

Kognitywna definicja Welesa~Wołosa: Etnolingwistyczna próba rekonstrukcji fragmentu słowiańskiego tradycyjnego mitologicznego obrazu świata

Michał Łuczyński

The author analyses Weles~Wołos, a supreme »Cattle-God« in Old-Slavic pagan religion and mythology, which is correlated to poetry, magic and cattle. The author focuses on that problem as a part of Slavic mythology worldviews.

Keywords: Slavic mythology, Slavic paganism, cognitive linguistics, language and culture, ethnolinguistics.

W slawistycznych badaniach mitologicznych problematyka Welesa~Wołosa ‘boga bydłęcego’ od lat zajmuje istotne miejsce, stanowiąc jeden z centralnych przedmiotów sporu badaczy różnych specjalności – historyków, językoznawców, religioznawców i in. Ze współczesnych badań nad ten temat wyłania się postać boga suwerennego o cechach chtonicznych lub wegetacyjnych i eschatologicznych konotacjach. Badacze rozmaicie jednak rozumieją jego funkcję w panteonie, raz umieszczając go w funkcji władzy zwierzchniej i magicznej, innym razem – gospodarczej. Inni wręcz negują jego istnienie jako bóstwa pogańskiego i interpretują go jako pogańską hipostazę, kalkę św. Błażeja, zaadaptowanego w funkcji opiekuna bydła przez synkretyczne wierzenia starej Rusi itp., co ma nadzwyczaj długą tradycję w slawistyce, datującą się od co najmniej połowy XIX wieku (por. Moszyński 1994). Badania nad tym problemem nie ustają, a bogata literatura przedmiotu na ten temat wciąż jest uzupełniana o nowe interpretacje.

Nurt badań etnolingwistycznych, który na ogół porusza jedynie zagadnienie reliktywów tradycyjnego światopoglądu we współczesnych przekazach folkloru, dostarcza tematyce historycznej metod pozwalających ująć ten problem w nieco innym, niż dotąd, świetle. Metody opisu wypracowane w ramach tego nurtu, jak również podejście kognitywne zastosowane do rekonstrukcji najstarszych postaci folkloru, którymi dotychczas zajmowali się przeważnie historycy czy filolodzy, otwierają tu perspektywę rekonstrukcji postaci także i ‘bydłęcego boga’.

W artykule postawiony został problem rekonstrukcji historycznego stanu mitologicznego obrazu świata za pomocą narzędzi, które językoznawstwo kognitywne z powodzeniem stosuje do badań synchronicznych nad nowożytnym folklorem narodów słowiańskich. Pierwsza jego część jest próbą zarysowania dyskusji nad możliwościami i ograniczeniami paradygmatu »kognitywnego« w badaniach nad światopoglądem mitologicznym odbitym w językach słowiańskich. Następnie na przykładzie teonimu Weles~Wołos omówione zostaną wyniki próby zastosowania tej metodologii w analizie językowej. Druga część prezentuje wyniki analizy w formie tzw. definicji kognitywnej,

składającej się z a) eksplikacji z zastosowaniem podziału fasetowego; b) dokumentacji hasła, obejmującej wszystkie znane teksty, w których teonim się pojawia.

Celem artykułu jest rekonstrukcja językowo-kulturowego obrazu Welesa~Wołosa jako jednego z bóstw panteonu wschodnich Słowian na podstawie tekstów literackich, historycznych i źródeł leksykograficznych datujących się od wczesnego średniowiecza po czasy nowożytne.

Przeprowadzona kwerenda źródeł pozwoliła włączyć do korpusu tekstów, na podstawie których dokonano opisu konotacji teonimu, oprócz znanych i wielokrotnie w historiografii przywoływanych, również nieznanne i dotychczas nie wykorzystywane zapisy historyczne i folklorystyczne. Oprócz więc źródeł znanych i powielekroć cytowanych, znalazły się tu m.in. »Latopis Rostowski« i ludowe podania etiologiczne z terenu Rosji (dotychczas nie badane pod tym kątem). Rozszerzenie materiału pozwoliło – jak się wydaje – na pełniejszą rekonstrukcję i jej szersze oparcie w dokumentacji źródłowej. Wyekscerpowane fragmenty zostały następnie poddane analizie semantycznej, której zapisem jest część hasła.

Teoretycznie i metodologicznie, praca nawiązuje do założeń lingwistyki kognitywnej, wyłożonych w szeregu prac badaczy zw. z kręgiem etnolingwistyki lubelskiej – przede wszystkim Jerzego Bartmińskiego. Metoda definicji kognitywnej, jaką zastosowano w pracy, została opracowana na potrzeby wydawanego od 1995 r. »Słownika Stereotypów i Symboli Ludowych« (w skrócie SSSL)¹. O przydatności tej formuły do etnolingwistycznego opisu demonów czy innych postaci mitologicznych świadczą liczne dotychczas opublikowane opracowania na przykładzie polskich materiałów etnograficznych lub historycznych (zmora, strzyga, planetnik, Szatan i in.). Okazała się ona przydatna i z powodzeniem zastosowana w etnolingwistycznym opisie pojęć sfery *demonologia*. Przedstawione przeze mnie wyniki badań są próbą wstępnego zastosowania tej metody do rekonstrukcji fragmentu historycznego stanu obrazu świata – w tym konkretnym przypadku postaci bóstwa nominowanego za pomocą teonimu Weles~Wołos.

Definicja kognitywna teonimu Weles~Wołos

1. Definicja kognitywna w opisie postaci mitologicznych

Próby rekonstrukcji semantyki postaci mitologicznych znanych ze źródeł historycznych podejmowane wielokrotnie były przez historyków, filologów i badaczy innych dyscyplin. Jednak zastosowanie metody opisu konotacji jednostek leksykalnych zw. definicją kognitywną do stanu historycznego i rozszerzenie jej poza granicę jednego języka, jednego stylu i jednego przedziału chronologicznego wydaje się nowe i nie było dotąd szerzej stosowane.

Definicja kognitywna nie jest jedyną metodą opisu etnolingwistycznego pola semantycznego 'mitologia i wierzenia', jaką dotychczas zaproponowano. Na użytek wydawanego w Moskwie słownika »Slavjanskije drevnosti« stosuje się schemat opisu postaci mitologicznych (Cxema; por. Bartmiński 2007: 50–51, 85), który przewiduje od kilku do kilkunastu kategorii semantycznych z licznymi podkategoriami i postuluje osobny model definicji dla tej grupy haseł, uwzględniający specyfikę i ich wewnętrzną strukturę.

¹ Bartmiński 2007: 42-51; SSSL I 13–17.

Zarówno jeden, jak i drugi model opisu postaci mitologicznych włącza kategorie takie jak nazwa, wygląd, pochodzenie i transformacje, miejsce i czas pojawiania się i działania postaci. Dotyczy to na ogół postaci znanych ze współczesnego folkloru, do charakterystyki których wykorzystuje się dużą ilość tekstów i relacji. Jeśli jednak chodzi o próbę zastosowania tego modelu do najstarszych postaci folkloru, znanych w przeważającej części z fragmentarycznych i ograniczonych ilościowo wzmianek w źródłach historycznych, pojawia się szereg problemów metodologicznych, do których należy się odnieść.

Tym, co różni opis postaci demonicznych w historycznym i nowożytnym obrazie świata, jest wartość informacyjna i ilość tekstów – mniejsza w przypadku tego pierwszego. Ograniczenia definicji kognitywnej w odniesieniu do materii historycznej wiążą się z niemożliwością spełnienia kryterium statystycznego oraz adekwatności treściowej. Opis, który powstaje dzięki takiej analizie, prowokuje pytanie o status ontologiczny, przedmiot i podmiotu obrazu, który jest wynikiem rekonstrukcji.

Źródła chrześcijańskie, na których opiera się rekonstrukcja fragmentu historycznego pogańskiego obrazu świata (zewnętrzne w stosunku do nosicieli kultury tradycyjnej, niechrześcijańskiej), czynią uzyskany obraz właściwym dla przedmiotowego, a nie podmiotowego ujęcia kultury. Dodatkowo, ma on status abstrakcyjnego konstruktów naukowego. Kwestia więc, na ile jest (lub może być) on adekwatny treściowo z pojęciem rzeczywiście niegdyś istniejącym w tradycyjnym obrazie świata – pozostaje czysto teoretyczna. Wydaje się jednak, że pewne jego elementy mogą być właściwe dla pogańskiego obrazu świata, podczas gdy inne – należy już uznać za jego chrześcijańską interpretację lub wręcz kreację.

Wymóg adekwatności treściowej i strukturalnej rekonstruowanego obrazu świata wymaga pewnego doprecyzowania. Zamiast metody ankiety i wywiadu (przypadek relacji etnograficznych czy zapisów dialektologicznych), w celu weryfikacji informacji konieczne okazało się zastosowanie ekstensywnej i porównawczej interpretacji tekstów z wykorzystaniem typologicznych ustaleń antropologii historycznej, pozwalających odtworzyć stereotypy myślenia magiczno-religijnego, które tylko w minimalnym stopniu (lub wcale nie) zostały ustabilizowane w językowym obrazie pojęcia.

2. Teonim *Weles-Wołos* w świetle kognitywnej analizy językowej

Stosunkowo największy potencjał rekonstrukcji najstarszego obrazu pojęcia jako elementu JOS (językowego obrazu świata) tkwi, jak wiadomo, w metodzie etymologicznej. Analiza etymologiczna dostarcza przede wszystkim informacji o tym, że teonim etymologicznie wywodzi się od /czy jest związany z/ psł. *vel- > pie. *uel- ‘pole, dolina, łąka’, ‘śmierć, umierać’. Podejście kognitywne uzupełnia ją o następujące dane:

– rdzeń pie. *uel- znajduje się w polu semantycznym PRZESTRZENI, w ramach opozycji góra:dół. W obrazie językowym tego pojęcia centralne wydają się znaczenia ‘pole/łąka, dolina’, dotyczące relacji przestrzennych opartych na doświadczeniach optycznych, wiążących się też z konceptualizacją położenia względem patrzącego.

– kierunek ewolucji semantycznej w oparciu o teorię pierwotnego konkretyzmu i uniwersalnych schematów derywacyjnych można zrekonstruować w postaci: ‘dół’ (→ ‘pole’) → ‘śmierć’. W ten sposób wpisywałby się on w powszechny mechanizm nadawania nazw sferom abstrakcyjnym za pomocą słownika dziedzin konkretnych (takich jak doświadczenie przestrzenne, położenie).

– analiza gniazda etymologicznego, tworzonego przez derywaty tego rdzenia *pie.* w różnych językach indoeuropejskich (por. Tabela niżej) ujawnia, że także psł. **doľ* ‘dół, jama, grób, nizina, dolina’ utworzone od *pie.* dial. **dholo-* ‘wydrążenie; to, co wydrubane’, sugeruje, że pojęcie DOŁU wiązało się pierwotnie nie tylko z konceptualizacją wgłębienia w terenie, ale również, że dół pierwotnie był postrzegany jako posiadająca sklepienie jaskinia, wydrążenie w układzie horyzontalnym, a nie jedynie wertykalnym. Dodatkowo wiązał się z ideą ukrycia, zasłonięcia, niewidzialności, jak świadczy analiza etymologicznie związanych grup leksyki w językach indoeuropejskich oraz analiza onomazjologiczna różnych nominacji ‘dołu’ derywowanych od rdzeni *pie.* **uel-* i **dholo-*.

ANALIZA GNIAZDOWA pierwiastka *pie.* **uel-*²

psł. * <i>velesʹ</i> ‘dolny, polny, niziny’ <i>pie.</i> * <i>uel-</i> ‘pole, łąka, dolina’	RZECZOWNIK	NOSICIEL CECHY nomina attributive
	gr. * <i>welision</i> ‘pole’	
	łac. <i>vallēs</i> ‘dolina’	
	sang. <i>wæl</i> (ang. valley), niem. <i>wal</i> ‘pole, dolina’	lit. <i>velė</i> ‘zmarły’
	het. <i>wellu-</i> ‘łąka’	sisl. <i>valr</i> ‘zmarły’
	sisl. <i>vǎllr</i> ‘łąka’	sang. <i>wæl</i> ‘zmarły’
	wal. <i>gwelt</i> , korn. <i>gwels</i> ‘trawa’	toch. <i>walu</i> ‘martwy’
	sind. <i>valmika</i> ‘trawnik’	luzyt. * <i>wels-</i> ‘zmarli’
	lit. <i>welena</i> ‘darń’	luw. <i>ulant-(i)-</i> ‘zmarły’
	pol. <i>wawel</i> (psł. * <i>ꙗвель</i> // * <i>ꙗвѣль</i>) ‘jar, wąwóz’ ³	
sind. <i>valla</i> ‘jaskinia, pieczara’		
CECHA SAMA W SOBIE	CZYNNOŚĆ	
Abstracta		
luw. <i>u(u)lant-</i> ‘śmierć’	toch. <i>A wāl</i> ‘umierać’	
toch. <i>wlalune</i> ‘śmierć’	lik. <i>(u)lati-</i> ‘umierać’	

Zastosowanie w badaniach nad historycznym obrazem Welesa~Wołosa znajduje również kognitywna teoria metafory. W wyniku rekonstrukcji semantyki tej postaci ujawniają się metafory konceptualne (BOJAN TO WNUK WELESA; BYDŁO TO BOGACTWO) i orientacyjne (ŚMIERĆ TO ZA WODĄ / W DOLE), które odpowiednio modelują semantykę analizowanego teonimu (oraz pozwalają częściowo ją odtworzyć):

– BOJAN TO WNUK WELESA. Rekonstruowana na jej podstawie motywacja poetyckiego epitetu wieszca Bojana ‘wnuk Welesa’ (por. srus. *Велесовъ внууче...*) jest możliwa do przedstawienia w postaci łańcucha »Bojan > Weles«, gdzie symbol ‘>’ oznacza predykat JEST PODOBNY DO; Bojan obiekt, a Weles - wzorzec porównania ze względu na wspólną cechę. Językowy obraz Bojana ‘pieśniarza’ zawiera cechy stereotypowe, takie jak wieszczenie czy śpiewanie, a także jedną, którą można nazwać peryferyjną: symboliczne zmienianie postaci (w tym zdolność do transformacji zwierzęcych i abstrakcyjnych). Analiza semantyczna ujawnia, że cechą centralną domeny źródłowej mogło być właśnie ‘zmienianie postaci, zdolność transformacji’, cecha, która w struktu-

² Materiał leksykalny m.in. na podstawie: Иванов, Топоров 1974; Karpenko 1997.

³ *Wawel* ‘miejsce pomiędzy dwiema skałami, w załomie wzgórza’ – por. Krzysztoforska-Doschek 2005: 171.

rze tekstu artystycznego jest niejako kontrintuicyjna, podczas gdy inne są szablonowe (na odczytaniu jej polegał zapewne koncept omawianej metafory poetyckiej).

– BYDŁO TO BOGACTWO, leżąca u podstaw epitetu srus. *skotij bogъ i co za tym idzie, gospodarczych konotacji teonimu. Ujawnia się ona w polisemii psł. *skotъ ‘pieniądz, bogactwo’ i srus. skotъ ‘bydło, zwierzęta hodowlane’, dla której motywacją była asocjacja dobytku / mienia ruchomego (zwierząt hodowlanych) z bogactwem, związana z jego postrzeganiem jako podobnego do środków płatniczych itp. Jako domena źródłowa występowało tu pole ‘bogactwo, majątek, pieniądze’, a domena docelowa – ‘zwierzęta hodowlane’.

– ŚMIERĆ TO ZA WODĄ, leżąca u podstaw akwaticznych i eschatologicznych konotacji stereotypu Welesa. Wiązała się z nałożeniem się domeny źródłowej ‘przeźren, odległość’ na domenę docelową ‘zaświaty, tamten świat’, była motywowana kulturowo, lokalizacją nekropolii na polach oddzielonych od przestrzeni ludzkiej rzekami, ciekami wodnymi itp., a także rolą wody w magii izolacyjnej w kulcie zmarłych (np. woda jako symboliczna granica w obrzędowości pogrzebowej).

– ŚMIERĆ TO W DOLE, leżąca u podstaw chtonicznych i eschatologicznych konotacji stereotypu Welesa. Wiązała się z nałożeniem się domeny źródłowej ‘przeźren, położenie’ na domenę docelową ‘zaświaty’. Motywowana była kulturowo, najpewniej projektowaniem realiów obrzędowo-przeźrennych (takich jak lokalizacja pochówków w jamach czy mediacyjną funkcją otworu w ziemi w zabiegach magicznych, wróżebnych itd.) na plan mitologiczny.

Wstęp

Weles~Wołos w tradycji słowiańskiej był przede wszystkim tym bogiem, do którego udają się dusze ludzi po śmierci. Znajduje się on na polu (lub łące) położonym daleko na zachodzie, za wodą oddzielającą świat żywych od świata umarłych (nawi). Tam opiekuje się duszami przodków przebywającymi tam pod postacią zwierząt (gęsi itd.). Wizję tych zaświatów odtwarza się na podobieństwo, mającego indoeuropejską genezę, wyobrażenia mitycznego pastwiska, na którym pasą się dusze pod postacią byków, owiec, koni i mułów, doglądane przez bogów lub jednego z bogów spełniającego rolę pasterza. Taka łąka zmarłych jest oddzielona od świata żywych również głęboką wodą.

Kiedy nie przebywa w nawii, Weles lokalizowany był najpewniej w ziemi, w otworach/rozpadlinach skalnych dzielących świat umarłych od świata żywych, do których strzeże dostępu (na wzór demonologii podziemnej). Potwierdzeniem jego chtonicznych konotacji jest barwa czarna i związek z barwą złotą, mogący być wspomnieniem związków Welesa z kładami i skarbami leżącymi głęboko w ziemi.

Weles najprawdopodobniej potrafił zmieniać swoją postać i występować w postaci antropomorficznej, innym razem – zoomorficznej; rozgniewany na człowieka, może go ukarać podobną przemianą i sprawić, że przybierze zwierzęcy wygląd. Może on także ukarać człowieka, zsyłając na niego chorobę – żółtaczkę. Bywa świadkiem przysięg składanych w celu zatwierdzenia pokoju (miru). Tych, którzy nie dotrzymują słowa, karze ciężko chorobami.

Weles pozostaje w niezgodzie z Perunem i (być może) pozostałymi bogami. Przepuszczalnie walczył kiedyś z nim o władzę nad bydłem, ale przegrał i musiał się salwować ucieczką do wody.

Czczą go zwykli ludzie, kupcy, rolnicy i szerokie masy ludu, aby opiekował się ich dobytkiem ruchomym. Odbierał też cześć od kapłanów i wołchwów, którzy widzieli w nim swojego patrona.

DEFINICJA

a) eksplikacja

(nazwa) psł. ***Velesъ**; srus. Волос, Велес; szc. veles⁴

(derywaty) srus. Велесовъ, ros. Велесово

(etym.) Od appellativum psł. **velesъ* dosł. ‘dolny, polny, niziny’, ‘z dołu / niziny’, derywowany od podstawy **vel-* (> pie. **uel-* ‘pole, dolina’) za pomocą sufiksu *-eсъ(jъ)⁵. Ewolucja semantyczna przebiegała w kierunku ‘coś w dolinie/dole’ → ‘człowiek/osoba w dolinie/dole’ → ‘postać mityczna’

(hiper.) srus. богъ 10, 11

(hiponim) srus. скотий ‘bydłęcy’ 10–13, 14b

(kolekcja) srus. Перунъ, cz. črt, Zmek 3, 11, 12

(part.) W. ma bydło 5

(atryb.) W. jest /nie jest groźny, straszny 6, 15b

(agent.) W. zsyła chorobę 12

W. karze czarami 14b

W. przemienia się 1, 8

W. opiekuje się bydłem 7a, 5

W. straszy, szkodzi 7a

W. szepcze złe rady, skłaniając do grzechu 3, 4

(odbior.) W. dostaje zwierzęta 7a, 16

W. odbiera cześć 13

(adres.) a) W.-owi każe się ukarać człowieka (chorobą) 7c, 11, 12

b) W.-a prosi się (np. o deszcz) 7d, 10

c) W. mówi, co będzie 7b, 15b, 16

(lokaliz.) a) W. jest w dole 5

W. jest na łące/polu 7a

W. jest nad wodą (rzeką, jeziorem) 5, 14a

W. jest za morzem 2

W. jest w posągu 7a, 14b

b) Bydło jest tam, gdzie W. 5, 7a

Dusze są tam, gdzie W. 2

(material.) Posąg W.-a jest z kamienia 14b / z drzewa (dębu) 15b

Głowa W.-a jest wyzłocona / ze złota 15a

(podob. paralel.) W. jest jak wołchw (czarownik) 8

(opoz.) W. jest przeciwny Perunowi 11–14

⁴ Срезневский, Словарь I 1, с. 294; Gebauer Sl. I 220.

⁵ Трубачев 2002: 428–430.

b) dokumentacja

SŁOWNIKI, ENCYKLOPEDIE

[1] »veles (veless), pan, ymago hircina« (Mater Verborum, XIII w.⁶)

PROZA

[2] »Takž budeš potom to teprva litovati a s takovou neodbytnou koupí sobě postyskovati, a vinšoval by sobě a ženě své zlé toho přál, aby divokou husí byla a někam k Velesu za moře zaletěla a věčně se domův nenavrátila« (Jesus Sirach, tłum. T. Rešel, 1561 r.⁷).

[3] »...jakýt jest črt aneb ký Veles aneb ký Zmek tě proti mně zbudil a navedl!« (Tkadleček, XV w.⁸).

[4] »...až ku podivu, kde těch marností ti lidé nasbírají, aneb ký Veles jím jich našepce« (Tadeas Hájek, 1598 r.⁹).

[5] »...сии князь Володимеръ (...) яко прииде въ Кіевъ, идолы повеле испроврещы, (...) а Волоса идола, егоже именоваху скотія бога, повеле въ Почаину реку въврещы« (Żywot zwykły księcia Włodzimierza, XIV w.¹⁰).

[6] »Что ради скорбя седиши близь страстнаго сего идола Велеса? (...) Тщуся и молюся Господу Богу разорити многострастнаго сего идола Велеса« (Żywot błogosławionego Awramiusza Rostowskiego, XVII w.¹¹).

[7] а) »Идол, ему же кланястася сии, бысть Волос, сиречь, скотий бог. И сей Волос, в нем же бес живя, яко и страхи мнози твори, стояше осреди логовины, нарицаемой Волосовой, отседе же и скотии по обычаю на пажити изгоняше. Сему многокозненному идолу и керемет створена бысть и волхвъ /жрец/ вдан, а сей неугасимый огонь Волосу держа и жертвенная ему кури«.

б) »Сей волхв (...) по исходищу воскурения жертвеннаго разумева и вся тайная и глагола словеса приключшимся ту человеком, яко словеса сего Волоса«.

с) »(...) И людии сии клятвою у Велеса обеща... (...) людии, кои клятвою уверяше пред вашим Волосом (...). Кий же он бог, яко и клятву при нем створену сами преступили и попра?«

д) »(...) В сицевой печали неверни сии человецы моли слезно своего Волоса, да низведет дождь на землю« (Słowo o powstaniu miasta Jarosławia, 1781 r.¹²).

[8] »...Велеса ...« (Chodzenie Bogarodzicy po mękach, XIII w.¹³).

UTWORY POETYCKIE

[8] »(...) чили | въспети было вещи Бояне | Велесовъ вьнуче!« (Słowo o wprawie Igora, w. 62–3, XII w.¹⁴).

⁶ Срезневский 1878: 78.

⁷ Zibr 1886: 319.

⁸ Tobolka 1894: 531.

⁹ Jireček 1875; Soukup 1897: 354.

¹⁰ Mansikka 1922: 53–4.

¹¹ Mansikka 1922: 291–2.

¹² Писаренко 1997: 235–8.

¹³ Mansikka 1922: 287.

¹⁴ Аничковъ 1914: 337.

KAZANIA

[9] »Ecce! mi homines! ad quid peccata inducunt hominem, quod fit jumentum, quod fit diabolus! O! nechmež již tiech hřiechuov u Velesa!« (kazanie, Czechy, 1471 r.¹⁵).

[10] »молятся ... Волосу, скотью богу« (Słowo Chrystolubca, XIV w.¹⁶).

KRONIKI

[11] »... и роте заходивше межы собою, целовавше сами крестъ, а Олга водивше на роту, и мужи его по Рускому закону кляншася оружиемъ своим, и Перуном, богом своим, и Волосомъ, скотьемъ богомъ, и утвердиша миръ« (PVL, 907 r.).

[12] »... да имеемъ клятву от бога, въ его же веруемъ в Перуна и въ Волоса, скотья бога, и да будемъ золоти, яко золото, и своимъ оружиемъ да исечени будем« (PVL, 917 r.).

[13] »Волос богъ скотій, бьяше у нихъ во великой чести« (Latopis Hustyński)

[14] а) »Идол Велеса в древности стоял в середине города близ озера, почти около того места, где кремль, уж позже был перемещен на »Чудскій конец« города.

б) »В это время в Ростове был сильнейший пожар (...); в самый день пожара (...) страшная громовая туча разразилась над храмом бога Велеса, где стоял его истукан, сделанный из камня; когда храм загорелся, то истукан вышел из него, как живой человек, пошел на восток на конец города и остановился на Чудском конце города. Когда он шел по берегу озера среди пылавших зданий, то озеро кипело перед ним как в котле, выкидывало из себя множество рыб. Верховный жрец Велеса Радуга молил его не сходить со своего прежнего места, но Велес опалил ему за это волосы, а вслед за тем у Радуги выросла собачья голова« (Latopis Rostowski, XVII w.¹⁷).

PODANIA, LEGENDY

[15] а) »...[жрецы] поставили великого идола Велеса, настолько большого, что вызолоченная голова идола, при закате солнечном, была видна даже из Ростова. Место это называлось *Велесово дворище*«.

б) »Идол был сделан из дуба, и внутри его находилась лестница, жрец входил по ней в пустую голову истукана с горещими угольями. В это время, как он шег смолисте вещества, из отверстий глаз и ушей выходил густой дым, а из рта искры, а икогда и пламя. По этим-то призракам и узнавали грозни был бог или нет. Мошльвий, глухой голос жреца, выходивший из идола, принимаялися народом за голос самого бога-Велеса, который возвещал гнев или милость« (podanie ludowe, Rosja¹⁸).

[16] »В Вороболье в древности стояло капище Велеса, которому приносились в жертву воробльи, по внутренностям этих воробльев жрецы гадали, и предсказывали будущее, от этого село так и названо« (podanie ludowe, Rosja¹⁹).

¹⁵ Hanuš, 1863: 34.

¹⁶ Mansikka 1922: 151.

¹⁷ Титов 1885: 34–34.

¹⁸ Титов 1885: 117

¹⁹ Титов 1885: 78

Źródła

- Gebauer Sl. - Jan Gebauer, *Slovar staročeský*, díl I–II, Praha 1970.
- Hanuš I. J., *Maly výbor ze staročeske literatury. Podle rukopisův C. K. Knihovny Vysokých Škol Pražských XIV.–XVII. století*, V Praze 1863.
- Jireček J., *O slovanském bohu Velesu*, »Časopis Musea Království českého«, R. XLIV, sv. 1, V Praze 1875, s. 405–416.
- Mansikka V. J., *Die Religion der Ostslaven, I. Quellen*, Helsinki 1922.
- PVL - *Повесть временных лет по лаврентьевской летописи*, т. I, Москва – Ленинград 1950.
- Soukup J., *Příspěvky bájeslovné. Veles*, »Český Lid«, VII, V Praze 1897, s. 354.
- SSSL - *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. I–II, Lublin 1996, 1999.
- Tobolka Z. V., *O Velesovi*, »Český Lid«, III, V Praze 1894, s. 529–533.
- Zíbrt Č., *Něco o bohu Velesu*, »Slovanský sborník«, 15, Praha 1886, s. 318–319.
- Аничковъ Е. В., *Язычество и древняя Русь*, С.-Петербургъ 1914.
- Срезневский И. И., *Словарь древнерусского языка*, т. I–III, Москва 1989.
- Срезневский И. И., *Чешскія глоссы въ Mater Verborum*, Санктпетербургъ 1878.
- Титов Н. Н., *Ростовскій уездъ Ярославской губерніи. Историко-археологическое описаниі*, Москва 1885.

Bibliografia

- Bartmiński J., *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2007.
- Franković Đ., *Nasljednici poganskih božanstva – gromovnik sv. Ilija nadomjestak Perunov, brodar sv. Nikola nasljednik boga smrti i konja u Hrvata i Srba, te njihove interetnicke veze*, »Etnografija Hrvata u Mađarskoj«, 9, Pečun 2002, s. 9–45.
- Ivanov V. V., Toporov V. N., *A comparative study of the group of Baltic mythological terms from the root *vel-*, »Baltistica IX«, Vilnius 1973, s. 15–27.
- Jakel O., *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*, przeł. M. Banaś, B. Deląg, Kraków 2003.
- Jakobson R., *The slavic god Velesъ and his Indo-European cognates*, In: *Selected Writings, VII, Contributions to Comparative Mythology. Studies in Linguistics and Philology*, 1972–1982, Mouton 1985, s. 33–48.
- Karpenko J. O., *Велес залишається на троні*, (In:) *Восточноукраїнський лінгвістический збірник*, в. 3, Донецк 1997, s. 34–39.
- Krzysztoforska-Doschek J., 2005, *Źródło mitów i legend polskich. O Kraku – władcy Lechitów, o Smoku i Wawelu*, »Wiener Slawistisches Jahrbuch«, 51, s. 165–177.
- Moszyński L., *Detronizacja Welesa*, »Studia nad polszczyzną kresową«, VII, pod redakcją Janusza Riegera, Wrocław 1994, s. 225–233.
- Wojtyła-Świerzowska M., *Prasłowiańskie abstractum. Słowotwórstwo, semantyka. 1. Formacje tematyczne*, Warszawa 1992.
- Иванов В. В., Топоров В. Н., *К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (Данные о Велесе в традициях северной Руси и вопросы критики письменных текстов)*, »Труды по Знаковым Системам« 6, 1973, с. 46–82.

- Иванов В. В., Топоров В. Н., *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974.
- Писаренко Ю. Г., *Велес-Волос в язичницькому світогляді давньої Русі*, Київ 1997.
- Схема описания мифологических персонажей*, In: Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран югп-восточной Европы. София, 30.VIII.89 – 6.IX.89. Проблемы культуры, Москва 1989, с. 78–85.
- Топоров, В. Н., *Фрагмент славянской мифологии*, »Краткие сообщения Института Славяноведения«, 30, Москва 1961, с. 14–32
- Топоров, В. Н., *Еще раз о Велесе-Волосе в контексте основного мифа*, In: Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов второй балто-славянской конференции. Москва, 29 ноября – 2 декабря 1983 г., Москва 1983, с. 50–56.
- Трубачев О. Н., *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*, Москва 2002.

Cognitive Definition of Weles~Wołos: An Attempt at Reconstruction of a Fragment of the Traditional Mythological Appearance of the Slavic World

Michał Luczynski

The author analyses Weles~Wołos, a supreme “Cattle-God” in Old-Slavic pagan religion and mythology, which is correlated to poetry, magic and cattle. The author focuses on that problem as a part of Slavic mythology worldviews. Theoretically and methodologically it is based on the model of cognitive definition as proposed by Jerzy Bartmiński.