

Crna zvijer  
medvjed

– »... Silazi Jegorij s nebesa, po zlatnim ljestvama, nosi Jegorij s nebesa tristo lukova od zlatnih niti, tristo strijela zlatoperih i tristo tetiva od zlatnih niti, i strijelja, i odstrjeljuje sa sluge

Božjega (tu valja reći ime) uroke, čari, brige, bajaranja, nečist i predaje to crnoj zvijeri medvjedu na hrbat: I ponesi to, crna zvijeri medvjede, u tamne šume, zatopči, crna zvijeri medvjede, u bibava blata; da toga u vijeke ne bi bilo, ni danju, ni noću.«

To je kazivanje potpuno mitsko, tek je zagovor uokviren u kršćanske liturgijske formule, a Peruna predstavlja sveti Georgije kao *interpretatio christiana*.<sup>20</sup>

Daljnji zagovori obogaćuju sliku. Tako ovaj bjeloruski:

[16] Упрощаю Господа Бога, – помилуй, Божа, от вужа – добраго мужа, от ясныё головы. Ляжыць вуж, добрый муж, под барановую кожаю, под камнем Барласом. Унимай ты своих слуг и вужов, слижнёв, крутнёв, ящарёй, и вынимай жалы и яды из них. А ня будзеш вынимаць, то будзець Михаила архистрацил выежжаць сы гнянным пламем. А коли будзеш унимаць, то будзець Господзи сыгряшения з нами умесци прощаць. (P 5, 180, № 86)

*Už pod  
ovnujskim  
kožuhom*

*Už sjajne  
glave*

– »Molim gospodina Boga, – pomiluj Bože, od uža – dobrog muža, od sjajne glave. Leži už, dobri muž, pod ovnujskom kožom, pod kamenom Barlasom. Uzimaj ti svoje sluge i uževe, sluzave, krute, guštere, i vadi iz njih žalce i otrove. A ne budeš li vadio, izjašit će Mihailo vrhovni vojskovođa s ogjenim plamenom. A ako budeš oduzimao, Gospodin će nam odmah oprastati grijehe.«

Zmaj odnosno zmija tu je вуж. I kako god u istočnoslavenskom kao i u nas ta riječ znači vodenu zmiju, a ne otrovnicu, ipak se tu govori o njezinu »žalcu« i »jadu«, što će reći otrovu. Odatle se vidi da u tekstovnoj predaji zagovora вуж znači naprosto isto što i змея. To i jest staro značenje te riječi. Po tome je ona važna za rekonstrukciju obrednoga teksta koji se za nas prelama u zagovorima što se ovdje razmatraju. No prije nego se što rekne o tome, treba objasniti zašto se tu o zmiiji kaže da joj je glava sjajna. To nije onako

<sup>20</sup> O medvjedom liku gromovnikova protivnika i o njegovoj istosti sa zmijskim likom vidi gore str. 138–141.

sporedno i praznorječivo kako nas se u prvi mah doimlje. Pokazuje to ruski zagovor, također protiv zmijskoga ujeda:

*Ljuti zmaj  
zlatne glave*

- [17] Во морском озерѣ, во святом колодцѣ черпаю я воду, отговариваю, приговариваю от той лютой от медяницы, от золотой головой. Ты, змей лютой, золотая голова, выкинь свою жалу од рабы божией (имя рек) ... (Май 73, № 183)

»U morskome jezeru, u svetom kladencu crpim vodu, odgovaram, prigovaram o toj ljutoj otrovnici, o zlatnoj glavi. Ti, zmaju ljuti, zlatna glavo, istrgni svoj žalac iz sluškinje Božje (tu valja reći ime) ...«.

Božanskoj je zmiji dakle glava zlatna. Dakako da se onda može reći i da je sjajna.

Zmija se pak zove вуж i u drugim zagovorima protiv zmijskoga ujeda. Tako u ovom:

*Už na boru  
suha vrha*

- [18] По дуброви, по щирѣ по борѣ ляжѣца дорога; по той дуброви ездѣив Михаила-архаила; ли той дороги стоица сосна звонкая, сосна громкая, сосна суховѣршавая; на той соснѣ сядѣица вуж, честный муж, царь Микидѣен. (Р 5, 180, № 89)

– »Po dubravi, po štiru na suhoj uzvisini, legla je cesta; po toj je dubravi jezdio Mihailo-arhandeo, na toj cesti stoji bor zvonki, bor zvučni, bor suhovrhi; na tom boru sjedi už, časni muž, car<sup>21</sup> Mikidijon«.

*Drvo zvonko i  
zvučno*

Taj zagovor djeluje vrlo arhaično. Drvo suhoga vrha i zvonko vrlo je izričito predstavljeno kao čudesno drvo svijeta kojemu je na vrhu suhi gromovnik a u korijenu zmija, njegov protivnik.<sup>22</sup>

Isto tako u još jednom zagovoru protiv zmijina ujeda:

*Už na krevetu  
na perini*

- [19] На щировым борѣ, на жовтым пяску, там ляжица бѣлый камень, под тым камнем короваца цесовая, пярѣна пухова: на тѣй короваци цесовой, пярѣни пуховой ляжица секлитарь, вужу – честный муж, Ива. Секлитарь, вужу – честный муж, Ива, судержай своѣ злѣя яды (Р 5, 181, № 90)

21 Vidi gore bilj. 18.

22 Usp. Katičić, 2005b, 66–68, 73–82. Vidi gore str. 62–65, 71–83.

– »Na suhoj uzvisini obrasloj štiorom, na žutom pijesku, tamo leži bijel kamen, pod tim kamenom je otesan krevet, perina od paperja: na tom otesanom krevetu, perini od paperja leži sekretar, užu – časni mužu, Iva. Sekretaru, užu – časni mužu, Iva, suzdržavaj svoje zle otrove ...«.»<sup>23</sup>

Nema dakle dvojbe da je pored змей i змея također i (в)уж riječ čvrsto ugrađena u tu usmenu predaju. I ona je praslavenska. Pored *zmbjъ* i *zmbja* imamo tako i *ρžb*. Među njima ima, međutim, razlika. Naime, *zmbjъ* je praslavenska riječ s indoeuropskom etimologijom kojoj je prvotno značenje 'zemaljski', 'zemni', ali je takve nema u drugim indoeuropskim jezicima. Bit će dakle da se proširila tek u praslavenskom i to za potrebe sakralnoga pjesničkog jezika, kako bi se opisala božanska zmija, gromovnikov protivnik. Za razliku od nje *ρžb* jest inoeuropska riječ, kako god mu u indoeuropskom etimologija nije baš jasna.<sup>24</sup> Ona je već u indoeuropskoj sakralnoj poeziji označavala gromovnikova zmijskog protivnika. Skupa s mitom o božanskom dvoboju ona je u slavenskoj poganskoj sakralnoj poeziji indoeuropska baština. Tako se u Vedi mit o božanskom dvoboju kazuje upravo tom riječi, koja u staroindijskom glasi *abih̥* 'zmija':

*Smjena naziva  
za zmiju  
u svetom  
kazivanju mita*

23 O tom tekstu, koji u prvi mah nešto zbunjuje, vidi gore str. 72–73.

24 Praslavensko *ρžb* indoeuropska je riječ za zmiju: *ang<sup>w</sup>his* (lat. *anguis* 'zmija', lit. *angis* 'zmija otrovnica', prus. *angis* 'zmija') i *ng<sup>w</sup>his* (starovisokonjemački, bez aspiracije labiovelara, *unc* 'zmija', 'sljepić', stind. *abih̥*, avest, *ažiš* 'zmija', 'zmaj') te *og<sup>w</sup>his* (grč. ὄφις 'zmija', a to može biti i stind. *abih̥*, avest. *ažiš* 'zmija', 'zmaj'). Nije lako te odnose prikazati strogo sustavno. Nema tek dvojbe da je to najuža indoeuropska srodnost, ali se čini da je tu došlo do križanja glasovnih likova, a možda i do iskrivljivanja, što bi svjedočilo o tome da je ta riječ za opasnu životinju koja je ulijevala strah bila tabuizirana. Svakako se tu vidi kako je *ρžb*, prvobitna riječ za zmiju, koja pri obrednom kazivanju mitskoga zbivanja potječe još iz pjesničkoga jezika indoeuropskih sakralnih tekstova, zamijenjena slavenskom riječi *zmbja*, koja je zapravo njezin opis. Ona je izvedena od *zeml'a* i opisuje životinju koja puže po zemlji, ostaje prilijepljena za nju. Izvorno je to dakle epitet koji se pridijevao biću označenom riječju *ρžb* i opisivao mu pojavu i narav. Ta je riječ onda u sakralnom pjesništvu, ali i inače u jeziku, uvelike zamijenila temeljnu *ρžb*. Riječ *zmbja* označuje u slavenskim jezicima životinju. Ali druga, s kojom kao muškom tvori par, naime *zmbjъ* 'zmaj', znači mitsko biće, upravo neman. A izvorno su *zmbjъ* i *zmbja* isto, i životinje i mitska bića, tek muško i žensko, upravo muž i žena.

- Veda [20] *indraḥ ...*  
*āhann āhim pārvate śīśriyāṇām* (Ṛksaṃhitā 1, 32, 2)  
– »Indra ... ubi zmiju što je ležala na gori.«

‘Už’ je  
uzmicao pred  
‘zmaj / zmija’

Očito je, dakle, u jeziku slavenske sakralne poezije riječ *ožb* prvotna, a tek pomalo ju je zamjenjivao i potiskivao opisni atribut *zmjyb*, odnosno u ženskom rodu *zmjja*, prvotno pridjev koji se sve više poimeničivao, te je i došao na mjesto stare imenice, a ona je doduše ostala u jeziku, ali je promijenila značenje u ‘vodena zmija’. No u tradicionalno fiksiranom jeziku zagovora zadržala je staro.

To pak da je gromovnik ubio zmiju izrečeno je u svetom vedskom izričaju aoristom *ahan* ‘udari’, ‘ubi’. To je u vedskom kazivanju predajom posvećeni izričaj:

- ‘Žeti’ je  
uzmicalo pred  
‘biti’
- [21] *āhan ...*  
*indro vājreṇa mahatā vadhēna* (Ṛksaṃhitā 1, 32, 2–5)  
– »Ubio je Indra ... topuzom, velikim oružjem.«

Aorist *ahan* nastavlja indoeuropsko *e-g<sup>w</sup>hent*. Taj glagol postoji i u slavenskom kao *žeti*, sa specijaliziranim značenjem ‘udarati žito’, dakle ‘žeti’. Izvedene su tvorbe *gñati* i kauzativ *goniti*. Na mjestu toga glagola u slavenskoj se sakralnoj poeziji pri kazivanju mita o božanskom boju rabi glagol *biti* od indoeuropskoga korijena *bheiH*.<sup>25</sup> Očekivalo bi se da je indoeuropsko *g<sup>w</sup>hen-* tu prvotno i da su se i u slavenskoj tekstovnoj predaji očuvali tragovi toga. I doista jesu. Tako jedan bjeloruski zagovor protiv zmijina ujeda opisuje božanski boj ovako:

- Car Ir i carica  
Irica
- [22] Царь змеиньий Ир,  
и царица Ирїца! ...  
Напусьциць на цябя  
сам Господзь Бог,  
сам Илля Пророк

25 Uz slavensko *biti* od njega je izvedeno staroirski *ro-bi* ‘udario je’, ‘rezao je’, avestički *byente* ‘udara’. Preljev značenja ‘rezati’, ‘koliti’ tu je uvijek prisutan, kako se vidi iz korijenskih proširenja na *-d-*: latinski s nazalnim infiksom *findo* ‘cijepati’, ‘koliti’, njemački *beißen* ‘gristi’.



тучу цѣмну, пелену огненну  
и пожнець тя, поццнець тя  
и по ветру разнесець тя.

(ЇБ 2, 548–549, № 52).

— »Care zmijski Ire i carice Irice!<sup>26</sup> Pustit će na tebe sam  
Gospodin Bog, sam prorok Ilija, taman oblak, pelenu ognjenu,  
i požnjet će te, podrezat će te i raznijet će te po vjetru«.

Zmaj i zmiija, spominju se kao par, nazivaju se tu zmijski car Ir i carica Irica. To ime je vezano s nazivom bajkovite zemlje иреѣ, iz koje na proljeće dolijeću ptice selice. To je podzemni svijet, kojega je vladar zmijski bog.<sup>27</sup> A njegovo je ubijanje izrečeno glagolskim oblikom koji praslavenski glasi *žbnjetь*, što je prezent glagola *žęti* 'udarati', 'ubijati'. To je stara i prvotna tekstovna predaja koja izravno nastavlja indoeuropsku. Poslije je u slavenskom svetom pjesništvu pri obrednom kazivanju mitskoga zbivanja na tom mjestu prevladala poraba glagola *biti*. U slavenskoj usmenoj predaji prvotna je poraba glagola *žęti* ostavila tek malobrojne, ali ipak nedvojbeno prepoznatljive tragove. Takvi su i nazivi običaja i igara: жать змея 'žeti zmaja' i гнать змея 'goniti zmaja', što oboje zapravo znači ono što bi bilo uobičajenije reći, praslavenski, *biti zmьjь* ili *biti zmьjь*, pa onda na svakom slavenskom jeziku prema njemu svojstvenim glasovnim i morfološkim promjenama.<sup>28</sup>

Stvoren je tako čvrst temelj za rekonstrukciju slavenske obredne formule *Perunъ požę ржь*, kojom se kazuje bitno mitsko zbivanje. Ono je glasovno podudarno s isto takvom vedskom: *āhann āhim pārvate śiśriyānām* – »ubi zmiiju što je ležala na gori« [20]. Tek ime gromovnika u tom je kazivanju drugo. On je Indra (*indraḥ*). Kao

*Zemlja Irej*

*Žeti zmaja*

*Goniti zmaja*

*Perun požę  
uža*

26 Vidi gore bilj. 18.

27 Usp. Katičić, 2003b, 91–95. Trag toga vjerovanja očuvao se u stihovima poznate pjesmice: *Sve ptičice iz gore / odletjele na more*. Gora je suhi vrh čudesnoga drveta, a na moru, prvotno močvari, vodi, njegovo je korijenje. Tamo je zmijski bog, gromovnikov protivnik. Ptice su na jesen odletjele k njemu, u njegovo carstvo praslavenski *јьржь*. O tome nam govori царь Ир u bjeloruskom zagovoru.

28 Vgl. Иванов – Топоров, 1974, 5–7, 75–104, osobito 98–104; Ježić, 2006, osobito 55–57, 60.

Perun i gora u  
Vedi

ime gromovnika ono nije indoeuropsko, ako i jest kao riječ.<sup>29</sup> Tako su boga koji je ubio zmiju nazvali tek indijski Arijci. Ali goru na kojoj je ležala zmija Veda ne naziva riječju *giriḥ*, koja je etimološki podudarna sa slavenskim *gora*, pa bi joj po indoeuropskoj tekstovnoj predaji tu bilo mjesto, nego s njom sinonimnom riječi *parvataḥ*. To je glasovno na indijsku preoblikovano indoeuropsko *perwntos*. Na prvi pogled se prepoznaje da ta riječ sadrži osnovu *perwn-*, od koje je i Perunovo ime. Tako je Perun ipak prisutan i u vedskom svetom kazivanju mita o tome kako je ubijena zmija. Verkovićeve sanjarija o Vedi Slavena i opet se približila na dohvat ruke.

### 3. Perunova strijela

Iz bjeloruske usmene književnosti zabilježena su i druga zanimljiva vjerovanja o boju gromovnika sa svojim protivnikom. To su zapravo odgovori i objašnjenja koja su poljeski seljaci davali terenskim istraživačima. Iz tih vjerovanja saznaju se znatne pojedinosti o tome što se sve kazivalo o božanskom boju. A znamo već da je u takvim kazivanjima mnogo praslavenske mitske starine još sasvim živo. Bjeloruski su seljaci tako znali reći što je Perun:

Strijelom u  
vruga

[23] Перун. Гэта такі груом, які рóбіцца з тагó, што архангел  
Міхаіл, ці праруок Ільля вбістраліць стралóю у чорта.  
(Сеп 1, 1, № 44)

– »Perun. To je takav grom kakav nastaje stoga što arhandeo Mihailo ili prorok Ilija, odapne strijelu u vruga.«

Tu kao da to nije svaki nego poseban grom. Perun nije tek grom, nego baš ubija vruga.

Gromovnikovo oružje je opet strijela, što je, dakako, praslavensko *stréla*, ali da je tekstovna predaja starija i da seže do indoeuropske vremenske razine, to pokazuje njemačka podudarnost *Donnerstrahl*

<sup>29</sup> Etimološki je povezana sa slavenskim *jědrō* 'jedar', a prvotno joj je značenje 'čvrst', 'snažan'.

‘gromova strijela’. Njemačko *Strahl* danas znači ‘zraka’, ali u toj složenici potekloj iz mitskog kazivanja zadržalo je svoje staro značenje, isto koje ima glasovno podudarno slavensko *strěla*. Protivnik je pak чорт, što svatko razumije kao ‘vrag’. Tek mi već znamo da je *čvrtz* ‘onaj koji ruje po zemlji i vuče brazde po njoj’ već praslavenski pjesnički opis boga vezanoga za zemlju i njezina blaga (vidi dolje str. 267–269).

Bjeloruski seljaci znaju, dakako, i skrovitu istinu o tome što je to zapravo grmljavina:

[24] Як грывіць, та гэто архангел Міхаіл, ці сьвяты Ільля стралюць чарцэй, каторыя хаваяюцца ў будынак, пад дзэравам ці дзе прыдзецца. (Сер 1, 1, № 37)

– »Kada grmi, to arhandeo Mihailo ili sveti Ilija strijeljaju vragove, koji se sklanjaju u zgradu, pod drvom ili gdje se zgodi.«

*Kad grmi,  
strijeljaju  
vragove*

I tu se javlja mit o protivnikovu skrivanju i o tome kako ga grom bije gdje god se sakrio. To je razigrana oluja. A kazuje se isto kao u [4], samo nemarnije i opuštenije.

O istome govori i ovo vjerovanje:

[25] Сьвяты Ільля вельмі сьрдзіты сьвятók. Ён заўжды з грывóтамі; ён вабе з чарцамі, стралёе іх перуновымі стрыламі, а тым часам пáлиць будынак да стажкі на сенажаці. (Сер 1, 1, 215 № 2135)

– »Sveti Ilija veoma je srdit svetac. On je uvijek s grmljavinom; on ratuje s vragovima, strijelja ih perunovim (tj. gromskim) strijelama, a tada pali zgradu i stogove na sjenožeću (sjenokoši).«

*Perun pali  
strijelama*

Tu je potvrđen vrlo znatan praslavenski izraz *perunova strěla*. To je *Donnerstrahl*, prastari sveti naziv ubojitoga Perunova oružja. A ono je vatreno. Perun njime ne bije samo, nego i pali. Upravo to se tu ističe.

Ognjena narav toga boga slikovito se izriče u još jednom vjerovanju:

Perun smoli [26] ... як загуло да збліскало, да пачаў смаліць перун ...  
(Сеп 1, 1, 216)

– »... kad je zagudilo i zabljeskalo, i počeo grom smoliti ...«

Ovdje je sasvim izričito riječ o Perunu, tek je ostalo prikriveno da je to ime nebeskoga boga. Stoga je перун trebalo prevesti s *grom* jer u bjeloruskom ta riječ to i znači. No Bjelorusi znaju i to da je to osobit grom. To je jasno rečeno u [23]. Za njega je bitno da njime natprirodna sila bije protivnika. To je ono пярун забив змея [1]. A Perun, koliko je kamen, toliko je i ognjen. To se jasno kazuje u [11], [12] i [22]. K tomu valja uzeti i [32].

Perunova pak strijela, kad udari, može se poslije i naći. Varem njezin kameni šiljak:

*Kamena strijela s rupicom* [27] Пры гrome чарцэй б'е камённая стралá з дзірачкаю. Як дзе вiтне перун, та каб пакапаўся, та ў зeмi муожна знайцi тую стралу, а самá яна туюлькo цeраз сiем гадóў выходзiць наверх. Такiя стрыэлы у нас называюць перунóвымі стрыэламі. Нáши бáбы хавáюць перунóвыя стрéлы, бо янi вeльмi дáбрэ памагáюць, як у каруоў сапсуецца малакó да ў ём обáвiцца кроў. (Сеп 1, 1, 8, № 40)

– »Kad grmi, vragove bije kamena strijela s rupicom. Čim gdje udari grom, to kao da bi se zakopao te je moguće u zemlji naći tu strijelu, a ona sama samo poslije sedam godina izlazi na vrh. Takve strijele u nas se nazivaju gromovim strijelama. Naše babe čuvaju gromove strijele jer one veoma dobro pomažu kad se u krava pokvari mlijeko i u njem se pojavi krv«.

Kamena strijela u tom kazivanju ima rupicu jer su seljaci znali naći u polju kamenodobni obrađeni vršak strijele, probušen da bi se u nj mogao staviti drveni držak, pa su vjerovali da je upravo to gromova strijela, zaostala tamo gdje je udario grom. Takvo je vjeronje vrlo rašireno kod slavenskih naroda.<sup>30</sup>

Obrađeno, pa i probušeno prapovijesno kamenje i okamine belemniti smatraju se dragocjenim nalazima, skupljaju se i dobro čuvaju

<sup>30</sup> Usp. o tome opširno Иванов – Топоров, 1974, 85–96.

jer se vjeruje da kao amajlije brane od udara groma, a mogu, kao u navedenom primjeru, po narodnom vjerovanju biti i ljekovite. Bjeloruski se takav kamen zove *стралá пярунóва*, a ruski *громовáя стрелá*. To je vjerovanje vrlo široko rasprostranjeno u Poljaka. Takav se kamen poljski zove *kamień piorunowy*, *kamień pioruński*, *kamyszek piorunowy*, *krzemień*, *strzala*, *strzałka*. Tu treba znati da poljski *piorun* znači 'grom', ali i to da se ta riječ rabi kao kletva. To je ipak odsjaj, makar i blijed, njezine davne religiozne važnosti. Kako su god to neznatne tekstovne mrvice, opet pouzdano svjedoče o tome da je predaja mitskog kazivanja o Perunovim strijelama, a time i o božanskom dvoboju, bila živa i kod Poljaka, a time i u zapadnih Slavena.

»Perunove strijele«  
smatraju se dragocjenim nalazima

U slovačkom narodnom vjerovanju postoji opasno natprirodno biće zvano *Peron*, *Peraun* ili *Parom*. Ono se susreće u frazama kojima se proklinje sugovornik: *Aby ťa Paromova strela zabila!* – »Da bi te Paromova strijela ubila!«, *Peronova strela ho zabila!* – »Peronova strijela ga ubila!«, *Sto Paromovih striel do teba!* – »Sto Paromovih strijela na tebe!«, *Aby tía Paromova strela skárala!* – »Da bi te Paromova strijela kaznila!«, *Aby tía Parom vzal!* – »Da bi te Parom uzeo!«, *Aby tía Parom uchytil!* – »Da bi te Parom uhvatio!«, *Aby tía Parom metal!* – »Da bi te Parom bacaol.«<sup>31</sup>

*Peron*,  
*Peraun*,  
*Parom*

Ime boga gromovnika tu je tek malo izobličeno i time prikriveno poganstvo tih proklinjanja. Ipak je očito da im nije samo duh nekršćanski, nego je poganska i vjerska predodžba na kojoj su osnovane, pa i sveta formula iz koje su preoblikovane. Još su eksplicitniji stihovi slovačke narodne pjesme u zbirci Jana Kollára: *Buoh Parom za oblakami / uvidí to nahnevaný: / Tresk!* – »Bog, Parom za oblacima ugleda to razgnjevljen: Trijesak!« (Kollár 40)<sup>32</sup> Tu poganstvo nije čak niti prikriveno. Ostaje tek nelagodno pitanje nije li to plod skupljačeva romantičnog zanosa.

*Bog Parom*

Treba se zapitati kako to i je li to samo slučaj da o tome ne znamo znatno više. O istom tom vjerovanju i s njime povezanom

31 Usp. Belaj, 1998, 55–56; 2007, 75–76.

32 Иванов – Топоров, 1974, 17.

nazivlju u južnih Slavena bit će govora posebno u okviru njihova materijala.<sup>33</sup> To je vjerovanje prošireno i izvan slavenskoga jezičnog područja, tako u susjednih Nijemaca. Kamen za koji se vjeruje da je gromovnikovo oružje zove se njemački *Donnerstein*, *Donnerkeil*, *Donneraxt*, *Donnerhammer*, *Strahlstein*.<sup>34</sup> U tom posljednjem nazivu očuvana je i indoeuropska etimološka veza sa slavenskim *strěla*. To je kamen koji je gromu strijela, zapravo njezin udarni vršak. U etimologiji se tako čuva uspomena na kamenodobnu tehnologiju.

*Helenska  
predaja o bogu  
koji strijelom  
ubija zmiju*

I helenska grana indoeuropske predaje poznaje mitski motiv o bogu koji strijelom ubija zmiju. Tek je tu, kako je karakteristično za tu granu kakva je došla do nas, nešto što se događa uvijek i svugdje prikazano kao jedinstven događaj, vrijedan osobita pamćenja, vezan samo za jedno znamenito mjesto. Pripovijedalo se da je bog Apolon, kada je došao u Delfe i tamo htio urediti svoje veliko svetište i proročište, poznato u svem helenskom svijetu, pa i preko njegovih granica, prvo morao ubiti zmiju, strašnoga zmaja što je tamo ležao u spilji, na vodi.<sup>35</sup>

*Homerski  
himnan*

O tome kakav je kraj odabrao bog za svoje svetište pripovijeda homerski himnan Apolonu, obraćajući se pri tome samomu bogu (281–287):

[27a] ἔνθεν καρπαλίμως προσέβης πρὸς δειράδα θύων  
ἴκεο δ' ἐς Κρίσην ὑπὸ Παρνησὸν νιφόεντα  
κνημὸν πρὸς ζέφυρον τετραμένον, αὐτὰρ ὑπερθεὺν  
πέτρῃ ἐπικρέματα, κοίλῃ δ' ὑποδέδρομε βῆσσα  
τρηχεῖ ἔνθα ἄναξ τεκμήρατο φοῖβος Ἀπόλλων  
νῆον ποιήσασθαι ἐπήρατον

*Apolon sebi  
zasniva  
svetište*

– »odatle si hitro prišao srćući gorskomu bilu i stigao si u Krisu pod snježnim Parnasom na obronak što je okrenut zapadnom vjetru, odozgor visi stijena, a izduben se udol smjestio pod njom, krševit; tamo je gospodar Feb Apolon namjerio sagraditi hram sebi mio ...«

33 Vidi dolje str. 233–242.

34 Usp. Belaj, 1998, 93–94; 2007, 119–120.

35 Usp. Fontenrose, 1959.

I onda dalje (300–304):

ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλιόροος ἔνθα δράκαιναν  
κτείνειν ἄναξ Διὸς υἱὸς ἀπὸ κρατεροῖο βιοῖο  
ζατρεφέα μεγάλην τέρας ἄγριον, ἧ κακὰ πολλὰ  
ἀνθρώπους ἔρδεσκε ἐπὶ χθονί, πολλὰ μὲν αὐτοῦς  
πολλὰ δὲ μῆλα ταναῦποδ' ἐπεὶ πέλε πῆμα δαφονόν.

– »a blizu je bilo vrelo što krasno teče, ondje je ubio zmiju gospodar Zeusov sin sa svojega snažnog luka, ugojenu, veliku, ljutu čudovište, koja je mnoga zla činila ljudima na zemlji, mnoga njima samima, a mnoga ovcama vitonogim jer je to bila nevolja veoma krvava.«

*Apolon ubija  
zmiju*

A o tome kako je bog ubio ljutu zmiju pjeva se nešto dalje (356–362) ovako:

ὄς τῆ γ' ἀντιάσειε φέρεσκε μιν αἴσιμον ἦμαρ  
πρὶν γέ οἱ ἰὸν ἐφῆκεν ἄναξ ἐκάεργος Ἀπόλλων  
καρτερόν' ἧ δ' ὀδύνησιν ἐρεχθομένη χαλεπῆσι  
κεῖτο μέγ' ἀσθμαίνουσα κυλίνδομένη κατὰ χώρον.  
θεσπεσίη δ' ἐνοπή γένετ' ἄσπετος, ἧ δὲ καθ' ὕλην  
πυκνὰ ἔνθα καὶ ἔνθα ἐλίσσετο λείπε δὲ θυμὸν  
φοινὸν ἀποπνείουσα ...

– »tko bi ju sreo, odnosio bi ga kobni dan prije nego je na nju odapeo strijelu gospodar zaštitnik Apolon, snažnu; a ona je, trgana od teških bolova, ležala jako hripeći i previjala se po mjestu. A silan se jauk razlegao, neizmjeran, i ona se jako po šipražju valjala ovamo i onamo, puštala dušu i iz daha joj pršila krv ...«

I na kraju (370):

... τήν δὲ σκότος ὄσσε κάλυψε.

– »A njoj je mrak pokrio oči.«

Tako je dosta opširno, epskim stilom, ispriповijedano kako je bog strjeljač ubio zmiju. Apolon je ubijenoga protivnika ostavio da trune (πύθεται) pod zrakama žestokog sunca. Zato se Delfi zovu Pita (Πυθώ), a Apolon koji se tamo štuje Pitijski (Πύθειος), kako

*Piton*

izričito kazuje himan (363–369, 371–374). A zmija koju je ubila božanska strijela zove se Piton (Πύθων), kako se saznaje tek iz mladih vrela.

*Topografske  
značajke  
zemljišta*

*Zmija u udolu  
na vodi*

U tom epski razrađenom kazivanju prepoznaju se bitne topografske značajke zemljišta na kojem se odvija dvoboj nebeskoga boga gromovnika sa svojim protivnikom – zmijom. Tek je sve to tu ugrađeno u priču o mladome bogu koji je pošto se rodio na otoku Delu došao u Delfe osnovati tamo svoje veliko svetište. Brzo se uspeo na bilo i tako se našao na gori. Ta je gora Parnas. Odande se spustio u udol pod njim nad kojim vise strme stijene. Tamo je u blizini vrelo i teče voda. Doista je do delfskoga svetišta u stijeni vrelo Kastalija, sveto Apolonu, poznato na daleko u svem helenskom svijetu. Tamo je bog strjeljač strijelom sa svojega luka ubio zmiyu. Ubio ju je na vodi. I tek tada je mogao zavladata Delfima i postaviti tamo svoj hram. To njegovo junačko djelo toliko je bitno da su Delfi svoje starije ime Pita (Πυθώ) dobili po tome što je ostavio ubijenu zmiyu da trune (πύθεται) na suncu.

*Pjesma  
Euripidova  
tragičkog  
zbor*

O tome kako je Apolon u Delfima ubio zmaja govori i Euripid u svojoj tragediji Ifigenija u Tauridi (1234–1258, tekst po oksfordskom izdanju). U razigranom završnom dijelu tragedije pjeva zbor ovako:

[27b] Εὐπαις ὁ Λατοῦς γόνος  
ὄν ποτε Δηλιάσιν καρποφόροις γυάλοις  
ἔτικτε χρυσοκόμιαν  
ἐν κιθάρα σοφόν, ὅστ' ἐπὶ τόξων  
εὐστοχία γάνυται φέρε δ' Ἴνιν  
ἀπὸ δειράδος εἰναλίας,  
λοχεῖα κλεινὰ λιπούσ' μά-  
τηρ ἀστάκτων τῶν ὑδάτων,  
συμβακχεύουσαν Διονύ-  
σῳ Παρνάσιον κορυφάν,  
ὄθι ποικιλόνωτος οἰνωπὸς δράκων  
σκιεῖρ᾽ ἀτέχ' ἄλσος εὐφυλλον δάφνα,  
γᾶς πελώριον τέρας, τὰμφέπει μαντεῖον χθόνιοντ.  
Ἔτι νιν ἔτι βρέφος, ἔτι φίλας



ἐπὶ ματέρος ἀγκάλαις θρώσκων  
ἔκανες, ὦ φοῖβε, μαντείων δ' ἐπέβας ζαθέων,  
τρίποδι τ' ἐν χρυσέῳ θάσσεις, ἐν ἀψευδεὶ θρόνῳ  
μαντείας βροτοῖς θεσφάτων νέμων  
ἀδύτων ὑπο, Κασταλίας ῥεέθρων γείτων, μέσον  
γᾶς ἔχων μέλαθρον.

*Apolon još kao  
dijete ubija  
zmaja*

– »Dobro je dijete Letin porod što ga je jednoč radala u plodnim udolima Dela, zlatokosoga, vještog na kitari, koji se raduje svojem sigurnomu pogotku s luka; a nosila je sina s gorskoga bila okruženog morem,<sup>36</sup> ostavivši slavno radalište, gdje vode obilno izviru, na vrh Parnasa majka nadahnuta Dionizovim zanosom, gdje je zmaj vinove boje, šarenih leđa, zaposjedao gaj lisnat sjenovitim lovorom, golemo čudovište poteklo od zemlje, bavio se oko proročišta podzemnoga svijeta. A ti si ga još dok si bio još dijete, još skakao po naručju mile majke, ubio, Febe, i popeo se na presveto proročište, i sjediš na zlatnom tronošcu, na prijestolju koje ne zna za laž, te dijeliš smrtnicima proroštva o božanskim odredbama iz svetoga grotla kao susjed potoka što izvire iz Kastalije, a krov ti je u središtu zemlje«.

Tu je protivnik zmaj (δράκων), muško. U predaji helenske grane, isto kao u predaji slavenske, zmijski protivnik mijenja spol, i muško je i žensko. A priča o mladome bogu kako ju pripovijeda raspjevani Euripid kroz usta tragičkoga zbora, koliko god se razlikuje od one u homerskom himnu, upotpunjuje sliku helenske predaje. Tu mali Apolon, još u naručaju svoje majke, na samom vrhu Parnasa zatječe zmaja i ubija ga. Ispeo se na goru. Zmaj pak pripada zemlji i boravi oko njezina proročišta. Tu je dakle zmaju koji predstavlja snagu zemlje suprotstavljen Apolon koji sa strijelama sa svojega srebrnog luka predstavlja nebesko svjetlo. Tako osvaja proročište i sjeda na tronožac ispod kojeg u podzemnim parama iz grotla izlaze proročanstva koja on objavljuje smrtnim ljudima.

*Zmaj na gori*

*Nebeski  
strjeljač ubija  
zemnoga*

O istome pripovijeda i Atenej u Sofistima za večerom (Δειπνοσοφισταί) 15, 701 c-d. U njega se čita da je Leta iz Halkide na Eubeji došla u Delfe sa svojom djecom Apolonom i Artemidom i

*Atenej o  
Pitonu*

<sup>36</sup> S otoka Dela.

Efor, Apolodor  
i Plutarh o  
Pitonu

tamo se našla kod Pitonove špilje (Πύθωνος σπήλαιον). Kako je tamo stala s djecom, Piton je nasrnuo na njih, Apolon ga je na to ustrijelio. Da se zmaj u Delfima zvao Piton kazuje nam povjesničar Efor, kojega citira zemljopisac Strabon (9, 12, p. 422) i mitograf Apolodor Atenjanin (1, 4, 1), te Plutarh iz Heroneje u jednoj od svojih rasprava (*Moralia* 293c). U priči o mladome Apolonu koji je osnivajući svoje veliko svetište ubio zmaja prepoznat je mitski sadržaj koji se izražava i u slavenskoj usmenoj predaji o božanskom boju.<sup>37</sup>

Piton je stvor  
s dna

Ime delfskoga zmaja, vrlo jasno govori o njegovu mjestu u ustrojstvu indoeuropskoga mita. Πύθων je etimološki povezano s grčki πυθμήν 'dno', 'talog', 'podloga', 'doljnji dio stabla', 'korijen'. Oboje je pak u etimološkoj vezi sa staroindijskim *budhmāḥ* muškoga roda i *budhnām* srednjega 'dno', 'podloga', 'najdoljnji dio nečega, osobito drveta', 'korijen'. Ta je riječ nedvojbeno indoeuropska. Pokazuje to njezina podudarnost s latinskim *fundus* 'dno', 'pod', 'zemlja' od indoeuropskoga *bhu-n-do-s* s nazalnim infiksom, starovisokonjemački *bodam* i novovisokonjemački *Boden* 'pod', 'dno'. Od te imenice indoeuropskim sufiksom *-(i)yo* izveden pridjev *budhm(i)yo*s daje u vedskom staroindijskom *budhmīyah* 'onaj koji je dolje', 'onaj koji je u dubini', 'onaj koji je pri korijenu'. U vedskim se pak himnima na više mjesta spominje mitsko biće koje se zove *āhir budhmyāḥ* (čitaj *budhnīyah*), što će reći 'zmija koja je dolje', 'zmija u dubini' ili 'zmija dubine', ili opet 'zmija pri korijenu'. U vedskim se himnima ta zmija stavlja u karakterističnu vezu s vodom, upravo s mitskim vodama dubinā.<sup>38</sup> Tu odmah moramo pomisliti na opis čudesnoga drveta, drva svijeta, gdje samo to drvo govori: На врх соко гнијездо

37 Vidi gore str. 218. O tome usporedi sada na vrlo mjerodavnom mjestu i u redakcijski dobro promišljenom tekstu Junk, 2001, 607: *Der Mythos vom Sieg des Sonnengottes über den Erdsohn bzw. einer Ordnung stiftenden Gottheit über eine Kraft des Chaos als Beginn einer neuen Epoche hat viele Entsprechungen in der griechischen und orientalischen Mythologie* – »Mit o pobjedi sunčanoga boga nad sinom zemlje, odnosno nekog božanstva što uspostavlja red nad silom kaosa kao početak nove epohe ima mnoge podudarnosti u grčkoj i istočnjačkoj mitologiji.«

38 Usp. Топоров, 1976, 6–7.

вије, / на коријен ми змаје сједи (СНП 1, № 664) ili: *U stabru mi ljuti zmaje, / a u vrhu više njega / sivi soko gnijezdo vije* (HNP 5, 421, Nr. 14).<sup>39</sup> Očito je, *áhir budhmyàḥ* nije drugo nego zmija na dnu svijeta, zmija pri njegovu korijenu.

Isti taj, tek tvorbeno nešto preobličen na slavensku (skupina *-dn-* što bi slavenski dala *-n-* zamijenjena je prozirnijim *-dъn-*), javlja se u južnoslavenskoj predaji kao *bъdъnjъ*, od čega hrvatski *bàdnja noć*, *bàdnja večer*, *bàdnji dan*, a tako i u drugim južnoslavenskim jezicima. To je noć, večer, dan na dnu godine, kad se završio njezin uređeni krug i red se na čas rasipa u kaos. A očuvao se taj pridjev samo u južnoslavenskim jezicima. U njima se, naime, ta riječ očuvala jer se na tom jezičnom prostoru povezala s dojmivim starosjedilačkim običajem panja ili klade što izgara na ognjištu, običaja koji sâm nije niti slavenski, a nije ni indoeuropski. Odatle se i to drvo nazvalo *bàdnjak*. Pridjev pak *badnji* svjedoči o dubokoj slavenskoj i indoeuropskoj mitskoj starini toga naziva.<sup>40</sup>

Kad se zaokruži slika tih raznih kazivanja o tome kako je Apolon utemeljujući svoje svetište u Delfima ubio zmaja Pitona i skupe podatci iz svih njih, jasno je da su tu kao okamine očuvane bitne značajke onoga istog mita o božanskom dvoboju koji nam u slavenskom krugu najbolje osvjetljuje bjeloruska usmena predaja. Na svojem području, na vrhu svoje gore, bog vezan uz nebesko svjetlo zateče protivnika, boga vezanog uz zemljanu tamu. Bije ga strijelom sa svojega srebrnog luka i ubija dolje na vodi, gdje mu je mjesto, gdje je njegova špilja. Kako pak taj dvoboj započinje gore, na vrhu, a završava dolje, na vodi, kod špilje, o tome nam zabilježena helenška predaja ne kazuje ništa, ali nam to izriče bjeloruska kaža [4]. Tu se vrlo razgovjetno nazire da je ta mitska predaja indoeuropska. U grčkoj je grani već rano preoblikovana u priču o pothvatu mladoga boga kao jednokratnom događaju, o pothvatu vrijednom trajnoga pamćenja, a u slavenskoj očuvala je do novoga vremena svoju

*Badnja noć*

*Badnjak*

*Predaja o  
Apolonu i Pitonu  
u Delfima  
preoblika je mita  
o božanskom  
boju*

*Ta je miška  
predaja  
indoeuropska*

<sup>39</sup> Usp. Katičić, 2005b, 76–78.

<sup>40</sup> Usp. Иванов – Топоров, 1974, 37–38; Топоров, 1976; 1978; Ježić, 1987, 188; Belaj, 1998, 325–348, osobito 333–341; 2007, 390–415, osobito 400–409.

prvobitnu narav kao kazivanje o zbivanju koje se događa uvijek i svugdje, o samome skrovitom ustrojstvu svijeta.

*Apolon je  
preuzeo ulogu  
nebeskoga  
gromovnika*

Bog koji je u Delfima ubio zmaja nije helenski gromovnik Zeus, ali je njegov sin, Apolon, što se u homerskom himnu posebno ističe. Apolon je, kako se već dugo misli, a sada i sve jasnije pokazuje, maloazijsko božanstvo, pridošlica na helenskom Zeusovu Olimpu. Na kraju ugovora što su ga oko 1280. prije Krista sklopili hetitski kralj Muwatalli II. i Alakšandu, kralj u gradu Wiluša, za koji se s dobrim razlogom misli da je upravo Ilij (Ἴλιος), Troja, odakle je Ilijadi ime, spominje se kao svjedok i jamac među bogovima grada Wiluše i *Appaliuna*.<sup>41</sup> A Apolon je u Ilijadi jedan od olimpskih bogova osobito zauzetih da pomognu Trojancima. Očito je on, istaknut strjeljač, u pripovijesti o osnutku svetišta i proročišta u Delfima dobio ulogu koja je prvobitno pripadala nebeskom gromovniku.

*Apolon je  
maloazijski bog*

#### 4. Mačak u čizmama

U bogatom istočnoslavenskom materijalu što sadrži ulomke obrednoga praslavenskog kazivanja o boju gromovnika sa svojim protivnikom posebno mjesto zauzima bajka o mačku u čizmama. Ta nam je bajka poznata u izvornoj francuskoj verziji. Po tome je sasvim zapadnoeuropska. Bila je objavljena i u tisku. Jednu njemačku verziju zapsala su braća Grimm iz usmene predaje<sup>42</sup> i objavila u prvom izdanju svoje poznate zbirke. Otkrivši da ta bajka i nije njemačka i da ne potječe iz usmene predaje, nego je posve zavisna od francuskog predloška (*Perault, Le chat botté*), koji je tada već bio dostupan i u tiskanim njemačkim prijevodima, pa je takva njemačka verzija ušla i u usmenu književnost, izostavljena je iz kasnijih izdanja zbirke braće Grimm.<sup>43</sup> Ta se pak bajka proširila na daleko, postala jedna od najpoznatijih i najomiljenijih među bajkama i došla je do nas u mnogim verzijama

*Izvorna  
francuska  
verzija*

*Njemačka  
verzija braće  
Grimm*

*Istočnoslavenska  
verzija*

41 Usp. Güterbock, 1986, 35; Korfmann, 2001, 401–404.

42 Kazivačica im je bila Jeanette Hassenpflug 1812. u Kasselu.

43 Usp. Bolte – Polívka, 1913, 329.

na najrazličitijim jezicima.<sup>44</sup> Poznata je i u više istočnoslavenskih verzija.<sup>45</sup> Ovdje će nas zabaviti četiri bjeloruske i dvije ruske.

To, dakako, treba objasniti. Po sebi ta francuska bajka nema baš nikakve veze s usmenom tekstovnom predajom iz vremena slavenskoga poganstva. No u njezine istočnoslavenske verzije ugrađeno je slavensko pogansko mitsko kazivanje. Kako je do toga došlo i kako je bila moguća takva *interpretatio Slavica* francuske bajke, o tome bismo ovdje mogli samo nagađati. No valja uzeti u obzir činjenicu da to jest tako. U svim se tim slučajevima radi o pojedinostima kojih u izvornoj bajci i njezinim verzijama na drugim jezicima nema. A u istočnoslavenskome pripovijedanju tih pojedinosti sve se izvrsno slaže s onim što se o istome razabire iz autentične usmene predaje. U istočnih Slavena domogao se teksta te bajke redaktor koji je slavensku pogansku usmenu predaju poznavao kud i kamo bolje nego ju itko danas poznaje.

Ulogu mačka u istočnoslavenskoj verziji bajke igra lisica. O čizma-pak nema spomena. Otac nevjestice koju je mačak namijenio svojem šticićniku u bjeloruskim je verzijama Grom, što će reći bog Perun. Prikazan je kao vladar, a uz njega je njegova žena Munja. Čarobnjak pak kojega valja ukloniti da bi se mačkov šticićnik mogao predstaviti kao velik gospodin, dostojan ruke kraljeve kćeri, nije tu nitko drugi nego zmaj ili už, što će reći bog Veles. Obračun među njima, do kojega lukavo dovodi lisica, nije dakle drugo nego božanski boj. Tako se i pripovijeda. U jednoj bjeloruskoj verziji to glasi ovako:

[28] От, змей сховався у дуплѣ на тоѣ дѣраво, што стояло на дворе против окна. А люди поехали на сустречу Грому, сустрели яго з вялікою міласцю і прывелі у дом зміёв. Тоды лісіца кажа Івану: прикажы ты сваім слугам б у ето дѣраво с пушкі выстрэлялі, і ўсѣ, што у ём ё, штоб спалілі: там сядіць змей, котораго етый дом! От, сичас слугі выстралілі с пушкі, і тоѣ дѣраво разбілі на мелкія щепочки і спалілі. (P 1, 3, 224, № 34)

*Praslavensko  
mitsko  
kazivanje u  
istočnoslavenskim  
verzijama*

*Grom i zmaj*

*Grom i zmaj,  
razbijen i spaljen  
u duplji drveta*

44 Usp. Bolte – Polívka, 1913, 329–334.

45 Usp. Bolte – Polívka, 1913, 333.

– »Eto, zmaj se sakrio u duplju u tom drvetu koje je stajalo na dvoru nasuprot oknu. A ljudi su se odvezli na doček Gromu, dočekali su ga s velikom miloštom i odveli u zmajevu kuću. Tada lisica kaže Ivanu [tako se tu zove njezin štićenik]: Zapovijedi svojim slugama da ispale u to drvo iz topa, i sve što je u njem da bi spalili: tamo sjedi zmaj čija je ova kuća! Eto, istoga časa su sluge ispalili iz topa, i razbili su to drvo na male triješčice i spalili.«

Duplja u  
drvetu

Pripovijedanje je tu prilagođeno bajki, ali se lako prepoznaje kazivanje o božanskom dvoboju. To što grom bije postao je hitac iz topa. Zanimljiva je pojedinost što se spominje duplja u drvetu. To je, dakako, dolje, kod njegova korijenja. Sva je prilika da ta pojedinost, a i riječ (*duplo*), potječe iz autentične usmene predaje.<sup>46</sup>

U drugoj bjeloruskoj verziji to se pripovijeda ovako:

Grom je  
rascijepio i  
Munja spalila  
drvo i uža u  
njem

[29] И повёв Грома и Молоньню к дубу, дзе сядзев вуж. Як прывёв их к дубу, ды показав гэты дуб – Гром як дав пярुном – дык дуб и рашчэпів! А Молоньня як свіснула ... дык и загоревся и дуб и вуж, и згорели!

(P 1, 3, 227, № 36)

– »I poveo je Groma i Munju k dubu gdje je sjedio už, eto, pokazao je taj dub. Kada je grom udario, eto, i rascijepao je dub! A Munja, kada je svisnula ... eto, zapalio se i dub i už, i izgorjeli su.«

Grom i Perun

Mjesto zmaja protivnik je tu už. Redaktor te bjeloruske verzije bajke o mačku u čizmama doista je duboko uronjen u usmenu predaju obrednoga kazivanja o božanskom dvoboju. Оно як Гром дав пяруном doslovno bi se prevelo: »Kad je Grom udario gromom« jer пярун u bjeloruskom znači upravo 'grom'. Riječ *grom* je u toj pripovjednoj izreci prvi put vlastito ime, a drugi put opća imenica. No to znači i to da je Grom udario samim sobom. To pak za naš osjećaj ne ide. Stoga je gore prevedeno: »Kada je Grom udario«. Dobro bi pristajalo da je prevedeno: »Kada je Perun udario gromom«, ali bi to previše iznevjerilo bjeloruski izvornik u kojem se ne spominje *Perun*

46 Usp. Katičić, 2005, 70-72. Vidi gore str. 67-71.

kao ime gromovnika, to je tamo *Grom*. Osim toga se u praslavenskom *perunъ* i kada je vlastito ime boga gromovnika ne gubi značenje 'grom', pa se teškoća time ne rješava. A ono što u izvorniku doista stoji: »Kada je grom udario perunom«, to nikako ne ide kao prijevod jer riječi *perun* 'grom' u hrvatskome nikako nema. Nema je ni u svem južnoslavenskom, osim što se u jednom govoru slovenskoga Prekmurja 'grom' i 'munja' kaže *perün* i *parün*.<sup>47</sup> To je jedini trag te praslavenske riječi u organskim južnoslavenskim govorima. Pokazalo se tu kako su zapleteni tragovi što ih je u usko srodnim jezicima ostavila promjena značenja od praslavenskoga vremena do danas.

U trećoj bjeloruskoj verziji bajke o mačku u čizmama božanski se dvoboj pripovijeda ovako:

[30] Тоды лисица побегла к самому цару Зьмею, ды кажець: ховайся, цар Зьмей, а то едзець цар Гром, дык ён цябе забъець! А ен кажець: куды же мне ховатца? – А ў гэты дуб, у дуплё! Тоды ен улез у дуплё ис сямъёй, а лисица закрыла их.

Едзець цар Гром ... Прияжжаюць ик дому, а лисичка наготовила есьци. Увийшли аны ў хату, победали. Тоды лисица кажець на цара Грома: вот, кажець, цар Гром! ты якёя каменья разьбивав, якёя дзярэвья разьбивав, а якёя дворы разьбивав, а гэтаго дуба не разобъеш! Ён як усердитца, як ударить у дуба – дык дуб и разбився у тресочки!

(P 1, 3, 225–226, № 35)

– »Tada je lisica pobjegla k samomu caru Zmaju, eto, kaže: »Sklanjaj se, care Zmaju, jer to dolazi car Grom, eto, on će tebe ubiti,« A on kaže: »Kamo je meni sklanjati se?« – »A u taj dub, u duplju!« Tada je on ušao u duplju s obitelji, a lisica ih je zakrila.

Dolazi car Grom ... Prilaze k domu, a lisica je priredila da se nešto jede. Ušli su oni u kuću, poobjedovali su. Tada lisica kaže caru Gromu: »Eto«, kaže, »caru Grome! Ti si kao razbijao kamenje, kao razbijao drveta, kao razbijao dvore, ali ovaj dub ne ćeš razbiti!« Kad se on rasrdi, kad udari u dub, eto, i dub se razbio u triješčice.«

*Riječ perun u južnoslavenskom*

*Car grom i car zmaj u duplji duba*

*Duplja*

47 Usp. Belaj, 1998, 54; 2007, 74.

I tu se spominje duplja u dubu. Car se Zmaj sa svojima sakrio u nju, ali je car Grom razbio drvo i pobio ih. Nasuprot caru Zmaju tu stoji car Grom. Božanski status protivnikâ u pripovijetci je promijenjen u najviši vladarski.

U četvrtoj bjeloruskoj verziji Mačka u čizmama pripovijeda se o božanskom boju ovako:

- [31] У беглалисичка ў покои, бачиць. Змей и Змея збираютца ици на прохацку. Лисичка говориць: ци ведаеця што? Едзець сюды к вам Гром з Молоньнэй: ен вас побэць и пупалиць, кыли вы ня схуваецесь. Ты, Змей, схувайся у дуплё у тэй дуб, што ли палацов стоиць, а ты, Змея, лезь под мост! Похувались Змей из Змяёю, ... Увыишли яны у покои, лиска подсела к Грому и кажець: Гром, Гром! я николи ня видзела як ты грымиш и як Молонья бліскаець. Покажи ты мне, стукни вот суды у гэтый дуб, у дуплё! Гром як загудиць, як загрымиць, як стукнець у дуплё – разбив дуба ўмесци з Змеем, а Молонья спалила. Тоды лиска узнов говориць: Гром, Гром! я загледзилась и ня видзела, як ты ударив. Стукни ще вот у гэтый мост! Гром як загудзиць, як стукнець у мост – и разбив яго умесци з Змяёй, а Молонья спалила.  
(Р 1, 3, 221, № 33)

*Grom i munja  
ubijaju i  
pale Zmaja i  
Zmiju*

– »Pobjegla je lisičica u sobu, gleda. Zmaj i Zmija spremaju se ići u šetnju. Lisičica govori: »Znate li što? Dolazi ovamo k vama Grom s Munjom: on će vas pobiti i popaliti ako se ne sklonite. Ti, Zmaju, skloni se u duplju u taj dub što pri dvorcu stoji, a ti, Zmijo, lezi pod most!« Sakrili su se Zmaj i Zmija. ...

Unišli su oni u sobu, lisica je sjela k Gromu i kaže: »Grome, Grome! Nikada nisam vidjela kako grmiš i kako Munja bljeska. Pokaži ti meni, lupi eto ovamo u taj dub, u duplju!« A Grom, kako zagudi, kako zagrmi, kako lupne u duplju – razbio je dub skupa sa Zmajem, a Munja ga je spalila. Tada lisica iznova govori: »Grome, Grome! Zagledala sam se i nisam vidjela kako si udario. Lupni još eto u ovaj most!« A Grom, kako zagudi, kako lupne u most – razbio ga je skupa sa Zmijom, a Munja spalila.«



Vidi se da je duplja u dubu kao rekvizit mitskoga kazivanja čvrst sastojak ove tekstovne predaje. Nema razloga sumnjati da je ovamo ušla iz izvorne usmene predaje o božanskom boju kakva se održava u folklornoj književnosti. Motiv mosta i skrivanja pod njim nema paralele u tom kazivanju. On nam je poznat kao mitski rekvizit u kazivanju o dugom putu po kojem mladi bog kao mladoženja dolazi iz tuđe daljine.<sup>48</sup> Ima li tu kakve veze jednoga s drugim ili nema, o tome ovdje sada nije moguće ništa reći.

U obje ruske verzije Mačka u čizmama božanski boj pripovijeda se jednako:

[32] Лисонька опять побежала вперед, прибегает в царство царя Змиулана и прямо в белокаменные палаты. «Что скажешь, лисонька?» «Ну, царь Змиулан, теперь-то надо скоро-на-скоро спрятаться. Едет грозный царь Огонь и царица Маланьница, всё жгут и палят.» ... «Ах, лисонька, куда же я подеваюсь?» – Есть в твоём саду старый заповедный дуб, середина вся повыгнила; беги и схоронись в дупло пока они мимо не проедут. ...

«Ну, Кузенька», – говорит лисонька, – «перестань гулять, надо дело исправлять. Ступай с тестем в зелёный сад; в том саду стоит старый дуб, а в том дубе сидит царь Змиулан и от вас спрятался. Расстреляйте дерево на мелкие части!» Тогда Кузенька по сказанному, как по писаному, пошел вместе с тестем в зелёный сад, и стали они в тот дуб стрелять и убили царя Змиулана до смерти. (A 1, 399–400)

– »Lisičica je opet potrčala naprijed, dotrčala je u carstvo cara Zmijulana i ravno u palaču od bijeloga kamena. »Što ćeš reći, lisičice?« – »No, caru Zmijulane, sada se treba brzo-na brzina skrivati. Dolazi grozni car Oganj i carica Munjica, sve žgu i pale.« ... »Ah, lisičice, kamo ću se ja djeti?« – »Ima u tvomjem vrtu stari zaštićeni dub, sredina mu je sva izgnjila; bježi i skloni se u duplju dok oni ne prođu mimo.« ...

[Poslije se lisica obraća svojem štićeniku Kuzmi:] »No, Kuzenjka« – govori lisičica – »prestani se šetati, valja obavljati

*Duplja rekvizit  
izvorne usmene  
predaje*

*Car Oganj i  
Car Zmijulan u  
duplji duba*

48 Usp. Katičić, 1987b, 37-39.

posao. Pođi s tastom u zeleni vrt; u tom vrtu stoji stari dub, a u tom dubu sjedi car Zmijulan – od vas se sakrio. Rastrijelite drvo na male dijelove!« Tada je Kuzenjka (postupao) po rečenome kao da je pisano. Pošao je skupa s tastom u zeleni vrt, i počeli su strijeljati u taj dub i ubili su cara Zmijulana do smrti.«

I tu je duplja u dubu rekvizit mitskoga kazivanja. Gromovnik tu nije (car) Grom nego je car Oganj. Njegov protivnik je car Zmijulan. To nisu improvizacije redaktora ruskih verzija. Naziv царь Змиулан potvrđen je u ruskoj usmenoj predaji, u zagovoru koji govori onaj tko je zalutao u šumi da nađe pravi put. To je autentična poganska molitva bogu Velesu kao velikomu gospodaru šumâ koji se naziva upravo царь Змиулан (Май 105, № 261).<sup>49</sup> A naziv царь Огонь potvrđen je u zagovoru za potpuno očišćenje svega ljudskoga tijela, također ruskom:

*Car Zmijulan*

*Car Oganj*

[33] Батюшко ты, царь огонь, всемя ты царями царь, всемя ты огнями огонь. Будь ты кроток, будь ты милостив; как ты жарок и пылок, как жгешь и палишь, в чистом поли травы и муравы, чашши и трушшобы, у сырого дуба подземельные коренья, семьдесят семь кореньев, семьдесят семь оторослей, также я молюся и корюся тебе-ка, батюшко, царь огонь, жги и спали с раба Божия <имя рек> всяки скорби и болезни, уроки и призоры, страхи и переполохи, нутренны родимсы, костяны родимсы и суставчаты, одувны и заболонны, бросучи и ломучи, с ретивого сердца, с крови горячи, с белого легкого, с черныя печени и с семидесяти семи суставов и с семидесяти семи жил, и с становой, и с перстовой, и с белого лица, и с ясных очей, и с черных бровей, и со всего человеческого стану; со всем святым ныне и присно, и во веки веков. Аминь. (Май 98, № 239)

*Molitva  
Caru Ognju,  
gromovniku  
Perunu*

– »Oče ti, care Ognju, svim si ti carevima car, svima ti ognjevi-  
ma oganj. Budi krotak, budi milostiv; kako si ti žarki i buktiš,  
kako žgeš i pališ u ravnom polju trave, i suhe i mlade, suho  
granje i gustiš, u vlažnoga duba podzemno korijenje, sedamde-  
set i sedam korijena, sedamdeset i sedam odvjetaka, tako se i ja

<sup>49</sup> Vidi gore str. 174.

molim i činim pokoru tebi, oče, care Ognju, žeži i spali sa sluge Božjega (tu valja reći ime) sve tuge i bolesti, uroke i zle poglede, unutarnje vragove, koštane vragove i zglobne, koji se daju otpuhati i koji su iza korice, bacajući i lomeći, s nemirnoga srca, goreće krvi, s bijelih pluća, s crnih jetara, sa sedamdeset i sedam zglobova, sa sedamdeset i sedam žila, i s trupa, i s prsta, i s bijelog lica, i sa svjetlih očiju, i s crnih obrva, i sa svega čovječjega tijela; sa svim svetima sada i vazda, i u vijeke vjekova. Amin.«

To je, kako se čini, autentična molitva Perunu. Nema dakle dvojbe da oba naziva, i царь Огонь i царь Змиулан potječu iz usmene predaje mitskoga kazivanja u obrednim tekstovima poganskoga podrijetla. Na temelju potvrda poznatih ovom autoru ne može se, dakako, tvrditi da su već praslavenska. No barem u istočnih Slavena pripadaju autentičnoj usmenoj tekstovnoj predaji ulomaka poganskoga sakralnog pjesništva.

Istočnoslavenske verzije bajke o mačku u čizmama sasvim su posebna pojava u okviru pučke pripovjedne književnosti. Ta bajka nije došla na istočnoslavensko jezično područje kao usmena književnost. Već su braća Grimm doduše uklonila njemačku verziju iz svoje zbirke jer su saznali da je ušla u njemačku usmenu predaju iz francuskoga knjiškoga predloška, ali je ta bajka baš preko njihove zbirke postala na široko poznata. No u istočnoslavensku su verziju uneseni ulomci mitskoga kazivanja iz usmene predaje koja je pripadala ruskomu folkloru, a podrijetlo je vukla iz praslavenske sakralne poezije i obrednih tekstova. Odatle se vrlo dojmljivo razabire kako je tada ta usmena predaja bila živa, koliko življa nego je prepoznatljivo iz njezinih tekstova kasnije skupljenih i zapisanih te nama danas dostupnih. A bajka o mačku u čizmama bila bi se, bar kako nam se to od prve pokazuje, mogla početi širiti među istočnim Slavenima tek negdje od vremena oko 1800. Redaktorima istočnoslavenskih verzija javljale su se uz tu knjišku bajku asocijacije na predajno mitsko kazivanje. Njihovu je čitateljstvu to bilo drago i prihvatljivo. Izvorna predaja o božanskom boju poslužila je tako kao sredstvo književnoga sporazumijevanja oko francuske bajke.

*Autentična  
poganska molitva*

*U  
istočnoslavenske  
verzije te bajke  
uneseni su  
elementi  
folklorne  
književnosti*

*Suodnosi na  
pograničju  
usmene  
i pučke  
književnosti*

Među istočnoslavenskim verzijama postoje u tom pripovijedanju uočljive varijantne razlike, ali im je mitska građa svima zajednička i u svima je posve jednako upotrijebljena. Pri tome nije samo pripovijedanje o obračunu između grofa i čarobnjaka dobilo u toj verziji svoju *interpretatio Slavica*, nego je cijelo pripovijedanje preoblikovano u tom smislu i u nj je ušao vrlo širok sklop mitskoga zbivanja, kakav se u folklornim tekstovima nije očuvao do danas. O tome što se pri preoblikovanju bajke upravo događalo, može se ozbiljno rasuđivati samo ako se ima u vidu sva ta cjelina. A odgovor na ta pitanja nije zanimljiv samo s gledišta rekonstrukcije fragmenta praslavenske obredne poezije u kojima se kazuju mitska zbivanja. Otvara se tu područje mukotrpnog istraživanja koje obećava nove uvide u narav usmene predaje i u suodnose na pograničju pučke književnosti s usmenom.

*U tekstovima  
te bajke zrcale  
se izvorna  
svjedočanstva*

Opisi božanskoga boja kao dijelovi pripovijesti o mačku u čizmama prilagođeni su funkciji bajke i nisu zadržali jezični izraz oblikovan u sakralnoj tekstovnoj predaji, koliko god iz nje potječu. Ipak su uvelike zadržali izbor riječi, sastav osoba i rekvizita svojih izvornika. Zato ih svako istraživanje usmene tekstovne predaje tih izvornika mora uzimati u obzir, imajući dakako na pameti njihovu osobitu narav i računajući s tim da to ipak nisu izvorna svjedočanstva iz prve ruke, koliko se god upravo takva svjedočanstva zrcale u njima.

## 5. Južnoslavenska grana predaje

*Do sada  
samo istočni  
i zapadni  
materijal*

Ovaj se sintetički prikaz do sada temeljio samo na istočnoslavenskom materijalu. Njega je toliko da uspijeva zaokupiti svu pozornost, a nosi obilježja tako duboke starine da je lako zaboraviti kako se samo na temelju njega ne može sasvim pouzdano govoriti o rekonstrukciji ulomaka praslavenskoga teksta. Ono malo što je bilo reći o zapadnoslavenskoj grani te predaje također je ovdje već rečeno.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Vidi gore str. 217.

Južnoslavenska je grana nešto bolje zastupljena potvrdama, iako ih nije ni približno koliko istočnoslavenskih, pa se učinilo prikladnim posvetiti im ovdje poseban odjeljak.

Kao potvrda južnoslavenske grane usmene tekstovne predaje obrednoga mitskog kazivanja o božanskom dvoboju osobito je znatno makedonsko narodno vjerovanje zapisano u drugoj polovici 19. stoljeća u Velesu:

*Južnoslavenska  
potvrda iz  
Makedonije*

[34] Грмеж. Свети Илија грми сос кочијата. Змеот фрла огин по ламњата и ако се скрије ламњата во нешто: у човек, у камен или у шчо да било, ќе фрли змеот на това место стрела – сос острила од камен – и ако го погоди, ќе го трепчи.  
(Матев, 132)

– »Grmljavina. Sveti Ilija grmi s kočijom. Zmaj baca oganj na lamju i ako se sakrije lamja pod nešto, pod čovjeka, pod kamen ili pod što bilo, bacit će zmaj na to mjesto strijelu – sa šiljkom od kamena – i ako ga pogodi, triještiti će ga.«

Tu se vidi da je kazivanje mita o božanskom boju prisutno i u usmenoj predaji južnih Slavena, pa se doista može s punim pouzdanjem govoriti o predaji koja potječe iz praslavenskoga doba. I samo mitsko kazivanje o tom boju bitno se poklapa s onim koje je, znatno opširnije i potpunije, došlo do nas od Bjelorusa [4] i [4a]. Pri tome je u makedonskoj predaji došlo i do promjena koje nisu beznačajne. Tako gromovnikov protivnik tu nije zmaj (змеј) nego lamja (ламња). Lamja je čudovište, čovjeku neprijateljsko, upravo ono što mi nazivamo zmajem. U grčkom se narodnom vjerovanju takvo čudovište naziva lamja (λάμια), a ta je riječ preuzeta i u južnoslavenske narodne govore jugoistočnoga područja, osobito u makedonske i bugarske. Tako je praslavenski božanski *zmbjъ*, koji je u folklornoj književnosti već bio postao »zmaj« u tim slavenskim govorima dobio nov naziv: *lamja*. Taj je onda uvršten i u usmenu predaju koja potječe od svetoga praslavenskog obrednog kazivanja o borbi dvaju velikih bogova. Na jugu je, međutim, zmaj u narodnom vjerovanju postao izrazito ognjeno biće (*zmaj ognjeni*), što

*Doista se radi  
o praslavenskoj  
predaji*

*Neprekinut  
kontinuitet  
usmene  
tekstovne  
predaje  
uz znatne  
preoblike*

je došlo do osobitoga izražaja u epici (*zmaj ognjeni Vuk*). Takva je predaja onda toga zmaja u vjerovanju o božanskom boju pridružila gromovnikovoj strani, pa se on (змеј) u ovom makedonskom vjerovanju susreće kao pomoćnik svetoga Ilije koji baca ogranj i strijele.<sup>51</sup> No pored promjena koje se udaljuju od prvobitnoga predajnog kazivanja zadržana je u tekstu toga makedonskog kazivanja jedna pojedinost koja je nedvojbeno prvotna. Protivnik se ubija strijelama kojima su šiljci od kamena. Bije se dakle kamenom. To je predodžba koja stoji u pozadini vjerovanja o Perunovoj strijeli i Perunovu kamenu. A ono bjelorusko vjerovanje o kamenoj strijeli s rupicom: пры громе чарцэй б'е каменная стралá з дзірачкаю – »kad grmi, vragove bije kamena strijela s rupicom« [27] pretpostavlja upravo predodžbu o strijeli s kamenim šiljkom. Tako se uz pomoć zapisa o makedonskom vjerovanju pri rekonstrukciji toga teksta još podrobnije i pouzdanije doseže praslavenska vremenska razina. Očito je pak da ta predodžba predstavlja uspomenu na oružje kamenoga doba, pa je po tome ta predaja starija i od praslavenske. Gromovnik pak tutnji po nebu kolima.

Osobito je tu važno tumačenje koje je Vuk Stefanović Karadžić u svojem Rječniku zapisao uz natuknicu грмъетн. Taj je zapis, što se tiče narodnoga vjerovanja, vrlo sadržajan, a glasi ovako:

[35] Кад грми, свак се себе<sup>52</sup> боји; Кад највише грми, најмање кише пада. У народу се нашему мисли и говори да свети Илија грми (гајекоји још кажу да трчи по небу на колима, па од оне лупе постаје грмљава); за то се он и зове у народнијем пјесмама громовник Илија. Кад гром удара, онда кажу да свети Илија, по заповијести Божијој, гађа ђавола («узврдао се као ђаво испред грома.»); за то говоре да се не ваља крстити кад гром пуца, да не би ђаво у невољи побјегао под крст, у који гром не ће ударити. Што је у пушке и у топа тане, оно је у грома стрјелица: кад гром гаје удари, она отиде у земљу, а послѣ неколико година изиђе на земљу, па је онда многи

*Protivnici se  
biju strijelama  
kamenih šiljaka*

*Kamenodobno  
oružje*

*Gromovnik na  
kolima*

*Južnoslavenska  
potvrda iz  
srpske predaje*

51 Usp. Belaj, 1998, 73–74; 2007, 96–97; 2006, 19–20; Katičić, 2005b, 78. Vidi gore str. 78.

52 To jest sebi, za sebe.

нађу (камен бјелутак колико велики орах, глатко затесан са многијех страна, те су на њему постали многи углови), и оставе је или носе уза се, као какву амајлију (ваља да од грома?). На колико недјеља прије Ђурђева дне загрми први пут од године, по онолико гроша, кажу гдјекоји (у Србији) да ће оне године бити сто ока жита (али како су сад грошеви спали, ваљало би мјесто недјеља узети дане, или мјесто гроша паре, па мјесто сто ока рећи једна ока, или још како друкчије). – Многи, особито дјеца, кад чују први пут од године да загрми, ваљају се по земљи, да их оне године леђа не боле. – Кад грми на Илијин дан, кажу да ће се онога љета учрвљати или онако покварити и опасти ораси и љешници.

(Караџић, *Српски рјечник* s.v. грмљети)

Za razliku od zapisa kazivanja o makedonskom narodnom vjeronju [34] u ovom leksikografskom nema ulomaka iz tekstovne predaje praslavenskog obrednog kazivanja o mitskom zbivanju. Za ovu rekonstrukciju to, dakle, nije primarno vrelo. Ipak mu je i za nju vrijednost vrlo velika. Riječi: кад гром удара, онда кажу да свети Илија, по заповијести Божијој, гађа ђавола препричавaju оно bjelorusko дѣк гѣто коли удариць идзе пярун, дѣк гѣто Бог нячсисьџика бѣецъ – »Ето, kada to grom ide da udari, eto, to Bog bije nečistoga« [4]. Karadžić je dakle upravo takvo kazivanje, riječi kakve su one bjeloruske, slušao iz srpske tradicije, ili i iz koje druge koju je on smatrao srpskom jer joj je jezik bio obilježen obilježjima štokavskog narječja. Potvrđena je tako kao praslavenska ona osobito važna izjava da je to mitsko zbivanje nešto što se događa svagda i svugdje, a nije se dogodilo samo jednom i negdje. No zbog očigledne duboke arhaičnosti takva shvaćanja nije ni bilo ozbiljnoga razloga sumnjati u to.

*Uvijek i svugdje*

Potvrđena je i predaja o tome da se đavol skriva od gromovnika, a ovaj ga svugdje bije i ubija. O toj predaji svjedoči rječito srpska izreka: узврдао се као ђаво испред грома. Izvorni smisao toga razabire se iz bjeloruske kaže [4], pa je i odatle bjelodano da tu stojimo na praslavenskom tlu.

*Đavol se skriva*

Gromovnik  
tutnji po nebu  
kolima

I tu se potvrđuje vjerovanje da gromovnik tutnji po nebu kolima, kao i u makedonskom kazivanju [34], pa je upravo to grmljavina. A i odnos Boga i svetoga Ilije tu je opisan kako ga u bjeloruskoj folklornoj predaji pokazuje varijanta u [4]. S nečistim duhom, đavolom, obračunava se i Bog i sveti Ilija, te tu kao da je u usmenoj predaji zakodiran trag prvotne sintagme *bogъ Perunъ*.

Gromova  
strijela  
kamena šiljka

Potvrđuje se i to da je Perunu oružje strijela: што је у пушке и у топа тане, оно је у грома стрјелица. Громова стрјелица има камен шилјак. О нјој се, наиме вели: кад гром гаје удари, она отиде у земљу, а послје неколико година изиђе на земљу, па је онда многи нађу (камен бјелутак колико велики орах, глатко затесан са многијех страна, те су на њему постали многи углови). Razabire se da je taj kameni vrh takve strjelice obdjelan, kao i ona bjeloruska kamena strijela s rupicom [27]. Ljudi skupljaju takve Perunove strijele i čuvaju ih kao amajlije, tek Karadžić ne zna za sigurno od čega bi one imale čuvati. Da je gledao preko granice štokavskoga narječja, znao bi.

Kamena  
strijela

U kajkavskih Hrvata čvrsto je ukorijenjeno vjerovanje da svaki grom koji udari ostaje kao kamen i da se može naći. Traže ih i skupljaju i čuvaju kao zaštitu od udara грома. Taj je običaj ostao živ sve do naših dana.<sup>53</sup> Takav se kamen naziva *kamena strela*, što predstavlja tekstovnu podudarnost s bjeloruskim *каменная страла* [27]. U praslavenskom tekstu kojim se kazivao mitski dvoboj potvrđena je time sintagma *каменьна ја стрѣла*. Kao hrvatski nazivi za Perunov kamen zabilježeni su još *strelni kamen* i samo *strela*. I Slovenci poznaju takvo vjerovanje i običaj. U Prekmurju, gdje jedino na slavenskom jugu ima govora u kojima se za 'grom' kaže *perün*, veli se *gromski kamen*, a u Koruškoj, u dolini rijeke Zile, *gromska striva*.<sup>54</sup> U Prekmurju pak za takve kamenove kažu da su to *perunovi*

Gromski  
kamen

53 Usp. o tome vrlo sadržajno Belaj, 1998, 88–98; 2007, 113–124.

54 Predodžba o bogu gromovniku izražava se u Prekmurju eksplicitno izrekom *ka gr-měčega bugá nišče nej čiuw* – »kraj boga koji je grmio ništa nije čuo«. To se veli kada su djeca previše bučna.



*kamni.*<sup>55</sup> I tu, dakle, strijela ima kameni šiljak, a u Slovenaca se ipak izričito spominje *Perun*.

*Perunovi kamni*

U štajerskih Slovenaca zabilježeno je vjerovanje:

- [36] *Z bliskom peganja namreč Bog hudega duha, ki se skrivlje za križe, pa tudi za take ljudi, ki se prekrizujejo. Zato se lahko primeri, da blisk takega človeka ubije, ker se je hudi duh za njim skrila.*  
(Pajek, 7)

*Bog i hudi duh*

– »Bljeskom progoni, naime, Bog zloga duha, a on se skriva za križeve, pa i za ljude koji se križaju. Zato se lako dogodi da bljesak ubije takva čovjeka jer se zli duh sakrio iza njega.«

Bljesak pak bije kamenom strijelom:

- [37] *Kedar udari, prileti v hišo kamenita strela. Sedem let je pod zemljo, potem pa pririje na svitlo. Moj oče so tri take strele našli, in jih za tram dejali, naj bi v hišo ne vrezalo.*  
(Pajek, 7)

*Kamenita strijela*

– »Kada udari, doleti u kuću kamenita strijela. Sedam godina je pod zemljom, a po tom se izruje na svjetlo. Moj otac je našao tri takve strijele i stavio ih za gredu da ne bi urezalo u kuću.«

A zabilježena su i slovenska vjerovanja o tome kakve su sve Perunove strijele u oblacima:

- [38] *V megli sta dve strelji, ena je ognjena, druga pa je vodena. Prva vužga, druga pa z velkoj močjoj vse podere no razruši no zleti sedem klastrov globoko v zemlo. Ognjena strela je okrogla, vodena je podugasta, na konci špičasta pa votla.*  
(Pajek, 7)

*Ognjena i vodena strijela*

– »U magli su dvije strijele, jedna je ognjena, a druga je vodena. Prva zapali, druga pak velikom silom sve porazi i razruši i sleti sedam sežanja duboko u zemlju. Ognjena je strijela okrugla, vodena je dugoljasta, na kraju šiljata i šuplja.«

Ognjena i vodena strijela, pored kamene, javljaju se, istim praslavenskim riječima, i u tekstovnoj predaji bjeloruskih zagovora. Usp. [11] i [12]. Slovenska predaja posve je podudarna i s onom koju je prema kazivanju Srba i drugih štokavaca zabilježio Vuk Stefanović Karadžić.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Usp. Bezlaž 3, 1995, 27 s.v. *Perún*.

<sup>56</sup> Usp. Kuret, 1989, 1, 508.

I u usmenoj književnosti muslimanskih Bošnjaka zabilježena je karakteristično preoblikovana predaja o božanskom dvoboju:

[38a] ... *mole se meleći Bogu. Čim ovi počnu i adet činiti, Bogu se moliti, Meleći i stanu se šejtani melećima rugati. Da ih otjeraju, puste meleći šejtani strijelu, i tako nastane grom.* (Hangi 123)

Gromova strijela

Tu nasuprot Bogu i njegovim anđelima (*melek, meleći*) stoje kao protivnici đavoli (*šejtani*). Oni nastoje omesti anđele u molitvi prema svetome običaju (*adet*). Anđeli ih tjeraju gromovom strijelom. I kraj izrazito islamskoga rječnika arapskoga podrijetla tu je lako prepoznati *interpretatio islamica* praslavenskoga mita o dvoboju gromovnika sa svojim protivnikom i to u izvornom tekstu, iako jako preoblikovanom. O tome svjedoče izvorne praslavenske riječi *bogŭ, strĕla* i *gromŭ*. Čak je tu neizravno potvrđen izraz *strĕla božbja*, što nije nego pjesnički opis prvotnijeg i izvornijega *strĕla Perunova* tj. *strĕla boga Peruna*.<sup>57</sup>

Strelna Božja

U svjetlu svega toga, a osobito kajkavskih hrvatskih naziva *kame- na strela* i samo *strela*, pokazuje se i usklik kajkavskih Hrvata *Strela Božja!* kao izraz presenećene začuđenosti u svojem pravom i punom značenju. Ta blaga i dobroćudna kletva zapravo zaziva Peruna, kao oni starinski bjeloruski zagovori. U njoj je prisutan *bogŭ Perunŭ* u svoj svojoj sili i veličini. Vraća nas tako u ozračje vjere naših šukundjedova. Nikomu kad čuje taj usklik ni izdaleka ne pada na pamet da pomisli na slavensko poganstvo. Samo pomna rekonstrukcija usmene predaje praslavenskoga obrednog kazivanja o mitskome božanskom boju pouzdano pokazuje da je to doista tako. Tek se na temelju nje zna kojega je to boga strijela. On je onaj isti koji se skriva iza starozavjetnoga proroka kada Slovenci kažu: *Elĭja vrage strelja*.<sup>58</sup> To je tekstualna podudarnost ne samo s makedonskom, nego i s bjeloruskom predajom.

Hrvati čakavci na isti su način očuvali do naših dana čak i veći ulomak istoga praslavenskoga teksta. U Grižanima u Vinodolu čuje

57 Usp. Katičić, 1988, 64.

58 Kuret, 1989, 1, 508.

se dobrodušna kletva: *Strelčica te Bôžja ubila!*<sup>59</sup> Tu je očuvan i izvorni glagol *u-bit*i, pa ne može biti baš nikakve dvojbe kojega je to praslavenskoga teksta ulomak. Osoba kojoj se upućuje ta kletva identificira se s gromovnikovim protivnikom. Isto je tako s kletvom koja se govori na Braču: *Trisk te ubi, dabôjdo!*<sup>60</sup> Gramatička konstrukcija je tu nešto drukčija, ali je to nedvojbeno isti fragment poganskoga svetog teksta. Tu je i *bogz* i *u-bit*i i oružje. Tek oružje tu nije *strĕla*, nego je *trĕsko*, dakako i on kamen. Perunov trijesak i nije nego njegova kamena strijela kad udari njome. To se jasno kaže u makedonskom vjerovanju: *ке фрли змеот на това место стрела – сос острила од камен – и ако го погоди, ќе го трешчи – »bacit će zmaj na to mjesto strijelu – s kamenim šiljkom – i ako ga pogodi, triještiti će ga«* [35]. Glagol *trĕštati* s 3. licem jednine prezenta *trĕštiti* izveden je od *trĕsko* kao *strĕliti* s 3. licem jednine prezenta *strĕliti* od *strĕla*. Ti usporedni tvorbeni sklopovi nose su grede svetoga obrednog jezika, elementi poetike praslavenske sakralne poezije. Karakteristična joj je značajka upravo *figura etymologica*.

Trijesak kao oružje boga gromovnika potvrđen je i drugdje. Početak Gundulićeva Osmana tu je, dakako, *locus classicus*: ... *a u visocijeh gorâ vrhe / najprije ognjeni trijes udari* (1, 7–8). Istina, to nije usmena predaja, nego istančano školovana i visoko naobražena umjetnička poezija, vrlo pismena. No baš se za te stihove može s više nego samo velikom vjerojatnosti pretpostaviti da svjesno evociraju izražajnost usmene književnosti. Značajka je, naime, hrvatskoga humanizma i renesanse da se usmena književnost svojega jezika doživljava i tumači kao uzorna klasika, pa se za njom poseže kao u književnoj tradiciji zapadnoeuropskih jezika za grčkom i latinskom antikom. A barokna književnost barata stečevinama renesansne naobrazbe. Stoga se taj Gundulićev barokni dvostih može uzimati kao odljev uzorka iz autentične usmene književnosti. Potvrda kakav je mogao pri tome

*Strijela te  
Božja ubila!*

*Trijesak te  
ubio!*

*Ognjeni trijes*

*Gundulić  
i usmena  
predaja*

59 Tako je govorila majka Biserke Baretić, poslije udate Petlevski, rodom iz Grižana. Meni je to priopćila etnologinja Maja Kožić, Biserkina prijateljica iz mladosti. Zahvaljujem joj na tom vrijednom podatku.

60 Na tom vrijednom podatku zahvaljujem akademiku Petru Šimunoviću.

biti Gundulićev usmeni predložak može se naći u Daničićevoj zbirci narodnih poslovice: Najвишијех се врха трескови хитају<sup>61</sup> (str. 68). To više što se Gundulićev tekst tu izvrsno uklapa u kazivanje mita o božanskom boju kako se susreće u usmenoj predaji. O tome svjedoče riječi *gora*, *vrh*, *udariti*, pa im se bez oklijevanja može pridružiti i *trijes*. A i Akademijin rječnik (s.v. *trijes*) bilježi crnogorsku kletvu: Тријес га убио! i iz pripovijedaka Vuka Vgčevića: Тријес те божји убио! Karadžić pak u svojem rječniku pod natuknicama *trijes* i *trijesak* donosi primjere: пуче пушка ка' тријес од неба i пуче као тријесак. Za pjesnički jezik sakralnoga slavenskog kazivanja karakteristična *figura etymologica* potvrđena je u usmenoj književnosti. Jedna poslovice u Daničićevoj zbirci glasi: Из ведра те неба тријес трешти (str. 34). A u glagoljaškom Čteniju sv. Tome iz 16. stoljeća našlo se isto najvjerojatnije također iz usmene književnosti: *Pride trijesk s nebesa i trješti crkvu njih* (tj. pogana). U bugarskom pak *трещи* znači 'grmi'. Zanimljiva je u Karadžića natuknica i toponim *Тријеска*, koja se tumači: главица са зидинама у Рудничкој нахији. Tu kao da se zbililo ono: *Perunъ ubi zmbъjъ gorę gordę* (vidi gore str. 183–186.)

Топоним  
Тријеска

Ovamo ide i niz drugih toponima. Takvi su *Trešteni vrh* i *Trešteno drvo*, pa *Treštenik* voda na Lovčenu i brdo između Gacke i Pive, brdo *Treštenac* i dva naselja s imenom *Treštenica*.<sup>62</sup> Znatno je tu i svjedočanstvo Belostenčeva rječnika. Kod njega je *trěsk* jedino 'munja', a kao poblize oznake navode se: *trěsk preditajuči*, *sim tam klateči*, *rastirajuči*, *goruči*, *rascvirajuči* (koja rastapa), *neškodeči*. Sve samo munje. Pa i glagol *treskam* mu znači samo 'bacam munje', 'udaram munjom'. Pored toga stoje dvije a-osnove ženskog roda što se razlikuju samo naglaskom: *trěska* 'iver' i *trěska* 'buka'. Time je svime *trěskъ* dobro potvrđen kao izvoran naziv za gromovnikovo mitsko oružje. A objašnjen je i njegov odnos prema nazivu *strěla*.

Riječ *trijesak* < *trěskъ* doista jest praslavenska. Slovenski glasi *tresk* 'prasad', 'udar munje', bugarski *тряск*, češki *třesk*, slovački

61 To znači: *hvataju se*.

62 Za potvrde usp. ARj 18, 1962–1966, 611–615, 655–659.

*tresk*, poljski *trzask*, ruski *треск*,<sup>63</sup> ukrajinski *тpиck*, bjeloruski *тpеск*, sve ‘prasak’. Crkvenoslavenski je *тpѣскъ* također ‘prasak’, ‘štropot’, a *тpѣц(а)къ* ‘udar munje’ potvrđen je u mlađim srpskim rukopisima.<sup>64</sup> S tim praslavenskim *trěskъ* tvorbeno su vezani glagoli *trěškēti* > *trěštati* i *trěskati*. U svim tim tvorabama javljaju se tri značenja: 1. ‘grmjati i sijevati’, 2. ‘udarati’ i 3. ‘bučiti’. Ona su jasno različita, a opet najuže povezana jedno s drugim. To se značenjsko trojstvo osobito lijepo pokazuje na osnovi u prijevojnom o-stupnju *trosk-*: ruskocrkvenoslavenski *тpоска* znači ‘munja’, češki *troska* znači ‘iver’, dakle posljedicu udarca, a poljski *troskot* znači ‘prasak’, dakle zvuk od udarca. Sve je to povezano s gromom i munjom, ali samo prvo značenje implicira oluju, a druga dva uopće se ne moraju odnositi na nevrijeme. Prvo je značenje najizričitiije izraženo u južnoslavenskom i osobito u njegovu središnjem arealu. No svugdje se ta leksička porodica rabi u vezi s gromom i munjom, makar samo u nešto metaforičkom značenju. Riječ koja potječe od praslavenskoga *trěskъ* u svakom se slavenskom jeziku može rabiti u smislu ‘grom’, ‘munja’ jer je to i udarac i prasak.

Da bi se tu jasnije vidjelo o čem se radi, treba odgovoriti na pitanje koje je od ta tri značenja prvotno. Odgovor na to može dati jedino etimologija. Praslavenski glagol *trěštati* < *trěškēti* baltoslavenska je riječ. Glasovno je podudaran s litavskim glagolom *trėškėti* ‘pucketati’, ‘praskati’. Značenje se, dakle, odnosi na zvuk, pa se pokazuje da je to značenje preneseno na oluju. Reklo bi se čak da je ta riječ onomatopejska, da oponaša zvuk koji se njome izražava. No riječ je i indoeuropska, ima i germanske podudarnosti. Takva je gotski *Þriskan*, staro-visokonjemački *drescan*, njemački *dreschen* ‘vršiti’, ‘mlatiti žito’.<sup>65</sup> Tu je opet u igri ‘udarati’. A gumno se u slavenskim poganskim vjerskim predodžbama shvaćalo kao mjesto božanskoga boja.<sup>66</sup>

*Trijesak  
i njegova  
značenja*

*Značenjsko  
trojstvo*

*Temeljno se  
značenje odnosi  
na prasak*

63 Samo u ruskom crkvenoslavenskom *тpѣскъ* može značiti i ‘udar groma’. Usp. Срезневский, 3, 1906, 1027, s.v. *тpѣскъ*.

64 Miklosich, 1862–1865, 1912.

65 Usp. Vasmer 3, 1958. s.v. *тpеск*.

66 Holzer, 2003–2004.

*Bog te ubio!*

Dakako, ovamo spada i svima poznati uzvik *Bog te ubio!* Ne treba više objašnjavati koji je to bog. U našem živom jezičnom izražaju slavensko je poganstvo mnogo prisutnije i življe, nego bi itko od nas mislio.<sup>67</sup>

## 7. Legenda i povijest

*Novgorodska  
legenda*

Za potpunije poznavanje ruske usmene predaje o mitskom zbivanju oko božanskoga dvoboja važno je vrelo Novgorodska legenda. Do nas je došla u rukopisnom zborniku pod naslovom Цветник pisanom 1665., a čuva se u Sinodalnoj knjižnici u Moskvi. Izdao ju je M. N. Speranski u djelu o ruskoj usmenoj (!) književnosti.<sup>68</sup> Tekst te legende, kako ga danas čitamo, dobio je tek tada, u drugoj polovici 17. stoljeća, svoju konačnu redakciju. Vjerojatno je, međutim, takav, bez obzira na sitnije pojedinosti, postojao već i prije. Po svojim bitnim obilježjima pripada srednjovjekovnoj književnosti. Njegovo uvrštavanje u zbornik 17. stoljeća izraz je usmjerenja koje je zgodno nazvano baroknim medievalizmom.<sup>69</sup> Može se dakle s velikom vjerojatnosti pretpostaviti da je Novgorodska legenda u zborniku Цветник barokna preradba srednjovjekovnoga spisa. Koliko je pak tekst toga srednjovjekovnog predloška u njoj izmijenjen i u čemu sve, o tome se, kako stvari sada stoje, ne može ništa reći.

Legenda pak pripovijeda o postanku grada Novgoroda. Intonirana je poput srednjovjekovnog ljetopisa. Počinje s time što

67 U listopadu 1986. imao sam prilike o tome razgovarati s Vladimirom Nikolajevičem Toporovom. Bio je to naš jedini osobni susret. Ostali smo sami u jednoj sobi Instituta za slavistiku i balkanologiju Sovjetske akademije znanosti. On mi je rekao: »Praslavenski, to je tako tu« – pokazao je na pod sobe pred nama. »Треба само управити очи і ве́с се гледа у дубину вре́мена – в глубину вре́мени.« Тако је казао, а ја сам ве́с тада знао да има право, а од онда то знам све боље. Dotakavši se sada toga, nisam mogao odoljeti da to ispričam, makar ovako, u bilješci ispod redaka. Neka to bude na spomen velikomu znanstveniku, vrlo zaslužnomu jezikoslovcu, koji nas je nedavno zauvijek napustio, kao izraz mojega zahvalnoga poštovanja i žalosti nad nenadoknadivim gubitkom.

68 Сперанский, 1917, 303–304.

69 Усп. Павић, 1970, 85–91.

izvještava kako su godine 3009. od stvorenja svijeta (to je 2499. prije Kristova rođenja) braća Sloven i Rus sa svojim rodovima napustili Skitopont, pod čime valja razumjeti stepske predjele sjevernoga Prichernomorja, ostavili svoju braću i ostalu rodbinu i četrdeset godina obilazili svijetom ne nalazeći sebi prikladna mjesta, sve dok nisu došli do velikog jezera koje se zvalo Mojsko, a poslije ga je Slaven po svojoj sestri Ilmeri preimenovao u Ilmer (danas je to Ilmen). Tada se stariji brat Sloven nastanio sa svima svojim na rijeci koja se zvala Mutna, a poslije je po Slovenovu sinu Volhvu preimenovana u Volhov. Tamo su podigli Novi grad (danas je to Novgorod). Stariji pak sin Slovenov Volhov bio je sklon zlodusima i opčinjen njima. O tome Novgorodska legenda pripovijeda ovako:

*Braća Sloven  
i Rus*

*Osnutak  
grada  
Novgoroda*

[39] Большой сынъ одного князя Словена – Волховъ бѣсоугодный и чародѣй, лють въ людехъ тогда бысть и бѣсовскими ухищренми и мечты творя и преобразуяся во образъ лютаго звѣря коркодѣла, и залегаше въ той рѣцѣ Волховъ водный путь. И непоклоняющихся ему овыхъ пожираше, овыхъ изверзая потопляше. Сего же ради люди, тогда невѣгласи, сущимъ богомъ окаяннаго того нарицаху и Грома его, или Перуна, нарекоша – бѣлорусскимъ бо языкомъ громъ перунъ нарицается. Постави же онъ окаянный чародѣй, ношныхъ ради мечтаній и собранія бѣсовскаго градокъ малъ на мѣстѣ нѣкоемъ, зовомомъ Перыня, идеже и кумирь Перунъ стояше. И баснословятъ о семъ волхвѣ невгласи глаголюще: »Въ боги сѣлъ«. Наше же христіанское истинное слово ... о семъ окаянномъ чародѣи и волхвѣ – яко зло разбиенъ бысть и удавленъ од бѣсовъ въ рѣцѣ Волховъ и мечтанми бѣсовскими окаянное тѣло несено бысть вверхъ по оной рѣцѣ Волхову и извержено на брѣгъ противъ волховнаго оногo городка, иже ныне зовется Перыня. И со многимъ плачемъ отъ невѣглась ту погребенъ бысть окаянный съ великою тризною поганскою, и могилу ссыпаша надъ нимъ вельми високу, якость поганымъ. Ипотрехъубо днешъ окаяннаго того тризница просядеся земля и пожре мерзкое тѣло коркодѣлово. И могила его просыпая надъ нимъ купно во

*Ljuta zvijer  
krokodil*

*Perun i Perinj*

*Mala gradina*

*Pokop i  
mrtvačka  
gozba*

дно адово, иже и доньине, якоже повѣдають, знакъ ямы тоя  
стоитъ не наполняся.

– »Stariji sin istoga toga kneza Slovena – Volhov, ugodan bjesovima i čarobnjak, postao je tada ljut među ljudima i bijesovskim je lukavštinama tvorio nezbiljske prikaze i preobražavao se u lik ljute zvijeri krokodila i priječio je u toj rijeci Volhovu vodeni put. I one koji se njemu ne bi poklonili, jedne je proždირao, a druge izbacivao (iz lađe) i potapaо. A zbog toga su ljudi, tada neprosvijećeni, toga prokletoga zvali istinskim bogom i dali mu ime Grom ili Perun, jer bjeloruskim se jezikom grom zove perun. Postavio je on, prokleti čarobnjak, radi noćnih prikaza i bijesovskoga okupljanja malen grad na nekom mjestu koje se zvalo Perinja, gdje je stajao i kumir Perun. I bajaju o tom volhvu neprosvijećeni ljudi govoreći: ‚Sjeo je među bogove‘. A naša je istinska kršćanska riječ ... o tom prokletom čarobnjaku i volhvu – da je bio зло razbijen i udavljen od bjesova u rijeci Volhovu i proketo tijelo bjesovskim čarolijama bilo je nošeno gore po onoj rijeci Volhovu i izbačeno na obalu prema onomu volhovskom malom gradu koji se sada zove Perinja. I s mnogim plačem bio je tu pokopan od neprosvijećenih uz veliku pogansku mrtvačku gozbu, i nasipali su nad njim mogilu veoma visoku, kako je običaj u pogana. I poslije tri dana te prokete mrtvačke gozbe prosjede se zemlja i proždre mrsko tijelo krokodilovo. I njegova mogila prosula se nad njim, skupa s njim na dno pakla, pa još do sada, kako govore, stoji trag te jame i ne punja se.«

*Božanski boj*

Nema dvojbe da ta legenda sadrži vijesti o ruskom poganstvu, a prepoznaje se u njoj, iako zamučena i pobrkana, i predaja o božanskom dvoboju. Kako pak povijest toga teksta, koliko nam je poznata, ne jamči tim vijestima starinu, njihova se vrijednost može ocijeniti samo po tome koliko ih potvrđuje sve što znamo iz autentične usmene predaje. To nije kao nedvojbeno autentični stari ruski ljetopisi koji starinom svojih vijesti mogu potvrditi, i potvrđuju, rekonstrukcije na temelju podataka iz usmene književnosti. Obratno, pisane vijesti o ruskom poganstvu u Novgorodskoj legendi može potvrditi jedino ruska usmena književnost.



Tu valja prvo zabilježiti da se ono što pripovijeda Novgorodska kronika javlja kao motiv i u usmenoj književnosti. O tome pouzdano svjedoči ovaj zapis:<sup>70</sup>

[40] В Новгороде рассказывают, что на том месте, где теперь стоит Перюнский (Перынский) скит, жил некогда зверь-змияка Перюн, который каждую ночь ходил спать в Ильмень к волховской коровнице. (Якушкин, 118–119)

*Zvijer – zmija*

– »U Novgorodu govore da je na mjestu na kojem sada stoji Perjunski skit (manastir) nekada živjela zvijer–zmijurina Perjun, koji je svake noći išao spavati u Ilmen k volhovskoj kravarici«.

Tu je, dakako, došlo do iste pomutnje kao i u legendi. Zvijer je identificirana s Perunom, pa mu, dakako, tu i nije protivnik. Nasuprot tomu izvanredno je autentično što se zvijer potpuno izjednačuje sa zmijom (звѣрь-змияка). No takvo se shvaćanje razabire i u legendi kad se to neprijateljsko biće opisuje kao krokodil. Kako je god to groteskno i nedvojbeno vrlo recentno, ipak pokazuje da se zvijer zamišljala zmijoliko, nešto kao strašan gušter, upravo zmaj. Tu valja usporediti zagovor u kojem se kao gromovnikov protivnik uvodi ящер-кащер [13]. Iza na izgled trivijalnog i nezanimljivog krokodila zapravo se krije duboka mitska starina.

*Krokodil – gušter*

O tome da je u tu legendu ušla autentična tekstovna predaja svjedoči i to da se za ljutu zvijer krokodila kaže da je bio razbijen (разбиенъ бысть). Tu je, dakle, glagol *biti* kao autentičan sakralni izraz za poražavanje zvijeri-zmije. To pokazuje da je u legendarnom pripovijedanju, i kraj identifikacije zvijeri s Perunom, prisutna izvorna usmena predaja iz poganskih vremena. Ne kaže se tko je upravo razbio ljutu zvijer. Tamo se čita samo da su to bili bjesovi (разбиенъ бысть од бѣсовъ). Time je ukinut motiv dvoboja, pa se tek neizravnim zaključivanjem razabire da Novgorodska legenda ipak donosi predaju o njem.

*Zvijer  
krokodil  
razbijena*

70 Доноси Афанасьев, 1865–1869, 1, 559 ргета Якушкин, 1859, 118–119.

Perinjski manastir

Mala gradina

Kratki spoj u predaji

Perun je za kršćanskog autora jedan od bijesova

Za redakciju Novgorodske legende bitna je novgorodska topografija kao što je za Jaroslavsku jaroslavka. Ona je vezana za lokalitet koji se zove Perinjski manastir (Перыньская монастырь) na uzvisini kraj rijeke Volhova i vijest sadržanu u Novgorodskom ljetopisu, autentičnom ranosrednjovjekovnom vrelu, da je tamo stajao Perunov kumir. Tamo se pokazivalo i maleno gradište (*градок, зорподок*), upravo kao u bjeloruskoj kaži na gori na kojoj je Perun ubio protivnika [2]. I to pokazuje da je u legendi prisutna najautentičnija tekstovna predaja. Time je pak ta uzvisina bila obilježena kao mjesto poganskoga kulta, a pod njom su se na obali rijeke pokazivali tragovi jame u kojoj je ubijena zvijer konačno pokopana. U predaji je tu nastalo nešto kao kratki spoj. Perun na uzvisini identificiran je sa zvijeri-zmijom što je pokopana na obali pod njom. A to što su je razbili bjesovi s kojima se knežev sin, čarobnjak zlodusima ugodan, upustio u smrtonosnu igru posve je suvislo. Uostalom, bog gromovnik Perun koji ga je ubio za kršćanskoga autora legende i nije nego jedan od bjesova. Pri tome nije bitno je li ta identifikacija, koja je iskrivila mitski motiv o dvoboju, ušla u legendu iz usmene predaje kakvu je zabilježio Jakuškin ili je takva usmena predaja nastala prema pisanoj legendi. Oboje je moguće.

Jasno se pokazuje da Novgorodska legenda čuva povijesnu uspomenu na Perunovo svetište kod Novgoroda. O tome imamo dosta dobru autentičnu povijesnu dokumentaciju. Vidi gore str. 108–109.

Vinograd na Perunu

Mitska predaja o božanskom dvoboju ostavila je traga i u Hrvatskoj. Mnogo o tome kazuju mjesna imena, osobito u povijesnim dokumentima. Najstarija je tu potvrda zapis u Supetarskom kartularu o kupnji zemlje oko godine 1090.:

[41] *Et eodem die comparavi de Vilcmiro et de fratre suo Preda curtem in Sirnovnica et vinea in Peruno pro uno equo.*

(CD 1, 193–194, Nr. 154)

– »I istoga dana kupio sam od Vlkmira (Vukmira) i od njegova brata Prede dvor u Žrnovnici i Vinograd na Perunu za jednoga konja.«

To plemeniti Splićanin Petar Črnjin kupuje zemlju koju poklanja samostanu svetoga Petra u Selu, na poljičkom primorju, koji je on osnovao, pa ga sada i obdaruje. Naselje Žrnovnica postoji i danas na istoimenoj rijeci blizu Splitu, s istočne strane. A nad Žrnovnicom, rijekom i mjestom, diže se prema jugoistoku stjenovita gora Perun. Potvrda s kraja 11. stoljeća nedvojbeno jamči starinu i izvornost toga oronima. Nije tu bio na djelu nikakav romantični zanos slavenstvom u mlađe doba.

*Perun nad  
Žrnovnicom  
kod Splita*

Daleko više kazuje isprava iz godine 1178. (vidi dolje str. 287–288). Kraj na jugoistok od Splita snažno je obilježen mitom o dvo-boju boga gromovnika sa svojim protivnikom, pa se u toponimiji prepoznaje rječnik svetoga teksta kojim se taj mit obredno kazivao.<sup>71</sup>

Gora koja se zove Perun nalazi se u Hrvatskoj još na zapadnoj obali Kvarnera, u južnom podbrđu Učke ponad Mošćenica. Još jedna uzvisina, Perunčevac kraj Gračišća nedaleko od Pazina u kopnoj Istri, po svojem je imenu povezana sa slavenskim bogom gromovnikom. Stječu se pretpotavke da se i na ta dva mjesta prepozna slavenska sakralna interpretacija zemljišta i trag s time povezanog kulta.<sup>72</sup> Intenzivna istraživanja tu su u tijeku, objavljeni su i prvi rezultati, ali je još rano zasnivati rekonstrukciju svetoga teksta na tom materijalu.

*Perun nad  
Mošćenicama  
Perunčevac  
kod Gračišća*

## 8. Proboj do boravišta pokojnih

Posebno je zanimljiva uporaba mitskih predočaba o božanskom boju u obrednom kontekstu vezanom uz mrtvačke čarolije. Svrha je tim obredima da se mrtvac, makar i na kratko, vrati među žive. Tragovi ulomaka takvih obrednih tekstova očuvali su nam se u sjevernoruskim svadbenim običajima.

*Mrtvačke  
čarolije*

<sup>71</sup> O tome vidi dolje str. 285–299.

<sup>72</sup> Usp. Žic, 1954; *Mošćenički zbornik* 3, 2006; Katičić, 2006a. O tome vidi dolje str. 301–312.

*Mrtva majka  
na kćerinoj  
svadbi*

Tamo nevjesta, ako je sirota i majka joj leži u grobu, pa ne može doći na svadbu svoje kćeri, pjeva pjesmu kojom ju priziva, kao da ju oživljuje, kako ne bi izostala od svadbenoga obreda kojim joj se udaje kći. Jedna pjesma zabilježena u takvoj prilici glasi:

[44] Накатись, туця грозная,  
со серым со камешоциком,  
да упади, серой камешок  
на крутую могилушку,  
да прошиби, серой камешок,  
сыру землю,  
расколи гробову доску.  
Дуньте, ветры те буйные,  
здуньте со лица полотёнишко.  
Ты взглани-ко, мамушка,  
во все те во глазонька,  
да перекстись-ко, су-мамушка,  
перекстись по доселному.  
Ты вставай-ко су-мамушка,  
из крутыя могилушки.

(PC 61, № 68)

*Kamen iz  
tmastog oblaka  
udara u grob*

*Kamen probija  
grobnu dasku*

*Kamen skida  
platno s lica*

– »Navali, grozni oblače, sa sivim s kamenčićem, i padni, sivi kamenčiću, na izbočen grobni humak, i probij, sivi kamenčiću, vlažnu zemlju, raskoli grobnu dasku. Puhnite, siloviti vjetrovi, dušuci skinite s lica platno. Ti, pogledaj sad, mamice, pogledaj na sve oči, i prekriži se sad, gospođo mamice, prekriži se po dosadašnjem. Ti se sad diži, gospođo mamice, iz izbočenoga grobnog humka.«

Nema dvojbe, to je obredno zazivanje mrtvaca. A pristup do pokojnika otvara olujni oblak bremenit kamenjem, otvara ga kamen koji pada na grob s neba, otvara ga silovit vjetar. Ako se on tu i ne spominje kao djelatna osoba, po njegovim je mitskim obilježjima lako prepoznati boga gromovnika.<sup>73</sup> Očito je da to Perun probija pristup do pokojnice.

73 Za olujni oblak i udaranje kamenom vidi gore str. 233–242. Za silovit vjetar usp. Katičić, 2005b, 48–49, 51–53. Vidi gore str. 41 i 44.

Текстовна predaja toga zazivanja tvori čvrst pramen. Zabilježena je i varijanta te pjesme:

- [45] Да поспуститесь, серы́ гуси́,  
да на крутую могилушку,  
да ко родимой-то мамушке.  
Да розгребите, распóрхайте  
да зеленые лужицики,  
да серые камешоцики,  
да желтые песоцики.  
Да в это время-то, времячко,  
да накатись, туця громная,  
да перевала та сильная,  
да синяя да и сильная,  
да со серым камешоциком.  
Да из-за той перевалушки,  
да упади, серой камешок,  
да проступи мать сыру землю,  
да расколи гробову́ доску́  
да все цетыре тесиноцьки  
да на мелки́ половиноцьки.  
Да в ету пору-то времечко  
да здуньте, ветры те буйные,  
да з родимой-то мамушки,  
да со лица-то бумажново  
да тонкоё полотёнышко.  
Да ты, родимая мамушка,  
да здыми брови те чёрные,  
взведи оци те ясные,  
да оддери-ко, су-мамушка,  
да свою руцьку-то правую  
да от сердца-то ретивово.  
Да склади крест по-писальному,  
да перексти лице́ белое.  
Да у родимой-то мамушки  
да приотёпли-то руценьки,  
да приотепли-то ноженьки.  
Да ты вставай-ко, су-мамушка,  
да ты пойдём-ко, су-мамушка,  
да ты со мной во товаришчы.

*Oživljuje se  
mrtvac*

*Mrtvac se vodi  
među žive*

(PC 61–62, № 69)

– »I spustite se sive guske na izbočen grobni humak, k rođenoj mamici. I raskopajte, raspršite zelene livade, i sive kamenčiće, i žuti pijesak. I u to vrijeme, vremešce, dovaljaj se, oblače gromoviti, olujni oblače silni, sinji i silni, i sa sivim kamenčićem. A iz toga olujnog oblaka padni, sivi kamenčiću, prodri u majku vlažnu zemlju, raskoli grobnu dasku, sve četiri šindre na male polovice. I u to doba, u to vremešce, pušuci skinite, siloviti vjetrovi, s rođene mamice, s lica papirnatoga, tanko platno. A ti, rođena mamice, uzdigni te crne obrve, podigni te bistre oči, potegni sada, gospođo mamice, svoju desnu ruku od vatrenoga srca. I složi križ po propisu i prekriži bijelo lice. I u rođene mamice otoplile su sad ruke i otoplile su noge. I ustaj, ti, gospođo mamice, i podimo sad, gospođo mamice, ti sa mnom među drugarice.«

*Oblak, vjetar  
i kamen*

*Zazivanje  
Perunove sile*

Sva obilježja mitskoga zbivanja tu su ista kao i u svadbenoj pjesmi što je navedena prva, a izrečena su i istim praslavenskim riječima. Tek pjesnički je izričaj tu nešto razvedeniji. Perun se i tu pozna po trojem: olujnom oblaku (ovdje je to još izričitiije: туча громная – »gromovit oblak«), po vjetru i po kamenu. Oni jednako kao u [44] probijaju pristup do pokojnice. I od toga ona oživljuje. Po snazi se obrednih riječi može dići i poći sa svojom kćeri među njezine drugarice koje su se okupile na svadbi. Doista nema dvojbe. Mrtvac se tu hoće oživiti zazivanjem Perunove sile. Pokojna majka doziva se tako iz groba na svadbu svoje kćeri.

Zabilježena je još jedna varijanta te svadbene pjesme. Ona je nešto kraća i jezični joj je izraz oblikovan dosljednije i suvislije, pa se njezina obredna narav tu još bolje razabire u svojoj cjelini:

*Obredno  
suvislija  
i jasnija  
varijanta*

[46] Ой, да покaтись, да мой зыщён голос,  
да далекó да по сырой земле,  
уж высокó да по поднёбесью.  
Дак докaтись, да мой зыщён голос,  
уж до повоста до бýева,  
да до святой то могилушки.  
Да прилетите, да гуси серые,  
уж распорхните да пески жёлтые.  
уж упади-ко, синей камён,

да росшиби да гробову́ доску́.  
А дуньте, ветры те буйные.  
Уж сдуньте с лица да полотёнышко,  
отшиби да руцку правую  
уж от сердца ретивово.  
Уж здыми брови те цёрные,  
ты открой да оци ясные,  
уж стань на ножки те резвые  
промовь со мной одно словецко. (PC 65, № 74)

*Mrtvac  
progovara  
jednu riječ*

– »Razlegni se, moj zvučni glase, daleko po vlažnoj zemlji i visoko po podnebesju. Dopri, moj zvučni glase, sve do groblja, do grobišta na izloženoj uzvisini i do svetoga grobnog humka. I doletite, sive guske, raspršite već žuti pijesak. Dovaljaj se već, grozni oblače, padni sad već, sinji kamene, i razbij grobnu dasku. A puhnite siloviti vjetrovi. Skinite već pušuci s lica platno. Odmakni već desnu ruku od vatrenoga srca. Uzdigni već te crne obrve, otvori bistre oči, stani već na te čile noge, progovori sa mnom jednu riječ.«

Koliko je pak čvrsta usmena predaja toga obrednoga teksta razabire se odatle što je znatno dalje na ruskom sjeveru, u Šenkurskom kotaru Arhangelške gubernije zabilježeno:

*Vjetar i grob*

[47] Потяни, буен ветер,  
на погост, на буево  
– на святую могилушку (СРНГ 3 (1968) 250, s.v. б́уево)  
– »Potegni, siloviti vjetre, na groblje, na grobište izloženo na uzvisini – na sveti grobni humak.«

Pokazuje se tako ne samo da je to ustaljena obredna formula, nego i to da postoji duboka veza između буйный ветер 'silovit vjetar' i буево 'grobište na izloženoj uzvisini'. То se razumije još bolje kad se k tomu uzme i буй 'uzvisina', 'otkrito mjesto', svakako: izloženo vjetru. Vjetar je čvrst motivski sastojak toga mitskoga kazivanja, kao što je vezan i uz krošnju svjetskoga drveta.

Tu se vrlo jasno raspoznaje cjelovito i skladno obredno zazivanje. A biljezi gromovnikove sile svi se razaznaju: prijeteci olujni oblak,

kamen koji udara padajući s neba i vjetar. Doista nema dvojbe da je to preoblikovan ulomak slavenskoga poganskog obrednog teksta. I da taj tekst potječe od obreda kojim se dozivlje i oživljuje pokojnik. Toliko se sasvim pouzdano može reći, koliko god je, bar ovomu autoru, malo poznato o takvim obredima u poganskim Slavena. Više će se o tome moći saznati proučavajući njihov kult predaka.

Obred o kojem svjedoči taj ulomak po svojim je vjerskim predodžbama tako arhaičan, cjelovito je kazivanje skrovite mitske istine o ustroju zbivanja u svijetu tako dosljedno i cjelovito, nosi takav biljeg autentičnosti da se ne može opravdano posumnjati u to da se tu, na zatočnom području ruskoga sjevera, u bogatoj narodnoj predaji svadbenih običaja očuvao izvoran komadić poganskoga mrtvačkog obreda, tekst koji čuva riječi i njihov sklop kakve su bile u praslavenskom svetom pjesništvu.

No ako je to tako, a bit će da tako jest, postavlja se pitanje zašto je upravo Perun u toj obrednoj primjeni mita glavna djelatna osoba, ako se kao takva u našem ulomku i ne spominje izričito. Prijeteći olujni oblak (туча грозная или громная) i kamen koji pada i razbija pripadaju mitskom kontekstu božanskoga boja u kojem Perun bije i ubija Velesa. Kao kad treba pomoći nekome koga je ujela zmija, tako i kada se zaziva i oživljuje pokojnik treba, očito, aktualizirati tu Perunovu pobjedu. Zašto?

Kada se ima pred očima cjelina slavenskih i indoeuropskih vjerskih predočaba, nije teško odgovoriti na to. Veles je pastir pokojnika, on ih pase na svojoj zelenoj livadi, koju su Heleni u svojim vjerovanjima o zagrobnom životu proslavili u svoj našoj kulturi pod imenom Elizija (Ἠλύσιον, kako se sámo javlja na grčkom natpisu). Svatko zna za elizijsko polje (Ἠλύσιον πεδίον, Odiseja 4, 563 i drugdje). Tako se čak zove jedna od najuglednijih ulica u francuskome glavnom gradu. Pored toga se javlja i Elizijski prostor (Ἠλύσιος χώρος, naziv poznat također s natpisa), što se može razumjeti i kao elizijsko boravište. No najprvotniji sadržaj te predodžbe izriče naziv Elizijska livada (Ἠλύσιος λιμῶν) koji rabi Lucijan u 17. poglavlju spisa u

*Ulomak  
obrednog teksta  
kojim se  
oživljuje mrtvac*

*Ulomak  
praslavenskog  
obrednog  
pjesništva*

*Obred zaziva  
Perunovu  
pobjedu*

*Veles je pastir  
pokojnika*

*Elizij*



kojem pobija Zeusa, pa je poznat pod latinskim imenom *Iuppiter confutatus*. Grčko λειμών znači nisko i vlažno travnato mjesto: 'tratina', 'livada', 'paša', 'utrina', 'rudina'. U helenskoj predaji to je borište odabranika, blaženih pokojnika. Ali prvotno se vjerovalo da tamo odlaze i borave svi. U grčkom pak nazivu ἡλύσιος prepoznaje se indoeuropsko ime njihova pastira, koje u praslavenskom liku glasi *Veles*. S tim imenom stoji u uskoj etimološkoj vezi baltički naziv za pokojnike, kojih je on pastir, litavski *vėlės* i latvijski *veles*, oboje nominativi množine. A grčko λειμών istoga je indoeuropskoga podrijetla kao latvijsko *leja* 'dol'. U dolu pak, po svjedočanstvu latvijskoga usmenog pjesništva, stoje vrata pokojnikâ (litavski *vėlių durys* ili *vėlių vartai* i latvijski *veļu vārti*). Ona zatvaraju i otvaraju borište umrlih.<sup>74</sup> Grobna pak daska, koja u našem ulomku obrednoga pjesništva ima čvrsto mjesto, nije drugo nego upravo ta vrata. Njih Perun iz olujnoga oblaka razbija kamenom, kamenim trijeskom, i tako, i opet, ubija Velesa, zmiju i zvijer, pastira pokojnika koji pasu na njegovoj sočnoj livadi. Time probija pristup pokojniku, upravo onako kako prinuđuje zmiju da povuče jad od svojega ujeda. I jedno je i drugo obredna primjena mita u vrlo individualne svrhe.

Vrata  
pokojnikâ

Obredna  
primjena mita

Pokazuje se tako da i mrtvačka čarolija koje se ulomak očuvao u sjevernoruskim svadbenim običajima predstavlja obredni tekst u kojem se, doduše vrlo neizravno, kazuje mit o božanskom boju Peruna i Velesa.

## 9. Nacrt rekonstrukata

Potvrde što su ovdje razmotrene učinile su da se slika o praslavenskom obrednom kazivanju mita o boju dva velika boga, Peruna i Velesa, pomolila u dosta jasnim i čvrsto utemeljenim obrisima. U dobroj se mjeri pokazalo i to što se pri tome kazivalo i kojim riječima. Moglo se razabrati i što taj mit znači za ljudski život i kako

Obrisi  
obrednoga  
kazivanja  
mita

74 Usp. Lidell – Scott, 1968, 770, s.v. ἡλύσιον; Katičić, 1988, 70–71; 2003b, 85–95, osobito 85–86 i 89–91.

Slavenska  
poganska  
doživljajnost

se ritualom, koji u zajednici opet i opet uprizoruje mit, život uobličuje i usmjeruje. Kako se time određuje njezina kolektivna svijest. To opet omogućuje da se osjeti slavenska poganska doživljajnost. Tako se dolazi do temeljnih saznanja o vjerskim sadržajima starih Slavena. Utvrđeni su i elementi koji dopuštaju da se rekonstruira tekst kojim se taj mit obredno kazivao, makar i samo u ulomcima koji su se usmenom predajom očuvali do našega vremena. Sada će se ovdje, na kraju, sva pozornost usmjeriti upravo na to.

Perun bije  
zmaja

Na temelju teksta bjeloruskih kaža u kojima se susreću iskazi: *пярун забив змея* [1] – *пярун ... убив яго (змея)* [3] – *пярун чорта забив* [2] – *пры громе чарцэй б'е* [28] – *б'е (чорта)* [4a] s obzirom na jednakovrijednost *gromъ* i *perunъ* ne samo po značenju nego i po funkciji u ustrojstvu svetoga teksta može se rekonstruirati temeljni praslavenski mitski iskaz, i to u dvije varijante:

Perun bije  
črta

1a. *Perunъ бѣjetъ змѣjъ*

1b. *Perunъ бѣjetъ чѣrtъ*

sa svim gramatičkim varijacijama, dakako, koje su time u jezičnom sustavu implicirane. Mjesto *Perunъ* uvijek može doći *gromъ*, a mjesto *zmѣjъ* može doći *zmѣja*. Tada je protivnik žensko. Nazivi gromovnikova protivnika, *zmѣjъ* i *čѣrtъ*, samo su opisi, pridjevi koji izražavaju njegovu mitsku bit: 'onaj koji puže po zemlji' i 'onaj koji po zemlji vuče brazde'. Protivnik je dakle zemni upravo onako kako je Perun nebeski. To i jest njihova temeljna suprotnost.

Perun žanje  
uža

Pravi naziv protivnika, zmaja ili zmije, odnosno onoga koji vuče brazde, javlja se u tekstovima još samo rijetko. U materijalu što je ovdje obrađen samo u istočnoslavenskoj tradiciji gdje glasi *вуж* [17], [19], [20], [30]. U temeljni mitski iskaz može se stoga kao naziv za gromovnikova protivnika uvrstiti i praslavensko *ožъ*, i ono je tu nedvojbeno najstarije i prvotno jer je indoeuropsko, ne samo kao riječ sama po sebi, nego i po funkciji u sakralnome pjesništvu, kako pokazuje indijska Veda [20]. Dobiva se tako i treća varijanta:

1c. *Perunъ бѣjetъ рѣѣ.*

*Perun bije  
uža*

Ostala dva naziva, *zmbjъ* i *črtъ*, prvotno su, kako je već rečeno, opisni pridjevi, atributi od *рѣѣ*, ali su ga, poimeničeni, sve više potiskivali. Od oblika glagola *biti* s preverbom u rekonstrukciji valja dati prednost glagolu *u-biti* jer mu značenje najizvornije izražava mitski sadržaj 'udarcem ukloniti s poprišta'. No pored glagola *biti* javlja se u istom značenju, u istom kontekstu i u istoj funkciji i glagol *žeti*, a i glagol *gnati*, tvorbeno izveden iz njega, iako to oboje mnogo rjeđe. U našem materijalu to je samo u [23] i uz to još nazivi običaja i igara: Жать змея 'žeti zmaja' i гнать змея 'goniti zmaja' (gore str. 213). To je u toj sakralnoj tekstovnoj predaji starije i nedvojbeno prvotno, kako pokazuje podudarnost s vedskim tekstom [20]. Može se, dakle, u temeljni praslavenski mitski iskaz uvrstiti i taj glagol:

1d. *Perunъ љнjetъ рѣѣ.*

*Perun žanje  
uža*

Takav praslavenski tekst još se ni u čem nije udaljio od indoeuropske tekstovne predaje. Njoj u tom sklopu pripada i riječ *Perunъ*, kako je gore objašnjeno uz [20].

Dobro je utemeljena i rekonstrukcija praslavenske sintagme *bogъ Perunъ* u takvu tekstu, kako je razloženo gore uz [4], a dobro se razabire i iz [4a], pa se i to može uvrstiti u praslavenski sakralni iskaz: *Bogъ Perunъ бѣjetъ ...* ili prvotnije: *Bogъ Perunъ љнjetъ ...*

*Bog Perun*

Na temelju ulomaka:

(a) над речкой ёсь гора (древний городок). Дык тут на гэтой горе пярун чорта забив – »nad rijekom je gora (stara mala gradina). Eto, tu na toj gori grom je ubio vraga« [2];

(b) пярун ... соѣсим з берагу, убив яго (змея) – »a grom, sasvim s obale, ubio ga je (zmaja)« [3];

(c) градокъ малъ на мѣстѣ нѣкоемъ, зовомомъ Перыня, идеже и кумиръ Перунъ стояше – »malena gradina na nekom mjestu koje se zvalo Perinja, gdje je stajao i kumir Perun« [40];

*Na gori, u  
gradini, na  
obali rijeke, u  
vodu*

(d) обсѡдѡжан так кругѡм ковалочек зямельки небольшенкый. Дьк тут пярун забивзмя – »ograđen tako krugom komad zemlje nevelik [upravo to je 'mala gradina']. Eto, tu je grom ubio zmaja.« [1];

(e) я ... схуваюся у воду ... – Ну, там твоё место – »sakrit ću se u vodu ... No tamo je tvoje mjesto« [4]

može se temeljni praslavenski mitski iskaz u obrednom kazivanju nadopuniti odredbama porpatnih okolnosti. Tako se onda dobiva:

*2. Bogъ Perunъ бѡjetъ зтѡjъ горѣ, gordѣ, съ berga рѣку въ водѡ.*

I o tome čime Perun bije protivnika saznajemo nešto iz usmene predaje koja nastavlja sveto usmeno kazivanje. Tako iz niza ulomaka:

*Gromom bije,  
munjom pali,  
vjetrom nese*

(a) цябе громом забъецъ молоньёу спалиць, буйным ветром попял разнесець – »on će tebe gromom ubiti, munjom spaliti, vjetrom raznijeti pereo« [6];

(b) Сошлець Господзь Бог Михаилу архаилу з громами, з молоднями: будзець громом биць, молоднями палиць – »Poslat će Gospodin Bog odozgor Mihaila arhandela s gromom i munjama: on će gromom biti, munjama paliti« [10];

(c) Бог громом побъе и молоньёй попаля – »Bog će gromom robiti i munjom ropaliti« [8];

(d) и по ветру разнесець тя – »i raznijet će te po vjetru« [22]

možemo rekonstruirati:

*3. Bogъ Perunъ gromotъ бѡjetъ i тѡлнѡjѡ palitъ, вѣtrotъ nesetъ.*

*Oblak kamen,  
oblak voden,  
oblak ognjen*

Munjom bog Perun pali, ona je dakle njegov oganj. Tekstovna predaja to kaže i izričito u ulomku: штобнаслав нацябе сам Господзь Бог три тучи, тучи грозныя, одну камяную, другую водзяную, третьцию огняную. Камяная забъецъ, водзяная затопиць, огняная спалиць – »da pošalje na tebe sam Gospodin Bog tri oblaka, oblaka

olujna, – jedan kamen, drugi voden, treći ognjen. Kameni će ubiti, vodeni potopiti, ognjeni spaliti« [12]. Odatle se također vidi da bog Perun bije kamenom, praslavenski *kamy*. On udara i vodom, utapa, praslavenski *topitъ*. Ovamo ide i [38]. Može se dakle rekonstruirati iskaz svetoga kazivanja:

*Bog Perun bije kamenom, topi vodom, pali ognjem*

4a. *Вогъ Перунъ каметь бьжетъ, водою топить, огньтъ palitъ.*

Odlomci:

(a) Буду у Бога просиць святого Михаила архангела из грозой и с пяруном и з дождем: ... я цябе огнем спяку, ... пяруном забью, водой залью – »Molit ću Boga (da pošalje) svetoga Mihaila arhandela s olujom i s gromom i s daždem: na kupu ću te ja speći ognjem, u jami ću te ubiti gromom, na suhome putu ću te zaliti vodom« [7] i

*Ognjem peče, gromom bije, vodom lije*

(b) пошлю на цабе три грозны тучи: одну вогнянью, а другую водзяную, третью камянную: огнем спякець, камнем забъецъ, водой польецъ – »poslat ću na tebe tri olujna oblaka: jedan ognjen, a drugi voden, treći kamen: ognjem će speći, kamenom ubiti, vodom politi« [11]

omogućuju i varijantni rekonstrukt:

4b. *Вогъ Перунъ огньтъ pečеть, каметь бьжетъ, водою ljetъ.*

Nema razloga ne smatrati i takav tekst praslavenskim. To je varijacija svetoga kazivanja. U tome bi se očitovala poetika sakralnoga pjesništva i varijacija kao njezino sredstvo intenziviranja izričaja kada se radi o najbitnijim sadržajima.

No najvažnije je oružje gromovnikovo nedvojbeno njegova strijela, praslavenski *strěla*. Vrlo izričit je u tome ulomak побъе тябе сам Сус Христос, ... наложа ... стралу, пробъе тябе, лютую змяю – »probit će te sam Isus Krist, i ... stavit će (na tetivu) ... strijelu, pobit će tebe ljutu zmiју« [9]. Ovamo idu u ulomci *Strelčica te Bōžja ubila!*, pa *Strela Božja!*, a dakako i naziv za kamen za koji se vjeruje da je ostao gdje je grom udario: bjeloruski стралá перуно́ва,

Bog Perun  
strijelom bije  
ljutu zmiju

ruski громовая стрела, slovenski *gromska striva*, poljski *strzala* i *strzałka*, hrvatski *strela* (gore str. 217 i 236–237). Isto nam govori i zapis: Што је у пушке и у топа тана, оно је у грома стрјелица [35]. Ovamo ide i [37]. Na temelju svega toga može se rekonstruirati izričaj:

5a. *Bogъ Perunъ стрѣлојѣ бѣjetъ ljuto jѣ zmjѣjѣ.*

Perunova je strijela kamena. Ona je praslavenski *kamenъna ja strѣla*. To kazuje bjeloruski ulomak: пры гrome чарце́й б'е каменъная страла – »kad grmi, vragove bije kamena strijela« [27]. Implicirano je to nazivima za kamen što, kako se vjeruje, ostaje od udara groma: poljski *kamień piorunowy* i *kamień pioruński*, slovenski *gromski kamen*, *perunovi kamni* i najizravnije hrvatski *strelni kamen* (str. 217 i 237). Može se dakle rekonstruirati i takva varijanta izričaja:

5b. *Bogъ Perunъ каменънојѣ стрѣлојѣ бѣjetъ љuto.*

Pri takvu kazivanju može se borba i oružje sažeti u jedan glagol. Tako u ulomku архангел Михаил, ци свѣтѣи Ильѣ стралѣюць чарце́й – »arhandeo Mihailo, ili sveti Ilija strijeljaju vragove« [24]. Dobiva se tako varijacija:

6. *Bogъ Perunъ стрѣлѣjjetъ љuto.*

To se mitsko kazivanje opet može intenzivirati time što se u nj unese *figura etymologica*, karakteristična za poetiku slavenskoga sakralnog pjesništva. To pokazuju odlomci:

(a) архангел Михаил, ци праруок Ильѣ выстралѣць стралою у чорта – »arhandeo Mihailo ili prorok Ilija, odarne strijelu u vraga« [23] i

(b) сносит Егорий с небес ... триста стрел ... и стреляет ... черному зверю медведю на хребет – »nosi Jegorij s nebesa ... tristo strijela i strijelja ... crnoj zvijeri medvjedu na hrbat« [15].

Dobiva se tako bogatija varijacija u dvije varijante:

## *Božanski boj*

7a. *Богъ Перунъ стрѣлојо стрѣлјаетъ чвртъ.*

7b. *Богъ Перунъ стрѣлојо стрѣлјаетъ звѣрь.*

U makedonskom se vjerovanju o grmljavini kaže da sveti Ilija kad napada lamju (неман): ќе фрли ... стрела – сос острила од камен – и ако го погоди, ќе го трешчи – »bacit će ... strijelu – s kamenim šiljkom – i ako ga pogodi, triješčit će ga« [34]. Na temelju toga se u okviru izražajnog oblikovanja kakvo smo upoznali u toj usmenoj predaji može rekonstruirati sveti iskaz:

*Bog Perun  
kamenom  
strijelom  
treska zmaja*

8. *Богъ Перунъ каменъно јо стрѣлојо трѣшчитъ змѣјъ.*

Ako pak strijela s kamenim šiljkom kad pogodi *trěščitъ*, onda je njezin kmeni vrh *trěškъ*. Tako se blaga bračka kletva *Trîsk te ubî, dabôjdo!* (str. 239) potpuno uklapa u ustrojstvo obrednoga mitskog kazivanja. Ovamo idu i crnogorske kletve: Тријес га убио! i Тријес те божји убио! (str. 239). A besmrtni Gundulićevi stihovi: ... *a u visocijeh gorâ vrhe / najprije ognjeni trijes udari* (str. 239) pokazuju da *trěškъ* nije samo kamenit nego je i ognjen. Zmaj se, dakako, popeo na goru kako se zna iz [2] i [4]. Može se dakle rekonstruirati još jedan varijantni iskaz obrednoga kazivanja:

9. *Богъ Перунъ горѣ трѣскомъ бѣјетъ змѣјъ.*

Kako god tekstovi slavenske tradicije u bjeloruskim i ruskim verzijama bajke o mačku u čizmama (v. gore str. 224–232) nisu nego recentna prilagodba i preradba, u izboru riječi kojima se kazuje mitsko zbivanje i u ustrojstvu nosivih rečenica pokazuju tako izrazita obilježja izvorne usmene predaje o božanskom boju, kojom je njihov redaktor morao biti sav prožet, da se pri rekonstrukciji ishodišnoga tekstovnog lika ne mogu naprosto zanemariti. Dobivaju se tako ulomci koji se potpuno uklapaju među one koji su već skupljeni iz autentične usmene predaje, a i obogaćuju je zanimljivim pojedinostima.

*Trijeskom bije  
zmaja*

Munja pali  
zmaja

Iz odlomka: и повѣв Грома и Молонья к дубу, дзе сядзев вуж. Як привѣв их к дубу, ды показав гэты дуб, Гром як дав пяруном, дык дуб и ращепив! А Молонья як свиснула ... дык и загоревся и дуб и вуж, и згорели – »i poveo je Groma i Munju k dubu gdje je sjedio už, eto, pokazao je taj dub. Kada je grom udario, eto, i rascijepao je dub! A Munja kada je svislula ... eto, zapalio se i dub i už, i izgorjeli su« [29] razabire se, kad se pozna dikcija praslavenskog obrednog kazivanja, ovakav nekakav izvorni predložak:

10a. *Bogъ Perunъ bьjetъ ржь дубѣ и тмѣни palitъ.*

Odlomci pak:

(a) Гром як загудиць, як загримиць, як стукнець у дуплѣ – разбив дуба ўмесци з Змеем, а Молонья спалила – »А Гром, како загуди, како загрми, како lupne u duplju – razbio je dub skupa sa Zmajem, a Munja je spalila« [31];

(b) А ен (цар Зьмей) кажець: куды же мне ховатца? А ў гэты дуб, у дуплѣ. Ён (цар Гром) як усердитца, як удариць у дуба, дык дуб и разбився у тресочки – »А он (car Zmaj) каже: 'Като се је мені скланјати?' 'А у тај дуб, у duplju!' Kad se on (car Grom) rasrdi, kad udari u dub, eto, i dub se razbio u triješćice« [30];

Duplja duba

(c) Едетъ грозный царь Огонь и царица Маланьница ... Есть в твоём саду старый ... дуб ... схоронись в дупло ... стали они в тот дуб стрелять и убили царя Змиулана до смерти – »Dolazi grozni car Oganj i carica Munjica ... Ima u tvojem vrtu stari ... dub ... skloni se u duplju ... počeli su strijeljati u taj dub i ubili su cara Zmijulana do smrti« [32];

(d) От, змей сховався у дуплѣ на тое дерево ... слуги выстралили с пушки, и тое дерево разбили на мелкия щепочки и спалили – »to, zmaj se sakrio u duplju u tom drvetu ... sluge su ispalili iz topa, i razbili su to drvo na male triješćice i spalili« [28]

показују се као да им је предло̀жак једно изворно:



10b. *Bogъ Perunъ bьjety zmьjъ duplě dьba i mьlni palitь.*

s time da umejsto *dьba* tu može doći i *derva*.<sup>75</sup>

Odlomak: Унимаѣ ты своихъ слугъ и вужовъ ... будзецъ Михаила архистрацилъ выежжаецъ сы 'гняннымъ пламенемъ – »Uzimaj ti svoje sluге i uževe ... izjašit će Mihailo vrhovni vojskovođa s ogjenim plamenom« [16] pokazuje da se oružje kojim gromovnik ubija protivnika kad ga nađe gdje mu nije mjesto može u obrednom kazivanju mita nazivati i *огньнъ jь plamy* 'ognjeni plamen'. Ocrtaва se tako još jedna varijanta temeljnoga mitskog iskaza:

11. *Bogъ Perunъ palitь ožь ognьny jimь plametyь.*

*Bije ognjenim  
plamenom*

Boljega pregleda radi poredat će se ovdje rekonstruktii kako se dolazilo do njih:

1a. *Perunъ bьjety zmьjъ.*

1b. *Perunъ bьjety čьrtь.*

1c. *Perunъ bьjety ožь.*

1d. *Perunъ žьnjety ožь.*

2. *Bogъ Perunъ bьjety zmьjъ gorě, gordě, sь berga rěky vь vodь.*

3. *Bogъ Perunъ gromotyь bьjety i mьlnьjo palitь, větromь nesetyь.*

4a. *Bogъ Perunъ kametyь bьjety, vodojь topitь, ognьmь palitь.*

4b. *Bogъ Perunъ ognьmь pečetь, kametyь bьjet, vodojь lьjetyь.*

5a. *Bogъ Perunъ strělojь bьjety lьjutь jь zmьjь.*

5b. *Bogъ Perunъ kamenьno jь strělojь bьjety čьrtь.*

6. *Bogъ Perunъ strělajetyь.*

7a. *Bogъ Perunъ strělojь strělajetyь čьrtь.*

7b. *Bogъ Perunъ strělojь strělajetyь zvěрь.*

8. *Bogъ Perunъ kamenьno jь strělojь trěščitь zmьjь.*

9. *Bogъ Perunъ gorě trěskomь bьjety zmьjь.*

10a. *Bogъ Perunъ bьjety ožь dьbь i mьlni palitь.*

10b. *Bogъ Perunъ bьjety zmьjъ duplě dьba i mьlni palitь.*

11. *Bogъ Perunъ palitь ožь ognьny jimь plametyь.*

*Cjelina  
rekonstruirane  
tekstovne  
predaje*

75 O kontekstu toga usp. Katičić, 2005b, 76–82. Vidi gore str. 75–83.

Ocrtao se tako sveti pjev poganskih Slavena, ako i samo kao u fantomskoj slici. Nije potrebno baš mnogo mašte, pa da se zamisli i bar donekle osjeti kako je sa svom gipkosti praslavenskoga gramatičkog ustrojstva iz tih elemenata moguće oblikovati bogato mitsko kazivanje koje, lapidarno kao da udara kamenjem, zaziva svu silu i navalnost boga Peruna na dobrobit svega roda, onako kako ju sve do našega vremena zazivaju bjeloruski seoski vračari protiv jada od ujeda zmije otrovnice.

## 10. Bog gromovnik u Slavena

Ovim izlaganjima, posvećenim iznošenju rezultata istraživanja usmjerenog isključivo na tekstove i rekonstrukciju njihova prvotnog oblika, potrebno je dodati koju zabilježku o tome što se može znati o slavenskom kultu iz kojega je potekao tekst što se ovdje pokušavao rekonstruirati. To je kult boga gromovnika. A baš o tome imamo vrlo staru i pouzdanu vijest. Kad se u 6. stoljeću na doljnjem toku Dunava, na granici Rimskoga carstva, pojavio do tada sasvim nepoznat narod Slavena i stao sve učestalije pljačkajući provaljivati preko rijeke u rimske provincije, obratio je time, dakako, na se i pozornost rimskih pisaca i oni su stali skupljati i prigodimice iznositi ono što su uspijevali saznati o njem. Prvi sustavni prikaz, bar koliko je od toga došlo do nas, dao je u tom istom stoljeću Prokopije iz Cezareje, koji je u svojem velikom djelu o ratovima cara Justinijana, kojih je bio suvremenik, posvetio jedan etnografski ekskurz upravo Slavenima. U nekom, vrlo ozbiljnom, smislu to je početak europske slavistike.

*Prokopije iz  
Cezareje*

Pišući o religiji Slavena Prokopije uz ostalo kaže ovo: θεὸν μὲν γὰρ ἓνα τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν πάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσιν εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἰερεῖα πάντα (O ratovima 7, 14) – »Misle da je jedan bog, koji

je tvorac munje, on sam gospodar svega, i žrtvuju mu goveda i sve žrtvene životinje».

U svjetlu te Prokopijeve vijesti dobiva posebno značenje ruski običaj da seoska općina o zajedničkom trošku 20. srpnja, na Ilinjdan, zakolje i skuha bika i onda se njime zajednički pogosti (tzv. братчина).<sup>76</sup> Ako je sv. Ilija *interpretatio christiana* Peruna, slavenskoga boga gromovnika, nameće se upravo pretpostavka da je taj običaj ostatak one goveđe žrtve bogu »tvorcu munje« o kojoj piše Prokopije. Koliko nam njegova vijest pomaže da razumijemo taj ruski običaj, toliko nam on potvrđuje njezinu istinitost i pouzdanost Prokopijeva izvješćivanja o vjeri starih Slavena.

Starozavjetni prorok Ilija, kojega je kršćanska crkva jako poštovala, upravo se nudio da kao natprirodni lik zamijeni slavenskoga poganskog boga gromovnika. O kraju njegova zemaljskog života čita se u Bibliji (Druga knjiga o kraljevima 2, 11) ovo: *I dok su tako išli i razgovarali se, gle: ognjena kola i ognjeni konji stadoše među njih, i Ilija u vihoru uziđe na nebo*. Ta ognjena kola s ognjenim konjima kojima se vozi po nebu čine od proroka Ilije osobito prikladnog kršćanskoga zamjenika poganskoga Peruna, boga gromovnika. Kada se pak govori da se on u kolima vozi po nebu, kao u ruskom zagonovu: Илья пророк, огненна карета и огненна колесница (Май 82, № 209) – »prorok Ilija, ognjena kočija, ognjena kola« ili se prema makedonskom vjerovanju vozi u kočiji [34], a njegova se kola spominju i u srpskoj [35] i u slovenskoj predaji,<sup>77</sup> teško je reći potječe li to iz Staroga zavjeta ili se već slavenski bog gromovnik vozio nebom na bojnim kolima kao vedski bogovi na svojim (*ratha*), pa je i to u Slavena još živa vrlo arhajska indoeuropska predodžba o bogovima, a starozavjetni je prorok tako, zbog ognjenih kola, još lakše stupio na Perunovo mjesto.

Za Ilinjdan vezana su i druga vjerovanja, većinom tabuizirane nekih radnji, tako poljskih radova ili kupanja. U Slovenaca su

*Ilinjski bik*

*Ognjena kola*

*Bog  
gromovnik  
u poganskih  
Slavena dobro  
je potvrđen*

76 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 58–59, 168–170; Зеленин, 1991, 384–385.

77 Usp. Kuret, 1989, 508.

zabilježena mnoga vjerovanja kako se sveti Ilija osobito lako rasrdi i kako je onda čak i gospodinu Bogu teško s njim.<sup>78</sup>

*Ivanov i Toporov* Koliko god nepotpuno, pa i prema onom što bi nam trebalo nedostatno, kult boga gromovnika u poganskoj baštini Slavena pouzdano je zasvjedočen. Bitni ulomci svetoga obrednog pjesništva u službi toga kulta daju se rekonstruirati s visokim stupnjem vjerojatnosti. To su prvi pokazali Vjačeslav Vsjevolodovič Ivanov i Vladimir Nikolajevič Toporov i time otvorili novo razdoblje u istraživanju slavenske mitologije.<sup>79</sup>

---

78 Usp. Kuret, 1989, 508–509.

79 Usp. Belaj, 1998, 43–44; 2007, 53–55; 2006, 18–20.

## Uz rub Rječnika hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika

**K**ako se svesci Rječnika hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika polako nižu jedan uz drugi, sve jasnije se pokazuje kolik je to djelo dobitak hrvatskoj filologiji i kolik je gubitak bio od toga što je to leksičko blago ostajalo isključeno iz našega leksikografskog obzorja. Kako se, korak po korak, upotpunjuje taj rječnik, tako se sve jasnije ocrtavaju obrisi znatnoga znanstvenog događaja, a i kulturnoga, tek što treba pričekati da se počne osjećati njegova prisutnost u našoj jezičnoj svijesti i izražajnosti. Doista smo s njime sve manje nepotpuni. Ovdje mu se na margini pripisuju dvije etimološke bilješke.

*Kajkavski  
rječnik*

### 1. *črt*

U Rječniku hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika obrađena je i natuknica *črt* 'vrag', 'đavo'.<sup>1</sup> Na prvi je pogled neugledna i ne pobuđuje nikakvu pozornost. A i ne iznenađuje nas kad se zna da je ruski *чѣрт* riječ kojom se najčešće izražava upravo to značenje. No ta se očita podudarnost pokazuje u novom svjetlu kada se rasklopi veliki etimološki rječnik praslavenskoga jezika što ga izdaje ruska akademija. Tamo se naime može pročitati da je *čьrtъ* doduše praslavenska riječ, ali je samo u sjevernim slavenskim jezicima, zapadnim i istočnim, dobila značenje 'vrag', a u južnima nije, te upravo po

*Črt je vrag*

*Praslavenski  
etimološki  
rječnik*

<sup>1</sup> Usp. Kajk. 2 (1985), 315, s.v. *črt*.

tome predstavlja etimološki problem. Kajkavski rječnik donosi dakle vrlo znatnu potvrdu prema kojoj se za tu praslavensku riječ i u južnoslavenskom javlja značenje ‘vrag’.

To značenje proizlazi sasvim nedvojbeno iz jedine potvrde koja se navodi za tu natuknicu: *mislil sem da črta zove*.<sup>2</sup> Potječe iz pučke poezije, iz osmeračke putopisne pjesme jednoga, inače malo znatnoga, međimurskog autora s početka 19. st. To značenje, međutim, potvrđuje i toponimija. Vladimir Sokol, ravnatelj muzeja u Sesvetama, rekao mi je da se na njegovu terenu između Moravča i sela Laz na istočnoj Medvednici javlja toponim *Črtanovec*. Tako se zove mala uzvisina sasvim blizu Laza na padini što se od toga sela na prijevoju spušta prema dolini na jugoistoku. Na značenje pak tu upućuje podatak da se Laz u povijesnim dokumentima zove *Vražji Laz*.<sup>3</sup> Za naše pitanje ta je obavijest vrlo znatna i ja mu ovdje zahvaljujem za nju. Međimurska potvrda za *črt* ‘vrag’ nije dakle jedina na kajkavskome području hrvatskoga jezika. Ovamo bi mogli ići i srbijanski toponimi Чъртово (14. st.), selo na Dunavu, и Цртов, brdo u Srbiji, te *Crtova kosa*, planina u Pivi.<sup>4</sup> Odatle se pak vidi da i to značenje može biti praslavensko, tek što se u

2 Usp. I. Milčetić, Hrvatski književni prilozi iz Međimurja i okolice grada Šoprona, *Grada za povijest književnosti hrvatske* 8, HAZU (JAZU), Zagreb 1915, 435.

3 *Wrzi Laz* (1337) najstarija je potvrda. Usp. V. Sokol, Doba između antike i ranoga srednjeg vijeka na području Zagreba, *Starohrvatska spomenička baština. Rađanje prvog hrvatskog kulturnog pejzaža*, Zagreb 1996, 48. U vezi s time vrijedno je možda ovdje spomenuti i to da se po obavijesti istoga Vladimira Sokola u selima Moravče i Dolnja Glavnica na podnožju istočne Medvednice ispod Laza rabi riječ *čortan* u značenju ‘zločest, nevaljao čovjek’. Ta riječ nije međutim ograničena na kajkavsko područje. O tome svjedoči ime sela na sjevernom rubu Krbavskoga polja *Čortani*, a tomu vjerojatno valja pridružiti ime gorskoga vrha zapadno od Kosinja u Lici *Čortanovica* i *Čortina pećina*, kako se zove jama sjeverno od ceste što iz Jezerana vodi u Drežnicu, upravo nekako na pola puta. Usp. *Veliki atlas Hrvatske*, Zagreb 2002, 124 C-1, 122 B-1 i 87 B-2 (prema kazalu imena na topografskim zemljovidima). Ovamo bi išlo još *Čortanovci*, selo u Srijemu, i Чортановић, prezime u Srbiji. Usp. ARj 2 (1884–1886), 61, ss.vv. Povezivanje tih riječi s praslavenskim *čvrtъ* predstavlja, dakako, ozbiljan glasovni problem. Takav vokalizam dobiva se istočnoslavenskim glasovnim razvojem. Ipak, apelativno značenje potvrđeno u selima prigorskoga Moravča ne dopušta da se mirne duše prestane razmišljati o takvoj etimološkoj vezi. Sudeći po Skokovu etimološkom rječniku to pitanje u nas još nije postalo predmetom ozbiljnoga razmatranja.

4 Usp. ARj 1 (1880–1882), 850, ss.vv. *Crtova kosa*, *Crtovo*.

južnoslavenskim jezicima većinom izgubilo. To je pak jaka potkrepa etimologiji koju je za tu riječ u praslavenskom etimološkom rječniku ruske akademije predložio njegov neprežaljeni urednik Oleg Nikolajevič Trubačov, koji nas je nedavno, mnogo prerano, zauvijek ostavio.

*Trubačov*

U svojoj etimologiji Trubačov polazi od toga da od južnoslavenskih jezika, prema onome što se tada znalo, jedino slovenski poznaje riječ *črt*, ali ona tamo znači s jedne strane 'mržnja', 'zavada', a s druge 'krčevina' ili pak 'međa planinskih oranica', upravo 'brazda koja označuje takvu među'.<sup>5</sup> Istina, i u slovenskome književnom jeziku postoji riječ *črt* u značenju 'zloduh'. Za ilustraciju tih značenja navode se izreke: *u srcu mu je zbudil črt nad njim* 'u srcu mu je probudio mržnju prema njemu' i *odvrnul je od sebe njihovo jezo in črt* 'odvratio je od sebe njihov bijes i mržnju' za prvo, *črti i lazi* 'krčevine i lazovi' za drugo i *bati se črtov* 'bojati se vragova' za treće.<sup>6</sup> Nasuprot tomu u svim zapadnim i istočnima slavenskim jezicima ona znači 'vrag', 'zloduh'. Tu etimolog doista ima nad čim razbijati glavu.

*Slovenska značenja*

Ako je igdje moguće naći ključ semantičkoj mijeni koja je ostavila trag u toj podudarnosti, onda su to razroka slovenska značenja. Dok su 'zavada' i 'mržnja' spojive s onim 'zloduh', što je sadržano u zapadnome i istočnom slavenskom 'vrag', ostaje 'krčevina', 'međa' i 'brazda kojom je označena međa' na prvi pogled sasvim izvan toga sklopa. Bezlaj je iz toga povukao konzekvencije. On misli da samo prvo značenje pripada riječi slavenskoga podrijetla *črt*, dok je ono drugo *črt* sasvim druga riječ. A značenje 'vrag', 'zloduh', koje se ne javlja u slovenskim dijalektima, ušlo je u književni jezik, kako je učio već Miklošič, posuđeno iz sjevernih slavenskih jezika, pa ga zato Trubačov pri utemeljivanju praslavenske etimologije i ne uzima u obzir kao južnoslavensku potvrdu.<sup>7</sup> No on je uvjerljivo pokazao da

*Bezlaj*

*Miklošič*

5 Tako M. Pleteršnik, *Slovensko nemški slovar 1*, Ljubljana 1894, 114, s.v. 1. *črt*, 2. *črt*.

6 *Slovar slovenskega knjižnega jezika 1*, Ljubljana 1970, 317, ss.vv. *čert*<sup>1</sup>, *črt*<sup>2</sup>, *črt*<sup>3</sup>.

7 Usp. Bezlaj 1 (1977) 89, s.v. *črt*; F. Miklošič, Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen, *Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, 24, Wien 1875, 423.

se upravo tu, na slovenskim značenjima, može utemeljiti cjelovito slavensko etimološko tumačenje te riječi.

Praslavensko *čbrtъ* lako je izvesti iz glagola *čersti*, *čbrtъ* 'povlačiti brazdu', 'zarezivati', 'crtati'. Za imenicu *čbrtъ* tako se dobiva pasivno značenje 'ono što je povučeno', 'zarezano', 'zacrtano', pa odatle onda sasvim prirodno u odnosu na poljodjelstvo 'brazda', 'brazda kojom se označuje međa', 'međa', 'krčevina (kao oznaka međe u šumi)'. Takvo se značenje, međutim, zadržalo jedino u slovenskim govorima. To je *o*-osnova prema *ā*-osnovi istoga pasivnog značenja *čbrta*, što je do danas ostala općeslavenska riječ. Drugo je opet aktivno značenje praslavenskoga *čbrtъ*: 'onaj koji povlači brazdu', 'ruje', 'zarezuje'. To se značenje, takvo, nije zadržalo ni u kojim slavenskim govorima. Ali je, kako ističe Trubačov, osobito kao 'onaj koji ruje', bilo vrlo prikladno da se njime opiše htonički demon, natprirodno biće vezano za zemlju, koje boravi i kreće se na njoj i pod njom. To je prvotno bio epitet u praslavenskome sakralnom pjesničkom jeziku, kojim se, kad se poimeniči, izbjegava izravan spomen hude sile, a takvim se istinitim opisom njezine naravi, kad se ispravno izreče, dobiva obredna vlast nad njom. Dalje nas tu vodi rusko черторъй 'klanac', 'vododerina', što je ostavilo na svem slavenskom sjeveru tragove u toponimiji, osobito pak u hidronimiji. Tu se prepoznaje sraslica od praslavenske rečenice *čbrtъ ryjetъ* 'rovač ruje'. U prijevornom odnosu s *čbrtъ* stoji *krōtъ* 'krt', kojemu dobro pristaje isto temeljno značenje 'rovač'. Uza nj, posve paralelno, stoji i starorusko крѣторѣиа 'krtičnjak', sraslica od praslavenske rečenice *krōtъ ryjetъ* 'krt ruje'.<sup>8</sup>

*Črt i krt*

Ako je, kako razabiremo iz našega kajkavskoga rječnika, značenje *čbrtъ* 'onaj koji ruje po zemlji', 'sila koja pripada zemlji' već praslavensko, od toga je Trubačovljevo tumačenje jače i uvjerljivije. No nije u tome sve. Tu se doista može ući u trag izrazu praslavenske sakralne poezije i dobiti dublji uvid u njegovu povijest. U tekstovima

8 Усп. ЭССР 4 (1977), 75–76, с.в. *čersti*, *čbrtъ*; 161, с.в. *čbrta*; 163–164, *čbrtoryjъ* / *čbrtoryja* / *čbrtoryje*; 164–166, с.в. *čbrtъ*; выпуск 13, Москва 1987, 56, с.в. *krōtoryja*; 57–59, с.в. *krōtъ*.



bjeloruske usmene književnosti, koji osobito dobro čuvaju starinu praslavenskih obrednih tekstova, javlja se izreka *пярун забив змея* – »grom je (upravo gromovnik Perun) ubio zmaja«. To je prastari indoeuropski mitski iskaz koji nalazi svoje podudarnosti u vedskim i hetitskim obrednim tekstovima. A uz to se javlja i varijanta *пярун забив чорта* – »grom je (upravo gromovnik Perun) ubio vraga«. <sup>9</sup> Dok gledamo samo na riječi bjeloruskog teksta, tu se zmaj identifikira s vragom. No zadržimo li malo u vremensku dubinu, pokazuje se nešto drugo. Praslavensko *zmyjъ* ima sasvim nedvojbenu etimologiju. Izvodi se od *zemlja* i znači 'onaj koji pripada zemlji'. Te riječi nastavljaju indoeuropsko *dhghemyā* i *dhghmiyos*, te se uklapaju u porodicu staroindijskoga *kṣam*, grčkoga *χθών*, latinskoga *humus*, sve 'zemlja'. Jasno se razabire što se tu dogodilo. Demonska sila što pripada zemlji, opisana kao takva već u jeziku indoeuropskoga sakralnog pjesništva, dobila je u praslavenskoj obrednosti nov pjesnički opis, uz koji je dalje postojao i stariji, baštinjen iz dublje davnine. Otvara se tako uvid u dinamiku povijesti toga pjesničkog jezika. A što je ta sila koja pripada zemlji onda izjednačena s vragom, kršćanskim đavolom, to je tek recentnija *interpretatio christiana*, koja je popratila pokrštenje Slavena. (Vidi o tome str. 184–186.)

*Črt i zmaj*

## **2. opsočiti**

Kako se postavlja drugi etimološki problem kojim ćemo se ovdje baviti, možda će se najbolje pokazati ako ispričam kako sam se susreo s njim. Razred za filološke znanosti Hrvatske akademije povjerio mi je da iza neprežaljenoga akademika Božidara Finke preuzmem uredništvo Rječnika hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika. U tom sam svojstvu pregledao priređeni rukopis trinaestoga sveska, koji se nedavno i pojavio. U njem je obrađena i natuknica *opsočiti* 'okružiti', 'opkoliti', 'opsjesti' i uz nju je zabilježeno da je od

<sup>9</sup> Vidi gore str. 182 [1] i 184 [2].

*Vreća* latinskoga *saccus* 'vreća', dakle posuđenica. Kako su mi bile poznate slavističke i indoeuropeističke dimenzije te etimologije o kojima će se ovdje raspravljati, bilo mi je jasno da to ne stoji. Zajedno s drugim uredničkim primjedbama iznio sam obrađivačima i da to treba popraviti. No kada mi je novi svezak došao u ruke, vidio sam da je pogrešna etimologija ostala.<sup>10</sup> Trebat će dakle u idućem svesku donijeti ispravak. No to me je navelo da se tim pitanjem pozabavim nešto pobliže.

*Skokov  
etimološki  
rječnik*

Jako sam se iznenadio kad sam našao da je pogrešna etimologija preuzeta iz Skokova etimološkog rječnika. On izvodi *opsočiti* od vulgarnolatinskoga *sacciu(m)* 'vreća', koje bi u hrvatski bilo ušlo dalmatskim posredstvom.<sup>11</sup> Istina je da bi se takvim glasovnim preoblikovanjem dobilo hrvatski *soč*, ali to samo za sebe nikako nije dosta da se takva etimologija i prihvati. Trebat će dakle vidjeti nešto podrobnije kako s time zapravo stoji. Pri toj će prosudbi biti osobito važni semantički kriteriji. Etimologija ne stoji i ne pada samo s uvjerljivosti pretpostavljene glasovne mijene, nego isto tako s uvjerljivosti značenjske.

*Skokov  
autoritet*

Obrađivač je pak postupao sasvim valjano. Unosio je u kajkavski rječnik bilješke o podrijetlu neslavenskih riječi iz Skokova etimološkoga. O etimologiji slavenskih riječi ne bilježi se u kajkavskom rječniku ništa. Može dakle biti da to što je u rječniku otisnuta ona pogrešna latinska etimologija nije tek propust pri provođenju uredničkih zahvata, nego je tu možda potihom nadvladao Skokov autoritet, opravdano velik. Kada bi to doista bilo tako, kako god ne bi bilo baš korektno, ne bi se moglo niti ozbiljno zamjeriti. No to sada uopće nije važno. Vrlo je, međutim, zanimljivo kako je tu Skok došao do krive etimologije, a dakako i to po čem se može znati da je ona kriva i da ne može opstati pred kritikom. Radi se, dakako, o sasvim marginalnom i gotovo još samo reliktnom području hrvatskoga leksika, a i Skok je na prvom mjestu bio usmjeren prema romanističkoj i

10 Usp. Kajk. 9 (2002), 542, s.v. *opsočiti*.

11 Usp. Skok 3 (1973), 300, s.v. *soč*.

balkanističkoj perspektivi, a slavistička je i indoeuropeistička upravo tu bila zamućena. Tako je lakše razumjeti kako se to dogodilo. A i nismo sigurni da bi ostalo tako da je Skoku bilo dano da sam priredi svoje veliko djelo za tisak. No sada se valja upustiti u pojedinosti.

Nema dvojbe da u Belostenca *obsočiti* znači ono što se u kajkavskom rječniku navodi kao prvo značenje: ‘okružiti’, ‘opkoliti’. To se jasno pokazuje kada s.v. *cinctus* Ovidijevo *cincta agna lupis* prevodi s *obsoćena ovčica od vukov*. Isto tako kad za *circumdatus* i *succinctus* daje značenje *obsoćen*. Odatle se pri opisu vojnih operacija lako došlo i do značenja koje se navodi kao drugo: ‘opkoliti vojskom’, ‘opsjesti’. Tako u primjeru iz Novina horvatskih od 1835.: ... *onih pet batalionov koji su Elisoud obsoćili bili*. Nema dvojbe da su značenja glagola *opsočiti* u kajkavskom rječniku dobro određena.

Etimologija pak što se iznosi u Skokovu rječniku, oslanjajući se na veliki akademijski, a taj je tu preuzeo sve bitne podatke iz Belostenca, očito polazi od značenja *obsočiti* ‘obmrežiti’, ‘mrežom zastrijeti’, koje se tamo daje. Tu je i nesvršeno *opsakati* i uza nj imenica *sak* ‘osobita vrsta ribolovne mreže’, za koju se pomišlja da je posuđenica, upravo latinsko *saccus*.<sup>12</sup> Teško je samo razumjeti kako se to u Skokovu rječniku taj *sak* nikako ne spominje. Jednom riječju ta latinska etimologija polazi od najtemeljnijega značenja ‘staviti u vreću’, od kojega bi se onda bilo razvilo ‘obmrežiti’, ‘zastri mrežom’.

Doista se pri tumačenju glagola *opsočiti* u dijelu starije hrvatske leksikografije jako ističe upravo ‘mreža’. Tako Belostenec *obsoćen* prevodi s *circumretitus*, *irretitus*, *incinctus reti*, dakle uvijek izričito spominje mrežu (latinski *rete*). Tu doista nema dvojbe kako valja shvatiti to značenje. No kada navodi natuknicu *mrežum obsoćen* i prevodi je *indagine cingere*, što će reći ‘zaokružen tako da se šuma opasuje mrežom’, i *funda inclusus*, što će reći ‘zatvoren u vršu’, razabire se da ‘mreža’ nije baš nužno sadržana već u značenju samoga glagola *opsočiti*, a kamo li ‘vreća’. Tako i kad *circumretio* prevodi nesvršenim *vokolobsaćem mrežami*. Isto je kad Stulli s natuknice

Mreža

<sup>12</sup> Usp. ARj 9 (1924–27), 124, s.v. *opsakati*; 135, s.v. 1. *opsočiti*; 14, (1955) 513, s.v. *sak*.

*Traganje, tragač* *opsočiti mrežom* upućuje na *obmrežiti*. Već samo zbog toga valja se upitati, može li se doista glagol *opsočiti* izvoditi od riječi koja znači 'vreća'. To se pitanje nameće još više kad se uzmu u obzir natuknice izvedene od glagola *opsočiti* kako se navode u kajkavskom rječniku. To su *opsočenje* i *opsok* 'izviđanje', 'traganje' (u Habelića se *o(b)sok* prevodi s *indago*), te *opsočnik* 'lovac', 'tragač', 'izvidnik' (u Belostenca se *obsočnik* prevodi s *vestigator*). K tomu valja uzeti i slovenski *obsok* 'pretraga', zabilježeno u istočnim štajerskim govorima.<sup>13</sup> Tu smo već dosta daleko od značenja 'mreža', a kamoli 'vreća'.

*Pretraga* Nasuprot tomu Habelić *obsok* prevodi s *indago*, a isto tako i Jambrešić u hrvatskom indeksu uz svoj rječnik. U samome pak rječniku daje riječi *indago* dva značenja: 1. = *indagatio*, a to je *ze-zvedanje, iziskanje* i 2. *lovne mreže s kēmi lovci obstraju loze, ali prēbivališče zvr̄nja*. Tu su dakle oba značenja, i 'pretraživanje' i 'mreža'. Tako ta sadržajna dvojnost ima dodatno uporište i u latinskom izrazu. U značenju 'pretraživanje' navode *opsok* uz Belostenca još Voltiggi i Stulić.<sup>14</sup>

*Sočiti* Jasno je da je *opsočiti* složen s preverbom *ob-* (*ob-sočiti*), pa prema tome znači 'sa svih strana sočiti', upravo, ako ćemo izreći baš svršenim glagolom, 'sa svih strana \*posočiti'. Valja dakle utvrditi koje je značenje i koja etimologija temeljnoga glagola *sočiti*. Takav glagol postoji i znači 'loviti' (Belostenec), 'pronazati', 'pronazati komu ženu', 'svjedočiti', 'odavati', 'prokazivati' (Karadžić). Tomu još valja dodati 'zlo govoriti o kome', 'optuživati' (Marulić) i napokon najopćenitije 'kazivati' (Zoranić).<sup>15</sup> Tako poredana, ta se značenja pokazuju kao trag mijene koja se kreće od prvotnoga, od konkretne i životne situacije, upravo od lova, pa od tog najizravnijeg prema sve izrazitije prenesenim značenjima. Ako se lovi, mora se pronazati, ako se pronade, može se svjedočiti o istini, ako se valjano svjedoči odaje se pravo stanje stvari, odaje se i prokazuje krivac. A sve je to na kraju krajeva bar u

13 Usp. Bezljaj 2 (1982), 238, s.v. *obsok*.

14 Usp. ARj 9 (1924–27), s.v. *opsok*; Kajk. 9, 549, s.v. *opsok*.

15 Usp. ARj 15, (1956) 871, s.v. 3. *sočiti*.

nekom metaforičkom smislu lov. Ovamo će ići i *sočiti* ‘gađati’.<sup>16</sup> Tek Mikaljino *sočiti se* sa značenjem *incontrarsi*, što će reći ‘susresti se’ i Stullijevo *sočiti* sa značenjem *confrontare* bit će doista drugi glagol, naime *s-očiti*, kao *su-očiti*, od *oko*.<sup>17</sup>

Ta su značenja naslijeđena iz praslavenskoga. To jasno pokazuju južnoslavenski jezici: crkvenoslavenski samo preneseno: *sočiti* ‘pokazivati’, ‘prijavljivati’,<sup>18</sup> isto tako bugarski *соча, сочить* ‘pokazivati’, ‘objavljivati’, ‘prijavljivati’.<sup>19</sup> Nadalje ruski *сочить* i bjeloruski *сачыць* ‘tražiti’, ‘slijediti’, ‘hvatati’, ‘loviti’, ‘istraživati’, ‘zahtijevati’,<sup>20</sup> pa ukrajinski *сочити* ‘vrebati’, ‘hvatati’, ‘ostavljati trag’.<sup>21</sup> Isto tako poljski *soczyć* ‘tražiti po snijegu tragove životinja’, ‘postavljati mreže i zamke’, ‘prilaziti’, pa onda preneseno ‘klevetati’, ‘ocrnjivati’, ‘optuživati’ i odatle ‘prijavljivati’<sup>22</sup> i češki, nešto skučenijega značenja, sužena na ono što je preneseno, *sočiti* ‘pokazivati mržnju prema komu’, ‘neprijateljski nastupati prema komu’, ‘optuživati’, ‘podjarivati protiv koga’, ‘započinjati hajku’.<sup>23</sup> Taj posljednji preljev značenja zadnji je češki odjek onoga prvotnoga ‘loviti’, ‘hvatati’.

Ovamo ide još imenica izvedena od toga glagola, koja označuje vršitelja njegove radnje, osnova na *-o* s prijevornim o-stupnjem u korijenu. To je u Crnoj Gori i Boki *sok* ‘onaj tko pronade lupeža koji je što ukrao’, a u Srbiji ‘svjedok’ (Karadžić).<sup>24</sup> To je onaj koji ‘lovi’, ‘traži’, ‘(pro)kazuje’. I ta je tvorba praslavenska. Pokazuju to

Značenje je  
praslavensko

Tužiti,  
klevetati

16 Usp. ARj 15 (1956) 871, s.v. 2. *sočiti*.

17 Usp. ARj 15 (1956), 871. Ne izdvaja ga od 3. *sočiti*, tek što pod c) to navodi kao posebno njegovo značenje.

18 Usp. F. v. Miklosich, 1862–65, s.v. *сочити*.

19 Usp. *Речник на свремени български книжовен език* 3, София 1959. 265 s.v. *соча*.

20 Usp. Даль 3 (1909), 426, s.v. *сочить*; И. Я. Павловский, *Русско-немецкiй словарь* 2<sup>3</sup>, 1911, s.v. *сочить*; К. К. Крапива, *Беларуска–руски слоўник*, Масква 1962, 843, s.v. *сачыць*.

21 Usp. В. Д. Гринченко, *Словарь украинского языка* 4, Киев 1909, 171 s.v. *сочити*.

22 Usp. J. Karłowicz – A. Kryński – W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego* 6, Warszawa 1915, 259, s.v. *soczyć*; Reczek 331, ss.vv. *soczyć, soczenie, soczeńi*; *Słownik staropolski* 6, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1977–1981, ss.vv. *soczyć, soczba, soczca, soczenie*.

23 Usp. *Příruční slovník jazyka českého* 5, Praha 1948–1951, ss.vv. *sočiti, sočitel, sočivý, sočivě, sočivost, sočivati*.

24 Usp. ARj 9 (1955), 885, s.v. 2. *sok*.

crkvenoslavenski *sokъ* i ruski *cox*, oboje 'tužitelj', poljski *sok* 'klevetnik', 'ocrnjivač', *osoka* 'kleveta', 'optužba', češki *sok* 'tužitelj' (staro), 'protivnik', 'suparnik', slovački *sok* 'protivnik', 'suparnik'.<sup>25</sup>

*Tražiti* Praslavenski je, dakako, i lik glagolske osnove s prijevornim stupnjem na *ō*. To pokazuje hrvatski *sakati* 'tražiti', 'pitati' (Marulić), *opsakati* (Belostenec, Kavanjin),<sup>26</sup> slovenski *zasâčiti*, *zasâčim* 'uhvatiti', 'uloviti', pa od toga nomen agentis *zasâčnik* i nomen actionis *zasâčba*, možda i bugarski i makedonski, te srpski u pirotskom okrugu *сакам* 'tražim', 'želim', 'volim', ali ostaje spornim nije li to nastalo premetanjem od *искам*, što znači isto.<sup>27</sup> Tu je i ruski *сакать* 'savjetovati se'.<sup>28</sup>

*Loviti* Dalje može povesti Belostenec kad latinsko *vestigator* prevodi sa *slednik*, *lovec*, *obsočnik*, *iskavec*, *zvedavec*, pa time upozorava na to da 'loviti' zapravo znači 'slijediti', upravo 'slijediti trag'. U temelju toga značenja razaznaje se iskustvo lova. Tako se u tom glagolu može prepoznati prijevorni o-stupanj indoeuropskoga korijena *sek<sup>w</sup>*- 'slijediti' koji se javlja u staroindijskom *sâcate*, avestičkom *hačaiti*, grčkom *ἔπειται*, latinskom *sequitur*, staroirskom *sechitir*, sve 'slijedi'. Slavensko *sočiti* bio bi iterativ toga glagola, te bi značio nešto kao 'opet i opet na sve strane slijediti', dakle upravo 'uporno tražiti', 'loviti'. Od istoga takvoga indoeuropskog korijena izvedeni su i glagoli koji znače govorenje. Takvi su grčki *ἐννέπω* (< *insek<sup>w</sup>ō*) 'govoriti', 'kazivati', latinski *inseque* 'govori (imperativ)', njemački *sagen* 'govoriti'. Ovamo ide dakako i baltički, litavski *sakýti* i latvijski *sacît*, oboje potpuno podudarno sa slavenskim *sočiti*, a znači 'govoriti', 'pripovijedati'. Po tome se slaže sa značenjem 'svjedočiti', 'prokazati' slavenskoga glagola. Indoeuropska je etimologija zbog toga različitog značenja polazila i od dva različita, iako homonimna korijena. To su 1. *sek<sup>w</sup>*- 'slijediti' i 2. *sek<sup>w</sup>*- 'primijetiti', 'ugledati', 'pokazati', a najstarije je tu i najizvornije

25 Sve to prema Vasmer 2 (1955), 688, s.v. *cox*.

26 Usp. ARj 9 (1924–27), 124, s.v. 1. *opsakati* i 2. *opsakati*; 14, (1955), 614, s.v. 2. *sakati*.

27 Usp. Bezljaj 2 (1982), 238, s.v. *obsok*; A. Vaillant, *Grammaire comparée des langues slaves, tome 3, Le verbe*, Paris 1966, 414.

28 Usp. Даль 3 (1909), 426, s.v. *сакать*.

značenje ‘njušiti’, pa onda, mlade, ‘kazivati’. Ta je tradicionalna indoeuropeistička nauka najdrastičnije utjecala na baltističku etimologiju. Tamo se litavsko *sėkti* ‘slijediti’, ‘tragati’, ‘nasljedovati’ i latvijsko *sekt* ‘slijediti’, ‘progoniti’, ‘nanjušiti (o psima na tragu)’, ‘uspijevati’ izvodilo od prvoga korijena, a litavsko homonimno *sėkti* ‘pripovijedati’, potvrđeno samo u starijem jeziku i u nekim dijalektima, i odatle izveden iterativ *sakjyti*, latvijski *sacīt* ‘pripovijedati’, ‘kazivati’, ‘govoriti’ i litavsko *sakà*, latvijski *saka* ‘pripovijest’, ‘legenda’, pa litavski *sakas* ‘tužitelj’, ‘suparnik’, a uz to i *pāsakas* ‘basna’, ‘kaža’ od drugoga. Tu je to odvajanje doista dovedeno ad absurdum jer je očito da je primjerenije pretpostaviti kako se temeljnomu glagolu značenje ‘pripovijedati’ posve izgubilo u latvijskom, a u litavskom da je ostavilo traga u starijim jezičnim spomenicima i do danas se očувало samo u nekim dijalektima. Tvorba iterativa izgubila je pak u oba jezika iterativno značenje i potisnula temeljni glagol, te se rabi ona kada se hoće reći ‘govoriti’. To pak znači da niti u indoeuropejskoj etimologiji nema razloga tu razlikovati dva korijena. Tomu se danas priklanja i indoeuropeistika.<sup>29</sup> Treba samo poći od toga da ‘pripovijedati’ znači ‘slijediti događanje riječima’, a ‘primijetiti’, ‘ugledati’ opet znači ‘slijediti pojave očima’. Sve je to tako na kraju ‘loviti’, ‘uhvatiti’.

Pri tumačenjima kakva se iznose u Skokovu rječniku očito su bile zastrte dvije bitne perspektive: slavistička, jer je hrvatska leksikografija odvojila *opsočiti* od *sočiti*,<sup>30</sup> i indoeuropeistička, jer su se tamo odvajala dva homonimna korijena *sek<sup>w</sup>*-, a slavistička i baltistička etimološka literatura je to dosljedno poštivala i nije nikako povezivala značenja ‘loviti’, ‘slijediti’ i ‘kazivati’.<sup>31</sup> Zato se u Skokovu rječniku donosi kriva etimologija.

*Njušiti*

*Slijediti  
događaje  
riječima*

*Slijediti  
događaje  
očima*

*Zastrte  
perspektive*

29 Usp. Pokorny 1, 896–898, ss.vv. 1. *sek<sup>w</sup>*- i 2. *sek<sup>w</sup>*-; E. Fränkel, Zum baltischen und slavischen Verbum, *Zeitschrift für Slavische Philologie* 20 (1950), 251–253; Fränkel, 757–758, s.v. *sakjyti*; 773, s.v. *sėkti*; A. Vaillant, *Grammaire comparée des langues slaves, tome 3, Le verbe*, Paris 1966, 414.

30 Usp. Skok 3 (1973), 300, s.v. *soč* i 302, s.v. *sok*<sup>1</sup>.

31 Usp. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* 1, Bern – Stuttgart 1959, 896–898, ss.vv. 1. *sek<sup>w</sup>*- i 2. *sek<sup>w</sup>*-; M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch* 2, Heidelberg, 1955, s.v. *сочить*; E. Fränkel, *Litauisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg – Göttingen 1962–, 757–758, s.v. *sakjyti*; 773, s.v. *sėkti*;

Lovačko  
iskustvo

Već se pri upoznavanju značenja što se u indoeuropskoj etimologiji daje korijenu od kojega se izvodi praslavensko *sočiti* razabiralo da potječe od lovačkog iskustva, jednog od najstarijih i najtemeljnijih ljudskih iskustava uopće. Očituje se to i kad Belostenec (s.v. *venor*) latinski izraz *venari apros* 'ići u lov na veprove' prevodi sa *sočiti divjake*. Slavensku starinu tu potvrđuje karakteristična ruska sintagma *сочить зверя* – 'loviti zvijerku'. Da se tu doista radi o praslavenskom ishodištu pokazuje arhaična praslavenska frazeološka veza toga glagola s glagolom *loviti*. Tako poljski renesansni pisac Erazm Gliczner (oko 1535. – oko 1600.) piše o nekom ženskaru: *Białe głowy, jakoby zwierz, soczy a łowy*<sup>32</sup> – »On gospoje, kao da su divljač, soči i lovi«. Ta punokrvna renesansna izražajnost otvara pogled u duboku starinu. Da je to tako pokazuje upravo Belostenec kad navodi pod natuknicom *aēr* latinsku izreku kojom se vrlo slikovito opisuju bezizgledna nastojanja, unaprijed osuđena na neuspjeh: *in aēre piscari et in mari venari* i prevodi ju sa *na zraku ribe loviti i po morju zver sočiti*. Potvrđen je tako i kod njega praslavenski izričaj *sočiti zvěř* i srok karakterističan za usporedne iskaze u praslavenskoj sakralnoj poeziji: *sočiti – loviti*. Doprišli smo tako do autentičnog izražaja očuvanog iz duboke starine.

Sočiti – loviti

Slijediti trag

Usporedan po značenju s glagolom *loviti*, i glagol *sočiti* svojim značenjem obuhvaća i 'tražiti', i 'hvatati', i 'slijediti', osobito 'slijediti trag', 'tragati'. Prvotni iterativ kazuje da se sve to zbiva opet i opet, da za neuspjehom slijedi nov pokušaj. Tu treba naglasiti da to 'slijediti' nije apstraktno, kako se obično shvaća ono indoeuropsko jednačenje staroindijskoga, staroiranskoga, grčkoga, latinskog i staroiranskog glagola koji znače 'slijediti', nego je sasvim životno i sadrži veliku raznolikost zbivanja. To se pokazuje ako se odustane od onoga glatkog jednačenja i bolje razmotri što ti glagoli upravo izriču.

Tako staroindijsko *sacate* znači 'biti združen', 'ophoditi se', 'biti obuzet', 'biti odan', 'služiti', 'pratiti', 'tražiti', '(pro)goniti' 'težiti za čim', 'pomagati', 'pristajati uz koga', 'biti poslušan', 'pripasti' i još

32 Usp. Reczek 458, s.v. *soczyć* 2.



ponešto drugo.<sup>33</sup> Doista je dojmljivo kolika se značenjska raznolikost krije iza onoga 'slijedi' koje indoeuropski etimolozi uglavnom jedino i uzimaju k znanju. No mnogo je ovdje važnije to da su među tim značenjima i sva ona koja su se dala utvrditi za praslavensko *sočiti*. Tek što je živo lovačko iskustvo tu jako izbljedjelo. Po tome je praslavenski arhaičniji od staroindijskoga.

Grčko pak ἔπεται znači 'slijediti', 'ići za kim', 'pratiti', '(o)stajati uz koga', 'ne zaostajati', 'slijediti', 'stizati', 'razumjeti', 'biti poslušan', 'pokoravati se', 'slušati', 'goniti (u lovu i ratu)'. Tako se za nekoga tko lovi zvijeri kaže: ἔπεται θηρίοις, a to je i etimološki srodno s praslavenskim *sočiti* *zvěř*, tek što glagolska osnova nije iterativna.<sup>34</sup> Lijepo to značenje potvrđuju i Homerovi stihovi o događanju na bojnom polju pod zidinama Troje: ἀτὰρ κρείων Ἀγαμέμνων / αἰὲν ἀποκτείνων ἔπετ Ἀργείοισι κελεύων<sup>35</sup> – »a silni ih je Agamemnon sveudilj ubijao i gonio, zapovijedajući Argejcima« i Ksenofontove izreke: τῷ στίβῳ τῶν ἵππων ἔπεσθε<sup>36</sup> – »slijedite trag konjâ« i ἔπεσθε, ὧ κύνες<sup>37</sup> – »tragajte, psi!«.

Latinsko *sequitur* ima opet ova glavna značenja: 'slijediti', 'ići za kim', 'pratiti', 'pripasti', 'dopasti', 'pristajati uz koga', 'pokoravati se', 'povoditi se za kim'. Posebno su ovdje zanimljive fraze *viam sequitur* 'udara putem', pa *fēram sequitur* 'goni zvijer'. Dodatno svjetlo bacaju na taj agresivni značenjski preljev toga glagola izričaji kao *aliquem hastā sequitur* 'navaljuje kopljem na nekoga' i sl.<sup>38</sup>

I u grčkom i u latinskome tu se očuvao trag značenju potekli od pravoga lovačkog iskustva i nema nikakva razloga da se praslavensko *sočiti* etimološki ne poveže s njima i da se ustraje na razlikovanju dvaju

Raznolikost  
konkretnih  
značenja

Goniti zvijer

Lovačke  
podudarnosti

33 Usp. M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary, new edition greatly enlarged and improved*, Oxford 1899, 1130, s.v. *sac* 1.

34 Usp. S. Senc, *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb 1910, 343, s.v. ἔπομαι; H. G. Lidell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, 678–679, s.v. ἔπω; A. Bally, *Dictionnaire grec-français*, Paris 1950, 194–195 s.v. ἔπω.

35 Ilijada 11, 153–154.

36 Anabaza 7, 3, 43.

37 O lovu (Cinegetik) 6, 19.

38 Usp. M. Divković, *Latinsko-hrvatski rječnik za škole*, izdanje drugo, Zagreb 1900, 971–972, s.v. *sequor*.

indoeuropskih korijena *sek*<sup>w</sup>-. Lovačko iskustvo, kako se čini, doista leži u temelju povijesti te riječi i njezino je ishodište.

Doživljaj lova odrazio se, kako je i očekivati, i u mitskoj slici svijeta, pa je i pripadni arhaični rječnik ostavio traga u indoeuropskoj i slavenskoj predaji mitskog kazivanja. Posebno je u tom pogledu znatna slavenska svadbena obrednost. Svadba se tu povezuje s lovom.

Praslavensko mitsko kazivanje dobro se očuvalo u jednoj pjesmi s otoka Šipana. Tamo se pjeva o zbivanju ispod čudesnog drveta:

*Lov na kunu*

*O javore, zelen bore,  
lijepo ti r' je ukraj vode!  
Iz stabra ti voda teče,  
iz grana ti čele lete,  
a vrhom ti biser rađa.  
Lopće vodu kuničica,  
čele kupi lisičica,  
biser bere djevojčica.  
U to doba kraljeviću  
vodi hrta i sokola.  
Pušti hrta za kunicom,  
a sokola za lisicom,  
a on Marko za djevojkom.  
Stoji huka niz planinu.  
Bježi hrtu kuničica,  
a sokolu lisičica,  
njemu Marku djevojčica.<sup>39</sup>*

Ista je usmena tekstovna predaja došla do nas u još jednoj varijanti. Tu jela govori o sebi:

*... neg iz stabra voda teče,  
na vrhu mi biser rađa.  
Kunica mi vodu pije,  
djevojčica biser bere.  
Tudar prođe mlad delija,  
vodi hrta i sokola;  
hrta pusti za kunicom,*

---

39 HNP 5, (1909), 18, br. 14.

*junak trči za djevojkom.  
Na junaku teška muka,  
stala mu se gorom buka:  
Hrtu bježi kuničica,  
a junaku djevojčica.<sup>40</sup>*

Već se tu jasno pokazuje: svadba je zapravo lov.

Ta se predaja pokazuje razgovijetno kao praslavenska i sakralna kad se utvrdi da se isto zbivanje opisuje u ruskom svadbenom obredu. Tamo se pjeva o tome kako svatovi kreću po nevjestu do dvora njezinih roditelja:

*Slijediti kunin  
trag*

Подле стог на угоре  
стоит большой огромный дуб.  
Из под того дуба выпал куний след.  
Мы ударились по куньему следу:  
Куна шла темными лесами,  
зелеными лугами, дремучими волоками.  
Мы ехали на своих лошадях лихачах  
по пенькам, по колодникам. –  
Все пенье приломали,  
колодник припинали,  
за нам зделался как московский тракт.  
Попали нам два старика усаты,  
два бело-бородаты;  
мы спрошали их:  
Та ли дорога, та ли ширóка  
к нашей княгине молодой?<sup>41</sup>

– »Pokraj stogova na proplanku<sup>42</sup> stoji velik, ogroman dub. Ispod toga duba ispao je kunin trag. Udarili smo kuninim tragom. Kuna je išla tamnim šumama, zelenim livadama, gusto zaraslim prevlakama. Jašili smo na svojim neustrašivim konjima po panjevima, po kladama. – Sve smo panjeve zalamali, sve smo klade pripinjali, za nama je ostala kao široka moskovska cesta.

40 HNP 6, (1914), 206–207, br. 94.

41 III 438, br. 1491.

42 Moglo se zapravo prevesti i *na ugoru* jer je *Ugor* ime šumi i oranici u Bosni. Usp. ARj 19 (1967–71), 334, s.v. 2. *ugor*.

*Svadba*

Našla su nam se na putu dva brkata starca, dva bjelobrada; pitali smo ih: 'Je li to cesta, je li to široka, našoj mladoj kneginji?' «

Kada pak svatovi stignu, traže od nevjestinih ukućana:

Отдайте нам куницу!  
Не отдадите куницы,  
отдайте лисицу  
отдайте заморскую соболицу!  
Не отдадите заморской соболицы,  
отдайте красную девицу!<sup>43</sup>

– »Dajte nam kunicu! Ne dadete li nam kunicu, dajte liscu, dajte nam prekomorsku samuricu! Ne dadete li nam prekomorsku samuricu, dajte nam ljepotu djevojku!«

*Kuna je  
nevjesta*

I tu lov na kunu, koji je zapravo lov na nevjestu, počinje pod čudesnim drvetom. I to je junačko gonjenje, a svrha svemu svadba. Valja još samo napomenuti da u ruskom pučkom jeziku куна znači i ženski spolni organ.

Vrijedno je tu radi potpunije ilustracije navesti još jedan tekst ruskoga svadbenog obreda. I opet je riječ o tome kako su svatovi udarili za kuninim tragom:

Мы ехали сюда горами высокими,  
ручьями глубокими,  
моста рябиновы, калиновы.  
И с тех мостах ехали улками,  
улками, переулками.  
Искали куницы, лисицы.  
Не нашли ни куницы ни лисицы,  
только нашли куний след.  
Тем куниним следом ехали,  
гонили из Москвы до Сибири,  
своих коней пригонили,  
молодцов притомили.  
Доехали до вашего  
до высокого шатра,  
до господского двора.

---

43 III 438, br. 1491, malo dalje u tekstu.

Есть ли в вашем доме господин хозяин?

... Мы со своих коней слезали,  
вторично ваш дом объезжали,  
нигде куньего следа не взыскали,  
опять же к тем воротам прискакали.

Послушай, господин хозяин!

Мы приехали ка вам  
не по рожь, не по пшеницу,  
не по куницу, не по лисицу,  
а по красную девицу.

Куний след отводи,  
либо красную девицу выводи!<sup>44</sup>

– »Jašili smo ovamo po visokim gorama, po dubokim vododerinama, tu su mostovi jarebikovi, kalinovi. S tih mostova jašili smo uličicama, poprečnim uličicama. Tražili smo kunice, lisice. Nismo našli ni kunicu ni lisicu, našli smo samo kunin trag. Za tim smo kuninim tragom jahali, gonili od Moskve do Sibira, svoje smo konje naganjali, junake smo ih pritisluli. Dojahali smo do vašega visokog šatora, do gospodskoga dvora. Je li u vašoj kući gospodin gazda? ... Sjahali smo sa svojih konja, ponovno smo obišli vašu kuću, nigdje nismo nalazili kunina traga, pa smo opet doskakali k tim vratima. Poslušaj, gospodine gazda! Došli smo k vama ne po raž, ne po pšenicu, ne po kunicu, ne po lisicu, nego po ljepotu djevojku. Odvraćaj kunin trag ili izvodi ljepotu djevojku!«

*Za kuninim  
tragom do  
nevjeste*

Sve to mitsko je kazivanje o svetoj rodoskrvnoj svadbi mladoga boga s mladom božicom, sina i kćeri Peruna, boga gromovnika, kojom se pokreće rodnost godine.<sup>45</sup> Ono pak što je loviti kunu i lisicu ujedno ići po djevojku, kako u ruskoj, tako i u hrvatskoj predaji, ostatak je pradavnog običaja da snubok donosi na dar kakvo skupocjeno krzno, osobito kunino. Naslućuje se tu i nešto kao kupovanje nevjeste.<sup>46</sup> A kuna se opet lovi tako da joj se ide za tragom.

*Kuninim  
se krznom  
kupuje  
djevojka*

44 Ш 457, br. 1562.

45 Usp. Katičić, 1987, 23–43; 1989, 57–98, osobito 93–95; 1989, 45–63; 1990, 35–47; 1990, 35–47; 1990, 187–190; 1991, 37–39; 1991, 35–41; 1992, 53–73; 1993, 35–56; 1994, 7–35; 1996, 111–122; 1998, 57–76; 2001, 73–84; 2003a; 2003b; Belaj, 1995, 43–50; 1998; 2007; 2000, 113–127; Krzysztoforska-Doschek, 1994, 147–157.

46 Usp. Иванов – Топоров, 1970а, 383–389.

Snuboci se u bjeloruskoj pjesmi izričito pozivaju da pođu u lov na kune, a pri tom se rabi i glagol *sočiti*:

Вставайця братцы,  
коняй сядла́йця,  
коняй сядла́йця.  
На 'блаву едья  
кунаў сачити,  
кунаў сачити,  
девак сватати.<sup>47</sup>

– »Ustajte braćo, sedlajte konje, sedlajte konje. Idite u lov kune sočiti,<sup>48</sup> kune sočiti, djevojke snubiti'.

Tu se vrlo jasno pokazuje temeljno značenje praslavenskoga *sočiti*, pokazuje se u svojem lovačkom kontekstu, a i u svojoj arhaičnoj mitskoj i obrednoj dimenziji vezanoj za svadbu.

Nema pak dvojbe da ići u lov pretpostavlja i to da se traži. U ruskoj ophodnoj pjesmi što je zapisana kao dio božićnih običaja takvo se značenje slavenskoga *sočiti* jasno pokazuje u kontaktnoj sinonimiji potaknutoj težnjom za poetskom amplifikacijom:

Напала пороша  
снегу беляного;  
  
как по этой по пороше  
гуси-лебеди летели, –  
  
коледовщички,  
недоросточки,  
  
недоросточки,  
красны девушки  
  
сочили, искали  
Иванова двора.  
  
А Иванов двор  
ни близко, ни далёко, –

*Sočiti – iskati*

47 P 8, 113.

48 То će reći loviti. Tako po Belostencu, vidi gore str. 276.

ни близко, ни далёко –  
на семи столбах;

вокруг этого двора  
тын серебряный стоит;

вокруг этого тына  
всё шелковая трава;

на всякой тынинке  
по жемчужинке.<sup>49</sup>

– »Napadala je prašina snijega bijeloga; a po toj prašini letjeli su guske-labudi, koledari još ne odrasli, lijepе djevojke, sočile su, iskale Ivanov dvor. A Ivanov dvor niti je blizu niti daleko, – niti je blizu niti daleko – stoji na sedam stupova; oko toga dvora postavljena je srebrna ograda; oko te ograde – sve svilena trava; a na svakom kolcu po biser.«

Tu se vrlo jasno pokazuje značenje ‘iskati’, ‘tražiti’, koje se susreće i u hrvatskome i slovenskom *opsok* ‘pretraga’, a dojmљivo se pokazuje i mitski kontekst u kojem se taj glagol rabi u usmenoj predaji.

Nema, dakle, dvojbe ni o tome da i natuknicu kajkavskoga rječnika *opsočiti* valja staviti u taj kontekst. On prvotno znači ‘sa svih strana (ob)loviti’,<sup>50</sup> pa ‘sa svih strana (op)hvatati’, i to iterativno: ‘opet i opet’. To će onda reći i ‘neprijateljski okružiti’, ‘opkoliti’, pa lako može dobiti i značenjski preljev ‘opsjesti’.

*Opsočiti –  
obloviti*

Koliko je pak *opsočiti* upravo u tom semantičkom i frazeološkom kontekstu bilo ostalo živo, dojmљivo nam pokazuje potvrda što se u kajkavskom rječniku navodi za tu natuknicu iz Osmanščice (1829.) Ivana Krizmanića, župnika u Mariji Bistrici. Tamo stoji: *Kad su već puškare povsud razredili, vse trage, vse slede obsočili, onda se glasiju i herte puščaju*. U toj se lovačkoj sceni kazuje kako poslije pomnih priprava počinje hajka. Tu je sva praslavenska frazeologija u živoj

*Opsočiti  
tragove*

49 П 1970, 55–57, № 6.

50 Tu valja pomisliti na ono на ‘блаву едьтя кунаѣ сачити u upravo navedenim bje-loruskim stihovima. U tome je sadržano *ob-* (u *ob-lov-*) i *sočiti* u sasvim životnom lovačkom kontekstu. I praslavensko *obsočiti* je to isto, tek je nešto sažetije izrečeno. Ispušten je zalihosni pjesnički paralelizam *sočiti – loviti*.

funkciji. Susreće se i *sočiti slědъ*, i *sočiti tragъ*, a i *hъrtъ* kao uz junaka pod čudesnim drvetom u pjesmi sa Šipana, a potvrđuje ga i ruska predaja.<sup>51</sup> Živ je to praslavenski izričaj, održan žilavom predajom obrednih tekstovnih sklopova, a javlja se na ovome mjestu, gdje oživljuje lovačko iskustvo. Nije to samo zanimljivo etimološko pitanje, nego i prava kulturna vrijednost.

*Etimologija je  
slavenska*

A u 10. svesku Rječnika hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika trebat će donijeti ispravak. Tek kratku uputu da uz natuknicu *opsočiti* valja brisati etimološku bilješku. Time je onda rečeno da je toj riječi etimologija slavenska. Ona to doista jest, ne samo u jezičnom nego i u dubljem kulturnopovijesnom smislu.

---

51 Usp. Katičić, 1989, 88; 1990, 83–86.



## Perunovo svetište nad Žrnovnicom kod Splita

Vrhovi primorske kose Mosora nad rijekom Žrnovnicom već su u devetnaestom stoljeću privukli pozornost time što nose ime slavenskoga poganskog boga gromovnika.<sup>1</sup> To ime brda nedvojbeno je autentično jer je potvrđeno u Supetarskom kartrularu u zapisu o kupnji iz vremena oko godine 1090. (... *curtem in Sirnovnica et vinea in Peruno* – »... dvor u Žrnovnici i vinograd na Perunu).<sup>2</sup> Nema tu dakle govora i o kakvoj rodoljubnoj mistifikaciji novoga vremena. Tomu imenu poklonjena je i u literaturi o slavenskom poganstvu u južnih Slavena primjerena pozornost.<sup>3</sup> Kako se na rijeci Žrnovnici pod Perunom u ispravi iz 1178. spominje i *Zmij kamik* (Zmijin ili Zmajev kamen),<sup>4</sup> pa je tako uz boga gromovnika tu prisutan i njegov protivnik zmija ili zmaj, nije moglo biti niti najmanje sumnje da su to tragovi slavenskoga poganskog vjerovanja.

Sada se već desetljećima sustavno bavim pokušajima rekonstrukcije ulomaka slavenske poganske sakralne poezije kojom su se obredno kazivali mitovi na temelju tragova koje su od nje ostali u usmenoj književnosti slavenskih naroda. O tome sam, također u tijeku desetljeća, držao predavanja i na Sveučilištu u Zagrebu. Od samoga početka našao se među mojim slušačima i Vitomir Belaj i nije odustajao.

*Brdo*

*Perun nad  
Žrnovnicom*

*Zmij kamik*

*Istraživanja i  
predavanja*

1 Usp. Šafařík, 1854, 278; Поповић, 1857, 136. Šafaříka je o tome izvijestio splitski arheolog Frano Carrara (1812.–1854.). Nodilo, 1981, 385 (prvo objavljeno u Radu JAZU 89, Zagreb 1888, 133).

2 CD 1, Zagreb 1967, 193, br. 154 od oko godine 1090.

3 Usp. Иванов, 1903, 157–158; Филиповић, 1948, 66; Katičić, 1988, 58–60; 2006a, 43–44.

4 CD 2, 157, br. 153 od godine 1178. Na to je prvi upozorio Skok, 1952, 52.

Naprotiv, počeo je i sam istraživati na tom području i dao je, prvenstveno sa svojega etnološkog gledišta, vrijedne prinose, koji su do sada okrunjeni obuhvatnim sintetičkim djelom.<sup>5</sup> Radeći svaki za se i po svojem, postali smo tako u bitnom smislu i suradnici nadopunjujući i obavješćujući jedan drugoga.

*Orijentacijska  
terenska  
istraživanja*

Odlučio sam pobliže upoznati teren Peruna nad Žrnovnicom i koliko je moguće istražiti ga topografski i toponomastički. Posjetio sam ga dva puta. Učinilo mi se stoga primjerenim da u glavnim obrisima prikazem rezultate tih terenskih obilazaka. U arheologiji se to zove prethodnim izvješćem.

Pošto sam se prethodnih dana prijateljskom susretljivošću radi prve orijentacije dva puta provezao uz rijeku Žrnovnicu ispod Peruna, pošao sam 17. 5. 2004. onamo i boravio tamo nekoliko sati. Sa mnom je bio Georg Holzer, slavist s bečkog sveučilišta, redoviti slušač mojih tamošnjih predavanja o tim predmetima, koji je i sam dao vrijednih priloga istraživanju topografskih i toponomastičkih tragova Perunova kulta u ranosrednjovjekovnoga slavenskog stanovništva Doljne Austrije. Pridružio nam se i Vladimir Sokol, arheolog i ravnatelj Muzeja Prigorja u Sesvetama. Posjet je pripremila Vedrana Delonga iz Muzeja hrvatskih arheoloških spomenika u Splitu, koja je u to vrijeme rekognoscirala terene od Žrnovnice do Srinjina. Ona nas je odvela do našega glavnog informatora. Bio je to Ivica Mihanović u selu Korešnici. On je k sebi kao kazivača pozvao i jednog starijeg mještana Žrnovčanca. Sjedeći na terasi njegove kuće s lijeve strane ceste što vodi u Kućine i Mravince, vrlo blizu mosta preko Žrnovnice, imali smo lijep pogled na rijeku i na goru tik nad njom s crkvicom sv. Jure na najbližem vrhu. Odatle smo kao prvo nastojali lokalizirati topografske podatke što ih donosi isprava iz godine 1178.

*Isprava iz  
1178.*

Ta je isprava došla do nas u kartularu samostana na splitskom Sustipanu, koji je očuvan samo u talijanskom prijevodu 16. stoljeća. To je dah renesanse. Ona izvješćuje o razvodu kojim je jedan plemenit

5 Belaj, 1998. i 2007.

splitski rod dao utvrditi međe zemljišnoga posjeda na Perunu, koji je njihov djed dobio od jednoga tamo domaćega Hrvata, čija je to bila baština, u znak zahvalnosti što ga je oslobodio iz zarobljeništva. O tom razvodu izvješćuje ta isprava ovako:<sup>6</sup>

*Io Doimo figliolo di Prestanzo insieme con il mio fratello Stano et con tutti i miei parenti: Paulo, Micha, Prodan, figlioli di Marco Digo, habbiamo voluto, che sia fatta questa nota, cioè della corte di Zovigo et de tutte le sue pertinenze, quale è nell' luogo detto Perun et quale il predetto Zovig haveva dato a Niceforo nostro avo, quando essendo preso insieme con Sandolo, fu da lui liberato et riscosso. ... andassimo all' heredità et ne pigliassimo il possesso. Prima cominciando della pietra, che in schiavon si chiama Smicamic, nella quale habbiamo scolpito la prima lettera del nome del nostro avo, cioè un N, et andando in su verso l'oriente a dirittiera un' altra pezza di terra habbiamo ancora ivi posta medesima lettera, et un poco in su della parte di tramontana in un' altra pezza di terra habbiamo similmente fatto il medesimo segno. Andando poi all' in giù, secondo che tira il monte, fino alla riva del fiume, dove si dice brod, et doppo siamo ritornati, dove habbiamo posto la prima pietra con i pristaldi et altri nobili che erano presenti, et ivi dessimo due romanati alla presenza di tutti a Plasigo pristaldo et un romanato e mezzo a Vilcico figliolo dell' arciprete. Fatte tutte queste cose tutti d' accordo arivassimo alla chiesa di santa Maria, et essendo stati ivi tutto il giorno magnando et in conversatione et poi ritornassimo a casa.*

– »Ja Dujam, sin Prestancijev, skupa sa svojim bratom Stanom i sa svim svojim rodacima Pavlom, Mihom, Prodanom, sinovima Marka Diga, htjeli smo da se napravi ova zabilješka, to jest o Sovićevu (?) dvoru i o svim njegovim pripadnostima, što je na mjestu koje se zove Perun i što je prije spomenuti Sović bio dao Nikeforu, našem djedu, kad je bio pao u zarobljeništvo skupa sa Sandolom, a naš djed ga je oslobodio i povratio. ... pošli smo do baštine i uzeli smo ju u posjed. Prvo smo počeli od kamena koji se na slavenskom zove *Smicamic* (*Zmij kamik*), u koji smo urezali prvo slovo imena našega djeda, što je jedno N, i idući

6 CD 2, 156–157, br. 153 od godine 1178.

uzbrdo prema istoku ravno do drugoga komada zemlje, pa smo još tamo stavili isto slovo, i malo prema gore sa sjeverne strane na drugom smo komadu zemlje na sličan način učinili isti znak. Idući poslije prema dolje, kako vodi brdo, sve do obale rijeke, do mjesta koje se zove Brod, i poslije smo se vratili do mjesta gdje smo postavili prvi kamen s pristavima i drugim plemićima koji su bili prisutni i tamo smo dali dva romanata Plaziću i romanat i pol Vlčiću (Vučiću), sinu natpopovu. Kad smo sve to napravili pošli smo svi složno do crkve svete Marije i tamo smo proboravili cijeli dan uz jelo i razgovor i onda smo se vratili doma.«

Zmijski  
kamen

Najvažniji je podatak u toj ispravi onaj o kamenu koji se zvao *Zmij kamik*, dakle Zmijin ili Zmajev kamen. Takvu interpretaciju zemljišta poznajemo već iz bjeloruske predaje. Tamo se javlja Змяев камень (vidi gore str. 187 [3]). Tu stojimo čvrsto na praslavenskom tlu. U tekstu kojim su poganski Slaveni obredno kazivali mitsko događanje božanskoga boja treba rekonstruirati sintagmu *zmbjъ kamy*. Tu valja pomišljati na kamen što leži pod čudesnim drvetom, u obrednom tekstu *bělbъ kamy*,<sup>7</sup> i na kamen na kojem leži zmija na crnom runu. Ali Perun razbija kamen i ubija zmaja, kako pripovijeda bjeloruska kaža. A i u Homera, u Ilijadi 305–320, gdje je u epsko pripovijedanje ugrađen ulomak prastare sakralne poezije u kojoj se pripovijeda kako je zmaj (δράκων) nasrnuo na vrh drveta i na ptiće na njem. A gromovnik Zeus ga je na kraju pretvorio u kamen: λᾶαν γάρ μιν ἔθηκε Κρόνου πάϊς ἀγκυλομήτεω (2, 319) – »sin podmukloga Krona učinio je da bude kamen«, i takav ostaje na vodi kraj koje se sve to zbiva: καλῆ ὑπὸ πλατανίστῳ ὄθεν ῥέειν ἀγλαὸν ὕδωρ (2, 306) – »ispod lijepa platane, odakle je tekla bistra voda«. Tu gledamo u indoeuropsku vremensku dubinu.<sup>8</sup>

Perunsko,  
Perun,  
Perunić

Taj teren i kamene kultne građevine na njem pomno je opisao Ante Škobalj.<sup>9</sup> Na gromovnikovoj gori nad Žrnovnicom dižu se tri vrha: od zapada na istok *Perunsko*, *Perun* i *Perunić*. Perun je sav od masivne stijene, golema kamena gora. Perunić je viši od njega, ali

7 Usp. Katičić, 2005b str. 73–74. Vidi gore str. 72–74.

8 Usp. Katičić, 2005b, 43–44; 2006b, 80–81.

9 Usp. Škobalj, 1970, 90–99, 122–133.

gledan od strane mora djeluje kao dječak koji sjedi snažnom muškarcu na lijevom ramenu. Tu se odmah pomišlja na *boga* i *božića*, oca i sina, što je oboje iz slavenskoga poganstva ušlo u kršćansko nazivlje. Na Perunu nema tragova kamene arhitekture, a na Peruniću je gradina i u noj brojni ostatci keramike. Na suprotnoj je strani, prema sjeverozapadu, Perunsko. Na njem je gradina, a u njoj crkvice sv. Jure. To je kao na kijevskoj gori i na novgorodskoj Perinji kontinuitet kulta. Na Perunskom su se, po svem se čini, a ne na glavnom masivu Peruna vršili obredi i palile žrtve,<sup>10</sup> a on se kao masivna, silna stijena dizao kraj toga u višu visinu nebeske vedrine, sve do vrha Perunića koji kao da mu je, malen, s istočne strane pridodan vrhu.

S Perunskoga se stjenovit hrbat, uzak i zaoštren, spušta do zavoja rijeke Žrnovnice, koje tok tu skreće za gotovo punih 90° od zapada na jug, prema moru i svojem ušću. Ona izvire tamo u blizini iza Perunskoga, tek malo uzvodno od mjesta Žrnovnice. Kamenolom je danas teško narušio prvotni izgled toga zemljišta jer je probio greben Perunskog, tako da se on nad zavojem rijeke uzdiže još samo kao štrbav zub. Oštra stijena kojom brdo dotiče rijeku upravo na njezinu naglom zavoju zove se *Perunova peta*. A pod njom u stjenovitom rječnom koritu, tamo na zavoju, izvire vrelo zvano *Perunić*, koje ni za najvećih suša nije presušivalo ni onda kada je bilo najmanje vode.<sup>11</sup> U staro se vrijeme za sušnoga vremena govorilo da se »ide u Perunić po vodu«. Odatle se razabire da Perun ima veze s oslobođenim vodama (vidi dolje str. 313–326).

*Perunova peta*

*Vrelo Perunić*

Nešto malo uzvodno na rijeci stari su mlinovi. Mlin je materijalni izraz prisutnosti Perunove moći. Bjeloruski kazivači kazuju da je Perun bradata muškarčina i u svakoj ruci drži mlinski žrvanj, upravo *žrnov*. Mitsko podrijetlo imena *Žrnovnica* leži tu na dlanu. Doista je taj predio svet po u njem prisutnoj moći boga gromovnika.<sup>12</sup> A

*Mlinice*

10 Za Perunsko kao mjesto kulta i žrtvište pod vedrim nebom vidi i Škobalj, 1970, 97 i 387. Oslanja se pri tome na to što u narodu postoji predaja da je na Perunskom bila »vrlo velika crkva«, a njoj se ne mogu naći nikakvi tragovi.

11 To je zabilježio već Skok, 1952, na navedenom mjestu.

12 Богданович, 1895, 76 zabilježio je da prema bjeloruskom vjerovanju Perun drži u rukama dva neobično gromadna mlinska žrvnja, tare njima i udara jednim o drugi.

Hrvati kajkavci zadaju zagonetku: *Grm grmi, šum šumi, bela gospa van beži. Kaj je to?* Odgonetka je: *Mlin*. Mlin, to su kameni žrvnjevi i grmljavina. Perun pak grmi i kamenom bije zmaja. Slovenci opet vjeruju: *če se pustni dan melje, rado nad tisto hišo grmi* – »ako se na dan Pusta melje, nad tom kućom često grmi« (Pajek, 7). Sakralno značenje mlina pokazuje se tu vrlo jasno i izrazito.

Zmijski  
kamen na  
rijeci

Perunsko se strmom stjenovitom padinom spušta na rijeku Žrnovnicu. U svojoj doljnoj trećini ta padina je pokrivena plodnom zemljom i tamo su rodili dobri vinogradi. Bili su nekada zasađeni na cijeloj toj površini. Tamo valja tražiti onu baštinu kojoj su 1178. razvodom određivali međe. Na rijeci je tamo zmijski kamen. To je mjesto gdje je Perun ubio zmaja. Nije daleko od staroga mosta preko kojeg su, kažu mještani, u staro doba Podstranci, primorski Poljičani, pješke išli u Split. Spuštali su se putom »kako vodi brdo« i u još starije doba, dok nije bilo mosta, tamo su gazili preko rijeke, koja je na tom mjestu bila široko razlivena i stoga plitka. Tamo je bio brod, što će prvotno reći gaz. A od njega, kako svjedoči isprava, nije bilo daleko do Zmijskoga kamena, od kojega je razvod bio krenuo. Pošto su se spustili do broda, pošli su tamo.

Rakite

Predio na rijeci pod Perunskim, s njezine desne obale onkraj mosta, zove se *Rakite*. Zato domaći onaj most zovu *Most u Rakite*.<sup>13</sup> To je praslavenski naziv raslinja na vlažnome zemljištu pod Perunovom gorom, također i naziv za takvo zemljište, upravo životni element zmaja, njegova protivnika. Taj protivnik, koji se javlja kao zmija, zmaj i kao zvijer, medvjed, bog je stoke, bogatstva i svake blagodati, Veles, vladar doljnega svijeta i pastir pokojnikâ.<sup>14</sup> On se poslije pokrštenja, držeći se žilavo u narodnoj predaji, obično identificirao s nečistim duhom, nečastivim, kojega bije Bog ili sveti Ilija. Njegova veza s rakitom osobito se jasno pokazuje u poljskoj predaji. Tamo

Veles i rakita

---

Tim trenjem i udaranjem on dobiva grom i izbija munju. Krhotine žrvnja lete na zemlju i udaraju kao strijele. Narod ih stoga zove Perunovim strijelama. Usp. Иванов – Топоров, 1974, 85–88.

13 Usp. Aljinović, 2006.

14 O mitskome liku i ulozi boga Velesa usp. Иванов – Топоров, 1965, 14–15; 1974, 31–75 i 75–103; Vidi gore str. 123–179.

se kazuje da đavol sjedi u rakiti.<sup>15</sup> A u hrvatskoj i drugoj južnoslavenskoj vjeruje se da ne valja spavati pod vrbom jer se pod njom noću okupljaju vragovi i da se u njoj legu zmijske.<sup>16</sup> Tu, dakle, valja tražiti i zmijski kamen. Upitani za nj, mještani odmah odgovaraju: *Žminjača*.<sup>17</sup> To je položaj na lijevoj obali Žrnovnice, točno ispod vrha Perunskog i crkvice sv. Jure na njem. Na tom je položaju u novije doba nastalo i naselje. Za sam Zmijski kamen nitko nije znao. Na položaju *Žminjača* vijugavo je protegnut od gore do rijeke kameni greben i zašiljeno joj dodiruje lijevu obalu. Stotinjak metara nizvodno ima velik masivan kamen. Od njega se vidi crkvice sv. Jure, leži upravo pod njom. I u zmijolikom hrptu i u toj stijeni mogao se prepoznavati Zmijski kamen od kojega je krenuo razvod međa. A da je ta točka bila upravo negdje tamo, o tome nije moglo biti dvojbe. Od *Žminjače* nije daleko do crkve Gospe u Siti. Onamo su se poslije razvoda svi uputili i ugodno proveli ostatak dana. Uspjelo je tako na zemljištu zacrtati cijelo kretanje razvoda.

*Žminjača*

*Gospe u Siti*

Zemljište s desne obale rijeke od preko puta *Žminjače* do ušća, naplavljeno i često poplavljeno, zove se *Blato*. I ta praslavenska riječ za močvarno zemljište označuje životnu sferu Perunova protivnika, koji je i darovatelj blaga. I to je vrlo izrazito potvrđeno u poljskoj predaji kad se govori o đavlu iz blata koji daje novce.<sup>18</sup> Nije, dakle, bilo dvojbe da se ispod Peruna na rijeci Žrnovnici dade utvrditi i područje njegova zmijskog protivnika, tek sam Zmijski kamen nije se dao pouzdano locirati.

*Blato*

Gledajući s *Blata* na primorsku kosu Mosora Ivica Mihanović nam je objasnio da se golemi stjenoviti masiv između Perunskog i Perunića, dakle Perun, kako ga zove Škobalj, zove *Veliki Perun*. To je, kako je poslije objasnio, čuo od svojega strica, velikog lovca.

*Veliki Perun*

15 Vrlo je tu izričita poljska fraza: *djabeł siedzący w krzaku rokitowym* – »đavol koji sjedi u rakitovom grmu« (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki, 1921, 556, s.v. *rokita*).

16 Usp. Vinšćak, 2002, 118.

17 Na karti: Poljica, 1996 to je ime uneseno u liku *Žminjevača*.

18 Tako u poljskoj frazi: *djabeł błotny pilnujący pieniądze* – »đavol iz blata koji bdije nad novcima« (Karłowicz – Kryński – Niedźwiedzki, 1921, 556, s.v. *rokita*).

Spomen pak Zmijskoga kamena u ispravi o razvodu osobito je važan podatak. U jednoj bjeloruskoj pripovijedci o tome kako je Perun ubio zmaja spominje se i zmajev kamen<sup>19</sup>:

Zmajev  
kamen

Помиж Ковткова, помиж Гоголевки, и от Вирков (деревни)  
недалёко, ёсь при стародорожжи, на Игрѣ, Змяѣв камень,  
з дверами. Старики казали, што колись-то давно у гѣным  
камяни змей жив.

– »Kraj Kovtkova, kraj Gogoljevke, i nedaleko od sela Virki pri  
staroj je cesti na Igru Zmajev kamen s oknom i s vratima. Starci  
su kazali da je nekada davno u tom kamenu živio zmaj.«

Pokazuje se da je *zmij kamik* sastavnica autentičnoga praslavenskoga mitskog kazivanja. Nema, dakle, dvojbe da se na rijeci Žrnovnici daju utvrditi tragovi sakralne interpretacije zemljišta kakva je pretpostavka za slavensko pogansko kultno mjesto. To Perunovo svetište u neposrednoj blizini Splita posve je usporedivo s istočno-slavenskim Perunovim svetištima u Kijevu i kod Novgoroda.

Gora i dol

I u Kijevu je pod *gorom*, na kojoj je pred kneževim dvorom bilo Perunovo svetište, u niskom dijelu grada koji se i danas zove *Podol*, na vlažnom mjestu, na rijeci Počajni, bilo svetište Volosa, stočjega boga. Tako se u istočnih Slavena najčešće zove bog Veles. A pod stjenovitim visom nad rijekom Volhovom kod Novgoroda pokazivali su se tragovi jame u koju je propala ubijena »ljuta zvijer«. Na oba mjesta Perunov kult na visu nastavlja se u kršćanskoj crkvi. U Kijevu je to Sveti Vasilije, kod Novgoroda Perinjski manastir. Na Perunskom je to Sv. Jure.<sup>20</sup> Na Perunu i Žrnovnici utvrđuju se tako bitni elementi poznati sa starih poganskih svetišta u Kijevu i pored Novgoroda. To je očito praslavensko svetište.

Kontinuitet  
kulta

Ispod stjenovite kose koja povezuje Perunsko sa samim Perunom, na Strožancu, ravnini prema morskome žalu lijevo od ušća Žrnovnice, na samoj nekadašnjoj obali rijeke gdje je nekada rastao rogoz, sita, stoji

19 P 170–172, Дополнение № 30. Vidi gore str. 187–188.

20 Usp. Katičić, 2006a, 43. Vidi dolje str. 304. Perinj je stari naziv za Perunovu goru. Tako je i kod Novgoroda kao što je i kod Splita Perunovo ime u toponimu ostalo prisutno na zemljištu sve do danas.



na maloj uzvisini crkvice Uznesenja Marijina koju narod zove Gospe u Siti. Riječ *sita* znači rogoz od kojega se pletu košare. Nije moguće tu ne pomišljati da je i to kontinuitet kulta na nekadašnjem svetištu Perunove žene, velike tkalje i pletilje, božice Mokoši.<sup>21</sup> Uspomenu na njezino ime čuva u Hrvatskoj naselje *Mokošica* na Rijeci Dubrovačkoj, dakle također na obali rijeke. Stari ruski ljetopis bilježi da se ona u Kijevu na gori poštovala uz Peruna, a u sjevernoj Njemačkoj, u okrugu Stralsund pri Baltičkome moru, imena dvaju položaja, jednoga blizu drugomu, koji se danas njemački zovu *Prohn* i *Muuks*, svjedoče o tome da su poganski Slaveni Polabljani i tu kraj Peruna štovali i Mokoš.<sup>22</sup> Tragovi Mokošina kulta pored Perunova utvrđeni su i na izvorištu rijeke Erlafe na jugozapadu Doljne Austrije.<sup>23</sup> No kako god to bilo, nema razložite dvojbe da je praslavenska vjera i njezin kult, koliko smo sve to do sada mogli upoznati, u pogansko doba postojao i u južnih Slavena, pa tako i na hrvatskom prostoru.

U predjelu s desne strane rijeke Žrnovnice, onkraj Blata, u istočnom odsječku Splitskog polja, toponimija čuva sjećanje na isti sklop mitskih predočaba. Tamo je selo *Kamen* i veliki kamen u njem. A nešto dalje od mora povlači se u jednoj ispravi iz godine 1328. granica između Solina i Klisa, a biljeg je na njoj »Trješten kamen«:<sup>24</sup>

*... imo veri confines Clisie et Salone, quorum ipse dominus comes Georgius est dominus, sunt terminandi infrascripto modo videlicet a villa Berda ad Petram tonatam, a villa recto tramite usque ad fluvium Sernoviniçe per totum versus Salonam et Clisiam.*

– »... jer istinite međe Klisa i Solina, kojih je sam glavom gospodin Juraj gospodin, valja povući na način kako je dolje opisan, to jest od sela Brda do kamena u koji je udario grom, od sela ravnim potezom sve do rijeke Žrnovnice, sve to prema Solinu i Klisu.«

*Gospe u Siti*

*Perun i Mokoš*

*Selo Kamen*

*Trješteni  
kamen*

21 O toj božici usp. Иванов – Топоров, 1965, 18–20; 1983.

22 Usp. Witkowski, 1965, 97–98 i 130–132; 1970, 369–370; Katičić, 2003b, 40.

23 Usp. Holzer, 2001, 78–83.

24 CD 9, 437, br. 359 od godine 1328.

*Trišćeni  
kamičac*

*Trišćenica*

A u opisu zemljišnoga posjeda Splitske nadbiskupije iz zadnje četvrtine 14. stoljeća, kojega je jednu redakciju otisnuo Daniele Farlati u svojem gorostasnom djelu, također se kao biljeg u polju spominje *petra tonata* i njezin hrvatski naziv *Trišćeni kamičac* (*Ad Petram tonatam I. v. Trischienoga Kamicza*).<sup>25</sup> A položaj na Splitskom polju prema rijeci Žrnovnici, gdje je danas gradsko groblje Lovrinac, zove se *Trišćenica*.<sup>26</sup> Vidi se da je kraj na jugoistok od Splita snažno obilježen mitom o dvoboju boga gromovnika sa svojim protivnikom, pa se u toponimiji prepoznaje rječnik svetoga teksta kojim se taj mit obredno kazivao. A zna se tko je udarao kamenim trijeskom, kamenom bio u kamen. To je bog Perun po kojem se i zove primorska kosa nad rijekom.

*Novo terensko  
istraživanje*

Tako sadržajni rezultati tek načetoga terenskog istraživanja zahtijevali su da opet posjetim rijeku Žrnovnicu kod Splita. Tu je »ekspediciju«  
vrlo spremno i djelotvorno organizirao Tomo Vinšćak, etnolog sa Sveučilišta u Zagrebu. Osim mene pridružili su mu se još Vitomir Belaj i Mislav Ježić s istoga Sveučilišta i Goran Šantek sa Sveučilišta u Zadru. Bila su to, sasvim primjereno predmetu, tri etnologa i dva filologa indoeuropeističkog usmjerenja, slavist i indolog. U Žrnovnici nas je dočekaao Ivan Aljinović, s kojim je Tomo Vinšćak prilikom pripremnih rekognosciranja uspostavio vezu. On je uredio da smo bili gosti Mjesne zajednice u Žrnovnici, okupio kazivače i vodio nas i vozio po terenu. Pozvao je svojega prijatelja Ivicu Lolića iz Strožanca, planinara, koji nam je također bio prijateljski pri ruci.

Obišli smo i opet sve zemljište od vrela Žrnovnice do njezina ušća, uključujući ovaj put i Gospu u Siti i Strožanac s padinom nad

25 CD 18, 1991, 254, br. 170 od godine 1379., prema rukopisu u Arhivu HAZU. Usp. Farlati 3, 1765, 343; Katić, 1956, 141 = 1993, 325.

26 Za taj podatak i za veliku susretljivost i pomoć pri upoznavanju terena pod Perunom na Žrnovnici, koji sam obišao 17. 5. 2004. toplo zahvaljujem kolegici Vedrani Delonga iz Muzeja hrvatskih arheoloških spomenika u Splitu. Zahvaljujem i gospodinu Ivici Mihanoviću iz Korešnice koji mi je s drugim mještanima bio kazivačem i svojim kombijem me podjednako ljubezno i susretljivo vozio po zemljištu između ušća i vrela Žrnovnice.

njim. Nad zaseokom Amižići, nedaleko od ruba stjenovite udoline u kojoj je izvorište Žrnovnice posjetili smo kaptirano vrelo, danas česmu, koja se zove *Tribišće*. Tako i taj Perun kod Žrnovnice, kao i onaj nad Mošćenicama, ima svoje »Trjebište«. <sup>27</sup> To postavlja pitanja na koja se ne može olako odgovarati. Tu treba reći da je *Tribišće* sada pusta uvala, ali se od starijeg informanta dalo saznati da je sve to nekada bila intenzivno obrađena poljoprivredna površina. Prema tomu ni tu se ne može isključiti mogućnost da je mjesto nazvano po krčevini. Ipak topografska veza s Perunom, koja se javlja i tu kao i kod Mošćenica, dodaje težine pretpostavci da se radi o kulturnim mjestima, onako kako se u ruskim srednjovjekovnim tekstovima uz spomen Peruna vrlo često javlja i spomen njegova trjebišta, što će reći žrtvišta. Tu su još potrebna temeljita istraživanja.

*Tribišće*

Posjetili smo ispod toga položaja glavno vrelo Žrnovnice (*Vrilo*) i goricu *Gračić* s crkvicom (ranoromaničkom) sv. Mihovila, najstarijom u Žrnovnici. Vitomir Belaj je izmjerio kutove trokuta što ga ona tvori sa crkvom sv. Jure na Perunskom i župnom crkvom Uznesenja Marijina u Žrnovnici. Dobio je relevantne rezultate u smislu »mjerničke teorije« Andreja Pleterskog. <sup>28</sup>

*Vrilo, Gračić  
i crkvice sv.  
Mihovila*

Zajednički je na terenu ponovno ubicirano kretanje razvoda opisanog u ispravi od 1178. Utvrđeno je da je prilikom gradnje mosta na Žrnovnici nasipom jako podignuta desna obala. Prije toga bila je vrlo niska, pa se rijeka tamo razlijevala i lako se mogla pregaziti. To je potvrdilo pretpostavku da je upravo tamo bio brod (gaz) koji se spominje u ispravi. Na to je upozorio Ivan Aljinović, kao i na literaturu o tome da su staza i brod bili u funkciji još od antike. <sup>29</sup> Sve je to snažno potvrdilo rekonstrukciju razvoda kakva je već bila zacrtana.

*Brod*

Puna se pozornost posvetila i položaju Žminjača. Na večer prethodnoga dana jedan od domaćih koji su se okupili kao kazivači rekao je da mu je kći tamo udata i da kad god ju posjeti tamo vidi zmiju. I opet su svi prisutni na spomen zmijskoga kamena odmah

*Zmije na  
Žminjači*

27 Usp. Katičić, 2006a, 46-47; Holzer, 2006. Vidi dolje str. 307-308.

28 O smislu i svrsi toga mjerenja usp. Belaj, 2006, 23-35 i 2007, 416-458.

29 Usp. Aljinović, 2006, 27.

*Vrelo na  
Žminjači*

*Zmijski  
kamen*

spontano spominjali Žminjaču. Njima je ona, kako god etimologija toga imena nije jasna, naprosto asocijativno povezana sa zmijom. A uspjelo je naći i zadnji trag predajnog sjećanja na Zmijski kamen pod Perunom. Upravo na potezu stjenovitoga hrpta što se u Žminjači proteže od podnožja gore do rijeke nalazi se vrelo na kojem se po sjećanju domaćega svijeta napajala stoka. Onuda sada prolazi proširena cesta i nasuta je zemlja, pa se prvotni položaj još samo slabo razabire. Malo dalje je i sam Zmijski kamen, na mjestu gdje je sada na cesti, uz njezin zapadni rub, odlagalište za mjesno smeće. Tamo stoje kontejneri. Od toga je kamena ostao samo dio jer je negdje u pedesetim godinama miniran i krhotine su mu upotrijebljene kao građevni materijal.

Jedini koji se, koliko smo uspjeli doznati, sjeća Zmijskoga kamena i zna ga lokalizirati jest Vinko Domljanović zvan Stolica, stanovnik Žminjače. Jako je ćudljiv i nepovjerljiv. Onoga dana nije htio s nama razgovarati, čak je i odbio sastati se s nama. Ali je koji dan prije toga opširno pripovijedao o tome Ivici Loliću iz Strožanca, koji nam je sve to kazivao upućujući izravno na sam lokalitet, na kojem smo se i nalazili. Po tom je kazivanju Zmijski kamen bio velik, nekih 6 naprama 5 metara. Na njem su rado boravile zmije jer im je godio kao prirodni okoliš. Ljudi su ga se klonili jer su se bojali zmija.

*Potvrda u  
katastru*

Ta je lokacija Zmijskoga kamena dobila i konačnu potvrdu. Zemljišna čestica na kojoj se nalazi unesena je u katastar općine Podstrana (br. 5789/1) i tamo nosi ime Pod zmijavcem. Za taj podatak zahvaljujem Marinu Mihanoviću, sinu Ivičinu, iz Korešnice.

Relevantne dodatne podatke dao je tu sasvim neočekivano Veseljko Velčić, dugogodišnji ravnatelj Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu, koji je kod crkvice svete Jelene u stijenju nad morem između Mošćenica i Brseča 15. 10. 2006. pripovijedao istraživačkoj ekipi s etnologije na zagrebačkom Filozofskom fakultetu, kojoj je bio pridružen i pisac ovih redaka, kako je njegov nonić bio silno vješt zmijar, hvatao poskoke za šiju i postizao da iscijede otrov

u bočicu. Zараđивао је продајући га лјекарницима. Рекао је за њега да је на тим стјеновитим падинама познавао сваки *zmijski kamen*. На питање што је то *zmijski kamen* одговорио је да је то »kamen pod kojim stanuje zmija«. Тако је и *Zmij kamik* на Žrnovnici pod Perunom bio nastamba zmije. Uostalom i zmajev kamen u bjeloruskoj predaji ima prozor i vrata, u njem je stanovao zmaj: Змяѣв камен, з вокном и з дверами. Старики казали, што колось-то давно у гэным камяни змей жив. – »Zmajev kamen s oknom i s dverima. Starci su kazali da je nekada davno u tom kamenu živio zmaj.«<sup>30</sup>

*Zmijski  
kamen kao  
zmijski stan*

Zmijski je kamen tako i skamenjena zmija i zmijski stan. Svakako, od zmije nije daleko ni vrelo u dolini i blagodat stoke koja na njem utažuje svoju žeđ. Ona je Veles, stočji bog. Tek na rijeci Žrnovnici kod Splita Veles nije ostavio svojim imenom toponomastičkoga traga, kao što jest na drugoj Žrnovnici kod Novoga Vinodolskog, gdje se poluotok do njezina ušća zove *Veles*, a pamti se da se nekad davno s njega vinodolska stoka ukrcavala na brodove (vidi dolje str. 313–326). Rezultati prvoga pohoda pod Perun nad rijekom Žrnovnicom tako su ne samo potvrđeni rezultatima drugoga, nego su i obogaćeni i postali su mnogo plastičniji.

*Veles*

Od zmijskoga kamena pošlo se, kao i onda pri razvodu, do crkve Gospe u Siti. Crkvice je vrlo stara i stoji na antičkim temeljima. To kao da svjedoči o kontinuitetu kulturnoga mjesta od antike do danas. Crkva Gospe u Siti leži na Strožancu. Prvotno je to ime položaja, ali je taj u rano srednjovjekovno doba bio naseljen, pa se njegov istočni dio što se proteže prema gori zove *Selo*. No to je naselje nestalo. Današnje pak naselje Strožanac, nazvano po položaju, na kojega rubu leži crkva Gospe u Siti, naseljeno je u novije doba iz primorskoga poljičkog sela Podstrana, kojemu i pripada. Stoga tamo i nema starinačkoga stanovništva koje bi moglo čuvati predaju,<sup>31</sup> a pogotovu ga je teško naći danas kad onamo dolaze s raznih strana, grade kuće i ubrzano se nastanjuju na rubu velikog Splita.

*Crkvice Gospe  
u Siti*

*Strožanac*

30 Vidi gore str. 187.

31 Usp. Škopalj, 1970, 131.

*Polača*

Na kraju današnjega Strožanca, tamo gdje se počinje strmije uzdizati Perun, diže se stjenovita uzvisina i na njoj se razabiru tragovi zidina. Od nje se otvara pogled na more pred Stobrečom. Saznali smo da se zove *Polača*. To je vrlo markantan položaj koji se osobito dojmljivo pokazuje s viših predjela na padini Peruna. Čudno je kako se teškim pokazuje išta saznati o tome što je ta uzvisina i čime se smatra. Odgovore na ta pitanja trebat će potražiti kod stručnjaka. Teško je pak shvatljivo što Škobalj u svojem opisu Strožanca uopće ne spominje tu Polaču niti toga toponima ima u kazalu njegove knjige.<sup>32</sup> Jedino je moguće objašnjenje to da Polaču nije smatrao obrednom gomilom niti vrijednom da se spomene u tom kontekstu. No teško se je pomiriti s takvim odgovorom.

Pod dojmom istaknutoga položaja Polače nametnulo se pitanje nije li i ona dio sakralno interpretiranoga zemljišta pod Perunom. Zaiskrila je i pomisao da bi upravo Polača mogla biti *Zmij kamik* koji se spominje u ispravi. No kako god se ta misao može učiniti poticajnom, mora se otkloniti. Polača nije dol, nije dolje na vodi, nije zmijino mjesto, nego je i sama gora, iako malena i neznatna kraj Perunove. Osim toga nije prikladna kao polazište razvoda, kao njegova doljnja točka na razini rijeke. Od nje se nije moglo poći, nego je do njega prvo trebalo doći, a to od Žrnovnice i Site na njezinoj staroj obali, kako god nije baš daleko, nije niti blizu. To se osobito jasno pokazuje ako se pretpostavi da su Splitsani na razvod došli brodom, što bi moglo biti najvjerojatnije.

*Polača vis  
posvećen  
božici Mokoši?*

Kako god bilo, poslije smo iz teže pristupačne literature saznali da je Polača ruševina utvrđene kasnoantičke vile.<sup>33</sup> To je u 12. stoljeću bilo još ugledno zdanje i da je razvod pošao od nje nije mogla ne biti spomenuta u ispravi. Tako se i s te strane opovrgava da bi Polača bila Zmijski kamen. Moguće je pak pomišljati na to da je Polača u slavenskoj sakralnoj interpretaciji zemljišta bila vis posvećen božici Mokoši, ženi Perunovoj, kakav je utvrđen pored Perunova svetišta

32 Usp. Škobalj, 1970, 131 i 647.

33 Usp. Jeličić, 1991, 36, 40–41.

nad dolinom rijeke Erlafe u Doljnoj Austriji i u okrugu Stralsund u sjevernom polablju u Njemačkoj, oboje na zemljištu naseljenom u ranom srednjem vijeku Slavenima.<sup>34</sup> To više što se pod njom na vodi, u siti i na Mokošinim močilima, od starine poštuje Gospa. Na to valja pomišljati, ali se pri sadašnjem stanju našega znanja ništa potanjenja i određenijega ne može reći o tome.

Tu sad valja spomenuti i to da se primorska kosa Mosora, kako kažu Žrnovčanci, čitava zove *Perun* i proteže se u jednom sve do Prika onkraj Cetine kod Omiša. S druge strane, gledajući od Duća, kažu da kod njih primorska kosa više nije *Perun*. I doista na kartama je za taj jugoistočni dio primorske kose upisano ime *Mošnica*.<sup>35</sup> To je vrlo sugestivno. Je li to *Mo(ko)šnica*? Kao da je tu ognjenomu bogu gromovniku Perunu stala uz bok njegova žena, mokra Mokoš. No i na to se za sada može samo upozoriti, a detaljnije i određene se ne može reći ništa.

Na kraju treba još spomenuti da u gornjem dijelu Žrnovnice postoji uzvisina koju Žrnovčanci zovu *Drognjuš*. Na kartama se pojavilo i ime *Drobnjuš*. Pojavila se i tvrdnja da je to zao bog.<sup>36</sup> Prema onome što sada znamo ne može se to nikako povezati s vjerskim sadržajima slavenskoga poganstva, a upitno je čak i to je li to autentično predajno vjerovanje.

*Perun do*

*Prika*

*Mošnica*

*Drognjuš*

34 Vidi gore str. 293.

35 Škobalj, 1970, 97 spominje iznad Duća planinski vrhunac *Moštica*. Je li to varijanta istoga imena?

36 Usp. Stipica, 2006.

## Perunovo svetište nad Mošćenicama u svjetlu toponimije i topografije

**N**aslov ovoga prinosa sadrži prilično dalekosežnu tvrdnju. Ne izriče se tu samo neprijeporna činjenica da se u zaleđu Mošćenica diže brdo Perun, nego se kazuje i to da je to ime trag svetišta slavenskoga boga Peruna, kojega bi tu bili poštovali još poganski Hrvati u prvo vrijeme poslije doseljenja na Jadran. A to je sve prije nego neprijeporna činjenica, osobito to nije od prve. Takvu tvrdnju valja dobro obrazložiti kako bi mogla opstati.

O poganskoj vjeri starih Slavena malo se zna i malo je toga doista neosporno utvrđeno. Osobito se malo zna o slavenskim bogovima najstarijega doba. Nešto podrobnije vijesti postoje samo za pogansku rusku kneževinu na istoku i za Slavene baltičkoga pomorja i doljnijega polablja, koji su dugo ustrajali u poganstvu, na zapadu. Na jugu se pak ne zna upravo ništa. Stoga je bilo moguće da ozbiljni slavisti, poglavito poljski, izreknu mišljenje kako izvorno slavensko poganstvo i nije poznavalo bogove, nego su se poštivali samo duhovi voda i gora, drveća i životinja.<sup>1</sup> Praslavenska bi se vjera ograničavala tako na sam animizam.

O poganskom bogu Perunu i njegovim svetištima imamo izravnih i izričitih vijesti samo iz ruske kneževine. Tako se javila pretpostavka da je Perun kijejskih kneževa, kojih je rod, kako je poznato, bio vareški, što će reći normanski, samo slavensko ime za skandinavskoga boga gromovnika, koji se na njihovu jeziku zvao *Thórr*, što ne znači drugo nego 'Grom'. A i slavenska riječ *perun* značila

*Brdo  
Perun nad  
Mošćenicama*

*Bogovi  
poganskih  
Slavena. Je li  
ih bilo?*

*Je li  
gromovnik  
Perun bio  
slavenski bog?*

<sup>1</sup> Usp. Brückner, 1918; 1924; 1980; Niederle, 1924, 18–26.



Jesu li južni  
Slaveni ikada  
znali za boga  
Peruna?

je upravo to isto, kao što i danas znači u poljskom i u bjeloruskom jeziku. Tako bi ruski kneževi ime svojega boga, kojega su donijeli sa sobom iz Skandinavije, bili samo preveli na jezik svojih slavenskih podanika. Poricalo se stoga i to da su južni Slaveni ikada imali takva boga.<sup>2</sup> Ima dakle ozbiljne potrebe obrazlagati tvrdnju da je nad Mošćenicama u najstarije doba hrvatske povijesti postojalo svetište boga Peruna.

Perun je  
nedvojbeno bio  
južnoslavenski  
bog

Mišljenje da južni Slaveni prije pokrštenja nisu imali boga Peruna uvjerljivo je međutim pobijeno.<sup>3</sup> A i to što se za cvijet koji se drugdje zove *perunika* u Dubrovniku i u široj njegovoj okolini kaže *bogiša* svjedoči o tome da je nekada davno u sakralnom kazivanju Slavena i na jugu kao i u starih Rusa, što je za njih dobro potvrđeno, postojao izraz *bog Perun*. Uz pomoć pak novih metoda proučavanja stare slavenske vjere, koje polaze od upravo takve rekonstrukcije praslavenskih tekstova, pošlo je za rukom na temelju autentičnih vrela široko i obuhvatno zasnovanim postupkom vrlo pouzdano prikazati lik i ulogu poganskoga boga Peruna, a i to kako su stari Slaveni u svojim obrednim kazivanjima govorili o njem. Utvrđeno je i to kako je taj lik potekao iz indoeuropske vjerske predaje, kojoj slavenska nije nego samo jedna grana, osobito bliska baltičkoj.<sup>4</sup>

Važnost  
toponimije i  
topografije

Upravo taj uspostavljeni lik slavenskoga boga Peruna i bitni podatci o njegovu kultu pružaju nam kriterije po kojima možemo prosuđivati je li ime brda Peruna nad Mošćenicama svjedoči o njegovu nekadašnjem kultu i svetištu ili ne. Kako o tome nema nikakvih zapisanih vijesti niti se možemo nadati da se one ikada otkriju, a nema niti ikakve izravne usmene predaje, jedine podatke na koje se pri tome možemo oslanjati pružaju toponimija i topografija, imena mjesta na tom zemljištu dakle i njegova konfiguracija.

2 Usp. npr. Leger, 1901, 54, 59, 63.

3 Usp. Иванов, 1903. Dodatne argumente dao je Филиповић, 1948 i 1954.

4 O mitskome liku i ulozi boga Peruna usp. Иванов – Топоров, 1965, 12–14; 1974, 4–30 i 75–103. Ti su autori utemeljili takvu metodu istraživanja i njome postigli velike uspjehe. To što možemo razložito rasuđivati o Perunovu svetištu nad Mošćenicama zahvaljujemo njima.

Mitsko događanje u kojem je gromovnik Perun jedna od glavnih osoba nešto je što se po vjerovanju starih Slavena događa uvijek i svagdje. Za svaku slavensku zajednicu to se događa kod njih, pa se vjeruje da se još živi ljudi sjećaju kako se to dogodilo i mogu pokazati gdje. Najviše nam o tome kazuje bjeloruska usmena predaja. U njoj se razabire takvo kazivanje: »Eto, tu na toj gori Perun je ubio zmaja« i »Eto, kada god će udariti Perun, eto, bog bije zmaja«. Gora je pak nad rijekom, a na gori stari »gradac«, što je ograđen komadić zemlje.<sup>5</sup> Takvo im je mjesto onda Perunovo svetište. Valja pretpostaviti da su takvo svetište imali i poganski Slaveni koji su se nastanili na padini Učke što je nad Mošćenicama. U tom je smislu pretpostavka da je brdo Perun ulazilo u sastav takva svetišta i da svjedoči o njem dobro utemeljena. To, dakako, još ne znači da je time dokazana kao istinita. Uopće valja reći da je ta pretpostavka jedna od onih koje se ne mogu dokazati. Dokazati se može samo da je vjerojatna, više ili manje. U povoljnim slučajevima ta vjerojatnost može biti tolika da se sasvim približava sigurnosti. Tada se o takvoj pretpostavci i govori kao o dokazanoj zanemarujući to da je ipak samo vjerojatna, ali premoćno jako.

*Uvijek i  
svagdje*

O tome kako su izgledala Perunova svetišta za koja imamo povijesnih vijesti znamo samo za dva ruska kneževska: jedno u Kijevu na gori do kneževa dvora nad rijekom Dnjeprom, drugo kraj Novgoroda na gori *Perinji* nad rijekom Volhovom. Ime te gore, koje se očuvalo i do danas, u vezi je s imenom boga Peruna. To je ime Perunove gore. Južnoslavenski ono glasi *Perin* ili *Pirin*. Time se objašnjava zašto *Pirin planina* nad gornjom Strumom u bugarskoj Makedoniji kad joj se prilazi s te strane tako neodoljivo podsjeća na Zeusov Olimp na granici grčke Makedonije i Tesalije. Oboje su gore velikoga boga gromovnika.

*Perun i Perinj*

5 Usp. P4, 155–156, Дополнение № 3 i 158, Дополнение № 6 i 7. Doslovce navedeni mitski iskazi nisu prijevodi tekstova zabilježenih po usmenoj predaji, nego onih koji se po njima razabiru kao prvotni prototipovi, a do nas su došli s nekim preoblikama, većim ili manjim. Vidi gore 181–197.

Perunovo  
svetište na  
Perinji

Na vrhu Perinje iskopali su arheolozi podnožje Perunova idola o kojem nas izvješćuje stari novgorodski ljetopis, a oko njega osam vatrišta pravilno raspoređenih u geometrijski precizno izvučenom krugu.<sup>6</sup> Tu su se palile žrtve. Iz legendarne novgorodske predaje znamo da je na Perinji bio градок 'gradac', 'mali grad', 'ograđen komadić zemlje', a na kijevskoj gori dvor. Na oba se mjesta prepoznaje mitsko zemljište, na oba je Perun ubio zmaja. Jedna novgorodska legenda čak izričito pripovijeda o tome.<sup>7</sup> U oba je svetišta kult nastavljen i u kršćanstvu. U Kijevu je tamo, kako je zapisano u starom ljetopisu, sagrađena crkva svetog Vasilija, a na novgorodskoj Perinji još i danas stoji Perinjski manastir.

Perun nad  
Žrnovnicom  
kod Splita

U Hrvatskoj se Perunovo ime čuva i na primorskoj kosi Mosora.<sup>8</sup> Nad rijekom Žrnovnicom u blizini Splita dižu se tri vrha: od zapada na istok *Perunsko*, *Perun* i *Perunić*. Perun je sav od masivne stijene, golema kamena gora. Perunić je viši od njega, ali gledan od strane mora djeluje kao dječak koji sjedi snažnom muškarcu na lijevom ramenu. Tu se odmah pomišlja na boga i božića, što je oboje iz slavenskoga poganstva ušlo u kršćansko nazivlje. Na suprotnoj je strani, prema sjeverozapadu, *Perunsko*. Na njem je gradina, a u njoj crkvice sv. Jure.<sup>9</sup>

Perunčevac  
kod Gračišća

Perunovo se ime čuva na još jednom mjestu u Istri. To je uzvisina Perunčevac kod Gračišća.<sup>10</sup> I ona se strmo spušta na vodu. Pod njim je u nizini mjesto koje se zove *Lug*. To je mjesto na kojem se događa sveta svadba božanske braće, Perunova sina i njegove kćeri, božanska svadba u najbližem rodu koja upravo time svakoga proljeća pokreće rodnost godine. No i samo Gračišće svojim položajem nad strminom, a isto tako s druge strane na suprotnom kraju nizine i mjesto *Dol* pod njom, što je položaj suprotan Perunovoj *gori* i središte Velesovo, upućuju na to da su također sakralno interpretirani

6 Vidi gore str. 115–116 i 285–299.

7 Цветник 1665 года, 1917, 303–304. Vidi gore 242–246.

8 Vidi gore 285–299.

9 Usp. Škobač, 1970, 90–99, 122–133.

10 Usp. Žic, 1954, 233. Ime toga visa u literaturi se navodilo različito, ali sam na terenu od domaćih čuo Perunčevac, a tako je i u Velikom atlasu Hrvatske na karti br. 83.

kao mjesta gdje se odvijalo sveto zbivanje. U blizini je, uostalom, *Gologorica*. Tek što na njima nije očuvano Perunovo ime, a niti Velesovo, kao što jest kraj Novoga Vinodolskog, dolje na ušću druge rijeke Žrnovnice.

*Perun* kao ime gore (oronim)<sup>11</sup> sam po sebi ne mora govoriti o slavenskome bogu i njegovu svetištu. Ta praslavska riječ znači 'grom' i kao takva potvrđena je u zapadnih i istočnih Slavena. U južnih je nema osim u govorima slovenskoga Prekmurja. Ima ih, naime, u kojima se susreće riječ *perün* 'grom'. Postojala je dakle i na jugu i može se u tom značenju smatrati doista praslavskom. A brdo se moglo nazvati *Perun* i samo zato što su u nj često udarali gromovi. Upravo zbog toga neki slavisti nisu južnoslavenske oronime *Perun* priznavali kao svjedočanstva o poganskome slavenskom bogu gromovniku. Da bi se obrazlagala tvrdnja o Perunovu svetištu nad Mošćenicama treba stoga posegnuti za toponimijom i topografijom toga predjela koja bi ukazivala na mitsku interpretaciju zemljišta.

*Perun je grom*

Pod Perunovom gorom mora biti voda, upravo rijeka. Pod Perunom nad Mošćenicama teče *Potok*. Potoška vala, kako ju zovu njezini stanovnici,<sup>12</sup> ili, službeno, Mošćenička draga bila bi po tome jednako bitan dio pretpostavljenoga svetišta kao i gora Perun. S gore se do Potoka spušta stjenovita strmina, upravo kako se očekuje u Perunovu svetištu. Pod Perunom na vodi je mlin. To nam daje pouzdanja da smo na pravom tragu. Današnjemu se posjetitelju taj mlin, porušen u zabiti, čini sasvim neznatnim i nevažnim, ali povijesni podatci pokazuju da je u prošlosti bio vrlo važan za čitav širi predio pod Perunom, pa je to bitan element i u sakralnoj interpretaciji terena kao mjesta gdje je Gromovnik kamenom ubio zmaja.

*Potoška vala*

*Mlin*

Veles, zmija, stanuje u duplji, pri korijenu duba, u špilji pod gorom, dolje pri vodi. I pod gorom Perun je na Potoku špilja,

*Veles u duplji*

11 To ime se u Mošćeničkom zaleđu naglašuje *Përun*, *Përuna*. Isto se tako naglašuje u Žrnovnici kod Splita i kod Vareša. U Veprincu sam čuo *Perün*, *Perünä*. Bjeloruski folklorni tekstovi pokazuju da su oba naglasna tipa praslavska.

12 Škalamera, 2006, 141.

*Špilje pod  
Perunom*

zapravo su tri, tek malo nizvodno od sela Potoki. Na desnoj padini Potoške vale, dakle pri dnu padine samoga Peruna, nalazi se špilja Osojna peć. Na lijevoj padini preko puta Osojnoj peći nalazi se špilja Druška peć, a odmah do nje, samo 200 metara bliže selu, druga je špilja, manja od nje, koja se zove Potuklica.<sup>13</sup> Uz tu manju špilju vežu se vjerovanja o djelovanju natprirodnih sila. O Potuklici se pripovijeda da na njezinu ulazu na Tijelovo za vrijeme procesije vrag iznosi zlato da ga suši na suncu.<sup>14</sup>

*Suho zlato*

A postoji i predanje o čovjeku koji je na taj dan sa svojim sinom otišao u tu špilju tražiti zlato. Nešto ih je tamo tako prestrašilo da nisu htjeli o tome pripovijedati. A vratili su se iz špilje posve ćelavi. Tim se ljudima spominju imena, pripadaju poznatom svijetu u selu Potoki, ćelavoga je sina poznavao naš kazivač Škalamera.<sup>15</sup> To je posve kao u Bjelorusa. Zna se gdje se zbio natprirodni događaj i još su živi njegovi svjedoci. Iznenaduje tek to što je predaja o djelovanju natprirodnih sila vezana uz špilju na obali suprotnoj Perunu, a ne na onoj neposredno pod njim. No to je, čini se, zato tako jer je špilja pod samim Perunom u osoju, dakle trajno u hladu, a ona na suprotnoj strani izložena je suncu. Samo se tamo moglo u njegovoj toplini sušiti zlato. A bog Veles, zmaj kojega Perun bije kamenom, u kršćanskoj se interpretaciji javlja kao vrag.

*Veles i vlasi*

Iznenaduje i to što se ljudi koji su na Velesov dan ušli u špilju vraćaju ćelavi. Veles je zvijer medvjed, kosmat i bradat, pa bi se očekivalo da se vrate potpuno zarasli u dlake. No kako bilo, u Velesovoj duplji dogodilo im se nešto s vlasima. Potvrđuje nam to njegovu prisutnost i natprirodno djelovanje u njoj. A njegovo je blago, pa je po tome i zlato njegovo. Kako u starom ljetopisu pokazuju ruske poganske zakletve Grcima, on može sve pozlatiti. Tako je na zemljištu kojim se bavimo ispod Peruna gore prisutan i Veles dolje na vodi. To je vrlo jak razlog da u tom zemljištu vidimo svetište poganskih Slavena koji su sebi tek stvarali novu postojbinu na Jadranu.

13 Škalamera, 2006, 142.

14 Škalamera, 2006, 142.

15 Škalamera, 2006, 143.

Takvo se shvaćanje najjače opiralo o toponim *Trebišća*, kako se zove najviše naselje u Potoškoj vali. U staroj ruskoj crkvenoj književnosti ima dosta spisa u kojima se suzbijaju ostatci neprevladanoga poganstva. Tu se često imenom spominje Perun i njegovo *trebišće*, što će reći mjesto na kojem mu se prinosi *treba*, a to je praslavenska riječ koja znači 'žrtva'. U tome značenju ona je ušla i u crkvenoslavensko liturgijsko nazivlje. Položaj *Trebišća* bio bi dakle mjesto gdje se žrtvovalo bogu Perunu. Perun i njegov žrtvenik spominju se u tim tekstovima tako često skupa da tko to zna ne može drukčije tumačiti toponime *Perun* i *Trebišća* ponad Mošćenica. No to se čini očitim samo na prvi pogled. Praslavenski glagol *trebiti* znači, naime, 'krčiti', pa praslavenska imenica *trebište* može značiti 'krčevina'. A to nas uvodi u sasvim drugi povijesni kontekst.

Negdje na prijelazu iz 11. u 12. stoljeća stara granica između Istrije kao desete italske regije i provincije Dalmacije, odnosno Liburnije više ili manje izdvojene u njezinu sastavu, a to je u ono doba bila granica između Njemačkoga carstva i gospodstva njegovih feudala u tom okviru i hrvatske vlasti, pomaknuta je s Raše i Učke na Rječinu. Mošćenice s Perunom našle su se tako u sustavu velikih njemačkih vlastelinstava. Za njihovu je poljoprivredu karakteristično krčevinsko poljodjelstvo, kojim se znatno intenzivirao prirod. Feudalna su gospoda svojim podložnicima nalagala krčenje i obrađivanje iskrčenoga zemljišta. To je na čitavom području toga gospodarskog sustava ostavilo mnogo tragova u toponimiji. Njemačka toponomastika uvela je za taj sloj i poseban naziv »Rodungsnamen«, što će reći 'krčevinska imena'. Treba dakle ozbiljno računati s time da i ime *Trebišća* spada među njih i tako pripada vremenu više stoljeća mlađem nego ime brda *Perun*. Uostalom, trag isto takvoga slavenskog toponima u njemačkoj se preoblici susreće daleko sjevernije, u Doljnoj Austriji, i to na posjedu istoga velikaškog roda kojemu je pripadao i zemaljski gospodin koji je držao Mošćenice.<sup>16</sup>

*Trebišća*

*Žrtvovalište*

*Krčevina*

*Krčevinska  
poljoprivreda*

*Krčevinska  
toponimija*

<sup>16</sup> Usp. Holzer, 2006.

K tomu valja još pripomenuti da u do sada poznatom hrvatskom jezičnom materijalu nema traga riječi *treba* 'žrtva' osim u glagoljaša koji imaju naziv *trebnik* za liturgijsku knjigu koja se latinski zove ritual. No to je u njih crkvenoslavenska riječ koja je dio njihove ćirilometodske baštine i ne svjedoči o hrvatskom pučkom rječniku. U svjetlu svega toga čini se ipak manje vjerojatnim da toponim *Trebišća* označuje mjesto gdje se žrtvovalo Perunu, a ne krčevine iskrčene pri intenziviranju poljoprivredne tehnike. K tomu dolazi još i množinski oblik toga imena. Perunu bi se žrtve prinobile na jednom mjestu, a u gornjem dijelu Potoške vale moglo se je u poljoprivredne svrhe krčiti na više mjesta. K tomu dolazi još i to da se na nama poznatim Perunovim svetištima žrtvovalo na višem položaju, a ne na samom dnu pri vodi. Uza sve to ne može se, dakako, isključiti da se *Trebišća* ipak tako zovu po žrtvama koje su se tamo prinobile Perunu i da je tu barem u toponimu ipak posvjedočena praslavenska riječ *treba* 'žrtva' i u hrvatskome. To treba prepustiti daljnem istraživanju.

Kako god je shvaćanje zemljišta oko gore Peruna nad Mošćenicama kao svetišta istoimenoga boga tako izgubilo uporište koje se smatralo najčvršćim, ono time nije izgubilo baš ništa od svoje obrazložene uvjerljivosti. Poljoprivredna zemlja dolje pod gorom na vodi izrazita je Velesova sfera, to je njegovo bogatstvo, koje on po svojoj božanskoj volji daruje ili uskraćuje ljudima. Sustav sakralno interpretiranoga zemljišta ostaje dakle netaknut sve i ako *Trebišća* svojim imenom ne svjedoče o mjestu gdje su se prinobile žrtve Perunu. Sve ako je ono nazvano po poljoprivrednoj djelatnosti, pa predstavlja bogatstvo, blago, ono tako, dolje pod gorom, na vodi, predstavlja u polju svetih silnica pol suprotan Perunovu i time uspostavlja cjelinu svetišta određenu svetim zbivanjem koje se u doživljaju poganskih Slavena odvila i odvija na njem, kako se i inače odvija uvijek i svagdje.

U rječniku praslavenskih sakralnih tekstova *gori* je suprotstavljen *dol*. Od njih su izvedeni i prilozi, zapravo lokativi bez prijedloga,

*gore* i *dolje*, riječi ključne za orijentaciju u svetom prostoru. Ispod Peruna nad Mošćenicama nalazi se i toponim *Doli*, tako u množini. Ali on je na drugoj strani gore, na visoravni visoko uzdignutoj nad Potoškom valom i Trebiščima. To je osobito vrijedno poljoprivredno zemljište, izvor Velesova blaga. Na dogled je s vrha Peruna, što Trebišća, kako kažu upućeni kazivači, nisu.

*Doli*

Blagodat dolje, pod gorom, javlja se dakle na našem zemljištu na dva mjesta, s dvije njezine strane i na različitoj visini. To u prvi mah zbunjuje i otežava snalaženje u slavenskoj sakralnoj interpretaciji toga zemljišta. Ključ te zagonetke jest činjenica da su Trebišća i visočina s druge strane Peruna od davnine cjelovit životni i gospodarski prostor. Od Trebišća vodi gore na visoravan oko masiva Peruna s njegove sjeverozapadne i zapadne strane krivudava, zaobilazna, a ipak strma staza. I koliko god je hodati po njoj mučno, u životu ljudi nastanjenih u gornjoj Potoškoj vali njezina je uloga kao prometnice stožerna. Za stanovnike Trebišća i susjednih sela bitan dio poljodjelskoga i stočarskog privređivanja ostvaruje se, sezonski dakako, na visočini s onu stranu Peruna. Tamo su im vrtovi i torovi, tamo se uzgaja povrće i pase stoka, a uz to su sagrađene kamene nastambe za ljude koji u ljetno doba rade i borave tamo. Te se pomoćne kućice zovu *dvori*. A cijeli prostor s obje strane gore, povezan strmom i krivudavom stazom, za te ljude predstavlja jednu doživljajnu cjelinu.

*Dvije visinske  
razine  
Velesove  
dobrobiti pod  
gorom*

Na mjestu gdje staza što se uspinje iz Trebišća izbija na visoravan nalazi se položaj *Petřebišća*. To ime, kojemu nije sasvim lako utvrditi izvorni glasovni lik, ostaje nam nejasno. Ljudi s visoravni tvrde da je to zapravo *Pretrebišća*, nazvano tako jer odande počinje spust u Trebišće, te je tako za njih kao neki ulaz u nj, leži dakle *pred Trebiščem*. Što god da valja misliti o tome, jedno je jasno. To ime, podudarno s imenom *Trebišća*, pokazuje da visočina s druge strane Peruna i gornji kraj Potoške vale tvore životnu cjelinu. To što je blagodat ispod gore tu raspoređena na dva razna podnožja Peruna i na dvije razine nadmorske visine uvjetovano je životnim uvjetima

*Petřebišća*



na tom zemljištu i koliko god u prvi mah zbunjuje istraživača, ne predstavlja nikakvu zbiljsku teškoću pri njegovu shvaćanju kao slavenskoga poganskog kulturnog prostora, upravo Perunova svetišta.

Dvor Informanti kažu da se zove *dvor*. Ta je riječ vrlo sugestivna jer je kao da se tu radi o Perunovu dvoru. Ruski ophodnici pjevaju: »Čiji to dvor stoji na gori«<sup>17</sup> a radi se o Perunu. Ta je pjesma kao sveta zagonetka. Pravi bi odgovor bio: »Perunov dvor stoji na gori«. No kako su na visočini pod Perunom sve *dvori*, to što se i kružno obzidano mjesto na njem tako zove znači vrlo malo.

Gradac Taj okrugli zid je očito iz novijega vremena. Informanti kažu da su to zidali »vlasnici«. Tek stručnjak arheolog umio bi reći da li je možda u najdoljnem svojem sloju ipak star. U okolici Peruna javlja se doduše toponim *Gradac*. Tako se zove brdo, treće od Peruna u nizu koji se proteže prema moru. I taj se oronim može lako uklopiti u doživljajnu cjelinu svetoga zemljišta. To je mjesto pod kojim se svakog proljeća događa sveta rodoskrvna svadba i pod kojim se ona potvrđuje i podupire obrednim orgijastičkim svetkovanjem, koje ima pomoći pokretanju rodnosti i u toj godini.<sup>18</sup>

Vrh Perun trag svetišta Ocrta se tako cjelina i unutrašnje ustrojstvo mitski interpretiranog zemljišta. Pokazalo se to upravo u svjetlu toponimije i topografije i daje razloga da se s ne malom vjerojatnosti postavi tvrdnja iz naslova: da je oko brda Perun nad Mošćenicama najstarije slavensko stanovništvo istarskoga poluotoka i zapadnog kvarnerskoga primorja imalo svetište svojega poganskog boga Peruna, velikog gromovnika.

Gradac No osim toponima koji određuju to svetište, kako je to ovdje upravo prikazano, ima na onom prostoru još mjesnih imena koja upućuju na slavensko poganstvo, ali za sada, kao i ime brda *Gradac*, ostaju izvan sakralnoga sustava koji se ovdje do sada pokazao. Tu je

17 П 324, № 468. Vidi gore str. 85–86.

18 Vidi gore str. 281.

na prvom mjestu *Suhi vrh* točno na sjever od najgornje Potoške vale, na potezu prema Vojaku, vrhu Učke, odmah pod njim i tek nešto malo niži od njega. Suhi vrh svetoga drveta, drveta svijeta, kojemu krošnja predstavlja nebo, stablo podnebesje, a korijenje podzemlje, sjedište je Perunovo. Na njem on sjedi u liku ptice grabilice, kao što je u starih Helena orao Zeusova ptica.<sup>19</sup> Taj toponim vrlo izrazito upućuje na mitološki kontekst i na Perunov kult, ali se bez daljnjih pobližih istraživanja toponimije i topografije o tome ne može reći ništa više. Pod Suhim vrhom je nad Potoškom valom stjenoviti *Velbat*, toponim koji upućuje na veliki kameni bat gromovnikov. Tamo je izvorište Potoka.

*Suhi vrh*

*Velbat*

Vrlo sugestivna je toponim *Petehova peć* 'Pijetlova stijena', tek nešto više od kilometra zračne linije zapadno od Trebišća, koju osvjetljuje prva zraka jutarnjega sunca. Za sad se, međutim, ne može staviti ni u koji kontekst potvrđenoga praslavenskog mitskog kazivanja.

U istom mitskom kontekstu veliku pozornost privlači na se *Voloski kuk*, kako se zove stijena na samom izvorištu Potoka, dobar kilometar uzvodno od Trebišća. U tom se imenu, dakako, prepoznaje *Volos*, kako se u istočnih Slavena najčešće zove bog stoke i svega blaga *Veles*. Glasovni lik toga imena kao da svjedoči o istočnoslavenskom glasovnom razvoju, a na jugu se javlja uvijek samo glasovni lik *Veles*. Iznimka bi tu moglo biti još samo *Volosko*, ime naselja na obali između Rijeke i Opatije, potvrđeno, dakle, u istom predjelu kao i *Voloski kuk*. To svakako treba zabilježiti i držati na umu, to više što se i bez takva imena Potok prepoznaje kao *Velesova voda* dolje ispod gore, element njegova vlažnog bogatstva.

*Voloski kuk*

*Veles i Volos*

Očito se radi o jednom od dvojega: ili *Voloski kuk* i *Volosko* nemaju veze s imenom slavenskoga boga *Velesa*, a podrijetlo im ostaje nerazjašnjeno, ili se pri tumačenju njegova imena krivo primjenjuju glasovni zakoni. No u tom slučaju ostaje zagonetka zašto se lik *Volos* ne javlja nigdje drugdje na južnoslavenskom području i zašto

<sup>19</sup> Usp. Katičić, 1993. Vidi gore str. 62–65.

ga nema baš nigdje na zapadnoslavenskome. Tu se ne može dalje bez temeljitoga istraživanja i proučavanja. A i inače, još mnogo toga treba naći i saznati o Perunovu svetištu nad Mošćenicama.

Bolje se sve razabire kad se Perun, sav njegov masiv, i Potoška vala pod njim pogledaju s visoka, npr. s položaja kojemu ime zvuči mitski: *Babin grob*, što leži na visovima Učke ispod Velbata i Suhog vrha. Tada se razgovjetno doživljuje cjelovitost svetoga prostora od Suhoga vrha do Gradca. To je zemljište na kojem se odvija mitska radnja, a Voloski kuk u skrovitoj dubini Vale, stijena pod kojom se spajaju dvije vode, pokazuje se svojim koordinatama u tom sklopu kao sjedište boga gromovnikova suprotnika i bez obzira na svoje ime.

Daleko smo još od toga da bismo sve oko Peruna nad Mošćenicama mogli doista protumačiti. Ali nema dvojbe o tome da je to zemljište na kojem su nepokršteni Hrvati smještali svoje najsvetije mitsko zbivanje.

*Cjelina mitski  
interpretiranoga  
zemljišta*

## Veles kao Vrtra ispod Povila kod Novoga Vinodolskog

*Dem Andenken an Paul Thieme*

**T**ek koji kilometar na istok od Novoga Vinodolskog, između naselja Povile i Kalanji, pruža se u more nizak stjenovit poluotok. Zove se Veles. Na blago zaobljenoj vanjskoj obali je rt Teplo, a na zapadnoj obali koja je pristupačnija i s mora i s kopna leži Tepli porat do kojega se stiže zavojitom cestom. To je luka u kojoj su Kirci (Vinodolci) ukrcavali svoju stoku na brodove. S istočne je strane poluotoka uvala Žrnovnica. Zapravo je to rijeka, sasvim kratkoga toka, koja nad najdubljim zakutkom uvale, tamo pod Kalanjima, izvire iz stijene i silovitim se tijekom odmah izljuje u more. U Kalanjima kažu da je nekada tjerala mlinska kola i okretala žrvnjeve, da su na njoj bile i pilane. Po tome je i dobila svoje ime. Još i danas odmah do vrela stoje ruševine mlina.

*Poluotok Veles*

*Uvala  
Žrnovnica*

Vrelo Žrnovnice danas je kaptirano i iz njega se pumpa voda u rezervoare iz kojih se opskrbljuju bistrom vodom grad Novi i sva njegova okolica. Zbog toga pristup tomu vrelu u skrajnjem zakutku uvale Žrnovnice nije slobodan bez posebne dozvole uprave vodovoda. Namještenici kažu kako su specijalna istraživanja dokazala da voda toga vrela potječe iz rijeke Gacke, koja ponire na svojem polju na ličkoj visočini. Poznato je da glavnina njezine vode tjera hidroelektranu Senj.

*Vrelo i  
vodovod*

Zanimljivo je što ime velikoga Slavenskoga boga Velesa koje je tu došlo do nas kao toponim nije privuklo na se nikakvu pozornost istraživača hrvatske starine. Reklo bi se da je to posljedica opće

*Bog Veles*

*Nov polet u  
istraživanju  
pretkršćanske  
vjere Slavena*

duboke demoralizacije oko istraživanja pretkršćanske slavenske vjere što je zavladała pošto su se izjalovila velika očekivanja vezana uz razvoj poredbene lingvistike, indoeuropske i slavenske.<sup>1</sup> Tek novije vrijeme, posljednjih pedesetak godina, zasnovalo je tu nov i uspješan početak i donijelo time nov polet istraživanjima. Taj je pak upravio našu pozornost na tragove slavenskoga poganstva na hrvatskom zemljištu. Pokazalo se da ih ima više i obilnijih nego se slutilo. Tako je i ime poluotoka Velesa dobilo novo značenje.

*Toponomastika  
i topografija  
zemljišta oko  
poluotoka Velesa*

Već i letimičan toponomastički i topografski snimak terena između Povila i Kalanja pokazuje da je tu pretkršćanska slavenska vjera Hrvata ostavila traga. Ime boga Velesa vezano je za nizak položaj, za dol na vodi, za mjesto gdje se otvara duplja i ulaz u podzemlje. To je sve ono što se i očekuje u korijenju drveta svijeta. Veles je tu doista stari bog, stočji bog kojemu ljudi tjeraju svoju stoku i na mlinove dopremaju urod sa svojih polja. Tu se skuplja blago kojega je bog Veles darovatelj i zaštitnik U svojem zvjerskom liku, kao medvjed, on se još i danas ukazuje u tamnim šumama bliskoga planinskog zaleđa, a noću se zna spustiti čak i do naselja na samoj obali. Na vodi Žrnovnice grmjelo je pak mlinsko kamenje, žrnovi po kojima je rijeka dobila ime. Od njihova trenja vrcale su iskre. Tako su tu prisutni i grom i munja te svjedoče o prisutnosti drugoga velikog boga, Peruna gromovnika. On je taj koji u rukama drži žrnove i udara jednim o drugi, pa od toga grmi i sijeva. U devetnaestom stoljeću bjeloruski seljak je to još pamtio i na upit znao kazivati. To se sve jasno pokazuje, cjelovito i živo, potpuno ugrađeno u svakodnevni život ljudi, sveto upravo onako kako je pretkršćanska vjera starih Slavena doživljavala svetost.<sup>2</sup> U tom se sakralnom sklopu morala, dakako, nalaziti i Perunova gora. Po konfiguraciji zemljišta to bi bila uzvisina na kojoj nad Velesom stoji gradina Ledenice i dominira svim tim zemljištem. No jasan trag takve mitske interpretacije položaja ledeničke gradine još nije pronađen. Kako god bilo, valjalo je поблиže izvidjeti sav taj teren.

*Gradina  
Ledenice*

1 Usp. gore str. 12–15.

2 Usp. gore str. 193–194.

Na inicijativu i u organizaciji Tome Vinščaka pošao sam dale u te izvide. S nama su bili još Vitomir Belaj i Krešimir Krnic. Obišli smo poluotok Veles sa svih strana. Kad sam se tako 25. lipnja 2008., stojeći na ovlaženim zidovima temeljne konstrukcije zapuštenog mlina, našao pred ždrijelom moćnoga vrela Žrnovnice, gdje je iz stijene kuljala obilna voda i rušila se hućeci prema bliskomu moru, dojam je bio neočekivano dubok. Autentičan doživljaj prada-vne svetosti. A namještenik vodovoda koji nas je nadzirao dobro je osjetio kako smo zamuknuli zapanjeni i primijetio onako usput: „A to je samo višak.« Bilo je to samo ono vode što je ostalo pošto su se napunili rezervoari novljanskog vodovoda. A onda je dodao vrlo bitne riječi: „Za koji tjedan sve će to presušiti.« Saznali smo tako: to vrelo buja i presušuje, kako ide godina. Naizmjenice pretječe i zakazuje, obilno je i oskudno.

*Vrelo  
Žrnovnice*

Lako je bilo shvatiti mitsku interpretaciju toga zemljišta, njegova nam je svetost upravo ležala na dlanu. A meni je dok sam gledao u vode što bujno naviru iz stijene odmah pao na pamet vedski himan koji nam čuva tekst uz tu sliku, predajnim sklopom riječi živo kazuje njezinu svetost. Ona nam od toga oživljuje, a pokazuje se i u svojoj dubokoj starini, indoeuropskoj, a ne samo praslavenskoj. Tek u svjetlu toga vedskog teksta razumijemo u punoj mjeri sveto mjesto na kojem stojimo pred vrelom Žrnovnice u zakutku istočne uvale do poluotoka Velesa.

*Vedski tekst*

Dakako, taj vedski tekst ima svoju povijest i nosi njezine naslojine od indoeuropskih vremena do razdoblja u kojem je dobio oblik u kojem je došao do nas. Povezivati se sa svetim krajolikom kod Velesa i Žrnovnice može tek kad se te naslojine rasloje i prodre do njegove prvotne jezgre koja jedina može biti u neposrednoj vezi s praslavenskom predajom hijeratskoga pjesništva. Stoga se ovdje ne će već na početku izabrati oni dijelovi vedskoga teksta koji neposredno osvjetljuju svetost zemljišta oko Žrnovnice, nego će mu se pristupiti kao predajnoj cjelini i podrobnijom analizom pokazati u kakvoj vezi stoji s mitskom interpretacijom poluotoka Velesa i vrela

*Pristup  
vedskom  
himnu*

Žrnovnice u zakutku do njega. Takav, nešto opsežniji i zakučastiji postupak reći će nam nešto i o tome kako se prvobitna indoeuropska sakralna poezija kazujući skrovitu mitsku zbilju predavala i prelamala u raznim tradicijama i kako je povezana preko raznih faza.

Tumačeći sakralno zemljište oko Velesa i Žrnovnice bitna nam je pjesma koju donosi Ṛgveda (Ṛksaṃhitā 3, 33). Ona u izvornom obliku zajamčenu strogom usmenom predajom glasi ovako:

Tekst vedskoga  
himna

*prá párvatānām usatī upásthād  
ásve iva viṣite hásamāne  
gāveva śubhré mātārā rihāné  
vípāṭ chutudrī páyasā javete* (1)

*índreṣite prasavām bhikṣamāne  
áchā samudrāṃ rathíveva yāthah  
samārāṇé ūrmibhiḥ pínvamāne  
anyā vām anyām āpi eti śubhre* (2)

*áchā síndhum mātṛtamām ayāsam  
vípāsam urvīṃ subhágām aganma  
vatsām iva mātārā samrihāné  
samānām yónim ánu saṃcāranti* (3)

*ená vayám páyasā pínvamānā  
ánu yónim devákṛtam cārantiḥ  
ná vartave prasavāḥ sárgataktah  
kimyúr vípro nadíyo johaviti* (4)

*rámadhvam me vácse somiyáya  
ṛtāvarīr úpa muhūrtām évaiḥ  
prá síndhum áchā bṛhatī manīṣā  
avasyúr ahve kuśikásya sūnúḥ* (5)

*índro asmāṃ aradad vájrabāhur  
ápāhan vṛtrām paridhiṃ nadīnām  
devó anayat savitā supānis  
tásya vayám prasavé yāma urvīḥ* (6)

*praváciyaṃ śasvadhā víriyaṃ tād  
índrasya kárma yád áhiṃ vivṛcāt  
ví vájreṇa pariśádo jaghāna  
áyann āpo áyanam ichámānāḥ* (7)

*etád váco jaritar mápi mṛṣṭhā  
á yát te ghóṣān úttarā yugāni  
ukthéṣu káro práti no juṣasva  
má no ní kaḥ puruṣatrā námas te* (8)

*ó śi svasāraḥ kārave śṛṇota  
yayaú vo dūrād ánasā ráthena  
ní śú namadhvam bhávatā supārā  
adhoakṣāḥ sindhavaḥ srotiyābhiḥ* (9)

*á te káro śṛṇavāmā vácāmsi  
yayátha dūrād ánasā ráthena  
ní te namsai pīpiyānéva yóśā  
máryāyeva kaníyā śaśvacai te* (10)

*yád aṅgá tvā bharatáḥ samtáreyur  
gavyán grāma iṣitá indrajútaḥ  
árśád áha prasaváḥ sárgataкта  
á vo vṛṇe sumatim jajñíyānām* (11)

*átāriṣur bharatá gavýavaḥ sám  
ábhakta vípraḥ sumatim nadínām  
prá pinvadhvam iṣáyantiḥ surádhā  
á vakṣānāḥ pṛṇádhvam yátá śíbhām* (12)

*úd va úrmih śámyā hantu  
ápo yókrāṇi muñcata  
máduṣkṛtau vienasā  
aghniyaú śúnām áratām* (13)

Pjesma je poslije uvodne strofe oblikovana kao dijalog vidioca i rijeka, a pridodana je jedna molitva jer je upotrebiva u sličnoj situaciji. U prijevodu posebno usredotočenom na temeljno i staro, na prvotno značenje riječi i njihovih sklopova sve to glasi ovako:

*Prijevod  
vedskoga  
himna*

*Proviru željne iz utrobe planina, utrkujući se kao dvije odriješene  
kobile, kao dvije krave, majke što ližu svoju telad, Vipās, Šutudri  
nabreklom vodom žurno.* (1)



Vidjelac rijekama:

*Indra vas je podbo, a vi, žudeći za tijekom, vozite do mora kao dva uzdodrže bojnih kola. Spajajući se nabujale valovima jedna u drugu utječete sjajne.* (2)

*Dovezao sam se do najmajčinskije rijeke, došli smo i do blagotvorne Vipās, i one skupa ližu kao dvije majke jedno tele tekući dalje niz isto korito.* (3)

Rijeke vidiocu:

*Tako mi, bujne od nabrekle vode, tekući niz korito koje je bog izdubao – ne da se okrenuti naš tijek užurbane struje. Što to želi nadahnuti pjesnik da sada zaziva nas rijeke?* (4)

Vidjelac rijekama:

*Zaustavite se na moju riječ natopljenu somom, vi svete, na čas svojim tijekom. Rijeci se obraća velika namisao, tražeći pomoć zazvao vas je Kušikin sin.* (5)

Rijeke vidiocu:

*Indra nam je probio tok s gromskim topuzom u ruci, ubio je Zaprječnika, pregradu rijeka, a poveo nas je bog Pokretač vještih ruku, njegovim mi poticajem idemo široke.* (6)

Vidjelac rijekama:

*Opet i opet valja izricati to Indrino junačko djelo što je razmrskao zmiju, gromskim topuzom razbio ograde, pošle su vode žudeći da idu.* (7)

Rijeke vidiocu:

*Tu riječ, zazivaču, nemoj zaboraviti da ti je čuju naraštaji daljnji, u pjesmama, pjevaču, budi nam ugodan, nemoj nas ponizivati među ljudima, klanjamo ti se.* (8)

Vidjelac rijekama:

*Uslušite naklono pjevača, vi sestre. Dovezao sam se iz daleka sa zapregom i kolima. Poklonite se lijepo, dajte laka broda, spustite se, rijeke, svojim strujama do ispod osovina.* (9)

*Rijeke vidiocu:*

*Hoćemo, pjevaču, uslišati tvoje riječi. Dovezao si se iz daleka sa zapregom i kolima. Sagnut ću ti se kao žena nabrekla od mlijeka, predajem ti se kao djevojka mladiću.* (10)

*Vidjelac rijekama:*

*Kada te prijeđu Bharate, četa goveda željna, u zaletu, potaknuta od Indre, neka opet poteče tijek ubrzane struje, tu naklonost tražim za sebe od vas božanskih.* (11)

\*\*\*

*Prešli su vodu Bharate goveda željni, nadahnutomu je pjesniku pala u dio naklonost rijeke. Nabreknite, vi što darežljivo okrijepljujete, napunite vimena, krećite brzo.* (12)

\*\*\*

*Neka vaš val podigne klinove u jarmu, oslobodite, vode, užeta, da se ne izgube nevina goveda što ne čine zla.* (13)

(Tu je izvornomu blagorijeku dodana molitva koja se izgovara za lakši prijelaz rijeke u kolima. Učinjeno je to zbog sličnosti situacije.)

*Vedski  
blagorijek*

Polaziti tu valja od toga da je ta pjesma rgvedski *sūktam*, što će reći blagorijek, a u europskoj indologiji uobičajio se za to naziv himan. To je obredna pjesma koja se na određen napjev pjevala pri brahmanskoj žrtvi. Ta pjesma je nesumnjivo *bráhman*, svečano oblikovana istinonosna riječ. No takva kakva je uvrštena u zbirku rgvedskih blagorijeka ona nije samo obredni tekst, nego sadrži i povijesno pamćenje. Kazuje zgodu dostojnu takva pamćenja i odnosi se na sasvim određeno povijesno razdoblje. Zgoda pak koja se u njoj pamti svojevrsno je junačko djelo, ali junačko djelo sasvim posebne vrste. Junak je drevni vidjelac (*r̥ṣi*), a junačko djelo mu se sastoji u tome što valjano oblikivanom istinonosnom riječi (*brahman*) podvrgava svojoj volji divlje planinske rijeke. Nalazimo se dakle posve ma u sakralnoj sferi.

*Brahman*

*Vidjelac kao  
junak*

Vipāś i  
Šutudrī

Pozornica je potpuno zbiljski zemljopisno određena. To je vi-sočje Pandaba i gornje porječje Inda. Rijeke koje se tu spominju, Vipāś i Šutudrī, zbiljske su. I povijesna situacija je zbiljska. Vodi nas u razdoblje negdje u drugoj polovici drugoga tisućljeća prije Krista, kad su Arijci, koji su kao stočari i konjovodci došli iz predjela prednjoazijskih planina, zauzimali to područje i smještali se u njem, uspostavljali tamo svoju vlast. Naš blagorijek opisuje zgodu iz toga zbivanja: Bharate, rodovska skupina Arijaca, krenula je pod punom opremom na bojnim kolima za svojim najvažnijim zanimanjem, otimati drugima goveda kako bi povećali svoja stada. Po tome je to jedan od onih rgvedskih tekstova koji su dragocjena vrela za ranu povijest arijske Indije. U pjesmi su izvrsno izraženi duh i težnje, doživljajni svijet tih neumornih ratnika. Po tome ta pjesma tek što nije junački ep. Ali sve to nema baš nikakve veze s mitskom interpretacijom zemljišta oko poluotoka Velesa i vrela Žrnovnice na sjevernom Jadranu.

Bharate,  
rodovska  
skupina  
Arijaca

Vidjelac  
Viśvāmītra

No Bharate, goveda željni, na svojim su bojnim kolima stigli do dviju nabujalih rijeka na mjestu gdje jedna utječe u drugu i naišli na ozbiljnu zaprjeku. Nisu ih mogli prijeći i kako će sada s druge strane slabijim junacima otimati goveda, jedino što ih zanima? Ali među njima je, kako je red, i rodovski vrač, veliki ṛṣi Viśvāmītra, vidjelac od najvećih za koje zna sva vedska predaja. A on, silan, posegnuo je za moći što ju daje znanje skrovite istine izgovorene valjano i svečano. Upravo to je *brāhman*. Njega vedska predaja smatra onim koji je „ugledao« taj blagorijek, onim kojemu je objavljen, kako bismo mi rekli. On je, dakle, po posvećenoj tradiciji pjesnik te svete pjesme.<sup>3</sup>

Viśvāmītra  
izriče pravu  
narav rijeka

Viśvāmītra je prvo moćnim riječima izrekao pravu narav rijeka što proviru moćno iz utrobe planina i nabujale hitaju prema moru, nabrekle i jogunaste. Vodu, središnju pojavu toga zbivanja, zove *payas*, a ta staroindijska riječ po svojoj etimologiji znači bujanje. Koliko vodu, toliko ona znači i mlijeko. U prijevodu se to nažalost

3 Usp. Katičić, 1973, 72-80.

moralo izgubiti. Oboje buja i oboje je životodajno. Tako i usporedba s odriješenim kobilama željnim trka, s kravama što njeguju i doje telad, nisu samo pjesničke slike što opisujući rijeke potiču maštu i gode joj, nego izriču pravu, a skrovitu narav rijeka. To je valjano oblikovana istinonosna riječ, dakle *bráhman*. Njome *rši* pokazuje svoju moć (1).

Pošto se predstavio takvim nastupom, obuzevši ih snagom skrovite istine, vidjelac se sad izravno obraća rijekama. Pri tome razvija kazivanje skrovite mitske istine do razvedenijih pojedinosti. Vidjelac kazuje rijekama izravno da ih je na njihov nezaustaviv tijek podbo Indra. To je božanski odnosno demonski lik poznat indijskim i iranskim Arijcima. Mislav Ježić sklon je na temelju svestrane i vrlo duboke analize misliti da je to zapravo drevni junak, osoba iz junačkog epa, koja je poslije obogotvorena. A u rgvedskoj vjerskoj slici svijeta dobio je mjesto velikoga indoeuropskoga boga gromovnika ili mu čak samo dao svoje ime.<sup>4</sup> Indra je tako u indijskih Arijaca isti bog koji se u Slavena zove Perun. Od njega podbodene rijeke teku silovito, slijevaju se u jednu i tako sve do mora, tajnovitog i dalekog. A pri tome su u sunčevu svjetlu blistave i sjajne kao dobro uhranjene i brižno timarene krave (2).

Izrekavši to, vidjelac nastavlja govoriti rijekama, sada u svojoj stvari. Kazuje da je sa svojim na bojnim kolima došao do njih i da stoji na njihovoj obali. Očito treba i očekuje od njih nešto (3).

S onoliko izrečene skrovite istine silnomu je vidiocu pošlo za rukom prekoračiti okvire prirodnoga zbivanja i svojom riječi doprijeti do rijeka. One se javljaju i odgovaraju mu. Kažu da su potpuno zaokupljene svojim silovitim tijekom i pitaju ga što hoće od njih. Natprirodna sila valjano izrečene skrovite istine počela je djelovati na zbivanje u svijetu (4).

A on na to izriče zahtjev da se na čas zaustave. Velik je to zahtjev, kaže, i predstavlja im se kao vidjelac Kušikin sin. Riječima se bori s njima (5). A one se odgovarajući pozivaju na ono temeljno, na

*Višvāmitra se izravno obraća rijekama*

*Višvāmitra se javlja rijekama da je došao do njih*

*Rijeke odgovaraju*

*Višvāmitra traži od rijeka da se zaustave*

4 Usp. Ježić, 1987, 69-99.

Rijeke  
potvrđuju  
skrovitu istinu  
o sebi

mitsku istinu znanjem koje je on potvrdio svoju nadmoć: Indra im je s gromskim topuzom u ruci probio tok. Oslobodio ih je ubivši Zaprječnika (*Vṛtrah*) koji im je uskraćivao tijek, a ljudima vodu. Uz pomoć boga Pokretača (*Savitar*) krenule su razlijevajući se široko (6).

Vidjelac to prihvaća i kaže kako ne treba prestati izricati to Indrino junaštvo. On je gromskim topuzom smrskao zmiju i tako oslobodio vode da poteku. *Vṛtra*, Zaprječnik koji je zadržavao vode u utrobi planina bio je dakle zmija. Indra je ubio zmaja. To je temeljna skrovita istina i njezino je valjano izricanje najmoćniji *brāhman* (7).

Rijeke sad osjećaju koja je vidiočeva moć, kako on vlada skrovitom istinom. Spoznaju da su ovisne o njemu, mole ga da im kao pjesnik bude sklon i izražavaju mu poštovanje (8). Postigavši to, on ih sada izravno moli da usliše njegovu molbu, da njemu i njegovima koji su na bojnim kolima došli iz daleka dopuste da ih lako prebrode time što će struju svojih voda spustiti do ispod osovina njihovih kola (9). Rijeke sad obuzete silom njegovih istinonosnih riječi iskazuju svoj pristanak da ga usliše i da mu budu na volju. On je snagom valjano izrečene skrovite istine potro prirodni tijek zbijanja u svijetu. Izrečeno je to snažnim pjesničkim slikama majčinske i djevojačke ljubavi. Otpor je potpuno svladan (10).

Sada je sve pripravno. Vidjelac daje rijekama izričit nalog. Kada ih na svojim bojnim kolima prijeđu *Bharate*, Arijci željni goveda, neka obnove tijek svoje brze struje. I opet ističe onu temeljnu skrovitu istinu, najdjelotvornije znanje, da je njihov zalet potaknuo Indra. A zna se, potaknuo ga je time što je ubio zmiju, zmaja Zaprječnika, probio im tok i oslobodio tijek. A rijeke naziva dostojnima da im se prinose žrtve (*yajñiya*). Time im odaje božansku počast (11).

*Bharate*  
prelaze rijeke

Tu se prekida govor. Rijeke su poslušale, a *Bharate* sa zapregama i kolima prelaze ih brodom koji im se neočekivano ponudio. Kad su im konji na drugoj obali stresali kaplje vode s dlaka, progovorio je opet vidjelac. Kaže rijekama da su ih *Bharate* prešli, zahvalno

ističe naklonost koju su mu iskazale i poziva ih da opet nabreknu i životvorno okrerpljuju. Iz njegovih se riječi jasno razabire da njihovu vodu izjednačuje s mlijekom, da su one u skrovitoj istini krave nabreklih vimena (12).

Tu završava rgvedski blagorijek. U zbirci mu je iz sasvim praktičnih razloga zbog sličnosti situacije dodana molitva koja se govori da se olakša prijelaz kolima preko broda na rijeci (13). Sa samim blagorijekom ta molitva nema nikakve veze.

Ta razvedena, dijaloški komponirana i dramatski iznesena sakralna pjesma indijska je i sva zasnovana na arijskoj predaji obrednih tekstova i mitskih motiva. Kao takva potpuno je strana i Žrnovnici i Velesu ispod Povila kod Novoga Vinodolskog. Ali u obrednom činu što se u njoj opisuje, opisuje tako da je to vrhunska poezija, u podvrgavanju divljih rijeka vidiočevoj volji premoćnom snagom *bráhmana*, valjano oblikovane riječi što izriče skrovitu istinu, sveto znanje, pjesnik iznosi pradavenu tekstovnu predaju, ne samo arijsku, nego i indoeuropsku, i mitske sadržaje te vremenske razine. A ti su sadržaji vrlo bliski i podudarni s praslavenskim i u zajedničkom ishodištu istovjetni s njima. Taj pak najstariji sloj indoarijske obredne pjesme tekst je koji živo izriče svetost zemljišta ispod Povila, svetost slavensku i indoeuropsku, i tako predstavlja autentičan predajni tekst koji nam ju tumači. Stoga sam se gledajući u ždrijelo Žrnovnice i slušajući huku njezinih silovitih voda s Velesom kraj sebe odmah sjetio toga Viśvāmitrina himna.

I tu je, kod Žrnovnice, gromovnik, bog Perun, s gromskim trijeskom u ruci ubio protivnika, zmaja Velesa, te on sad skamenjen i neškodljiv leži dolje, gdje mu je mjesto, a vode, kojima je kao Zaprječnik, po indijski Vṛtra, uskraćivao tijek, prokuljale su silovito i obrušuju se prema moru. Perun je ubio Velesa. Ali Veles je besmrtni bog. A slavenski *ubiti* prvobitno i zapravo znači 'udarcom ukloniti s poprišta'. Od Perunova udarca Veles više nije Zaprječnik, nego je darovatelj i zaštitnik blaga, kraj njega tutnje Perunovi žrvnjevi i iz mlinova teče brašno i hrani ljude, a na njegovim se leđima, na blagom pristupu

*Rijeke su  
krave*

*Dodana  
molitva*

*Podvrgavanje  
vidiočevoj  
volji*

*Najstariji sloj  
indoarijske  
obredne  
pjesme*

*Perun je ubio  
Velesa*

moru, uzgojena stoka krca na brodove i donosi ljudima dobitak. Oboje su Velesovi darovi koje on sada, pošto ga je Perun zbio onamo gdje mu je mjesto, više ne uskraćuje, nego obilno udjeljuje.

A bujna voda provire željna iz utrobe planina, oslobođena silnim udarcem Perunova trijeska. I tako sve dok, kako teku dani, Veles opet ne prestane davati, nego počinje uskraćivati, stezati vode i one stanu presušivati. Zmaj se tada, protiv reda, pokušava popeti na Perunovu goru. Ali Perun ga i opet ubije, zbije na njegovo mjesto, dolje u blato i rakit, pod panj i kladu, a vode oslobođene poteku u obilju.<sup>5</sup> Predaja o tom mitskom zbivanju dobro je potvrđena u Slavenu, najbolje u bjeloruskim kažama,<sup>6</sup> a vedski nam blagorijek pokazuje da su je od naraštaja naraštaju primali i arijski vidioci i zativači i da joj je ishodište nedvojbeno indoeuropsko. Obje se te predajne grane račvaju od jedne prvotne zajedničke. Na iste sadržaje u podudarnom jezičnom izričaju nailazi se i u drugim indoeuropskim predajnim granama. Pa tako i vedski himan može poslužiti kao tekst koji ilustrira slavensku pretkršćansku svetost sjevernojadranskoga zemljišta obilježenoga kao takvog svojom toponomastikom i konfiguracijom.

Potvrđuje se tako da je slavenski Veles ispod Povila mitski lik, poznati veliki slavenski bog, i da se može razumjeti kao da igra istu ulogu kao indijski Vṛtra, dobro poznat iz vedskih himana. U njima se kao protivnik Indrin javlja i Vala, što je opća imenica *vala* 'grotlo', uzeta kao osobno ime mitskoga lika. U tome su grotlu zatvorene kравe. Indra ih oslobađa, i njih dakako s gromskim topuzom u ruci.<sup>7</sup> To

5 U svijetlu te vinodolske paralele treba u cjelini sakralno interpretiranoga zemljišta pod Perunom na primorskoj kosi Mosora kod Splita dati veću važnost Vrilu iz kojega u stjenovitoj kotlini izvire Žrnovnica. I ono je nekada presušivalo. I tamo je Perun oslobađao vode svojim trijeskom. Odatle tek dobiva smisla i to što se malo vrelo kod Perunove pete koje nije ni za najveće suše bilo bez vode dobilo ime Perunić. Vidi gore str. 299. Sve jasnije se pokazuje da je mitska interpretacija zemljišta uz obje Žrnovnice potpuno paralelna, kako god je konfiguracija terena vrlo različita, tek što se u toponimiji onoga kod Splita izgubilo ime boga Velesa, a u toponimiji onoga kod Novoga Vinodolskog ime boga Peruna.

6 Usp. gore str. 181-199.

7 Usp. Иванов – Тоноров, 1974, 42–45; Ježić 1987, 80-82.

*Veles opet  
uskraćuje vodu,  
Perun opet udara*

*Vedski himan  
ilustrira svetost  
sjevernojadranskog  
zemljišta*

*Vṛtra i Vala*

je očito varijanta istoga mitskog zbivanja, koja se u vedskoj predaji osamostalila u zaseban mit. Za rijeke se zna da su u tom shvaćanju krave nabrekle od mlijeka, a Vala je isti gromovnikov protivnik kao Vřtra. U mlađoj indijskoj mitološkoj predaji javljaju se kao braća. A ime *Vala* bit će da je etimološki srodno imenu *Veles*.<sup>8</sup> Ime Vřtra je pak etimološki srodno sa slavenskim *otvoriti* i *zatvoriti*. Tako nam je još uhvatljivo indoeuropsko zajedništvo mitske slike svijeta koja se u nas očituje kod Žrnovnice ispod Povila, indoeuropske mitske slike u tragovima njezina najprvotnijega jezičnog izražaja.<sup>9</sup>

*Vala i Veles*

Vratimo se stoga na čas mišlju u razdoblje kad ratnički arijski konjovodci i stočari željni goveda grabežljivo zauzimaju gornje porječje Inda i Pandab. Zamislimo kako je vidjelac Viśvāmītra s četom Arijska na bojnim kolima došao do rijeka Vipās i Śutudrī gdje se slijevaju u jednu. Bile su tako nabujale da ih nisu mogli prijeći. Tada je vidjelac obredno, propisno oblikovanim jezičnim izrazom, izrekao skrovitu istinu, mitsku, o njihovu izviranju i tijeku. Rekao je što se zapravo događa s njima Time je nad njima stekao vlast. Naredio im je da spuste vodostaj kako bi Arijski s kolima mogli preko njih. To se i dogodilo. Arijskim je ratnicima bilo broda i prešli su na drugu obalu. Jezgrena dio toga obrednoga mitskog kazivanja, ono što je vidjelac posjedovao kao svetu pradjedovsku baštinu, naprosto je tekst k onomu što smo vidjeli na vrelu Žrnovnice kraj poluotoka Velesa. Njime nam ono zemljište izrijekom progovara. Toliko je praslavenska vjerska tradicija bliska vedskoj. Zato sam se sav naježio kada smo u Žrnovnici stali pred ono ždrijelo iz kojega provire nabujala voda, onako »iz utrobe planina«. Taj tekst koji, upravo onako kako je to zamišljao Mihanović,<sup>10</sup> iz Indije čini da nam živo progovara sveto zemljište naših starih, neka se ovdje ponovi oslobođen, koliko je to samo moguće, indijskih pridodataka. Govori nam dakle RV 3, 33, 1-2 i 6-7 ovako:

*Jezgrena dio  
indijskoga  
obrednog  
mitskog  
kazivanja*

*Mihanović*

8 Usp. Иванов – Топоров, 1974, 66.

9 Usp. gore str. 171.

10 Usp. gore str. 11–12.



*Proviru željne iz ũtrobe planina, utrkujući se kao dvije odriješene kobile, kao dvije krave, majke što ližu svoju telad, Vipās, Šutudri nabrekлом vodom žurno.*

*Najstarija  
obredna  
baština*

*- »Indra vas je podbo, a vi, žudeći za tijekom, vozite do mora kao dva uzdodrže bojnih kola. Slijevajući se, nabujale valovima, jedna u drugu utječete sjajne.«*

\*\*\*

*- »Indra nam je probio tok s gromskim topuzom u ruci, ubio je Zapječnika, pregradu rijeka.«*

*- »Opet i opet valja izricati to Indrino junačko djelo što je razmrskao zmiju, gromskim topuzom razbio ograde, pošle su vode žudeći da idu.«*

*Skidanje  
indijskih  
naslojina*

Treba tu samo mjesto o dvije rijeke i njihovim imenima govoriti samo o vodama, a mjesto junačine Indre o gromovniku za kojega znamo da se u nas zove Perun, pa imamo tako i tekst uz slavensko svetište na Žrnovnici ispod Povila.

A taj rgvedski himan, 3, 33 prvi je koji sam u životu pročitao, naučio sricati, konstruirati i korak po korak mutno razumijevati još godine 1960. u Tübingenu, u seminaru koji je tamo vodio veliki majstor vedske filologije Paul Thieme. Posvećujem zato ovaj prinos uspomeni na svojega nezaboravnog učitelja.

*Paul Thieme*

## Sažetci poglavlja

### 1. Mitovi naše poganske starine i Natko Nodilo

Opsežna studija Natka Nodila »Stara vjera Srbâ i Hrvatâ«, koja je izlazila 1885.–1890. u Radu Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, a onda 1981. u Splitu reproducirana u jednom svesku, ovdje se uvrštava u povijest znanosti te metodološki karakterizira i ocjenjuje. Potekla je iz Grimmove škole mitološkog istraživanja i posve joj pripada. Na temelju tri odabrana primjera potanko se prikazuje Nodilova argumentacija. On polazi od pretpostavke da se stari poganski mit pretakao u ep i kao takav usmeno predavao sve do našega vremena. Nastoji stoga na temelju epskoga pripovijedanja rekonstruirati izvorni mit. Pokazuje se da metoda koju pri tome primjenjuje nije mogla donijeti makar i samo donekle pouzdane rezultate i zašto. Nodilovi rekonstrukti ostaju na kraju tek proizvoljne pretpostavke bez valjanoga temelja. Iako njegova rekonstrukcija ne može ući u naš fond stečenoga znanja, ukazao je pri tome na mnoge neuočene povezanosti. A njegov pokušaj rekonstrukcije ima i neospornu kulturnu vrijednost. Njime sudjelujemo u jednoj epohi povijesti europskoga duha, a Nodilo je pri tome uočio mnoge mitske ili bar mitskima slične motive u tada poznatoj usmenoj književnosti. Stoga Nodilova studija niti danas nije bez vrijednosti kao vrelo skupljenih podataka i poticaj za buduća istraživanja. A zanimljivo osvjetljuje i slabo iskorištavane mogućnosti književnoga izraza.

## Čudesno drvo

Ovdje se na temelju ulomaka što su se u slavenskim folklornim pjesmama očuvali do našega vremena uspostavlja izvorni tekst obrednoga opisa svjetskoga drveta (drveta života) 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.

Svjetsko se drvo zamišljalo kao trodijelno. Gore je suhi vrh, na njem mjesto zelenoga lišća rastu zlatne rese. Tamo je ptica grabilica, orao ili sokol. U sredini je stablo s granama, a oko njih lete razjarene pčele. Dolje, kod korijena, izvire voda. Na vodi je životinja skupocjena krzna, kuna. Tu leži i kamen. Pod drvetom, kod kamena, nalazi se mek ležaj, a na njem dvoje sjedinjeno u ljubavi, ili pak zmija, zmaj. On, kolutajući uz deblo, napada gnijezdo ptice grabilice i njezine ptiće. Zaludu! Ne uspijeva svladati grabilicu. Tri dijela drveta jesu nebeski, zemaljski i podzemni svijet. Ptica grabilica je bog gromovnik, a zmaj njegov božanski protivnik. To mitsko zbivanje pripovijeda se autentičnim fragmentima praslavenskoga sakralnog pjesništva na temelju glasovnih podudarnosti egzaktno uspostavljenim u svojim sintagmatskim i paradigmatiskim odnosima. Indoeuropsku starinu te predaje dokazuju pak podudarnosti s Homerovom Ilijadom i nordijskom Eddom.

## 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 mnogolikosti 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 južnoslavenskim. 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 svetište potvrđuje koliko je bila stara u Slavena predaja o mnogolikosti 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.

### **Ljuta zvijer**

Tu se prikazuje predaja o slavenskom poganskom bogu Velesu, stočjem bogu i darovatelju svakoga blaga i dobrobiti. Pri tome kao polazište služi legenda grada Jaroslavlja, koja donosi nešto bogatije vijesti o lokalnom kultu Volosa (to je u istočnoslavenskom češći gla-

sovni lik imena Veles). Na temelju fragmenata slavenskih sakralnih tekstova provjerava se zatim zasnivaju li se vijesti jaroslavske legende na autentičnoj predaji ruskoga poganstva. Pokazuje se da se potpuno uklapaju u njezin okvir. Onda se navode i razmatraju ulomci tekstova koji predstavljaju Velesa kao ljutu zvijer ili zmaja kojega bog gromovnik pobjeđuje u dvoboju i kao dlakavoga medvjeda koji donosi bogatstvo. Po običajima vezanim za završetak žetve razabire se da se zamišljao kako tada u liku bradatoga medvjeda sjedi na stogu snoplja. Obredno mu se kitila, kovčala i polijevala brada. Zatim se Veles predstavlja kao gospodar tamnih i vlažnih šuma. Navode se i razlažu podatci o Velesu iz češke tradicije i pregledavaju do sada poznati tragovi njegova kulta u južnoslavenskoj toponimiji. Iz slavenske usmene predaje izronio je tako, neočekivano živo i mnogostrano, lik boga Velesa, gospodara stoke i bogatstva, zmaja i zmije, mahastoga i kosmatoga medvjeda, gospodara tamnih i vlažnih šuma.

## **Božanski boj**

U ovom se članku uz pomoć tragova koji se raspoznaju u usmenoj književnosti svih naroda slavenskoga jezika rekonstruiraju fragmenti praslavenskoga svetoga pjesništva u kojem se pripovijeda mit o tome kako je bog gromovnik pobijedio u dvoboju svojega božanskog protivnika, zmaja ili zmiju. Najprvo se na temelju bjeloruskih kaža uspostavlja pripovijedanje o tome kako je tekao božanski boj i u kakvu se okolišu odvijao. Onda se po istočnoslavenskim zagovorima protiv zmijina ujeda utvrđuje obredna poraba toga mita. Zatim se поближе utvrđuju praslavenski nazivi za gromovnikovo oružje, strijelu i trijesak te munju i oganj. Poslije toga razmatraju se istočnoslavenske verzije bajke *Mačak u čizmama*, neočekivano izdašne za tu rekonstrukciju. Napokon se podrobno razmatraju južnoslavenske potvrde te usmene predaje. Onda se prikazuju podatci o toj predaji u južnih Slavena. Razmatraju se i podatci koje pružaju novgorodska legenda i srednjovjekovne hrvatske isprave. Rekonstruira se i ulo-

mak poganskoga obrednog teksta koji se u sjevernoruskim svadbenim običajima očuvao kao simulacija mrtvačke čarolije. Na temelju svega toga materijala zacrtavaju se skice tekstovnih rekonstrukata koje nam omogućuju da dobijemo konkretniju predodžbu o praslavenskim svetim tekstovima kojima se obredno kazivalo to mitsko zbivanje. Na samom kraju razmatra se Prokopijeva vijest o vrhovnom slavenskom bogu koji je tvorac munje.

### Uz rub Rječnika hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika

Raspravlja se o dva etimološka pitanja što se postavljaju oko natuknica toga rječnika. Tu je prvo *črt* 'vrag', za koje se značenje u slavističkoj literaturi smatra da nema južnoslavenske potvrde, dok je rašireno posvuda u zapadnoslavenskim i istočnoslavenskim jezicima. Iznosi se i novo, vrlo uvjerljivo Trubačovljevo etimološko tumačenje te riječi i pokazuje da ono otvara dublji pogled u povijest praslavenskoga sakralnoga pjesničkog jezika nego je to do sada uočeno. Zatim se razmatra etimologija glagola *opsočiti* 'okružiti', koja je u rječniku navedena krivo. Pokazuje se da je sasvim nedvojbeno jasna, te da i ona vodi u praslavenski jezični sloj i uklapa tu riječ u isti kulturni kontekst obredne poezije u kojoj se kazuje mit. Zanimljivo je tu i samo etimološko tumačenje, ali i to kako je moglo doći do krivoga, jer ono je, napokon, Skokovo. To rasvjetljuje etimološko pitanje koje se ovdje razmatra.

### Perunovo svetište nad Žrnovnicom kod Splita

Ovaj je prinos prethodno izvješće o rezultatima dvaju obilazaka zemljišta na rijeci Žrnovnici ispod Peruna, kako se zove primorska kosa mosorskoga masiva jugoistočno od Splita, danas već na rubu toga grada s neprekinutim kontinuitetom kršćanstva od kasne an-

tike do danas. Oslanjajući se na zapis o razvodu međa baštinjenoga zemljišnog posjeda na Perunu iz godine 1178., prikupljeni su toponomastički i topografski podatci koji omogućuju da se barem u temeljnim crtama razumije i potvrdi slavenska sakralna interpretacija toga zemljišta. To je bitan doprinos dokumentarnom utvrđivanju poganskoga slavenskog kulturnoga sloja na hrvatskome, pa time i južnoslavenskom, kulturnom prostoru i pruža polazišta za daljnja istraživanja na tom području.

### **Perunovo svetište nad Mošćenicama u svjetlu toponimije i topografije**

Tu se na temelju toponomastičkih i topografskih podataka pokazuje da se sa znatnom vjerojatnosti može pretpostaviti kako ime brda Perun na jugoistočnim izbojcima masiva Učke nad starim kaštelom Mošćenice doista potječe od imena boga gromovnika poganskih Slavena i da se sve to zemljište, interpretirano sakralno, može smatrati njegovim svetištem iz vremena prije njihova pokrštenja. Ustroj toga svetišta potpuno odgovara strukturi drugih nama poznatih Perunovih svetišta u Kijevu, kod Novgoroda, u okrugu Stralsund u sjevernoj Njemačkoj pri Baltičkom moru, nad Žrnovnicom kod Splita. Time se pretpostavljeno svetište nad Mošćenicama precizno uklapa u široko postavljen okvir.

### **Veles kao Vřtra ispod Povila kod Novoga Vinodolskog**

Ispod naselja Povile i Kalanji odmah istočno do Novoga Vinodolskog izbija u more nisko položen zaobljen stjenovit poluotok kojemu je ime Veles, kako se zove velik bog poganskih Slavena. Uska uvala s njegove istočne strane zove se Žrnovnica. Zapravo je to ime rijeke koja moćno izvire iz stijene nad najdubljim zakutkom te uvale i u sasvim se kratkom toku obrušuje u morsku uvalu. Ta je rijeka nekad gonila mlinove i po tome je dobila ime. Po tim mlinovima je na tom sakralnom području prisutan i slavenski gromovnik, bog

Perun, jer se tutnjava žrvnjeva shvaćala kao grmljavina i iskre što frcaju od njih kao munje. Odatle se jasno razabire kako su poganski Slaveni mitski interpretirali to zemljište. Bog Perun, kojega će gora biti da je bila na uzvisini iznad Povila na kojoj je danas gradina Ledenice, na tom je mjestu ubio svojega protivnika, boga Velesa i oslobodio vode koje je taj bio zatvorio. Tako je Veles, dolje, zbijen na svojem mjestu, postao darežljiv davatelj stoke i žita, svega blaga. Sve to mitsko zbivanje dobro je potvrđeno u slavenskoj predaji. Nema dvojbe, nalazimo se tu na svetom mjestu poganskih Slavena. A mitska predodžba na kojoj počiva ta svetost izražena je obredno mjerodavno u staroindijskom himnu RV 3, 33. On tako reći pruža tekst uz to. Zato se ovdje navodi od riječi do riječi, prevodi i tumači. Toliko je uska indoeuropska srodnost prvobitnih slavenskih i indoarijskih vjerskih predočaba i obrednih ustanova.



## Literatura

- Adamovičs, L., Zur Geschichte der allettischen Religion, *Studia theologica*, Rīgā 1940.
- Афанасьев, Александр Николаевич, *Поэтические воззрения Славян на природу* 1–3, Москва 1865–1869.
- Aljinović, Ivan, Most u Rakite, *Žrvanj*, god. 2, br. 1, Žrnovnica, veljača 2006, 25–27.
- Барсов, Е., Критические заметки об историческом и художественном значении «Слова о полку Игореве», *Вестник Европы* 5, 1878, книга 10.
- Belaj, Vitomir, Randbemerkungen zu Katičić' »Nachlese«, *WSJb* 34 (1988) 159–161.
- Belaj, Vitomir, *Hoditi – goniti*. Drugi aspekt jednoga praslavenskog obreda za plodnost, *Studia ethnologica* 2, Zagreb 1990, 49–75.
- Belaj, Vitomir, Mladenkin vijenac na suhoj grani. Mitska pozadina jednoga svadbenog običaja u sjevernoj Hrvatskoj, *Studia ethnologica Croatica* 4, Zagreb 1993, 81–91.
- Belaj, Vitomir, Der mythologische Hintergrund eines kroatischen Hochzeitsbrauchs, *WSJb* 41 (1995) 43–50.
- Belaj, Vitomir, *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998; 2. izmijenjeno i dopunjeno izdanje, Zagreb 2007.
- Belaj, Vitomir, Mit u prostoru, *Moštenički zbornik*, god. 3, br. 3, 2006, 5–39.
- Bezljaj, France, *Etimološki slovar slovenskega jezika* 1–4, Ljubljana 1977–2005 (1. 1977, 2. 1985, 3. 1995, 4. 2005).
- Biezais, Haralds, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, Uppsala 1972.
- Бялькевич, К., *Краёвы слоўнік усходняй Магілёўшчыны*, Мінск 1970.
- Богданович, А. Е., *Пережитки древнего мирозерцания у белорусов*, Гродна 1895.
- Bolte, Johannes – Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm I*, Leipzig 1913.
- Bošković-Stulli, Maja, Balada o pastiru i tri vještice, *Usmena književnost. Izbor studija i ogleda*, Zagreb 1971, 89–105.
- Brückner, Aleksander, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918.

- Brückner, Aleksander, *Mitologia polska*, Warszawa 1924.
- Brückner, Aleksander, *Mitologia słowiańska i polska. Wstęp i opracowanie S. Urbaczyk*. Warszawa 1980, drugo izdanje 1985.
- Древлянский, П., *Белорусские народные предания, Прибавление к Журналу Министерства народного просвещения, книга 1*, Санктпетербург 1846.
- Duridanov, Ivan, Urslaw. \**Perunъ* und seine Spuren in der Toponymie, *Studia Slavica Academiae scientiarum Hungaricae* 12, Budapest 1966, 99–102.
- Duridanov, Ivan, Slaw. \**Perunъ* – balt. \**Perkūnas* – heth. *Peruna?* Das Ende eines Mythos, *Linguistique balkanique XL (1999–2000)*, 2, Académie bulgare des sciences, Sofia, 93–107.
- Durnowo, M., Starosłowiańskie прѣгъни (прѣгъина), *Prace filologiczne* 10, Warszawa 1926, 105–109.
- Eckert, Rainer, Zu den Namen für weibliche mythologische Wesen auf -yn' i im Slawischen, *Zeitschrift für Slawistik* 22 (1977) 44–52. (a)
- Eckert, Reiner, 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, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften der DDR, Gesellschaftswissenschaften, 8 G, Berlin 1977, 99–109. (b)
- Farlati, Daniele, *Illyricum sacrum* 3, Venetiis 1765.
- Филиповић, Миленко С., Трагови Перунова култа код Јужних Словена, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Nova serija* 1948, *sveska* 3, Sarajevo 1948, 63–80.
- Филиповић, Миленко С., Још о траговима Перунова култа код Јужних Словена, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Nova serija* 1954, *sveska* 9, *Istorija i etnografija*, Sarajevo 1954, 181–182. (a)
- Филиповић, Миленко С., »О Перуновом култу код Јужних Словена«– Поводом осврта Петра Ж. Петровића, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Nova serija* 1954, *sveska* 9, *Istorija i etnografija*, Sarajevo 1954, 204–211. (b)
- Филиповић, Миленко С., Јарило код Срба у Банату, *Зборник Матице српске, серија друштвених наука* 8, Нови Сад 1954, 42–55. (c)
- Fontenrose, J., Python. *A Study of Delphic Myth and its origin*, Los Angeles 1959.
- Fraenkel, Ernst, *Litauisches etymologisches Wörterbuch* 1–2, Heidelberg – Göttingen 1955–1965.
- Frisk, Hjalmar, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* 1–2, Heidelberg 1960–1970.
- Гамкрелидзе, Т. В. – Вячеслав Всеволодович Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейци. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры, том II*, Тбилиси 1984.

- Galenić, Dražen, Dosad nepribilježena pojedinost u svadbenim običajima sjeverne Podravine, *Studia ethnologica Croatica* 5, Zagreb 1993, 93-94.
- Gavazzi, Milovan, *Vrela i sudbine narodnih tradicija. Kroz prostore, vremena i ljude. Etnološke studije i prilozi iz inozemnih izdanja*, Zagreb 1978.
- Gimbūtas, Marija, Perkūnas / Perun the Thunder God of the Balts and the Slavs, *Journal of Indo-European Studies*, 1, 4 (Winter 1973) 166-178.
- Gluhak, Alemko, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb 1993.
- Gržetić-Gašpićev, Nikola, *O vjeri starih Slovjena*, Mostar 1900.
- Güterbock, Hans, Troy in Hittite Texts? Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite History, u: Machtald J. Mallinek (urednik), *Troy and the troyan War. A symposium held at Bryn Mawr College*, Bryn Mawr 1986.
- Hamp, Eric P., On the notions of 'stone' and 'mountain' in Indo-European, *Journal of Linguistics*, 3, 1 (April 1967) 83-90.
- Hildebrand, Karl, *Die Lieder der älteren Edda (Sæmundar Edda) herausgegeben von Karl Hildebrand, völlig ungearbeitet von Hugo Gering, dritte Auflage*, Paderborn 1912.
- Holzer, Georg, Die Slaven im Erlaftal. Eine Namenlandschaft in Niederösterreich, *Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde*, Band 29, Wien 2001.
- Holzer, Georg, Slavisch \**gumьno* in Niederösterreich. Zur Rekonstruktion der Bedeutung eines onomastisch erschlossenen Wortes der Slavia submersa, *Folia onomastica Croatica* 12-13, Zagreb 2003-2004, 191-212.
- Holzer, Georg, *Trebišća* kod Mošćenica na istarskom poluotoku i *Treffling* kod Gaminga u Donjoj Austriji, *Mošćenički zbornik*, Godina 3., Broj 3, 2006, 63-82.
- Huzjak, Višnja, *Zeleni Juraj*, Publikacije Etnološkog seminara Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 2, Zagreb 1957.
- Ivanišević, Franjo, *Poljica*, Zagreb 1903.
- Иванов, Йордан, Культ Перуна у южных славян, *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук* 8 (1903), кн. 4, 140-174.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович, К этимологии балтийского и славянского названий бога грозы, *Вопросы славянского языкознания*, выпуск 3, Москва 1958, 101-111.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович, Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов, *Структура текста*, Москва 1980, 59-80.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, К реконструкции праславянского текста, *Славянское языкознание*, Москва 1963, 88-158.

- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*, Москва 1965.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале), *Sign, Language, Culture. Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata*, The Hague – Paris 1970, 321–389. (a)
- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma, в: *Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60<sup>ème</sup> anniversaire, Studies in General Anthropology V / 2*, Paris – The Hague 1970, 1180–1206. (b)
- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the root \*vel-, *Baltistica* 9 (1), 1973, 15–27.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974.
- Иванов, Вячеслав Всеволодович – Владимир Николаевич Топоров, К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа, *Балто-славянские исследования 1982*, Москва 1983, 175–197.
- Jakobson, Roman, The Slavic God “Veles” and its Indo-European Cognates, *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, Brescia 1969, 579–599.
- Якушкин, П. И., *Путевые письма из новгородской и псковской губерний, 1859*.
- J. Jeličić, Pituntium u svjetlu arheoloških nalaza, *Podstrana od davnine do naših dana*, Podstrana 1991, 19-43.
- Ježić, Mislav, *Ŕgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*, Zagreb 1987.
- Junk, Tuna, Python, Der neue Pauly. *Enzyklopädie der Antike* 10, Stuttgart – Weimar 2001, 670 – 671.
- Кагаров, Е. Г., *Религия древних славян*, Москва 1918.
- Караџић, Вук Стефановић, *Српски рјечник*, у Бечу 1818.
- Karłowicz, Jan – Adam Kryński – Władysław Niedźwiedzki. *Słownik języka polskiego, tom 5*. Warszawa 1912.
- Katičić, Radoslav, Zajednička prošlost Indijaca i Slavena u svjetlu jezika, *Rad JAZU* 350, Zagreb 1968, 537–550 = 1971, 170–184.
- Katičić, Radoslav, Jezično vrijeme, *Kolo* 8 (1970), 10, 1109-1118 = 1971, 158–169.
- Katičić, Radoslav, *Jezikoslovni ogledi*, Zagreb 1971.

- Katičić, Radoslav, *Stara indijska književnost, sanskrska, palijska i prakrtska*, Zagreb 1973.
- Katičić, Radoslav, Od Konstantina Porfirogeneta do Povaljske listine, Obljetnica Povaljske listine i praga 1184–1984, *Brački zbornik 15*, Supetar 1987, 29–44 = 1993, 51–65. (a)
- Katičić, Radoslav, *Hoditi – roditi*. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSJb 33* (1987) 23–43. (b)
- Katičić, Radoslav, Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen, *WSJb 34* (1988) 57–75.
- Katičić, Radoslav, Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSJb 35* (1989) 57–98.
- Katičić, Radoslav, Weiterers zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), *WSJb 36* (1990) 61–93. (a)
- Katičić, Radoslav, Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSJb 36* (1990) 187–190. (b)
- Katičić, Radoslav, Praslavenski pravni termini i formule u vinodolskom zakonu, *Slovo 39–40* (1989–1990), Zagreb 1990, 73–85. (c) = 1993, 161–170. (b)
- Katičić, Radoslav, Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), *WSJb 37* (1991) 37–39.
- Katičić, Radoslav, Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSJb 38* (1992) 53–73.
- Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, *WSJb 39* (1993) 35–56. (a)
- Katičić, Radoslav, *Uz početke hrvatskih početaka. Filološke studije o našem najranijem srednjovjekovlju*, Split 1993. (b)
- Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), *WSJb 40* (1994) 7–35.
- Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (3), *WSJb 42* (1996) 111–122. (a)
- Katičić, Radoslav, Die Verfassungsterminologie der frühmittelalterlichen Slawenherrschaften, *Slavica Slovaca 31*, Bratislava 1996, 3–26. (b)
- Katičić, Radoslav, Die Spiegelung slawischer heidnischer Mythologie in der kroatischen Ortsnamenlandschaft, *Folia onomastica Croatica 6*, Zagreb 1997, 123–138.
- Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (4), *WSJb 44* (1998) 57–76.
- Katičić, Radoslav, Fragmente urslawischer sakraler Dichtung im bosnischen Epos, *WSJb 47* (2001) 73–84.

- Katičić, Radoslav, *Auf den Spuren sakraler Dichtung des slawischen und des baltischen Heidentums*, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge 377, Paderborn 2003. (a)
- Katičić, Radoslav, *Die Hauswirtin am Tor. Auf den Spuren der großen Göttin in Fragmenten slawischer und baltischer sakraler Dichtung*, Frankfurt am Main 2003. (b)
- Katičić, Radoslav, Mitološki kriteriji pri određivanju značenjske mijene u etimološkim rječnicima, *Filologija* 40, Zagreb 2003, 51–64. (c)
- Katičić, Radoslav, Mitovi naše poganske starine i Natko Nodilo, *Filologija* 44, Zagreb 2005, 63–84. (a)
- Katičić, Radoslav, Čudesno drvo, *Filologija* 45, Zagreb 2005, 7–86. (b)
- Katičić, Radoslav, Perunovo svetište nad Mošćenicama u svjetlu toponimije i topografije, *Mošćenički zbornik, god. 3, br. 3*, 2006, 41–52.
- Katičić, Radoslav, Uz rub Rječnika hrvatskoga kajkavskog književnog jezika, *Zbornik Petra Šimunovića, Folia onomastica Croatica* 12–13, Zagreb 2006, 259–274. (b)
- Katić, Lovre, Reambulacija dobara splitskoga nadbiskupa 1397. godine, *Starohrvatska prosvjeta, III. serija, svezak 5*, Zagreb 1956, 135–177 = 1993, 315–381.
- Katić, Lovre, *Rasprave i članci iz hrvatske povijesti*, Split 1993.
- Kiparsky, Valentin, *Die gemeinlavischen Lehnwörter aus dem Germanischen*, Helsinki 1934.
- Korfmann, Manfred, Die troianische Hochkultur (Troia VI und VIIa), *Troia, Traum und Wirklichkeit*, Stuttgart 2001.
- Крайнов, Д. А., *Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры*, Советская археология, 1964, № 1.
- Kryński, M. Z., Starosłowiański: pręgynja, *Prace filologiczne* 7, 1, Warszawa 1909, 217–231.
- Krzysztoforska-Doschek, Jolanta, Polnische Nachlese zu den Rekonstruktionen urslawischer sakraler Texte durch Radoslav Katičić, *WSJb* 40 (1994) 145–157.
- Kulišić, Špiro, *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*, Djela Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine 56, Centar za balkanološka ispitivanja 3, Sarajevo 1979.
- Кулишич, Шпиро – Петар Ж. Петровић, *Божја брада, Српски митолошки речник*, Београд 1970, 38–39.
- Kuret, Niko, *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime, 1–2*, 2. izd., Ljubljana 1989.
- Лебедев, А., *Храмы Власьевскаго прихода г. Ярославля*, Ярославль 1877.

- Leger, Louis, *La mythologie slave*, Paris 1901.
- Leicht, Pier-Silverio, Tracce di paganesimo fra gli Sclavi dell' Isonzo nel secolo XIV, *Studi e materiali di storia delle religioni* 1 (1925) 247–250.
- Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Uredio Anđelko Badurina, Zagreb 1979.
- Leskien, August, *Altkirchenslavisches prægynja, Indogermanische Forschungen* 21 (1907) 197–200.
- Lidell, Henry George – Robert Scott, *A Greek-English Lexicon, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the co-operation of many scholars. With a Supplement 1968, new (ninth) edition, reprinted*, Oxford 1968.
- Lincoln, Bruce, *Priests, Warriors and Cattle. A Study in the Ecology of Religion, Hermeneutics, Studies in the History of Religion*, V, 10, University of California Press, 1980.
- Mansikka, V. J., *Die Religion der Ostslaven, 1. Quellen*, Helsinki, 1922.
- Maher, J. Peter, \*Н<sub>а</sub>ЕК MON: '(Stone) Axe' and 'Sky' in I-E Battle-Axe Culture, *Journal of Indo-European Studies* 1,4 (Winter 1973) 441–464.
- Макаренко, А., *Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния, Записки императорского Русского Географического общества по отделу этнографии, том 36*, Санктпетербург 1913.
- Малыхин, П., *Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда, Этнографический сборник издаваемый императорским Русским Географическим обществом, выпуск 1*, Санктпетербург 1853.
- Matasović, Ranko, *A Theory of Textual Reconstruction in Indo-European Linguistics*, Frankfurt am Main 1996.
- Mayrhofer, Manfred, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen 1–3*, Heidelberg 1992–2001.
- Miklausić, Vojko, *Plemeniti puti*, Donja Lomnica 1994.
- Miklosich, Franz von, *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum, emendatum, auctum*, Wien 1862–1865.
- Mošćenički zbornik* 3, Mošćenice 2006.
- Мурзаев, Э. М., *Гора – лес*, Русская речь, 1967, № 1.
- Niederle, Lubor, *Život starých Slovanů 2, 1, Oddíl 6, Věra a náboženství, druhé vydání*, v Praze 1924.
- Никифоровский, Н. Я., *Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах ... в Витебской Белоруссии*, Витебск 1897.
- Nodilo, Natko, *Stara vjera Srba i Hrvata*, Split 1981.

- Павич, Милорад, *Историја српске књижевности барокног доба (XVII и XVIII век)*, Београд 1970.
- Рајек, Јосип, *Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev*, Ljubljana 1884.
- Петровић, Петар Ж., О Перунову култу код Јужних Словена, *Гласник Етнографског института Српске академије наука 1, 1–2*, Београд 1952, 373–380.
- Петровић, Петар Ж., Стожер, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, 276–277.
- Pokorny, Julius, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch 1–2*, Bern – Stuttgart 1959, zweite Auflage 1989.
- Poljica (karta). Mjerilo 1 : 40000*, izdanje Godišnjaka Poljičkog dekanata, Poljica – Gata, Split 1996.
- Поповић, *Статутъ польичкій*, Гласникъ Друштва србске словесности 9, 1857.
- Puhvel, Jan, 'Meadow of the Otherworld' in Indo-European Tradition, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (KZ, Kubns Zeitschrift) 83* (1969) 64–69.
- Радченко, Е. С., *Село Бужарово, Воскресенского района, Московского округа (монографическое описание деревни)*, Труды Общества изучения Московской области, выпуск 3, Москва 1929.
- Reichert, Hans, Der steinerne Himmel, *Indogermanische Forschungen 32* (1913) 23–57.
- Roscher, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 1–7*, Leipzig 1902–1909.
- Schmitt, Rüdiger, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967.
- Schmitt, Rüdiger (urednik zbornika), *Indogermanische Dichtersprache*, Darmstadt 1968.
- Schmitt, Rüdiger, *Indogermanische Dichtersprache und Namengebung*, Innsbruck 1973.
- Седов, В. В., Древнерусское святилище в Перыни, *Краткие сообщения Института истории материальной культуры 50*, 1953, 92–103.
- Седов, В. В., Новые данные о языческом святилище Перуна, *Краткие сообщения Института истории материальной культуры 53*, 1954, 195–208.
- Simek, Rudolf, *Lexikon der germanischen Mythologie, Zweite, ergänzte Auflage*, Stuttgart 1995.
- Schuchardt, C., *Arkona, Vineta, Rethra: Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen*, 2. Auflage, Berlin 1926.



- Skok, Petar, Postanak Splita, *Anali Historijskog instituta u Dubrovniku 1*, Dubrovnik 1952.
- Skok, Petar, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika 1–4*, Zagreb 1971–1974.
- Соколова, В. К., *Весеннелетные календарные обряды русских, украинцев и белоруссов 19– начало 20 века*, Москва 1979.
- Сперанский, М. Н., *Русская устная словесность*, Москва 1917.
- Срезневский, И. И., *Материалы для словаря древнерусского языка, 1–3*, Петербург 1893, 1895, 1906.
- Stipica, Edo (pravo ime: Stipan Medvidović), *Žrnovnica moje selo malo, Žrvanj, god. 2, br. 1*, Žrnovnica, veljača 2006, 13.
- Šafařík, Pavel Josef, *Krátká zpráva o statutu Polického*, Časopis Českého muzea 28, Praha 1854.
- Škalamera, Vinko, *Kratka povijest sela Potoki, Mošćenički zbornik, god. 3, br. 3*, 2006, 141-157.
- Škobalj, Ante, *Obredne gomile*, Sveti Križ na Čiovu 1970.
- Taszycki, W., *Rozprawy i studia polonistyczne 1, Onomastyka*, Wrocław – Kraków 1958.
- Téra, Michal, *Etymologické souvislosti jmen staroruských pohanských božstev, Slavia 74*, Praha 2005, sešit 1, 1–24.
- Терновская, О. А., *Лексика связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю), Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста*, Москва 1977, 77–130.
- Tischler, J., *Hethitisches etymologisches Glossar*, Innsbruck 1983–.
- Tobolka, Zdeněk V., *O Velesovi, Český lid 3*, Praha 1894.
- Токарев, С. А., *Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в.*, Москва – Ленинград 1957.
- Толстой, Никита Ильич, *Из наблюдений над полесскими заговорами, Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне*, Москва 1986.
- Топоров, Владимир Николаевич, *Фрагмент славянской мифологии, Краткие сообщения Института славяноведения АН СССР 39*, Москва 1961, 14–32.
- Топоров, Владимир Николаевич, *Пѣвѣн, áhi budhnyá, бадъях и др., Этимология 1974*, Москва 1976, 3–15.
- Топоров, Владимир Николаевич, *Еще раз об и.-е. budb- (bhe-udh-), Этимология 1976*, Москва 1978.

- Toporov, Vladimir Nikolaevič, Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik, *Poetica* 13, 1981, 189-251.
- Топоров, Владимир Николаевич, Языки культура: об одном слове—символе (к 1000—летию христианства на Руси и 600—летию его в Литве, *Балто—славянские исследования* 1986, Москва 1988, 3—44.
- Успенский, Борис Александрович, *Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мириликийского*, Москва 1982.
- Vasmer, Max, *Russisches etymologisches Wörterbuch* 1—3, Heidelberg 1953—1958.
- Veliki atlas Hrvatske, Zagreb 2002.
- Verković, Stefan, *Веда Словена. Български народни песни от предисторично и претхристијанско доба, открил и издал Стефан И. Веркович, књига I*, Beograd 1874; *Веда Словенах. Обрядни песни от язическо време упазени со устно предање при Македонско – Родопските Българо-Помаци, собрани и издани Стефаном И. Верковичем, книга друга, С. Петербург* 1881.
- Веселовский, Александр Николаевич, *Разыскания в области русского духовного стиха*, Сборник ОРЯСАН 32, 4, 1883.
- Vinšćak, Tomo, *Vjerovanja o drveću u Hrvata*, Jastrebarsko 2002.
- Воронин, Н. Н., *Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в., Краеведческие записки Государственного Ярославло-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника, выпуск 4*, Ярославль 1960.
- Ward, Donald, *The Divine Twins. An Indo-European Myth in Germanic Tradition*, Folklore Studies 10, Berkley and Los Angeles 1968.
- Wasilewski, Tadeusz, *O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii*, *Onomastyka* 6, Wrocław – Kraków 1958, 149—152.
- Watkins, Calvert, *How to kill a dragon? Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford 1995.
- Witkowski, Tadeusz, *Die Ortsnamen des Kreises Stralsund*, Berlin 1965.
- Witkowski, Tadeusz, *Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen*, *Zeitschrift für Slawistik* 15, Berlin 1970, 368—385.
- Зечевић, Слободан, *Митска бића српских предања*, Београд 1981.
- Зеленин, Димитрий К., *Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского Географического общества, выпуск 1—3*, Петроград 1914—1916.
- Зеленин, Димитрий К., *Великорусские сказки Вятской губернии с приложением шести вотяцких сказок, Записки имп. Русского Географического общества по отделу этнографии, том 42*, Петроград 1915, 53, № 10.

*Literatura i sigle*

- Zelenin, Dimitrij, *Russische Volkskunde*, Berlin – Leipzig 1927; Восточнославянская этнография, Москва 1991.
- Зернова, А. Б., *Материалы по сельско-хозяйственной магии в Дмитровском крае*, Советская этнография 1932, № 3.
- Зимин, А. А., Память и похвала Иакова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку, Русско-польские революционные связи, Академия наук СССР, Институт славяноведения, *Краткие сообщения Института славяноведения* 37, Москва 1963, 66–75.
- Zogović, S. – M. Bogeski, Sličnosti i razlike u obredima, funkcijama i kultu između Marsa i Jarila, *Etnoantropološki problemi*, sv. 7, Prilep 1990, 91-96.
- Žic, Nikola, О Perunovu kultu u Istri, *Historijski zbornik* 7, Zagreb 1954, 233–234.
- Живанчевич, Владимир, Волос – Велес, словенско божанство териоморфног порекла, *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књига 26, Београд 1963, 39–66.

## Sigle

- A А. Н. Афанасьев, *Народные русские сказки 1–3*, Москва 1957.
- ARj *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, na svijet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti*, Zagreb 1980–1975.
- B Кг. Barons, *Latvju dainas 1–6*, Rīgā 1922.
- Balys J. Balys, *Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose, Tautosakos darbai 3*, Kaunas 1937.
- Барсов Барсов, 1878.
- Базилевич Г. Базилевич, Местечко Александровка Черниговской губернии Сосницкого уезда, Этнографический сборник, издаваемый имп. Русским Географическим обществом, выпуск 11, Санктпетербург 1853).
- CD *Codex diplomaticus regni Croatiae, Dalmatiae et Slavoniae – Diplomatički zbornik kraljevine Hrvatske, Dalmacije i Slavonije 1*, Zagreb 1967; 2, Zagreb 1904; 9, Zagreb 1911; 18, Zagreb 1990.
- Č *Lirske narodne pjesme. Antologija*. Priredio Dr Tvrtko Čubelić, četvrto, dopunjeno izdanje, Zagreb 1963.
- Добровольский В. Н. Добровольский, *Свадебный обряд в Калужской губернии, Село Сильковичи Москальского уезда*, Живая старина, год 12, 1902, выпуск 2, отделение 2.
- Добр. Сбор. В. Н. Добровольский, *Смоленский этнографический сборник 1–4*, Санкт–Петербург 1891–1903.
- Добр. Смол. В. Н. Добровольский, *Смоленский областной словарь*, Смоленск 1914.
- Дювернуа А. Дювернуа, *Словарь болгарского языка по памятниках народной словесности и произведениям едениям новейшей печати*, Москва 1889.
- Едемский М. Б. Едемский, *Свадьба в Кохшенье Тотемского уезда, Живая старина, год 19 (1910), выпуск 1–4 (приложение)*.

- ЭССЯ *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд, под редакцией О. Н. Трубачева, Москва 1974–.*
- Георгиевский А. П. Георгиевский, *Частушка Приморья. Записки Владивостокского отдела Государственного русского географического общества (Общества изучения Амурского края), том 3 (20), выпуск 2, Владивосток 1929.*
- Геровъ Н. Геровъ, *Речникъ на българскій языкъ с тълкование на речи-ты на българскы и на русскы, Пловдив 1895–1908.*
- Гуляев С. И. Гуляев, *Этнографические очерки Южной Сибири, Санктпетербург 1848.*
- Н Huzjak 1957.
- Hangi А. Hangi, *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini, Sarajevo 1906.*
- HNP *Hrvatske narodne pjesme 5, Ženske pjesme 1, Zagreb 1909; 6, Ženske pjesme 2, Zagreb 1914.*
- HNPk Vinko Žganec, *Hrvatske narodne pjesme, kajkavske, Zagreb 1950.*
- Хрестоматія *Хрестоматія церковно-словенская и древно-русская в ползу учениковъ вышшюи гимназии в църс. кор. австрійской державъ, составилъ Яковъ Головацкій, Отдѣленію I, церковно-словенскою, въ Вѣдни 1854.*
- Ј А. Juškevič, *Lietuviškos svotbinės dainos, St. Petersburg 1898.*
- Якушкин Якушкин, 1859.
- Кагаров Кагаров, 1918.
- Карацић Вук Стефановић Карацић, *Српски рјечник, у Бечу 1818.*
- Кир *Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина I, Ленинград 1983.*
- Kollár Jan, *Národné spievanky, Bratislava 1953.*
- Крачковский Ю. Крачковский, *Быт западнорусского селянина, Чтения в Обществе древностей российских при имп. Московском университете 4, Москва 1873.*
- LjI Ljuba Ivanova. *Hrvatske starinske narodne pjesme sakupljene u naše dane po Dalmaciji. Zapisao, izabrao, uredio i priredio Olinko Delorko, Split 1969.*
- М Д. Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи, София 1994.*

- Май М. К. Майков, *Великорусския заклинания, Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии, том 2*, Санктпетербург 1869.
- Мал Л. Малиновский, *Заговоры и слова по рукописи XVIII века, Олонецкий сборник, выпуск 1*, Петрозаводск 1875–1876.
- Матев Д. Матев, *Сборник на народни умотворения, наука и книжнина 9, Народни умотворения*, София 1893.
- Ме А. Melicharčík, *Slovenský folklór, chrestomatia*, Bratislava 1959.
- Miklošič Miklosich 1862–1865.
- Миненко Н. А. Миненко, *Русская крестьянская семья в Западной Сибири (XVIII – первой половины XIX в.)*, Новосибирск 1979.
- N Nodilo 1981.
- Наневски *Љубовни песни, избор и редакција Душко Наневски*, Скопје 1971.
- Нар *Народное творчество Вологодского края*, 1965.
- НЦНП *Новије црногорске народне pjesме. Избор из збирке Бранка-Бања Шарановића. Приредила Радмила Пешић*, Титоград 1964.
- ОРЯСАН Отдел русского языка и словесности Императорской академии наук
- П Поэзия крестьянских праздников. Общая редакция В. Г. Базанова. Библиотека поэта, второе издание, Ленинград 1970.
- ПГВ Подольские губернские ведомости, 1895.
- Ражек Ражек, 1884.
- Pleteršnik Pleteršnik, M., *Slovensko-nemški slovar*, Ljubljana 1970-1991.
- Pokorny J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern – Stuttgart 1959.
- 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.
- Radovanović Radovanović, Vojislav, *Marijovci u pesmi, priči i šali*, Skoplje 1932.
- Reczek S. Reczek. *Podręczny słownik dawnej polszczyzny*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1968.

*Literatura i sigle*

- Речник *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, Београд 1959-.
- РС Д. М. Балашов – Ю. И. Марченко – Н. И. Калмыкова, *Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кошеньге и на Уфтюге (Тарногский район Вологодской области)*, Москва 1985.
- РСБЕ *Речник на съвремения български език*, София 1955–1959.
- SE *Studia ethnologica (Croatica)*, Zagreb.
- Сер А. Сержпутоўскі, *Прымхі і забабоны беларусаў паляцуюў, Беларуская этнографія у доследах і матер'ялах*, кн. 7, Менск 1930.
- Сказание Лебедев, 1877.
- Skok P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Zagreb.
- Slovar *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, Ljubljana 1970-1991.
- Slovník *Slovník jazyka staroslověnského*, Praha 1966-.
- Смирнов Смирнов, М. И., *Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям*, Труды Переславль-Залесского историко-художественного и краеведного музея, выпуск 1, Старый быт и хозяйство Переславской деревни, Переславль-Залесский 1927.
- СНП *Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књига прва у којој су различне женске пјесме*, у Бечу 1841.
- Соболевский А. Н. Соболевский, *Великорусские народные песни I – VII*, Санктпетербург 1895–1902.
- СРНГ *Словарь русских народных говоров*, Ленинград 1965-.
- SSJ *Slovník slovenského jazyka*, Bratislava 1959–1965.
- СУМ *Словник української мови 1–11*, Київ 1970–1980.
- Ш *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.

- Шереметева М. Е. Шереметева, *Свадба в Гамаюницине Калужского уезда*, Калуга 1927.
- Тен Тенишевский фонд – Архив Государственного музея этнографии народов СССР, ф. 7, оп. 1.
- Тол Толстой, 1986.
- Vasmer М. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.
- WSIJB *Wiener Slavistisches Jahrbuch*.
- Zaninović А. Zaninović, *Nekoliko kolenda iz Dalmacije*, Sv. Cecilija 23 (1934).
- Зеленин Зеленин, 1914–1916.
- Зимин Зимин 1963.
- ZNŽO *Zbornik za narodni život i običaje*, Zagreb.
- Ž Žganec, Vinko, *Hrvatske narodne pobjevke iz Koprivnice i okoline*, Zagreb 1962.



# Kazalo

(broj stranice u kurzivu znači da se pojam ili ime nalazi u bilješki)

## A

Adamovičs 96, 97  
Afanasjev, Aleksandr Nikolajevič 14, 245  
Agamemnon 277  
Agni 29, 31; kao pjevač 31; kao starac u Vedi 34; sličnost s krčmaricom Janom 31  
ahih; za zmiju u vedskom 211  
Akim Korsunjanin, arhiepiskop 108  
Alakšandu, kralj grada Wiluša 224  
Aleksandar, car 133  
Aljinović, Ivan 290, 294, 295  
Anabaza 277  
Anatolijaci 9  
Andrijašević, Vital 79  
animizam; u vjeri starih Slavena 301  
Anj; par Jani ili Janji 33  
Apolodor Atenjanin, mitograf 222  
Apolon 171, 221; kao maloazijsko božanstvo 224; Pitijski 219; ubija zmaja 221, 223; ubija zmiju 218–219; u Ilijadi 224  
Arijci 214, 320, 325  
Arkinijsko gorje 113  
Artemida 221  
Ašvini 20, 22  
Atenej; Sofisti 221  
Atharvaveda 202  
Avesta 13, 30, 31

## B

Babin grob, toponim 312  
Bačina; planina na kojoj je Perun 117  
badnjak; kao drvo iz planine koje raste pored vode 54; kao stepenice koje vode u nebo 54; kao svjetsko drvo 54; kao trodjelno drvo 53; panj 223  
Baldr i Hermođr 20  
Bally, A. 277  
Balti 9, 12  
baltička tradicija; čuvanje starine 97  
Baraković, Juraj 79  
barokni medievalizam 242  
Belaj, Vitomir VII, 7, 10, 15, 79, 102, 111, 114, 145, 149, 178, 181, 193, 197, 198, 217, 218, 223, 227, 234, 236, 264, 281, 285, 286, 294, 295, 315  
Belerofont, junak u grčkom epu 142, 146  
Belostenec, Ivan 240, 271, 272, 274, 276, 282  
Bezljaj, France 237, 267, 272, 274  
Bharate, arijska skupina 320, 322  
Biblija 263  
Biezais, Haralds 121, 122  
bijela vuna 206  
bilina, ruska epska pjesma 138  
biser 54  
biti (udarati), glagol; indoeuropski korijen 212

- Bizantinci; zakljinjanje Rusa 169  
Bizantsko carstvo 133  
Bjelorusi 181  
bjeloruske kaže 181–199, 254, 324  
bjeloruski zagovori 68; protiv zmijina  
u jeda 72  
blagorijek, vedski 319  
blato; kao životno područje Perunova  
protivnika 291  
Blato, toponim 291  
bliskost baltičke i slavenske predaje 95  
blizanački mit; indoeuropski 24  
blizanci; kao motiv u srpskoj i  
hrvatskoj predaji 21  
blizanci konjanici; mit o 19  
Богданович, А. Е. 289  
bog - etimologija 164  
Bog i Laime; u dainama 98  
boj Peruna i Velesa; rekonstrukcija  
mita 254–263  
Boka 31  
Bolte, Johannes 224  
bor 41, 43, 58  
Boričevo 106  
Bošnjaci, muslimanski; predaja o  
božanskom dvoboju 238  
božanski blizanci; u srpskoj i hrvatskoj  
usmenoj epici 24  
božanski dvoboj; u hrvatskoj predaji  
246  
Brač 239  
brada; božja; u južnoslavenskoj predaji  
170; motanje na završetku žetvenih  
obreda 170; motanje u južnih  
Slavena 170  
brahman (bráhman); kao istinonosna  
riječ 320, 321; kao jezični izričaj 9;  
kao sveta riječ 319  
brahmani 9, 127  
Brseč 296  
Brückner, Aleksander 301  
Bujan, otok 138  
bunda; medvjedi kult 160; na  
vjenčanju u Bjelorusiji 160; pri  
krštenju 160  
Buslajev, Fjodor Ivanovič 14  
Buzina (Pikulski), Elizabeta 156
- C**
- Carigrad 107  
Car Oganj; Perun kao 29  
crkva; na mjestu kumira 108  
crna vuna 154, 205, 206  
crno runo 73, 156, 200, 203; zmija  
u 72  
Crtova kosa 266  
Цветник, zbornik 242
- Č**
- čempres 47, 57  
čeremiski, jezik 187  
Čortani, selo 266  
Čortanovci, selo 266  
Čortanovica, toponim 266  
Чортановић, prezime 266  
Čortina pećina 266  
črt; kao đavol 76; kao opisni atribut  
zmije 75; objašnjenje riječi  
265–269  
Črtanovec, toponim 266  
črt/черт; kao natprirodno biće koje  
ruje zemlju 157  
Črtovo (Чъртово) 266  
Čtenije sv. Tome 240  
čudesno drvo; drugi članak 62; korijen  
67–69; sredina 66–67; vrh 62–65;  
kao stožer 51; prvi članak 57;  
suhost vrha ima različita značenja

64; trodjelno 46; vrste (jela, javor, bor, dub, jabuka itd.) 58–62  
 чьгъ - etimologija 184–185

## D

- daina, latvijska pjesma 44, 80, 95  
 ДААЛЬ 273, 274  
 Dalmacija, provincija 307  
 Danica; zvijezda kao mladoženjina sestra 29  
 Daničić, Đuro 28, 240  
 Danilo Lovčanin 138  
 David, kralj 206  
 Dečanska hrisovulja 21  
 Delfi 171, 218, 221, 224; Pita 219  
 Della Bella 151, 152  
 Delonga, Vedrana 286, 294  
 Dieva dēļi 20  
 Dievo sūnelēliai 20  
 Dioskuri 20, 24  
 Diva Marija; kao ime zmije 203  
 Divković, M. 277  
 dlakavost kao znak sreće i bogatstva 149–161  
 Dnjepar 55, 106, 124, 303  
 dol; bogatsvo i dobrobit 99  
 Dol, ime mjesta 304  
 Doli, toponim 309  
 Doljnja Glavnica 266  
 Domljanović, Vinko 296  
 Došen, Vid 79  
 Drežnica 266  
 Drognjuš (Drobnjuš), toponim 299  
 druidi 127  
 Druška peć, špilja 306  
 drvo; bor u ruskoj tužbalici 40; i vrelo kao slavensko svetište 55; na vodi kao stožer svijeta 55; tanko i visoko 58; trodjelno 48; u dvorištu 42; zlatno na vrhu 42  
 dualizam 193; u poganskoj vjeri starih Slavena 144  
 dub; kao slavensko svetište 55; Perunov 111, 116  
 Dubašnica na Krku 166  
 Dubrava (toponim) 116  
 Duridanov, Ivan 110  
 Durnowo 112  
 dvojevjerje 123  
 dvor; Aleksejev 103; bogat 93; Gavrilov 90; gazdarica 97; Grigorov 89, 92; gromovnikov na gori 114; Isakov 90, 92; istočnoslavenska usmena predaja 92; Ivanov 88, 92, 99, 101, 283; u daini 96; Ivanov na gori 86; kao gazdinska kuća 92; Kuprejev 90, 92; Lukin 93; na gori, gospodski 103; na Perunovoj gori 107, 310; nebeski 99, 102; njegove rekonstruirane osobine 104; opis u ruskoj koledarskoj pjesmi 101; osobitost vrata 95; osobitost vrata u južnoslavenskoj predaji 94; Perunov 105; plot i vrata 93; veliki 90; vrata od zlata i srebra 93  
 dvori; kao kamene nastambe u vrtovima 309  
 Dyāuh pitá 13

## Đ

- đardin 4  
 đavol; skriva se od gromovnika 235  
 Demo Brđanin 32  
 Đurađ Smederevac 21, 22, 24

## E

Eckert, Rainer VI, 112  
Edda 12, 13, 20, 202; i predaja o  
svjetskom drvetu 83; podudarnost  
sa slavenskom predajom 83  
Efor, povjesničar 222  
Egipat 9  
Elizija 252  
Elizijska livada 252  
Elizijske poljane; etimološka srodnost s  
Velesom 149  
Elizijski prostor 252  
elizijsko polje 252  
Erlafa, rijeka 293  
etimologija; i sveto pjesništvo 190  
Eubeja 221  
Eufemija (Εὐφημία); kao ime za zmiju  
201  
Euripid 221; Ifigenija u Tauridi 220

## F

Farlati, Daniele 294  
figura etymologica; i sakralno  
pjesništvo 189, 239, 258  
Филиповић, Миленко С. 117, 285,  
302  
filologija; disciplina 10  
Filologija, časopis VII  
Finka, Božidar 269  
Fjörgyn, nordijska božica 113  
folklorna književnost; vrste 15  
Fontenrose, J. 218  
Fränkel, Ernst 75, 275  
Frisk, Hjalmar 75

## G

Gacka 240, 313

Gamkrelidze, T. V. (Гамкрелидзе, Т.  
В.) 114, 171  
Gavazzi, Milovan 45  
Germani 9, 12, 19  
Gimbūtas, Marija 113  
Glicznér, Erazm 276  
gnijezdo 72; od crne vune 72–76  
godišnji ciklus rodnosti VII  
Golemi Đurađ 26  
Golemi Đuro 26, 27  
Golemi Jarilo 26, 28, 35  
Golemi Juraj 26  
Golemović; kao prezime srpskog  
velikaškog roda 28  
Golemović Đuro 26, 27  
Gologorica 305  
Golubac 21  
gora; kao mjesto na kojem Perun ubija  
zmaja 186; kao nebo 104; kao  
sjedište gospodstva 99; kao vrh  
čudesnog drveta 104; u oprjeci  
s dolom 125; vedska etimologija  
214  
Gora; dio Kijeva 107, 124  
gora i dol 308; u toponimiji Kijeva  
107, 292  
gora na vodi 106  
gordь 4  
Gorgona 201  
Gospa u Siti, crkvice 293, 294, 297  
Gračić, toponim 295  
Gračišće 247, 304  
Gradac, toponim kod Peruna 310  
grad 4  
gradina 186; na Perunovoj gori 310  
Grci 133  
Griausmo kalnas 'Gromova gora' 105  
Grimm, braća 224, 231  
Grimm, Jakob 14, 37; njegova škola  
14

- Гринченко, В. Д. 273  
 Grižane 238  
 grom; kao пярún 137; na Pirin planini 111; Perunov 256; ubija zmaja 183  
 Grom; car 227; kao ime gromovnika 226; kao ime Volhova 244; kao otac nevjeste 225  
 gromova strijela 139  
 gromovnik 167; boj sa zmijom 106; kola njegova 234; kult u Slavena 262–264; mnoštvenost njegova u baltičkoj predaji 122; na suhom vrhu svjetskog drveta 136  
 gromska striva; za grom 236  
 gromski kamen 236  
 grozni tjedan; u ruskom pučkom kalendaru 140  
 Gržetić–Gašpićev, Nikola 110  
 Gundulić, Ivan 239, 259; Osman 239  
 guslar slijepac 31  
 gušter 207  
 Güterbock, Hans 224
- H**
- Habdelić, Juraj 272  
 Halkida 221  
 Hamp, Eric 113, 114  
 Hanuš, Jan Ignác 14  
 haoma /i/; žrtveni napitak 30, 31  
 Harbord, njemački pisac 55  
 Harita, dražest 201  
 haruspices. *vidi* utrobnici, rimski svećenici  
 Helena; sestra Dioskura 24  
 Heleni 9, 19  
 Hengist i Horsa 20  
 Hercegnovi 44, 63, 78  
 Hercynia silva, gorje 113
- Herder, Johann Gottfried 13  
 hermelin 41, 42, 50, 68  
 Herson 107, 109  
 Hetiti 9  
 Hildebrand, Karl 83  
 Himera 141, 142, 146  
 Histrija 307  
 hmelj 149  
 Holzer, Georg VII, 15, 286, 293, 295, 307  
 Homer 81, 141, 277, 288  
 Hrvati; epsko pjesništvo 20; mitovi 19; prvotna mitologija 16; stara vjera 6; stara vjera i dualizam 144; vjerske predodžbe poganskih 145  
 Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti VII  
 Huzjak, Višnja V, 164, 166
- I**
- ideologija; njen utjecaj na proučavanje tradicije 6  
 Igor, knez 133, 134, 147; mir s Grcima 108; rota kod Peruna 108  
 Ilijada 81, 141, 146, 277, 288; mit o zmiji i ptici na čudesnom drvetu 81–83  
 Ilija, prorok 129, 136, 168, 170, 201, 206, 214, 258, 263; borba sa šumskim duhom 173, 197; crkva u Jaroslavlju 124; dan njegov 128; kola njegova 263; kult kao nastavak kulta Perunova 124, 128, 133, 135, 140, 173  
 Ilinjdan 263; ruski običaj 263  
 ilirski pokret 14  
 Ilmen 245  
 Ilmera, sestra Slavenova 243  
 Ind 325  
 Indija 320

- Indijanci 9  
Indijci 19  
indoeuropski prajezik 13  
Indra 212, 213, 321, 322; kao gromovnik 146; ubija zmaja 322  
Iraci 19  
Irci 9  
Irej (ирей), bajkovita zemlja 213  
Irica, zmijska carica 213  
Ir, zmijski car 213  
islamska interpretacija praslavenskog mita 238  
Islandani 9  
Italici 9  
Iuppiter 13  
iva; vrsta vrbe 74  
Ivan; gazda 102; gazda dvora 104; kao bog koji stoluje u dvoru na gori 98; kao Perun 105; kao vlasnik dvora 94; ptica grabilica na vrhu čudesnog drveta 104  
Иванов, Йордан 285, 302  
Ivanov, Vjačeslav Vsevolodovič V, 7, 8, 9, 15, 20, 181, 264  
Иванов, Вячеслав Всеволодович 17, 20, 26, 29, 51, 59, 79, 80, 104, 105, 107, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 122, 124, 135, 149, 153, 167, 169, 170, 171, 173, 176, 177, 178, 181, 194, 196, 197, 198, 202, 213, 216, 217, 223, 263, 281, 290, 293, 302, 324  
iva, vrsta vrbe; hetitska podudarnost 156
- J**  
jabuka 50, 58, 65, 72  
Jagić, Vatroslav 15  
Jakobson, Roman 124, 147  
Jakša; i Jakšići 24  
Jakšići; braća, ali ne blizanci 25; mitsko kazivanje i povijesna legenda 25  
Jakuškin, P. I. (Якушкин, П. И.) 245, 246  
Jambrešić, Andrija 152, 272  
Jana; kao Oganj 33; kao Ognjena boginja 33; kao Ognjena Munja 33; krčmarica 31; u zagonetci 33  
Jana i Janja; kao Ognjena ili Ognjana 33  
Janina planina; izgorjela 33  
Jānis, bog 97  
Janko; kao Janj od milja 34; kao Ognjan 35  
Janj; par Jani ili Janji 33; starac 33; podudarnosti s vedskim Agnijem 35  
Janja; kao Oganj 33; kao Ognjena boginja 33; kao Ognjena Munja 33; krčmarica 32; ognjena 32; svetodua, kao nevjesta Sunčeva 31  
Janj i Janja; kao Ognjan i Ognjana; proizvoljnost tvrdnje 35  
Janjina planina 32; kao ognjeni olujni oblak 33  
Jarilo VII; istočnoslavenski 26; kao sveti Juraj 26  
Jaroslavlj 29, 123; izgradnja grada 125; pokršćavanje 129  
jaroslavska legenda; kao izvor za pogansku vjeru Rusa 123–133  
Jarovit; ime boga u zapadnih Slavena 26  
jasen 80, 207  
javor 43, 45, 58, 63  
ječam 149  
Jegorij Hrabri; ubija medvjeda 145  
Jegorij, lik iz ruske čarolije 139, 144  
jela 50, 58, 63  
Jeličić 298

- Jena, sveučilište 14  
 Jesenje Gornje 156  
 Jezdimir; viteško ime 22  
 Jezerane 266  
 jezik; genetska srodnost 8; nositelj svetosti 8  
 Ježić, Mislav VII, 9, 13, 25, 213, 223, 294, 321, 324  
 Joakim; mitropolit 115  
 Jörd, božica Zemlja 113  
 Jovan; ludani 31  
 Junk, Tuna 222  
 Juraj; zeleni V  
 jurjevske pjesme VI, 94, 164  
 Justinijan, car 262
- K**
- Kaladžijnska voda 31  
 Kalanji 313  
 Kalhant, vrač 82  
 kamen; Perunov 234, 250; pod drvetom uz vodu 73; zmijin, zmajev 288; zmijski 285  
 kamena strela; u kajkavaca 236, 238  
 kamena strijela 237  
 kameno nebo 114  
 Kamen, selo u Splitskom polju 293  
 Karadžić, Vuk Stefanović 44, 78, 166, 234, 235, 237, 240, 272  
 Karłowicz, Jan 273, 291  
 Kastalija, vrelo do delfskog svetišta 171, 220  
 Kastor i Polideuk 20  
 Katedra Čakavskoga sabora u Mošćeničkoj Dragi VII  
 Katičić, Radoslav 5, 9, 11, 15, 29, 44, 46, 53, 54, 64, 69, 76, 79, 82, 92, 97, 98, 101, 106, 108, 110, 111, 124, 142, 146, 149, 153, 164, 167, 171, 176, 179, 186, 190, 202, 210, 213, 223, 226, 229, 234, 238, 247, 248, 253, 261, 281, 284, 285, 288, 292, 293, 295  
 Katić, Lovre 294  
 Kavanjin, Jerolim 274  
 kaža 254. *vidi* bjeloruske kaže  
 Kelti 9, 19, 127  
 Kijev 106, 108, 134, 292, 303; Perunovo svetište 124  
 Kiparsky, Valentin 112  
 Kirci (Vinodolci) 313  
 kiša; kao posljedica Perunove aktivnosti 183; povezanost s pokapanjem zmaja 189  
 kladenac; iz kojeg izvire zlato 99; iz kojeg teče zlato 97; kao zdenac 97; pod gorom 97; usred dvora 97  
 Klis 293  
 kola; gromovnikova 236; i vedski bogovi 263  
 koledari 99  
 Kollár, Jan 14, 217  
 konoplja 59  
 Konstantin Porfirogenet; De administrando imperio 55  
 Korešnica 286, 294, 296  
 Korfmann, Manfred 224  
 korijen 41; čudesnog drveta 67  
 Korsun. *vidi* Herson haoma  
 Koruška 236  
 kosmat-bogat; obredni srok 157  
 kosmat /i/; izvođenje riječi 158  
 kosmatost; kosmata nevjesta 157  
 Kozjak, planina 117  
 Kožić, MaJa 156, 239  
 Крайнов, Д. А. 135  
 Крапива, К. К. 273  
 Kraljević Marko 32  
 Krbavsko polje 266

- kreha 4  
krevet; pri korijenu drveta 70  
Krim 109  
Krist 88, 90, 129, 204, 206  
Krizmanić, Ivan; Osmanščica 283  
Krnice, Krešimir VII, 315  
krokodil; kao ljuta zvijer 245; kao neprijateljsko biće 245; ljuta zvijer 244  
krt; i črt 268  
Kryński, Adam 112, 273, 291  
krzno; kao bogatstvo 159; kao znak bogatstva 150; pri krštenju 160  
Krzysztoforska-Doschek, Jolanta 15, 281  
Ksenofont 277  
Kučina 286  
Kuhn, Adalbert 12, 30  
Kulišić, Špiro (Кулишић, Шпиро) 56, 102, 170  
kult; medvjedi 124  
kult drveta na vrelu 56  
kuna 44; lov na kunu - lov na nevjestu 280  
kunica 69  
kunovina 101  
Kuret, Niko 237, 238, 263  
Kuzma; u ruskoj narodnoj priči 229
- L**
- Laima 96, 97  
Laime; kao gazdarica dvora 98  
Laime, božica 96; Sudenica 96  
lamja; kao gromovnik protivnik 233  
Lane, Edward William 114  
lasica 69  
Latini 9, 19  
latvijska tekstovna predaja 96  
lav 57  
lavensko obredno pjesništvo 1  
Laz, selo 266; kao Vražji Laz 266  
Lebedev, A. (Лебедев, А.) 123; povjesničar Jaroslavlja 123  
Ledenice 314  
Leger, Louis 302  
Leicht, Pier-Silverio 56  
Lelewel, Joachim 14  
Leon, car 133  
Leskien, August 112  
Leta 221  
ležaj; pri korijenu drveta 51  
Liburnija 307  
Lidell, Henry Gerorge 253, 277  
Lincoln, Bruce 194  
lisica 69, 140, 225, 227, 228  
Lolić, Ivan 294, 296  
Lovrinac 294  
Lucijan; Iuppiter confutatus 252  
Lug, ime mjesta 304  
Luka, evanđelist 200  
Lukovdol 59
- M**
- Mačak u čizmama 224–231, 259; ruska verzija 175; širenje bajke među istočnim Slavenima 231  
mah; izvorno značenje 152; kao zemljište suprotno boru 153; u značenju "brada" 151; značenja u raznim jezicima 152–153  
Maher, J. Peter 113, 114  
mahovina; kao dlake na bradi 151  
Majkov, L. N. 198  
Макаренко, А. 160  
Makarije 144  
Makedonija, grčka 303  
makedonska predaja 233  
makedonske narodne pjesme 110



- МАЛЫХИН, П. 160  
 Mansikka 108, 112, 113, 122  
 Marija; ime zmiје 206  
 Marija Bistrica 283  
 marijski, jezik 186  
 Marko Kraljević 28  
 Marulić, Marko 272, 274  
 Matasović, Ranko 5, 9, 16  
 Matej Ninoslav, bosanski ban 21  
 Mayrhofer, Manfred 75, 164  
 med; važnost u gospodarstvu praslaven-  
 skog doba 66  
 medovina 66  
 Medvednica 266  
 medvjed; crna zvijer 143; črt 158; divi  
 se bradi 163; ime boga u liku med-  
 vjeda 167; kao bog sjedi na stogu  
 165; kao brat šumskoga duha 173;  
 kao crna zvijer 139; kao ljuta zvijer  
 139, 145; kao Perunov protivnik  
 140; kao protivnik Perunov 208;  
 kao vrag kosmati 157; kosmati  
 156; kult 124, 135; obredne veze  
 sa žetvom 162; protivnik gro-  
 movnikov 148; shvaćen kao zmaj  
 141; sjedi na stogu 164; stočji bog  
 143, 158; šape kao amajlija 142;  
 Volos 169  
 meleći, anđeli 238  
 melek, bog 238  
 Memed, car 21  
 Mezopotamija 9  
 Mihail, arhanđeo 200, 203, 205, 206,  
 209, 210, 214, 257, 258; kao vođa  
 vojske nebeske 201, 261  
 Mihanović, Antun 11, 17, 325  
 Mihanović, Ivica, kazivač 286, 291,  
 294  
 Mihanović, Marin 296  
 Mihovil; arkhanđeo kao zamjena za  
 gromovnika 80  
 Mikalja, Jakov 151, 273  
 Mikidijon, car 210  
 Mikkola 179  
 Miklosich, Franz von 60, 241, 273  
 Miklošič, Franc 267. *vidi i* Miklosich,  
 Franz von  
 Milčetić, Ivan 166, 266  
 mit; mitsko zbivanje 1  
 mitologija; poganska 16; slavenska 2  
 mitska interpretacija zemljišta 305,  
 - 310  
 mjesec; kao gazda 102  
 mladi par; pod korijenom drveta 48  
 mlin; kao izraz prisutnosti Perunove  
 moći 289; sakralno značenje 290;  
 vezan uz Perun 305  
 Moira, suđenica 201  
 Mojsko jezero 243  
 Mokoš 299. *vidi i* Muuks, toponim u  
 Njemačkoj; žena Perunova 293  
 Mokošica, naselje 293  
 Monier-Williams, Monier 277  
 Morana VII  
 Moravče 266  
 Moravče, selo 266  
 more; prvobitno značenje 68  
 morž 87; morževa kljova 87–90, 93;  
 morževa kljova kao dragocijenost  
 94  
 Moskva; kao sjedište vrhovne vlasti  
 102  
 Mosor 115, 285, 299, 304  
 Mošćenice 183, 247, 296; Perunovo  
 svetište 301–312  
 Mošćenička draga 305  
 Mošćenička Draga 116  
 Mošnica, toponim 299  
 Mravinci 286  
 mrtvačke čarolije 247–252  
 munja; etimologija 202; Perunova 256

- Munja 226, 228  
Munja, žena Gromova 225  
Munjica, carica 229  
Мурзаев, Э. М. 107, 124  
Musa Arbanasa 32  
Mutna, rijeka 243  
Muuks, toponim u Njemačkoj 293  
Muwatalli II., hetitski kralj 224  
Muza 201
- N**
- Najezda; kao ime 22  
Nalješković, Nikola 151  
nebo; kao vrh drveta i kao vrh gore 104  
Nidhogg; zmaj uz dno drveta u Eddi 84  
Niederle, Lubor 111, 301  
Niedźwiedzki, Władysław 273, 291  
Nijemci 12, 14; i rekonstrukcija mitova 14  
Никифоровский, Н. Я. 160  
nirukta; etimologija u brahmanskoj učenosti 190  
Nodilo, Natko 11–37, 285; istraživački postupak 19; potraga za ognjenim božanstvom 29; rekonstrukcija Golemog Jarila 26; slabost rekonstrukcije 24  
Novgorod 108, 292, 303; Novgorodska legenda 242–246; osnutak grada 243  
Novine horvatske 271  
Novi Vinodolski 313
- O**
- oblak; olujni 252; Perunov 250; taman 111; tri olujna - ognjen, voden, kamen 205, 206, 256  
obredni tekst; kao pjesništvo 9  
Odin 20  
Odiseja 252  
Oganj; bog 29; car 229, 230; kao božansko biće u slavenskoj usmenoj predaji 29; silazak s nebesa na zemlju 30  
Ognjan; sestrić Kraljevića Marka 35  
ognjena kola; svetog Ilije 196  
Ognjena Marija 29, 30; i Janja 35; usporedba s Janom / Janjom 33  
Oleg, knez 133  
Olimp 303; helenski 13; prvotni indoeuropski 13; slavenski 13  
oluja; opis u zagovorima 205–207  
ophodne pjesme; pokretanje plodnosti 103  
opreka vrha i dna 46  
opsočiti; etimologija i tumačenje 269–283  
orao 45, 50, 64; Ivan kao 104; kao Zeusova ptica 311; kraljevska ptica 45  
orao ili sokol; na vrhu drveta - bog gromovnik 79  
orsti /i/, praslavenski glagol 61  
Osojna peč, špilja 306  
Oton, bamberski biskup 51, 55  
Ovidije 271  
Ozren, planina 117
- P**
- Pajak, Josip 237, 290  
Paladija; Ivanova žena 99  
Palmotić, Junije 79  
Pandab 320, 325  
paradigmatika; u jezičnoj teoriji 2  
paradigmatika i sintagmatika, objašnjenje 2

- Parjányah; vedski gromovnik 112  
 Parnas 171, 220  
 Parom 217  
 parūin; za munju u Prekmurju 227  
 paun 45  
 Павић, Милорад 242  
 Pavić, Svemir 17, 37  
 Павловскій, И. Я. 273  
 pčele 43, 45, 47, 48, 49, 54, 66; nad  
 vrhom boga 41  
 Pelagija (Πελαγία); ime zmije 206; kao  
 ime za zmiju 201  
 Peraun 217  
 Perin 110, 303. *vidi* Pirin; gora u  
 Bugarskoj i Makedoniji 110  
 Perin-grad 110  
 Perinj 292  
 Perinja; kod Novgoroda 109, 114, 118,  
 244, 303, 304  
 Perinjski manastir 109, 119, 246, 304;  
 kod Novgoroda 292  
 Perjunski skit (manastir) 245  
 Perjun, zmijurina 245  
 Pérkôns 112  
 Perkun; bog gromovnik 105; četiri  
 u litavskoj predaji 118; pet u  
 litavskoj predaji 119  
 Perkūnkālnis 'Perkunova gora' 105  
 Perkuon; ima sinove i kćeri 121;  
 latvijski Perun 119; petero braće  
 njegove 120; sestra njegova 120  
 Perkūnas 112  
 perkūnija; oluja 113  
 Pernik; grad jugoistočno od Sofije 110  
 Pernovska gorca 117  
 Peron 217  
 perun; grom 137, 301; grom u bjelo-  
 ruskom 244; kao posebna vrsta  
 groma 214  
 Perun 53, 105, 108, 128, 314; bije črta  
 254; bije uža 255; bije više puta  
 192; bije zmaja 183, 254; bitka sa  
 zmajem u bjeloruskoj kaži 188–  
 190; bog Grom 137; bog u južnih  
 Slavena 302; brdo u Makedoniji  
 117; četvorica Peruna 118; devet  
 sinova u Latvijaca 121; djeca VII;  
 etimologija 112, 190; gora iznad  
 Mošćenica 116, 247; gora kod Spli-  
 ta 177, 285–299, 294, 304, 324;  
 gora nad Mošćenicama 178; het-  
 itske etimologije 114; identifikacija  
 s Mjesecom 106; idol 304; idol  
 u Novgorodu 115; indoeurovska  
 etimologija 214; i zmajev kamen  
 292; kao ime Volhova 244; kao  
 jedan od bijesova 246; kao muško  
 osobno ime 117; kao oronim 305;  
 kao otac nevjeste 225; kao pred-  
 stavnik reda 193; kao slavensko  
 ime za skandinavskog gromovnika  
 301; kod Donje Rame 117; kod  
 Splita 246; kult 124, 135, 311;  
 kult u Donjoj Austriji 286; kumir  
 107, 244, 246; kumir nad rijekom  
 u Novgorodu 108; kumir sa baca u  
 Volhov 109; kumir u Kijevu 106;  
 mnoštvenost 118, 122; molitva  
 Perunu 231; može ih biti i pet, šest,  
 sedam, devet 119; munja 256; nad  
 Žrnovnicom kod Splita 285–298;  
 na Perinji u Novgorodu 109; na  
 vrhu suhe jele 80; njegov protivnik  
 - zmaj, zvijer 137; oslobađa kišu  
 142; otac i sinovi 120; oživljuje  
 mrtvaca 250; poistovjećivanje  
 s mjesecom 105; povezanost s  
 mlinom i žrvnjem 177; povezanost  
 s ognjenim božanstvom 29; pozna  
 se po trojem 250; pripada mu gora  
 111; probija pristup do pokojnika  
 248; rekonstrukcija elemenata

- mita 261–262; sestra njegova 120; sjedište na gori 106; strijelja zlatnom strijelom 139; suprotstavljanje Mjesecu 105; svadba sina i kćeri 281; svetišta 303; svetišta na hrvatskom tlu 115–118; svetište kod Novgoroda 246; svetište nad Mošćenicama 301–312; svetište nad Novgorodom 115; štiti stoku od stočjega boga 144; ubija ljutu zvijer 138; ubija vragove 196; ubija zmaja 137; u duhovnom smislu ubija Volosa 137; u oprjeci s Velesom 125; u poganskih Rusa 133–136; u Poljicama nad Podstranom 115; u slovačkom narodnom vjerovanju 217; usporedba s Indrom 321; vis kod Gračišća 116; vis kod Vareša 116; vrelo pod Planinom Ozren 117; vrh kod Mošćeničke Drage VII; zakletva 133–134; zakletva u njega 147; zlato kao atribut 147; zmija kao njegov ženski protivnik 199; žanje uža 254
- periin 305; za grom u Prekmurju 227, 236
- Perunac; kod Gračišća 116
- perunaš /i/, hetitski 113
- Perunčevac 116, 247
- Perunčevac kod Gračišća 304
- Perunić 116, 291, 324; nad Žrnovnicom kod Splita 288, 304
- Perunić, vrelo 289
- Perunika; moguće ime sestre Perunove 122
- perunika, cvijet 302; kao zaštita od groma 117; u Dubrovniku “bogiša” 117, 192
- Perun i Veles; različitost funkcija, ali ne dualizam 144
- Perunkovac 116
- Perunova gora 109, 110, 117, 292, 314; kod Peštera 110
- Perunova Peta 324
- Perunova peta, toponim 289
- Perunova stijena 109
- Perunova strijela 214–224
- Perunov dub 111
- Perunove strijele; kamenovi 236
- perunovi kamni; u Prekmurju 236
- Perunov kamen 236
- Perunov trijesak 239
- Perunsko 115, 116, 290, 291; nad Žrnovnicom kod Splita 288, 304
- Perunja ves 117
- Perunji vrh 117
- Pešter 110
- Petehova peć, toponim 311
- Petřebišća, toponim 309
- Петровић, Петар Ж. 117, 170
- pijevac; kao zaprega 182–184, 186
- Pikulski, Elizabeta 156
- Pirin 110, 303; gora u bugarskom dijelu Makedonije 109; kao sjedište gromovnika 109; planina 111; pod imenom Perin 109
- Pirin grad; u srpskoj usmenoj pjesmi 109; zemljište kod Stoca u Hercegovini 109
- Pirin planina 303
- Pirinska Makedonija 109
- pirvaš /i/, hetitski 114
- Pisani 171
- Piton, zmaj u grčkoj mitologiji 171; etimologija imena 222–223; Pitonova špilja 222; zmaj u Delfima 222; zmija koju je ubila božanska strijela 220
- Piva 240
- Piva, planina 266

- Pleternski, Andrej 295  
 Pleteršnik, M. 267  
 Plutarh iz Heroneje 222  
 Počajna, rijeka 124, 134, 292  
 Podol; dio Kijeva 124, 134, 292; kao dio Kijeva 107  
 Podstrana 115  
 podudarnost slavenske i baltičke predaje 97, 105  
 podudarnost slavenskog i baltičkog mitskog motiva 104  
 Pod zmijavcem; katastarski lokalitet 296  
 poganstvo; njemačko i germansko 14  
 Pojezda 21; kao osobno ime 22  
 Pojezda i Prijezda 20, 21, 22, 35; kao uobičajena imena u srpskih velmoža 24; nigdje kao blizanci 24; slaba utemeljenost blizanačkog motiva 23  
 Pojezda od Golupca 24  
 Pokorny, Julius 75, 275  
 pokrštaivanje Slavena 1  
 Pokuplje; ophodničke pjesme 166  
 Polača; moguća povezanost s Mokoš 298  
 Polača, toponim 298  
 Polívka, Georg 224  
 Poljesje 140, 153, 207  
 Poljice 115  
 Поповић 285  
 Porovo polje 163  
 poredbena gramatika 12  
 poredbena mitologija 12  
 poredbena slavistika 13  
 Potok; kao Vesoova voda 311; pod Perunom nad Mošćenicama 305  
 Potoška vala (Mošćenička draga) 305  
 Potuklica, špilja 306  
 Povile 313–324  
 praslavenski sakralni tekstovi 8, 181  
 praslavensko sakralno pjesništvo 95  
 Prekmurje 305  
 Pricrnomorje 243  
 Prijezda 21; kao osobno ime 21  
 Prohn, toponim u Njemačkoj 293  
 Prokopije iz Cezareje; o Slavenima 262–263  
 Prokuron, dub 68  
 ptica; na vrhu drveta 72  
 Puhvel, Jan 149, 171
- R**
- Радченко, Е. С. 160  
 rakita; kao mjesto Perunova protivnika 290–291  
 Rakite, toponim 290  
 Raša 307  
 Ratatosk, vjeverica u Eddi 84  
 Reczek, S. 273, 276  
 Reichelt, Hans 114  
 rekonstrukcija; konteksta 4; mitologije i tekstova 15; praslavenskog teksta 3; tekstova, objašnjenje 3  
 R̥gveda 13, 20, 31, 146, 316  
 riđa vuna 206  
 Rječina 307  
 Rječnika hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika 265–284  
 Rodopi 110  
 Romanov, E. R. (Романов, Е. Р.) 194, 196, 198, 303  
 Romul i Rem 20  
 Roscher 171  
 řši 319  
 Ručaj 106  
 Rujana, otok 119  
 Rusi; poganska vjera 123, 133; poganstvo 6, 128

**S**

- sakralna poezije; praslavenska 5  
 sakralni tekst; praslavenski 16  
 sakralno pjesništvo 2; pri obredu 2  
 Samatuz, car, božanski protivnik 208  
 Samuil 132; jaroslavski arhiepiskop 123, 124  
 sanskrt 13  
 Saso Gramatik 119  
 Saule; gazdarica dvora u latvijskoj daini 98  
 Savitar 322  
 Schmitt, Rüdiger 9  
 Schuchardt, C. 119  
 Schwarzwald. *vidi* Hercynia silva, gorje  
 Scott, Robert 253, 277  
 Семенов, В. В. 115  
 Senc, S. 277  
 Sibirjanin Janko 34  
 Sibir 157, 197  
 Sinodalna knjižnica u Moskvi 242  
 sintagmatika; u jezičnoj teoriji 2  
 sjenica; pri korijenu drveta 69  
 Skitopont 243  
 Skok, Petar 80, 164, 266, 270, 271, 275, 285, 289; Etimološki rječnik 270  
 Slaven 243  
 Slaveni 12, 19; baltički 301; književna predaja 9; kristijanizacija 94; mitske predaje 15; nepokršteni 7; poganska vjera 5, 17, 301; Polabljeni 293; u dolini Soče 55; u rimskih pisaca 262  
 slavenska vjera; pretkršćanska 8; solarno ili lunarno nadahnuće 102  
 slavuj 47, 48, 49, 51, 64  
 slon 57  
 Sloven 243  
 Slovenaci; štajerski 237  
 Sloven i Rus, braća 243  
 Slovo o polku Igoreve 124  
 Sofija; ime zmiје 204, 206; kao ime zmiје 203  
 sokol 42, 50, 65; Ivan kao 104  
 Sokol, Vladimir 266, 286  
 Solin 293  
 Solofija; ime zmiје 204  
 soma /i/; žrtveni napitak 30  
 Spaski manastir 124  
 Speranskiј, M. N. (Сперанский, М. Н.) 242  
 Split 292  
 Srbi 19; epsko pjesništvo 20  
 srebro 54  
 sredina; čudesnog drveta 66  
 Срезневский, И. И. 241  
 srok; karakteristika slavenske sakralne poezije 64  
 Stalaćak; vojvoda Prijezda 21  
 Stalać, grad 21, 22  
 Stefan, srpski kralj 21  
 Stipica, Edo 299  
 stog - etimologija 165  
 Strabon, zemljopisac 222  
 strela 238; za Perunov kamen 236  
 strelni kamen; za Perunov kamen 236  
 strijela; gromova 216; gromovnikova 257; kamena 216, 237; kao gromovnikovo oružje 214; ognjena 237; oružje gromovnikovo 204; oružje Perunovo 215, 236; Perunova 234, 258; u muslimanskih Bošnjaka 238; vodena 237  
 strijele božje 167  
 Strožanac, toponim 292, 297  
 Strožanci 294  
 Struma 303

- Stulić, Joakim 152, 272. *vidi i* Stulli, Joakim
- Stulli, Joakim 271, 273
- Sturtevant, Edgar H. 114
- suhi vrh 63; na drvetu 51
- Suhi vrh, toponim 311, 312
- suho zlato 42
- sunce; kao gazdarica 102; žensko božanstvo u staroj slavenskoj vjeri 103
- Supetar 246
- Supetarski kartrular 285
- Suprasalski zbornik 112
- Sustipan, splitski 286
- svadba; kao lov 279; mjesečeva 29; rodoskvrna 281, 310; Sunčeva 31; sveta 304
- Svantevit; kao Perunova hipostaza 119
- svećenički stalež 127
- Sventovit; bog baltičkih Slavena 119
- sveta svadba 98
- sveti Blaž 131. *vidi i* sveti Vlasije
- sveti Damjan 170
- sveti Đordžije; kao junak u pjesmi 28
- sveti Đurađ 26
- sveti Flor 170
- sveti Georgije; kao čuvar stoke 144; predstavnik Peruna 209
- sveti Ilija 233, 258; gromovnik 215, 290; i grmljavina 235; i Perun 196; kao Perun 263; kao zamjena za Peruna 53, 117; vjerovanje u Slovenaca 264
- Sveti Ilija; gora iznad Velesa u Makedoniji 178
- sveti Juraj 26; kao predstavnik Perunove sfere 144; kao zamjena za Peruna 117
- sveti Jure; crkvice kod Perunskog 115, 289, 292, 295, 304; crkvice nad Žrnovnicom 286
- sveti Kuzma 170
- sveti Lavr 170
- sveti Mihovil; crkva 295; kao zamjena za Peruna 117
- sveti Nikola 170; kao zamjena za Velesa 53
- sveti Vasilije; crkva na mjestu Perunova kumira 108, 292, 304
- sveti Vid; kao zamjena za Peruna 117
- sveti Vlasije 123; crkva 131; crkva u Jaroslavlju 124; kao zaštitnik stoke 131, 146; kult kao nastavak kulta Velesova 124, 133, 146
- sveto znanje 8
- Sv. Grigorije; otok u Dnjepru 55
- svjetsko drvo 251; zamišljanje u slavenskoj predaji 71
- Szczecin 51

## Š

- Šafárik, Pavol Josef 14, 28, 285
- Šantek, Goran 294
- šejtani, đavoli; božji protivnici 238
- Šidak, Jaroslav 18
- Šimunović, Petar 239
- Šipan 44, 45, 50, 63, 65, 67, 76, 147, 278, 284; usmena predaja 43
- Škalamera, Vinko 305, 306
- Škobalj, Ante 115, 116, 288, 289, 291, 297, 298, 299, 304
- škorpija. *vidi* zmija; zmija 73
- Škorpija; ime zmije 72, 204; kao ime zmije 203
- šumski duh; kao gromovnikov protivnik 187; kao protivnik Perunov 197

Šutudri, rijeka 320, 325

## T

tekstovna predaja; latvijska 96

Telpinuš, hetitski bog; hetitski bog  
155

Tepli porat 313

Тепло, rt 313

Téra 113, 124, 171

Терновская, О. А. 169, 170

Tesalija 178, 303

Thieme, Paul V, 326

Thor (Þórr) 202, 301

tipološki kriterij u rekonstrukciji  
tekstova 4

Tischler, J. 114

Todor od Stalaća 24; junak pjesme 22

Tolstoj, Nikita Iljič (Толстой, Никита  
Ильич) 140, 153

Торогов, Владимир Николајевиč  
(Топоров, Владимир  
Николаевич) V, 7, 8, 9, 15, 17, 20,  
26, 29, 51, 59, 79, 80, 104, 105,  
107, 111, 112, 114, 115, 119, 122,  
124, 135, 149, 153, 167, 169, 170,  
171, 173, 176, 177, 178, 181, 194,  
196, 197, 198, 202, 213, 216, 217,  
222, 223, 242, 263, 264, 281, 290,  
293, 302, 324

Tor, gromovnik 113

tradicija; indoeuropska 8; neindoeu-  
ropska 8

tradicijska kultura; njeno mijenjanje 6

Trebišća, toponim 307, 308, 309

trebišće; žrtvovalište 307

trebište; krčevina 307

Treštenac 240

Treštenica 240

Treštenik 240

Trešteni vrh 240

Trešteno drvo 240

Tribišće, česma 295

Trigelawus /i/; bog 51

trijesak; etimologija 240–241; kao  
oružje gromovnikovo 239; na Pirin  
planini 111; toponimi vezani uz  
240

Triščani, selo 117

Triščanski potok 117

Triščenica, toponim 294

Triščeni kamičac, toponim 294

Trješten kamen, toponim 293

Trnovitica 164

trodioba svijeta; u slavenskim pogans-  
kim predodžbama 51

trodjelno drvo; badnjak 53; kao  
mitsko svjetsko drvo 51; kršćansko  
tumačenje 53; mitski motiv 56; u  
bugarskoj predaji 53

Troja 277

Trubačov, Oleg Nikolajevič 267, 268

## U

Učka VII, 178, 183, 247, 303, 307,  
311, 312

udmurtski, jezik 187

uskršnji ophod 85

usmena književnost; bjeloruska 181;  
interes u doba romantizma 13;  
vrste 39–40

usmena lirika; ruska 40

usmena predaja; baltička 44; kao čuvar  
pretkršćanskih vjerskih predočaba  
39; litavska 105; praslavenska 4

Uspenski, Boris Aleksandrovič  
(Успенский, Борис  
Александрович) 7, 15, 140, 155,  
160, 161, 162, 167

utrobnici, rimski svećenici 127



už 254; izvođenje etimologije 75;  
kao vodena zmija 212; protivnik  
Groma 226; za zmiju 75, 80, 211

## V

Vaillant, A. 274, 275

Vala; etimološki srodan Velesu 325;  
kao protivnik Indrin 324–325

Vareš 177

Vasmer, Max 42, 68, 113, 241, 274,  
275

Vasojevići u Crnoj Gori 166

Veda 4, 13, 22, 30, 34, 137, 199, 211,  
214, 254; brahmodya 85; kao sveto  
znanje 8; vedska tradicija i zagon-  
etke 85; vedski himni 29; zmija u  
vedskim himnima 222

Veda Slavena. *vidi* Verković, Stjepan  
vedska filologija V

vedun (ведун) - vrač 199

Vela; u makedonskoj narodnoj pjesmi  
110, 111; ženski lik Velesov 179

Velbat, toponim 311, 312

Velčić, Veseljko VII, 296

Veles 53, 131, 225. *vidi* i Volos; češki  
demon 176; daje i uskraćuje 142;  
gdje stanuje 305, 314; grad u  
Makedoniji 233; ime gradića na  
Vardaru 178; kao bradat medvjed  
171; kao dlakava zvijer 153; kao  
gospodar podzemnog svijeta 149;  
kao medvjed 314; kao običan  
bijes 155; kao pastir pokojnika  
252, 253; kao šumski duh 173;  
kao zloduh 176; kao zmija 297;  
kao zmija pod drvetom na vuni  
154; kult 124; može sve pozla-  
titi 306; Perunov protivnik 153;  
podaruje plodnost polja 168;  
poganska molitva 230; poganski  
bog 124; poluotok kod Novog

Vinodolskog 177, 297, 313–324,  
314; povezanost imena grada Wels  
u Austriji 171; protivnik Perunov  
290; staronordijska etimologija  
171; stočji bog 158; štovanje u  
Jaroslavlju 125; u južnih Slavena  
177; uloga na kraju žetvenih obreda  
168; u zapadnoj Srbiji 178; veza sa  
stogom 171; zlato kao atribut 147

Velesnica na Dunavu 178

Velesov dan 306

Velestino u Tesaliji 178

Velestovo u Crnoj Gori 178

Veleš; uvala na otoku Zlarinu 177

Velež; nad Varešom 177

Velika majka, božica VI

Veliki Perun 115, 116, 291

Velnias; vrug u baltičkoj predaji 198

Veprinac 305

Verković, Stjepan 190; Veda Slavena  
190, 199, 214

Veselovskij, Aleksandar Nikolaevič  
112

Vetranović, Mavro 165

vila; planinska 31

vino; kojim krčmarica pomaže junaku  
32

Vinodol 238

Vinšćak, Tomo VII, 291, 294, 315

Vipās, rijeka 320, 325

Viśvāmitra 320, 321

Vjatka, rijeka 186

Vjatska zemlja 186

vjetar 45; Perunov 250, 256; u  
mitskom kazivanju 251; veza sa  
gromovnikom 202

vjunične pjesme 41

Vladimir, knez 124, 134; obnova  
poganske vjere 107; zatiranje  
poganskih kultova 106

- voda; kao zmajev element 193; kod korijena 41; uz korijen drveta 67
- Vojak, vrh na Učki 311
- Volga 41, 68
- Volhov; sin Slovenov 243, 244
- Volhova, rijeka 303
- Volhov, rijeka 108, 243, 244, 246, 292
- Volhv; sin Slovenov 243
- volhv (волав), svećenik 127
- voločobnici 85
- voločobničke pjesme 86–87
- Volodjka; šumski duh 172
- Volos 124, 131; bacanje kumira u rijeku 135; brada njegova 169; gnjev njegov 131; hram u Jaroslavlju 126; i kult ognja 29; kao ljuta zvijer i njen protivnik 146; kao šumski duh 172; kao “Žitni djed” 169; kult 135; kumir u Jaroslavlju 125; kumir u Kijevu 134; medvjed 142; natprirodna moć kumira 125; Perunov božanski protivnik 142; pomoć kod suše 128; povezanost s “vlas” 159; stočji bog 135, 137, 142, 146, 311; svetište kod Kijeva 292; toponim u Grčkoj 178; tragovi kulta u pokrštenoj Rusiji 140; uloga na kraju žetvenih obreda 168; u poganskih Rusa 133–136; usporediv sa zmajem ili zmijom 137; vrti mu se brada 170; zakletva 133–134; zakletva u 127; zaštitnik stočarstva 125; žrtva volosu 126
- Voloski kuk; vis podno gore Perun kod Mošćenica 178
- Voloski kuk, toponim 311, 312
- Volosko 178, 311
- Voltić, Josip 152. *vidi i* Voltiggi, Josip
- Voltiggi, Josip 272. *vidi i* Voltić, Josip
- vorna 4
- Voronin, N. N. (Воронин, Н. Н.) 123, 124, 135
- votjački, jezik 187
- vrag; “čort” u bjeloruskoj kaži 184; ima ih mnogo 195; kao kršćansko tumačenje podzemne sile 186
- vrana 4
- Vrčević, Vuk (Врчевић, Вук) 31, 240
- vrh; bora 41; čudesnog drveta 62
- Vrilo; kod Žrnovnice 295
- vuk 144; kao ljuta zvijer 145
- vuna; i runo - obredna važnost 155; kao bogatstvo 159
- Vřtra; demon Zaprječnik 322; etimologija 325; kao zmija 322
- W**
- Ward 20
- Wasilewski, Tadeusz 116
- Watkins, Calvert 9, 10, 194
- Wiluša; Ilij 224
- Witkowski, Tadeusz 293
- Y**
- Yggdrasil, jasen u Eddi 83
- Z**
- zagonetke; u slavenskoj poganskoj predaji 85; u vedskoj predaji 85
- zagovori; kao vrsta usmene književnosti 198; protiv zmijina ujeda 147, 198–207; uobičajeni ustroj 203; starovisokonjemački 202; teškoće kod zapisivanja 198
- Зечевић, Слободан 79
- Zeleni Juraj 28
- Zelenin, Dimitrij (Зеленин, Димитрий) 79, 159, 160, 263

- zemlja; kao zmajev element 193  
 Зернова, А. Б. 142, 143  
 Zeus 224, 253  
 Zeus patér 13  
 Zila, rijeka 236  
 Зимин, А. А. 124  
 Zlarin, 177  
 zlatan stog 164  
 Zlatarić, Dominko 151, 158  
 zlatne ljestve 139  
 zlatne rese 45, 64, 79, 104  
 zlatni štap 145  
 zlato 54; kao atribut Peruna i Velesa 147; kao Perunov atribut 196  
 zmaj; etimologija 185; i "črt" 185; kao muški par zmiје 75; kao ognjeno biće 233; kao pomoćnik svetog Ilije 234; kao stočji zaštitnik 148; kao zmija s medvjedom glavom 141; mjesto mu je u vodi, pod panjem 192; "novčani, žitni, mlječni" 161; pod drvetom 72; problem kod ukopa 186, 190; protivnik gromovnikov 136; protivnik Perunov 147; sa zlatnom glavom 148; suprotstavljen Apolonu 221; u bjeloruskoj kaži 182; u borbi protiv gromovnika 79; u ulozi Peruna u makedonskoj predaji 111; u varijanti Mačka u čizmama 225  
 Zmaj 228  
 Zmaj, car 227  
 Zmajevka; kao toponim u kaži 182  
 zmajev kamen 292  
 Zmajev kamen 285, 288; u bjeloruskoj kaži 187  
 zmaj ognjeni; izrazito južnoslavenska predaja 79  
 zmaj/zmija; kao protivnici ptice 76  
 zmija; božanska 199; daje bogatstvo 160; kao atribut za uža 75; kao črt 75; kao predstavnik nereda 193; kao šumski bog 175; ljuta 204; na raskošnom ležaju pod drvetom 74, 78; njena boravišta 200; njeno ime 200; njeno mjesto 198; pod drvetom 72; pod drvetom u Homera 81; škorpija 73, 74, 200, 206; Škorpija 156; tri u crnome runu 73; u crnome runu 72; utrojena 201; u vunenom gnijezdu 160; u vunenom gnijezdu pod drvetom 136; už 75; vuž (вуж) 209; zlatne glave 210  
 Zmija 228  
 zmiје; pučka sistematizacija 202  
 Zmijin kamen 285, 288  
 Zmij kamik 285, 287, 288, 298; pod Perunom kod Žrnovnice 82, 115  
 zmijski kamen 297  
 Zmijski kamen 296  
 Zmijulan, car 175, 229  
 Zora; božanstvo u Vedi 20  
 Zoranić, Petar 151, 272  
 zoroastrizam; utjecaji 144  
 zvijer; crna, medvjed 139; dlakava 149, 150; identificirana s Perunom 245; kao protivnik Peruna 137; kosmata 156  
 zvijezde; kao djeca 102; kao djeca Ivana i Paladije 99  
 zvjerinji tjedan; u ruskom pučkom kalendaru 140

## Ž

- željezni plot; u ruskoj zagonetki 86  
 Žic 116, 247, 304  
 Живанчевић, Владимир 124  
 živi oganj 30  
 Žminjača, toponim; za zmijski kamen 291, 295

žrec; u Volosovu hramu 126

Žrnovnica; kod Novog Vinodolskog  
297, 313–324; kod Splita 115,  
183, 246, 294, 304, 305, 324; ri-  
jeka kod Novog Vinodolskog 177,  
305; rijeka kod Splita 177; rijeka  
kod Splita 285–299

žrtva; brahmanska 319; u Perunovu  
svetištu 304

žrvanj; kao obilježje Perunovo 289