

Radoslav Katičić

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

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

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 glasovni 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 vezanima za završetak žetve razabire se da se zamišljao kako tada u liku bradatoga medvjeda sjedi na stogu snoplja. Obredno mu se kiti la, 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.

1. Jaroslavska legenda

Među 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 to 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 prežitcima. Jaroslavka je legenda kao poučno vjersko štivo potekla upravo iz takvih prilika i takva ozračja.

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 prijepisa arhiepiskopa Samuila izdao godine 1877. u svojem temeljnom djelu o crkvama prilaza sv. Vlasija u gradu Jaroslavlju.¹ Ponovno je isti taj tekst 1960. izdao N. N. Voronin u svojoj, također temeljnoj, studiji o medvjedem kultu na području gornjega povolžja u 11. stoljeću.² Obje su nam publikacije danas razmjerno teško dostupne.

Pretpostavlja se da je arhiepiskop Samuil svoj izvornik Jaroslavke 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 Slovo o polku Igoreve. Ako je to doista tako, onda su u tom manastiru nekako u isto vrijeme nađeni rukopisi dvaju djela stare ruske književnosti u kojima se jedinama predaju neke bitne vijesti o poganskom bogu Velesu, pa su ta djela već po tome osobito važna za povijest stare slavenske vjere.³

Sve kazivanje Jaroslavke 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 legendrnog kazivanja, iako to u njem nigdje nije izrijekom 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

¹ Лебедев 1877.

² Воронин 1960.

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

blaga i svake dobrobiti.

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 Dnjeper. A Dnjeprom uzvodno do nje, također pod strminom, leži nizinski dio staroga grada, koji se i danas zove Подóл.⁴ Tamo je na vodi, na rijeci Počajni, bilo svetište boga Volosa, kako saznajemo iz žića kneza Vladimira.⁵ U Kijevu je tako uspostavljena 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 raspoložemo.

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

Идолъ, ему же кланястася сии, бысть Волось, сиречь скотий богъ. [1]
И сей Волось, въ немъ же бѣсь живя, яко и страхи мнози твори,
стояше осрѣду логовины, нарицаемой Волосовой, отселѣ же и
скотии по обычаю на пажити изгонише. (Сказание, 6)
— »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.⁶ 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 jaroslavska stoka i odande izgonila na pašu. Volos se tako pokazuje kao zaštitnik jaroslavskog sto-

⁴ Усп. Мурзаев 1967:81, Иванов—Топоров 1974:64.

⁵ Зимин 1963:73, ovdje [13].

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

čarstva. U tom je svojstvu bio, očito, gradu vrlo važan.

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:

— Сему многоказненному идолу 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 семъ его, яко жертву точию довольну возвеселити сего грозна бога. (Сказание, 7) [2]

— »Tomu mnogokažnjenomu kumiru sagradili su i hram i dodijeljen 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 đavolji 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 gorjeti: 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.«

Volos je prema tom pripovijedanju imao u Jaroslavlju hram i svećenika 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 objavljavao 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. Po Jaroslavskoj se legendi čini kao da je takvih zametaka bilo i u Slavena, koliko mi razabiremo, najizrazitije u istočnih. Naziv pak takva

svećenika, волхв < *vьlhwь*, 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.

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

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

– »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:

... кто убо вы, не суть ли тии людии, кои клятвою увѣряше [4]
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?«

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:

... сам же благовѣрный князь водрузи на землѣ сей древянь [5]
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)

– »... 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 (2 Kraljevi 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.

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:

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

— »... ti su nevjerni ljudi u suzama molili svojega Volosa da pusti 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, nemisljeni 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, sâm beživotan kumir.«

Prvi poticaj odvratanju 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:

...много и слезно молишися въ Троицѣ славному Богу, пречистей Матери Господа нашего Иисуса Христа и святому славному пророку Божию Илии ... аще прѣдстательствомъ прѣсвятые 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 Божия Илию ... (Сказание, 9–10) [7]

— »... 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 moljenje 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:

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

— »... 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 preda-
li ga ognjenu spaljivanju.«

Tako su, pripovijeda legenda, Jaroslavci 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:

Но по нѣкоемъ врѣмени, егда восприя сии человеци [9]
христианскую 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 пѣние многажды раздавашеся и плясание нѣкое видимо
бывше, скотии же, егда на мѣстѣ семъ хожду, необычно
худобѣ и недугу прѣдавашеся. И о семъ человекъцы велие
скорбѣя, повѣда пресвитеру бывающая, и молвиша, яко вся
сия напасть бысть гнѣвъ Волоса, яко сей прѣтворися въ злого
духа, да онъ сокрушитъ людии, скотие ихъ, како сокрушиша
его и кереметь. Пресвитеръ же уразумѣ ту прѣлестъ диавола,
яко симъ злокозненнымъ омрачениемъ и страхомъ и недугомъ
скотия сей исконный врагъ токмо хоцетъ погубити людии
Христовы. И пресвитеръ не мало поучи народъ, а послѣди
совѣтъ сотвори, да просятъ сии человекъцы князя и епископа на
мѣстѣ, идеже стоя кереметь, построить ту храмъ во имя святаго
Власия, епископа Севастийскаго, яко сей угодникъ Божий
вельми силенъ своимъ ходатайствомъ к Богу разорити навѣты
диавола и сохранить скотие людей христианскихъ. И тако
людии сии моли князя, да повелитъ построить храмъ. а князь
моли епископа дати благословение построить церковь древяну
во имя священномученика Власия. И, о велие чудо! егда освяти
храмъ, бѣсъ прѣста страхованія творити и скотие на пажити
сокрушати, и за сие зримое чудо людии восхвалиша Бога, тако
благодѣющего, и благодариша его угодника святаго Власия
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 vi-
djelo se nekakvo plesanje, a stoka, kada je na tom mjestu hodala, u

neobičnoj se mjeri predavala mršavosti i bolesti. To je ljudima zadržavalo 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 satio ljude i njihovu stoku onako kako su oni satrli njega i hram. A prezbiter je prozreo tu đavolju lukavštinu, da tim zlim i lukavim zamračenjem 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 izrijekom pripovijeda da je u tom gradu sveti mučenik Vlasije zamijenio Volosa kao stočji bog, da je građanima mjesto njega štitio stoku, te je tako uspotavljena ravnoteža narušena razaranjem Volosova hrama i cijepanjem njegovog kumira. Po tome je ta legenda vrlo znatno vrelo za povijest slavenskoga poganstva i njegovala stvaranja u kršćanskoj vjerskoj predaji. I kako god nam to pripovijeda nije 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.

slavskoj 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 izvor-
nik, danas izgubljen, koji je jaroslavski arhiepiskop Samuil 1781. unio u
svoj rukopis, ne doima se osobito starim. Upućeni će ga čitatelj bez mno-
go oklijevanja smjestiti nekako u 17. stoljeće. To je poučno vjersko štivo
karakteristično za književnu proizvodnju toga vremena. To, međutim, ne
znači 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 vje-
re 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, mo-
gao 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 preda-
ji usmene književnosti, u prvom redu, dakako, ruske, ali i drugih slaven-
skih. 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.

2. Bog Perun i bog Volos u poganskih Rusa

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

Kad stara ruska kronika (Повесть временных лет) opisuje kako su po-
ganski ruski kneževi sklapali mir s Bizantskim carstvom, s Grcima, kako
kaže ruski ljetopisac, bilježi da su se obvezivali da će držati odredbe mi-

rovnog 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:

...миръ сътвориста съ Ольгомъ ииъшеся по дань и ротѣ заходивше [10]
межю собою цѣловавше сами крестъ, а Ольга водивъше на ротѣ
и мѣжа его по Рѹсьскомѣ законѣ, и кляшася орѹжиемъ своимъ, и
Перѹнѣмъ, богѣмъ своимъ, и Волосѣмъ, скотнемъ боѹмъ, и ѹтвердиша
миръ. (Повесть, uz godinu 6415. = 907.)

— »... 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:

— ище ли тѣхъ самѣхъ преже реченыхъ не съхранимъ, азъ же и [11]
иже съ мѣною и подѣ мѣною, да имѣемъ клятвѣ отъ бога въ нѣже
вѣрѣемъ, и отъ Перѹна и отъ Волоса, скотня бога, и да вѣдемъ
злати. Якоже злато се. и своимъ орѹжиемъ да исѣчени боудемъ.
(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:

И наоутрня призъва Игоръ сълы и приде на хѣлимъ, кѣде стояше [12]
Пероунъ, покладоша орѹжие свое и щиты и злато; и ходи Игоръ ротѣ и
людие его, елико поганыхъ Рѹси ... (Повесть uz godinu 6453. = 945.).

— »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 samo da se Volosov idol baci u nju:

... а самъ (Володимиръ), в Киевъ вшедъ, повелѣ испровреци и [13]
извити кумиры, овгы и съсѣщи, а нныя ижжещи, а Волоса идола, его
же именовашъ скотия бога, велѣ въ Почаинѣ рѣкѣ вѣврѣщи.

(Зимин 73, лист 539–540)

— »А сам (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.⁷ 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 proroka Božjeg 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 u Jaroslavlju ispričovijedan prema obrascu pobjede boga Peruna u dvoboju s bogom Velesom, pa je strana kojoj je podlegao bog Volos u legendi prikazana kao sasvim kršćanska. U to se nije uklapalo da se ikako spomene pogansko podrijetlo jaroslavskoga kulta sv. Ilije jer je uništenje boga Volosa moralo doći od nadmoći kršćanskoga natprirodnog lika, što je prorok Ilija i bio.

⁷ Усп. Воронин 1960, Крайнов 1964:68–69, Иванов–Топоров 1965:21–23, isti 1974:55, 57–59.

3. Ljutъ jь zvěřъ

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 *zmbjv*, ili ako se shvaća kao žensko *zmbja*, zmija koja u vunenom gnijezdu leži pod drvetom.⁸ Potvrđuje to i bjeloruska kaža kojom se kazuje narodno vjerovanje:

А то так с поввярсты от Ночаевич дык ёсь бярозки; обсоджан [14]
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.

(P 4, 158, Дополнение № 7)⁹

— »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 пярún, koja nije drugo nego praslavensko *perunъ*, pa se tako tu čuva izvorno praslavensko kazivanje mitskog zbivanja: *Perunъ ubi zmbjv* — »Perun (što će reći bog grom) ubi zmaja«. Kao i u poljskom *pio-run*, tako je u bjeloruskom пярún, 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

⁸ Usp. Katičić 2005b:73–76.

⁹ Zabilježena je i bjeloruska kaža podudarna ovoj: У Воронини над рекой ёсь гора (древний городок). Дык тут на гэтой горе пярун чорта забив (P 4, 158, Дополнение № 6) — »U Voronini je gora (malena gradina). Eto, tu na toj gori grom je ubio vraga.« I riječ koja ovdje znači 'grom' (пярún) i riječ koja ovdje znači 'vrag', 'đavol' (чорт) potječu iz jezika praslavenske sakralne poezije i u tom su se izričaju našle neprekinutom usmenom predajom. Usp. Katičić 2006b:260–263. Tek značenje im se pri tom promijenilo. Etimološko je značenje *perunъ* 'onaj koji udara' i *čvrtъ* 'onaj koji ruje po zemlji i povlači brazde'. (Tu treba pomisliti na praslavenski *čvrsti* 'crtati', *čvrta* 'crta', 'brazda', 'šumska prosjeka'). U sakralnoj poeziji te su riječi upotrijebljene da se njima označi nebeski gromovnik i njegov protivnik vezan za zemlju. Taj se zove i *zmbjv* '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 indijski pripadnici iste jezične tradicije, indoeuropske, zovu *vedah* 'znanje', pa je zbornik tekstova poteklih iz te indijske predaje i nama Veda.

zastupnik boga Peruna. A kao protivnik tu se ne javlja *zmbjv*, nego *zvěrv* '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 zmija. 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.

Jaroslavska legenda ne kazuje ništa o tome kakva bi to zvijer bila. Perunov protivnik pokazuje nam se tako kao *zmbjv* / *zvěrv*, 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 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, naimе, biti, ako se nešto doista otkriva, da se sve to bez otpora skladno složilo i bude razumljivo od prve.

A izraz *ubiti zvěrv* 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 u pot-hvat sa svrhom da se s toga pohoda ne vrati:

Наряди его в службу дальнюю, невзворотную, [15]
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 печенью.

(Киреевский, выпуск 3, 28 i. d.)

— »Naredio mu je službu daleku, s koje nema povratka, na otok Bujan; naložio mu je da ubije ljutu zviđer, ljutu zviđer, sivosmeđu, 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 zviđer i snima sa sebe svinuti luk. Polaže on strijelu pozlaćenu na svilenu tetivu; ubija on ljutu zviđer, vadi srce s jetrima.«

Tu je to isto kazivanje ušlo u junačku pjesmu. Ali da je taj koji ubija ljutu zviđer 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 vječnik ova-

... Сходит Егорий с небес, по золотой лестницы, сносит Егорий [16]
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 ...

(Мај 86, № 215)

— »... Silazi Jegorij s nebesa, po zlatnim ljestvama, nosi Jegorij s
nebesa tristo lukova od zlatnih niti, tristo strijela zlatoperih i tri-
sto tetiva zlatozračnih, i strijelja, i odstrjeljuje sa sluge Božjega (tu
valja reći ime) uroke, čari, brige, bajaranja, nečist i predaje to crnoj
zviđeri medvjedu na hrbat: I ponesi to, crna zviđeri medvjede, u ta-
mne šume, zatopči, crna zviđeri 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 strije-
lja zlatnom strijelom zviđer, crnoga medvjeda. Doista mu je protivnik
zviđer, i to medvjed, kako se već naslućivalo i pri opisu junačkog djela
na otoku Bujanu. Tu se pokazuje da on nije samo *ljutъ jъ zvěrbъ medvědbъ*,
nego je, barem u istočnoslavenskoj predaji, i *čvrnъ jъ zvěrbъ medvědbъ*.
To je čvrsto ugrađeno u frazeologiju ruskoga narodnog jezika, osobito
onoga u Sibiru koji čuva mnogo starine. Tako se govori:

Медведь, али черныи зверь, али муравейныи зверь в черных лес [17]
ах (СРНГ s. v. зверь 2)
– »Medvjed, ili crna zviјer, ili mravlja zviјer u crnim je šuma-
ma«

A zabilježeno je i ovo:

На лисицу он не так охотник. На черного зверя. Со движения [18]
зверь черный ложится, медведь-то. (СРНГ s. v. зверь 2)
– »Na lisicu on i nije toliko lovac. Na crnu zviјer. S pokreta crna
zviјer liježe u log, to je medvjed.«

Tomu valja dodati još ustaljeni izraz зверино сало (медвежье сало) –
»zvјerinje salo 'medvједе salo'« (СРНГ s.v. звериный 1), a mitološki
kontekst koji se ovdje otkriva uvjerljivo potvrđuje ruski ručki svetački
kalendar nazivom Звериная неделя. Грозная неделя. Первая неделя
после Ильина дня – »Zvјerinji tjedan. Grozni tjedan. Prvi tjedan po-
slije Ilijina dana« (СРНГ s.v. звериный 3). Perunu u kršćanskom liku
proroka Ilije suprotstavlja se i tu zviјer, ako i samo kalendarski.

Nema dakle ni najmanje dvojbe da je ljuta zviјer, opasni Perunov
protivnik, kojega on pobjednički ubija, upravo medvjed. Taj protivnik
je dakle *zmvjb* (onaj koji puže po zemlji) i *čvrtv* (onaj koji ruje i povlači
brazde, dakako po zemlji), ali je i *zvěrv*, što će reći medvjed, najopanija
divlja životinja u lovačkom iskustvu prvotnih Slavena. Ono što se na-
metnulo pri prvom pristupu rekonstrukciji mitskoga konteksta i učini-
lo se kao sasvim nevjerojatno sada je posve nedvojbeno potvrđeno. Pe-
runov protivnik je i zmaj i medvjed. No od toga što je to sada nedvoj-
beno 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 na-
logu Ruske akademije znanosti (tada još Sovjetske) pod vodstvom aka-
demika Nikite Ilija Tolstoja sustavno istraživala Poljesje, teren na ko-
jem su se u seljačkom životu praslavenske prilike u dobroj mjeri oču-
vale i do danas. Izvještaj o tome donosi se ovdje u doslovnom izvatku
iz velebne sinteze o tragovima Volosova kulta u pokrštenoj Rusiji ko-
jom nas je obogatio i trajno zadužio Boris Aleksandrovič Uspenskij¹⁰:

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

Важно подчеркнуть, что мифический змей, понимаемый как [19]
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 сто́ят, а у няjó кашлатые.«

Записано в деревне Золотуха Калиновического района
Гомельской области в юле 1975 г., запись А. Б. Страхова.

(Успенский, 88–89)

— »Važno je istaknuti da se mitski zmaj, koji se shvaća kao neka vr-
sta 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 med-
vjeda, samo što u medvjeda uši stoje, a u njega su klapave i kosma-
te.« 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 medvjedom
glavom. Od medvjeda se razlikuje tek time što mu s klapavih ušiju vise
guste dlake. Trebalo je samo pitati.

To pak da je zvijer ujedno i zmija izriču i riječi zapisane od ruskoga ka-
zivača: А вот видишь, какое дело было, ... был зверь-змеяка — »А eto
vidiš kako je to bilo, ... bila je zvijer-zmijurina« (СРНГ 11, 19786, 303 s.v.
змеяка).

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

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

— »... prvo mu je zapovijedio da ubije ljutu Himeru. A ona je bila
božanski rod, ne ljudski. Sprijeda lav, a straga golema zmija, u sre-
dini pak koza. Strašno je duhala silu plamenog ognja. I on ju je ubio
pouzdavši se u božja znamenja.«

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 zvjier, 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 indoeuropska.

Po ostacima obrednoga mitskog kazivanja saznaje se, dakle, da bog gromovnik Perun ubija svoga protivnika, zmaja, koji je i zvjier 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.

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.¹¹

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'.¹² А *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 zvjier i opasni protivnik Perunov, ravnopravan jer je božanski. Kad se sukobe, kada ljuti zmaj i ljuta zvjier nasrne na suhi vrh svjetskoga drveta, na gospodski dvor na vrhu gore, gromovnik 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 mitskome 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 hr-

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

¹² Usp. Зернова 1932:49–50.

vanje 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.¹³ 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 ugrožava stoku, osobito kad je na paši uz rub šumskih prostranstava. Upravo jer dolazi iz njihove tmine on je *чѣрнѣ јѣ звѣрь*. Protiv njega takvoga vlasnik stoke mora tražiti drugu božansku pomoć. O tome svjedoči pjesma koju ruski seljaci pjevaju u jurjevskom ophodu:

Егорий ты наш храбрый, [21]
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)

— »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!«

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!

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 Veleša 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 za-

¹³ Usp. Зернова 1932:40–41.

štititi 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.¹⁴ A u tim predodžbama, za razliku od zoroastrizma, nema dualističkoga suprotstavljanja dobrog zlomu, 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:

... Около моего коровьего стада Власиева рода ездит [22]
Егорей Храбрый со своим золотым 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)

— »Okolo mojega kravljega 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, *žeti*, *gʷnati*, *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 prvot-

¹⁴ Usp. o tome s približim obrazloženjem Belaj 1998:29–31, isti 2006:6–7.

noga stanja. Kontaktna sinonimika u našem zagovoru jedan je od njih. U indoeuropskom sakralnom pjesništvu rabio se samo drugi glagol, pa je upravo to ono πεφνέμεν 'ubiti' i κατέπεφνεν 'ubio je' u kazivanju kako je junak Belerofon ubio neman Himeru što je gore navedeno iz Ilijade [20]. To je i ono staroindijsko *áhan* kad se u Rgvedi (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:

... так бы и мою скотинку медведю, и медведице, и медвежонку [23]
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)
— »... tako bi moju stoku medvjedu, medvjedici i medvjediću ...
bilo svega vijeka nemoguće хватати, чапати и одвлачити. Медвје-
ду, медвједци и медвједићу ... и свакој дивљој звијери нека је бјежа-
ти у шуму ... Праведно је сунашце све ниже, а моја је Власијева стока
дому све ближе.«

U oba ova zagovora, [22] i [23], stoka se ipak stavlja pod zaštitu Volosa, stočjega boga, time što ju 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.¹⁵ 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.

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 zakljinjući se u Peruna i Volosa, kletva да вѣдемъ злати. якоже злато се [11] shvaća se kao prizivanje kazne koja bi došla upravo

¹⁵ 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, isti 1990:84–86. Kao što je Jarilo gospodar vukova, tako je Veles gospodar medvjeda.

od Volosa.¹⁶ 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 zvjier¹⁷ — to se razabire iz ruskoga zagovora protiv zmijskoga ujeda koji nam čuva usmenu predaju obrednoga poganskog mitskog kazivanja:

Во морском озеру, во святом колодце черпаю я воду, [24]
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 morskon 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 *ljutъ jъ zmvъjъ* kao i onaj u pjesmama s otoka Šipana koji napada sokola na vrhu drveta:

U stabru mi ljuti zmaje, [25]
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 šušnarike;
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:

U stabru ti ljuti zmaje, [26]
u granam ti soko sivi.
Soko sivi gnijezdo vije. (HNP 5, 18–19, br. 14)

¹⁶ Usp. Jakobson 1969:582–583.

¹⁷ Vidi gore str. 93–94.

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

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

... пойду в сырые горы, ко синему морю и в ледяную лужу; из [27]
ледяных лужи течет ледян змей и пожирает он чистое серебро
и красное золото. И гои еси, змей, не пожирай чистого сребра
и красного золота, и поди ты к моей милой скотине в правую
ноздрю пожрати всю полтретьяцать ноктев. (Май 77, № 197).
— »... pođem 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.«

Ocrtala se tako nešto oštrija slika drugoga slavenskoga poganskoga boga, Velesa, kojemu ime u istočnih Slavena obično glasi Volos (Волос). Iako se o tome iznose i dobro utemeljena mišljenja, jezikoslovci još nisu na čistu s time kako to treba tumačiti.¹⁸ Slavenski *Velesъ* je *bogъ*, i to *skotъjъ bogъ* 'stočji bog'. Njegovo je mjesto dolje, *dolě* 'u dolu', pri vodi ili u vodi, *vodě, rěčě, jezerě, mor'i*, izvorno sve praslavenski lokativi bez prijedloga. Javlja se kao *ljutъ jъ zmbjъ* ili *čvrtъ*, ali i kao *ljutъ jъ zvěrbъ medvědbъ* ili kao *čvrbъ jъ zvěrbъ medvědbъ*. Kad nasrne na gromovnikovu goru, kada je dakle *gorě*, gromovnik ga *Perunъ* ubija, to jest bije (*bvjetъ* ili starinskije *ženetъ*, od *gvnati* ili *žbnjetъ* od *žeti*). On se tada vraća na svoje mjesto, dolje, u vodu.

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 dobrobit i rodnost godine. On je vladar pokojnika, upravo njihov pastir i pase ih kao ovce na svojim sočnim livadama. Čak i homerske Elizijске poljane (Ηλύσιον πεδίων), nazvane su, čini se, imenom koje je etimološki srodno imenu slavenskoga boga Velesa.¹⁹

¹⁸ O njem usp. Belaj 1998:63–66. Možda je dobro ponoviti: Tu, u hrvatskom tekstu, piše se *Veles* kada se govori o praslavenskom bogu, a *Volos* kada je riječ o rusko-me.

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

4. Мъхнатъ жь звѣрь

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

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

— »Dlakava zvijer na bogati dvor.«

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:

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

— »Dlakava zvijer sad na bogati dvor.«

A u sjevernoj Rusiji zabilježen je ovakav svadbeni običaj:

В Вологодской губернии отец и мать жениха встречают молодых в вывернутых на изнанку шубах. Тогда молодая должна спросить: »батюшко и матюшко, отчего вы мохнаты?« Они отвечают: »оттого мохнаты, чтобы вы жили богато!« [30]
(Едемский, 129)

— »U Vologdskoj guberniji otac i mati mladoženje dočekuju mlade u bundama izvrnutima prema van. Tada mlada mora pitati: »Tatice i mamice, zašto ste vi dlakavi?« Oni odgovaraju: »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 zvjersko. Ali to je, kažu, radi bogatstva koje treba mladima život učiniti lakšim.

Iz svadbenih obrednih tekstova što su ovdje navedeni jasno proizlazi da se u njima hoće djelovati na životnu zbilju srokom: *мъхнатъ жь* — *bogatъ жь* 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 folklora 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 *мъхъ*, o tome će detaljnije biti riječi dolje.²⁰

O prastarj vezi tih riječi svjedoči i izreka zabilježena u ruskom narod-

²⁰ Vidi dolje str. 102–104.

nom govoru:

Мохнатый ребенок родился — счастливый будет. [31]
(СРНГ s.v. МОХНАТЫЙ)

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

Tu se očito podrazumijeva srok мохнатый — богатый.

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

Мохначи, бородачи, донские казаки [32]
(СРНГ s.v. 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*, *cio*, *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 navršiše 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 dađe potvrditi i u hrvatskom književnom jeziku narječno obojenom kajkavski. Tako Jambrešić u svojem rječniku prevodi latinsko *pubeo* 'dolazim u odraslu dob' s *pervoga maha jesem*, *mah ali pavu-lice meni rastu na bradi*. Neme baš nikakve dvojbe da tu stojimo na tlu žive praslavenske frazeologije. Bilo je dakle podloge da se u riječima rusko-ga 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.²¹

Postavlja se tako pitanje izvornoga značenja praslavenske riječi *mъhrъ*.

²¹ Usp. ARj s.v. *mah* i dalje.

Ona se, preoblikovana odgovarajućim glasovnim zakovima, susreće u svim slavenskim jezicima, pa je u najpunijem smislu te riječi i praslavenska i sveslavenska. 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 мѣх i u makedonskom мов znače još 'vlakna tkanine', u hrvatskom, srpskom i bošnjačkom *māh* znači još 'močvara', 'plijesan', 'paperje', '(nježne) dlake' i dijalektalno *māh* 'alga', 'haluga', u slovenskom *māh* znači još 'močvara', 'paperje' i dijalektalno *mēh* 'osinje gnijezdo', u slovačkom *moch* i dijalektalno *mach* i *mech* znači u nekim dijalektima još 'gusto gušće paperje', u doljnolужиčkom *mech* znači još i biljku 'bryophyta Engl.', u poljskom *mech* znači u starim spomenicima još 'pletenica', 'paperje', u pomoranskom slovinačkom *mex*, *māx* 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 'pletenica', '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 potvrđuju podudarnosti litavski *mūsaĩ* i *mūsos* 'plijesan', stari visokonjemački *mos*, *mios*, stari engleski *méos*, stari nordijski (islandski) *mosi*, sve 'mahovina', latinski *muscus* 'mahovina' i armenski *mamur* < *mamusr* (reduplikacija) 'mahovina'.²²

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.²³ Takvo je zemljište nisko i vlažno. I po tome je suprotnost suhim uzvisinama kakve se praslavenski zovu *borъ*.²⁴ Karakteristično zemljište obraslo mahovinom je močvara, blato, praslavenski *bolto*.²⁵ U Poljesju seljak na pitanje što je болото odgovara ne trepnuvši: Болото — там растé мох — »Blato — tamo raste mahovina«. ²⁶ 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.²⁷ Kada se izraz iz obredne formu-

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

²³ Usp. Толстой 1969:164–165, Иванов—Топоров 1974:13, Katičić 1987:36–37, isti 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'.

le 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 i дыбучие болота, kako znamo iz ruskoga zagovora [16]. To je dakle Perunov protivnik Veles u svojem zvjerskom liku. On je *skotъjb 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.

Kao zvijer Veles je dlakav. Medvjed ima krzno, on je *тѣхнѣтъjb звѣрь*. Od praslavenskoga *тѣхъ* izvedene su sufiksom *-no* imenica *тѣхнѣ* i sufiksom *-na* imenica *тѣхна*. Tako imamo kajkavski 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 reptens*. Od *тѣхнѣ* i *тѣхна* izveden je sufiksom *-at-*, koji znači da u koga ima čega mnogo ili je veliko, pridjev *тѣхнатъ* 'obrasao mahovinom', 'dlakav'.²⁸ A praslavensko *тѣхнѣтъjb* sriče se s *bogatъjb*.

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:²⁹

У чистым поли, на синим мори стоиць дуб шыроколист. Под [33]
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«.

U drugom se takvu zagovoru kazuje:

На чистом поли яблонь, под той яблонею с чорного барана [34]
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 kre- vet i na njem jastuci od paperja.³⁰ Kako god da se kazuje, dolje je *тѣхъ*.

Onaj koji dolazi odozdol, bog blaga, *skotъjb bogъ*, može se stoga zva-

²⁸ Усп. ЭССЯ, выпуск 20, Москва 1994, 212–213, ss.vv. *тѣхна/тѣхнѣ* i *тѣх-
натъ(jb)*; ARJK 6, Zagreb 1991, 614–615, ss.vv. *mehen* i *mehenj*.

²⁹ Za potpuniju dokumentaciju usp. Katičić 2005b:73–75.

³⁰ Za potvrde usp. Katičić 2005b:55–60.

ti i *mr̥hovъ bogъ*. 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:

Собрались все бесы до кучки: водяной, лесовой, полевой, [35]
моховой. (СРНГ s.v. МОХОВОЙ)

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

Svaki je od njih Veles, stočji bog, degradiran u običnog bijesa. Svaki predstavlja drugi vid njegove pojavnosti.³¹ 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 *mr̥hvъ*, kao što je svim time natopljena voda donesena s močvarnoga zemljišta:

Не хочу водицы пить — [36]
водица моховая,
не хочу тебя любить —
славушка худая. (СРНГ s.v. МОХОВОЙ)

— »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.

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

DINGIR^Telipinu^{uu}aš pīran GIŠ^{ei}a ar^a. GIŠ^{ei}az-kan UDU-aš KUŠ^{kur}šaš [36a]
kankanza. našta anda UDU-aš IĀ-an kitta. našta anda ḫalkiš DINGIR^GIR-
aš GEŠTIN-aš kitta. našta anda GUD.UDU kitta. našta anda MU.KAM.
GĪD.DA DUMU^{MES} kitta. (KUB XVII. 10. IV, 27–31)

— »Pred bogom Telpinušom stoji zimzeleno drvo. Na zimzelenom 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.«

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 sveslavenskim *iva* 'vrsta vrbe'. A *iva* se u bjeloruskim zagovorima javlja kao drvo pod kojim leži zmija u vuni. Tako na primjer: На мори на повмор'и, на камни, на выспи стоиць ива зеленая. На той иви золотое гняздо, с чорного руна.

³¹ Usp. Успенский 1982:31–118.

Там живецъ зьмея Шкуропея-Прасковея (Р 5, 185, № 105).³² Tu se opet otvara pogled do u indoeuropsku starinu.

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

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

— »Kosmata zvijer 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 stožji 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 jъ — bogatъ jъ* 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:³³

Куд космàта, туд богàта. [38]

To je isti taj praslavenski obredni srok.

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

Дай Бог, чтоб наша невеста была такая-та касматая! [39]
(Добр, выпуск 2, отделение 2)

— »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 stožji 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:

³² Usp. Katičić 2005:74.

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

мать моя косматая, [40]
зачем меня просватала?

(Георгиевский 256, № 38)

— »Majko moja kosmata, zašto si me obrekla proscu?«

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:

Ты не сватай, [41]
черт косматый.

(Георгиевский 257, № 50)

— »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 < *čvrtъ* vjerojatno potječe još iz jezika praslavenske sakralne poezije i znači natprirodno biće koje ruje po zemlji i vuče brazde po njoj (*čvrta*), 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, *čvrtъ*, ali je i stočji bog, i stoga je darovatelj bogatstva. Upravo zato mu i jest mjesto na svadbi.

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*.³⁴ 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 kupljenu stoku prvi put uvode u dvor [37].

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 *mъhnatъ* i *bogatъ*, kako je gore već objašnjeno.³⁵

Utvrđeni su tako praslavenski obredni srokovni *mъhnatъ jъ* — *bogatъ jъ* i *kosmatъ jъ* — *bogatъ jъ*. Njima naprosto bruji usmena predaja koja se od-

³⁴ ARj s.v. *kosmat*.

³⁵ Vidi gore str. 104.

nosi na ljutu zvijer i stočjega boga Velesa. Ima još takvih srokova, koji dodatno pojačavaju zazivanje bogatstva. Tako se na zapadu Rusije pjeva:

Медведь волохатый, [42]
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:

Чтобы жених был богатый, как козух волохатый. [42a]
(Зеленин, 1077)

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

Tu etimologija i značenje nisu sasvim jesni. 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-* u волохатый najbolje složilo s *volъ* '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 mitskom i obrednom kontekstu. Tako se govori u ličkoj svadbenoj zdravici:

Da rodi šenica bjelica; po dnu da je busata, po srijedi vlasata, a po vr'u [43]
klasata. (ZNŽO 13, 158)

Isti je takav srok u tekstu svadbenoga obreda u jednom mjestu Kaluško-ga kotara:

штобы маладые лохматыи были — к багатству. [44]
(Шереметева 46)

— »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 Vladimirovskoj guberniji. Tamo mladoženju i nevjestu prije vjenčanja u crkvi posađuju na kožuh rasprostrt vunom prema gore da bi жили богато-пушаство

— »živjeli bogato, kao u paperju«. ³⁶

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 водились, чтобы богато жили — »da bi ovce uspijevale, da bi bogato živjeli«. ³⁷

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«. ³⁸

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

Iz svega se toga razabire da je bunda povezana s medvjedićim kultom. Ona se čak smatrala medvjedićim atributom. ⁴⁰

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«. ⁴¹

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 rasprostrt 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«. ⁴²

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 daje bogatstvo svjedoči ruska uzrečica Змей деньги таскает — »Zmaj mu dovlači novce« ili Юж деньги таскает — »Už mu dovlači novce«. To se govori o nekom tko se brzo bogati. Zmaj dakle djeluje jednako

³⁶ Usp. Зеленин 1914–1916:164, 169.

³⁷ Usp. Раденко 1929:105.

³⁸ Usp. Никифоровский 1897:60, № 388.

³⁹ Usp. Зеленин 1914–1916:791.

⁴⁰ Usp. Макаренко 1913:98–99, Успенский 1982:103.

⁴¹ Usp. Малыхин:1853:218.

⁴² Usp. Зеленин 1914–1916:375.

kao dlakavi medvjed. U drugoj se varijanti javlja starija riječ za zmiju, koja je u slavenskoj sakralnoj poeziji naslijeđena iz indoeuropske.⁴³ 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«. ⁴⁴ 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 Uspenskij:

Вместе с тем мать жениха в вывернутой шубе и в вывернутой [44a]
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 ищи с роду ня
видзил; что тут будзя с ей дзелаць!» (Анимелле, 181–182).⁴⁵

— »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 med-
vjeda s gromovnikovim protivnikom): tako u Bjelorusiji kad stignu
mladi iz crkve »druška, kad vidi čudno obučenu mater, pokazuje
čudenje i, kao da se boji, govori ljudima oko sebe: 'Ja takvu zmiju još
od rođenja nisam vidio; što će se tu s njom napraviti!'«

Mladoženjina mati, u obredu medvjed i zmija ujedno, doziva svojom po-
javom mladima bogatstvo.

Isto se shvaćanje zrcali i u obrednom položaju mlade kad ulazi u mla-
doženjin dom. Ona tada pjeva:

«Вот, медведицу введут», [44b]
как свекровь говорит.
Как свекор говорит:
«вот лютую то змею».

(Соболевский 2, 492, № 591)

— »Kako govori svekrva: 'Evo, vode medvjedicu'. Kako govori sve-
kar: 'Evo, ljutu zmiju.'«

I onda još oko toga:

⁴³ Usp. Katičić 2005:75.

⁴⁴ Usp. Успенский 1982:63.

⁴⁵ Успенский 1982:102–103.

— Что ты молодуха не веселая? [44c]
— 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.«

Time se također zaziva blagostanje i plodnost. I medvjed i zmija upravo su *skotъjъ bogъ*.⁴⁶

5. Vьrtěti Velesu bordъ

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.⁴⁷ Tako su u Černigovskoj guberniji, danas na sjeveru Ukrajine, pjevali pri žetvenom slavlju:⁴⁸

Седить ведьмидь на капѣ,
дывуетца бородѣ. [45]
(Базилевич 334)

— »Sjedi medvjed na stogu, divi se bradi.«

Nešto je razvedenija bjeloruska varijanta:

Сядіть мядведь на капѣ,
дывуетца барадѣ:
А чья тó барада
чорным шоўком павитá,
сытóй-медам палитá? [46]
(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 medvjeđa 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.⁴⁹ Arhaična značenjska povezanost između stoga i dlake pokazuje se u izrazu koji se rabi u ruskom razgovornom jeziku:

⁴⁶ Usp. gore str. 109–110.

⁴⁷ Vidi gore str. 110.

⁴⁸ Usp. Успенский 1982:108.

⁴⁹ Vidi gore str. 93–95.

копа 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.

Bitna podudarnost tom motivu istočnoslavenske obredne pjesme žetvenoga slavlja susreće se na slavenskom jugu u svatovskoj zdravici zapisanoj na Popovu polju u Hercegovini:

Na tom polju sadjeli stog, [46]
na njem sjedi gospodin Bog.

(ARj s.v. sadjeti)

Radi se tu o žetvi, kao i u istočnoslavenskim pjesmama. To jasno pokazuju riječi kojima se opisuju upravo žetvene radnje:

Žnju žito, vezuju snopove, prevlače krtine, đenu stogove. [47]

(ARj s.v. sadjeti)

Podudarnost hercegovačke svadbene zdravice sa žetvenom pjesmom iz sjeverne Ukrajine doista je očita.

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.⁵⁰ Tako ophodnici u moslavačkoj Trnovitici pjevaju kad stignu u dvor tražeći da ih domaćica obdari:⁵¹

U dvoru vam zlatan stog, [48]
pod njim sjedi gospod Bog,
z vreća sreću djeli,
svakom nešto daje, ... (H 20)

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 *bhāgah* 'blagostanje', 'sreća', 'posjed', 'imetak', 'dodjeljivanje' kao personifikacija kojom se nazivaju neki bogovi, ime jednoga vedskog boga, a pokazuje to osobito i uska tvorbeno veza sa staroindijskim glagolom *bhājati* 'udjeljuje', 'daje u dio'.⁵² Kako se oda-

⁵⁰ Usp. Katičić 1987.

⁵¹ Usp. Huzjak 1957:20.

⁵² Usp. ЭССЯ выпуск 2 (1975) 161–163, s. v. *bogъ*, Skok 1971–1974, 1, (1971)

tle 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 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 *sěditъ*, 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.

Druga riječ koja nas u toj usmenoj tekstovnoj predaji vodi do praslavenske vremenske dubine je *stògъ*. Toj je riječi osnovno značenje 'motka'.⁵³ 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 prijevornom stupnju *stēgs* 'duga motka', 'dugi štap', 'ražanj'. Toj je baltičkoj riječi potpuno podudarno slavensko *stěgъ*. Bliska etimološka srodnost sa *stogъ* također upućuje na prvobitno značenje toga poljoprivrednog naziva.

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*.⁵⁴

U našim istočnoslavenskim potvrdama [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, poljskim, bjeloruskim,

178–181, s. v. *bogat*, Mayrhofer 1992–2001, 2 (1996) 239–242, ss. vv. *bhaga-* i *BHAJ*.

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. *snop*.

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 razvijeniju poljoprivrednu tehnologiju nego je najprvotnije opisivao *stogъ*.⁵⁵ 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 *сгор*, koje prevodi: *der Getreideschober, acervus frugum* — »hrpa žita«, i u zagradama upućuje na *копа*. Nema dakle razloga za ikakvu dvojbu o tome, da je *stog* u hrvatskim potvrdama isto što i *копа* u istočnoslavenskim, a vrlo je vjerovatno 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 s lokativom bez prijedloga: *Medvèdb sèditъ stozè, bogъ sèditъ stozè*.

Uostalom, u ophodničkim se pjesmama upućenim domaćinima jasno razabiru tragovi prisutnosti i drugoga boga, ne darovatelja, nego gromovnika.⁵⁶ Ako hrvatski ophodnici na dvoru ne dobiju ništa, osvećuju se gazdama obrednim proklinjanjem. Tako u Pokuplju:

Za vašu hižu šupla kruška, [49]
potukla vas božja puška!
Za vašu hižu stare zdele,
potukle vas božje strele. (H 25)

Tu se *božje strele*, u čemu prepoznajemo kajkavski uzvik čudenja *strela božja*, a i čakavsku dobroćudnu kletvu, *strelčica te bōžja ubila*, koja je zadržala autentičan praslavenski jezični izraz, ali izgubila njegovu izvornu prijeteću strahotu, nedvojbeno upućuju na boga gromovnika, kojemu je uz kameni *trěskъ* i *strěla*, dakako s kamenim šiljkom, glavno oružje.

Na istom terenu zapisane su i druge varijante toga obrednog proklinjanja:

Pred kućom vam borovica, [50]
pomrla vas polovica!
Za kućom vam tepka ‘ruška,
ubila vas božja puška! (H 24)

I još:

⁵⁵ Усп. ЭССЯ, выпуск 11 (1984) 10–12, s. v. *kopa*. Uz to postoji i praslavensko *kopъ* istoga značenja i postanja. Od toga hrvatski *kòp* ž. r. ‘plast’, ‘hrpa snopova’ i slovenski *kòp* ž. r. ‘motka’, ‘dug štap’, isto tamo 38, s. v. *kopъ*.

⁵⁶ Усп. Huzjak 1957:24–25.

Pred kućom vam žuta kruška, [51]
ubila vas božja puška! (H 25)

U tim su varijantama izvorne strijele sasvim nadomještene dojmli-vijom, ali nedvojbeno mnogo mlađom puškom. U prvoj puškom su tek udvojene i pojačane izvorne strijele. Sve je to lijep primjer modernizaci-je obredne usmene predaje. Ali zato je u drugim dvjema očuvano izvor-no praslavensko *ubiti*, glagol koji u obrednom mitskom kazivanju na pra-slavenskom vremenskom rezu izriče kako bog gromovnik pobjeđuje boga svojega protivnika. Još stariji vremenski rez, indoeuropski, dosegao bi se da tu stoji *požeti*, ali za to su do sada nađene potvrde samo u istočnih Sla-vena.⁵⁷

To pak kako se zove bog koji u liku medvjeda sjedi na stogu požnje-venoga snoplja i divi se svojoj njegovanoj i okićenoj bradi kazuje nam že-tveni običaj zabilježen u Čerepoveckom kotaru Novgorodske gubernije.⁵⁸ Zapisan je ovako

Когда выжнуты, оставляют на поле небольшой кустик колосьев [52]
и говорят одной жнее: »Ты верти бороду Волосу«, или »Велесу«
другою скажут. Та три раза ходит около куста и, захватывая
серпом наряди по 30-ти кустьев, припеваает:

Благослови-ка меня, Господи,
да бороду вертеть:
а пахарю-то сила,
а севцу-то коровай,
а коню-то голова,
а Микеле-бородá. (Барсов, 1878, 803–804)

— »Kad požnju ostavljaju na polju nevelik grmić klasja i govore jed-noj žetelici: »Ti vrti bradu Volosu« ili »Velesu« kažu drukčije. Ta tri puta ide oko grma i zahvaća srpom odjednom po tridedet vlati, pri-rijeva: »Blagoslovi mene, Gospodine, da vrtim bradu: a oraču sna-ga, a sijaču kravaj (novogodišnji kolač, simbol plodnosti), a konju glava, a Mikuli brada.«

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 pra-slavenskih obrednih pjesama posvećenih njegovu kultu. Taj zapis pak do-nosi zadnji ostatak izričitoga spomena njegova imena u obrednim teksto-vima, očuvan tek ponegdje u najarhaičnijim istočnoslavenskim žetvenim običajima.

Potvrđeno je to još u Orlovskom kotaru:

⁵⁷ Usp. Katičić 2003a:9–11.

⁵⁸ Usp. Иванов—Топоров 1974:62–63, Успенский 1982:52–53.

При окончанию жатвы оставляют малую часть несжатой на «бороду» Илье пророку. Другие говорят, что это оставляется в жертву какому-то старому богу «Волосу», потому что од него зависит урожай. (Тен № 435) [53]

— »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, *bogъ* koji udjeljuje (staroindijski *bhájati 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 sučeljuju, 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:

В конце жатвы «завивают Волосу бороду», т. е. связывают в честь его пук несрезанных колосьев и оставляют его на ниве. (Тен № 1830) [54]

— »Na kraju žetve 'kovrčaju Volosu bradu', tj. vežu njemu u čast svežanj 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]).⁵⁹ 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:

Народный обычай завивания бороды Волосу, Илье или «житному деду». (Кагаров, 1918, 16) [55]

— »Narodni običaj kovrčanja brade Volosu, Iliji ili 'žitnomu djedu'«. ⁶⁰

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.⁶¹ I žito je, naime, *skotъ* 'blago', nije to samo stoka. A prepoznavamo ga kao Volosa po tome što je

⁵⁹ Za posljednje dvije potvrde [53] i [54] usp. Терновская 1977:108.

⁶⁰ Усп. Иванов—Топоров 1974:62.

⁶¹ Vidi gore str. 88.

darovatelj žitnoga bogatstva i još više upravo po bradi. Nazivajući ga žitnim 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.

Prikriveno je, ali ipak prepoznatljivo, zazivanje Volosa i to kad se u Simbirskoj i Kostromskoj guberniji pri vršenju istoga obreda »kovrčanja brade« govori:

Волотка на бородку. [56]
(Терновская, 1997, 81)

— »Volotka za bradicu.«

To znači isto što i Волосова борода.⁶²

Mnogo 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:

Когда пожинки делаем, богу бороду оставляем [57]
(СРНГ s. v. борода 6)

— »Kada ubiremo plodove žetve, ostavljamo bogu bradu.«

Spontano se to razumijeva sasvim kršćanski, a zapravo se time kazuje daj 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.⁶³

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, s. v. борода 6). Ta je predodžba sasvim srasla sa životnom zbiljom. To je nedvojbeno živi trag praslavenskoga mita.⁶⁴

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 ili богова брада veže i nosi

⁶² Usp. Иванов—Топоров 1974:63.

⁶³ Vidi gore str. 92.

⁶⁴ O tom istočnoslavenskom žetvenom običaju usp. СРНГ s. v. борода i бородка; Терновская 1977, osobito str. 77–79, 83–87, 103–109, 110–115, 125–126.

na gumno. Tamo se vješa o *стожер*.⁶⁵ Ta je pak riječ izvedena od *stogъ*, pa je tako *божја брада* i tu *stozě*, 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 *богъ Velesъ* 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 prijevorna stupnja *wel-* i *wol-*, od kojega je i ime slavenskoga boga *Velesъ*. 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'.⁶⁶

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 proročištem, prikazuje na slikarijama kojima su ukrašene vaze kao bradata zmija.⁶⁷

Samo ime toga slavenskoga boga izvodi se, do sada najuvjerljivije, iz dva prijevorna stupnja *Velesъ* i *Velsъ* s prijevornom puninom odnosno prazninom u drugom slogu. Od toga drugoga po istočnoslavenskim glasovnim zakonima postaje *Волосъ*, 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.⁶⁸

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 slavenskih naroda.

⁶⁵ Usp. Кулишић—Петровић, 1970 i Петровић 1970.

⁶⁶ Usp. Puhvel 1969:71–73, Pisani 1969, Иванов—Топоров 1973, isti 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, Téра 2005:8–11.

6. Lěšъ jь Velešъ

Praslavenski pridjev *lěšъ* izveden je sufiksom *-jъ* (< indoeur. *-yo*) od imenice *lěšъ* 'šuma' i po tome znači 'šumski'. Upotrijebljen određeno kao *lěšъ jъ* 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:

В Ярославской губернии — в местах, где некогда процветал [58]
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:

Медведь лешему родной брат. [59]
Лешии, лешак, лесный черт = медведь (Даль s.c. леший)
— »Medvjed je šumskomu duhu rođeni brat« i »Šumski duh, šumski
stvor, šumski vrag = medvjed.«

Da je šumski duh zapravo Veles, protivnik boga gromovnika Peruna pokazuje i narodno vjerovanje:

Если од молнии разорвет дерево или загорится что-нибудь, то [60]
верят и говорят, что тут скрывался «лесной» или «он».
(Зеленин, 1914–1916, 412)
— »Ako se od munje raskoli drvo ili što god zapali, govore i vjeruju
da se tu skrivao »šumski« ili »on«.

U šumskoga duha, dakle, udara grom. O tome se pripovijedalo i u Sibiru:

Сибирская легенда о борьбе Ильи пророка с лешим: леший [61]
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 komadićke, a šumski se stvor okrenuo i pobjegao s bundom«.«

Tu se razabire da šumski duh s bundom nije drugi nego medvjed, mahast i kosmat, dakle bog Veles.⁶⁹ 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).⁷⁰ Nema dakle baš nikakve dvojbe 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 sjeveroistoku europske Rusije:

Вятское поверие, что труп лешего вывозят на петухе и курице. [62]
(Зеленин, 1915, 98–99)

– »Vjatsko je vjerovanje da truplo šumskoga duha odvoze pijetao i kokoš.«

Ta čudna predodžba javlja se u bjeloruskom kazivanju o tome kako je grom ubio zmaja (P 4, 158, Дополнение № 6 и 7), pa se i po tome razabire da tu šumski duh nije nitko manji nego Perunov božanski protivnik.

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:

Встану я <имя рек>, благословясь, пойду перекрестясь, из избы в двери, из ворот⁷⁹ 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?» [63]

⁶⁹ Vidi gore str. 101–105;

⁷⁰ Usp. Иванов–Топоров 1974.

— «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 на путь на дорогу.» Бодьте, мои слова, крепки и лепки, отныне до веку. Замок в роте, а ключ в воду.

(Май 105, № 261)

— »Ustanem ja (tu valja reći svoje ime), blagoslovivši se, i pođem, prekrživši 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 kliktavac 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. Kao царь Змиулан susreće se i u ruskoj verziji Маčka u čizmama.⁷² Tamo je on *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 nasatvlja 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.

7. Veles kao češki demon

Predaja o Velesu izričito je očuvana i u Čeha.⁷³ Tako se u staroj češkoj knjizi čita:

Ký jest črt, aneb ký Veles, aneb ký zmek tě proti mně zbudil? [64]
(Tkadleček)

⁷¹ Tu jamačno valja čitati дверей.

⁷² A 1 397–401, 503–505, br. 164.

⁷³ Usp. Иванов—Топоров 1974:66.

– »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 odnosâ u njem. Odatle je još očitije da je sve to upravo praslavensko.

O Velesu se iz češke predaje saznaje još i ovo:

Někam k Velesu za moře, někam Velesu pryč na moře! [65]
(Tobolka, O Velesovi, Český l'd 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.⁷⁴ I tu češka predaja o Velesu nedvojbeno seže do u praslavensku vremensku dubinu.

Veles kao zloduh susreće se u još jednom češkom tekstu:

Ký Veles jim jich našepče? [65]
(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.

8. Bog Veles u južnih Slavena

Usmena predaja dokazuje 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 ušća rijeke *Žrnovnice*. Taj je poluotok nizak i ravan i s njega se stoka iz svega Vinodola ukrcavala na brodove. Takvo mjesto doista pripada stočjemu bogu.

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.⁷⁵

⁷⁴ Usp. Katičić 1987:26–27.

⁷⁵ Usp. Иванов—Топоров 1974:76.

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.⁷⁶ 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 Prvića kod Šibenika zove se *Veleş*. I to će biti trag kulta slavenskoga stočjeg boga.

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*.⁷⁷ 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.⁷⁸ 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.

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.⁷⁹ U Grčkoj je *Velesino* (Βελεστίνο, danas službeno Φέρες, prema antičkomu Φέραι) u Tesaliji blizu cesti što od Larise vodi u Volos.⁸⁰

⁷⁶ Vidi gore str. 90–91.

⁷⁷ Usp. Belaj 2006:33.

⁷⁸ Usp. Katičić 2006a.

⁷⁹ Usp. Иванов—Топоров 1974:46.

⁸⁰ Toponim *Volos* (Βόλος) sigurno nema nikakve veze s imenom stočjega boga u njegovu istočnoslavenskom glasovnom liku jer se iz starijih potvrda razabire da je to

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 vjeronjanju izgubio natprirodni lik toga imena, bit će posljedica toga što su oni prije pokršteni.

* * *

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*.⁸¹ Ona je kao zmija naprama zmaju, žensko naprama muškumu. I sam protivnik javlja se u usmenoj tekstovnoj predaji jasno obilježen kao žensko, *zmija*.⁸²

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 praslavenskom bogu Velesu.

LITERATURA

- Adamovičs, L., Zur Geschichte der altlettischen Religion, Studia theologica, Rīgā 1940.
- Афанасьев, Александр Николаевич, Поэтические воззрения Славян на природу 1–3, Москва 1865–1869.
- 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« WSIJb 34 (1988) 159–161.
- Belaj, Vitomir, *Hoditi – goniti*. Drugi aspekt jednoga praslavenskog obreda za plodnost, Studia ethnologica 2, Zagreb 1990, 49–75.
- Belaj, Vitomir, Der mythologische Hintergrund eines kroatischen Hochzeitsbrauchs, WSIJb 41 (1995) 43–50.

грчка prilagodba izvornog slavenskoga toponima *Golo*. Kako toponim *Golo*, tako i toponim *Velesino*, čini se, svjedoči o slavenskom sloju u naseljivanju Tesalije za ranoga srednjeg vijeka i o slavenskoj duhovnosti koja je i onom zemljištu dala svoju sakralnu interpretaciju.

⁸¹ O njoj usporedi Katičić 2003b:98–108.

⁸² Usp. Katičić 1990a:61–67.

- Belaj, Vitomir, *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998.
- Belaj, Vitomir, *Mit u prostoru*, Mošćenički zbornik, god. 3, br. 3, 2006, 5–39.
- Biezais, Haralds, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, Uppsala 1972.
- Duridanov, Ivan, *Urslaw. *Perynъ und seine Spuren in der Toponymie*, *Studia Slavica Academiae scientiarum Hungaricae* 12, Budapest 1966, 99–102.
- Durnowo, M., *Starosłowiańskie прѣръѣни (прѣръѣни)*, *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)
- 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)
- 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 индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, том II, Тбилиси 1984.
- 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.

- Gržetić—Gašpićev, O vjeri starih Slovjena, Mostar 1900.
- 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 umgearbeitet von Hugo Gering, dritte Auflage, Paderborn 1912.
- Holzer, Georg, Die Slaven im Erlauftal. Eine Namenlandschaft in Niederösterreich, Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde, Band 29, Wien 2001.
- Holzer, Georg, Slavisch **gumъno* in Niederösterreich. Zur Rekonstruktion der Bedeutung eines onomastisch erschlossenen Wortes der Slavia submersa, Festschrift Petar Šimunović, Folia onomastica Croatica, im Druck, soll noch 2007 erscheinen.
- Huzjak, Višnja, Zeleni Juraj, Publikacije Etnološkog seminara Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 2, Zagreb 1957.
- Иванов, Иордан, 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 — Владимир Николаевич Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, Москва 1965.
- 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.
- Караров, Е. Г., Религия древних славян, Москва 1918.
- Katičić, Radoslav, Jezično vrijeme, *Kolo* 8 (1970), 10, 1109–1118 = *Jezično-slovni ogledi*, Zagreb 1971, 158–169.
- 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. (b)
- Katičić, Radoslav, *Hoditi – roditi*. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, WSIJb 33 (1987) 23–43.
- Katičić, Radoslav, Nachlese zum urslawischen Mythos vom Zweikampf des Donnergottes mit dem Drachen, WSIJb 34 (1988) 57–75.
- Katičić, Radoslav, Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, WSIJb 35 (1989) 57–98.
- Katičić, Radoslav, Weiterers zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (2), WSIJb 36 (1990) 61–93. (a)
- Katičić, Radoslav, Nachträge zur Rekonstruktion des Textes eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, WSIJb 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), WSIJb 37 (1991) 37–39.
- Katičić, Radoslav, Baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, WSIJb 38 (1992) 53–73.
- Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus, WSIJb 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), WSIJb 40 (1994) 7–35.
- Katičić, Radoslav, Weitere baltische Ausblicke zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus (3), WSIJb 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), WSIJb 44 (1998) 57–76.
- Katičić, Radoslav, Fragmente urslawischer sakraler Dichtung im bosnischen Epos, WSIJb 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.
- Katičić, Radoslav, Čudesno drvo, *Filologija* 45, Zagreb 2005, 47–86 (b).
- Katičić, Radoslav, Perunovo svetište nad Mošćenicama u svjetlu toponimije i topografije, *Mošćenički zbornik*, god. 3, br. 3, 2006, 41–52.(a)
- Katičić, Radoslav, Uz rub Rječnika hrvatskoga kajkavskog književnog jezika, *Zbornik Petra Šimunovića, Folia onomastica Croatica* 12–13, Zagreb 2006, 259–274. (b)
- Kiparsky, Valentin, Die gemeinславischen Lehnwörter aus dem Germanischen, Helsinki 1934.
- Крайнов, Д. А., Волосово-Даниловский могильник фатьяновской культуры, *Советская археология*, 1964, № 1.
- Kryński, M. Z., Starosłowiańskie: *pręgynja*, *Prace filologiczne* 7, 1, Warszawa 1909, 217–231.
- Krzysztoforska-Doschek, Jolanta, Polnische Nachlese zu den Rekonstruktionen urslawischer sakraler Texte durch Radoslav Katičić, *WSIjB* 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.
- Кулишић, Шпиро — Пезар Ж. Петровић, Божја брада, Српски митолошки речник, Београд 1970, 38–39.
- Лебедев, А., Храмы Власьевскаго прихода г. Ярославля, Ярославль 1877.
- 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.
- Leskien, August, Altkirchenslavisches *pręgynja*, *Indogermanische Forschungen* 21 (1907) 197–200.
- Mansikka, V. J., Die Religion der Ostslaven, 1. Quellen, Helsinki, 1922.
- Maher, J. Peter, *H_aEK'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.
- Mayrhofer, Manfred, Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen 1–3, Heidelberg 1992–2001.
- Miklosich, Franz von, Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum, emendatum, auctum, Wien 1862–1865.
- Мурзаев, Э. М., Гора — лес, Русская речь, 1967, № 1.
- Niederle, Lubor, Život starých Slovanů 2, 1, Oddíl 6, Víra a náboženství, druhe 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.
- 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.
- Puhvel, Jan, 'Meadow of the Otherworld' in Indo-European Tradition, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (KZ, Kuhns 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.
- Reichelt, Hans, Der steinerne Himmel, Indogermanische Forschungen 32 (1913) 23–57.
- Roscher, W., Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie 3,2, Leipzig 1902–1909.
- 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 usgrabungen*, 2. Auflage, Berlin 1926.
- Skok, Petar, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika 1–4*, Zagreb 1971–1974.
- Škopalj, Ante, *Obredne gomile, Sveti Križ na Čiovu* 1970.
- 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.
- Толстой, Никита Ильич, *Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды*, Москва 1969.
- 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.
- 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.
- Wasilewski, Tadeusz, *O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii*, *Onomastyka* 6, Wrocław — Kraków 1958, 149–152.
- Веселовский, Александр Николаевич, *Разыскания в области русского духовного стиха*, *Сборник ОРЯСАН* 32, 4.
- Воронин, Н. Н., *Медвежий культ в Верхнем Поволжье в XI в., Краеведческие записки Государственного Ярославско-Ростовского историко-архитектурного и художественного музея-заповедника*, выпуск 4, Ярославль 1960.
- 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.
- Zelenin, Dimitrij, *Russische Volkskunde*, Berlin — Leipzig 1927.
- Зернова, А. Б., Материалы по сельско-хозяйственной магии в Дмитровском крае, Советская этнография 1932, № 3.
- Зимин, А. А., Память и похвала Иаковам ниха 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.
- Žic, Nikola, О Perunovu kultu u Istri, *Historijski zbornik* 7, Zagreb 1954, 233—234.
- Живанчевић, Владимир, Волос — Велес, словенско божанство териоморфног порекла, Гласник Етнографског музеја у Београду, књига 26, Београд 1963, 39—66.
- Живанчевић, Владимир, «Волос-Велес» — славянское божество териоморфного происхождения, VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, Москва (3—10 августа 1964 г.), том 8, Москва 1970, 46—49.

Sigle

- A Александр Николаевич Афанасьев, Народные русские сказки 1—3, Москва 1957.
- Анимелле Н. Анимелле и др., Быт белорусских крестьян, Этнографический сборник изданный императорским Русским Географическим обществом, выпуск 2, Санктпетербург 1854.
- ARj Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, na svijet izdaje Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1980—1975.
- ARjK Rječnik hrvatskoga kajkavskoga književnog jezika, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti i Zavod za hrvatski jezik Hrvatskoga filološkog instituta, Zagreb 1984 —
- B Kr. 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 2, Zagreb 1904.
- Č Lirske narodne pjesme. Antologija. Priredio Dr Tvrtko Čubelić, četvrto, dopunjeno izdanje, Zagreb 1963.
- Добр В. Н. Добровольский, Свадебный обряд в Калужской губернии, Село Сильковичи, Москальского уезда, Живая старина, год 12, 1902, выпуск 2, отделение 2.
- Добр Смол В. Н. Добровольский, Смоленский областной словарь, Смоленск 1914–
- Едемский М. Б. Едемский, Свадьба в Кокшениге Тотемского уезда, Живая старина, год 19 (1910), выпуск 1–4 (приложение).
- ЭССЯ Этимологический словарь славянских языков. Праoslavянский 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.
- Гуляев С. И. Гуляев, Этнографические очерки Южной Сибири, Санктпетербург 1848.
- Н Huzjak, Višnja, Zeleni Juraj, Publikacije Etnološkog seminara Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 2, Zagreb 1957.
- HNP Hrvatske narodne pjesme 5, Ženske pjesme 1, Zagreb 1909; 6, Ženske pjesme 2, Zagreb 1914.
- HNPk Vinko Žganec, Hrvatske narodne pjesme, kajkavske, Zagreb 1950.
- Хрестоматія Хрестоматія церковно-словенская и древно-русская в пользу учениковъ вышшюи гимназии в цѣс. кор. австрійской державѣ, составилъ Яковъ Головацкій, Отдѣленіе I, церковно-словенское, въ Вѣдни 1854.
- Кагаров Кагаров, 1918.
- Кир Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи П. И. Якушкина 1, Ленинград 1983.
- Киреевский Песни собранные Р. В. Киреевским изданы Обществом любителей российской словесности, выпуск 1–4 и Указатель, Москва 1860–1862.
- Крачковский Ю. Крачковский, Быт западнорусского селянина, Чтения в Обществе древностей российских при имп.

- М Московском университете 4, Москва 1873.
- 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 X—III века, Олонецкий сборник, выпуск 1, Петрозаводск 1875—1876.
- Миненко Н. А. Миненко, Русская крестьянская семья в Западной Сибири (X—III — первой половины XIX в.), Новосибирск 1979.
- Наневски Љубовни песни, избор и редакција Душко Наневски, Скопје 1971.
- Нар Народное творчество Вологодского края, 1965.
- ОРЯСАН Отдел русского языка и словесности Российской академии наук.
- П Поэзия крестьянских праздников. Общая редакция В. Г. Базанова. Библиотека поэта, второе издание, Ленинград 1970.
- PP Pieśni ludu polskiego w Galicyi, zebrał Żegota Pauli, Lwów 1838.
- Р Е. Р. Романов, Белорусский сборник 1—2, Киев 1885; 3, Витебск 1887; 4, Витебск 1891; 5, Витебск 1894; 8, Вильна 1912.
- Сказание Лебедев, 1877.
- 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, скупии 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—II, Санктпетербург 1895—1902.
- СРНГ Словарь русских народных говоров, Ленинград 1965—.
- III 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, Свадьба в Гамаюнщине Калужского уезда, Калуга 1927.
- Тен Тенишевский фонд — Архив Государственного музея этнографии народов СССР, ф. 7, оп. 1.
- Тол Толстой, 1986.
- Успенский Успенский 1982.
- WSIjб Wiener Slavistisches Jahrbuch
- Zaninović A. Zaninović, Nekoliko kolenda iz Dalmacije, Sv. Cecilija 23 (1934).
- Зеленин Зеленин, 1914—1916.
- Зимин Зимин 1963.
- ZNŽO Zbornik za narodni život i običaje, Zagreb

Das reissende Tier

Zusammenfassung

In dieser Schrift wird die erhaltene und als solche erkennbare Textüberlieferung vom slawischen heidnischen Gott Veles, dem Gott des Viehs, der Schätze und des Wohlstands zusammenfassend dargestellt. Als Ausgangspunkt dient dabei die Legende von Jaroslavlj, in der ziemlich ausgiebige Nachrichten über den örtlichen Kult des Viehgottes Volos (dies ist die im Ostslawischen häufiger vorkommende Lautgestalt des Gottesnamens Veles) enthalten sind. Anhand der Spuren auf Veles Bezogener Fragmente slawischer sakraler Texte wird geprüft, ob die in der Legende von Jaroslavlj gebrachten Nachrichten auf authentischer Tradition aus der Zeit des russischen Heidentums beruhen. Es zeigt sich, dass sie sich nahtlos in deren Rahmen, so wie er uns bekannt ist, einfügen. Textfragmente werden angeführt und besprochen, die Veles als reiðendes Tier, oder als Drachen, der vom Donnergott im Zweikampf besiegt wird, und als zottigen Bären, der Reichtum bringt, schildern. Im traditionellen Brauchtum erhaltene Texte zeugen davon, dass man sich ihn beim Erntefest als bärtigen Bären auf einem Getreideschober sitzend vorgestellt hat, wobei sein Bart rituell geflochten, geschmückt und begossen wurde. Weiter wird Veles als Herr der dunklen und feuchten Wälder durch erhaltene Fragmente geheiligter Tradition beleuchtet. Danach werden die Zeugnisse des Veles-Kultes in tschechischer Überlieferung angeführt und besprochen

und seine Spuren in der südslawischen Ortsnamengebung, soweit bisher bekannt, durchgesehen.

Aus mündlicher slawischer Textüberlieferung ist derart die Gestalt des heidnischen Gottes Veles unerwartet lebendig und vielseitig aufgetaucht. Sehr alte Schichten im Gefüge des mythischen Weltbilds der heidnischen Slawen sind dabei näher ins Licht gerückt. Die Nachrichten der Legende von Jaroslavlj haben sich als guter Ansatz für eine solche zusammenfassende Darstellung erwiesen.

Ključne riječi: Veles, Perun, medvjed, mahovina, stoka, žito

Key words: Veles, Perun, bear, moss, catle, corn

