

communicare

# Aleksander Gieysztor

## Mitologia Słowian



# communicare historia i kultura

seria pod redakcją naukową **Andrzeja Mencwela**

## ukazały się:

**Marcin Niemojewski**, „Zwierciadła i drogowaskazy. Litewskie almanachy literackie w I połowie XX wieku”

**Jack Goody**, „Logika pisma a organizacja społeczeństwa”, przekład i wstęp Grzegorz Godlewski

**Eric A. Havelock**, „Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu”, przekład i wstęp Paweł Majewski

**Andrzej Mencwel**, „Wyobraźnia antropologiczna. Próby i studia”

## ukazą się:

**Jacques Le Goff**, „Historia i pamięć”, przekład Anna Gronowska i Joanna Stryczyk, wstęp Paweł Rodak

**Yves Winkin**, „Antropologia komunikacji. Od teorii do badań terenowych”, przekład Agnieszka Karpowicz, wstęp Wojciech J. Burszta

**Anna Wierzbicka**, „Rozumienie kultur przez ich słowa kluczowe (w języku angielskim, rosyjskim, polskim, niemieckim i japońskim)”, przekład Izabela Duraj-Nowosielska

**Grzegorz Godlewski**, „Literatura i <literatury>. Przesłanki antropologii <sztuki słowa>”

**Paweł Rodak**, „Między historią, antropologią a literaturą. Rozmowy”

# Aleksander Gieysztor

## Mitologia Słowian

wstęp

Karol Modzelewski

posłowie

Leszek P. Słupecki

opracowanie na podstawie rękopisu

Aneta Pieniądz



Recenzenci

*Lech Leciejewicz*

*Karol Modzelewski*

*Andrzej Szyjewski*

Redaktor naukowy

*Aneta Pieniądz*

Projekt okładki i strony tytułowej

*Jakub Rakusa-Suszczewski*

Ilustracja na okładce: Światowid ze wsi Liczkowce nad Zbruczem,  
znajdujący się w zbiorach Muzeum Archeologicznego w Krakowie

Fotografia

*Robert Łapanowski*

Redaktor prowadzący

*Maria Romanow-Broniarek*

Redaktor

*Krzyszyna Damm*

Redakcja techniczna

*Maryla Broda*

Korekta

*Ewa Koperska*

Skład i łamanie

*Autograf*

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2006

ISBN 978-83-235-0234-0

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego

00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4

<http://www.wuw.pl>; e-mail: [wuw@uw.edu.pl](mailto:wuw@uw.edu.pl)

Dział Handlowy WUW: tel. (0 48) 22 55 31 333;

e-mail: [dz.handlowy@uw.edu.pl](mailto:dz.handlowy@uw.edu.pl)

Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/ksiegarnia>

Wydanie III zmienione, rozszerzone

Druk i oprawa: Zapolex sp. z o.o., Toruń

# Spis treści

<b>Karol Modzelewski, Wstęp</b> . . . . .	7
<b>Aneta Pieniądz, Archiwum naukowe profesora Aleksandra Gieysztora</b> . . . . .	13
<b>Aneta Pieniądz, Od redaktora</b> . . . . .	18
<b>Aleksander Gieysztor, Mitologia Słowian</b> . . . . .	21
I. Uwagi wstępne . . . . .	23
II. Dzieje badań . . . . .	32
1. Polskie badania nad mitologią słowiańską . . . . .	36
III. Panteon słowiański w świetle nowej mitologii porównawczej . . . . .	44
1. Indoeuropejski model ludzi i bogów . . . . .	44
2. Słowiańszczyzna w nowej mitologii porównawczej . . . . .	63
IV. Ludy słowiańskie w starożytności . . . . .	68
V. Bóstwa i mity naczelne . . . . .	84
1. Perun, bóg niebios i piorunów . . . . .	85
2. Perun wieloraki: Świętowit, Rujewit z towarzyszami, Jarowit-Jaryło . . . . .	114
3. Weles, bóg magii, przysięgi i zaświatów. Bóstwa bliskoznaczne: Trzygłów i Trojan . . . . .	137
VI. Mity o stworzeniu i zachowywaniu ładu świata . . . . .	156
VII. Bóstwa słoneczne i ogniowe: Swaróg, Swarozyc, Radogost, Dadźbóg . . . . .	167
VIII. Bóstwa pomniejszych . . . . .	180
1. Chors . . . . .	180

2. Stribog . . . . .	184
3. Simargł i Pereplut . . . . .	186
IX. Wspólnota ludzka, gospodarstwo i ziemia w mitologii . . . . .	191
1. W stronę Olimpu Długoszowego . . . . .	192
2. Bliźnięta i bóstwo żeńskie . . . . .	198
3. Mokosz . . . . .	201
4. Rod i rodzanice. Dola i wieszczycze losu . . . . .	204
X. Instytucje kultowe . . . . .	208
1. Składniki kultu . . . . .	208
2. Miejsca święte. . . . .	215
3. Posągi . . . . .	230
XI. Mity w obrzędach cyklicznych . . . . .	242
XII. Duchy i demony . . . . .	250
1. Duchy wodne . . . . .	257
2. Dusze zmarłych i zmory . . . . .	259
3. Duchy leśne i zwierzęce. . . . .	263
4. Duchy powietrzne . . . . .	268
5. Duchy domu, zagrody i roli . . . . .	270
XIII. Rozwój wierzeń słowiańskich . . . . .	278
1. Wspólnota kultury agrarnej . . . . .	278
2. Nowe koncepcje rozwoju religii Słowian. . . . .	282
3. Warstwy i ich przenikanie . . . . .	291
<b>Aleksander Gieysztor, Badanie i poznanie mitologii i wierzeń słowiańskich . . . . .</b>	<b>295</b>
<b>Aleksander Gieysztor, O mitologii słowiańskiej . . . . .</b>	<b>303</b>
<b>Aleksander Gieysztor, [Wierzenia i obrzędy Słowian] . . . . .</b>	<b>311</b>
<b>Leszek P. Słupecki, Posłowie . . . . .</b>	<b>323</b>
<b>Wykaz skrótów . . . . .</b>	<b>361</b>
1. Skróty nazw języków . . . . .	361
2. Skróty tytułów wydawnictw . . . . .	362
<b>Bibliografia . . . . .</b>	<b>365</b>
<b>Spis ilustracji . . . . .</b>	<b>405</b>

## Wstęp

*Mitologia Słowian* Aleksandra Gieysztor miała, jak w znanym łacińskim przysłowiu o książkach, własne, szczególne losy. Nie należy ona do gatunku tzw. prac popularnonaukowych, ale po raz pierwszy ukazała się w 1982 roku nakładem Wydawnictw Artystycznych i Filmowych w ramach popularnej serii „Mitologie świata”. Aleksander Gieysztor nie trudził się w tej pracy nad uprzystępnieniem szerokiemu gronu odbiorców istniejącego już przedtem dorobku badań religioznawczych, lecz podjął oryginalną próbę nowej interpretacji archaicznych kultów i kultur Słowiańszczyzny przed wprowadzeniem chrześcijaństwa. Posłużył się przy tym nie tylko tradycyjnymi technikami wykorzystywanymi w historiografii i archeologii, ale także metodami badawczymi antropologii kulturowej i dorobkiem opisowej etnografii, a nadto odwołał się do językoznawstwa i teoretycznych schematów religioznawstwa porównawczego. Dla profanów wszystko to było nowe i trudne, a w dodatku przedstawione zostało językiem eleganckim, lecz specjalistycznym i wolnym od ułatwiających lekturę uproszczeń. I taki tekst zawędrował pod strzechy! W ciągu kilku lat rozeszły się dwa stutysięczne nakłady tej książki (1982 i 1986).

Sukces ten miał jednak swoją cenę. Tekst akademicki, odwołujący się do bogatej i różnorodnej literatury przedmiotu, ukazał się bez przypisów. Taka był reguła serii wydawniczej i surowy wymóg wydawcy, dbałego o to, by nie odstręczyć masowego czytelnika. Brak tzw. aparatu naukowego utrudnił jednak uczynom korzystanie z tej pracy i przyczynił się zapewne do tego, że *Mitologia Słowian*, niesłusznie potraktowana jako

popularyzacja, nie doczekała się ówczesnie przekładów i nie zajęła należnego jej, poczesnego miejsca w dorobku europejskiej mediewistyki. Aleksander Gieysztor przygotowywał wprawdzie pełną wersję tej książki, przeznaczoną do tłumaczenia na niemiecki, ale nie zdołał zrealizować zamiaru doprowadzić do końca.

Obecne wydanie zawdzięczamy dr Anecie Pieniądz. Porządkowała ona po śmierci Aleksandra Gieyszтора jego spuściznę rękopiśmienną i znalazła notatki pozwalające opatrzyć *Mitologię Słowian* przypisami, które sam Autor przygotował lub naszkicował z myślą o niemieckiej edycji. Otrzymujemy w rezultacie dzieło wielkiego historyka w wersji nieokrojonej. Można mieć nadzieję, że w tej postaci doczeka się ono przekładów i zostanie przyswojone światowej humanistyce.

Dwadzieścia trzy lata, jakie upłynęły od pierwszego wydania, nie pozbawiły *Mitologii Słowian* waloru nowatorstwa. Pojawiły się, rzecz jasna, przez ten czas nowe prace religioznawcze; czytelnik znajdzie ich krótkie omówienie w posłowniu pióra Leszka P. Słupeckiego. Przyblakł też nieco urok teorii Georges'a Dumézila, którą Aleksander Gieysztor przyjmował, choć nie bez zastrzeżeń, jako szczególnie istotny układ odniesienia. Nowe mody intelektualne wylansowały w humanistyce europejskiej i amerykańskiej skrajnie relatywistyczny nurt zwany postmodernizmem, oparty na ontologicznym założeniu, że nie istnieje i nigdy nie istniała żadna pozaliteracka rzeczywistość historyczna. Ani jednak nowe konstrukcje filozoficzne, ani nagromadzony w ciągu ostatniego ćwierćwiecza dorobek badań religioznawczych nie zdezaktualizowały *Mitologii Słowian*. Pozostaje ona pionierską inspiracją dla interdyscyplinarnych badań poszerzających horyzonty współczesnej humanistyki.

Nowatorstwo książki Gieyszтора polega na wyjściu poza opłotki własnej specjalizacji, w których historyków, językoznawców, religioznawców i etnologów zamyka obawa przed naruszeniem rygorów poprawności warsztatowej. Aleksander Gieysztor był niekwestionowanym autorytetem w dziedzinie mediewistycznych badań źródłoznawczych. Nie sposób zarzucić mu nieznajomości arkanów i lekceważenia wymogów



warsztatowych obowiązujących w naszym zawodzie. Jednocześnie był on bodaj ostatnim wielkim polihistorem. Wszechstronna erudycja pozwalała mu wchodzić na obszary historii sztuki, archeologii, językoznawstwa i etnografii. Wreszcie – obok profesjonalnej ostrożności, a właściwie odpowiedzialności – miał Aleksander Gieysztor odwagę niezbędną badaczowi, by wkra-  
czać na nieprzetarte szlaki. Wszystko to razem pozwoliło mu ważyć się na interdyscyplinarne przedsięwzięcie badawcze, łączące problematykę i sposoby postępowania historyka-mediewisty oraz etnologa. Największą rewelacją tej książki stanowi bowiem potraktowanie słowiańskiej kultury ludowej – uchwytej jeszcze dziś lub uchwyconej i opisanej przez zesłowiecznych etnografów – jako źródła historycznego, które można i trzeba zestawić ze źródłami pisаныmi sprzed ośmiuset czy tysiąca lat, próbując łącznej interpretacji świadectw zbieżnych, choć rozdzielonych upływem wieków.

„Dzięki innym badaczom, zwłaszcza etnografom, przedstawicielom antropologii kulturowej i semiotyki – pisał Aleksander Gieysztor we wstępie do *Mitologii Słowian* – doceniamy religioznawczy walor kultury ludowej, która także już wchodzi do warsztatu historyka religii [...]. Nie ma wątpliwości, że tu właśnie tkwią jeszcze niewykorzystane w pełni możliwości poznania słowiańskich wierzeń i praktyk religijnych. Ich dokumentację pisaną, zaczerpniętą ze źródeł historycznych [...], zawrzeć można w jednym tomie tekstów i trudno spodziewać się ich przyrostu. Otwarte pozostają możliwości archeologiczne poszerzania wiadomości o miejscach i przedmiotach kultowych. Ale w nadziejach na wzbogacenie naszego plonu badawczego góruje dziś kultura ludowa, ów do dziś żywy, a w każdym razie niezbyt dawno uchwycony i opisany przez naukę relikw świadomości społecznej”<sup>1</sup>.

Dość jednego wymownego przykładu, by zrozumieć, jakie perspektywy otwiera włączenie przez historyka-mediewistę

---

<sup>1</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 27-28.

współczesnego folkloru do badań nad średniowiecznym pogaństwem. Pod koniec XII wieku Sakso Gramatyk szczegółowo opisał pogańską uroczystość kultową odbywaną corocznie po żniwach przed świątynią Świętowita na Rugii. W kulminacyjnym momencie uroczystości przynoszono wielki kołacz ofiarny, którego rozmiary niewiele ustępowały wysokości człowieka. Kapłan stawiał ten kołacz między sobą a zgromadzonym przed świątynią ludem i pytał: „widzicie mnie?”, a na twierdzącą odpowiedź zebranych reagował życzeniem: „obyście mnie na przyszły rok nie mogli zobaczyć”. Sakso postawił kropkę nad „i” objaśniając, że było to życzenie obfitszych plonów w następnym roku. Aleksander Gieysztor nie zawahał się zestawić tego dwunastowiecznego opisu z obyczajem cerkiewnym zarejestrowanym przez dwudziestowiecznych etnografów na terenie Bułgarii. Podczas obchodów ku czci lokalnego świętego pop „stawał poza stosem ofiarnym okrągłych chlebów i zapytywał głośno zebranych: ‘widzicie mnie?’, na co mu odpowiadało: ‘tak, widzimy cię, widzimy’. Z kolei duchowny mówił: ‘obyście na przyszły rok nie mogli mnie całkiem widzieć’, w nadziei, że plon będzie jeszcze obfitszy”<sup>2</sup>.

Gieysztor podkreślał z naciskiem, że obrzędy są tropem prowadzącym do mitów, ponieważ za każdym obrzędem stał jakiś mit<sup>3</sup>. Zgodnie z tą dyrektywą metodologiczną zestawienie dwunastowiecznego tekstu źródłowego z dwudziestowiecznym opisem etnograficznym pozwalało stwierdzić istnienie na południowych i północno-zachodnich krańcach Słowiańszczyzny tego samego mitu, co przemawiało za tezą o istnieniu bóstw należących wspólnych całej przedchrześcijańskiej Słowiańszczyźnie. Zauważmy jednak, że logika tego rozumowania łamała tabu ustanowione przez rygorystów pozytywistycznej historiografii, dla których zestawianie świadectw tak bardzo różniących się charakterem i tak bardzo oddalonych w czasie było

---

<sup>2</sup> *Saxonis Grammatici Gesta Danorum*, t. 1, wyd. J. Olrik, H. Raedr, Havnæ 1937, XIV, 39, s. 465 n.; A. Gieysztor. *Mitologia...*, s. 127-128.

<sup>3</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 26.

niedopuszczalnym anachronizmem. Zerwanie z aksjomatem synchronizmu jest wyjściowym założeniem interdyscyplinarnych badań łączących perspektywy historiografii i antropologii kulturowej. Chodzi tu o coś więcej niż tylko o różnicę arbitralnych decyzji określających założenia badacza. W grę wchodzi fundamentalna różnica w rozumieniu czasu historycznego na gruncie różnych szkół badawczych.

Nie ulega przecież wątpliwości, że w kronikarskiej relacji o dwunastowiecznych uroczystościach pogańskich na Rugii i w dwudziestowiecznej relacji o uroczystości cerkiewnej na bułgarskiej wsi poświadczony został ten sam obrzędowy dialog. W imię czego historyk, dbały o poprawność warsztatową, miałby ignorować tę zbieżność świadectw źródłowych zamiast próbować ją jakoś objaśnić? Jedynym widocznym powodem, dla którego badacz wzbrania się przed dostrzeżeniem i rozpatrzeniem owej zbieżności wydaje się całkowicie pozaźródłowe i arbitralne założenie wykluczające możliwość tak długiego trwania sakralnych wzorów tradycyjnej kultury. Rzekome skrupuły warsztatowe okazują się projekcją charakterystycznych dla dwudziestowiecznej kultury wyobrażeń o czasie i o społecznej zmianie. Historycy pozytywistycznej orientacji byli szczególnie podatni na to ograniczenie horyzontów badawczych. Aleksander Gieysztor przewyciężył je i otworzył nowe perspektywy badawcze dzięki temu, że połączył rozumienie kategorii czasu, społecznej zmiany i długiego trwania charakterystyczne dla nowoczesnej historiografii oraz antropologii kulturowej. Na tym gruncie mogła pojawić się nowa dyrektywa metodologiczna, którą pozwalał sobie sformułować następująco: można i trzeba rozpatrywać łącznie świadectwa źródłowe odległe od siebie nawzajem w czasie i przestrzeni, jeżeli mamy w nich do czynienia z podobną sytuacją antropologiczną<sup>4</sup>.

Połączenie perspektyw badawczych historiografii i antropologii kulturowej pozwala historykowi odkryć nowy wymiar sta-

---

<sup>4</sup> K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 12 n., 432-434.

rej prawdy, że przeszłość, również ta bardzo odległa, żyje w teraźniejszości. W konkluzji rozważań dotyczących długiego procesu wypierania pogaństwa przez chrześcijaństwo, Aleksander Gieysztor napisał: „folklor słowiański – obok wytworzenia postaci synkretycznych – zachowywał [...] prawie do dziś dnia podstawowe zręby tradycyjnego poglądu na świat i jego projekcję sakralną”<sup>5</sup>. Tak brzmi ostatnie zdanie *Mitologii Słowian*. Można w nim widzieć, mimo upływu ćwierćwiecza, ostatnie słowo humanistyki na tym konkretnym polu badawczym, ale także pionierską inspirację do badań nad obecnością odległego dorobku historycznego w kulturze współczesnej.

Dziedzictwo przeszłości obecne we współczesności może posłużyć, jak w wypadku religioznawczych badań nad słowiańskim folklorem, do rekonstrukcji dawnych kultur. Ale rozpoznanie żywej obecności historycznego dziedzictwa jest też niezbędne dla rozumienia współczesności. Socjolog ani antropolog nie poradzą sobie z tym bez historyka, podobnie jak historyk bez socjologa, a zwłaszcza bez antropologa nie uchwyci zasad, na jakich stare wzory funkcjonują we współczesnej kulturze. Musimy spotkać się na gruncie interdyscyplinarnych przedsięwzięć badawczych, służąc sobie nawzajem swoimi odrębnymi kompetencjami ponad opłotkami dzielącymi nasze dyscypliny. Ostatnia książka Aleksandra Gieysztora toruje drogę takiemu spotkaniu.

*Karol Modzelewski*

---

<sup>5</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 294.

## Archiwum naukowe profesora Aleksandra Gieysztora

Na przełomie 1999 i 2000 roku staraniem córki Aleksandra Gieysztora, pani Ewy Gieysztor, spuścizna archiwalna Profesora została zabezpieczona i wstępnie skatalogowana. Wydzielone zostały wówczas materiały archiwalne o znacznej wartości nie tylko dla badań nad historią historiografii, ale cenne także z punktu widzenia historyków zajmujących się dziejami powojennej Polski. Największa część zespołu, obejmująca zarówno rękopisy prac Aleksandra Gieysztora, jak i materiały związane z jego działalnością dydaktyczną i organizacyjno-naukową na Uniwersytecie Warszawskim, w instytutach, towarzystwach naukowych, na zjazdach i konferencjach, a także aktywnością społeczno-polityczną, została przekazana do Archiwum Polskiej Akademii Nauk (ok. 20 metrów bieżących akt, blisko 1000 pozycji katalogowych). Ze zbioru wydzielone zostały materiały dotyczące działalności Aleksandra Gieysztora w Obywatelskim Komitecie Odbudowy Zamku Królewskiego w Warszawie oraz związane z pełnieniem przez niego funkcji dyrektora Muzeum Zamku Królewskiego. Znajdują się one obecnie w Archiwum Zamku Królewskiego w Warszawie. W Wojskowym Instytucie Historycznym złożona została dokumentacja dotycząca działalności konspiracyjnej Aleksandra Gieysztora w latach II wojny światowej i w pierwszych miesiącach powojennych. Do odrębnego opracowania wydzielone zostały także zbiór paleograficzny oraz materiały zgromadzone w trakcie prac nad *Mitologią Słowian*.

Materiały pochodzące z archiwum naukowego Aleksandra Gieysztorą należą do największych i najbardziej interesujących spuścizn po uczonych przechowywanych w Archiwum PAN. Z pierwszego okresu jego działalności naukowej, przypadającej na lata 30. XX w., zachowało się bardzo niewiele materiałów. Cudem przetrwały rękopisy niektórych prac, które ojciec Aleksandra Gieysztorą ukrył wraz z archiwum rodzinnym w piwnicy swego domu na krótko przed opuszczeniem Warszawy po upadku powstania warszawskiego. Jednak począwszy już od roku 1945 dysponujemy obszerną i różnorodną dokumentacją, ilustrującą pracę i rozwój kariery naukowej, zakres zainteresowań i specyfikę warsztatu Aleksandra Gieysztorą. Jest to także, obok wspomnień uczniów i współpracowników, bezcenne świadectwo jego życia i osobowości.

Do najstarszych należą archiwalia związane z odbudową po zniszczeniach wojennych Wydziału i Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego i organizacją pracy dydaktycznej w trudnych warunkach powojennych. Obok projektów programów nauczania oraz dokumentacji powstałej w związku z odbudową siedziby Instytutu i księgozbioru biblioteki instytutowej, wśród materiałów z lat 40. znalazł się duży zbiór korespondencji z nauczycielami akademickimi współtworzącymi powojenny IH. Najcenniejszą część stanowi bez wątpienia korespondencja z Tadeuszem Manteufflem, ówczesnym dyrektorem IH. Ukazuje ona m.in. proces tworzenia programu studiów historycznych, opartego w części na nowoczesnych założeniach metodycznych wypracowanych w paryskich *École des Chartes* i *École Pratique des Hautes Études*, gdzie Aleksander Gieysztor studiował pod koniec lat 30., znaleźć tu można także zaskakujące rozmachem projekty opracowania nowych podręczników akademickich. Jednocześnie materiały te stanowią cenne świadectwo życia warszawskiego środowiska naukowego, próbującego w zniszczonym mieście odbudowywać niemal od podstaw struktury uniwersyteckie w okresie, kiedy zdobycie szkła do oszklenienia okien sal wykładowych urastało do rangi wielkiego problemu.

Starając się skupić wokół IH dawne środowisko nauczycielskie, w latach 1945 i 1946 Aleksander Gieysztor wiele sił poświęcił ustaleniu list ocalałych wykładowców akademickich i nawiązaniu kontaktu z rozproszonymi po Polsce kolegami. Wiele miejsca wśród zachowanych archiwaliów zajmują materiały dotyczące zapewnienia znośnych warunków życia i opieki medycznej uczonym powracającym z obozów koncentracyjnych i jenieckich. Zarazem zachowana korespondencja z tego okresu, szczególnie z przedstawicielami starszego pokolenia historyków, jak choćby ze Stanisławem Kętrzyńskim, nauczycielem i przyjacielem Aleksandra Gieysztora, stanowi cenne świadectwo dylematów moralnych, przed jakimi stawali uczeni w powojennej Polsce. Jak wielkim cieniem kładło się to na życiu i pracy naukowej, świadczą listy z prośbami o pomoc i wstawiennictwo od samych więźniów i rodzin aresztowanych studentów tajnego uniwersytetu, pracowników naukowych i podkomendnych Aleksandra Gieysztora zaangażowanych w działalność w organizacji niepodległościowych po 1945 roku.

W latach 40. i 50. Aleksander Gieysztor wiele uwagi poświęcił stworzeniu czasopisma, mogącego stanowić forum wymiany myśli także dla badaczy opierających się oficjalnej marksistowskiej doktrynie metodologicznej. Reaktywowany w 1946 roku „Przegląd Historyczny” stał się szybko przedmiotem nacisków ze strony władz, czego interesującą ilustracją stanowi korespondencja między Aleksandrem Gieysztozem a Tadeuszem Manteufflem z przełomu 1949 i 1950 roku, dotycząca konfliktu wokół zatrzymanego przez cenzurę artykułu tego ostatniego na temat roli zakonu cysterskiego w Polsce w XII wieku. W tym samym okresie z wielką energią przystąpił do współorganizowania interdyscyplinarnego Kierownictwa Badań nad Początkami Państwa Polskiego: korespondencja m.in. z Tadeuszem Manteufflem i Stanisławem Herbstem ukazuje dyskusje i wątpliwości, jakie wiązały się z powołaniem tej nowatorskiej w formie i zadaniach instytucji, z założenia integrującej środowiska historyków, archeologów i historyków sztuki.

Ogromną część zachowanej korespondencji stanowią listy wymieniane z badaczami z zagranicy, m.in. Fernandem Braudem, Georgem Duby, Jacques'em Le Goffem, Girolamo Arnaldim, Pierrem Riché, Raoulem Mansellim, Cinzio Violantem. Odzwierciedlają zakres i intensywność kontaktów naukowych Aleksandra Gieysztora, a także jego otwartość na nowe prądy i kierunki badawcze rozwijane szczególnie w Europie Zachodniej. Z końca lat 40. pochodzi na przykład interesujący zbiór listów ilustrujących rosnące zainteresowanie A. Gieysztora nowatorskimi metodami wypracowanymi w kręgu francuskiej szkoły Annales. Propozycje metodologiczne środowiska skupionego wokół F. Braudela dały impuls do sformułowania nowych zagadnień badawczych i w następnych latach stały się punktem odniesienia dla jego pracy naukowej, a za jego pośrednictwem wpłynęły w znaczący sposób na naukowy rozwój jego uczniów. Zachowały się także archiwalia związane z działalnością Aleksandra Gieysztora w międzynarodowych zespołach badawczych i komitetach organizacyjnych konferencji (m.in. CISH, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Istituto Storico di Storia Economica „Francesco Datini”, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo). Obok oficjalnej korespondencji znajdujemy wśród tych materiałów spisywane na gorąco notatki, odzwierciedlające talent polemiczny uczonego i wskazujące, jak wielką rolę w jego pracy naukowej odgrywała wymiana myśli. Tezy i szkice zapisywane podczas spotkań rozwijane były później w publikowanych pracach. Daje to rzadką okazję śledzenia całego procesu twórczego.

Dzięki wymianie listów i materiałów, trwającej także w okresie najszczelniejszego zamknięcia granic i ograniczenia wyjazdów naukowych przed 1955 rokiem, środowisko warszawskich historyków i studentów nie utraciło kontaktu z nauką światową. Od połowy lat 50. wiele miejsca w Jego korespondencji zajmują kwestie związane z uzyskaniem stypendiów zagranicznych dla młodych polskich badaczy. Potrafił też z niezwykłym uporem wspierać swych uczniów w trudnych sytuacjach życiowych (wystarczy wspomnieć aresztowanie Karola Modzelewskiego



czy usunięcie z IH PAN Bronisława Geremka). Nieprzypadkowo to na Jego ręce trafiały listy z prośbą o ochronę studentów i pracowników naukowych zaangażowanych w działalność polityczną w latach 60. czy 80. Związek między pracą badawczą i dydaktyką, czytelny w materiałach archiwalnych, był zresztą cechą charakterystyczną całej Jego działalności. W spuściźnie zachowały się liczne i niezwykle starannie przygotowywane konspekty seminariów i wykładów uniwersyteckich pozwalające zapoznać się z metodami Jego pracy jako pedagoga. Dla swych uczniów, także tych, którzy stali się już dojrzałymi badaczami, pozostawał niezmiennie pierwszym recenzentem i mistrzem. Profesor z satysfakcją obserwował ich rozwój naukowy i skrupulatnie gromadził ich kolejne publikacje, recenzje i opinie. Dzięki temu archiwum Aleksandra Gieysztorza stanowi prawdziwą kronikę dziejów kilku pokoleń polskich mediewistów.

*Aneta Pieniądz*

## Od redaktora

Wydana po raz pierwszy w 1982 roku *Mitologia Słowian* Aleksandra Gieysztora należy już do klasyki polskiej historiografii. A jednocześnie sformułowane wówczas tezy do dziś wpływają w znaczący sposób na kształt i kierunki badań nad kulturą duchową ludów słowiańskich. Ponowne wydanie tej pracy skłania do refleksji nie tylko nad rolą, jaką badania Aleksandra Gieysztora odegrały we wprowadzaniu do polskiej dyskusji naukowej nowych koncepcji badawczych i metodologicznych rozwijających się w Europie Zachodniej, w Stanach Zjednoczonych i Związku Radzieckim w latach 60. i 70. XX w., ale również nad dzisiejszym stanem wiedzy na temat systemów religijnych pogańskiej Słowiańszczyzny i perspektywami rozwoju badań.

Obecna edycja *Mitologii Słowian* różni się od wydania doskonale znanego nie tylko mediewistom, ale także tysiącom czytelników nieparających się zawodowo badaniem przeszłości. Praca ta opublikowana została po raz pierwszy w popularnonaukowej serii „Mitologie Świata” Wydawnictw Artystycznych i Filmowych. Ze względu na profil serii Autor zmuszony był wprowadzić istotne ograniczenia. Jako że książka z założenia adresowana była do szerokiego odbiorcy, została niemal całkowicie pozbawiona aparatu naukowego (do wydania dołączono jedynie podstawową bibliografię, zrezygnowano całkowicie z przypisów). Jak się okazało, formuła ta odpowiadała czytelnikom, a popularność tej – niełatwej przecież w odbiorze książki – była niezwykła. Wystarczy wspomnieć, że jej dwa wydania z 1982 i 1986 roku osiągnęły łącznie imponujący, na-

wet jak na owe czasy, nakład blisko 200 tysięcy egzemplarzy. Jednak to, co z punktu widzenia masowego czytelnika okazało się zaletą, w środowisku naukowym było odczuwane jako dotkliwy brak. Sam Autor był oczywiście świadom tych mankamentów. Od chwili ukazania się drukiem pierwszego wydania popularnej wersji *Mitologii...* pracował nad przygotowaniem nowej, pełnej wersji książki, spełniającej wszelkie wymogi naukowego warsztatu. Pracy tej poświęcał wiele czasu i uwagi, nie zdołał jej jednak ukończyć.

Po śmierci profesora Aleksandra Gieysztora jego archiwum naukowe troskliwą opieką otoczyła córka, pani Ewa Gieysztor. W trakcie porządkowania spuścizny Profesora, odnaleziony został, oprócz rękopisu *Mitologii...*, także częściowo opracowany tekst nowego, rozszerzonego wydania tej książki. Tekst ten stał się podstawą niniejszego wydania.

Należy zatem zaznaczyć, że prezentowana edycja nie zawiera ukończonego dzieła, ale odzwierciedla jedynie pewien etap pracy, która – jak można domniemywać na podstawie zachowanych notatek – zakrojona była znacznie szerzej. Trzeba też podkreślić, że nie wszystkie zachowane materiały zostały włączone do prezentowanej edycji. Część z nich została jedynie wstępnie opracowana przez Autora, część przetrwała w postaci luźnych notatek, co uniemożliwiło określenie ich miejsca w strukturze całej pracy. Dotyczy to na przykład niezwykle interesującego zagadnienia obrzędów związanych ze śmiercią i słowiańskich wyobrażeń o świecie pozagrobowym.

W obecnej postaci sam tekst *Mitologii...* tylko w niewielkim stopniu różni się od znanego z pierwotnego wydania, nie uległa zmianie również konstrukcja książki. Poszerzone zostały partie dotyczące dziejów badań i pomniejszych bóstw, dodane lub zmienione poszczególne, krótkie fragmenty. Zasadnicza różnica polega na wprowadzeniu do tekstu aparatu krytycznego – przypisów rzeczowych oraz zestawieniu bibliografii. Redakcja przypisów oparta została na odręcznych notatkach poczynionych przez Autora w rękopisie lub dołączonych w postaci fiszek, często ograniczających się jedynie do sigli lub nazwisk

i dat wydania. Rozwiązanie tych oznaczeń i identyfikacja poszczególnych prac, na które Autor się powoływał, siłą rzeczy nie zawsze była możliwa. Starano się jednak możliwie wiernie odtworzyć pierwotny zamysł. W tekście ingerencje wydawcy ograniczają się do poprawienia literówek, opuszczeń i ewidentnych pomyłek językowych. Ujednolicono zapis nazw bóstw, nazw miejscowych i osobowych.

Do prezentowanej edycji *Mitologii...* dołączone zostały także niepublikowane teksty poświęcone przedchrześcijańskiej religii Słowian: referat wygłoszony na konferencji w Baranowie Sandomierskim (5–7 X 1995), tekst wystąpienia telewizyjnego z 1980 roku oraz zapis audycji radiowej z początku lat 80. W ten sposób chciano zaznaczyć różnorodność form aktywności Aleksandra Gieysztora na tym polu badawczym, pokazać, jak istotną rolę odgrywała w jego pracy popularyzacja wiedzy o przeszłości i *last but not least* przypomnieć postać Profesora jako mistrza żywego słowa.

Aneta Pieniądz

**MITOLOGIA  
SŁOWIAN**



# Rozdział I

## Uwagi wstępne

Biorąc do ręki tę książkę, czytelnik spodziewać się może obrazu całego życia religijnego Słowian w starożytności i wczesnym średniowieczu aż do czasu przyjęcia przez nich chrześcijaństwa, a nawet poza ten próg, gdy występowały wielorakie postaci wzajemnego przenikania dawnej i nowej religii. Współistnienie wierzeń tradycyjnych i wnoszonych, ich stapianie w jedną kulturę świadomości społecznej trwa w krajach słowiańskich od wielu stuleci właściwie aż do naszych dni. Wianki puszczane na wodę i ognie rozpalone w noc świętojańską, obrzęd wokół ostatniego kłosa w polu, przywoływanie deszczu w czas posuchy – wszystko to utwierdzało i wyrażało postawę sakralną wobec zjawisk otaczających społeczność ludzką i przez nią tworzonych, a i dziś w niektórych ocalałych formach umacnia nadal tradycję zbiorowości.

Tematem ogólnym książki jest religia słowiańska. Wykład skupiono jednak na próbie przedstawienia jej podstawowej bez wątpienia części, którą jest mitologia, taka, jaką uda się, być może, pokazać dla późnej doby pogańskiej i jej długo żywotnych następstw. Przez mitologię, stanowiącą część główną religii, rozumiemy system personifikacji, alegorii i symboliki, które wyrażały stosunek człowieka do świata. Tę jakże złożoną – także dla współczesnych nam ludzi – relację objaśniały Słowianom i innym ludom podania, baśnie i opowieści. Pośród tych środków wyrazu, doświadczeń i pamięci zbiorowej, na uwagę zasługuje mit, który wyróżnia się swoją szczególną rolą społeczną. „Żywotny składnik kultury ludzkiej, nie jest błahą powiastką, ale ciężko wypracowaną, aktywną siłą; nie stanowi inte-

lektualnego wyjaśnienia ani obrazu artystycznego, ale to pragmatyczny dokument wiary pierwotnej i moralnej mądrości”<sup>6</sup>.

Termin „mit” w historii religii ma znaczenie węzłowe, choć jego użycie wykazuje zdumiewającą różnorodność interpretacji i definicji. Antropologia, psychoanaliza, socjologia, filologia i teologia używają go beztrzesko lub przypadkowo. Konotacje są właściwie bez granic. Nowa mitologia porównawcza próbuje nadać mu nieco węższy – niemniej wcale elastyczny – sens techniczny.

Mit oznacza narrację o bóstwach i istotach nadprzyrodzonych, przekazywaną przez ludy, wspólnoty etniczne, plemiona i rody po to, aby ująć w niej sens świata i ludzi w ich doświadczeniach zbiorowych i indywidualnych. Mity wyrażają we właściwych sobie, zróżnicowanych formach, zasady całego życia kultury. Powstanie kosmosu i rodzaju ludzkiego, zwycięstwa nad siłami zła i zniszczenia, zagadka śmierci, znaczenie i wartość ofiary, zmagania herośw – oto tematy, które wymagały refleksji, odpowiedzi i odpowiedniego do stanu samowiedzy zbiorowej ujęcia. Towarzysząc czynnościom religijnym, mity nierzadko odzwierciedlają odległą w czasie strukturę życia społecznego, choć mogły przechodzić znaczne przekształcenia swej szaty słownej i obrzędowej. Zapożyczenia kulturowe, nasuwanie się wielkich grup etnicznych na inne z własną tradycją mitologiczną, wybitne uzdolnienia mitotwórcze niektórych ludów i ich grup sakralnych przyczyniały się do wzbogacenia zasobu wierzeń<sup>7</sup>. Ale znamy też uwiad mitu, jego degradację aż do poziomu aluzji czytelnej z niemałym trudem w bajce ludowej, jego zepchnięcie z właściwego mu wysokiego miejsca w świadomości religijnej przez nowy, zakorzeniający się głęboko system, jak stało się to udziałem zoroastryzmu, a w dwadzieścia wieków potem – chrześcijaństwa.

---

<sup>6</sup> B. Malinowski, *Magic, Science and Religion*, New York 1955, s. 101: [myth is] a vital ingredient of human civilization; it is not idle tale, but a hand-worked active force; it is not an intellectual explanation or an artistic imagery, but a pragmatic charter of primitive faith and moral wisdom; [przeł. pol.: *Mit, magia, religia*, tłum. B. Les, D. Praszalowicz, w: B. Malinowski, *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1990].

<sup>7</sup> G.J. Lanson, *The Study of Mythology and Comparative Mythology*, w: *Myth in Indo-European Antiquity*, wyd. G.J. Lanson, C.S. Littleton, J. Puhvel, Berkeley 1974, s. 1 n.



Rzutując porządek naturalny i społeczny w świat wyobrażeń sakralnych, mity wyrażały chwiejną równowagę i zakłócenia, nadzieje i nieuchronności losu społecznego i osobistego. Objasniały je potopami i działaniami istot nadprzyrodzonych wyposażonych w imiona i szczególne cechy zewnętrzne oraz moralne. Podaniom towarzyszyły przepisy magiczne, zalecenia kultowe i odpowiednio rozbudowane rytuały, służące zachowaniu, przywróceniu bądź uzyskaniu właściwego ładu rzeczy i spraw ludzkich. Obrzęd i mit były dwiema nierozzerwalnymi postaciami sensownej interpretacji rzeczywistości w kategoriach uświęconych norm etyki indywidualnej i współżycia społecznego, a także środkami wyrażania stosunku ludzi do przyrody. Myśl mityczna jest szczególnym rodzajem myślenia, w odczuciu jej twórców równie poprawnym i uzasadnionym jak nasze myślenie jest dla nas. Tworzyło ono wówczas obraz tego, co otacza człowieka i co w nim tkwi, obraz, z którego czerpać mógł wskazania na co dzień, jak ma się zachować i jak działać. Ujawniała się w tym, dzięki fantastyce i niezwykłym skojarzeniom, poetycka siła mitu, oddziałując zarówno na przeżycie, jak na poznanie ludzkie i obejmując – jak powieść dzisiejsza – sytuacje w swej istocie rzeczywiste, bo modelowe.

Powyższe rozumienie mitu rozszerza więc jego zakres w stosunku do takiego pojmowania sprawy, które od mitologii słowiańskiej wymagałoby literackiej obróbki podań o bogach, podobnej do tej, jaką znamy z utworów indyjskich lub greckich. Wyrosło z rozbudowanego i dość zwartego systemu wielobóstwa wysokich kultur i zróżnicowanych wewnętrznie społeczeństw przekazy te, utrwalone czasem bardzo wczesnie na piśmie, są zbyt wysoko rozwiniętym zbiorem odniesień, aby porównywać z nim niezbyt spójną i niezrędko dla nas mgławicową strukturę wierzeń słowiańskich wywodzących się z bytu plemiennego. Jego przekształcenie w inne formy życia społecznego wraz z powołaniem państw monarchicznych splotło się z przyjęciem chrześcijaństwa, które tolerując kulturę tradycyjną, zdecydowanie przeciwstawiało się jej wyższym formom religijnym, a więc i mitologicznym.

Nie rezygnując z góry z rekonstrukcji, która ujęłaby religię słowiańską w całość, nie uchylimy się od zbadania mitów zarówno wielkich, jak drobnych, czasem wręcz szczytkowych, które należą

mogą do kilku struktur przez nią wchłoniętych. Ich śladami są często nie same mity, ale obrzędy. Jednak tam, gdzie był obrzęd, był zawsze jakiś mit. Oba zjawiska porządkowały życie ludzkie. Stąd też, ze sprawniejszego niż dotąd rozpoznania rytuałów, płynie nadzieja, że o mitologii Słowian da się немало powiedzieć.

Znajomość słowiańskiej tradycji religijnej w dobie starożytnej i wiekach średnich pozostanie pełna luk. Wpływa to z charakteru źródeł pisanych i archeologicznych, skąd wypada nam ją czerpać. Krytyka – i hiperkrytyka – uprawiana przez badaczy w wieku XIX i XX ujawniła to bezlitośnie. Wynikiem ich dzieł i studiów, przeważnie nadal użytecznych, jest obraz mitologii słowiańskiej, który przyrównać by można do gęstej puszczy. Przeciskają się przez nią i wychodzą na światło nieliczne wielkie bóstwa, mniej czy lepiej czytelne w tekstach źródłowych, które je poświadczają rzadko dla wszystkich, częściej dla niektórych ludów słowiańskich. Obok tych bóstw naczelnych zajmujących się światem i społeczeństwem krążą istoty, których obszarem działania są zagrody, pola, wody i lasy. Z chwilą gdy przychodzi do zestawienia owych bogów i demonów w jakieś *corpus* wyobrażeń religijnych, pojawiają się trudności na pierwszy rzut oka nie do pokonania. W obrazie, jaki zawdzięczamy historykom, filologom i archeologom, którzy dzielą się odpowiedzialnością za wykład religii słowiańskiej prawie od początku krytycznej pracy nad nią, mamy przed sobą zbiór poglądów tylko fragmentarycznych, spostrzeżeń różnej wagi i słuszności, rozproszonych, nierzadko sprzecznych. Wywód etymologiczny nazwy wybranego bóstwa i stąd prowadzona interpretacja jego funkcji często pozostają odosobnione od innych zabiegów poznawczych, które należałoby przeprowadzić na tym samym materiale źródłowym.

Porządkowanie i dopełnianie obrazu słowiańskiego *sacrum* wydaje się mimo wszelkich trudności możliwe, czego świadectwem są syntezy ogłaszane w ostatnich dziesięcioleciach. Część z nich to artykuły przeglądowe, głównie z celem encyklopedycznym, oparte na w różnym stopniu opanowanej literaturze naukowej<sup>8</sup>. Część

---

<sup>8</sup> A. Gieysztor, *Mythologie slave*, w: *Mythologie des peuples lointains ou barbares*, Paris 1963, s. 82-147; tenże, *The Slavic Pantheon and New Comparative Mythology*, „*Questions Medii Aevi*”, 1, 1976, s. 7-35; tenże, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.

z nich to dzieła stanowiące kontynuację bądź postawy redukującej świat wyobrażeń religijnych Słowian za pomocą krytyki filologicznej<sup>9</sup>, bądź postawy innej, w której archeologia i etnografia dorzucają swe cegiełki do gmachu postawionego przez językoznawstwo i religioznawstwo poprzednich pokoleń<sup>10</sup>.

Wydaje się, że najwięcej poznano z tych zamierzchłych i zatarłych śladów wierzeniowych Słowian dzięki nowej mitologii porównawczej i nowym metodom semiotyczno-strukturalistycznym stosowanym na pograniczu folkloru i językoznawstwa. Po tym, co wnieśli badacze postaw religijnych w skali całego świata, po tym, co zawdzięczamy [Georges'owi] Dumézilowi – twórcy odnowienia wiedzy o zachowaniach sakralnych ludów indoeuropejskich – i jego szkole myślenia i studiów, nie sposób trwać przy owym dawnym, jeszcze pozytywistycznym opisie uratowanych szczątków rozbitej całości, badanych metodą prawie tylko filologiczną. Trzeba postarać się o wprowadzenie religii ludów słowiańskich w krąg komparatystyki tego nowego typu, której zaletą jest także układ otwarty, przyjmujący składniki i warianty lokalne i uwzględniający rozwój historyczny poszczególnych ludów.

Dzięki innym badaczom, zwłaszcza etnografom, przedstawicielom antropologii kulturowej i semiotyki, doceniamy religioznawczy walor kultury ludowej, która także już wchodzi do warsztatu historia religii<sup>11</sup>. Każdego, kto bliżej z nim się zetknie, folklor zdumiewa prawdziwie długim trwaniem mitów ukrytych w obrzędach, bajkach, przysłowiach, nazwach osobowych i miejscowych, a czasem – zbyt rzadko wśród Słowian – w epice ludowej. Nie ma wątpliwości, że tu właśnie tkwią jeszcze niewykorzystane w pełni możliwości poznania słowiańskich wierzeń i praktyk religijnych. Ich dokumentację pisaną, zaczerpniętą ze źródeł historycznych, zawrzeć można w jednym tomie tekstów i trudno spodziewać się ich przyrostu<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI–XII)*, Warszawa 1979.

<sup>10</sup> B.A. Rybakov, *Jazycestvo drevnich slavian*, Moskwa 1981.

<sup>11</sup> J.C. Schmitt, *Menschen. Tiere und Dämonen. Volkskunde und Geschichte*, „Saeculum”, 33, 1982, s. 335-348.

<sup>12</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, t. 1: *Quellen*, Helsinki 1922; C.H. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae*, *Fontes historiae religionum*, t. 4, Berolini 1931.

Ich interpretacja, zwłaszcza językoznawcza, przynosi nadal wiele nowego.

Otwarte pozostają możliwości archeologiczne poszerzania wiadomości o miejscach i przedmiotach kultowych. Ale w nadziejach na wzbogacenie naszego plonu badawczego góruje dziś kultura ludowa, ów do dziś żywy, a w każdym razie niezbyt dawno uchwycony i opisany przez naukę relikw świadomości społecznej. Jako wehikuł odziedziczonych wyobrażeń i przekonań, odradzanych i odnawianych w długim czasie ich przekazywania, folklor ten jest materiałą dla historyka nader delikatną. Nawarstwiło się na nim niemało różnorodnych osadów i przekształceń, spod których wyziera często raczej domyślna niż wyraźna konstrukcja światopoglądu, w braku innego miana nazywanego tradycyjnym<sup>13</sup>.

Chciałoby się go pochwycić i ujawnić. Czyniono takie próby od stworzenia ludowej wizji świata i człowieka, jak w wielu pracach obcych dotyczących głównie ludów zastygłych w rozwoju, tak zwanych pierwotnych. W książkach o słowiańskiej tradycji ludowej, w podjętych i u nas badaniach nad strukturą obrzędowości rolniczej, próbuje się z powodzeniem przenieść z prac antropologii kulturowej niektóre jej metody i doświadczenia, aby rozwiązywać zagadki, jakie stawia przed nami folklor. Próby te umożliwia bogaty dorobek etnografii opisowej i interpretującej, ze znakomitym dziełem Kazimierza Moszyńskiego na czele całej bibliografii słowianoznawczej<sup>14</sup>. Zanim to nowe spojrzenie obejmie całą strukturę

---

<sup>13</sup> Programową nieufność wobec materiału etnograficznego głosili m.in. B.O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, w: *Mana. Introduction à l'histoire des religions*, t. 2: *Les religions de l'Europe ancienne*, Paris 1948, s. 390 n... jednak z dopuszczeniem informacji potwierdzonych tekstami średniowiecznymi oraz przekazów na wspólny temat pochodzących z wielu stron Słowiańszczyzny. Ostatnio zaś: H. Łowmiański, *Religia Słowian...* Inaczej: M. Eliade, *History of Religions and Popular Cultures*, IIR, 20, 1980, z. 1-2, s. 1-26.

<sup>14</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 1: *Kultura materialna*, t. 2, cz. 1-2: *Kultura duchowa*, Warszawa 1967-1968; D. Marinov, *Živaja starina*, [b.m.] 1891; D. Zelenin, *Russische (Ostslavische) Volkskunde*, Berlin-Leipzig 1927; P.G. Bogatyrev, *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique*, Paris 1929; E. Schneeweis, *Feste und Volksbräuche der Lausitzer Wenden*, Leipzig 1931; tenże, *Serbokroatische Volkskunde*, t. 1: *Volks Glaube und Volksbrauch*, Berlin 1961; M. Arnaudov, *Očerki po b'lgarskija folklor*, Sofia 1934; F. Haase,

myślenia tradycyjnego, możemy już dziś korzystać z niektórych spostrzeżeń. Są one użyteczne, w zakresie niniejszej książki, do rozumienia sensu i formy mitu przez odnoszenie niektórych jego treści do kategorii zachowań elementarnych psychiki ludzkiej, przez porównywanie z dziedzictwem ludów pobliskich, nawiązywanie do korzeni indoeuropejskich i poszukiwanie innych substratów i wpływów, przez określenie miejsca mitu w światopoglądzie religijnym.

O jaką to religię Słowian w niniejszej książce więc idzie? Czy o tę, której stan odzwierciedla kultura ludowa wieku XIX i XX na obszarach zajętych przez ludy mówiące językami słowiańskimi; ludy, które niosąc odległe dziedzictwo, w części je utraciły, w części wzbogaciły pod wpływem sąsiadów, a w znacznej części zmieniły dzięki chrześcijaństwu? Zapewne i o tę, w tej i tylko w tej mianowicie mierze, w jakiej kultura tradycyjna jest źródłem historycznym służącym do odtworzenia stanu starszego, który można nazwać pierwszym progiem chrystianizacji, a więc stanu u schyłku wczesnego średniowiecza. Nie dość bowiem powtarzać, że Słowiańszczyzna, począwszy od doby formowania się wielkich i małych państw wraz z przejmowaniem religii chrześcijańskiej w dwu ob-  
rządkach, a tym bardziej w dobie nowożytnej i w dniu dzisiejszym, całości nie stanowiła i nie stanowi<sup>15</sup>. Natomiast więzy wspólnoty kulturowej w starożytności i częściowo we wczesnym średniowieczu poświadczą jej najmocniejszy wyraz – język. Odtworzenie języka prasłowiańskiego, w pełni zasadne naukowo, ukazuje tę wspólnotę nie jako jakiś postulat badawczy, ale rzeczywistość dostępną naszymu poznaniu w bardzo wysokim stopniu. Podobnie dzieje się w badaniach germanistycznych lub celtoznawczych. Niemalø waż-

---

*Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939; V.J. Propp, *Russkie agrarnye prazdniki (Opyt istoriko-etnografičeskogo issledovanija)*, Leningrad 1963; S.A. Tokarev, *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX-nacala XX veka*, Moskva-Leningrad 1957; E. Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi*, Firenze 1973; N.N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simbolika slavjanskich archaičeskich ritualov*, Moskva 1978.

<sup>15</sup> F. Dvornik, *The Slavs in European History and Civilization*, New Brunswick 1962; tenże, *Gli slavi: storia e civiltà dalle origini al secolo XIII*, wyd. M.S. Durica, Padova 1974; P. Diels, *Die slawischen Völker*, Wiesbaden 1963.

nym świadectwem pamięci tej wspólnoty słowiańskiej, czy może trafniej – prasłowiańskiej, jest nazwa etniczna Słowian (\**Slověne* ze \**slovo*, czyli „ci, którzy mówią słowem zrozumiałym”)<sup>16</sup>.

Głównym naszym zadaniem będzie próba pokazania tych przekonań religijnych i tych wątków mitologicznych, które z różnym stopniem zasadności i na podstawie różnych źródeł godzi się odnieść do tego właśnie okresu przesilenia, gdy ze wspólnego trzonu rozdzielały się i nabierały własnego wyrazu najpierw dwie, potem trzy główne grupy języków słowiańskich: wschodnia, zachodnia i południowa. W czasie naszego przeglądu okaże się, że religia Słowian u progu chrześcijańskiego średniowiecza nie była jakąś jednolitą i statyczną, zastygłą całością, której metryka uchodziłaby nam tak głęboko wstecz, że nie da się jej datować. Była to na pewno całość pełna dynamiki, powiązana ze społeczeństwem, które przechodziło w ciągu tysiącleci przekształcenia etniczne i kulturowe, pozostawiające mniej lub bardziej czytelne ślady w tym, co trzeba nazwać spadkiem Słowiańszczyzny pogańskiej. I ten wynik zresztą chwytą się w ruchu i asynchronii, jeśli spojrzymy na obszary słowiańskie, które swą więź kulturową już zrywały, wchodząc na tory swoistego dla różnych terenów rozwoju. Zwracając w ciągu naszego opisu zjawisk baczna uwagę na możliwości bliższego datowania i określania różnych warstw kultu, trzeba będzie pokusić się w zakończeniu o jeszcze inny przegląd: o przedstawienie hipotez co do przebiegu nawarstwiania się wierzeń, co jest zadaniem szczególnie niełatwym, zważywszy sporność problemów etnogenetycznych Słowiańszczyzny.

Stanowi to wszystko przedsięwzięcie wymagające korzystania z doświadczeń spoza krajów słowiańskich i z dorobku wielu nauk zajmujących się człowiekiem i społeczeństwem. Domaga się ono także odmiennej niż zazwyczaj metody wykładu. Przedstawianiu wyników musi tu towarzyszyć w większym stopniu niż gdzie indziej prezentacja dróg, jakimi do wyników tych – lub do możliwości ich uzyskania – dochodzi nauka. Poszukiwania w dziedzinie mitologii słowiańskiej wydają się zresztą ciekawym rozdziałem hi-

---

<sup>16</sup> Por. J.P. Maher, *The Ethnonym of the Slavs – Common Slavic \*Slověne*, JIES, 2, 1974, s. 143-155, uzasadnia tradycyjną etymologię ze \**slovo* przeciw innym (ze *slava* lub \**se*, \**swe*).

stori i nauk humanistycznych i mogą zająć czytelnika prawie na równi z prezentacją mitów wyznawanych przez dawnych Słowian. Napisano – wcale pesymistycznie – że „historia badań nad religią Słowian jest historią rozczarowań”<sup>17</sup>. Książka niniejsza chciałaby temu zdaniu zaprzeczyć, pokazując różne możliwości dalszych dociekań.

---

<sup>17</sup> S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, w: *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*, Kielce 1968, s. 35.

## Rozdział II

### Dzieje badań\*

Studia nad mitologią mają dwuwiekową tradycję<sup>18</sup>, poprzedzoną zamiłowaniem antykwarycznymi w wielu krajach, ale także odrodzeniem greckich i rzymskich wątków antycznych w kulturze europejskiej<sup>19</sup>.

Podstawowe kierunki badawcze ukształtowane w XIX i XX w.<sup>20</sup> można przedstawić następująco, mając na uwadze ich znaczenie w badaniach religii Słowian. Trwały aż do dnia dzisiejszego wpływ na nie wywarła perspektywa naturalistyczna, czerpiąca swe inspiracje z romantycznego kultu przyrody. Pojmowała mity jako symboliczne odwzorowanie zjawisk przyrody, sił niebieskich i atmosferycznych, jak słońca, burzy, pioruna, a także sił ziemskich, jak wegetacji, wód, gór. Przyniosła kilka teorii sprowadzających genezę przekonań religijnych do siły naczelnej, jak teorię solarną Friedricha Maksa Müllera, przypisującą powstanie religii „deprawacji języka”, przeniesieniu w sferę abstrakcji terminów metaforycz-

---

\* Autor nie ukończył pracy nad tym rozdziałem; prezentowana wersja została opracowana na podstawie zachowanych fragmentów i rozproszonych notatek. Przypisy oznaczone gwiazdką pochodzą od redaktora naukowego.

<sup>18</sup> Generalnie J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, München 1961; T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964; antologia tekstów XVIII i XIX w. w: B. Feldman, R.D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Bloomington 1972.

<sup>19</sup> J. Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur la role de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la renaissance*, London 1939-1940.

<sup>20</sup> Syntetyczne omówienie C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, wyd. 2, Berkeley-Los Angeles 1973, s. 10; J.-C. Rivière, *Georges Dumézil. A la découverte des Indo-Européens*, Paris 1979, s. 7.



nych, pierwotnie oznaczających rzeczywistość natury<sup>21</sup>; teorię bopów burzy Adalberta Kuhna<sup>22</sup>; teorię lunarną Geoga Hütinga<sup>23</sup>, ognia Johannes Hertela<sup>24</sup>, alegorii zwierzęcej Angela de Gubernatisa<sup>25</sup> lub duchów lasu i pól Wilhelma Mannhardta<sup>26</sup>.

Godne uznania są nadal wyniki szerokich materialnych badań. Pierwsze odkrycia indoeuropeistyki językoznawczej (indogermańistyki, jak nazywano ją wówczas) stały się podniętą do śmiałego etymologizowania imion bóstw i na nim wyłącznie opartej komparatystyki, bez troszczenia się o kontekst, nawet mitologiczny<sup>27</sup>. Zebrano wówczas sporo materiału, zwłaszcza indoirańskiego i z etnografii ludów pierwotnych<sup>28</sup>.

Szczególne miejsce zajął Aleksander Brückner, przez wiele dziesięcioleci (zwłaszcza zaś w latach 1912-1926) z werwą polemiczną obalając łatwowieczne wywody miłośników starożytności słowiańskich i stosując, acz bardzo dowolnie, narzędzia językoznawcze do materii mitologicznej, którą redukował do pewnych, jego zdaniem, wzmiarek o poszczególnych zjawiskach<sup>29</sup>. Niechętny wobec now-

---

<sup>21</sup>F.M. Müller, *Essai de mythologie comparée*, Paris 1859; tenże, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*, London 1878, i inne.

<sup>22</sup>A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie*, Berlin 1859; tenże, *Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, Berlin 1874.

<sup>23</sup>G. Hüting, *Die iranische Überlieferung und das arische System*, Leipzig 1909.

<sup>24</sup>J. Hertel, *Die arische Feuerlehre*, cz. 1, Leipzig 1925.

<sup>25</sup>A. de Gubernatis, *Zoological Mythology or the Legends of Animals*, London 1872.

<sup>26</sup>W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, t. 1: *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme mythologische Untersuchungen*, Berlin 1875.

<sup>27</sup>F.M. Müller, *Lectures on the Science of Language delivered at the Royal Institution of Great Britain...*, London 1861-1863 [przekł. pol. *Wykłady o umiejętności języka*, tłum. A. Dygasiński, Kraków 1874-1875].

<sup>28</sup>W. Mannhardt, *Letto-preussische Götterlehre*, Riga 1936.

<sup>29</sup>A. Brückner, *Wierzenia religijne i stosunki rodzimne*, w: A. Brückner, L. Niederle, K. Kadlec, *Początki kultury słowiańskiej*, *Encyklopedia Polskiej Akademii Umiejętności*, t. IV, cz. 2, Kraków 1912, s. 149-187; tenże, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918 [reed. Warszawa 1980]; tenże, *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924 [reed. Warszawa 1980]; tenże, *Mythologische Thesen*, ASP, 40, 1925, s. 1-21 [przekł. pol. *Tezy mitologiczne*, tłum. S. Urbańczyk, w: tenże, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 327-350]; tenże, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1926-1927 [dalej: A. Brückner, SEJP].

szego folkloru, nie zwracał też uwagi na współcześnie mu rozwijające się religioznawstwo porównawcze<sup>30</sup>. Niemniej jego zasługi krytycznej nie wolno nie docenić. Podobne cechy nosi zarys wierzeń słowiańskich Borisa Ottokara Unbegauna<sup>31</sup>, nie bez cech hiperkrytycyzmu, wprowadzający czytelnika zachodniego w stan badań, w którym wiele przysporzono w latach około pierwszej wojny światowej od strony staroruskich tekstów cerkiewnych<sup>32</sup>.

Osobną pozycję zajął Sir James Frazer, który w olbrzymim dziele *Złota gałąź* (*The Golden Bough*)<sup>33</sup> wyszedł z naturystycznego przekonania o sakralizacji słońca, burzy i pioruna, cyklu zajęć agrarnych, aby rozbudować teorię prymitywistyczną genezy wierzeń z zaklinalnia magią siły pierwotnej mana z aspektami tabu i totemu<sup>34</sup>. I on znajdował czytelników słowiańskich, choć nie przyniósł w widoczniejszej mierze do autorów<sup>35</sup>.

Tej intuicjonistycznej postawie, charakterystycznej dla neoromantycznego epizodu kultury europejskiej tego okresu, oparli się przedstawiciele pozytywistycznej filologii, którym przypadło doskonalenie narzędzi pracy takich jak słowniki, a także pisanie monografii specjalistycznych<sup>36</sup>.

---

<sup>30</sup> A. Schmaus, *Zur altslawischen Religionsgeschichte*, „Sacculum”, 4, 1953, s. 206-230.

<sup>31</sup> B.O. Unbegaun, *La religion des anciens...*

<sup>32</sup> N.M. Gał'kovskij, *Bor'ba christianstva s ostatkami jazycestva v drevnej Rusi*, t. 1, Char'kov 1916; t. 2: *Drevnerusskie slova i poučienija, napravlennnye protiv ostatkov jazycestva v narode*, Moskva 1913; E.V. Anickov, *Jazycestvo i drevnjaja Rus'*, Zapiski istoriko-filologičeskogo fakul'teta imp. Sankt-Peterburgskogo universiteta, 117, St. Peterburg 1914.

<sup>33</sup> J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, t. 1-7, New York 1922-1923 [przekł. pol. *Złota gałąź* (wybór), tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1978].

<sup>34</sup> C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology...*, s. 10; J.-C. Riviere, *Georges Dumézil...*, s. 7.

<sup>35</sup> I. Kławe, *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce*, Warszawa 1920; M. Wawrzeniecki, *Tabu u ludu naszego*, „Wista”, 20, 1916/1917, s. 249-257.

<sup>36</sup> Zob. np. H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Atertumskunde*, Halle 1923.

Odnowa mitologii porównawczej łączy się z postępami językoznawstwa indoeuropejskiego<sup>37</sup>, ale głównie z socjologicznym nawrotem do myśli, że źródłem i przedmiotem religii jest życie zbiorowości. Émile Durkheim i Marcel Mauss wydobyli znaczenie istot boskich jako koniecznych przedstawień zbiorowych rzeczywistości społecznej i kulturowej w jej najważniejszych składnikach; konieczność pojmowali jako niezbędne kategorie ich rozumienia<sup>38</sup>. Z kręgu Durkheima wyszedł Stefan Czarnowski ze swymi badaniami nad religijną kulturą Celtów<sup>39</sup>.

Obecną sytuację mitologii porównawczej charakteryzują chęć wyjścia poza analizę opisową zjawisk religijnych i przekonanie, że człowiek kształtował swych bogów zgodnie z własną istotą<sup>40</sup>. Obok studiów szczegółowych nad poszczególnymi mitami i bóstwami etnicznymi, nowe prądy badawcze skupiają się na modelach i strukturach zgodnie z tezami głównych kierunków dzisiejszej wiedzy o człowieku.

Zaważyły tu głównie trzy postawy: wiedeńska szkoła antropologiczna; analiza typologiczna Mircei Eliadego<sup>41</sup>, oparta na koncepcji archetypów Carla Gustava Junga i dostosowana do religioznawstwa

---

<sup>37</sup> A. Meillet, *La religion indo-européenne*, w: tegoż, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris 1921, s. 322-324; O. Schrader, *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Volkergeschichte Europas*, wyd. 2, Berlin 1917-1923.

<sup>38</sup> M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950 (wybór studiów), [przekł. pol. *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973]; E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912-1925 [przekł. pol. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. E. Tarkowska, Warszawa 1990].

<sup>39</sup> S. Czarnowski, *Dziela*, t. 3: *Studia z dziejów kultury celtyckiej. Studia z dziejów religii*, t. 4: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii*, Warszawa 1956.

<sup>40</sup> E.C. Polome, *The Indo-European Component in Germanic Religion*, w: *Myth and Law among the Indo-Europeans*, wyd. J. Puhvel, Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklor and Mythology, 1, Berkeley-Los Angeles-London 1970, s. 55-82.

<sup>41</sup> Zob. zwłaszcza M. Eliade, *Traite d'histoire des religions*, Paris 1964 [przekł. pol. *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966]; tenże, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 1-2, Paris 1976-1978 [przekł. pol. *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 1-2, Warszawa 1988-1994].

przez Karla Kerényi i Ericka Neumanna<sup>42</sup>; postawa socjologiczna, rozwinięta głównie w dziełach Georges'a Dumézila<sup>43</sup>. Szkoła wiedeńska, powstała wokół osoby i dzieła Wilhelma Schmidta, skupiła się na idei przeniesienia na mitologię komparatystyczną wyników badań prowadzonych nad kulturami egzotycznymi, które miały, zdaniem założyciela tego kierunku, przechować monoteizm pierwotny<sup>44</sup>. W niektórych ujęciach syntetycznych religii Słowian przekaz Prokopa z Cezarei (III.14, 22) o demiurgu błyskawicy<sup>45</sup> i relacja Helmolda o bogu najwyższym<sup>46</sup> godziły postawę naturystyczną z monoteistycznym postulatem szkoły wiedeńskiej.

## 1. Polskie badania nad mitologią słowiańską\*

Zanim zaczęły się kształtować poglądy na mitologię słowiańską, rozumianą zrazu jako rodzimy odpowiednik wierzeń o bóstwach antycznych, istniały inne potrzeby i inne środki zaspokajania głodu wiedzy o najdawniejszej przeszłości ziem polskich. Najstarsze dziejopisarstwo w rękach ludzi duchownych milczało o bogach, ale mówiło głośno o herosach dynastycznych. Za sprawą Galla Anoni-

---

\* Niniejszy podrozdział został przygotowany przez Autora jako odrębna całość, być może pierwotnie jako referat lub tekst do samodzielnej publikacji. Autor dołączył go do rękopisu *Mitologii Słowian*, prawdopodobnie z zamiarem przeredagowania i włączenia w strukturę tekstu. Nie zdążył jednak tego uczynić. Zdecydowałam się zatem na przytoczenie go w całości, bez skrótów.

<sup>42</sup> C.G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen*, Amsterdam-Leipzig 1941 i inne.

<sup>43</sup> M.in. G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, wyd. 2, Paris 1974; tenże, *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977; generalnie o wszystkich tych prądach E.C. Polomé, *The Indo-European Component...*

<sup>44</sup> P.W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, t. 1-12, Münster-Wien 1926-1955.

<sup>45</sup> *Procopii Caesariensis, De bello Gothico*, wyd. J. Haury, w: *Procopii Caesariensis Opera omnia*, t. II, Leipzig 1905.

<sup>46</sup> *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, MGH SS rer. Germ. in us. schol., t. 32, Hannover 1937 [dalej: *Helmoldi Cronica Slavorum*].

ma w drugim dziesięcioleciu XII w. spisano tradycję dworską o początkach książąt gnieźnieńskich, w której listę wiarygodnych dla nas imion wzbogacono innymi, a nade wszystko przybrano je w podania wysnute zarówno z rodzimych, jak obcych wątków legendarnych. Na większą jeszcze skalę niż poprzednik, rozwinął ten sposób postępowania z pradziejami mistrz Wincenty Kadłubek na przełomie XII i XIII wieku, przedstawiając inny niż polański krąg imion i objaśnień, zakreślony przezeń wokół Krakowa. Pamiętamy, że mitologia rzymska także długo obywatela się bez systematyzacji wierzeń o bóstwach, przekazując podstawowe treści indoeuropejskiego zasobu mitologicznego w postaci bajecznych dziejów politycznych Miasta. Ukryte treści tego rodzaju u Galla Anonima i u mistrza Wincentego od niedawna dopiero stały się przedmiotem usiłowań badawczych<sup>47</sup>. Z pierwszych tego rodzaju prób wynikałoby, że prawdopodobnie miejscowe wątki archaiczne jak szaty chłopskie jednego z założycieli dynastii, jak mistrzostwo kowalско-złotnicze innego należą do ogólnoeuropejskiego skarbcza projekcji mitologicznych, z którego czerpano ponownie w dobie formowania się swoistego etosu dynastycznego w X i XI stuleciu, wprowadzając jeszcze inne motywy i uzupełniając tą drogą skład świadomości zbiorowej.

Na wprowadzenie bóstw pogańskich do wiedzy o dawnej Polsce zdobył się dopiero Jan Długosz w trzeciej ćwierci XV w., w prehumanistycznym poczuciu istniejącej w niej, zbyt już w jego czasach dotkliwej, luki. Postarał się ją zapełnić sposobem poniekąd komparatystycznym, czy wręcz strukturalistycznym. Podjął się mianowicie przyrównania niektórych nazw – jego zdaniem mitologicznych – przekazanych przez zapisy kościelne, do bóstw rzymskich: Jeszy do Jowisza, Łady do Marsa, Dzileli do Wenery, Nyji do Plutona, Dziewanny do Diany, Marzanny do Cerery<sup>48</sup>. Gdy Łada i Jesza wywodzą się z refrenów pieśni ludowych, a nie z mitologii, to inne na-

---

<sup>47</sup> R. Pearson, *Some Aspects of Social Mobility in Early Historic Indo-European Societies*, JIES, 1, 1973, s. 155-161; J. Banaszkiewicz, *Podanie o Piasście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986.

<sup>48</sup> *Ioannis Długossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. I-II, Varsoviae 1964.

zwy zawierają ziarenko prawdy mitycznej, jak na to wskazuje paralela Mareny-Moreny, kukły topionej na przedwiośniu, oraz Duduli-Dodoli, bóstwa towarzyszącego zapewne Perunowi. Kontynuatorzy Długosza dorzucili jeszcze parę nazw demonologicznych, jak Pochwista. Nie oparli się przed pokusą znalezienia dla Kastora i Polluksa odpowiedników w postaciach Lela i Polela<sup>49</sup>; gdy druga wydaje się reduplikacją pierwszej, to nazwa Lel ma konotacje wierzeniowe w różnych stronach Słowiańszczyzny.

Kanon Długoszowy funkcjonował bardzo długo w historiografii. Poszukano jednak pomocy w uzupełnianiu wiedzy o wierzeniach wśród Słowian w archeologii. Jan Potocki, pisarz i uczony, który zdaniem Mickiewicza „wyniósł naukę z gabinetu literackiego na wolne powietrze”, w czasie swej podróży na ziemię połabskie dał się zwieść tzw. fałszyfikatom z Prillwitz, rzekomym wizerunkom bóstw słowiańskich wykonanym ręką przemysłnego miłośnika starożytności i opatrzonym przezeń na domiar runami słowiańskimi z własnej fantazji<sup>50</sup>. Wawrzyniec Surowiecki nakreślił wcale realistyczny program badań przede wszystkim archeologicznych, które by mogły dać odpowiedź na pytania co do obrzędów pogrzebowych. Istotna była jego oświeceniowa rewizja poglądu na dawne kultury „jak sprawiedliwie naganie podlegają ci wszyscy, którzy na religię, na bóstwa i obrządki pierwotnych ludów patrzą jak na osnowę baśni, szaleństwa i obrzydliwości”<sup>51</sup>. Na właściwym znalazł się też tropie, wciągając do zasobu wiedzy o religii Słowian przekaz Prokopa z Cezarei o „bogu twórcy błyskawicy”. W tym samym środowisku warszawskim Piotr Aigner zwrócił uwagę na samorodną architekturę drewnianą świątyń słowiańskich znaną mu z opublikowanych już tekstów z XI-XII w., odnoszących się do Połabia i Pomorza<sup>52</sup>. Szerzyło się powszechne zainteresowanie materialnymi

<sup>49</sup> Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum*, Cracoviae 1521, lib. II, cap. 21-22.

<sup>50</sup> J. Potocki, *Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe pour la recherche des antiquités slaves ou vendes*, Hamburg 1795.

<sup>51</sup> W. Surowiecki, *Obraz dzieła o początkach, obyczajach, religii dawnych Słowian*, Warszawa 1807; tenże, *Sledzenie początku narodów słowiańskich*, Warszawa 1824 [repr. Wrocław 1964].

<sup>52</sup> P. Aigner, *Rozprawa o świątyniach u Starożytnych i Słowiańskich*, Warszawa 1808.

szczętkami przeszłości duchowej<sup>53</sup>. Jedną z pierwszych rozpraw to rzecz Krzysztofa Wiesiołowskiego o starożytnościach religijnych Słowian pierwotnych<sup>54</sup>. Z tego nurtu wyrósł w Krakowie pomysł (1820 rok), aby usypać kopiec Kościuszki, „sięgając wspaniałej prostoty pierwiastkowych wieków naszej Ojczyzny”, czyli wzoru mogiły Wandy i Kraka<sup>55</sup>.

Nawrót do Słowiańszczyzny pogańskiej z ostrą nutą żalu do chrześcijaństwa, zwłaszcza łacińskiego, które ją starło, znalazł w Zorianie Dołędze-Chodakowskim namiętnego rzecznika i poszukiwacza śladów zamarłej przeszłości<sup>56</sup>. Dość wcześnie pojawiły się próby łączenia tego, co przekazywały źródła pisane o Słowiańszczyźnie zachodniej, łącznie z Długoszem o Polsce, z tym, co wydzierano ziemi. Ówczesne czasopiśmiennictwo literacko-naukowe przynosiło liczne drobne przyczynki i zestawienia informacji mitologicznych, a serce ich autorów ścisłał żal, że „żaden to jeszcze z bożków potopionych przez Mieczysława nie opuścił goplanej

---

<sup>53</sup> A. Abramowicz, *Wiek archeologii. Problemy polskiej archeologii dziełnastowiecznej*, Warszawa 1967; tenże, *Podróżnicy po przeszłości. Szkice z dziejów archeologii*, Łódź 1970; tenże, *Dalecy i bliscy. Szkice z dziejów archeologii*, Łódź 1974; tenże, *Urny i ceraunie*, Łódź 1979; J. Gąsowski, *Z dziejów polskiej archeologii*, Warszawa 1970.

<sup>54</sup> K. Wiesiołowski, *O starożytnościach religijnych pierwszych mieszkańców Polski, tudzież emigracji tego Narodu i Hunów do Europy*, Warszawa 1816.

<sup>55</sup> W zakresie literatury rosyjskiej historia badań zaczyna się rozdziałem mitologicznym V.N. Tatischeva (1685-1750) w jego: *Istorija rossijskaja s samych drevnejsich vremen neusypnymy trudami čerez tridcat' let sobrannaja i opisannaja pokojnym tajnym sovietnikom i astrachanskim gubernatorom Vasil'em Nikitičem Tatischevem*, t. 1-5, Moskwa 1768-1848 [V.N. Tatischev, *Istorija rossijskaja v semi tomach*, wyd. A.I. Andreev, S.N. Val'k, M.N. Tichomirov, Moskwa-Leningrad 1962-1968], zob. M.T. Znayenko, *The Gods of Ancient Slavs: Tatischev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Columbia 1980, oraz książkami A.S. Kajsarova, *Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung*, Göttingen 1804 (przeł. ros. 1807, 1810) i G.G. Glinki, *Drevnjaja religija slavjan*, Mitava 1804. Zainteresowanie Słowianami nad Łabą i Odrą wykazano już w końcu XVIII w.: I.I. Steinbrück, *Vom Götzendienste in Pommern und Rügen*, Stettin 1792; S.T. Pannach, *Reliquien den Feld-, Wald-, Wasser- und Slanskulten unter den Wenden*, „Lausitzische Monatsschrift”, 1797, s. 741-759.

<sup>56</sup> Z. Dołęga-Chodakowski (A. Czarnocki), *O Słowiańszczyźnie przedchrześcijańskiej*, Krzemieniec 1818.

toni” („Przyjaciel Ludu” 1837); w roku 1842 z inicjatywy Edwarda Raczyńskiego przeprowadzono w Gnieźnie na znaczną skalę bezskuteczne badania, aby owe potopione bożyszcza odnaleźć. Klamrą tych tęsknot, do których należy też nurt badań nad społeczeństwem Polski pierwotnej, uświetniony przez Joachima Lelewela, może być zdanie Edwarda Dembowskiego z 1843 roku: „lud zna jeszcze pogańskich, zdrowych i pełnych życia, bo demokratycznych pojęć ostatki zachowane”.

Prawdziwie wielkie odkrycie archeologiczne tej doby pozostało jednak unikatem. Stał się nim posąg kamienny wyłowiony ze Zbrucza w roku 1848, przewieziony do Krakowa w trzy lata później i obdarzony imieniem Światowida. Wywołał on powódź bibliograficzną, której fala i dziś nie opada, przynosząc uchylone dopiero z postępem badań fizykalnych zastrzeżenia co do jego autentyczności oraz różnorodnie bogatą interpretację. Pozazdrościli tej zasłużonej sławie romantyczni amatorzy wielkopolscy, którzy w roku 1855 dokonali rzekomego odkrycia kamienia z wizerunkiem bóstwa Proure wraz z inskrypcją runiczną, a potem i dalszych tzw. kamieni mikorzyńskich. Ostrzegał Lelewel, „abyście nie stali się zabawką figla jakiegoś świeżo lub dawno obmyślanego”. Dyskusja nad autentycznością tych przedmiotów miała trwać jeszcze dziesięciolecia. *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski* Lelewela sumowała skromny ten zasób zawodnej niekiedy wiedzy i pochopnej nierzadko interpretacji<sup>57</sup>.

Nie bez głębokiej racji erudyta krakowski Ignacy Polkowski przestrzegał w swej rymowanej *Pogadance archeologicznej* (1864): „Bój się – jak żeglarz pośród mielizny / ugrząść na płytkim tle Słowiańszczyzny”. Słowianofilstwu w ocenie najstarszej historii Słowian przeciwstawiał się już Mickiewicz z powodów ideowych. Krytycyzm nowego rodzaju zakwestionował już w latach sześćdziesiątych podstawy archeologiczne wiedzy o religii słowiańskiej, nieco później doszło do podobnego ciosu w naiwną wiarę w teksty. Pogrzebanie wiarygodności kamieni mikorzyńskich, głównie przez Karola Estreichera<sup>58</sup>, było podzwonnym koncepcji

<sup>57</sup> J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski*, Poznań 1857; tenże, *Bałwochwalstwo słowiańskie*, Poznań 1853.

<sup>58</sup> K. Estreicher, „Kalendarz Ilustrowany”, 1873.



wysoko zorganizowanego pogaństwa jako wartości narodowej. Pozytywizm jakby przypominał sobie tym samym zdanie wybitnego czeskiego założyciela sławistyki historycznej Josefa Dobrovskiego: „nic nie wymaga bardziej krytycznej rewizji i naprawy w obrębie wiedzy o starożytnościach słowiańskich jak mitologia”<sup>59</sup>. Ale zarówno w Polsce, jak i w innych krajach słowiańskich, przejętych odbudową swej świadomości narodowej, ceniono i przeceniano każdy ułamek przeszłości, naprawiano braki wiadomości przez nadmierną wiarę w teksty i zapisy etnograficzne. Od połowy XIX wieku wyrastała obfita literatura mitologiczna czeska i rosyjska, ze znacznym wpływem także na polską, jak Paweł Józef Šafarik<sup>60</sup>, Aleksandr S. Famincyn<sup>61</sup>, Aleksandr N. Afanas’ev<sup>62</sup>, a u nas Wilhelm Bogusławski<sup>63</sup> i kilku mało udatnych popularyzatorów. Powstawała następną wizja religii słowiańskiej, która wymagała zakwestionowania przy pomocy nowych filologicznych metod krytycznych.

Przyniosło je w ostatniej ćwierci XIX w. językoznawstwo dzięki Franzowi Miklosichowi, Vatroslavowi Jagiciowi i innym, a także częściowo wprowadzone tu religioznawstwo porównawcze. Ograniczono obraz dawnych wierzeń słowiańskich do skromnych ram, które miały odąd ostać się jako definitywne po miazdzącej analizie filologicznej tekstów i nazw mitologicznych. Podsumował ten stan rzeczy, nie bez żalu i oporu w rezygnacji z wielu domysłów, najpierw badacz czeski Lubor Niederle<sup>64</sup>. Ostateczny zaś cios dzielectwu romantyzmu zadał Aleksander Brückner, który zebrał swoje półwiekowe doświadczenie badawcze w *Mitologii słowiańskiej* i w *Mitologii polskiej*. Świetność tych studiów polega na werwie

<sup>59</sup> Za A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 3.

<sup>60</sup> P.J. Šafarik, *Slovanske starožitnosti*, wyd. 2, Praga 1863 [przekł. pol. *Starożytności słowiańskie*, 1842-1844, repr. Poznań 2003].

<sup>61</sup> A.S. Famincyn, *Bozestva drevnich slavjan*. St. Peterburg 1884.

<sup>62</sup> A.N. Afanas’ev, *Poeticeskie vozzrenija slavjan na prirodu. Opyt sravnitel’nogo izucenija slavjanskich predanij i verovanij v svjazi z mifičeskimi skazanijami drugich rodstvennych narodov*, t. 1-3, Moskwa 1865-1869.

<sup>63</sup> W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do pol. XIII w.*, t. II, Poznań 1889 [repr. Poznań 2005], s. 710-862.

<sup>64</sup> L. Niederle, *Zivot starych Slovanu. Zaklady kulturnich starožitnosti slovanskych*, t. 2, cz. 1, Praha 1916.

polemicznej i wirtuozerii etymologicznej. Słabości wynikają i z obu tych cech, i ze sceptycznej, prawie pesymistycznej postawy badacza-filologa, niechętnie spoglądającego poza swój warsztat i programowo niechętnego wobec pytań płynących z innych dziedzin, łącznie z komparatystyką. Nie przyjęli wprawdzie tych książek bez zastrzeżeń ówcześni specjaliści na czele z Jagiciem, ale wpływ Brucknera pozostał widoczny aż do dnia dzisiejszego.

Nowością naukową dużej wagi stały się krytyczne publikacje etnograficzne dotyczące przeżytków przedchrześcijańskich w kulturze ludowej Słowian. Na czoło wysunęło się znakomite dzieło Kazimierza Moszyńskiego<sup>65</sup>, w wiarygodny sposób poszerzające znajomość rzeczy. Zestawienia tekstów Viljo Johannes Mansikki<sup>66</sup>, Karla Heinricha Meyera<sup>67</sup>, Nikolaja M. Gał'kovskiego<sup>68</sup> udostępniły rozrzucone po wydawnictwach zapisy. Prace Stanisława Urbańczyka<sup>69</sup> uwzględniły w trzeźwym wykładzie także lekceważone dotąd kultury i obrzędy na poziomie demonów. *Słownik starożytności słowiańskich* przyniósł wiele artykułów tego autora i innych, oddając najnowszy stan sprawy, także w zakresie archeologii<sup>70</sup>. Po wieloletnim zastoju zaczęła ona od lat sześćdziesiątych XX w. przynosić nowe rezultaty co do miejsc i przedmiotów kultowych zarówno w Polsce (Witold Hensel, Władysław Filipowiak, Włodzimierz Szafranski i inni), jak i w krajach sąsiednich (Joachim Herrmann, Boris A. Rybakov i inni).

Tu właśnie pojawiły się nastroje optymistyczne co do możliwości poszerzenia bazy źródłowej i perspektyw objaśniających słowiański system mitologiczny. Ich wyrazicielem jest Rybakov<sup>71</sup> jako autor szerokiej wizji wierzeń przedśłowiańskich i słowiańskich, opartej głównie na ekstensywnej interpretacji archeologicznej. Spotyka

<sup>65</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*

<sup>66</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*

<sup>67</sup> C.H. Meyer, *Fontes...*

<sup>68</sup> N.M. Gał'kovskij, *Bor'ba christianstva...*

<sup>69</sup> S. Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947 i inne [zob. zebrane studia tegoż, *Dawni Słowianie wiara i kult*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991].

<sup>70</sup> *Słownik starożytności słowiańskich*, t. 1-7, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961-1982.

<sup>71</sup> B.A. Rybakov, *Jazyčestvo...*

się to z niedowierzaniem części językoznawców i części historyków. Henryk Łowmiański zajął się religią Słowian i jej upadkiem na podstawie przede wszystkim źródeł pisanych, sugerując dopiero wczesnośredniowieczne powstanie politeizmu w związku z budową ustroju państwowego<sup>72</sup>.

Inaczej próbują spojrzeć na religię, a zwłaszcza na mity i obrzędy ci badacze, którzy łączą się z nową mitologią porównawczą (Mircea Eliade, Georges Dumézil). Emil Benveniste, Roman Jakobson, Vjaceslav V. Ivanov i Vladimir N. Toporov, a w Polsce Aleksander Gieysztor, Gerard Labuda, Jacek Banaszkiewicz podjęli się uporządkowania informacji mitologicznych w ramach struktury myślenia o społeczeństwie i odpowiednich projekcji mitycznych charakterystycznych dla ludów indoeuropejskich. Starają się oni, aby historia badań nad religią Słowian nie pozostała „historią rozczarowań”, otwierając nowe możliwości dociekań.

---

<sup>72</sup> H. Łowmiański. *Religia Słowian...*

## Rozdział III

### Panteon słowiański w świetle nowej mitologii porównawczej

Wielu badaczy zajmujących się przeszłością religijną Słowian powątpiewało w ukształtowanie się ich panteonu jako zorganizowanego zespołu wierzeń osnutych wokół bóstw i mitów naczelnych. Sądzili oni, że tego rodzaju politeistyczna organizacja wierzeń pojawiła się stosunkowo późno i że właściwą płaszczyzną słowiańskich przekonań religijnych pozostawała demonologia, a więc niższego rzędu świat duchów zmarłych i przyrody<sup>73</sup>. Względność określeń chronologicznych jest tu zresztą zrozumiała. Raz po raz spotykamy się z trudnością datowania tego czy innego zjawiska o cechach nabytku czy przekształcenia. Ale istnienie – obok demonów – bóstw głównych i pomocniczych nie było Słowianom wczesnośredniowiecznym obce, jak na to wskazują świadectwa liczne i godne szczegółowego rozważenia. Rzecz w tym, jak głęboko sięgają one wstecz, do jakiego należą poziomu genetycznego kultury słowiańskiej i czy można odtworzyć za ich pomocą słowiański obraz rozczłonkowania i struktury świata.

#### 1. Indoeuropejski model ludzi i bogów

W latach dwudziestych ubiegłego wieku Vatroslav Jagić, chorwacki współtwórca fundamentów slawistyki historycznej i językoznawczej, był gotów oddać całe piśmiennictwo naukowe w spr-

<sup>73</sup> E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig 1940.

wie mitologii słowiańskiej w zamian za kilka nowych i pewnych tekstów źródłowych na tenże temat<sup>74</sup>.

Od tego czasu nie odkryto nieznanych przekazów pisanych. Wzrosła natomiast nasza znajomość słowiańskiego folkloru religijnego. Dzięki archeologom przybyły nowe świadectwa wykopaliskowe urządzeń przestrzennych i budowlanych oraz sztuki przedstawieniowej w służbie kultów uprawianych przez Słowian.

Nie bylibyśmy zresztą skłonni tak łatwo, jak to czynił Jagić, odrzucać wkładu badaczy w objaśnianie zachowanych śladów słowiańskiego życia religijnego. Niezbędny wysiłek krytyczny słowianoznawców pokolenia Jagicia: Lubora Niederlego w Czechach (1916), Aleksandra Brucknera w Polsce (1918, 1924) i Nikolaja M. Gal'kovskiego w Rosji (1913-16) oczyścił pole z różnorakich pomysłów miłośników starożytności krajowych, w Polsce poczynając od Jana Długosza w wieku XV, a głównie przez romantyczne dwie tereje XIX wieku. Nawet okres swoistej stagnacji dociekań, znaczonej głównie przez językoznawców różnymi i sprzecznymi propozycjami etymologicznymi co do zasobu imion bóstw słowiańskich, zgromadził sporo cegiełek, które czekały na jakąś konstrukcyjną propozycję. Za taką nie sposób uznać nieśmiałe zresztą i cząstkowe próby zastosowania do Słowiańszczyzny pogańskiej naturystycznych teorii genezy mitów, które miałyby być prostym symbolizowaniem zjawisk przyrody. Inne propozycje teoretyczne – poza animistycznymi, dotyczącymi kultu przodków – pozostawały długo nieznanne.

Przeciwnie, raczej do dobrego tonu naukowego należało izolowanie od innych każdego z badanych zjawisk mitologicznych, wyczerpywanie niedługiej zresztą listy wzmianek wziętych ze źródeł pisanych starożytnych i średniowiecznych, odnoszących się do każdego z bóstw, i ich interpretacja filologiczno-historyczna, niewiara w hierarchiczny porządek bóstw, rozpatrywanie każdego z lokalnych kultów osobno, bez porównywania z innymi, traktowanie Słowiańszczyzny połabskiej i pomorskiej jako wyjątku w szarzyźnie i ubóstwie niepokąźnego rzekomo pogaństwa innych Słowian. Posuwano się aż do zezwalania im tylko na demonologię, bo nawet pojęcie boga miało powstać wśród nich dopiero pod wpływem chrześcijań-

---

<sup>74</sup> V. Jagić, *Zur slavischen Mythologie*, ASP, 37, 1920, s. 492.

stwa. Dochodziły sceptycyzm wobec folkloru jako źródła mitologicznego i niechęć do odniesień komparatystycznych w szerokiej, pozasłowiańskiej skali.

Nowe postawy badawcze zarysowały się poza sławistyką. Studia nad innymi mitologiami otworzyły perspektywę na „wielkie sny na jawie” różnych ludów – tak określa mity Paul Ricoeur – na ich język jako rodzaj kodu kryjącego swoiste struktury wyobrażeń religijnych oraz ich motywacje społeczne. Pośród kilku kierunków poszukiwań, godnych uwzględnienia przy roztrząsaniu prawidłowości i osobliwości słowiańskiego widzenia świata i człowieka przez pryzmat sakralny, na plan pierwszy wysuwamy nadal mitologię, a raczej metodę porównawczą badania mitów.

Po serii triumfów odnoszonych z początkiem drugiej połowy ubiegłego stulecia, metoda porównawcza, stosowana na szeroką skalę światową przede wszystkim przez zestawianie wielojęzycznych nazw bóstw, została podważona przez krytyków pozytywistycznych i prawie porzucona. Istotnie, mogła się odrodzić tylko przez odnowienie celów i sposobów postępowania. Nowa mitologia porównawcza powstawała z doświadczeń zarówno nowoczesnego językoznawstwa, jak etnosocjologii; spośród plejady nazwisk wymienić należy zwłaszcza dwu badaczy, wyznaczających dwa różne stanowiska.

Jeden z nich to Mircea Eliade (1907-1986). Panując nad olbrzymim materiałem zjawisk występujących wśród wielu ludów i na kilku kontynentach, uprawiał on systematykę mitologiczną w kategoriach strukturalnych, lecz nie funkcjonalnych, myślenia religijnego. Mity w jego ujęciu nie tyle służą przekazywaniu doświadczeń życia i psychiki, ile zaspokajaniu podstawowej potrzeby człowieka, aby czas przemijania unieruchomić, nadać sens życiu i śmierci, „uciekać od historii przez symbol, rytuały, archetypy” – przez stałe nawracanie do czasu mitycznego (*illud tempus*). W tym ujęciu symbole mają funkcje lokalne jak zielona gałąź wiosenna, ale też archetypowe, jak oś świata, jak ziemia rodzicielka, kosmizujące przestrzeń i czas. W nawiązaniu do myśli Carla Gustava Junga<sup>75</sup> Eliade skłania się do przypisywania arche-

---

<sup>75</sup> Por. C.G. Jung, K. Kerényi, *Einführung...*

typom czynności kształtującej podświadomość człowieka, a całej symbolice roli regulatora świadomości z możliwością wyjścia poza nią za pomocą systemów religijnych (*transconscious* jako transcendencja)<sup>76</sup>.

Druga postać to Georges Dumézil (1898-1986), którego postawa wydaje się bliższa historykom, ponieważ zawęży zakres badań do ludów indoeuropejskich, a więc społeczeństw znajdujących się w rozwoju mierzonym w warsztacie historycznym. Najistotniejszą cechą jego poglądów wydaje się, podzielane przez historyków, przeświadczenie, że mit jest interpretacją świata, przekazującą wzory i zachowania ludzkie wypracowane w życiu społecznym.

Nie jest tu wykonalne ani w pełni celowe szczegółowe przedstawianie obu tych stanowisk. Z niektórych obserwacji poczynionych z punktu widzenia badań Eliadego jeszcze nieraz skorzystamy w toku dochodzenia istoty mitów słowiańskich<sup>77</sup>. Wypada jednak wprowadzić czytelnika w podstawowe myśli zwolenników drugiego stanowiska<sup>78</sup>. Georges Dumézil pobudził bowiem grupę badaczy, którzy zajęli się innymi systemami indoeuropejskimi niż te, którym poświęcił główną uwagę sam założyciel tego kręgu. Dzięki Émilowi Benveniste, który ma wkład własny do ukształtowania poglądów Dumézila, dzięki Stigowi Wikanderowi, Janowi de Vries i innym otrzymaliśmy zastosowanie idei Dumézilowskich do reli-

---

<sup>76</sup> G. Dudley, *Religion on Trial – Mircea Eliade and his Critics*, Philadelphia 1977, s. 3: *The hard approach is the empiricist, or data-hound, school of thought: the soft approach relies on the intuition in religious phenomena*; dzieła Eliadego łączą obie te postawy.

<sup>77</sup> M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, New York 1959 [przekł. pol. *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998]; tenże, *Traite d'histoire...*; tenże, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton 1972 [przekł. pol. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994]; tenże, *Histoire des croyances...*

<sup>78</sup> C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology...*, s. 23 n.; tenże, *Georges Dumézil and the Rebirth of the Genetic Model: an Anthropological Appreciation*, w: *Myth in Indo-European Antiquity*, wyd. G.J. Lanson, C.S. Littleton, J. Puhvel, Berkeley 1974, s. 169-177; S. Wikander, *Epopée et mythologie. Examen critique de récentes publications de Georges Dumézil*, RHR, 185, 1974, s. 3-8.

gii wedyjskiej (to znaczy staroindyjskiej)<sup>79</sup>, irańskiej<sup>80</sup>, italskiej, a zwłaszcza rzymskiej<sup>81</sup>, germańskiej<sup>82</sup>, celtyckiej<sup>83</sup>, scytyjskiej, hetyckiej<sup>84</sup> i bałtyjskiej. Dalsze przymiarki tego pomysłu do innych kultur są w toku<sup>85</sup>. Aktywny ośrodek amerykański skupiony wokół „Journal of Indo-European Studies” (od 1973 roku) rozwija te kierunki badawcze.

Jak przedstawiają się zasadnicze poglądy tej szkoły myślenia? Przedmiotem studiów Dumézila stały się wyobrażenia religijne ludów indoeuropejskich, rozpatrywane i porównywane ze sobą jako swoiste struktury ideologiczne, czytelne głównie dzięki wspólnocie językowej tych ludów<sup>86</sup>. Ponieważ, jak to formułuje Dumézil, „każdy system teologiczny i mitologiczny coś oznacza i pomaga wyznającemu go społeczeństwu w rozumieniu samego siebie, w samoakceptacji, w dumie z przeszłości, w zaufaniu do tego, co

---

<sup>79</sup> J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, t. 1: *Veda und älteren Hinduismus*, Stuttgart 1960 (z zastrzeżeniami); E.C. Polomé, *The Indo-European Component...*, s. 55 n.; G.J. Larson, *The Study of Mythology...*; D. Dubuisson, *L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande*, RHR, 193, 1978, z. 2, s. 153-164; tenże, *Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions*, „Annales ESC”, 33, 1978, z. 1, s. 21-34.

<sup>80</sup> G. Windegren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.

<sup>81</sup> G. Dumézil, *La Religion romaine...*

<sup>82</sup> S. Wikander, *Germanische und indo-iranische Eschatologie*, „Kairos”, 2, 1960, s. 83-88; E. Haugen, *The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil*, w: *To Honor Roman Jakobson. Essays on Occasion of his Seventeenth Birthday*, t. 1-2, The Hague 1967, t. 2, s. 855-868; sprzeciwił się tezie o politeizmie pierwotnym wśród Germanów H. Łowmiański, *Rodzime i obce elementy w religii Germanów według danych Tacyty*, w: *Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976, s. 353-363.

<sup>83</sup> J. de Vries, *Die Druiden*, „Kairos”, 2, 1960, s. 67-82; tenże, *La religion des Celtes*, Paris 1975.

<sup>84</sup> B. Sergent, *Pan théons hittites trifonctionnels*, RHR, 200, 1983, s. 131-153.

<sup>85</sup> M.in. co do Armenii S. Ahyan, *Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes*, RHR, 199, 1982, s. 251-272.

<sup>86</sup> G. Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté*, Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, 56, Paris 1940; tenże, *Les dieux des Indo-Européens*, Mythes et religions, 29, Paris 1952; tenże, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, 31, Bruxelles 1958; tenże, *Mythe et épopée*, t. 1-3, Paris 1968-1973.



jest i co będzie”, można było przyjąć, że i „wspólnota językowa Indoeuropejczyków zakłada jakąś istotną miarę wspólnej ideologii, której można dochodzić przez odpowiednie zróżnicowanie metody porównawczej”<sup>87</sup>.

Spśród ujawnionych cech wspólnych ludom indoeuropejskim najważniejsza wydała się twórcy tej komparatystyki religioznawczej zasada klasyfikowania zjawisk społecznych, którą da się – jego zdaniem – wykryć w świadectwach świadomości zbiorowej. Ludy mówiące językami tej grupy widziały własne społeczeństwo w postaci swoistego modelu organizacyjnego wytworzonego przez trzy podstawowe funkcje członków wspólnoty.

Pierwsza z nich to sprawowanie władzy zwierzchniej w jej dwójakim kształcie: prawnym i magiczno-religijnym. Analizowano suwerenność, wydobywając jej stronę racjonalną, prawną, ludzką oraz inną, prestiżową, magiczną, kosmiczną.

Drugą funkcję stanowią manifestacje wszelkiej siły, zwłaszcza zaś zbrojnej, walki zaborczej i obronnej, dzielności.

Trzecią funkcją jest szeroko rozumiana płodność z jej warunkami i wynikami: obfitość w ludzi i dobytek, piękno i płeć, zachowywanie i wykorzystywanie pokoju, wyżywienie wspólnoty związane z hodowlą i rolnictwem.

Badania idące tym torem przyniosły wiele spostrzeżeń wykraczających poza mitologię w węższym rozumieniu tego słowa, wskazując na żywotność idei trójpodziału w myśleniu o społeczeństwie ludzkim. Odcisnęła ona swe piętno na legendach o początkach lub wczesnej historii ludów starożytnych i wczesnośredniowiecznych, a także jako stereotyp myślenia o strukturze społecznej współczesnej autorom. Wskazano na kilka źródeł jej trwania, na tradycję celtycką, anglosaską, frankońską, łacińską<sup>88</sup>. Pulsowały

---

<sup>87</sup> G. Dumézil, *L'Idéologie tripartite...*

<sup>88</sup> J. Batany, *Des 'Trois Fonctions' aux 'Trois États'*, „Annales ESC”, 18, 1963, s. 933-938; J. Le Goff, *Notes sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> s.*, w: *L'Europe aux IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s. Aux origines des états nationaux. Actes du colloque tenu à Varsovie et Poznań du 7 au 13 septembre 1965*, red. T. Manteuffel, A. Gieysztor, Varsovie 1968; tenże, *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale*, „Annales ESC”, 34, 1979, s. 1187-1215; A.J. Gurewicz, *Tripartitio christiana*

one zapewne w ukryciu, aby odradzać się może już u schyłku VIII i na początku IX w. u Alkuina, w najdojrzałszej formie pod piórem Alfreda Wielkiego na przełomie IX i X w., który ujął to w kategorii *gebedmen, fyrdmen, weorcmen*. Na kontynencie na początku drugiej ćwierci XI w. Adalbero biskup Laon pisał: *Triplex ergo Dei domus est, quae creditur una/Nunc orant alii, pugnans, aliique laborant* (v. 297-8)<sup>89</sup>. Odtąd idea ta wejdzie do umysłowości i literatury uczonej jako użyteczne narzędzie klasyfikacji stabilizującego się na nowych zasadach społeczeństwa feudalnego. Gall Anonim (ok. 1116) użył pełnej formuły: *miles, clericus, insuper agricole* (I, 16)<sup>90</sup>. Późne jej echo odbiło się w Polsce w zdaniu Piotra Skargi: „rodzaj ludzki na trzy stany podzielony jest: na modlących się, na broniących i robiących, na księżę, rycerstwo i lud pracujący”.

Takiej wizji stosunków społecznych odpowiadała w starożytności indoeuropejskiej stosownie rozbudowana mitologia, służąc wyrażaniu tej wizji i jej przekazywaniu. Tak na przykład w starożytnych Indiach doby wedyjskiej, poświadczonej głównie eposem re-

---

– *tripartitio scandinavica* (*W sprawie interpretacji Pieśni o Rigu*), „Kwartalnik Historyczny”, 80, 1973, s. 547-567; E. Patlagean, *Les armes et la cité de Rome du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle et le modèle européen des trois fonctions sociales*, „Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Age, Temps Modernes”, 86, 1974, z. 1, s. 25-62; J.C. Rivière, *Georges Dumézil...*; D. Dubuisson, *L'Irlande et la théorie médiévale des „trois ordres”*, RHR, 188, 1975, z. 1, s. 35-69; G. Duby, *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago 1980, s. 21 n.; J.H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le „Cycle des Narbonnais”*, Paris 1981; G. Dumézil, *Apollon sonore et autres essais: vingt-cinq esquisses de mythologie (1-26)*, Paris 1982, s. 204 n. Inne układy binarne Duby, *The Three Orders...* i trójdziałne A.G. Oexle, *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*, w: *Institutionen. Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zur seinem 65. Geburtstag*, wyd. L. Fenske, W. Rösene, T. Zotz, Sigmaringen 1984, s. 483-500.

<sup>89</sup>Adalbero Laudunensis, *Carmen ad Robertum regem Francorum*, PL, t. 141; C. Carozzi, *Les fondaments de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon*, „Annales ESC”, 33, 1978, s. 683-702.

<sup>90</sup>Anonima tzw. *Galla Kronika, czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. K. Maleczyński, MPH, s. n., t. 2, Kraków 1952, s. 39, v. 18-19, z dodaniem *dives, pauper* oraz *latinorum et francorum*.

ligijnym *Rigwedę* i innymi tekstami od XII wieku p.n.e., znamy trójwarstwowy układ społeczeństwa ludzi wolnych (*arja*). W jego skład wchodzi bramini (kapłani), kszatrijowie (wojownicy) i wajsjowie (rolnicy). Odpowiednikiem tego modelu byłaby triada bóstw głównych, w których pierwszą funkcję sprawowała para Mitra i Waruna, drugą – Indra, trzecią zaś bliźnięta Aświnowie, inaczej Nasatjowie. Każde z bóstw głównych oraz otaczające je istoty pomocnicze wykonywały swe czynności sakralne w ramach właściwej sobie funkcji, niezbędnej na równi z innymi dla zachowania ładu społecznego, a więc jako czynności, które uzupełniały się nawzajem. Poszczególne warstwy społeczne były przejęte kultem swoich własnych bóstw, ale uznawały też inne w obrębie systemu wspólnego wszystkim warstwom społecznym. Istnieją jednak ślady mitologiczne napięć i konfliktów między trzema funkcjami<sup>91</sup>.

Na zarzut, że taki trójdzielny system funkcji ludzkich i boskich nie musi być cechą szczególną i wyłączną własnością ludów indoeuropejskich, Dumézil odpowiadał, że nie znalazł go poza tą grupą kulturowo-językową. Podobieństwa między poszczególnymi mitologiami tej grupy są zbyt bliskie, aby mogły wynikać z przypadku, a jednocześnie różnice na przykład w nazewnictwie bóstw zbyt duże, aby analogie mogły pochodzić z prostej recepcji mitów od sąsiadów. Z drugiej strony, ślady trójpodziału funkcji występujące wśród ludów nieindoeuropejskich wydają się nikłe. Niektóre można wyjaśnić – jak w przypadku wykorzystywanego przeciw Dumézilowi<sup>92</sup> tekstu biblijnego (Jeremiasz 9, 22-23) – oddziaływaniem indoeuropejskim, tu być może przez Hetytów; inne, jak ślady u lu-

---

<sup>91</sup> G. Dumézil, *Mythe et épopée*, t. 1: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968; D. Evans, *Dodona. Dodola and Daedala*, w: *Myth in Indo-European Antiquity...*, s. 99-130 na przykładach greckich.

<sup>92</sup> J. Brought, *The tripartite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in methods*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, 22, 1959, z. 5, s. 69 n.; G. Dumézil, *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Mythes et religions, 38, Paris 1959 [przekł. pol. *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, tłum. A. Gronowska, Warszawa 2006].

dów tureckich, można tłumaczyć zapożyczeniem przez nich tej koncepcji od ludów stepowych pochodzenia indoeuropejskiego<sup>93</sup>. Ostatnio posłużono się modelem Dumézilowskim nawet do analizy bóstw chińskich oficjalnej religii doby Czou [Zhou] (około 1100-256 p.n.e.), wykrywając ich trójfunkcyjność; jej geneza jest zupełnie niejasna, choć już wcześniejsze kontakty Chin z „północnymi sąsiadami”, włącznie z ludami indoeuropejskimi, od XIII wieku p.n.e. mogły posłużyć jako kanał takiej inspiracji teologicznej<sup>94</sup>.

Aby z powodzeniem zastosować teorię Dumézila, nie ma potrzeby przyjmować związku koniecznego i niezmiennego między ideologią i językiem. „Jakkolwiek doniosła, a nawet centralna była ideologia trójfunkcyjna, nie stanowi ona całego dziedzictwa indoeuropejskiego, którego może dopatrzeć się lub je odtworzyć analiza porównawcza”, pisał Dumézil, ostrzegając przed jakimś totalistycznym pojmowaniem religii ludów indoeuropejskich, na którą składały się w rzeczywistości także elementy inne niż trójfunkcyjne pojmowanie świata. Zapożyczenia od innych ludów i przekazywanie im zdobyczy indoeuropejskich, wymiana między ludami wspólnoty indoeuropejskiej – wszystko to, acz bardzo trudne do prześledzenia i w szczególności do określenia w czasie, przebija przez znane nam różne systemy wierzeń, które – mimo zachowawczości i inercji sfery *sacrum* – podlegały przekształceniom w łonie społeczeństw, przechodzących różne fazy rozwoju swej organizacji wewnętrznej i kultury.

Stosowanie wspomnianego trójpodziału do wykrycia zasadniczej struktury całego materiału mitologii indoeuropejskiej wynika więc z przekonania, które jest rodzajem tezy wyjściowej często stosowanej w humanistyce jako założenie wstępne, podlegające później analitycznemu sprawdzeniu. Przekonanie to samo jest potrójne. Po pierwsze, polega na przyjęciu poglądu, że przodkowie ludów indoeuropejskich, nazywani w nauce Protoindoeuropejczykami, odznaczali się tą trójdzielną ideologią społeczną i mitologiczną jeszcze przed wydzieleniem się różnych grup, składających

<sup>93</sup> O. Pritsak, *The Tripartite System of the Old Turkish Ideology and Mythology*, 1976.

<sup>94</sup> J.W. Dardess, *Indo-European Trifunctionalism and the Gods of Chou China*, 1976 [maszynopis].

się na indoeuropejską wspólnotę językową. Po wtóre, należałoby przyjąć, że dziedzice Protoindoeuropejczyków ocalili składniki tego myślenia i ujawniali je następnie na wielu odległych od siebie obszarach i w różnym czasie. Po trzecie wreszcie, że elementy te dotrwały, choć nie w całości i w różnym kształcie, w literaturze mitologicznej, a także epickiej, niegdyś ustnej, a zapisywanej w różnych epokach, począwszy od najstarszych tekstów hetyckich przez Wedy indyjskie aż do sag islandzkich i osetyńskiego eposu o Nartach, żywego do dziś na północnym Kaukazie. Postawa Dumézila i badaczy idących jego śladem zakłada ponadto, że to samo zdarzenie lub zjawisko może dojść do nas jako mit w jednej z grup indoeuropejskich, a opowieść historyczna w drugiej, oraz że system trójdzielny przeżywa zmiany społeczne, co prowadzi do spostrzeżenia, że to atrybuty funkcjonalne bóstw mają żywotne znaczenie, a nie ich nazwy osobowe.

Autor tych założeń nie zaprzeczał możliwości rozwoju poszczególnych mitologii i sam kładł nacisk na zależność mitów od ustroju społecznego. Nie jest to związek prosty. Mit, jako przekaz rozmaitych wartości moralnych, obyczajowych i poznawczych, przechowywał nakazy i wzory, które nie musiały być reprodukcją czy odzwierciedleniem układów stale występujących w życiu zbiorowym. Nie mamy na przykład wskazówek, aby zbliżeni do ludów irańskich Scytowie dzielili się na warstwy kapłanów, wojowników i hodowców-rolników. Są jednak dane zawarte w ich światopoglądzie religijnym, że podział taki był dla nich wzorem myślenia, modelem wyjaśniającym, wyniesionym z kultury protoindoeuropejskiej, podtrzymywanym przez sąsiadów indoeuropejskich i odzwierciedlonym w ich sądach mitologicznych<sup>95</sup>.

Wydawałoby się, że istotnym, jeżeli nie głównym, celem zabiegów porównawczych powinno być odtworzenie owej najstarszej struktury myślenia o ludziach i bogach z pomocą świadectw językowych oraz znajomości systemów społecznych i mitologicznych ludów już w pełni widocznych na scenie dziejów. Dumézil nie stro-

---

<sup>95</sup> G. Dumézil, *Mythe et épopée...*, t. 1, s. 63: *bien que les trois fonctions correspondent à trois besoins que tout groupe humain doit satisfaire pour ne pas périr, il n'y a que font peu de peuples qui, de cette structure naturelle, ont tiré une idéologie explicitement implicite.*

ni – rzecz jasna – od wykrywania cech językowych wspólnych nazwom sakralnym Indoeuropejczyków. Już od zarania językoznawstwa przyrównywano łacińskie słowo *pater* – „ojciec”, do sanskryckiego *pitā*, niemieckiego *Vater* lub angielskiego *father* dla rekonstrukcji protoindoeuropejskiego poprzednika tych wyrazów. Stąd od czasu Adalberta Kuhna<sup>96</sup> przyjmowano tożsamość bóstw o znaczeniu „ojca niebieskiego”; indyjskiego Dyaus pitā, greckiego Zeus patēr i rzymskiego Iupiter. Ale Dumézil, sam językoznawca, mniej uległ pokusie odtwarzania języka protoindoeuropejskiego niż jego kolega Émile Benveniste, który poświęcił wiele bystrej i twórczej uwagi wspólnym korzeniom terminów społecznych, gospodarczych, politycznych i religijnych używanych przez różne ludy indoeuropejskie<sup>97</sup>. Dumézil porównuje przede wszystkim jednak nie nazwy, lecz funkcje postaci i urzędzeń sakralnych. Tak jak gdyby na jego mitologię indoeuropejską składały się otwarte szuflady z etykietami określonych funkcji, gotowe do wypełniania różnymi nazwami bóstw i obrzędów.

Nie sposób nie uznać przydatności metodycznej prymatu funkcji nad nazwą. We wczesnym okresie swego pisarstwa naukowego Dumézil hołdował przyrównywaniu indyjskiego Waruny do greckiego Uranosa, a za nim Eliade wypowiadał się także za symetrią tych bóstw. Zbieżność, zresztą dyskusyjna, tych imion nie znalazła jednak potwierdzenia w wartości mitologicznej obu bóstw, odrębnych co do stadium pojawienia się i objawów ich działania. Trzeba było z tego zrównania i podobnych pokus wycofać się i położyć nacisk na podobieństwa bóstw o niepodobnych często nazwach.

Również funkcje bóstw, ich zakres i treść mogą ulegać pewnym wahaniom i zacieraniu granic, zróżnicowaniu i wychodzeniu kompetencji poza jedną funkcję<sup>98</sup>. I tak w panteonie indyjskim w przedziałach funkcji pierwszej działali dwaj bogowie naczelnicy: Mitra był opiekunem instytucjonalnych i prawnych aspektów władzy zwierzchniej, Waruna występował zaś jako stróż jej aspektów ma-

<sup>96</sup> A. Kuhn, *Über die Herabkunft...*

<sup>97</sup> É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1: *Economie, parenté, société*, t. 2: *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969.

<sup>98</sup> G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969.

giczno-religijnych. W rządzie bóstw pomocniczych Mitry pojawili się Bhaga i Arjaman<sup>99</sup>. Głównym bogiem drugiej funkcji był Indra, ideał wojownika, otoczony innymi piastunami siły zbrojnej, mocy i sprawności cielesnej, walczący wraz z nimi przeciw potworom. Trzecią funkcję sprawowały boskie bliźnięta Aświnowie (Nasatjowie), mając w swej pieczy zwierzęta domowe i plony zbóż, a także strzegąc zdrowia, długowieczności, spokoju i radości życia ludzkiego. Obok nich występowała bogini Saraswati i rój duchów pomniejszych. Koncepcja ta przeszła i do następnego stadium rozwojowego z trójcą Trimurti (Brahma, Viṣṇu, Śiwa)<sup>100</sup>.

W jakim stopniu układ ten można wykryć także w innych mitologiach europejskich? Udało się to wykazać na wielu przykładach. Najstarszym datowanym wypadkiem okazują się przekazy hetyckie z Anatolii, zapisy na tabliczkach ceramicznych z roku około 1380 p.n.e., gdzie czytamy imiona Mitry, Waruny, Indry oraz bliźniaków Nasatja (*mi-it-ra, u-ru-ua-na, in-dar, na-sa-at-ti-ia*), co nie dziwi w związku z indoeuropejskim pochodzeniem hetyckiej arystokracji wojskowej, która dokonała podboju Azji Mniejszej. Jej „mistrzowie pamięci” w warstwie kapłańskiej potrafili tu przenieść w końcu III tysiąclecia p.n.e. pierwotny system myślenia, z którego zachowały się także inne ślady, jak w opisie trzech świątyń, czy w rytuale trzech różnobarwnych szat. Uległo to jednak już w II tysiącleciu wchłonięciu przez bardzo silny substrat miejscowy<sup>101</sup>.

Blisko w czasie stoją obfite, lecz trudne do ścisłego datowania – może z XII w. p.n.e. – teksty religijne z Iranu. Także po reformie Zaratustry – dziś datowanej bardzo wcześnie, może na 1400-1000 p.n.e., gdy dawniej przeważało datowanie między wiekiem VIII a VI p.n.e. – wierzenia irańskie zachowały warstwę pochodzącą z poprzedniego systemu. Tu także wyszukano ślady trzech funkcji zarówno w panteonie najstarszym, jak w dualistyczno-metafizycznej religii zoroastryjskiej. Asza (Porządek) i Wohu Mana (Dobra

---

<sup>99</sup> I.R. Palmer, *Arva- A Monological Scheme*, Amind 1974, s. 11 n. zbadał zakres *ari-* w językach indoirańskich, dochodząc do wniosku, że rdzeń ten znaczy „właściciel”, aw. *arijaman*, tyle co „stróż” i „rozdawca własności”.

<sup>100</sup> G.M. Bailey, *Trifunctional Elements in the Mythology of the Hindu Trimurti*, „Numen”, 26, 1979, s. 152-163.

<sup>101</sup> B. Sergent, *Pantheons hittites...*, s. 131 n.

Myśl) wydają się spadkobiercami Mitry i Waruny. Chszatra (Siła) stał się dziedzicem Indry, a Haurwatat (Zdrowie) i Ameratat (Nieśmiertelność) następcami Aświnów, gdy miejsce postaci kobiecej zajęła Aramaiti (Matka Ziemia) lub Anahita (Niepokalana).

Pośród bóstw rzymskich powiodło się uprawdopodobnić odbicie wspomnianego systemu w trójcy złożonej z Jupitera, Marsa i Kwiryra. Dumézil w tym kontekście odczytał sens religijny legendarnej historii Rzymu królewskiego, która w jego oczach zastąpiła nieistniejącą w Lacjum epikę mitologiczną, podczas gdy rozbudowany rytuał sakralny stanowił drugą i ważniejszą bodaj od mitologicznej narracji podporę tradycji starorzymskiej<sup>102</sup>. W wielu własnych studiach rozbudował nasuwające się porównania i zrównania indyjskie, irańskie, germańskie i celtyckie.

Pokazano też trwałość jeszcze starszego pokładu tradycji indoeuropejskiej z Saturnem z jego dwoma pomocnikami (Iuventās i Terminus), którzy na Kapitolu poprzedzili Iuppitēra Optimusa Maximusa, tak jak gdzieś indziej Waruna poprzedził Mitrę w towarzystwie Argamana i Bhagi<sup>103</sup>.

Zbadanie zasobu wierzeń skandynawskich ujawniło trójdzielny skład grupy najwyższych bogów: Odyn, Tor, bliźnięta Frey i Njord, a obok nich bogini Freja. Zarysowała się też możliwość analogicznego uporządkowania bóstw celtyckich. Co ważniejsze, wykryto szeroką skalę wspólnych Celtom wyspiarskim i kontynentalnym zjawisk indoeuropejskich w zakresie sakralnym, jak druidzi, rytuał inauguracji królewskiej<sup>104</sup>.

Natomiast pod tym względem zawodzi przebogata mitologia grecka. Przeprowadzono już kilka prób odczytania składników trójfunkcyjnych m.in. w *Iliadzie*, w opisie tarczy Achillesa, w potrójnym sposobie uśmiercenia Agamemnona w *Eumenidach* Ajschylosa, w liście legendarnych królów ateńskich. Myśli greckiej, jak o tym świadczy Platon, nieobcy był trójpodział funkcji społecznych, ale istota religii i mitologii helleńskiej nie zasadzała się na trójfunkcyjność. Pierwsi Hellenowie ją znali, ale ciężar

<sup>102</sup> G. Dumézil, *La Religion romaine...*; tenże, *Apollon sonore...*

<sup>103</sup> D. Briquel, *Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparaison indo-européenne*, RHR, 198, 1981, s. 131-162.

<sup>104</sup> D. Dubuisson, *L'équipement...*, s. 153 n.



zastanych przez nich kultur śródziemnomorskich, archaicznej greckiej, kretańskiej, małoazjatyckiej i syryjsko-palestyńskiej, sprawił, że odwrócili się od przyniesionego ze sobą dziedzictwa<sup>105</sup>.

Sąsiedztwo i bliskość językowa Bałtów i Słowian sprawiają, że analogiczna reinterpretacja bóstw bałtyjskich, znanych z kruchego co prawda poświadczenia, domaga się także uwzględnienia i dyskusji. Pierwszą próbę w szerokiej skali podjęto z pozycji słowianoznawczych przez wciągnięcie porównawcze folkloru litewskiego i łotewskiego<sup>106</sup>, a jednocześnie sięgnięto do zapisów późnośredniowiecznych i nowożytnych, próbując ich częściowej rehabilitacji po surowej krytyce, żywej do dziś. Wydobyto i tu ślady trójcy składającej się z suwerena magicznego, wojennego piorunowładcy oraz bóstwa pokoju i płodności<sup>107</sup>.

To „indoeuropejskie tłumaczenie świata” w dziele Dumézila i jego zwolenników przedstawia się jako pomysł, którego trzon

---

<sup>105</sup> A. Yoshida, *La structure de l'illustration du bouclier d'Achille*, „Revue Belge de Philologie et d'Histoire”, 42, 1964, s. 5-15.; U. Strutyński, *The Three Functions of Indo-European Tradition in the 'Eumenides' of Aeschylus*, w: *Myth and Law...*, s. 211-228; C.S. Littleton, *Some Possible Indo-European Themes in the Iliad*, w: *Myth and Law...*, s. 229 n.; W.T. Margrath, *The Athenian King List and Indo-European Trifunctionalism*, JIES, 3, 1975, s. 173-194; D. Evans, *Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern*, HR, 19, 1979, z. 2, s. 153-166; B. Sergent, *La représentation spartiate de la royauté*, RHR, 189, 1976, s. 3-52; tenże, *Le partage du Péloponèse entre les Héraklides*, RHR, 192, 1977, s. 121-136; tenże, *Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne: bilan critique*, „Annales ESC”, 34, 1979, s. 1155-1186; tenże, *Pantéons hittites...*, s. 131 n.

<sup>106</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slawjanskich drevnostej. Leksyčeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, Moskva 1974.

<sup>107</sup> J. Puhvel, *Indo-European Structure of the Baltic Pantheon*, w: *Myth in Indo-European Antiquity...*, s. 78-85; por. A. Mierzyński, *Mythologiae Lituaniacae Monumenta: Źródła do mitologii litewskiej od Tacyty do końca XIII w.*, Warszawa 1892, cz. 2: *Wiek XIV i XV*, Warszawa 1896; C. Clemen, *Fontes historiae religionum primitivarum praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum*, Bonn 1936; A. Bruckner, *Mitologia słowiańska...*; tenże, *Mitologia polska...*; tenże, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn 1979 [wyd. 1 Warszawa 1904]; W.C. Jaskiewicz, *A Study in Lithuanian Mythology. Jan Lasicki's Samogitan Gods*, „Studi Baltici”, 9, 1952, s. 65-106; W. Mannhardt, *Letto-preussische...*

wolno uważać za wysoce prawdopodobny, natomiast różne jego zastosowania za nierówne w swej sile przekonywania. Nie daje ono odpowiedzi tak globalnej jak Eliade co do genezy rdzennych struktur mitologicznych i ich przekształceń, bo też hołduje innej, funkcjonalnej interpretacji religii, poszukując jej zależności od przemian historycznych. Niemniej w szerokim zakresie dziejów wspólnoty indoeuropejskiej pozwala na wniknięcie w odległą, a zarazem zdumiewająco trwałą jej mitologię społeczno-religijną. Łączy myślenie strukturami i modelami z myśleniem genetycznym.

Perspektywa historyczna mitologii indoeuropejskiej wydaje się już na pierwszy rzut oka zawrotna. Kiedy powstały języki indoeuropejskie, kiedy i czy istniał język protoindoeuropejski, są to wszystko sprawy zawile. Nie wchodząc w kwestię wspólnej genezy tych języków bądź z jakiegoś prajęzyka mówionego jakiegoś praludu, bądź ze zbliżenia i nakładania się różnych języków i ludów aż do wytworzenia wspólnoty językowej, wystarczy stwierdzić, że zjawiska te sięgają bardzo odległej epoki<sup>108</sup>.

Tak czy inaczej rozumianą jedność protoindoeuropejską językoznawcy są skłonni datować na V tysiąclecie p.n.e. Podział i etapy rozpadu tej dawnej wspólnoty na główne odłamy należą także do tematów otwartych, podobnie jak ściślejszy obszar najstarszej praojczyzny ludów protoindoeuropejskich. Istnieje wewnętrznie spójna i atrakcyjna hipoteza archeologiczna z perspektywami chronologizacji tych zjawisk, wykorzystująca także fizykalne metody ich datowania (radiowęgiel i dendrochronologia). Łączy ona Protoindoeuropejczyków z „kulturą kurhanów”, jako typowego dla nich pochówku zmarłych, niesioną przez nich na nowe obszary. Ludność protoindoeuropejską cechowały wojenna ruchliwość, patriarchalny i patrylinearny ustrój rodowy, pastoralizm jako główny ro-

---

<sup>108</sup>J.P. Mallory, *A Short History of the Indo-European Problem*, JIES, 1, 1973, s. 21-65, wraz z bibliografią przedmiotu; P. Bosch-Gimpera, *The Migration Route of the Indo-Aryans*, JIES, 1, 1973, s. 513-517; G. Zanotti, *Another Aspect of the Indo-European Question: a Response to P. Bosch-Gimpera*, JIES, 3, 1975, s. 255-269; M. Gimbutas, *Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Millennium B.C.*, w: *Indo-European and Indo-Europeans*, wyd. G. Cardona, H.M. Hoenigswald, A. Senn, Philadelphia 1970, s. 155 n.; taz, *The Gods and Goddesses of Old Europe 7000 to 3500 B.C.*, w: *Myths, Legends and Cult Images*, Berkeley 1974, s. 289-307.

działają zajęć gospodarczych, egalitaryzm członków wspólnoty przy wyodrębnianiu się kapłanów i wojowników, z których pochodzili królowie. Można też za pomocą danych językowych podejmować próby odtworzenia ich świadomości zbiorowej. Etnocentryczna, skupiona wokół tego, co „swoje” (\**swe* z kontynuacją sanskr. *svā-dhīna* i słow. *svoboda*), zamknięta wobec tego, co z zewnątrz. W środowisku stepowym wspólnota ta była ideowo zorientowana na niebo, słońce, gwiazdy i planety, na zjawiska atmosferyczne, jak piorun, błyskawica, deszcz i wiatr<sup>109</sup>. Obojętna wobec sztuki, wielbiła sprawność jeźdźcy i wojownika. Wykształciła rozbudowaną religię z bóstwami uosobionymi i mitologią, wierzenia uporządkowane w trójdzielny system funkcjonalny, poświadczony przez rozległe w czasie i przestrzeni relikty. Wolno przyjąć, że przekonania te ukształtowały się we wczesnej dobie ekspansji. Z nieznanego bliżej kolebki stepowej, gdzieś na skraju Europy Wschodniej i Azji Środkowej, może już w połowie V tysiąclecia p.n.e., wyszły pierwsze fale migracyjne, nawarstwiając się po drodze na napotykaną kulturę i przyswajając niektóre ich zdobycze, ale zachowując wierność swej ideologii i językowi. Pierwsza fala, datowana w przybliżeniu na lata 4400-4200 p.n.e. objęła w Europie strefę północno-nadczarnomorską, Balkany i południowe Włochy oraz Zakaukazie. Zastała tam, jak w całej Europie, ukształtowaną jeszcze w neolicie, rozwiniętą w okresie brązu (5500-5000 p.n.e.) wysoką kulturę rolniczą i żeglarską, ludy typu matrylinearnego, pokojowe, miłośników sztuki, a zwłaszcza symbolizmu graficznego, idącego w kierunku zapisu ideowego. W wyobrażeniach wierzeniowych górowały u nich boginie, wody i księżyc<sup>110</sup>. Pod uderzeniem protoindoeuropejskim dalszy rozwój tego typu kultur arche-

---

<sup>109</sup> „Am Anfang steht den Zaun”: J. Trier, 1942, cytowany przez E.C. Polome, *Indo-European Culture, with Special Attention to Religion*, w: *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennium*, wyd. E.C. Polome, Ann Arbor 1982, s. 160.

<sup>110</sup> M. Gimbutas, *Old Europe c. 7000-3500 B.C.: The Earliest European Civilisation before the Infiltration of the Indo-European Peoples*, JIES, 1, 1973, s. 1-20; też. *The Gods and Goddesses...*; też. *The First Wave of Euroasian [...] Pastoralists into Copper Age Europe*, JIES, 5, 1977, s. 277-339; też. *Old Europe in the Fifth Millennium B.C. The European Situation on the Arrival of Indo-Europeans*, JIES, 10, 1982, s. 1-60.

ologicznych uległ przerwaniu. Następowala dezintegracja tej „najstarszej Europy”. Druga fala inwazji (ok. 3400-3200 p.n.e.) objęła obszar aż poza Łabę, do Niemna i całe Włochy; trzecia (3000-2800 p.n.e.) dotarła do Renu, objęła kraje skandynawskie i bałtyckie<sup>111</sup>.

Fale te przeprowadziły najdawniejszą indoeuropeizację Europy; jej pozostałością są nazwy hydronimiczne. Na tym tle kulturowym następowało wydzielanie się i samookreślanie językowe wspólnot indoeuropejskich takich jak praceltycka, praitalska, iliryjska, frygijska, pragermańska i prabałto-słowiańska w ciągu IV i III tysiąclecia p.n.e.<sup>112</sup> Około roku 3000 p.n.e. inna fala ekspansji indoeuropejskiej sięgnęła może przez Bałkany do Anatolii, skąd pochodzą o sześć wieków późniejsze wspomniane teksty hetyckie<sup>113</sup>. Być może około roku 1900 p.n.e., a może wcześniej, Achajowie pojawili się w Grecji. Inna wczesna fala ogarnęła w III tysiącleciu obszar Iranu, a około połowy lub raczej w końcu II tysiąclecia p.n.e. Indoeuropejczycy wtargnęli do północnych Indii. Chronologia tych zdarzeń i procesów jest dyskusyjna<sup>114</sup>.

Zrąb zasadniczy omawianego tu systemu idei społeczno-religijnych musiałby więc, jeśli przyjmujemy konsekwencje pomysłu Dumézila, wytworzyć się jeszcze w okresie neolitu i we wczesnym okresie brązu. Nie wyłącza to kontaktów umacniających bądź przekształcających wierzenia sąsiadów, a także, co bardzo ważne na

---

<sup>111</sup> M. Gimbutas, *The Kurgan Wave #2 (c. 3400-3200 B.C.) into Europe and the Following Transformation of Cultes*, JIES, 8, 1980, s. 273-315.

<sup>112</sup> K. Jazdzewski, *Z problematyki początków Słowiańszczyzny i Polski*, t. 1, Łódź 1968; S. Piggott, *An Approach to Archaeology*, New York 1965; H. Birnbaum, *The Original Homeland of the Slavs and the Problem of Early Slavic Linguistic Contacts*, JIES, 2, 1974, s. 407-421; H.L. Thomas, *Archeological Evidence for the Migration of the Indo-Europeans*, w: *The Indo-European in the Fourth...*, s. 61-86

<sup>113</sup> M.M.S. Winn, *Thoughts on the Question of the Indo-European Movements into Anatolia and Iran*, JIES, 2, 1974, s. 117-142.

<sup>114</sup> M. Gimbutas, *Old Europe...*; tamż, *The Kurgan Wave...*; polemika: R. Schmitt, *Proto-Indo-European Culture and Archaeology: Some Critical Remarks*, JIES, 2, 1974, s. 279-287, wątpli w zasadność terminu „kultury kurhanów” ukrywającego różnorodne zjawiska; J.P. Mallory, *The Chronology of the Early Kurgan Tradition*, JIES, 4, 1976, s. 257-294; H.L. Thomas, *Archeological Evidence...* przyjmuje przesilenie kulturowe, a nie katastrofę niesioną przez ludy indoeuropejskie na obszar Europy.

przykład dla Indów, Hellenów, Celtów i Słowian, wpływu zastanego przez Indoeuropejczyków substratu miejscowego na ich wyobrażenia sakralne.

Wzajemne oddziaływania wydzielonych już językowo ludów indoeuropejskich obejmowały w następnych stuleciach różne dziedziny życia społecznego, także wierzenia. Postępowało różnicowanie, czego dowodem są imiona bóstw. To co najistotniejsze, to znacząca trójdzielna struktura społeczna i jej odwzorowanie mitologiczne, a ściślej: model myślenia jej kategoriami o ziemi i niebie, ludziach i bogach – wszystko to musiało jednak powstać w epoce odległej, uchwytej dla nas prawie wyłącznie przez rekonstrukcje językowe zjawisk kultury materialnej i społecznej<sup>115</sup>. Nie powinno to nas jednak napawać nadmiernym sceptycyzmem, którego wyrazem jest wstępna partia dzieła Henryka Łowmiańskiego<sup>116</sup>. Wystarczy wskazać na niewątpliwie ogólnoeuropejskie dziedzictwo myśli, jakim jest system dziesiętny liczenia wraz z nazwami liczb, aby przekonać się, że takie układy kulturowe mogą sięgać bardzo daleko wstecz i trwale zachowywać swoje struktury. W tych rekonstrukcjach odległej przeszłości korzysta się także z dorobku archeologii, która – choć prawie niema – dostarcza komunikaty czekające na powiązanie z językiem jako wyrazem kultury i jakości etnicznej.

Podstawowe myśli Dumezila należą do znanej w humanistyce kategorii zjawisk naukowych, które należy przyjmować nie dlatego, że przeprowadzono ich pozytywny dowód, ale dlatego, że lepiej tłumaczą rzeczywistość niż hipotezy poprzednie i dotąd będą lepiej ją tłumaczyć, póki same nie ulegną obaleniu na rzecz następnych, bardziej od nich przekonujących. Jest to cecha postępowania o zasięgu ogólniejszym niż humanistyka. Jak pisze Noam Chomsky: „Nie można żywić nadziei, że potrafimy stwierdzać, czy określony opis danych jest poprawny w jakimkolwiek absolutnym sensie, lecz tylko że jest bardziej poprawny niż pewien alternatywny opis tych samych zjawisk”<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Por. D. Dubuisson, *Mythe, pensée et idéologie*, „Journal des savants”, 1980, z. 4, s. 281 n.

<sup>116</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian...*

<sup>117</sup> J. Lyons, *Chomsky*, Warszawa 1974, s. 46.

Alternatywa wysuwana w polemice z Dumézilem i jego szkołą to postawa krytyczno-pozytywistyczna nakazująca badanie religii ludów indoeuropejskich każdej z osobna jako systemów niepowiązanych lub wykazujących tylko najogólniejsze analogie. Alternatywą jest także akceptacja milczenia tekstów, a stąd przyjmowanie bardzo późnego pojawiania się form politeistycznych poza obszarem śródziemnomorskim i indoirañskim. Współczesne religioznawstwo docenia wysiłek erudycyjny tej „szkoły krytycznej”. Ze stanowiska fenomenologicznego, w formach ujawniania się wierzeń poszukuje się wspólnych wzorców myślenia, bojaźni i fascynacji. Neokomparatystyka religioznawcza, owa „porównawcza mitologia indoeuropejska [...] o kierunku ambitnym i nieprecyzyjnym”, jak określił ją jej założyciel<sup>118</sup>, bada zaś systemy wierzeń indoeuropejskich w przekonaniu o ich genetycznym związku. Sprawadza posiłki zaczerpnięte z pól bogatszych na rzecz obszarów uboższych, próbując do swych zamierzeń wykorzystać wiele nauk o człowieku. Stawia sobie cele wyjaśniające, nie kontentując się fragmentarycznym opisem. Obiecuje nowe rezultaty, których trudno już spodziewać się po badaniach zregionalizowanych; prowadzi się je nadal w kręgu wypróbowanych metod, lecz są zawężone do mało wydajnych tekstów, badanych z przewagą analizy językoznawczej.

Na drogę wytyczoną przez tę nową koncepcję i jej zastosowania warto, aby wkroczyła także mitologia słowiańska, pamiętając jednak, że doprowadzić nas może do interpretacji zapewne tylko jednego z kilku systemów współlistniejących w wierzeniach Słowian. Etnogeneza Słowian, ich współżycie z kulturami zastanymi na obejmowanych przez nich obszarach, a także oddziaływania z zewnątrz powodowały, że całokształt ich przeświadczeń religijnych, taki jaki odtwarzamy na czas zmięch ich pogaństwa, nie da się wyłącznie objaśnić jednorodną formułą protoindoeuropejską. Sądzymy przecież, że mają rację ci, którzy dojrzeli jej szczególnie znaczenie dla słowiańskiej mitologii wyższej, obejmującej poczet bóstw naczelných.

---

<sup>118</sup> G. Dumézil, *Apollon sonore...*, s. 2 n.

## 2. Słowiańszczyzna w nowej mitologii porównawczej

Nadzieje pokładane w odnowionej metodzie porównawczej podziela spora dziś grupa badaczy różnych mitologii indoeuropejskich, odnoszących swoje wyniki regionalne do innych krajów i epok z pomocą Dumézilowskiego zestawu pytań. W tej grupie nie mogło zabraknąć slawistów, choć nie jest ich wielu. Václav Machek już w 1947 roku pokusił się o pogłębienie systemowe paraleli słowiańskiej i indoirańskiej<sup>119</sup>. Od 1950 roku Roman Jakobson wprowadził do swego bardzo szerokiego pola obserwacji słowianoznawczych świadectwa językowe w dziedzinie mitologii i religii<sup>120</sup>. Próby te podejmowano w dobie pierwszych propozycji Dumézila. Vjacslav V. Ivanov i Vladimir N. Toporov rozporządzali już doświadczeniem z kilku dziesiątków lat pracy jego i jego naśladowców, a także rosnącym wkładem semiotyki w badanie zjawisk kultury.

Toporov przyjął w roku 1961 tożsamość typologiczną różnorodnych systemów mitologicznych znanych wśród ludów indoeuropejskich. Spróbował znaleźć sposób kontroli hipotez etymologicznych dotyczących nazw bóstw słowiańskich, mianowicie przez ich konfrontację z modelem Dumézila<sup>121</sup>.

Jako przedmiot weryfikacji tą metodą wybrał nazwę bóstwa Wołosa-Welesa, znaną przede wszystkim ze źródeł ruskich: *Veles* lub *Volosb bogb*. Rdzenie *\*veles-* i *\*vels-* zestawił z wyrazami *\*vo-*

---

<sup>119</sup> V. Machek, *Essai comparatif sur la mythologie slave*, RES, 23, 1947, s. 48-65; podobnie za jednością genetyczną religii bałtyjskiej, słowiańskiej, indyjskiej, celtyckiej, greckiej i rzymskiej wypowiedział się V. Pisani, *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell' Europa precristiana*, Milano 1950, s. 2 n.; niedostępna mi była praca K.H. Mengesa, *Early Slavo-Iranians Contacts and Iranian Influences in Slavic Mythology*, w: *Symbolae in honorem Z.V. Togan*, Istanbul 1950-1955, s. 468-479.

<sup>120</sup> Por. V.N. Ivanov, V.I. Toporov, *Vklad R.O. Jakobsona v slavjanskie i indoevropskie fol'klornyje i mifologičeskie issledovanija*, w: *Roman Jakobson. Echoes of his Scholarship*, wyd. D. Armstrong, C.H. Schooneveld, Lisse 1977, s. 163-184.

<sup>121</sup> V.N. Toporov, *Fragment slavjanskoj mifologii*, KSIS, 30, 1961, s. 14-32; V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Slavjanskie jazykovye modelirujuščie semiotičeskie sistemy (Drevnij period)*, Moskva 1965; Ivanov, Toporov, *Issledovanija...*

*Istb* i \**voldyka* (por. pol. *włość* i *włodyka*, ros. *volostb* i *władyka*, a także pol. *własny*, *właściciel*), wnioskując stąd o wartości znaczeniowej rdzenia jako określnika „mienia należącego do organizacji społecznej”. Tak rozumiejąc tę nazwę i poszukując miejsca dla Welesa-Wołosa w układzie Dumézila, uznał to bóstwo za przynależne do układu trójfunkcyjnego w dziedzinie trzeciej, gospodarczej.

Podobnie postąpił z dwiema innymi nazwami bogów słowiańskich i otrzymał następujące zestawienie porównawcze sześciu systemów mitologicznych opracowanych dotąd w nauce w myśl założeń Dumézila. Zachowujemy zapis imion według tego autora.

systemy funkcje	rzymski	umbryjski	celtycki	germański	indyjski	słowiański
I władza prawna i magiczna	IVPPITER	IVVE	ESVS	ÓDINN	MITRA VARUNA	STRIBOGB
II siła fizyczna i wojskowa	MARS	MARTE	TARANIS	THORR	INDRA	PERUNB
III płodność	QVIRINUS	VOFIONE	TEVTATIS	FREYA	NĀSATYA	VOLOSB

Strona porównawcza wymaga komentarza. Sprowadza się on dla naszych potrzeb do objaśnienia, że umbryjskie nazwy triady bóstw zachowały się tylko w celowniku liczby pojedynczej, a nie jest znany ich mianownik, oraz że w świetle badań celtologicznych na miejsce Teutatesa wpisać by należało raczej nieznaną z nazwy celtyckiej bliźnięta, dobrze poświadczone w galijskiej rzeźbie sakralnej<sup>122</sup>. Nadto zauważyć należy, że dalszy postęp prac komparatystycznych śladem Dumézila przyniósł zróżnicowanie funkcji pierwszej; między innymi w systemie germańskim sprawują ją Tyr i Odyn, pierwszy w aspekcie prawnym, drugi – magicznym.

\* Gwiazdka oznacza formę hipotetycznie odtwarzaną jako pierwotną. W wyrazach z obcych języków zastosowano transliterację, jeśli zachodziła potrzeba zapisu językoznawczego; w innych wypadkach – zapis fonetyczny.

<sup>122</sup> J. de Vries, *La religion...*



Przyjrzyjmy się tablicy Toporova dokładniej tam, gdzie po raz pierwszy klasyfikuje bóstwa słowiańskie w obrębie układu mitologii ogólnoeuropejskiej.

Widzimy, że pierwszą funkcję przypisał on w panteonie słowiańskim Stribogowi. Etymologia tej nazwy mitologicznej, wysunięta przez Marka Veya<sup>123</sup>, skłoniła Toporova do takiej właśnie atrybucji. Według tego wywodu nazwa Stribog miałaby pochodzić z przypuszczalnej postaci *\*ptri-bhagos*, a to przez przejście *\*ptri* ze *\*stri*, analogiczne do przekształcenia terminu pokrewieństwa używanego do dziś w języku polskim na oznaczenie „brata ojca”: stryj z *\*pstryj*, a to z *\*patruyos* znanego w łacinie jako *patruus* („stryj”). Istota tej hipotezy leży w drugiej części wyrazu Stribog, mianowicie w *bog* („bóg”), który zastąpił w językach słowiańskich, podobnie jak *\*bhaga* u Irańczyków, termin indoeuropejski *\*dieus* na oznaczenie „boga świetlistego nieba”. Stąd tylko krok do zrównania: *Stribog* = *\*pater dieus*, tenże co Dyaus pitá wedyjski, Zeus pater grecki i Iupiter rzymski<sup>124</sup>.

Oddając, co należy, pomysłowości obu językoznawców, trudno będzie, jak to jeszcze zobaczymy, Stribogowi utrzymać to miejsce, i to z paru powodów. Pośród nich nieostatni to ten, że błyskotliwa etymologia Veya może być zastąpiona inną, lepszą w sensie większej jej zgodności z okruciami wiadomości o kompetencjach tego bóstwa, któremu daleko do miejsca boga zwierzchniego.

Funkcja druga, wojskowa, przypadła w tablicy Toporova bóstwu znacznie lepiej znanemu od Striboga, mianowicie Perunowi. Istotnie, właściwości wojenne Peruna znajdują echo w najstarszych źródłach ruskich, które każą drużynie książęcej kłać się na Peruna. W toku dalszych wywodów postaramy się pokazać, że obok tych działań Perunowych były jeszcze inne i ważniejsze jego funkcje, określające jego istotną, szerszą i przodującą rolę w mitologii słowiańskiej.

---

<sup>123</sup> M. Vey, *K etimologii drevnerusskogo Stribogъ*, „Voprosy jazykoznanija”, 7, 1958, z. 3, s. 96-99.

<sup>124</sup> M. Vey, *K etimologii...*, s. 96 n.; V. Machek, *Name und Herkunft des Gottes Indra*, AO, 12, 1942, s. 147-154; poprzedni wywód J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München 1958-59, s. 1037 n. ze *stru-*, rdzeń zachowany tylko u Celtów i Słowian, tyle co „stary”.

W funkcji trzeciej, gwarancji dobrobytu i płodności, dostrzegamy Welesa-Wołosia ze znanego już nam dowodzenia. I ta etymologia („włosć, mienie społeczne”) nie ma wyłączości, choć najdawniejsza kronika ruska nazywa Welesa „bóstwem bydła”. Można – jak zobaczymy, zebrawszy wszystko, co wiemy o Welesie – jego nazwę, jej kontekst literacki i folklorystyczny rozumieć inaczej, a przez to gdzie indziej szukać miejsca dla niego w systemie mitologicznym Słowian.

Zasługą Toporova pozostanie pierwsze porównanie zasobu bóstw słowiańskich z modelem indoeuropejskim, pierwsza próba rozwikłania chaosu, w którym one się poruszały. Nie sposób jednak na tę próbę się zgodzić. Zarzutem najłatwiejszym jest ta sama uwaga krytyczna, którą można by poczynić wobec innych prób wypełnienia tablicy trzech funkcji imionami bóstw. Próby te z trudem bronią się przed zarzutem dowolności w wyborze tej, a nie innej postaci ze skarbcza mitologii. W hipotezie Toporova zaskakuje, że pozostawił na boku bóstwa słowiańskie tak wybitne jak Swaroga, Daźboga lub Mokoszę, o których wiemy co najmniej tyle, jeśli nie więcej, co o Stribogu i Welesie<sup>125</sup>. Użyto tu zresztą wzorca Dumezilowskiego w uproszczonej postaci, nie uwzględniając ani podwójnego oblicza władzy zwierzchniej, ani możliwości przekraczania przez niektóre bóstwa granic jednej tylko funkcji, ani też istnienia w innych mitologiach indoeuropejskich gromady bóstw pomocniczych. Na przykład gdy umiejscowienie Welesa w trzeciej funkcji budzi niemałe wątpliwości, grupa złożona z bliźniaków i towarzyszącej im postaci kobiecej zachęca do pytania, czy nie pozostawiła swych śladów kultowych również wśród Słowian. Wreszcie, postulat kontroli etymologii przez jej wpisywanie do modelu trójfunkcyjnego został spełniony – w dyskusyjny sposób – tylko przy Welesie, niewykonywany przy Perunie, niepoparty zaś jakimkolwiek argumentem poza językowym przy Stribogu<sup>126</sup>.

Gdy na mocniejszy refleks idei trójfunkcjonalizmu w badaniach wierzeń słowiańskich trzeba było jeszcze czekać<sup>127</sup>, pojawiły się

<sup>125</sup> Zauważył to C.S. Littleton, *The New Comparative Mythology...*, s. 173.

<sup>126</sup> A. Gięsztor, *The Slavic Pantheon...*

<sup>127</sup> Nieśmiały refleks już w syntezie M. Gimbutas, *The Slavs*, New York 1971, s. 151 n.

wśród badaczy zgrupowanych w ośrodku komparatystyki religioznawczej wydającym „Journal of Indo-European Studies” zainteresowania materiałem z tej części Europy.

Materiału słowiańskiego, podobnie zresztą jak celtyckiego, nie dzieli się łatwo i w całości między szuflady systemu trzech funkcji. We wszystkich rubrykach układu domaga się zastosowania wskazówka, którą sam autor systemu poczynił z racji komplikacji zachodzących w trzeciej funkcji panteonu rzymskiego: występuje tam rozbieżność na liczne dzielnice o płynnych granicach. Trzeba też ponownie ostrzec, że część słowiańskiego zasobu wierzeń może nie należeć do sukcesji indoeuropejskiej, pochodząc – jak to spróbujemy jeszcze pokazać – także z innych inspiracji religijnych.

Zamiast więc rozstrzygać sprawę w sztywnych przedziałach przyjętego z góry systemu, godzi się postawić ją inaczej. Trzeba każdą kartę w tej grze rozpatrzeć z osobna, rozpoznać typologię jej wizerunku w kontekście mitologicznym, rozłożyć wszystkie karty i przystąpić następnie do ich uporządkowania, które ostatecznie w dziedzinie mitologii wyższej przyniesie wynik niezbyt daleki od trójfunkcyjności, ale z omówieniem przybliżającym – jak się wydaje – wielostronną rzeczywistość wierzeń słowiańskich.

Zanim przystąpimy do przemieszczania materiału, jaki mamy do dyspozycji, niezbędne wydaje się przypomnienie ram historycznych tych społeczeństw słowiańskich, które podtrzymywały przez wiele wieków swoją wizję religijną świata, przypomnienie ich życia wewnętrznego i niektórych – szczególnie dla naszego głównego tematu ważnych – stosunków z sąsiadami.

## Rozdział IV

### Ludy słowiańskie w starożytności

Odpowiedź na pytanie, gdzie kształtował się trzon prasłowiański, stanowi przedmiot ożywionej wymiany poglądów. Ukazuje się nadal niemało publikacji, broniących hipotezy przyjmowanej przez większość polskich uczonych, że obszar zasiedlenia prasłowiańskiego tworzyły dorzecza Odry, Wisły i Dniepru<sup>128</sup>. Inni badacze przesuwają go na wschód od Bugu, aż po leśno-stepową strefę ziem ukraińskich, poszukując jądra, z którego nastąpiła ekspansja na te obszary, w dorzeczu górnego Dniepru, gdzie pozostali najbliższej językowo spokrewnieni Bałtowie. Wytworzenie się języka prasłowiańskiego nastąpiłoby więc na zachodnim i północnym ukraińskim zapleczu obszarów nadczarnomorskich<sup>129</sup>. Do połowy I tysiąclecia p.n.e. odnosi się zapis Herodota (IV, 17,18) o Scytach

---

<sup>128</sup> T. Lehr-Splawiński, *O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian*, Poznań 1946; J. Kostrzewski, *Les origines de la civilisation polonaise. Prehistoire-Protohistoire*, Paris 1949; J. Czekanowski, *Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etnograficzne, archeologiczne i językowe*, wyd. 2, Poznań 1957; W. Hensel, *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys historii kultury materialnej*, Warszawa 1965; K. Jażdżewski, *Z problematyki początków...*; W. Szymański, *Słowiańszczyzna wschodnia*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1973; także V.V. Martynov, *K lingwisticeskomu obosnowaniju gipotezy o vislo-oderskoj prarodine Slavjan*, „Voprosy jazykoznanija”, 10, 1961, z. 3, s. 51-59; tenże, *Lingwisticeskie metody obosnowanija gipotezy o vislo-oderskoj prarodine Slavjan*, Minsk 1963; L. Leciejewicz, *Słowiańszczyzna zachodnia*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.

<sup>129</sup> K. Godłowski, *Zagadnienie ciągłości kulturowej i kontynuacji osadniczej na ziemiach polskich w młodszym okresie przedrzymskim, okresie wpływów rzymskich i wędrówek ludów*, „Archeologia Polski”, 21, 1976, z. 2, s. 378-401; H. Birnbaum, *The Original Homeland...*

– rolnikach nad Dnieprem, zapewne w jego górnym dorzeczu, w którym wielu uczonych widzi Praslówian<sup>130</sup>.

Zasługuje na uwagę zawartość ideowa nazwy Słowian, jeśli stanie się na gruncie przeważającego dziś jej objaśnienia etymologicznego jako pochodnej od *\*slovo*, „słowo”<sup>131</sup>. Pojmuje się ją, i słusznie, jako określenie tych, którzy mówią słowem zrozumiałym, dostępnym dla członków wspólnoty, co znajduje swój kontrast w słowiańskim określeniu Germanów z *\*n*, Niemcy, „ludzie niemi, o mowie niezrozumiałej.” Opozycyjność tej nazwy etnicznej mówi o jej wtórności. A jakie treści kryją się w oznaczeniu Słowian jako „ludzi słowa”? Niedawno pokazano wartość mitotwórczą „słowa” wśród ludów indoeuropejskich na przykładzie wedyjskiej *Rigwedy*, mitów greckich i rzymskich, a także tradycji osetyńskiej. Okazało się, że „słowo” niesie wszędzie tam bogów naczelnych, spełnia zadania trójfunkcyjne jako słowo pojmowania i magii, kierowania i prowadzenia, określania dóbr materialnych<sup>132</sup>. Czyżby Praslówianie ze swej odrębności językowej wytworzyli własną mitologię etnonimiczną?

Pojawiła się nowa próba zrozumienia nazwy etnicznej Słowian w nawiązaniu do obocznego hydronimu Dniepru (przypisywanego jakimś ludowi staroeuropejskiemu)<sup>133</sup>, mianowicie do epitetu poetyckiego *Slavuta* i *Slavutič* zachowanego w epice i poezji staroruskiej w późnych zapisach<sup>134</sup>, ale też w *Słowie o wyprawie Igora*: o Dnepre-Slovutičju<sup>135</sup>. *\*Slovuta* = *\*Slovatb* „sławić”, ale rdzeń się-

---

<sup>130</sup> K. Tymieniecki, *Ziemia polskie w starożytności. Ludy i kultury najdawniejsze*, Poznań 1951; M. Gimbutas, *The Slavs...*

<sup>131</sup> A. Meillet, *Le vocabulaire slave et le vocabulaire indo-iranien*, RES, 6, 1926, s. 168 przyjmował analogię między aw. *slavo*, *slavah*, „słowo” o znaczeniu religijnym, gdy zwykle „słowo” to *vacō*.

<sup>132</sup> G. Dumézil, *Apollon sonore...*, 13 n., 103 n.; też: tenże, *Mariages indo-européens suivi de quinze questions romaines*, Paris 1979, s. 29 n.

<sup>133</sup> G. Schramm, *Nordpontische Ströme. Namenphilologische Zugänge zur Frühzeit des europäischen Ostens*, Göttingen 1973, s. 104 n.

<sup>134</sup> Szymon Okolski, *Diariusz transakcyjnej wojennej między wojskiem koronnym i zaporoskim w r. 1637, Zamość 1638: A przeto Dniepr Slawutą, to jest Sławy nutą albo kuźnią nazwali*.

<sup>135</sup> *Słowo o polku Igorewie*, wyd. V.P. Adrianova-Peretc, Moskwa-Leningrad 1950, v. 178, s. 27.

ga dalekiej przeszłości (*k'len* „płynąć”). Istniała już hipoteza, że *Slověne* pochodzić mogą z nazwy rzecznej<sup>136</sup>. Gottfried Schramm proponuje oboczność Dniepr-Sławuta jako podstawę wywodu nazwy etnicznej: *Slovqta*: [*Slovęť-n->*] \**Slovęň-* > *Sloven-*<sup>137</sup>.

Wejście ludów słowiańskich na wielką skalę i na trwałe w stosunki z piśmienniczą kulturą śródziemnomorską nastąpiło, jak wiadomo, późno, w toku wędrówek ludów od V wieku n.e. począwszy. Rozporządzamy jednak wskazówkami, aby Prasłowian umiejscowić na mapie Europy najpóźniej od połowy ostatniego tysiąclecia p.n.e.<sup>138</sup>

Ograniczając się do sprawy początków wykształcenia się w tej części Europy ludów prasłowiańskich, trzeba zwrócić uwagę na prawdopodobne w oczach części uczonych, choć dziś z wielu stron kwestionowane<sup>139</sup>, istnienie jeszcze w drugiej połowie II tysiąclecia p.n.e. wspólnoty bałto-słowiańskiej<sup>140</sup>. Tak nazywa się w nauce (jest też proponowana nazwa słuszniejsza: wspólnoty prabałto-słowiańskiej) zgrupowanie ludów, z których wyszli Słowianie oraz Bałtowie, a więc przodkowie Łotyszów, Litwinów, Prusów i Jaćwiegów. Wspólnota ta, wyodrębniona na początku II tysiąclecia p.n.e., należała do jednego ze zgrupowań indoeuropejskich, któ-

---

<sup>136</sup> J. Rozwadowski, *Studia nad nazwami wód słowiańskich*, Kraków 1948; M. Rudnicki, *Prasłowiańszczyzna-Lechia-Polska*, t. 1, Poznań 1959; M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch* [dalej: REW], t. 1-4, Heidelberg 1950-1958, t. 3.

<sup>137</sup> Jeszcze dalszą perspektywę otwiera teza Z. Gołąba, *Veneti/Venedi – the Oldest Name of the Slavs*, JIES, 3, 1975, s. 321-335, który wbrew tezie Krahego w tej nazwie etnicznej nie widzi rozsianych po Europie resztek hipotetycznego ludu, lecz samodzielne tworzenie przez różne ludy nazwy z rdzenia \**uen-et*, rozumianego jako „zdobywca”, „wojownik”.

<sup>138</sup> Wybór bibliografii T. Lehr-Spławiński, *O pochodzeniu...*, V. Polak, *Prasłowiańska kultura s hlediska jazykoveho*, „Vznik a Počátky Slovanů”, 1, 1956 s. 95-118; K. Moszyński, *Pierwotny zasięg języka prasłowiańskiego*, Wrocław-Kraków 1957.

<sup>139</sup> H.E. Mayer, *Zur frühen Sondertelles des Slawischen*, ZSPHil., 42, 1981, s. 300-314; O.N. Trubacev, *Remeslennaja terminologija v slavjanskich jazykach. Etimologija i opyt gruppovoj rekonstrukcii*, Moskva 1966.

<sup>140</sup> A. Senn, *The Relationships of Baltic and Slavic*, w: *Ancient Indo-European Dialects*, wyd. H. Birnbaum, J. Puhvel, Berkeley 1966, s. 139-151; H. Birnbaum, *The Original Homeland...*, s. 407 n.; T. Lehr-Spławiński, *Wspólnota językowa bałto-słowiańska a problem etnogenezy Słowian*, SAnt., 4, 1953, s. 1-21.

re w II tysiącleciu p.n.e. przekształcały obraz Europy. W dziedzinie wierzeń trwających w kulturze ludowej, a także w terminologii religijnej widać między ludami słowiańskimi i bałtyjskimi niemało zbieżności, które pozwalają przyjąć zarówno wspólne przebycie owej odległej epoki prabałto-słowiańskiej, jak też oddziaływania wzajemne. Tym bardziej to rozumiałe, że sąsiedztwo między tymi ludami nigdy nie zostało przerwane od głębokiej starożytności po dzień dzisiejszy. Kiedy zaś doszło do rozdzielenia się tej wspólnoty, którą też wolno rozumieć tylko jako bliskie sąsiedztwo Prabałtów i Prasłowian (może też Pragermanów), nie jest sprawą oczywistą; przypuszcza się, że nastąpiło to w końcu II tysiąclecia p.n.e. Samoistność etniczno-językowa Prasłowiańszczyzny powstawała w kontaktach sąsiedzkich z Germanami oraz Trakami spoza łuku karpackiego.

Istotne dla właściwego rozumienia etnogenezy Słowian jest nie tyle ustalenie najdawniejszej ich prakolebki, z której mieli się oni rozchodzić, ile wskazanie obszarów ich wielowiekowego kształtowania się przez obejmowanie terytoriów i zastanych na nich kultur. Powrócimy jeszcze nieraz do sprawy owych substratów i wpływów, pośród których zwraca uwagę w szczególności podkład ugrofiński, zajmujący w zamierzchłej starożytności przedindoeuropejskiej znaczną część Europy Środkowowschodniej, oraz inny, zwany staroeuropejskim, które to określenie jest zbieżne z najstarszą falą migracji indoeuropejskiej. Na podłożu staroeuropejskim formowały się różne grupy etniczno-językowe<sup>141</sup>.

Inną okolicznością rozwoju Słowian starożytnych jest ich sąsiedowanie z ludami irańskimi, co ma szczególne znaczenie dla komparatystyki religioznawczej. Nie ma tu mowy o wspólnocie językowej porównywalnej ze zgrupowaniem bałto-słowiańskim. Prasłowianie i Irańczycy w starożytności stanowili grupy odrębne językowo. Jesteśmy tu świadkami innego zjawiska, mianowicie dawnego i długiego sąsiedztwa w strefie położonej na północ od Morza Czarnego, sąsiedztwa przerwane dopiero w pierwszych stuleciach naszej ery. Prasłowianie graniczyli tam w II tysiącleciu p.n.e. z dość zróżnicowaną wspólnotą językową irańsko-scytyjską. W I tysiącle-

---

<sup>141</sup> H. Krahe, *Sprache und Vorzeit. Europäische Vorgeschichte nach dem Zeugnis der Sprache*, Heidelberg 1954.

ciu, zapewne od VIII/VII wieku p.n.e., reprezentowali ją Scytowie, a po nich, począwszy od końca III wieku p.n.e. – Sarmaci, których współzycie ze wschodnią grupą ludów prasłowiańskich i osobno z Prabaltami mogło przybierać nawet formy koegzystencji politycznej i kulturowej<sup>142</sup>.

Bałto-Słowianie nie uczestniczyli w migracjach II tysiąclecia, ale zajmując stale ojczyznę praindoeuropejską, pozostawali w kontakcie z Finami i Lapończykami; sąsiedztwo południowo-wschodnie stanowili Irańczycy, południowe Trakowie, na północnym zachodzie stykali się z Germanami, na wschodzie z Finami. W II-III w. n.e. zetknęli się poprzez południową i południowo-wschodnią Polskę z Celtami<sup>143</sup>.

Studium Schramma pokazało niescytyjskie pochodzenie greckich nazw dla Donu i Kubania, których przekaznikami byli w VIII w. p.n.e. Kimeryjczycy, dziedziczący ze swej strony od ludności „histro-danu-bijskiej”, bliskiej zapewne Dakom, może od ludów irańskich<sup>144</sup>.

Wpływ irański na ludy prasłowiańskie dokonywał się na wspólnym podłożu indoeuropejskim, wzbogaconym przez treści swoiste wspólne odtąd Irańczykom i Prasłowianom, co wyróżnia ich razem spośród innych grup indoeuropejskich. Jeśli imiona bóstw irańskich, w szczególności sarmackich, pozostały prawie niezauważone przez Prasłowian, to istnieje wspólny irańsko-słowiański zasób słów wyrażających życie duchowe. Wkład irański w słownictwo słowiańskie – około trzydziestu wyrazów – tym bardziej interesuje, że określa płaszczyznę stosunków między Irańczykami i Pra-

---

<sup>142</sup> B.L. Ogibenin, *Baltic Evidence and the Indo-Iranian Prayer*, JIES, 2, 1974, s. 23-43, znalazł ślad kontaktów między Baltami i Iranem: irań. *vsas* i totew. *Usuš*; lit. *dainā* „pieśń” i aw. *daenā*, wed. *dhenā*; Malinowski (Prace Filologiczne, I, Warszawa 1885, s. 181) wyprowadził z lit. *dainā* polski przyspiew ludowy *dana*, F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego* [dalej: Sławski SEJP], t. 1-5, Kraków 1952-1982, t. 1, s. 137; irańskiemu charakterowi Scytów i ich języka zaprzeczał V.P. Petrov, *Etnogenez Slovj'an. Dženezis, etapi rozvitky i problematik*, Kiiv 1972, s. 181 n. Według Jordanesa Gotowie zwyciężyli *Spali* nad Dońcem, których identyfikuje się z *Sporoi* Prokopiusza i odczytuje się w nich alańską grupę etniczną panującą nad Słowianami; stąd \**spolin*, „olbrzym”, ros. *ispolin*, pol. *stolin*, *stolim*, F. Dvornik, *The Slavs...*, s. 22.

<sup>143</sup> K.H. Menges, *An Outline of the Early History and Migrations of the Slavs*, Columbia Univ. 1953, s. 4 n.

<sup>144</sup> G. Schramm, *Nordpontische Ströme...*, s. 166 n.



słowianami; w innych, poza życiem psychicznym, dziedzinach śladów takich oddziaływań jest mało. Zjawisko to na pewno jest również zagadkowe jak cały obraz współżycia Sarmatów z północnymi sąsiadami. Spośród wielu przypuszczeń wybierzmy tu domysł, że między tym ludem irańskim i przodkami Słowian nie doszło do wytworzenia się jakiegóż wspólnej kultury wobec głębokich różnic między społeczeństwem sarmackich nomadów i rolniczych Prastłowian. Skończyło się na jakichś bliżej nam nieznanach wpływach politycznych (części słowiańskich nazw plemiennych przypisuje się irańskie pochodzenie) oraz na przekazaniu niektórych składników rytualnych i mitologicznych w zakresie wyżej zorganizowanych kultów religijnych. Poznajemy je dzięki językoznawcom<sup>145</sup>.

Przyjrzyjmy się niektórym z tych zapożyczeń. Irańczycy i Prastłowianie usunęli ze swego słownictwa religijnego protoindoeuropejski termin dla „nieba” i „boga jasnego nieba” – \**dieus*, \**deiuos*, istoty niebiańskiej, nieśmiertelnej i rozdającej bogactwa<sup>146</sup>. Jedni i drudzy przeprowadzili to, co Jakobson nazywa „swoistą rewolu-

---

<sup>145</sup> J. Rozwadowski, *Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi a irańskimi*, „Rocznik Orientalistyczny”, 1, 1914-1915, s. 95-110 [przedr. *Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1961]; A. Meillet, *La religion indo-européenne...*, s. 322 n.; tenże, *Les dialectes indo-européens*, Paris 1922, s. 127 n.; tenże, *Le vocabulaire...*, s. 165 n.; M. Vasmer, *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven*, t. 1: *Die Iranier in Südrussland*, Leipzig 1923; R. Jakobson, *Slavic Mythology*, w: *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, wyd. M. Leach, t. II, New York 1950, s. 1025-1028; K. Moszyński, *Pierwotny zasięg...*; T. Milewski, *Dwa ujęcia problemu granic prastłowiańskiego obszaru językowego*, „Rocznik Sławistyczny”, 21, 1960, z. 1, s. 41-76 (m.in. zbieżność systemu-struktury imiennictwa osobowego); A.A. Zaloznjak, *Problemy slawjano-iranskich jazykovych otnošenij drevnejsego perioda*, „Voprosy slawjanskogo jazykoznanija”, 6, 1962, s. 28-45; tenże, *O charaktere jazykovogo kontakta meždu slawjanskimi i skifo-sarmatskimi plemenami*, KSIS, 38, 1963, s. 3-22; E. Benveniste, *Le vocabulaire...*, s. 197-202; tenże, *Les relations lexicales slavo-iraniennes*, w: *To Honor Roman Jakobson...*, t. 1, s. 197-202; O.N. Trubačev, *Iz slawjano-iranskich leksičeskich otnošenij*, w: *Etimologija*, Moskva 1967.

<sup>146</sup> A. Meillet, *La religion indo-européenne...*, 323 n.; C. Watkins, ‘God’, w: *Antiquitates Indogermanicae. Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Gedenkschrift für Herman Güntert*, wyd. M. Mayrhofer, W. Meid, B. Schlerath, G. Schmitt, Innsbruck 1974, s. 101 n.

cją religijną”. Zastąpili \**dieus* na oznaczenie „nieba” wyrazem pierwotnie znaczącym „chmura”, mianowicie irańskim \**nabah-* (słow. *nebo*, pol. *niebo*). Przymiotnika \**deivos*, utrzymanego w innych językach indoeuropejskich do określania tego, co niebiańskie i boskie, używają Irańczycy i Słowianie w innym sensie, posługując się nim w odniesieniu do istot demonicznych lub dziwnych, zdumiewających (irań. *daeva*, słow. *divъ*, poświadczony też, poza *dziwem*, w słowiańskiej demonologii wyrazami *divožena*, polska *dziwożona*<sup>147</sup>.

Ludy irańskie posługują się terminem *baga-*, a słowiańskie wyrazem *bog* – zarówno dla „dobra”, „bogactwa”, jak jego nadprzyrodzonego rozdawcy „boga”. Co najdziwniejsze, inskrypcja Dariusza mówi: *bagahja radi*, „dla boga”, a więc tak, jak w jakiejś skamielinie językowej trwa do dziś dnia w języku rosyjskim *boga radi*<sup>148</sup>.

Pole semantyczne wyrazu \**bogъ* i wyrazów zbliżonych jest w językach słowiańskich szerokie i obejmuje manifestacje bogactwa<sup>149</sup>, dostatku rzeczy, zwłaszcza zboża, co w folklorze słowiańskim oznacza się jeszcze trzema innymi wyrazami o zabarwieniu mitologicznym. Jeden z nich to „raj” *rajъ* (z irań. *rāy*), który zanim posłużył do oznaczenia nieba w zaświatach, mógł być, jak w pieśni białoruskiej, istotą boską (Raj, Rajek), podobnie jak personifikowane Dobro oraz Spor, o którym jeszcze powiemy, ograniczając się tu tylko do przypomnienia jego etymologii (*spor*, por. *sporzyć*, *przysporzyć*). W ten sposób wpływ irański szczególnie wydajny w wyrazie *bog* mógł ułatwić ludom słowiańskim podtrzymywanie idei aktywnej postaci bóstwa. Wspomniano o zbieżności i wierzeniowym charakterze \**slovo*, „słowo”. Jego opozycją jest \**delo*,

<sup>147</sup> G.S. Hopkins, *Indo-European \*deivos and related words*, Philadelphia 1932; M. Molé, *Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris 1963, s. 24 n.; O.N. Trubacev, *Iz slavjano-iranskich...*, s. 3 n. zakłada równoległy rozwój semantyczny; J.B. Rudnickij, *Slavic Terms for 'god'*, w: *Antiquitates Indogermanicae...*, s. 111-112 skłania się do datowania zjawiska ok. 500 r. p.n.e. i upatruje dwie kontynuacje: \**divo* „rzecz dziwna” i \**divъ* „demon negatywny”.

<sup>148</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 51; A. Meillet, *Le vocabulaire slave...*, s. 166: irań. *avanyarādiy*, rus. *sego radi*, „z powodu tego”.

<sup>149</sup> Wed. *bhāgah*, „udział, bogactwo” oraz „bóstwo udzielające bogactw”; O.N. Trubacev, *Iz slavjano-iranskich...*, s. 26 n.; REW, t. 1, s. 181-182.

„dzieło”, którego rdzeń \**dhe* występuje w wyrazach irańskich jak aw. *yaož-dā*, „oczyszczać”, w użytku religijnym<sup>150</sup>.

Dalsze pożyczki świadczyłyby o rozbudowie pojęć religijno-rytualnych. Wyraz słow. *vera*, pol. *wiara*, odpowiada irań. *var-* określającemu wybór religijny między dobrem a złem, a potem wierzenie w ogóle. Słowianie, tu wraz z Bałtami, podobnie jak Irańczycy wyrażają ideę świętości w sensie cechy nadanej przez dobroczynną siłę nadprzyrodzoną za pomocą analogicznych terminów: słow. *svętb*, pol. „święty”, lit. *sveñtas*, aw. *spəntō*. Słowiańskie *χvala* i pochodne jak pol. *bogu chwala* mogą być kontynuacją irań. (alań.) \**χvaryā-*, aw. *χvarənah* – „sława”<sup>151</sup>. Może tu należeć zbieżność słow. \**sqdb*, „sąd” z sanskr. *samdha*, „układ, ugoda”<sup>152</sup>.

Zarysowuje się wspólna lista czynności religijnych: „ofiarowywać”, „składać ofiarę” – słow. \**žbŕti*, por. stpol. *žyrzec* – „ofiarnik”, irań. *zaotrha* – „libacja sakralna”, pochodne z wed. *gír*, „śpiew”, aw. *gar-* „śpiew, obrzęd”; „wzywać” – słow. *zvati*, irań. *zavaiti*; może też \**d̥mǝ*, *dotb* „dmę, dać” z sanskr. *dhamati* „dmucha”; „pisać” (znaki) – słow. *p̄sati*, stpers. *paisati*; „kajać się” – słow. *kajati sę*, irań. *čikayat* („ten, który powinien pokutować”)<sup>153</sup>; „obawiać się” – słow. *bōjati sę*, indyjskie *bhāyate*; „chronić” – słow. *chorniti* (\**χorniti*); irań. *niharnte*; „świecić” – słow. *svetiti*, irań. *spaeto*<sup>154</sup>.

Inne wyrazy to grupa wyrazów obrzędowych: ognisko – słow. *vatra*, irań. *ātar*; kielich – słow. *čaša*, irań. \**čašaka* (ale to forma poświadczona tylko przez kontynuanty staroindyjskie i ormiańskie); kopiec grzebalny, a zarazem magiczny – słow. *mogyła*, irań. *mag*; góra – słow. *gora*, irań. \**gari-*, *gairin*.

Terminy lekarskie, więc też niedalekie *sacrum*: „goić” – słow. *gojiti*, irań. *gayā-* („zdrowie”); „zdrów” – słow. *svdorvb*, irań.

<sup>150</sup> A. Meillet, *Le vocabulaire slave...*, s. 169.

<sup>151</sup> Z. Gołąb, *The initial χ- in Common Slavic: A Contribution to Prehistorical Slavic-Iranian Contacts*, w: *American Contributions to the VII International Congress of Slavists, I: Linguistics and Poetics*, The Hague-Paris 1973, s. 151 n.; J. Greppin, *χvarənah*, JIES, 1, 1973, s. 232-242 opowiada się za „ogniem niebiańskim, promienną siłą, która może zstąpić na niektórych ludzi”.

<sup>152</sup> A. Meillet, *Le vocabulaire slave...*, s. 169.

<sup>153</sup> Mniej prawdopodobna hipoteza A. Vailland (RES, 22, 1946, s. 188-189) *z ka-* „jak”.

<sup>154</sup> O.N. Trubacev, *Iz slavjano-iranskich...*, s. 36 n.

*dr(u)va*; „chory” – słow. *chvorь*, irań. *χvare* (czyt. chware), „uszkodzenie ciała”. Kilka określeń pejoratywnych: „zło” – słow. *zblo*, irań. *zurak*; „wstydy” – słow. *sormь*, irań. *fšarəma*; „zły”, „lewy” – słow. *šujb*, irań. *həya*, ind. *saváh*. Wreszcie garść określeń pozytywnych: „mądry” – słow. *mōdrь*, irań. *mōdran* (znawca formuł religijnych); i wspomniany już „raj” – słow. *rajь*, co odpowiada irań. *rāy* („promieniowanie niebieskie”, „szczęście”, „bogactwo”).

Pod wrażeniem tego wykazu zbieżności – niektóre z nich podawane są w wątpliwość, gdyż wskazuje się ich wspólne protoindoeuropejskie pochodzenie – wielu uczonych skłaniało się do przypisania Sarmatom rozstrzygającego wpływu na wytworzenie się słowiańskiego panteonu i kultu bóstw. Dzięki nim Prasłowiańszczyzna miała przejść ze sfery starszych pojęć religijnych na płaszczyznę ich deifikacji, przejąć grupę bóstw irańskich i otworzyć sobie drogę ku dalszej twórczości w tej dziedzinie. W istocie rzeczy wpływ ten, acz znaczny, był tylko jednym z etapów rozwoju wierzeń. Zarówno w swej warstwie indoeuropejskiej, jak innej wydają się one starsze i wytrzymałe na różnego rodzaju oddziaływania zewnętrzne, choć nie bez możliwości recepcji i adaptacji.

W sferze imion bóstw, jak wskazywaliśmy, brak jednak zbieżności między panteonem irańskim i słowiańskim zasobem nazw mitologicznych; tu zapożyczeń dosłownych nie ma. Co do niektórych imion wysuwa się etymologię irańską, jak to zobaczymy przy Swarogu – nazwie wyprowadzanej z irańskich wyrazów o zabarwieniu sakralnym, ale nie z imienia bóstwa.

Z drugiej zaś strony, zadziwia swoista laicyzacja panteonu irańskiego przez Prasłowian, którzy niektóre imiona bóstw pozbawili wartości mitologicznej właśnie na rzecz ich pospolitego użytku. W ten sposób waleczny Indra, uosobienie siły męskiej w tradycji wedyjskiej i irańskiej, przetrwał wśród ludów słowiańskich w przymiotniku słowiańskim *jědrь*, polskim *jędrny* i w rzeczownikach *jądro* oraz *jądra*. Inna czołowa postać panteonu, Mitra, uosobienie układu prawnego, przeniósł część swego zakresu znaczeniowego do języków słowiańskich; słowiański wyraz *mirь* oznacza układ pokojowy, zgodę, pokój pod opieką prawa<sup>155</sup>. Obok przyto-

<sup>155</sup> Także aw. *mithra* może oznaczać „ład”, „układ”, J. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, s. 26.

czonego wyżej wywodu słowiańskiej „wiary” istnieje możliwość upatrywania w tym wyrazie dalekiego refleksu imienia stróża obrzędów religijnych, Waruny. Dodajmy jeszcze, ale spoza kręgu irańskiego, że bóstwo indoeuropejskich Frygów imieniem Sabadios ma kontynuować swoją obecność wśród Słowian w przymiotniku słowiańskim *svobodb* i w polskim *swobodny*<sup>156</sup>.

Przyjrzenie się oddziaływaniom językowym pontyjskich Irańczyków rozszerzyło zakres ich wpływów na inne, nie tylko religijne zjawiska<sup>157</sup>. Z tych zastanawiających zgodności irańsko-słowiańskich badaczka polska, Maria Cabalska, wysunęła daleko idący domysł, że są one wynikiem misyjnej działalności wyznawców buddyzmu, z apogeum w III wieku p.n.e., ogarniającej niektóre ludy irańskie, a której śladem ma też być szerzący się wśród Słowian i na długo zakorzeniony obrządek ciałopalny<sup>158</sup>. Nie wydaje się to uzasadnione. Wspomniane tu zgodności są raczej wynikiem wielowiekowego współżycia sarmacko-prasłowiańskiego niż intensywnych wpływów misyjnych, których możliwości zresztą nie sposób przeceniać na pograniczu prasłowiańsko-irańskim.

Podnieść też godzi się raz jeszcze, że wspólna indoeuropejska osnowa kultury społecznej i duchowej, jak na to wskazują badania porównawcze nawet odleglejszych niż Słowianie i Irańczycy pobratymców językowych, stanowiła element nośny systemu religijnego na całym olbrzymim obszarze zamieszkanym przez ludy indoeuropejskie. Nawet tak efektywnej paraleli jak słowiański i indyjski zwyczaj palenia wdów nie wolno tłumaczyć zapożyczeniem, ponieważ odnajduje się go też wśród Germanów; może być śladem wspólnego i odległego dziedzictwa kulturowego. Przy całym zróżnicowaniu ludów indoeuropejskich występują w ich kulturze podobne struktury, które należy objaśniać nie tylko wpływami wzajemnymi lub przypadkową konwergencją, ale także wspól-

---

<sup>156</sup> Nazwa przejęta przez Greków jako synonim Dionizosa, M. Eliade, *Histoire des croyances...*, t. 2, s. 169; wśród Ormian oznaczała Boga chrześcijan – K.V. Trever, *The Dog-Bird Semmurv-Paskudj*, Leningrad 1938, s. 69.

<sup>157</sup> H. Birnbaum, *The Original Homeland...*, s. 411-419; za Z. Gołąbem (wraz z ch- inicjalnym).

<sup>158</sup> M. Cabalska, *Ze studiów nad religią pogańskich Słowian*, „Materiały Archeologiczne”, 14, 1973, s. 103-131.

notą genetyczną, której dobitnym świadectwem pozostaje wspólnota języków.

Dlatego na słowiańsko-irańskie związki językowe trzeba patrzeć jak na pomoc w ustalaniu miejsca wierzeń słowiańskich w sukcesji indoeuropejskiej. Pozwalają one stwierdzić, że najpóźniej w I tysiącleciu p.n.e. lud prasłowiański rozporządzał już dość rozbudowanym aparatem pojęć moralno-etycznych i obrzędowo-religijnych. Mieściły się one w kategoriach wspólnych ludom europejskim.

Dla kontrastu i dla podkreślenia wkładu, głównie sarmackiego, w sferę religijną życia plemion słowiańskich dodajmy, że współzycie z Germanami zarówno w dobie gocko-gepidzkiej w II i III w. n.e. w strefie nadczarnomorskiej, jak w okresie napływu Słowian aż po Las Czeski i Łabę, nie pozostawiło śladu językowego w wierzeniach. Są tam zapożyczenia z obszaru kultury materialnej i wojskowej; dopiero wczesne misje chrześcijańskie z Bawarii przyniosą garść terminów kościelnych<sup>159</sup>.

Wolno teraz przystąpić do dalszych pytań. Jak pokazywaliśmy, ideologia mitologiczna systemu trójfunkcyjnego odpowiada, według szkoły dumezilowskiej, określone mu modelowi zbiorowości, uświadamianemu przez nią samą jako wzorzec organizacji świata i ludzi. Organizując przeciwieństwa i godząc część przynajmniej antagonizmów wewnątrz społeczności, neutralizując również w spójnym światopoglądzie opozycję natury i społeczeństwa, ideologia Indoeuropejczyków stwarzała reprezentacje zbiorowe rzeczywistości i przenosiła je w sferę sakralną. Historyk może zapytać, oglądając ten model: jaka rzeczywistość społeczna przyczyniła się do jego wytworzenia i podtrzymywania?

Odpowiedź nie jest łatwa ani dla przeszłości protoindoeuropejskiej, ani dla prasłowiańskiej. Owe trzy funkcje, rozumiane jako refleks mitologiczny, działały w świadomości religijnej niepozbawionej starszych substratów ogólnoludzkich i obrastały w komplikacje lokalne w sposób nie zawsze dla nas czytelny. Dumézil

---

<sup>159</sup> V.V. Martynov, *Slavjano-germanskoe leksičeskoe vzaimodejstvie drevnejšej pory (K probleme prarodiny slavjan)*, Minsk 1963; M. Gimbutas, *The Slavs...*, s. 28 (np. *chyra*, „dom”, *chlevъ*, „chlew”, *chlebъ*, „chleb”) czy wojskowej (*šelmъ*, „szłom”).

podkreślał, że nie widzi konieczności, aby podział społeczny ludów indoeuropejskich zawsze i wszędzie zgodny był z porządkiem trójdzielnym kapłanów, wojowników i gminu. Myśl takiego właśnie, a nie innego podziału nie opuszczała, jego zdaniem, tych ludów jako wzorzec ułatwiający rozumienie zarówno społeczności, jak przyrody, rządzonych przez siły mitologiczne. „Ale niepokój historyka – pisał jeden z recenzentów dzieła Dumézila, Jean Bayet<sup>160</sup> – nie ustaje, stawia on pytanie: czy można sobie wyobrazić w jakimś czasie jakąś strukturę początkową doskonale koherentną z owym przypuszczalnym ustalonym porządkiem społecznym?”

Dla owego nieokreślonego, lecz bardzo odległego czasu formowania się omawianej struktury rozporządzamy dziś paru składnikami odpowiedzi pozytywnej. Idzie mianowicie o piękny słownik instytucji indoeuropejskich Emila Benveniste’a, który pokazał na materiale językowym, że owo wspólne archaiczne dziedzictwo układa się w strukturze i hierarchii społecznej zgodnej z podstawowymi czynnościami króla i kapłana, wojownika i rolnika<sup>161</sup>.

Co z tego wiemy dla epoki prasłowiańskiej? Wysoce użyteczny do sprawy jej rekonstrukcji *Słownik prasłowiański* osiągnął dopiero tom trzeci [do roku 2001 ukazało się osiem tomów – przyp. wyd.]<sup>162</sup>, a jakaś seria terminów ogólnosłowiańskich odnoszących się do stosunków społecznych, równoległa do serii opracowanej przez Benveniste’a<sup>163</sup>, czeka na interpretację<sup>164</sup>. Spróbujemy niepełnego zestawienia, które pomogłoby przybliżyć nas do prasłowiańskiego kręgu pojęć społecznych, choć wiemy, że ich datowa-

---

<sup>160</sup> J. Bayet, rec. G. Dumézil, *Les dieux...*, „Revue des Etudes Latines”, 32, 1954, s. 455.

<sup>161</sup> E. Benveniste, *Le vocabulaire...*

<sup>162</sup> *Słownik prasłowiański*, red. F. Sławski, t. 1-[8], Wrocław 1974-[2001].

<sup>163</sup> E. Benveniste, *Le vocabulaire...*; por. V.V. Ivanov, *Social'naja organizacija indoeuropejskich plemen po lingwisticeskim dannym*, „Vestnik istorii mirovoj kultury”, 1957, 1, s. 43-52.

<sup>164</sup> Nie wystarczy C.D. Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, Chicago 1949, s. 146 n. (zestawienie pozbawione interpretacji); zestawił słownictwo religijne Słowian K.H. Meyer, *Vom Kult der Götter und Geister in slawischer Urzeit*, „Prace Filologiczne”, 15, 1931, z. 2, s. 454-464.

nie pozostanie zamglone. Przejiera z nich dość zwarty system widzenia zbiorowości ludzkiej.

„Dom”, ogólnosłowiański *dom*, należy do prastarego zasobu terminów indoeuropejskich (por. łac. *domus*), oznaczając przede wszystkim jednostkę społeczną. Podobnie przedstawia się pojęcie świadomości siebie w społeczeństwie wyrażane przez zaimek dzierżawczy i zwrotny, stosowany do wszystkich osób liczby pojedynczej i mnogiej: słow. *svobjb*, łac. *suus*. Należą oba te terminy do kręgu pojęć określających miejsce człowieka wśród innych, i tak je rozpoznał Benveniste<sup>165</sup>. Natomiast pojęcia, które wyrażałyby przez odpowiednie terminy perspektywę trójdzielną funkcji społecznych, pozostają do wykorzystania. Zauważmy, że na gruncie słowiańskim i irańskim nie ma kontynuacji [rdzenia] *reg*, łac. *rex*, gal. – *rix*<sup>166</sup> (zaginął on także u Germanów), który łączył w sobie wszystkie trzy funkcje społeczne w kulturze protoindoeuropejskiej<sup>167</sup>. Ogólnosłowiańskie natomiast są terminy *gospodb* i *vлдыka*, zapewne także jakaś postać pierwotna słowa „pan”. Pierwszy z nich jest złożeniem \**gostb* i \**podb*, gdzie drugi człon nawiązuje do ogólnoindoeuropejskiego \**pot(i)s*, „władca”; wyraz *gospodb* oznaczałby „pan gości”<sup>168</sup>. Drugi termin – *vлдыka* powstał z \**voldyka*, *voldtъ/voldtb* „władza”<sup>169</sup>. Do grupy tej zaliczyć należy też termin *župan*<sup>170</sup>.

<sup>165</sup> E. Benveniste, *Le vocabulaire...*

<sup>166</sup> W. Winter, *Some Widespread Indo-European Titles*, w: *Indo-European and...*, s. 49-54, ind. *rāt* i *rājā* wywodzi z *rajan* „prowadzić”; jedynym śladem słowiańskim byłoby ros. *surázina* „ład”, J. Pokorny, *Indogermanischen...*, 1, s. 854; A.L. Sihler, *The Etymology of PIE \*reg'-...king" etc.*, JIES, 5, 1977, s. 221-246.

<sup>167</sup> D. Dubuisson, *Le roi indo-européen...*, s. 21-34; D.A. Miller, *Vers une théorie unifiée de la royauté et de l'aristocratie*, „Annales ESC”, 33, 1978, z. 1, s. 1-20.

<sup>168</sup> Z.R. Ditrich, *Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slawen*, „Jahrbucher für Geschichte Osteuropas”, 9, 1961, s. 494; A. Brückner, SEJP, 152-153; F. Sławski, SEJP, t. 1, s. 324-326; REW, s. 152-153; E. Fraenkel, *Slavisch gospodb, lit. višpats, preuss. waispattin und Zuhör*, ZSPhil., 20, 1950, s. 51 n.; w lit tkwi rdzeń *vič* „dom, gmina, lud”; fot. *viesis* „gość”, lit *viesis* „gość”.

<sup>169</sup> REW, t. 1, s. 327.

<sup>170</sup> W. Winter, *Some widespread...*, s. 49, wyprowadza go z irań. \**gupanu*, stcz. *hpan*; por. O.N. Trubacev, *Iz slavjano-iranskich...*, s. 71 n.



Kapłan pogański nazywany był wśród Słowian między innymi mianem polskim *žyrzec*, scs. *zbrьcb* „ofiarowywać” *žbrti*, urobione od rdzenia *žbr* – znanego w staroindyjskim *gr̥nāti* – „zywa”, w lit. *girti* – „wysławiać”; a więc idzie tu o znawstwo modłów i umiejętność ich odpowiedniej recytacji. Terminem zaś ruskim jest *volchw*, *volchb*, co nie ma innych odpowiedników indoeuropejskich; jest raczej pożyczką z fińskiego, która dotarła – wydaje się – także na Pomorze, skoro Słowińcy znali wyraz *\*volchvjanie*, *wochwianie*, w znaczeniu „czarowanie”. Kilka dalszych elementów kultu odnosić się może do wspólnej starożytności. Jest możliwe zestawienie słow. *polm* i pol. *plomień* z łacińską nazwą kapłana – *flamen*; słow. *ogъnb*, pol. *ogień* na pewno zaś sięga wed. *agnis* i łac. *ignis*<sup>171</sup>. Wyrazy te wyrastałyby ze wspólnie przeżytej przeszłości sakralnej. Późniejszą zaś warstwę, irańską, w tej sferze działań społecznych omówiono wyżej.

Podobnie pradawny ślad odnajdujemy w zakresie drugiej funkcji w postaci wyrazu słow. *vojьb*, pol. *woj*, który Max Vasmer odniósł do imienia indoirańskiego bóstwa Waju, wspomagającego wojowniczego Indrę<sup>172</sup>. Byłaby to jeszcze jedna laicyzacja nazwy sakralnej analogiczna do „miru”, „jądra” i „swobody”.

Dla trzeciej funkcji rozporządzamy ogólnosłowiańskim zasobem dawnych indoeuropejskich terminów rolniczych i hodowlanych należących do dziedziny techniki gospodarstwa wiejskiego. Trudno natomiast odnaleźć je w sferze społecznej, z jednym i doniosłym wyjątkiem wyrazu polskiego „wieś”, słow. *vbьsb*, który to wyraz odnosi się zarówno do treści materialnej, jak do organizacji wspólnoty ludzkiej. Sięga on bez wątpienia do wspólnej tradycji protoindoeuropejskiej wraz z indoirańskim terminem *vis-*, który określa jednostkę utworzoną z małych rodzin lub ród, wraz z ind. *vaiśya* – „człowiek z *vis*”, „człowiek z ludu”, i z łac. *vicus*<sup>173</sup>.

Wiele wskazuje na to, że termin *ljudьje*, „ludzie” (tylko liczba mnoga, jako zbiorowość) pochodzi z protoindoeuropejskiej doby,

<sup>171</sup> A. Brückner, SEJP, s. 375.

<sup>172</sup> M. Vasmer, *Untersuchungen...*

<sup>173</sup> A. Brückner, SEJP, s. 618-619; REW, t. 1, s. 208; O.N. Trubacev, *Iz slavjano-iranskich...*; V.V. Ivanov, *Social'naja organizacija...*

skoro Słowianie dzielą go z Germanami: *liuti* i Litwą: *liāudis*<sup>174</sup>. Na pewno doby protoindoeuropejskiej sięga *smir̥bdz*, *smerd*, lit. *smirdes*, mający odpowiednik irań. *mand*, „człowiek”. Kiedy pojawiają się terminy oznaczające zależność typu niewolniczego, nie wiemy (*chrepъ*, ros. *choloپ*; \**arbu*, scs. *rabъ*, *robъ*, spokrewniony z *Arbeit*)<sup>175</sup>.

Pokazawszy możliwość zachowania wśród Słowian starożytnej terminologii społecznej nadającej się do klasyfikacji funkcjonalnej, spróbujmy sięgnąć do czasu, w którym źródła zachowane pozwalają nam rokować o jej rzeczywistym istnieniu. Czas ten to dopiero wczesne średniowiecze plemiennie, poprzedzające kształtowanie organizacji państwowej.

Nierówne znaczenie kapłanów pogańskich w różnych krajach słowiańskich, tak jak je odczytujemy z ówczesnych tekstów, nie przesłania możliwości istnienia sług kultu<sup>176</sup>. Wśród Słowian połabskich w XI i XII wieku kapłani tworzyli prawdziwą kastę umacniającą swoje pozycje w starciu tych plemion z chrześcijaństwem. Kronikarzy staroruskich niepokoiła w XI wieku obecność czarowników – wołchwów, zdolnych do podnoszenia mas ludowych przeciw księciu i Kościołowi.

We wszystkich stronach Słowiańszczyzny najwyraźniej rysują się przed naszymi oczami rody możnych, prawdziwe dynastie, które dostarczały książąt wybieralnych, stających na czele wojska plemiennego. Funkcję militarną sprawowały w nierównym stopniu trzy składniki wczesnośredniowiecznej słowiańskiej siły zbrojnej.

---

<sup>174</sup> H. Birnbaum, *The Original Homeland...*, s. 418; V.V. Ivanov, *Jazyk kak istočnik pri etnogenetičeskich issledovanijach i problematika slavjanskich drevnostej*, w: *Voprosy etnogeneza i etničeskoj istorii slavjan i vostočnych romancev. Metodologija i istoriografija*, Moskva 1976, s. 41-42; E. Benveniste, *Le vocabulaire...*, s. 321 n.

<sup>175</sup> A. Brückner, SEJP, s. 180-181 (chłop), s. 458-459 (*rob-*); V.V. Ivanov, *Jazyk kak...*, s. 42.

<sup>176</sup> Obok rozbudowanej służby kapłańskiej w Rzymie tylko Celtowie galijscy zachowali kastę druidów – „bardzo mądrych” – analogiczną do braminów indyjskich, J. de Vries, *Die Druiden...*, s. 67-82; wbrew Cezarowi (*De Bello Gallico...*, VI, 21) Germanowie mieli, sądząc ze skromnych śladów językowych, własną, acz nierozbudowaną warstwę ofiarników, H. Kuhn, *Kleine Schriften*, Berlin 1978, s. 231.

Pierwszą tworzyła arystokracja plemienna, drugi – wojowie pochodzący ze wspólnoty, trzeci – pozostali jej członkowie, gdy zachodziła potrzeba ich pospolitego ruszenia. Wiemy, że już w słowiańskiej dobie plemiennej wyłoniła się zaprawiona w wojnie warstwa społeczna, której członkowie w X-XII wieku nazywani są różnorako, na przykład wiciędze (*vithasi* w źródłach dotyczących Połabii<sup>177</sup>). Weszli oni następnie w skład nowego społeczeństwa średniowiecznego jako dolna warstwa rycerska tam, gdzie rozwój państwowości postępował bez zakłóceń zewnętrznych, jak w Polsce, gdzie część przynajmniej drobnej szlachty może mieć tę genezę. W innych krajach Słowian zachodnich, które uległy obcej przemocy, wojowie ci wytworzyli górną warstwę chłopską z wielu tradycyjnymi przywilejami, jak *kosezi* słoweńscy.

Główna masa ludności wolnej żyła we wspólnotach wiejskich; niewolna miała bardzo nikły udział w życiu plemiennym, najpewniej tylko w gospodarstwach książąt i możnych.

Dokonany przez nas pobieżny przegląd uzmysłowił podstawową strukturę społeczną Słowian widocznych w pełni na scenie dziejowej i uświadomił możliwości jej dość archaicznej metryki. Nie inaczej było wśród innych ludów indoeuropejskich przed ich dojściem do progu państwowości i przed wystąpieniem poważniejszych różnic zarówno społecznych, jak kulturowych. Prowadzi to do wniosku, że przyjmowany wzorzec trójfunkcyjny mieści się w ramach prawdopodobieństwa historycznego także w stosunku do ludów słowiańskich i, być może, Prastłowiańszczyzny.

---

<sup>177</sup> *Vitedzъ* wydaje się pożyczką, może III-IV w. n.e. ze staroger. *vikingr*, *hvitigr*, H. Birnbaum, *The Original Homeland...*, s. 418.

## Rozdział V

### Bóstwa i mity naczelne

Przystąpić trzeba do zebrania i przedstawienia strzępów wiadomości, bo tak tylko można nazwać ocalałe słowiańskie fragmenty mitologiczne mówiące o bóstwach i ich działaniach wobec kosmosu, przyrody i człowieka, Nie zadowolając się jednak tylko ich opisem, należy spróbować pójść śladem wytyczonym przez nowsze badania porównawcze, szukając sensu wyobrażeń w ramach ich typologii reprezentowanej przez równoległe zjawiska wśród bliskich, dalszych i bardzo nawet dalekich pobratymców indoeuropejskich.

Okolicznością korzystną dla badań słowianoznawczych jest panowanie aż do końca I tysiąclecia n.e. względnie jednolitej kultury. Związki językowe, a przez to kulturowe, plemion słowiańskich były dość ściśle, co skłania do sądu, że wiele stuleci trwania wspólnego systemu wierzeń wyźłobiło w ich świadomości trwałe koleiny myślenia. Religia chrześcijańska wchodziła w nie od VIII wieku stopniowo<sup>178</sup>. Pozwala to z większą, niż się to niekiedy przyjmuje, ufnością rozpatrywać pozostałości słowiańskiej kultury ludowej. Przechowywana w niej mitologia na pewno nie ma literacko wykończonej konstrukcji, ma własną ludową poetykę. Czasem zaskakuje niekonsekwencjami i nakładaniem się kilku mało spójnych warstw dziedzictwa wierzeń, pośród których w zakresie mitologii wyższej przypisujemy systemowi trzech funkcji znaczenie ni- ci przewodniej, ale nie jakiegoś sztywnego gorsetu.

---

<sup>178</sup> A.P. Vlasto, *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge 1970; L. Waldmüller, *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jhr. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland*, Amsterdam 1976.

W dyskusji nad założeniami niniejszej książki Georges Dumézil zechciał wyrazić swoją zgodę w sprawach zasadniczych, kilka wątpliwości i zastrzeżeń, i wymienił pięć warunków, które powinna by spełniać hipoteza mitologiczna. Musi być, jego zdaniem, wyrażona w sposób wyraźny, spójny, jednorodny, wyczerpujący i, jeśli można, oczywisty. Warunki to niełatwe do spełnienia w obrębie religii słowiańskiej.

## 1. Perun, bóg niebios i piorunów

Perspektywy, ale i trudności zastosowania wzorca trójfunkcyjnego do mitologii słowiańskiej ujawniają się w całej okazałości, gdy przystępujemy do zbadania mitu uosobionego w bóstwie zaliczonym przy pierwszym przeglądzie materiału słowiańskiego do funkcji drugiej. Mit Peruna, boga pioruna, błyskawicy i grzmotu, ma jednak tak szerokie rozgałęzienia, że nie da się o jego miejscu przesądzić tylko ze sprawności Peruna w walce, w której postępuje się piorunami. Jego imię, acz niewymienione, kryje się – zdaniem wielu badaczy – w określeniu „demiurg błyskawicy”, które przydaje bóstwu naczelnemu jeden z bizantyńskich obserwatorów Słowiańszczyzny w VI wieku, Prokop z Cezarei, w swojej *Wojnie gotckiej* (III, 14,22)<sup>179</sup>.

Dokumentacja Peruna przedstawia się stosunkowo bogato zarówno w tekstach starożytnych i średniowiecznych, jak w przekazach kultury ludowej. Językoznawstwo i archeologia mają tu też niemało do powiedzenia. Mimo hiperkrytycznych wątpliwości Aleksandra Brücknera („o kulcie bożka Peruna nie ma poza Rusią ani śladu”<sup>180</sup>), wyrażanych niekiedy i później, zasięg Perunowy obejmuje wszystkich Słowian, a także Bałtów, co wykazały odkrycia językoznawcze, ujawniając prądawną metrykę tego kultu. Wtórkuje im obszerny materiał folklorystyczny, zebrany w dużej części przez Kazimierza Moszyńskiego i innych etnografów słowiańskich.

---

<sup>179</sup> *Procopii Caesariensis De bello Gothico*, III, 14,22.

<sup>180</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 46.

Nazwa osobowa Perun stała się przedmiotem intensywnych badań językoznawczych, które ujawniły, że jest to wyraz złożony z rdzenia *per-* i przyrostka *-un*, co stanowi *nomen agentis*, czyli miano osoby sprawującej czynność określoną rdzeniem wyrazu. Nie wydaje się to dziś imieniem bóstwa utworzonym z wyrazu pospolitego „piorun”, zachowanego tylko w polszczyźnie. Stało się raczej odwrotnie: dawna nazwa teologiczna uległa laicyzacji i dała początek terminowi na oznaczenie zjawiska atmosferycznego, którego niezwykłość nie wymaga komentarza. W językach litewskim i łotewskim ten sam wyraz służy do nazywania i bóstwa, i gromu.

Rdzeń *\*per-* staje się zrozumiwały z ogólnosłowiańskiego *per-* i jego pochodnych, na przykład z wyrazu polskiego *prać, piore*, co oznaczało „uderzać”, a przez zwiążanie z kijanką do prania bielizny ograniczyło potem znaczenie do „czyszczenia”. Archaiczne znaczenie wyrazu „prać” jako „bić” pozostało w polszczyźnie mówionej nadal żywe. Stąd więc Perun znaczy tyle, co „ten, co uderza”. Zauważono, że ludy bałtyjskie czciły podobne bóstwo, nazywając je po litewsku *Perkunas*, po staroprusku *Parcuns* według przekazu z roku 1530<sup>181</sup>, po łotewsku *Pērkuõns (Perkons)*, a więc z rdzeniem nieco różnym, mianowicie *\*perk<sup>w</sup>-*. W dalszych badaniach wykryto trzeci rdzeń podobny: *\*perg-*, który także okazał się pomocą w śledzeniu genealogii wyrazów i pojęć religijnych zagłęzionych w dalekiej przeszłości indoeuropejskiej. Nie wdziemy w szczegóły dyskusji toczonej wśród językoznawców. Dość jeśli przyjmujemy, że postać *\*per-* (a więc bez *-k*) charakteryzuje języki słowiańskie, które znały też formę *\*perg-* w obrębie tego samego szerokiego pola znaczeń, gdzie obok bóstw odnajdujemy w licznych językach indoeuropejskich „piorun”, „kamień”, „górze”, „las”, „dąb”. To pole semantyczne obejmuje zjawiska na pozór różne, lecz ściśle wzajemnie powiązane w porządku mitologicznym.

Rdzeń *\*perk<sup>w</sup>-* przynosi serię wysoce interesującą, w której występują łac. *quercus* – „dąb”, celt. *herkos* – „dąbrowa”, goc. *fai-rguni* – „wzgórze pokryte dąbrową”, co ma analogię celtycką – *Hercynia silva*<sup>182</sup>. Z drugiej strony, w kulturze ludowej Bałtów

<sup>181</sup> A. Bruckner, *Mitologia słowiańska...*, s. 42-43.

<sup>182</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija v oblasti...*, s. 14 n.

jeszcze w wieku XVII czczono dąb jako drzewo bóstwa piorunowego, Perkuna; na Litwie i Łotwie znano dęby Perkuna i Perkona<sup>183</sup>. Powtórzmy zdanie Mircei Eliadego: „Nigdy samo drzewo nie było przedmiotem czci, ale zawsze tylko to, co się w nim zawierało i co to drzewo oznaczało”<sup>184</sup>. W tej samej synchronii zjawisk pomieszczają się inne świadectwa, takie jak starożytny lud wenetyjski *Quarquenti*, jak wyspa Kerkyra. Grecki zaś termin dla pioruna – *ke-raunós*, jako epitet może występować przy imieniu Zeusa, a jako nazwa u Hezjoda wyróżnia osobne bóstwo; znamy też rzymski epitet *Iupiter Quernus*. Przejście z \*p- do \*k-, które tu zdumiewa nawet językoznawców, tłumaczy Jakobson okolicznością pozajęzykową, magicznym tabu zabraniającym wymawiania właściwego imienia bóstwa, co nakazywało jego zastępowanie dowolną formą fonetyczną, a nawet słowotwórczą; aby to lepiej zrozumieć, przytacza przykład amerykańskiego potocznego wyrazu *gosh* zamiast *god* i – za Brucknerem – serbskiego powiedzenia „broda mi” zamiast „boga mi”.

Bardziej archaicznie i bliżej naszego tematu brzmi przekaz litewski podany przez Mariję Gimbutas<sup>185</sup>: aż do wieku XX na Litwie i Łotwie tylko starsi ludzie mieli prawo wymawiać imię Perkuna i Perkona, zwykle w zdrobniętej formie *Perkūnēlis* i *Perkonītis*, albo w zastępczej *Dievaitis* i *Dievins* („bóg”). Perkun bałtyjski rozporządzał wielu innymi substytutami, aby jego imienia nie wzywać nadaremnie, czerpanymi głównie z akustycznych przejawów działania bóstwa piorunowego.

Powróćmy do dziedziny właściwej Perunowi i indoeuropejskim postaciom bóstwa władającego piorunem. Forma analogiczna do celtyckiej Hercynii istnieje w wyrazie litewskim *perkunija*, co oznacza burzę z grzmotami; może występować w litewskich nazwach miejscowych, na przykład osiedle *Perkūnai*, *Perkūniškiai*, *Perkuniške*, *Perkunkaimi*, rzeka *Perkunija*. Innej paraleli indoeuropejskiej

---

<sup>183</sup> P. Friedrich, *Proto-Indoeuropean Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People*, Chicago 1970, s. 139 n.; H. Nagy, *Perkunas und Perun*, w: *Antiquitates Indogermanicae...*, s. 113-131.

<sup>184</sup> M. Eliade, *Traktat o historii...*, s. 288 [wyd. 2000].

<sup>185</sup> M. Gimbutas, *Old Europe...*; taz, *Perkunas/Perun – The Thunder God of the Balts and the Slavs*, JIES, 1, 1973, s. 466-477.

dostarcza język islandzki, który matkę boga Tora nazywa Fjörgynn, gdzie językoznawcy wyczuwają postać pierwotną pochodną z \**perkuni-*. Jeśli zaś szukać nazw gór i lasów, żniwo będzie obfite, począwszy od częstego litewskiego Perkunkalnis, co znaczy „góra Perkuna”, gdzie – jak mówi bajka ludowa – „w swych dawnych dniach mieszkał Perkunas”. Formą powstałą z rdzenia \**perg-* jest polska nazwa miejscowa (a potem i heraldyczna) Przeginia, którą spotykamy w staroruskim słowie *peregynia*<sup>186</sup>. Być może, pojmowana jako nazwa bóstwa *beregynia* jest wariantem tego wyrazu, a potępienie duchownego pisarza staroruskiego: „ofiarę składają i czynią [...] beregyniom”, trzeba – zdaniem Jakobsona – odnieść do przegni, do lasów dębowych, świętych schronień bóstwa pioruna<sup>187</sup>. Strona etymologiczna tego wywodu może budzić wątpliwość.

Najbardziej niezwykle powiązania w czasie i przestrzeni oczekują nas w tekstach hetyckich z XIV wieku p.n.e., gdzie *perunaš* – „skała”, jest także wielką boginią Perunaš (*s'al-li-iš pi-ru-na /š/*), matką kamiennego potwora Ullikummi zrodzonego z ojca, boga Kumarbi, zupełnie tak jak islandzka Fjörgyn była matką Tora<sup>188</sup>. Nie brak też niespodzianki wedyjskiej: bogini Pardżanja dba o deszcz i błyskawice – to jeszcze jedno świadectwo, że Bałtowie i Słowianie ocalili z epoki protoindoeuropejskiej zespół wyobrażeń mitologicznych, dla których imiona Peruna i Perkuna stanowią skuteczne hasła wywoławcze. Przekazali je także swoim sąsiadom ugrofińskim, wśród których Mordwini znają bóstwo piorunowe Purginepaz, strzelające gromem w Ruś, a oszczędzające Mordwę.

Uderzenie pioruna w wierzeniach ludów bałtyjskich i słowiańskich sakralizowało dotknięty nim przedmiot, a więc drzewo, wzgórze, skałę, człowieka. Dwaj podróżnicy po Żmudzi w roku 1652 byli w czasie burzy świadkami żalu swego żmudzkiego towarzysza, że piorun go oszczędził, i jego radości, że znalazłszy spopielone piorunem siodło, mógł spożyć nieco popiołu, dającego mu

<sup>186</sup> V.V. Ivanov, *K etimologii baltijskogo i slavjanskogo nazvanija boga groma*, „Voprosy slavjanskogo jazykoznanija”, 1958, 3, s. 101-111; w Bośni Boga nazywa się Purgo: *zove Purgo na oranije*, SMR, s. 249.

<sup>187</sup> R. Jakobson, *Slavic Mythology...*, s. 1025-1026.

<sup>188</sup> Tamże, s. 1026; V.V. Ivanov, *K etimologii baltijskogo...*



długowieczność bez chorób, dar wróżby i zaklania ognia. Drzewom i wzgórzom, gdzie następowały wyładowania atmosferyczne, przypisywano moc leczniczą, otaczano je płotem lub rowem. Porównywano grzmot do ryku byka lub uderzania rogiem kozła w chmury. W początkach wieku XV Hieronim z Pragi udał się na Litwę, głosząc wiarę chrześcijańską w zachodniej połaci kraju. Jego relacja, przekazana przez Eneasa Sylwiusza Piccolominiego w pół wieku później, zawiera opis czci węzów, kamiennego młota niezwyklej wielkości, wiecznego ognia, świętych lasów i drzew szczególnie wysokich. Najstarszy dąb w lesie uważano za siedzibę bóstwa. Hieronim w zapale misjonarskim pozabijał węże, pogasił ogniska i ścinał święte drzewo. Wywołało to sprzeciw ludzi, którzy udali się do wielkiego księcia Witolda ze skargą na przybysza o zniszczenie domu bożego (*sacram Dei domum*), skąd otrzymano deszcz i dobrą pogodę; nie wiadomo już było, gdzie się modlić i szukać swego boga. Witold wzruszył się dołą ludu i skłonił Hieronima do opuszczenia kraju<sup>189</sup>. Nowożytnie informacje o pogaństwie litewskim, miejscami żywym jeszcze w wieku XVII, wspominają o ponownym wzniesieniu świętego ognia przez tarcie dębiny o szare kamienie polne. Tyle dla wprowadzenia w klimat kultury indoeuropejskiego bóstwa piorunów.

Rozejrzyjmy się teraz po widnokrzęgu Peruna w kulturze ludowej różnych ludów słowiańskich. Nadal teksty staroruskie są najbardziej wydajne i najlepiej datowane. Powrócimy do nich po wyczerpaniu danych wziętych z innych kątów Słowiańszczyzny. Słowianie południowi, osiadli na Półwyspie Bałkańskim od V wieku, znali zarówno Peruna, jak też jego towarzyszkę, której imiona sprowadzają się do kształtu \**Perperuna*, o czym jeszcze powiemy. Sam Perun pozostawił w bułgarskiej zagadce ludowej wyraz *perušan* zamiast *gьrmotevica* („grom”) i dość liczne ślady onomastyczne i toponomastyczne na obszarach jugosłowiańskich i bułgarskich, takie jak Perun, Peruna, Perunika, Perunčić, Perunovac, Perinatica, Perunička Glava, Peruni Vrch, Perunja Veś, Perun-Dubrava, Perunuša, Perin’planina także Perusice, Perudina, Peruto-

---

<sup>189</sup> Aeneas Silvius Piccolomini, *In Europa*, c. XXVI, *Scriptores Rerum Prussicarum*, t. 4, s. 238, [cyt. za W. Mannhardt, *Letto-preussische...*, s. 135].

vac, ze zmianami, być może, typu tabu<sup>190</sup>. Między nimi zwraca uwagę wzgórze Perun u wschodnich wybrzeży Istrii; nazwa miejsca na jego zboczu – Trebišča – prowadzi nas do obrzędów słowiańskich, w których termin *treba* rozumiany jako „ofiara” został poświęcony w tym znaczeniu już w roku 785<sup>191</sup>. Osadnictwo słowiańskie Istrii wolno datować najpóźniej na początek wieku VIII; uzyskujemy więc tą drogą chronologię *post quem* dla kultu Peruna w tych stronach i jeszcze jedną wskazówkę co do jego zasięgu geograficznego wśród Słowian. Nieobojętne jest tu też oznaczenie „boga” i „nieba” w języku albańskim wyrazami *Perëndi*, *Perudi*<sup>192</sup>. Nie ma dziś już wątpliwości co do rodzimego pochodzenia „czwartku” wśród Drzewian połabskich: *perëndan*, „Wielki Czwartek”, *b'olě perëndan* < \**běl'jъ perunъ dьnъ*<sup>193</sup>. Roślinę w sch. zwaną *bogiša* (*Iris germanica*, [czyli kosaciec bródkowy – przyp. wyd.]) nazywa się też *cvit nebeski*, *perunika* i *čavarkyha* („chroni dom”); osłania domostwa od gromu i pożaru, niepogody, nieszczęść<sup>194</sup>.

Na Morawach i w Słowacji wyraz *parom* używany w zaklęciach na równi z wyrazem *hrom* jest substytutem imienia Peruna; znany tam jest też *Peron*. Także w zapisach pochodzenia niemieckiego bądź duńskiego, z nazwami słowiańskimi wyraźnie skażonymi, dotyczącymi Słowian połabskich, kołaczą echa perunowe<sup>195</sup>. W ten sposób Porenutius, którego imię przekazał swym czytelnikom Sakso Gramatyk, kronikarz duński z przełomu XII i XIII wieku<sup>196</sup>,

<sup>190</sup> I. Ivanov, *Kul't Peruna u južnych slavjan*, Izvestija otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Imp. Akademii Nauk, 1903, 8, St. Peterburg 1903, s. 140-174.

<sup>191</sup> T. Wasilewski, *O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii*, „Onomastica”, 4, 1958, z. 6, s. 149-152.

<sup>192</sup> S. Vasiljev, *Slovenska mitologija*, Srbobran 1928, s. 33.

<sup>193</sup> R. Olesch, *Die christliche Terminologie im Dravänapolabischen*, ZSPhil., 39, 1976, s. 16, datuje na najwcześniejszą dziewięciowieczną chrystianizację.

<sup>194</sup> SMR, s. 26-27, s. 305, [agrarne obyczaje związane z czwartkiem, mówiono np.]: *Cvi su dani dobri dani, a četvrtak ponajbol' i*; w Wielki Czwartek początek orania, palono *oračka sveca* w cerkwi; tego dnia otwierają się wrota raju.

<sup>195</sup> T. Witkowski, *Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen*, „Zeitschrift für Slawistik”, 15, 1970, z. 3, s. 369-370; do metody toponomastyki religioznawczej V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Voprosy etnogeneza i etničeskoj istorii slavjan i vostochnych romancev. Metodologija i istoriografija*, Moskwa 1976.

<sup>196</sup> *Saxonis Grammatici, Gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Raeder, København 1931 [dalej: *Saxonis Gesta Danorum*], lib. XIV.

mógłby okazać się Pioruncem – forma augmentatywna od Pioruna (Peruna) lub deminutywna Piorunic (syn Pioruna albo mały Piorun). Do toponomastyki zgermanizowanej przeszły takie formy jak Prohn, Pronstorf i inne. Dodajmy, że Stanisław Urbańczyk odczytuje zapis *Porenutius* inaczej, mianowicie jako Porenut (Borowit, Borzywit), co nie wydaje się lepszą hipotezą od wyłożonej powyżej. Dęby pod Stargardem Meklemburskim, grodem wagryjskim, poświęcone wedle kronikarza saskiego Helmolda bóstwu *Prove*<sup>197</sup>, mogłyby szumieć ku czci *Prone-Perona*<sup>198</sup>. Przytoczymy wreszcie objaśnienie z innej strony Słowiańszczyzny, znalezione w dokumencie halickim z roku 1302: *a toj hory do Perunova duba horie sklon*. Nie sposób tłumaczyć dęby piorunowe tym, że w nie piorun uderzył, jak to sobie wyobrażał Brückner, skoro znamy miejsce dębu w bogatym folklorze południowosłowiańskim. W Macedonii i Bułgarii dokoła dębu zwanego „zapisem” od umieszczonego na nim znaku, drzewa otoczonego tabu chroniącym je od ścięcia i znieważenia, odbywały się najznacześniejsze uroczystości wsi. Oprócz tego dębu głównego bywały inne, też znaczone, które rosły na skrajach wspólnoty wiejskiej, czczone i nawiedzane kolejno w osobnym obchodzie granic późną wiosną i latem w czasie święta wsi nazywanego *zavetina*<sup>199</sup>.

Dla ziem polskich plon poszukiwań jest jakby skromniejszy, ale wystarcza: Piorunowy Dział nad Popradem; kontynuacja w żywym języku polskim wyrazu „piorun”, zabarwiona, być może, w gwarze śląskiej lekkim nalotem magicznym w znanym zaklęciu „pieron”, a w starszej polszczyźnie jakże częstym „do pioruna” – niegdyś

---

<sup>197</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 52: *Nam preter lucos atque penates, quibus agri et opida redundabant, primi et precipui erant Prove deus Aldenburghensis terrae*, I, 69: *Inde progrediens visitavit Aldenburg, ubi sedes quondam episcopalis fuerat, et receptus est a barbaris habitatoribus terrae illius, quorum deus erat Prove*; I, 84: *alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae*.

<sup>198</sup> Za lekcją *Prove* wypowiedział się P. Diels, *Prove*, ASP, 40, 1926, s. 156. Już Wawrzyniec Surowiecki, *Śledzenie początku Słowian...*, s. 134 wskazywał na możliwość *Prone=Perone*. E. Gasparini, M. Bagagiolo przypuszczają, że u Helmolda I, 84 jest nie *nullae*, lecz *mille*; tamże: *Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire*, stąd domysł, że „prawo”.

<sup>199</sup> SMR, s. 130-131; 133-135.

odczuwanym jako ciężkie przekleństwo. Mieści się w tym bowiem idea nie tylko zjawiska atmosferycznego, ale i jego zdemonizowanego sprawcy. Kaszubską pozostałością imienia tego sprawcy jest zawołanie „na peróna”, „te peronie”, tym ważniejsze, że wyraz popospolity „piorun” ma odpowiedniki kaszubskie *parun*, *p'orun*, *p'oren* o zupełnie innym akcencie<sup>200</sup>.

Przyjrzenie się obecności Peruna w różnych krajach słowiańskich odbiera znamię wyjątku relacjom staroruskim, które – obok folkloru – pozostają źródłem najobfitszych naszych informacji o tym bóstwie, wydajnym jeszcze w późnym średniowieczu. *Słowo Girigorija*, jedno z pouczeń kierowanych do ludu, narzeka nań w XIV wieku: „I ninie po ustroniach modlą się do tego przekłętego boga Peruna”<sup>201</sup>. Perun, wzywany w X wieku przy zaprzysięganiu traktatów międzynarodowych, zajmował pierwsze miejsce w pantheonie urządzonym przez Włodzimierza na wzgórzu koło dworu książęcego w Kijowie, dopóki książę wraz ze swym ludem nie przyjął chrztu w roku 988<sup>202</sup>. Najstarszy latopis, spisany w końcu XI wieku i przeredagowany w kilkadziesiąt lat później, korzystał w interesującym nas ustępie z zapisów wcześniejszych, że źródła pochodzące z pierwszej połowy XI wieku.

Latopis opowiada o Włodzimierzowej próbie uporządkowania pocztu bóstw ruskich w pobliżu siedziby władcy: „I począł Włodzimierz panować w Kijowie sam jeden. I wystawił posagi poza dziedzińcem dworskim [poza grodem książęcym] Peruna drewnianego, a głowa jego srebrna, a wąs złoty; i Chorsa, i Dażboga, i Striboga, i Siemargła, i Mokosz. I ofiarowywali im, zowiąc ich bogami, i przywozili syny swoje i córki, i ofiarowywali biesom, i splamili ziemię ofiarami swymi, i splamiła się ziemia ruska, i to wzgórze”<sup>203</sup>.

---

<sup>200</sup> G. Labuda, *Mitologia i demonologia w słownictwie, w bajkach, haśniach i legendach kaszubskich*, w: *Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej pt. „Świat bajek, haśni i legend kaszubskich”*, 7-8.06.1976, Wejherowo 1979, s. 14 n.

<sup>201</sup> E.V. Anickov, *Jazycestvo...*, s. 385: *No i none po oukrainam' moljatsja emu prokljatomu bogu Perounou.*

<sup>202</sup> *Povest' vremennyh let*, cz. 1: *Tekst i perevod*, wyd. D.S. Lichacev, B.A. Romanov, Moskva 1950 [dalej: PVL], s. 76 n.

<sup>203</sup> PVL, s. 56.

Oto tekst kluczowy do rozumienia kultowego zasięgu Peruna umieszczonego wołą książęcą pomiędzy innymi idolami albo – jak wywodzi Henryk Łowmiański – jako jedyne boga Rusi; inne nazwy bóstw miałyby być – jego zdaniem – dodatkiem redaktorów kroniki sprzed roku 1088/89<sup>204</sup>. Towarzyszą temu zapisowi trzy inne z tejże kroniki, również oparte na przekazach starszych niż jej redakcja ostateczna. Jeden z nich to opis traktatu zawartego w roku 907 między Rusią a Bizancjum. Książę Oleg i jego ludzie wezwani do zaprzysiężenia umowy „według prawa ruskiego” – jak brzmi ten tekst – przystąpili do tego w sposób następujący: „Kłęli się na swoje miecze i na Peruna swojego boga, i na Wołosa boga bydłowego, i tak został utwierdzony pokój”<sup>205</sup>. Podobnie stało się w roku 971, z tą różnicą, że wojownicy książęcy złożyli przysięgę na Peruna, podczas gdy „wszystka Rus” kłęła się na Wołosa<sup>206</sup>. Wreszcie trzeci fragment opowiada o nagłym końcu bogów w roku 988, gdy książę Włodzimierz powróciwszy z decyzją przyjęcia chrztu „przyszedł sam do Kijowa; skoro przyszedł, kazał bałwany powywracać, jedne rozsiekać, drugie wydać na ogień; Peruna zaś kazał przywiązać koniowi do ogona i wlec z góry wedle Boryczowa na ruczaj, a dwunastu ludziom kazał go ciąć prętami, nie to jakby drzewo to czułe, lecz czartu na urągowisko, co ludzi tym obrazem zwodził, aby odpłatę przyjął od ludzi [...] gdy go zaś po ruczaju wleczono ku Dnieprowi, płakali niewierni jego ludzie, bo jeszcze nie przyjęli byli chrztu świętego. I przywlekłszy porzucili go do Dniepru i rozporządził Włodzimierz mówiąc: ‘Jeśli gdzie przystanie, odbijajcie go od brzegu, aż minie porohy, to wtedy go porzucicie’. Oni zaś wypełnili rozkazanie. Gdy go opuścili, a on porohy przebył, wyrzucił go wiatr na mieliznę i stąd przezwała się «mielizna Perunowa», jak się i do dziś nazywa”<sup>207</sup>. Potem rozesłał Włodzimierz po całym grodzie,

---

<sup>204</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 118.

<sup>205</sup> PVL, s. 25.

<sup>206</sup> PVL, s. 52.

<sup>207</sup> A.H. Krappe, *La chute du paganisme à Kiev*, RES, 17, 1937, s. 210, negując historyczność przekazu, przypuszcza, że *Perunja r'en'* może być starszą niż opowieść nazwą miejscową. Sądzi, że ściągnięcie posagu do wody odpowiada cyklicznemu topieniu wizerunku, kukły itp. w czasie przesilenia wiosennego lub letniego i zakłada ryt dorocznego spławiania wyobrażenia Peruna.

mówiąc: ‘Ktokolwiek, czy bogacz, czy ubogi, czy żebrak, czy robotnik z jutra się na rzece nie stawi, niech mi będzie za przeciwnika’. Słyszając to, ludzie szli z radością, radując się i mówiąc: ‘Gdyby to nie było dobre, nie przyjęliby tego książe i bojarowie’. Nazajutrz wyszedł Włodzimierz nad Dniepr, z popami cesarzówny [jego żony Anny] i chersońskimi i zeszło się ludzi bez liczby; wleźli w wodę i stali jedni po szyję, drudzy po piersi, maleństwo przy brzegach, inni zaś trzymali maleństwo, dorośli zaś brnęli, popi zaś stali i prawili modlitwy. Gdy zaś się ludzie ochrzcili, szli wszyscy do domów swoich [...] i kazał Włodzimierz stawiać cerkwie i stawiać je po miejscach, gdzie stały bałwany, i wystawił cerkiew św. Wasyla na wzgórzu, gdzie stał bałwan Peruna, i inne, gdzie książe i grodzianie ofiary czynili”<sup>208</sup>.

O czei oddawanej Perunowi w Nowogrodzie Wielkim dowiedzieliśmy się sporo dzięki wykopaliskom. W miejscu zwanym Perynią – analogicznie do przytaczanej celtyckiej Hercynii, litewskiej Perkuniji i polskiej Przegini – według *Trzeciego latopisu nowogrodzkiego* znajdowało się wzgórze poświęcone Perunowi. Z woli księcia biskup Jakim-Joachim w roku 988 kazał tu „zniszczyć miejsce święte [w oryginale: *trebišča*] i posiec Peruna, który w Nowogrodzie Wielkim wznosił się na Peryni, i związawszy sznurami wleczono go po błocie, bijąc go batami i popychając, i wrzucili go do Wołchowa, i zakazał Jakim, aby nikt go nie przyjmował. Szedł zaś rano nad rzekę podgrodzianin, chcąc garnki wieźć do miasta, a to Perun przy płynął do brzegu. Odepchnął on go kijem: ‘Ty – powiedział – Peruszycu [w oryginale: *Perušice*] do sytości jadłeś i piłeś, a teraz popłyn precz, płyn ze świata, potworo”<sup>209</sup>. Wykopaliska Valentina V. Sedova ujawniły w roku 1953 w tym miejscu, odległym o cztery kilometry od miasta, u wypływu Wołchowa z jeziora Ilmeń, okrągły kamień z rysunkiem czteroliścia, otoczony rowem zamykającym krąg o średnicy 33 m. Pośrodku znajdowały się

<sup>208</sup> PVL, s. 80.

<sup>209</sup> V.J. Mansikka, *Die Religionen...*, s. 61: *i trebišča razdruši i Peruna poséce i povelě vlesi v Volchov. I poverzse uzi, vlečachu ego po kalu, bijusče zezlě-em. I zapověda nikomuže nigdeže ne prijati. I ide Pid'bljanin rano na rěku, choťja gorici vesti v gorod. Sice Perun priply k bervi, i otrinu i šistom. „Ty, reče, Perušice, dosyti esi pil i jad, a nyně poplovi proc.”*

ślady kamiennego czworokątnego słupa, który archeolodzy są skłonni interpretować jako ślad posągu. Jeszcze w XIX wieku żeglarze, mijając to miejsce, rzucali drobną ofiarę do wód jeziora<sup>210</sup>.

Wszystko to podlegało różnym objaśnieniom naukowym. Szkoła tzw. normanistów, w swojej wizji rozstrzygającego wkładu skandynawskiego w ten okres dziejów ziem ruskich, wyciągała stąd jeszcze jeden argument na rzecz swej tezy: kult Peruna miał pokrywać kult nordyjskiego Tora, pana burz i piorunów. Niektóre obrzędy miałyby zachować piętno skandynawskie, jak składanie broni u stóp posągu bóstwa lub zaklęcia wznoszone przeciw krzywoprysiężcom<sup>211</sup>. Nawet jeśli w części praktyki te były obce i przyniesione przez drużyny wareskie – co zresztą dalekie jest od udowodnienia – napotkały na Rusi dawny autochtoniczny kult bóstwa z oczywistym imieniem słowiańskim, solidnie zakorzeniony w świadomości miejscowego społeczeństwa. Tekst latopisu niedwuznacznie wskazuje, że wzniesienie okazałych posągów w Kijowie i Nowogrodzie, odnotowane pod rokiem 980, nastąpiło po swoistym rozwodzie politycznym Włodzimierza z obcą częścią jego drużyny. Kronikarz każe mu oświadczyć: „Gród ten jest nasz, i obejmujemy go”, co poprzedza początek przytoczonej już opowieści: „I począł Włodzimierz panować w Kijowie sam jeden, i wystawił posągi [...]”<sup>212</sup>.

Inna sprawa, że troskliwość księcia Włodzimierza o Peruna i kilka innych bóstw nasuwa domysł, że żywił wobec nich jakieś nadzieje polityczne. Budowniczości nowych wielkich państw słowiańskich dla dokonania swego dzieła odczuwali potrzebę podtrzymania wśród poddanych, zwłaszcza zaś w ich górnej warstwie, poczucia przynależności do tej samej organizacji politycznej<sup>213</sup>. Nic do tego nie mogło lepiej przyczynić się w sferze przekonań zbiorowych jak wspólny nurt wierzeń. Sześciorga bóstw z tzw. panteonu Włodzimierza nie można brać dosłownie jako odzwier-

---

<sup>210</sup> V.V. Sedov, *Drevnerusskoe jazyčeskoe svjatišče v Peryni*, KSIIIMK, 50, 1953, s. 92-103; tenże, *Novye dannye o jazyčeskom svjatišče Peruna*, KSIIIMK, 53, 1954, s. 105-109.

<sup>211</sup> S. Rożniecki, *Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik den russischen Mythologie*, ASP, 23, 1901, s. 462-520; A.H. Krappe, *La chute...*, s. 206 n.

<sup>212</sup> PVL, s. 56.

<sup>213</sup> Tak B.D. Grekov, *Die russische Kultur der kiewer Periode*, Moskau 1947.

ciędlenia zjawiska z X w. Jest to zjawisko w pewnym sensie historyograficzne schyłku XI wieku; tak poczet bóstw pogańskich widział w sto lat później chrześcijański latopisiec. Wielowiekowe, uporządkowane ujmowanie bogów, ludzi i natury w tradycyjną hierarchię wartości pozostawiało w ramach religii pogańskiej małe pole manewru. Co najwyżej można było udzielać pierwszeństwa niektórym kultom i niektórym bóstwom przed innymi, stwarzać nowe wcielenia dla dawnych, rozwijać okazałość obrzędów.

Na wzgórzu naddnieprzańskim w Kijowie Perun – i tylko Perun – został wyposażony w srebro i złoto. Towarzyszyły mu inne bóstwa, lecz wymieniono go przed innymi. Nie wyczerpują one listy bóstw dowodnie na Rusi czczonych; wybór ich przez Włodzimierza pozostaje niejasny. Pamięć o tym, która dotarła do autora zapisu po dwu co najmniej pokoleniach, może także być wynikiem swoistej selekcji<sup>214</sup>.

Zatrzymując się przy pierwszeństwie Peruna w panteonie Włodzimierzowym jako rysie wiarygodnym, wydaje się konieczne zastanowić się nad opisanym tu kultem, a w szczególności nad ustępem latopisu zawierającym wzmiankę o ofiarach z ludzi. Czy rzeczywiście miały one miejsce? Czy nie jest to tendencyjne oskarżenie ze strony kronikarza<sup>215</sup>, czy nie stanowi to – jak już wysuwano – parafrazy biblijnej (*Psalmy* 106, 36-38) podchwyczonej przez gorliwego pisarza, aby w najciemniejszych barwach odmalować grzech pogaństwa?

Sięgnijmy do materiału porównawczego. Kilka sugestywnych stron pióra Dumézila, analizującego obrzęd ofiary z ludzi zarządzanej przez Juliusza Cezara w roku 46 p.n.e. i odprawionej na Polu Marsowym w Rzymie przez kapłana Marsa (*flamen Martialis*) każe nam sądzić, że zjawisko to było równie możliwe wśród

---

<sup>214</sup> Jak A.M. Clenov, *Sesti božija knjazja Vladimira*, „Ukrainskij istoričnij žurnal”, 8, 1971, s. 109 n., który interpretuje np. przyjęcie w ten zestaw imienia Peruna jako wynik porozumienia politycznego Włodzimierza z ziemią Polan; zob. A. Poppe, *Das Reich der Rus' im 10. und 11. Jhr. Wandel der Ideenwelt*, „Jahrbucher für Geschichte Osteuropas”, 28, 1980, z. 3, s. 334-354.

<sup>215</sup> A.H. Krappe, *La chute...*, s. 208, bezpodstawnie to odrzuca, a nawet domyśla się, że Mokoś to Moloch przejęty ze Starego Testamentu i literatury kościelnej; podobnie traktuje zapis latopisarski z roku 983 o losowaniu młodzieńca i dziewczyny w ofierze za zwycięstwo nad Jaćwieżą, PVL, s. 58-59.





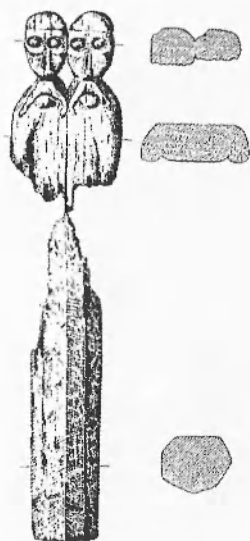
1. Figura kamienna (z kołaczem?)  
z Powiercia pod Kołem



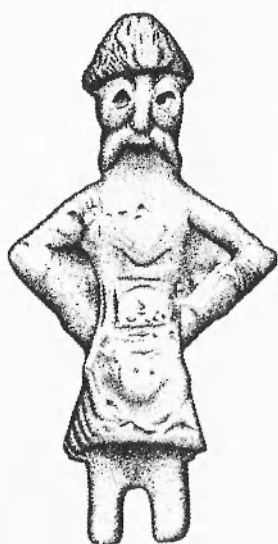
2. Posąg kamienny z Powiercia  
pod Kołem



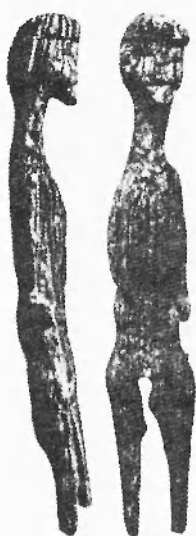
3. Drewniany dwugłowy posąg bliźniaczy  
z Fischerinsel na Tollensee koło  
Neubrandenbarga, XI–XII w. (zbliżenie)



4. Drewniany dwugłowy posąg bliźniaczy  
z Fischerinsel na Tollensee  
koło Neubrandenbarga, XI–XII w.



5. Posążek brązowy ze Świecia nad Odrą



6. Drewniany posąg z Alt-Friesack pod Poczdamem, VI–VII w.



7. Słup kultowy z Łubowa nad jeziorem Lubicko



8. Drewniany posążek czterotwarzowy z Wolina



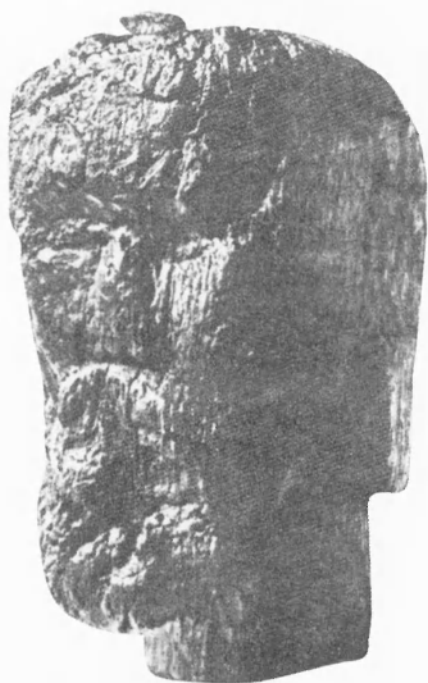
9. Głaz z Leźna pod Kartuzami, strona z płaskorzeźbioną postacią jeźdźca na koniu



10. Figurka konika z brązu z Wolina



11. Drewniany fallus z grodziska w Łęczycy



13. Drewniana głowa posągu z Jankowa  
na wyspie Jeziora Pakoskiego



12. Drewniany koziołek z Opoła



14. Drewniana figurka zwierzęca,  
tzw. koziołek z Ostrowa Lednickiego



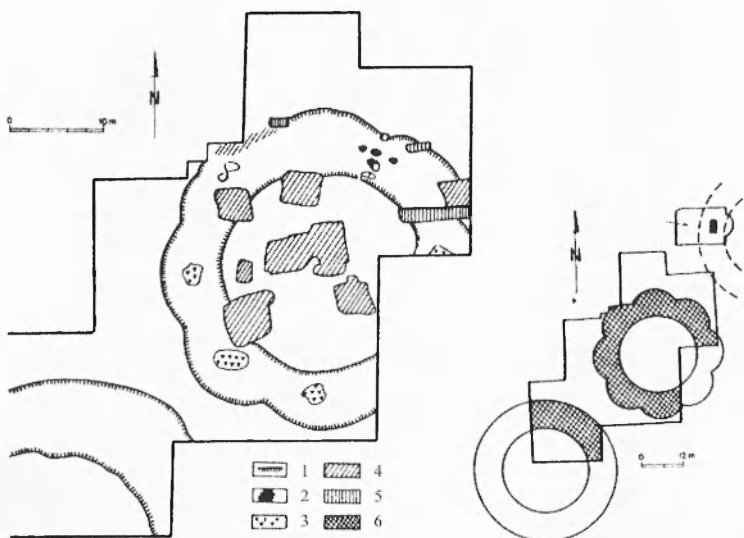
15. Posąg czterotwarzowy z Liczkowiec nad Zbruczem, tzw. Światowid, IX-X w.



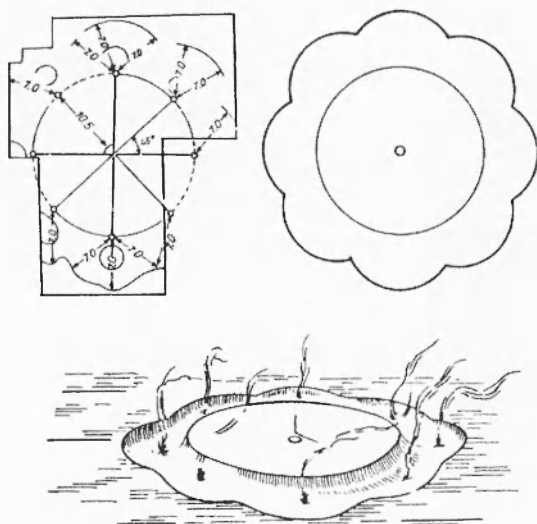
16. Głowa posągu z Liczkowiec nad Zbruczem



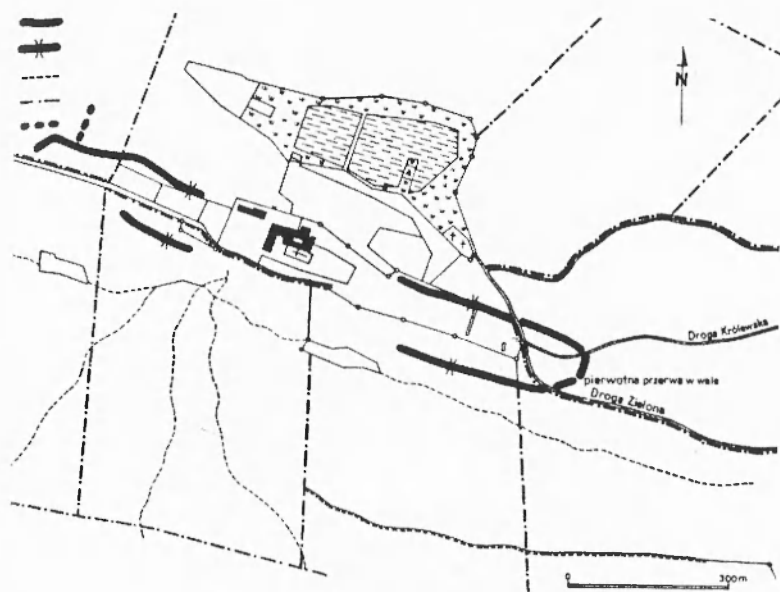
17. Posąg z Liczkowiec nad Zbruczem. Rozwinięcie rysunkowe czterech ścian słupa



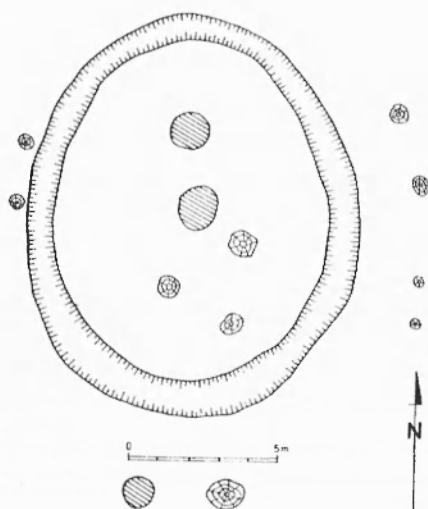
18. Plan pozostałości i rekonstrukcja świątyni Peruna w Nowogrodzie Wielkim: 1 – granica rowów, 2 – ślad jamy po posągu, 3 – resztki palenisk, 4 – półziemianki z XII–XIV w., 5 – późniejsze naruszenia warstwy kulturowej, 6 – partie odkryte w latach 1948–51 i 1962



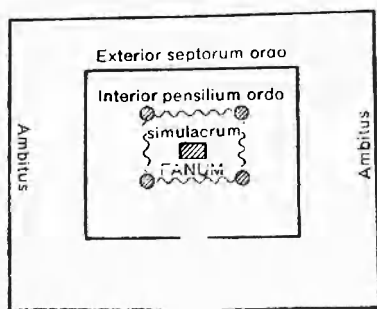
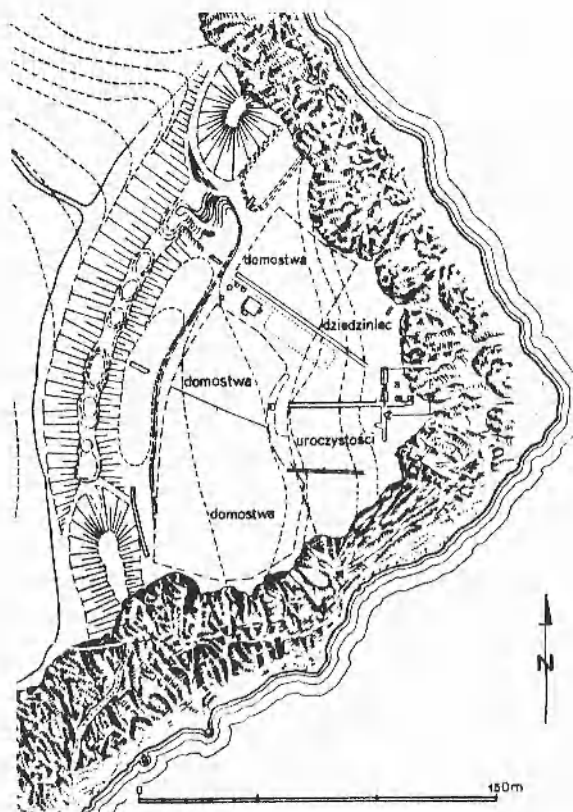
19. Rekonstrukcja planu i widoku świątyni Peruna w Nowogrodzie Wielkim



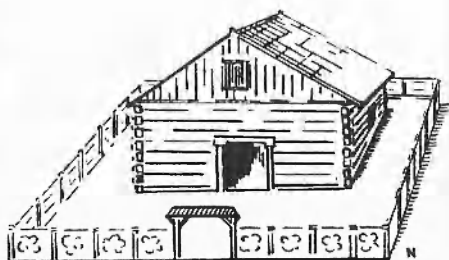
20. Wały kamienne na Łyscu, IX-X w.



21. Miejsce kultowe w Trzebiatowie, woj. zachodniopomorskie



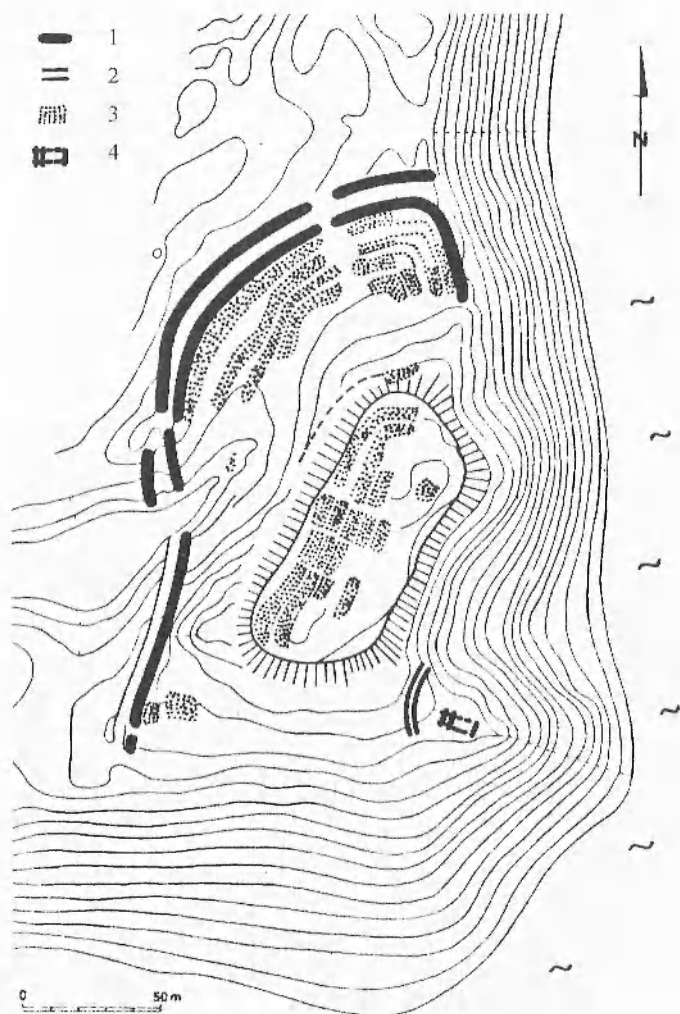
Ostium unicum



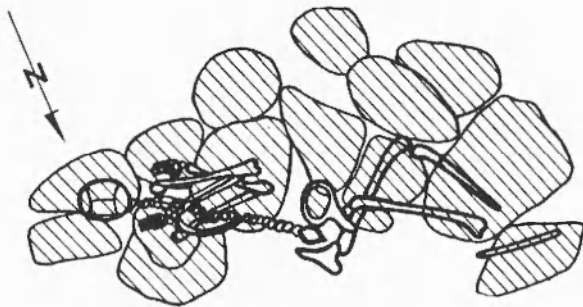
Ostium unicum

22. Plan grodziska i dawna rekonstrukcja świątyni w Arkonie na Rugii, X–XII w.





23. Miejsce kultowe na grodzisku w Feldbergu pod Neustrelitz, VIII-IX w.: 1 - wał, 2 - rów, 3 - zabudowa mieszkalna, 4 - domniemana świątynia



24. Grób „upiora” pod brukiem kamiennym, z wykopalisk na cmentarzysku w Radomiu, 2 poł. XI w.: szkielet człowieka dorosłego, którego przed pochowaniem skrępowano i odwrócono w trzech czwartych ku ziemi



25. Ofiara zakładzinowa



26. Rzeźba kultowa z Sobótki o niepewnym pochodzeniu (celtycka?)



27. Widok Śleży

Słowian, jak u innych Indoeuropejczyków. W kontekście porównawczym ofiara tego rodzaju (wed. *puruṣamedha*) góruje nad ofiarą z konia (*aśvamedha*) znaną także u ludów słowiańskich, jak to poświadczają szczątki kostne konia znalezione na nowogrodzkiej Peryni i w wielu innych wykopaliskach, w Polsce na przykład w Płocku, w okolicznościach, które badaczowi tego miejsca, Włodzimierzowi Szafrzańskiemu, umożliwiły postawienie hipotezy co do istnienia tam w X wieku ośrodka kultowego<sup>216</sup>.

Bogowie słowiańscy – zdaniem Thietmara z Merseburga, kronikarza saskiego z początków wieku XI – lubili krew ludzi i zwierząt<sup>217</sup>. Adam z Bremy nie szczędzi nam szczegółów męczeństwa biskupa meklemburskiego Jana w roku 1066, którego głowę ofiarowano bogu Radogostowi<sup>218</sup>. Podobnie – dorzucmy dalekie echo tego samego typologicznie obrzędu – głowy ofiar poświęconych na Polu Marsowym zaniesiono do budynku Regii w Rzymie. Obrzęd ten, zapewne dość wyjątkowy, wraz z ofiarą konia należał do przeżytków rytuałów królewskich i w Indiach miał czynić ze zwycięskiego króla zwierchnika innych władców. Jarl Hakon poświęcił wedle *Jómsvíkinga saga* swego syna Erlinga<sup>219</sup>. Ofiary te składane Indrze czy Marsowi, bóstwom siły i zwycięstwa, wskazywałyby więc w Kijowie na wojenną funkcję Peruna, podobnie jak miecz, na który klęli się ludzie księcia Olega w roku 907.

Wymaga to jednak ostrzegawczego komentarza. Wśród wielu ludów przechodzących etap ekspansji, ludów tworzących prawdziwe związki wojenne mężów zbrojnych, głównie młodzieży, warstwa najbardziej militarnie aktywna była zainteresowana wysunięciem na czoło bóstwa wojów i wojen. Ale nawet w wypadku Rusi,

---

<sup>216</sup> W. Szafrński, *Płock we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1983, s. 190-192.

<sup>217</sup> *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, wyd. R. Holtzman, MGH SS rer. Germ. in us. schol., n. s., t. 9, Berlin 1935, [dalej: *Thietmari Chronicon*], lib. VI, cap. 25.

<sup>218</sup> *Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, wyd. B. Schmeidler, MGH SS rer. Germ. in us. schol., t. 2, Hannover-Leipzig 1917 [dalej: *Adami Bremensis Gesta*], lib. III, cap. 51.

<sup>219</sup> J. Puhvel, *Aspects of Equine Functionality*, w: *Myth and Law...*, s. 159-172; J.L. Sauve, *The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India*, w: *Myth and Law...*, s. 173-191.

jak zobaczymy za chwilę, wiadomo też o innych kompetencjach Peruna, o innej też jego otoczce mitycznej i rytualnej, co sprawia, że przy całej swej postaci orężnej i piorunowej bóstwo to nie tylko pozostaje na przedzie panteonu, ale jawi się nam jako wielofunkcyjne.

Przede wszystkim należy podkreślić, że Perun ma swoje miejsce w słowiańskich wyobrażeniach kosmicznych. Ich znajomość zawdzięczamy wysiłkom etnografów, którzy od stukilkudziesięciu lat zbierają materiał szczególnie kruchy, jakim jest ustna opowieść ludowa. Od niedawna objaśniają go z pomocą nowych sposobów analizy i oceny w celu rekonstrukcji spraw fundamentalnych stojących poza fabułą mitologiczną, dotyczących wizji świata. Rozumieniu roli Peruna przysłużyli się najbardziej Ivanov i Toporov, którzy ustalili zarys doniosłego mitu występującego na paru kontynentach, jego redakcję indoeuropejską i wreszcie wariant bałto-słowiański osnuty wokół Peruna<sup>220</sup>. Spełnili w ten sposób nadzieje pokładane w ciągłej możliwości przysporzenia naszej wiedzy o drogach myślenia ludzi należących do kultury równie archaicznej, co żywej.

U schyłku XIX wieku opowiadano na wsi białoruskiej bajkę, która gdzie indziej obrastała w liczne składniki dodatkowe, zachowując swą zasadniczą treść i budowę. Bóstwo lub inna osoba spiera się ze swym nieprzyjacielem, z nieczystym. Bóstwo grozi mu; „Ubiję ciebie”. Nieprzyjaciel opiera się: „Jakże mnie ubijesz, jeśli się skryję”. – „Gdzie?” – „Pod człowieka”. – „Ubiję człowieka, i ciebie ubiję”. – „Skryję się pod koniem”. – „Ubiję wtedy i konia, i ciebie ubiję”. – „A ja się skryję pod drzewo, tam mnie nie ubijesz”. – „Drzewo rozbiję, i ciebie ubiję”. – „A ja skryję się pod kamień”. – „I kamień rozbiję, i ciebie ubiję”. – „To ja się skryję do wody”. – „Tam dla ciebie miejsce, tam się znajdziesz”. Ślady tego mitu znajdują się także w polskich wierzeniach ludowych o Bogu zsyłającym gromy na złego ducha, który w czasie burzy chroni się w drzewach.

Rozszerzając poszukiwania na folklor słowiański i bałtyjski, można było odtworzyć mit walki bóstwa piorunowego z jego wro-

---

<sup>220</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija...*

giem. Podstawowe składniki opowiadania są następujące. Bóstwo jest wysoko, zwykle na górze, w niebiosach, gdzie przebywa ze słońcem i księżycem, lub na wierzchołku trójdzielnego drzewa patrzącego na cztery strony świata. Nieprzyjaciel jest nisko, wśród korzeni drzewa, na czarnym runie. Nieprzyjaciel kradnie bydło, chowa je w pieczarze, za skałą. Sam zaś ukrywa się pod postacią człowieka, konia, krowy, chowa się pod drzewem lub pod kamieniem. Bóstwo piorunów konno lub na wozie rozłupuje drzewo piorunem lub młotem i spala je, lub też rozbija kamień. Po zwycięstwie następuje uwolnienie wód, padają deszcze. Nieprzyjaciel chowa się w wodach podziemnych.

Bóstwo z baśni pojawia się jako Perun i Perkunas, jako piorun, jako Bóg, jako prorok Eliasza i jako święty Jerzy, jako człowiek bohater, a w bylinach ruskich jako Ilja lub Dobrynia<sup>221</sup>. Miejsce nieprzyjaciela zajmuje na Rusi żmij, diabeł, demon, bohater negatywny bylin Zmiej Tugarin<sup>222</sup>; w dobie walk z koczownikami termin „żmij” przenosi się na nich, jak świadczą bajki rosyjskie i nazwa Wałów Żmijowych chroniących Ruś Kijowską od nomadów ze stepu<sup>223</sup>. Wśród Słowian zachodnich termin ten, zgodnie z zasadą opozycyjności i ambiwalencji, przechodzi jednak na istotę niebiańską o cechach pozytywnych, jakby pomocnika bożego, podczas gdy jego wróg nabywa cech demonicznych i nosi nazwę smoka<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> *Sv. Ilja gromovnik*, w jego święto 20 VII nie należy nosić nic ciężkiego; w wielu miejscach idzie się gromadnie na górę, weseli się i składa ofiarę z jednorocznego kurczaka; spożywa się potrawy z miodem, SMR, s. 261; *Ognjena Marija*, siostra św. Ilji, to błyskawica i strzała, jej święto przypada na 17 VII, SMR, s. 220.

<sup>222</sup> V. D. Blavatskij, *Ozmeehorce v russkoj byline*, w: *Drevnjaja Rus' i slavjane*, red. T. V. Nikolaeva, Moskva 1978, s. 317-321; L. A. Astafieva, *Tipologija lejtmotivov i opisaniij v russkich bylinach*, w: *Tipologija narodnogo eposa*, Moskva 1975, s. 268 n.

<sup>223</sup> R. Tomicki, *Żmij, Żmigrody. Wały Żmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian*, „Archeologia Polski”, 19, 1974, s. 488-508, E. Kowalczyk, *Żmij, Żmigrody. Wały Żmijowe. Odpowiedź Ryszardowi Tomickiemu*, „Archeologia Polski”, 22, 1977, s. 192 n.

<sup>224</sup> V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Strukturno-tipologičeskij podchod k semantičeskoj interpretacii proizvedenij izobrazitel'nogo iskusstva v diachroničeskom aspekte*, w: *Trudy po znakovym sistemam*, t. 8, Tartū 1977, s. 103-119, zwł. s. 111 n.

Niektóre archaiczne rysy tego mitu są oczywiste; jego atrybuty, jak góra, skała, drzewo, w szczególności zaś dąb – najprawdopodobniej drzewo kultu męskiego – niebiosa wraz ze słońcem i księżycem, trójdzielność i czterodzielność niektórych składników mitu, jak gałęzi drzewa, mnożona niekiedy do dziewięciu i do ośmiu. Wszystko to ma bogate odniesienia, zwłaszcza bałtyjskie, gdzie Perkuna wzywa się w modłach do karania kłamców, niedobrych mężów, złych sąsiadów, do walki ze złymi duchami. W czasie burzy Źmudzin modli się: „Perkunie, dobry boże, nie bij w Źmudzina, lecz bij w Rusa jak w rudego psa” lub „bij w Niemca jak w diabła”.

Także wróg Peruna odnajduje swe analogie w świecie indoeuropejskim i szerzej – w euroazjatyckim. Istnieje domysł, że ów przeciwnik boga burzy miałby w okresie archaicznym cechy bóstwa żeńskiego związane z płodnością, życiem i śmiercią. Przynajmniej w sztuce scytyjskiej występują wyobrażenia skrzydlatej węzono-giej bogini obecnej w micie o Heraklesie Targitaju walczącym z potworem. Przeważył jednak męski nieprzyjaciół piorunowładcy, co poświadcza tradycja z wielu stron indoeuropejskich. Jedną z nich jest indoirańska: zatarg i pojedynek między Indrą i smokiem-wężem Wrytrą, który ukrywa bydło i wodę przed Indrą, co zmusza to bóstwo do zamknięcia smoka w skale. Wyczerpująca interpretacja tego mitu dokonana przez Dumézila objaśniła znaczenie zwycięzcy smoka Wrytry, czyli Indry Wrytrahana lub Weretragny w świecie pojęć indoirańskich o walce dobra ze złem<sup>225</sup>.

Nie pójdziemy natomiast za uśłowianiami, aby wprowadzić do tego mitu Welesa-Wołosa, którego Toporov swego czasu umieszczał w trzeciej, gospodarczej funkcji systemu dumézilowskiego<sup>226</sup>. W dziesięć lat później Ivanov i Toporov spróbowali innej możliwości etymologicznej i semantycznej. Imię wedyjskiego demona Wali, który także przeciwstawia się Indrze, podsunęło im jego utożsamienie z Welesem, Wołosem, *skotjim bogiem* z najstarszej kroniki ruskiej i z jego spadkobiercą w kulturze ludowej Własijem – św. Błażejem, opiekunem zwierząt domowych. Stąd wypłynęła propozycja odtworzenia pary antytetycznej złożonej z Peruna i Wele-

<sup>225</sup> G. Dumézil, *Heur et malheur...*; tenże, *Mitra-Varuna...*; N. Brown, *Prelude to the Indra-Vrtra Battle (Rig-Veda 10.124)*, JIES, 2, 1974, s. 57-61.

<sup>226</sup> V.N. Toporov, *Fragment slavjanskoj...*



sa<sup>227</sup>. Propozycja nęcąca, ale wymaga uwzględnienia perspektyw etymologicznych otwartych dla Welesa przez innych językoznawców, których zdanie wydaje się lepiej ugruntowane niż wyłożona tu hipoteza. Zachowajmy sobie możliwość szerszego i zupełnie innego usytuowania Welesa na później i przyjrzyjmy się bliżej dwu płaszczyznom mitu o pojedynku bóstwa ze żmijem-smokiem.

Pierwszym zadaniem będzie spojrzenie na niektóre użyte tu symbole w ich związku z rzeczywistością ludów, które się nimi posługiwały. Drugim stanie się porównanie z dostępnym materiałem pozasłowiańskim i pozabałtyjskim, aby określić na tym tle miejsce opowieści mitologicznej niesionej przez Słowian i Bałtów. Atrybuty i pole działania obu protagonistów mitu bałto-słowiańskiego należą do dziedzictwa indoeuropejskiego. Pośród symboli, które są znakami łatwiej lub trudniej odczytywanymi, pojawiają się człowiek, koń i krowa z jednej strony, a z drugiej drzewo i kamień. Są to na pewno składniki systemów hierarchicznych o swoistej logice.

Zanim się nimi posłużymy, historykowi godzi się zapytać o niektóre realia. Wydają się one obiecywać co nieco w perspektywie czasu. Oręż i oporządzenie Peruna pozwalają nam powrócić do pradziejów indoeuropejskich.

Koń i wóz używane przez boga piorunów i przez jego następców w folklorze, przez św. Eliasza w tradycji biblijnej, a także przez św. Jerzego, który dosiada białego konia, w bylinach ruskich przez Ilię Muromca, który konno leci ponad cichym lasem i nad chmurami, prowadzą do zaskakujących zestawień językowych. Oto Indra rozporządza epitetem wedyjskim *rathestā*, który oznacza tego, „kto stoi na wozie”. W Iranie wojowników na wozach nazywano *rathaešta*. Polski obserwator z połowy XVI wieku spostrzegł na Żmudzi, że bóstwo Ratainicza *equorum habetur deus*, jest bogiem koni, co podawali niesłusznie w wątpliwość krytycy tej relacji<sup>228</sup>. Wyłania się stąd sugestywny obraz zbrojnego herosa na koniu lub na wozie bojowym. Szczególnie archaiczny to środek walki, należący do dalekiej przeszłości, gdy fale ekspansji w końcu III i w II tysiącleciu p.n.e. niosły zdobywców, którzy walczyli z dwukołowego

---

<sup>227</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija...*, s. 4-179.

<sup>228</sup> Jak W.C. Jaskiewicz, *A Study...*, s. 65 n.

wozu<sup>229</sup>. Tak opisują Indrę hymny *Rigwedy*: na wozie, z maczugą w prawicy, w starciu z demonem Wrytrą „piorunoręki uśmiercił smoka, oswobodził wody, góry rozszczepił”. Podanie białoruskie z XIX w. przedstawia Peruna z kołczanem pełnym strzał w lewej ręce, a łukiem w prawej<sup>230</sup>.

Starożytność tradycji balto-słowiańskiej wyraziła się jeszcze w jednym; w broni Peruna. Uderza on piorunem kamiennym. Odnajdywane kamienie podłużne – bądź belemnity (skamieliny mięczaków), bądź fulguryty (szkliwo kwarcowe wytopione przez piorun), bądź to przedmioty paleo- i neolityczne – nazywano wszędzie na Słowiańszczyźnie ogólnie strzałami oraz wyjaśniająco: piorunowymi strzałami, bożymi lub piorunowymi prątkami. Na Ukrainie to *hromowa strilka* lub *strila boża*, u Serbów *strijela*, u Słowenów *strela*. Gdziekolwiek, jak na Mazurach, umiano odróżnić fulguryty, nazywając je bożymi prątkami, od narzędzi kopalnych określanych jako kliny piorunowe. Znalezienie takiego przedmiotu uważano za dar losu; wkładano go do kolebki niemowlęcia, pocierano nim wymiona krów, gdy traciły mleko, w Słowiańszczyźnie południowej umieszczano go pod dachem dla ochrony przed piorunem. Używa się strzałek piorunowych w leczeniu chorób oczu, bóleści, od uroku, przy połogu. Mapa tych nazw pokazuje utrzymywanie się tego wierzenia w Polsce dzisiejszej<sup>231</sup>.

Broń kamienna w postaci ostrza strzał, a w strefie bałtyjskiej w formie młota – słow. *moltb*, ros. *molot* – znajduje piękną analogię aż w het. *malatt* – „broń”, i w młocie kamiennym boga Tora wśród kultów germańskich, co przenosi nas gdzieś w pogranicze neolitu indoeuropejskiego<sup>232</sup>. Podobnie za atrybut i broń bóstwa uważano

<sup>229</sup> T. Sulimirski, *Najstarsze wozy w Europie a problem indoeuropejski*, w: *Liber Iosepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dedicatus*, Wrocław 1968, s. 68-80; G. Dumézil, *Heur et malheur...*, s. 10 n.; o ideologii wojennej i *sacrum* z realiami takimi jak broń i wóz bojowy.

<sup>230</sup> N.M. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva...*, t. I, s. 19 n.

<sup>231</sup> W. Kupiszewski, *Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego*, Warszawa 1969, mapy 10-16; N.M. Nikol'skij, *Dochristianskie verovanija i kul'ty dneprowskich slavjan*, Moskwa 1929, 10 n., dla Słowian nad Dnieprem.

<sup>232</sup> J.P. Maher, *\*Ha'kmon: „(Stone) Axe” and „Sky” in I-E/Battle-Axe Culture*, JIES, I, 1973, s. 441-463, pie. *\*hack'mon* „kamień, młot”; słow. *\*kam-* i lit. *akmiuo* miałyby pochodzić, podobnie jak *Perkúnas*, z form pragerm. *\*ahmon* *\*perkúnas*.

topór i podobnie wierzono w jego moc magiczną, kładąc go pod łożę rodzącej, na próg obory, na pole w czasie siewu i przeciw gradowi. Broń Perunowa zabezpieczała i chroniła przed nieczystą siłą i chorobą. Stąd ogólnosłowiański obyczaj uderzania się po głowie kamieniem, czasem żelazem, gdy rozlegnie się pierwszy grzmot wiosenny; na Ukrainie – po trzykroć ze słowami: „kamen hołowa”, aby nadać głowie odporność kamienia. Po epoce kamiennej nadchodziła epoka metali – okres brązu, który zaczyna się w Europie Wschodniej i w Azji Mniejszej na początku II tysiąclecia p.n.e. Swobodną modernizacją boga piorunów może być mityczny kowal poświadczony dość nierówno w folklorze słowiańskim, a w słownictwie czasownikami \**kovati*, który znajduje oddźwięk w irańskim bóstwie kowalniczym Kave i w litewskim imieniu zastępczym Perkuna: Akmenis Kalvis – „kamienny kowal”, co łączy obie epoki<sup>233</sup>. Być może kowalstwo stanowi próbę wprowadzenia do systemu trójfunkcyjnego funkcji czwartej – rzemiosła, co zauważył w terminologii społecznej Indo-europejczyków Émile Benveniste<sup>234</sup>. Inne bóstwo słowiańskie bliskie ogniovi, Swaróg, ma jakies związki z kowalstwem.

Przejdźmy na drugą płaszczyznę roztrząsań mitu Perunowego. Jest nią zbiór symboli stosowanych przez Słowian i Bałtów, która prowadzi do obfitej w tym zakresie mitologii porównawczej. Thor prowadzi walkę z wężem Jormungandr<sup>235</sup>. W Grecji Zeus i Tyfon, Apollo i wąż Pyton, mezopotamski Marduk i potwór morski Tiamat, hetycki bóg atmosfery Teshub i wąż Illujanka, egipski Re i wąż Apop, liczne paralele afrykańskie i z Ameryki Środkowej – wiele, tak wiele, że można by się pokusić o odtworzenie jak gdyby wspólnego pnia wyobraźni religijnej<sup>236</sup>. Dopuszczając jego istnie-

---

<sup>233</sup> M. Gimbutas, *Old Europe...*, s. 463, sądzi, że toporki z miedzi z III tysiąclecia p.n.e., zbyt miękkie do walki, były symbolami bóstwa piorunowego ludów „kultury kurhanów”. Jako trwale insygnium Peruna topór rozpatruje V.P. Darkevic, *Topor kak simbol Peruna v drevnerusskom jazycestve*, SA, 1961, 4, s. 94-102.

<sup>234</sup> É. Benveniste, *La vocabulaire...*

<sup>235</sup> A.V. Strom, *Germanische Religion*, w: Å.V. Ström, H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart 1975, s. 136.

<sup>236</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma*, w: *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, wyd. J. Pouillon, P. Maranda, t. 2, The Hague 1970, s. 1180-1206.

nie, ograniczmy się do strefy kulturalnej i kultowej Indoeuropejczyków, którzy znali także owych dwu zapaśników dualistycznej kosmogonii i psychomachii. Trzeba zadać pytanie, czy omawiany tu mit nie stanowi przedstawieniowego odzwierciedlenia – jak to przyjmują etnografowie – jakichś aktów rytualnych? Owe ofiary z ludzi i konia, nawet forma udratyzowanego dialogu białoruskiego zachęcają do dalszych poszukiwań. Należy przyznać, że lista śladów obrzędowych – czynności ujmujących doświadczenia zbiorowe i przygotowujących społeczność do takich spraw, które wymagają wtajemniczenia – że lista ta dla naszego mitu wśród Słowian nie jest długa.

Jednym z jej znanych nam składników jest zwyczaj, dzięki któremu poznajemy towarzyszkę Peruna. To obrzęd do dziś dnia lub do niedawna odprawiany w krajach południowosłowiańskich. Na wsi bułgarskiej dotkniętej klęską suszy dzieci podejmują tany, w czasie których wybierają dziewczynę jeszcze nie-dojrzałą do zamążpójścia (pożądana, aby to było ostatecznie dziecko kobiety przed utratą płodności). W czasie dalszych tańców przez wieś staruchy i gospodynie poszczególnych domów oblewają wodą wybrankę, naga, przybraną tylko w ziela, liście i kwiaty<sup>237</sup>. W Dalmacji uczestnicy towarzyszą jej z gałęziami dębowymi w rękach<sup>238</sup>.

W Bułgarii i Macedonii dziewczynę tę nazywa się w pieśniach Perepuną, Peperuną lub podobnie, a jej rolę symboliczną podnosi zbieżność bułgarskiej nazwy motyla – *peperuda*. Lud grecki zna osobę zwaną Perperuna, albański – Perperona, rumuński – Pirpiruna<sup>239</sup>. Jest to krąg szeroki nie bez oddziaływań i kontaminacji z językami i kulturami romańskimi. Roman Jakobson proponuje tu wpisać zagadkowe bóstwo ruskie – Perepluta, którego wyznawcy „kręcąc się w koło, piją na jego cześć”, o co ich oskarża staroruski tekst homiletyczny, a także zepsuta na pewno formę Pripegala (z apokryfu z roku 1108, wzywającego do walki z poga-

<sup>237</sup> M.P. Arnaudov, *Očerki...*, s. 567; V.S. Karadzic, *Zivot i obiçaji naroda srpskogo*, Bery 1867, s. 61 n.

<sup>238</sup> E. Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 162.

<sup>239</sup> M.P. Arnaudov, *Studii v'rchu b'lgarskite obredi i legendi*, Sofia 1971-72, t. 1, s. 175.

ństwem połabskim)<sup>240</sup>, którą tenże badacz próbuje rekonstruować jako Prepeluga<sup>241</sup>.

Prototyp słowiański imienia obrzędowego młodej dziewczyny sprowadza się do \*Perperuna, co wydaje się formą żeńską powstałą z imienia Perun przez podwojenie rdzenia – zabieg nierzadki przy zaklęciach rytualnych. Dla tak odtworzonej pary Peruna i Perperuny mamy analogiczną germańską \*Fjörgynn, matki pioruna, i Thora, a jeszcze bliżej parę litewską Perkuna w przydanym mu przez dziełko Jana Łasicckiego o bogach żmudzkich towarzystwie Perkuny. Perkuna to *mater fulminis atque tonitruī*, „macierz pioruna i gromu”<sup>242</sup>. Ta postać niewieścia zachęca do przypomnienia także wedyjskiego bóstwa o imieniu Pariańya, do którego zanoszą się modły o deszcz. Pokost chrześcijański przykrył Peruna imieniem św. Ilji; w folklorze południowosłowiańskim obok niego występuje jego siostra „ogniowa Marija”<sup>243</sup>.

Perperuna objawia się pod innym również imieniem, o brzmieniu dźwiękonaśladowczym, powołanym, być może, do życia w kręgu tabu imionowego. To Dodola, Dudula, Didiula w Bułgarii, Dódola w Serbii<sup>244</sup>, przekazana folklorowi greckiemu jako Tuntulė, albańskiemu jako Dudule, rumuńskiemu jako Dodóla przez bułgarskie formy Didiula, Dindiul. Zbliżyły się niespodzianie do Dwidzileli, bogini wesołości i płodności na Olimpie polskim Jana Długosza<sup>245</sup>, tak – wydawałoby się – pogrążonym w nicość za sprawą Aleksan-

---

<sup>240</sup> V. Pisani, *Le religioni...*, s. 58; V. Jagić, *Zur slavischen...*, s. 492 n.

<sup>241</sup> R. Jakobson, *The Slavic God Veles' and his Indo-European Cognates*, w: *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, red. G. Bolognesi, Brescia 1970, s. 613, ale to wątpliwe; były i inne rozwiązania, S. Vasiljev, *Slovenskaja mitologija...*, s. 47 wywodził nazwę z \**pri-pegā* (*pirg*, „słoneczny”); A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 128-129, czytał tu Triglava, V. Jagić, *Zur slavischen...*, s. 499 najpierw widział w tym *Pribichval*, potem *Podpiega*, zaś Schneeweis, łączył z wł. *parpaglione*.

<sup>242</sup> *Johannis Lasicii Poloni de Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum christianorum*, Basileae 1615 [przekł. pol. *O bożkach żmudzkich*, tłum. A. Rogalski, „Dziennik Wileński”, 1823, t. 1, 3]; W. Mannhardt, *Letto-preussische...*, s. 357-359.

<sup>243</sup> S. Vasiljev, *Slovenskaja mitologija...*, s. 33, 67.

<sup>244</sup> V. Karadžić, *Život...*, s. 61-62.

<sup>245</sup> *Ioannis Dlugossii Annales*, lib. I, s. 106-108.

dra Brücknera; jak wiadomo, nazwę tę sprowadzał on do rzekomego refrenu w pieśniach *dzidzi* (niepoświadczonego!) lub pomyłki zamiast *ileli*<sup>246</sup>. W litewskim – dorzućmy – *Dundūlis* zastępuje niekiedy ukrywane imię Perkuna, podobnie jak *Dunduselis* w łotewskim; jako wyraz pospolity może oznaczać w litewskim „ciąg grzmotów”, a *dundeti* – „grzmieć”, czemu w polskim odpowiada „dudnienie” zarówno grzmotów, jak wozu jadącego po kamienistej drodze.

Perperuna-Dodola gra rolę wtórną przy Perunie, ale uchyla przed nami zasłonę wieków, pokazując jeszcze jeden ogólnoeuropejski schemat myślowy. Odnajdujemy go w osobach Zeusa, Naios i Dii czczonych w Dodonie i w złożeniach *Iupiter Elicius* albo *Pluvius*, czyli deszczowy. Jeszcze jeden to czerep z rozbitego naczynia mitu pierwotnego<sup>247</sup>.

Wariant słowiański pozostawił znaczne ślady w Bułgarii, gdzie w zwyczajach i pieśniach odzwierciedlają się inne motywy, jak w modłach i ofierze z jaj składanej pod dębem, jak w naśladowaniu łowów na żmiję – wszystko w nadziei pozyskania opadów niezbędnych dla wegetacji<sup>248</sup>.

Godzi się też przytoczyć tekst inflancki z roku 1610, z dużą precyzją oddający przebieg obrzędu wzywania łotewskiego Perkonsa jako dawcy dżdżu. W przekładzie z łaciny brzmi następująco: „Zachowują też taki obyczaj aż do dzisiejszego dnia: gdy jest wielka susza ziemi z braku deszczu, zwykli na wzgórzach i w bardzo gęstych lasach czcić grzmot i jemu składać w ofierze czarną jałówkę,

<sup>246</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 13.

<sup>247</sup> H.W. Parke, *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Cambridge Mass. 1967; D. Evans, *Dodona, Dodola, Daedala...*, s. 99-130, zebrał pokażny materiał porównawczy do obrzędu przywoływania deszczu, m.in. *Nudipedalia* rzymskie; do etymologii Dodone – dudy ogólnosłowiańskie z workiem z baraniej skóry o szerokim kontekście wierzeniowym, m.in. egida.

<sup>248</sup> M.P. Arnaudov, *Očerki...*, 567 n.; *vrzino kolo*, „kręcące się koło”, to zabieg przeciw wężom. taneczny krąg obrzędowy w Serbii. Zapis z 1908 roku z Veliko Izvora we wschodniej Serbii: nocą 21/22 lipca zebrano się wokół ogniska, wybrano „cara”, który całkowicie obnażył się, a potem inni; zawiązano w milczeniu *vrzino kolo* aż do zmęczenia grajków, po czym ze strasznym hałasem, czynionym przez walenie w garnki i na inne sposoby, ruszono na *gonjenje zmija*, krzycząc aż do piany na ustach; po powrocie do ogniska znowu utworzono koło. SMR, s. 79-80.

czarnego kozła i czarnego kura, których poświęciwszy swoim obrzędom, zbierają się bardzo licznie z sąsiedztwa, tamże uczując i pijąc, wzywają Perkuna, to znaczy boga grzmotu, przede wszystkim nalewając naczynie piwem i trzykrotnie obnosząc wokół wznieconego tam ognia, a potem wylewają je w ogień i modlą się do Perkuna, aby rozlał deszcz i wilgoć<sup>249</sup>.

Pojmujemy wagę Peruna-Perkuna w tej materii, jeśli pamiętamy jego walkę ze żmijem-smokiem wiążącym wody. Również polska kultura ludowa zachowała pamięć o żmii – wrogu słońca. Jeden z obrzędów sprawowanych wśród Serbów i Bułgarów ma na celu wywołanie opadów przez wyganianie żmij, urządzone na św. Jeremiasza (14 kwietnia) przez młodych chłopców, dziewczęta i młode pary – jeszcze jedno pojawienie się doniosłej w swych funkcjach społecznych warstwy młodzieży – którzy powinni przepędzić dzwonekmi i pieśniami lub zabić gada specjalnym narzędziem albo ogniem kultowym<sup>250</sup>.

Inny obrzęd zapewniający opady odprawia się w Serbii opodal głównego dębu wsi, znanego już nam „zapisu”. Dziewczyny ozdabiają go kwiatami, proszą o żyzność pól. Część dalszą, ofiarę z barana – w Macedonii z byka – odprawia jeden z gospodarzy do tego wyznaczany. Pod stołem ofiarnym leżą gałązki, „w które piorun nie bije”. Krew ofiarna ścieka do otworu pod dębem, w Tracji grzebie się tam nogi i uszy zwierzęcia ofiarnego. Przebija w tym akcie jeszcze jedna redakcja omawianego już mitu bóstwa niebios i atmosfery i bóstwa podziemnego. W czasie wspólnej uczty znaczy się czoła młodzieży obu płci krwią ofiarną, spożywa się mięso ofiary, w Serbii ponadto kołacz obrzędowy, który podobnie dzieli się między członków wspólnoty, łącząc ich magią wspólnego posiłku<sup>251</sup>.

Już w tym akcie paraliturgicznym przebija staranie o łaskę zarówno bóstwa przebywającego wysoko, jak i bóstwa chtonicznego;

---

<sup>249</sup> *Dionysii Fabricii praepositi pontificii Felinensis Livonicae historiae compendiosa series*, *Scriptores rerum livonicarum*. Sammlung der wichtigsten Chroniken und Geschichtsdenkmale von Liv-, Ehst- und Kurland, Riga-Leipzig 1848, t. 2.

<sup>250</sup> SMR, s. 161.

<sup>251</sup> SMR, s. 133-135.

czarna barwa bałtyjskich zwierząt ofiarnych także wskazywałaby na to ostatnie. Do niego zwracają się obrzędy serbskie i bułgarskie po bezskutecznym odprawieniu *dodoli*, czyli wyboru dziewczyny Dodoli. Dokonywano ekshumacji tegorocznego topielca i rzucono go do rzeki; czasem zadowalano się rzuceniem do wody tylko krzyża z jego grobu. Kobiety i dziewczęta sporządzały gliniany manekin o zaakcentowanych cechach męskich, zwany u Serbów i Bułgarów Germanem, w Mołdawii i Dobrudży Trajanem, i wśród płaczu rzucały go do rzeki lub jeziora albo grzebały koło źródła<sup>252</sup>. Geneza tych imion jest niejasna; na ogół sądzi się, że to adaptacja imion rzymskich, może nawet cesarskich, do lokalnych celów kultowych<sup>253</sup>. Do Trojana jeszcze powrócimy. Przy nieustannych deszczach kobiety bośniackie i serbskie wzywały imiennie znanych im topielców, aby przegnali chmury znad swoich wsi. Wysoce to prawdopodobne substytuty zamierchłej ofiary z ludzi.

Zebrany wcale obfity plon obrzędowy pomnożyć jeszcze można przez wszystko, co wiemy o bóstwach-wcieleniach Perunowych, takich jak Świętowit, Rujewit, Trzygłów i innych czczonych przez Słowian połabskich i pomorskich. Wymagają one jednak zarysowania odpowiedniego tła historycznego i odłożyć je trzeba do dalszego wywodu.

Innymi nosicielami siły magicznej bóstwa piorunowego były jego zwierzęta, ptaki i rośliny: byk i wół, baran, gołąb, indyk, żółędzie, roślina *Iris germanica* – serbska *perunika*, *bojisza*, ruska *perin*, *perunika*<sup>254</sup>. Najbogatsze dane czerpiemy z Litwy, Łotwy i Prus, gdzie cały ten zespół służył zapewnieniu płodności ziemi i korzystnej zmiany pogody. W XVII wieku wieszano na Żmudzi skórę barania jako przynętę dla deszczu; Zeus na Olimpie wzywał deszcze także siedząc na runie. Uważano je wśród Słowian i Bałtów za afrodyzjak. Na dwu krańcach dawnej wspólnoty bałto-słowiańskiej trwał w XIX wieku na Litwie i jeszcze w XX wieku na Bałkanach zwyczaj orki w czarne, święte woły, szczególnie rozbudowany, z przechyleniem ku światu chtonicznemu. W wilię św. Jerzego – tam 6 maja – zaorywano plugiem rzeczywistym lub symbolicznym,

<sup>252</sup> SMR, s. 108-109, 87-88.

<sup>253</sup> M.P. Arnaudov, *Studii v"rchu...*, s. 203, 228 n.

<sup>254</sup> SMR, s. 232.



radlicą srebrną, a nawet złotą, sporządzoną przez dwu bliźniaków. Orano w nocy czarnymi wołami ze wschodu na zachód, i kończąc orkę, zakopywano czarnego kuraka lub dwu „braci” – dwa czarne koguty<sup>255</sup>. Vuk Karadžić w roku 1852 pod Sremem miał widzieć zaprzęg w sześć nagich dziewic, a za radłem starca<sup>256</sup>. Kukulce przypisywano na Litwie zapowiadanie wiosny i deszczu. Gołębie jako symbol płodności obejmowano zakazem spożycia, należały do magii miłosnej. Żołędzie miały podobną wartość także w Grecji, szczególnie w obrzędach Zeusa w Dodonie.

Zanim zamkniemy niniejsze rozważania nad mitem pojedynku kosmogonicznego i obrzędem wzywania deszczu i innych pomyslności, czas znaleźć odpowiedź na problem, w jaki sposób w systemie trójfunkcyjnym pogodzić uzdolnienia wojenne bóstwa z jego panowaniem nad zjawiskami atmosferycznymi, z jego pozycją zdecydowanie zwierzchnią wobec całego panteonu słowiańskiego, przynajmniej takiego, jakim go widzimy u progu średniowiecza.

Przeczytajmy jeszcze w całości wzmiankowany już ustęp Prokopiusza z Cezarei o religii Słowian, których mógł sam lub jego informatorzy oglądać na pograniczu Cesarstwa w VI wieku: „Uważają oni, że jeden tylko bóg, twórca błyskawicy, jest panem całego świata, i składają mu w ofierze woły i wszystkie inne zwierzęta ofiarne. O przeznaczeniu nic nie wiedzą ani nie przyznają mu żadnej roli w życiu ludzkim, lecz kiedy śmierć zajrzy im w oczy, czy to w chorobie, czy na wojnie, ślubują wówczas, że jeśli jej unikną, złożą bogu natychmiast ofiarę w zamian za ocalone życie, a uniknąwszy, składają ją, jak przyobiecali, i są przekonani, że kupili sobie ocalenie za tę właśnie ofiarę. Oddają ponadto także cześć rzekom, nimfom i innym jakimś duchom. I składają im wszystkim ofiary, a w czasie tych ofiar czynią wroźby”<sup>257</sup>. Niektórzy uczeni podejrzewają, że świadectwo to nosi zabarwienie hellenizujące narzucone na obraz rzeczywistej mitologii słowiańskiej, że Prokopiusz – jak

---

<sup>255</sup> SMR, s. 217.

<sup>256</sup> V. Karadžić, *Život...*

<sup>257</sup> Prokopiusz z Cezarei, *O wojnach*, ks. VII, rozdz. 14,1, tłum. M. Plezia; *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, cz. 1: (do VIII w.), Poznań-Kraków 1952, s. 68-69.

woła Brückner – „uraczył nas po prostu frazesem utoczonym na modłę starogrecką, o Zeusie gromowładnym”<sup>258</sup>.

Podobnie traktuje się niekiedy tekst Helmolda z Bosau w Holsztynie, napisany około roku 1164, mianowicie jako chrześcijańską interpretację wierzeń Słowian połabskich, to znaczy ich upodobnienie do chrześcijańskiego światopoglądu religijnego. Wiadomości Helmolda (I, 84) są jednak zwięzłe, a nic im nie przeczy w zasobie mitologicznym indoeuropejskim i słowiańskim: „[...] obok zaś wielokształtnej rzeszy bożków, którymi ożywiają pola i lasy lub przypisują im smutki i rozkosze, nie przeczą, że wierzą w jednego boga w niebie, rozkazującego pozostałym; ów najpotężniejszy troszczy się tylko o sprawy niebiańskie, inni zaś – pełniący w posłuszeństwie przydzielone im zadania – pochodzą z jego krwi i w tym każdy jest znamienitszy, im bliższy jest owemu bogu bogów”<sup>259</sup>.

Niekiedy utożsamia się to anonimowe Helmoldowe bóstwo najwyższe z Perunem. Mimo sprzeciwu Brücknera, który i to „jedynobóstwo” w tekście Helmolda przypisał wpływom chrześcijańskim – mowa tu jednak nie o monoteizmie, tylko o roli naczelnej jednego z bóstw, to znaczy o henoteizmie – i natrząsał się z przypuszczenia Niederlego, „że gdyby Prokopiusz owego boga bogów po imieniu był nazwał, byłby nim niechybnie Perun”<sup>260</sup>, mimo tych wątpliwości jesteśmy w przypadku Prokopiusza za Perunem i jego wcieleńiami. Natomiast godne zastanowienia wydaje się to, że wśród Słowian opisywanych przez Helmolda, w osobowości bóstwa najwyższego tkwi pojęcie boga jak gdyby oddalonego w niebiosy i biernego, działającego przez pośredników zajmujących się utrzymaniem porządku świata, przy czym przekaz ten zachował zamglony ślad teogonii słowiańskiej, rodowodów bogów.

Ma to wszystko dużą wartość dla pogodzenia marsowych funkcji Peruna z jego pozycją autorytatywną, podobną do pozycji Zeusa

<sup>258</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 53.

<sup>259</sup> *Helmoldi Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, Warszawa 1974, s. 331; *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 84: *Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicia atque voluptates attribunt, non differunt unum deum in caelis ceteris imperitantem, illum prepotentem caelissa tantum curare, hos vero distributis officiis obsequantes de sanguine eius processisse et immutataeque eo presentiores, quo proximiores illi deo deorum.*

<sup>260</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 52.

i Jupitera. Przypomnijmy, że takie usunięcie na daleki plan boga niebios na rzecz boga siły i działania miało miejsce także w rozwoju mitów greckich, gdzie mit Uranosa mówi o jego zastąpieniu przez inne bóstwo naczelne, przez Zeusa, bóstwo burzy. Czyżbyśmy w wypadku słowiańskim i bałtyjskim mieli do czynienia z dwoma postaciami bóstwa najwyższego, starszą, sprzed systematyzacji trójfunkcyjnej, i nowszą, zgodną z modelem indoeuropejskim?

Bogowie Indoeuropejczyków nie mogą i w tym modelu występować jako pojęcia niezmiennie ani w koncepcji, ani w nazwach. Bóstwa o różnych imionach mogą w równoległych typologicznie strukturach zajmować odpowiadające sobie dokładnie miejsca, ale też bogowie o podobnych imionach mogą trafiać na miejsca różniące się między sobą, wykraczać poza jedną tylko funkcję, co więcej – tu Dumézil milczy – mogą przenosić jakieś inne układy, może nawet nader archaiczne, może zapożyczone w czasie swej długiej drogi<sup>261</sup>.

Jednym z wyników tego rozwoju w Grecji i Rzymie było przypisanie Zeusowi właściwości bardziej atmosferycznej niż niebiańskiej, mianowicie władania piorunem. Prastary, nieco dla nas hipotetyczny, ale wysoce prawdopodobny, indoeuropejski bóg niebios Dyáus utracił swoją witalność, jak gdyby przepelniony wszechogarniającą, ale bierną wartością naturalistyczną wynikającą z przynależności do grupy bytów najwyższych i stwórców, którzy opuścili ziemię, aby usunąć się w niebiosa. Kontynuatorzy językowi jego imienia: w Grecji Zeus, w Rzymie Jupiter, otrzymali pełną kompetencję do czynnego wnikania w życie ludzkie. Analiza zakresu działań Jupitera przywiodła Dumézila, co prawda, do negatywnej odpowiedzi na pytanie, czy był on bóstwem wielofunkcyjnym, czynnym zarówno w sferze suwerenności, jak wojny i gospodarstwa. Jego zdaniem, było to bóstwo mało wojenne, mało rolnicze, przede wszystkim zaś przez swoją zemstę poświadczające i gwarantujące przysięgi i układy w życiu prywatnym i publicznym.

Nie jest naszym zadaniem pełna dyskusja o właściwościach Jupitera (czy – jak w polskiej tradycji – Jowisza) we wczesnej dobie religii rzymskiej. Wystarczy wskazać na kilka przejawów możliwo-

---

<sup>261</sup> por. C.S. Littleton, *The 'Kingship in Heaven' Theme*, w: *Myth and Law...*, s. 83-121.

ści Jowiszowych, sięgających jednak w głąb pozostałych funkcji. Zapewniał on upust wód deszczowych jako *Iupiter Elicius* przy odpowiednim obrzędzie nazywanym *Nudipedalia*, wzywającym go do takiej interwencji. Jako *Iupiter Lapis* był piastunem kamienia rzucającego nieprzyjaciółom, aby wypowiedzieć im wojnę<sup>262</sup>. Jeśli to przytaczamy, to dla stwierdzenia, że i piorunowładca Perun zajmuje się przysięgą, i on nie pozostaje obojętny wobec ludzi przygniecionych katastrofą suszy, i on włada kamieniem jako bronią, a jednocześnie zasiada wysoko w rzędzie bóstw. Tak samo w świecie germańskim funkcja druga szeroko otwiera się ku pierwszej, tak że główne bóstwo zwierzchnie, skandynawski Odyn, sam uczestniczy w walce.

Chyba wszystkie ludy indoeuropejskie miały kłopot z przyjęciem ściśle określonego zakresu aktywności bóstwa zwierzchniego, którego pradawny substrat suwerenności w niebiosach i na ziemi uzupełniały, przypisując mu inne działania niosące gwarancję żyzności i mocy oczyszczania świata w walce ze złem<sup>263</sup>.

Nie brak tu materiału do komentarza porównawczego. Niebo jako sklepienie gwiazdziste i słoneczny bezmiar powietrzny miało i ma zawsze najwyższą wartość mitotwórczą i w ogóle religijną. Mimo nawarstwień i substytutów, ze wszystkich mitów uranicznych, czyli niebiańskich, przebija przekonanie zapewne jedno z najstarszych i podstawowych w dziejach świadomości ludzkiej. Niebo objawia mianowicie bezpośrednio każdemu patrzącemu nań w dzień i w nocy swoją moc sakralną wychodzącą ponad człowieka, prowokuje swoim widokiem najgłębsze ludzkie zadziwienie światem. Zapewnia przeżycie kontemplacyjne, wspierane znawstwem zjawisk niebieskich, którego większą lub mniejszą miarę daje słowiańska wiedza astronomiczna i meteorologiczna. Projekcji religijnej tego wielowarstwowego doświadczenia nie stanowi jakaś część nieba w ogóle, jego natury, ale zawsze kult istot najwyższych, stwórców nie tylko niebios, lecz i całości świata. „Te boskie postacie – pisze jednak Eliade – zdradzają tendencję do znikania z kultu. Nigdzie nie odgrywają one roli głównej, odsuwają je natomiast i zastępują inne siły religijne, jak kult przodków, duchy i bóstwa

<sup>262</sup> Tamże, s. 126 n.

<sup>263</sup> G. Dumézil, *Heur et malheur...*, s. 7 o przejściu pioruna lub innej broni w ręce bóstwa pierwszego rzędu, jak Mitra, Zeus, Jupiter.

stwa przyrody, demony płodności, wielkie boginie itp. Jest rzeczą znamioną, że tego rodzaju wchodzenie innych bóstw na ich miejsce prawie zawsze zachodzi w przypadku występowania siły religijnej lub bóstwa bardziej konkretnego, bardziej dynamicznego i bardziej płodnego (słońce, wielka macierz, bóg samiec itp.). Zwycięzcą jest zawsze przedstawiciel i dawca życia". I dodaje: „W niektórych okolicznościach, niewątpliwie wskutek pojawienia się rolnictwa i religii agrarnych, bóg nieba nabiera nowej aktualności jako bóg atmosfery i burzy”<sup>264</sup>. Staje się bóstwem suwerennym, pierwszym w panteonie.

A jak było u tych ludów indoeuropejskich, które wywarły szczególne piętno na organizacji kultu wyższego rzędu u Słowian? Po reformie zoroastryjskiej w Iranie, pod władzą jednego wielkiego boga Ahura Mazdy, pana świata, trzy funkcje społeczno-mitologiczne podległy innemu przydziałowi. Indra poniósł klęskę, wyklęty i wyrzucony pomiędzy demony, podczas gdy Mitra pozyskał jego atrybuty i czynności wspomagany przez geniusza zwycięstwa w natarciu, Weretragnę; znany to nam epitet Indry jako zwycięzcy półboga Wrytry. Bożek irański tego imienia potrafi zmieniać swą postać także na zwierzęcą w walce ze swymi wrogami. Jakiegoś echa można by doszukiwać się i w mitologii ludowej Słowian, gdzie obok wielkiego smoka, nieprzyjaznego jak Wrytra, niebiosa widzą walkę prowadzoną przez planetników, którzy kierują chmurami, istoty wieloznaczne, na ogół użyteczne dla ludzi.

Zjawiska podobne do przekształceń irańskich dokonały się także w wierzeniach Słowian, których zbliżenie językowe do ludów irańskich jest, jak już wiemy, dziełem I tysiąclecia p.n.e. Wpływ Sarmatów wydaje się tu najistotniejszy<sup>265</sup>.

Grube więc warstwy stuleci nałożyły się na naszego Peruna. Kim był na początku? Bogiem jasnego nieba, ale już aktywnym w atmosferze bliskiej ludziom, wielkim bóstwem nadzorującym każdy układ w niebie i na ziemi, a więc pojawiającym się w paru naraz funkcjach? Tak w każdym razie ujmuje to staroruski przekład *Alek-*

<sup>264</sup> M. Eliade, *Traktat o historii...*, s. 125 [wyd. 2000].

<sup>265</sup> Równoległe przekształcenie wśród bóstw fińskich grupy wschodniej, których nazwy zapożyczono od Słowian (-par z bog): *Nisk'e-par* to *deus otiosus*, *Purgine-par* to czynny bóg piorunów.

*sandreidy* (zapewne z XIII wieku), gdzie Zeusa zastapiono Perunem (*Porunb*)<sup>266</sup>.

Każda odpowiedź – skłaniamy się do pójscia za staroruskim tłumaczeniem – pozostanie hipotezą. Wypada raz jeszcze zacytować Dumézila: „Wiadomo dziś, że przed jakimkolwiek mitologicznym *corpus* trzeba uderzać w pokorę, służyć mu, a nie posługiwać się nim, zapytywać go, a nie przywłaszczać go na rzecz teczek spragnionych materiału, a przede wszystkim szanować bogactwo i różnorodność, nawet sprzeczności”.

## 2. Perun wieloraki: Świętowit, Rujewit z towarzyszami, Jarowit-Jaryło

Wskazaliśmy na wątki mitologiczne, z których jedne wchodzą jakby archaicznym lub nie wiadomo kiedy nabytym klinem w indoeuropejską wizję świata, a inne pozostają z nią w zgodzie, zwłaszcza w sferze poglądów na aktywną rolę bóstwa najwyższego. Powróćmy do jego obrazu.

Najwyższy bóg słowiański, piorunowładca, ten, co pokonywa smoka w cyklicznej transformacji przyrody, jawi się jeszcze pod kilkoma imionami, z których każde kryje postać ukształtowaną pod różnymi wpływami i przez różne potrzeby, tylko częściowo nam znane. To, co społeczne, przebiera się w szatę mitologii zawiłą drogą. U wstępu do rozważań nad postaciami Peruna trzeba zapytać, z jakiej sfery zjawisk społecznych one przychodzą i skąd czerpią swe siły witalne.

Jako bóstwo naczelne Perun zajmuje taką samą pozycję jak Mitra, Ahura Mazda, Zeus, Jupiter, Odyn czy Taranis, wszyscy wyposażeni w rysy patriarchalne. Jest jakby obrazem ojca przeniesionym w sferę *sacrum*, jakby archetypem przywódcy wielkiej rodziny, plemienia, zapewniającym dobrobyt wspólnoty, kształtującym jej stosunek do otaczającego świata i uznawanie odpowiednich norm. To ojciec i zarazem piorunowładca, zdolny do jej obrony, a także poszerzenia jej zasięgu. Jeśli przyjąć stanowisko Eliadego,

---

<sup>266</sup> V.V. Ivanov, *Kul't Peruna...*, s. 30 (za V. Istrin, *Aleksandrija zemskich chronografow*, Moskwa 1893): *yiós theou oios ton megálon. basileus = syn bożij Perouna velika car' Aleksandr.*

należy on do typu bogów bardziej rozwiniętych niż bogowie zwierchni, stróże praw i rytów. Wzbogacił się właściwością opiekuna płodородności jako bóstwo burzy deszczowej, zbliżając się do wedyjskiego Indry, który ją wywołuje, uwalnia wody i też włada piorunem. Wieloraka potęga Perunowa występuje wyraźnie w postaciach zbliżonych, jakby jego wcieleniach, których przegląd umożliwiają źródła pisane ze Słowiańszczyzny połabskiej i Pomorza oraz folklor wschodnich Słowian<sup>267</sup>.

Pogaństwo między Łabą a Odrą i na Pomorzu osiągnęło tak wysoki szczebel organizacji kultu, że wielu historyków religii upatrywało w tym przemożny wpływ obcy, zwłaszcza zaś skandynawski, który miał rozstrzygnąć o obliczu wierzeń zachodniosłowiańskich. Sprawy tej nie można stawiać w uproszczonych kategoriach tak późnych zapożyczeń. Jest ona bardziej złożona. Z jednej strony – po tym, co powiedzieliśmy już poprzednio – wydaje się, że wierzenia słowiańskie, choć tak niedoskonale i cząstkowo nam znane, tworzyły od niepamiętnych czasów stosunkowo zwarty zespół idei, wcale bogaty, porównywalny z wierzeniami innych ludów i pełen treści żywych jeszcze w średniowieczu. Z drugiej strony, przyjąć należy, że książęta słowiańscy usiłowali dać nowe impulsy religii pogańskiej. Dostrzegliśmy to w Kijowie, zanim ostateczny wybór padł na chrześcijaństwo jako religię państwową, a więc na rozwiązanie wówczas najkorzystniejsze problemów polityki wewnętrznej i zewnętrznej w dobie wzmożonego nacisku chrześcijańskich sąsiadów.

W oczach wodzów i masy plemiennych małych organizacji polityczno-terytorialnych Połabia i Pomorza Zachodniego przyjęcie chrześcijaństwa oznaczało jednak klęskę i ich pochłonięcie bądź przez Cesarstwo, bądź przez Danię lub Polskę. Groźba zniknięcia z rządu samodzielnych tworów politycznych, która zawisła nad Wioletami i Obodrycami po serii początkowych sukcesów panów saskich, została odsunięta na prawie dwa stulecia dzięki zwycięskiemu powstaniu federacji plemion słowiańskich w roku 983.

Rozpoczął się wówczas okres usilnych starań podjętych przez te ludy, aby dostosować się do wymagań epoki, aby zbudować organi-

---

<sup>267</sup> V. Machek, *Essai comparatif...*, s. 48 n., był zdania, że Svantevit, Triglav, Rugievit i inni to lokalne zachodniosłowiańskie epitety Indry.

zacje społeczną i polityczną wyposażoną w środki, między innymi militarne, jak grody i oddziały wojów, aby móc mierzyć się z chrześcijańskimi sąsiadami. Wpływ ościenny hamował jednak ewolucję, która wiodłaby ku powstawaniu państw zdolnych do życia w warunkach współzawodnictwa. Jednym ze stosowanych sposobów oporu była bezwzględna wierność pogaństwu, co ostatecznie musiało przyspieszyć załamanie. Miała ona spełniać misję podwójną: zapewnić trwanie tożsamości kulturowej tych ludów i wzmocnić jej obronę przez takie rozbudowanie kultu, aby był w stanie rywalizować z chrześcijaństwem w sensie integracji społeczeństwa na określonym obszarze zorganizowanym politycznie<sup>268</sup>.

To tłumaczyłoby pojawienie się – w naszych źródłach (czy dopiero wtedy i w rzeczywistości historycznej?) – garści imion bóstw czczonych każde w innej wspólnotie plemienną. Imion, ale nie bóstw, wiele bowiem przemawia za zastępczym charakterem tych „nowych” imion w powszechnym henoteizmie tych Słowian; jedno z bóstw naczelnych – nie zawsze był to Perun – wysuwano na patrona związku plemiennego, dając mu swoistą, własną nazwę lokalną. Nie można wykluczyć, że w czasie tych wysiłków kultowych nastąpiło przejście tego czy innego pomysłu od sąsiadów, o czym na przykład na Rugii, słowiańskiej Ranie, świadczy wprowadzenie daniny pogłównej na rzecz bóstwa naczelnego. Ale osnowa mitologiczna kultu pozostała taka, jaką dziedziczono po przodkach. Dotyczy to także czci oddawanej na tej wyspie Swantewitowi-Swiętowitowi, którego kult relacje chrześcijańskie z XII wieku tak oświetlają, że wysuwano nawet tezy o zwierzchnictwie tego bóstwa nad księstwem Ranów; kolegium kapłańskie miało tam sprawować władzę jakby teokratyczną<sup>269</sup>. W istocie rzeczy i tu warstwa arystokratyczna powoływała księcia, a bóstwo służyło zapewnianiu idei względnej zresztą koncentracji władzy politycznej.

Pomysły, aby Słowiańszczyznę pierwotną pozostawić na poziomie demonologii pierwotnej, a bóstwa słowiańskie wyprowadzić

---

<sup>268</sup> V. Prochazka, *Organizace kultu a kmenove zrizeni polabsko-pobaltskych Slovanu*, „Vznik a počatky Slovanu”, 2, 1958, s. 144-168.

<sup>269</sup> T. Trębaczewicz-Oziemska, *Rola kapłanów pogańskich w życiu plemion Słowian polabskich*, w: *Na granicach archeologii*, Acta Archaeologica Lodzensia, 17, Łódź 1968, s. 136-143.



dopiero z kontaktu z ludami germańskimi, należą do przebrzmia-  
łych<sup>270</sup>. Rozbudowana, jak już to pokazywaliśmy, słowiańska ter-  
minologia wierzeń nie ma zapożyczeń germańskich, które pojawiły  
się dopiero z chrześcijaństwem.

**Świętowit.** Imię Swantewita (w źródłach *Zvanthevith*, *Sventevith*), które trzeba rekonstruować jako \*Světovit, a więc Światowit, a nie Światowid, jak tego chciała wizja romantyczna polskich bada-  
czy i miłośników starożytności słowiańskich w wieku XIX, składa  
się z dwu elementów. Pierwszy, \*svēt – oznacza tego, który rozpo-  
rządza dobroczynną mocą magiczną, „świętego”, co utożsamiano  
od wieku IX z *sanctus* i *hagios* w języku kościołów chrześcijań-  
skich. Drugi element to atrybut zawarty w przyrostku \*-ovit/evit  
o znaczeniu niezupełnie dla nas jasnym, choć powtarzający się  
w wielu nazwach osobowych; najprawdopodobniej \*vit to tyle co  
„pan”; zestawienie ze słowem \*vijazb – „wiciądz”, „wojownik”  
mniej jest prawdopodobne z uwagi na charakter pożyczki z germań-  
skiego. Można więc dopuścić, że imię to oznaczało tego, który  
„rozporządza mocą nadprzyrodzoną”, „świętą”. Prowadzi nas to  
znów do wywodów Benveniste’a, gdzie słowiańskie \*svētb, razem  
z irańskim *spənta* i litewskim *sventas* należą do określeń niepo-  
wstrzymanej siły zapładniającej, zdolnej do krzesania życia, do  
wywoływania twórczości przyrody<sup>271</sup>.

Imię to czysto słowiańskie. Mimo że średniowieczni erudyci ko-  
ścielni<sup>272</sup> głosili, że pochodzi ono od św. Wita, co raz po raz odżywa  
w nauce<sup>273</sup>, rzecz wyjaśnia się choćby przez zestawienie z wieloma  
podobnie zbudowanymi imionami osobowymi, jak Milowit, Rado-  
wit, Siemowit i inne. Opactwo benedyktyńskie w saskiej Nowej Kor-  
bei (Corvey) wysuwało roszczenia do Rugii znane już w drugiej

<sup>270</sup> Tak E. Wienecke, *Untersuchungen...*; L. Franz, *Falsche Slavengötter. Eine iconographische Studie*, Leipzig 1941. Zob. krytyka A. Schmaus, *Zur altslawischen...*

<sup>271</sup> É. Benveniste, *Le vocabulaire...*, s. 179 n.

<sup>272</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 108.

<sup>273</sup> Ostatnio E. Gasparini, *Il matriarcato...*, s. 567 i H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 190 n.; R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967, s. 502, nie bez racji określił to jako „ciekawy przykład odwrócenia prawdy w legendzie”, rzecz jasna, uczonej, nie ludowej, a V. Pisani, *Le religioni dei Celti...*, s. 57, który na temat tej hipotezy twierdził, że *non è vera, ma ben trovata*, przy-  
pisuje ją Bennonowi, pierwszemu biskupowi zwierzchyńskiemu.

połowie XI wieku. Rozbudowany wówczas kult Świętowita skłaniał zakonników do szukania dlań źródłosłowo wygodnego dla ich zainteresowań. Pretensje do władztwa nad wyspą wyraziły się w legendarnej opowieści o rzekomej ich wczesnej misji na Rugii i rychłej apostazji wyspy z powodu obciążeń daninami. W okresie oporu saskiego w XII wieku powstał też falsyfikat rzekomego nadania cesarskiego z IX wieku całej wyspy na rzecz opactwa.

Ośrodek kultowy Świętowita – tak będziemy go z polską nazywali – znajdował się na wąskim i trudno dostępnym cyplu północno-wschodnim Półwyspu Witowskiego, w Arkonie otoczonej lasem i położonej na skraju spadającego stromo do morza brzegu zbudowanego ze śnieżnobiałej kredy. Okazałe, do dziś tam zachowane, grodzisko jest częścią dawnego grodu, uszczuplonego obrywami do morza. Gród został zniszczony ręką obcą. Król duński Waldemar z pomocą książąt Pomorza Zachodniego zdobył Arkonę w roku 1168. Kazał obalić posąg bóstwa, przywiązać sznur do jego szyi i zawlec w ogień. Badania archeologiczne podejmowane kilkakrotnie, nie zawsze właściwie, wskazały na miejsce kultowe zajmujące kwadrat o boku 30 m, jednak rzekome fundamenty świątyni okazały się raczej podwalinami późniejszego kościoła.

Datuje się ostatnio powstanie grodu na wiek IX, ale sytuacja polityczna wskazywałaby, że przewaga Świętowita arkońskiego nad innymi bóstwami czy kultami plemiennymi Rugian-Ranów, mieszkających wyspy, mogła wystąpić dopiero około roku 1086.

Znamy dość dokładnie działanie tego kultu, a to dzięki relacji Saksa Gramatyka, który przekazał ją w związku z opisem wojen Waldemara. Tekst ten wymaga przytoczenia w całości<sup>274</sup>:

---

<sup>274</sup> Według barwnego językowo przekładu Aleksandra Brücknera, w: *Polska pogańska i słowiańska*, Kraków 1923, s. 27-29; *Saxonis Gesta Danorum*, lib. XXXIX, 2 [...] *Medium urbis planities habebat, in qua delubrum materia ligneam, opere elegantissimum visebatur, non solum magnificentia cultus, sed etiam simulacri in eo collocati numine reverendum. Exterior eadis ambitus accurato caelamine renitebat, rudi atque impolito picturae artificio varias rerum formas complectens. Unicum in eo ostium intraturis patebat. Ipsum vero fanum duplex saeptorum ordo claudebat, e quibus exterior parietibus contextus puniceo culmine tegebatur, interior vero, quattuor subnixus postibus, parietum loco pensilibus aulaeis nitebat nec quicquam cum exteriore praeter tectum et pauca laquearia communicabat.*

„Środek grodu zajął plac, na którym widziałeś wcale piękną bożnicę z drzewa, słynną nie tylko dla okazałej służby, ale i dla posagu w niej umieszczonego. Zewnętrzny obwód bożnicy ciekawił rzeźbami i malowidłami rozmaitymi bardzo pierwotnymi. Otworem

---

3. *Ingens in aede simulacrum, omnem humani corporis habitum granditate transscendens, quattuor capitibus totidemque cervicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere videbantur. Ceterum tam ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum laevorsum contemplationem dirigere videbatur. Corrasae barbae, crines attonsi figurabantur, ut artificis industriam Rugianorum ritum in cultu capitum aemulatam putares. In dextra cornu vario metalli genere excultum gestabat, quod sacerdos sacrorum eius peritus annuatim mero perfundere consueverat, ex ipso liquoris habitu sequentis anni copias prospecturus. Laeva arcum reflexo in latus brachio figurabat. Tunica ad tibiae prominens fingebatur, quae ex diversa ligni materia creatae tam arcano nexu genibus iungebatur, ut compaginis locus non nisi curiosiori contemplatione deprehendi potuerit. Pedes humo contigui cernebantur, eorum basi intra solum latente. Haud procul frenum ac sella simulacri compluraque divinitatis insignia visebantur. Quorum admirationem conspicuae granditatis ensis augebat, cuius vaginam ac capulum praeter excellentem caelaturae decorem exterior argenti species commendabat.*

4. *Sollemnis eidem cultus hoc ordine pendebatur: Semel quotannis post lectas fruges promiscua totius insulae frequentia ante aedem simulacri, litatis pecudum hostiis, sollemne epulum religionis nomine celebrabat. Huius sacerdos, praeter communem patriae ritum barbae comaeque prolixitate spectandus, pridie quam rem divinam facere debuisset, sacellum, quod ei soli intrandi fas erat, adhibito scoparum usu diligentissime purgare solebat, observato, ne intra aedem halitum funderet; quo quoties capessendo vel emittendo opus habebat, toties ad ianuam procurrebat, ne videlicet dei praesentia mortalis spiritus contagio pollueretur.*

5. *Postero die, populo prae foribus excubante, detractum simulacro poculum curiosius speculatus, si quid ex inditi liquoris mensura subtractum fuisset, ad sequentis anni inopiam pertinere putabat. Quo annotato, prassentes fruges in posterum tempus asservari iubebat. Si nihil ex consuetae fecunditatis habitu deminutum vidisset, ventura agrorum ubertatis tempora praedicabat. Iuxta quod auspiciis instantis anni copiis nunc parcius, nunc profusius utendum monebat. Veteri deinde mero ad pedes simulacri libamenti nomine defuso, vacuefactum poculum recenti imbuit, simulatoque propinandi officio statuum veneratus, tum sibi, tum patriae bona civibusque opum ac victoriarum incrementa sollemni verborum nuncupatione poscebat. Qua finita, admotum ori poculum nimia bibendi celeritate continuo haustu siccavit repletumque mero simulacri dexterae restituit. Placenta quoque mulso confecta, rotundae formae, granditatis vero tantae, ut paene hominis staturam asquaret, sacrificio admovebatur. Quam sa-*

w nim stało dla przychodniów tylko jedno wejście. Samą świątynię otaczał rząd podwójny: zewnętrzny, ze ścian, o dachu czerwonym; wewnętrzny, tylko o czterech słupach, miał zamiast ścian kobierce zwieszane, a dzielił z zewnętrznym tylko dach i kilka belek po-

---

*cerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illum a se videri respondentibus, ne post annum ab iisdem cerni posset, optabat. Quo precationis more non suum aut populi fatum, sed futura messis incrementa poscebat.*

6. *Consequenter sub simulacri nomine praesentem turbam consalutabat, eamque diutius ad huius numinis venerationem sedulo sacrificii ritu peragendam hortatus, certissimum cultus praemium terra marique victoriam promittebat. His ita peractis, reliquum diei plenis luxuriae epulis exigentes, ipsas sacrificii dapes in usum convivii et gulae nutrimenta vertere, consecratas numini victimas intemperantiae suae servire cogentes. In quo epulo sobrietatem violare pium aestimatum est, servare nefas habitum.*

7. *Nummus ab unoquoque mare vel femina annuatim in huius simulacri cultum doni nomine pendebatur. Eidem quoque spoliolum ac praedarum pars tertia deputabatur, perinde atque eius praesidio parta obtentaque fuissent. Hoc quoque numen trecentos equos descriptos totidemque satellites in iis militantes habebat, quorum omne lucrum, seu armis seu furto quaesitum, sacerdotis custodiae subdebatur, qui ex earum rerum manubiis diversi generis insignia ac varia templorum ornamenta conflatat eaque obseratis arcarum claustris mandabat, in quibus praeter abundantem pecuniam multa purpura vetustate exesa congesta fuerat. Illic quoque publicorum munerum ac privatorum ingens copia visebatur, studiosis beneficia poscentium votis collata.*

8. *Hanc itaque statuam, totius Sclaviae pensionibus cultam, finitimi quoque reges absque sacrilegii respectu donis prosequerantur. [...]*

9. *Alia quoque fana compluribus in locis hoc numen habebat, quae per supparis dignitatis ac minoris potentiae flamines regebantur. Praeterea peculiarem albi coloris equum titulo possidebat, cuius iubae aut caudae pilos convellere nefarium ducebatur. Hunc soli sacerdoti pascendi insidendiue ius erat, ne divini animalis usus, quo frequentior, hoc vilior haberetur. In hoc equo opinione Rugiae Suantovitus (id simulacro vocabulum erat) adversum sacrorum suorum hostes bella gerere credebatur. Cuius rei praecipuum argumentum exstabat, quod is nocturno tempore stabulo insistens adeo plerumque mane sudore ac luto respersus videbatur, tamquam ab exercitatione veniendo magnorum itinerum spatia percurrisset.*

10. *Auspicia quoque per eundem equum huiusmodi sumebantur: Cum bellum adversum aliquam provinciam suscipi placuisset, ante fanum triplex hastarum ordo ministrorum opera disponi solebat, in quorum quolibet binae e transverso iunctae conversis in terram cuspidibus figebantur, aequali apertiorum magnitu-*

przecznym. W świątyni stał olbrzymi posąg, przewyższający wielkością wszelkie rozmiary ciała ludzkiego, rażący czterema głowami i tyłuż szyjami; dwie w przód, dwie w tył patrzyły, jedna głowa na prawo, druga na lewo. Wąs był tak ogolony, a głowa tak przystrzyżona, że umyślnie wyraził artysta fryzurę u Rugian zwyczajną. W prawej ręce trzymał róg urobiony z wszelakiego kruszcu, który kapłan świadomy obrzędu dorocznie winem nalewał, aby móc z płynu wróżyć o urodzaju przyszłego roku. Lewe ramię opierało się o bok niby zgięciem. Suknia posągu sięgała goleni, z drzewa innego urobionych, a tak nieznacznie w kolana wpojonych, żeś tylko przy starannych oględzinach dojrzał miejsca znitowania. Nogi spoczywały wprost na ziemi, gdyż sama podstawa była w ziemi ukryta. Obok widziałeś wędzidło, siodło i liczne odznaki; miecz niezwyklej wielkości powiększał dziw, którego pochwę i rękojeść pysznej roboty srebro zalecało.

Uroczystość obchodzono w sposób następujący. Kapłan, co przeciw zwykłemu ziomków strojowi długimi wąsami a włosami się wyróżniał, umiatał dzień przed uroczystością najstaranniej świątynię, do której sam jeden mógł wstępować, bacząc, aby w niej nie oddychał; więc ilekroć miał wydychać, tylokrotnie biegł ku wejściu, aby oddech ludzki boga nie owionął, a przez to nie pokalał. W dzień następny, gdy lud przed wejściem czekał, brał posągowi puchar z ręki, a bacznie obejrawszy, czy co z własnego płynu nie ubyło, wieszczył o nieurodzaju przyszłym, a gdy to sprawdził, polecał, aby nowe żniwo na przyszły czas zachowano. Jeśli zaś nic nie

---

*dine ordines disparant. Ad quos equus ductandae expeditionis tempore, sollemni precatione praemissa, a sacerdote e vestibulo cum loramentis productus, si propositos ordines ante dextro quam laevo pede transscenderet, faustum gerendi belli omen accipiebatur; sin laevum vel semel dextro praetulisset, petundae provinciae propositum mutabatur, nec prius certa navigatio praefigebatur, quam tria continue potioris incessus vestigia cerneretur.*

11. *Ad varia quoque negotia profecturi ex primo animalis occursum votorum auspicia capiebant; quae si laeta fuissent, coeptum alacres iter carpebant; sin tristia, reflexo cursu propria repetebant. Nec sortium iis usus ignotus exstitit; siquidem tribus ligni particulis, parte altera albis, altera negris, in gremium sortium loco coniectis, candidis prospera, furvis adversa signabant. Sed ne feminae quidem ab hoc scientiae genere immunes fuere; quippe foco assidentes absque supputatione fortuitas in cinere lineas describebant; quas si pares numerassent, prosperae rei praescias arbitrabantur; si impares, sinistrae praenuntias autumabant.*

ubyło, wieszczył o przyszłej obfitości: na tej podstawie rozstrzygał o hojniejszym lub ściślejszym szafowaniu zasobami. Wylawczy stare wino u nóg posagowych na ofiarę, świeżym puchar napelnił, a uczciwszy posąg, jakoby mu dał pić, błagał potem w uroczystej modlitwie najpierw siebie, potem krajowi o wszystko pomyślne, ziomkom zaś o pomnożenie majątku i nowe zwycięstwa. Po modlitwie przychylił puchar ku ustom i duszkiem go wypił, a napelniwszy go znowu winem, włożył ponownie posagowi w prawicę. Przyniesiono także na ofiarę miodownik okrągły, niemal na wielkość człowieczą. Stawiał go kapłan między siebie a gmin i pytał, czy go za nim widzą. Gdy to potwierdzali, wyrażał życzenie, aby ciż sami go po roku dojrzeć nie mogli: lecz nie o śmierć, ani sobie ani ziomkom, upraszał, ale o przyszłe żniwo obfitsze. Potem pozdrowiał zebranych niby od bożka, a upomniawszy ich, aby i nadal mu wierni zostali, a uroczystość troskliwie obchodzili, obiecywał im zwycięstwa na lądzie i morzu jako najpewniejszą odpłatę. Resztę dni zapełniali dziką wesołością, spożywając potrawy ofiarne aż do przesyty, gdyż ofiary bogu ślubowane służyły ich obżarciu. Za czyn bogobojny uchodziło w te gody mierzności unikać, za grzech jej przestrzegać.

Każdy, mężczyzna czy kobieta, rocznie jeden grosz dobrowolnie na cześć bałwana składali. Jemu też ofiarowano trzecią część zbroi i zdobyczy nieprzyjacielskiej, jakby to za jego pomocą rzezy tych zdobyto. Przydzielono dalej temu bogu trzysta koni i tyleż ich jeźdźców; ci całą zdobycz, zbrojnie czy ukradkiem nabytą, oddawali kapłanowi; z tej zdobyczy sporządzał on wszelkie odznaki i ozdoby dla świątyni, a składał je do skrzyń pod zamknięciem, gdzie obok mnóstwa pieniędzy złożone były liczne drogie materie, starzyzną odleżałe. Było tam dalej widać mnóstwo podarunków od gmin czy od osób prywatnych, jakie zniosły tu przyrzeczenia tych, co upraszali o jakąś łaskę. A ten bałwan, czczony zabiegami całego Słowiaństwa, i sąsiedni królowie darami swojemi nachodzili. Po różnych miejscach miał ten bóg jeszcze inne świątynie, rządzone przez kapłanów mniejszych godności i znaczenia.

Miał oprócz tego własnego wierzchowca białosza, a za grzech uchodziło wyrwać włos z grzywy czy ogona. Tylko kapłan śmiał tego konia paść i jeździć na nim, aby nie zmniejszyła się zwierza

boskiego cena, gdyby go częściej zażywano. Wedle wiary Rugian walczył Świętowit, bo tak się bałwan nazywał, na tym koniu przeciw wrogom swej czci, a dowodziło tego, że koń, acz na noc zamknięty w swej stajni, rano nieraz tak zziąjany, a ubłocony wyglądał, jakby w powrocie z wyprawy bardzo znaczną przebiegał drogę. Wróżono również tym koniem, a to tak: gdy zamierzali podjąć walkę przeciw jakiej ziemi, rozstawiali kapłani przed świątynią włócznie w trzech rzędach; w każdym z nich dwie włócznie na krzyż, z grotem na dół, były wbite do ziemi, a rzędy były w równej od siebie odległości. W czasie przygotowań do wyprawy wyprowadzał kapłan po uroczystej modlitwie konia z przedsiönka w uździennicy, a jeśli koń przekraczał te rzędy wpięrow prawą niż lewą nogą, uchodziło to za pomyślną wróżbę dla toczenia walki; jeśli zaś choćby raz tylko lewą, pierwę niż prawą, przekraczał, zaniechiwano napadu na obcą ziemię! Również nie podejmowano wyprawy morskiej rychlej, dopóki nie spostrzeżono trzykrotnego raz po raz przekroczenia dobrej wróżby. Kto zaś miał wyruszać za wszelaką sprawą, sądzili wedle tego, jakie zwierzę najpierw potykali, czy życzenie ich spełni się lub nie. Na wróżbę pomyślną radośnie w drogę ruszali, na niepomyślną wracali do domów. I rzucanie losów nie było im obce: trzy drzewka, z jednej strony białe, z drugiej czarne, rzucali do łona zamiast losów; białe im pomyślność, czarne niepowodzenie zmianowały. I kobiety znały się na tym, bo siedząc u ogniska, bez rozmysłu w popiele na óslep linie kreśliły. Jeśli się potem liczby parzystej doliczyły, uważały to za wróżbę pomyślną, przy nieparzystej za szpetną [...]”.

Ten długi, najdłuższy tekst, jakim rozporządzamy dla wierzeń słowiańskich, pobudzał wyobraźnię starożytników słowiańskich i powieściopisarzy, zachęcał do analizy szczegółów przekazanych z taką precyzją. Poprzedzimy ją z naszej strony uwagą, że autor przekazu, Sakso Gramatyk, miał pióro wykształcone w służbie umysłu inteligentnego i żywego, nastawione na odtworzenie przeszłości skandynawskiej zarówno baśniowej, jak rzeczywistej w dziele historyograficznym o pełnej skali barw. Przewagi króla Waldemara opisywał Sakso z odległości jednego pokolenia, co sprawia, że jego wiadomości o tym panowaniu, prawie że współczesne, są bardziej do przyjęcia w sensie ich realizmu niż jego wizja herosów nordyjskich sprzed paru wieków. Brak też widocznych motywów, aby miał oży-

wiać obraz rugijskiego Świętowita fantastyką, choć oczywiste, że splendor tego pokonanego bóstwa miał służyć podniesieniu zasług Waldemara i biskupa roskildzkiego Absalona.

Lektura różnych ustępów przytoczonego tu tekstu przynosi sporo składników, mających analogie archeologiczne i obrzędowe. Wygląd czterogłowy posągu czczonego na Rugii długo nie miał innego odniesienia, jak dalekie w przestrzeni i czasie, a niesłusznie podawane niekiedy w wątpliwość co do swej autentyczności, wyobrażenie tzw. Światowida zbruckiego, o którym dalej jeszcze więcej powiemy. Dziś mamy analogicznych świadectw ikonograficznych więcej, a także posunęła się nasza wiedza o przedstawieniach wielogłowych. W tym miejscu ograniczmy się do stwierdzenia, że w Arkonie był posąg czterotwarzowy reprezentujący symboliczną liczbę cztery, która ma rozliczne przykłady zastosowania mitologicznego. Wspomnieć tu trzeba spostrzeżenia dotyczące związku między czwartym dniem tygodnia, czwartkiem a Perkunem w wierzeniach bałtyjskich. Podobnie inne indoeuropejskie nazwy czwartku: *Iovis dies*, *jeudi*, *Donnerstag* i *Thursday*, mają związek z bóstwem zwiercznym typu perunowego. Znamy bałtyjski zakaz niektórych zajęć kobiecych w czasie tego dnia; wierzone w szczęśliwe małżeństwo zawarte w tym dniu tygodnia. W litewskim i łotewskim kręgu kulturowym mówi się o czterech obliczach Perkuna i czterech stronach świata, nad którymi panuje. Posąg arkoński nawiązuje do symboliki uświęconego słupa i drzewa obróconego ku czterem stronom świata, umieszczonego pośrodku ziemi, rozumianego jako środek komunikacji z niebiosami. Podobne koncepcje, z czterema drzewami i czterema słupami wraz z odpowiednimi bóstwami, z których jednym jest Indra, podtrzymywano w Indiach doby wedyjskiej, gdzie nie brak nawet przejścia ku czterem grupom rytualnym, zwanym barwami (*warna*); trzy należą do trójpodziału funkcyjnego, czwarta go uzupełniają rzemieślnikami (*śudra*)<sup>275</sup>.

<sup>275</sup> L. Weber, *Svantevit und sein Heiligtum*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 29, 1931, s. 70-78, 207-208; tenże, *Zu Eleusis und Arkona*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 31, 1934, s. 170-175, szukał analogii greckich przez obszar nadczarnomorski w kwadratowym rzucie świątyni, jej rytualnym oczyszczeniu, w wegetacyjnych, ale i chtonicznych rysach obrzędów, w wielogłowym posągu (heros tracki z trytonem w ręku).



Charakter czterotwarzowego posągu pojmować należy jako przedstawione uosobienie najwyższej mocy<sup>276</sup>. Świętowit z Rugii jawi się więc przede wszystkim jako bóg suwerenny, ogarniając swym spojrzeniem wszechświat. W odróżnieniu od posągu wyłowionego w Zbruczu, wizerunek rugijski nie nosił innych przedstawień rywalizujących lub wspomagających. Trzymany przez Świętowita róg i miecz u jego stóp wiązały go z ziemią; dzięki swym atrybutom i obrzędom w świątyni został wpisany zarówno w swoją współczesność społeczną, jak w tradycję wierzeń indoeuropejskich i słowiańskich. Jest jeszcze jedną maską Peruna, choć utożsamiano go w nauce także ze Swarogiem-Swarożycem, podobnie operując w rozumowaniu hipostazami. Mimo zdania Brücknera – „jedno i to samo główne bóstwo ognia ziemskiego i niebiańskiego” – nie sposób jednak nie dojrzeć w Arkonie boga niebios i pioruna. Do takiego wniosku prowadzi analiza jego rytuału.

Obrzędy odprawiane wokół Świętowita na Rugii wymagają komentarza komparatystycznego, którego napisanie od niedawna stało się możliwe dzięki, między innymi, wywodom Raffaella Pettazoniego<sup>277</sup> i Georges’a Dumézila w jego studium o rzymskich świętach letnich i jesiennych<sup>278</sup>. Przypatrzmy się zabiegom rytualnym kapłana Świętowita, który – jak pamiętamy – wstrzymywał oddech, wchodząc do miejsca posągu. Obawę przed pokalaniem bóstwa oddechem kapłana podzielała religia zoroastryjska, nakazując nakładanie osłony na usta, aby nie skazić ognia.

Główna, opisana przez Saksę ceremonia wydaje się polegać na dwóch aktach: na wróżbie z wina i jego ofierze bogu oraz na ofierze z pieczywa i życzeniach kapłana złożonych ludowi. Co do daty obrzędu, wyraźnie dorocznego, nie ma wątpliwości, że rzecz dzieje się po zbiorach zbóż. Użycie wina, o którym wspomina kronikarz duński, pozostawia nas w rozterce; nie można tu wyłączyć jego importu

---

<sup>276</sup> Bezzasadnie G. Vernandsky, *Svantevit, dieu des Slaves baltique*, „Annuaire de l’Institut de philologie et d’histoire orientales et slaves”, 7, 1939-1944, s. 339-356, rozpatruje cztery oblicza jako cztery wiatry główne i przypisuje Svantevita Stribogowi, co więcej, wpływom mitraizmu.

<sup>277</sup> R. Pettazoni, *Wszechwiedza bogów...*, s. 213 n.

<sup>278</sup> G. Dumézil, *Fêtes romaines d’été et d’automne, suivi de dix questions romaines*, Paris 1975, s. 86-107.

spoza granicy uprawy winorośli aż na brzegi Bałtyku nawet w tym czasie i nawet w służbie bóstwa pogańskiego. Ale Indoeuropejczycy mieszkający poza obiema rubieżami wina, północną i południową, zawsze rozporządzali także innymi sposobami upajania się: miodem pitnym i piwem na północy i wschodzie, somą w Indiach. Należałoby więc widzieć w *vinum* kronikarza raczej ogólny termin dla napoju alkoholowego. W obu możliwych tu zastosowaniach, miodu i piwa, ich składniki podstawowe: dla pierwszego miód pszczeli, dla drugiego proso lub jęczmień z chmielem, pochodzą z nowego zbioru po żniwach, późnym latem lub raczej już jesienią.

Obrzęd wina na cześć Świętowita wskazuje na uprzywilejowane w wierzeniach europejskich miejsce napoju alkoholowego. Wedyjski Indra wypijał wiele somy (\**sauma* – „napój”), trunku, który podniecał jego siły, jego zapalał do bitew i wywoływania burz. Widzieliliśmy jednak, że Rzymianie, Germanowie i Słowianie powieździeli władanie piorunem swemu bóstwu zwierchniemu, toteż siłą rzeczy i Jupiter ma związek z winem. Wyływa to jednak nie tyle z jego panowania nad burzami i atmosferą, ale z pozycji suwerena. Wino – czy inny trunek – nie tylko jest pożywieniem, ale przede wszystkim pobudza energię i działa na psychikę, a więc ma moc jakby cudowną, której pragną nawet bogowie. Trunki upajające mają więc znaczenie szczególne zarówno w życiu społecznym, gdzie są napojem władców, jak i w sferze mitycznej. A w micie Odyna ten król bogów germańskich, właściciel najlepszych miodów, czerpie z nich aż do upicia się wiedzę i poezję. Tej roli trunków odpowiadają akty ofiary obrzędowej: Jupiterowi składa się winne grono, Warunie kryjącemu się pod postacią Somy, personifikacji boskiego napoju – roślinę somę.

Zmieniwszy zaś to, co należało zmienić, Słowianie nadbałtyccy przydają Świętowitowi róg, zamię władcy, a jednocześnie naczynie, w którym napój stary zastępuje się nowym w symbolicznym porządku cyklicznego odnowienia i odmłodzenia. Róg należy do wyposażenia wczesnośredniowiecznych kamiennych posągów staropruskich z Warmii i Mazur; widnieje też w ręku jeźdźca na kamieniu z Leźna pod Kartuzami.

Nie sposób nie przytoczyć na pozór odległego źródła, mianowicie erudycyjnego traktatu Warrona, pisarza rzymskiego z I wieku

p.n.e., który z racji opisu jednego ze świąt Jupitera zapewnia czytelnika: „Jeszcze dziś wielu ludzi zachowuje zwyczaj i mówi przy tej sposobności: *Novum vinum bibo, novo veteri morbo medeor* – „Pije wino nowe, nowym ze starej choroby leczę się”<sup>279</sup>. Praktyka wieszczenia z napoju, odprawiana na Rugii sposobem właściwym dla Słowian, zawiera więc jakieś elementy wspólnej przeszłości mitylogicznej innych ludów, odległych w przestrzeni i czasie.

Czy istnieją u nich także elementy bliskie słowiańskiemu obrzędowi ofiary z wielkiego kołacza? Podobieństwo i tu, i przy winie, jest względne, ale dostrzegalne. Specjalnym świętem *feriae stativae* cieszą się w Rzymie Ops i Cons, z których pierwsza czuwa nad gromadzeniem zapasów, drugi nad złożeniem do spichrza zebranego ziarna. Na pierwszy rzut oka są to działania w obrębie funkcji trzeciej, gospodarki rolnej, i z nią należałoby związać wspomniane bóstwa. Ale Ops, czyli „obfitość”, w istocie rzeczy – jak wykazał Dumézil – mało ma wspólnego z techniką uprawy roli, ma bowiem swe rytualne mieszkanie w budynku Regii, z królami. To raczej rezultat niż dźwignia rolnictwa, stąd Ops wykracza poza płodność, jest ściśle pojętą obfitością, i pozostaje w bezpośrednim związku z podziałem dóbr, co wszędzie należy do kompetencji władzy zwierzchniej.

Kolista kołacz obrzędowy stanowi wspólne indoeuropejskie dobro kulturowe; kołacze takie nazywano *summanalia*, od „świtania”, stąd też jeden z epitetów Jowiszowych *Iupiter Summanus*. Są one też składnikiem kultu umbryjskiego Jupitera i zna je rytuał indyjski.

Uzupełnijmy objaśnienie wróżby z kołacza na Rugii tym, że zarówno wśród Słowian wschodnich, jak południowych owo paradoksalne życzenie, aby gospodarza nie było widać, powtarza się najdokładniej na Ukrainie – „spoza kołacza wielkanocnego”, w Hercegowinie brzmi – „spoza kołacza na Boże Narodzenie”, na Białorusi i w Bułgarii – „spoza placzków w poniedziałek zaduszny”. Inny zwyczaj bułgarski wiązał to życzenie z dniem lokalnego świętego. Duchowny stawał poza stołem ofiarnym okrągłych chlebów i zapytywał głośno zebranych: „Widzicie mnie?”, na co mu odpo-

---

<sup>279</sup> Marcus Terentius Varro, *De lingua latina*, wyd. J. Collart, Paris 1954, 6,21; G. Dumézil, *Fêtes romaines...*, s. 99.

wiadano: „Tak, widzimy cię, widzimy”. Z kolei duchowny mówił: „Obyście na przyszły rok nie mogli mnie całkiem widzieć”, w nadziei, że plon będzie jeszcze obfitszy<sup>280</sup>.

Jeśli więc Świętowit arkoński zajmuje się obfitością plonów, gospodarowaniem swego ludu zapasami ziarna, to jego stosunek do rolnictwa kryje pierwiastek indoeuropejski. Czytanie Dumézila zawsze się opłaca. Dzięki niemu dostrzegamy oto wieniec z pieczywa wokół głowy sławnego *Equus October*, „konia październikowego”, ofiarowywanego Marsowi *ob frugum eventu*, „z powodu nadejścia plonu”. Aby to zrozumieć, trzeba cofnąć się w pierwotne czasy Rzymu, gdy Mars przy pomocy wojska zapewniał dowóz plonów do bezpiecznych spichrzów bez szkód i rabunków po drodze. W rzymskich obrzędach rolniczych na wsi odprawiano festyn, *daps*, składany w hołdzie Jupiterowi przed siewem ozimym lub jarym, w czasie uczy czczono go wyraźnie jako najwyższego spośród bogów, *summus*; podobnie w mieście 13 września odbywał się posiłek rytualny, *epulum Iovis*, związany już z zakończeniem zbiorów<sup>281</sup>. Rozważywszy porównawczo suwerenny udział Świętowita w sprawach rozprowadzania dóbr powstałych w rolnictwie, wolno upatrywać i w jego funkcji wojennej rodzaj opieki najwyższej, postępującej się argumentem siły odstraszałającej wobec możliwych zamachów na zasoby jego ludu. Rytuał agrarny ma swój własny cykl obrzędów związanych ze stałym odnawianiem się sił przyrody przez odnowę czasu. W tym miejscu wystarczy tylko zwrócić uwagę, że i na wyspie bałtyckiej odprawiano wystawny posiłek obrzę-

<sup>280</sup> R. Pettazzoni, *Wszechwiedza hogów...*, przyp. 24, s. 504 por. SMR, s. 202-203: *milati se*: w Hercegowinie zwyczaj, by na *Bożić* (Boże Narodzenie) pytać się, czy spoza trzymanego kołacza *milam li se?* (tzn. czy wystaje?), odpowiedź zgromadzonych: *milaš malo, sad malo a dogodine nimalo*; zwyczaj potwierdzony też w Chorwacji i Bośni; koło Trebinje usypywano w stos żyto na gumnie i zadawano analogiczne pytania; SMR, s. 36-38: *hožični chlebovi* o rytualnym kołaczu serbskim; por. K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 665; L. Niederle, *Zivot starych Slovanů...*; J.S. Bystron, *Zwyczaje žniwiarskie w Polsce*, Kraków 1916, s. 263; H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, w: *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris 1909, s. 93-101; V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *K semiotičeskoj interpretacii korovaja i korovajnych obrjadov u Belorussov*, w: *Trudy po znakovym sistemam*, t. 3, Tartu 1967, s. 64-70.

<sup>281</sup> G. Dumézil, *Fêtes romaines...*, s. 193-197.

dowy wraz z zabawą o zabarwieniu orgiastycznym. Ich sens społeczny, psychologiczny i mistyczny wpisuje się w umyślne zamieszanie i świadome uchylanie norm, aby powrócić do równowagi i ponownego scalenia wspólnoty.

Bóstwa typu jowiszowego i perunowego nie zadowolaly się demonstracją siły zbrojnej jako groźby i ostrzeżenia. Bogowie, także słowiańscy, łaknęli krwi i łupu, co obok broni u stóp posągu Świętowita znalazło wyraz w micie jego białego konia – koniecznie białego w świetle innych rytuałów indoeuropejskich, związanych z Zeusem i Ahura Mazdą, oraz we wróżeniu z przejścia wierzchowca między dwoma rzędami włóczni. Zauważmy, że koń na Rugii nie staje się zwierzęciem ofiarnym, należy raczej do oznak władzy bóstwa. Pozostaje to w jakiejś relacji do wedyjskiego stwierdzenia, że „koń należy do Waruny”, i do rytu rzymskiego chowania świętych włóczni Marsa w jego *sacrarium* w budynku Regii; wrócono o pokoju lub wojnie z tego, czy zostały one poruszone. Także u Germanów doby Tacyty wrócono z zachowania się białych koni<sup>282</sup>. Wróżba z konia ma analogie także w *veščij kon'* na Rusi, w mitologii awestyjskiej i u Bałtów<sup>283</sup>.

Wypowiedzenie wojny w Rzymie należało do sfery Jupitera; odpowiednia ceremonia, *indictio belli*, kończy się rzutem włóczni zbrojnej w żelazo (*hasta ferrata*) na terytorium nieprzyjacielskie; nie przeprowadza tego gestu jednak *flamen Martialis*, ale *fetialis Iovis*. Raz jeszcze znajdujemy się wśród różnych odbić jakiegoś indoeuropejskiego prawzoru zachowań rytualnych i odpowiednich mitów<sup>284</sup>.

Motyw zajeżdżania konia nocną jazdą jest znany w całym folklorze słowiańskim, który o to pomawia demony domowe, na Rugii

---

<sup>282</sup> Tacyt, *Germania*, 10; R. Pettazzoni, *Wszzechwiedza bogów...*, s. 218-219, 249.

<sup>283</sup> M. Gimbutas, *The Slavs...*, s. 161

<sup>284</sup> G. Dumézil, *Fêtes romaines...*, s. 218. Ryt rzucania włóczni oddający wroga na ofiarę zob. w Polsce Kadłubek: *Mistrza Wincentego Kronika polska*, wyd. A. Bielowski, MPH, t. 2, Lwów 1872, s. 340; por. analogiczne obrzędy na Litwie, A. Mierzyński, *Mythologiae Lituanicae...* i na Rusi; J. Bayet, *Le rite du fécial et la cornouiller magique*, „Mélanges d'École Française de Rome”, 52, 1935, s. 29-76.

zastąpione postacią mityczną wyższego rzędu – bóstwem naczelnym<sup>285</sup>. Piękne to podanie o nocnych wyprawach Świętowita należy do strony wojskowej, podobnie jak patronat nad oddziałami doborowej jazdy, ale i tu zbieranie łupów wojennych jest raczej cechą jowiszową. Okazałość kultu posagu i świątyni arkońskiej budziła niekiedy mało uzasadniony sceptycyzm co do przekazu Saksa i powątpiewanie o możliwości istnienia tak rozbudowanego ośrodka wierzeń wśród Słowian. Zajmiemy się osobno sprawą organizacji kultu, który w przeciągu tysiącleci, zachowując wątki pierwotne i nabywając nowe, podlegał ewolucji w treści i formie. Zdziwiający przepych postaci Świętowita należy tłumaczyć okolicznościami czasu i miejsca jego kultu w chwili, którą chwytny dzięki tekstowi z wieku XII. Prawie cały świat zachodniosłowiański przejmował wówczas kulturę chrześcijańską, co rozpoczynała swobodna decyzja władców i możnych w IX wieku i w następnych stuleciach. Ostatnie kraje pogańskie Słowiańszczyzny – Pomorze Zachodnie i Połabie – zanim uległy przymusowej chrystianizacji, podejmowały starania o stworzenie z rodzimych elementów wierzeniowych religii o cechach państwowych. W tym sensie kult Świętowita był nowy, począwszy od nazwy, która przykryła na miejscowe potrzeby zespół charakterystycznych cech Peruna przez rozwinięcie kultu i zapewnienie mu kapłanów, aż do zbudowania budynku sakralnego z wielkim czterogłowym posagiem. Podobną fazę przeżywało schyłkowe pogaństwo skandynawskie, które z ogrodzonych kręgów kultowych przeszło do wielkich świątyń, jak opisywana przez Adama z Bremy świątynia uppsalska z posagami<sup>286</sup>. Właśnie tam i w krajach chrześcijańskich upatrywać należy inspiracji pobudzających Słowian połabskich do upolitycznionej monumentalizacji ich pogańskiego kultu.

---

<sup>285</sup> Por. J. Herrmann, E. Lange, *Die Pferde von Arkona. Zur Frage der Pferdehaltung und Pferdezucht bei den slawischen Stämmen zwischen Elbe und Oder*, „Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte”, 2, 1982, s. 125-133; wśród Słowian południowych nocny jeździec może być reliktem trackim, A. Schmaus, *Neumanichäismus auf dem Balkan (Forschungsbericht)*, „Saeculum”, 2, 1951, s. 271-299; por. też przybywanie *Bozic'a* na koniu na Boże Narodzenie, SMR, s. 30.

<sup>286</sup> *Adami Bremensis Gesta*, lib. IV, 26.

**Rujewit z dwoma towarzyszami.** Dwa teksty duńskie, znany nam Sakso Gramatyk około roku 1200 i saga o Knytlingach z roku około 1260, przekazują imię boga Rujewita (Rugivit, Rinvit). Był on czczony w Gardźcu (Garz) na Rugii, gdzie istnieje okazałe grodzisko z XI/XII wieku o charakterze nie tyle mieszkalnym, co kultowym. Czczono go w jednej z trzech tamtejszych świątyń, obok Porewita i Porenuta. Bardzo wysoki, smukły posąg dębowy, zniszczony przez biskupa Absalona z Roskilde w roku 1168, miał mieć głowę o siedmiu twarzach, tyleż prawdziwych mieczy u pasa, a ósmy mocno przywiązany taśmą do ręki. Pod wargami posągu jaskółki założyły gniazdo, co wywoływało wesołość Duńczyków, źle widać poinformowanych o czci dla tych „bożych ptaszków”, uważanych za zwiastuny wiosny i upostaciowania dusz w całej bez mała Słowiańszczyźnie<sup>287</sup>. Kultową ich ochronę naruszano niekiedy, aby zdobyć serce jaskółki jako środek do roznieciania uczuć miłosnych. Rujewitowi przypisywano, zdaniem Saksa, przywództwo wojenne jakoby Marsowi, a nadto ingerencję w sprawy kontaktów płciowych, mianowicie karanie zapewne niewłaściwego stosunku waginizmem.

Imię Rujewita znaczyć ma według językoznawców tyle, co „pan Rui”, czyli Rugii, Rany (a więc jak gdyby bóstwo wyspy, starsze w swej zwierzchności od Świętowita). Mógłby tu wchodzić w grę też inny pień: *ru-*, występujący w wyrazach staropolskich *\*rzwa* – „gniew”, *rzwieć* – „ryczeć”, *ruja*, czyli czas ryku jeleniego, w ruskiej nazwie jesiennego miesiąca – *rujenb*, na który przypada czas rui<sup>288</sup>. Łączenie z bóstwem drugiej, wojennej funkcji spraw płci, i to męskiej, występuje w kręgu Indry; sprawa to jednak przy Rujewicie niepewna. Najistotniejsze wydaje się przecież oblicze wojskowe tego wcielenia Peruna, co podkreśla jeszcze kontrast między Rujewitem a Porewitem, zauważony przez Duńczyków burzących świątynie w Gardźcu.

---

<sup>287</sup> W Serbii jaskółka to „przyjaciół domu”, jej gniazdo w domu lub na dachu przynosi szczęście.

<sup>288</sup> A. I. Sobolevskij, *Zametki po slawjanskoj mifologii. Po povodu truda prof. L. Niderle, „Slavia”, 7, 1928/1929, s. 174-178, zakłada bliskość fonetyczną, a więc jednoznaczność Jarowita i Rujewita.*

Zastanawia liczba siedmiu twarzy, mająca swój daleki odpowiednik w micie wschodniej grupy ugrofińskiej o siedmiu braciach przekształcających się w orły i inne ptaki, z czym pogodziłaby się cześć dla jaskółczego gniazda na wizerunku Rujewita. Trudno dochodzić, jaką drogą (bałtyjską?) mit ten mógł być zawleczony aż na Rugię.

Porewit miał w sąsiedniej świątyni posąg z pięcioma głowami, ale bez broni. Jego imię, znane też z *Knytlingsagi*<sup>289</sup> jako Puruvit, pozostaje niejasne; odczytuje się je jako Borowit – „pan boru” i jako Borzywit – „mocny w boju”, co mało jest prawdopodobne ze względu na brak oznak wojskowych i na to, że Rujewit posiadał już władzę wojskową. Ale też definicja jednego z demonów leśnych nie wydaje się możliwa wobec ich pozycji w mitach słowiańskich raczej niskiej, ograniczonej do krajobrazu puszczańskiego. Nasuwa się jeszcze jeden źródłosłów dla pierwszej części nazwy: „pora” w znaczeniu siły, napięcia, parcia, a więc byłby to Porowit, „pan siły”<sup>290</sup>.

Trzecie bóstwo w osobnej świątyni – w roku 1928 w Gardzcu odnaleziono resztki trzech budowli drewnianych na planie kwadratu, odpowiednio: 7,5 na 7,5 m, 6 na 6 m i trzeciej nieokreślonej<sup>291</sup> – to Porenut. Jego posąg miał cztery twarze i na piersi piątą, której czoło bóstwo podtrzymywało lewą ręką, a podbródek prawą. Imię to zniekształcone lub uznawane za niesłowiańskie; zaproponowano jego odczytanie jako Porenuć, czyli Pioruniec lub Piorunic. Mało to dla określenia istoty tego zjawiska mitologicznego. Gdyby przyjąć wersję Piorunica, byłaby to trzecia postać tego samego Peruna, raz przedstawionego w postaci zbrojnej (Rujewit), drugi raz jako uosobienie siły naporu (Porewit), trzeci raz z jego najstarszą nazwą, i to w formie zgrubionej.

---

<sup>289</sup> *Knytlingsaga*, rozdz. 122, za: C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 84-85.

<sup>290</sup> Jeszcze jedna etymologia w: A.I. Sobolevskij, *Zametki...*, s. 174: \**pirovit*, \**pyrovit*, co nic nie objaśnia; może trafna za to identyfikacja tu Prove i Porevit.

<sup>291</sup> C. Schuchhardt, O. Stiehl, W. Petzsch, *Ausgrabungen auf dem Burgwalle von Garz, Rügen*, „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften”. Berlin 1928, s. 459-492; T. Palm, *Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letzten Jahrhunderten slawischen Heidentums*, Lund 1937, s. 122.



*Knytlingsaga* wymienia w opisie niszczenia Gardźca trzy bóstwa: Rinwita (Rujewita), Turupita i Puruvita (Porewita)<sup>292</sup>. Nazwa środkowa jest zniekształcona; małe są szanse na związanie jej z fińskim bóstwem o imieniu Tarapita, czy też na odczytanie jako Toropiec-Tropiec od *trepiti* – „trząść, uderzać, spieszyć”<sup>293</sup>.

Do podobnie zagadkowych postaci należą też Pizamar z tejsze sągi, czczony na rugijskim Półwyspie Jasmundzkim (Asmund)<sup>294</sup>. Najlepszy językowo pomysł czytania tego zapisu jako Wyszomir nic nie wyjaśnia, ale i inne wersje, jak Bezmiar lub raczej Bezmir – co kojarzy się z wojną – są wątpliwe; Bezmir mógłby mieć marsowe oblicze bóstwa typu perunowego<sup>295</sup>. Broni się przed zawężaniem swego znaczenia Podaga, którą Jan Długosz traktował jako Pogodę, co na ogół odrzuca się, choć jest wskazówka w stronę „niepogody” i „wiatru”<sup>296</sup>.

**Jarowit-Jaryło.** W dwu miejscach Słowiańszczyzny połabskiej – w pomorskiej Wołogoszczy (Wolgast) i w Obli (Havelberg) – grodzie nadłabskiego plemienia Brzeżan, zażywało czci bóstwo nazywane Jarowitem (w zapisach niemieckiego pochodzenia Gerovit, Herovith). Podczas misji biskupa bamberskiego Ottona w Wołogoszczy w roku 1128 jeden z jego duchownych schronił się przed wrogością tłumu do świątyni, gdzie wisiała na ścianie wielka nietykalna tarcza obita złotymi blachami, którą miano zwyczaj wnosić tylko na czas wojny jako wróżbę zwycięstwa. Kleryk ten zarzucił

---

<sup>292</sup> *Knytlingsaga*, rozdz. 122.

<sup>293</sup> G. Pettazzoni, *Il paganesimo...*, s. 340.

<sup>294</sup> *Knytlingsaga*, rozdz. 122.

<sup>295</sup> V. Pisani, *Il paganesimo balto-slavo*, w: *Storia delle religioni*, red. P. Tacchi Venturi, t. 2, Torino 1949, s. 55 n., jako deifikacja gr. *peisma*, „więzy, węzeł, sznur”, tenże, *Le religioni dei Celti...*, s. 191, zestawia z lit. bóstwem Pizius, któremu składano ofiarę przy przekazywaniu świeżo poślubionej mężatki (z *pize* „wagina”); wcześniej przypuszczał M. Bagagiolo, *Credenze religiose degli Slavi precristiani*, b.m. 1968, s. 120, że to z *pizma* „nienawiść”, srb. *pizma*, ukr. *pyzma* = *odiatore, vendicatore*.

<sup>296</sup> A.I. Sobolevskij, *Zametki...* s. 174, odnosi to dlatego do Striboga; por. I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, t. 1-3, St. Peterburg 1893-1912, t. 2, s. 1015; V. Pisani i M. Bagagiolo, *Credenze religiose...*, s. 122, przyjmują, że to gen. od *po-day* „ten, co płonie”, rdzeń *deg-* w Dażbog, lit. *pa-degti* „palić”.

tarczę na szyję i wybiegł na zewnątrz ku przerażeniu zebranych, którzy go wzięli za boga Jarowita<sup>297</sup>. Jeden z hagiografów nazywa go Marsem, drugi bogiem wojska, nie ma więc wątpliwości, że była to postać wojenna. Czy w jego świątyni stał posąg, trudno odpowiedzieć, ponieważ ratujący siebie kleryk dojrzał tylko tarczę. Tarcza należy do wszystkich Marsowych broni obrzędowych; także w rzymskiej Regii strzeżono tarczy. Tzw. kamień Jarowita w kościele św. Piotra w Wołogoszczy jest w istocie rzeczy płytą nagrobną już z doby wczesnochrześcijańskiej. Bóstwo to pojawiło się jednemu ze swych wiejskich wyznawców w szatach idola, aby ostrzec go przed misją<sup>298</sup>, a więc jakiś posąg Jarowita istniał i w Wołogoszczy. W odwiedzonej wcześniej Obli biskup Otto trafił na uroczystości ku czci Jarowita, odprawiane tłumnie z chorągwiami; data, około 10 maja, wskazuje na jedno ze świąt wiosennych kalendarza kultowego.

Nazwa tego bóstwa nie budzi wątpliwości. Powstała z rdzenia *jar-*, *jaro-*, co znaczy tyle co „siła”, „surowość”, siła płynąca z młodości, z rdzenia występującego także w słowiańskiej nazwie *jar* – „wiosna”. Zbieżne kompetencje wojskowe i analogiczna budowa imion Jarowita i Świątowita nie tyle każą przyjąć ich tożsamość, ile bliskoznaczność ich obu z najwyższym bóstwem, Perunem<sup>299</sup>. Można spróbować śladem Ivanova i Toporova wzmocnić to stwierdzenie folklorem słowiańskim i porównawczym.

Punktem wyjściowym dla tych badaczy jest tekst zapisany w roku 1846 na Białorusi, mówiący o Jaryle, młodzieńcu w białej szacie, bosym, z głową ludzką w prawej ręce, z kłosami żyta w lewej, w wieńcu z ziół i na białym wierzchowcu. Obrzęd odbywający się 27 kwietnia przy witaniu wiosny pierwszą orką polegał na korowodzie dziewczyn z przebieraniem jednej z nich w ubranie Jaryły, sa-

---

<sup>297</sup> *Herbordi Dialogus de Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, s. n., t. 7, cz. 3, Warszawa 1974 [dalej: *Herbordi Dialogus*], III, 6; *Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, s. n., t. 7, cz. 2, Warszawa 1969 [dalej: *Ebonis Vita s. Ottonis*], III, 8.

<sup>298</sup> *Ebonis Vita s. Ottonis*, III, 8.

<sup>299</sup> A. Bruckner, *Mitologia polska...*, s. 41-42; V. Pisani, *Slavische Miscellen*, w: *For Roman Jakobson...*, s. 390-394; V.I. Dal', *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka*, t. 1-4, St. Peterburg-Moskwa 1903-1909 [repr. Moskwa 1979], t. 4, s. 680.

dzaniu jej na białego konia uwiązanego do słupa i śpiewaniu do niej: „Włóczył się Jaryło / Po całym świecie / Rodził żyto w polu / Płodził ludziom dzieci / A gdzież on nogą / Tam żyto kopą / A gdzież on na ziarnie / Tam kłos zakwitnie!”<sup>300</sup>. W serii wyrazów kultowych oprócz Jarowita i Jaryły jest też Jarun, jakiś idol ruski o tej nazwie raz zapisany w *Latopisie suzdalskim*, oraz wyrazy polspolite odnoszące się do zjawisk wiosennych: ruski *jarovoj* – „wiosenny”, polski *jare* i ruski *jarovoje* – przymiotniki określające zboże siane wiosną, czeski i ruski *jar* – „wiosna” i wiele innych aż z południowej Słowiańszczyzny.

Przy wszystkich możliwych zastrzeżeniach co do daty i jakości przekazu białoruskiego, przebijają zeń rysy archaiczne, jak białe szaty i biały koń, kwiaty polne i kłosa pszenicy, jak głowa ludzka trzymana przez zwycięskiego jeźdźcę, jak jego triumfalny krok, czasem boso, co ma kultowe znaczenie bezpośredniego dotyku ziemi, otwierający wraz z imieniem wiosnę, jak dokonywany przezeń przegląd pól. Przyjęto je bądź połączone z cechami innych postaci otaczanych kultem, szczególnie w osobie św. Jerzego, którego dzień 23 kwietnia służył sposobnością do topienia lub palenia kukły niewieściej o imieniu Morena-Marzanna, personifikacji zimy lub śmierci, a więc do zwiastowania odnowy wiosennej. Czasem napotyka się przeciwstawianie Jaryły młodemu Jaryle staremu, który oddaje swe miejsce nowemu, może w walce<sup>301</sup>. Skoro się zna cały obfity bagaż folklorystyczny wieziony na białym koniu przez św. Jerzego, zwycięzcę i zabójcę smoka, rozumie się znaczenie tej identyfikacji, w której spotykają się kultury uczona i ludowa, wykraczając w dobie chrześcijańskiej poza tradycję słowiańską, ale też ją wchłaniając.

Z tego wszystkiego zarysowuje się podwójny obraz Jarowita-Jaryły-Jaruna. Z jednej strony – wojownika, z drugiej – stróża

---

<sup>300</sup> E.V. Aničkov, *Vesennaja obrjadovaja pesnja na Zapade i u slavjan*, t. 1-2, St. Petersburg 1903-1905, zebrał materiał porównawczy zachodnioeuropejski i słowiański do pieśni i tańca jako obrzędu i wyrazu twórczości poetyckiej.

<sup>301</sup> W innych miejscach Jaryłą jest młodzieniec, w innych starzec; gdzie indziej chowano z płaczem i śmiechem kukłę drewnianą (obrzęd przypadał m.in. na 24 VI, 30 VI i in. lub w dwa tygodnie po św. Piotrze). Jedzono wówczas kołaczki, ryby, pito słodki kwas, SMR, s. 156-157; K. Moszyński, *Kultura ludowa...*; V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija...*, s. 215.

zając rolniczych, co nie wymaga jakiejś interpretacji naturystycznej, ku której zdają się skłaniać Ivanov i Toporov<sup>302</sup>, gdyż należy to do zakresu działania bóstwa najwyższego. Sam Jupiter zstępuje do rolników; czyni to w czasie swych wiosennych świąt, *Vinalii*, które przypadają dokładnie 23 kwietnia. Sam Perkunas litewski grzmotem otwiera wiosnę i prace polne, które bez tego znaku nie przebiegałyby szczęśliwie.

Dodajmy też ślady toponomastyczne: Jarilovo i czterokrotnie Jarilovic pod Nowogrodem Wielkim<sup>303</sup>. W XVIII wieku w eparchii woroneskiej zakazywano świętowania wokół idola zwanego *Jarilo* od środy lub piątku do soboty w tygodniu po Zielonych Świątkach; jeszcze w 1673 roku występował tam człowiek przybrany kwiatami i dzwoneczkami, z twarzą pomalowaną na czerwono i białą<sup>304</sup>.

Na zakończenie tego przeglądu form, które przypisaliśmy naczelnemu bóstwu piorunowemu, zacytujemy zdania zaczerpnięte ze zbioru przysłów litewskich i z glossy w rękopisie ruskim z XV wieku; oba zdania znaczą to samo: *Perkumu yra daug, Perun jest mnog*, czyli „Perun jest mnogi”. Albo, jak pisał Brückner, „to nie bóstwa się zmieniają, tylko ich nazwy, i coraz to inne wypływają na powierzchnię”. W świadomości religijnej i tej grupy indoeuropejskiej ta sama istota nadprzyrodzona może się objawiać w licznych postaciach, które wszystkie wyrażają podobny model mitologiczny. Bywa on wzbogacony o warianty, których elementy, nie zawsze już dla nas czytelne, zasadniczo jednorodne, są porównywalne do właściwości Jupitera określonych jego długim zestawem epitetów.

Połabskie „odnowienie niby Olimpu”, jak pisał Brückner, nadało archaicznemu nurtowi wierzeń nową formę, którą zresztą trudno nazwać politeizmem, ponieważ był to raczej lokalny henoteizm, wydzwignięcie jednego regionalnego bóstwa zarówno nad inne, jak ponad żywą nadal sferę demonologiczną. Rozbudowa kultu bóstw naczelných mogła rozpocząć się dopiero wtedy, gdy po-

<sup>302</sup> V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledovanija...*, s. 180, 215 n.

<sup>303</sup> A. Pogodin, *Mythologische Spuren in russischen Dorfnamen*, ZSPHil., 11, 1934, s. 35.

<sup>304</sup> F. Haase, *Volks Glaube...*, s. 177. Inny przykład intensywnej pamięci o świętowaniu płodności to srb. *vidovdan* (15 VI), SMR, s. 65-66; M. Popović, *Vidovan i časni krst. Ogled in knjizevne archeologije*, Dorpad 1976, posuwa się do personifikacji bóstwa światła i płodności *Vid*.

wstały omawiane już okoliczności polityczne, to znaczy wraz z podjęciem samoobrony wobec panów saskich, którzy z koegzystencji w dobie karolińskiej przeszli do ekspansji militarnej i podboju terytorialnego w pierwszej połowie X wieku. Można podziwiać pomysłowość tych, którzy jęli się tego przedsięwzięcia religijnego, wymagającego zbudowania obrzędów i mitów ze składników przyćmionych lub skromnych. A że były one w przytłaczającej większości rodzime, słowiańskie i indoeuropejskie, próbowaliśmy to wykazać. Udział chrześcijaństwa, mimo opinii przeciwnej<sup>305</sup>, która Świętowita łączy z wzorcem hagiograficznym św. Wita, a Trzygłowa z Trójcą Świętą, uznać trzeba tylko za impuls, za swojeiste wyzwanie do walki ideowej. Odpowiedź na nie nie znaleziono na różnych szlakach oddziaływania tradycji, spośród których jedne prowadziły w głąb pamięci zbiorowej plemion połabskich i sąsiednich, inne mogły zawadzić o wybrzeża skandynawskie, a jeszcze inne sięgnąć kraju Bałtów, gdzie – jak zobaczymy – wcześniej wyraziła się tendencja, zapewne zapożyczona z południowego wschodu, do upostaciowania bóstw opiekuńczych w posagach.

### **3. Weles, bóg magii, przysięgi i zaświatów. Bóstwa bliskoznaczne: Trzygłów i Trojan**

**Weles.** Obok Peruna i bóstw mu bliskoznacznych oczekują na analizę inne. Wiadomości o nich wiele pozostawiają do życzenia, ich zrozumienie i powiązanie bywa przedsięwzięciem skazanym nierzadko na niepowodzenie. Nić przewodnia systemu trójfunkcyjnego, od której wypadało już nam odchodzić, czasem nawet zupełnie się zrywa, ale nie przestaje oddawać usług.

Wypadkiem prawdziwie trudnym jest Weles (*Veles*) lub Wołos bog (*Volos bog*) ze źródeł staroruskich. Przy pierwszej przymiarce mitologii Słowian do myśli Dumézila związane go z funkcją trzecią – zapewniania płodności siły przyrody w służbie człowieka. Przydział ten ma za sobą trzy nierównej miary argumenty. Po pierwsze, przemawiałaby za nim etymologia nazwy bóstwa, którą Toporov rozumie jako pochodną czy równoległą do *\*volstb* –

---

<sup>305</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 190 n.

„włość”, mienie należące do wspólnoty<sup>306</sup>. Po wtóre *Powieść doroczna*, najdawniejsza kronika ruska, dorzuca temu bóstwu epitet *skotij bog*, czyli „bóg bydła”. Po trzecie, z tego samego zabytku dowiadujemy się, że w czasie zawierania traktatu z Grekami w roku 971 *vsja Rusb*, „wszystka Ruś”, klęła się na to bóstwo, podczas gdy wojownicy przysięgali tylko na Peruna<sup>307</sup>; występowałyby więc tu kontrast między tymi, którzy zależeli od boga związanego z funkcją drugą – tak bowiem Toporov pojmuje Peruna – a tymi, którzy spełniali w społeczeństwie funkcję trzecią, mając dla niej odpowiednie bóstwo, Welesa.

Rozumowaniu temu trzeba przeciwstawić rozważania Jakobsona, które można jeszcze rozwinąć<sup>308</sup>. Podstawową sprawą jest to, czy określenie „bóg bydła” wskazuje jednoznacznie na ograniczenie zakresu władzy Welesa do czynności gospodarskich<sup>309</sup>. Przeczytajmy raz jeszcze ustępy dotyczące umów rusko-bizantyńskich. Pod rokiem 907 zapisano, jak książę Oleg i jego mężowie wezwani do przysięgi „według prawa ruskiego klęli się na swój oręż i na Peruna swego boga, i na Wołosa boga bydła, i pokój został tak potwierdzony”<sup>310</sup>. W tym więc wypadku należy stwierdzić, że strona ruska przysięgała na obu bogów jednocześnie, przy czym nie idzie tu o rzeczywiste wydarzenie pod tą datą, ale o słowa kompilatora *Powieści dorocznej*. W roku 944 (nie 945) w celu uwierzytelnienia podobnego układu przysięgano zbiorowo tylko na Peruna. Za trzecim razem, w roku 971 (może 972), wojowie otaczający księcia złożyli przysięgę na Peruna, gdy inni, owa „wszystka Ruś” zaprzysięgali na Wołosa<sup>311</sup>. Istotnie, wystąpiło tym razem jakies przeciwstawienie sobie dwu grup społeczności wezwanej do zaprzysiężenia. Czy może ono przesądzić o przynależności przysiężników Welesa do funkcji trzeciej? Skłonność do przysięgi na Peruna ze strony wojów wareskich, a więc ludzi pochodzenia skandynawskiego,

<sup>306</sup> V.N. Toporov, *Fragment slawjanskoj...*, s. 20 n.

<sup>307</sup> PVL, s. 52.

<sup>308</sup> R. Jakobson, *The Slavic God Veles...*, s. 585 n.

<sup>309</sup> Jak V. Zivancevic, 'Volos – Veles' – *Slavjanskoe bozestvo teriomorfno go proischozdenija*, w: *Trudy VIII Meždunarodnogo Kongressa antropologiceskich i etnografičeskich nauk*, 8, Moskva 1970, s. 46-49.

<sup>310</sup> PVL, s. 25.

<sup>311</sup> PVL, s. 52.

można wytłumaczyć jego podobieństwem do Thora, tylekroć podkreślanym w nauce aż do upatrywania niegdyś w naczelnym bóstwie ruskim przebranego boga nordyjskiego. Perun był wprawdzie rdzenie słowiański, co nie przeszkadzało, że cieszył się uznaniem obcych w większości druzynników, którzy jako dobrzy Indoeuropejczycy rozpoznawali w nim bóstwo im znajome pod innym imieniem. Natomiast byli też inni uczestnicy układów, jak na to wskazuje wzmianka o bojarach, i ci znaleźli się pod groźbą klątwy Wołosa.

W istocie rzeczy, różnice między Perunem i Wołosem uwidoczniły się w przewidzianym dla każdego z nich rytuale przysięgi. Według tekstu porozumienia z roku 944, krzywoprzysięzca – na Peruna – miał być ukarany własną bronią: „nie obroni się własną tarczą i zostanie rozsieczon własnym mieczem, strzałami i innym orężem swoim”<sup>312</sup>. Według zaś wzmianki pod rokiem 971, ci co zawiodą przysięgę na Peruna i Wołosa, zostaną „wyzłoceni jak złoto” – *da budiem zoloty jako zoloto* – i rozsiekani własnym orężem<sup>313</sup>. Skoro wiemy, że ta ostatnia kara jest właściwa Perunowi, trzeba – mimo przedstawienia w tekście – owo „wyzłocenie” przypisać Wołosowi. Zdawałoby się to pozbawione sensu i wręcz niezrozumiałe jako kara boża. Tymczasem rzecz wyjaśniła się ze staroruskiego terminu *zolutucha* oznaczającego skrofuły, czyli zołzy. Winni niedochowania wiary Welesowi oświadczały się gotowi podlec jego zemście, śmiertelnym cierpieniom wywołanym przez gruźlicę gruźlicę chłonnych, a w szczególności wtórną gruźlicę skóry, skrofułodermę, powodującą żółtaczkę u chorego<sup>314</sup>. Dzięki zapisowi etnograficznemu Kazimierza Moszyńskiego można to uzupełnić polskim zamawianiem choroby zwanej zołotnikiem: „Zołotniku – zołotniczku, siadźże sobie na krzeselku, gdzie cię matka widziała [...]”<sup>315</sup>. Takie rozumienie udziału Wołosa w przysiędze „wszystkiej Rusi” zmienia jego pozycję w panteonie słowiańskim.

<sup>312</sup> PVL, s. 35.

<sup>313</sup> PVL, s. 52.

<sup>314</sup> Już R. Pettazzoni, *Il paganesimo degli antichi popoli europei*, Roma 1946, s. 146, za F. Haase, *Volks Glaube...*, s. 346, R. Jakobson, *The Slavic God Veles...*

<sup>315</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...* t. 1, cz. 1, s. 241: *Zołotnik-zołotničku [...] saź sobè na krysełku, hze máci sporożila...* [w tłumaczeniu Autora: „widziała”, powinno być: „urodziła” – przyp. wyd.]

Dwaj wielcy gwaranci przysięgi – Mitra i Waruna – reprezentują w kulturze indoeuropejskiej suwerenną funkcję pierwszą, sprawowaną z pomocą prawa i religii. A może i wśród Słowian zachowały się prastare lub irańskie echa tych dwu uzupełniających się istot mitologicznych? Najstarsza kronika określa Peruna jako własnego boga, swojego wobec Rusi, która klnie się nim: *Perunom bogom swoim*, podczas gdy Weles pozostaje bogiem bydła; *Volosom skot-jem bogom*. Jak to pojmować? Zapewne to dwie różne sfery kosmosu, jedna ludzka, druga zwierzęca, ale powiązane wobec sprawy odpowiedzialności magicznej za krzywoprzysięstwo. Nasuwa się tu przypomnienie, jak książę Kiejstut zaprzysięgał ze swoimi przymierze z Ludwikiem Węgierskim na Wołyniu w roku 1351: kazał przyprowadzić czerwonego wołu, uwiązać między dwoma słupami, po czym sam rzucił weń *cultrum Lituanicum*, kordelas litewski, przecinając tętnicę, a wydobywającą się obficie krwią pomazał sam i jego ludzie twarze i ręce<sup>316</sup>. Gdyby przyjąć domysł głębokiego związku Welesa-Wołosa ze sferą zobowiązań magicznych, a zrezygnować z gospodarskiego rozumienia jego stosunku do bydła, to wyraźniej przemówi kolejność wymieniania imion pary Peruna i Welesa w tekstach homiletycznych na Rusi.

Weles jest tam zawsze na drugim miejscu, po Perunie, gdy następuje wyliczanie pewnej liczby bóstw pogańskich, a jeśli ogranicza się ich listę do dwóch, są nimi zawsze Perun i Weles. Mimo to dziwi nieobecność Welesa w panteonie Włodzimierzowym. Nieumyślne przeoczenie latopisu? Zamiar książęcy, aby skoncentrować panteon wokół Peruna z dodaniem bóstw pomniejszych? Można snuć przypuszczenia, ale brak nam podstaw. Tę ułomność pocztu kijowskiego, co do którego wolno przypuszczać interwencję lub nawet autorstwo redaktorów *Powieści dorocznej*, równoważy źródło historyczne od latopisu niezależne, legenda o chrzcie Włodzimierza, która opisuje zburzenie i zatopienie dwóch idolów pogańskich: Welesa i Peruna; posąg Welesa został wrzucony do Poczajny, dopływu Dnieprowego<sup>317</sup>.

<sup>316</sup> A. Mierzyński, *Źródła...*, t. 2, s. 70-82.

<sup>317</sup> A. Sachmatov, *Korsunskaja legenda o kresčenii Vladimira*, w: *Sbornik statej V.I. Lamanskomu*, St. Peterburg 1908, s. 1143 n.



Dorzućmy wreszcie cytat z tekstu dyskutowanego co do daty jego zachowanej postaci literackiej, ze *Słowa o wyprawie Igora*, gdzie wieszcz-poetę Bojana określa się jako wnuka, a więc potomka Welesa: „Welesowe wnuczę”<sup>318</sup>. Dorzucałoby to obok magii kłątwy jeszcze jeden rys bóstwa – opiekę nad wieszczami, co odpowiada na innym, zachodnim krańcu kultury indoeuropejskiej staroislandzkiemu *fili* – „jasnowidz”, „poeta” i indoeuropejskiemu rdzeniowi \**wel* – „widzieć”, i jest jeszcze jedną możliwością odszukania prardzenia imienia Welesa.

Ranga bóstwa u początku doby chrześcijańskiej musiała być wysoka, skoro przypisuje się zniszczenie w Rostowie posagu Wołosa – i to kamiennego – za sprawą św. Awraamija Rostowskiego<sup>319</sup>. O rozpowszechnieniu zaś kultu mogłyby świadczyć nazwy miejscowe z tym rdzeniem, gdyby nie występowanie podobnych pni (Wołoch, *volosb* – „włos” itp.). Są więc Wołosacze i Wołosowicze oraz uroczyska leśne Wołosin i Wołosacz na Białorusi, dalej rzeka Welesa na Smoleńszczyźnie, Weleśnica w ziemi halickiej, góra Veles w Bośni, osiedle Veles w Bułgarii i inne<sup>320</sup>. Ale mamy – nawet Brückner na to się godzi – „w Tatrach podanie o smoku Wołoszynie (smok i diabeł to para); tam gdzie padł, wyrosła góra Wołoszyn”<sup>321</sup>. Wiele dalibyśmy, żeby autor żywota św. Ottona zamiast imienia Plutona czczonego w Wołogoszczy podał właściwe imię bóstwa słowiańskiego. Naj-

---

<sup>318</sup> *Velesovū vnučkū*; M. Gimbutas, *The Lithuanian God Velnias\**, w: *Myth in Indo-European Antiquity...*, s. 89.

<sup>319</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 290 n., idol *Veles'*; tekst tego żywota jest jednak późny (XIV-XV w.) i nazwa bóstwa mogła zostać przejęta z istniejących wcześniej zapisów.

<sup>320</sup> Por. też *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, red. B. Chlebowski, t. 13, cz. 2, Warszawa 1893, s. 890 n.; t. XV, cz. 2, Warszawa 1902, s. 700-701; selo Velesto, ujezd Porzeč, gubernia Smoleńsk, gdzie miał być posąg Welesa, N.M. Gał'kovskij, *Bor'ha christianstva...*, t. 1, s. 5; Volosovo występuje czterokrotnie w ziemi nowogrodzkiej w zapisie z końca XV w., A. Pogodin, *Mythologische Spuren...*, s. 35; wg SMR, s. 58 mamy wzgórze i osiedle Veles w zachodniej Serbii, Velesnica, osiedle nad Dunajem oraz sióło Velestovo w Czarnogórze; G. Schramm, *Eroberer und Eingesessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr.*, Stuttgart 1981, s. 398, wymienia Veles (Titov Veles), ale sądzi, że zbieżność z nazwą bóstwa jest przypadkowa; zob. też dla Litwy M. Gimbutas, *The Lithuanian God...*, s. 88.

<sup>321</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 37.

bardziej odpowiadałby tu Weles-Wołos, na co wskazuje nazwa grodu (analogicznie kult Redgasta w Radogoszczy) i podziemne kompetencje zarówno Welesa, jak Plutona.

Oddaliliśmy się w ten sposób od kwestii opieki nad bydłem, która miała stanowić domenę wyłączną Welesowego działania. Wątpił w to już Brückner, intuicyjnie widząc w nim boga kłatwy<sup>322</sup>. Przypuszczano, że Weles przekazał pieczę nad bydłem św. Błażejowi – ruskiemu Własijowi – którego imię, jak mało które, nadawało się do pobożnej kontaminacji, zwłaszcza że w całej europejskiej kulturze ludowej temu właśnie świętemu przypadł patronat nad żywym inwentarzem gospodarstwa chłopskiego. Na *Vlasov dan* (11 II) przypadało święto wołów w Serbii. Karniono je wówczas kołaczem obrzędowym i święcono wodę<sup>323</sup>. Brückner sądził nawet, że Weles w ogóle nie miał nic wspólnego z pogłowiem bydłowym, że to uczone elukubracje duchownych przeniosły cudotwórczą „nie tylko nad ludźmi, ale i bydłem” opiekę ze św. Własa na pogańskiego Welesa<sup>324</sup>. Pojawiła się opinia zupełnie odwrotna: to św. Błażej, grecki Blasios, bułgarski Vlas, miał być spoganizowany przez kupców ruskich i przeniesiony z Bizancjum na Ruś jako Wołos<sup>325</sup>. Nadzwyczaj to jednak kruche i sprzeczne z całością materiału, którym rozporządzamy. Nawiązując do kamiennego anonimowego posagu wymienionego w opisie targu w Kazaniu nad Wołgą, pióra Ibn Fadłana<sup>326</sup>, gdzie kupiec ruski rozkładał swe towary, Brückner upatrywał w Wołosie raczej boga majątku i boga handlu, na co jednak nie ma innego dowodu<sup>327</sup>.

Dwie postaci nazwy tego bóstwa niełatwo objaśnić<sup>328</sup>. Zanotujmy jeszcze domysł wyprowadzający nazwę *Volos* z indyjskiego *vālā/vā-*

<sup>322</sup> Tenże, *Mitologia słowiańska...*, s. 77 n.

<sup>323</sup> SMR, s. 71.

<sup>324</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 75 n, 83; tenże, *Mitologia polska...*, s. 36-37.

<sup>325</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 34, 38, 386 n.; H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 106 n.

<sup>326</sup> C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 87 n.; por. Ibn Fadlān, *Kitāb*, w: *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 3, wyd. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1985, s. 110.

<sup>327</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 74 n.

<sup>328</sup> M. Vasmer, REW, t. 1, s. 179-180, wątpi w przejście ze starszej formy *velьsь* do młodszej *\*volosь*; raczej *volos* z *\*velsь*; V. Jagić, *Zur slavischen...*, s. 500, wywodzi ją z *vľchъvь*; V. Machek, *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, Praha

las lub *bāla* – „sierść”, „włos” i zestawiający ją z indyjskim *vālakhiḷya* – bóstwa słoneczne wielkości palca, których nazwę dosłownie tłumaczy się „kłak sierści”, na pewno magicznej jak cała sierść zwierzęca.

Dane porównawcze bałtyjskie i słowiańskie pozwalają uzupełnić wielokształtny obraz Welesa. Obok wspomnianych nazw miejscowych ruskich i południowosłowiańskich potwierdzających żywotność kultu Welesa-Wolosa na tamtych obszarach, źródła czeskie z późnego średniowiecza umożliwiają wypełnienie jeszcze kilku kart informacji. Występuje tam postać demoniczna zwana Veles współdziałająca z czartem i smokiem, szepcząca do ucha zachętę do grzechu (jeszcze w końcu XVI wieku „jakiż Veles im naszepcze”)<sup>329</sup>. Ma ona też pewne powiązania zamorskie i pozagrobowe. Oto w budującej anegdocie nieszczęśliwy w pożyciu małżeńskim mężczyzna śni, że jego dokuczliwa żona zamienia się w gęś, wlatuje „gdzieś za morze, do Velesa”, w innym wariantcie *k diasu*, „do diabła”, i nigdy już nie wraca. W kantyczce czeskiej na Boże Narodzenie, na poły chrześcijańskiej, na poły pogańskiej, potępionej przez kaznodzieję, który nam o niej opowiada, śpiewano po czesku, ale znamy tylko przekład taciński, o tym, że *vele* przyniesie ludziom *fortunam et bonam gubernacionem rerum et vite*, „szczęście i dobre zrządzenie rzeczy i żywota”. Najpopularniejszą wśród Serbów nazwą gwiazdozbioru Plejad jest ich określenie jako *Vlasići*, co rozumie się jako synów Volosa; dodaje się tam kilka motywów mitologicznych, spośród których zajmie nas podanie o tych gwiazdach jako duszach siedmiorga dzieci<sup>330</sup>. Ujawniono

---

1957, wskazuje na *sanva* epitet Indry, *selvu* > *velsu* jako metateza; por. A. Schmaus, *Zur altslawischen...*, s. 216; por. też M. Shapiro, *Neglected Evidence of Dioscurism (Divine Twinning) in the Old Slavic Pantheon*, JIES, 10, 1982, s. 137-166.

<sup>329</sup> R. Jakobson, *The Slavic God Veles...*, s. 584, za F. Hájek, 1582: *ky Veles jich nasepce*.

<sup>330</sup> N. Janković, *Astronomia u predanjina, običajinu i utvarinama srba*, Beograd 1951, s. 139 n.; M. Gładyszowa, *Wiedza ludowa o gwiazdach*, Wrocław 1960, s. 21 n.; siedmiu braci lub sześciu braci i siostra nazwanych imionami; pojawienie się gwiazdozbioru na niebie po przerwie przypada na okres od św. Jerzego do św. Piotra; jest to czas na młócenie prosa, prastarego zboża wspomnianego przez Ibn Fadlāna, C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 87 n., w obrzędzie obsypywania nim głowy; gdzieś w Serbii uważa się Plejady za dusze zmarłych dzieci; ros. *volosożani*; niedaleki lit. *vėles*; por. K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 36 n.

też niedawno istnienie kaszubskiej Velevitki (*V'elevitka*), postaci żeńskiej w przysięwce obrzędowej; jej odpowiednikiem, jak sądzi Gerard Labuda, mógłby być *\*Velevi\**<sup>331</sup>.

Jak to już widzieliśmy nieraz, mitologia i folklor bałtyjski przez swoje archaizmy pomagają w analizie zjawisk słowiańskich. Ten sam rdzeń *vel-* posłużył do nazwania przez Bałtów serii istot nadprzyrodzonych: są to między innymi Velinas, Velnias i Vélis, którzy w ciągu chrystianizacji schodzą do rzędu diabłów. Występował także Velionis lub Veliónis, określane na początku XVII wieku jako *deus animarum* – „bóstwo dusz”. Podobnie Velinona – „cień dziada”, Veles – „dusza zmarłych”. Wśród Łotyszów *veli* są duchami zmarłych, a Vélis bogiem śmierci. Jednocześnie królestwo zwierząt stoi pod znakiem Welesa lub Velinasa, świętego łowcy, opiekuna bydła, przekształcającego się w byka. Jeśli zawini mu człowiek, „żółknie”, jak przekazuje nam jeden z tekstów litewskich<sup>332</sup>. Inny tekst wskazuje na niedostępne bagna jako na siedzibę Velinasa. Nawet jako stróż przysięgi, postać mitologiczna Welesa ma więc cechy zupełnie inne niż Perun. To postać potężna o cechach przeciwstawnych, lecz dopełniających, jakby niezbędny jego towarzysz.

Wiedzie to do najpoważniejszego dziś wyjaśnienia formy językowej *Veles*. Ferdinand de Saussure był pierwszym badaczem, który dopuszczał związek genetyczny między litewskim Velinase i wedyjskim Waruną. W liście pisanym w roku 1907 do Antoine'a Meilleta rozważał etymologie Mitry i Waruny, nazywanych w Indiach wspólnym mianem bóstw najwyższych, Aditja, i w związku z ostatnim bóstwem konkludował: „Zapytywałem siebie niejednokrotnie, czy europejski refleks tego dawnego Aditji nie odnajduje się w *velnias* Litwinów lub raczej w ich *velinas*, z którego wydaje się pochodzić *vēlnias*. Właśnie ta grupa Aditjów wydaje się poprzez słowiański *bog* cieszyć względami tej gałęzi ludów indoeuropejskich, toteż nie byłoby zaskakujące, gdyby bałtyjski *velinas* istniał jako bóg kary za błąd moralny i pozostawił następnie diabła jako dziedzica swego imienia, będąc u swych początków identycz-

<sup>331</sup> G. Labuda, *Mitologia i demonologia...*, s. 23-24.

<sup>332</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the Root '\*vel-', 'Baltistica'*, 9, 1973, z. 1, s. 15-28.

ny z indyjskim Varunas<sup>333</sup>. Trzeba dodać, że niezależnie od tej myśli, nieogłoszonej zresztą wówczas drukiem, Brückner śmiało nawiązał do idei jeszcze Josefa Dobrovsky'ego (1753-1829), ojca sławistyki, zestawiającego Welesa z litewskim *veles* i *velinas*, i przypomniał Wielona, „boga dusz”, z opisu wierzeń Żmudzkich na początku XVII wieku<sup>334</sup>.

Idąc za tą wskazówką, Jakobson podniósł, że rdzeń \*vel- wyraża „spojrzenie przenikliwe”, „wzrok”, zalety łowcy Velinasa o uważnym oku, podobnie jak właściwości Waruny przedstawianego jako jasnowidzące bóstwo o tysiącu oczu, tak czujne, że nic się przed nim nie ukryje we wszechświecie. Pomińmy inne odpryski rdzenia \*vel- i \*vels- występujące w różnych wyrazach indoeuropejskich i pokażmy dla porównania rozległe kompetencje Waruny. Warto jednak przytoczyć jeszcze sugestię Jakobsona co do możliwego zestawienia staroruskiego *všchva*, *volchv* „kapłan”, „wieszczek” z nazwą bóstwa Veles/Velos<sup>335</sup>.

Wedyjskiego Warunę, poświadczoną również przez tabliczkę hetyckie z Bogazkoy z XIV wieku p.n.e., otacza część wspólna z Mitrą jako dwu potężnych bogów, panów nieba, współsuwerenów. Zawdzięczamy Dumézilowi rozróżnienie ich własnych pól działania. Z jednej strony pojawia się spokojny i ustawodawczy Mitra, personifikacja kontraktu-miru, z drugiej groźny i magiczny Waruna, obaj wyrażający dwoistość władzy zwierzchniej. Obaj nabywają jakości wykraczających poza pierwszą funkcję systemu trójdzielnego. Roztrząsaliśmy to szczegółowo w wypadku Peruna, który zachowując nadal pieczęć nad uroczystą umową, byłby Mitrą, lecz uzbrojonym w pioruny. Przypomnijmy, że godna uwagi, prawdopodobna, choć niejedyna etymologia słowiańskiego wyrazu *mir* – „pokój”, „zgoda”, „porządek”, „umowa” (w średniowiecznej polszczyźnie *mirulomca*) – każe go wyprowadzać z imienia bóstwa Mitry drogą desakralizacji, zresztą na pewno tylko częściowej.

<sup>333</sup> *Lettres de Ferdinand de Saussure à Antoine Meillet*, wyd. É. Benveniste, „Cahiers Ferdinand de Saussure”, 21, 1964, s. 115 n; R. Jakobson, *The Slavic God Veles...*, s. 587.

<sup>334</sup> A. Brückner, *Mythologische Thesen...*, s. 11.

<sup>335</sup> R. Jakobson, *The Slavic God Veles...*, s. 595.

zważywszy uroczyste brzmienie słowa mir we wszystkich znanych nam kontekstach<sup>336</sup>.

Powaga Waruny opiera się na tym, że „z nieba schodzą jego zwiadowcy, tysiącem oczu badają ziemię. Król Waruna widzi wszystko”, jak zapewnia *Rigweda*. Jest także gwarantem kontraktów zawieranych przez ludzi; wiąże ich przysięgą; odstępców od niej każe chorobą. Mamy aluzje do jego związków z królestwem śmierci. Podlega jakimś przekształceniom chtonicznym. Tradycja indyjska przypisuje mu krowę i owcę, znajomość tajemnic świętych krów, które odślania poetom. Zajmuje się on też wodami. W swojej wersji irańskiej, tak istotnej dla Słowian, jego odpowiednik Ahura Mazda jest też bogiem karzącym winnych. Rysuje się w ten sposób ważne podobieństwo typologiczne<sup>337</sup>.

Jednorodność funkcji Welesa i Waruny staje się więc prawdopodobna, przesuwana nawet na plan drugi zbieżności etymologiczne, które są jednak nie do pogardzenia. Imię Welesa mogło narodzić się zresztą nie bezpośrednio z imienia Waruny, lecz przez stadia przejściowe. Spośród nich jedno znamy znaczone osobą wedyjskiego demona o imieniu Wala, władcy i stróża krów, jeszcze jednego jakby boga bydła. Parę Waruna-Wala można by przyrównać w tych okolicznościach do litewskiej pary Vėlinas-Vele.

Inną drogą, jak wspomnieliśmy, ale do podobnych wyników doszedł Brückner, gdy Welesowi przypisał władzę nad szarym państwem cieniów, nad zaziemskim światem zmarłych<sup>338</sup>. Nazywano je wśród Słowian *nawie*, co dobrze poświadczone w literaturze staroruskiej i staroczeskiej, u nas może jakiś uczony refleks pozostało w Plutonie polskiego, Długoszowego Olimpu, nazwanym przez jego twórcę Niją.

---

<sup>336</sup> B. Lincoln, *Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley 1980, s. 50 n.

<sup>337</sup> Jakimś przedłużeniem w czasie chtonicznego charakteru nie bez składnika zbawiania dusz mógłby być ślad w folklorze ukraińskim: ostatni snop ofiarowuje się tam *volosku na horodku*, co ma też postać chrześcijańską *Spasova boroda*; jako brodę Volosa nie rozumie tego A.E. Kryms'kij, „*Volosova boroda*”. *Z učeno-kabinetnoj mytologii XIX v.*, w: *Jubilejnij zbirnyk na posanu akad. D.I. Bagalija*, Kiiv 1927, s. 74-91; w Serbii *bogova brada, bożja brada* wspomniana w kontekście obrzędów ofiarnych, SMR, s. 38-39.

<sup>338</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 84 n.

Wypływa stąd propozycja klasyfikacyjna. Rolą słowiańskiego Welesa z tytułu zbieżności jego kompetencji z zakresem działań Waruny wydaje się funkcja pierwsza. Drugi bóg zwierzchni należy do dwumianu Perun-Weles, występującego w tekstach staroruskich i analogicznego do dwumianu Mitra-Waruna. Analogia to nie tożsamość tak dla Peruna, jak dla Welesa. Jeżeli Perun z racji swych działań na niebie przechyla się ku drugiej, a nawet trzeciej funkcji, to Weles ze swej strony zajmuje się bydłem, które w przeszłości protoindoeuropejskiej i w ekonomice wiejskiej Bałtów i Słowian znaczyło bardzo wiele<sup>339</sup>. Ów bóg bydła jest jednak bardziej panem i najwyższym stróżem tego żywego mienia niż jego pasterzem. Podobne powiązania wychodzące poza prawo i magię widoczne są i u wedyjskich bóstw pierwszej funkcji. Byłoby przecież niesłuszne pozbawiać różne grupy ludów indoeuropejskich własnej fantazji mitologicznej. Trzymała się jednak dość wytrwale zasadniczego, genetycznego trzonu.

I tu, i w wypadku Peruna pozostaje przecież otwartą kwestia, czy systematyzacja indoeuropejska pokrywała jakieś wierzenia poprzednie, co dość widoczne było w obliczu „boga jasnego nieba”. A może Waruna-Weles wchłonął część właściwości swego przeciwnika? Na ich tropie byli Toporov i Ivanov, gdy porównywali go z Wałą, równoważnym z Wrytrą, wrogiem Indry, i zestawiali długi cykl przeciwnieństw, w których temat *vel-* kontrastuje z bóstwem piorunowym<sup>340</sup>.

**Trzygłów.** Ogólnosłowiańskiemu archaicznemu Welesowi przypisać przeto można genezę bardzo dawną i stwierdzić jego długie trwanie. Czy w dobie przemian społeczno-politycznych wczesnego średniowiecza nie znalazł i on jakichś postaci synonimicznych?

W odróżnieniu od bóstw bliskoznacznych Perunowi, cechy welesowe, choćby z racji szerokiego zakresu działań prototypu, nie są całkiem przejrzyste, gdy przypatrzemy się jego wcieleniom połabskim i pomorskim. Jednym z nich jest breneński i szczeciński Trzygłów. Jego obraz wyłania się z relacji o zdobyciu Brenny (dziś Brandenburg) oraz z opi-

<sup>339</sup> V.V. Ivanov, *Social'naja organizacija...*, passim.

<sup>340</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija...*, s. 164; tychże, *K probleme dostovernosti pozdnych vtoričnych istočnikov v svjazi s issledovanijami v oblasti mifologii. (Dannye o Velesie v tradicijach severnoj Rusi i voprosy kritiki pis'mennyh tekstov)*, w: *Trudy po znakovym sistemam*, t. 6, Tartu 1973, s. 46 n.

sów misji biskupa Ottona, które wzajemnie się uzupełniają. Pisarz z XIII wieku, ale dobrze poinformowany o walkach o Brennę w połowie XII wieku, Henryk z Antwerpii doniósł o trójgłowym posagu czczonym tam jako bóstwo, nie podając jego imienia<sup>341</sup>.

Oddajmy teraz głos Ebonowi, autorowi jednego z żywotów biskupa Ottona. „Szczecin, miasto znaczne i większe niż Wolin, w zasięgu swoim trzy góry zawierał, z których średnia i najwyższa, poświęcona najwyższemu bogu pogańskiemu Trzygłowowi [w oryginale: *Trigelawo*], posiadała posąg trójgłowy, nakryciem złotym oczy i usta zasłaniający; kapłani zaś tych bożków twierdzili, że bóg najwyższy ma dlatego trzy głowy, bo trzema zawiaduje państwami, to jest nieba, ziemi i podziemia, a twarz nakryciem zasłania, jakby grzechów ludzkich nie widząc ani słysząc, by je przeoczył [...]”<sup>342</sup>.

Szerzej opisuje Herbord: „Były zaś w mieście Szczecinie cztery kąciny [w oryginale: *contine*], ale jedna z nich, najgłówniejsza, zbudowana była dziwną sztuką i kunsztem, mając zewnątrz i wewnątrz rzeźby, wystające ze ścian obrazy ludzi, ptaków, zwierząt, tak dokładnie wyrażone w swoich właściwościach, że zdawało się, oddychały i żyły. A co rzadkością nazwę, barw obrazów zewnętrznych nie mogły żadne burze śniegów czy ulew ściemnić czy zetrzeć, czego sztuka malarska dokazała. Do tego budynku zbierano wedle dawnego zwyczaju ojczystego pod prawem dziesięciennym zdobyte zasoby i broń wrogów i cokolwiek z łupów morskich albo w walce lądowej zdobyto. Tam też powstawiano puchary złote i srebrne, z których wielmoże zwykli byli wróżyć, biesiadować i pijać, aby je w dni uroczyste jakby z świątyni wynoszono. Zachowywali też tam na ozdobę i cześć bogom swoim wielkie dzikich turów rogi, złożone, z wpojoncami perłami, służące do picia, i rogi służące

---

<sup>341</sup> *Heinrici de Antwerpe Tractatus de captione urbis Brandenburg*, wyd. O. Holder-Egger, MGH SS, t. 25, Hannoverae 1880, s. 482.

<sup>342</sup> *Ebonis Vita s. Ottonis*, III, 1: *Stettin vero amplissima civitas et maior Iulin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et alcius, summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quod aurea cidari oculos et labia contegebat, asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni, et faciem cisari operiri pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet.*



do głosu, tasaki i noże, i wiele sprzętów kosztownych, rzadkich a pięknych na wygląd. Chcieli to wszystko po zburzeniu świątyni oddać biskupowi [...] A ten to poświęcił wodą i krzyżem i kazał, aby się sami tym obdzielili. Był tam bałwan [łacińskie *simulacrum*] trójgłowy, bo na jednym tułowiu o trzech głowach, zwany Trzygłowem [w oryginale: *Triglaus*]; to jedno zabrał ze sobą Otton niby trofeum, owe trzy złączone głowy, a tułów zniszczył i później posłał do Rzymu na świadectwo nawrócenia Pomorzan [...]”. Dal-  
szy opis jest ważny jako tło kultu Trzygłowa. „Trzy inne kąciny za-  
żywały mniejszej czci i ozdoby mniej miały: tylko wewnątrz wy-  
stawione były w obwodzie stoły i ławki, bo zwykli tam byli odpra-  
wiać wiece i schadzki swoje. Bo czy chcieli biesiadować, czy się  
zabawiać, czy swe ważne sprawować rzeczy, schodzili się do tych  
budynków w pewne dni i godziny. Był też tam dąb rozrosty a liścia-  
sty, a pod nim źródło przepiękne, które lud prosty jako siedzibę bós-  
stwa jakiegoś uświęcone uważał i w wielkiej czci miewał. Gdy bi-  
skup po zburzeniu kąciny i ten dąb wysiec chciał, prosił go lud, by  
tego nie czynił, obiecując, że nigdy więcej pod pozorem religijnym  
drzewa ni miejsca czcić nie będą, lecz dla cienia i przyjemności”.  
Przyjąwszy obietnicę, ‘zgadzam się’, rzekł biskup, ‘na drzewo, ale  
to jedno żywe bóstwo waszych wróżb musicie znieść spośród sie-  
bie, bo nie godzą się chrześcijanom ni czary, ni wróżby’. „Mieli bo-  
wiem rosłego bardzo i otyłego konia, karego, nader bystrego. Ten  
próżnował sobie rok cały, a uchodził za taką świętość, że się nań za-  
den jeździec nie godził, i miał jednego z kapłanów czterech świątyni  
za bardzo pilnego stróża. Kiedy bowiem zamysłali ruszać przeciw  
wrogom albo na łupy, o wyniku wyprawy w ten sposób zwykli byli  
się przezeń przeświadczać: kładziono na ziemi dziewięć włóczni,  
każda o łokieć nawzajem oddalona. Osiodławszy konia i nałożyw-  
szy uzdę, kapłan, do którego dozór należał, trzymanego za uzdę  
trzykrotnie tam i nazad w poprzek leżących włóczni przeprowa-  
dzał. Jeśli koń przeszedł nie potknąwszy się ani nie rozrzucawszy  
włóczni, mieli to za znak powodzenia i wyruszali na pewne; w razie  
przeciwnym zaniechywali. Ten więc rodzaj wróżenia i inne obli-  
czania drewnkami, w czem upatrywali wróżbę bitwy morskiej czy  
łupów, zniósł [Otto] zupełnie mimo silnego sprzeciwiania się nie-  
których, a samego konia owej wróżby bezbożnej kazał do innej zie-

mi sprzedać, aby nie stał się sidłem zgorszenia, twierdząc, że on raczej do wozów niż do wróżb zdalny”.<sup>343</sup>

Przytoczony tu fragment dotyczący trzech innych kąców objaśnić należy jako przekaz dotyczący nie tyle świątyń, ile miejsc zebrań o charakterze uroczystym i sakralnym. Omówimy je jeszcze poniżej,

---

<sup>343</sup> *Herbordi Dialogus, II, 32: Erant autem in civitate Stetinensi continae quatuor, sed una ex his, quae principalis erat, mirabili cultu et artificio constructa fuit, interius et exterius sculpturas habens, de parietibus prominentes imagines hominum et volucrum et bestiarum, tam proprie suis habitudinibus expressas, ut spirare putares ac vivere; quodque rarum dixerim, colores imaginum extrinsecarum nulla tempestate nivium vel imbrium fuscari vel dilui poterant, id agente industria pictorum. In hanc aedem ex prisca patrum consuetudine captas opes et arma hostium, et quicquid ex praeda navali vel etiam terrestri pugna quaesitum erat, sub lege decimationis congerebant. Crateres etiam aureos vel argenteos, in quibus augurari, epulari et potare nobiles solebant ac potentes, in diebus solemnitatum quasi de sanctuario proferendos ibi collocaverant. Cornua etiam grandia taurorum agrestium deaurata et gemmis intexta, potibus apta, et cornua cantibus apta, mucrones et cultros, multamque suppellectilem preciosam, raram et visu pulcram, in ornatum et honorem deorum suorum ibi conse-rvabant, quae omnia episcopo et sacerdotibus, ubi fanum dirutum fuerat, danda censebant. [...] Et aqua benedicta omnia conspergens et crucis super ea benedictione facta, iussit, ut inter se illa dividerent. Erat autem ibi simulacrum tri-ceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur; quod solum accipiens ipsa capitella sibi cohaerentia, corpore comminuto, secum inde quasi pro trophaeo asportavit, et postea Romam pro argumento conversionis illorum transmisit [...] Tres vero aliae continae minus venerationis habeant minusque ornatae fuerant. Sedilia tantum intus in circuito exstructa erant et mensae, quia ibi conciliabula et conventus suos habere soliti erant. Nam sive potare sive ludere sive seria sua tractare vellent, in easdem aedes certis diebus conveniebant et horis. Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa, et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicuius inhabitatione sacra, aestimans, magna veneratione colebat. Hanc etiam episcopus cum post destructas continas incidere vellet, rogatus est a populo ne faceret. Promittebant enim nunquam se ulterius aub nomine religionis nec arborem illam colituros nec locum, sed solius umbrae atque amoenitatis gratia. [...] II, 33: Habebant enim caballum mirae magnitudinis et pinguem, nigri coloris et acrem valde. Iste toto anni tempore vacabat, tantaeque fuit sanctitatis, ut nullum dignaretur sessorem, habuitque unum de quatuor sacerdotibus templorum custodem diligentissimum. Quando ergo itinere terrestri contra hostes aut praedatum ire cogitabant, eventum rei hoc modo per illum solebant praediscere: Hastae 9 disponebantur humo, spacio unius cubiti ab invicem disiunctae. Strato ergo caballo atque frenato, sacerdos, ad quem*

gdy zajmiemy się miejscami kultowymi. Trzy kąciny pozostałe nie miały, wedle Ebona, wizerunków bóstw; jeśli wierzyć Mnichowi Prieflingeńskiemu, jedna z nich jednak zawierała także jakieś wyobrażenie – *simulacrum*, a inna – siodła pozlacane i posrebrzane Trzygłowa<sup>344</sup>. Osobną czcią cieszyły się w Szczecinie dąb i źródło, znane nam już atrybuty kultu Peruna. Wolno więc rozłączyć kult Trzygłowa uznawanego w tym grodzie za naczelne bóstwo plemienne i kult Peruna lub innego, nieznanego nam bóstwa bliskoznacznego. Komu zaś przypisać wróżebnego czarnego konia? Widzieliśmy, że koń Świętowita był biały, podobne były konie kultowe innych bóstw naczelnych typu jowiszowego. Maść kara wskazuje na bóstwo innego zakresu, mianowicie chtoniczne, a ten rys Welesa nie uszedł już naszej uwagi. Dlatego konia szczecińskiego przypiszemy Trzygłowowi – tak też go określił Mnich Prieflingeński – jako jeszcze jedną wskazówkę przemawiającą za podobnym Welesowemu jego charakterem. Pozostałe fragmenty hagiografii Ottona dotyczące Trzygłowa dorzucają niektóre tylko szczegóły. Jego posąg był ze złota<sup>345</sup>. Ukryty przed prześladowaniem ze strony Ottona, został oddany przez kapłanów na przechowanie wdowie, która go trzymała okrytego tkaniną w pniu drzewa, osobno zaś chowała starożytne siodło Trzygłowa.

W Wolinie – jakby w analogii do siodła – przedmiotem kultu była włócznia<sup>346</sup>, której oddawać cześć zabraniał Otto w ciekawy sposób; *nec Iulium ipsum nec Iulii hastam*, jakby więc eponimowi Wolina (Wolin nazywa się w tych tekstach *Iulium*, *Iulina*) i jego włóczni; był tam też śłup ku jego czci. Powstrzymajmy się od próby rekonstrukcji

---

*illius pertinebat custodia, tentum freno per iacentes hastas in transversum ducebat ter atque reducebat. Quod si pedibus inoffensis hastisque indisturbatis, equus transibat, signum habuere prosperitatis et securi pergebant; sin autem, quiescebant. Hoc ergo genus sortium aliasque ligneas calculationes, in quibus navalis pugnae vel praedae considerabant auguria, quamvis multum renitentibus aliquibus, Dei tandem auxilio penitus abrasit, ipsumque profani vaticinii cabalum, ne simplicibus esset offensionis laqueus, in aliam terram vendi praecepit, asserens hunc magis quadrigis quam propheciis idoneum.*

<sup>344</sup> S. *Otonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, s.n., t. 7, cz. 1, Warszawa 1966 [dalej: *Vita Prieflingensis*], II, 11.

<sup>345</sup> *Ebonis Vita s. Otonis*, II, 12.

<sup>346</sup> *Vita Prieflingensis*, II, 6; II, 16; *Ebonis Vita s. Otonis*, II, 1; *Herbordi Dialogus*, III, 26.

nazwy tego bóstwa-eponima i zwróćmy jeszcze uwagę na zbieżności rytualne ze Świętowitem, co nie powinno dziwić zarówno ze względu na bliskość geograficzną, podobny czas rozwoju kultu, a wreszcie i sąsiedztwo dwu aspektów suwerenności.

Znaczenie imienia Trzygłowa jest oczywiste – bóg o trzech głowach – natomiast jego dawność i rozpowszechnienie nie są jasne. Przypuszczano, że to nowe imię, powstałe pod wpływem chrześcijańskiej Świętej Trójcy, co wydaje się mało zasadnym pomysłem, a rzekome przedstawianie chrześcijańskiej Trójcy z trzema obliczami jest dla tego czasu nieporozumieniem<sup>347</sup>. Owe trzy królestwa obejmujące niebo, ziemię i świat podziemny nie muszą być także przejęte z chrześcijaństwa. Trójstrefowy podział występuje na tzw. Światowidzie zbruckim (o czym dalej); jest on właściwy kulturze tradycyjnej Słowian, przynajmniej zachodnich. Mamy tu do czynienia raz jeszcze z zespołem wierzeń i obrzędów rodzimego i w części obcego pochodzenia, zmonumentalizowanym na potrzeby religii pogańskiej budującego z trudem swą państwowość Połabia i Pomorza<sup>348</sup>.

Próbowano ugruntować nazwami miejscowymi istnienie kultu Trzygłowa poza Połabiem i Pomorzem<sup>349</sup>, przywodząc nazwy takie

---

<sup>347</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 195; już R. Pettazzoni, *The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 9, 1946, s. 135 n., wykazał właśnie pogańskie inspiracje wyobrażenia Trójcy płynące z gruntu nie tyle celtyckiego (galijskiego), ile bałkańskiego; pierwsze zabytki *vultus trifrons* (G.J. Hoogewerff, *Vultus trifrons. Emblema diabolico. Immagine improba della Santissima Trinita (saggio iconologico)*, Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, s. III, t. XIX, 1942-43, cz. 1, pochodzą dopiero z XIV w.; potępienie oficjalne papieża Urbana VIII z 1628 roku.

<sup>348</sup> Trójgłowe popiersie kamienne znalezione w Skradin koło Szybeniku w Dalmacji, nie ma metryki archeologicznej, reprodukuje ze zbioru muzeum w Szybeniku M. Gimbutas, *The Slavs...*, fig. 68; w Danii zaginiony złoty róg – zapewne nadczarnomorskiego pochodzenia z V w.; miał wizerunki trójgłowego bóstwa z toporem, w otoczeniu węży, bydła, zwierząt i gwiazd, R. Pettazzoni, *Il paganesimo...*, pl. 146; jeździec tracki powtarzany wielokrotnie na obszarze bułgarskim w II-III w. ma trzy głowy, tamże, s. 142.

<sup>349</sup> Efektownym refleksem zachodnioeuropejskim Triglava byłoby imię mitycznego – wraz z Mahometem – pogańskiego wroga chrześcijaństwa: *Mahomet et Tervagnan* w epice francuskiej XII w.; R. Pettazzoni, *Prefazione*, w: A. Bruckner, *Mitologia slava*, tłum. G. Dicksteinówna, Bologna 1923, s. XI-XII.

jak góra Triglav w Słowenii, co samo w sobie nie wystarcza, jeśli uwzględni się topograficzną genezę takich nazw. Ale dwór koło kamienia Triglav pod Ptujem zasługuje na uwzględnienie<sup>350</sup>. Inną pewną nazwą tego rodzaju byłby Trzyglów (*Trieglaff*) pod Gryficami – ale to w zasięgu kultu szczecińskiego. Opowiadając się za świeżą breneńską i pomorską proveniencją Trzyglowa jako synonimu Welesa, należy i tu pamiętać o możliwości odradzania na potrzeby aktualne archaicznego pokładu wierzeń słowiańskich.

Tak też mogło dojść do utworzenia nazwy poświadczonej tylko przez *Knytlingsagę* w znanym nam rozdziale o bogach rugijskich w formie *Tiarnaglofi* (posąg bóstwa ze srebrną brodą), co najłatwiej wypada rozumieć jako Czarnogłowa, a nie Trzyglowa, jak chciałby Brückner, który i inną „ciemną” nazwę – Pripegala – temu samemu bóstwu przypisywał<sup>351</sup>. Barwa – czerń – prowadziłaby także w stronę wierzeń chtonicznych, na których można było budować nowe nazwy mitologiczne<sup>352</sup>; w wypadku Czarnogłowa może mamy do czynienia z awansem jakiegoś ducha ze sfery demonologii do rangi bóstwa kultowego<sup>353</sup>.

**Trojan.** Nie bez wahania tu wypadaloby zaliczyć następne bóstwo, starsze od pomorskich, wątpliwe, ale pozostające bodaj w związku z grupą bóstw zbliżonych do Welesa.

Działania Trojana – w nieokreślonej jednak dziedzinie – opisują trzy źródła staroruskie; z nich dwa o wyraźnie uczonym euhemerystycznym zakroju wywodzą to imię podobnie jak inne z nazwy osobowej. *Droga Bogarodzicy przez mękę* piętnuje ludzi, którzy cześć oddawali „rzeczom przez Boga stworzonym, także za bóstwa uznali ludzi: Trojana, Chorsa, Peruna”, a *Słowo i objawienie świętych apostołów* powiada, że „ludzie wierzyli w wielu bogów, w Peruna,

---

<sup>350</sup> G. Mal, *Contributi alla mitologia slovena*, „Studi e materiali di storia delle religioni”, 18, 1942 (1943), s. 20-35; w urbarium arcybiskupstwa z Salzburga z 1322 roku: *curia una prope lapidem Triglav*.

<sup>351</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 128-129.

<sup>352</sup> W. Kirfel, *Zahlen- und Farbensymbole*, w: *Kleineschriften*, red. R. Birmé, Wiesbaden 1976, s. 248-258 [pierw. „Saeculum”, 12, 1961, z. 3, s. 237-247].

<sup>353</sup> Teorie J. Peiskera (*Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?*, Zagreb 1928 „Starohrvatska prosvjeta”, 2, 1928, s. 55-86) o zoroastryjskim charakterze pogaństwa słowiańskiego należą do „fantazji mitologicznej”, A. Brückner, *Fantazje mitologiczne*, „Slavia”, 8, 1929-1930, s. 340.

Chorsa, Dyja i Trojana, i wielu innych, ale to byli ludzie [...] Trojan był cesarzem w Rzymie, a inni gdzie indziej<sup>354</sup>. Nauka poszła na ogół za tą wskazówką; sądzi się, że Słowianie przejęli od jakiegoś ludu bałkańskiego rzymski kult cesarski boskiego Trajana (*Divus Traianus*, stąd może i Dyj, i Trojan). Jednak wyraźnie literacki charakter tych rozważań pisarzy kościelnych popierać wydaje się sceptycyzm Aleksandra Brucknera co do tego wywodu<sup>355</sup>. Że Trojan w jakiejś postaci – jednak nie cesarza, tylko jakiegoś troistego bóstwa – był przedmiotem czci, wskazywałoby *Słowo o wyprawie Igora*, które je wspomina („wieki Trojanie”, współczesność jako „siódmy wiek Trojani”, „ścieżka Trojana”, „ziemia Trojana”)<sup>356</sup>, oraz południowosłowiańskie wierzenie o Trojanie, zmorze nocnej z woskowymi skrzydłami bądź z kozimi uszami, co pochodzić może z bałkańskiego substratu przedśłowiańskiego<sup>357</sup>.

Wspomniany zaś już wyżej obrzęd topienia lub grzebania kukły zwanej Germanem lub Trojanem należy do cyklu chtonicznego. Święty German, którego święto obchodzono 12 maja, odziedziczył u Słowian bałkańskich funkcje obrońcy przed gradem i powodzią. Ludowa etymologia wywodzi jego imię od gromu i grzmienia (*gr'm*). Wzywa się go, gdy nadciąga chmura gradowa, aby skierował ją w góry, zaprasza się go także na wieczerzę. W północnej i wschodniej Serbii, w Bułgarii i w Tracji, gdy zagraża susza, sporządza się postać z gliny (*dženman*, *german*, *cerman*), chowa się ją do grobu i śpiewa *umro German od susy da padne kiša*; czasem

---

<sup>354</sup> *Choždenie Bogorodicy po mukam'*, XII w.?, w: N.M. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva*, t. 1, s. 10; *Slovo i otkrovenie sv. apostol*, w: V.J. Mansikka, *Die Religionen...*, s. 201: *v prelst' veliku ne vnidut. mnjasče bogy mnogy*, *Peruna i Chorsa. Dyja i Trojana, i iniji mnozi, ibo jako to celovčci byli sut stareišiny. Perun' v elinčeh, a Chors' v Kiprě. Trojan' hjase car' v Rimě*; N.M. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva...*, t. 1, s. 8: *Dia d'zda reše byti*, „mówiono, że Dyj to deszcz”; *imenovachu Dia nebo*, „nazywano Dyjem niebo”.

<sup>355</sup> A. Bruckner, *Mitologia słowiańska...*, s. 12 n.

<sup>356</sup> J.M. Zolotarev, *O Trojane 'Slova o polku Igoreve'*, SA, 1970, 1, s. 261, sądzi, że to bóg lunarny, a nazwa pochodzi z trzech faz księżyca, natomiast *tro-poju Trojana* rozumie nie jako „drogę”, lecz „gęśle” Bojana; V. Pisani, *Le religioni...*, s. 63, opowiada się zdecydowanie za wywodem z liczby trzy; zob. też A. Boldur, *Trojan 'Slova o polku Igoreve'*, „Trudy Otdela drevnerusskoj literatury AN SSSR”, 15, 1958, s. 7-35.

<sup>357</sup> SMR, s. 287-288.

grób jego [znajduje się] koło wody; następnie wykopuje się go i przechowuje w zagrodzie do następnej suszy<sup>358</sup>.

Troiste wyobrażenie bóstwa chthonicznego nie jest obce wielu wierzeniom indoeuropejskim. Wyraźnie ze światem podziemnym i duszami zmarłych wiążą je greckie wyobrażenia Hekaty, Geriona i Hermesa zwanego Trikefalos i Psychopompos, „trójgłowym przewodnikiem dusz”. Wiemy o jakimś rodowym kulcie rzymskim związanym z imieniem *Tricipitinus* („trójgłowy”). Znamy z licznych rzeźb trójgłowe bóstwo celtyckie identyfikowane, choć nie powszechnie, z Hermesem-Merkurym. Wodan też może przyjmować tę cechę; to bóstwo kosmiczno-magiczne w panteonie germańskim. Jeśli wierzyć bajkom ludowym, bał się słońca mityczny serbski trójgłowy car Trojan<sup>359</sup>. W Bośni znany był jako „car wszystkich ludzi i bydła”. Występują też trójgłowe demony u innych ludów bałkańskich<sup>360</sup>. Dodajmy, że i na posagu zbruckim najniższa postać podtrzymująca hierarchię świata jest trójtwarzowa. Nie ma więc potrzeby wierzyć euhemeryzmowi staroruskich pisarzy, jak nie wierzymy w ich objaśnienie Peruna. Nazwa Trojan, szeroko poświadczona w słowiańskim nazewnictwie osób i miejscowości, ma zupełnie rodzimą budowę, a w swym mitologicznym zastosowaniu mogłaby odzwierciedlać jeszcze jedno wcielenie Welesa.

---

<sup>358</sup> SMR, s. 87-88.

<sup>359</sup> SMR, s. 111-112, Serbowie zmitologizowali wokół cara Duklana(ina) – Dioklecjana motyw nieprzyjaciela bożego.

<sup>360</sup> Zob. też analogie w tradycji wedyjskiej: H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-irani-schen Religionsgeschichte und Altertumskunde*, Halle 1923, s. 28 n.

## Rozdział VI

### Mity o stworzeniu i zachowywaniu ładu świata

Sprzeczności nie brakuje wierzeniom w dzisiejszej i wczorajszej kulturze tradycyjnej Słowian. Spoza przedstawionego dotąd obrazu – dla uproszczenia nazwijmy go indoeuropejskim – wygląda bowiem jeszcze inny mit kosmogoniczny i antropogeniczny, pozbawiony imion, jakby bardziej zgeneralizowany, bo archaiczny, także zaczerpnięty ze skarbcza ogólnoludzkiego, ale w wersji bodaj euroazjatyckiej, żywy wśród ludów słowiańskich prawie do dziś dnia. Odpowiada on na pytanie, skąd wziął się świat i człowiek, a przez to wyjaśnia, jakie siły utrzymują ład w przyrodzie i zapewniają w niej miejsce ludziom.

Znamy je z folkloru słowiańskiego i paru tylko napomknięć kronikarskich. Badania porównawcze przeprowadzone przez Eliadego (1961-1970) pokazały szerszy niż Słowiańszczyzna zasięg mitu, w którym splatają się dwa główne motywy: wątek oceaniczny wód prabytu, skąd pochodzić ma nasienie Ziemi, i wątek dualistyczny stworzenia świata i człowieka w koniecznej współpracy dwu istot antagonistycznych<sup>361</sup>.

Jak narodziny świata widział chłop słowiański z przełomu wieku XIX i XX, informują nas zapisy z Polski i Bułgarii. Z ziemi siedzkiej pochodzi następująca wersja mitu, spisana w roku 1898, którą mimo pewnych wątpliwości co do relacji można przyjąć jako

---

<sup>361</sup> M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris 1970 [przekł. pol. *Od Zalmoksis do Czyngis-chuna*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2002], s. 80 n.



tekst wiarygodny<sup>362</sup>. Na początku nic nie było poza niebem i morzem, Bogiem, który płynął łodzią, i diabłem wylaniającym się z piny morskiej, który przysiadł się do Boga. Pomysł stworzenia Ziemi podsunął Bogu diabeł, który sam tego nie mógł wykonać. Diabeł zanurzył się i wydobył z dna garść piasku. Bóg rzucił ją na wodę i stworzył zaczątek Ziemi tak szczupły, że obaj ledwo się na niej pomieścili. Bóg i diabeł zamieszkali Ziemię, diabeł zamyślił zepchnąć śpiącego Boga do wody, ale przyczynił się tym do rozrastania ładu od strony Boga, od wschodu i od własnej strony, od zachodu. Obaj stwórcy wszczęli spór, który skończył się odejściem Boga w niebiosa i straceniem diabła, który też tam podążył, piorunami w otchłań<sup>363</sup>.

Mit bułgarski nie mówi o katastrofie diabła, lecz rozwija wątek tworzenia przez formułę „przez moc Bożą i moją”, w której kolejność zaklęcia diabeł dwukrotnie odwracał, nie mogąc za każdym razem dotrzeć do dna morskiego, póki za trzecim razem nie wymówił formuły poprawnie. Wariant mołdawski również kończy opowieść na rozszerzeniu się Ziemi, podczas gdy Cyganie siedmiogrodzcy rozbudowali motyw zatargu między obu protagonistami, wprowadziwszy wątek karania diabła porwanego przez byka oraz motyw drzewa, z którego liści powstały ludzie. W wariantach rosyjskich i ukraińskich diabeł zachowuje nieco piasku tworzenia pod językiem, a gdy Ziemia zaczyna rosnać, piasek rozsądza usta diabła, który go wypluwa, i tak miały powstać góry, bagna i pustkowia.

W bliskim związku pozostają podobne opowiadania kosmogoniczne ludów bałtyjskich i fińskich. Znaczna grupa wariantów rosyjskich nawiązuje do staroruskiego apokryfu przechowanego w rękopisie z XV i XVI wieku, gdzie diabeł występuje w postaci ptaka wodnego i nosi imię archanioła Satanaela, którego strąca z niebios archanioł Michał. Ornitomorficzność diabła, a w niektórych wypadkach isamego Boga, jest udziałem ludów uralsko-ugryjskich, altajskich

---

<sup>362</sup> Zapisy etnograficzne I. Piątkowskiej (1866-1941) surowo oceniał K. Moczyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 47, s. 488, przyp. 1, s. 531; por. R. Górski w *Słowniku folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965; w tym wypadku jej wersja („Lud” 4/4, 1898, s. 414-415) znalazła potwierdzenie z pogranicza polsko-ukraińskiego (B. Gustawicz, „Lud”, 7/3, 1902, s. 267-268).

<sup>363</sup> J. i R. Tomicy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.

i mongolskich, wśród których pojawiają się różne, ale zgodne w swej zasadniczej osnowie dalsze warianty mitu kreacji świata przez nurkowanie oraz zatargu Boga z diabłem, współpracownikiem w dziele tworzenia. Jeden z tych wariantów zapisał wśród Jakutów Wacław Sieroszewski w formie schrystianizowanej<sup>364</sup>. Chrystus mówi do swego starszego brata Szatana: „Przechwalasz się, że możesz wszystko uczynić, i sądzisz, że jesteś ode mnie mocniejszy. Przynieś więc nieco piasku z dna morza”. Szatan zanurzał się dwukrotnie, ale piasek przepływał mu przez palce. Za trzecim razem zamieniwszy się w jaskółkę, zdołał przynieść w dziobie trochę błota. Chrystus je pobłogosławił i uczynił Ziemię gładką i płaską jak misa. Ale Szatan schował krzynę błota. Chrystus odkrył podstęp i uderzył go w potylicę. Szatan wypluł i zaraz pokazały się góry”.

Jest to więc mit z silnie zaakcentowaną nutą dualistyczną, co skłaniało badaczy do poszukiwania w wierzeniach irańskich źródła owego antagonizmu w tworzeniu świata. Znany jest bowiem silnie spolaryzowany między dobrem i złem zoroastrijski obraz świata. Inni sądzili, że motyw oceaniczny przewędrował z Indii do Iranu, tu połączył się z motywem dualistycznym i w tej postaci oba zostały przyjęte przez manichejskie grupy heretyckie chrześcijan w Azji Mniejszej w pierwszych wiekach, zabarwione następnie chrystianizmem i tak przekazane bogomitom, wspólnocie religijnej znanej do X wieku, radykalnie przeciwstawiającej dobro i zło, oraz ich zwolennikom ruskim<sup>365</sup>.

W szczególności za manichejsko-bogomilski uchodzi mit antropogenetyczny zapisany w *Powieści dorocznej* pod rokiem 1071. W sporze Jana Wyszatycza, wojewody księcia Światosława, z pogańskimi kapłanami-wołchwami w ziemi rostowskiej, usłyszał on od nich: „Wiemy, jak został człowiek stworzony.” Powiedział im: „Jak?” Rzekli zaś: „Bóg mył się w łaźni i spocił się, otarł się wiechciem i rzucił go z nieba na ziemię. I wszczął spór szatan z Bogiem, kto z nich ma stworzyć człowieka. I stworzył diabeł człowieka, a Bóg włożył weń duszę. I dlatego, gdy człowiek umiera, do ziemi idzie jego ciało, a dusza ku Bogu”<sup>366</sup>.

<sup>364</sup> W. Sieroszewski, *Jakuty*, St. Peterburg 1896, s. 653 n.

<sup>365</sup> M. Eliade, *De Zalmoxis...*, s. 94 n.

<sup>366</sup> PVL, s. 118.

Między tą antropogonią z XI wieku a kosmogonią z zapisów etnograficznych, znaną także z przekazów ruskich XV-XVI wieku, łatwo stwierdzić podobieństwa strukturalne. W obu tych mitach widziano ludową transmisję doktryny bogomilskiej przez stulecia. W istocie rzeczy mamy tu mit bez daty i ojczyzny, wędrujący przez kontynenty; na obszarach Słowiańszczyzny występuje on i tam, gdzie o wpływach bogomilskich nie sposób, jak w Polsce, mówić.

Omawiana tu opowieść kosmogoniczna wyraźnie różni się od tradycji biblijnych i śródziemnomorskich, stanowi cechę szczególną Europy Wschodniej i Południowej, podczas gdy w Zachodniej mit biblijny wyparł z kultury tradycyjnej inne poglądy na genezę świata. W mitach euroazjatyckich Bóg unosi się nad wodami, ale musi uciekać się do pomocy diabła, aby dokonać dzieła stworzenia, które tak męczy Stwórcę, że zasypia, a po walce ze swym antagonistą odchodzi w niebiosa jakby na wiekuiste wczasowanie, co łączy tę postać z pojęciem *deus otiosus*, dobrze znanym w religioznawstwie porównawczym. Pradawne bóstwo transcendentne nieba staje się pasywne, oddalone od ludzi, zamieszkuje niebo, nadal jest wszechwiedzące, okazuje czasem swój gniew i rzuca gromy, ale daje się zastępować przez inne bóstwa, które przejmują rządy nad niebem i ziemią, przyrodą i społecznością ludzką<sup>367</sup>.

Co do dualizmu słowiańskiego wydaje się, że wiele przekazów poświadcza dostatecznie jego występowanie. Warto przytoczyć zdanie Kazimierza Moszyńskiego o Polesiu, uważanym przezeń za szczególnie prymitywne i archaiczne także w dziedzinie wierzeń: „Można śmiało powiedzieć, że w popularnej religii Poleszuka dwa tylko rodzaje istot naprawdę coś ważą, mianowicie owe niezliczone czarty i Bóg-gromowładca, strzelający piorunami w tę złośliwą i groźną, ale głupawą czeredę; czarty i Bóg – dwa przeciwstawne sobie światy zła i dobra”<sup>368</sup>. Obie słowiańskie nazwy diabła są dawne. Bies, ogólnosłowiański *bes*, pokrewny z litewskim *baisà* – „strach”, na pewno należy do doby prasłowiańskiej, a może mieć nawet powiązanie ze staroindyjskim *bhásah* – „światło” (polskie

---

<sup>367</sup> M. Eliade, *De Zalmoxis...*, s. 96, referuje dyskusję 1951-1952 dotyczącą pojęcia istoty najwyższej u Słowian toczoną między B. Grafenauerem i F. Bezlajem.

<sup>368</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 702.

„światła” mogą być groźnymi demonicznymi istotami)<sup>369</sup>. Również czart, słowiański *črtb*, znany wszystkim Słowianom, od *čerti* – „ciąc”, czyli od okaleczonej postaci, lub lepiej od *čarь* – „czar” i „czarować”, jest prasłowem<sup>370</sup>. Nie ma więc mowy o przejściu dopiero z chrześcijaństwa dualizmu etycznego i mitologicznego i dlatego mimo wątpliwości stale zgłaszanych do opisu Helmolda trzeba go tu zacytować. „Panuje zaś wśród Słowian dziwaczny zabobon: w czasie uczt i pijatyk podają sobie wkoło czaszę, w którą imieniem boga dobra i zła składają słowa, nie powiem poświęcenia, lecz przekleństwa. Wierzą bowiem, że losem pomyślnym kieruje dobry bóg, wrogim zaś bóg zły, dlatego owego złego boga nazywają w swoim języku diabłem, czyli czarnobogiem, to znaczy bogiem czarnym [w oryginale: *diabol sive zcerneboch*]<sup>371</sup>. Zupełnie dobre poświadczenie ma ten słowiański *črнь bogь* (góra Cornoboh koło Budziszyna). Dodać można też wariant \**Ljutobog*, „luty”, „srogi” – nazwotwórczy w toponomastyce połabskiej<sup>372</sup>.

Materiał etnograficzny potwierdza głębokie korzenie owego dualizmu<sup>373</sup>; mamy też zapis w responsie Rabbiego ‘Eli’ eger ben Natana z Moguncji około połowy XII w. z wyrazami słowiańskimi dużej wagi: „a chorobę tę nazywają w języku obcego narodu \**tšrnŭ dusi*”, \**čarne dusi*, \**černnye duše*”; pierwsza lekcja odpowiadałaby czarnej zmorze duszającej, druga „czarnym duszom”<sup>374</sup>.

<sup>369</sup> F. Sławski, SEJP, t. 1, s. 33; *Słownik prasłowiański*, t. 1, s. 241; t. 2, s. 256; Z. Gołąb, *Linguistic Traces of Primitive Religion Dualism in Slavic*, w: *For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language, and History*, The Hague-Paris 1975, s. 151-159, zajął się przejściem irań. i słow. *daeva, divь*.

<sup>370</sup> F. Sławski, SEJP, t. 1, s. 112-113.

<sup>371</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 52: *Est autem Slavorum mirabilis error: nam in conviviis et comotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis, sed execrationis verba sub nomine deorum. boni scilicet atque mali. omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellant.*

<sup>372</sup> T. Witkowski, *Mythologische motivierte...*, s. 377 n.

<sup>373</sup> A. Fischer, *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego*, w: *Studia staropolskie. Księga A. Brucknera*, Kraków 1928, s. 198-209.

<sup>374</sup> *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych ludów środkowej i wschodniej Europy. Wyjātki z pism religijnych i prawniczych XI-XIII w.*, wyd. F. Kupfer, T. Lewicki, Wrocław-Warszawa 1956, s. 129.

Obu tych terminów nie ma powodu jednak rozumieć jako pełne personifikacje, ale tak, jak na to wskazuje słowiańska praktyka językowa wobec czarta i biesa: jako hipostazy dobra i zła. To pojęcia pierwotne, dokoła których nawarstwiały się różnorakie wierzenia wzbogacające i specyfikujące. Odpowiadają one systemowi dwudzielnemu, ujmującemu cały świat w układach binarnych zła i dobra, ziemi i nieba, śmierci i życia, czerni i bieli, lewicy i prawicy itd.<sup>375</sup>

Wyrazem bogactwa wierzeń jest obfitość nazw biesa: kaszubski *smątk*, polski *smętek* (z „męt”, „maćenie”), zły duch, nieczysty i wiele innych. Świadczy o tym także szeroki zakres stosowania wyrazu *bog* w folklorze, wyrazu, który określa nie tylko stwórcę, ale i obrazy święte, słońce, księżyc, ogień, zboże, nawet czarodziejów (morawski *božek*, w południowej Polsce *bogi* – „czarownicy”, ukraińska *bożyca* – „znachorka”). U Słoweńców ten, komu się nie szczęści, „złego boga zażywa”, a u Bułgarów o uprzykrzonym mówi się: „nie mam Białego boga od tego człowieka” – w obu przypadkach są to prawie synonimy złej i dobrej woli oraz określenia jej dawców<sup>376</sup>.

Dualistyczny mit stworzenia świata przez nurkowanie diabła na dno oceanu ma 24 poświadczenia na obszarach bałto-słowiańskich i 12 na obszarach ugrofińskich. Wydaje się więc należeć do jakiegoś dawnego substratu, może nawet przedindoeuropejskiego, przyswojonego przez Słowian i poddawanego dalszej obróbce<sup>377</sup>. Nie można wyłączać w jego umocnieniu się wpływów irańskich; w szczególności para antytetyczna Ahura Mazdy i Arymana wyłobiła trwałe ślad w różnych wierzeniach synkretycznych. Także wpływy bogomilskie na ruskie i syberyjskie schryistianizowane wersje są prawdopodobne.

<sup>375</sup> J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia...*; Z. Gołąb, *Linguistic Traces...*

<sup>376</sup> Natomiast rekonstrukcja Białego boga jako przeciwstawienia Czarnemu wydaje się dziełem erudyty XVII w.; W. Nehring, *Der Name 'Belbog' in der slavischen Mythologie*, ASP, 25, 1903, s. 66-73.

<sup>377</sup> F.B.J. Kuiper, *Cosmogony and Conception: A query*, HR, 10, 1970-1971, z. 2, s. 91-137, postawił problem, czy prenatalny, embrionalny stan człowieka nie pozostał mu, jak sugeruje psychoanaliza, trwałego wspomnienia, także o pobycie w wodach, co może w formie mitycznego odwzorowania wyraziło się w genezie kosmosu z wód.

Ale substrat zasadniczy należy do prawdziwej otchłani wieków. Hipoteza Eliadego zarysowała jego genezę sięgającą, zdaniem tego uczonego, wielkich jezior Azji Środkowej przed III tysiącleciem p.n.e., skąd miał nastąpić we wczesnym neolicie przerzut tego mitu – jeszcze bez akcentu dualistycznego – do Ameryki Północnej i Indii, podczas gdy system opozycji binarnych rozwijany w kulturach Azji Środkowej sprzyjał narodzinom koncepcji dwu stwórców antagonistycznych. Wielokrotnie reinterpretowany i rewaloryzowany, mit ten odpowiadał potrzebom ludów Europy Południowej i Wschodniej. Tłumaczył niedoskonałość dzieła stworzenia i istnienie zła, objaśniał aspekt oddalenia się Boga od ludzi, tak ważny dla rozumienia sprzeczności i cierpień ludzkiego bytowania. Próbował rozwiązać obrazowo dwujedność Boga i diabła, dobra i zła na tym świecie, przechował przez tysiąclecie jedną z odpowiedzi na tajemnicę kosmogonii, którą człowiek pierwotny upatrywał ukrytą w bezmiarze wód, symbolizującym wszelaki prabyt, i w unoszącym się nad nimi Stwórcy. *Rigweda* zachowała najstarszą refleksję ludzką wobec tajemnicy stworzenia w słowach hymnu (X, 129,7): „Skąd stało się stworzenie [...] to wie tylko Nadzorca tego świata, a może nawet i nie On”<sup>378</sup>.

Do jednego z wczesnych etapów przekształcania substratu należy euroazjatycki i słowiański *deus otiosus*. Jego cechy nosi wzmiankowany już słowiański „bóg nad bogami” w przekazie Helmolda z XII wieku, troszczący się tylko o sprawy niebiańskie i przekazujący rzędy nad światem bogom pochodnym od niego. To bóg podobny najwyższym bóstwom kreacyjnym ugrofińskim i tureckim, istotom biernym, bez wizerunków i kultów.

Przeciwstawienie binarne, rozkładające zespół możliwości na pary i należące do podstawowych, archaicznych sposobów poznawania rzeczywistości, służyło nie tylko do budowania fundamentów systemu etycznego, ale i do widzenia całokształtu świata. W szczególności słowiańskie myślenie o nim przyswoiło sobie opozycję wody i ognia, koniecznych, a przeciwstawnych elementów świata. W bajce ludowej smoki pochłaniają wodę, a żmijowie prowadzą z nimi walkę, latają po niebie, rozdzierają je błyskawica-

---

<sup>378</sup> F.B.J. Kuiper, *The Basic Concept of Vedic Religion*, HR, 15, 1975, z. 2, s. 109.

mi. Gdy smoki wodne porywają kobiety, aby je pożreć, ogniści zmiowicie wchodzą z nimi w stosunek, z którego rodzą się silni i mądrzy „synowie słońca”, herosi. Smoki pożerają słońce, księżyc i gwiazdy, bohaterowie ucinają im głowy, wydobywając ciała niebieskie<sup>379</sup>.

Kryją się zatem niezachowane w postaci rozwiniętej, ale wyczuwalne mity dotyczące sprawy utrzymywania ładu świata. Inna baśń opowiada, że diabeł po strąceniu zostaje przykuty łańcuchem do słupa wewnątrz ziemi. Cały rok rozkuwa łańcuch, ale gdy tylko jedno ogniwo dzieli diabła od wolności, łańcuch skuwa się znowu w porze wielkanocnej. Gdy diabeł wreszcie zwolni się, nastąpi koniec świata, ziemię zaleje woda i spali ogień. Etnografowie rozumieją ów łańcuch jako symbol cyklu wegetacyjnego; uderzenie pioruna otwiera co roku nową fazę wegetacyjną, wiosnę, co oznacza, że diabeł nadal jest na uwężzi. Z opowiadań ludowych wyłania się świat dwoisty między Bogiem na ziemi a diabłem w podziemiu – pośrodku to, co na ziemi i pod sklepieniem niebieskim jest sceną walki – i obiegu wody z podziemia w chmury i ognia z niebios na ziemię.

O mit ten zajął się inny, o zasięgu ogólnoludzkim. Mowa o drzewie świata lub górze kosmicznej istniejącej przed stworzeniem świata, umieszczonej potem w jego środku. Najściślej wiąże się to z wierzeniami w okresowe odnawianie świata i symbolizuje kosmiczne *sacrum*. Nie są one obce folklorowi słowiańskiemu, który daje też odpowiedź na pytanie, kto podtrzymuje ziemię; są to zwierzęta lub ryby, jak w wierzeniach rosyjskich i serbsko-chorwackich<sup>380</sup>. Na Rusi sądzono, że „pierwsza ukazała się z wody wysoka góra Trigław”, co zdaniem Kazimierza Moszyńskiego jest koncepcją wybitnie północnoeuroazjatycką; jej ślady znajdują się i na ziemiach polskich. Niebo zaś wspiera się na gwoździu<sup>381</sup>. Częściej podparte jest słupem dotykającym Gwiazdy Polarnej,

---

<sup>379</sup> J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia...*, s. 31 n.; E. Schneeweis, *Feste und Volksbräuche...*; V.D. Blavatskij, *O zmeeborce v russkoj hylinie*, w: *Drevnaja Rus'...*, s. 317-321.

<sup>380</sup> E. Schneeweis, *Feste und Volksbräuche...*, s. 31; T.P. Džordžević, *Priroda u verovanju i predanju nasega naroda*, t. 1-2, Srpski Etnografski Zbornik, 71-72, Beograd 1958, t. 1, s. 6 n.

<sup>381</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 23 n.

„północkowej”, jedynej nieruchomej „dyszlowej”, „osiowej”, podczas gdy kopuła niebieska obraca się, niekiedy traktowana jako kamienna<sup>382</sup>, a gwiazdy i słońce, i błyskawice świecą przez otwory lub pęknięcia; słup ten stoi w środku ziemi; w Serbii do niego przywiązany jest diabeł w postaci czarnego psa, który gdy zatarga słupem, ziemia się trzęsie. Drzewo kosmiczne dość nierówno poświadczane wśród Słowian, bo na północy i na południu ich zasięgu, stoi w „pępku ziemi”; samo ma być, jak w Polsce, „ciężkie i wysokie o liściu szerokim”; gdzie indziej to dąb<sup>383</sup>. Miało ono swój osobny byt mitologiczny, wyobrażane w sztuce ludowej z dwoma ptakami lub kurem. Najpoetyczniej zaś w zapisie z Karpat Wschodnich: „Było to ongiś na początku świata / Wtedy nie było nieba ani ziemi / Nieba, ni ziemi, tylko sine morze / A pośród morza na dębie / Siedziały dwa gołębie / Dwa gołębie na dębie / Toczyły taką naradę / Radę radziły i gruchały / Jakże mamy stworzyć świat?”. Ciąg dalszy odtwarza znaną nam akwaticzną kosmogonię zanurzania się po piasek lub kamień jako tworzywa świata<sup>384</sup>.

W odróżnieniu od akwaticznej i bezkontrastowej genezy świata w najstarszym pokładzie wierzeń indyjskich (*Rigweda* X, 121), właściwie jeszcze pozbawionym dramatyzacji, przedstawiony tu mit euroazjatycki i słowiański odpowiadałby innemu pokładowi *Rigwedy* (I, 33, 113 i in.), gdzie pojawia się demiurg Indra walczący z demonem i nadający światu jego dualistyczny wygląd przez oddzielenie nieba i ziemi, a także zjawia się grupa bóstw asurów zepchniętych przez bóstwa niebiańskie, dewów, do otchłani wód i podejmujących stamtąd doroczną wojnę z ładem kosmicznym<sup>385</sup>.

Czy Słowianom pozostał obcy inny protoindoeuropejski mit, mianowicie człowieka kosmicznego? Mamy tu na myśli opowieść kosmogoniczną, której echa odzywają się w tekstach germańskich, łacińskich (rzymskich) i indoirañskich, i w pochodnych od nich tekstach chińskich. Jej treść zasadza się na zabójstwie lub ofierze

<sup>382</sup> J.P. Maher, *Ha'kmon...*, s. 443; M. Eliade, *Traite d'histoire...*, s. 110.

<sup>383</sup> M. Gładyszowa, *Wiedza ludowa...*, s. 38: Drogę Mleczną nazywa się w Polsce „drzewem świata”.

<sup>384</sup> A.N. Afanas'ev, *Poetičeskie vozrenija...*, t. 1, Moskwa 1865.

<sup>385</sup> F.B.J. Kuiper, *The Basic Concept...*, s. 108 n.



z pierwszej istoty ludzkiej, najczęściej wraz ze zwierzęciem, z jej poćwiartowanych członków powstaje świat. Jest to mit o Puruszy (Człowieku) w Indiach, Ymirze w Skandynawii i Gajomarcie w Iranie. Według *Rigwedy* (X, 90, 6-16), z ust Puruszy powstałi bramini, z jego ramion kszatrijowie (wojownicy), z łędźwi wajsjowie (rolnicy), a ze stóp śudrowie (rzemieślnicy), a więc znane nam trzy funkcje społeczne uzupełnione jeszcze czwartą. Spoza mgły przekształceń przezierny w paru wersjach przeświadczenie, że ofiara i ofiarnik to bliźnięta, że z tego aktu powstał cały uporządkowany świat ludzki i zwierzęcy i że powtarzanie tej ofiary – ludzkiej i zwierzęcej – przyczynia się do jego podtrzymywania. Takiej mikrosmogonii odpowiada powstanie makrokosmosu: z głowy pierwotnego giganta powstało niebo, z pępka podniebie, z nóg ziemia, z rozumu księżyc, z oczu słońce, Indra i Agni z ust, wiatr Waju z oddechu itd., w wielu odmianach opisywane w tekstach irańskich, skandynawskich i innych<sup>386</sup>.

Jedynym, jak dotąd, refleksem słowiańskim jest tekst przypomniany przez Stanisława Schayera<sup>387</sup>. Przechował się on w zbiorze ustnych opowieści duchownych, spisanych i wydanych po raz pierwszy w roku 1861 jako *Wiersz o księdze gołębiej* (*Stich o golubinej knigie*, recte *golubinoj*, to znaczy głębinowej, tajemnej, z kontaminacją z gołębicą Ducha Świętego). Z niebios spadła olbrzymia księga z zapisanymi w niej tajemnicami bytu i świata; królowie proszą cara Dawida o ich odczytanie, ale księga jest zbyt wielka, przeto Dawid z natchnienia Ducha Świętego odpowiada tylko na trzy pytania. Pierwsze z nich dotyczy początku świata, a odpowiedź brzmi: „Nasz świat biały wziął się od Pana, / Krasne słońce z lica Bożego, / Młode światło księżyc z piersi Jego, / Białe zorze z oczu Bożych, / Gęste gwiazdy z szat Jego, / Bujne wiatry z Ducha Świętego, / Lud [*mir – narod*] boży od Adama, / Krzepkie kości wzięte z kamienia, / Ciała nasze z wilgotnej ziemi”. Ostatnie trzy wiersze w czterech wariantach – na dwadzieścia zapisanych

---

<sup>386</sup> B. Lincoln, *The Indo-European Myth of Creation*, HR, 15, 1975, z. 2, s. 121-145; tenże, *The Land of the Yama*, HR, 20, 1980-1981, z. 3, s. 224 n.

<sup>387</sup> S. Schayer, *A Note on the Old Russian Variant of the Purusha-sūkta*, AO, 7, 1935, s. 319-323.

– zastępuje poniższy tekst: „Stąd u nas na ziemi poszli carowie: / Ze świętej głowy Adamowej. / Stąd poczęli się kniaziewie – bojarzy: / Ze świętych [nie relikwii, jak Schayer rozumie *mości*, ale *mošč*, *most* – to „moc”, raczej więc:] mocy Adamowych. / Stąd chłopci prawosławni: / Ze świętego kolana Adama”<sup>388</sup>. Jak widać, frazeologia została tu schryścianizowana i można było wskazać na źródła takiej adaptacji: na apokryficzną Księgę *Enocha* (I wiek p.n.e.-I wiek n.e.), która jej dokonała na podstawie mitu irańskiego, służąc z kolei prawdopodobnie za wzór opowieści ruskiej. Tyczy się to jednak tylko najliczniej reprezentowanych wariantów *Wiersza o księdze gołębiej*; cztery warianty pozostałe opowiadają samodzielnie o pochodzeniu warstw społecznych z ciała pierwszego człowieka, wyprowadzając tylko genezę przyrody z ciała Bożego. Czyżby więc na Ruś trafił ów mit niezależnie od literatury kościelnej? Schayer jest zdania, że nastąpiło to na styku ludów słowiańskich z indoiraaniskimi jeszcze przed otwarciem drogi chrześcijaństwu i napływem uczonych treści, które zlały się z dawnymi, wytwarzając w ustnej literaturze ludowej ruską wersję mitu o pierwszym człowieku – Puruszy.

---

<sup>388</sup> M.N. Speranskij, *Russkaja ustnaja slovesnost'*, Moskwa 1917, s. 372 (za P.A. Bessonov, *Pesni kalik perechożich*, Moskwa 1861).

## Rozdział VII

### Bóstwa słoneczne i ogniowe: Swaróg, Swarożyc, Radogost, Dadźbóg

**Swaróg i Radogost.** Kim był Swaróg w mitologii słowiańskiej, nie jest łatwo odpowiedzieć, mimo stosunkowo znacznej o nim liczby informacji płynących ze źródeł pisanych i to z paru stron Słowiańszczyzny. Że należał do bóstw nadających się do wysunięcia na miejsce naczelne, świadczy jego powodzenie na Połabiu, gdzie doszedł do pozycji takiej samej jak Świętowit lub Trzyglów.

Thietmar z Merseburga opisał około roku 1018 jego miejsce kultowe na obszarze jednego z plemion federacji wieleckiej: „Jest w kraju Redarów pewien gród o trójkątnym kształcie i trzy zawierające bramy, zwany Redgoszczą [*Riedegost*], który otacza ze wsząd wielka puszcza ręką mieszkańców nietknięta i czczona. Dwie bramy tego grodu stoją otworem dla wszystkich wchodzących, trzecia od strony wschodniej jest najmniejsza i wskazuje ścieżkę ku obok położonemu i z wyglądu bardzo straszliwemu jezioru. W ogrodzie nic nie ma poza świątynią zbudowaną przemyślnie z drzewa, która jako podwaliny ma poroża różnych zwierząt. Jej ściany zewnętrzne zdobią różne wizerunki bogów i bogiń, jak to mogą rozpoznać patrzący. Wewnątrz zaś stoją bogowie ludzką zrobieni ręką, ozdobieni straszliwie w hełmy, pancerze z wrytymi poszczególnymi imionami. Pierwszy pośród nich nazywa się Swarożyc i ponad innymi przez wszystkich pogan jest szanowany i czczony. Znajdują się tamże ich znaki [*vexilla*], których nigdzie stąd nie zabierają, chyba że są potrzebne na wyprawę wojenną, i wtedy niosą je piesi. Dla strzeżenia tego wszystkiego z należyłą pieczołowitością ustanowili tubylcy osobne sługi. Kiedy zbierają się tutaj, aby składać bałwanom ofiary lub gniew ich przebłagać – siedzą tylko ci, podczas gdy inni stoją. Szepcząc tajemnie, kopią z drzeniem ziemię, ażeby na podstawie wyrzuconych losów zdobyć

pewność w sprawach wątpliwych. Po zakończeniu tych wróżb przykrywają losy zieloną darnią i wbiwszy w ziemię na krzyż dwa groty włóczy, przeprowadzają przez nie w pokornej służbie konia, którego uważają za coś największego i czczą jako świętość. Rzuciwszy następnie losy, z których pomocą już przedtem badali, wróżą na nowo jakoby to, co boskie. Jeżeli z obu tych wróżb jednaki znak wypadnie, wówczas idzie się za nimi; jeżeli zaś nie, lud smutny rezygnuje całkowicie. Z dawnych czasów, które różne błędy zwodzą, pochodzi świadectwo, że ilekroć grożą im srogie przeciwności długiej wojny domowej, wychodzi ze wspomnianego jeziora potężny odyniec z pianą połyskującą na białych kłach i na oczach wszystkich tarzając się z upodobaniem w kałuży wśród straszliwych wstrząsów. Ile okręgów w tym kraju, tyle znajduje się świątyń, i tyleż wizerunków demonów doznaje czci od niewiernych, między nimi jednak wspomniany powyżej gród główną ma władzę. Gdy na wojnę ruszają, pozdrawiają go, gdy szczęśliwie z niej powracają, czczą go należnymi darami i przez losy oraz przez konia, jak wyżej powiedziano, pilnie badają, jaką stosowną ofiarę winni owi słudzy złożyć bogom. Tajemniczy gniew bogów łagodzi się ofiarami z ludzi i bydła<sup>389</sup>.

---

<sup>389</sup> *Kronika Thietmara*, wyd. i tłum. M.Z. Jedlicki, Poznań 1953, s. 344-348; *Thietmari Chronicon*, VI, 23: *Est urbs quaedam in pago Riederierun Riedegost nomine, tricornis ac tres in se continens portas, quam undique silva ab incolis intacta et venerabilis circumdat magna. Duae eiusdem portae cunctis introeuntibus patent; tertia, quae orientem respicit et minima est, tramitem ad mare iuxta positum et visu nimis horribile monstrat. In eadem est nil nisi fanum de ligno artificiose compositum, quod pro hasibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum. Huius parietes variae deorum dearumque imagines mirifice insculptae, ut cernentibus videtur, exterius ornant; interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et pre caeteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur. VI, 24 *Ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter ab indigenis constituti. Qui cum huc idolis immolare seu iram eorundem placare conveniunt, sedent hii dumtaxat caeteris assstantibus et invicem clanculum mussantes terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant. Quibus finitis cespite viridi [eas] operientes equum, qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur, super fixas in terram duarum cuspides hastilium inter se transmissarum supplicii obsequio ducunt**

Jeżeli obrzęd jest akcją mitologiczną, to te praktyki ofiarne i wróżebne oraz użyte akcesoria wskazują na wojenny zakres działań Swaróżyca. Po Thietmarze w kilka dziesiątków lat później zajął się tym samym ośrodkiem kultowym Adam z Bremy, nazywając go Rethrą i zapisując, że naczelnym tam bogiem był Radogost-Redgost (w oryginale: *Redigost*)<sup>390</sup>. Znamy na Rugii bóstwo o imieniu Rujewit, możliwy jest więc i w tym wypadku rodzaj epitetu plemiennego uzupełniającego i przesłaniającego imię Swaróżyca. Etymologia jest tu przejrzysta dla nazwy grodu i bóstwa: *rad* – „miły”, *gostb* – „gość”<sup>391</sup>.

Zarówno Brückner<sup>392</sup>, jak ostatnio Gerard Labuda<sup>393</sup> nie wierzą w ogóle w Radogosta, sądząc, że Adam z Bremy przeniósł dowolnie nazwę grodu na Swaroga-Swaróżyca. Labuda przypuszcza, że nazwę siedziby bóstwa trzeba by odtworzyć jako *Redny* („podmokły”) *gozd* („las”). Konia chowanego w świątyni Radogosta – pisze Adam – dosiadł biskup halbersztacki Burchard po zwycięskiej kampanii przeciw Wioletom w roku 1068. Z tym można by łączyć przeniesienie kultu Radogosta do ziemi Obodryców,

---

*et premissis sortibus, [quibus id] exploravere prius, per hunc quasi divinum deno auguriantur. Et si in duabus hiis rebus par omen apparet, factis completur; sin autem, a tristibus populis hoc prorsus omittitur. Testatur idem antiquitas errore delusa vario, si quando his seva longae rebellionis asperitas immineat, ut e mari predicto aper magnus et candido dente e spumis lucescente exeat seque in volutabro delectatum terribili quassatione multis ostendat. VI, 25 Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur, inter quae civitas supramemorata principalem tenet monarchiam. Hanc ad bellum properantes salutant, illam prospere redeuntes muneribus debitis honorant et, quae placabilis hostia diis offerri a ministris debeat, per sortes ac er equum, sicut prefatus sum, diligenter inquiritur. Hominum ac sanguine pecudum ineffabilis horum furor mitigatur*

<sup>390</sup> *Adami Bremensis Gesta*, II, 18: *Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast. Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus. Civitas ipsa novem portas habet, undique lacu profundo inclusa, pons ligneus transitum praebet, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus via conceditur.*

<sup>391</sup> Zob. też: T. Witkowski, *Mythologische motivierte...*, s. 371.

<sup>392</sup> A. Brückner, *Mythologische Studien*, ASP, 14, 1892, s. 161-191.

<sup>393</sup> G. Labuda, *Mitologia i demonologia...*, s. 13, przyp. 9.

gdzie go odnajdujemy dzięki Helmoldowi<sup>394</sup>. Na umiejscowienie Radogoszczy na jeziorach Tollensee lub Breiter Lucinsee nie ma nadal przekonujących argumentów, choć ponowne zbadanie (1967) stanowiska Feldberg nad Lucinsee, na peryferiach obszaru plemiennego Redarów, przyniosło odkrycie grodu z VII–VIII wieku i, być może, miejsca kultowego na półwyspie wybiegającym w jezioro<sup>395</sup>.

Ośrodek radogoski stracił zapewne rolę hegemonia kultowego w tej części Połabia w drugiej połowie XI wieku na rzecz Arkony ze Świętowitem o podobnych, militarnych kompetencjach, których doniosłej roli w świadomości zbiorowej śmiertelnie zagrożonych ludów zachodniosłowiańskich nie da się przecenić. W liście Brunona z Kwerfurtu do Henryka II z roku 1008, wyrzucającym mu sojusz z pogańskimi Lucicami, znajduje się retoryczne pytanie: „Jak się zgadzają Swarozyc [*Zuarasiz*] diabeł i wódz świętych wasz i nasz Maurycy? Jakim czołem schodzą się święta włócznia i chorągwie diabelskie tych, którzy poją się krwią ludzką?”<sup>396</sup>. Odpowiednikiem więc Swarozycy był, zdaniem Brunona, święty patron rycerstwa i walki zbrojnej.

---

<sup>394</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 52; por. z rękopisu z XIV w. fragment *ex passione martyrum in Ebbekestorp quiescentium Passione*, C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 65: *non veri Christitiani sed falsi praecipue trans Albam [...] susceptam fidem Christi relinquentes, idola sua projecta Hammon scilicet Suentebueck, Viuelubbe, Radegast cum ceteris erexerunt et in loca sua pristina stauerunt.*

<sup>395</sup> Z. Rajewski, *Problem Radogoszczy i Swarozycy*, „Przegląd Zachodni”, 4, 1948, z. 9, s. 321-325; L. Leciejewicz, *Miasta Słowian północnopolańskich*, Wrocław 1968, s. 61 n.; *Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom. 6. bis 12. Jahrhundert. Ein Handbuch*, red. J. Herrmann, Berlin 1970, s. 33-69; E. Engel, *Der Beitrag der Mediävistik zur Klärung der Rethra-Problems*, SAnt., 16, 1969, s. 95-104; J. Strzelczyk, *Radogoszcz*, SSS, t. 4, Wrocław 1970-1972, s. 450-451; H. Kunstmann, *Zwei Beiträge zur Geschichte des Ostslawen. Abadriten. Retra. Redarich und Arkona*, „Die Welt der Slawen”, 26, 1981, s. 429 n.

<sup>396</sup> *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966, s. 255; *Epistola Brunonis ad Henricum Regem*, wyd. J. Karwasińska, MPH, s.n., t. 4, cz. 3, Warszawa 1973, s. 101: *quomodo conueniunt Zuarasiz diabolus et dux sanctorum. uester et noster Mauritius? qua fronte coeunt sacra lancea et qui pascunt humano sanguine diabolica vexilla?*

Kult bóstwa miał szeroki ogólnosłowiański zasięg<sup>397</sup>. Znaleźć się tu może dwie postaci tej nazwy mitologicznej: Swaróg i Swarožyc, zapisy *Zuarasici*, *Zuarasiz*, *Svarozic* – przy czym druga forma mimo swe-go patronimicznego wyglądu z przyrostkiem słowiańskim *\*-itj*, polskim *-ic*, nie musi oznaczać syna Swaroga (jak *pan* – *panic*, potem *panicz*, „syn pana”). Jak wywiódł Brückner, może być nazwą pieszczotliwą i oznaczać tyle co małego, miłego Swaroga (serbski Djurdic to nie syn Djurdja, ale mały Djurdjo)<sup>398</sup>. Rozstrzygnąć powinna analiza porównawcza zachowanych przekazów o Swarogu i Swarožycu, które sugerują jednak raczej stosunek synowski Swarožyca wobec Swaroga.

Glossa do bułgarskiego zapewne przekładu greckiej kroniki Jana Malali, pomieszczona w *Powieści dorocznej* pod rokiem 1114, przyrównała boga Swaroga do Hefajstosa, boga ognia i kowalstwa, a jego syna Dadźboga do Heliosa, boga słońca<sup>399</sup>. Wydaje się to odwróceniem hierarchii i rodowodu, choć mitologia bałtyjska zna mit kowala, co ukuł słońce i rzucił je w niebo; z drugiej strony trzeba się liczyć z literacką erudycją tłumacza, który wiedział, że Helios jest synem Hefajstosa, i do tego układu mógł dostosować imiona słowiańskie. *Słowo Christolubca*, ruski zabytek homiletyczny z XII wieku, pouczało wiernych, gorsząc się, że „do ognia modlą się, zowiąc go Swarožycem”<sup>400</sup>. Nie przytaczając tego imienia, inne teksty występują stale przeciw czczeniu ognia, w szczególności pod owinem, czyli urządzeniem nad ogniem, gdzie suszono

---

<sup>397</sup> Rzekomą migrację z Połabia na Ruś lub w odwrotnym kierunku przyjmowali V. Jagić, *Mythologische skizzen*, 1: *Svarog und Svarozic*, ASP, 4, 1880, s. 412 n. i E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion...*, s. 222.

<sup>398</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 28-29; jeszcze lepszą analogią jest zachowany do XVIII w. wśród Drzewian połabskich obok *hüg* < \**hog* także *hüzäc*, nawet *varchmē hüzäc* < \**vьrchmьjь hožььcь*, R. Olesch, *Die christliche Terminologie...*, s. 15.

<sup>399</sup> PVL, s. 198: „*Mestrom ot roda Chamova, po nem' Eremija, po nem' Feosta'*, *ize i Sovaroga narekoša egyptjane*. [...] *i po sem cars'tvova syn ego, imenom Solnce, ego ze naričjut' Daz'hog* [...] *Solnce car'*, *syn Svarogov eže est' Daz'hog, bē ho muz' silen*; N.M. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva...*, s. 15 n.

<sup>400</sup> *Słowo někoego Christoljubca i revnitelja po pravoj věrě* w: N.M. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva...*, t. 2, s. 41: *ognevi sja moljat' zovusč'i ego Svarozicem'*; zob. też V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 149 n.

zboże<sup>401</sup>. O rozpowszechnieniu imienia, a może więc i kultu świadczy grupa nazw miejscowych od Tczewa po Psków z pomorskim Swarozynem (jednak starszą postacią było tu Swaryszewo), poznańskim Swarzędzem, ruskim Swaryżem, czeskim Svarenem, połabskim Swarzynem (Schwerinen) i innymi, do których Jakobson dorzuca nazwy uformowane według zasady tabu: Twarożna Góra w Polsce, Tvarozna w Czechach i Tvarog (Tbaraschitzberg) w dolnej Styrii. Dwa zapisy toponomastyczne w ziemi nowogrodzkiej pochodzą z XV w.: Svaruzovo i Svaryz<sup>402</sup>.

„Swaróg – pisał Brückner – utworzony [...] od swaru, swarzy się ogień na ziemi pożerając, co mu popadnie”<sup>403</sup>, *swar* – raczej to „kłótnia” i „gniew”, „ogień-kłótnik”; potwierdza to w pewnym sensie i wspomniany wtret do *Powieści dorocznej*, gdzie przypisuje się nazwanie Feosta-Hefajstosa Swarogiem jakby jego gniewowi na łamiących jego prawo. Kazimierz Moszyński zapisał, jak rybak poleski na rozlegający się grzmot powiedział: „Boh svarycesa”; w Polsce też mówiło się: „Bóg swarzy”<sup>404</sup>. Ale czy rdzeń jest słowiański? „Etymologia irańska – stwierdził Stanisław Urbańczyk – ma jakby więcej sensu, może to ona jest etymologią właściwą”<sup>405</sup>: z irańskiego *χvar* (czyt. chwara) – „słońce”, *χvarnah* (czyt. chwarna) – „blask szczęścia”, indyjskie *svār* – „blask”, „niebo”, „słońce”. Vaclav Machek wskazał na indyjski *svarāj* jako przydomek kilku bóstw najwyższych (jego zdaniem ze \*svō, \*sva- jak łac. *suus*, słow. *svajb*, oraz *rāj-*, łac. *rex* i in.)<sup>406</sup>.

Istotnie, bez odwołania się do mitologii porównawczej nie sposób znaleźć miejsca dla Swaroga i jego syna, który jest rzadkim śladem, że myśl teogoniczna nie była obca i Słowianom<sup>407</sup>. W natury-

<sup>401</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 151.

<sup>402</sup> A. Popardin, *Mythologische Spuren in russischen Dorfnamen*, ZSPhil., 11, 1934, s. 35 n.

<sup>403</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 34.

<sup>404</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 505 n.

<sup>405</sup> S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję...*, s. 36; Do kwestii pojęcia *χvarnah* z *χvar* „promienne słońce”, oznaczającego szczęście, bogactwo, dobro jako przymioty królewskie, zob. G. Windegren, *Die Religionen...*, s. 33 n.

<sup>406</sup> V. Machek, *Essai comparatif...*, s. 60.

<sup>407</sup> Jej przedłużeniem bywała myśl o słonecznym pochodzeniu dynastii jak u Traków, Gallów i Anglosasów, R. Pettazoni, *Wszewhiedza bogów...*, s. 224, który wiąże z tym wzmiankę o „wnukach Daźboga”, książętach ruskich w *Słowie o wyprawie Igora*.



stycznym, a przez to prymitywizującym rozumieniu religii słowiańskiej zrównania takie jak Swarżyc-Ogień, Dadźbóg-Słońce załatwiały sprawę z dodawaniem jeszcze potrzeb agrarnego społeczeństwa jako socjologizującego tła całego zjawiska. Wierzenia indoeuropejskie były jednak dalekie od tak rozumianego kultu przyrody. Tworzyły system obejmujący całość mikro- i makrokosmosu, wyrażały doświadczenia ludzkie w szukaniu ich związków wewnętrznych i dokonywały swoistej projekcji mitu na przyrodę. Tradycja wedyjska doszła do rozbudowanej koncepcji ognia, dzieląc obrzędy z nim związane i mity między trzy kategorie tego zjawiska: ognia ziemskiego, ognia atmosferycznego, czyli pioruna, i ognia niebiańskiego, czyli słońca, w czym nietrudno dojrzeć jeszcze jeden refleks trójfunkcyjności. Odpowiadały im spekulacje na temat bóstw słońca (Surja), pioruna (Indra, Waju) i ognia ziemskiego (Agni), które odzywają się także w religii rzymskiej (Vulcanus, Vesta)<sup>408</sup>. Osobne bóstwo słoneczne znają Bałtowie (Saule – rodzaju żeńskiego, jak indyjska Surja). Wywodzić je od ludów uralo-ałtajskiej grupy językowej, jak chce Evil Gasparini, niepodobna<sup>409</sup>.

Głębokie, pełne czci i sympatii przeżywanie słońca na niebie wyraża się w kulturze Słowian w wielu postaciach. Wschód słońca witano w Polsce obnażaniem głowy i modlitwą, schrystianizowaną lub zanoszoną wprost do słońca; podobnie było na Polesiu i na Ukrainie. Zapis staroruski, może z XI/XII wieku, mówi o ludziach, którzy „czczą południe i kłaniają się, na południe się obróciwszy”, co ma odpowiednik chrześcijański w *Pouczeniu* Włodzimierza Monomacha skierowanym do synów, gdzie zaleca: „Świtem oddawszy chwałę Bogu, a potem gdy wschodzi słońce, i ujrzawszy słońce, chwalić Boga z radością”<sup>410</sup>. Deifikacja słoneczna obejmuje nazywanie słońca twarzą lub okiem bożym, zakaz pokazywania go palcem, ustawiania się doń plecami przy żniwach, wyraźne nawet, jak w Bułgarii, stwierdzanie jego boskości. W Słowenii wita się je

---

<sup>408</sup> G. Dumézil, *La Religion romaine...*, s. 319.

<sup>409</sup> E. Gasparini, *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi*, Venezia 1959.

<sup>410</sup> *Otdavse chvalu i po tm' sln'cju vschodjascu i uzrěvse sln'ce i proslaviti Boga s radostju*; E.V. Anickov, *Jazycestvo...*, s. 289; PVL, s. 158; K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 440.

o wschodzie w milczeniu, złożyłwszy ręce<sup>411</sup>. W przekonaniu Białorusinów słońce to boże ogniszcze, a w staroruskim tekście homiletycznym „kiedy schnie zboże, wtedy ogień-bóg tworzy spór” (w znaczeniu „przysparza”)<sup>412</sup>. Słowianie południowi znali ludową przysięgę na słońce<sup>413</sup>, natomiast szlachecka forma klęcia się przez wyciągnięcie palców ku słońcu, praktykowana w Polsce i Czechach średniowiecznych, wydaje się ograniczona wyłącznie do warstwy wyższej i może być pożyczką z krajów niemieckich<sup>414</sup>. Ogólnosłowiański i ludowy zasięg ma wierzenie w tańczące lub skaczące „z radości” słońce w niektóre ranki świąteczne, zwłaszcza na Wielkanoc. Wreszcie podobnie szeroko znana jest wrogość słońca wobec żmij, które grzejąc się na słońcu, ssą je lub piją. „Słońce przestałoby świecić, gdyby żmija na nie patrzyła, bo swymi ślepiami może ona wszystką siłę z niego wyciągnąć” – brzmi wierzenie południowopolskie<sup>415</sup>. Ten ślad mitologiczny prowadzi do problemu miejsca słońca w teo- i kosmogonii.

Śladem Mircei Eliadego zwróciliśmy już uwagę na skłonność istot najwyższych, stwórców świata, do ustępowania miejsca siłom magiczno-religijnym, aktywnym w ludzkich potrzebach ochrony i działania. Widzieliśmy, jak na miejsce zobojętniałego na życie ludzkie bóstwa uranicznego wchodzi bóstwo zjawisk atmosferycznych o przymiotach suwerena świata widzialnego i niewidzialnego. W wielu systemach wierzeniowych występuje solaryzacja tych istot najwyższych na gruncie prerogatyw wpływu na płodność i wegetację. W systemach indoeuropejskich jednak nie wydaje się, aby Słońce zastąpiło bóstwo suwerenne. Solarne bóstwo indyjskie Surja wcale nie produkuje; jest to syn Djausa, pierwotnego boga niebios, ale sam jest tylko okiem nieba lub okiem suwerenów świata – Mitry i Waruny; przybiera postać ptaka, konia, jeźdźca, koła lub wozu. Indra pozwala mu świecić. Mitra i Waruna – wstawiać, a So-

<sup>411</sup> G. Mał, *Contributi...*, s. 23.

<sup>412</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 504.

<sup>413</sup> E. Schneeweis, *Feste und Volsbräuche...*

<sup>414</sup> W. Semkowicz, *Przysięga na słońce. Studium porównawcze prawno-etnologiczne*, w: *Księga pamiątkowa B. Orzechowicza*, Kraków 1916, t. 2, s. 304-377; tenże, *Jeszcze o przysiędze na słońce w Polsce*, w: *Studia historyczne ku czci S. Kutrzeby*, Kraków 1938, t. 1, s. 429-444.

<sup>415</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 450, przyp. 1.

ma, bóg upojnego trunku, go wychował. W religii Iranu Ogień, Ātar (ma przedłużenie w słowiańskim *vatra*), jest synem Ahura Mazdy, najwyższego boga o cechach warunowych<sup>416</sup>.

Jeżeli więc na Rusi przechowało się przekonanie, że Swarog jest ojcem Dadźboga, a Swarozyc Ogniem, to po pierwsze wynikałoby, że Dadźbóg i Swarozyc są identyczni, a po wtóre, że ich ojcem jest także Ogień, ale najwyższego rzędu, to znaczy Słońce. To nie bóg nieba w ogóle, ale bóstwo tak wybitne, bliskie suwerenom niebios jako słoneczne bóstwo ognia niebiańskiego, że mogło ich nawet niekiedy przesłaniać. Czy Swarog stawał się owym „bogiem w niebie rozkazującym pozostałym”, należy jednak powątpiewać, i jego utożsamianie z występującym u Helmolda „bogiem bogów” (I, 84), który odszedł w niebios, jak to zakładają Georgii Vernandsky<sup>417</sup> i Henryk Łowmiański<sup>418</sup>, nie wydaje się zasadne.

**Swarozyc.** A Dadźbóg-Swarozyc? Przypadałyby mu więc funkcje bóstwa następnego rzędu, tzn. boga atmosferycznego (tu wkraçałby w czynności gromowładnego Peruna) oraz ognia domowego tudzież ofiarnego. Zachodzenie na siebie trzech rodzajów ognia występuje w mitologii indyjskiej. Pamiętać jednak należy, że imię Swarozyc mogło oznaczać nie tylko syna Swaroga, ale być inną językowo postacią imienia samego Swaroga. Zauważmy, że cześć ognia nie prowadziła do jego deifikacji, a wedyjski Agni mimo swej obecności w hymnach *Rigwedy* nie jest pełną personifikacją ognia; modli się do ognia jako ognia<sup>419</sup>. Podobnie jest w przypadku słowiańskiego \**ognь*. Relacja arabska o Słowianach, zapewne nawet zachodnich, z pierwszej połowy IX wieku, znana z Ibn Rosteha i Al Gardiziego, streszcza wiadomości o ich wierzeniach krótko: „Wszyscy są czcicielami ognia, uprawiają najwięcej prosa, przy zbiorach wyrzucają z naczynia proso na łyżkę, wznoszą ją ku niebu; o Panie, tyś jest, co nam dał pożywienie, daj nam i teraz w obfitości”<sup>420</sup>. Relacja ta sumiennie oddaje cześć dla boga niebios,

<sup>416</sup> J. Gonda, *Die Religionen Indiens...*, t. 1, s. 94 n., Ātar jako syn Ahura Mazdy, G. Windegren, *Die Religionen...*, s. 33 n.

<sup>417</sup> G. Vernandsky, *The Origins of Russia*, Oxford 1959, s. 120 n.

<sup>418</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 187.

<sup>419</sup> Agni jako zjawisko i bóstwo, także słoneczne, J. Gonda, *Die Religionen Indiens...*, s. 67 n.

<sup>420</sup> Ibn Rosteh, w: C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 92-94.

a osobno podnosi religijną cześć ognia, choć tu zachodzi wątpliwość, jako że oba przekazy tej relacji zawierają wyrazy „czcicielami wołów”, co część arabistów uważa za omyłkę w związku z podobieństwem wyrazów arabskich znaczących „woły” i „ogień”. Popierałby ich zdanie stosunek Słowian do ognia, czemu wiele uwagi poświęcono w etnografii<sup>421</sup>. Zdaniem Kazimierza Moszyńskiego, nasilenie kultu ognia i ogniska w najwyższym stopniu utrzymywało się na Ukrainie poleskiej i Białorusi; następne miejsce przypadłoby Rosji i Ukrainie oraz Bałkanom; na trzecim planie mieszczą się Słowianie zachodni, gdzie zachował się mit prometejski kradzieży ognia z ogniska „nie dla ludzi” przez św. Sawę<sup>422</sup>. Stosunek ten w folklorze słowiańskim opierał się na czci, bojaźni i przywiązaniu. Zapalanie ognia po zmierzchu miało swój skromny rytuał z powitaniem w formie schrystianizowanej bądź archaicznej: „Niech będzie pochwalone światło” lub „święty ogień”. W niektórych okolicznościach domagano się ognia żywego uzyskiwanego przez tarcie drewna, jak u Huculów po zajęciu po raz pierwszy połoniny ze stadem, gdy płomyk witali modlitwą. Na Polesiu „całkiem jak Boga, u nas ogień szanują, bo on może zapalić”, czyli dołącza się tu obawa przed niszczącym pożarem traktowanym najczęściej jako dopust boży, co ma liczne analogie religioznawcze, między innymi we wspomnianym rzymskim kulcie Wulkanu. Szanowany powszechnie w słowiańskiej kulturze ludowej – tabu nie do pokalania w Polsce i gdzie indziej niczym nieczystym, a nawet ostrym przedmiotem – pozostał ogień, zwłaszcza wśród Słowian bałkańskich, przedmiotem kultu o rysach bez mała neolitycznych. W szczególności „ogień żywy” był niecony w wypadku zarazy lub profilaktycznie na Zwiastowanie (25 marca – jeden z terminów w rytuale wiosennym) jeszcze w połowie XX wieku<sup>423</sup>.

Obrzęd odbywał się w nocy lub przed świtem. Płomień uzyskiwano przez tarcie dwu kawałków drewna; dokonywali tego w mil-

---

<sup>421</sup> Nadal użyteczny materiał zebrał J.G. Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, Paris 1969, s. 204 n.; J. Maringer, *Das Feuer in Kult und Glauben des vorge-schichtlichen Menschen*, „Anthropos”, 69, 1974, s. 69-112; tenże, *Fire in Pre-historic Indo-European Europe*, JIES, 4, 1976, s. 161-186.

<sup>422</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 492.

<sup>423</sup> SMR, s. 54-57.

czeniu dwaj bliźniacy lub urodzeni tego samego dnia, „jednodniowi” lub jednoimienni, całkowicie lub częściowo nadzy, siedząc między dwoma drzewami lub w zagłębieniu stoku wzgórza, przy wodzie. Po zapaleniu dotykali polanem obecnych dla ich oczyszczenia ze złych sił i chorób. Niekiedy w obrzędzie rolę główną grała para dzieci lub młodzieży. Po wspólnej uczcie każdy gospodarz wnosił do swego domu polano z „żywym ogniem”; stary ogień przedtem wygaszano. Na św. Jana lub św. Piotra obnoszono pochodnie dokoła stad owiec. Wreszcie nie bez znaczenia dla sensu Swaroga-Swarożyca jest *sfarog*, pożyczka rumuńska ze słowiańskiego, oznaczająca „spaleniźną”, „zwęgliłą”, „suszę”. Powszechne też było wśród Słowian przechowywanie stałego żaru w ognisku domowym, przenoszenie go na nowe mieszkanie, darowywanie go synowi wyprowadzającemu się do nowej chaty. Dodajmy, że niecenie ognia przy kościołach świdrem ogniowym lub piłowaniem trwało w Polsce od średniowiecza po wiek XIX<sup>424</sup>.

Jeśli ten zespół kultowy wystarczająco tłumaczy znaczenie Swarożyca ruskiego, to rozwój jego kultu na Połabiu jako bóstwa wojny wymagałby przyjęcia poglądu, że jedna z właściwości ogniowych – piorun w strefie atmosferycznej, ogień niszczący w strefie ziemskiej – mogła być wywołać skojarzenia podobne do tych, które przyświecały paleniu ognisk odstrasżających wrogie siły nadprzyrodzone. Prowadzi to do porównań z irań. Vṛtragna, walczącym ze smokiem, mającym związek z ogniem, kowalstwem, przeistaczaniem się w zwierzęta i ptaki<sup>425</sup>. Że tego rodzaju myślenie mitologiczne mogło doprowadzać do personifikacji, wykazał Jakobson, zwracając uwagę na osobliwego w folklorze bałto-słowiańskim ptaka nazywanego po polsku *raróg*, *rarok* i *jarog* po czesku, *rara-gas* lub *vanagas* o jarzących się oczach na Litwie. Budowa tego wyrazu, analogiczna do imienia Swarog, czyżby pokrywała jakieś jego tabu imionowe? Jedną z form wedyjskiego Indry jest, jak wiemy, Indra zwycięzca Vrytry, czyli Indra Vrytrahan, w wariacie irańskim Veretragna, który w pojedynku z demonem Vrytrą przedzierzga się we wspaniałego sokoła imieniem Varhagan. Czeski

<sup>424</sup> S. Ciszewski, *Ognisko. Studium etnologiczne*, Kraków 1903; J. Tyszkiewicz, 'Nowy ogień' na wiosnę, w: *Cultus et cognitio...*, s. 591-597.

<sup>425</sup> M. Gimbutas, *The Slavs...*, s. 162-163.

Raroh, Rarach to mała istota demoniczna, równie szczodra co mściwa, ruchliwa, przybierająca postać ptaka i smoka, bliska ogniska, o ciele i włosach płomienistych, wylatująca kominem jako kłęb ognia lub jako wichur<sup>426</sup>.

**Dadźbóg.** A Daźbog-Dadźbóg, inne imię syna słonecznego Swaroga? Wydaje się, że i ono należy wyłącznie do strefy domowej i ofiarniczej, tyle że niezbyt wiele da się o tym zjawisku powiedzieć. Imię ma wyraźną nośność wierzeniową dzięki drugiemu rdzeniu *bog-*, który – jak wiemy – oznacza i bóstwo, i bogactwo. Najpospoliej zaś pierwszy rdzeń tłumaczy się z *daz/dadž*: to jakby tryb rozkazujący czasownika słowiańskiego *dati* – „dać”<sup>427</sup>. A więc bóg rozdawca, ten, co ma dać bogactwo. Polski odpowiednik Dadźbóg przetrwał jako imię staropolskie aż do progu czasów nowożytnych. W folklorze serbskim znany Dajboga i Dabę, którego Veselin Cajkanović rozumiał nie tylko jako bóstwo Daboga, ale i rozwijał wokół niego nader śmiałą konstrukcję, widząc w nim bóstwo naczelne, zresztą zarazem chthoniczne i solarne<sup>428</sup>. Pozostałości w jugosłowiańskiej kulturze ludowej są w istocie rzeczy skromniejsze; w chrześcijańskiej wersji to tyle, co zły duch, w tradycyjnej to wilczy pasterz, wilczy bóg, a więc bóg chthoniczny, także duch opiekuńczy kopalni Kučajny; koło Starej Kučajny występuje również nazwa wzgórza Dajbog<sup>429</sup>. Wierzenia jugosłowiańskie są jednak szczególnie powikłaną materią wielu warstw mitologicznych. W folklorze Dabog serbo-chorwacki stał się przeciwnikiem Pana Boga, „carem na ziemi”, co pożera dusze ludzkie. Pojawia się z Archaniołem (Michałem), następcą bóstwa zmarłych<sup>430</sup>. Jako najstarszy z diabłów kryje się pod eufemizmem „starzec”. Bóg dal

---

<sup>426</sup> V. Machek, *Slavische rarogb*, „Würfalke” und sein mythologischer Zusammenhang, „Linguistica slovacca”, 3, 1941, s. 84-88; R. Jakobson, *Slavic Mythology...*, s. 1026 n.

<sup>427</sup> *Słownik prasłowiański...*, t. 2, s. 327.

<sup>428</sup> V. Cajkanović, *O srpskom vrhovnom bogu*, Beograd 1941; tenże, *O vrhovnom bogu u staroj srpskoj religiji*, w: tegoż, *Mit i religija u Srba. Izabranje studije*, wyd. V. Durić, Beograd 1973, s. 307-463, zwłaszcza s. 440 n.

<sup>429</sup> E. Dickenmann, *Serbokroatisch Dabog*, ZSPHil., 20, 1950, s. 323-346; Dabog < \*Dajbog.

<sup>430</sup> SMR, s. 101, s. 298.

św. Iliji błyskawicę i grom, aby zniszczył diabła, ale Czarni Daba schował się u Cyganów i od niego pochodzą inne diabły.

Jakobson widzi w zachodniosłowiańskim bóstwie Podaga przekształcenie Daboga. Helmold pisze, że Słowianie „stawiają dziwaczne posągi w świątyniach, jak na przykład wizerunek w Płoni [Plön w Wagrii], który nosi imię Podaga [w innym rękopisie *Pogaga*]<sup>431</sup>. Jest jednak jeszcze inna propozycja etymologiczna, N.R. Gusevej, która wysunęła możliwość związku pierwszego rdzenia Dażboga z irańskim *dag* – „spalać”, i wskazała na bóstwo indyjskie Dakṣa uosabiające dzielność, siłę twórczą<sup>432</sup>, co nie wydaje się ani słuszną, ani potrzebną analogią, podczas gdy pomysł związku z ogniem jest interesujący i tłumaczyłby pomieszczenie Dażboga w kręgu Swaroga. Jeśli ani Swarog, ani Swarożyc nie trafili do panteonu Włodzimierza w ujęciu autora *Powieści dorocznej*, to Dażbog zajął tam miejsce może im należne, może w ich zastępstwie. Miejsce to było znaczne i chyba także niedalekie spraw wojny, skoro *Słowo o wyprawie Igora* nazywa książąt ruskich „wnukami Dażboga”.

---

<sup>431</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 84: *Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Podaga.*

<sup>432</sup> N.R. Guseva, *K voprosu o značenii imen nekotorych personažej slavjanskojazycestva*, w: *Ličnye imena v prošlom, nastojasčem i buduščem. Problemy antroponomiki*, Moskva 1970, s. 334-339.

## Rozdział VIII

### Bóstwa pomniejsze

#### 1. Chors

Niemąla grupa istot mitycznych i ich nazw domaga się nadal uporządkowania i objaśnienia. Nie okaże się to w pełni możliwe, ale materiał należy wyczerpać i przynajmniej jego część odnieść do zrozumiałych sytuacji mitologicznych.

W zestawie bóstw, którym Włodzimierz postawił *kumiry* (idole, to pożyczka ze starocerkiewnego, nieznanego nadal pochodzenia, może z semickiego \**kumra*, „kapłan”)<sup>433</sup>, znalazł się zaraz po Perunie, a przed Dadźbogiem zagadkowy Chors. Kiedy spis ten trafił do *Powieści dorocznej* pod rokiem 980, pozostaje sprawą otwartą. Może to ihumen Nikon zmarły w roku 1088/89 włożył ten fragment do zводу latopisarckiego. Sam przebywając w Tmutorakaniu na Krymie, mógł go stamtąd przenieść<sup>434</sup>. Bóstwo tego imienia wymienia jeszcze *Słowo o wyprawie Igora*, o czym szerzej wspomniemy. Zna je *Słowo i objawienie św. Apostołów* w ujęciu euhemerystycznym<sup>435</sup>, przywołując starców Peruna i Chorsa, i przypisując temu ostatniemu jakieś realne życie, rzekomo na Cyprze<sup>436</sup>. Inny

<sup>433</sup> REW, t. 1, s. 692; zna wyrazy pochodne, np. *kumirišče*, *kumirnica* jako „świętynia”.

<sup>434</sup> Tak H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 119 n., który sądzi, że Dadźbóg byłby jego słowiańskim odpowiednikiem.

<sup>435</sup> Podobną tendencję wyraża pisarz kościelny cytowany przez E.V. Aničkova, *Jazycestvo...*, s. 329: *tvorjasce bo kumiry v imena mertvych celovek, byv šim ovem carem, drugim ze chrobrym, volkvom, ženam preljubodejnicam.*

<sup>436</sup> N.M. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva...*, t. 1, s. 8, s. 23-25; V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 200 n. *Słowo i otkrovenie svjatyh apostol*, rękopis z XVI w., tekst może XIV-XV w.



tekst kościelny, *Biesiada trzech świętych*, podobnie przedstawia te bóstwa: „Helleński starzec Piorun i Chors Żydowin, dwa są to anioły piorunowe [*angela molniina*]”<sup>437</sup>. Inne teksty są zależne, głównie od latopisu; występują tam inne formy nazw: Chrs<sup>rs</sup>, Chъros, Churs<sup>438</sup>.

Chors wywołuje sprzeczne opinie badaczy. Zbieżność brzmienia z irańskim *xvar* – „aureola”, perskimi określeniami – *χor*, *χores*, *χoršid*, *χuršet* – promiennego słońca, z indyjskimi *hāra*, *hāras* – „ogień” skłaniała do upatrywania w tej nazwie imienia bóstwa słonecznego, zapożyczonego z kręgu irańskiego<sup>439</sup>. Poszło ono też w inną stronę świata, skoro u Wogutów nad Obiłą znany jest Krones, bóg nieba, podobnie u Ostjaków, a u Watjaków *kvar* „powietrze”, „niebo”<sup>440</sup>.

Jedyną nieco obszerniejszą wzmiankę przynosi *Słowo o wyprawie Igora* (w. 159). Czytamy tam, że książę Všeslav sądził lud i rządził grodem, a nocą jako wilk biegał z Kijowa do Tmutorakania i przed paniem koguta przebiegał drogę „wielkiego Chorsa”<sup>441</sup>.

---

<sup>437</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 202 [*Beseda trech svjatitelej*].

<sup>438</sup> Tamże, s. 55 n., s. 125 n.; forma *Kors ili Chors* za Maciejem Strykowskiem (M. Strykowski, *Kronika polska, litewska, żmudzka i w całej Rusi Maciej Strykowskiego*, Wyd. nowe, będące dokładnym powtórzeniem wydania pierwotnego królewskiego z roku 1582 [...], Warszawa 1846, s. 125 n.), Kors za Zygmuntem von Herbersteinem (*Rerum Moscovitarum commentarii*, Basel 1549, zob. V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 137-139). Niewielką liczbę nazw miejscowych związanych z tym imieniem można tłumaczyć inaczej, L. Niederle, *Život...*, s. 121-122.

<sup>439</sup> Ostatnio R. Jakobson, *Selected Writings*, t. IV: *Slavic Epic Studies*, The Hague-Paris 1966, s. 701, sięgając do aw. *Hvan šaetam*, „promienne słońce poranka”; podobnie już F. Korš, *Vladimirovy bogi*, Kiiiv 1908, który w Dadźbogu i Chorsie widzi personifikację słońca, przy czym Dadźbóg byłby personifikacją starszą, a Chors młodszą; S. Urbańczyk, *Religia pogańskich...*, s. 19, powątpiewa w irańskie pochodzenie nazwy.

<sup>440</sup> M. Bagagiolo, *Credenze religiose...*, s. 99; E.V. Anickov, *Jazycestvo...*, s. 327, 341, sądził, że to bóstwo ludów tureckich z Tmutorakania i że może to być epitet Dadźboga.

<sup>441</sup> *Słowo o polku Igoreve*, v. 159, s. 26: *iz Kyeva doriskaše do kur Tmutorokanja / velikomu Chrsovi vlkom put' preryskaše*; nowa interpretacja postaci Vseslava w folklorze staroruskim w V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija...*, s. 124 n.

Większość badaczy rozumie to jako przecięcie przez kniazia z południa na północ drogi słonecznej ze wschodu na zachód<sup>442</sup>.

Ale już Brückner objaśnił to miejsce *Slova...*, widząc tu aluzję do księżycza. Wskazał na możliwy wywód imienia tego bóstwa z polskiego wyrazu *wycharsty* – „wynędzniały”, z prasłowiańskiego *krstb*, co mogłoby uprawnić do wiązania z księżycem, który regularnie chudnie<sup>443</sup>. Vittore Pisani podtrzymał to spostrzeżeniem, że wilkołactwo wiąże się w wierzeniach z księżycem. Dla niego Chors porusza się nocą ze wschodu na zachód, podczas gdy Vseslav biegł z północy na południe i z powrotem<sup>444</sup>. A więc Chors byłby księżycem i parą do Dadźboga jako Słońca<sup>445</sup>; promienny, ale może tylko poświatą księżycową?

Skoro jednak dla Dadźboga znaleźć można inne przeznaczenie, a trudno pominąć porannego kura jako wyznacznik czasu przebiegania księcia-wilkołaka, trzeba by widzieć w Chorsie zachodnio-irańską pożyczkę „słońca” zdomowioną na Rusi. Pytanie, od kiedy, zdaniem V.I. Abaeva, powinno by znaleźć odpowiedź wśród pożyczek zaciągniętych przez Słowian z kultury sarmackiej<sup>446</sup>.

Jeśli koncepcje Evila Gaspariniego co do rzekomego matriarchatu słowiańskiego jako decydującej formy życia społecznego

<sup>442</sup> V. Jagić, *Zur slavischen...*, s. 503 n.; H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 120-121; R. Jakobson, *Selected Writings...*, t. IV, s. 702, widzi nawet zbieżność między *put* i aw. *patj* właśnie \**Hvan Xsætam*.

<sup>443</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 91.

<sup>444</sup> V. Pisani, *Le religioni dei Celti...*, s. 63; tenże, *Slavische Miscellen...*, s. 393. Za przedśłowiańskim wywodem nazwy przemawia i to, że „wynędzniały”, „wycharsty” nie bardzo mieści się w ramach kultowych.

<sup>445</sup> V. Pisani, *Slavische Miscellen...*, s. 393. Mimo związku językowego z *var* „słońce”, trzeba mieć na uwadze określenie irańskie także na inne „promieniujące szczęściem” (*varnach*) zjawiska niebieskie, jak gwiazdy (G. Windegren, *Die Religionen...*, s. 59: *varrōmandān staran*). W świecie indyjskim bóg Soma („moszcz”) stanowi parę z Agni, „ogniem/słońcem” i utożsamia się z księżycem. J. Gonda, *Die Religionen...*, s. 66 n; irański odpowiednik Haoma był zwalczany przez Zaratustrę, potem powrócił do kultu, ale jako ubóstwienie odurzającego napitku; księżyc tu nie wydaje się odgrywać roli kultowej. G. Windegren, *Die Religionen...*, s. 107 n., 231 n. Zob. też O.G. von Wesendonk, *Bemerkungen zur iranischen Lautlehre*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 31, 1934, s. 178 n., m.in. u Scytów.

<sup>446</sup> V.J. Abaev, *Skifo-evropejskie izoglossy. Na styke vostoka i zapada*, Moskva 1965, s. 116; tenże, *Skifskij byt i reforma Zoroastra*, AO, 24, 1965, s. 23-56.

i jego projekcji wierzeniowych nie mogą znaleźć uznania, to jego sugestie dotyczące słowiańskiego kultu lunarnego zasługują w znacznej części na uwzględnienie<sup>447</sup>. Wskazał on śladem Leo Frobeniusa, że Słowiańszczyzna w odróżnieniu od Europy Zachodniej i Południowej należy do euroazjatyckiego zasięgu nazwy księżycy jako planety płci męskiej<sup>448</sup>. Słońce w językach słowiańskich jest rodzaju nijakiego; \**slъnъce* to *diminutivum* z \**slъnъ*, ma analogie w lit. *saulė* i ind. *sunaś*, „słońce”; wszystko to *neutra*<sup>449</sup>.

W religiach indoeuropejskich księżyc zajmuje skromne miejsce mitologiczne, jeszcze najwyraźniejsze u ludów bałtyjskich (Mėness, Menuo, „miesiąc”). Pozostawił natomiast trwały ślad w mentalności ludowej wszystkich Słowian, urzeczonych jego rytmem fazowym. Księżyc na nowiu witano ukłonem, zamawianiem i wróżbami na nowy okres życia na ziemi. Nie ma już tu deifikacji, raczej powiązanie z demonami wodnymi i leśnymi, a przez to z rytmem vegetacji, a także ze światem zmarłych<sup>450</sup>. Jego zanik i zaćmienie wyjaśniano jako zjadanie go przez wilki lub wilkołaki albo jako chowanie się na trzy niewidoczne „puste dni” do wody, aby tam odradzać się do nowego życia<sup>451</sup>. Tylko młody miesiąc nazywano dawniej w Polsce księżycem, to znaczy synem starego miesiąca, księdza w rozumieniu książęcia<sup>452</sup>. Czy doszło wśród Słowian do jakiegoś upostaciowania miesiąca, nie wiemy.

---

<sup>447</sup> E. Gasparini, *Il matriarcato slavo...*, s. 579 n., 584 n.

<sup>448</sup> Na przedindoeuropejskie korzenie wskazuje E. Penczak, *Kalendarz lunnarny Słowian na tle porównawczym*, „Lud”, 60, 1976, s. 101-125.

<sup>449</sup> REW, t. 2, s. 690; „słońce”, termin o zabarwieniu pieszczotliwym.

<sup>450</sup> SMR, s. 201, w Serbii Księżyc to brat Słońca, jego żoną jest Danica (Venus), ma on dzieci. Przy nowiu nie należało prac, bielić, siać, kosić lub rzezać winorośli. Pełnia była natomiast korzystna; przyciągała dusze nieboszczyków.

<sup>451</sup> Z pozycji naturyzmu E. Siecke, *Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes*, Leipzig 1908, zebrał obszerny materiał; także o kradzieży księżycy na trzy dni w wierzeniach indyjskich.

<sup>452</sup> M. Vesmer, REW, t. 2, s. 125: \**mešęć* termin z nutą przypodobania się z ic. \**mēs*, \**mēns* i wielu pochodnymi w obu zakresach znaczeniowych (planeta i czasokres). Ros. *luna* wydaje się wyrazem nowym, choć zaczerpniętym ze słów. *luna* jako świtanie, światło pożaru itp.; K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 455; F. Sławski, SEJP, t. 3, s. 277-278.

## 2. Stribog

O Stribogu wiadomo najpierw z „kanonu” Włodzimierzowego, a więc zapisu z końca XI wieku, gdzie mieści się między Dadźbogiem i Siemargłem. Stąd trafił do literatury homiletycznej powtarzającej, czasem z opuszczeniami, listę *Powieści dorocznej*<sup>453</sup>. Osobne omówienie należy się *Słowu o wyprawie Igora*, o czym niżej. Jest też ślad, któremu nie ma powodu dawać znamienia przypadkowości, że zasięg tej nazwy był szerszy niż ziemie ruskie. Nazwa miejscowa Strzyboga pod Skierniewicami oraz Striboże jezioro i Striboż na Rusi mają zakrój mitologiczny<sup>454</sup>. W XIII wieku znano pod Tczewem strumień Striboc (= Stribog).

Jeśli nie przyjmujemy jowiszowej etymologii imienia Stribog pomysłu Marka Veya<sup>455</sup>, trzeba rozważyć inną, zaproponowaną przez Jakobsona. Rdzeń *stri-* pochodzić może z indoeuropejskiego *\*ster-*, istniejącego też w łacinie w czasowniku *sterno, -ere*, „rozpościerać”, „rozdawać”, „rozszerzać”, „siać”. Stribog byłby więc tym, co rozdziela bogactwa, jeszcze jednym bogiem-rozdawcą, uzupełniającym czynności Dadźboga. Badacz ten sugeruje równoległość Dadźboga i Striboga z archaiczną parą wedyjską Bhaga i Amça, tudzież grecką Aisa i Póros. Stribog czuwałby więc nad częścią odpowiedzialną do rozdania, podczas gdy Dadźbóg byłby bogiem bogactwa. Ma to tłumaczyć związek Striboga z wiatrem: Vayu, irański bóg wiatrów, woła w *Aweście* „jestem nazywany tym, co rozpościera”. Czy jednak – bogactwa?

*Słowo o wyprawie Igora* nazywa wiatry Stribożymi wnukami (w. 48): „Być gromowi wielkiemu, iść deszczowi strzałami od Donu [...] o ziemio ruska, jużes zaszła za góry; oto wiatry, Striboży wnuki, więją od morza strzałami na chobre pułki Igorowe, ziemia tętni, rzeki mętnie cieką, prochy pola przykryły, łopocą chorągwie”<sup>456</sup>. Idzie tu

---

<sup>453</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, wg indeksu; u Marcina Kromera i Macieja Strykowskiego forma skrócona *Striba*, za: V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 135-137.

<sup>454</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 395.

<sup>455</sup> M. Vey, *K etimologii...*, s. 96-99.

<sup>456</sup> *Słowo o polku Igorowe*, v. 183-186, s. 14: *Se vetri, Striboži vnuci, vejut i morja strelami na chrabryja plky Igorevy.*

o osobliwe dary rozsiewane przez wiatry, bo strzały. Ale i wiatr pomyślny nazywano podobnym wyrazem – *stryj*, pisze Brückner, zestawiając go z rdzeniem *stru-*, „płynąć”.

Gdzie indziej odnosił ten epitet nie do wiatrów, ale jako wezwanie do Rusi nazwanej tu „wnukami Striboga”. Porównywał z ukr. *sribat* „skakać” i rzucił domysł, czy to nie „bóg skakan”; czy tańcząc i skacząc, nie przypomina szamanów, a może to bóstwo wiosny i wegetacji<sup>457</sup>. Pisani także widział możliwość odnoszenia wzmianki o Stribogu nie do wiatrów, ale jako apelu do Rusi, co miałyby analogię w epitecie „wnuków Dadźboga” przypisanym także (w. 64) księżetom ruskim<sup>458</sup>.

Jeśliby szukać dla Striboga kontekstu wierzeniowego, to najłatwiej jeszcze go znaleźć w sferze zjawisk atmosferycznych i ich defikacji. W materiale indoeuropejskim wiatrom szkodliwym lub pożytecznym poświęca się wiele uwagi, wciągając je w religijne widzenie świata. Groźny dla winobrania wiatr Vultumus doszedł w Rzymie do osobnego święta obrzędowego. Wśród bóstw towarzyszących wielkim bogom indyjskim widnieje Vāta, wymieniany wspólnie z Parjanya – „deszczem”, i ważniejszy od niego Vāyu, szczodry i bogaty, szybszy od chmur, bliski Indrze. Na gruncie irańskim, o tak doniosłym znaczeniu dla Słowiańszczyzny, wiatr Vāyu nabiera cech szczególnych, bo staje się wzorem wojownika. Oddaje mu się cześć jako bóstwu wojny, zmarłych, ale i urodzaju, także losu dobrego i złego; bóstwo to łączy niebo i ziemię.

Serbski wiatr południowy ma nazwę *coravac* „jednooki”<sup>459</sup>, co jest swoiste demonom burzy i bóstwom jednookim (np. Odinowi); byłoby to stałe echo rozbudowanego gdzie indziej motywu mitologicznego<sup>460</sup>. Bułgarski wiatr *тмиčарин* niesie śmieć i osłepia.

<sup>457</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 98-99.

<sup>458</sup> V. Pisani, *Le religioni...*, s. 100-102, jako *pura ipotesi* stawiał domysł, że nazwa ta może iść z *\*strigo-bogъ*, w którym *\*strigo-* odpowiadałoby łac. *frigus* ze *\*strigos*; byłyby to bóg zimna, tenże, [*Stribog*], „Paideia”, 11-1956, s. 307. M. Bagagiolo, *Credenze religiose...*, s. 101, puszcza tu wodze fantazji: Stribog byłby bogiem ludzi Północy, tzn. Skandynawów. Dadźbog – Słowian.

<sup>459</sup> E. Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 14.

<sup>460</sup> L. Sadnik, *Zur Herkunft der Wind-Vorstellungen und Wind-Bezeichnungen bei den Südslawen*, „Wiener Slavistisches Jahrbuch”, 1, 1950, s. 131-133.

Silnie działające na wyobraźnię słowiańską wichry nie cieszyły się uznaniem; lękano się zwłaszcza wirów powietrznych, wzywano piorun na pomoc, wymawiano odpowiednie zaklęcia, rzucano w nie nożem, kijem lub kamieniem. Ludowa mitologizacja wichrów umieszczała je w poczcie demonów polnych i czartów walczących ze sobą. W kręgu bułgarskim są to wiły i samodiwy, w folklorze ukraińskim znany jest Wij<sup>461</sup>.

Z drugiej strony, Słowianom była właściwa koncepcja wiatru jako duszy, głównie jednak dusz ludzi zmarłych śmiercią nienaturalną, a więc porońców, dzieci przyspanych niechcąc (czyli przyduszonych w czasie snu przez matki), ludzi strutych, topielców i wisielców, źle pochowanych, potem też niechrzczeńców. Cała ta gromada toczy po śmierci ze sobą spory i bitwy przy akompaniamencie pisków i wycia. Ale bywają i dobre wiatry, nawet święte<sup>462</sup>. Dochodzić może i w Polsce do antropomorfizacji wiatru, do zaklinalnia go, obiecywania mu kaszy, zapraszania – jak w Żywieckiem – nawet na wieczerzę wigilijną<sup>463</sup>.

Konkluzja wyводу o Stribogu jest niełatwa do wyprowadzenia. Bóstwo to na pewno samodzielne, nie tylko ruskie, najprawdopodobniej personifikacja siły tkwiącej w wietrze jako pomocniku bogów większych, ma nawiązania indoeuropejskie i może należeć do starszego pokładu protosłowiańskiej adaptacji panteonu ogólnindoeuropejskiego z wpływami jego redakcji irańskiej.

### 3. Simargł i Pereplut

Zagadkowy Simargł wywoływał różne zdania. Kronikarz staroruski, pisząc o bogach Włodzimierzowych, umieszcza pośród nich na dalszej pozycji, między Stribogiem i Mokoszą, Semargła lub Simargła. Ale *Słowo Christolubca* osobno wymienia Sima i Rgła<sup>464</sup>,

<sup>461</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 474 n.

<sup>462</sup> SMR, s. 62-63.

<sup>463</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 483.

<sup>464</sup> *Słowo nekoego Christoljubca*, w: V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 149; rękopisy z XIV-XV w.: i v *Sima* i v *R'gla*. Inne zapisy homiletyczne tylko łącznie Semargł i podobnie.

co spowodowało, że Brückner rozdzielił jedno bóstwo na dwa. Byliby to Siem, z rdzeniem tym samym co rosyjskie *siemja* – „rodzina”, co Siemomysł, Siemowit, oraz Rgieł, którego imię odnajdywał w nazwie miejscowej Rgielsko, z rdzeniem słowiańskim i staropolskim *rež* – „żyto” (por. *rżysko*, lit. *rugis*). „Byłby to – pisał Brückner – pierwotnie jakiś bożek żytni, polnych urodzajów; cóż, kiedy są i inne możliwości”<sup>465</sup>. Sam ich nie rozwinął, natomiast w wiele lat później Pisani poparł w bardzo efektowny sposób myśl o dwu bóstwach. Jedno z nich, Siem, pomagałoby koło czeladzi i bydła, tworzących razem „familię” gospodarczą. Drugie, Rgieł, krzątałoby się koło zboża. Czyli – w dwu prastarych działach gospodarstwa indoeuropejskiego, jak w umbryjskim zabytku prawa z III-I wieku p.n.e., w *Tablicach iguwińskich: uiro pequo castruo fri* – „ludzie, bydło, pola, zboże”<sup>466</sup>.

Nie ma jednak widoków na rozdzielenie Simargła<sup>467</sup>. Już w 1933 roku Kamilla V. Trever znalazła w kręgu średniowiecznej sztuki irańskiej i kaukaskiej skrzydlatego psiogłowego potwora perskiego Senmurva, Simorga, opiekuna roślin<sup>468</sup>. Oczywiście wydaje się zrównanie z nim Simargła. Senmurv, według zaproponowanej przez nią etymologii, „pies-ptak”, może też mieć inne pochodzenie (*sih* – „drzewo”, *ayina*, *avenak* – „przyroda”, *murgn* – „ptak”), wskazujące na troistą naturę psia, ptasia i piźmowcową potwora. Występuje w literaturze aż po Shahname, w folklorze kurdyjskim i armeńskim w kontekście kosmogonicznym, na drzewie życia lub na górze pierwotnej, w walce z wężem. Stał się motywem zdobniczym, pochodząc od kurhanów scytyjskich (V w. p.n.e.) aż do sztuki sassanidzkiej, bizantyńskiej, ormiańskiej i staroruskiej. Zarówno wzór irański, jak jego kontynuante wschodniosłowiańska umiejscowić

<sup>465</sup> A. Brückner, *Mitologia polska...*, s. 41.

<sup>466</sup> V. Pisani, *Le religioni...*, s. 63-64; tenże, *Slavische Miscellen...*, s. 393-394.

<sup>467</sup> Jeszcze V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 396, przyjmował domysł Preisa (1841), że Sim i Rgl pochodzą ze Starego Testamentu: Nergel (gr. Ergel) i Asima (gr. Asimad) 2 Kr. 17,30.

<sup>468</sup> K.V. Trever, *The Dog-Bird Senmurv-Paskudj*, Leningrad 1938; zob. też H.P. Schmidt, *The Senmurv: Of Birds and Dogs and Bats*, „Persica”, 9, 1980, s. 1-85.

należałoby raczej w granicach drugiej funkcji obok innego przedstawiciela ornitologii mitycznej, wspomnianego Raroga-Jaroga.

Jego dubletem ruskim – obok Simargła – miałby być Paskudj, postać z bajek osetyńskich Psaqondji-i, ptak magiczny i wróżebny, posłaniec, także w negatywnym sensie<sup>469</sup>. Jego wyobrażenie w postaci półpsa-półptaka cieszyło się dużym powodzeniem na Rusi XII i XIII wieku zarówno w importach, jak w miejscowym rzemiośle artystycznym. Jest to stróż drzewa życia, stąd występuje niekiedy w liczbie podwójnej i postawie antytetycznej skierowanej ku drzewu. Pierwszym świadectwem archeologicznym jest wizerunek na ceramice z Gniezdowa z IX-X wieku. Senmurv-Simorg nie należy do starszego pokładu wierzeń irańskich, występuje w młodszych partiach *Awesty* (*Yasht*, 12.17)<sup>470</sup>. Utrzymał się na Rusi jako przejęcie słowiański, dokonany na omawianym już parokrotnie styku Słowian wschodnich z Sarmatami w pierwszych stuleciach naszej ery, a może i później wraz z importami artystycznymi. Można powątpiewać, czy istotnie nazwa Paskudj znalazła się w folklorze staroruskim.

Borys A. Rybakov wskazał na wejście tego motywu zoomorficznego do sztuki staroruskiej w pierwszych stuleciach naszej ery. Był on adaptowany i propagowany jako symbol apotropaiczny i opiekuńczy. Zdaniem Rybakova, wyobrażenie Simargła (Paskudja) stosowano tylko w kręgu kultury grodowej, zwłaszcza zaś bojarskiej, oraz prawie wyłącznie na wyrobach srebrnych. Sądzi także, że późniejszą nazwą Simargła staje się w XII i XIII wieku Pereplut<sup>471</sup>.

Jest to mało znane zjawisko mitologiczne wspomniane w *Słowie św. Grzegorza o bahwochwalstwie* (w rękopisach od XIV wieku), gdzie po wyliczeniu Wiła, Mocoszy, Peruna, Chorsa, Roda i Rodzanic, upiorów i beregyn wymienia się Perepluta z wyjaśnieniem:

---

<sup>469</sup> K.V. Trever, *The Dog-Bird...*, s. 66, za N.J. Mannem (1917), który sprowadzał nazwę do postaci *Psaskundj*. Jednak prasł. etymologia z \**skōdb*, strus. *skudb* „ubogi”, jak REW, t. 2, s. 320, wydaje się w pełni zasadna. G. Vernand-sky, *Svantevit...*, s. 342, przytacza „paskudny” jako „poganin”, wywodząc to od Paskudja.

<sup>470</sup> A. Christensen, *Essai sur la demonologie iranienne*, København 1941, s. 66-67.

<sup>471</sup> B.A. Rybakov, *Rusalii i bog Simargl-Pereplut*, SA, 1967, z. 2, s. 91-110.



„[...] i obracając się przepijają doń w rogach [*v rožech*]”<sup>472</sup>. Wierzenie się (*vertjačesja*) z przepijaniem ku czci Perepluta jest na pewno śladem obrzędowości magicznej, na którą składały się taniec i libacja. Dlatego zbędna była poprawka Aleksieja I. Sobolevskiego z *v rožech* na *porožech* z uwagą, że bóstwo to dawało dobrą drogę przez poroży (z *pere* – „przez”, i *pluti* – „płynąć”)<sup>473</sup>. Brückner łączył Perepluta z demonem losu, wywodząc go z *putat*, *splutat* – „wikłać”, „pętać”<sup>474</sup>. Raczej więc – zdaniem Urbańczyka – byłby to Pereput, bóstwo kapryśnej fortuny, przypadku<sup>475</sup>.

Utożsamianie go z Simargłem ma kruchą podstawę. Ogniwem łączącym irańskiego potwora u drzewa życia z Pereplutem są domysły snute z imienia Pereplut: Matvej I. Sokolov przypuszczał, że to bóstwo wegetacji, Jaryło<sup>476</sup>; Grigorijovi A. Iljinskiemu wydawało się, że to tyle, co dobry urodzaj<sup>477</sup>; Arkadij V. Sokolov wywodził źródłosłów ze „splotu”, *complexus*, co dało asumpt Rybakowski do rozumienia Perepluta-Simargła jako stróża u splepanych korzeni drzewa życia<sup>478</sup>.

---

<sup>472</sup> E.V. Anickov, *Jazyčestvo...*, s. 380; *Slovo svjatago Grigor'ja. izobréteno v tolczech. o tom, kako pervoe pogani sušče jazyci klanjalisja idolom i treby im klali, to i nyně tvorjat: i ver 'tjačesja p'jut emu v rožech*, w: V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 162; to zdanie V.J. Mansikka uważa za zniekształcone przez kopiistów, podobnie jak samą nazwę (s. 172). To samo zdanie przekazuje *Slovo sv. otca našego Ioanna Zlatoustogo...*, tamże, s. 175; w rękopisie z XIV/XV w. wariant *v rozč*, tamże, s. 178. V. Pisani, *Le religioni...*, s. 62, a za nim M. Bagagiolo, *Credenze religiose...*, s. 107, poprawiają przekaz dekretu cara Aleksieja Michajłowicza z 1648 roku, zakazującego w wigilię Epifanii (Bogojawlenija, nie Bożego Narodzenia, jak chcą obaj), aby moskwianie *nie blikali plugu; plugu* pozostaje wyrazem niezrozumiałym, ale stoi w tym samym rzędzie, co przywiezione w tymże ukazie *baleda i usen*.

<sup>473</sup> A.I. Sobolevskij, *Zametki...*, s. 177; REW, t. 2, s. 340.

<sup>474</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska...*, s. 100-101.

<sup>475</sup> Dla M. Bagagiolo, *Credenze religiose...*, s. 108, to słowiański Dionizos i Bachus, za V. Pisanim, *La religione...*, s. 62, powstały z sąsiedztwa Słowian z Trakami, skąd kult Dionizosa miał przybyć do Grecji.

<sup>476</sup> M. Sokolov, *Starorusckie solnečnye bogi i bogini*, Simbirsk 1887.

<sup>477</sup> G.A. Iljinskij, *Do kritiki kanonu volodimirovych bohiv*, „Zapysky Istoryčnoj sekciji AN USRS”, 20, Kiev 1925, s. 11-15.

<sup>478</sup> B.A. Rybakov, *Rusalii i bog...*, passim.

Jeśliby pozostać przy najprostszej etymologii (por. staroruskie *pluti* – „płynąć”), Pereplut rysowałby się nam raczej jako demon wodny, którego życzliwość zdobywano przepijaniem doń w tańcu obrzędowym, co przypomina ofiary nad źródłami *libamina super fontes* najstarszego kronikarza czeskiego Kosmasa<sup>479</sup> i należałoby raczej do demonologii, o której niżej więcej powiemy.

---

<sup>479</sup> *Cosmae Pragensis, Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, MGH SS n.s., t. 2, Berlin 1923, III, 1.

## Rozdział IX

### Wspólnota ludzka, gospodarstwo i ziemia w mitologii

Istoty mityczne dotąd przedstawione okazywały swe zainteresowanie gospodarstwem raczej od strony władzy niż zajęć produkcyjnych. Wołos, mimo swego epitetu *skotjego boga*, okazał się jednym z bóstw zwierchnich, a połączony w jedną postać Simargł wydaje się późną pożyczką o zakroju alegorycznym. Wyprzedzając wykład o duchach niższych, trzeba zapowiedzieć, że to w ich sferze w pierwszym rzędzie należy szukać sakralnego obrazu zajęć rolniczych, hodowlanych i domowych. Do pełnej deifikacji w tej dziedzinie Słowianie dochodzili z trudem.

Czy są szanse, aby w rubrykę tabeli trójfunkcyjnej zajętej przez rzymskiego Kwiryna, przez anonimowych – zromanizowanych w wyrazie plastycznym – bliźniaków celtyckich, przez indyjskie bliźnięta (sansk. *divo napātā* „dzieci niebiańskie”, gr. *Dios kouïroi* „chłopcy boży”) i stojącą za nimi postać kobiecą wpisać odpowiedniki słowiańskie? W mitologii wielu ludów snuje się temat dwu bliźniaków „właścicieli koni”; są to Aświnowie lub Nasatjowie w *Rigwedzie*, znani też z tekstów hetyckich; są to Dioskurowie greccy; Romulus i Remus w najstarszej tradycji rzymskiej, zanim nie pojawili się pod wpływem greckim Kastor i Polluks; u Irańczyków dwaj Nāhathya (Nangaisja) w cieniu niepokalanej Anahity zajmującej się płodnością, jeden z kompetencjami w dziedzinie wód, drugi – roślin, obaj o skłonności do kobiet<sup>480</sup>.

---

<sup>480</sup> Zagadnieniem roli bliźniąt w mitologii indoeuropejskiej zajmowali się m.in. H. Naumann, *Neue Beiträge zum altgermanischen Dioskurenglauben*, „Bonner Jahrbücher”, 150, 1950, s. 91-101; D.J. Ward, *The Separate Functions of Indo-European Divine Twins*, w: *Myth and Law...*, s. 193-202; J. Puhvel,

Co z tego pozostało w przekazach dotyczących panteonu słowiańskiego? W tekstach jakby już nic po zniweczeniu późnych rekonstrukcji Olimpu polskiego – dzieła Jana Długosza i jego kontynuatorów – obalonego krytyką Brücknera. „Był czas – pisał Karol Potkański – w którym na słowiańskim Olimpie stanowczo za dużo zasiadało bogów; dziś ich stamtąd przepłoszono – i słusznie, choć może z niektórymi postąpili nowsi badacze nazbyt surowo i bezwzględnie”<sup>481</sup>. Trzeba tej sprawie przyjrzeć się ponownie.

## 1. W stronę Olimpu Długoszowego

Przeddługoszowe zapisy nazw mitologicznych są pochodzenia kościelnego. Najstarszy z nich to statuty prowincjonalne gnieźnieńskie i diecezjalne krakowskie i poznańskie z pierwszej połowy XV wieku. Nawołują w nich władze duchowne, aby Boga czcić, a nie wzywać na Zielone Świąta bożków pieśniami pogańskimi, klaskaniem i tańcem. Wymieniają jako ich imiona następujący poczet słów: *lado, ileli, jasz, tyja* (zapis krakowski: *lado, yleli, yassa, tyja*), do których dochodzą różne tych wyrazów warianty<sup>482</sup>. Inny tekst, tym razem kaznodziejski z roku około 1450 mówi, że „Polacy dotychczas koło Zielonych Świąt czczą bóstwa alado, gardzina, yesse i jak źli chrześcijanie większe im nabożeństwo niż Bogu oddają, bo dziewczęta, które przez cały rok nie idą do kościoła chwalić Boga, w tym czasie przychodzą, aby czcić bałwany”<sup>483</sup>. Brück-

---

*Remus et frater*, HR, 15, 1975, z. 2, s. 146-157; materiałowo nadal cenny pozostaje J.R. Harris, *The Cult of Heavenly Twins*, Cambridge 1906, gdzie szeroka panorama etnologiczna i religioznawcza; zob. też *I Dioscuri. Il senso del culto dei Dioscuri in Italia*, Taranto 1982.

<sup>481</sup> K. Potkański, *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii*, w: tegoż, *Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków 1924, s. 1.

<sup>482</sup> *Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408*, wyd. B. Ulanowski, Archiwum Komisji Historycznej, t. 5, Kraków 1889, s. 27.

<sup>483</sup> A. Brückner, *Kazania średniowieczne...*, s. 326: *Et sic Poloni adhuc circa Penthecostes Alado gardzina yesse colentes ydola in eorum kalenda et proch dolor istis idolis exhibetur maior honor tunc temporis a malis christianis quam deo, quia puellae que per totum annum non veniunt ad ecclesiam adorare deum, illo tempore solent venire ad colenda ydola*; A. Brückner, *Z rękopisów petersburskich*, cz. 1: *Kazania husyty polskiego*, Prace Filologiczne, 1883, t. 4, s. 572.

ner wymiół te nazwy z mitologii, objaśniając je jako refreny pieśni świątecznych: *jesza* – partykuła życzeniowa „oby”, istnieje w języku staro-cerkiewno-słowiańskim; *lado* – wołacz od *lada*, „oblubieniec”, „oblubienica”; *gardzina* – „bohater”, „mocarz”<sup>484</sup>.

Zdanie więc przytoczone z postylli polskiego husyty z roku 1450 należałoby rozumieć jako przyśpiew zapewne już wtedy tak archaiczny, że duchowni mogli go rozumieć jako przywoływanie demonów: „*lado* (oblubieńcze), *gardzino* (mocarzu), *jesza* (oby)”. Potkański nie rezygnował z interpretacji pierwszego wyrazu jako imienia własnego i przytoczył zapis Macieja Strykowskiego (1582), który Litwinom wkładał w usta białoruskiego raczej pochodzenia przyśpiew korowodowy: *didis lado; Lado, Lado, didis musu Dewie*, co rozumiał jako „wielki nasz boże Łado”<sup>485</sup>. Językoznawcy zgodni są jednak w objaśnianiu *lado, lado, lado!* jako przyśpiewu weselnego i wiosennego znanego w ukraińskim, serbsko-chorwackim [obecnie serbski i chorwacki traktowane są jak odrębne języki – przyp. wyd.], słoweńskim, bułgarskim, a także w litewskim jako pożyczka słowiańska<sup>486</sup>.

Podobnie Brückner potraktował całość amplifikacji Długosza, który – dodajmy – uchodzić może za pierwszego komparatystę i strukturalistę, skoro podjął się przyrównania Jeszy do Jowisza, Łady do Marsa, Dzidzileli do Wenery, Nii do Plutona itd. Przytaczamy cały ten ustęp (*Annales*, I)<sup>487</sup>.

---

<sup>484</sup> A. Brückner, *Mythologische Studien...*; tenże, *Kazania średniowieczne...*, s. 24: *Etiam in diebus pentecostes ludus faciunt paganorum cum denominationibus demonis.*

<sup>485</sup> K. Potkański, *Wiadomości Długosza...*, s. 81 n.

<sup>486</sup> F. Sławski, *SEJP*, t. 4, s. 419–421.; A. Czekanowska, *The Importance of Eastern Religion's Calendars for the Rhythm of Annual Folk Songs in Slavic Countries*, „Baessler-Archiv”, *Beiträge zur Völkerkunde*, 23(1), 1975, s. 251, podkreśla archaiczność pieśni z przyśpiewami typu *Łado, Luli, Leli*; szuka ich genezy muzycznej w stosunkach słowiańsko-irańsko-indyjskich.

<sup>487</sup> *Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, wyd. J. Dąbrowski, t. 1, Warszawa 1961, ks. 1, s. 165–167; *Ioannis Dlugosii Annales*, lib. I, s. 106–108: *Constat autem Polonos ab inicio originis sue idolatras extitisse et pluralitatem deorum et dearum. videlicet Jouis, Martis, Veneris, Pluthonis. Dyane et Cereris ceterarum gencium et nacionum errore lapsos credidisse coluisseque. Appellabant autem Jovem Yeszam lingua sua; a quo velut deorum summo*

„Wiadomo też o Polakach, że od początku swego rodu byli bałwochwalcami oraz że wierzyli i czcili mnóstwo bogów i bogiń, mianowicie Jowisza, Marsa, Wenerę, Plutona, Dianę i Cerę, po-

---

*omnia temporalia bona et omnes tam adversos quam felices successus sibi credebant prestari, cui et pre ceteris deitatibus amplior impendebatur honos frequentioribusque colebatur sacris. Martem vocabant Lyadam, quem presulem et deum belli poetarum figmenta pronunciant. Triumphos de hostibus et animos feroces ab illo sibi precabantur conferri, asperrima illum placantes cultura. Venerem nuncupabant Dzydzilelya quam nupciarum deam existimantes, prolis fecunditatem et filiorum atque filiarum ab eo sibi deposcebant numerositatem donari. Pluthonem cognominabant Nya, quem inferorum deum et animarum, dum corpora linguunt, servatorem et custodem opinabantur; postulabant se ab eo post mortem in meliores inferni sedes deduci et illi delubrum primum in Gneznensi civitate, ad quod ex omnibus locis fiebat congressus, fabricarunt. Dyana quoque, que superstitione gentili femina et virgo existimabatur, a matronis et virginibus sarta simulacro suo. Ceres a colonis et agriculturam exercentibus, frumentorum grana sacris certatim ingerentibus colebatur. Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem sua lingua appellabant Pogoda, quasi bone aure largitor; item deus vite, quem vocabant Zywy. Et quoniam imperium Lechitarum in regione vastissimas silvas et nemora continente fundari contigerat, quibus Dyanam a veteribus inhabitare et illorum nactam esse imperium proditum feurat, Ceres autem mater et dea frugum, quarum sacione regio indigebat, fingebatur: Dyana, lingua eorum Dzewana, et Ceres, Marzyana, apud illos in precipuo cultu et veneracione habite sunt. Hiis autem diis deabusque a Polonis delubra simulacraque, flamines et sacra instituta atque luci et in precipuis frequentioribusque locis sacra et veneracio habita, solennitates et sacrificia instituta, ad quas mares et femine cum parvulis convenientes diis suis victimas et hostias de pecoribus et pecudibus, nonnumquam de hominibus in prelio captis offerebant, qui confusam ac popularem deorum placandam multitudinem libaminibus credebant; in eorumque honorem ludi certis anni temporibus decreti et instaurati, ad quos peragendos multitudo utriusque sexus ex vicis et coloniis in urbes convenire pro diebus institutis iussa, ludos huiusmodi impudicis lascivisque decantacionibus et gestibus manuumque plausu et delicata fractura ceterisque venereis cantibus, plausibus et actibus deos deasque prefatas repetitis invocando obsecracionibus depromebat. Horum ludorum ritum et nonnullas eorum reliquias Polonos, quamvis ab annis quingentis christianitatis cultum constat professos, usque in presenciam tempora annis singulis in Penthecostes diebus repetere et veterum supersticionum suarum gentilium annuali ludo, qui ydiomate eurom stado, id est „grex“, appellatur (quod greges hominum ad illum peragendum convenient et in cuneos seu greges divisi illum tumidi ingenii et sediciosi, in voluptates, segniciem et comessaciones proni peragunt), meminisse.*

padłszy w błędy innych narodów i szczepów. Jowisza zaś nazywali w swoim języku Jessą, wierząc, że od niego jako najwyższego z bogów przypadały im wszystkie dobra doczesne i wydarzenia zarówno niepomysłne, jak i szczęśliwe. Jemu więc też większą aniżeli innym bóstwom cześć oddawali i częstszymi wielbili ofiarami. Marsa nazywali Ładą. Wyobraźnia poetów uczyniła go wodzem i bogiem wojny. Modlili się do niego o zwycięstwa nad wrogami oraz o odwagę dla siebie, cześć mu oddając bardzo dzikimi obrzędami. Wenerę nazywali Dżidzileylą i mieli ją za boginię małżeństwa, więc też upraszali ją o błogosławienie potomstwem i darowanie im obfitości synów i córek. Plutona nazywali Niją, uważając go za boga podziemi i stróża oraz opiekuna dusz, gdy ciała opuszczają. Do niego modlili się o to, aby wprowadzeni byli po śmierci do lepszych siedzib w podziemiach. [Duszom] tym wybudowano w mieście Gnieźnie najważniejszą świątynię, do której pielgrzymowano ze wszystkich stron. Dianie natomiast, uważanej według wierzeń pogańskich za niewiastę i dziewicę zarazem, matrony i dziewice [oddawały cześć przez składanie] przed jej posągami wieńców. Rolnicy zaś i prowadzący gospodarkę rolną czcili Cererę, na wyścigi składając jej w ofierze ziarna zbóż. Za bóstwo uważali także „pogodę” i także zwali je Pogodą, czyli dawcą dogodnego powietrza. Był też bóg życia, zwany Żywie. A jako że państwu Lechitów wydarzyło się powstać na obszarze zawierającym rozległe lasy i gaje, o których starożytni wierzyli, że zamieszkuje je Diana i że Diana rości sobie władztwo nad nimi, Cerera zaś uważana była za matkę i boginię urodzajów, których dostatku kraj potrzebował, [przeto] te dwie boginie: Diana w ich języku Dżiewanną zwana i Cerera zwana Marzanną cieszyły się szczególnym kultem i szczególnym nabożeństwem.

Tym więc bogom i boginiom stawiali Polacy świątynie i posągi, ustanawiali kapłanów i dawali ofiary, wreszcie gaje ogłaszali za święte i w szczególnie bardziej uczęszczanych miejscach odbywali obrzędkami i modlitwy oraz zaprowadzali uroczystości z nabożeństwami, na które zbierali się mężczyźni i kobiety wraz z dziećmi. Swoim tutaj bogom składali ofiary i całopalenia z bydła i trzód, niekiedy zaś z ludzi wziętych do niewoli, wierząc, że ofiarami ubłagają mnóstwo rozmaitych gminnych bóstw. Na ich cześć usta-

nawiane były i urządzone igrzyska w pewnych porach roku, dla przeprowadzenia których nakazywano zbierać się w miastach tłumom mieszkańców obojga płci ze wsi i osiedli. Odprawiano zaś je przez bezwstydną i lubieżną przyśpiewki i ruchy, przez klaskanie w dłonie i podnieśliwe zginanie się oraz inne miłosne pienia, klaskanie i uczynki przy równoczesnym przywoływaniu wspomnianych bogów i bogiń z zachowaniem rytuału. Obrządek tych igrzysk, raczej niektóre jego szczątki [istnieją] u Polaków aż do naszych czasów, mimo że wyznają oni chrześcijaństwo od 500 lat, powtarzane są co roku na Zielone Świąta i przypominają dawne zabobony pogańskie dorocznym igrzyskiem, zwanym po polsku „Stado”, co tłumaczy się po łacinie *grex*, kiedy to stada narodu zbierają się na nie i podzieliwszy się na gromady, czyli stadka, w podnieceniu i rozjątrzeniu umysłu odprawiają igrzyska, skłonni do rozpusty, gnuśności i pijatyki”.

Potkański najśluszniej zauważył, że „tak jak nam się przedstawił cały ów długi ustęp, niewielkie budzi zaufanie. Ta pusta dosyć frazeologia, ta chęć znalezienia dla owych bóstw polskich klasycznych pierwowzorów, ostrzegają badacza, że ma on tutaj przed sobą w każdym razie dosyć mętne i niepewne źródło”<sup>488</sup>. Czerpali z niego następcy Długosza, dodając ten i ów szczegół, czasem nawet z obserwacji etnograficznej. Gdy Łada i Jesza wywodzą się z refrenów pieśni ludowych, a nie z mitologii, to inne nazwy mogą jednak nieść w sobie ziarno prawdy mitycznej. Wskazać można na pewną dla Marzanny paralelę w Marenie-Morenie, kukle topionej na przedwiośniu w kilku krajach słowiańskich. Wskazać wolno też na analogię możliwą dla Dzidzileli w Duduli-Dodoli. Sam Długosz w *Annales* pod rokiem 965 mówi o topieniu Dziewanny i Marzanny, dodając, że „tradycja tego staroświeckiego zwyczaju aż dotąd u Polaków nie zaginęła”<sup>489</sup>; widać stąd, że Dziewanna była jakby dubletem nazwy Marzanny, zapewne łączącym swoje znaczenie botaniczne i lecznicze (dziewanna *Verbascum thapsus* – drobno-

<sup>488</sup> K. Potkański, *Wiadomości Długosza...*, s. 64.

<sup>489</sup> *Ioannis Dlugossii Annales*, lib. 1, s. 178: *apud nonnulas Polonorum villas, simulacrum Dzyewanae et Marzyanae in longo ligno extollentibus, et in paludes in Dominica Quadragesimae Laetare proicientibus et demergentibus, repraesentatur, renovaturque in hunc diem, nec huius consuetudinis vetustissimae effectus usque modo apud Polonos defluxit.*



kwiatowa, i *Verbascum thapsiforme* – wielkokwiatowa, lecznicza, dawniej *thapsus barbatus*) ze znaczeniem „dziewa”, „dziewczyzna”. Najdokładniej opisał to Joachim Bielski w *Kronice polskiej* (1597). „Za mej jeszcze pamięci – mówi Bielski – był on obyczaj u nas po wsiach, iż na Białą niedzielę w poście topili bałwana, jeden ubrawszy snop konopi albo słomy w odzienie człowiecze, który wszystką wieś prowadził, gdzie najbliżej było jakieś jeziorko albo kałuża, tamże zebrawszy z niego odzienie, wrzucili do wody, śpiewając żalobliwie: Śmierć się wije u płotu, szukajmy kłopotu; potem co najprędzej do domu od tego miejsca bieżeli, który albo która się wtenczas powaliła albo powalił, wróżbę tę mieli, iż tego roku umrze. Zwali tego bałwana Marzana, takbym rzekł, że to bóg Mars, jako Ziewanna Diana”<sup>490</sup>.

Godna uwagi jest Nyja, Nija (w rękopisie Nya), wywodzona przez Brucknera z *niti* – „butwieć”, „gnić” i z nazwy piekła – *nija*, co prawda niepoświadczonej, podczas gdy Jakub Parkoszowicz w swoim traktacie o ortografii polskiej około roku 1440 ma niezależną od Długosza wiadomość o tym, że Nyja jest bogiem Polaków<sup>491</sup>. Urbańczyk trafnie wyprowadza źródłosłów z rdzenia *ny-* występującego w *nyć* – „niknąć, umierać”, w oboczności *naw* – znanej z języka ruskiego i bułgarskiego jako *naw*, *nawie*, *nawka*; są to nazwy demonów dusz ludzi zmarłych nagle<sup>492</sup>. Czyli zarówno informacja Długosza, jak jego interpretacja Nii przez analogię z Plutodem zasługują na zaufanie.

Natomiast co do Pogody i Żywii trzeba przyjąć, że znakomity dziejopis zaczerpnął je jakąś drogą z Helmolda<sup>493</sup>, *notabene* bezpośrednio mu nieznanego, przy czym ich kult w Polsce wydaje się

---

<sup>490</sup> Marcin Bielski, *Kronika polska, nowo przez Joachima Bielskiego syna jego wydana*, Kraków 1597, Sanok 1856; A. Bruckner, SEJP, s. 323, wywodził imię od Marii (stpol. *Marza*), sądząc, że obrzęd przybył do Czech i Polski z Niemiec w XIV w.

<sup>491</sup> J. Łoś, *Jakóba syna Parkosza traktat o ortografii polskiej*, Materiały i prace Komisji Językoznawczej Akademii Umiejętności w Krakowie, 2, Kraków 1907, s. 405.

<sup>492</sup> S. Urbańczyk, *Długoszowe bóstwa*, SSS, t. 1, s. 348; mało ugruntowany wywód poświecił M. Rudnicki, *Bóstwo lechickie Nyja*, „*Slavia Occidentalis*”, 8, 1929, s. 454.

<sup>493</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum*, 1, 52, 84.

nadzwyczaj wątpliwy<sup>494</sup>. Z tego, co powiedziano, wynika, że do epoki Długoszowej nie dotarły imiona bóstw, tylko demony pozostawiły aż do tego czasu jakieś wspomnienie. Podobnie było i wśród kontynuatorów Długosza. Z własnych spostrzeżeń dorzucili jeszcze Maciej Miechowita i Bielski „niepogodę, którą zwali Pochwistem”<sup>495</sup>. Marcin Błażowski w swoim przekładzie dzieła Marcina Kromera (1611) rozwinął wątek Łady znanego mu „w pieśniach swadziebnych”; tenże pisarz przekazał też wierzenie o wietrze zwanym przezeń poświścielem lub pochwiścielem, któremu „gruba Ruś Ukrainna ile razy ten wicher przed oczyma jej przypada, zawsze głowy swe nachylając pokłon mu rozmaicie wyrządza”<sup>496</sup>. A więc świat duchów niższego rzędu.

Powróćmy jednak do pytania, które postawiliśmy na początku tego rozdziału. Czy wspólnota ludzka i jej podstawy materialne znalazły jakąś projekcję w słowiańskim świecie nadprzyrodzonym w sferze ponad duchami i demonami?

## 2. Bliźnięta i bóstwo żeńskie

Jeszcze raz trzeba udzielić głosu subtelnemu sceptykowi i zarazem intuicjonście wśród polskich historyków: „Niby się nie zdziwił – pisał Karol Potkański – gdybym się dowiedział, że takie bóstwa, odpowiadające wedyjskim Aęvin’om, znali Słowianie i Polacy; w tem dla mnie przynajmniej nie masz nic niesłychanego. Ale od takiego ogólnego przypuszczenia do stwierdzenia konkretnego faktu zbyt daleko, i droga zbyt karkołomna, aby się po niej zapuszczać. Prawdopodobne zresztą nigdzieby ona nas nie zawiodła; podawszy więc te kilka wiadomości, wołę nie dociekać dalej, czy i jakim bóstwem mógł być ów Leł i Poleł, to tylko na zasadzie tego, co powiedziałem, pewno stwierdzić można, iż Leł mógł nie być je-

<sup>494</sup> A.I. Sobolevskij, *Zametki...*, s. 174, łączy tu Podagę; nieprawdopodobnie M. Rudnicki, *Polks. Daggrime iudex i wagnyjkkie Podluga*, „Słavia Occidentalis”, 7, 1928, s. 135-165; S. Urbańczyk, *Długoszowe...*, s. 348; tenże, *Podluga*, SSS, t. 4, s. 166.

<sup>495</sup> M. Bielski, *Kronika polska...*, s. 71.

<sup>496</sup> M. Kromer, *Kronika polska [...] Księga XXX [...]*, tłum. M. Błażowski, Sankt Petersburg 1857, lib. 3.

dynie przyspiewem dla dźwięku, jak tego dowodzą imiona własne, tego nawet, co i on źródłosłowu<sup>497</sup>.

Para Lel i Polel pojawia się dopiero u Macieja z Miechowa w *Chronica Polonorum* (1519); „Czczą oni Ledę matkę Kastora i Polluksa, i bliźnięta z jednego zrodzone jaja, Kastora i Polluksa, co się słyszy do dzisiaj z śpiewających najdawniejsze pieśni Łada, Łada, Ileli i Leli Poleli z klaskaniem i biciem w ręce. Ładą przezywając – jak poważam się twierdzić wedle świadectwa słowa żywego – Ledę nie Marsa, Kastora Leli, Poleli Polluksa<sup>498</sup>”. Zawarta w tym nuta polemiczna kieruje się przeciw Janowi Długoszowi, który Ładę utożsamiał ostatecznie z Marsem, choć wcześniej w swych *Klejnotach rycerstwa polskiego* tłumaczył jedno z zawołań rodowych: „Łada przyjął nazwę od imienia bogini polskiej, którą na Mazowszu w miejscowości i wsi Łada czczono<sup>499</sup>”.

Brückner złożył to wszystko na karb imaginacji szesnastowiecznych erudyków, którzy pijacki okrzyk „leli poleli” – od *lelejać się* „kołysać”, „chwiać”, od XVII wieku *lelum polelum*, w sensie „powoli”, „opieszale” – mieli wziąć za dobrą mitologiczną monetę, a z Miechowity uczynił hellenizatora polskiego Olimpu, jak Długosz przed nim był jego romanizatorem. Sprawa nie jest jednak całkiem prosta. Potkański przytoczył przykłady imion osobowych Lel i Lal, i przyspiew rosyjski: *Lelij, Lelij, Lelij zelenyj i Łado moje!*, gdzie pierwszy wyraz może być bliski rosyjskiemu gwarowemu *lelek* – o kimś młodym, zdrowym, silnym<sup>500</sup>; *vodit' leli* – to korowód ko-

<sup>497</sup> K. Potkański, *Wiadomości Długosza...*, s. 84.

<sup>498</sup> Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum: adorabant Ledam matrem Castoris Pollucis [...] cantantes vetustissima carmina: Lada, Lada. Ileli, Ileli Poleli cum plausu et crepitu manuum, Ladam Ledam vocantes non Martem* [Niederle, SSK, II, 1, 173].

<sup>499</sup> *Joannis Długossii Insignia seu Clenodia*, w: *Joannis Długossii senioris canonici cracoviensis Opera*, wyd. I. Polkowski, P. Żegota, t. 1, Cracovia 1887, s. 565-566.

<sup>500</sup> K. Potkański, *Wiadomości Długosza...*, s. 82-83; por. F. Sławski, SEJP, t. 4, s. 138, 142. Czy można wierzyć przekazowi S. Zecevicia, *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973, s. 123, jakoby wśród Serbów miał się przechować mit Ledy matki Ljelja; M.T. Vukovic, *Narodni običaji, verovanja i poslovice kod Srba*, Beograd 1972, s. 146, odnotowuje obyczaj obnoszenia przez grupę młodzieży po polach i siole – na Ivandan, Petrovdan, Durdevdan, Spasovdan – *lili* lub *alaliji*, czyli lalki z kory czereśni lub brzozy, aby zasiewy dobrze rodziły.

biecy dla uczczenia młodych mężatek. Istniały więc tu jakieś konotacje obrzędowe i mityczne, które po wiekach mogły opaść na dno pijącego kielicha. Funkcjonowała jakaś nazwa podwójna, której drugi składnik wydaje się reduplikacją pierwszej. Natomiast raczej do pomysłów erudycyjnych zaliczymy powieść o klasztorze na Łyscu, przekazaną nam w romantycznej otoczce (w „Pamiętniku Sandomierskim”, 1829), sięgającą połowy XVI wieku, która mówi o ufundowaniu klasztoru benedyktyńskiego pod wezwaniem Świętej Trójcy na miejscu, gdzie stały trzy bałwany Łada, Boda i Leli, „do których prości ludzie schadzali się pierwszego dnia maja modły im czynić i ofiarować”<sup>501</sup>. Dla Brucknera wszystko sprowadzało się do przytoczonych już wzmianek w statutach synodalnych, z których i Długosz, i następcy czerpać mieli swoją inwencję mitologiczną. Różnice między relacjami są jednak znaczne. Materialne szczątki pogańskiego kultu na Łyscu – wały kamienne, jakieś posągi zniszczone w XVIII wieku, także zakaz w roku 1468 festynów ludowych na Zielone Święta – nie pozwalają pogańskiego charakteru Łysca odrzucać. Można by snuć domysły, że Łada istotnie pochodzi z erudycji kaznodziejskiej, że Boda jest jakimś niesprawnym zapisem „boga”. Czy Leli to ślad lektury Miechowity, a nie jakiegoś obrzędu, nie sposób wiedzieć i wypadłoby wstrzymać się przed dalszą interpretacją.

Problemy wielkie i pomniejsze wierzeń słowiańskich nie dają się jednak definitywnie zamykać negacją. Oto w roku 1969 odkryto na Fischerinsel, wyspie położonej na Tollensee w Meklemburgii, tej samej gdzie lokalizowano Radogoszcz, posąg drewniany wysokości 178 cm, złożony z dwu postaci zrosniętych głowami i tułowiem, datowany warstwami kulturowymi z XI i XII wieku. Jakiś kult dwu bliźniaczych bóstw, wprawdzie anonimowych, znalazł w ten sposób niespodziewane potwierdzenie.

Słowiańskie poszlaki folklorystyczne pozostają znacznie mniej wyraźne niż bałtyjskie. Tam mit o bliźniakach, synach Słońca, i ich siostrze zakorzenił się w postaciach łotewskich dzieci bożych *Dieva deli*, litewskich synów bożych *Dievo suneliai*, podobnych do greckich *Dios kouroi*, „chłopców bożych”. Ssynami bóstwa nieba, stoją blisko poranku i zmierzchu, są dobroczyńcami i wybawi-

<sup>501</sup> E. i J. Gassowsky, *Łysa Góra w średniowieczu*, Wrocław 1970, s. 26, próbowali jej bronić.

atek. Istniały więc tu jakieś konotacje obrzędowe i mityczne, które po wiekach mogły opaść na dno pijącego kielicha. Funkcjonowała jakaś nazwa podwójna, której drugi składnik wydaje się reduplikacją pierwszej. Natomiast raczej do pomysłów erudycyjnych zaliczymy powieść o klasztorze na Łyscu, przekazaną nam w romantycznej otoczce (w „Pamiętniku Sandomierskim”, 1829), sięgającą połowy XVI wieku, która mówi o ufundowaniu klasztoru benedyktyńskiego pod wezwaniem Świętej Trójcy na miejscu, gdzie stały trzy bałwany Łada, Boda i Leli, „do których prości ludzie schadzali się pierwszego dnia maja modły im czynić i ofiarować”<sup>501</sup>. Dla Brucknera wszystko sprowadzało się do przytoczonych już wzmianek w statutach synodalnych, z których i Długosz, i następcy czerpać mieli swoją inwencję mitologiczną. Różnice między relacjami są jednak znaczne. Materialne szczątki pogańskiego kultu na Łyscu – wały kamienne, jakieś posągi zniszczone w XVIII wieku, także zakaz w roku 1468 festynów ludowych na Zielone Święta – nie pozwalają pogańskiego charakteru Łysca odrzucać. Można by snuć domysły, że Łada istotnie pochodzi z erudycji kaznodziejskiej, że Boda jest jakimś niesprawnym zapisem „boga”. Czy Leli to ślad lektury Miechowity, a nie jakiegoś obrzędu, nie sposób wiedzieć i wypadłoby wstrzymać się przed dalszą interpretacją.

wiedzie i wypadłoby wstrzymać się przed dalszą interpretacją.

Problemy wielkie i pomniejsze wierzeń słowiańskich nie dają się jednak definitywnie zamykać negacją. Oto w roku 1969 odkryto na Fischerinsel, wyspie położonej na Tollensee w Meklemburgii, tej samej gdzie lokalizowano Radogoszcz, posąg drewniany wysokości 178 cm, złożony z dwu postaci zrosniętych głowami i tułowiem, datowany warstwami kulturowymi z XI i XII wieku. Jakiś kult dwu bliźniaczych bóstw, wprawdzie anonimowych, znalazł w ten sposób niespodziewane potwierdzenie.

Słowiańskie poszlaki folklorystyczne pozostają znacznie mniej wyraźne niż bałtyjskie. Tam mit o bliźniakach, synach Słońca, i ich siostrze zakorzenił się w postaciach łotewskich dzieci bożych *Dieva deli*, litewskich synów bożych *Dievo suneliai*, podobnych do greckich *Dios kouroi*, „chłopców bożych”. Ssynami bóstwa nieba, stoją blisko poranku i zmierzchu, są dobroczyńcami i wybawi-

<sup>501</sup> E. i J. Gassowsky, *Łysa Góra w średniowieczu*, Wrocław 1970, s. 26, próbowali jej bronić.

cielami ludzi, sprzyjają małżeństwu, mają związki z końmi i wołami. Pojawiają się obok postaci kobiecej, matki lub siostry<sup>502</sup>. Odpowiedniki słowiańskie przesunęły się na sferę astralną: są to Słońce i Księżyc oraz ich siostra Dennica serbska (od dnia) lub Zorza. Poszlaki to już bardzo zatarte.

### 3. Mokosz

Inaczej jest z inną postacią kobiecą towarzyszącą bliźniakom w kilku mitach indoeuropejskich. Zdaje się, że weszła ona do latopisarskiej koncepcji pocztu bogów Włodzimierza kijowskiego jako Mokosz<sup>503</sup>.

Aby wyjaśnić nazwę Mokoszy, sięgano do fińskiego plemienia lub demona Moksza, co byłoby raczej zapożyczeniem od Słowian<sup>504</sup>. Są dwie inne etymologie, nawiązujące do Indii starożytnych: *makhā* – „szlachetny”, „bogaty”, co w znaczeniu bogini tworzącej parę z bóstwem naczelnym prowadziłyby – zdaniem Vaclava Machka<sup>505</sup> – do korzeni mitologii indoeuropejskiej, oraz *meksha* (ale to rodzaj męski), wyraz oznaczający „wyzwolenie”, „śmierć”, „mrok”, także – „sok roślinny”. Nęci też wywód ze słowiańskiego rdzenia *mok-*, w polskim *moczyć* i *mokry*, być może z konotacją seksualną, na co są i inne poszlaki<sup>506</sup>. To poświadczenia wschodniosłowiańskie, do których można by dorzucić nazwy miejscowe: Mokoš' pod Pskowem (już w 1585 roku), Mokszany, Moksza, Moksze, Mokszy Błoto, Mokuszów<sup>507</sup>. Plon toponomastyczny

---

<sup>502</sup> S. O'Brien, *Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythologies*, JIES, 10, 1982, s. 117 n.; zob też SMR, s. 217.

<sup>503</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 395.

<sup>504</sup> E.V. Aničkov, *Jazycestvo...*, s. 275.

<sup>505</sup> V. Machek, *Essai comparatif...*, s. 48 n.

<sup>506</sup> L. Niederle, *Život...*, s. 123; A. Bruckner, *Mitologia słowiańska...*, s. 87-89; B.O. Unbegaun, *La religion...*, s. 404-408; S. Urbańczyk, *Mokosz*, SSS, t. 3, s. 278; REW, t. 2, s. 148.

<sup>507</sup> M. Filipovic, *Zur Gottheit Mokoš bei den Südslaven*, „Die Welt der Slaven”, 6, 1961, z. 4, s. 393-400 zebrał toponomastica jugosłowiańskie: Mokošica koło Dubrownika, tamże góra Mukosa, dwukrotna nazwa góry koło Marlochu, małe wzgórze Mukos, Mokoš, Mocos w Chorwacji koło Zagrzebia, Mukos w Macedonii; N.F. Mokšin, *O teonime Mokoš, gidronime i etnonime Mokoša*, „Onomastika Povolz'a”, 1976, 4, s. 325-333; tenże, *Etonimny Mordva, Mokoša i ich upotreblenie*, „Onomastika Povolz'a”, 1971, 2, s. 285 i n.

z ziem zachodnich jest wąty: Mokošin w Czechach, i wąpliwy. W przekazach folkloru północnorosyjskiego Mokosza-Mokusza, z dużą głową i długimi rękoma, strzyże owce i przędzie len, „w wielki post obchodzi domy i niepokoi kobiety przędące, dozoruje też owiec, sama je strzyże; dla niej na noc obok nożyc kładą kosmyki wełny”<sup>508</sup>. Inne niż *Powieść doroczna* źródła ruskie wymieniają ją pospołu z wiłami, podpowiadając także jakby jej degradację do rzędu demonów. Jedna ze wzmianek sugeruje jakiś związek z wykroczeniami seksualnymi, z onanizmem. Słabym śladem czeskim jest osoba pojawiająca się 13 grudnia, na św. Łucję, skąd jej nazwa Luca lub Lucke; biało ubrana, niosąc kądziel i nożyce w rękę, straszy dzieci, odwiedza prządki i albo je chwali, albo bije po palcach drewnianą łyżką<sup>509</sup>.

Większość badaczy zakłada najbliższy kontakt Mokoszy z ziemią, ze staroruską „matką ziemią wilgotną”, *mat' syraja zemlja*, której część głęboko zakorzeniła się w rosyjskiej kulturze ludowej. Siegała do niedawna aż do wyznawania grzechów wprost do ziemi, z czym walczył kler, a co znalazło swoją kulminację artystyczną pod piórem Dostojewskiego<sup>510</sup>.

Do tak rozumianej Mokoszy byłaby piękna analogia irańska. To Aradwi-Aredwi, czyli „wilgotna”, Sura – „jaśniejąca”, Anahita, czyli „niepokalana”, która opiekuje się płodnością, dziećmi i hodowlą owiec. Nie ma jednak wątpliwości, że nie tylko wśród Słowian temu indoeuropejskiemu porządkowaniu panteonu wymyka się prastare wierzenie i kult Matki Ziemi. Pojęcie ziemi jako matki należy do najstarszych przedstawień, ale podobnie jak to obserwowaliśmy już przy archaicznym micie uranicznym, nie uży-

<sup>508</sup> L. Leger, *La mythologie slave*, Paris 1901, s. 123 n. Nieprawdopodobnie wywodzi V. Pisani (M. Bagagiolo, *Credenze religiose...*, s. 104) z \**mot-kos'*, gdzie rdzeń *mot-* jak w „motać”, „motaj”, *koš* jak ros. *koš'* „obfitość” z motaju.

<sup>509</sup> V. Machek, *Essai comparatif...*, s. 57, za E. Kovaž (1895). G. Mal, *Contributi...*, s. 29, przytacza bajkę słoweńską o potężnej czarodziejce zwanej Mokoska, niegdyś pogańskiej księżniczce, dobrej dla ludzi, choć zabierającej źle chowane dzieci.

<sup>510</sup> S.I. Smirnov, *Ispoved' zemle*, „Bogoslavskij vestnik”, 21, 1912, s. 511, przekazuje wypowiedź pskowskich strigolników z XIV/XV w.: *celoveku zemle kajatsja, a ne popu*; por. spowiedź Raskolnikowa w *Zbrodni i karze* F. Dostojewskiego; całuje on wówczas ziemię.

skąło ono lub nie utrzymało wszędzie swego pełnego wymiaru mitologicznego. Bywa tłumione innymi kultami, oddalane ze świadomości religijnej, jak to się stało z Geą znaną Hezjodowi. W parze z niebem ziemia jest stroną bierną nawet w kosmogoniach tellurycznych, czyli uwzględniających jej udział w tworzeniu i rodzeniu świata<sup>511</sup>. Z owego najdawniejszego zrębu wierzeń, zdaniem niektórych etnografów i religioznawców, przetrwały bardzo długo trzy zwyczaje: kładzenie nowo narodzonego dziecka na ziemi, grzebanie dzieci zmarłych w odróżnieniu od spalania zwłok dorosłych i układanie na ziemi chorych i umierających. Zna je folklor słowiański. Nie mogły one jednak pobudzić wyobraźni mitologicznej. Więcej dawała do myślenia zgodność pojęć urodzajnej gleby i płodnej kobiety, bruzdy ornej i kobiety, odczuwana przez społeczeństwo rolnicze. Orkę pojmowano jako akt płciowy wobec ziemi<sup>512</sup>.

Najpiękniejszą – powtórzmy za Moszyńskim – postacią tego wierzenia jest mit zapisany na środkowym Polesiu: „Na wiosnę grzech bić ziemię; jest brzemienna na wiosnę, wypuszcza płód; żyto rośnie, kwiaty, wszelka trawa”<sup>513</sup>. Stąd zakazy – zwykle do Zwiastowania 25 marca (starego stylu) lub 7 kwietnia (nowego stylu) – wbijania kołów, gradzenia, orania, a i potem nie zezwala się dzieciom na bicie ziemi kijem i rwaniu trawy; upadek człowieka na ziemię wymaga prośby o przebaczenie, podobnie splunięcie. Przebija w tym szczególny szacunek dla zawartych tu mocy.

Jeśli nazywanie ziemi matką zachowało się najlepiej w Rosji, to tytułowanie jej świętą było powszechne, często także nazywano ją bogatą. Wartości religijne wyrażały się w klątwach i przysięgach na ziemię i z jej grudką w ręce, w całowaniu ziemi ornej. Tekst staroruski wspomina o tym, kto „kruszę darni na głowie

---

<sup>511</sup> S.I. Smirnov, *Ispoved' zemle...*, s. 511, z gubernii archangielskiej z XIX w.: *e nebo otec, e zemlja mat'*.

<sup>512</sup> Pisarze kościelni XV w. piętnują *na zemle leżanie kak na žene igral*, S.I. Smirnov, *Ispoved' zemle...*, s. 525.

<sup>513</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1: s. 510: *Na vesni hriech žemlu bić; ona beremenna na vesni. puskaje płod: rož rosće, cvety, ušakaja trava.*

pokłada”<sup>514</sup>. Jest też nieco folklorystycznych śladów ofiar składanych ziemi na wiosnę, zakopywania chleba, jaj, kur, resztek święconego. Z praktyk magicznych wymienić można odbywanie lub udawanie aktu płciowego na gołej ziemi, co ma dopomóc ziemi w zapładnianiu, toczenie jaja po ziemi – „żeby była pełna”; tarzanie się po niej – „aby wywołać urodzaj”. Znane też było oblicze chtoniczne ziemi. Jedno z podań zapisanych przez Oskara Kolberga w Krakowskim przekazuje nakaz boży wobec niej: „Ty będziesz ludzi rodziła i będziesz pożerała; co sama urodzisz, to sama zjesz, bo to twoje”; każdy z nas musi po śmierci do ziemi powrócić<sup>515</sup>.

Całokształt przekonań religijnych związanych z ziemią sięga bardzo wczesnego stadium rolnictwa. Nie może być genetycznie łączony tylko z ludami protoindoeuropejskimi, które nasuwały się na inne ludy rolnicze epoki neolitu. Czy to właśnie ten inny substrat zaważył na przetrwaniu, szczególnie wśród Słowian wschodnich, wierzeń dotyczących płodności ziemi? Część badaczy do tego się skłania i widzi w Mokošy ślad kultu powyżej poziomu demonologicznego<sup>516</sup>.

#### 4. Rod i rodzanice. Dola i wieszczycze losu

Jeszcze jedno bóstwo wschodniosłowiańskie mogłoby należeć do strefy organizacji społecznej na poziomie trzecim. W klasyfikacji indoeuropejskiej wyznacza go rzymski Kwiryń, którego imię *Quirinus* czytają językoznawcy jak \**co-vira, curia*, czyli byłby to „bóg wspólnoty mężów”<sup>517</sup>. Imię umbryjskiego Wofione (*Vofionus*) zawiera rdzeń o znaczeniu podobnym jak indoeuropejski wy-

---

<sup>514</sup> Cytuje E.F. Karskij, *Belorusy. Jazyk belorusskogo naroda*, t. 3: *Očerki slovesnosti belorusskogo plemeni*, cz. 1: *Narodnaja poezija*, Warszawa 1916, s. 33: *ov ze dr'n vskrusč' na glavé poklada*, jako analogię do zwyczaju białoruskiego; materiał także słowiański: M. Belényesy, *Le serment sur la terre au Moyen Age et ses tradition postérieures Hungre*, „Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae”, 4, 1955, s. 361 n.

<sup>515</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, s. 510 n.

<sup>516</sup> Ostatnio o Mokošy V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *K rekonstrukcii Mokoši kak ženskogo personaza v slavjanskoj versii osnovnogo mifa*, w: *Balto-slavjanskije issledovanija*, 1982, Moskva 1983, s. 175-197.

<sup>517</sup> J. Puhvel, *Remus...*, s. 154.



raz \**leudho*, anglosaski *leod*, słowiański *ludie*, polski *ludzie*. Należy tu też celtycki Teutates (od \**teuta* – „ród”, „plemień”). Za Benvenistem i Jakobsonem warto więc dodać tu ruskiego Roda, którego rdzeń występuje i w słowiańskim *roditi* – „rodzić”, i w *rod*, w polskim *rodzie* – „plemieniu”, a którego Brückner uznaje za przynależnego do idei płodności<sup>518</sup>. Natomiast mało prawdopodobne wydaje się wiązanie Roda z indyjskim bóstwem Rudrą, bogiem burzliwym i gniewnym, ale życiodajnym dla ludzi i bydła, *rud-hira* – „krwawopięknym”, którego imię zawierałoby ideę pokrewieństwa przebijającą i w słowiańskim Rodzie. Istnieje typologiczna i semantyczna analogia z osetyńskim bóstwem Naf.

Rybakov przypisał Rodowi funkcję naczelnego bóstwa słowiańskiego w epoce przed wyłonieniem się zestawu Włodzimierzowego, a nawet pozycję boga stwórcy, prastarego współzawodnika z nowym Bogiem chrześcijańskim z Nowego Testamentu i hymnów, Bogiem Sabaoth, Panem zastępów. Podstawą tego sądu jest ekstensywna interpretacja *Słowa św. Grzegorza o bałwochwaltwie*, staroruskiego tekstu homiletycznego przekazanego w rękopiśmie późnośredniowiecznym, acz zapewne powstałego w XII czy XI wieku. Zawiera się tam, zdaniem tego badacza, jak gdyby historia pogaństwa słowiańskiego z kolejnym wyliczaniem: najpierw czci upiorom i beregyniom, potem Rodowi i rodzanicom, potem Perunowi, wreszcie – uleganie chrześcijaństwu<sup>519</sup>. Czy jest to odbicie rzeczywistych etapów animizmu, naturyzmu i henoteizmu, można powątpiewać. Godzi się widzieć tu raczej wymienienie różnych wierzeń demonologicznych i deistycznych współlistniejących jeszcze w dobie „podwójnej wiary” niż jakąś analizę religioznawczą pogaństwa. Ze źródeł ruskich wynika, że Rodowi i wymienianym z nim łącznie rodzanicom (staroruskie *rozanica*, *roždenica*) ofiarowywano chleb, ser i miód. Dzieciom strzyżono włosy i także oddawano je rodzanicom. Kobiety warzyły dla nich kaszę.

---

<sup>518</sup> A. Brückner, *Mythologische Thesen...*, s. 1 n.; A. Schmaus, *Zur altslawischen...*, s. 219, sądzi, że daje to wgląd w „nicoficjalne pogaństwo” między bóstwami naczelnymi i mitologią niższą.

<sup>519</sup> B.A. Rybakov, *Osnovnye problemy izučenija slavjanskogo jazycestva*, Moskwa 1964.

Mimo że rodzanice należą raczej do demonologii niż do panteonu, wypada je tu przedstawić razem z Rodem, tym bardziej że parokrotnie staroruskie teksty kościelne wspominają parę Roda i Rodzanicy<sup>520</sup>. Były to niewidzialne istoty żeńskie rozstrzygające zaraz po urodzeniu człowieka o jego losie. Rzecz ciekawa, że folklor rosyjski, ukraiński, białoruski, zachodniosłowiański i bułgarski nazwy tej dziś nie zna, ale ponieważ pojawia się ona u Słoweńców i Chorwatów (słoweńskie *rojenica*, chorwackie *roženica*), wynikałaby stąd dawna geneza i nazwy, i rzeczy.

W Bułgarii przybywają do dziecka o północy trzy *narečnici*, aby wyznaczyć mu przyszłość, zostawiając mu niewidoczny znak na czole<sup>521</sup>. Oczekując na ich przybycie i aby zjednać ich przychylność, przygotowuje się dla nich poczęstunek i pieniądze. U Czechów to *sudička*, słoweńska *sojenica*, serbsko-chorwacka *suženica*, urobione od ogólnosłowiańskiego *sođiti* – „sądzić”. Wprawdzie wyrażono pogląd, że to także dusze zmarłych kobiet, ale nie ma powodu wątpić, iż stykamy się tu z bardzo rozpowszechnionym przekonaniem, że demony przeznaczenia przybierają postać kobiecą. Że było ono szerzej znane, niż na to wskazywałyby relikty, świadczy schrytjanizowana polska wersja o aniołach określających przy narodzinach los dziecka, a także wiara w boginki występujące w tej roli.

Obok tych rodzanic, narecznic i sudiczek, prawie zawsze trzech, istnieje także tradycja personifikowanej Doli, głównie w Słowiańszczyźnie wschodniej i wśród Serbów i Chorwatów. Jest to rodzaj ducha opiekuńczego czuwającego nad dobytkiem, piastującego nawet dzieci. Życzliwość Doli zapewnia urodzaj i połów, stale bez spoczynku pracuje dla człowieka: „dobrze jest żyć takiemu, czyja Dola nie śpi”, jak brzmi zapis rosyjski. Towarzyszy od narodzin do śmierci, syn może ją dziedziczyć po ojcu. Jest w zasadzie niewidoczna, ale czasem pokaże się w niezwykłej okoliczności jako kobieta lub mężczyzna. Trzeba jednać przychylność Doli wie-

<sup>520</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 307 n.; B.O. Unbegaun, *La religion...*, s. 443, wskazuje na presję Ks. Izajasza 65, 11: Gad i Meni, skąd *rod* i *rodzanica*; [...], folklor ich nie zna.

<sup>521</sup> E. Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 5, słusznie wskazał na greckie *tritopátōres* błogostawiające dzieci w imieniu przodków.

czerzą; u Serbów i Chorwatów występuje postać *sreća*, czyli „szczęścia”, która przysparza majątku, sama przyjmując drobne ofiary<sup>522</sup>.

Nasuwa się więc pytanie, czy staroruski Rod nie byłby Dola? Szczęście, dola, udział – wszystkie te pojęcia i wyrazy oznaczają uczestnictwo w powodzeniu i należą do obiegowych idei i słów światopoglądu słowiańskiego. Tak widział sprawę Brückner, który traktował *rod* jako *abstractum* udawania się rzeczy, szczęścia w ogóle, wskazując na awestyjski (średnioperski) wyraz *rada* – „opiekun”<sup>523</sup>. Nie przekreśla to jednak możliwości personifikacji, o czym świadczy staroruski zapis mitu antropogenicznego: „Także nie Rod siedzący w powietrzu, miotający na ziemię grudy, i w tym rodzą się dzieci [...] wszystkiego bowiem jest stwórcą Bóg, a nie Rod”<sup>524</sup>.

W zbliżonym zakresie występuje także *spor*, podobnie jak spory, to prasłowo u wszystkich Słowian o tym co wydatne, rychło rosnące (por. sporzyć się, sporo). *Spor* w kulturze ludowej pojawia się jako *abstractum* powodzenia, pomnażania, plenienia się i sporzenia, a na Białorusi nawet jako personifikowany Spor<sup>525</sup>. Owa doniosła rola przeznaczenia, doli i szansy, z którymi człowiek się rodzi i żyje, usprawiedliwia domysł, że Rod – pojęciowo niedaleki Sporowi – oraz wieszczycze losu, rodzanice, należą do tej samej kategorii wierzeniowej.

---

<sup>522</sup> SMR, s. 274.

<sup>523</sup> A. Brückner, *Mythologische Thesen...*, s. 11

<sup>524</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 306: *to ti ne rod, sędja na vozdušě, mečet' na zemlju grudy. i v tom ražajutsja děti [...] vsěm bo est' tvorec Bog, a ne rod.*

<sup>525</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 711.

## Rozdział X

### Instytucje kultowe

Na słowiański kult religijny składają się wierzenia, w części zmitologizowane, symbole i obrzędy tworzące całość, z której poznajemy – z racji niedostatku wiadomości – tylko fragmenty. Dotknęliśmy ich już kilkakrotnie w trakcie wykładu o bóstwach skupiających wokół siebie czynności ofiarnicze bądź magiczne. Uzupełnić je możemy tym, co zachował folklor i inne poświadczenia źródłowe, zwłaszcza zaś archeologiczne.

#### 1. Składniki kultu

Jak to bywało w wielu religiach indoeuropejskich, na rytuał składały się obrzędy domowe oraz solenne. Pierwsze odprawiała męska głowa rodziny, przy mniejszym czy większym udziale kobiety, gdzie obok sakralnej troski o ogień domowego ogniska, zagrodę i pola było miejsce na witanie noworodka, zawarcie małżeństwa i pogrzeb<sup>526</sup>. Obrzędy solenne miały nie tylko charakter publiczny, ale i swoistą liturgię wymagającą znawców-ofiarników. Relacja Ibn Rosteha podnosi powagę, jaką cieszą się kapłani, któ-

---

<sup>526</sup> Por. J.S. Bystroń, *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1916; A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921; H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927; tenże, *Wesele*, Lwów 1928; tenże, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929; tenże, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930.

rzy narzucają swoją decyzję królom co do składania ofiar z kobiet, mężczyzn i zwierząt<sup>527</sup>.

W obu kategoriach rytuału występowały podstawowe składniki kultu: modlitwy, ofiary i zabiegi magiczne<sup>528</sup>. Najmniej, ze zrozumiałych powodów, wiemy o modlitwach, niezapisanych w dobie chrystianizacji, a spychanych lub zniekształconych w czasie zwycięstwa nowej religii.

Słowiańskie terminy „modlitwa” i „modły”, staropolski „modła”, powstały z prasłowiańskiego \**molda* o niewątpliwym znaczeniu inwokacji i prośby. To znów nic wiążące Słowian z kulturą religijną indoeuropejską; jeszcze tylko hetycki czasownik *maltai* – „modlić się” i rzeczownik *maldešsar* – „modlitwa”, oraz grupa wyrazów bałtyjskich (lit. *moldà* – „modlitwa”) tworzą ten pomost ku prastaremu dziedzictwu protoindoeuropejskiemu<sup>529</sup>.

Z modlitwą, staropolską modłą, wiązały się inne jeszcze bliskie pojęcia, z których wymienimy przede wszystkim modłę jako posąg

---

<sup>527</sup> D.A. Chvol'son, *Izvestija o chazarach, burtasach, bolgarach, mad'jarach, slavjanach i ruskich, Abu-Ali Achmeda ben Omar, ibn-Dasta*, St. Petersburg 1869, s. 38; Ibn Rosteh, w: C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 94: „Mają lekarzy („atik-ba”), którzy kierują ich królami, jakby byli ich panami i wymagają od nich ofiar z kobiet, mężczyzn lub bydła wedle ich wyboru, aby zbliżyć je do ich stwórcy. To, co żądają ci lekarze, powinno być koniecznie wykonane. Lekarz bierze istotę ludzką lub bydło, zarzuca sznur na szyję, przytwierdza do deski aż duszę z niego wydrze i mówi: ‘to ofiara dla boga’”. [Por. przekład: Ibn Rosteh, *Kitab Al-A'laq An-nafisa*, w: *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 2, cz. 2, wyd. T. Lewicki, Wrocław 1977, s. 41-42: „są u nich wywodzący się spomiędzy nich »lekarze«, którzy posiadają nad ich królem taką władzę, jak gdyby oni sami byli panami [Rusów]. [Ci ludzie] rozkazują im [niekiedy], aby składali w ofierze Stwórcy to, czego zażądają: kobiety, mężczyzn czy konie. Jeżeli [taki] »lekarz« bierze od nich człowieka lub zwierzę, zarzuca ofierze sznur na szyję i zawiesza ją na belce dopóki nie wyzionie ducha. Wtedy [»lekarz«] powiada: ‘Oto ofiara dla Boga’” – przyp. wyd.]. Stopniowo następowała degradacja pozycji kapłanów-wieszczków, o czym świadczy owa nieszczęsna *phitonissa*, która prowadziła Polaków w 1209 roku, *Chronicon Montis Sereni*, MGH SS, t. 23, Hannoverae 1874, s. 176.

<sup>528</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 237-240.

<sup>529</sup> A. Brückner, SEJP, s. 343; S. Urbańczyk, *Słownik staropolski*, Wrocław 1960, t. 3, s. 317-322; A. Preobrażenskij, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, t. 1, Moskwa 1910-1914, s. 549; N.M. Šanskij i inni, *Kratkij etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, wyd. 2, Moskwa 1971, s. 269; REW, t. 2, s. 149.

bóstwa, co dobrze poświadczają polskie późnośredniowieczne przekłady biblijnego *idolum* („Nie czyńcie sobie modły rytej ani obrazów”, *Leviticus* 26, 1), oraz jako miejsce kultowe tudzież jako ofiarę. Podobnie szeroki zakres tego samego rdzenia, choć ze zróżnicowanymi przyrostkami, wykazuje język staroruski. Z pokorną modlitwą łączono dar dla sił nadprzyrodzonych, nazywany po staropolsku obiata (ogólnosłowiańskie) od „ślubowania”, „obiecywania”<sup>530</sup>.

Są jeszcze dwa prastare wyrazy. Pierwszy z nich to stpol. *žyrzec, žerca*, słow. *žiric, žrec* „kapłan ofiarnik” oraz ros. *zertva* „ofiara”, które pozostają w związku z lit. *girti* „sławić” i ind. *grnāti*, „przyzywać”<sup>531</sup>. Drugi z nich to pol. *trzeba*, słoweńskie *treba*, scs. *trzeba* „ofiara”, znana z *Capitulare* z Paderborn z 785 roku jako *idolothita quod trebo dicitur*<sup>532</sup>, co pochodzi może z *trebiti* „czyścić” lub – co bardziej prawdopodobne – z *treba*, „trzeba”, „musi się”, a więc obowiązkowe świadczenie<sup>533</sup>.

Starcy bułgarscy z XIX wieku wyrażali jeden z możliwych sensów obdarowywania bóstwa, modląc się nad ofiarowywanym jagnięciem: „Ja ci składam ofiarę, a ty daj szczęście”. Ale ten kontraktowy charakter ofiary nie wyłącza innego, mianowicie dobrowolnego podarku z tego, co bóstwu się należy, przede wszystkim z pierwocin rolniczych i hodowlanych, pierwszego snopa i ziarna, owocu, baranka, pokosu trawy. Do tego dochodzą inne motywacje, jak na przykład chęć zjednania sobie istot mitycznych przez wzmacnianie ich siły, poświadczona przez ofiary składane do wód<sup>534</sup>.

<sup>530</sup> A. Brückner, SEJP, s. 370; S. Urbańczyk, *Słownik Staropolski...*, t. 3, s. 326-332.

<sup>531</sup> A. Brückner, SEJP, s. 669-670; A. Preobrażenskij, *Etimologičeskij slovar'...*, s. 230; REW, t. 1, s. 421, 430; S. Urbańczyk, *Przeżytek pogaństwa: stpol. 'žyrzec', „Język Polski”*, 28, 1948, s. 68-72.

<sup>532</sup> Za: A. Brückner, *Wierzenia religijne i stosunki rodzinne*, w: A. Brückner, L. Niederle, K. Kadlec, *Początki kultury słowiańskiej*, *Encyklopedia Polskiej Akademii Umiejętności*, t. IV, cz. 2, Kraków 1912, s. 149-187.

<sup>533</sup> A. Brückner, SEJP, s. 579-580; I.I. Sreznevskij, *Materiały...*, t. 3, s. 1019-1021; REW, t. 3, s. 133.

<sup>534</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 244 n.; zob. też generalnie H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, w: *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris 1909, s. 1-130.

Rytuał ofiarowania, zwłaszcza zaś słowa modłów, zachowały się tylko w szczątkach, jak w przyzywaniu osoby nadprzyrodzonej, na Ukrainie uosobienia losu – Doli, słowami: „Dolo, Dolo moja, sądzona i niesądzona, proszę ciebie, chodź do mnie wieczerzać”<sup>535</sup>. Nie ma wątpliwości, że rytuał był kiedyś bardziej rozbudowany i obejmował, podobnie jak wśród innych ludów, obrzęd oczyszczający, inwokację, modły, wspólną ucztę i wróżby. Każdy z tych elementów jest w różnej mierze poświadczony. Najlepiej zachowały się obrzędy bułgarskie, z których jako przykład trzeba przytoczyć analizowany przez Moszyńskiego na podstawie zapisów z XIX wieku rytuał ofiarowywania jagnięcia w dniu św. Jerzego: „Jagnię, które ma być zabite, winno być według ustalonej w tej mierze tradycji samcem pierwotnym i zrodzonym najwcześniej danego roku, albo też musi być samcem należącym do matki, co pierwsza spośród wszystkich owiec wybiegła w dzień święta z zagrody [w ostatnim wypadku wyznacza ofiarę los czy też obiera ją sobie jakoby sam święty – A.G.]. Zanim jagnię zostanie ofiarowane, wije się wieniec z ziół oraz kwiatów i przygotowuje woskową świecę; podczas wicia wieńca śpiewano dawniej obrzędowe pieśni. Dziewczęta czyszczą na zwierzęciu ofiarnym wełnę i rozczesują ją drewnianym grzebieniem, po czym zarzucają mu na szyję wspomniany wieniec, a do jednego z dwu rogów przylepiają świecę. Następuje trzykrotne okadzanie jagnięcia dymiącym kadzidłem, co należało dawniej do obowiązków najstarszego mężczyzny w zadrudzie [związku krewniaczo-sąsiedzkim lub sąsiedzkim – A.G.]; w trakcie kadzenia starzec ten musiał być ubrany czysto, a twarz powinien był mieć obróconą na wschód. Zabijał jagnię tenże patriarcha; dokonywał tego nożem u zewnętrznej ściany chaty albo też – zależnie od okolicy – wewnątrz chaty u ogniska; w obu wypadkach głowa starca musiała być odkryta. [Krew ofiary zbierano i posługiwano się nią w ciągu całego roku jako lekiem. W niektórych okolicach znaczone tą krwią dzieci, czyniąc im krzyże na czole, nosie, brodzie i policzkach, co miało zabezpieczać od chorób

---

<sup>535</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 260; J. Charpentier, *Slavische Etymologien*, ASP, 37, 1920, s. 46-54, wywodzi \**grechъ* „grzech” w językach słowiańskich z wed. *bhreša* „pomyłka (w ofierze)”.

i uroków. Namaszczano też tą krwią z podobnych względów górną część odrzwi u wejścia do chaty. Tu i ówdzie część krwi wylewano do rzeki, aby latem deszcze padały, lub też zakopywano w ziemię, aby jej udzielić siły, by była rodzajna – A.G.]<sup>536</sup>.

Bogaty folklor serbski zachował pamięć ofiar z ludzi i form zastępczych (kukły; skok z mostu na szczęście podróżnego; kąpiel w rzece kobiet, aby wywołać deszcz, pod przymusem ze strony miejscowej władzy; ofiara z odzieży; podania o ofierze zakładzino-wej grodu z kobiety). Powszechne były ofiary ze zwierząt – występował przeciw tym słowiańskim obyczajom Niketas, arcybiskup Salonik w poł. XII w. Utrzymywały się one jednak w różnych postaciach jeszcze w XIX i XX w. Obok nich przygotowywano też np. ofiarne pieczywo dla nieboszczyków. Długo utrzymywał się zwyczaj ofiar zakładzino-owych przy budowie nowej cerkwi czy nowej chaty, zwłaszcza z nowizny (owoce, mleko, mięso), składanych ze słowami *nove novine od nove godine, na mene vodica, na Turčina groznica*<sup>537</sup>.

Wyraźnie zarysowuje się cecha wspólności ofiar składanych przez wieś lub kilka wsi, co przetrwało do niedawna wśród Słowian południowych i wschodnich<sup>538</sup>. Owe publiczne, gromadne ofiary były odprawiane przez starców-ofiarników i wróżbitów, którzy mieli prawo do skóry zabitego zwierzęcia, podczas gdy kości zakopywano starannie lub wrzucano do wody. Czasem zaś je spalano, a z ich dymu ofiarnik wróżył o przyszłości i o przyjęciu ofiary.

W północno-wschodniej Rosji zabijano raz do roku byka z zakupu gromady (*bratcziny*) w niedzielę po dniu św. Piotra i Pawła (29 VI) lub na św. Ilję (20 VII) i spożywano go wspólnie, świecąc w ten sposób początek żniw<sup>539</sup>. Valentinowi V. Sedowowi udało się uprawdopodobnić na podstawie materiału archeologicznego istnienie takiej wspólnoty ofiarniczej w średniowiecznym Nowogrodzie, a są domysły, że poprzednie stadium tego obrzędu mogło zawierać jako zwierzę ofiarne tura, którego mitotwórcza rola w folklorze słowiań-

<sup>536</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 256-257.

<sup>537</sup> SMR, s. 121-128.

<sup>538</sup> N. Pavković, *Communauté villageoise comme unité rituelle et religieuse. Slaves des Balkans, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s.*, „Papier Société Jean Bodin”, 1976.

<sup>539</sup> E. Gasparini, *Il matriarcato...*, s. 555.



skim wydaje się wybitna<sup>540</sup>. Zachodniosłowiańskie ślady folklorystyczne są słabo zarysowane; należą do nich *boże obiady* odprawiane kosztem zamożnych jednostek, które tą drogą chciały wyjednać łaskę bożą, urządzone z zapewnieniem opieki kościelnej ubogim ludziom<sup>541</sup>.

Nie ma co wątpić, że dawniej były to formy powszechne i częstotliwe, których relikty trwały bardzo długo w kulturze tradycyjnej, choć pod wpływem kościelnym i państwowym ograniczone już tylko do sfery demonologicznej. Zachowawczość Słowian wschodnich i południowych sprawiła, że ofiary składane demonom domowym, wodnym, powietrznym i duszom zmarłych stanowiły jeszcze w XIX i XX wieku niezbędny powszedni element życia kultowego. Przedmiotem ofiar były zwierzęta i ptactwo, nabiał, ale także rzeczy zastępcze, jak wstążki i kocięta, ofiary figuralne z ciasta i kukły; gdzieś niby echa starożytnych obrzędów, jak wspomniane ofiary z byków, a także z koni<sup>542</sup>. Widzieliśmy, że sięgają one wspólnego zasobu religijnych pojęć ludów indoeuropejskich<sup>543</sup>. I widzieliśmy, że w szczególnych warunkach przyspieszonej rozbudowy pogaństwa połabskiego mogły one dostarczać tworzywa do napełniania instytucji religijnych dosyć bogatą treścią kultową.

Składnikiem obrzędu wśród wszystkich Słowian bywał taniec, w którym ruch, rytm i śpiew łączyły grupę ludzką w korowodzie otwartym lub przeciwstawnym, czasem osobno mężczyzn i osobno kobiety, często przy ognisku<sup>544</sup>. Słowiańskie „koło” trafiło do zdobnictwa ceramiki wczesnośredniowiecznej. Były to szczególne okazje do umacniania poczucia wspólnoty także wokół wątków mitotwórczych, o których wiemy jednak zbyt mało. Na przeciwnym biegunie do tańca zbiorowego znajdowała się indywidualna ekstaza taneczna, owe zawrotne płasy (*vertimoe plasanie*), wyklinane

---

<sup>540</sup> V. V. Sedov, *Jazyčeskaja bratčina w drevnem Novgorode*, KSIIMK, 65, 1956, s. 138-141.

<sup>541</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 260.

<sup>542</sup> Tamże s. 247-248.

<sup>543</sup> E. Mayrhofer-Passler, *Haustieropfer Indoiranien bei den Indoiranien und den anderen indogermanischen Völker*, AO, 21, 1953, s. 182-195

<sup>544</sup> Zob. np. S. Zecević, *Elementi nase mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973.

przez źródła kościelne na Rusi średniowiecznej, gdy mówią o praktykach wieszczków – wołchwów. Są poszlaki, że mamy tu przed sobą import ugrofińskiego i tureckiego szamanizmu, ograniczony zapewne tylko do Słowian wschodnich<sup>545</sup>.

Zasługą Moszyńskiego jest także zebranie wiadomości o presji rytualnej, o nakazach wobec sił nadprzyrodzonych, o stosunku, który wyraża się w groźbie sponiewierania bóstwa, nawet świętych patronów i ich wizerunków. Do warstwy przedchrześcijańskiej należy nad środkową Wołgą chłostanie niewidzialnego ducha domowego zielen magicznym, aby sprawował się jak należy, żył po bożemu i miłował bydło<sup>546</sup>.

Pominiemy potężny w folklorze zrąb praktyk magicznych należących niekiedy do obrzędów zbiorowych, częściej do działań indywidualnych, choć zawsze z tłem społecznym. Podobnie postąpić musimy z wróżbami, których rozbudowa mogła sięgać istot mitycznych.

Wspomniemy tylko o ważnym elemencie nośnym wszystkich wierzeń tradycyjnych, mianowicie o czarownicy. Czarownica lub wiedźma, w staropolskim też *wiedma*, „ta, co wie”, uprawia czary i wieszczy. Zjawisko to i słowa nie tylko prasłowiańskie, ale z nawiązaniami indoeuropejskimi, co znamionuje i dawność, żywotność i rodzimność zjawiska, do którego dopiero początek czasów nowożytnych wniósł groźny import zachodnioeuropejski w postaci procesów i stosów. Prasłowiańskie *čarb* znaczyło „urok” i „gusła”, którymi odznaczała się w oczach obserwatorów arabskich Słowiańszczyzna wschodnia, jak to wynika z relacji Abu Hamida przy końcu pierwszej połowy XII wieku: „Co dwadzieścia lat mają u nich miejsce czary za sprawą starych kobiet. Z tego powodu powstają wśród ludzi duże zamieszki. Biorą więc oni wszystkie staruchy, jakiekolwiek znajdują w swym kraju, i wiążą im ręce i nogi. Mają zaś wielką rzekę. Do tej rzeki wrzucają wspomniane staruchy. Tę zaś, która wypłynie na powierzchnię wody, uważają za czarownicę i pałą. Co

---

<sup>545</sup> W. Hensel, *Wyobrażenie tańca „kolo” na ceramice wczesnośredniowiecznej*, w: *Cultus et cognitio...*, s. 193-194; E. Gasparini, *La danza circolare degli Slavi (Kolo)*, „Ricerche Slavistiche”, 3, 1954, s. 72-89; G. Dąbrowska, *Tańce*. SSS, t. 6, s. 18-20.

<sup>546</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 265.

do tej, która się zanurzy, to sądzą, że nie jest czarownicą i puszcza ją wolno<sup>547</sup>. Obecność czarownic poświadcza relacja kroniki Kosmasa z Pragi z przełomu XI i XII wieku, mówiąca o wróżce Luboszy, trucicielce Kazi i czarownicy Tetce, które uradziły, aby Czechom dać Przemysła za księcia<sup>548</sup>. Wtórjuje *Chronicon Montis Sereni* pod rokiem 1209 opisujący czarownicę, która wróży z sita, co zgodne jest z powszechnym obyczajem słowiańskim<sup>549</sup>.

## 2. Miejsca święte

W toku wykładu przyszło nam zetknąć się ze świątyniami i z posągami niektórych bóstw. Generacja krytyków słowiańskiego zosobu mitologicznego niezbyt wierzyła w istnienie osobnych miejsc kultowych, kapłanów i posągów słowiańskich, czyniąc wyjątek wobec oczywistego poświadczenia dla kępcin zachodniosłowiańskich i swoistej galerii rzeźby w panteonie kijowskim. Napływ informacji archeologicznych kazał pogląd ten zmienić, choć jego jądro wyrażone przez Stanisława Urbańczyka w zdaniu, że „[...] bóstwa mieszkaly w domu lub w przyrodzie”<sup>550</sup>, trzyma się mocno.

Kąty chałupy i zagrody, rolę, ziemię i wody niczyje, lasy, góry i chmury zamieszkiwały istoty im właściwe, które doznawały należnego im kultu, to znaczy odpowiednich ofiar i modłów odprawianych w chacie i obejściu, na polu i rozstajach, u źródeł, nad rzekami i jeziorami, u stóp drzew osobliwego rodzaju i wieku, u kamieni i skał, na górach. Obszerny materiał przeżytkowy z wielu krańców i obszarów Słowiańszczyzny wystarczająco potwierdzają i uzupełniają teksty średniowieczne.

---

<sup>547</sup> M. Espéronnier, *L'évolution culturelle des Slaves du VII<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> s. suivant les textes arabes médiévaux. Croyances et rites*, „Cahiers de civilisation médiévale”, 27, 1984, s. 319-327.

<sup>548</sup> *Cosmae Chronica Boemorum*, I, 4.

<sup>549</sup> *Chronicon Montis Sereni...*, s. 176: *Habebant autem ducem belli phitonisam quandam, que de fulmine cribro haustam nec defluentem, ut ferebatur, ducens aquam exercitum precedebat, et hoc signo eis victoriam promittebat.*

<sup>550</sup> S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję...*, w: *tegoż Dawni Słowianie...*, s. 135 [wyd. nowe].

Miejsca kultowe były tak zróżnicowane jak potrzeby religijne. Były to: dom i zagroda, natura, ale adaptowana do celów sakralnych przez człowieka<sup>551</sup>, wreszcie osobne urządzenia. Miejsce święte u Bułgarów musiało mieć wodę i drzewa; często widzimy jeszcze kamień, czyli podstawowe trzy warunki sakralnego mikrokosmosu znane religioznawstwu porównawczemu<sup>552</sup>.

Woda z jej elementarnym znaczeniem sakralnym oczyszczania i uzdrawiania przyciągała kult, którego wcale liczne ślady ujawniły prace archeologiczne w postaci ofiar do niej wrzucanych (ceramika, kości zwierzęce, przedmioty metalowe)<sup>553</sup>. Najokazalszy opis przynosi Thietmar, pisząc o Głomaczach albo Dalemińcach (na północ od Miśni) i ich świętym źródle zwanym Głomaczem: „Jest to źródło położone w odległości najwyżej dwóch mil od Łaby. Jego wody rozlewają się w wielkie bagno i wedle słów okolicznych mieszkańców i naocznych świadków dziwy często sprawia. Gdy mieszkańców czeka dobry pokój i ziemia ta nie zawodzi plonów, źródło to obdarowywane żytem, owsem i żołądziami rozwesela ducha sąsiadów często doń przybywających. Kiedy zaś grozi sroga burza wojenna, nieomylną zapowiedź rozwiązania daje krwią i popiołem”<sup>554</sup>. Źródło traktowane tu jako eponim plemienia ma więc w sobie moc sakralnej obecności sił opiekuńczych i wieszczenia losu zbiorowego. W końcu XI wieku książę czeski tępił „zabobonne zwyczaje, które wieśniacy – dotąd półpoganie – zachowywali we wtorek lub we środę Zielonych Świąt: składając ofiary,

---

<sup>551</sup> A.K. Bajburin, *Žilišče v obrjadach i predstavlenijach vostočnyh slavjan*, Leningrad 1983.

<sup>552</sup> M. Eliade, *Histoire des croyances...*, c. V-VIII.

<sup>553</sup> Z. Rajewski, *Über den Wasserquellenkult*, w: *I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*, Wrocław 1971, t. 5., s. 411 n.; tenże, *Święta woda u Słowian – źródła, rzeki, jeziora*, SAnt., 21, 1974, s. 111-117.

<sup>554</sup> *Kronika Thietmara...*, s. 6-8; *Thietmari Chronicon*, I, 3: *Glomuzi est fons, non plus ab Albi quam duo miliaria positus, qui unam de se paludem generans, mira, ut incolae pro vero asserunt oculisque approbatum est a multis, sepe operatur. Cum bona pax est indigenis profutura, suumque [haec] terra non mentitur fructum, idem tritico et avena ac glandine refertus, laetos vicinorum ad se crebro confluentium efficit animos. Quando autem seva belli tempestas ingruerit, sanguine et cinere certum futuri exitus indicium premonstrat.*

zabijali nad źródłami zwierzęta ofiarne i diabłom mąką i solą posypywali”<sup>555</sup>.

Staroruskie piśmiennictwo kościelne wiązało przeżytki pogańskie z wodą: „ofiarują biesom i moczarom i źródłom”, „już nie nazywają bogiem żywiołów ani słońca, ani drzew”, „o biedne kurczęta, które są zarzynane w ofierze bałwanom, a inne topione w wodach, a inne przynoszone do źródeł; modlą się i do wody miotają”<sup>556</sup>. Kościół walczył ze zwyczajem przyprowadzania oblubienicy nad wodę, gdzie pije się czaszę biesom i rzuca się pierścienie i pasy do wody<sup>557</sup>. O duchach wodnych powiemy osobno.

Kamienie sakralne spełniały swoją funkcję mitotwórczą przez samo tworzywo, które sugerowało istnienie wieczne i potęgę; nie były przedmiotem kultu, ale jego składnikiem, skarbcem mocy nadprzyrodzonej. Kamień służył jako ołtarz ofiarny, co powtarza się w wielu stronach Słowiańszczyzny<sup>558</sup>, a jednym z przykładów był niedochowany olbrzymi głaz pod Kołbielą nad Świdrem, z kilku zagłębieniami, w które składano w pierwsze święto Wielkanocy resztki święconego i pieniądze, a obrzęd ten nazywano *jościm (jedzeniem)*<sup>559</sup>. Podobne kamienie z miseczkowatymi wgłębieniami nie należą do rzadkości w całej Europie; bywają otoczone mgłą legendy lokalnej, na przykład w Strzelnie przed kościołem Świętej Trójcy. Jeśli przypominały, choć z dala, kształty ludzkie, obdarzano je imieniem i przypisywano własności lecznicze, zwłaszcza zaś moc przywracania płodności kobietom, oraz pogody, jak to się

---

<sup>555</sup> Kosmasa *Kronika Czechów...*, s. 313; *Cosmae Chronica Boemorum*, III, 1: *Item et supersticiosas instituciones, quas villani, adhuc semipagani, in pentecosten tertia sive quarta feria observabant, offerentes libamina super fontes, mactabant victimas et demonibus immolabant [...] exterminavit.*

<sup>556</sup> *Zžut bėsam i bolotom i kladezem; uže bo ne nazekutsja bogom stichija, ni solnce, ni ogn', ni isločnici, ni dzerasa; o, ubogaja kurjata, jaže v zertvu idolom režjutsja, inii v vodach potapljemi sut', a inii k ieladerem prinosjasče moljatsja i v vody mečjuti*, V. Ržiha, *Slovo o polku Igoreve i russkoe jazycestvo*, „Slavia”, 12, 1933-1934, s. 427-428.

<sup>557</sup> N.M. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva...*, t. 2, s. 35.

<sup>558</sup> S. Nosek, *Kamienie z miseczkowatymi wgłębieniami*, SSS, t. 2, s. 359; R. Trebješanin, *Fraza „kamen ti y sirenje” kak svedočjanstvo kulta kamena na pogrńču Južnogo Pomoravlja*, „Leskanacki zbornik”, 8, 1958, s. 17.

<sup>559</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 250.

działo na Białorusi i Pokuciu<sup>560</sup>. Niewątpliwie kultowe i pierwotnie pogańskie miał przeznaczenie wielki płaski kamień w Międzygórzu-Monastyрку nad Seretem, o powierzchni 4,6 na 2,5 m, podparty trzema mniejszymi, z wrytym wgłębionym krzyżem rozmiarów 72 na 80 cm.

Spośród drzew uznawano za właściwe do określania jako święte dąb, lipę, klon (jawor), wiaź i jesion<sup>561</sup>. Otaczano je ochroną i przypisywano im, podobnie jak źródłom w ich pobliżu, moce lecznicze<sup>562</sup>. Folklor rosyjski i południowosłowiański obfituje w świadectwa czci takich wydzielonych lasów i drzew, ale nie tyle jako przedmiotów kultu, ile jako miejsc ujawniania się lub przebywania tam ubóstwionego lub demonicznego *sacrum*<sup>563</sup>. Thietmar wspomina o wytrzebieniu przed rokiem 1009 gaju zwanego Świętym Borem (*Zutibure*), któremu tubylcy oddawali pełną cześć boską i za nietykalny zawsze poczytywali (dziś Schkeitbar pod Lützen)<sup>564</sup>.

Obserwatorzy chrześcijańscy – i niektórzy uczeni – bywali skłonni przypisywać te zjawiska ubóstwianiu samego drzewa. Z Friulu, z XIII wieku, pochodzi oskarżenie Słowian o to, że „czcili pewne drzewo i źródło, które było u jego korzeni”<sup>565</sup>. Niektóre drzewa, jak to zapisał w połowie wieku XIX Vuk Karadžić, zwano *sjenovitem* (od *sjen* – „cień”) i przypisywano im moc uśmiercania lub karania długotrwałą chorobą tego, co je zetnie. „Cień” trzeba było rozumieć jako obraz duszy, a znany nam już drugi człon na-

<sup>560</sup> Tamże, s. 515.

<sup>561</sup> Na temat kultu drzew w kręgu indoeuropejskim m.in. P. Friedrich, *Proto-Indo-European Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People*, Chicago 1970; K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 516 n.

<sup>562</sup> Zob. np. *Herbordi Dialogus*, II, 32: *quercus ingens et frontosa et fons subtem eam amoentissimus*.

<sup>563</sup> V. Cajkanovic, *Kult drveta i biljaka kod starich Srba*, w: tegoż, *Mit i religija...*, s. 3 n.

<sup>564</sup> *Thietmari Chronicon*, VI, 37: *Predicatione assidua commissos a vana superstitione erroris reduxit lucumque Zutibure dictum, ab accolis ut Deum in omnibus honoratum et ab aevo antiquo numquam violatum, radicitus eruens sancto martiri Romano in eo ecclesiam construxit*.

<sup>565</sup> P.S. Leicht, *Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell'Isonzo nel sec. XIV*, „Studi e materiali di storia delle religioni”, 1, 1925, s. 249-250: *arborescunt et fontem qui erat radicem arboris uenerabant pro deo*.

zwy świętego drzewa (*vit*) wskazuje na jego mitologizację<sup>566</sup>. Drzewa takie chronił zakaz ścinania pod karą długotrwałej choroby lub śmierci. Biskup Otto w ciągu swej misji zamierzał ściąć „drzewo orzechowe przedziwnej urody poświęcone idolowi”, rosnące w Szczecinie, jak to relacjonuje Herbord<sup>567</sup>, i zrezygnował wobec oporu ludności, przywiązanej także do cienia i owoców, i wobec złożonej mu obietnicy, że orzech ten przestanie być czczony. Natomiast do drzewa i lasu pospolitego stosunek Słowian jest raczej użytkowy, daleki nawet od poszanowania wykazywanego przez inne ludy.

Oznak kultu odprawianego pod drzewami nie należy odnosić do wybranego okazu drzewa i do jego animizacji, ale do siły sakralnej, która w nim się kryła. Według Konstantyna Porfirogenety Rusowie w X wieku – naśladując na pewno zwyczaj miejscowy – kiedy mijają już porohy dniewowe, „osiągają wyspę zwaną św. Grzegorza [Chortica], na której to wyspie, ponieważ stoi tam olbrzymi dąb, odprawiają swe ofiary, składając żywe ptaki. Zatykają wokół strzały, a inni chleb i mięswo albo cokolwiek każdy z nich ma, wedle ich zwyczaju”<sup>568</sup>. Parotysiącletni dąb rósł na tej wyspie tuż przed 1876 rokiem, wyznaczając miejsce zebrania Kozaków zaporoskich. W najstarszych statutach kościelnych, jak w tzw. *Statucie Włodzimierza*, podlega karze kościelnej, kto *molit'sja pod'' ovinom' ili v roščen'i ili u vody*<sup>569</sup>. Ofiarę z koguta lub kury oraz z pożywienia poświęcają też inne teksty. Istotnym składnikiem są wbite dokoła strzały; ofiara z broni występuje zarówno w przysiędze, jak też składana jest u stóp posągu Peruna<sup>570</sup>. Trzeba przyznać rację Dimirowi Obolenskiemu, gdy porównuje to z wróżbą z włócznie Sło-

<sup>566</sup> E. Schneeweis, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 15.

<sup>567</sup> *Herborði Dialogus*, III, 22: *arborem nucis mirandae pulchritudinis; też Ebonis Vita s. Ottonis*, III, 8: *arborem nucem pregandam idolo consecratam cum fonte qui subterfluebat*.

<sup>568</sup> Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, wyd. G. Moravcsik, wg przekładu angielskiego R.J.H. Jenkinsa, t. 1, Budapest 1949, s. 60-61; t. 2, London 1962, s. 54-56 (D. Obolensky) [por. przekład w *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian. Seria grecka*, z. 2: *Pisarze z V-X wieku*, wyd. A. Brzóstkowska, W. Swoboda, Wrocław-Warszawa-Kraków 1989, s. 303]; o znaczeniu Dniepru W. Kowalenko, *Dniepr*, SSS, t. 1, s. 349 i tamże, J. Kuryłowicz, *Dnieprówce progi*, s. 349-350.

<sup>569</sup> V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 244.

<sup>570</sup> PVL, r. 968, s. 48; V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 29-38.

wian nad Bałtykiem<sup>571</sup>. Część dla dębu przetrwała w Słowiańszczyźnie zarówno wschodniej, jak zachodniej i południowej<sup>572</sup>.

Jeszcze w XIX wieku młoda para w guberni woroneskiej szła po ślubie do starego dębu, trzykrotnie go obchodziła i składała ofiarę. Dąb w całej Słowiańszczyźnie pomawiano o związek z gromowładcą, który go ma najczęściej nawiedzać. Lipa, którą oszczędza piorun, skupiała wierzenia o zabarwieniu leczniczym, jak świadczy przekaz słoweński z 1629-1630 roku o czci, całowaniu drzewa i ofiarach<sup>573</sup>. W ciągu chrystianizacji skojarzono z lipą kult Matki Boskiej<sup>574</sup>. Ludy ugrofińskie i część północno-wschodniej Rusi ceniły brzozę, którą w XVII wieku w Nowogrodzie Wielkim odwiedzały kobiety z jedzeniem, tańcząc i śpiewając. Są ślady podobnych ofiar ruskich przy jałowcu, a to w związku z czcią zmarłych i wobec apotropaicznych cech jałowca w kulturze ludowej<sup>575</sup>. Także obfity materiał bałtyjski pozwolił na próbę systematyzacji: poszczególnym drzewom przyporządkowano określony kult, np. dęby związane były z Perdennasem. Leszczyna również cieszyła się uznaniem; w Serbii to *bozija sestnica*, zwłaszcza jej młode witki, którymi chroniono niwy przed gradobiciem i zatykano je, aby się żyto rodziło; bito nimi dzieci, aby rosły – ta tradycja odzywa się także u Germanów i w Sparcie. Leszczyną niecono „żywy ogień”. Była ochroną od gromu, stawiano pręty leszczyny na snopach. W krajach germańskich ma związek z bogiem gromu, w Serbii z jego następcą – św. Iliją. W Bośni znano natomiast spowiedź z ciężkich grzechów wobec leszczyny<sup>576</sup>. Orzech (*Juglans regia*) był drzewem świata podziemnego, wieszczyc i złych duchów<sup>577</sup>.

<sup>571</sup> D. Obolensky, w: Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio...*, t. 2, s. 54-56; por. *Thietmari Chronicon*, VI, 25.

<sup>572</sup> G.J. Ivakin, *Svjaščennyj dub jazyčeskich slavjan*, SE, 1979, 2, s. 106-115; K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 527-529.

<sup>573</sup> SMR, s. 195-196, Lipa (*Tilia*) w Bośni i Hercegowinie pozostawała pod ochroną, za grzech uważano jej ścięcie; bywała i tu przedmiotem kultu z ofiarami i modlitwami; uznawano także jej lecznicze właściwości, szczególnie w przypadku suchot.

<sup>574</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 529-530.

<sup>575</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2., cz. 1, s. 308, 530.

<sup>576</sup> SMR, s. 193-194; V. Čajkanović, *Kult drveta...*

<sup>577</sup> SMR, s. 227.



Szczególne właściwości przypisywano też m.in. grabowi i ciosowi<sup>578</sup>.

Pełną wartość religijną nadawało drzewu ograniczenie wokół niego przestrzeni sakralnej. Widać to z licznych świadectw odnoszących się do świętych gajów, co zdaje się potwierdzać wyraz „gaić”, słowiańskie \**gajiti* w znaczeniu „ogradzać”. Święte gaje, święte bory były wspólnym spadkobranstwem indoeuropejskim. Większe skupiska leśne otoczone czcią wiązano z kultem sprawowanym przez większe wspólnoty ludzkie, pomniejsze – przez rodziny<sup>579</sup>. Materiał powyższy, na ogół niedawno dopiero ujawniony i czekający na uzupełnienie, nie pozwala jeszcze na wydobycie cech szczególnych słowiańskiej przestrzeni świętej. Można domyślać się, że szła ona po linii doświadczeń wielu stuleci i ludów, że polegała na zamknięciu *sacrum* odpowiednim kręgiem przed światem zewnętrznym, że jej organizacja miała jakoś odpowiadać ideom kosmogonicznym i artykulacji świata, w której wzgórzu, środkowi, ognisku i słupowi przypadały role symboliczne<sup>580</sup>.

Wobec świętego drzewa występuje ambiwalentność oddawana w polszczyźnie osobnym wyrazem „drewno”<sup>581</sup>. Twardość, sztywność, głuchota drewna wywoływały w całej Słowiańszczyźnie metaforykę typu polskiego powiedzenia „głuchy jak pień”, na Rusi o głupcu *on derevo derevom* i podobne. Jednocześnie zaś kłoc drewniany, w Serbii z dębu lub buku, mógł służyć antropomorfizacji kultowej<sup>582</sup>. W krajach bałkańskich Boże Narodzenie nazywa się Bodnjakiem, od *bodnjaku* – drewna. Są to jeden lub trzy kłocę, ścięte o świcie; pali się je w wilię tego dnia. Jedna z pieśni każe przy tym modlić się *za staroga, za Bodnjaka, za mladoja za Božica*, czyli Chrystusa – podobny obrzęd zna etnografia germańska i romańska. Zdarza się w Serbii konstrukcja drewniana złożona z *badnjaka*,

---

<sup>578</sup> SMR, s. 282-283; s. 92; przed wampirem i wilkołakiem chronił magiczny głóg (SMR, s. 88), dereń mógł ochronić przed złym wzrokiem (SMR, s. 110); generalnie P. Bulat, *Pogled na slovensku botaničku mitologiju*, Etnološka Biblioteka, 18, Zagreb 1932, s. 3 n.

<sup>579</sup> J. Ozols, *Zur Frage der heiligen Wälder im östlichen Ostseegebiet*, „Zeitschrift für Ostforschung”, 26, 1977, s. 671-681.

<sup>580</sup> Por. np. wspomniany bałkański *zapis* SMR, s. 133-135.

<sup>581</sup> P. Bulat, *Poglev...*, s. 615 n.

<sup>582</sup> SMR, s. 230-231; przysłowie *Iz svakog panja ne može se svetac istesati*.

*badnjačicy i dijete*, czasem chrystianizowana na św. Józefa, Pannę Marię i Dzieciątko<sup>583</sup>. Niewystępowanie zjawiska w innych krajach słowiańskich każe przypisać je dziedzictwu śródziemnomorskiemu, może przedindoeuropejskiemu – istnieją bowiem analogie w Gruzji.

Podczas gdy Słowiańszczyzna południowa pozostawała przy gajach<sup>584</sup>, a odkrycie w roku 1946-47 rzekomych resztek kamiennych świątyni w Ptuju chorwackim nie obroniło się przed krytyką, która ją odniosła do czasów rzymskich<sup>585</sup>, to Słowiańszczyzna zachodnia i wschodnia wykazują pewną liczbę dobrych poświadczeń archeologicznych oraz wymownych tekstów odnoszących się zarówno do gajów, jak świątyni<sup>586</sup>. Zacznijmy od przeglądu konstrukcji przestrzeni świętej wśród Słowian, pomijając tu inne niż miejsca kultu zastosowania tej idei, na przykład na polach ornych czy w zagrodzie.

Na czele przekazów literackich stoją relacje odnoszące się do Słowiańszczyzny połabskiej. Oto jedna z nich: „Przydarzyło się zaś, że w drodze – Helmold opisuje tu dzień 8 stycznia 1156 roku pod Stargardem Meklemburskim w Wagrii – przybyliśmy do gaju, który jest jedyny w tym kraju, cała bowiem okolica jest płaska. Tam wśród bardzo starych drzew zobaczyliśmy święte dęby, które były poświęcone bogu owej ziemi, zwanemu Proue [inna lekcja: *Prone*]. Otaczał je dziedziniec i zwarte opłotowanie drewniane, w którym znajdowały się dwie bramy. Oprócz bowiem bóstw domowych i penatów, w które obfitowały poszczególne miejscowości, owo miejsce było świętością dla całego kraju, miało swojego kapłana, swoje święta i rozmaite obrzędy ofiarne. Tamże co poniedziałek mieszkańcy całego kraju wraz z księciem i kapłanem gromadzili się, aby wymierzać sprawiedliwość. Wejście do przybytku było zakazane wszystkim z wyjątkiem kapłana i tych, którzy pra-

<sup>583</sup> P. Bulat, *Poglev...*, s. 624-625; etymologia niepewna, być może z \**hjdēti* „czuwać”; SMR, s. 13-15; V. Cajkanovic, *Mit drveta...*, s. 7 n.

<sup>584</sup> SMR, s. 85.

<sup>585</sup> J. Korosec, *Slovansko svetilisce na Ptujskem gradu*, Ljubljana 1948; Z. Hilčerówna (współaut.), *Ptuj*, SSS, t. 4, s. 418.

<sup>586</sup> L. Leciejewicz, *Świątynie pogańskie*, SSS, t. 5, s. 579-580; J. Herrmann, *Edifices et objets sculptés à destination culturelle chez les tribus slaves du Nord-Ouest entre le VI<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> s.*, „*Slavica Gandensia*”, 7/8, 1980/1981, s. 41-68.

gnęli złożyć ofiary lub którym groziło niebezpieczeństwo śmierci. Tym bowiem nigdy nie odmawiano azylu. Wobec swoich miejsc świętych Słowianie odnoszą się z taką czcią, że obejścia świątyń nie pozwalają zbeczcześć nawet krwią wroga”<sup>587</sup>. Widoczny w tej relacji charakter sakralny obejścia zawiera też wartości społeczno-prawne i poniekąd polityczne.

W kompilacji geograficzno-historycznej Al-Masudiego nie zabrakło przeglądu świątyń w całym znanym mu widnokregu, a w tym także słowiańskich. Według przyjętego przez siebie schematu opisu trzech świątyń dla każdego kraju po kolei – Rzymian, Greków i Słowian – autor podaje baśniową relację o trzech pomnikach sakralnych; wszystkie położone na górach, zdobione szlachetnymi kamieniami. Pierwszy z nich, być może solarny, miał mieć wyrocznię; drugi na Czarnej Górze z kolosem-starcem wywołującym swą laską zmarłych z grobów, miał mieć kruki jako swe ptaki; trzeci na cyplu morskim z posągami z berylu, rubinu, agatu i kryształu górskiego, a z głową złotą, przed posągami inny – w postaci dziewczyny niosącej ofiary<sup>588</sup>.

---

<sup>587</sup> *Helmolda Kronika Słowian*, s. 331; *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 84: *Accidit autem, ut in transitu veniremus in nemus, quod unicum est in terra illa, tota enim in planicem sternitur. Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus, quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat atrium et sepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Preter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et feriaciones et sacrificiorum varii ritus deputati fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebant propter iudicia. Ingressus atrii omnibus inhibitus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus, vel quos mortis urgebat periculum, his enim minime negabatur asilum. Tantam enim sacris suis Slavi exhibent reverentiam, ut ambitum fani nec in hostibus sanguine pollui sinant. Iuraciones difficillime admittunt, nam iurare apud Slavos quasi periurare est ob vindicem deorum iram.*

<sup>588</sup> Al Mas`ūdī, *Murūg addahab*, IV, 58-60, w: C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 96-97; świadectwo istnienia różnych form posagów: *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 84: *Est autem Slavis multiplex ydolatriae modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt. hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis, veluti Plunense ydolum, cui nomen Podaga, alii silvas vel lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae.*

Ślady ośrodków kultowych, podobnych co do formy i treści i o szerszym znaczeniu, zostały rozpoznane w kilku miejscowościach także na ziemiach polskich. Wyniosłości w ukształtowaniu krajobrazu wywołały wierzenia o ich szczególnej roli w kontakcie między ziemią a niebem, zwłaszcza zaś gołoborza („łyse góry”) traktowano jako uprzywilejowane miejsca ujawniania się sił nadprzyrodzonych<sup>589</sup>.

Na Ślęży założenie kultowe z wałem okólnym wydaje się sięgać ostatnich wieków p.n.e. i mieć cechy celtyckie<sup>590</sup>; wraz z dwoma sąsiednimi wzgórzami pozostawało ono miejscem praktyk kultowych także we wczesnym średniowieczu słowiańskim. „Ową górę – stwierdzał Thietmar – wysoce czcili wszyscy mieszkańcy z powodu jej wielkości i jakości, ponieważ czczono tam przekłete pogaństwo”<sup>591</sup>. Inne analogiczne obejście sakralne to góra Chelmo na pograniczu ziemi sieradzkiej i krakowskiej, ze szczytem opasanym pierścieniem kamiennego wału, bez warstwy kulturowej wewnątrz, podczas gdy u jego stóp natrafiono na ślad niewielkiej osady z IX-XI wieku, i Góra Grodowa w Tumlinie na północ od Kielc, także bez śladów osadnictwa, z wałem wokół wierzchołka, datowanym na wieki IX i X<sup>592</sup>. Podobne znaczenie ma też Wapiennica na północnej krawędzi Beskidu Śląskiego, gdzie na wzgórzu Paleni wał kamienny wysokości do 2 m i szerokości 10 m, okolony fosą mającą do 2 m głębokości, otacza powierzchnie 70 na 60 m, bez śladów zabudowy<sup>593</sup>.

---

<sup>589</sup> J. Maringer, *Der Berg in Kunst und Kultur vor- und frühgeschichtlichen Zeit*, „Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte”, 32, 1980, s. 255-258.

<sup>590</sup> H. Cehak-Hołubowiczowa, *Kamienne kręgi kultowe na Raduni i Ślęży*, „Archeologia Polski”, 3, 1959, z. 1, s. 51-100; też, *Odkrycia związane z kultem pogańskim na Śląsku we wczesnym średniowieczu*, w: *I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*, Wrocław 1970, t. 5, s. 393-409, z przypisaniem okresowi Halstatt.

<sup>591</sup> *Kronika Thietmara...*, s. 554; *Thietmari Chronicon*, VII, 51: *et hic [mons] ob qualitate[m] suam et quantitate[m], cum execranda gentilitas ibi veneretur, ab incolis omnibus nimis honorabatur.*

<sup>592</sup> J. Kuczyński, Z.W. Pyzik, *Ośrodek kultu pogańskiego na Górze Grodowej w Tumlinie, pow. Kielce*, w: *Religia pogańskich Słowian...*, s. 61-67.

<sup>593</sup> J. Szydłowski, *Domniemany krąg kultowy w Wapiennicy, pow. Bielsko*, „Acta Archaeologica Carpatica”, 10, 1968, s. 133-139.

Najokazalszym obiektem tej serii jest Łysiec, późniejszy Święty Krzyż, gdzie wał z luźnych kamieni ma długość łączną około 1,3 km i pochodzi z IX i X wieku. W początkach XII wieku powstało tu opactwo benedyktynów, którym dopiero w roku 1468 udało się usunąć gorszące ich zgromadzenia ludu na pobliską Górę Witosławską. W końcu XVIII wieku w czasie budowy nowego kościoła znaleziono i zniszczono tu „posąg pogańskiego bożyszczka odkryty węglami”<sup>594</sup>.

Niekiedy podania lokalne wykazują zgodność z wynikami prac badawczych, jak na Rowokole, wzgórzu na wschód od jeziora Gardno pod Smołdzinem, gdzie odkryto pozostałości kolistych wałów z IX-X wieku. W środku obwarowań znajdowało się wielkie palenisko ze zwęglonymi kośćmi zwierzęcymi<sup>595</sup>. Należy przypuszczać, że również na nizinach główne składniki takich miejsc stanowiły ogrodzenie, posąg i ognisko lub ogniska ofiarne. Odnaleziono ślady takiego zespołu na planie owalu, ze śladami po palenisku i słupach w Trzebiatowie na Pomorzu, gdzie i nazwa miejscowa sugerowałaby odprawianie obrzędów ofiarnych. Wykryto orientację astronomiczną składników (kamienie, ślady palików) zarówno tego miejsca kultu, jak niektórych poprzednio wymienionych (wyznaczanie wschodów słońca w Trzebiatowie na 21 marca, 23 czerwca i 23 września)<sup>596</sup>. Również w Wolinie ujawniono resztki miejsca kultowego<sup>597</sup>. Wspomnieć wypada także wykopaliska płockie. W warstwach grodu datowanych na wieki IX i X wystąpił

---

<sup>594</sup> E. i J. Gąsowski, *Łysa Góra...* Do wymienionych tu obiektów (Ślęza, Łysiec, Tumlin) zastosowano analizę orientacji astronomicznej, która pozwoliła sformułować wniosek, że mogą być jeszcze celtyckiego pochodzenia, co nie wyłącza ich używania przez pogańskich Słowian, J. Kotlarczyk, *Astronomiczna orientacja niektórych starożytnych obiektów kultowych na terenie Polski*, Sprawozdania PAN, Oddział Krakowski, 1974, s. 397 n.

<sup>595</sup> K. Ślaski, *Rowokół*, SSS, t. 4, s. 560; W. Filipowiak, *Słowiańskie miejsca kultowe Pomorza Zachodniego w świetle badań archeologiczno-toponomastycznych*, „Przegląd Zachodniopomorski”, 11, 1967, nr 5, s. 5-16.

<sup>596</sup> W. Filipowiak, *Słowiańskie miejsca kultowe z Trzebiatowa, pow. Gryfice*, „Materiały Zachodniopomorskie”, 3, 1957, s. 75-97; J. Tyszkiewicz, *O schyłkowym pogaństwie na ziemiach polskich*, „Kwartalnik Historyczny”, 73, 1966, s. 549-562.

<sup>597</sup> W. Filipowiak, *Der Götzentempel von Wolin, Kult und Magie*, w: *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte*, t. 2, Berlin 1982, s. 109-123.

układ kamieni o owalnym zarysie, z dużą liczbą kości zwierzęcych i naczyń glinianych, a obok – ślad ośmiokątnego słupa i czterech ognisk ustawionych w półkolu<sup>598</sup>.

Interesującą pod tym względem skamieliną kulturową i językową jest zapisany w tekstach z XVII i XVIII w. wyraz z ginącego wówczas języka Drzewian połabskich: *staup* pochodny z \**stǫlpъ*, \**stǫlbъ*, a oznaczający „ołtarz”. Należy on do najstarszego, zapewne z X w. pokładu chrześcijańskich wyrazów kultowych wytwarzanego w czasie misji biskupstwa w Venden. Połabianie byli jedynymi Słowianami używającymi na określenie ołtarza rodzimego wyrazu, którego znaczenie rozwinęło się poprzednio w pogańskim rytuale ofiar u „słupa”<sup>599</sup>.

Budowle świątynne, tzn. osobne budynki kultowe w obejściu świętym, archeologicznie są rzadziej i gorzej poświadczone. Ostatnie dziesięciolecia przynoszą odkrycia, niekiedy dyskusyjne, sugerujące, że od VIII i IX wieku można liczyć się z próbami zamykania *sacrum* w swoistej architekturze drewnianej. Do raczej przekonujących należy znalezisko obok grodziska z VII-VIII wieku w Feldbergu pod Neustrelitz, gdzie na wydzielonym rowem cyplu odsłonięto podstawę prostokątnej budowli interpretowanej jako świątynia<sup>600</sup>. Tu też należą wały kultowe w Brodowin na półwyspie Parsteiner See, pow. Eberswalde oraz w Saaringen, pow. Brandenburg<sup>601</sup>.

Natomiast weryfikacja badań Carla Schuchhardta z roku 1925 nie potwierdziła rzekomego pochodzenia fundamentów kamiennych w Arkonie z czasów pogańskich<sup>602</sup>. Także w Gnieźnie i Pra-

<sup>598</sup> W. Szafrński, *Plock...*, s. 190-192.

<sup>599</sup> N.S. Trubetzkoy, *Polabisch Staup (Hennig B1) „Altar”*, ZSPHil., I, 1925, s. 152-155; R. Olesch, *Die christliche Terminologie...*

<sup>600</sup> J. Herrmann, *Feldberg, Rethra und das Problem der wilzischen Höhenburgen*, SAnt., 16, 1969, s. 33-69.

<sup>601</sup> J. Herrmann, *Einige Bemerkungen zu Tempelstätten und Kultbildern im nordwestslawischen Gebiet*, „Archeologia Polski”, 16, 1971, s. 525-540.

<sup>602</sup> C. Schuchhardt, *Arkona. Rethra, Vineta. Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen*, Berlin 1926; T. Palm, *Wendische Kultstätten...*, s. 158; L. Ellis, *Reinterpretations of the West Slavic Cult Site in Arkona*, JIES, 6, 1978, s. 1-16; J. Herrmann, *Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle der nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters*, „Slovenská archeologia”, 26, 1978, z. 1, s. 19-28.

dze podobne domysły snute na podstawie relikwów preromańskich budynków katedralnych nie mogły znaleźć uznania. Trudno się temu dziwić, znając ze źródeł pisanych misjonarską pasję niszczenia bałwochwalstwa<sup>603</sup>. Ale omawiane już opisy Radogoszczy spod pióra Thietmara (VI), opisy Szczecina u Herborda (II, 32), Arkony u Saksa Gramatyka (XIV, 39, 2-3) i Chockowa u Ebona (III, 9) mówią, że dopiero w dojrzałym okresie pogaństwa państwowego, w XI-XII wieku, na Połabiu i Pomorzu umiano wznosić budowle sakralne w dużej skali, znajdując w ten sposób odpowiedź na wyzwanie i presję chrześcijaństwa.

Inne państwa słowiańskie przeszły szybko w fazę chrystianizacyjną i położyły kres świątyniom, jak to opisuje *Pamięć i pochwała* [...] *kniazia Włodzimierza z końca XI wieku*: „chramy idolów i miejsca ofiarne [*trebišča*] wszędzie rozkopał i posiekl, i skruszył idole”<sup>604</sup>. Inną nazwą ruską miejsca kultowego było *kapišče* (z *kop-*, *kopotb* – „kopeć”), osmolone od dymów ofiarnych pomieszczenie (lub krąg słupów)<sup>605</sup>. Jednak bardziej przemawia do przekonania wywód, że to przejście z języka cerkiewnego, tzn. starobułgarskiego, gdzie \**kap* protobułgarskie oznacza „obraz”, „postać” (por. węg. *kép* „obraz”), a więc miejsce z posągami bóstw otoczonymi kultem<sup>606</sup>. Słowo to przeszło ze Słowianami do dawnej Ilirii, jak świadczą nazwy miejscowe Kápiste na półwyspie Lastovo i Kápištec nad Skopljem, wzmiankowany w 1300 roku jako Kápest'c, gdzie do niedawna czczono święte źródła. Nad jednym z nich rósł wiąz, jedno pomagało w chorobach oczu i krostach, drugie w malarii, trzecie zaś w chorobach kobiecych; palono w tym miejscu świece, rzucano monety, przywiązywano znaki<sup>607</sup>. Wysiłek archeolo-

<sup>603</sup> H. Jankuhn, *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze im Mittel- und Nordeuropa*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., III, 74, Göttingen 1970, daje przegląd germańskich miejsc kultowych. O. Olsen, *Vorgeschichtliche Heiligtümer in Nordeuropa*, tamże, s. 259-278, z negatywną oceną prób rekonstrukcji świątyni w Uppsali.

<sup>604</sup> *Die Werke des Metropoliten Ilarion*, wyd. L. Müller, Forum Slavicum, 37, München 1971, s. 22-60.

<sup>605</sup> N.M. Gal'kovskij, *Bor'ba christianstva...*, t. 2, s. 34; I.I. Sreznevskij, *Materialy...*, t. 1, s. 1192-1193.

<sup>606</sup> REW, t. 2, s. 522.

<sup>607</sup> M.S. Filipovic, *Kapiste*, „Istorijski Časopis”, 3, 1952, s. 265 n.

gów przyniósł bogaty plon, pomagający rozumieć wymowę tekstów i skromne w tym zakresie przeżytki folklorystyczne<sup>608</sup>.

Z ziem ruskich poznaliśmy ślady kilku przybytków pogańskich. Przybytek w Kijowie został rozpoznany w czasie wykopalisk w roku 1908. Składał się z niezbyt starannie obrobionych kamieni ułożonych w prostokąt (4 na 5 m) o zaokrąglonych węgłach i z czterema występami w cztery strony świata. Resztki węgla, popiołu, kości zwierzęcych i ceramika wypełniały wnętrze, przed którym od południa widniał ślad ogniska. Całość zaś znajdowała się pośrodku małego gródka datowanego między VIII a X wiekiem. Zgłaszano wątpliwości co do interpretacji tych znalezisk jako sakralnych<sup>609</sup>.

O okazalszym i metodycznie w sposób należyty zbadanym ośrodku kultowym z IX-X w. na Peryni pod Nowogrodem Wielkim mówiliśmy już z racji czci Peruna<sup>610</sup>. Prace wykopaliskowe w latach 1948-1949 prowadzone we Wszczyżu nad Desną pod Czernihowem, pośrodku niemieszkalnego grodziska, odsłoniły podwaliny bardzo długiej budowli wzdłuż wału (około 60 na 6 m), przed którym odkryto ślady dziesięciu słupów interpretowanych przez Borisa A. Rybakova jako posągi okalające środkowy posąg naczelnego bóstwa, podczas gdy długi dom służyłby do zebrania i uczt<sup>611</sup>. Całość należy do kultury juchnowskiej sięgającej V-VII wieku. Wśród pozostałości grodu w Pskowie z VIII-X wieku znaleziono w pobliżu pieców dymarkowych służących do uzyskiwa-

---

<sup>608</sup> B.A. Rybakov, *Jazycestvo...*; V.V. Sedov, *Pagan Sanctuaries and Idols of the Eastern Slavs*, „Slavica Gandensia”, 7-8, 1980/1981, s. 69-85; por. też L.A. Dincev, *Dochristianskie chramy Rusi v svete pamjatnikov narodnogo iskusstva*, SE, 2, 1947, s. 67-94; teksty, informacje archeologiczne, przeżytki w materiale sztuki ludowej (budowle, idole, drzewo życia), a także V.A. Gorodcov, *Dako-sarmatskie religioznye elementy v ruskom narodnom tvorcestve*, Trudy Gosudarstvennogo Istoričeskogo Muzeja, t. 1, Moskva 1926, s. 7-36 (dwaj herosi, para bóstw itp.).

<sup>609</sup> M.K. Karger, *Drevnij Kiev. očerki po istorii material'noj kul'tury drevne-russkogo goroda*, t. 1, Moskva 1958, s. 110; J.E. Bozovskij, *Mifologičeskij mir drevnich Kijevljan*, Kiev 1982, s. 38 n.

<sup>610</sup> V.G. Mironova, *Jazyčeskoe zertvoprinosenie v Novgorode*, SA, 1967, 1, s. 215-227, o rytualnym pochówku konia z XI/XII w.

<sup>611</sup> B.A. Rybakov, *Jazycestvo...*



nia żelaza obiekty interpretowane jako owalne ołtarze, w dwu grupach, wielkości 1 na 1,5 m, z obfitymi szczątkami zwierzęcymi, między innymi konia; w pobliżu jednego z ognisk stał duży słup drewniany. Z pomniejszych znalezisk wymienić trzeba pięć niewielkich gródków Smoleńszczyzny, położonych na błotach i utożsamianych z miejscami kultowymi z VIII-X wieku<sup>612</sup>.

Podobnie lokalny zasięg zdaje się mieć dobrze rozpoznany ośrodek kultu odkryty 7 km na południowy zachód od Żytomierza nad rzeką Hnyłopiatią, założony na planie nieregularnego czteroliścia rozmiarów 14,2 na 11 m. Pośrodku tkwił duży słup drewniany umocniony kamieniami, a wokół niego stały słupy pomniejsze. Przypominając relację Ibn Fadlana o miejscu kultowym Rusów: „Składało się z wysokiego, wetkniętego w ziemię drewna wyposażonego w oblicze, a wkoło małe wizerunki, a poza nimi wysokie drewna osadzone w ziemi”<sup>613</sup>. Część środkową miejsca świątynnego zajmowało wielkie i intensywnie używane ognisko wymoszczone kamieniami z kośćmi zwierzęcymi, najpewniej byka, i liczną ceramiką. Inne ognisko koliste, z podkładką glinianą, znajdowało się bezpośrednio pod słupem środkowym, a w części zachodniej leżały płaskie kamienie, być może ofiarne, pośród których znalazła się obok kości ptasich niewielka strzałka krzemienienna. Od południa prowadziło zapewne wejście między dwoma słupami, które mogłyby oczyszczać wchodzących, tak jak w folklorze ruskim każde przejście pod „ręcznikiem codziennym”. Kryteria archeologiczne pozwoliły datować cały ten obiekt na drugą połowę IX wieku. W najbliższym sąsiedztwie znajdowało się cmentarzysko ciałopalne, z urnami do połowy wkopanymi w ziemię i lekko nią przykrytymi. Opodal stał duży dom mieszkalny z zabudowaniami gospodarczymi i pracownią ceramiczną. Odkrywczyini, I.P. Rusanova, skłania

---

<sup>612</sup> V.V. Sedov, *Jazyčeskoe svjatišča smolenskich krivičej*, KSIA, 87, 1962, s. 57-64.

<sup>613</sup> Ibn Fadlan, w: Meyer, *Fontes...*, s. 110 [por. przekład w: *Źródła arabskie...*, t. 3: „kierując się ku wysokiemu, umocowanemu [w ziemi] słupowi, mającemu twarz podobną do twarzy ludzkiej, wokół którego [ustawione są] małe figury, a poza tymi figurami [stoją] wysokie słupy [również] umocowane w ziemi.”]

się do interpretacji miejsca jako świątyni Peruna, na co ma wskazywać ognisko, „strzałka piorunowa” i ofiara z byka, oraz jako ośrodek czci jakichś bóstw lokalnych<sup>614</sup>.

### 3. Posągi

Wprawdzie wszystkie sanktuaria przekształcały przestrzeń ziemską w magiczny krąg przeznaczony do kontaktowania się z bóstwem, lecz nie wszystkie i nie zawsze zawierały jego upostaciowanie. Najstarsze pokłady religii indoeuropejskich obywaty się bez wizerunków<sup>615</sup>. Zagadnienie, kiedy i jak do nich doszli Słowianie, wymaga najpierw rozpatrzenia zachowanych świadectw ikonograficznych. Mimo niepewnej z natury rzeczy chronologii zabytków archeologicznych, wiele wskazuje na to, że najwcześniej tego rodzaju monumentalne wyobrażenia kultowe akceptowali Słowianie wschodni. Wskazywałaby na to, być może, także historia innego – poza modłą – ogólnosłowiańskiego wyrazu na oznaczenie idolu, posągu bóstwa. Jest nim wyraz *baľvanь* (u Słowian zachodnich i południowych, *boľvanь*) u południowych i wschodnich. Jest to prastara pożyczka od ludów wschodnich, zestawiana z kirgiskim *palwan*, *balwan* – „siłacz”, „bohater”, wschodniotureckim *palvan*, z perskim *pahlivan* – „bojownik”, „bohater” i „słup na jego cześć”, ale także „kloc”, „bryła” i „głupiec”, co – jak wiadomo – przeszło jako swoiście kontestacyjne uboczne znaczenie tego wyrazu i do Słowian<sup>616</sup>. Podzielanie tego pojęcia i słowa przez ogół ludów słowiańskich podsuwa myśl, że weszły one do ich życia religijnego wcześniej, ale poprzez kontakty irańskie bądź tureckie. Długo jednak czekały na poświadcze-

<sup>614</sup> I.P. Rusanova, *Jazyčeskoje svjatilisčje na reke Gnilopiat' pod Žitomirom*, w: *Kul'tura drevnej Rusi (N.N. Voroninu)*, Moskwa 1966, s. 233-237.

<sup>615</sup> Ludy italskie nie znały upostaciowania plastycznego swych bóstw przed wejściem w kontakt z Etruskami i Grekami. Świadectwo Tacyty (*Germania*, IX) wyraźnie ukazuje cześć bóstw germańskich w lasach, bez świątyń i posągów.

<sup>616</sup> P.K. Bulat, *Drvo i covjek*, „Słavia”, 2, 1923-1924, s. 613-627; SMR, s. 19; F. Sławski, SEJP, t. 1, s. 26; *Słownik prastowiański...*, t. 1, s. 187-188; produktywne w toponomastyce: południowosłowiańskie *Balvan*, *Bavaniste*; M.S. Fili-pović, *Kapište...*, s. 266.

nie archeologiczne, co nie dziwi, zważywszy, że jeśli były z drewna (a wyraz posąg – sąg drewna – na to wskazuje<sup>617</sup>), ulegały łatwo zniszczeniu; mogły to być zresztą tylko nieprzedstawieniowe słupy symboliczne<sup>618</sup>. Realistycznie to przedstawia *Powieść doroczna* pod rokiem 983: „[...] nie są to bogowie, ale drewno, dziś jest, a jutro zgnije; nie jedzą bowiem, nie piją, nie mówią, ale zdziałane są rękami w drewnie”<sup>619</sup>. Najstarsze zachowane w kamieniu pochodzą ze wschodniej Słowiańszczyzny i dzielą się na posągi bóstw oraz na rzeźby o funkcjach przede wszystkim nagrobno-kultowych<sup>620</sup>.

Tylko wschodniosłowiański zasięg ma *kumir*, „bóstwo, posąg” i pochodne dla miejsc jego czczenia *kumirišče*, *kumirnica*, *kumirinja*, o niejasnym pochodzeniu<sup>621</sup>. Południowi i wschodni Słowianie zapewne znali wyraz \**kapъ*, przekazany w omówionym już *kap-išče* jako miejscu wystawiania posągów. Ogólnosłowiańskie \**socha* w rosyjskim i polskim „rodzaj pługa” ma najstarsze i powszechne znaczenie „słupa”, „posagu”<sup>622</sup>, por. też cerkiewny i rosyjski *istukan* z *istukati* „rzeźbić”<sup>623</sup>.

W grupie posągów bóstw dominuje w slawistyce historycznej tzw. Światowid zbrucki. Ta sławna rzeźba w kamieniu została wyłowiona w roku 1848 ze Zbrucza koło Liczkowiec, w dawnym powiecie husiatyńskim, a znajduje się od roku 1851 w Muzeum Archeologicznym w Krakowie. Jest to wapienny słup czworograniasty wysokości 2,7 m, zwieńczony czterema twarzami, na każdym z czterech boków pokryty przedstawieniami figuralnymi, wykonanymi jak gdyby przez snycerza przywykłego raczej do drewna niż

<sup>617</sup> A. Bruckner, SEJP, s. 483.

<sup>618</sup> Por. SMR, s. 276-277, *stožen*, kultowy słup umieszczony w gumnie i związane z nim obrzędy.

<sup>619</sup> PVL, s. 58: *ne sut' to bozi, no drevo; dnes'est', a utro izgneet'; ne jadjat' bo, ni p'jut', ni molyjat'; no sut' dělani rukami v derevě.*

<sup>620</sup> W. Antoniewicz, *Posągi*, SSS, t. 4, s. 240-246; tenże, *O religii dawnych Słowian*, „Światowit”, 20, 1948/1949, s. 327-343; A. Gieysztor, *Kultura artystyczna przed powstaniem państwa polskiego i jej rozwój w ośrodkach wczesnomiejskich*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XII w.*, red. M. Walicki, Warszawa 1971, s. 33-35.

<sup>621</sup> REW, t. 1, s. 692 zna oset. *gumir*.

<sup>622</sup> REW, t. 2, s. 703.

<sup>623</sup> Tamże, t. 1, s. 491.

do kamienia. Jego autentyczność archeologiczną potwierdziły analizy petrograficzne i chemiczne; wykryto nawet ślady zdobiącej go niegdyś barwy czerwonej<sup>624</sup>.

Wyobrażenia na posagu zbruckim objaśnił Rybakov w następujący sposób. Ujęte w trzy strefy poziome trzonu, stanowią – jego zdaniem – symboliczne odwzorowanie świata. W strefie pierwszej znajdują się niebiosa z bóstwami; w strefie drugiej – ziemia z mężczyznami i kobietami, którzy trzymają się za ręce jakby w korowodzie; w trzeciej – obszar dolny z trzygłowym bóstwem chthonicznym podtrzymującym ziemię. Pośród bóstw przedstawionych na poziomie górnym badacz ten upatruje [zob. il. 17 i 19, z lewa ku prawej] najpierw bóstwo żeńskie z pierścieniem lub czarką, następnie inne bóstwo kobiece z rogiem do picia, które utożsamia z bóstwem płodności, najprawdopodobniej – jego zdaniem – z Mokoszą. Ponieważ jednym z atrybutów Perunowych wydaje się róg, może to być jednak omówiona przez nas wyżej towarzyszą Peruna, \*Perperuna-Dodola. Tę stronę posagu uznaje badacz za główną, ponieważ bóstwo chthoniczne na dole tejże strony ma pozycję frontalną; mógłby to być Weles. Trzecie bóstwo jest bez wątpienia wojenne, uzbrojone w miecz, z koniem; byłby to sam Perun. Wreszcie na czwartym miejscu – jakieś bóstwo anonimowe. Ogólny kształt posagu Rybakov określa jako falliczny i symbolizujący przez to ideę płodności. Statua ta nie byłaby wyobrażeniem antropomorficznym, ale stanowiłaby rodzaj ideogramu bóstwa najwyższego, patrzącego na cztery strony świata z wierzchołka posagu; badacz przypisuje mu nazwę Rod, poświadczoną – jak już wiemy – wieloznacznie w kilku zabytkach piśmiennictwa staroruskiego<sup>625</sup>. Ze swej strony widzielibyśmy w nim Peruna.

Jest to najpełniejsza, jak dotąd, interpretacja treści pomnika zbruckiego, i jeśli w niektórych szczegółach można z nią się spierać, zwłaszcza w kwestii nazywania tego obiektu przedstawieniem Roda, to trzeba uznać jej spoistość wewnętrzną i zgodzić się na widzenie w tym zabytku wizerunku paru bóstw w troistym układzie

<sup>624</sup> G. Leńczyk, *Światowid zbruczański*, „Materiały archeologiczne”, 5, 1964, s. 5-61.

<sup>625</sup> B.A. Rybakov, *Syjatovit-Rod*, w: *Liber Josephi Kostrzewski...*, s. 390-393; tenże, *Jazyčestvo...*, s. 236 n.

strefowym. Można by przypuszczać, że jest w tym odbicie odpowiedniej kosmogonii. Pozostają otwarte problemy chronologii, której podstawą mogą być tylko rozważania typologiczne (Rybakov datuje ten posąg na wiek IX, Włodzimierz Antoniewicz na przełom IX/X wieku<sup>626</sup>) oraz związek ze Słowiańszczyzną; w rejonie znalezienia tego posągu trzeba się liczyć z obecnością ludów obcych, głównie tureckich, co nie wyłącza przyswojenia przez miejscową ludność słowiańską przyniesionych z zewnątrz elementów i przystosowania ich do artystycznej ekspresji wierzeń własnych. W szczególności tzw. baby kamienne, postaci nagrobne kobiet, wydają się należeć do ludów tureckich, wojowników zaś – do innych nomadów. Wyrazisty opis zauważonych przez siebie w latach 1253-1256 na stepie tych zabytków sztuki nomadów pozostawił Wilhelm de Rubruk (VIII, 4): „Kumanowie sporządzają wielki kopiec nad zmarłym i wznoszą mu posąg twarzą ku wschodowi, trzymający w ręce kubek przed pępkiem”<sup>627</sup>.

Do teŹe grupy wolno zaliczyć jeszcze dwa inne obiekty, których wymiary wskazują na przeznaczenie ich raczej do sanktuarium niŹ jakiegokolwiek innego miejsca. Pełna, niegdyś gigantyczna, około 5 m wysokości, rzeźba z Łopuszny pod Rohatynem została zniszczona wskutek przekucia górnej części na krzyŹ; w części dolnej znajduje się podstawa, na której umieszczono po dwu stronach kamienia po parze nóg po kolana. Był to więc posąg w formie dwu figur męskich wspartych o siebie plecami<sup>628</sup>. Wtóruije mu jeszcze górna część idola kamiennego z Nowogrodu Wielkiego. Twarz ma surowy owal i skupione spojrzenie dzięki starannemu modelunko-

<sup>626</sup> W. Antoniewicz, *Posągi...*, s. 244-245.

<sup>627</sup> *Willelmi de Rubruc Itinerarium*, wyd. A. Van der Wyngaert, w: *Sinica Franciscana*, t. 1, Firenze 1929, VIII, 4, s. 186: *Comani faciunt magnum tumulum super defunctum et erigunt ei statuum versa facie ad orientem. tenentem cihum in manu sua ante umbilicium*; zob. R. Pettazzoni, *Wszewhiedza bogów...*, przyp. 73, s. 507.

<sup>628</sup> R. Janusz, *Zabytki przedhistoryczne Galicyi wschodniej*, Lwów 1918, s. 193; inny słuł odkryty w 1875 roku i zniszczono koło Husiatynia na Podolu; A. Fischer, *Uzupelnienie dyskusji nad posągiem tzw. 'Światowida'*, „Slavia”, 7, 1928/1929, s. 946; I.S. Vinokur, *Jazyčeskie izvajanja srednego Podnestrov'ja*, w: *Istorija i archeologija jugo-zapadnych oblastej SSSR načala našej ery*, wyd. B.A. Rybakov, E.A. Symonovic, Moskwa 1967, s. 136-143.

wi; głowę nakrywa czapka z obramieniem. Oba obiekty trudne do datowania, na pewno są przedchrześcijańskie, ale też niewiele starsze niż wiek IX lub X.

Do drugiej grupy zaliczylibyśmy rzeźby, których charakter sakralny jest niewątpliwy, ale występują raczej w innej funkcji niż posągi bóstw wysokiego rzędu, najprawdopodobniej komemoratywnej.

Trzy zabytki pochodzą z Iwankowic pod Kamieńcem Podolskim. Odkryto je tam w roku 1950 w okolicznościach, które znalazłom sugerowały wiek IV jako datę ich powstania, co innym badaczom nie wydało się słuszne. Łączą oni je z podobnymi wyobrażeniami pochodzącymi z wieków IX i X. Pierwszy z posągów iwankowickich to czterościenny słup kamienny wysokości 1,8 m i szerokości 40 cm, z uproszczonymi trzema twarzami ludzkimi po jednej z każdej strony. Drugi, także czworograniasty, był znacznie wyższy, około 3 m, z jedną twarzą męską na wierzchołku. Trzeci, wysokości 2,35 m i szerokości 52 cm, ma rytowany kształt tułowia z rękami i mieczem i wieńczy go głowa męska<sup>629</sup>.

W tych samych stronach, w Stawczanach pod Chmielnikiem, znaleziono w roku 1963 posąg kamienny wysokości 1,9 m przedstawiający mężczyznę w czapce, w długiej przepasanej szacie, z rogiem trzymanym oburącz na brzuchu; na stronie tylnej jest wyobrażony koń<sup>630</sup>. Jeszcze inny zabytek pochodzi ze wsi Kalus nad dopływem Dniestru; tu wizerunek mężczyzny tak ukształtowano, że trzyma róg w jednej ręce. Co najmniej dwa inne dość amorficzne posągi o zbliżonym charakterze pochodzą jeden z Łopuszny pod Rohatynem (to inny posąg niż omawiany powyżej „gigant”), drugi ze Zwienigrodu pod Lwowem.

Kolejne znalezisko to kamienny idol z Krzemiennej pod Proskurówem wysokości 1,5 m i szerokości około 40 cm, z głową brodatego mężczyzny. Najbliższe osiedle może być datowane na VI-VII

<sup>629</sup> V.I. Dovzenok, *Drevneslavjanskie jazyčeskie idoly iz s. Ivankovcy v Podnestrov'e*, KSIIMK, 48, 1952, s. 137-142; M. J. Brajcevsij, *Drevneslavjanskoe svjatilisce v sele Ivankovcy na Dnestre*, KSIIMK, 52, 1953, s. 43-52; tenże, V.I. Dovzenok, *Pozelenie i svjatilisce v sele Ivankovcy v srednem Podnestrov'e*, w: *Istorija i archeologija...*, s. 238-261.

<sup>630</sup> I.S. Vinokur, G.N. Chotjun, *Jazyčeskie izvajanja iz s. Stavcany v Podnestrov'e*, SA, 1964, 4, s. 210-214.

wiek i łączone z kulturą czerniachowską, co nie wystarcza jednak do datowania posagu. Pod Zaleszczykami koło wsi Błyszczanka i we wsi Kołodrybka są dalsze podobne idole<sup>631</sup>.

Nie zabrakło analogicznej do zachodniosłowiańskich zabytków zminiaturyzowanej postaci (23 cm wysokości, 2,5 szerokości) bóstwa z brodą i wąsem, z głową przykrytą stożkowym hełmem; obiekt taki, pochodzący ze Starej Ładogi, jest jednak uszkodzony, nie ma rąk i jedną tylko nogę<sup>632</sup>.

Cechy stylowe tych zabytków łączą je ze zjawiskiem tak zwanych bab kamiennych, posągów rozrzuconych na przestrzeniach euroazjatyckich i związanych z ludami tureckimi wcześniejszego średniowiecza, które w ten sposób czciły pamięć swoich wybitnych zmarłych<sup>633</sup>. Cztery takie posągi sprowadzone w ostatniej ćwierci XVIII wieku z Ukrainy do Nieborowa zdobią dziś jego park. Ale mimo tych podobieństw formalnych trzeba uznać, że zabytki z ziem słowiańskich odnoszą się przeważnie, jeżeli nie wszystkie, do Słowian wschodnich, którzy je przejęli i adaptowali do swych potrzeb sakralnych, po części jako przedstawienia bóstw, po części jako pomniki wodzów plemiennych. Zobaczmy za chwilę, że ta orientalna u swych źródeł idea znalazła szerokie powodzenie i na zachodzie, i na północnym zachodzie.

Słowiańszczyzna południowa, a także zachodnia poza łukiem karpackim, nie przyniosły świadectw wykopaliskowych tej skali. Zbliżone formą do idolów drobne jednak figurki gliniane znale-

---

<sup>631</sup> Nie sposób dołączyć tu znaleziska z najniższej warstwy archeologicznej w soborze Spaskim w Riazaniu: popiersie kobiece z brązu, czterotwarzowe (trzy oblicza zachowane); materiał, okoliczności odkrycia, kości zwierzęce, mały krzyżyk nie pozwalają, by określić go jednoznacznie jako idola ruskiego, A.L. Mongait, *Staraja Rjazan'*, „Materialy i issledovanija po archeologii SSSR”, 49, Moskwa, 1955, s. 191 n.; por. E. Gasparini, *Il matriarcato...*, s. 572. Do zaginionych, zapewne słowiańskich, należy posąg zwany Četyrbog, znajdujący się przed 1850 rokiem przed cerkwią w Tesnowce, pow. Radomyśl, gub. Kijów, oraz czterogłowy nad Dnieprem między Rzeczycą i Bobrujskiem, cyt. R. Pettazoni, *Wszechwiedza bogów...*, s. 235.

<sup>632</sup> M. Gimbutas, *The Slavs...*, s. 156, z wykopalisk w Starej Ładodze w roku 1958 K.D. Daduškina.

<sup>633</sup> J.R. Daskevic, E. Tryjarski, *Kamennye baby pričernomorskich stepej. Kollekcija iz Askani-Nova*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982.

ziono w osiedlach połabskich oraz w znacznej liczbie około dwustu przedmiotów w Mikulčicach na Morawach, datowane na IX wiek. Są to wyobrażenia ludzi, koni, krów, owiec i ptaków, modele siodła i naczyń, chyba o magicznym znaczeniu; dowodzą wpływu kultury koczowniczej, które znalazły chętny odbiór wśród Słowian pozostających w orbicie oddziaływania Awarów.

Kilkadziesiąt zachowanych rzeźb kultowych z obszaru Słowiańszczyzny zachodniej i wiążące się z nimi posągi kamienne bałtyjskie z ziem dawnych Prusów sprawiają nauce sporo kłopotu zarówno co do ich analizy jako źródeł do dziejów religii, jak interpretacji funkcjonalnej i historycznej.

Wśród Słowian połabskich, w pewnej dysproporcji do omawianych już wyżej opisów polikefalicznych wizerunków Świętowita lub Trzygłowa i bóstw im pokrewnych pozostaje skromny zachowany materiał archeologiczny. Przeważają w nim posągi jednogłowe i jednotwarzowe, ale ogólny inwentarz wzbogacił się w ostatnich latach także o przedstawienia wielotwarzowe. Wśród tych nowo pozyskanych zabytków istotne znaczenie porównawcze dla opisu Świętowita arkońskiego ma odkrycie z roku 1974 w Wolinie. W warstwach z wieku IX znaleziono tam cztery egzemplarze zminiaturyzowanej do użytku domowego odmiany wyobrażenia bóstwa o czterech twarzach, wykonane w drewnie<sup>634</sup>. Wspomnieliśmy już zrośniętą tułowiami parę drewnianych „bliźniąt” z wyspy na Tollen-see. Wykopaliska te wzmacniają zdanie Helmolda (I, 84) o dwu-, trój- i wielogłowych posągach Połabian<sup>635</sup>, a jednocześnie zachęcają, aby w języku Drzewian połabskich dostrzec dawną nazwę dla „obrazka świętego”: *büüq* < \**božę*, l. mn. *büüqeta* < \**božęta*<sup>636</sup>.

Do idoli jednotwarzowych należy dębowy słup 1,5 m wysokości i tylko 15 cm szerokości, z owalną głową, odkryty na grodzisku obodrzyckim z X-XII wieku w Behren-Lübchin w Meklemburgii<sup>637</sup>. Posąg z Alt-Friesack, odnaleziony w torfowisku u stóp grodu, był

<sup>634</sup> W. Filipowiak, *Der Götzentempel...*

<sup>635</sup> *Helmoldi Cronica Slavorum*, I, 84: *Multos etiam duobus vel tribus vel eo amplius capitibus exsculpunt*, co szeroko omówił, choć jeszcze pod presją interpretacji solarnej, R. Pettazoni, *Wszechwiedza bogów...*, s. 215, 223 n.

<sup>636</sup> R. Olesch, *Die christliche Terminologie...*, s. 13.

<sup>637</sup> E. Schuldt, *Behren-Lübchin. Słowiański gród w Meklemburgii*, „Z otchłani wieków”, 37, 1971, s. 262-266.



zwieńczony głową w czapce, osadzoną na wąskim tułowiu, przy czym analiza C<sup>14</sup> drewna wskazywałaby na jego datowanie nawet na VI-VII wiek<sup>638</sup>.

Wątpliwości natomiast budzą dawniej znane i często wspomina-  
ne kamienne stele z Bambergu; dwie z nich, lepiej zachowane,  
przedstawiają brodatych i wąsatych mężczyzn z rękami złożonymi  
na brzuchach, z tarczami na plecach. Nie wydają się one posągami  
bóstw, podobnie jak płaskorzeźby z Altenkirchen i Bergen na Ru-  
gii, datowane hipotetycznie na X i XI wiek; na kamieniu altenkir-  
cheńskim wąsaty mężczyzna trzyma obręcz róg do picia, a relief  
bergeński wyobraża mężczyznę z nakrytą głową, z rękami na brzu-  
chu. Mogą to być kamienie nagrobne<sup>639</sup>. Zupełnie zaś niewiarygod-  
ne wydaje się dwugłowe popiersie kamienne z Nowego Wieca pod  
Kościerzyną, zaopatrzone na domiar w rzekome napisy<sup>640</sup>. Dobrą  
metrykę archeologiczną mają natomiast inne rzeźby w kamieniu  
z północnej i zachodniej Polski<sup>641</sup>.

Wymienić tu w pierwszej kolejności należy czerwony kamień  
granitowy wysokości około 80 cm, szerokości i grubości około 60 cm,  
znaleziony w roku 1856 w Leźnie pod Kartuzami, pokryty z trzech  
stron płaskorzeźbami wyobrażającymi jeźdźca na koniu, stojącą  
przed nim postać oraz mężczyznę z rogiem do picia w prawej ręce.  
Zbliżone są do tego przedstawienia: płyta ze Słupca pod Szczeci-  
nem z rytem postaci ludzkiej oraz płaskorzeźba z Żydowa pod  
Sławnem wyobrażająca postać kobiecą. Tu też należą dwa posągi  
z Powiercia pod Kołem; jeden (uszkodzony) z naczyniem lub boch-  
nem chleba – pamiętamy ten atrybut Świętowita rugijskiego – w rękę,

<sup>638</sup> J. Herrmann, *Altfriesack*, w: *Enzyklopädie zur Frühgeschichte Europas. Arbeitmaterial*, Berlin 1980, s. 24; L. Niederle, *Zivot...*, s. 201, znalezione w Regnitz

<sup>639</sup> B. Zientara, *Kamienni świadkowie. O rugijskich i zachodnio-pomorskich nagrobkach słowiańskich*, „Mówią wieki”, 12, 1969, s. 1 n.

<sup>640</sup> Choć za autentycznością zabytku wypowiedział się L.J. Łuka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973. O falsyfikatach z Prilkvity oraz o wyobrażeniach w ikonografii od końca XV w. do pocz. XIX w. L. Franz, *Falsche Slavengötten. Eine ikonographische Studie*, Leipzig 1941, użyteczny mimo swej tendencyjności.

<sup>641</sup> J. Sokołowska, *Wczesnośredniowieczne posągi kamienne odkryte na ziemiach polskich*, Warszawa 1960.

drugi 39 cm wysokości, z głową w czapce, a także inny, z Łubowa pod Szczecinkiem, o lekko zaznaczonych rysach twarzy.

Obiekty te przez swoją półamorficzną formę kamienną z reliefem nie mają powiązań stylistycznych ani ze sztuką zachodnioeuropejską, ani z rzeźbą skandynawską. Pozostają natomiast w związku z kultową rzeźbą bałtyjską z ziem dawnych Prusów: z tak zwanymi babami kamiennymi przedstawiającymi – wbrew nazwie – mężczyzn z rogami do picia, czasem z mieczami, wyjątkowo z przedmiotem kolistym (może kołaczem) lub zygzakowatym (pio-runem?)<sup>642</sup>. Uważa się je za pomniki nagrobne wodzów plemiennych, na co wskazywałoby odkrycie takiego przedmiotu w Glisnie pod Chojnicami na mogile kamiennej (przeniesiony do Wabcza pod Chełmnem) oraz znane nam już analogiczne obiekty z Ukrainy, Kaukazu i stepów Eurazji, gdzie służyły jako nagrobki; możliwe jednak, że są to przedstawienia bóstwa opiekuńczego typu perunowego. Ich chronologia to – ogólnie mówiąc – wczesne średniowiecze, a przynależność etniczna na ziemiach polskich wydaje się dwojaka: na pewno bałtyjska na obszarze pruskim i słowiańska na Mazowszu i Pomorzu oraz Połabiu, poddanym wówczas silnym wpływom kulturowym ze strony ludów bałtyjskich. Jedno- i wielotwarzowe posągi kamienne pojawiają się nad Dniestrem i są związane z kulturą czerniachowską około IV w. n.e. Drewniane, które stały się swoistą dla Słowian formą, można odnosić do VI-VII w. w dorzeczu Tjasmin i znalezisk kultury perikowskiej, a nad Donem na grobach kultury borszewskiej przynależnej zapewne do plemienia Serezjan. Najbardziej prawdopodobna droga przejścia tego rodzaju rzeźby przez Bałtów i Słowian zachodnich prowadziłyby, poczynając od połowy VI wieku do początków VIII wieku, z obszaru słowiańsko-sarmackiego i od ludów tureckich przez obszar Słowian wschodnich<sup>643</sup>. Wymyka się nam natomiast prawie zupełnie koncepcja mitologiczna tych przedstawień, które należąc do kręgu wierzeń o wybitnych opiekuńczych przodkach przywódczych,

<sup>642</sup> W. Antoniewicz, *Posągi...*, s. 242 n.; T.S. Passek, B.A. Latynine, *Sur la question des „kamennyje baby”*, „Slavia Septentrionalis Antiqua”, 4, 1929, s. 290 n.

<sup>643</sup> M. Gimbutas, *The Slavs...*, s. 158-159, zakłada prostą drogę ze stel kamiennych protoindoeuropejskich III i II tysiąclecia p.n.e., ale brak ogniw pośrednich aż do IV w. n.e.

mogły rodzić mity heroiczne; pozostają nam nieznane w Słowiańszczyźnie zachodniej, podczas gdy długo owocowały w bylinach staroruskich.

W osobną grupę wydzielić trzeba posągi bóstw i demonów z obszaru Polski, tak jak to uczyniliśmy z materiałem zabytkowym z Połabia, a przedtem i Rusi. Na ich czele wymienić trzeba trzy wybitne przykłady rzeźby drewnianej. Pierwszy to głowa mężczyzny z brodą znaleziona w Jankowie nad Jeziorem Pakoskim, potraktowana z pełną ekspresją i znaczną umiejętnością, jakby echo plastyki przedromańskiej, co ostatnio nawet nasunęło domysł, że może to być głowa Chrystusa. Drugi – głowa mężczyzny z wąsem, wyłowiona z rzeki Warty pod Dąbrówką niedaleko Radomska, gorzej zachowana, także odznacza się surowym realizmem. Trzecim przedmiotem jest tzw. koziołek znaleziony w XIX wieku na Ostrowie Lednickim poza wałem grodziska – rogate zwierzę z długim ogonem, z dwoma trójkątami na brzuchu, wyobrażenie jakiejś teriomorficznej maskary obrzędowej lub demona<sup>644</sup>. Do tego wykazu można by zaliczyć zniszczony, a znany tylko z opisu posąg z Maliszewa pod Lipnem, człowieka wielkości nadnaturalnej, z twarzą ludzką i bydlęcymi rogami. W Witowie pod Aleksandrowem Kujawskim w obwarowaniu z polnych kamieni miał stać kamienny posąg o czterech twarzach. Tu też można zaliczyć amulet w formie postaci ludzkiej z rogami bydlęcymi znaleziony w Biskupinie, z IX-X w., identyfikowany na wątlej podstawie z Welesem<sup>645</sup>.

Cała ta grupa świadczy, że Słowianom wczesnośredniowiecznym nie brakowało możliwości upostaciowania niektórych sił nadprzyrodzonych. Możliwości te otwały się pod wpływami raczej ze wschodu niż z zachodu, choć i stąd mogły nadchodzić. Sądząc z ram chronologicznych tego zjawiska, nie trwało ono długo. Zmuszone było ustąpić przed kontrolą chrystianizacyjną. Łatwo ją było przeprowadzać w publicznych miejscach kultowych, i te ulegały

---

<sup>644</sup> J. Maringer, *Das Dreieckzeichen auf helvetischen und helveto-römischen Votivbeilchem*, „Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte”, 59, 1976, s. 185-191, uznaje trójkąt za znak *sacrum* na podstawie materiałów helweckich i helweto-rzymskich.

<sup>645</sup> W. Szafrąński, *Ślady kultu bożka Welesa u plemion wczesnopolskich*, „Archeologia Polski”, 3, 1959, z. 1, s. 159-165.

zniszczeniu. Znacznie trudniejsza natomiast i napotykaląca opory organizacji rodzinnej, a może i niektórych grup zawodowych, jak druzynników, okazywała się kontrola kultów domowych. Różnego rodzaju przedmiotom pomniejszonym, maskom ze skóry i drewna, małym konikom, czasem ze srebrną opaską, znajdowanym w wykopaliskach na obszarze grodów polskich z X-XII wieku, nie bez podstaw przypisuje się funkcje kultowe. Wyraźne znaczenie kultowe mają wśród przedmiotów anikonicznych pisanki znajdowane jako przedmioty ceramiczne na Rusi w warstwach archeologicznych od XI wieku i szeroko rozpowszechnione jako zdobione lub kraszone jednolicie skorupki jajek, związane potem jako symbol życia z Wielkanocą<sup>646</sup>. Przedmioty stosowane w magii byłyby różniczne; niektóre z nich, jak amulety noszone przez dorosłych i dzieci, lub nawet obcięte paznokcie w zanadru i na głowie, wymieniają utwory kościelne na Rusi<sup>647</sup>.

Z Rusi pochodzi tekst objaśniający osobliwy druzynniczy obrzęd kultowy o cechach magii sympatycznej (w klasyfikacji Jamesa G. Frazera i K. Moszyńskiego to taka praktyka magiczna, która oddziałuje na obiekt przez faktyczne działanie na wyobrażenie obiektu). Ślad archeologiczny takiego zabiegu odnaleziono jed-

---

<sup>646</sup> K. Botsanowski, *Pisanki jako obiekt kultu bałwochwalczego*, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne”, 5-6, 1903-1908, s. 55-57; T.I. Makarova, *O proizvodstve pisanek na Rusi*, w: *Kul'tura drevnej Rusi...*, s. 141 n.; J. Maringer, *Das Ei in Symbolic und Mythe des Ur- und Frühgeschichte Europe*, „Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte”, 33, 1981, s. 357-361.

<sup>647</sup> B.A. Rybakov, *Drevnie elementy v russkom narodnom tvorcestve (ženskoe božestvo i vsadniki)*, SE, 1948, 1, s. 64-91; zob. też. inne badania nad sztuką ludową jako nosicielem reliktyw wierzeniowych: G.K. Vagner, *O zmevidnoj kompozicii na drevnerusskich amuletach-zmeevnikach*, KSILMK, 85, 1961, s. 26-30; M.V. Sedova, *Novgorodskie amulety-zmeevniki*, w: *Kul'tura drevnej Rusi...*, s. 243-245; J. Blankoff, *A propos du 'dvoererie' et des amulettes 'zmeevniki'*, w: *Communications présentées par les slavistes de Belgique au VII<sup>e</sup> Congrès intern. de slavistique*. Bruxelles 1973, s. 67-84; tenże, *Survivances du paganisme en vieille Russie*, „Problèmes d'histoire du christianisme”, 8, 1979, s. 29-44; V.M. Vasilenko, *Obraz drakona – zmija v novgorodskich drevnjannyh kovsach*, w: *Drevnjaja Rus'...*, s. 326-332; G.K. Vagner, *O certach kosmologizma v narodnom isskustve*, w: *Drevnjaja Rus'...*, s. 321-326.

nak nie na Rusi, lecz na grodzisku w Łęczycy w warstwie z XII wieku. Wydobyto tam dwa fallusy drewniane wraz z drewnianym pucharem, co stanowi świadectwo zabiegu magicznego wśród załogi grodowej, znanego ze *Słowa Christolubca*, które oskarża o zaboron tych, co piją wino lub wodę z takich kielichów<sup>648</sup>.

---

<sup>648</sup> *Słowo nekoego Christoljubca*, w: V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 159.

## Rozdział XI

### Mity w obrzędach cyklicznych

Powstrzymujemy się od przedstawiania obrzędowości tradycyjnej wszędzie tam, gdzie trudno odnaleźć jej odpowiedniki mitologiczne. Ta zasada chwieje się niekiedy i może da się ją kiedyś w znacznym stopniu uchylić, gdy badania porównawcze dostarczą nam poświadczeń mitologicznych dla zamglonych rytów słowiańskich.

Słowiański kalendarz obrzędowy domaga się nowej analizy skierowanej zarówno ku jego historii, jak jego wewnętrznej strukturze, której nie wyczerpują składniki agrarne, choć stanowią nanizane na oś powtarzającego się okresu rocznego istotne jej wyznaczniki. Nie podejmując na nowo tego badania, trzeba tu ograniczyć się do uprzytomnienia, jak olbrzymi ładunek wierzeń niosły ze sobą owe obrzędy, których ponawianie było w oczach ludzi przez tysiąclecia niezbędnym warunkiem istnienia świata i społeczeństwa.

Między przesileniem letnim a przesileniem zimowym słońca, między równonocą wiosenną a równonocą jesienną wszystkie ludy europejskie znają jeszcze inne daty cyklu, rozmieszczone dość równomiernie na swoistym zegarze roku. Jednym z nich jest śródpóście w kalendarzu chrześcijańskim, związane w pojęciach ludu polskiego z czwartą „śmiertelną” niedzielą postu, która to nazwa zawiera w sobie starszy pokład, bez wątplenia indoeuropejskiego obrzędu zajmowania się około tej daty (początek lutego) śmiercią i zmarłymi. Mówiliśmy już o Długoszowym zapisie personifikacji śmierci – Marzanny, o topieniu kukły śmierci we wszystkich stronach Słowiańszczyzny jako Mary, Mareny, Moreny, Murieny (z wywodem nazwy z *\*mar*, *\*moro* – „śmierć”, pol. „mór”). Analogią wschodniosłowiańską jest pogrzeb mitycznej postaci, Kostromy, wielkiej słomianej lalki w ubraniu, którą starsi i młodszy z pie-

śniami odnosili na brzeg wody, gdzie część zebranych bronila kukły, a część zwycięską ją rozrywała i wrzucała do wody, po czym weseląc się, powracali wszyscy do osiedla. Godne uwagi jest zdanie Vladimira J. Proppa, że „w świętach rosyjskich momentowi rozrywania, topienia i palenia towarzyszą radość, wesele, śmiech i farsa [...] W rosyjskich obrzędach nie świętuje się zmartwychwstania. Święto polega nie na zmartwychwstaniu, ale na uśmiercaniu”<sup>649</sup>. To jednocześnie czas zapustów, oprowadzania zwierząt lub maszkar zwierzęcych, symbolicznego rozpasania.

Okres równonocy wiosennej, podobnie jak w innych kulturach ludowych, zwraca się ku obrzędom oczyszczenia, zna kąpiele i lustracyjne oblewanie wodą; łączy się z tym elementy chrześcijańskiej Wielkanocy. Pośredni zaś termin majowy wiązany z Zielonymi Świątkami (nazwa to ewidentnie niechrześcijańska) miał znaczenie większe, niż na to wskazują poważne zresztą relikty, choć istniała tendencja do łączenia czy powtarzania części tego prawdziwego *sacrum publicum* w porze letniego przesilenia. Jakie ono otwierało perspektywy, pokazuje analiza składników święta Kupały.

Wiemy o Kupale jako nazwie święta i mitycznej osoby oraz związanych z nimi obrzędów w kulturze Słowian wschodnich. Ale i wśród Słowian zachodnich odnajdujemy analogiczne zjawisko: „U nas dzień św. Jana – zapisał w swym zielniku Marcin z Urzędowa w roku 1562 – tam też w nocy ognie paliły, tańcowały, śpiewały, diabłu cześć a modłę czyniąc. Tego obyczaju pogańskiego do tych czasów w Polsce nie chcą opuszczać niewiasty”<sup>650</sup>. Poetyckim zaś zapisem tej tradycji stała się *Pieśń świętojańska o sobótce* Jana Kochanowskiego (po 1575), czerpiącego swe obserwacje z Czarnolasu. Mimo związania z kalendarzem kościelnym (24 czerwca), wszystko, co się działo, budziło potępienie kleru zarówno wschodniego, jak zachodniego. Najdłuższy w odczuciu ludu dzień w roku pozostał właściwym terminem tego święta, aczkol-

<sup>649</sup> V.J. Propp, *Russkie agrarnye...*

<sup>650</sup> Marcin z Urzędowa, *Herbarz polski, to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych, i innych rzeczy do lekarstw należących. księgi dwoje*, Kraków 1595, s. 32, z ilustracją w postaci drzeworytu bylicy piołunu (*Artemisia absinthum*), ziela leczniczego, a nie bylicy zwykłej (*Artemisia vulgaris*).

wiek jeszcze w latach czterdziestych wieku XIX, jak stwierdzał Władysław L. Anczyc, „w Krakowskim pałā sobótki w dniach Zielonych Świątek. Wieczorem od Ojcowa do Lanckorony, od wzgórz Chełmskich (nad Przemszą) aż poza mogiłę Wandy, cały widnokrąg goreje tysiącem ognisk po wzgórkach, jak nieprzejrzone obozowisko wśród nocy”. Zgadza się to z innymi, jeszcze średnio-wiecznymi przekazami dotyczącymi podobnych zabaw ludowych w Polsce południowej i na Śląsku, które gorszyły kaznodziejów jako odprawiane na Zielone Świątki. Inna nazwa to sobótko – nazwa chrześcijańska znacząca tyle, co „dzień poprzedzający święto” – lub kupałnocko świętojańska, który to termin, zapisany nie tylko z pogranicza ruskiego, z Podlasia i Lubelszczyzny, ale i z sieradzkiego i kaliskiego (z odmianami), świadczyłby, podobnie jak ślad czeski kupadlo – „nić do przewiązywania podarków na sobótkę”, o szerszym niż wschodniosłowiański zasięgu Kupały<sup>651</sup>.

Na Rusi Kupała ma poświadczenie już z wieku XIII (jako *kupa-lijā*) i XIV (jako l. mn. *Kupały*), potem występuje Kupała i Kupało, Iwan-Kupała (24 czerwca), oznaczające święto, a także kukłę – *ku-pało*, *kupājlo* – używaną przy obrzędzie. Może też określać istotę mityczną, dziewczynę rozdającą kwiaty przy wróżbach sobótko-wych i całe zgromadzenie uczestników uroczystości. Etymologia powszechnie przyjmowana wywodzi tę nazwę – według świadectw staroruskich i bułgarskich – z obrzędowej pierwszej w roku kąpieli w rzece (hipotetyczna postać \**kopadlŋ*) lub, co na pewno nie przekonuje, z nawiązania do św. Jana Chrzyciela i chrztu przez zanurzenie<sup>652</sup>. Rozejrzenie się w szczegółach uroczystości nasuwa wątpliwości co do wyłącznie wodnego jej charakteru; raczej obrzęd ognia wysuwa się tu na plan pierwszy. Zestawiano też Kupałę z indyjskim *kup* – „jarzyć”, „gniewać się”, oraz z *ku* – „ziemia” i *pola* – „obrońca”, a więc jakby w sensie opiekuna ziemi<sup>653</sup>.

<sup>651</sup> J. Krzyżanowski, *Słownik folkloru...*, s. 380 n.

<sup>652</sup> A. Bruckner, SEJP, s. 224-225; REW, t. 1, s. 695; F. Sławski, SEJP, t. 3, s. 375-376.

<sup>653</sup> Analizę podali V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija...*, s. 217 n.; V.N. Toporov, *Iz nabljudenij nad etimologiej slov mifologičeskogo charakterā, w: Etimologija*, Moskwa 1969, s. 11 n.; N.N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simwoli-ka...*, s. 102 n.; N.R. Guseva, *K voprosu o značenii imen...*, s. 338.



*Latopis hustyński*, dzieło z XVII wieku, wcielające różnego pochodzenia wiadomości, opisuje ten dzień szeroko: „Temu Kupale [...] pamięć odprawia się w wieczór narodzenia Jana Chrzciciela [...] tym sposobem: z wieczora zbiera się lud prosty obojej płci, i splata sobie wieńce z ziela jadownego albo korzenia, i przepasawszy się bylicą wznieca ogień. Gdzie indziej stawiają gałąź zieloną, i wzięwszy się za ręce obracają wokół tego ognia, śpiewając swoje pieśni [...] Potem przez ogień ten przeskakują, temu biesowi ofiarę z siebie składając [...] Kupało, jako mniemam, był bóg bogactwa, jak w Helladzie Ceres, jemu zaś niemądrzy dziękczynienie za bogactwo wnoszą w ten czas, gdy mają nadejść żniwa [...]”<sup>654</sup>.

Złożywszy mitologiczną interpretację grecką na karb erudycji pisarza, opis należy przyjąć jako typologicznie wiarygodny, wielokrotnie poświadczony i uzupełniany przekazami etnograficznymi z całej Rusi. Można także uznać zauważony tam związek święta z cyklem rolniczym, choć – jak to się dalej okaże – związek to pośredni.

Trzonym obrzędu, znanego zresztą w całej Europie, są ogniska. Marcin z Urzędowa w połowie XVI wieku zapisał, że zapalano je w Polsce „krzesząc ognia deskami”, a więc w archaiczny sposób rytualny. Podobnie postępowano w wieku XIX w Starej Ładodze na górze Pobiediszcze, gdzie dobywano tarciami z drewna, nazywając go ogniem żywym<sup>655</sup>. Tańcom kobiecym kołem przy ognisku towarzyszyły pieśni, których analiza na podstawie materiału rosyjskiego wykazuje archaiczność struktury muzycznej i zwyczaj nastroj powagi i smutku, choćby słowa były niepozabawione radości; wykazują też one zbieżność melodyczną z pieśniami noworocznymi<sup>656</sup>. Kobiety są przepasane bylicą (bylicą piołunem, *Artemisia absinthium*), zieleń magiczną i leczniczą, dobrze odróżnianym od bylicy zwykłej w zielniku Marcina z Urzędowa

---

<sup>654</sup> *Polnoe sobranie russkich letopisej*, t. 2: *Ipat'evskaja letopis', Pribavlenija k Ipat'evskoj letopisi: Gustinskaja letopis'*, St. Peterburg 1843, s. 231-373.

<sup>655</sup> N.N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simbolika...*, s. 96.

<sup>656</sup> I.I. Zemlovskij, *Metodika kalendarnych pesen'*, Leningrad 1975, s. 16, 118, 138.

(1595)<sup>657</sup>; teksty pieśni zawierają się w szerokiej gamie od inkantacji z motywem słońca do wróżb i swatania młodych par. Skakanie pojedynczo lub parami przez ogień należy do powszechnego rytuału, podczas gdy najlepiej w folklorze ukraińskim, białoruskim i rosyjskim zachował się obyczaj palenia słomianej kukły, na Białorusi zwanej Marą, gdzie indziej ukwieconej głowy końskiej lub krowiej, albo też koła na żerdzi – to symbol słoneczny – czy wysoko zatkniętej kępy siana. Jako przeciwstawny element w dwoistym widzeniu przyrody woda służyła na Białorusi także i w to święto do topienia Mary lub Kupały bądź głowy końskiej lub krowiej. Obrzęd wody polegał na puszczaniu wianków i zbieraniu ziela. Nasylenie tej nocy dziwnością prowadziło do orgiastycznego zachowania młodych uczestników, aż do kazirodztwa, jeśli wierzyć niektórym pieśniom kupałowym z Białorusi o miłości brata i siostry, zamienionych w zioła lub kwiaty.

Trudno jednak powiedzieć, że cały ten zespół obrzędów uległ swoistej mitologizacji wokół samego Kupały; etymologia ludowa na Białorusi wiąże to imię z wodą i kąpielą, ale jak wskazaliśmy, więcej tu świadczy o związku z ogniem. Dochodziło do personifikacji nazwy obrzędowej zarówno w formie starszej – Kupała – jak nowszej, związanej z Iwanem. Być może, jak chcą Ivanov i Toporov, parę z nim stanowi owa Mara, zamierzchłe świadectwo dualistycznego mitu brata i siostry, ognia i wody<sup>658</sup>. Są inne także wskazówki interpretacyjne, o których powiemy niżej.

Porównawczy materiał bałtyjski i w tej dziedzinie wykazuje niejedną zbieżność i w niejednym pomaga uzupełnić archaiczną warstwę mitu i obrzędu. Główna postać męska, łotewski Jonits (Jaś), siedzi na górze lub na kamieniu; jego żona Mora i jego dzieci mok-

---

<sup>657</sup> Zob. przyp. 653. Wiara w leczniczą moc ziół zbieranych w noc świętojańską była mocniejsza niż zakazy kościelne na Rusi (jak np. pytanie „nieprzystojności jakowe i płasy czy nie wyprawialiście?, do lasu po trawę i korzenie nie chodziliście?”), bo w 1658 roku car Aleksy Michajłowicz posłał do Kazania rozkaz, aby zebrali w dzień narodzin Ivana *Predteč'* dziesięć pudów, *travy čečujnej*, skutecznej na hemoroidy, A. Sobolevskij, *Zametki...*, s. 178; S.M. Tolstaja, *Materiały k opisaniu polesskogo kupal'skogo obrjada*, w: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor...*, s. 136 n.; *Tradicionnye obrjady i obrjadovyj folk'lor ruskich Povol'žja*, wyd. G.G. Sapovalova, L.S. Putilova, Leningrad 1985, s. 73 n.

<sup>658</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija...*

ną na deszczu, Mora znika; męski protagonista mitu opiekuje się wszelkim dobytkiem, także zwierzętami domowymi, walczy z wilkami i z każdą siłą nieczystą; widzi się go na drzewie, gdzie wręcz nazywany jest bóstwem Diven.

Badaczka radziecka Natalia N. Veleckaja rozpatrzyła ostatnio wnikliwie cały omówiony tu zespół archaicznych obrzędów słowiańskich<sup>659</sup>. Wyszła z założenia, że wyraża on koncepcję świata polegającą na wieczystym obiegu dialektycznej triady: życia – śmierci – życia, co znamionowałoby słowiański rytuał wyprowadzenia z tego świata w inny. Korzenie rytuału i jego funkcje wytworzyły się z pojmowania relacji obu światów jako stosunku przodków do potomków i wpływu zmarłych na życie na ziemi. Kult przodków był także kultem agrarnym w tym sensie, że przypisywano im moc zapewniania normalnego toku wegetacji, a to dzięki uczestniczeniu zmarłych, zwłaszcza osób dostojnych, zasłużonych dla rodu i społeczności, w kosmicznym świecie istot nadprzyrodzonych. Istota obrzędów nie tylko pogrzebowych *sensu stricto*, ale i innych, wyrażających tę samą koncepcję zasadniczą, polegałaby – zdaniem tej uczonej – na wysyłaniu w określonym rytmie czasu posłańców w ów inny świat dla podtrzymania prawidłowego biegu rzeczy na ziemi<sup>660</sup>. W cyklu kalendarzowym świąt podstawowych upatruje ona ślady ofiar ludzkich zastąpionych przez ich symboliczne znaki, jak kukły topione w wodzie lub palone w ogniu.

Jako składnik struktury społecznej „wysadzanie” starców, znane także z obyczaju innych ludów indoeuropejskich<sup>661</sup>, należało u Słowian do bardzo odległej przeszłości. Jego zapisy średniowieczne i ślady folklorystyczne są nikłe i fragmentaryczne, występując w postaciach przekształconych i zdegradowanych. Że były to obrzędy pełne treści sakralnej, wskazują ich udratyzowane relikty, między innymi w postaci zabaw, jak przejazd połączonego rzędu

---

<sup>659</sup> N. N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simbolika...*

<sup>660</sup> Analogia tracka ofiary z wysłańca do bogów w kulcie Zalmoxisa, M. Eliade, *Histoire des croyances...*, t. 2, s. 173.

<sup>661</sup> G. Dumézil, *La religion romaine...*, s. 449: wrzucanie 17 marca kukły do Tybru jako ślad ofiar z ludzi.

wozów przez wieś jugosłowiańską ze staruchą i kukłą na przedzie, połączony z tańcami i topieniem kukły. Tu należą też opowieści, figury zapustowe i szczegóły scenograficzne, takie jak powiększone brody, maski, maczugi, trójzęby itd. Transformacja owego pierwotnego wywodu na tamten świat polegała na przełożeniu archaicznego, zanikłego rytuału na język symboliczny obrzędów noworocznych czy sobótkowych. Palenie kukły, gałęzi, słomy, zdobionych w wieńce kwiatne, girlandy, kwiaty i wstążki oznaczałyby zastąpienie nimi owych posłańców w inny świat. Zbliżoną treść mają niektóre składniki obrzędów żniwnych: ostatni snop, ostatni kłos, wieńce ze zbóż, niekiedy antropomorficzne z nazwami takimi jak stary, dziad, baba. Wydają się one szczątkami dawnego, okrutnego rytuału, który wcześniej zanikł.

Jego zanik, a raczej zastąpienie innym, symbolicznej natury, zbiegł się ze zmianą obyczaju, z docenieniem wartości skumulowanego doświadczenia ludzi starych. Bajka zachodnioukraińska przekazuje to w postaci następującej. Po trzyletnim okresie suszy, w czas głodu, postanowiono „wszystkich starych dziadów potopić”. Synowie schowali swego ojca do jamy pod komorą, a on im na wiosnę, gdy zabrakło ziarna siewnego, polecił wymłócić słomę ze strzechy i siać na polach. Obfity plon, „a zboże jak ława” – zwróciły uwagę sąsiadów i władcy, który wezwał starca i posadził go w swej radzie<sup>662</sup>. W ukraińskich wariantach opowieści o „wysadzeniu” motyw zmiany obyczaju wyraża się w odezwaniu małego wnuka, który widząc dziada już na sankach do wywiezienia, prosi ojca, aby przyciągnął je z powrotem, bo jak będzie go sam wiózł, to mu się przydadzą.

Inne obrzędy cykliczne nie doczekały się jeszcze takiego jak Kupała rozpoznania, które – rzecz jasna – stanowi wstępną hipotezę wymagającą rozbudowy i ogarnięcia nią innych składników cyklu. Wymieńmy tylko niektóre z nich, idąc za kalendarzem, który między letnim przesileniem a czasem równonocy jesiennej ma w sierpniu uroczystości dożynkowe. Między równonocą, wiązaną

---

<sup>662</sup> G. Dumézil, *Apollon sonore...*, s. 191, wskazał na motyw docenionego doświadczenia starca w historii pięciokrotnego dyktatora Camilla.

potem z Matką Boską Siewną lub Różańcową, a przesileniem zimowym przypada święto zmarłych. Przesilenie zimowe – Gody w pełnym sensie wyrazu – okres od willed Bożego Narodzenia po Nowy Rok i Trzech Króli to inna kulminacja kultowa na miarę Kupały<sup>663</sup>.

---

<sup>663</sup> Wymagają ponownego zbadania słowiańskie miary czasu, zob. B. Gerek, *Słowiańskie nazwy miesięcy: między folklorem a historią*, w: *Cultus et cognitio...*, s. 151 n.; por. B. Stelmachowska, *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933; J.S. Bystróż, *Słowiańskie zwyczaje...*; E. Schneeweiss, *Feste und Volksbräuche...*; C. Zibut, *Staročeské vjocni obyčeje, porehy slavnosti a záhavy prostonarodne*, Praha 1889; T.A. Koleva, *Zimnij cikl obycaev juznych slavjan. K voprosu o strukturno-tipologičeskom analize obrjadnosti*, SE, 1971, 3, s. 40-50; M.M.P. Arnaudov, *B'lgarski narodni prazdnici. Običai, vervanija, pesni i zabavi przez celata godina*, Sofia 1943; tenże, *Die bulgarischen Festbräuche*, Leipzig 1917; W. Klinger, *Obrzędowość kultowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926; E. Schneeweiss, *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*, Wien 1925; V.I. Cicerov, *Zimnij period russkogo narodnogo zemledeľ'ceskogo kalendarja XVI-XIX vekov (Očerki po istorii narodnych verovanij)*, Moskva 1957.

## Rozdział XII

### Duchy i demony

Bogowie słowiańscy spłynęli Dnieprem i Wołchowem, ich posągi potopiono w jeziorach wielkopolskich, ich popioły mieszały się ze zgliszczami Arkony. Pozostawili jednak sporo śladów wywołanych w mentalności ludzkiej, najwięcej w dziedzinie nazywanej zazwyczaj demonologią. Przetrwał rój drobnych istot mitycznych, które otaczały lub współlistniały z bóstwami pierwszego i drugiego rzędu, a po zniszczeniu tego panteonu wraz z ośrodkami kultu i obrzędami zaczęły swój samodzielny i długotrwały żywot w kręgu domowym i wiejskim. Pomagały nadal pojmować życie, jego fazy i odnawianie się, podobnie jak funkcjonowanie i budowę kosmosu, ożywiały i składały w jedno symbolikę przedmiotów, roślin, drzew, zwierząt, ptaków i płazów.

Wierzenia o świecie mogły obywać się bez opowiadania łącznego, a więc ogólnego mitu<sup>664</sup>. Obok kilku mitów zasadniczych, jak omówione wyżej wierzenia w bóstwo najwyższe, jak kosmogonia i antropogonia, obok upostaciowanych zjawisk naczelnych pulsowała bowiem szeroka strefa zjawisk codziennych, w których współżyły ze sobą spostrzeżenia dla nas realistyczne obok przekonań i aktów płynących z postawy religijnej. I tu powstawała mitologia, tyle że obejmująca mrowie różnorodnych duchów, mało zhierarchizowana, niższego rzędu niż wiara w bóstwa przewodnie, równie ważna jako wizja przyrody i ludzi, jako wyraz psychicznej reakcji

---

<sup>664</sup> Nie wszystkie społeczeństwa antyczne, nawet wyposażone w kastę kapłańską, dochodziły do sformułowania zwartej mitologii, zob. G. Dumézil, *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais*, Paris 1970, s. 7: *La Rome classique n'a pour ainsi dire plus de mythologie divine, ne sait plus rien raconter de les dieux, dans les définitions et en relations fonctionnelles restent pourtant claires.*

i postaw poznawczych jak tamta. Demonologia słowiańska, co wynika z dzieła Kazimierza Moszyńskiego, wbrew pozorom rozbieżności i wielu nazwom postaci jest dość jednolita<sup>665</sup>. Jest to wskazówką, że należy do starszych pokładów kultury ludowej. Niekiedy pokrywał ją pokost chrystianizacyjny, a także nalot obcy – widoczny w Czechach i Polsce – z zachodniej Europy; Słowianie południowi napotykali substrat śródziemno- i czarnomorski, wschodni miewali zaś różne sąsiedztwo ludów nieindoeuropejskich z ich wierzeniami. Literatura kaznodziejska i budująca obu obrządków chrześcijańskich wrzucała wszystko do jednego worka diabelskiego, z którego wysypują się nazwy rodzime i obce w różnym przyswajane czasie<sup>666</sup>.

Dzisiejszy – a raczej wczorajszy – stan wiedzy ludowej o demonach odznacza się bogactwem wątków. Rozkładają się one w krajach słowiańskich nierównomiernie. Przodują Słowianie zachodni, Ukraina i Słowianie bałkańscy. Systematyka tych wierzeń siłą rzeczy i w naszym wykładzie jest dowolna; w umysłowości ludowej przeplatały się one i wzmacniały wzajemnie, tworząc otaczający człowieka świat prawie że dotykalnych na co dzień wyobrażeń, które organizowały wizję świata i życia powszedniego.

Parotysiącletni słowiański obrzęd ciałopalenia zmarłych, łączący się z uznaniem oczyszczających mocy słońca i ognia, dominował aż do progu chrześcijaństwa<sup>667</sup>. Relacje arabskie dotyczące Słowian wschodnich, zwłaszcza Ibn Rosteha przekazującego informacje z IX-X wieku, odtwarzają rytuał grzebalny: „Kiedy kto z nich umrze, palą go w ogniu, zaś ich kobiety, gdy kto im umrze, krążą sobie nożem ręce i twarze. Gdy zmarły zostanie spalony,

---

<sup>665</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 598-704; T. Wróblewski, *Demony*, SSS, t. 1, s. 335-338; F.A. Rjazanovskij, *Demonologija v drevnerusskoj literaturie*, Moskwa 1915, s. 120 n.; E.G. Kagarov, *Religija drevnich slavjan*, Moskwa 1918 [repr. 1957] (głównie mitologia niższa).

<sup>666</sup> *Homiliarium quod dicitur de Opatoviz* (Herman, bp praski, XI/XII w.?), C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 22: *Quam ob rem caveamus, ut non sit nobis religio, cultus hominum mortuorum; Constitutio synodalis Unijeoviensis* (1326), tamże, s. 62; *Cosmae Chronica Boemorum*, I, 25.

<sup>667</sup> J. Kostrzewski, *Obrządek ciałopalny u plemion polskich i Słowian północnozachodnich*, Warszawa 1960.

udają się do niego nazajutrz, biorą popiół z owego miejsca, dają go do popielnicy i stawiają ją na pagórku”<sup>668</sup>.

Słowianie wschodni wznosili nad takim pochówkiem niewielkie domki, których relikty etnograficzne trwały w XIX wieku. Wtórąjce temu zjawisku relacja Kosmasa (III, I) o księciu Brzetysławie, który obejmując tron czeski w roku 1092, zastał jeszcze „pogrzeby, które odbywały się w lasach i na polach, i korowody, które odprawiali podług pogańskiego zwyczaju, na dwóch i trzech rozstajnych drogach jakby dla spokoju duszy. Także i bezbożne igry, które wyprawiali nad swoimi zmarłymi, tańcząc z nałożonymi na twarz maskami i wywołując cienie umarłych”<sup>669</sup>.

Powszechnie stosowano też ciałaopalenie w dobie migracji Słowian na Bałkany w VI i VII wieku, a cmentarzyska birtualne – zawierające także pochówki szkieletowe – przypisuje się tam oddziaływaniu kultury awarskiej. Słowiańszczyzna zachodnia na północ od Karpat trwała przy ciałaopaleniu aż do nasilenia się wpływów chrześcijaństwa w X i XI wieku. Z tekstów bizantyńskich i arabskich wiemy o obrzędach grzebalnych, wśród których – zapewne w grupie możliwych – występowało zadawanie sobie śmierci mniej lub więcej dobrowolne przez żonę zmarłego<sup>670</sup>. Jest to, podobnie jak dary grobowe, wyrazem przekonania o konieczności wyposażania nieboszczyka na jego dalsze, pozagrobowe życie, ale występowała wśród Słowian niepewność co do miejsca przebywania dusz po śmierci; na dawnej Rusi nazywano je *nevedomaja strana*. Thietmar z Merseburga przypuszczał nawet, że Słowianom zdaje się, iż „ze śmiercią doczesną wszystko się kończy”<sup>671</sup>.

Dotąd była mowa o zmarłych, którzy odeszli od żywych w sposób uznawany za naturalny i których życziwość można i trzeba było pozyskiwać. Z tego kręgu, zwłaszcza zaś z grupy rodowej,

---

<sup>668</sup> Ibn Rosteh, w: C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 92; T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich, głównie z IX-X w.*, „Archeologia”, 5, 1952/1953, s. 122-154; tenże, *Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations des voyageurs et des écrivains arabes*, „Folia Orientalia”, 5, 1964, 1-74.

<sup>669</sup> Kosmasa *Kronika Czechów*, s. 313-314; *Cosmae Chronica Boemorum*, III, I.

<sup>670</sup> T. Lewicki, *Les rites...*, s. I n.

<sup>671</sup> *Thietmari Chronicon*, I, 14: *cum morte temporalis omnia putant finiri*.



wydaje się pochodzić część zastępu demonów życzliwych, okazujących swoją przychylność ludziom stale lub doraźnie. Pomnażają oni dobytek w zagrodzie, pomagają w przedzeniu, hodują konie, zaplatając im grzywy. Otrzymują osobne nazwy i funkcje, zwłaszcza jako duchy domowe, o których jeszcze powiemy.

Ale wspólnota dusz żywych i zmarłych ujawniała się także w demonologii, gdzie pulsowała strefa zajęta przez zjawy wrogie społeczności ludzkiej, wiedźmy, zmory i upiory działające w pobliżu ludzi, związane z określonym w wierzeniach rodzajem zmarłych, mianowicie z tymi, którzy zginęli w sposób gwałtowny lub przedwczesny<sup>672</sup>. Analiza materiału zebranego przez Ludwika Stommę na podstawie zapisów z drugiej połowy XIX wieku wykazała, że na 500 zbadanych wypadków demonów-duchów zmarłych topielcy stanowią 20,2%, dzieci niechrzczone 18%, samobójcy i wisielcy 16,6%, porońce 11%, zmarli w dniu ślubu 8%; mniejszy udział mają martwe płody, zmarli gwałtownie, kobiety zmarłe w czasie połogu lub bezpośrednio po nim, wreszcie narzeczeni bezpośrednio przed ślubem<sup>673</sup>.

Rozporządzamy w tej dziedzinie obszernym zapisem etnograficznym uporządkowanym przez K. Moszyńskiego, w części przez S.A. Tokareva i innych<sup>674</sup>. O dawności tych wyobrażeń świadczy podzielenie ich przez całą Słowiańszczyznę, co nie wyłącza ani udziału zastanych przez nią różnych substratów, ani oddziaływania z zewnątrz. Istoty demoniczne w słowiańskiej kulturze tradycyjnej mają wiele cech wspólnych, jak czasowa niewidzialność („czapka niewidka”), ciemne lub czerwone zabarwienie skóry, ognistość

---

<sup>672</sup> D.K. Zelenin, *Očerki russkoj mifologii*, t. 1: *Umersie neestestvennoj smert'ju i rusalki*, Petrograd 1916 [repr. Moskva 1995], s. 10 n.; tenże, *K voprosu o rusalkach (Kul't pokojnikov, umersich neestestvennoj smert'ju, u russkich i u finnov)*. „Živaja starina”, 1911, 3-4 [reed. w: tenże, *Izbrannye trudy. Stat'i po duchovnoj kul'ture 1901-1913*, Moskva 1994], s. 230-298; E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 5 n.; O. Pertold, *The Religious Aspects of the Difference between Natural and Violent Death*, AO, 7, 1935, s. 74 n.

<sup>673</sup> L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX-XX w.*, Warszawa 1986, s. 151-166.

<sup>674</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 604 n.; S.A. Tokarev, *Religioznye...*, s. 79 n.; J. Junkova, *Nemoc a smrt u starych Slovanu*, „Vznik a počátky Slovanu”, 1, 1956, s. 180-196; O.A. Cerepanova, *Mifologiceskaja leksika russkogo severa*, Leningrad 1983, s. 10 n.

i skrzywienie się, wzrost raczej drobny, stosowny dla duszy-widma człowieka, gęste uwłosienie, obfite brwi, wielka głowa, wielkie oczy, osobliwe zęby, grube wargi, długie sutki, brak pleców, nadmiar palców, kulawość, stopy zwierzęce lub ptasie. Przy najczęstszej antropomorfizacji występuje także przedzierzganie się widm w zwierzęta i ptaki. Nierzadko naga zjawia, zwłaszcza kobieca, przywdziewa stroje czerwone, wieńce i kapelusze.

Do schrystianizowanego wyobrażenia diabła Serbowie łużyccy zastosowali starą swą nazwę *chajdac* < \**chudь*, co pojęciowo umieszcza postać nazywaną po stronie „zła” oraz przez inne określenia (*chörac*) po stronie „choroby”. Chtoniczne echa pobrzmiewają się w terminie *corne zimnek* < \**čьrny zemьnikъ*<sup>675</sup>.

Szkodliwość tego rodzaju demonów wobec człowieka jest ich rysem przeważającym, ale nie bez wyjątków indywidualnych i zbiorowych. Związek z chorobami jest najczęstszym motywem, obok którego występuje duża rozpiętość uciążliwości demonów: od psot do udręczeń. Być może specjalnością wyobraźni słowiańskiej jest tu zagłaskanie i załaskotanie na śmierć. Demony duszą i gniołają, straszą jękiem, płaczem i gwizdem, śmiechem, klaskaniem, jeżdżą na ludziach, wysysają krew i mleko, wyżerają wnętrzności, męczą kobiety ciężarne, odmieniają niemowlęta, porywają dziewczyny i kobiety, wchodzą w stosunki płciowe z ludźmi. Demony niepokoją swym śpiewem i muzyką, potrafią zgubić swym tańcem. Mogą to być także nieokreślone strachy czyhające na człowieka „tam, gdzie straszy”: u grobu, w mieszkaniu, przy zachowanym skarbie, na miejscu zbrodni, przy moście. Do tej charakterystyki ogólnej dochodzą rysy szczegółowe, umożliwiające klasyfikację według nazw i właściwości działania<sup>676</sup>.

Wyodrębniona przez Moszyńskiego grupa zjaw półdemonicznych odznacza się bogactwem rysów antropomorficznych i codzienną prawie bliskością wobec człowieka. Należą do nich cza-

<sup>675</sup> T. Lehr-Splawiński, K. Polański, *Słownik etymologiczny języka Drzewian połabskich*, Warszawa 1962, s. 83; R. Olesch, *Die christliche Terminologie...*, s. 20; Christian Hennig (k. XVII w.) zapisał: *weil die alten wenden geglandet en wohne in den Erden und Hake da seine Holle*.

<sup>676</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 660 n.; T. Seweryn, *Dusza w wyobrażeniach Słowian*, SSS, t. 1, s. 407-408.

rownice i wiedźmy, projekcje mitologiczne postaci realnych, z którymi Słowianie od wieków byli w stosunkach zależności magicznej, wieszczbiarskiej i leczniczej; ich niezbędność w życiu wiejskim poświadczają obficie zarówno teksty od średniowiecza począwszy, jak i folklor. Podejrzewane o czary złośliwe za życia, istnieją w fantazji ludowej jako nieuchwytnie półcielesne duchy opuszczające ciało czarownicy i powodujące susze i grady, neurodzaje, kradnące nawet ciała niebieskie, odejmujące mleko krowom, wcielające się w zwierzęta, w żaby, ropuchy i ćmy. Są zwane u Słowian bałkańskich wieszczycami, co znów u chłopów rosyjskich oznaczało wiedźmę ulatującą ptakiem z komina<sup>677</sup>.

Wczesną pożyczką wśród Słowian zachodnich jest strzyga (też rodzaju męskiego strzyg, strzyż i strzygoń) w postaci czarownicy-sowy wysysającej krew; termin na pewno pochodzi z łacińskiego *striga* (i greckiego *stri(n)ks*), ale niejasne są droga i czas jego przyjęcia, zwłaszcza że rodzaj męski wydaje się inwencją słowiańską nałożoną na inną zjawę, na upiora<sup>678</sup>. Upiorem lub wampirem, dawniej po polsku *upirem* i *upierzycą*, *wąpierzem*, nazywano okrutną istotę, którą ze względów językowych Brückner podejrzewał o bałkańskie pochodzenie; tam istotnie zachował się najobfitszy zasób wierzeń o duchach ludzi zmarłych i żywych trupach paściących się nad żywymi aż do ich zabicia. Jakikolwiek byłoby pochodzenie wyrazu (z *\*qpir* – „wydęty” lub „niełatający”, jak chce Brückner<sup>679</sup>), rozszedł się on wcześniej i daleko, skoro już w roku 1046 w Nowogrodzie Wielkim występuje nazwa osobowa Upir' Lichoj. Ale studium Sjöberga uprawdopodobniło, że pop Upir' Lichoj jest identyczny z rzeźbiarzem Ofeigr Upir, schryścianizowanym na gruncie kijowskim, a skandynawski *upir* pochodzi z *ōpa* „krzyczeć”, i w ten sposób nie ma magicznego znaczenia<sup>680</sup>.

W ziemi nowogrodzkiej zapisano w XV w. pochodne nazwy miejscowe: Upirevo, Upiri i Maril Upir<sup>681</sup>. W Polsce wyraz ten dał nazwy

<sup>677</sup> E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde* ..., s. 22 n.; SMR, s. 64-65.

<sup>678</sup> A. Brückner, SEJP, s. 523.

<sup>679</sup> A. Brückner, SEJP, s. 594 (upiór).

<sup>680</sup> A. Sjöberg, *Pop Upir' Lichoj and the Swedish Rune-Carver Ofeigr Upir*, „Scando-Slavica”, 28, 1982, s. 109-124.

<sup>681</sup> A. Pogodin, *Mythologische Spuren...*, s. 35.

miejsce Wąpiersk, Wąpielsk (obok pod Rypinem są Strzygi!). Podobnie nazwotwórczo działał ten termin na Rusi, gdzie znamy Upiry.

Upiory żywią się krwią i ciałem ludzkim, duszą ludzi, napastują własną rodzinę i krewnych, wchodzą w stosunek z żywymi, z własnymi żonami. Powodują korowód śmierci. Gdy obyczaj pochówku zwłok do ziemi wyparł ich kremację, a więc już w okresie współistnienia z wierzeniami chrześcijańskimi, Słowiańszczyzna Zachodnia i Południowa dzieliła z całą Europą wiarę w wampiryzm i sposoby przeciwdziałania mu<sup>682</sup>. Epidemia zbiorowego strachu z powodu łańcucha zgonów w rodzinie czy na wsi wywoływała działania magiczne wobec zwłok uznanych za niebezpieczne. Dokonywano ich przed pochowaniem zwłok lub na wydobytych z grobu: od rzucania maku w trumnę i chowania jej pod głazami, aż do kaleczenia trupa i przebijania ciała lub głowy kołkiem osinowym lub wielkimi gwoździami<sup>683</sup>. Ruś składała natomiast *upiro*m ofiary podobnie jak innym demonom, a ponieważ chłopu rosyjskiemu wampiryzm był zdaje się obcy, *upir* mógł mieć tam starszy odcień ducha osoby zmarłej, widma niekoniecznie ze złymi zamiarami, lub też takimi, od których powinna by je odwieść odpowiednia obiata<sup>684</sup>. Słowiańska nazwa duszącej zmory (*mora*, *morina*, *moráva*) występuje na zachodzie i południu. Rosyjska *kikimora* nie nosi takich cech i nic jej poza drugim członem wyrazu do tej grupy półdemonów nie zbliża<sup>685</sup>.

<sup>682</sup> J.L. Perkowski, *Vampires of the Slavs*, Cambridge Mass. 1976; A. Créméné, *La mythologie du vampire en Roumanie*, Monaco 1981, wywodzi to wierzienie od Traków.

<sup>683</sup> Z. Krumphanzlová, *Zvláštosti ritu na slovanských pohrebistich v Cechach*, „Vznik a počátky Slovanů”, 5, 1964, s. 171-215.

<sup>684</sup> P. Ivanov, *Narodnye rasskazy o ved'mach i upyrach (Materialy dlja charakteristiki mirosozercanija krest'janskogo naselenija Kupjanskogo uezda)*, „Sbornik Char'kovskogo istoriko-filologičeskogo obscestva”, t. 3, 1891, s. 156-228; N.H. Sumcov, *Kolduny, ved'my i upyri*, tamże, s. 229-278; materiał południowosłowiański zestawil E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 8 n.; SMR, 50-51: serbski *vaper*, *lampir*, *vuk*, *vukodlak*, *vulkovac* pojawia się zwłaszcza w zimie, czasem biało ubrany, może żyć między ludźmi, a wracać na sobotę do grobu; częściej jest to mężczyzna; z wampira może urodzić się potomek, *vampiric*, nie ma on cienia.

<sup>685</sup> V.I. Dal', *Tolkovyj slovar'...*, t. 2, s. 107, *kikimora* jest niewidoczna, zwykle sadowi się koło pieca, w nocy psoci lub przędzie; na Syberii i leśna; E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 22-23; O.A. Cerepanova, *Mifologičeskaja leksika...*, s. 124 n.; [*Mifologičeskie rasskazy...*, s. 85-95].

Dusze ludzi niezających są zróżnicowane co do ich wieku i sposobu zejścia ze świata żywych. W szczególności dusze niemowląt, dzieci oraz dziewcząt, zawistne o przerwane im życie, także wdów i wdowców, dusze spędzonych płodów i innych ludzi gwałtownie zabitych okazywały się mściwe, złośliwe i wrogie. Ich mitologizacja poszła w Bułgarii po drodze wytworzenia groźnych *navi* albo *navaci*, dzikiego ptactwa piszczącego i napadającego kobiety ciężarne i rodzące<sup>486</sup>. Podobnie serbskie *navije*, słoweńskie *navje*, na Ukrainie *nauki*, a w Polsce południowej i na Ukrainie też *latawce*, *porońce*, *poterćuki* mają kształt ptasi i lecą nad człowiekiem z przeraźliwym wrzaskiem; gonią za nimi pioruny.

Te demony dzieci dziedziczą jako nazwę prasłowiański wyraz *navs* określający nieboszczyka w ogóle, a w szczególności jego duszę nieprzyjazną, co wynika z najstarszego zapisu w *Powieści do-rocznej*. Zarazę w Połocku w roku 1092 objaśniono tam obszernym zapisem godnym tu przytoczenia: „Nocą słyszano się tętent, biesy mknęły ulicami ścinając ludzi. Jeśli kto wychodził z domu, chcą zobaczyć, wówczas niewidocznie ponosił od biesów ranę i od tego umierał, a nikt nie ośmiał się wychodzić z domu. Potem biesy zaczęły pojawiać się dniami na koniach, a nie było ich samych widać, widniały tylko kopyta ich koni. I tak ranili ludzi w Połocku, i jego okregu. Dlatego ludzie też mówili, że to umarli [w oryginale *navse*] zabijają połocczan”<sup>487</sup>.

### 1. Duchy wodne

O sakralnej wartości wody mówiliśmy z racji kosmogonii akwaticznych i kultu przy źródłach. Siła magiczna emanująca ze smeru i toczenia się strumienia, z tafli jeziora czy fali morskiej, wywoływała uczucia złożone z obawy i fascynacji, co przełożone na język mitów mogło załudniać pobrzeża wód istotami niebezpiecznymi. Natomiast znaczenie kultowe samej wody sprowadza się w folklorze słowiańskim do mocy oczyszczania i uzdrawiania; znamy modlitwy przy zanurzaniu i obmywaniu z choroby i złych mocy. Slo-

<sup>486</sup> M.S. Filipović, *Navj bog balkanskih Slovena*, „Leskovački Zbornik”, 8, 1968, s. 674-675.

<sup>487</sup> PVL, s. 141.

wianie znali ponadto zabieg „karmienia” żywiołu, mianowicie ofiary z chleba, soli, kur, jagniąt, składane do wody przy wezbraniu rzeki lub posusze, w czasie podróży wodą, przy młynach, przy budowie grobli lub mostu. Tekst staroruski powiada: „Byli zaś wtedy poganie ofiarujący jeziorom i studniom, i zaroślom, jako i inni poganie”<sup>688</sup>. Z żywieniem wody koresponduje pogląd, że człowieka tonącego nie ratuje się, aby wody nie osłabić. Mimo to jednak Słowianie najdalsi byli od antropomorfizacji i deifikacji wody-matki, czczonej wśród ludów ugrofińskich<sup>689</sup>.

Słowiański poczet demonów wodnych składa się bowiem częściowo z nieokreślonych bliżej duchów akwaticznego pochodzenia, objawiających swoją siłę w wodzie, a częściowo jest ciągiem dalszym demonów ludzkiej proveniencji<sup>690</sup>. Ta część pochodzi z dusz zmarłych nagle lub przedwcześnie, w szczególności zaś topielców, i to im najczęściej, a nie żywiołowi wody, ofiarowywano dary przebłagalne i zabezpieczające.

„Wodni topcowie”, jak nazywa ich *Wykład katechizmu* ks. Pawła Gilowskiego z roku 1579, topielce, utopki wywodzą się z rzędu duchów ludzi utopionych i dzieci przeklętych przez matkę<sup>691</sup>. W Rosji noszą nazwę *vodjanoj* lub *lobasta* (z tureckiego *albast*)<sup>692</sup>. Są to istoty pełne złości, celują w chwytaniu i topieniu ludzi, wciągając ich w wiry wodne. Wylegają się na pobrzeżach wód, odmieniają swoją postać w zwierzęta i ryby. U Czechów i Słowaków to *vodniki*, *vodni moź*, czasem w postaci dziecka nęcącego żywych do wody przy blasku księżyca. Z archaicznego zakątka folkloru, jakim była dawna gubernia archangielska, pochodzi wiadomość o ofiarowywaniu całą gromadą konia demonowi wodnemu. Kupowano zwierzę, nie targując się o cenę, namaszczano jego łeb miodem i „przywiązawszy dwa kamienie młyńskie do szyi, konia topiono”. „Nad jednym z większych jezior augustowskich – jak zapisał Zygmunt Gloger w roku 1887 – w którym wedle miejscowego

<sup>688</sup> I.I. Sreznevskij, *Materialy...*, t. 3, s. 179.

<sup>689</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 508-509.

<sup>690</sup> A. Johansons, *Den Wassengeist bei Balten und Slawen*, „Acta Baltico-Slavica”, 2, 1965, s. 27-52.

<sup>691</sup> Paweł Gilowski, *Wykład katechizmu kościoła krześcijańskiego*, Kraków 1579.

<sup>692</sup> V.I. Dal, *Tolkovnyj slovar'...*, s. 220: *vodianoj* jest to duch wodny, starzec nagi i brodaty, czasem z zieloną brodą, przyjaciel *leśnego* i *polewego*, ale wróg *domowego*.

mniemania corocznie ktoś utonąć musi, lud, aby temu zapobiec, rzuca każdego roku kurę w tonie jeziorne dla topielców”. Dobrze było mijając łodzią miejsce zamieszkania wodnika zdjąć czapkę.

## 2. Dusze zmarłych i zmory

Prasłowiańskie wyrazy *\*duchъ* i *\*duša* [*\*dhou-s-*] – używane zamiennie w swoich kontynuantach słowiańskich – obejmują szeroki zakres znaczeniowy życia psychicznego, a ich związek z fizjologią oddychania wskazuje na rozumienie tchu jako najpewniejszej oznaki życia. Słowianie dzielą ten rdzeń wyrazowy z Bałtami (litewskie *daũsos* – „powietrze”, *dvasià* – „duch”, „dusza”, *dūsauti* – „wdychać”); ma on daleki związek z greckim *theós* – „bóg”; nosiłby więc w przeszłości indoeuropejskiej zabarwienie sakralne<sup>693</sup>. Zakres pojęciowy ducha i duszy wśród Słowian jest szeroki, o granicach zatartych: obok duszy-jaźni i duszy-życia, czyli oddechu, a więc określeń stanu własnej świadomości psychicznej i siły życiowej, istnieje dusza-widmo. Jest to obraz-kopia człowieka za życia, w odniesieniu do zmarłego nazywany wprost nieboszczykiem (współczująco, bo to tyle co niebogi, niebogaty), marą, zmorą, także myśl, że wszystko, co cenne, co należy do niego, powinno z nim odejść, aby nie miał po co wracać.

Kult dusz zmarłych przejawiał się w modłach i ofiarach, przede wszystkim w ucztach zadusznych, a zarazem po zgonie w stypie, po staropolsku *strawie*, po chorwacku *karminie*, po starorusku *triznie*, której urządzenia po swojej śmierci zakazywała chrześcijanka, księżna Olga<sup>694</sup>. Odprawiano stypę w różnych terminach po śmierci, na przykład po czterdziestu dniach lub w rocznicę śmierci. Poświadczona w latopisarstwie ruskim *trizna* oznacza też zapasy i, jak u Kosmasa, igrzyska<sup>695</sup>. O uczcie pogrzebowej jako prze-

<sup>693</sup> F. Sławski, SEJP, t. 1, s. 175-176; M. Vasmer, *Etimologičeskij slovar' ruskogo jazyka*, wyd. O.N. Trubacev, Moskva 1964, t. 1, s. 556.

<sup>694</sup> PVL, s. 48-49.

<sup>695</sup> To prasł. *\*trizna*, z *\*traviti* „karmić”, REW, t. 3, s. 138; SMR, s. 286: *trzan* lub *trzna* w Bośni to plac wśród sióła ze źródłem, jakby *nawsie*, miejsce spotkania, zebrań; O.N. Trubacev, *Sledy jazycestva v slavjanskoj leksike. 1. Trizna. 2. Peti. 3. Kobb*, „Voprosy slavjanskogo jazykoznanija”, 4, 1959, s. 130-135.

sądzie pogańskim donosi mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem, stwierdzając, że jeszcze dziś się odprawiają<sup>696</sup>. Zapisy folklorystyczne z ziem polskich mówią o pozostawianiu miejsca przy stole dla nieboszczyka w czasie tego „bożego obiadu”. Na Białorusi w czasie takiej uczty gospodarz wzywa przodków, zwracając się do nich: „Święci dziadowie, chodźcie do nas wieczerzać, proszę was na wieczerzę”<sup>697</sup>. Niekiedy odbywa się to przy grobie, co należałoby uznać za formę starszą, której liczne inne elementy przechowała bałkańska kultura ludowa. Zmonumentalizowane przez Adama Mickiewicza dziady to poetycka synteza wierzeń i obyczaju litewskiego, białoruskiego i ukraińskiego, wierna w wielu szczegółach, pozbawiona jednak autentycznego modelu obrzędu wywoływania dusz<sup>698</sup>.

Była już mowa o słowiańskim świecie pozagrobowym w kompetencji, jak sądzimy, Welesa. Niechrześcijańska warstwa wierzeń w tym zakresie ocalała tylko w strzępach. Tuła się pośród nich, na wschodzie i południu słowiańskim, opowieść o dalekiej rzece, przez którą dusze przewozi się łódką lub idą same po moście czy kładce, a nawet w bród. Droga Mleczna bywa nazywana drogą dusz<sup>699</sup>. Aby przejście ułatwić, budowano po zgonie kładkę przez potok, czasem – jak na Białorusi – z wycięciem śladu ludzkiej stopy; wrzucano do trumny grosz na zapłatę za przewóz<sup>700</sup>. Po śmierci duch zmarłego odlatuje z wiatrem, ale i powraca, może jeść i pić, odchodzić w zaświaty, gdzie przebywa<sup>701</sup>.

---

<sup>696</sup> *Mistrza Wincentego Kronika Polska...*, 1, 19: *Post funebres itaque superstitiones, quas etiam hodie in funeribus exercer gentilitas, lautissime epolanum excipiuntur deliciis.*

<sup>697</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 255: *Svatyje žedy prychażiće k nam vecerać. prasu vas na večèru.*

<sup>698</sup> M. Wantowska, *Dziady kowieńsko-wileńskie*, w: *Ludowość u Mickiewicza*, Warszawa 1958.

<sup>699</sup> M. Gładyszowa, *Wiedza ludowa...*, s. 35.

<sup>700</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 598.

<sup>701</sup> Swoista niepewność co do miejsca przebywania dusz wyraża się w pojęciu *nevedomaja strana*, A.N. Sobolev, *Zagrobnyj mir po drevnerusskim predstavlenijam. (Literaturno-istoričeskij opyt issledovanija drevnerusskogo narodnogo miroszercanija)*, Sergiev Posad 1913, s. 92 n. W tym sensie można rozumieć przekaz Thietmara, (*Chronicon* I, 14) o tym, że dla Słowian wszystko się kończy ze śmiercią.



Na pograniczu bagien, wód i lasów żyje wiele innych istot mitycznych podobnie wywodzonych ze świata zmarłych. I tak dusze dziewcząt przechodzą w rusałki, znane tylko na Białorusi i Ukrainie, urodziwe, nagie, z rozpuszczonymi włosami, przybrane w wianki z ziół. Tańczą przy nowiu księżycy na polanach, wabią i napastliwie stawiają zagadki do rozwiązania, łaskoczą ludzi aż do śmierci ze spazmatycznego śmiechu. Są to istoty wodne w zimie, a leśne i polne od wiosny<sup>702</sup>. Niebezpieczne zwłaszcza w tygodniu zielonościwątym, uważanym za dni zaduszne (ukraiński *rusalnyj tyżden'*<sup>703</sup>). Nazwa na pewno pochodzi z wyrazu *rosalia*, greckie *rusalia*, *dies rosae*, ale droga (cerkiewna?) i czas zapożyczenia pozostają zagadką. Reszta Słowiańszczyzny zjawiska tego pod tą nazwą w XIX i XX wieku nie znała. Poprzednią nazwą rusałek – jak sądzą niektórzy badacze – mogły być rosyjskie *zalożnyje*, osoby zmarłe nagłą śmiercią, a najprawdopodobniej – wiły<sup>704</sup>. Dziewczęce wiły występują w staroruskich tekstach kościelnych z XI-XII wieku, choć nie w folklorze rosyjskim, co skłania część uczonych do przypisania ich wyłącznie literaturze, dokąd trafiłyby z Bałkanów. Tam, wśród Słowian południowych, wiły występują w przekazach począwszy od XIII wieku. Nazwa znana jest też u Słowian zachodnich, ale oznaczała tylko tego, co został pozbawiony rozumu – staropolski wiła, szaleniec, błazen. Brückner przypuszcza, że

---

<sup>702</sup> E.V. Pomeranceva, *Mifologičeskie personaži v russkom folk'lore*, Moskwa 1975, s. 49 n.; [*Mifologičeskie rasskazy...*, s. 50-56].

<sup>703</sup> Na temat związanych z tym okresem obrzędów B.A. Rybakov, *Rusalii...*

<sup>704</sup> D.K. Zelenin, *Očerki...*; M. Arnaudov, *Kukeri i rusalii*, Sbornik za narodni umatvorenija i narodopis, 34, Sofia 1920; V. Gnatiuk, *Znado bi do ukrains'koj demonologii*, „Etnografičnij Zbyrnik”, 33-34, L'viv 1912; E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 8, także przyjmuje zastąpienie starszej nazwy *vila* przez rusałkę. O przejściu nazwy *Rosalia* (jednak w folklorze bułgarskim zachowała się dla nich także nazwa *samovilski praznik*) zob. W. Klinger, *Wschodniosłowiańskie rusałki i pokrewne postaci w demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Lublin-Kraków 1949, s. 12 n.; D.B. Selov, T.D. Zlatkovskaja, *K vo prusu po proišchoždeniju vostočnoslavjanskogo obrjada rusalij*, w: *Drevnjaja Rus'...*, s. 426 n. (recepceji tylko nazwy u Słowian wschodnich, substrat tracki u południowych). Zdaniem V. Jagića forma *rusalka* pojawia się dopiero w XVI w., V. Jagić, *Einige Bemerkungen zum 23a Kapitel des Pavlovischen Nomokanons betzeffs der Ansdrücke Rousalja-Rusalky*, ASP, 30, 1909, s. 626-629.

„mogła nazwa przyrósć do tego, którego wiły oczarowały, urzekły, co szalał od nich”. Wyraz wiła (z *viti* – „wić się”, lub z \**vei* – „wiał”, z nawiązaniem lit. *vyti* – „prześladować”, aw. *vayēiti* – „gonić”) wskazuje na ruchliwość i wydaje się, mimo powyższych zastrzeżeń, wyrazem pierwotnie ogólnosłowiańskim<sup>705</sup>. Wiły lub samowily bałkańskie są nadal żywe w kulturze ludowej – to dusze dziewczyn lub świeżo poślubionych kobiet, co nie zdażyły nacieszyć się życiem. Składano im ofiary pod drzewami, w jaskiniach, na kamieniach. Są to istoty ognistookie, czasem kozionogie, odprawiają *samodivske igrišča*, płąsą o blasku księżyca. To piękne niekiedy i nagie dziewczyny, gromadą czarujące młodych chłopców, są zazdrosne o swoje piękno i głos wobec śmiertelniczek. W pieśni serbskiej Marko Kraljević zmusił wilę, która postrzeliła Miłosza Obilića za to, że lepiej od niej śpiewał, do uleczenia pobratymca<sup>706</sup>. Mogą przybierać postać łabędzi, sokołów i koni. Bywają uskrzydłone, jeżdżą na koniach i jeleniach. Mieszkają w lasach, górach i wodach. Liczne nazwy typu *viline vode*, *vilin izvoni* oznaczają bystre potoki lub źródła; zanim się do nich zbliżyć nocą, lepiej rzutem kamienia ostrzec o swoim nadejściu<sup>707</sup>. Mityczną siedzibą wil jest *Vilina Planina*, góra utożsamiana z różnymi wzniesieniami jak Miroč, Mosar, Perun<sup>708</sup>. Mają też kontakt z chmurami i wirami powietrznymi. Rozróżnia się więc wśród nich w folklorze serbskim i chorwackim *zagorkinje*, co w górach mieszkają, *brodarice* – u brodu w wodzie, *oblaknije* – w obłokach. Są waleczne i pomagają junakom, ostrzegają chłopów i wróżą, ale też złośliwie karzą chorobą za zbliżenie się do ich koła tanecznego lub ich siedzib. Istnieją wierzenia o ich związkach małżeńskich z ludźmi (*vilenjak*)<sup>709</sup>.

Inne twory z tejsze krainy mitów łączącej to, co poza grobem, ze spirytualizacją przyrody – to polska boginka, *wieszczycza*, *mamuna*, *siubiela*, *odmienica*, także *lamnja*, *lamia* (lub *lamija*). Wedle Po-

<sup>705</sup> A. Brückner, SEJP, s. 622; inne E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 7; M. Vasmer, *Etimologiceskij...*, t. I, s. 314; V. Polák, *Etimologické přispěvky k slovanske demonologii*, „Slavia”, 46, 1977, z. 3, s. 286.

<sup>706</sup> E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 6 n.; SMR, s. 66-68.

<sup>707</sup> SMR, s. 69-70.

<sup>708</sup> SMR, s. 70.

<sup>709</sup> SMR, s. 69.

*stepku prawa czartowskiego* (1570), „dzieci z kolebek pisnych kraść, a inne podrzucać” umiała<sup>710</sup>. To także białoruska *lojma* i *czarcicha*, podkarpacko-ukraińska *dziwa-baba* i *lisyvka* („leśna”). Były to istoty na ogół odrażające, długopiersne i wielkogłowe, prały bieliznę kijankami o północy, napastowały kobiety ciężarne i położnice, kradły niemowlęta. Lista mitycznych mieszkańców wód obejmuje też *światła*, *świeczniki*, *światliki* zwodzące ludzi w topieliska. Ale jak to pokazał Moszyński, ten zespół zarówno cech zewnętrznych, jak działań, jest zbiorem motywów luźnych i wędrownych, czasem tak niestałych, że trudno kusić się o jakąś spójną charakterystykę tego zjawiska<sup>711</sup>.

### 3. Duchy leśne i zwierzęce

Demony ujawniające się w puszczy nie należą do świata zmarłych ludzi. W tej dziedzinie przebijają się przez folklor słowiański wierzenia zwrócone ku samoistnej osobliwości i tajemniczości lasu. Rozważania Ivanova i Toporova oraz Zbigniewa Gołąba ujawniły mitotwórczy walor opozycji domu i puszczy, tego co swoje, zamieszkałe, i tego co obce, puste<sup>712</sup>. Las pozostaje dziedziną nieoswojoną, rządzoną przez inne siły. Słowianie idą tu tą samą ścieżką mitotwórczą, co wiele innych ludów indoeuropejskich.

Na czele sił ujawniających się w puszczy stoi personifikacja demoniczna ducha leśnego, władcy zwierząt. To rosyjski *leszy* (ruski *lešij*, *lesovik*) i białoruski *lesavik*, wielostronnie oświetlony przez etnografię; ich odpowiedniki polskie: *borowy*, *boruta*, *laskowiec* i *leśny duch*, serbsko-chorwacki *vúčji pastir* („wilczy pasterz”) oraz odmiana kobieca *gorska majka*, *šumina mati* („górska matka”, „leśna matka”) żyją niklejszym wspomnieniem<sup>713</sup>. Jest to duch władcy, leśny car chłopów rosyjskich, wobec ludzi nieprzyjazny, zwo-

<sup>710</sup> *Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu 1570*, Kraków 1861.

<sup>711</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 602-603.

<sup>712</sup> V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *Issledovanija...*, s. 168; Z. Gołąb, *Linguistic Traces...* s. 154.

<sup>713</sup> E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 14.

dzi ich na manowce. Przybiera postać wilka, puchacza, także wichru. W przedstawieniu huculskim pasie on trzody jelenie, sarnie i zajęcze, a jego straż tworzą niedźwiedzie. Odpowiednie ofiary składane w lesie, zamawiania i zabiegi magiczne umożliwiają myśliwemu i pasterzowi spokój od leśnego. Pojawia się też *Baba Jaga* jako pani lasu, częściej jednak włada nim dziad (*děd*).

*Baba* znana z obszaru [byłej – przyp. wyd.] Jugosławii przybiera cechy dziedziczone z substratu antycznego jako *Dajbaka*, *divija baba*, mieszkająca w jamach i sprzyjająca płodom ziemi (serbskie „puść babo koniowi krew, a cielęciu mleko”; przedstawiana z umączonymi rękami). Rdzeń nazwy stał się wysoko produktywny w toponomastyce. Pod koniec obrzędu „sławy” o wybitnie patriarchalnym charakterze wzywa się też „baby”. Istnieją także inne językowe ślady *Baby Jagi*: polskie *Jezibaba*, słowackie *Jedžibaba*, czeskie *Ježinka*<sup>714</sup>. Negatywnym cechem tej postaci odpowiadają *babice*, również *nave*, *navije*, niebezpieczne dla położnic i dzieci. Kołaczki zwane *babkami* kładzie się na groby<sup>715</sup>.

Pełen uznania patrzył chłop słowiański na niedźwiedzia, wierząc w jego moc apotropaiczną. Na Białorusi i w Bułgarii obchodzono swoiste święta – uczyły mu poświęcone, aby łatwiej mógł się ułożyć na zimowym legowisku (30 listopada) i wstać z niego (25 marca). Lęk przed ukrytymi siłami wiążącymi się z tym zwierzem spowodował w wielu językach pokrycie jego nazwy osłoną tabu. Słowianie zarzucili jego indoeuropejską nazwę (indyjska *ṛkṣah*, grecka *arktos*, łacińska *ursus*) na rzecz eufemicznego miodojada, staropolskiego miedźwiedzia, dziś niedźwiedzia<sup>716</sup>. Gliniane łapy

<sup>714</sup> V. Polák, *Etymologické...*, s. 281; O. A. Cerepanova, *Mifologičeskaja leksika...*, s. 103 n.

<sup>715</sup> SMR, s. 10, s. 12: związek *Baby Jagi* ze śmiercią V.N. Toporov, *Cheťskaja <sup>sal</sup>ŠU.GI i slavjanskaja baba-jaga*, KSIS, 38, 1963, s. 28-37; por. K.D. Lauškin, *Baba-Jaga i odnonogie bogi (k voprosu o proischoždenii obraza)*, w: *Fol'klor i etnografija ruskogo severa*, Leningrad 1973, s. 181-186.

<sup>716</sup> Istniało wierzenie, że zwierzęta słyszą i rozumieją język ludzki; dlatego też łowca używa tabu słownego: D.K. Zelenin, *Tabu slov u narodov vostočnoj Evropy i severnoj Azii*, cz. 1: *Zaprety na ochote i innych promyslach*, „Sbornik Muzeja antropologii i etnografii”, 8, 1928-1929, cz. 2: *Zaprety v domašnej žizni*, „Sbornik Muzeja antropologii i etnografii”, 9, 1930. Tworzy się osobny dialekt kultury myśliwskiej, por. S. Hoppe, *Słownik języka łowieckiego*, Warszawa 1967 i traktaty staropolskie,

niedźwiedzie znalezione w jednym z kurhanów z wieku XI we Włodzimierzu nad Kłazmą, oprowadzanie niedźwiedzia po wsi przez ruskich skomorochów – wszystko to należy do objawów szczególnej czci dla tego zwierza, o którym chłop białoruski mawiał, że „jest mocniejszy od czarta”<sup>717</sup>.

Przedmiotem podobnie apotropaicznego kultu był dzik, jak na to wskazuje czaszka dzicza z dużymi kłami, wrośnięta w pień starego dębu wyłowionego z Dniepru u ujścia Desny. W licu zewnętrznym wału grodu gnieźnieńskiego z X wieku tkwił wyrzeźbiony łeb dzicy. Kły dzicze (i wilcze), podobnie jak pazury kreta i ptasie szpony tudzież poroże zwierzyny płowej, miały najpewniej bronić od uroku; znane są z folkloru całej prawie Słowiańszczyzny. Tkwiły w tym załączki mitów, spośród których rozbudowaną postać miało przekonanie Redarów, zapisane w znanym nam już ustępie Thietmara (VI, 24) w początku XI wieku, że „ilekroć grożą im srogie przeciwności długiej wojny domowej, wychodzi ze wspomnianego jeziora potężny odyniec z pianą połyskującą na białych kłach i na oczach wszystkich tarza się z upodobaniem w kałuży wśród straszliwych wstrząsów”.

W tym stosunku do mieszkańców lasu tkwiła zarówno bojaźń, jak chęć imitacji cech potrzebnych człowiekowi w jego walce

---

J. Rostafiński, *O myślistwie, koniach i psach łowczych ksiąg pięcioro z lat 1584-1690*, Kraków 1914; J. Kostrzewski, *Kult zwierząt*, SSS, t. 2, s. 558-559; nowy materiał wniosły E.V. Pomeranceva, *Mifologičeskie...* i S.A. Pletneva, *Zivotnyj mir v russkich volsebnych skazkach*, w: *Drevnjaja Rus'...*, s. 388 n., też M. Zagórska-Brooks, *The Bear in Slavic and Polish Mythology and Folklore*, w: *For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language, and History*, The Hague-Paris 1975, s. 99 n.; K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 309 n.; 537 n.; Mel'nikov-Pecerski, „Sočinenija”, 3, s. 321, cyt. M. Vasmer w rec. z W. Havers, *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, ZSPhil., 20, 1950, s. 453: „Póki lasem jedziesz, nie mów czarnego słowa. W stepie jak chcesz, a w lesie nie wspominaj go. Do biedy niedaleko. Na próżno że teraz zim, na próżno że ciemna siła śpi teraz pod ziemią. Na to nie licz, on przecież chytry”.

<sup>717</sup> Kołaczę się w Serbii mit o człowieku zrodzonym z kobiety i niedźwiedzia, zwanym *Mededović*, *Mededić*, SMR, s. 201-202. Dniem kultowym był *Mečkin dan*, przypadał na św. Andrzeja; składano wówczas symboliczną ofiarę za chlewem, drewnią lub na dachu chaty, SMR, s. 202; zob. też. M. Zagórska-Brooks, *Bear...*, s. 107-112.

o byt<sup>718</sup>. Stąd powszechne amulety mające odstraszać złe moce, jak też dodające siły, odwagi i przebiegłości tura, żubra, niedźwiedzia czy wilka. Picie z turzego rogu dawało bohaterom bylin ruskich siłę, noszenie rzemienia z turzej skóry ułatwiało ich niewiastom połóg<sup>719</sup>. Nie ma w tym nic z totemizmu, który stanowi od dawna już przebrzmiałą w nauce interpretację wierzeń na gruncie słowiańskim. Dlatego nieporozumieniem byłoby mówić o „kulcie konia”; to udomowione i szczególnie cenne zwierzę mogło, jak już widzieliśmy, służyć jako zwierzę ofiarne do obrzędów wysokiej rangi, także do ofiar zakładzinowych pod progiem lub węglem domu<sup>720</sup>.

Na tym tle, charakteryzującym się wyraźnym rozgraniczeniem tego co leśne i zwierzęce, a co domowe i ludzkie, występują z rzadka przekonania o możliwości przemiany człowieka w zwierzę.<sup>721</sup> Raczej przeciwnie, podejrzewa się, że zwierzęta słyszą i rozumieją język ludzki. Stąd myśliwi powinni używać tabu słownego. Stąd domysły typu morfogenetycznego w stosunku do niedźwiedzia – niekiedy mówiono o nim, że pochodzi od ludzi z racji jego podobieństw do człekokształtnych. Wyjątkiem jest przekształcenie czasowe lub stałe w wilka, czyli wilkołactwo albo lykantropia. Jego genezę dyskutuje się w nauce europejskiej od wielu lat, wysuwając różnorakie przypuszczenia, od zjawisk psychopatycznych począwszy, aż po swoiste okoliczności społeczne<sup>722</sup>. Poszukuje się miano-

---

<sup>718</sup> Wartościowano zwierzęta, i tak np. zajac był postacią demoniczną, przebiegnięcie drogi przez niego było złym znakiem; jednocześnie jego krew, skóra i nogi uważane były za lecznicze; w Polsce i Hercegowinie zanotowano zabawy zajęcze, „zajęcze koło”, SMR, s. 141-142; A.V. Gura, *Simvolika zajca v slavjanskom obrjadovom i pesennom fol'klorie*, w: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Genezis, archaika, tradicii*, Moskva 1978, s. 159-189; w myszy wcielać się miały dusze zmarłych, SMR, s. 205-206.

<sup>719</sup> R.S. Lipec, *Obraz drevnego tura i otgoloski ego kulta v bylinach*, w: *Slavjanskij fol'klor*, Moskva 1972, s. 82 n.

<sup>720</sup> Z. Rajewski, *Das Pferd im Glauben hem den Slawes im frühen Mittelalter*, w: *Slavjane i sredizemnomorskij svjat, VI-XI vek*, Sofia 1973, s. 231-237.

<sup>721</sup> W. Klinger, *Zivotnoje v anticnom i sovremennom sujeverii*, Kiev 1911, 232 n.; M. Eliade, *De Zalmoxis...*, s. 24 n.

<sup>722</sup> Zob. L.P. Słupecki, *Wilkołactwo w wierzeniach starożytnej i średnio-wiecznej Europy*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 132, 1984, s. 29-45; 133, 1984, s. 57-73.

wicie powstania wilkołactwa jako wierzenia w obrzędowych inicjacjach młodzieży wojskowej, w jej „przekształcaniu” rytualnym w „zwierzęta”. Droga doświadczenia magiczno-religijnego, nie bez napojów oszałamiających, doprowadzano w kilku znanych nam lepiej kręgach kulturowych owych młodych wojowników do bezgranicznej agresywności. Narzucenie skóry drapieżnika miało przekształcać ich psychikę, zwalniając z norm ludzkich. Powstawały związki męskie poświęcone wśród wielu ludów indoeuropejskich w starożytności i wczesnym średniowieczu, między innymi skandynawscy *bersekr* („niedźwiedzie skóry”). Według tej hipotezy znaczna część wierzeń w wilkołactwo tłumaczyć się może folklorystyczną owych zabiegów inicjacyjnych. Najstarsza wzmianka – z V wieku p.n.e. – o wilkołactwie, dotycząca obszaru, na którym przebywali Prastłowianie, odnosi się do ludu Neurów u Herodota (księga IV); ich związek ze Słowianami lub innymi ludami jest przedmiotem dyskusji<sup>723</sup>. Czeski tekst kościelny (*Homiliarium* z Opatovic, z XI lub XII wieku) zna wierzenie, w którym występują *ficti lupi* – „rzekome wilki”<sup>724</sup>. Są także przypuszczenia, że wilkołactwo i wilk łączą się w jakiś sposób z kultem zmarłych i kultem słowiańskiego Welesa, a litewskiego Velinasa<sup>725</sup>.

Wilkołaki – po staropolsku wilkołki (bułg. *vŭkolak*, czes. *vlkodlak*, ros. *volkulak*), z prastłowiańskiego \**vŭkōdlakъ*, \**vŭkъ* i *dlaka*, „sierść”<sup>726</sup> – to wierzenie ogólnosłowiańskie, ale nie wyczerpuje ono sprawy stosunku do wilka. Oprócz obawy budził on podziw. Posuwano się do „wilczych świąt” w Bułgarii i wśród Hucułów, zapraszano na ucztę wigilijną. Unikano wymawiania jego nazwy (aby „nie wywołać wilka z lasu”).

<sup>723</sup> H. Łowmiański, *Początki...*

<sup>724</sup> *Homiliarium de Opatoviz...*, s. 22.

<sup>725</sup> R.A. Ridley, *Wolf and Werwolf in Baltic and Slavic Tradition*, JIES, 4, 1976, s. 321-331.

<sup>726</sup> E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 10-11; V.V. Ivanov, V.N. Toporov, *K rekonstrukcii praslavjanskogo teksta*, w: *Slavjanskoe jazykoznanie. Doklady sovjetskoj delegacii, V Meždunarodnyj s'ezd slavistov, Sofija 1963*, Moskwa 1963, s. 139.

#### 4. Duchy powietrzne

Poznaliśmy już niektóre z nich przy sposobności omawiania słowiańskiej kosmogonii. Występowały one także na co dzień w związku ze zjawiskami atmosferycznymi, które zadziwiały i przerażały człowieka, gdy patrzył na obłoki i chmury, drżał w obliczu wirów i trąb powietrznych. Ludy słowiańskie wciągały je w swoje widzenie świata dwojako: z jednej strony uznawały ich elementarną inność od losu ludzkiego, a więc podobnie jak puszczy, z drugiej zaś – dopatrywały się interwencji duchów i dusz ludzkiego pochodzenia, a więc tak jak to było z wodą.

Znaczna część mitologizacji powietrza przeniosła się w folklorze do strefy baśniowej, część do niedawna wymagała jeszcze, jak w Słowiańszczyźnie Południowej, nawet obrzędów. Wspomniane już złowrogie smoki powietrzne zmieniły swoją dawną ogólnosłowiańską nazwę żmijów (ruski *změj*), pozostawioną w Polsce istotom właśnie walczącym ze smokami, na rzecz nazw lokalnych, takich jak bałkańskie *aždeje* i *aždachy* (nazwa to perska za pośrednictwem tureckim) i nienasycone *chały* (także *aty*). Mogły być one wielogłowe; składano im ofiary ze zwierząt; kołacze się też jakaś tradycja baśniowa ofiar z dziewcząt<sup>727</sup>. Człowiek ogarnięty oddechem *aty*, jeśli przeżyje, nabiera wielkiej siły, to *atovit*, mocny i żarłoczny jak *ala*. Takim miał być wielki żupan Nemanja, co łączy się jakimś dalekim wspólnym motywem z mitycznym Vseslavem połockim<sup>728</sup>. Stwory te mieszkają w czarnych chmurach lub jeziorach, niszczą dobytek, nawet ludzi, porywają wichurą, zagrażają pożarciem słońcu, niekiedy także księżycowi. Górale polscy i słowaccy umieszczają je – jako smoki – w jaskiniach i bagnach; czarownicy wypuszczają smoki na zewnątrz, a wtedy z chmur można zobaczyć zwisające im ogony, groźne dla drzew i chałup. Smoki nie są człękoksztatne. Przeciwnie, powszechnie mniema się o ich pochodzeniu z prastarych żmij, które wypuszczają z siebie nogi z pazurami i ogromne skrzydła. Są także rosyjskie i polskie ślady poglądu, że tęcza to wielki smok pijący wodę z morza i rzek, aby ją

<sup>727</sup> E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 12.

<sup>728</sup> SMR, s. 4-5; R. Jakobson, M. Szeftel, *The Vseslav Epos*, w: R. Jakobson, *Selected Writings...*, t. IV, s. 301-368.



oddać chmurom<sup>729</sup>. Pogląd ten, obficie reprezentowany wśród Słowian południowych, także w Albanii i Rumunii, ma korzenie w wierzeniach antycznych, a także pozauropejskich<sup>730</sup>.

Ale chmury są także miejscem właściwym dla ludzi-demonów. To chmurnicy, obłocznicy lub planetnicy, jak w Polsce południowej i na Ukrainie (ukraiński *planitnyk*). Ostatnia nazwa pochodzi z planety w sensie chmury, co jest nieznanego wieku pożyczką obcą; w polskim materiale średniowiecznym wiadome jest tylko znaczenie astronomiczne. Wierzenia o chmurnikach-planetnikach są dwoiste. Albo mówi się o nich, jak w Małopolsce, jako o ludziach żywych, młodych i dorodnych, wciąganych na krótko przed burzą w chmury, nad którymi obejmują prowadzenie<sup>731</sup>. Albo, jak na Bałkanach, są to duchy ludzi żywych, mądrych i dobrych, junaków, czasem dziewczyn, które we śnie lecą „w wiatry” i tam walczą z obcymi duchami, aby odpędzić grad lub sprowadzić korzystny deszcz<sup>732</sup>. Ci pozytywni herosi w Bośni, Serbii i Czarnogórze nazywają się *stuha*, *stuhač*, *zduha*, *zduva*, *zduhat*; słycać ich rozmowy w górach i w burzowym powietrzu. Nazwy te nie są jasne; może powstały z kontaminacji serbsko-chorwackiego *duhati* – „dmuchać” i greckiego *stoicheiōn*, w liczbie mnogiej – i w *Nowym Testamencie* – „ciała niebieskie”; inne nazwy w Zatoce Kotorskiej to *vjetrogonja* i *jedogonja* (od *jed*, „jad”) <sup>733</sup>. Na pograniczu serbsko-macedońsko-bułgarskim w miejsce *stuhy* występuje *zmaj*, *změj*. To człowiek, który rodzi się z małymi skrzydłami pod pachami; zapada w głęboki sen, gdy się chmurzy, a dusza jego udaje się na bój z potworami takimi jak *aždachy* i *aly*; zmijami bywają dzieci, nawet ptaki i zwierzęta. Są to istoty przychylne, niekiedy są nimi herosi jak Mar-ko Milanovič, jak Petr I Petrovič, obrońcy ojczyzny<sup>734</sup>.

<sup>729</sup> A.N. Afanas'ev, *Poetičeskie vozzrenija...*, s. 356.

<sup>730</sup> L. Sadnik, *Regenbogen in den Varstellung des Balkanvölker*, „Byzantinische Zeitschrift”, 44, 1951, s. 482-486.

<sup>731</sup> H. Kapciuś, *Dzieje folklorystyki polskiej*, Wrocław 1971, s. 317-318.

<sup>732</sup> Na przykład w Kosowie występuje *Marija Samoudavljenica*, duch samobójczyni, co rzuciła się do wody; za trzykrotnym wezwaniem może przybyć na pomoc przeciw chmurze gradowej, SMR, s. 199.

<sup>733</sup> SMR, s. 139-141; E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 13, 26.

<sup>734</sup> SMR, s. 139-141.

Owe walki duchów przyjaznych z wrogimi mają swój odpowiednik w micie indoeuropejskich Osetyńców. W dorocznej bitwie wojska duchów pod wodzą bóstw biorą udział dusze śpiących znachorów i wróżbitów, którzy we śnie dosiadają koni, nawet ław i mioteł, aby udać się na bój z duchami Kabardy o urodzaj dla Osetii.

Rozmieszczenie geograficzne wierzeń słowiańskich o chmurniakach wyłącza z nich północną Polskę, Białoruś i Rosję w dzisiejszym czy wczorajszym stanie zachowania tego mitu. Wydaje się jednak ogólnosłowiański w swym pierwotnym zasięgu, a zachował się najlepiej na Bałkanach i w Polsce południowej. Obok tej pełnej, jakby kosmogonicznej tradycji czynnego udziału dusz ludzkich w atmosferze dla zachowania ładu świata, występuje też szczątkowy jej ślad na Białorusi w postaci wierzenia dotyczącego duszyczek zmarłych dzieci, które mają kierować wiatrami, a czasem straszyć w chmurach i wicherach.

## 5. Duchy domu, zagrody i roli

W odróżnieniu od dusz ludzi zbyt rychło lub nienaturalnie zmarłych, które przekształcają się albo w demony trapiące jako zmyry, albo w duchy wodne, duszki domowe w części – ale tylko w części – pochodzą od zmarłych śmiercią zgodną z porządkiem społecznym. Duchy domu są przyjazne i pożyteczne, przebywają u pieca czy ogniska, na strychu, w zagrodzie, opiekują się bydłem, przysparzają mienia i zboża. Słowem, są to duchy rodzinne, duchy podstawowej jednostki społecznej i gospodarczej, znane w mitologii indoeuropejskiej na poziomie larów i penatów. Warto tu przypomnieć, że dawni Rzymianie dzielili świat widzialny na dwie strefy: jedną – opanowaną przez ludzi, i drugą – dla nich obcą; w pierwszej działali i wspomagali różnorodacy *Lares*, a w domu *Penates*; w drugiej zaś zupełnie inne bóstwa, między innymi Faun i Sylwan. Takie widzenie rzeczy trzeba uznać za dziedzictwo indoeuropejskie, podzielane, jak widzieliśmy, również przez Słowian. Posłużyć się nim jako wskazówką, że bynajmniej nie wszystkie duchy domowe muszą być duchami przodków (w Rzymie to osobni *dii Manes, divi parentum*). Siły przyjazne i przysparzające dobytku

podlegały własnej mitologizacji w różnych miejscach występowania i działaniach, i nie ma podstaw, aby wszystkie duchy domowe sprowadzać do sfery kultu zmarłych<sup>735</sup>.

Najbardziej uniwersalny jest duch domowy pełniący wiele funkcji, na pewno należący do wspólnego zrębu wierzeń wszystkich Słowian, członek rodziny<sup>736</sup>. Rozporządzamy obszernym rosyjskim materiałem folklorystycznym, który uwydatnia bliskie stosunki *domowego*, *domowika*, z gospodarstwem, mieszkaniem i dobytkiem chłopskim, pozbawione jednak aureoli groźnego *sacrum*, właściwej duchom rządzącym przyrodą – wodnym czy leśnym<sup>737</sup>. Duch domowy nie trafiał do pieśni, bajki lub byliny, ale pozostawał w strefie rzeczowej informacji słownej wyrażanej krótkim anegdotycznym opowiadaniem o jego zachowaniu się wobec ludzi i bydła, o ludzkich z nim przygodach. Panowało przekonanie, że znajduje się i chodzi nocą w każdym domu, mieszkając w chlewie lub gumnie. Nazywano go także sąsiadem, gospodarzem, dziadkiem i ojczulkiem. Jego obraz ustabilizował się wokół kilku cech: gospodarności i współodpowiedzialności za dom i przychówek, życzliwości, rodzinności w sensie opieki i wieszczenia rzeczy dobrych i złych członkom rodziny. Przy przenosinach na nowe mieszkanie upraszano go, by poszedł razem z gospodarzami. Niekiedy widziano go – zawsze nocą lub o zmierzchu – czarnym i rogatym, ale przeważała opinia, że jest podobny do głowy domu lub – starszy i siwy – przypomina zmarłego dziada lub ojca, ubrany jak przystało chłopu. Czasem przydawano mu żonę: *domachę*, *domowichę*, która wychodzi spod podłogi i przedzie<sup>738</sup>. *Domowy* ma ludzkie słabostki i potrzeby, ale także umie nawiązać kontakt z innymi duchami, po-

<sup>735</sup> Por. G. Dumézil, *La Religion romaine...*, s. 346 n.

<sup>736</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 660 n.; S. Schneider, *Bóg domowy*, „Lud”, 16, 1910.

<sup>737</sup> F.A. Rjazanovskij, *Demonologija...*, s. 45 n.; E.V. Pomeranceva, *Russkie rasskazy o domovom*, w: *Slavjanskij fol'klor...*, s. 242 n., też, *Mifologiceskie...*, s. 68 n.; [*Mifologiceskie rasskazy...*, s. 81-85]; *Acta visitationis Pragae*, 1382, w: C.H. Meyer, *Fontes...*, s. 63: *plebanus dicit, quod quidem dicit se habere penatam in domo sua et quo dicit se audire furta et excessus alias releuari; Thietmari Chronicon*, VIII, 69: *domesticos colunt deos multum*.

<sup>738</sup> SRM, s. 275, starzec *ded*, też *žitna baba*; w Macedonii „starzec” to kamień podpierający w ognisku lub wrota.

zostając sam istotą dobrą; skłonności szkodliwe przypisywano raczej tylko *bannikom*, duchom łaźni jako miejsca niebezpiecznego, niekiedy i duchom gumna – *owinnikom*<sup>739</sup>. Choć niewidoczny, *domowy* odbierał cześć i poczęstunek, uważano go za członka rodziny, odżywiano go, aby miał siłę przepędzania obcych duchów. Wierzenie to nadal jest tak mocne, że wybitny historyk radziecki Michaił N. Tichomirov w rozmowie z piszącym te słowa zapewniał, że jeszcze przed kilkunastu laty jego pomoc domowa w Moskwie, rodem ze wsi, stale zostawiała wieczorem mleko dla *domowego*. Inne wschodniosłowiańskie nazwy demona domowego to brus. *damavik*, ukr. *domovyk*, ros. *domovoj ded, dobrochot* (od „dobrych chęci”), *žirovik* (od słowa *žyr* – „tłustość”), czasem *posten'* – „cień”.

W Polsce duchy domowe to *duszyczki, bożęta, domowi, domownicy, gospodarze, sąsiedzi, dobrochoty, żyrownicy*. Termin *ubożę*, jak sądzi Stanisław Urbańczyk, powstał w czasach chrześcijańskich, kiedy ducha domowego zepchnięto do rzędu kultów zakazanych, kiedy stał się ubogim, biedactwem<sup>740</sup>. W Czechach pięknym obrazem jest w Kronice Dalimila (XIV w.) praszczur Čech, wnoszący do kraju na swych plecach *dedky*, czyli przodków<sup>741</sup>. Wśród Serbów opiekun domu, niewidzialny, siada przy świętach na prawym ramieniu pana domu<sup>742</sup>.

Wśród Słowian południowych pojęcie ducha domowego łączy się z czcią węża domowego, co bywa też i na Białorusi, gdzie trzymano po chałupach zaskrońce (*Natrix natrix*). W Serbii to *zmija čuvarkuća*, a więc ta, co czuwa nad domem, w Chorwacji to *zmija kućarica*. W Bułgarii to dobrotliwy *stopan*, wybitny dzięki uzdolnieniom przodek rodziny, jej heros, obdarzający ją szczęściem i płodami rolnymi w zamian za jedzenie, o które upomina się szczególnym znakiem. Ofiarę składa mu uroczyście najstarsza kobieta,

<sup>739</sup> *Bannik* to postać z pogranicza, raczej złośliwy; para go wygania; nie lubi położyć, wypędza je z bani; V.I. Dal', *Tolkovoj slovar'...*, t. 1, s. 45. Podobnie *divorovi* bywa szkodliwy dla bydła, choć można go ubłagać ofiarami lub biciem w ściany obory, tamże, t. 1, s. 423; [*Mifologičeskie rasskazy...*, s. 81-84.]

<sup>740</sup> S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję...*, s. 132 [wyd. 1991].

<sup>741</sup> *Najstarsi česká rymovaná kronika tak řečeneho Dalimila*, wyd. B. Havránek, J. Daňhelka, Praha 1957, rozdz. 2.

<sup>742</sup> E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde ...*, s. 5; M.P. Arnaudov, *Očerki...* s. 566.

zarzynając u ogniska czarną kurę tak, aby krew spłynęła do małego dołka zakrywanego potem gliną. Częstki kury wraz z chlebem i winem zanoszą się mu na poddasze<sup>743</sup>. Rytuał tego obrzędu – *stopanova gozba* (*gozba* – „jadło”) – ma szerokie analogie słowiańskie, bałtyjskie, kaukaskie i ugrofińskie<sup>744</sup>. Podobnie w Rumunii, głównie północnej, obok obawy przed żmijami występuje wąż domowy *șarpele căsi*, objęty tabu wizualnym; ofiarę zakładzinową – kurę – czasem kieruje się w jego stronę<sup>745</sup>.

Przy budowie domu lub studni na Bałkanach, ale dawniej i w Polsce, zakopywano pod belką przyciesi w narożniku domu czarnego koguta, jajko lub głowę zwierzęcą, jak to pokazują wykopaliska w Szczecinie i Gdańsku w warstwach z XI-XII wieku. Można w tym widzieć ofiarę dla duchów domowych, a przez poszerzenie ich zakresu działania także dla ducha całego grodu, o czym świadczy ofiara zakładzinowa złożona w połowie VIII wieku pod wałem grodu w Bonikowie koło Kościana, w postaci kilku garnków ze zbożem, kaszą, mięsem i może napojami. Na podobne zabiegi wskazują liczne dary zakładane pod węgiel domów w Gdańsku w X-XII wieku.

Jeśli powyższy zespół przekonań o duchu domowego ogniska wśród Słowian wschodnich i południowych wypada uznać za starszy i im właściwy, to Słowiańszczyzna Zachodnia nabyła także inne motywy i inne nazwy tego duszka, w pewnej mierze zapożyczone z folkloru germańskiego, z którego przejęto, być może, motyw mnożenia przezeń bogactwa i skarbów oraz jego przebywania u bogaczy i czarownic.

Do rodzimej tradycji w Polsce, na zachodnich obrzeżach Białorusi i Ukrainy, w paru wariantach lokalnych należy wierzenie o latającym ognistym duchu, bliskim znanemu nam już żmijowi, ale hodowanym rzekomo z jaj kogucich, przynoszącym ludziom pie-

---

<sup>743</sup> Dzień św. Jeremiasza (1 V) jest w Serbii poświęcony duszom, a jednocześnie węzom, M. Filipovic, *Kult proroka Jeremije u južnih Slovena*, „Glasnik Etnografskoga Instituta Srpske Akademije Nauka i Umetnosti”, XI-XV, 1962-66, Beograd 1966, s. 143-166.

<sup>744</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 664 n.

<sup>745</sup> V. Rusu, *Un chapitre de la mythologie roumaine: „le serpent de la maison” d’après les données dialectales et ethnographiques*, „Revue des langues romanes”, 82, 1971, s. 257-267.

niądze i zboże. Nazwa rodzima polska to *latawiec* lub *lataniec*; warte przypomnienia, że dziecięca zabawka szybująca w powietrzu zatrzymała w Polsce nazwę latawca, a w rosyjskim *změja*. Wielkopolska, Czechy i Słowenia podalpejska znają *skrzata* (słoweński *škrat*, czes. *škritek*), co ma też odpowiedniki fińskie, ale źródło tkwi w nazwach germańskich (*scrato*), podobnie jak polskie *chobold* (z *kobold*). Natomiast na północno-zachodnim Mazowszu pod Rypinem występuje w tej funkcji *atwor*, przynoszący pieniądze „w chwili spadania gwiazd”, postać pochodzenia bałtyjskiego (lit. *aitvaras*), z nawiązaniem germańskimi. Znany na Mazurach i Warmii *kłobuk*, *kolbuk* oznacza złego ducha; nazwa powstała przez jakiś rozszerzenie „kłobuka” jako nakrycia głowy, co jest dawna pożyczką orientalną (por. *kolpak*), a być może kontaminacją z koboldem.

Wynika z tego, że mogła następować kontaminacja miejscowych wierzeń o źmijach z wątkami przyniesionymi z zewnątrz, z folkloru germańskiego, lecz raczej dopiero w pełnym średniowieczu. Podobnie należy rozumieć pojawienie się w słowiańskim materiale etnograficznym karłów, *krasnoludków*, *kraśniaków* lub *maloludków*. Ich występowanie ma zasięg pokrywający się ze zlewiskiem ugrofińskim, bałtyjskim i słowiańskim Bałtyku oraz z niektórymi krainami zachodniosłowiańskimi na pograniczu z folklorem germańskim, podczas gdy cała reszta Słowiańszczyzny wyobrażenie to pozostało obce.

Natomiast na pewno rodzime, acz podzielane z wieloma ludami europejskimi są istoty, którym przypisuje się wywoływanie chorób w kręgu domowym. Obok znanego nam ducha domowego, który potrafi czasem swym pocałunkiem wywołać pryszczę na wargach, a pobicie – łamanie kości, występują bliżej nieokreślane sprawczyźnie płaczu i krzyku niemowląt i dzieci. Są to polskie *nocnice*, białoruscy *načnicy* i serbsko-chorwackie *nócnice*, które wywołują bóle piersi matek. Nazywają je także u nas *placzkami*, a Ruś zna je jako *plaksy*. Upostaciowane duchy sprowadzające choroby wydają się szczególną właściwością południowsłowiańską: *groznica* – „gorączka”, *onaj dušman* – „ów wróg” i inne<sup>746</sup>.

<sup>746</sup> E. Schneeweiss, *Serbokroatische Volkskunde...*, s. 17; W. Lettenbauer, *Über Krankheitsdämonen im Volksglauben der Balkanslaven*, w: *Serta Monacensia. Festschrift für F. Babinger*, wyd. H.I. Kissling, A. Schmaus, Leiden 1952, s. 120-135.

Obszar zagospodarowany przez człowieka obejmuje także pola, leżące na pograniczu tego, co swoje, i tego, co już zaczyna być obce. To strefa działań istot, od których zależy plon i bezpieczeństwo rolników. Wybitne tu miejsce zajęła *południca* albo *przy-południca*, demon kobiecy pokazujący się w samo południe latem. Poświęcił jej osobne studium w swej młodości naukowej i pisarskiej Roger Caillois<sup>747</sup>. Z zebranego przezeń starannie materiału wynika szeroki zakres zjawiska. Jest to postać kobieca, choć wśród Rosjan znano ducha pól, Polevoj, pojawiającego się w południe, ubranego w olśniewającą biel<sup>748</sup>; podobnie *poledniček* jako chłopiec tańczy jak wiatr po cmentarzu i uprowadza w góry. Na Białorusi *południca* to kobieta z żelaza; na ziemiach ruskich rusałki chwytają młodzieńców, są widoczne od Św. Trójcy do św. Piotra, siadają na drzewach i chwytają w sieci tych, co pod nimi odpoczywają, mogą załaskotać na śmierć, przekrzywić głowę, zadać ból głowy (udar słoneczny). [Postaci te przejęli] wraz z nazwą także Zyrianie i inne ludy ugrofińskie. W Polsce to wierzenie było do niedawna bardzo żywe: *południca* w białym stroju z sierpem tępi tych, co pracują w polu w południe; zadaje trudne zagadki dzieciom; na Śląsku jako *przypędza* zamęcza na śmierć pytaniami o len; poluje z siedmioma czarnymi psami. Można obronić się [przed nią] znakiem krzyża, co sprawia, że południca zamienia się w wir powietrza i piasku. Litwa również zna demony południa. W Czechach *polednica* potrafi zamienić noworodka na swoje dziecko – potworka, nie pozwala wychodzić z domu w południe. Znane są też nazwy *klekánice* (może od klęknięcia w południe na Anioł Pański), męskie *klekáníčki*, też małe kobiety *koszky*.

Rezerwat słowiański na Łużycach zachował, mimo nietrudnego do identyfikacji nalotu niemieckiego, zespół wierzeń o duchu południowym. Biała *Pripolnica* też zapytuje o len, ścina głowy nieznanym

---

<sup>747</sup> R. Caillois, *Les spectres de midi dans la démonologie slave*, cz. 1: *Les faits*, RES, 16, 1936, s. 18-37; cz. 2. *Interpretation des faits*, RES, 17, 1937, s. 81-92; zob. też K. Moszyński, *Kultura ludowa...*, t. 2, cz. 1, s. 689-693; E.V. Pomeranceva, *Mežetničeskaja obščnost' poverij i byliček o południce*, w: *Slavjanskij i balkanskij...*, s. 143-158.

<sup>748</sup> Paul Odenborn, *De Russorum religione...*, Spira 1581; Marcus Zuenius Boxhorn, *Republica Moscovitae et urbes suorum*, 1630: *daemonem quoque meridiamum Moskovitae metuunt et colunt*.

odpowiedzi. W południe pojawia się też *Smertniza*, dziewica moru z czerwoną chustą. Demony dzielą się na przedpołudniowe *dopolnici* i popołudniowe *wotpolnici*, ze zgrupowaniem osobnym wokół południa: są tu karty – pomocnicy *Pripolnicy* zwani *preżpolnici*, jest *Serpownica* (od „sierpa”), *Serpysyja* oraz *Serp*, *Serpol*, *Posserpavic*.

Rysami wspólnymi są kobiecość postaci (jeśli są to mężczyźni, to występują jako dublety nazwy); biel ubioru; pojawianie się w letnie południe; strzeżenie granic pól (pod Krakowem nie wolno stawiać kołyski z dzieckiem na miedzy ani też na niej spać); ochrona przed obcymi zboża, także przed dziećmi; pilnowanie [wypełniania] zakazu pracy w polu w samo południe<sup>749</sup>; niebezpieczne dla dzieci, mają ochotę na młodzieńców<sup>750</sup>.

Natomiast cechy archaiczne ma inny demon sporzący plon, w środkowej Polsce nazywany Sporyszem, tak jak sporysz (*Secale cornutum*), forma grzyba pasożytniczego na ziarnie żyta, myłona czasem z rdzą zbożowa. Sporysz skądinąd uważany był za matkę zboża (matka *obila* w Beskidzie Śląskim). Upatrywano w nim dobrą wróżbę plonu, mimo że nie mogły być nieznane także trująco-lecznicze jego wartości. Tkwi w tym zastanawiająca analogia indoeuropejska: z rzymskim bóstwem chtonicznym rdzy zbożowej imieniem *Robigus*, który miał prawo do Robigaliów z obrzędem ofiary z psa, składanej mu w jaskini, jak o tym donosi Owidiusz (*Listy z Pontu*, I 8, 43-44)<sup>751</sup>. Na Białorusi, jak widzieliśmy, *Spor* wyrasta poza swą funkcję duszy zbożowej do stopnia uosobionego i deifikowanego sukcesu i szczęścia. Prowadzi to do magicznej strony obrzędów agrarnych<sup>752</sup>.

---

<sup>749</sup> Warto zauważyć, że południe to pora śmierci, przejścia słońca w zenicie, co skraca cień-duszę.

<sup>750</sup> J.S. Bystroń, *Zwyczaje żniwiarskie...*, s. 16: przypołudnica – *meretrix*.

<sup>751</sup> Por. SMR, s. 200: chtoniczna ofiara z zakopanego żywcem kota przeciw deszczom.

<sup>752</sup> D.K. Zelenin, *Drevnerusskaja bratčina kak obrjadovoj prazdnik sbora urożaja. Stat'i po slavjanskoj filologii i russkoj slovesnosti*, w: *Sbornik statej v čest' akademika A.J. Sobolevskogo*, Leningrad 1928, s. 130 n.; J.S. Bystroń, *Les rites agraires chez les peuples slaves et l'origine du culte agraire*, w: *Actes du Congrès Internationale d'histoire des religions*, t. 2, Paris 1925, s. 199-207; V. Propp, *Russkie agrarnye...*; SMR, s. 200; A.E. Kryms'kij, „*Volosova boro-da...*”, s. 74-91; W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte...*, t. 1.



Niespodziewanie uwiarygodnił się wspomniany przez Neplacha, opata opatovického (1322-1368) idol imieniem *Zelu*<sup>753</sup>, \**Zehin*, *Zelaun*, z \**zel-* „zielony”, mający odpowiednik nawet w greckiej Chloë „zielonej”, w folklorze ruskim (zielony *jaryla*<sup>754</sup>) i południowosłowiańskim (postać *Gole*), ale, co najosobliwsze, w staropruskim *Zelus*, wspomnianym przez Mattheusa Praetoriusa w XVIII w.<sup>755</sup>, czego nie ma powodu składać na karb amplifikacji erudycyjnej. Byłaby to może jedna z postaci pogańskich, których kult wymawiał swoim wiernym w 1607 roku Thomas Chröen (Hren), biskup lublański: *Plejn*, może z *plenjati*, „plenić”<sup>756</sup>.

---

<sup>753</sup> J. Hanika, *Nomen idoli vocabatur Zelu ein vergleichender zur altscheichischen Volkskunde*, w: *Beiträge zur Slavenkunde, Festschrift für Paul Diels*, München 1953, s. 213-227; także w niemieckim przekładzie Dalimila: *Zely dez war in got*.

<sup>754</sup> A.N. Afanas'ev, *Poetičeskie vozzrenija...*, s. 432 n.

<sup>755</sup> W. Mannhardt, *Letto-preussische...*, s. 514, 545.

<sup>756</sup> G. Mal, *Contributi...*, s. 22: *Lada, Plejn, Poberin idola et dii antea Carniolae*.

## Rozdział XIII

### Rozwój wierzeń słowiańskich

Po rozpatrzeniu wielkości i różnorodności zjawisk mitologicznych występujących w Słowiańszczyźnie nie sposób, na zakończenie naszej po nich wędrówki, nie postawić jeszcze dwu pytań. Po pierwsze, czy to, co przyniósł nam połów wiadomości w źródłach historycznych i w kulturze ludowej, odnosi się do jakiejś wspólnej w czasie płaszczyzny kulturowej? I po wtóre: czy uda się wyróżnić w religii Słowian fazy rozwojowe wiodące ku tej płaszczyźnie?

#### 1. Wspólnota kultury agrarnej

Na pytanie pierwsze, wydaje się, odpowiedzi dostarczyły już omówione wierzenia. Przy znacznej ich regionalizacji ujawnił się wśród Słowian zachodnich, południowych i wschodnich wspólny zrąb zasadniczy. Okazało się, że wszyscy Słowianie rozporządzali rozbudowaną i zmitologizowaną wizją świata o podobnych zarysach. Struktura ta, wykształcona na pewno przed progiem chrystianizacji, uległa raczej powierzchownie jej wpływom i przekazała tradycyjnej kulturze chłopskiej swój zasób idei i wyobrażeń. Mówiliśmy o stojących jeszcze otworem możliwościach dotarcia do tej podstawowej struktury w drodze głębszego poznania dwu cykli zjawisk, z których jeden prowadzi każdego człowieka od kolebki po zgon przez obrzędy i wierzenia, a drugi układa życie społeczeństwa rolniczego w sakralną serię dni kalendarza rocznego. Oba te cykle obiecują jeszcze niemało istotnych wiadomości o słowiańskiej artykulacji świata i o jej konsekwencjach mitologicznych, i oba oczekują odnowienia metod badawczych. Z histo-

rycznego punktu widzenia będzie zawsze interesowało odniesienie tej struktury do konkretnej sytuacji chronologicznej. Stąd, obok uznania dla napływającej ze strony etnografów wiedzy o kulturze tradycyjnej XIX i XX wieku, utrzymuje się zaciekawienie próbami dotarcia do starszych niż ten czas okresów funkcjonowania wspomnianej struktury. Wielu badaczy sądzi jednak, że dopiero moment zderzenia dawnej kultury Słowian z chrześcijaństwem pozwala na odtwarzanie ich życia duchowego w określonym przekroju historycznym<sup>757</sup>.

W szczególności cenne byłoby uchwycenie przynajmniej jej części w przekroju chronologicznym poprzedzającym rozejście się ludów słowiańskich w V-VII wieku. Przedmiotem interpretacji zabytku archeologicznego z tej doby z pomocą etnografii stały się w rękach Borisa A. Rybakova (1962-1964) zdobione naczynia ceramiczne kultury czerniachowskiej, która w wiekach II/III-IV/V kwitła nad środkowym i dolnym Dnieprem na asymilacyjnym podłożu irańskim i słowiańskim. Związek jej głównego obszaru – w górę porohów dniewprowych – ze Słowianami jest dziś dość powszechnie uznawany. Dwa naczynia, zapewne kultowe, z odkryć M. Tichanovej (1957) w Lepiesówce nad Horyniem, gdzie ujawniono ośrodek kultowy, czasza z Malaiești w Mołdawii oraz naczynie z Romaszek pod Kijowem znalezione przez Wikientija V. Chwojkę (1899) noszą skomplikowany pasowy ornament złożony z kresek, linii falistych, skośnych krzyżyków, jodełek, strzałek i innych symboli. Analiza ich układu, rytmu powtórzeń i liczby posłużyła Rybakowowi do odtworzenia zapisu kalendarza pogańskiego związanego z wierzeniami agrarnymi, trwającymi w niektórych swych składnikach od starożytności aż do naszych czasów. Że istniały wśród Słowian jeszcze przed przyjęciem piśmiennictwa chrześcijańskiego różnego rodzaju zapisy mnemotechniczne, świadczy wzmianka w *Apologii mnicha Chrabraza* z początku wieku X o tym, że w czasach pogańskich umiano *certami i rezami čtaachu i gadaachu*, czyli kreskami i nacięciami

---

<sup>757</sup> E.V. Aničkov, *Jazyčestvo...*, s. 11 n; por. F. Vyncke, *De Godsdienst der Slaven*, Roermond 1969.

czytać i wieszczyc<sup>758</sup>. Autorzy wymienionych tu kalendarzy kultowych z obszaru plemiennego wczesnośredniowiecznych Polan kijowskich – zdaniem Rybakova – oznaczali na naczyniach odpowiednimi kreskami główne chwile cyklu zajęć rolniczych i związane z nimi święta potrzebne dla ich powodzenia.

Jedno z naczyń z Lepiesówki ma obwód wylewu podzielony dwunastoma różnymi rysunkami, które wolno rozumieć jako podział roku na dwanaście miesięcy. Spośród nich trzy oznaczone są krzyżem skośnym, znakiem ognia – co wskazywałoby na miesiące, kiedy krzesano „ogień żywy”: w folklorze ukraińskim w zimowe przesilenie dnia z nocą, na równonoc wiosenną i na Kupalę, a więc kolejno styczeń, marzec i czerwiec. Uzupełniają je: znak radła na kwiecień, znak kłosa na sierpień, znak sieci do łowienia ptactwa na wrzesień, znak pasma lnu lub konopi na październik. Pozostałe miesiące mają oznaczenia niewyraźne. Drugie naczynie z tejże miejscowości ma na brzuścu motyw koła podzielonego na dziewięć odcinków, które Rybakov proponuje rozumieć jako okresy deszczu (linia falista) i pogody (krzyżyki skośne). Naczynie z Malaiesti nosi dziesięć rysunków: siedem jodełek, młode drzewko, połączone dwa krzyżyki skośne i strzałkę. Ich układ wskazywałby na oznaczanie kolejno: świętego gaju, obchodu Jaryły, Kupalę i święta Peruna. Naczynie z Romaszek ma podobny język graficzny składający się z rysunków: drzewa, dwu krzyżyków skośnych i znaku piorunowego znanego na Białorusi i Rusi północnej – sześcioboku z trzema krzyżującymi się przekątnymi, oraz zygzaków; są też linie faliste poziome i pionowe.

Rozważenie następstwa tych składników oraz podobnego kalendarzowego układu na naczyniu z Romaszek na tle obrzędów agrarnych w ukraińskiej kulturze ludowej oraz warunków agrotechnicznych i klimatycznych Naddnieprza doprowadziło do hipotezy istnienia kalendarza, organizującego w taki oto sposób okres wegetacyjny w roku słowiańskim. Tym tylko bowiem okresem zajmowali się szczegółowo twórcy tego kalendarza, podając w trzech pro-

---

<sup>758</sup> B.A. Rybakov, *Kalendar' IV v. iz zemli Poljan*, SA, 4, 1962, s. 66-69; tenże, *Calendrier agraire et magique des anciens Polianes*, w: *Atti del VI Congresso internazionale delle scienze preistoriche e protoistoriche*, Roma 1966, s. 190-207.

stokątach osobnymi punktami łączną liczbę 127 dni podzielonych na trzy fazy: 52 dni kiełkowania, 41 dni kłoszenia się zboża i 34 dni dojrzewania kłosów i ich zbioru.

Kwiecień (dawna nazwa ruska *berezozolb*: 1-25 IV orka, siew; 25 IV-1 V pokazanie się kiełków.

Maj (dawniej *traven*): 2 V zazielenienie się pól, początek ścisłej rachuby dni w tym kalendarzu; 23 V rozwijanie się liści; 20-30 V pola łakną deszczu w czasie kształtowania się liści<sup>759</sup>.

Czerwiec (dawniej *kresen, isok*): 4 VI dzień Jaryły, święto młodej zieleni i płodotwórczych sił ziemi, obrzęd zwany *semik* – od przeniesienia na siódmy dzień po Wielkanocy, w którym obiektem kultowym była młoda brzoza; 9 VI początek życia w kłosach zbóż jarych; 11-20 VI potrzeba deszczu dla wykształcenia kłosów i ustania deszczów w dobie kwitnienia; 19-24 VI tydzień rusalek wodnych; 24 VI dzień Kupały, święto słońca (i ognia) i wody.

Lipiec (dawniej *červen*): 3 VII dojrzewanie soku w ziarnie; 4-6 VII potrzeba deszczu; 12 VII przygotowania do święta Peruna; 15-18 VII potrzeba ostatnich deszczów podczas dojrzewania łuski ziarna; 20 VII święto bóstwa niebios, Peruna (tu znak piorunowy); modły o koniec deszczów i burz, o zejście wód do podziemia w związku z dojrzewaniem zbóż; 24-25 VII początek zniwa sierpami; 26-28 VII początek stawiania snopów.

Sierpień (dawny staroruski *serpen, zarev*): 7 VIII koniec zbiorów zboża jarego i koniec kalendarza.

Co wniosła ta próba objaśnienia obiektu archeologicznego przez folklor dawny i nowożytny do znajomości pogaństwa wschodniosłowiańskiego u schyłku starożytności? Mimo łatwości poczynienia zarzutu nader wydajnej interpretacji niejednolitego zapisu piktograficznego, wydaje się, że to jego odczytanie przyniosło niemało nowego. Budowa kalendarza wskazuje na istnienie ustalonych dni obrzędowych, które w późniejszym rozwoju musiały czę-

---

<sup>759</sup> Por. świadectwa wiosennych obrzędów zebrane przez G.G. Šapovalova, *Majskij cikl vesennich obrjadov*, w: *Folk'lor i etnografija. Svjazi folk'lora s drevnimi predstavlenijami i obrjadami*, Leningrad 1977, s. 104-11; też, *Egor'evskij cikl vesennich kalendarnych obrjadov u slavjanskich narodov i svjazannyj s nim folk'lor*, w: *Folk'lor i etnografija. Obrjady i obrjadovoj folk'lor*, Leningrad 1974, s. 125-134.

ściowo podporządkować się kalendarzowi kościelnemu z ruchomą datą wielkanocną. Zaistniał związek wielkich świąt z cyklem węgetacyjnym, w szczególności Jaryły z Zielonymi Świątkami 4 czerwca (święto dziś wprawdzie ruchome, ale są ślady folklorystyczne jego stałej daty), Kupały z dniem św. Jana 24 czerwca i Peruna z dniem św. Ilji 20 lipca. Ten ostatni dzień został oznaczony dużym sześciobokiem apotropaicznym z zygzakiem piorunowym w dół, przerwaniem ciągu znaków dziennych i skierowaniem deszczowej linii falistej najpierw w dół, a potem poziomo. Rozejdziemy się natomiast z Rybakovem tam, gdzie zaprzecza możliwości kultu Peruna w starożytności słowiańskiej, wysuwając wcześniejszego, jego zdaniem, Roda na dzień 20 lipca i tłumacząc znak piorunowy na naczyniu jako znak pioruna kulistego, który, jak sądzi, mógł być nazywany mianem pioruna znanym ze staroruskiego przekładu Józefa Flawiusza z XII wieku: *rodja*. Po tym, co napisaliśmy o korzeniach ogólnosłowiańskich i indoeuropejskich Peruna, nie ma co dowodzić niestuszności poglądu, jakoby dopiero Włodzimierz czy przedstawiający jego czyny kronikarz miał go wprowadzić w X lub XI wieku do pocztu bogów ruskich. Trudno też byłoby nam zgodzić się na zrównanie typologiczne Roda z Ozyrysem i chrześcijańskim Panem zastępów. Gdzie indziej jego miejsce i próbowaliśmy je wskazać.

Pozostaje jednak najważniejsza zdobycz tego uczonego: uwidocznienie w jednym z przekrojów chronologicznych, mianowicie w pierwszej połowie I tysiąclecia, długotrwałej struktury wierzeń, która należy do podstawowego dziedzictwa słowiańskich ludów rolniczych przed ich rozproszeniem się. Tak więc i ten przykład dawałby odpowiedź na pierwsze pytanie dotyczące istnienia w określonym historycznie czasie wspólnoty religijnej Słowian.

## 2. Nowe koncepcje rozwoju religii Słowian

Ciekawość nasza sięga dalej i próbuje odpowiedzi na drugie pytanie. Staraliśmy się już w czasie przebytej z czytelnikami drogi rozpoznać, czy nie uda się wykryć nawarstwień sięgających znacznie głębiej niż doba tuż przed rozpoczęciem wędrówek Słowian,

warstw zalegających w czasach prasłowiańskich i w dobie protoindoeuropejskiej. Czy uda się pokazać kolejność osadów i wpływów obcych, przekształcanych i adaptowanych, mniej czy więcej zatarzonych, lecz dla nas jeszcze czytelnych? Swoistej nostalgii początków nie może się oprzeć historyk, choć ich dochodzenie w wypadku mitów i wierzeń słowiańskich jest szczególnie uciążliwe i zawodne. Występują tu optymizm i pesymizm, ufność i sceptycyzm.

Ambitną wizję ewolucji wierzeń słowiańskich dał także Rybakov<sup>760</sup>. Oparwszy się na wynikach archeologii tudzież badaniach sztuki pierwotnej i ludowej, przeciwstawił się w pewnym stopniu metodzie językoznawczej w zakresie starożytności i etnogenezy, przechodząc na grunt tekstów w średniowieczu. Wybrana przezeń droga wiedzie wstecz od świadectw ikonograficznych prawie że dzisiejszych do najdawniejszych zabytków uzyskanych w wykopaliskach. W ten sposób znany już nam znak pioruna w postaci sześciopromiennego koła lub sześcioboku, rzeźbionego na siostrzanie izby białoruskiej i północnorosyjskiej w XIX i XX wieku, związał z podobnym ornamentem archeologicznym znanym już w pierwszej połowie II tysiąclecia p.n.e. Wzór haftu na wschodniosłowiańskim stroju ślubnym – romb podzielony na cztery pola z kropką w każdym polu – oraz białoruski rysunek zakładzinowy pod dom w postaci podobnego rombu z czterema kamieniami, odpowiadałyby symbolowi płodородnej roli, ale i kobiety, przekazanemu w ideogramie z czasów neolitycznej kultury trypolskiej z III tysiąclecia p.n.e.

Tego rodzaju analiza porównawcza symboliki przechowanej w zabytkach archeologicznych, a także ogólne założenia ewolucjonistyczne doprowadziły Rybakova do syntetycznej próby przypisania każdej z epok i każdemu z wielkich okresów archeologicznych odpowiadającego im religijnego obrazu świata. Od płaskiej, dwuwymiarowej jego koncepcji wśród ludów paleolitycznych – bez nieba i podziemia – potem od odkrycia przez łowców w epoce mezolitu (między VIII a IV tysiącleciem p.n.e.) orientacyjnego znaczenia nieba, do przewrotu neolitycznego (między IV a III tysiącleciem p.n.e.), który w związku z wprowadzeniem rolnictwa zmienił

---

<sup>760</sup> B.A. Rybakov, *Jazyčeskoe mirovozzrenie russkogo srednevekov'ja*, „Voprosy istorii”, 1974, 1, s. 3-30.

radykałnie myślenie ludzkie. Wody niebieskie i ziemskie, zależne od gromowładnego pana nieba, uzupełniły na stałe wyobraźnię mitologiczną człowieka. Odtąd obejmowała ona świat trójdzielny, ale – zdaniem Rybakova – jeszcze bez podziemia, złożony z nieba górnego z zapasami wody, z nieba średniego ze słońcem i chmurami, i z ziemi uprawnej. Władzę nad takim kosmosem miało – według tego badacza – sprawować jeszcze bóstwo żeńskie, matka świata i bogów, widoczna jako gigantyczna postać kobieca na ceramice kultury trypolskiej (rozwijającej się od drugiej połowy IV tysiąclecia między Dnieprem a Dunajem), rychło zastąpiona w III tysiącleciu p.n.e. bogiem nieba Waruną-Uranosem. Cztery fazy słońca, cztery strony świata uzupełniałyby ten obraz kosmosu wytworzony przez społeczeństwa matriarchalne.

Nadeszła w początkach II tysiąclecia p.n.e. epoka brązu, a z nią ruchliwość plemion, nasilanie się tendencji patriarchalnych, rozwój metalurgii i wymiany, czyli rozszerzenie widnokręgu ludzkiego. Słońce po swym zachodzie chowa się w morzu i o wschodzie wynurza się, a więc – morze, podziemie, świat zmarłych, kalendarz słoneczny z dwunastoma miesiącami, rozbudowana symbolika słońca, a wreszcie pojawienie się najwyższego aktywnego bóstwa w typie Zeusa ponad bóstwami naczelnymi i bóstwami służebnymi. W ten oto sposób w I tysiącleciu p.n.e. miała się zakończyć kryształizacja wierzeń wspólnoty pierwotnej.

Długi okres jej rozkładu i powstawania załączków społeczeństwa klasowego przyniósł dalsze zmiany, które znaleźć miały odbicie w staroruskim zabytku z XI wieku, *Słowie o idolach*, adaptującym podstawę patrystyczną do tradycji ruskiej. Najistotniejszy fragment tego tekstu brzmi następująco: „Słowianie zaczęli ofiary składać Rodowi i rożanicom zanim Perunowi, ich bogowi. A wcześniej składali ofiary upiorom i beregyniom”<sup>761</sup>. Zarysowały się

---

<sup>761</sup> *Slovo svjatago Grigor'ja...*, s. 163-164: *se slovene i ti načasa treby klasti rodu i rożanicam, preže Peruna, boga ich, a pereže togo klali trebu upirem i bereginjam*. W ostatniej redakcji (E.V. Anickov, *Jazycestvo...*, s. 385; V.J. Mansikka, *Die Religion...*, s. 163, jako interpolacja) erudyta ruski z dość szeroką znajomością mitologii greckiej, zapewne późnośredniowieczny, pokusił się o periodyzację, co trzeba traktować jako interesującą racjonalizację rozstrzelonych wiadomości o pogaństwie.



więc – zdaniem Rybakova – trzy stadia pogaństwa wczesnośredniowiecznego. Pierwsze z nich cechuje cześć dla upiorów i beregyni, co rozumie Rybakov jako dualistyczny animizm duchów zła i dobra, wiążąc go z gospodarką łowiecką. Drugie stadium to centralny kult Roda i rożanic. Trzecie stanowi nowy kult boga pioruna i wojny, Peruna, patrona drużyny ruskiej w X wieku, właściwy dla doby demokracji wojennej. Czwartym stadium stało się wczesne chrześcijaństwo, które penetrowało Ruś od około roku 850 aż po swoje zwycięstwo jako religii państwowej w roku 988, nie bez relikwów tradycji pogańskiej: „ale i ninie po obrzeżach modlą się do niego, przekłętogo boga Peruna, i do Chorsa i Mokoszy, i do wił – to czynią potajemnie”. Co do Roda, dotąd w nauce traktowanego na równi z rożanicami jako pomniejsze bóstwo losu ludzkiego lub bóstwo domowe, Rybakov stawia znaną nam tezę, że miał być to poprzednik Peruna, bóg stwórcy, który pozostawił w postaci rdzenia *rod-* ślady w różnych strefach życia. Pisarz staroruski wyznaczył mu wysoką rangę, porównując go do egipskiego Ozyrysa, do nienazwanego bóstwa chaldejskiego, do bóstw rzymskich, do greckich „Artemida i Artemidy nazywanych Rodem i Rożanicą”, jak mówi inny tekst staroruski, nie najlepiej – widać – poinformowany o mitologii greckiej. Wnioskiem stało się więc uznanie Roda za najwyższe bóstwo patriarchalnych społeczeństw rolniczych I tysiąclecia n.e., przy czym śladem jeszcze starszym, bo z okresu matriarchatu, byłyby rożanice. Rybakov rozpatrzył wreszcie inną jeszcze periodyzację pogaństwa zawartą w łacińskim nowogrodzkim z początku XII wieku. Tam pierwsze stadium cechował brak małżeństw i używanie broni kamiennej; drugie było pod znakiem boga Swaroga, który ustanowił małżeństwo i wprowadził narzędzia metalowe; trzecie stadium otworzył syn Swaroga, Dażbog-Słońce, gdy powstał obowiązek składania dani władcy. Tu Swarogowi odpowiadałby Rod, a Dażbogowi Perun.

Jak wiele uogólnień wstępnych, także interesująca próba Rybakova w niejednej ze swych przesłanek wydaje się mało zasadna, a w niejednej konkluzji naciąga cienką materię spostrzeżeń na zbyt rozległe obszary. Trudno bowiem za mocną podstawę uznać powyżej cytowane teksty, pouczenia moralizatorskie z wieku XI-XII, które usiłowały, podobnie jak i my to czynimy, uporządkować niejasną, bo nadniszczoną tradycję i istniejące jeszcze wierzenia. Su-

gerowanie zaś zbyt ścisłego związku wierzeń z przemianami społeczno-gospodarczymi nierzadko przestaje być naukowo płodne, bo musi opierać się na wybranych obserwacjach odpowiadających schematowi myślenia, inne pozostawiając nieuwzględnione.

Podobne uwagi budzi szersza i nieco dawniejsza (1961) koncepcja najstarszej i wczesnej historii wierzeń słowiańskich, która wyszła spod pióra uczonego czeskiego czynnego w Holandii, Zdenka R. Dittricha<sup>762</sup>. Najśluszniej zresztą, i bodaj pierwszy, wskazał on na konieczność badania nawarstwień w religii Słowian, sam idąc śladami studiów O. Looritsa nad ludami ugrofińskimi<sup>763</sup>. Można też powtórzyć jego postulat wiązania religii, pojmowanej jako dynamiczna całość, z przebiegiem etnogenezy Słowian, oraz rozróżnienia substratów, to znaczy podłoża zajętego i wchłoniętego przez Słowian, od wpływów z zewnątrz. Kłopot zaczyna się jednak tam, gdzie do mgliście nam znanych najstarszych wielkich etapów formowania się ludów indoeuropejskich, w szczególności Prасłowiańszczyzny, badacz ten wkłada zjawiska religijne, określając ich czas według stopnia ich archaiczności.

Do pierwszego stadium, do mezolitu, trzeba odnieść – jego zdaniem – substrat uralo-ugrofiński, który miał przekazać Prасłowianom wyobrażenia co do ciała, duszy, choroby, śmierci, życia i zaświatów. Niektóre ze spostrzeżeń Dittricha istotnie zastanawiają, jak to, że słowiańskie nazwy części ciała nie mają odpowiedników indoeuropejskich, albo jak to, że charakteryzowane już przez nas wierzenie dotyczące dusz czasowo opuszczających ciało, pewne zatarcie granicy między duchem i ciałem po śmierci oraz wiara, że śmierć następuje po rozłożeniu się zwłok – należą do owych przed-słowiańskich korzeni<sup>764</sup>. Inne tezy nie wydają się natomiast ugrun-

<sup>762</sup> Z.R. Dittrich, *Zur religiösen...*, s. 481-510.

<sup>763</sup> O. Loorits, *The Development of the Uralian Culture-Area*, „The Slavonic and East European Review”, 31, 1952, s. 1-19; tenże, *The Stratification of Estonian Folk-Religion*, „The Slavonic and East European Review”, 35, 1956/1957, s. 360-378.

<sup>764</sup> E. Gasparini, *Studies in old Slavic Religion: „Ubrus”*, HR, 2, 1962/1963, z. 1, s. 112-139, omówił podwójny pogrzeb słowiański znany z Białorusi, Słowacji i Macedonii, polegający na umyciu kości zmarłego i ich pochowaniu w świętym kącie, co mają też Finowie; H.P. Hasenfratz, *Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften*, „Saeculum”, 34, 1983, s. 126-137.

towane lub odnoszą się tylko do części Słowiańszczyzny, mianowicie wschodniej, a więc mogą dotyczyć właśnie wpływów, a nie śladów prastarego podłoża. Totemistycznej wspólnoty między człowiekiem i zwierzęciem trudno się u Słowian dopatrzeć, bo przytoczony przez Dittricha przykład kultu niedźwiedzia o tym nie świadczy<sup>765</sup>. Dowolnością zaś widoczną na tle komparatystyki religioznawczej jest odmawianie tej fazie wyobrażeń o bóstwach.

Drugie stadium wytworzyły skutki rewolucji neolitycznej w III tysiącleciu p.n.e., niosącej światopogląd właściwy najstarszemu rolnictwu, oparty z jednej strony na silnych elementach matriarchatu w społeczeństwie, a z drugiej – na zasadniczej koncepcji matki ziemi wilgotnej jako źródła mocy i ludzkiej egzystencji. Z tego pokładu wierzeń tellurycznych płynąłby cykl świąt agrarnych i różne referowane przez nas powyżej przekonania o świętości ziemi, a także na pewno wyolbrzymione przez Evila Gaspariniego matrylinearne cechy sposobu zawierania małżeństwa słowiańskiego. Z równym powodzeniem – ograniczonym bazą dociekań – można by przyjmować, że są to obyczaje tak zwanej ludności staroeuropejskiej, pierwszej fali ludności indoeuropejskiej na kontynencie, skoro odnajduje się je w podobnym zestawie również u Celtów. Niemniej godne uwagi jest spostrzeżenie, że Mokosz słowiańska, której Dittrich przypisuje ugrofińskie pochodzenie, nie nabrała cech wielkiej matki kultów orientalnych z towarzyszącym im kultem byka. Pozostała na skromnym poziomie bardziej archaicznych społeczeństw z silnie rozwiniętą pozycją kobiety w gospodarstwie, obyczaju i wierzeniach (tu wiły, dziwożony, rożanice i inne istoty, wśród których Gasparini dojrzał nawet Babę Jagę jako bóstwo lunarne). Tu także Dittrich pomieścił czas rozwinięcia się kultów akwaticznych.

Schyłek neolitu w końcu III tysiąclecia p.n.e. przyniósł falę wojennych indoeuropejskich pasterzy-koczowników, którzy podbili substrat agrarny na rozległym obszarze od stepów nadczarnomor-

---

<sup>765</sup> Do przebrzmiałych należą, w części dyletanckie, poszukiwania totemizmu, A. Kraushar, *Totemizm w rozwoju dziejowym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego*, Warszawa 1920; I. Klawe, *Totemizm...*; nawrót do totemistycznej interpretacji folkloru rosyjskiego, S.A. Pletneva, *Zivotnyj mir...*

szych aż po niż europejski. Wytwarzali oni mieszane typy kultury z przewagą elementów patriarchalnych, dynastycznych i hierarchicznych w organizacji społecznej oraz przeprowadzili syntezę światopoglądu ludów kultury matrylinearnej i rolniczej z koncepcją koczowników, czcicieli zjawisk na niebie, co doprowadziło do mitologizacji wielobóstwa. Zdaniem Dittricha, indoeuropeizacja ludności, z której powstawała Prasłowiańszczyzna, następowała zapewne w dwu kolejnych etapach i była szczególnie intensywna w zakresie języka, podczas gdy kultura materialna i duchowa opierała się nadal na podstawach jeszcze przedślowiańskich i przedbałtyjskich. Także w organizacji społecznej miały przetrwać znaczne relikty opóźniające pełne ugruntowanie organizacji władzy patriarchalnej. W sferze religijnej konsekwencją tej sytuacji miało się stać cząstkowe tylko przyswojenie wierzeń ogólnoeuropejskich. Dowód na to widzi Dittrich w braku odpowiednika indoeuropejskiego *Diēusa* i degradacji jego wartości znaczeniowej do określeń „dziw”, „dziwny”; Prasłowianie i Prabałtowie mieli więc zamienić wartości mitotwórcze na pospolitego i doraźnego znaczenia. Uznaje on wprawdzie dawność Peruna, ale odmawia mu roli naczelnej.

Temu opóźnieniu kres położyły nowe impulsy w I tysiącleciu p.n.e.: z jednej strony nasunięcie się Prasłowian na obszar kultury łuzycyckiej, z drugiej – nawiązanie kontaktów wzdłuż rubieży stepowej z ludami prototrackimi oraz inwazja scytyjska w VII wieku p.n.e. Miała ona odegrać niekorzystną rolę jako przyczyna usadowienia się na pograniczu słowiańskim pasożytniczego społeczeństwa irańskich nomadów eksploatujących swych rolniczych sąsiadów. Lepszy dla nich czas nastąpił w III wieku p.n.e., gdy Scytów zastąpili Sarmaci, o których wolno sądzić, że weszli w swoistą symbiozę z Prasłowianami, najpełniejszą pod względem politycznym na obrzeżach swego imperium i częściową w zakresie kultury. Dittrich, śladem poprzedników, właśnie Sarmatom przypisuje wprowadzenie kultu słońca i ognia do podstawowych składników słowiańskiego systemu wierzeniowego. Pojawienie się wyrazu *bog* przejętego z irańskiego badacz ten interpretuje jako dowód recepcji także pojęcia bóstwa, idei związanej z hierarchią społeczną wprowadzoną przez symbiozę sarmacko-słowiańską. Odtąd – sądzi

– można rozpatrywać systematycznie słowiański świat bogów w trzech kategoriach: 1. starych pojęć, które pod wpływem irańskim lub inną drogą uzyskują deifikację, 2. pierwotnie irańskich bóstw, przejętych przez Słowian, 3. bóstw obcych lub nowo i późno utworzonych. Do pierwszej grupy zalicza się Mokosz, której odpowiada sarmacka Ardwi-Aredwi Anahita. Do drugiej należą pożyczki takie jak Swarog, Swarozyc, Dażbog i Stribog, które badacz ten traktuje jako różne personifikacje i atrybuty bóstwa słonecznego i ogniowego przejmowane przez elitę społeczeństwa i słabo zakorzenione. Do trzeciej kategorii wciągnąć można Simargła-Senmurwa, a także pod pośrednim, lecz wyraźnym wpływem irańskim powstające bóstwa Połabia i Pomorza. Tu także jako zapożyczenia śródziemnomorskie pomieścił Dittrich Trojana i Welesa. W demonologii znalazł się irańskiego pochodzenia Raróg.

Docenia też Dittrich należycie akceptację serii pojęć i terminów religijnych irańskiego pochodzenia, stąd także pochodną symbolikę zwierzęcą i barwną, niektóre zabiegi magiczne wobec narzędzi, wróżby. Ale wszystko to nie naruszyło szerokich dziedzin życia słowiańskiego, gdzie kult przodków i obrzędy chtoniczne dotyczące płodności tworzyły warstwę podstawową współżyjącą z importami irańskimi w swoistej dwuwierze. Badacz, którego poglądy tu przedstawiamy, sądzi, że przyczyn owiej niepełnej asymilacji tego, co wносиła symbioza z Sarmatami, szukać należy w cechach swoistych społeczeństwa słowiańskiego. Z doby prasłowiańskiej wyniosło ono składniki matrylinearne. Różniąc się tym od ludów irańskich z ich silną władzą ojcowską i niską pozycją kobiety (co prawda raczej u Scytów niż u Sarmatów), Słowianie zachowali aż do średniowiecza rysy wskazujące na inną jej sytuację: swoboda przedmałżeńska dziewczyn, względnie wolny wybór małżonka, dość korzystne miejsce żony i wdowy w prawie zwyczajowym. Napływały też inne wzory, irańskiego pochodzenia: rozwód ze strony męża, wielożeństwo i rytualne zabójstwo lub samobójstwo wdów, najpewniej ograniczone do górnej warstwy społecznej. Kontrastowość i sprzeczność obyczajów próbowano odtąd godzić w swoisty sposób<sup>766</sup>. Gasparini

---

<sup>766</sup> P.G. Bogatyrev, *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, Moskva 1971, s. 190, przypomniał, że to, co proste, nie zawsze jest najstarsze.

wskazał na folklorystyczne relikty osobliwego zwyczaju ekshumacji kości zmarłych i ponownego ich pochówku; Dittrich tłumaczy to współzawodniczeniem pochówku ciałałpalnego ze zwyczajem pochówku zwłok do ziemi, napływającym od nomadów, ale nie irańskich, lecz tureckich. W strefie baśniowej, nierzadko zastępującej mitologię, Słowianie zachowali tradycję wojny dziewcząt (Kosmasa *Kronika Czechów* I, I, *Kronika Dalimila* VIII-XVI, są też jakieś echa serbskie w opisie walk zwycięskiej Devojki z carem Gospodinem), tradycję różną od nadczarnomorskiego motywu Amazonek.

Doba wędrówek ludów przyniosła Słowiańszczyźnie dość silne wpływy tureckie, podczas gdy trudno dopatrzeć się germańskich. Rychłe wprowadzenie chrześcijaństwa uchyliło dość łatwo kult bóstw, ale cześć oddawana przodkom jako duchom domowym i demonologia pozostawały trwałym trzonem wierzeniowym.

Trzecią wizję rozwoju wierzeń Słowian w starożytności i we wczesnym średniowieczu stworzył ostatnio Henryk Łowmiański<sup>767</sup>. Wychodząc z założenia, że „rekonstrukcja dawnej religii winna opierać się na bliskich w czasie źródłach pisanych oddających adekwatnie treść ideologiczną religii, przeznaczenie jej form kultowych i w ogóle konkretny historyczny aspekt religii”, odsunął na plan dalszy archeologię, folklor, etnografię i pomoc językoznawstwa, uznając, że „wiedza o dawnych religiach jest przede wszystkim funkcją badań źródłoznawczych” w rozumieniu krytyki źródeł pisanych. Według koncepcji tego badacza, Słowianie wczesnośredniowieczni wyznawać mieli archaiczny system wierzeń odziedziczony po epoce indoeuropejskiej z czterema podstawowymi warstwami: magią, wiarą w życie pozagrobowe, wiarą w nadprzyrodzone właściwości przedmiotów i zjawisk natury oraz demonologią. Byłaby to postawa przedpoliteistyczna, do której dołączył się prototeizm wyrażony w zapożyczonym od Scytów kulcie nieba, Swaroga, nazwanego w III-II wieku p.n.e. Perunem i przekazanego z tym imieniem także Bałtom i ludom fińskim. Z początkiem naszej ery Słowianie mieli podzielić się na odłamy zachodni – czcicieli Swaroga, i wschodni – czcicieli Peruna<sup>768</sup>. Na

<sup>767</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian...*

<sup>768</sup> V. Pisani przyjmował pierwszeństwo Swaroga, jako bóstwa ogólnosłowiańskiego, przed Perunem.

Bałkanach doszedł jeszcze kult Dadźboga, słońca. Natomiast na dwu krańcach, ruskim i połabskim, powstał i rozwinął się we wczesnym średniowieczu panteon w dwu odmiennych redakcjach. Na Rusi badacz ten przyjmuje jako wiarygodne tylko poświęcenie Dadźboga, Mokoszy, Peruna i Wołosa, którego wywodzi z postaci św. Błażeja. Tendencje ku politeizmowi zahamowało tu chrześcijaństwo. Natomiast na Połabiu rozwinęły się one w konfrontacji ideologicznej i politycznej z Sasami, co autor tego studium datuje na czas po roku 928, a przed 967. Swarog miał być wycofany ze spraw ziemskich, a objęły je bóstwa zapożyczone przez Związek Luciców z kontaktów Słowian połabskich z chrześcijanami: Świętowit ze św. Wita praskiego, Trzygłów ze Świętej Trójcy, oraz naśladownictwa świętowitowe – Jarowit i Rujewit; wielogłowość tych bóstw wydaje się temu badaczowi niewiarygodna. U Obodrytów z własnej inwencji stworzono postaci Prowego, Siwy i Podagi. Konkluzja zaś brzmi tak:

„Z dwóch politeizmów słowiańskich politeizm ruski, jakkolwiek zniweczony w zarodku, wynikał organicznie z procesów rozwojowych wewnętrznych Słowiańszczyzny wschodniej, pozostając w zgodzie z tendencjami organizacyjno-państwowymi, którym ta forma kultowa dawała wyraz ideologiczny. Politeizm połabski robi natomiast wrażenie raczej zjawiska sztucznego i przypadkowego, skoro towarzyszył słabemu rozwojowi, jak u Obodrytów, albo nie wykształconemu w ogóle, jak u Luciców, ustrojowi państwowemu”<sup>769</sup>.

Widzimy więc, że w tej powściągliwej co do ram chronologicznych koncepcji nie brak hipotez, dla których źródła pisane także nie wystarczą, nawet przy nader intensywnej – miejscami – ich interpretacji. Potrzeba ogólnego poglądu na przekształcenia religijne doprowadziła tu do przyjęcia nader ścisłego, nawet obligatoryjnego związku między religią wyższego rzędu a ustrojem politycznym równie wysokiej, bo państwowej rangi. Dane porównawcze z obszaru indoeuropejskiego tej konieczności nie potwierdzają.

### 3. Warstwy i ich przenikanie

Z powyższego przeglądu najnowszych ujęć problemu ewolucji wierzeń słowiańskich wydaje się wynikać, że można go rozwiązy-

---

<sup>769</sup> H. Łowmiański, *Geneza politeizmu połabskiego*, PH, 69, 1978, z. 1, s. 1-21.

wać, gdy rozporządza się swoistą za każdym razem ramą teoretyczną, w którą wkłada się poszczególne składniki i spostrzeżenia. Niekiedy jednak pozostają na boku elementy, które w tej ramie się nie mieszczą, co oznacza, że okazała się zbyt wąska. Najszerszą z przedstawionych jest koncepcja Dittricha, ale jej rozwinięcie ma niemało dowolności, a główna jej linia wiedzie wzdłuż etapów etnogenezy Słowian, bardzo niejasno zarysowanych dziś w nauce i wysoce dyskusyjnych. W szczególności ów wchłonięty, acz niezupełnie zharmonizowany przez Protoindoeuropejczyków podkład najstarszy, jeszcze mezolityczny, pozostaje tylko domysłem, dla którego brak pewnych podstaw w chronologii i geografii osadnictwa.

Niemniej nie sposób pominąć czy to zjawisk dotyczących kultu dusz ludzi zmarłych, nie bez powiązań euroazjatyckich, czy to strzępów mitów kosmogonicznych z podobnymi śladami wychodzącymi poza kulturę duchową ludów indoeuropejskich. Ale przy-swojenia tych wątków nie da się jeszcze, lub w ogóle, określić w czasie. Na trwalszym gruncie stajemy dopiero dzięki nowej mitologii porównawczej opartej na badaniu kultury protoindoeuropejskiej. Na kilku obszarach kultowych Słowian zarysowało się, naszym zdaniem, prawdopodobieństwo wspólnego dziedzictwa odległej epoki. Jego organizacja wewnętrzna odpowiadałaby wyobraźni społeczno-mitologicznej innych ludów indoeuropejskich, i jej model trójfunkcyjny pomaga w jego rozumieniu. Z naszego przeglądu zjawisk wynika, iż w widzeniu słowiańskiemu nieobce były także ślady pierwotnego niebiańskiego *deus otiosus*, bytu najwyższego i stwórcy świata, który go opuścił, pozostawiając jego sprawy bóstwom aktywnym. Bóstwa te również w systemie słowiańskim znajdują swe miejsce w kategoriach suwerenności, wojny i gospodarki, ale potrzeby społeczno-religijne związane z powolnym, wieloty-sięcletnim życiem plemiennym wywołały zatarcie ich konturów.

Najczytelniejsze pozostały u Słowian bóstwa suwerenne ujęte jak gdzie indziej w dwumian: Peruna i Welesa, przy czym pierwszy, gwarant ładu świata, objął także funkcje wojenne, podczas gdy drugi zachował, jak się zdaje, swoje archaiczne kompetencje magiczne i eschatologiczne. Zarysowały się, choć mgliście, bóstwa zajmujące się powszednim bytowaniem ludzkim, najwyraźniejsze zaś istoty tego rodzaju wystąpiły w strefie demonologicznej. Na



demonologię godzi się patrzeć nie tak, jakby była to dziedzina niedorozwiniętego poglądu religijnego, lecz tak, jak przystoi strefie komplementarnej, do której mogły schodzić fragmenty dziedzictwa mitologii wyższej. Odniesienia porównawcze, zwłaszcza do równoległego rozwoju ludów bałtyjskich, pozwalają cały ten zespół wiązać z sukcesją protoindoeuropejską, co nie wyłącza następnych oddziaływań obcych, zmian i uzupełnień. Otwartą sprawą pozostaje wpływ celtycki na Europę Środkową, w tym i na ziemie słowiańskie, które dzięki Celtom wschodnim zetknęły się z personifikowaniem bóstw i z odpowiednią, a nam prawie nieznaną mitologią.

Najważniejszych nowych impulsów indoeuropejskich dostarczyło współzycie prasłowiańsko-sarmackie od III wieku p.n.e. Zarówno język prasłowiański, jak kultura duchowa temu współzyciu zawdzięczają, obok wiązki doniosłych terminów w dziedzinie życia religijnego, rozszerzenie koncepcji dualistycznych, wierzenia słoneczno-ogniowe i niektóre nazwy bóstw, rzecz ciekawa, jakby obmyślane z pierwiastków irańskich, ale znane nam tylko wśród Słowian. To wzbogacenie legło u podwalin owej wspólnej Słowianom płaszczyzny religijnej, którą spostrzegamy przy końcu starożytności i u zarania średniowiecza. Już same fakty językowe przemawiają przeciw jej widzeniu jako ubogiej i prymitywnej. To nasze źródła, zwłaszcza pisane, są szczątkowe, ale to, co na ich podstawie da się porównać z otoczeniem indoeuropejskim, wskazuje na ukształtowany światopogląd religijny z zarysem mitologii wyższej, z refleksją nad zaświatami, z rojem duchów i demonów, z magią.

Schyłek starożytności wstrząsnął bytem słowiańskim. Umożliwił przeprowadzenie jego cech charakterystycznych także w zakresie kultury świadomości społecznej po znacznych obszarach Europy Środkowej, Południowej i Wschodniej. Słowianie ponieśli tam wspólną i właściwą im artykulację świata, w której było miejsce i na wspomniane mity deifikacyjne. Ich znaczenia w całokształcie wierzeń i obrzędów społeczeństwa agrarnego nie trzeba pomniejszać. Obok nich funkcjonowały inne sposoby ujmowania *sacrum*.

Gdy przyszło do budowy wielkich związków plemiennych, a od schyłku VII wieku również państw słowiańskich, przekształceniom podlegała głównie owa wyższa strefa obrzędów solennych i wierzeń politeistycznych. Widzieliśmy, że datowania wizerunków

bóstw nie da się cofnąć poza ten próg, i zauważyliśmy skąd, mianowicie ze wschodu, od tureckich koczowników i z pogranicza irańskiego, szły odpowiednie inspiracje artystyczne. Posłużyły – w stosownym lokalnym opracowaniu – dekoracji panteonu i kultu publicznego, które osiągnęły najpełniejszy wyraz na dwu krańcach Słowiańszczyzny: na Rusi w X wieku i na Połabiu w wieku XI i XII. Analiza obu wersji tego panteonu wskazuje, że nie były to gotowe importy ze świata zewnętrznego, lecz rozbudowa motywów miejscowych przez korzystanie z różnych inspiracji i zapożyczenia cząstkowe. Najistotniejsze dla światopoglądu strefy magii, eschatologii i demonologii rozbudową tą były mało dotknięte, przechowywane w rodach, rodzinach i wspólnotach sąsiedzko-terytorialnych.

Podobnie, co najmniej do XIII wieku wśród Słowian zachodnich, a jeszcze później wśród wschodnich, było w dobie akulturacji chrześcijańskiej, która najpierw objęła krąg władców i wielmożów z ich otoczeniem. Chrześcijaństwo z powodzeniem i szybko zastąpiło ową strefę solenną i politeistyczną, ustępującą łatwo pod naciskiem politycznym i instytucjonalnym państw słowiańskich: od końca VIII wieku Karantanii (obszar dzisiejszej Karyntii i Słowenii), w IX wieku Chorwacji, Moraw i Czech, w X wieku ponownie Czech oraz Polski i Rusi. Dopiero rozbudowa sieci parafialnej, a – co najważniejsze – przemiany społeczne, rozluźnienie dawnych form życia rodowego i rodzinnego oraz postępująca feudalizacja stosunków społecznych umożliwiły głębszą penetrację wierzeń chrześcijańskich<sup>770</sup>. Niemniej folklor słowiański – obok wytworzenia postaci synkretycznych – zachowywał bardzo długo, prawie do dziś dnia, podstawowe zręby tradycyjnego poglądu na świat i jego projekcję sakralną.

---

<sup>770</sup> W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław-Warszawa 1964; J. Dowiat, *Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian*, w: *Wieki średnie. Medium Aevum. Prace ofiarowane T. Manteufflowi w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 1962, s. 79-86; J. Tyszkiewicz, *O schyłkowym pogaństwie...*; J. Gąssowski, *Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrześcijaństwie*, „Archeologia Polski”, 16, 1971, s. 557-574; A. Gieysztor, *Les paliers de la pénétration du christianisme en Pologne au X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> s.*, w: *Studi in onore di A. Fanfani*, Milano 1962, t. 1, s. 327.

## Badanie i poznanie mitologii i wierzeń słowiańskich

[Referat wygłoszony na konferencji  
*Mity i wierzenia pogańskich Słowian i Baltów*,  
Baranów Sandomierski, 5-7 X 1995 roku]

W tytule zagajenia niniejszej konferencji użyłem z rozmysłem wyrazów „badanie” i „poznanie”, dwu wyrazów zakorzenionych w polskiej teorii nauk historycznych jako oznaczeń dwóch podstawowych baz najważniejszych dla badacza. Nadal aktualne pozostaje stanowisko Marcellego Handelsmana sprzed siedemdziesięciu lat: „Materiałem badania historycznego są przedmioty rzeczywistości przeszłej, zakorzenione w rzeczywistości teraźniejszej. Przedmiotem zaś poznania jest rzeczywistość historyczna współcześnie nieistniejąca, proces dziejowy”<sup>771</sup>.

Materiał zakorzeniony w naszym czasie teraźniejszym, a służący badaniu strefy wierzeń, jest projekcją świata psychicznego dawnych ludzi, projekcją na zjawiska przeważnie zależne od nich, na ich dzieła, na ich uzewnętrznienia utrwalone w tym, co nazywamy przedstawionym przez nich różnej trwałości śladem – dla nas to źródła historyczne sensu najbardziej *largo*: od śladów materialnych ujawnianych przez archeologię, od tekstów i zapisu językowego, po zapis etnograficzny. Taki materiał badania – mimo swej wspólnej genezy w psychice człowieka – jawi się jako wysoce różnorodny, dzięki bogactwu tejże psychiki i wielości sposobów jej ekspresji. Pamiętajmy jednak, że tylko skromna część dawnej rzeczywistości okazuje się źródłonośna, i tylko przez tę cząstkę możemy dotknąć przeszłości.

Dlatego też w zakresie badań naukowych nastąpiła specjalizacja, wyostrzenie narzędzi krytycznych stosowanych wobec świadectw

---

<sup>771</sup> M. Handelsman, *Historyka. Zasada metodologii i teorii poznania historycznego*, wyd. 2, Warszawa 1928, pkt 31.

przeszłości, którymi rozporządzamy. Historycy, archeolodzy, etnografowie, językoznawcy rozbudowują stale swój warsztat badawczy służący poznaniu owych „przedmiotów rzeczywistości przeszłej”.

W ten sposób otwierają sobie drogę ku poznaniu przeszłości. Poznanie procesu dziejowego wspiera się na możliwie obszernej i możliwie dokładnie odczytanej informacji źródłowej, ale także – obok nieuniknionej ingerencji wiedzy potocznej – wspiera się na informacjach płynących z wyników badania rzeczywistości dawnej i obecnej, wyników osiągniętych przez inne nauki o człowieku i świecie. W zakresie nas tu obchodzącym faza poznania wierzeń słowiańskich i bałtyjskich następuje często bezpośrednio po fazie zdobywania wiedzy źródłowej w kilku dość odrębnych warsztatach badawczych, które uprawniają każdego z ich mistrzów do konkluzji poznawczych. Następuje to nie tylko poprzez refleksję nad osiąganymi rezultatami, a niekiedy poprzez ich wzajemne relacje, ale też przez sięganie do metod, sposobów i wskazówek czerpanych z innych nauk humanistycznych i społecznych.

Staliśmy się świadomi, że podejmując próbę rozwiązania problemów wierzeń i mentalności wierzeniowej, trzeba dziś rozporządzać siatką teoretyczną pytań, aby odpowiadać zrozumieniem na przesłanie czasu i kultur, jakże często ułamkowe, nierzadko jakby sprzeczne, a jednak odbierane w owych zróżnicowanych warsztatach.

Nowe perspektywy otworzyła, odnowiona myśleniem strukturalistycznym, mitologia porównawcza. Jej twórca, Georges Dumézil, narzucił ideę wspólnego odległego dziedzictwa, podzielanego przez ludy indoeuropejskiej grupy językowej, a przeto, jego zdaniem, kulturowej, w szczególności zaś kultowej. Schemat trójdzielny kompetencji bóstw naczelných, zaproponowany dla Indii starożytnych, Dumézil i jego szkoła myślenia zastosowali do kilku innych archaicznych społeczeństw indoeuropejskich. Czy przyniosło to rezultaty w przypadku wierzeń i mitologii słowiańskiej i bałtyjskiej, jest to obecnie przedmiotem zarówno prób aplikacyjnych, jak krytyki odrzucającej podstawy teoretyczne i, co za tym idzie, wysunięte propozycje porządkowania na tej podstawie świata wierzeniowego Słowian. Takie stanowisko zajął już Henryk

Łowmiański w 1979 roku, odmawiając zasadności istnienia politeizmu protoindoeuropejskiego.

Trzeba tu wspomnieć, że odważna teoria i praktyka badawcza Dumezila napotyka na sprzeciw. Colin Renfrew podjął rewizję całości informacji archeologicznych i językoznawczych w swojej śmiałej syntezie dziejów najdawniejszych Europy i ludów indoeuropejskich<sup>772</sup>. Jego zdaniem pierwszymi nosicielami indoeuropejskich cech językowych byli w VI i VII tysiącleciu przed Chrystusem rolnicy neolityczni, przybysze z Anatolii, w której Renfrew upatrywał (niezależnie od Tamoza V. Gamkrelidze i Viaceslava V. Ivanova<sup>773</sup>) prakolebkę językową i rolniczą indoeuropejskości. Stąd w postaci wielowiekowej infiltracji (powoli „sunącej fali”) grupy rolnicze, stojące długo na szczyblu plemiennym, rozlewały się w skali tysięcy po Europie. Inny kierunek – Iran i Indie – miałyby swój początek także w Anatolii. Do rolniczego przenikania najstarszych Indoeuropejczyków na wschód miałyby dojść potem nacisk z północy koczowników pasterskich, zindoeuropeizowanych na stepach ruskich; od III tysiąclecia znaleźliby się oni w Rosji środkowej – ich śladem mogliby być Protochazarowie. Stąd elitarne grupy konnych koczowników dokonały w I tysiącleciu najazdu na Iran i Indie.

Co wynikałoby z tej wiązki kontrowersyjnych zresztą hipotez? Po pierwsze, kontestacja ekspansji indoeuropejskiej na Europę tuż przed początkiem okresu brązu, dokonanej przez społeczeństwa już zhierarchizowane, skoro zdaniem Renfrewa mogła tam narodzić się ideologia trójfunkcyjna. Renfrew sądzi, jak wspomniałem, że infiltracja ta dokonywała się już od VI i V tysiąclecia w grupach ciągle jeszcze egalitarnych. Koncepcja wspólnych genetycznie instytucji oraz mitologii wskutek tego nie jest, jego zdaniem, do utrzymania. Po wtóre, Renfrew przytacza zgłaszane już wątpliwości<sup>774</sup>, choćby tę, że układ trójdzielny wystąpił w semickim Starym

---

<sup>772</sup> C. Renfrew, *Archeology and Language. The Puzzle of Indo-European Origins*, London 1987 [przekł. fr. *L'Enigme européen. Archéologie et Langue*, Paris 1990].

<sup>773</sup> T.V. Gamkrelidze, V.V. Ivanov, *Indoeuropejskij jazyk i indoeuropejcy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologiceskij analiz prajazyka i prakul'tury*, Tbilisi 1984.

<sup>774</sup> J. Brought, *The Tripartite...*

Testamencie. Odpowiedź Dumézila wskazywała tu na kontakty Palestyny z tradycją indoeuropejską. Podobnie jego uczeń, Atsuhi-to Yoshida ujawnioną przez siebie ideologię trójfunkcyjną w mitologii japońskiej tłumaczył zasięgiem wpływów scytyjskich w Azji.

Konkluzją metodyczną byłaby sugestia, że to nie wspólna geneza, lecz ewolucja równoległa lub strukturalna, w sensie podstawowych, generalnych zasad wspólnych różnym kulturom i językom, mogła doprowadzić do podobieństw, w tym także systemów indoeuropejskich. Renfrew zdaje sobie sprawę z argumentacji Dumézila zawartej w jego słowniku instytucji indoeuropejskich. Pomija na przykład trudną dla siebie obecność wspólnego rdzenia w wyrazach łacińskim *rex*, islandzkim *ri* i sanskryckim rdzeniu *raj-*, średnioindyjskim *raja*, uzasadniając ten fakt tym, że ów wspólny rdzeń służył, jak twierdzi, następnie do wyrazów o różnych znaczeniach. Jego zdaniem interpretacja i rekonstrukcja najstarszych wierzeń indoeuropejskich powinna zgadzać się z widnokreśliem pierwszych rolników, a nie owych, jak sądzi, niesłusznie wydzwigniętych na scenę historii najeźdźców indoeuropejskich z III tysiąclecia. Jak widać, dzieło Dumézila, i nie tylko Dumézila, przeszkadza Renfrewowi w przeprowadzeniu koncepcji protoindoeuropejskich oraczy VI i V tysiąclecia.

Wydawało się słuszne zreferowanie tu też nowego przeciwnika trójdzielnego układu stref mitologicznych, rozumianego jako wspólne dziedzictwo badań indoeuropejskich. Model ten posłużył już do sporej liczby prób przymiarki do zasobu wierzeniowego i religijnego wielu ludów grupy indoeuropejskiej, w tym zasobu słowiańskiego, do jego badania tym śladem, z nadzieją jego rozpoznania.

Czy nadzieje te są aż tak płonne, jakby wynikało z ostatniej językoznawczej redukcji przedchrześcijańskich wierzeń prasłowiańskich, którym odmówiono znamion i mitologii, i religii, i pogaństwa?<sup>775</sup> Czy też model ten mógłby nadal służyć, wymagając modyfikacji w świetle doświadczeń płynących z jego stosowania? Skłaniałbym się do takiej rewizji, a to w płaszczyźnie, wobec której każdy strukturalizm wykazuje obojętność, mianowicie chronologicznej.

---

<sup>775</sup> L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln-Weimar-Wien 1992.

Jeżeli zanegujemy nawet genetyczną wspólnotę ideologii wśród pierwotnych ludów indoeuropejskich z prawniku, to pozostaje do objaśnienia długi cykl zbieżności mitologicznych i wierzeniowych. Występują one w dużym rozrzucie przestrzennym i czasowym, wśród ludów o rozwiniętych formach życia społecznego. Dlaczego więc na poziomie wczesnego czy pełnego politeizmu zbieżności te pojawiły się w wyobrażeniach mitycznych i w innych przejawach odzorowywania zakresów funkcyjnych życia wspólnoty?

Dla części przykładów do zbadania i objaśnienia odpowiedzi można by poszukać we wpływach jednego kręgu kulturowego na drugi, w recepcji czynnej, adaptującej to, co otrzymane do gleby miejscowej. Dla części poprzestać wypadałoby na stwierdzeniu konwergencji, co nasuwa jednak dalszą kwestię co do fundamentalnych wspólnych wielu ludom nie tylko indoeuropejskim zasad orientacji podmiotowej, a więc zasad kształtowania w świadomości ludzkiej relacji człowiek a świat i ludzie.

Powracając do Słowian, warto zdać sobie sprawę, w jakiej to rozpiętości chronologicznej zajmujemy się wierzeniami słowiańskimi. Językoznawcy rozporządzają narzędziem mierzącym czas chronologii względnej, mianowicie sięgają do obszaru wspólnoty językowej prasłowiańskiej. Droga zaostrzanej stale krytyki źródłoznawczej dochodzą do redukcji tego, co prasłowiańskie i co wierzeniowe. Ponieważ nie ma innych perspektyw dotarcia do tego poziomu chronologicznego (w chronologii bezwzględnej to bliżej nieokreślona epoka przed VI w. po Chrystusie), wypada uznać, że osiąga się tu kres możliwości badawczych i poznawczych w tym warsztacie.

Inaczej jednak sprawa przedstawia się między wspomnianym progiem prasłowiańskim i następnym, którym stała się chrystianizacja obszarów słowiańskich lub zeslawizowanych w dobie migracji. Rozporządzamy tu sporym materiałem, który jest przedmiotem ciągłych badań i wielu dyskusji, prowadzonych jakby z dwóch perspektyw czasowych: jak było u progu chrześcijaństwa i jak ta warstwa czasu ma się do poprzedniej, sprzed okresu wędrówek słowiańskich.

Powody sporów, przypominam, są widoczne: 1. niedostatek i stronniczość źródeł pisanych ze schyłku świata starożytnego i śre-

dniowiecza pozostających w naszej dyspozycji; ich wieloznaczność; 2. niemy wkład archeologii, której cenna broń nie może przecinać wielu kwestii; 3. tradycja i wczorajszy obyczaj ludowy, wobec których, zwłaszcza zaś wobec ich rzutowania w czas dawno dokonany, niejeden badacz nie może nabrać przekonania; 4. zbyt szeroki wybór między wysuwanymi przez językoznawców przypuszczeniami.

Niemniej wstępuje się na wszystkie możliwe drogi otwierane przez ekspertów. Ocenia się ich wyniki, ufa się w uzupełnianie różnorodnych tez dla wzajemnej między nimi kontroli. Ma się też na oku komparatystykę, a w niej także i nową mitologię porównawczą, która jest jednym, ale na pewno nie jedynym modelem.

Istotne w toku dyskusji, podjętych w ostatnim pięćdziesięcioleciu XX wieku, wydaje się to, że nasze cele poznawcze godzi się sprecyzować w czasie i określić je w przestrzeni. Jako punkt wyjścia i przeważnie też dojścia należałoby przyjąć drugą połowę pierwszego tysiąclecia. Dziedzictwo podzielane – jak wolno dla zaznaczającego się mimo wątpliwości zakresu założyć – przez ludy słowiańskie wraz z innymi ludami, choć nikle w źródłach zarysowane, mogło być podstawą do rozbudowy wierzeń aż do wyłonienia widocznego zrębu mitologicznego.

Rozbudowa ta, znajdującą swe bodźce w transformacji społecznej, sięgała po różne modele. Pośród nich także po modele myślenia trójfunkcyjnego realizowane w różny sposób na obszarze pozachrześcijańskiego *barbaricum*. Rozbudowa (sceptycy co do dawności substratu powiedzą: budowa religii i wierzeń słowiańskich) odbywała się – przy bliskości językowej – poza jednością Słowian rozproszonych na szerokiej przestrzeni od Bałtyku po morze Egejskie i od Alp wschodnich po krańce ziem ruskich. Okrzepnięcie tej domeny wierzeniowej następowało wśród wielu zgrupowań plemiennych i wielkoplemiennych w wędrowkach zdobywczych, w osiedlaniu się w krajobrazach rolniczych. Ich łączność wyrażała się we wspólnym nadal zasobie językowym, obejmującym zjawiska kultury duchowej, ale jego kontekst wielkoregionalny był różny.

Stąd, obok skupienia uwagi na czasie przemian i ich cechach, zachodzi potrzeba innej koncentracji, mianowicie na każdym z wielkich regionów Słowiańszczyzny, już podzielonej z osobna, co nie



wyłącza, rzecz jasna, poszukiwania podobieństw, styków i cech wspólnych, tropienia dziedzictwa, które pozostaje uprawniwym postulatem badawczym.

Tworzące się wówczas ludy słowiańskie przekształcały wizję człowieka i przyrody, a także wierzeń, aż do rozwiniętych postaci religii, które wspomagały ich rozumienie i przeżywanie jednostkowe i społeczne. Wraz z budową organizacji politycznych i nadawania im rozmachu przyszło do poszerzenia politeizmu i do wzbogacenia obrzędów solennych.

Rzeźba figuratywna bóstw, może też anikoniczne słupy kultowe, powstały w dobie przekształceń plemiennych; dług wobec ludów irańskich, tureckich, może i nadbałtyckich jest dostrzegalny. Miejsca kultowe przybierały różne formy, od archaicznego, zdaniem językoznawców, świętego boru aż do formy świątynnej. Wkład archeologiczny bardzo znacznie rozszerzył ten obszar poznania religii poszczególnych ludów słowiańskich. Pojawiły się we wczesnym średniowieczu zarysy panteonu, a nie należy wątpić w odpowiedni doń układ obrzędów. Przybrały one, jak wiadomo, najbardziej okazały kształt na dwu dalekich biegunach Słowiańszczyzny, rozumianej jako grupa językowa: na Rusi i na Połabiu. Znajdujemy się tam wobec przebudowy i rozbudowy – procesów przyspieszonych także przy pomocy inspiracji i zapożyczeń, aby służyć nowym potrzebom władzy i ludu. Na zróżnicowanym obszarze południowo-słowiańskim także zachowały się strzępy szaty mitologicznej, która również tam powstawała.

Ale obok tego kierunku rozwojowego, wiodącego do religii pogańskiej, był inny, dotyczący podstawowych kręgów wyobraźni wierzeniowej w artykulacji świata. Dotykamy go – także w zróżnicowanym geograficznie sposób – w zakresie magii powszedniej i odświętnej w cyklu kalendarzowym oraz w zakresie tego, co nosi kościelnego pochodzenia nazwę demonologii. Strefa ta pokrywa słowiańską świadomość *sacrum*, w wielorakiej postaci towarzysząca mitom, i wydaje się ona po wielu wiekach zspiskiem fragmentów opowieści mitologizującej, ścieranej i rozłamywanej przez chrześcijaństwo. Owa opowieść mitologiczna – nie stawiamy jej wysokiej epicznej poprzeczki, której przecież nie osiągnęli także Rzymianie – owa opowieść przebiegała się wtedy i w innych postaciach

od przekonań toposakralnych (Zbigniew Dalewski) aż do fikcji historiograficznej, spod której, jak u Liwiusza, wyziera dzięki Jackowi Banaszkiewiczowi przekaz świadomości wierzeniowej i duchowej znajomości rzeczywistości własnej.

Jest to najbardziej obiecujący dziś teren badawczy. Przesuwa się go w głąb chrystianizacji, uchwytny jest także w tradycyjnej kulturze ludowej na obszarach słowiańskiej grupy językowej. Nie wszystko tu jest skamieliną pierwotną. Niemniej spojrzenie porównawcze wszędzie wskazuje na bardzo obszerny zasób przedchrześcijański, gdzie nie brakuje rysów wspólnych wielu ludom słowiańskim. Prace Viaceslava V. Ivanova, Vladimira N. Toporova nad tzw. prasłowiańskim tekstem, czyli przekazem tradycji, metoda analizy strukturalnej (Nikity I. Tolstoja) stosowana wobec kultury symbolicznej na czele z językiem otwierają nowe perspektywy badania i poznania. Podobnie – rozwijane w Rosji i na Bałkanach dociekania etnograficzne w służbie antropologii kulturowej. Także w Polsce monografia niedźwiedzia Ryszarda Kiersnowskiego<sup>776</sup> pokazuje jak inne metody wzbogacają nasz obraz świata duchowego.

Powtórzmy jednak i tu postulat badania wielkich regionów Słowiańszczyzny, aby nie tak łatwo poddawać się zakorzenionej sugestii panslawistycznej, rzutowanej na czas i przestrzeń już tak zróżnicowane, jak wcześniejsze średniowiecze i jedna trzecia powierzchni Europy. Badajmy mitologie, wierzenia, magię, demonologię wraz z ich wszelkimi poświadczeniami źródłowymi – wierzenia i mitologie w liczbie tak mnogiej, jak powstające wówczas kultury regionalne krajów słowiańskich. Ich rozumienie może – nie traćmy nadziei – zawrzeć także poznanie tego, co im wspólne, choćby nie zawsze to, co wspólne, miało archaiczny przedśłowiański kontekst.

*Aleksander Gieysztor*

---

<sup>776</sup> R. Kiersnowski, *Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach*, Warszawa 1990.

## O mitologii słowiańskiej

[wystąpienie telewizyjne, 1980 rok]

Zawrzeć w kilkudziesięciu minutach wykład o mitologii dawnych Słowian – to sprawa niełatwa. Temat to bardzo obszerny, a nadmiar nie należy wcale do przejrzystych. Zajmuje się nim nauka właściwie już od stuleci – w Polsce od Jana Długosza – i przynosi różne odpowiedzi na pytania dotyczące wierzeń słowiańskich. Ciekawość naszą w tym wystąpieniu jednak trudno zaspokoić w pełni, zważywszy – po pierwsze – skąpe przekazy źródeł pisanych, po drugie – ograniczoną liczbę zabytków archeologicznych odnoszących się do religii Słowian, a także po trzecie – nieufność wobec tradycji własnej podzielaną przez wielu historyków.

Romantycy skłonni byli uzupełniać milkliwość tekstów z dawnych epok własną twórczą wyobraźnią i ufnym traktowaniem wszelkich śladów przeszłości, choćby ich zapis – jak u Długosza – był już twórczym przekształceniem okruchów wiedzy.

Krytyka uprawiana przez znakomitych badaczy, na czele z Aleksandrem Brücknerem, ujawniła bezlitośnie słabość takiej wizji przeszłości. Wynikiem tej krytyki, czytelnym w ogólnych ujęciach tego przedmiotu, jest obraz mitologii słowiańskiej, który przyrównać by można do gęstej i ciemnej puszczy.

Przeciskają się na światło nieliczne wielkie bóstwa, słabiej czy lepiej widoczne dzięki tekstom. Obok tych istot naczelnych bieży sporo istot o znaczeniu lokalnym lub podrzędnych. Czy należą one wszystkie do jakiejś wspólnej, zorganizowanej gromady, czy pełnią tam jakieś określone funkcje, czy wchodzą w skład jakiegoś systemu i czy da się wypełnić luki w znajomości jego ogniw – są to kwestie, na które religioznawcy Słowiańszczyzny pierwotnej odpowiadali zazwyczaj negatywnie lub sceptycznie. Można i trzeba, zdaniem wielu badaczy, zbierać te szczątki, uwiarygodniać ich da-

townie i wymowę, ale – jak pisał Stanisław Urbańczyk – „historia badań nad religią Słowian jest historią rozczerowania”.

Ostatnie wielkie dzieło o religii Słowian i jej upadku, pióra Henryka Łowmiańskiego, ukazało się w 1979 roku. Wyrostało ono z przekonania o nadrzędnej wartości zapisu czerpanego ze źródła historycznego. Profesor Łowmiański spróbował na tej podstawie zrekonstruować dzieje rozwoju wierzeń słowiańskich, datując ich przyspieszenie na wiek VI, i odtąd dopiero przypisując Słowianom przystąpienie do budowy wielobóstwa, a więc do wytwarzania religii zorganizowanej i skupienia wokół kultów wyższego rzędu.

Wolno jeszcze sądzić, że korzenie systemu religijnego Słowian są starsze niż wczesne średniowiecze. Sięgają one głębokiej starożytności prasłowiańskiej. Upoważnia do tego zdania postęp naszej mitologii porównawczej. Dzięki niej od kilkudziesięciu lat inaczej można spojrzeć na wierzenia olbrzymiej rodziny ludów indoeuropejskich. Prace uczonych na czele z Georges'em Dumézilem i Romanem Jakobsonem wykazały swoistą tożsamość typologiczną systemów religijnych wielu ludów starożytnych Indii i Iranu, przez Rzym i Celtów, do ludów germańskich i słowiańskich.

Dziedzictwo wspólnej archaicznej kultury najlepiej poświadczają same języki indoeuropejskie wykazujące dalsze lub bliższe między sobą pokrewieństwo. Ale próbuje się też wykryć innego rodzaju wspólnotę. Mówi się o swoistym indoeuropejskim modelu świata i społeczeństwa, którego odbiciem w sferze wierzeń byłby trójkowy układ bóstw naczelnych.

Istotnie, jeśli przyjrzymy się kolejno kilku religiom starożytnych Indoeuropejczyków, pokażą się zastanawiające zbieżności nie tyle nazw bogów i bogiń, ile ich układu. Wykryć bowiem można w każdej z tych religii triadę bóstw, z których każde rządzi jedną z trzech podstawowych – w widzeniu indoeuropejskim – funkcji życia społecznego. Bóstwa te czczone były jednak razem przez całą odpowiednią warstwę społeczną i mogły wychodzić poza ramy jednej funkcji, mogły mieć też bóstwa pomocnicze.

Pierwszą z trzech funkcji społecznych, uznawanych przez Indoeuropejczyków za funkcje podstawowe, jest sprawowanie władzy zwierzchniej w jej obu aspektach: po pierwsze, porządku społecznego, ładu prawnego oraz ideologii: czyli w tamtych odległych

czasach religii i magii. Taka była kompetencja trzech uzupełniających się bóstw indyjskich Mitry i w Rzymie starożytnym – Jupitera, a wśród Germanów – Odyna. Odpowiednikiem ziemskim trzech bóstw byli królowie i kapłani, a raczej powinno by się powiedzieć odwrotnie: to ich pozycja społeczna rzutowała na świat nadprzyrodzony.

Drugą funkcję stanowiła w życiu społecznym siła zbrojna ujawniająca się w walce i na wojnie, czemu w Indiach patronował Indra, w Rzymie Mars, u Germanów Thor. Byliby oni więc refleksem warstwy wojowników. Trzeci obszar działań ludzkich w tej koncepcji, to zapewnienie dobrobytu, płodów ziemi i bydła. Spoczywa to na barkach ludu wiejskiego. W najdawniejszej religii indyjskiej opiekę nad tym rodzajem aktywności społecznej sprawowali dwaj boscy bliźniacy Aświnowie lub Nasatyowie wraz z bóstwem żeńskim Sarasvati i rojem duchów pomniejszych. W najdawniejszym Rzymie łączono z tym zakresem działania Kwiryna, a u Germanów występowała w tej dziedzinie bogini Freya oraz znów dwaj bliźniacy.

Powstaje pytanie, czy w dostępnym nam materiale słowiańskim da się wykryć podobną nić przewodnią, czy da się, idąc za nią, ułożyć znane nam tylko częściowo, czasem prawie że tylko z imion, bóstwa słowiańskie, w jakąś sensowną całość? Istnieją już takie próby i choć niejedno pozostanie dla nas nadal niejasne, wątpliwe i dyskusyjne, to przecież korzyści płynące z metody porównawczej wydają się znaczne.

Tytułem takiej właśnie przymiarki Słowian do indoeuropejskiego sposobu artykułowania świata przedstawiemy najpierw postać mityczną, stosunkowo dobrze wiadomą zarówno z zapisów średniowiecznych, jak śladów w folklorze, archeologii i języku. To Perun, czczony wśród ludów słowiańskich i bałtyckich. Jego imię składa się z rdzenia *per* i przyrostka *-un*, przyrostka, który oznacza kogoś w akcji, w działaniu. Rdzeń wyjaśnia to działanie, skoro *per* w językach słowiańskich oznacza tyle co „bić”, „uderzać”, „piość” – dawniej uderzać kijanką w bieliznę w wodzie dla jej oczyszczenia. A więc Perun to ten, co uderza, a polski wyraz pospolity „piorun” wskazuje na pole jego działalności sakralnej. To bóstwo niebiańskie i piorunowe. Imię tego bóstwa przy dalszych poszukiwa-

niach odnajduje się w wielu językach indoeuropejskich. Sięga nawet starożytności hettyckiej i indyjskiej. Jest to więc dziedzictwo protoindoeuropejskie ocalone przez Słowian i Bałtów.

Perun występuje w najstarszej kronice ruskiej, zajmuje tam pierwsze miejsce w panteonie wzniesionym w Kijowie przez księcia Włodzimierza zanim w roku 988 przyjął on chrzest. Wzywano Peruna przy przysiędze składanej przez zbrojną drużynę książęcą. Wykopaliska ujawniły miejsce jego kultu zwane Perynią, pod Nowogrodem Wielkim. Kultura białoruska zachowała ślad mitu, który wykracza poza funkcję walki wojennej, nadając temu bóstwu wysoką rangę w kosmogonii i moralistyce. W bajce-micie bóg piorunowy walczy ze swym wrogiem żmijem-smokiem, odnosi zwycięstwo, które uwalnia wody, zakłętę bydło i ludzi uwięzionych przez nieprzyjaciela. Zdumiewa protoindoeuropejski archaizm tradycji bardzo słowiańskiej, czytelny w obrazie boga wyposażonego w piorun kamienny lub stojącego na wozie bojowym, którego ani Bałtowie, ani Słowianie przecież już nie używali.

Dzięki obrzędom rolniczym wśród Słowian południowych coś niecoś wiemy o towarzyszcze Peruna, której wielokształtne imiona sprowadzają się do Perperuny, może jest to forma kobieca pochodna od Peruna przez podwojenie rdzenia wyrazu. Nazywają ją także Dodolą z paroma wariantami słowiańskimi i litewskimi. Ta towarzyszka Peruna gra rolę wtórną, ale skuteczną przeciw suszy, co prowadzi nas do pierwotnego mitu deszczowego, ale także do pytania, gdzie w systemie trzech funkcji indoeuropejskich umieścić Peruna.

Aby miał to być tylko bóg wojny, zaprzecza też jego wybitne, suwerenne miejsce znane bizantyjskiemu obserwatorowi Słowian w VI wieku. Przekazał on nam, że Słowianie „uważają, że tylko jeden bóg, twórca błyskawicy, jest panem świata”. Otóż znamy w obszarze mitologii porównawczej analogiczne zjawisko, gdy bóstwo niebiańskie przekształca się w bóstwo ingerujące w życie na ziemi. Taki jest Jupiter rzymski, któremu nieobce są sprawy otwierania wód. Taki jest germański suweren bogów Odyn wchodzący w sprawy wojny.

Z jakiej strony bytu społecznego czerpie Perun swe siły? To bóstwo zwierzchnie. Tak jak jego odpowiednicy nosi cechy patriar-

chalne. To obraz ojca rodziny i wodza plemienia dbałego o dobrobyt i ład wspólnoty, obraz ojca i zwierzchnika zdolnego do obrony i powiększania jej obszaru.

Gdy Słowianie zabrali się późno, bo dopiero we wczesnym średniowieczu, do stawiania swym bogom posągów, powstał znany powszechnie dziś symbol Słowiańszczyzny pogańskiej, tzw. Światowid wyłowiony w połowie XIX wieku ze Zbruczca, dziś ozdoba zbiorów muzeum archeologicznego w Krakowie. Kogo wyobraża ten bez mała 3-metrowy słup wapienny z czterema twarzami i bogatą ikonografią na swym tronie? Wydaje się, że to bóstwo najwyższe otoczone symbolicznym odwzorowaniem świata. Mógłby to być Perun.

Cechy suwerenne noszą również bóstwa, o których można przypuszczać, że są to wcielenia Perunowe, występujące pod innymi, lokalnymi nazwami. W szczególności potrzeby ideowe Słowian połabskich, żyjących między X i XII wiekiem, w śmiertelnym zagrożeniu politycznym wyraziły się w rozbudowie kultu pogańskiego. Bóstwo naczelne nabierało tam cech lokalnych, stawało się bóstwem służącym do samoutożsamiania się plemienia lub związku plemiennego. Stąd różnorodność nazw, spoza której przezierna podstawowa tendencja suwerennego bóstwa typu perunowego.

Najbardziej znany to Swantewit czczony w XI i XII wieku na wyspie Rugii. Sprawowane tam obrzędy wokół jego czterogłowego posągu mają niejedną analogię w tradycjach religijnych indoeuropejskich, jak np. wróżba z nowego wina czy miodu pitnego, jak życzenie, aby kapłana na rok następny nie było widać spoza jeszcze większego oliarnego kołacza. Jednocześnie Swantewit ma wybitne cechy wojenne.

Zamiast wymieniać pozostałe znane nam wcielenia bóstwa zwierzchniego, zacytujmy zapis staroruski: *Perun jest mnog* – wyrażający najtrafniej jego wielopostaciowość w wierzeniach słowiańskich.

Obok Peruna jeszcze jedno bóstwo zasługuje na umieszczenie w pierwszej przedziałce systemu trójfunkcyjnego, w przedziałce władzy zwierzchniej. To Weles, którego skontrastowanie z Perunem w przekazach ruskich prowadziło niektórych badaczy do przesuwania go aż do zajęć gospodarczych. Wnikliwe rozejrzenie się

w tekstach, ich analiza językoznawcza i znów porównawcze odniesienie się do spadkobrania indoeuropejskiego, pozwalają widzieć Welesa inaczej. Jest to bóg przysięgi, który karze za jej złamanie zażółceniem skóry, czyli skrofułami. Miał on także jakiś kontakt z poezją i jej wieszczami: w późnej czeskiej swej postaci pozostawał niedaleki zaświatom, a w folklorze kaszubskim jako Velevitka spadł do rzędu małych demonów. Nie rozumiemy w pełni imienia Welesa. Wybitni językoznawcy przez rdzeń *wel* rozumieją „wnikliwe spojrzenie” i porównują Welesa słowiańskiego z Waruną indyjskim i irańskim. To znany tam piastun – wraz z Mitrą – funkcji suwerennej w jej drugim aspekcie. Gdy Mitra strzeże początku świata, Waruna to wszechwiedzący mag i opiekun wierzeń, klątw, kontaktów ze światem zmarłych. Podobnie jak Perun, także Weles miał zapewne swoje wcielenia w bóstwa o innych nazwach; jednym z nich byłyby zapewne Trygław znany na Połabiu i na Pomorzu.

A co sądzić o Swarogu i Dadźbogu? Rdzeń pierwszego imienia pojawia się w tekstach ruskich i połabskich jako Swarog i Swarozyc, a więc jakby syn Swaroga. Z drugiej strony jedno ze źródeł ruskich mówi o Daźbogu jako synu Swaroga, a jeszcze inne przypisuje mu grecki odpowiednik w Heliosie, czyli w słońcu. Były to bóstwa o sporym znaczeniu. Swarozyc był głównym bóstwem związku wieleckiego na Pomorzu zaodrzańskim w XI wieku. Czczono go też jako bóstwo ogniove na Rusi.

Gdybyśmy przyjęli istnienie prymitywnego kultu sił przyrody, a tak czynili badacze w stosunku do Słowian, sprawa Swaroga, Swarozycy i Dadźboga byłaby wyjaśniona kultem słońca i kultem ognia. Ale wierzenia indoeuropejskie dalekie są od takiego prostego naturyzmu. Organizowały one w jeden spoisty system wszechświat i człowieka, wyrażały doświadczenia ludzkie w poszukiwaniu ich wzajemnych związków i dokonywały przemyślnie zbudowanej projekcji mitologicznej na przyrodę. Stąd, z tego myślenia swoistymi strukturami, wypracowano wśród Indoeuropejczyków złożoną koncepcję ognia. Znamy ją najlepiej z materiału indyjskiego, ale również jej refleksy znajdujemy u paru innych ludów.

Ogień w odległej przeszłości protoindoeuropejskiej rozumiano trojako: jako ogień ziemski upostaciowany w ognisku, jako ogień



atmosferyczny, tzn. piorun, i jako ogień niebiański, czyli słońce. Wszystkie trzy rodzaje i związane z nimi obrzędy zna kultura Słowian. Najwyższy rodzaj ogniowy – słońce – nie stało się jednak u Indoeuropejczyków bóstwem najwyższym, to tylko oko Mitry-Waruny w Indiach, to syn Ahura-Mazdy w Iranie starożytnym. Nie ma powodu sądzić, aby Słowianie poszli inną drogą, ich Swarog jest słońcem, nie jako bóstwo najwyższe, ale jako bóstwo blisko stojące prawdziwych suwerenów, tzn. Peruna i Welesa.

Druga kategoria ognia – piorun, to narzędzie walki w ręku Peruna. A trzecia – ogień ziemski, pozostałby w kompetencji Dadźboga-Swarożyca dbałego o żywy ogień domowy, o suszenie ziarna, jak mówią teksty staroruskie.

Tym samym przechodzimy w systemie trójfunkcyjnym: władzy, wojny i gospodarstwa do dwu funkcji prawie u Słowian nieomówionych. Co do siły zbrojnej wystarczyć nam tu musi stwierdzenie, że Perun wychylał się ze swego wysokiego miejsca w stronę drugiej funkcji, a znajdowane strzałki piorunowe, tzn. twory naturalne skalne lub narzędzia paleo- i neolityczne, jako broń Peruna, otaczane były głębokim szacunkiem. Być może, że jakieś militarne czynności dałoby się przypisać Stribogowi, bóstwu związanemu z wiatrem, a wiatr, irański *vay*, jest właśnie wojenny. Stribog to bóstwo ruskie, ale znane bodaj było i szerzej, jak wskazywałaby na to nazwa miejscowa Strzyboga pod Skierniewicami.

Co do funkcji trzeciej, tej, która zapewnia ludziom dobrobyt, plony i płodność – trzeba wspomnieć, iż w kulturze ludowej sprawują ją dość liczne demony, życzliwe domowi, zagrodzie i polom. Czyżby Słowianie zagubili bóstwa, które można byłoby porównać z bliźniakami indyjskimi, greckimi, rzymskimi i celtyckimi, i z postacią kobiecą, która im towarzyszy?

W tekstach średniowiecznych – po zniszczeniu przez krytykę Brucknera Lelum i Polelum, którzy dzięki Maciejowi z Miechowa w XVI wieku zrobili zawrotną karierę, a której kulminacją jest *Lila Weneda* Słowackiego – nic nam nie obiecuje odnalezienia boskich bliźniąt. W folklorze bardzo skromnym refleksem idei szczęścia i obfitości przynoszonych w gospodarstwo dzięki liczbie podwójnej, są wierzenia w wartość magiczną podwójnego kłosa. Niespodzianka przyszła od strony archeologii. W roku 1969 na dawnym

obszarze Związku Wieleckiego na Fischerinsel koło Neubrandenburga odkryto wysoki, naturalnej wielkości posąg dębowy o dwu głowach i dwu zrośniętych ciałach, datowany na XI lub XII wiek, posąg, który mógłby posłużyć za ślad upostaciowania owych mitycznych bliźniąt. O postaci kobiecej krzątającej się wokół gospodarstwa, runa owczego i lnu słyszymy z Rusi średniowiecznej. To bogini Mokosz, która znalazła swe miejsce w opisie panteonu Włodzimierza kijowskiego.

Losom ludzkim zajmowały się jeszcze inne twory mityczne, męskie jak Rod i kobiece rodzanice ruskie, ich odpowiedniki czeskie i południowosłowiańskie.

W wykładzie niniejszym umyślnie ograniczyłem się do panteonu Słowian, pokazując możliwości zorganizowania znanych jego fragmentów według wskazówek pochodzących z mitologii porównawczej. Pozostały nieprzedstawione przeze mnie mity stworzenia i utrzymywania porządku świata. Nie dotknąłem instytucji kultowych. Nie omówiłem ani takich składników kultu, jak modły i ofiary, miejsca obrzędowe i posągi, ani zabiegów magicznych od kolebki do pochówku. Nie mogliśmy też wraz ze słuchaczami i widzami wejść w świat duchów i demonów, które równie jak bóstwa naczelne, pomagały Słowianom pojmować życie, jego fazy i odnawianie się, podobnie jak funkcjonowanie i budowę kosmosu.

To wyliczenie spraw otwartych ma uprzytomnić, że dopiero ich całość może nas zbliżyć do religii Słowian, jej badanie należy do pasji naukowej podzielanej dziś przez kilka równoległe pracujących dyscyplin.

Dyskusja między nimi odnawia nie tylko pytania, ale i przynosi zarys nowej odpowiedzi, może więc jednak nie przynosi rozczarowania, lecz rosnącą ciekawość.

*Aleksander Gieysttor*

## [Wierzenia i obrzędy Słowian]

[Zapis audycji radiowej, nagranie z 1980 roku]

Red.: Co skłoniło Pana – jako historyka – do zainteresowania się światem mitologicznym?

Aleksander Gieysztor: W pytaniu Pani brzmi jak gdyby nuta powątpiewania, czy historyk może zajmować się innymi sprawami niż wydarzenia polityczne, niż tym wszystkim, co stanowi tkankę faktów. Otóż mogę zapewnić, że również mitologia należy do tkanki faktów, tylko faktów innej natury, mianowicie do tkanki faktów kulturowych. W mitach, w opowieściach fikcyjnych stworzonych przez ludzi, wyraża się ich światopogląd. Stąd zainteresowanie od wielu już dziesięcioleci badań – zarówno w zakresie słowiańskim, jak każdym innym – tym, co można by nazwać mentalnością ludzką. Mit, poza organizowaniem pojęć o świecie, o przyrodzie, o człowieku, służył do zaspokajania innej jeszcze potrzeby ludzkiej, bardzo rozwiniętej, mianowicie potrzeby życia religijnego. To przeżycie religijne wyrażało się w obrzędach i w mitach. Obrzęd jest to jak gdyby taki właśnie mit w akcji. Ta strona rytualna jest znacznie lepiej poświadczona, lepiej zachowana, do dziś dnia zresztą tkwi w przeżytkach kultury ludowej. Stąd można tą drogą rekonstruować to, co było dawniej.

Perspektywa historii mitów słowiańskich jest właściwie zawrotna. Nowsze metody sprowadzają naszą mitologię, mitologię słowiańską, do wspólnego zasobu mitologii ludów indoeuropejskich. Są to zjawiska wspólne pochodzeniem, to znaczy, że można byłoby, badając systemy mitologii różnych ludów indoeuropejskich, sięgnąć do bardzo odległej wspólnej dla tych ludów przeszłości. Istnieją co najmniej trzy takie dziedziny wiedzy, które dzisiaj pozwalają nam, historykom, patrzeć z większą nieco ufnością na możliwość rekonstrukcji mitologii słowiańskiej. Pierwszą taką dzie-

dzina jest archeologia. Archeologia przyniosła w ostatnich dziesięcioleciach sporo nowych odkryć, czasem nawet na naszym gruncie tak sensacyjnych, jak kilka wyobrażeń (zminiaturyzowanych co prawda) Świętowita, które zostały właśnie znalezione na wyspie Wolin. [To także] szersze rozpoznanie różnego rodzaju miejsc świętych, to znaczy ośrodków kultowych. Ono także postąpiło bardzo naprzód, żeby wspomnieć wspaniały obiekt, jakim jest szczyt dawnego Łysca, a obecnie Świętego Krzyża. I archeologia rzeczywiście pozwala nam mieć nadzieję, że powiększymy nieco zasób naszych wiadomości. Archeologia ma także jeszcze inne znaczenie: mianowicie pozwala nam interpretować niektóre zjawiska językoznawcze. To znaczy próbować łączyć występowanie różnych ludów ze zjawiskami właśnie językowymi. Rozbijanie się wspólnoty praindoeuropejskiej, dalej wytwarzanie się różnych grup językowych próbuje się również – choć jest to bardzo trudne – łączyć z odpowiednimi zjawiskami w kulturze materialnej, a te tylko przecież archeologia może badać, bo tylko po tych zjawiskach relikty są dostępne badaniu archeologicznemu.

Mówiłem o archeologii. Trzeba teraz wspomnieć o etnografii. Wobec zabytków etnograficznych, to znaczy wobec zapisów stanu kultury ludowej w wieku XIX i XX – bo przecież ten zapis jest tylko do naszej dyspozycji (z paru wyjątkami) – znaczna, olbrzymia przewaga materiału tkwiącego właśnie w folklorze słowiańskim nie ma poświadczeń starszych. Główny trzon – i to jest najważniejsze – ludowej kultury słowiańskiej zarówno na obszarze Słowiańszczyzny południowej, jak i Słowiańszczyzny wschodniej, jak u Słowian zachodnich jest wspólny. Mówiłoby to o bardzo odległym wspólnym korzeniu tych zjawisk, to znaczy co najmniej przed rozejściem się tych trzech wielkich grup Słowiańszczyzny, co nastąpiło (następowało) począwszy od IV i V w. n.e., czyli przynajmniej przed tę datę można byłoby cofnąć ten właśnie wspólny trzon. Zarówno Bułgarzy, jak Rosjanie, Polacy czy Czesi, Chorwaci czy Słowenci mają wspólny sposób artykułowania świata. Co to znaczy? Wspólne wierzenia na temat gwiazd, wspólne wierzenia na temat demonów, wspólne wierzenia na temat takich czy innych okoliczności, które są dla człowieka korzystne. I również wspólne zabiegi magiczne. To wszystko prowadzi do wniosku, że mamy do

czynienia z dziedzictwem bardzo odległym i wskutek tego sięgamy dzisiaj do folkloru trochę ufniej, niż to bywało dawniej – także dla spraw mitologicznych.

Wreszcie językoznawstwo, które pozostaje nadal niekiedy ostatnią instancją dla rozumienia zjawisk. Ostatecznie na kulturę, na cechy etniczne kultury składa się przede wszystkim język.

Czy historyk jest w tym zakresie kompetentny? Myślę, że to tak, jak zawsze ze współpracą między dyscyplinami: każdy z nas jest kompetentny mniej więcej w swoim zakresie, ale byłoby niesłuszne, gdyby nie zaglądać do obcych warsztatów, nie czerpać stamtąd, rzecz jasna poddając to kontroli ekspertów.

Od lat kilkunastu na świecie zaczyna dominować pogląd, że można stworzyć nową mitologię porównawczą, to znaczy taką mitologię, która by mogła dla ludów indoeuropejskich odtworzyć pewien wspólny kształt, będący właśnie odległym dziedzictwem sprzed paru tysięcy lat. I ten kształt nabiera różnych form, np. językowych – nazwy bóstw: niektóre są wspólne, ale niektóre ewidentnie własne dla poszczególnych ludów. Ale kształt zasadniczy pozostaje, mimo tych form lokalnych czy różnych form językowych. Wybitny uczony francuski [...] Georges Dumézil jest uważany obecnie, obok jeszcze innego uczonego – Mircei Eliadego – za najwybitniejszego przedstawiciela owej metody nazwanej nową mitologią porównawczą. Jego zdaniem, świat mitologiczny indoeuropejski jest zorganizowany wokół trzech głównych funkcji, które odpowiadają pewnym trzem funkcjom społecznym. Te dawne ludy wyobrażały sobie, że społeczeństwo ma trzy podstawowe funkcje, mianowicie: funkcję organizowania życia politycznego, tzn. władzę zwierzchnią, druga funkcja to wojna – wojna obronna i oczywiście wojna ekspansywna, a trzecia funkcja to jest funkcja gospodarcza – zapewnienie podstawowych warunków bytu materialnego. I w ten sposób społeczeństwo dzieliłoby się na warstwę, która zajmowała się rządzeniem, ale rządziłoby nie tylko poprzez prawo, lecz również za pomocą religii. Jest tu łączność, która najlepiej występuje np. w Indiach, gdzie kasta braminów jest właśnie taką kastą kapłańską, z której powinni być pochodzić władcy. Druga grupa to wojownicy, nie wymaga to większego komentarza. Trzecią grupą, czy trzecią warstwą, jest ów „lud pracujący”. Otóż według Dumézila,

w świecie mitologicznym, w świecie mitycznym, w świecie bóstw miałyby być odpowiedniki tych trzech grup: dla pierwszej warstwy miały być to bóstwa, z których przede wszystkim znane są dwa: Mitra i Waruna na obszarze Indii i Iranu, a w Rzymie Jupiter, natomiast w drugiej funkcji mamy na terenie indyjskim i irańskim bóstwo zwane Indrą, w Rzymie byłby to Mars, wreszcie mamy grupę bóstw zajmujących się działalnością gospodarczą człowieka. Nazw mitologicznych jest tu znacznie więcej. Zresztą grupa ta jest z natury rzeczy, można by powiedzieć, pełna.

Otóż ta metoda, o której tu wspominam, ma pewne szanse zastosowania również do mitologii słowiańskiej. Jakie są zalety tej metody? Mianowicie [takie], że ona nieco porządkuje bardzo fragmentaryczny stan naszych wiadomości, pozwala nam mówić o pewnej strukturze.

[...] [Bóstwa słowiańskie] zostały zidentyfikowane już wcześniej, w tej chwili trzeba im znaleźć jakieś wytłumaczenie w porządku porównawczym. Bóstw tych jest sporo. Myślę, że przede wszystkim w zakresie bóstw i mitów naczelnych na pierwszym miejscu stoi Perun, bóg błyskawicy i piorunów, bóg niebios. Ma on wprawdzie także kompetencje wojskowe, ale znane są przykłady – choćby sam Jupiter rzymski – wykraczania poza funkcję suwerenną w stronę działań wojskowych na rzecz wspólnoty ludzkiej. Mamy dokoła tego zjawiska naczelnego osnute pewne mity dotyczące zachowywania ładu świata (choćby mit walki z przeciwnikiem), mamy także mity dotyczące tworzenia świata, sposobu powstawania ziemi. Tam zawsze występuje zresztą siła przeciwstawna, a nawet, można powiedzieć, występuje dwóch stwórców – bóg i jego przeciwnik – którzy są sobie niezbędni do tworzenia świata. Jest to motyw powszechny na obszarze słowiańskim, który oczywiście także tłumaczy w ten sposób pojawienie się na świecie nieprawości, niegodziwości i zjawisk niewłaściwych, które nie są możliwe dla dobrego stwórcy, natomiast ten drugi mógł właśnie stworzyć tego rodzaju nieład.

Wokół Peruna – trzeba jeszcze powiedzieć – powstały różne zjawiska, jak gdyby przykrywające [jego] imię czy rozbudowujące część jego funkcji, ale pod innymi nazwami: właśnie do Peruna odnosi się cała wiązka nazw mitologicznych, tylko inaczej

brzmiających. Jeden z tekstów staroruskich mówi, i podobnie mówi jedno z przysłów litewskich (po rusku jest to bardziej zrozumiałe): *Perun est' mnog*, tzn. Perun jest mnogi, w wielu postaciach może występować. I za takie uważam Świętowita, najbardziej nam znanego oczywiście z kultu w Arkonie, na wyspie Rugii i dobrze poświadczonego różnymi tekstami, wiele razy wykorzystywanego przez powieściopisarzy, z Kraszewskim na czele. Do tej grupy Perunowej także należą Jarowit i Jaryło: Jaryło na Rusi, Jarowit u Słowian zachodnich. Jest wreszcie w tym zasobie bóstw naczelnych także bóstwo dość zagadkowe, jak gdyby odpowiednik Peruna czy jego współtowarzysz w sprawach suwerenności. Jest to Weles. Weles – bóg magii, przysięgi i zaświatów. Byłby on odpowiednikiem Waruny, który towarzyszy Mitrze w mitologii wedyjskiej, tzn. staroindyjskiej, i w mitologii irańskiej.

Obok Peruna i Welesa mamy jeszcze w zakresie tych zjawisk mitologicznych bóstwa słoneczne i ogniowe. Do nich zaliczyłbym Swaroga ze Swarozycem, który jest pewną obocznością tej nazwy (taka forma może oznaczać nie tylko stosunek filiacji, tzn. stosunek ojciec-syn, ale także pieśczośliwą formę – „mały Swaróg”). Oprócz tego jest Radogost, no i dobrze poświadczony Dadźbóg, jeszcze jedno z bóstw, które chyba się w tym kręgu ognia i słońca porusza.

Są także bóstwa pomniejszych. Te bóstwa są gorzej nam znane. Chors jest chyba bóstwem księżycowym, tzn. mającym związek z księżycem. Chociaż od razu chcę powiedzieć, że w odróżnieniu od wielu badaczy mitologii słowiańskiej, jestem zdania, że Słowianie nie czcili przyrody w jej zjawiskach, w sposób tak prymitywny i dosłowny, jak to przypisuje się – zresztą częściowo niesłusznie – ludom, powiedzmy, polinezyjskim czy innym. Słowianie czcili nie tyle słońce, co raczej siłę nadprzyrodzoną, która się w słońcu wyraża, w jego dobroczynnym działaniu, czy też wyraża się w działaniu księżyca, który jak wiadomo, ma związek z wodami. Podobnie można mówić o Strzybogu, który jest najprawdopodobniej bóstwem wiatrów, a który jest poświadczony na Rusi, ale także i w Polsce ma ślad w toponomastyce, w nazwie miejscowej Strzyboga pod Skierniewicami. No, i można byłoby posuwać jeszcze tę listę dalej, obejmując nią np. bóstwo żeńskie Mokosz, która przędzie len, pomaga przy gospodarstwie.

Wreszcie są też pewne zjawiska na pograniczu upostaciowania, tzn. opatrzenia ich nazwą i jakimś bytem, a z drugiej strony są to jeszcze pojęcia jak gdyby ogólne, abstrakcyjne. Do takich pojęć abstrakcyjnych, ale już w drodze do upostaciowania, należą Dola, Rod i rodzanice. Rodzanice, które są wieszczkami losu ludzkiego; zwykle trzy, występują przy kolebce dziecka. Jest to oczywiście abstrakcyjne pojęcie losu, fortuny człowieka, który się w tym momencie rodzi. A jednocześnie istnieje już zarys jakiejś postaci mitologicznej [...].

Po tym wszystkim, cośmy mówili, trzeba otworzyć bardzo duży rozdział dla duchów i demonów. Życie codzienne Słowian było regulowane w ich świadomości nie tylko przez te odległe naczelne wielkie bóstwa, ale przez cały rój duchów pomniejszych, który kręcił się dokoła wody, w lesie, przybierał postać zwierzęcą, występował w powietrzu czy też dookoła domu, zagrody i roli. Tu też należą dusze zmarłych, zwłaszcza zmarłych śmiercią nagłą, tzn. takie dusze, które jeszcze nie opuściły całkowicie tego padofu i nie udały się w jakąś, mało zresztą dla Słowian wyraźną, krainę bytowania pośmiertnego (nazywała się [ona] po staropolsku „nawie”). Jeszcze są dosyć blisko i mogą być wskutek tego bardzo niebezpieczne dla człowieka żywego. Stąd są to różne demony, zmyry, topielcowie i różni inni, którzy męczą [np.] przy moście, czy też potrafią w postaci wirów kobiecych pojawić się na brzegu jeziora lub rzeki. Dla tych postaci na Rusi przyjęto nazwę pochodzenia obcego – grecką – mianowicie „rusalki”. Nazwa ta [została] przyjęta bardzo wcześniej, prawdopodobnie przy pierwszych kontaktach ze światem „uczonym”, tzn. paradoksalnie – chrześcijańskim, z Bałkanów [także na określenie] wil albo samodziw. Są to dosyć groźne stworzenia, które nęca przechodzących, a nawet – to jest chyba taki wariant polski – potrafią załaskotać na śmierć: budząc śmiech ekstazy, który może człowieka zabić.

Tego rodzaju wierzenia są bardzo rozbudowane i jest rzeczą ważną, żebyśmy całą tę demonologię traktowali równie poważnie jako sposób widzenia świata, organizowania sobie życia na co dzień, np. w domu. Ktoś musi tego domu pilnować, jeżeli ludzie nie wystarczają. A więc dlatego w domu jest zawsze ubożę (po staropolsku), a na Rusi domowoj. Trzeba mu zostawić trochę mleka



i parę kruszyn, żeby mógł się pożywić. Dzięki temu [będzie się] tym domem opiekować. Przy budowie nowego domu trzeba go jakoś odpowiednio przenieść. Są to wszystko obrzędy, których waga dla spoistego widzenia całego świata jest oczywiście równie ważna jak tych bóstw odległych.

Czy my mamy jakąś opowieść [taką], jaką czytamy w każdym podręczniku mitologii rzymskiej czy greckiej? To i owo także i u Słowian ocalało. Przykładem tego może być mit, który został zapisany w połowie XIX w. na wsi białoruskiej. Opowiadano tam taką bajkę, która należy na pewno do mitów: bóstwo spiera się ze swoim nieprzyjacielem, mianowicie z nieczystym. Bóstwo grozi mu: „Ubiję ciebie!” Nieprzyjaciel opiera się: „Jakże mnie ubijesz, jeśli się skryję?” „Gdzie?” „Pod człowiekiem”. „Ubiję człowieka i ciebie ubiję!” „Skryję się pod koniem”. „Ubiję wtedy i konia, i ciebie ubiję!” „A ja się skryję pod drzewo. Tam mnie nie ubijesz”. „Drzewo rozbiję i ciebie ubiję!” „A ja się skryję pod kamień”. „I kamień rozbiję, i ciebie ubiję!” „To ja się skryję do wody”. „Tam tobie miejsce, tam się znajdziesz!” Otóż przeżytki tego mitu odnajdują się i w polskich wierzeniach ludowych o bogu zsyłającym gromy na złego ducha, który w czasie burzy chroni się w drzewach.

Poszerzając poszukiwania na folklor słowiański, bałtyjski, także ogólnoeuropejski, można dojść do odtworzenia mitu walki bóstwa piorunowego z [jego] wrogiem. Bóg jest zawsze wysoko, w szczególności na górze, w niebiosach, gdzie przebywa ze słońcem i księżycem, czasem na wierzchołku trójdzielnego drzewa, patrzący na cztery strony świata. Nieprzyjaciel jest nisko, wśród korzeni drzewa, spoczywa na czarnym runie. Nieprzyjaciel ów kradnie bydło, chowa je w pieczarze, za skałą, sam zaś się kryje pod postacią albo człowieka, albo konia, chowa się pod drzewem, pod kamieniem. Bóstwo piorunów konno lub na wozie bojowym rozłupuje drzewo piorunem albo młotem i spala je, lub rozbija kamień. Po zwycięstwie następuje uwolnienie wód – padają deszcze. Nieprzyjaciel chowa się w wodach podziemnych. Ten mit ma poświęcenie wielorakie i w Polsce, i na ziemiach słowiańskich. Występuje tutaj jako to bóstwo Perun, u ludów bałtyjskich Perkunas, czasem mogą być tu także substytuty, np. św. Jerzy, albo jak w bylinach ruskich, Ilja lub Dobrynia. Mamy tu, rzecz jasna, mit o pochodzeniu bardzo da-

lekim, dla którego [istnieją] odpowiedniki także u innych ludów indoeuropejskich, w szczególności w starożytnym Iranie, w Indiach, ale także nawet i poza kręgiem indoeuropejskim. Na obszarze słowiańskim wyraził się w późnym zapisie, nie ma [jednak] żadnej wątpliwości, że jest to jeden z archaicznych sposobów ujmowania świata. Czego mianowicie? Mianowicie problemu przede wszystkim uwolnienia sił przyrody skutych zimą. Zima, która zamyka roślinność, jest okresem, [kiedy] zdaniem człowieka pierwotnego, trwała jakaś walka o wyzwolenie sił przyrody, i nie bez racji dopiero pierwsze uderzenie pioruna w wielu krajach słowiańskich znamionuje początek prawdziwej wiosny. Jest to uwolnienie sił przyrody, m.in. tak właśnie potrzebnych wód dla roślinności.

Jest to, oczywiście, jeden z fragmentów. Takich fragmentów można jeszcze na pewno znaleźć kilkanaście. Jest tego [jednak] niewiele. Nie są to systemy tak rozwinięte w narracji jak systemy epickie germańskie czy też wedyjskie, tzn. indyjskie. Ale mają one tam nawiązania, a być może było ich kiedyś więcej. Przemiany w kulturze ludowej starły je, a kultura uczona w Polsce średniowiecznej nie miała interesu, żeby je zapisywać. Ale to i owo i w źródłach średniowiecznych zostało zapisane, wspomnijmy *Kronikę* Mistrza Wincentego zwanego Kadłubkiem, który na początku XIII w. opisywał różne dzieje bajeczne. Częściowo je na pewno sam wymyślał, układał z różnej materii. Ale choćby cała opowieść o Krakowie jest opowieścią o eponimie Krakowa, tzn. o mitycznej postaci, która dała nazwę Krakowowi. Ta opowieść ma cechy autentycznego mitu i opowieści lokalnej o wybitnym herosie.

Red.: Czy smok w tej opowieści może być uważany za jakąś siłę nieprzyjazną, nieczystą, złą?

A.G.: Z wszelką pewnością jest to jeszcze jedno z wcieleń mitu walki z siłami przeciwnymi, a dołożona anegdota literacka o podstępnie owego szewczyka, który w ten sposób zniszczył smoka, mówi o interwencji, może nawet ludzkiej. Jest to interesujący wariant, w którym bóstwo jest wyręzione przez śmiałego, przebiegłego człowieka, potrafiącego dać sobie radę z przeciwnościami losu. Takie warianty tego mitu są oczywiście także i gdzie indziej znane.

Powstaje tu jeszcze pytanie, czy te bóstwa, zwłaszcza wyższe, miały jakieś instytucje kultowe, miejsca święte, krótko mówiąc,

świątynie? Dalej, czy miały one jakieś upostaciowanie w rzeźbie? Jest to sprawa, w której archeologia przyniosła nam sporo odpowiedzi, aczkolwiek tu historyk musi wkroczyć ze swoją miarą czasu. Trzeba sobie powiedzieć, że te miejsca święte dość rychło zostały przez chrześcijaństwo zniszczone. Z drugiej strony nie trzeba sądzić, że sięgały one aż tak dawno jak same nazwy i wielkie mity. Mogły się pojawić dla potrzeb społecznych znacznie później. Mianowicie w dobie organizowania wczesnych tworów państwowych, które przed przyjęciem chrześcijaństwa poszukiwały elementów mogących łączyć ludzi dokoła miejsc kultowych. I taka na pewno jest geneza bardzo rozbudowanych kultów i świątyń u Słowian połabskich, wśród których Arkona na Rugii zawsze jest cytowana jako przykład. Drugim przykładem może być Radogoszcz i jeszcze kilka innych ośrodków kultowych między Łabą i Odrą, właśnie między wiekiem X i XII. To jest okres natarcia obcych sił na Słowiańszczyznę zachodnią, [gdzie istniała] potrzeba organizowania się ideologii, także ideologii państwowej dokoła owych bóstw.

W miejscu świętym dla utrwalenia się w nim *sacrum* zawsze jest potrzebne zamknięcie – gaje święte zawsze miały jakiś płot, ogrodzenie, czasem także okazałe wały kamienne jak usypane na Świętym Krzyżu, w Tumlinie czy w innych miejscach na wzgórzach. Znamy kilka takich obiektów z Polski. Pojawiły się także i posągi, na czele ze znakomitym Świętowitem arkońskim, znanym nam co prawda tylko z opisu, ale od niedawna mamy jego pomniejszone wyobrażenia, małe zgeometryzowane figurki z czterogłowym zakończeniem z Wolina. Problem słowiańskiej sztuki figuralnej jest w toku badań. Sztuka figuralna pojawiła się zapewne pod bardzo dalekimi wpływami orientalnymi, zapewne pod wpływem ludów koczowniczych, które w wieku IV, V i VI weszły w bliższy kontakt z ludami słowiańskimi na pograniczu południowo-wschodnim. Stamtąd pochodzą zapewne wyobrażenia „bab” kamiennych, które z jednej strony przejęły ludy bałtyjskie, przede wszystkim Prusowie, a z drugiej strony – Słowianie. I na ziemiach polskich mamy takie właśnie zabytki – najbardziej znane może dla słuchaczy z Warszawy. Są to baby kamienne z Nieborowa, które zostały przywiezione tam co prawda z Ukrainy i są dziełem właśnie owych ludów koczowniczych. Natomiast na ziemiach słowiańskich znajdują

się powstałe tam podobne wyobrażenia. Najliczniejsze są one na obszarze dawnej Rusi, skąd pochodzi tzw. Światowid, wydobyty ze Zbrucza w 1854 roku, dzisiaj stanowiący ozdobę Muzeum Archeologicznego w Krakowie. Jest to okazały posąg, przeszło trzy-metrowej wysokości, który reprezentuje tę właśnie wczesną sztukę upostaciowania siły nadprzyrodzonej. Jest to słup czworograniasty, pokryty rzeźbami, z czterema głowami i wspólnym jednym nakryciem – czapką. Jest to zabytek prawdopodobnie z wieku VIII lub IX, najprawdopodobniej słowiański, tzn. powstał już na terytorium słowiańskim. Ten impuls do [tworzenia] rzeźby wyobrażeniowej, figuralnej przeszedł także dalej, i z obszarów Polski mamy kilkanaście znanych nam archeologicznie wyobrażeń bóstw, podobnie jest także i na obszarze połabskim. W szczególności wykopaliska ostatnich kilkunastu lat przyniosły kilka bardzo interesujących obiektów, zupełnie autentycznych, na pewno słowiańskich, które sięgają mniej więcej wieku X-XI. Jest to krótka, ale dosyć intensywna fala owej personifikacji bóstw, która także ogarnęła i te ziemie. Te miejsca i posągi zostały dość szybko zniszczone pod presją nowej religii.

Najistotniejsze jednak wydają się nie rzeźby, nie miejsca kultowe, [ale] cała struktura wyobrażeń o świecie, o ludziach, o stosunkach między przyrodą a człowiekiem. To wszystko trwało, głównie przechowane w obyczajach ludowych. Tutaj zarysowują się dwa cykle: cykl życia ludzkiego, obrzędy od narodzin do obrzędów pogrzebowych, poprzez wszystkie inne fazy życia, a drugi cykl to cykl kalendarzowy, zajęć przede wszystkim agrarnych: to jest społeczeństwo rolnicze, więc właśnie to, co w kalendarzu zajęć gospodarskich trzeba zrobić, jednocześnie trzeba odpowiednio uczcić. Stąd rola – na pewno od prawieków – dwu dat, bardzo ważnych, mianowicie przesilenia słońca zimą i latem, czyli czas, który był nazywany po staropolsku Godami (Boże Narodzenie aż po Nowy Rok) i drugi – najkrótsza noc w roku, czyli noc świętojańska. O ile pierwszy moment szczytowy tego kalendarza został w bardzo wysokim stopniu schryścianizowany, nie tylko u nas, ale i w bardzo wielu innych krajach, o tyle drugi – mimo swej nazwy: „noc św. Jana” – nie ma i nie miał nic wspólnego z jakimikolwiek obrzędami i wierzeniami kościelnymi. Zawsze był okresem nawrotu do cze-

gość bardzo pierwotnego, takiego, co się wymykało spod kontroli, w szczególności kościelnej. I mimo zapisów, także średniowiecznych, gdzie kaznodzieje występują przeciwko temu świętu, wiadomo, że ma ono do dziś dnia właściwie autentyczne życie. Zamieniło się ono dzisiaj, oczywiście, w zabawę, ale było pełne powagi. Było potrzebne dla równowagi psychicznej ludzi w dawnych wiekach. W tę noc porzucali np. różnego rodzaju przepisy obyczajowe i przepisy, które krępowały wspólnotę [...]. A z drugiej strony poprzez [...] palenie ognisk poza granicami pól [odpędzano] złe duchy, głównie duchy wodne od tych pól, [zapewniano] także należyty stosunek człowieka do wody, z puszczeniem owych wieńców na wodę, z całym cyklem wróżebnym. Jednocześnie jest to przede wszystkim święto młodych we wspólnocie pierwotnej. Wszystko to było oczywiście poważne. Traktowano to jako istotny bardzo obrzęd dla zapewnienia owej równowagi, równowagi świata, równowagi także i człowieka.

Cały ten cykl, o którym tu wspominam – cykl kalendarzowy – ma oczywiście znacznie więcej ważnych elementów i także ważnych dat. Data Wielkanocna jest oczywiście datą chrześcijańską. [...] Jak wiadomo jest to święto ruchome o tradycji chrześcijańskiej, ale przez owe 35 dni możliwych dla daty Wielkiejnocy dźwiga ze sobą różne przeżytki z poprzednich okresów kultury słowiańskiej, gdzie były one zapewne związane, jeżeli nie z datami, to z krótszymi znacznie okresami wiosennymi. Te obrzędy, zresztą częściowo także na pewno ogólnoeuropejskie, obejmują różne sposoby witania wiosny, topienie Marzanny przede wszystkim. To jest osobny temat, o którym można by wiele mówić, ponieważ różne próby analizy, także strukturalistycznej, pokazały całe skomplikowane znaczenie tych obrzędów, gdzie mogą nawet pobrzmiwać jeszcze i echa bardzo pierwotnych obyczajów usuwania zbędnych starców. Tego rodzaju przeżytki są znane w Rzymie antycznym. Przecież w Rzymie antycznym zrzucano kukłę do Tybru z mostu; i zachowała się taka skamielina językowa „sequagenari de ponte”, tzn. sześćdziesięciolatek z mostu, co oznaczało usunięcie ludzi zbędnych. I oczywiście nawet w Rzymie antycznym wiadomo było, że to jest relikw czegóż ogromnie archaicznego, ale rozumiano, że kryje się za tym coś bardzo ważnego, co zostało ze względu

humanitarnych dawno usunięte. Są w folklorze ukraińskim bardzo ciekawe przeżytki, również [odzwierciedlające] zmiany [postawy] człowieka wobec generacji starszej, której doświadczenie zaczęło w pewnym momencie cenić. To są wszystko zjawiska wieloty-sięcletnie, jest tylko rzeczą zdumiewającą, że mogą mieć takie długie trwanie. W każdym razie w dobie średniowiecznej czy nowożytniej topienie Marzanny ma oczywiście znaczenie przede wszystkim porzucenia zimy, jej zlikwidowania.

Dla obrzędów wiosennych istotne znaczenie mają te wszystkie sprawy, które się wiązały z Wielkanocą. Znane są one powszechnie: przede wszystkim pisanka, która jest w krajach słowiańskich (trochę także i w reszcie Europy, choć mniej) symbolem płodności, życia. W jednym z powiedzeń ludowych, zapisanych w Małopolsce, Chrystus się rodzi jak pisklę z jajka, czyli [następuje] powiązanie dwóch światów, dwóch symbolik przy jednym, oczywiście znacznie starszym niż chrześcijaństwo, obrzędzie czy znaku [...]. Łany poniedziałek, który czasem bywa traktowany nawet przez etnografów (w związku ze swoją nazwą – dyngus) jako późne zapożyczenie, i to z krajów języka niemieckiego, w istocie rzeczy jest powszechny. Obca nazwa mogła być (np. w mieście) na to narzucona, ale jest to na pewno obrzęd ogromnie dawny – oczyszczenia wiosennego. Takie obrzędy są oczywiście powszechnie znane. Słowem i do-koła tego święta, tak bardzo schryistianizowanego, czy w ogóle chrześcijańskiego, jeszcze to stare dziedzictwo jest [obecne]. W końcu średniowiecza kaznodzieje występowali przeciwko części tych obyczajów, przede wszystkim przeciwko tym, które najbardziej były sprzeczne z systemem [religijnym]. Uboczne nie interesowały ich, ponieważ woleli w nie nie interweniować. Nie były one istotne, stanowiły o bogactwie kultury miejscowej i w istocie rzeczy je uszanowano, nie zajmowano się nimi.

## Posłowie

W nieomal ćwierć wieku od chwili ukazania się *Mitologii Słowian* można już śmiało powiedzieć, że polskie studia nad słowiańskimi wierzeniami dzielą się na badania prowadzone przed i po Aleksandrze Gieysztorze. A jeszcze w 1979 roku, gdy Henryk Łowmiański publikował swoje dzieło *Religia Słowian i jej upadek*, wydawało się, że długie lata pracy pozytywistów i neopozytywistów, ukoronowane wydaniem tej właśnie książki, sprawiły, iż problem słowiańskich wierzeń został w nauce polskiej zbadany i na długie lata zamknięty. Tymczasem niewielka książeczka Aleksandra Gieysztora, wydana zaledwie trzy lata później, postawiła dotychczasowe ustalenia pod znakiem zapytania, otwierając zarazem zupełnie nowe perspektywy badań.

Karol Modzelewski wskazuje we *Wstępie* na interdyscyplinarny charakter *Mitologii Słowian* otwierającej skostniałe warsztaty badawcze historyków na inspiracje płynące z prac etnologów/etnografów, językoznawców, religioznawców oraz – dodałbym – archeologów i, bardzo bliskich myśli Aleksandra Gieysztora, socjologów. Istotą przełomu dokonanego przez Gieysztora było jednak przede wszystkim odwołanie się do fenomenologii religii Mircei Eliadego, semiotyki Viaceslava V. Ivanova i Vladimira N. Toporova oraz – szczególnie – neokomparatystyki Georges'a Dumezila. Przeprowadzone na takich podstawach metodologicznych badania religii Słowian odpowiadały najwyższym światowym standardom intelektualnym swojego czasu. By oddać sprawiedliwość wielkim polskim poprzednikom Aleksandra Gieysztora: Aleksandrowi Brücknerowi, Stanisławowi Urbańczykowi i Henrykowi Łowmiań-

skiemu<sup>777</sup>, podkreślić trzeba, że wzięli oni na siebie ogromny i konieczny trud organicznej pracy zebrania i uporządkowania materiału. Rzecz w tym jednak, że był to trud typowy dla historiografii dziewiętnastowiecznej, dokonany właściwymi dla tej epoki metodami. W oczyszczaniu przydatnego do badań materiału z „bajań” Aleksander Brückner poczynił sobie zresztą (niesłusznie) dużo bardziej radykalnie od współczesnego mu czeskiego uczonego Lubora Niederlego. Podobnie jak Brückner, choć ostrożniej, pisał Stanisław Urbańczyk, dochodząc do pesymistycznej, bardzo często cytowanej konkluzji: „Historia badań nad mitologią Słowian jest historią rozczarowań”. Zauważmy: w Czechach dojrzałe podsumowanie dorobku tego prądu badawczego autorstwa Lubora Niederlego ukazało się w pierwszej ćwierci wieku dwudziestego, natomiast w Polsce wyszło dopiero w 1979 roku spod pióra Henryka Łowmiańskiego. Tym bardziej wyraziste są różnice dzielące książki Łowmiańskiego i Gieysztora. I znowu godzi się oddać sprawiedliwość Henrykowi Łowmiańskiemu, który wiedząc o kierunku, w jakim prowadzą badania Gieysztora, rozpoczął własną pracę od obszernej krytyki teorii trzech funkcji społecznych Dumézila<sup>778</sup>, a po ukazaniu się *Mitologii Słowian* zdążył jeszcze w odpowiedzi na nią potwierdzić swe poglądy w obszernym artykule<sup>779</sup>, pozostając do końca nieprzekonany do dumézilowskiego modelu panteonu, wyraźnie nieprzystającego do jego własnej, iście dziewiętnastowiecznej wizji słowiańskiego pogaństwa<sup>780</sup>.

Była to wizja wierzeń słowiańskich odzianych w bardzo skromne, wręcz siermiężne szaty. W jakimś stopniu odpowiadała ona skromnej bazie nielicznych źródeł pisanych, trudno jednak nie za-

---

<sup>777</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1985 [reedycja zebranych prac mitologicznych]; S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie...* [zebrane i uzupełnione prace mitologiczne]; H. Łowmiański, *Religia Słowian...* Prace te nie wyczerpują długiej listy ważnych dzieł traktujących przed 1982 rokiem o mitologii Słowian, jedno z ważniejszych wśród nich, pióra Gerarda Labudy (*Mitologia i demonologia...*, s. 5-63), dobrze zresztą znane A. Gieysztorowi, ze względu na powielaczową formę wydania nie znalazło oddźwięku, na jaki zasługuje.

<sup>778</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 31-56.

<sup>779</sup> H. Łowmiański, *Zagadnienie politeizmu słowiańskiego*, PH, 75, 1984, z. 4, s. 655-693.

<sup>780</sup> Taki stan badań nad mitologią Słowian przed Gieysztorem zauważają religioznawcy, patrz: A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 237-245.



uważyć, że Łowmiański tworzył ją, odwołując się do bardzo rozbudowanej teorii, ubranej dla odmiany w skomplikowaną i często aż nazbyt uczoną terminologię. Pozytywistyczni badacze nie zauważali zarazem oczywistego faktu, że pozbawiona rzekomo panteonu (i wielu innych ważnych rzeczy) religia Słowian byłaby, jeśli nie światowym, to przynajmniej europejskim wyjątkiem<sup>781</sup>. Nie dostrzegano też, że wizja taka niewiele się różniła od bardzo w sumie podobnego przedstawienia religii Słowian w pracy Erwina Wieneckiego<sup>782</sup>, atakowanego w polskiej nauce (po części słusznie) właśnie za podkreślanie rzekomego prymitywizmu słowiańskich wierzeń. A jak podejrzewano (słusznie lub nie), miał to być dla Wieneckiego argument świadczący o kulturowej niższości Słowian.

Odwołanie się przez Aleksandra Gieysztora do innych rodzajów źródeł niż tylko przekazy pisane i otwarcie na inne metodologie niż tylko pozytywistyczny warsztat krytyki tekstu pisanego sprawiło, że oto mitologia Słowian ożyła i okazała się być po prostu normalną, politeistyczną mitologią ważnego indoeuropejskiego ludu, w niczym pod tym względem nie gorszego od swoich germańskich, bałtyjskich czy celtyckich pobratymców. Komparatystyczne podejście pozwoliło w uchwyconych szczątkowo skromnych śladach wierzeń odkryć u Słowian resztki mitów zachowanych lepiej w źródłach do innych mitologii. Karol Modzelewski podkreślił już, jak ważne były w tych badaniach dla Aleksandra Gieysztora materiały etnograficzne. Przypomniał opisany w *Mitologii Słowian* przykład rytualnego dialogu pomiędzy kapłanem i ludem, tego samego w dwunastowiecznej połabskiej Arkonie i na dziewiętnastowiecznej bułgarskiej wsi, przykład pokazujący możliwość trwania ważnych fragmentów wierzeń przez wieki (bez mała przez tysiąclecia) i ich odporność na formalne zmiany religii. Warto dodać do niego zanotowany w słowiańskich źródłach etnograficznych ślad mitu mówiącego o początku świata, który miał być stworzony przez dwóch demiurgów wyławiających ziemię z prawody. Gieysztor znalazł go (i słusznie docenił) w znakomitej pracy Joanny

---

<sup>781</sup> Wątpiono nawet w istnienie jednego, wspólnego w podstawowych rysach, systemu wierzeń słowiańskich. Taka wizja prymitywnej religii Słowian nie znajduje dziś żadnego poparcia w teoriach religioznawców, patrz Szyjewski, *Religia...*, s. 242.

<sup>782</sup> E. Wienecke, *Untersuchungen...*

i Ryszarda Tomickich<sup>783</sup>. Co ciekawe, ten sam archaiczny mit wyłowienia świata, pozornie nieobecny w źródłach pisanych do mitologii nordyckiej, można w nich jednak odnaleźć w szczątkach opowieści mówiącej o walce Heimdala z Lokim<sup>784</sup>. I jak się wydaje, należy ona do najdawniejszych pokładów mitologii starskandynawskiej! Wiele materiału do słowiańskiego pogaństwa Gieysztor zdołał też odnaleźć w ludowych opowieściach o świętych, pokazując w piękny sposób, jak w rolę Peruna wszedł na Rusi święty Eliasz<sup>785</sup>. Sięgając do folkloru, Gieysztor poszedł tu w ślady badaczy fińskich. Ci zaś od bardzo dawna, bo co najmniej od czasów Eliasa Lönnrota, twórcy *Kalewali*, stojąc wobec jeszcze większego ubóstwa źródeł pisanych, odtworząc własną mitologię na podstawie bogatych zapisów folklorystycznych, w których dawni bogowie przetrwali w postaciach ludowych herosów i świętych. I Finowie pracują taką metodą do dziś ze znakomitą skutecznością<sup>786</sup>! Badając przydatne do rekonstrukcji mitolo-

<sup>783</sup> J. i R. Tomicy, *Drzewo życia...*, s. 21-29.

<sup>784</sup> K. Schier, *Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Voluspa*, w: *Märchen. Festschrift für Friedrich von den Leyen*, München 1963, s. 303-334; tenże, *Husdrapa 2. Heimdall. Loki und die Meerniere*, w: *Festschrift für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*, Wien 1965, s. 577-588; por. L. P. Słupecki, *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, Kraków 2003, s. 224-225.

<sup>785</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 99. Ten kierunek badań rozwinął w swej książce B.A. Uspienski (*Kult świętego Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985; jej pierwsze, rosyjskie wydanie wyszło w 1982 roku), który pokazał, jak kult św. Mikołaja nałożył się na Rusi na kult Welesa. Peruna i Welesa V.V. Ivanov i V.N. Toporov uznali za postacie mitu mówiącego o walce gromowładcy z wężem, A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 63 podchodził jednak sceptycznie do tej interpretacji.

<sup>786</sup> Zwiążną charakterystykę początków tego prądu badawczego znaleźć można w postwowie Jerzego Bańcerowskiego do tłumaczenia *Kalewali* (*Kalevala*, tłum. J. Ozga-Michalski, Warszawa 1980, s. 708-713). Trudno nie wspomnieć tu prac Uno Holmberga (Haarvy) z jego epokowym *Der Baum des Lebens* (Helsinki 1922) i nie zapomnieć wydawanej właśnie w Helsinkach serii prac „Folklore Fellows Communications”. W polskim przekładzie dostępna jest typowa dla tego kierunku badań *Mitologia fińska* Martti Haavio (Warszawa 1979). Ważnym badaczem z tego kręgu był V.J. Mansikka, autor pomnikowego korpusu wschodniosłowiańskich źródeł do mitologii Słowian (*Die Religion...*), źródeł opatrzonych zresztą obszernymi komentarzami, i wydanych oczywiście w 43 zeszytach FF Communications. Niedawno praca ta została wydana ponownie z rosyjskiego, jak się okazało oryginalnego, manuskryptu tekstu (V.J. Mansikka, *Religija vostočnych slavjan*, Moskwa 2005). Ta tradycja badawcza nie była obca bardzo wysoko cenionym przez A. Gieysztora dawnym badaczom rosyjskim.

gii Słowian materiały folklorystyczne, Gieysztor mógł się oprzeć nie tylko na bogatych polskich zbiorach z ziem dawnej Rzeczypospolitej (Oskara Kolberga, Michała Federowskiego, Włodzimierza Szuchewicza), ale przede wszystkim na monumentalnym drugim tomie *Kultury ludowej Słowian* Kazimierza Moszyńskiego, poświęconym słowiańskiej kulturze duchowej, i przelomowej dla badań nad ludową wizją świata książce Joanny i Ryszarda Tomickich. Często sięgał też do prac badaczy rosyjskich, najdawniejszych (A. Afanasjev) i dawnych (N.I. Gał'kovskij, R. Jakobson) oraz sobie współczesnych (V.V. Ivanov, V.N. Toporov, N.N. Viecekaja).

Gieysztor docenił też dane językoznawcze, w mistrzowski sposób posługując się etymologiami nazw rzeczy i zjawisk, imion własnych ludzi i bogów (przykładem jego znakomite wariacje językoznawcze na temat imienia Peruna) oraz, z najmniejszym może powodzeniem, toponimami i przysłowiami. Co ciekawe, wydobyl z nich o wiele więcej, niż udało się Aleksandrowi Brucknerowi (autorowi pierwszego *Słownika etymologicznego języka polskiego*) i Stanisławowi Urbańczykowi (autorowi wielu językowo-religioznawczych haseł w *Słowniku starożytności słowiańskich*) – językoznawcom z zawodu i powołania. Nie przypadkiem jednak Aleksander Gieysztor miał w zwyczaju mówić, że językoznawstwo jest zbyt poważną dziedziną, by zostawiać ją językoznawcom... A źródła jego powodzenia szukać należy w fakcie, że nazwy starał się zawsze widzieć w ich kontekście społecznym. Tu inspiracją był dla niego słownik instytucji indoeuropejskich Émila Benveniste'a<sup>787</sup>. Nawiązywał też Gieysztor do odnoszących się bezpośrednio do mitologii słowiańskiej prac Romana Jakobsona<sup>788</sup>. I ponownie, największą siłą *Mitologii Słowian* okazuje się być jej interdyscyplinar-

---

<sup>787</sup> É. Benveniste, *La vocabulaire...*, t. 2.

<sup>788</sup> Mitologiczne prace R. Jakobsona zebrane zostały w czwartym tomie jego dzieł wybranych, (R. Jakobson, *Selected Writings...*, t. 4). Podobnie jak Gieysztor, uznawał on autentyczność ważnego dla badań nad mitologią słowiańską *Słowa o wyprawie Igora*, które Jakobson wydał z komentarzem (*La Geste du prince Igor*, w: R. Jakobson, *Selected Writings...*, t. 4, s. 106-300). Jest to wciąż teza kontrowersyjna, a prawda w sporze o autentyczność (lub nie) tego źródła może leżeć pośrodku i niewykluczone, że *Słowo...* było po prostu archaiczną byliną.

ność, przekraczanie opłotków jednej tylko dziedziny badań (tu dla odmiany: językoznawstwa).

Ale wpływ językoznawstwa na myśl mitoznawczą Aleksandra Gieysztora był dużo głębszy. Gieysztor był przede wszystkim strukturalistą i komparatystą. Oba te kierunki badawcze swoją dojrzałą, dwudziestowieczną postać zawdzięczają inspiracjom płynącym właśnie z badań językoznawców, przede wszystkim Ferdinanda de Saussure'a i Antoine'a Meilleta. A to właśnie strukturalizm i neokomparatystyka Georges'a Dumézila<sup>789</sup> posłużyły Gieysztorowi za główne narzędzie, pozwalające uporządkować świat słowiańskich wierzeń. Nie jest więc przypadkiem, że w *Mitologii Słowian* argumentacja Gieysztora, jednego z najznamienszych przecież historyków swojej epoki, nie jest podporządkowana kryterium czasu.

Model trzech funkcji społecznych Gieysztor uznał za najbliższy sobie jako historykowi. Religioznawcze perspektywy *Mitologii Słowian* nie ograniczały się jednak tylko do wykorzystania koncepcji Georges'a Dumézila i dorobku bliskich mu badaczy świata indoirañskiego<sup>790</sup> oraz germańskiego<sup>791</sup>. Wśród źródeł swoich inspiracji Gieysztor wymienił wprost także strukturalistyczną „system-

---

<sup>789</sup> Dzieła Georges'a Dumézila (w odróżnieniu od obficie przekładanych prac M. Eliadego) wciąż nie są dostępne w tłumaczeniach polskich (z wyjątkiem wydanej ostatnio książki Dumézila *Bogowie Germanów*, tłum. A. Gronowska, red. nauk. J. Banaszkiewicz, Warszawa 2006) i nie stały się przedmiotem analiz (natomiast Eliademu poświęcili swoje monografie S. Tokarski, *Eliade i Orient*, Wrocław 1984, i T. Margul, *Eliade i morfologia świętości*, Warszawa 1987), tę lukę stara się wypełnić rozprawa M. Złockiej-Dąbrowskiej, *Georges Dumézil, la nouvelle mythologie compare et la methode structurale* (w druku).

<sup>790</sup> Szwedzkiego badacza Stiga Wikandera, którego poglądy znacząco wpłynęły na samego G. Dumézila (S. Wikander, *Der arische Mannerbund*, Lund 1938), oraz Jana Gondy (*Die Religionen Indiens...*, t. 1: *Veda und alterer Hinduismus*, Stuttgart 1960).

<sup>791</sup> Przekonany do trójfunkcjonalizmu Jan de Vries przerobił znacząco swe monumentalne dzieło *Altgermanische Religionsgeschichte* (pierwsze wydanie w latach trzydziestych) i wydał je w wersji bardziej zgodnej z modelem Dumézila w latach 1956-1957. Åke V. Ström (*Germanische Religion*, w: Å.V. Strom, H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart 1975, s. 11-311) do trzech funkcji Dumézila dodał w swym modelu mitologii germańskiej funkcję czwartą, kobiecą (tamże, s. 149-157).

matykę mitologiczną” Mircei Eliadego<sup>792</sup> uznającego mity, jego zdaniem, za próbę „zaspokajania podstawowej potrzeby człowieka, aby czas przemijania unieruchomić i nadać sens życiu i śmierci”<sup>793</sup>. Co ciekawe, Gieysztor nie wspomniał ani razu z imienia innego wielkiego strukturalisty, Claude’a Levi-Straussa. Trudno to uznać za przypadek. Claude Levi-Strauss, w odróżnieniu od Georges’a Dumézila, akcentował wagę struktur binarnych, choćby tak podstawowych jak opozycja męskie – żeńskie. Choć niewspomniana wprost, w *Mitologii Słowian* jest natomiast bezsprzecznie obecna fenomenologiczna wizja religii Rudolfa Otto i Gerarda van der Leeuwa<sup>794</sup>.

Książka Gieysztor poświęcona jest mitologii. Na niej więc przede wszystkim skupia się uwaga Autora. W mniejszym stopniu (choć i tak bardzo obszernie) ujęte w niej zostały problemy słowiańskiego rytuału, lepiej przecież oświetlone przez źródła. To zagadnienie autor *Mitologii Słowian* ciekawie omówił w napisanym po niemiecku artykule zawierającym m.in. znakomitą analizę arkońskiego kultu Świętowita<sup>795</sup> (niestety nieprzedrukowanym w tej książce).

---

<sup>792</sup> Mircea Eliade, wielki guru pokolenia lat sześćdziesiątych, w odróżnieniu od Georges’a Dumézila był w Polsce czytany, tłumaczony i komentowany bardzo szeroko, a jego *Traktat o historii religii* (1949, wydany po raz pierwszy w Polsce w 1966 roku), zbiór esejów *Sacrum. mit. historia* (Warszawa 1970) i szkic *O symbolice środka* („Znak”, 1961, z. 88, s. 1380-1403) znalazły już wówczas ogromny oddźwięk. Gieysztor sięgał jednak także często do prac Eliadego nieprzetłumaczonych wówczas na polski. Rozpoczynając pisanie u Niego pracy magisterskiej o wilkołactwie, dostałem od razu do przeczytania artykuł Eliadego o wilczych wątkach w wierzeniach Daków ze zbioru M. Eliadego, *De Zalmoxis a Gengis-Khan* (Paris 1970, s. 13-30). Mircea Eliade, znakomity jako badacz wierzeń Indii, na własny sposób powtarzał wówczas w swych dziełach szlaki wędrówki przez mity świata przemierzone wcześniej przez sir Jamesa George’a Frazera.

<sup>793</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 46.

<sup>794</sup> R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, wyd. 1, Warszawa 1968 [pierw. Breslau 1917], G. Van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978 [pierw. 1933].

<sup>795</sup> A. Gieysztor, *Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung*, „Frühmittelalterliche Studien“, 18, 1984, s. 249-265.

W *Mitologii Słowian* nie brak odniesień od źródeł archeologicznych. Najważniejszych odkryć słowiańskich świątyń dokonano wszakże dopiero po ukazaniu się tej książki. Gieysztor wykorzystał jednak wszystkie ważniejsze materiały wykopaliskowe będące w jego czasach do dyspozycji, a szerokości spojrzenia i – często także – trzeźwości sądów do dziś mogą mu archeolodzy jedynie pozazdrościć. Tej oceny nie zmieniają nieliczne potknięcia Gieysztora, przywołującego w swej pracy także nazbyt daleko idące interpretacje materiałów wykopaliskowych, które znaleźć się w niej nie powinny (jak choćby rzekomego sanktuarium w Płocku). Jest to bowiem przede wszystkim świadectwo ówczesnego stanu polskich badań archeologicznych<sup>796</sup>.

Książka Aleksandra Gieysztora była więc pracą nowoczesną i interdyscyplinarną, przynoszącą rzetelną wizję bogatej i barwnej mitologii Słowian. Była też dziełem, które badaniom nad słowiańskimi wierzeniami pozwoliło wziąć głębszy oddech, tłumiony dotąd przez wąski gorset hiperkrytycyzmu. Co więc z tego dzieła pozostało aktualne do dziś, w czym jego ustalenia wymagają korekty lub zmiany, a gdzie myśl Aleksandra Gieysztora została uzupełniona lub znalazła kontynuatorów wkraczających w nowe dziedziny badań mitoznawczych i religioznawczych?

Zacznę pokrótce od stwierdzeń, które wytrzymały próbę czasu i zapewne ostaną się już w nauce. Jest to przede wszystkim ustalenie, że mająca indoeuropejskie korzenie mitologia Słowian była w ogólnych zarysach wspólnym dobrem wszystkich ludów słowiańskich (nie wyklucza to daleko idących różnorodności lokalnych), i że była zwornikiem ich dobrze rozwiniętych wierzeń, narracyjnym objaśnieniem słowiańskiej religii politeistycznej. Najważniejszymi postaciami mitologii Słowian byli bogowie, występujący pod wieloma imionami, dający się jednak sprowadzić do kilku głównych postaci, które można przyporządkować (choć w sposób płynny i niejednoznaczny) do kilku podstawowych funkcji. Gieysztor (za Dumézilem) mówił o trzech funkcjach społecznych,

---

<sup>796</sup> Patrz: L.P. Słupecki, *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, w: *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce – 15 lat później*, red. L. Chudziak, S. Moździoch, Toruń, Wrocław, Warszawa 2006, s. 63-81.

dziś można tu szukać także innych rozwiązań. Takie modelowe podejście do problemu pozwoliło zarazem, nieomal *en passant*, na ważniejsze może odkrycie, to mianowicie, że wiele postaci słowiańskich bogów to jedynie przydomki głównych bóstw, często już usamodzielnione w kulcie i rozwinięte w nowe postacie boskie – podobne do swoich pierwowzorów, lecz osadzone w nowych warunkach społecznych. Ten sposób przekształcania się panteonów jest dobrze rozpoznany w wielu religiach, natomiast w badaniach mitologii Słowian był przed Gieysztozem niedoceniany, co wynikało z przekonania o słabym stopniu rozwoju słowiańskich wierzeń.

Gieysztor dostrzegał głębokie różnice pomiędzy poszczególnymi wariantami lokalnymi słowiańskiej mitologii, wariantami gorzej zresztą i lepiej poświadczonymi. Z tych ostatnich – jak wiadomo – w miarę dobrze znane są ze źródeł pisanych jedynie dwa, połabski i staroruski. Gieysztor próbował więc sprowadzić pogaństwo połabskie i staroruskie do wspólnego mianownika, i opowiadając się za większą archaicznością wariantu ruskiego, zinterpretował niektóre bóstwa połabskie jako hipostazy Peruna, a połabsko-pomorskiego Trzygłowa uznał za postać Welesa. Nie próbował przy tym redukować mitologii słowiańskiej (w tym połabskiej) jedynie do kultu Peruna i Welesa jako głównych bóstw, dostrzegając, że taką rolę pełnili też gdzieś indziej i inni bogowie, przede wszystkim Swaróg<sup>797</sup>. I właśnie te trzy postacie, które wraz ze swymi hipostazami zajmują w koncepcji Gieyszтора najwięcej miejsca, są bezsprzecznie najważniejszymi osobami słowiańskiego panteonu. *Notabene* Gieysztor zauważył, że trudno przychodzi wtłoczyć je w ramy modelu Dumézila<sup>798</sup>. Podkreślał przy tym szczególnie, specyficzne dla Połabszczyzny warunki rozwoju rodzimych wierzeń i doceniał, że przełomowym momentem w religijnych dziejach tego regionu było wielkie powstanie Słowian w 983 roku<sup>799</sup>.

Szukając analogii indoeuropejskich, sięgał słusznie przede wszystkim do wierzeń najbliższych Słowianom ludów: irańskich,

---

<sup>797</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 114 n.

<sup>798</sup> Tamże, s. 66-67.

<sup>799</sup> Tamże, s. 115. Ten pogląd A. Gieysztor uzasadniał szerzej w artykule: *Bemerkungen zur Apostasie in Zentral- und Osteuropa im 10. und 11. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Archäologie”, 18, 1984, z. 1, s. 3-7.

gdzie znalazł korzenie słowiańskiej nazwy boga oraz imiona Chorsa i Siemargła<sup>800</sup>, oraz bałtyjskich, gdzie frapuje bliskie podobieństwo Peruna do Perkunasa. Ale znajdował je także u Germanów, Hindusów, i co ciekawe – całkiem często u Rzymian. Docenił bogactwo słowiańskiego rytuału, rekonstruując kalendarz najważniejszych obrzędów cyklicznych<sup>801</sup>. Mniej uwagi poświęcił rytom przejścia. Uznał wiarygodność danych mówiących o ofiarach<sup>802</sup>, w tym ofiarach z ludzi, dla których szukał analogii w innych religiach (w tym szczególnie w rzymskiej).

Gieysztor nie dał się zwieść minimalizmowi swych poprzedników badających miejsca święte, choć przyznawał, że stwierdzenie Stanisława Urbańczyka, iż słowiańskie „bóstwa mieszkają w domu lub w przyrodzie” „trzyma się mocno”<sup>803</sup>. Zauważał jednak, że „Słowiańszczyzna zachodnia i wschodnia wykazują pewną liczbę poświadczeń archeologicznych oraz wymownych tekstów odnoszących się zarówno do gajów, jak świątyń”<sup>804</sup> i przywoływał dostępne w 1982 roku przykłady „konstruowania przestrzeni świętej”, tak w postaci miejsc kultu publicznego *sub love*, jak i krytych dachem budowli sakralnych – świątyń. Jego teza, zdecydowanie odrzucająca obowiązujące wtedy poglądy badaczy niemieckich i skandynawskich, wątpiących w istnienie świątyń pogańskich<sup>805</sup>,

---

<sup>800</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 74, 180-181, 186-187. Irańską analogię i możliwe pochodzenie Siemargła z kręgu irańskiego odrzucił K.T. Witzczak (*Ze studiów nad religią Prasłowian*, „Onomastica” 1993, s. 93-103), niepotrzebnie wznowiając w nowej postaci dawną tezę A. Brucknera (*Mitologia...*, s. 157) o dwóch bogach Siemie i Rgle.

<sup>801</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 242-249.

<sup>802</sup> Tamże, s. 96-97.

<sup>803</sup> Tamże, s. 215.

<sup>804</sup> Tamże, s. 222.

<sup>805</sup> *Notabene*, badacze ci wątpili w ich istnienie tak u Słowian, jak i – przede wszystkim – u Germanów. Takie postawienie sprawy było reakcją na poglądy badaczy poprzedniej epoki, gdy germańskie świątynie rekonstruowano na siłę na wzór islandzkich hofów. Tak czynili: B. Thummel, *Der germanische Tempel*, „Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur”, t. 35, Halle 1909; Å. Ohlmarks, *Islandska hov och gudahus*, w: *Bidrag till nordisk filologi tillagnade Emil Olsen...*, Lund-Köpenhamn 1936, s. 339-355; W. Gehl, *Das Problem des germanischen Tempels*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur”, t. 78, 1941, s. 37-48. Referowano w nich (co nie zawsze



znalazła szybko mocne wsparcie w wynikach prowadzonych już wówczas wykopalisk w Gross Raden.

Gieysztor był też przekonany, że Słowianie przedstawiali swoje bóstwa w postaci antropomorficznych posągów i posażków. Ma to oczywiste konsekwencje dla tezy o istnieniu rozwiniętego panteonu. Tymczasem badacze niemieccy i skandynawscy, odwołując się do słów Tacyta (*Germania*, 9) o braku posągów w starożytnej religii Germanów, uparcie wątpili w ich istnienie nie tylko u Germanów, ale także i u Słowian. Za nimi podążył Łowmiański<sup>806</sup>. Tymczasem Gieysztor zdecydowanie włączał do swoich rozważań znaleziska nie tak skądinąd licznych słowiańskich rzeźb<sup>807</sup>, zarówno dawne, tzw. Światowida ze Zbrucza, jak i w jego czasach naj-

---

wykazywano w przypisach) dziewiętnastowieczne badania uczonych islandzkich, Sigurdura Vigfussona, Brynjulfura Jonssona i Finnura Jonssona. Nie znaczy to, by zarazem dostrzegano istnienie świątyń słowiańskich. Pisał o nich wprawdzie Carl Schuchhardt (lecz na błędnych podstawach), natomiast E. Wienecke i T. Palm wątpili w ich istnienie (poza, ewentualnie, późną Połabszczyzną, poddaną silnym wpływom obcym). Największym kuriozum było tu potraktowanie sanktuarium w Arkonie jako świątyni skandynawskiej lub nieomal skandynawskiej (tak Åke Ohlmarks, *All Uppsala und Arkona. Zur Rekonstruktion des Uppsalatempels und Entstehung des westslawischen Kulte*, w: *Vetenskap-societeten i Lund*, Årbók 1943, Lund 1944, s. 77-120), przy bezsprzecznym skądinąd podobieństwie opisu wielu elementów organizacji świątyni arkońskiej (choćby w kwestii finansowania świątyni) do obyczajów przypisanych w prozaicznych tekstach staroislandzkich pogaństwu skandynawskiemu (choćby podatek na świątynie, *hoftol*). Potem nastąpiło kompletne odrzucenie wiarygodności wszelkich danych (z wyjątkiem przekazów o Uppsali) dotyczących świątyń germańskich i skandynawskich w pracy Olafa Olsena (*Hörg, hov og kirke. Historiske og arkaeologiske vikingetidstudier*, København 1966). Zainspirowany przez badania Aleksandra Gieysztor, zagadnieniu sanktuariów słowiańskich poświęciłem moją rozprawę (L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994), polemizując w niej z tezą H. Łowmiańskiego (*Religia Słowian...*, s. 228-232) o braku świątyń u Słowian.

<sup>806</sup> H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 158-159 (o braku posągów na Rusi) i s. 195-196 (gdzie karkołomna teza o pochodzeniu pomorsko-połabskiego Trzygłowa od Świętej Trójcy).

<sup>807</sup> Zebrane przez A. Gieysztor przykłady słowiańskiej rzeźby stanowią nieomal ich wyczerpujący katalog, który potem jedynie nieco rozwinąłem w swoim własnym artykule (L.P. Słupecki, *Słowiańskie posągi bóstw*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 41, 1993, z. 1, s. 33-69; por. S. Rosik, *Udział*

nowsze, tzw. Bliźniąt z Fischerinsel. W tej efektownej statui Gieysztor pragnął dostrzec wyobrażenie dwóch słowiańskich bogów bliźniaków przypominających Dioskurów, trzeciofunkcyjnych bogów, dla których brakowało mu poświadczeń pisemnych. Ale równie dobrze podwójna postać tej rzeźby przedstawiać może jednego boga o dwóch głowach i być wyrazem poświadczanej w źródłach pisanych wielogłowości bóstw zachodniosłowiańskich<sup>808</sup>.

Przejdźmy więc do niezbędnych korekt. Zaczniemy od umieszczenia religii Słowian, a ściślej samych Słowian, w przestrzeni historycznej. Aleksander Gieysztor, jak większość polskich uczonych owego czasu, był początkowo zwolennikiem teorii autochtonizmu Słowian, umieszczając jednoznacznie ich prastadycy w „dorzeczu Odry, Wisły i Dniepru”. W przygotowanym do druku nowym wydaniu swej książki ujął już jednak tę kwestię znacznie ostrożniej<sup>809</sup>. Widać wyraźnie, że znał i poważnie brał pod uwagę argumenty allochtonistów, czyli zwolenników teorii późnego przybycia Słowian do ich historycznych siedzib. Zaznaczał, iż w sposób bezsporny na scenie dziejowej pojawili się oni dopiero w V wieku n.e. Dziś, mimo wciąż niezakończonych dyskusji, pozostawiającej większość kluczowych problemów etnogenezy Słowian bez ostatecznego rozstrzygnięcia, widać już wyraźnie, że racja

---

*chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Prace historyczne, t. 17, Wrocław 1995). Ten korpus źródeł niewiele się od tego czasu zmienił, choć wypadły z niego „Pielgrzym” spod Łyśca, przekonująco uznany za rzeźbę późniejszą (R. Reinfuss, *Ludowa rzeźba kamienna w Polsce*, Wrocław 1989, s. 26-29), i figurka tzw. koziółka z Ostrowa Lednickiego, uznana za rzeźbę ludową (J. Wrzesiński, „*Koziółek Lednicki*” – *Problemy z XIX-wiecznymi znaleziskami*, „*Studia Lednickie*”, 1, 1989, s. 163-170), używaną w XIX wieku w obrzędzie zwanym „podkoziółkiem”.

<sup>808</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 198-201. Podwojona rzeźba Bliźniąt z Fischerinsel posłużyła Szymonowi Kobylińskiemu do rysunkowej wizji ilustrującej podjętą przez Witolda Hensla próbę rekonstrukcji wyglądu Świętowita w Arkonie, najbardziej przekonującą z dotąd zaproponowanych (W. Hensel, *Jak wyglądał posąg arkońskiego Svantevita?*, *Slavia Antiqua*, 29, 1988, s. 119-125). O policefalizmie bóstw słowiańskich patrz: S. Rosik, *Udział chrześcijaństwa...*

<sup>809</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 66 (w obecnym wydaniu uwzględniono te poprawki Gieysztora).

w sporze o „praojczyznę Słowian” była po stronie allochtonistów<sup>810</sup>. Co więcej, pod znakiem zapytania stawiana jest obecnie także dominująca ongiś wizja wspólnoty bałto-słowiańskiej i Prastłowiańszczyzny (którą wciąż nie wiadomo gdzie na mapie umieścić), a podział Słowiańszczyzny na wschodnią i zachodnią interpretowany bywa jako zjawisko późne, będące konsekwencją przyjęcia chrześcijaństwa z Zachodu i Wschodu<sup>811</sup>. Ale nie były to problemy wające istotnie na wnioskach Gieysztor, który nie przypadkiem podkreślał, że dla zrozumienia słowiańskiej religii istotne jest nie tyle „uchwycenie najdawniejszej ich prakolebki”, ile wskazanie, z jakimi ludami Słowianie wchodzili w styczność i co od nich przejęli. Obalenie koncepcji autochtonizmu Słowian nie pozwala dziś już jednak na zaliczanie do źródeł do dziejów ich religii czerniachowskich naczyń z Lepiesowki, na których Boris Aleksandrowiç Rybakov dopatrywał się rytów kalendarzowych<sup>812</sup>. Przekonanie o słowiańskości tej kultury trzeba bowiem odrzucić. Na marginesie warto tu też dodać, że prace Rybakova<sup>813</sup>, skądinąd zawierające sporo crudycyjnego materiału źródłowego, wykraczały często poza granice właściwe dla rzetelnych badań naukowych.

Również w zgodzie z większością polskich badaczy swojego czasu Aleksander Gieysztor nie doceniał siły oddziaływań skandynawskich na Rusi<sup>814</sup>, w tym skandynawskich wpływów na wierze-

---

<sup>810</sup> K. Godłowski, *Pierwotne siedziby Słowian. Wybór pism*, red. M. Parczewski, Kraków 2000; por. M. Parczewski, *Badania nad kulturą wczesnosłowiańską*, w: *Archeologia i prahistoria polska w ostatnim półwieczu*, red. M. Kobusiewicz, S. Kurnatowski, Poznań 2000, s. 431-421. Z punktu widzenia językoznawstwa problem omawia Z. Gołąb, *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, Kraków 2004. Obecny stan dyskusji (nadal zażartej!) ilustruje tom: *Archeologia o początkach Słowian*, red. P. Kaczanowski, M. Parczewski, Kraków 2005.

<sup>811</sup> M. Parczewski, *Początki kształtowania się polsko-ruskiej rubieży etnicznej w Karpatach. U źródeł rozpadu Słowiańszczyzny na odłam wschodni i zachodni*, Kraków 1991; tenże, *Die Teilung des Ost- und Westslawentums als Ergebnis staatlicher und ideologischer Trennung im 10. und 11. Jahrhundert*, w: *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaube Wechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhundert*, red. M. Müller-Wille, Stuttgart 1998, s. 215-226.

<sup>812</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 278-281.

<sup>813</sup> B.A. Rybakov, *Jazycestvo...*; tenże, *Jazycestvo drevnej Rusi*, Moskwa 1987.

<sup>814</sup> Ich współczesne omówienie przynosi praca W. Duczki (*Viking Rus*, Leiden-Boston 2004), niedocenijająca, dla odmiany, siły żywiołu słowiańskiego nad Dnieprem.

nia, które przekonująco przedstawił już w 1901 roku w swoim artykule Stanisław Rozniecki<sup>815</sup>, polski badacz pracujący w Danii. Aleksander Gieysztor znał jego tezy, ale opowiadał się za poglądami antynormanistów. Czynił to jednak bardzo ostrożnie. Nawiązując właśnie do badań Roznieckiego, szukającego skandynawskiej genezy obyczaju składania przez ruskich wojów broni u stóp posągu bóstwa przed przysięgą, Gieysztor konkludował: „nawet jeśli w części te praktyki były obce i przyniesione przez druzyny wareskie [...] to napotkały na Rusi dawny autochtoniczny kult bóstwa [i.e. Peruna] z oczywistym imieniem słowiańskim...”<sup>816</sup>. Nic dodać, nic ująć, z wyjątkiem wyjętych przeze mnie z tego zdania słów mówiących o tym, że skandynawski wpływ na ruskie wierzenia daleki jest od udowodnienia, czego akurat dokonali najpierw właśnie S. Rozniecki, a po nim O. Stender-Petersen<sup>817</sup>.

Korekt wymaga interpretacja niektórych obiektów archeologicznych. Aleksander Gieysztor<sup>818</sup> słusznie odrzucał dokonane przez Carla Schuchhardta utożsamienie grodziska Feldberg z Radogoszczą-Rhetrą i wiarygodność interpretacji jego wykopalisk w Arkonie, gdzie niemiecki badacz dostrzegł ślady świątyni Świętowita, którą efektownie, lecz niestety całkowicie bezpodstawnie zrekonstruował<sup>819</sup>. Zachowując pewien dystans, Gieysztor włączył jednak do swojego korpusu źródeł archeologicznych „domniemane” (jak ostrożnie zaznaczał) uroczysko kultowe w Płocku, które nie ostało się w nauce<sup>820</sup>. Entuzjazmował się też na swoich wykła-

<sup>815</sup> S. Rozniecki, *Perun und Thor...*, s. 462-520.

<sup>816</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 95.

<sup>817</sup> O. Stender-Petersen, *Die Waregersage als Quelle der Altrussischen Chronik*, „Acta Jutlandica”, 6, Århus 1934.

<sup>818</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 226.

<sup>819</sup> C. Schuchhardt, *Arkona...* Długo tej wizji dawali się natomiast badacze skandynawscy, którzy jeszcze do lat sześćdziesiątych (jak O. Olsen, *Hørg, hov og kirke...*, s. 116-166) wciąż na serio traktowali nie tylko Schuchhardowską rekonstrukcję świątyni w Arkonie, ale także dokonaną pod jej wpływem równie bezpodstawną rekonstrukcję świątyni w Starej Uppsali (S. Lindquist, *Hedentemplet i Uppsala*, „Fornvännen”, 16, 1923, s. 85-118; por. tenże, *Hedentemplet i Arcon på Rügen*, „Fornvännen”, 18, 1925, s. 73-74). Te fantasmagorie rozwiła dopiero praca Else Nordahl, *Templum quod Ubsola dicitur..... i arkeologisk belysning*, „Aun” 22, Uppsala 1996.

<sup>820</sup> A. Gołębniak, *Wczesnośredniowieczny Płock*, Warszawa 2002, s. 10-12.

dach innymi rzekomymi odkryciami sanktuariów na bliskim jego sercu Mazowszu, dokonany jakoby w Wyszogrodzie i na warszawskim Jazdowie, które okazały się niestety naukowym blefem.

Inaczej rzecz się ma z interpretacją wykopalisk Valentina Vasilevica Sedova na uroczysku Peryń pod Nowogrodem Wielkim. Jest to bezsprzecznie, tak jak uznał Gieysztor, dawne miejsce kultu Peruna poświadczone w latopisach, miejsce noszące zresztą nazwę powiązaną z tym bogiem w dużo bardziej zakłócony sposób, niż się to na pozór wydaje. Tu ustalenia Gieyszтора pozostają w mocy. Brak dziś już jednak pewności, czy dokonana przez Sedova interpretacja dziwnych kolistych rowów z Peryni jako kręgów kultowych jest do utrzymania. Podważyli ją Leon S. Klejn i V.J. Konecki<sup>821</sup>, wskazując, że były to raczej pozostałości rowów otaczających zniwelowane kurhany, a wykopaliska podobnego obiektu z Pskowa, otoczonego przez cmentarzysko kurhanowe, potwierdzają taką interpretację<sup>822</sup>. Wiele więc wskazuje na to, że efektowna teza o słowiańskich kręgach kultowych „typu peryńskiego” powinna zostać odrzucona. Peryń stała się tymczasem wzorcem dla kolejnych interpretacji i słowiańskich kręgów kultowych przybyło. Pomimo to sanktuarium na Peryni pozostaje oczywiście na mapie słowiańskich miejsc kultu, jako że poświadczają je przekazy pisane i etymologia, tyle że jego pozostałości czekają dopiero chyba na odkrycie przez archeologów. Natomiast domniemane w miejsce „kręgów kultowych” ślady kurhanów dobrze pasują do całości peryńskiego kompleksu sakralnego.

Kolejnym zagadnieniem wymagającym korekty jest kwestia tzw. sanktuariów górskich, czyli szczytów gór i wzgórz, otoczonych śladami niskich wałów, w których dostrzeżono granice przestrzeni świętej. Pogańskim sanktuarium była bezsprzecznie Ślęza, dobrze poświadczona w tej roli przez Thietmara. Góra ta mogła odgrywać nawet rolę głównego sanktuarium jednoczącego plemiona

---

<sup>821</sup> L.S. Klein, *O drevnerusskich jazyčeskich svjatilščach*, w: *Cerkovnaja archeologija*, t. 1, Sankt Peterburg-Pskow 1995, s. 71-80; W.J. Konetskij, *Nekotorye aspekty istočnikovedenija v interpretaciji kompleksa pamjatnikov v Peryni pod Novgorodom*, tamże, s. 80-85.

<sup>822</sup> I.K. Labutina, *Jazyčeskoe svjatišče Pskova*, w: *Istorija i kul'tura drevnerusskovo goroda*, Moskwa 1989, s. 100-108.

śląskie<sup>823</sup>. Tyle tylko, że wzmianka kronikarza nie mówi o ślązańskich wałach, a poświadczone przez niego miejsce kultu mogło istnieć nie na szczycie, ale na zboczach tej góry. Warto zauważyć, że Gieysztor wyraźnie dystansował się od lansowanej w latach pięćdziesiątych próby dostrzeżenia na Ślęży śladów sanktuarium „Prasłowian” i wiązał początki jej kultowej roli z Celtami (za czym przemawiają liczne w Hiszpanii i Portugalii celtyberyjskie analogie do zoomorficznych rzeźb ślązańskich<sup>824</sup>). Tu do ustaleń Gieysztorza zamiast korekt warto dodać jedynie rezultaty nowych badań Grzegorza Domańskiego. Choć nie wszystko w nich przekonuje, to przynajmniej interpretacja odkrytego na stokach Ślęży niewielkiego obiektu z IX wieku jako „gródka kultowego” ma duże szanse ostać się w nauce<sup>825</sup>.

Rzecz w tym jednak, że badania na Ślęży zainspirowały polskich archeologów z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych do poszukiwań innych „sanktuariów górskich”. Gieysztor wyliczył je bez komentarza<sup>826</sup>, uznając za „najokazalszy obiekt z tej serii” Łysiec w Górach Świętokrzyskich. Istnienie otaczającego ten szczyt wału kamiennego pochodzącego z IX-X wieku nie podlega oczywiście dyskusji, ale problem stanowi jego interpretacja jako granicy przestrzeni świętej (a w efekcie interpretacja wielu podobnych konstrukcji na innych wzgórzach). Teza ta, początkowo przyjęta przez badaczy, została ostatnio w poważny sposób zakwestionowana przez Marka Derwicha, który dowiódł, że tradycja przekazująca informację o istnieniu na Łyscu pogańskiego sanktuarium jest póź-

---

<sup>823</sup> Por. L. Leciejewicz, *In pago Silensi vocabulo hoc a quodam monte... sibi indito. O funkcji miejsc kultu pogańskiego w systemie politycznym Słowian doby plemiennnej*, „Sobótka”, 42, 1987, z. 2, s. 125-135; tenże badacz szerzej o kulcie pogańskim w pracach: L. Leciejewicz, *Ostatni obrońcy dawnych wartości*, „Z otchłani wieków”, t. 52, 1986, s. 62-69; tenże, *Słowianie Zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław 1989, s. 111-123. Wyczerpujące podsumowanie dawniejszych badań Ślęży przyniosła monografia W. Korty, *Tajemnice góry Ślęży*, Katowice 1988.

<sup>824</sup> G. López-Monteagudo, *Esculturas zoomorfas Celtas de la Peninsula Iberica*, Madrid 1989.

<sup>825</sup> G. Domański, *Ślęża w pradziejach i średniowieczu*, Wrocław 2002.

<sup>826</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 225.

nym tworem klasztornych erudytów<sup>827</sup>. Co więcej, pierwsze wzmianki o Łyścu zachowały pamięć o istnieniu na tym szczycie grodu, co dobrze tłumaczy obecność wałów<sup>828</sup>. Więcej przemawia więc obecnie za tym, iż otaczające szczyty wzgórz wały nie miały nic wspólnego ze słowiańskim kultem pogańskim. Teza przypisująca niskim wałom kamiennym funkcję granic świętej przestrzeni sanktuariów pozostaje tu wszakże kuszącą alternatywą. By ponownie wprowadzić ją do dyskusji, potrzeba jednak oczywistych śladów działań kultowych wewnątrz lub w pobliżu wałów, a tych na razie brak.

Oparcie *Mitologii Słowian* na koncepcji trzech funkcji społecznych Georges'a Dumézila korekty nie wymaga. Aleksander Gieysztor używał jej bowiem raczej jako narzędzia badawczego, i to stosowanego bardzo ostrożnie. Była ona dla niego modelem odkrywającym ważne aspekty „indoeuropejskiego tłumaczenia świata”<sup>829</sup>, a nie prawdą objawioną, tłumaczącą wszystko, zawsze i wszędzie. Podobnie zresztą do własnej teorii podchodził sam Georges Dumézil. Dziś wiadomo, że całego bogatego świata wierzeń Słowian (i wierzeń innych Indoeuropejczyków) nie da się opisać w kategoriach trzech funkcji społecznych – o czym Gieysztor doskonale wiedział<sup>830</sup> – i wiadomo, że obok struktur trójfunkcyjnych, a czasem wewnątrz nich, pojawiają się struktury inne, jak choćby pradawna opozycja „męskie-żeńskie”. W przypadku wiary w przeznaczenie i wróżbiarstwa struktury te są dużo ważniejsze niż model trzech funkcji, ale w przypadku „mitologii wyższej”, czyli opowieści traktujących o najważniejszych bóstwach, model Dumézila pozostaje wciąż najlepszym sposobem opisu indoeuropejskich pantheonów. Z jedną wszakże istotną poprawką: całkowicie nieomal odrębną w nich rolę spełniały bóstwa żeńskie, co ciekawe, bardzo słabo zaświadczone w przekazach traktujących o wierzeniach Sło-

---

<sup>827</sup> M. Derwich, *Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu*. *Archeolog i źródła pisane*, w: *Słowiańszczyzna w Europie*, wyd. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996, t. 1, s. 97-104.

<sup>828</sup> L.P. Słupecki, *Problem istnienia pogańskiego ośrodka kultowego na Łyścu*, w: *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej*, wyd. D. Olszewski, R. Gryz, Kielce 2000, s. 17-29.

<sup>829</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 57-58.

<sup>830</sup> Tamże.

wian. Może to wynikać z tendencji do maskulinizacji panteonów w późnym pogaństwie i budowania ich według reguł patriarchalnych, tendencji bardzo wyraźnej np. w mitologii skandynawskiej. Ale teoria trzech funkcji społecznych, choć nie jest dziś już jedynym kluczem do zrozumienia wierzeń indoeuropejskich, pozostaje nadal użytecznym narzędziem badawczym, wytrzymując większość podnoszonych przeciw niej zarzutów<sup>831</sup>. Warto tu też zauważyć, jak wiele z ataków skierowanych przeciwko koncepcjom Georges'a Dumézila miało i ma oczywiste tendencje polityczne, nieliczące z nauką<sup>832</sup>.

Po ukazaniu się *Mitologii Słowian* badania nad słowiańskimi wierzeniami zaczęły rozwijać się w przyspieszonym tempie, i – co istotne – na ogół owocują pracami na dobrym, światowym poziomie. Oto, co wniosły one nowego:

Zacząć wypada od nieoczekiwanego wzbogacenia naszego skromnego korpusu źródeł pisanych. Pracujący w Australii polski badacz Roman Zaroff<sup>833</sup> odkrył – a ściślej wydobył z zapomnienia – ważny przekaz Williama z Malmesbury, który w napisanych około roku 1120 *Gesta Regum Anglorum* (II, 189) opisał obrzęd wyroczni mówiącej o przyszłym urodzaju, do której używano pitnego miodu (*hydromellum*) przechowywanego w rogu utrzymanym przez posąg bogini. William przypisał praktykowanie takich wróżb Lucicom<sup>834</sup>. Nieliczni dawni badacze, którzy – jak Raffaele Pettazoni – przekaz ten znali, zlekceważyli jego znaczenie zmyleni antycznym imieniem przypisanym bogini trzymającej róg (*Fortuna*). W ten sposób wzmianka Williama spoczywała w zapomnieniu

---

<sup>831</sup> Najpoważniejszą polemikę z dumezilowską wizją początków wspólnoty indoeuropejskiej zawiera praca archeologa, Colina Renfrew, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, Cambridge 1987.

<sup>832</sup> Znakomitym przykładem jest tu artykuł Carlo Ginsburga, *Mythologie germanique et nazisme*, w: *Mythes, emblemes, traces. Morphologie et histoire*, Paris 1989, s. 180-208.

<sup>833</sup> R. Zaroff, L.P. Słupecki, *William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Source for Slavic Paganism and its two Interpretations*, „*Studia Mythologica Slavica*”, 2, 1999, s. 9-20.

<sup>834</sup> *Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum libri quinque*, w: *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, t. 90, cz. 1, wyd. W Stubbs, London 1887, s. 230-231.



w nieużywanym przez niemieckich i słowiańskich mediewistów korpusie *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland*. Tymczasem stanowi ona ważne potwierdzenie dobrze znanego rytuału wyroczni z rogu Świętowita, celebrowanej w rugijskiej Arkonie, i szczegółowo opisanej przez Saksona Gramatyka. Rytuał ten analizował Aleksander Gieysztor i w swojej *Mitologii...* i, obszerniej, w artykule poświęconym słowiańskim obrzędom ofiarnym<sup>835</sup>. Dotąd w badaniach używano jedynie świadectwa Saksona. Dla fundamentalistycznej krytyki źródłowej wystarcza to w zasadzie, by wiarygodność takiego przekazu stanowczo podważyć. Dziś ten sam obrzęd poświadcza dodatkowo źródło niezależne, starsze co najmniej o pół wieku (a dowodnie starszy o pół wieku od Saksona William korzystał najprawdopodobniej z wcześniejszego, późnojednostowiecznego źródła niemieckiego). Wiele wskazuje na to, że wbrew poglądom R. Zaroffa, który chciał opis Williama odnieść wprost do Rugian i Arkony, mowa jest w nim o wierzeniach Luciców – tak jak stwierdza wprost William<sup>836</sup>. A to pozwala uznać, że wróżby z napoju alkoholowego w rogu bóstwa były powszechną praktyką przynajmniej u Słowian Połabskich. Skonfrontowanie obu opisujących je źródeł pozwala też stwierdzić, że służącym do wróżby napojem mogło być i czyste wino (tak Sakso), i pitny miód (tak William), a bóstwo mogło być i bogiem (Sakso), i boginią (William).

Najwięcej nowych źródeł przyniosły jednak badania archeologiczne<sup>837</sup>. Wkrótce po ukazaniu się *Mitologii Słowian* Ewald Schuldt opublikował wyniki badań słowiańskiej osady z Gross Raden

---

<sup>835</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 125 n., A. Gieysztor, *Opfer und Kult...*, s. 249-265.

<sup>836</sup> L.P. Słupecki, *William z Malmesbury o wyroczniach słowiańskich*, w: *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, wyd. S. Rosik, P. Wiszewski, Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia CLXX, Wrocław 2004, s. 251-258.

<sup>837</sup>Odnotać tu też należy pojawienie się refleksji metodologicznych nad możliwościami archeologicznej identyfikacji miejsc kultu, obcych przedtem polskiej archeologii: T. Makiewicz, A. Prinke, *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*, „Przegląd Archeologiczny”, 28, 1981, s. 57-83; L.P. Słupecki, *Archaeological Sources and written Sources in Studying Symbolic Culture (Exemplified by research on the Pre-Christian Religion of the Slavs)*, w: *Theory and Practice of Archaeological Research*, t. 3, wyd. S. Tabaczyński, Warsaw 1998, s. 337-366; tenże, *Why Polish Historiography has Neglected the*

w Meklemburgii, gdzie odkrył drewnianą budowlę o bezsprzecznie sakralnym przeznaczeniu<sup>838</sup>. Sposób zdobienia jej ścian (antropomorficznie rzeźbione belki) przywodzi na myśl opisy zachodniosłowiańskich świątyni u Thietmara, w *Żywotach św. Ottona* i u Saksona Gramatyka, co wskazuje na istnienie swoistego stylu właściwego dla zachodniosłowiańskich obiektów sakralnych<sup>839</sup>. Świątynię zrekonstruowano więc jako krytą dachem budowlę sporych rozmiarów. Nie musi to być interpretacja w pełni słuszna. Dach, jeśli w ogóle ją pokrywał, to na pewno wyglądał inaczej niż na rysunkowej rekonstrukcji Schulda<sup>840</sup>. Być może nie było go wcale. Wtedy nie mielibyśmy do czynienia ze świątynią, ale raczej z sakralną

---

*Role of Pagan Slavic Mythology? w: Inventing the Past in North Central Europe*, wyd. M. Hardt, C. Lübke, D. Schorkowitz, Frankfurt a. M. 2003, s. 266-272. Wydane drukiem materiały z gdańskiej sesji „Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich”, Gdańsk 1993, choć zawierają bardzo użyteczne prace, zamiast przełomu w interpretacjach, kontynuowały tradycję typową dla wcześniejszych sesji polskich archeologów prezentujących (głównie zresztą w wyborze) materiały wykopaliskowe uznane za ślady wierzeń pogańskich. Próba przełamania tej tradycji była interdyscyplinarna sesja „Mity i wierzenia pogańskich Słowian i Bałtów” w Baranowie Sandomierskim (materiały opublikował „Światowit”, t. 40, 1995), w której zdążył jeszcze wziąć udział Aleksander Gieysztor. W dużo większej skali nowoczesne, interdyscyplinarne studia nad bardzo szeroko rozumianą sferą kultury tradycyjnej (z godnym w niej miejscem zagadnień mitologii, wierzeń i miejsc kultu) rozwijają się w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną UW, organizującym konferencje z cyklu „Spotkania dawnych kultur” (ukazał się już tom pierwszy *Zamach stanu w dawnych społecznościach*, red. J. Olko, A. Sołtysiak, Warszawa 2004, kolejne w druku) i w Instytucie Historii UW (tom *Sacrum...* wydany przez zespół Aquila Volans).

<sup>838</sup> E. Schuldt, *Gross Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg*, Berlin 1985.

<sup>839</sup> L.P. Słupecki, *Au Declin des dieux slaves*, w: *Clovis. Histoire et memoire*, t. 2: *Le baptême de Clovis, son echo a travers l'histoire*, wyd. M. Rouche, Paris 1997, s. 289-314.

<sup>840</sup> J. Herrmann, *Ein Versuch zu Arkona. Tempel und Tempelrekonstruktionen nach schriftlicher Überlieferung und nach Ausgrabungsbefunden im nordwestslawischen Gebiet*, „Ausgrabungen und Funde“, 38, 1993, s. 136-144. Dendrochronologiczne próbki pozwalające na datowanie Gross Raden przywołują J. Herrmann, K.-U. Heussner, *Dendrochronologie, Archaeologie und Frühgeschichte von 6. bis 12. Jh. in den Gebieten zwischen Saale, Elbe und Oder*, „Ausgrabungen und Funde“, 36, 1991, z. 6, s. 270-275.

zagrodą, otaczającą coś ważnego, służącego do sprawowania kultu, być może idol i/lub miejsce składania ofiar. Odkrycie z Gross Raden pozwala na różne interpretacje obciążone wieloma wątpliwościami, dotyczącymi także daty wzniesienia tej budowli (raczej w X niż w IX wieku, raczej tuż przed niż po wielkim powstaniu Słowian z 983 roku). Całkowicie pewne jest jednak najważniejsze: w Gross Raden natrafiono na miejsce pogańskiego kultu Słowian Połabskich. Nie było to odkrycie jedyne, podobny obiekt, tym razem z całą pewnością nieprzykryty dachem, znaleziono w Parchimiu, również w Meklemburgii<sup>841</sup>. Niedawna reinterpretacja materiałów z wykopalisk we Wrocławiu pozwoliła natomiast na postawienie tezy o wzniesieniu w czasie reakcji pogańskiej (lata trzydzieste XI wieku) także i tam podobnego budynku<sup>842</sup>. Niewykluczone, że zbudowano go pod wpływem wspomagających pogańską rebelię Luciców. We Wrocławiu świątynia podzielona była na dwa pomieszczenia, nieomal na pewno pokryte dachem, i tak jak budowle w Gross Raden i Parchimiu zdobiły ją antropomorficzne deski. Świątynie o innej już nieco konstrukcji odkryto w Wolinie<sup>843</sup>, gdzie

---

<sup>841</sup> H. Keiling, *Ein Jungslawisches Siedlungsplatz mit Flussübergang und Kultbau bei Parchim in Bezirk Schwerin*, „Bodendenkmalpflege in Mecklenburg”, 1980, s. 121-138; problem rekonstrukcji tej budowli kultowej jako otwartej zagrody poruszyła w 2004 roku w Lundzie na konferencji „Old Norse Religion in long term perspectives” D. Paddenberg, *A late Slavonic temple and trading site in the peaty soil of the former lake Löddigsee near Parchim*, w druku.

<sup>842</sup> S. Moździoch, *Archeologiczne ślady kultu pogańskiego na Śląsku wczesnośredniowiecznym*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, „Spotkania Bytomskie”, 4, Wrocław 2000, s. 155-193; tenże, *Gens perfida et nondum bene christiana – konfrontacja chrześcijaństwa i wierzeń tradycyjnych w państwie pierwszych Piastów w świetle najnowszych odkryć archeologii*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 67-82. Sławomir Moździoch jest też organizatorem cyklicznych „Spotkań Bytomskich”, na których tematyka religii pogańskiej Słowian jest często dyskutowana, a raz stała się nawet głównym tematem sympozjum zatytułowanego: *Człowiek, sacrum, środowisko...*

<sup>843</sup> W. Filipowiak, *Wolińska kępcina*, „Z otchłani wieków”, 45, 1979, s. 109-121; tenże, *Der Götzentempel in Wolin. Kult und Magie*, „Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte”, 2, 1982, s. 109-123; tenże, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk 1993, s. 19-46.

przynajmniej młodsza z budowli uznanych za sakralne (datowana dendrochronologicznie na 966 rok) ma szansę pozostać w katalogu obiektów kultowych (wcześniejsza wydaje się być raczej zwyczajnym domem). Kolejną świątynię (tak jak wrocławską podzieloną na dwa pomieszczenia) zbadano na skraju rugijskiego emporium handlowego w Ralswieku<sup>844</sup>, gdzie sanktuarium zajmowało wyodrębnione miejsce na plaży przy drodze prowadzącej do tej osady z odległego o 7 kilometrów grodziska w Rugardzie. Szlak ten biegł u stóp pobliskiego wzgórza zajętego przez ogromne cmentarzysko kurhanowe. W Ralswieku obok świątyni natrafiono na ślady składania ofiar. Wszystkie wspomniane tu budowle pochodzą z X-XII wieku, czyli z czasów schyłku pogaństwa, i są położone na Połabszczyźnie i Pomorzu (lub też w ich powstaniu można doszukiwać się połabskich inspiracji). Ale całkiem już niedawno w Bełchatowie podczas prac ratowniczych przygotowujących teren do wydobycia węgla brunatnego odkryto kolejne ślady niewielkiego budynku, któremu przypisano przeznaczenie kultowe, tym razem związanego z cmentarzyskiem ciałopalnym<sup>845</sup>.

Istnienie w kulcie słowiańskim świątyni nie budzi więc już dziś wątpliwości, lecz pytanie, czym były świątynie oraz jaki był zasięg i czas ich występowania, pozostaje nadal aktualne. Na pewno wznoszono je na Połabszczyźnie i Pomorzu po wielkim powstaniu Słowian z 983 roku. Czy powstawały także wcześniej i na innych ziemiach słowiańskich, wciąż nie wiemy<sup>846</sup>. Tymczasem w kwestii świątyni zmieniły się poglądy badaczy niemieckich i skandynawskich. Zajęli się oni ostatnio problemem określenia, do czego

---

<sup>844</sup> J. Herrmann, *Ralswiek. Seehandelsplatz, Hafen und Kultstätte. Arbeitsstand 1983*, „Ausgrabungen und Funde”, 29, 1984, s. 128-135; J. Herrmann, *Ralswiek auf Rugen. Die slawisch-wikingische Siedlung und deren Hinterland*, cz. 1: *Die Hauptsiedlung*; cz. 2: *Kultplatz, Boot 4; Hof, Propstei, Mühlenberg, Schlossberg und Rugard*, Lübstorf 1997-1998 (Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburgs-Vorpommern, t. 32-33).

<sup>845</sup> B. Muzolf, *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko ciałopalne z obiektem kultowym*, w: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A.*, red. R. Grygiel, t. 2, Łódź 2002, s. 401-425.

<sup>846</sup> Moje poglądy w tej kwestii, wyrażone w 1994 roku (L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries...*), oceniam dziś jako nazbyt optymistyczne.

właściwie świątynie służyły w kulcie pogańskim, wskazując słusznie, że nie wolno szukać w nich odpowiedników chrześcijańskich kościołów<sup>847</sup>. Takie postawienie sprawy pozwoliło wreszcie docenić związki z kultem wznoszonych z drewna wielkich budowli halowych, reprezentacyjnych siedzib germańskich, anglosaskich i skandynawskich władców i możnych<sup>848</sup>. Odbywane w nich uczty były bowiem nie tylko świecką (pozornie!) manifestacją łączności władzy z ludem (występującym czasem jedynie w osobach społecznej elity), ale także podkreślały związki władzy z *sacrum*<sup>849</sup>. Zarazem zaczęto odkrywać także niewielkie, jak się to dziś określa, „domy kultowe”<sup>850</sup>. W ten sposób pogańskie świątynie, lepiej zdefiniowane, wróciły do badań nad religią Słowian i Germanów.

Z innych rodzajów sanktuariów niektóre znikły lub mogą zniknąć z listy miejsc kultu Słowian (uroczysko z Plocka, sanktuarium górskie, kręgi kultowe), inne przybywają na ich miejsce i – miejmy nadzieję – przynajmniej w części na niej pozostaną (jak wspomniane tu już odkrycie domniemanego gródka kultowego na Ślęży<sup>851</sup>). Spore luki pozostają natomiast w naszej wiedzy o kultowych kamieniach. Praca Barucha z 1907 roku i odpowiednie strony *Mitolo-*

---

<sup>847</sup> R. Simek, *The use and abuse of Old Norse religion: its beginning in High Medieval Iceland*, referat wygłoszony na konferencji „Old Norse religion...”, w druku.

<sup>848</sup> F. Herschend, *Halle*, w: RGA, t. 13, Berlin, New York 1999, s. 414-425, tam literatura, do której koniecznie dodać należy publikację nowych wykopalisk hal z Tisø na Zelandii: L. Jørgensen, *Kongsgård – Kultsted-Marked. Overvejelse omkring Tissøkompleksets struktur og funktion*, w: *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*, wyd. K. Jennbert et alii, Lund 2002, s. 215-248.

<sup>849</sup> Preben Meulengracht Sørensen, *Loki's senna in Aegirs Hall*, w: *Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See*, wyd. G.W. Weber, Odense 1988, s. 239-259; tenże w innej pracy (*Hakon den Gode og Guderne, w: Fra stamme til stat i Danmark*, t. 2, wyd. P. Mortensen, B.M. Rasmusen, Århus 1991, s. 235-244) analizując opowieści Snorriego o uctach rytualnych Hakona Dobrego w Hladir, rozprawia się z hiperkrytyczną interpretacją Klauusa Düwela (*Das Opferfest von Hladir*, Wien 1985). W tym samym kierunku prowadzą badania Jona Hnefíla Adalsteinssona, *A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavik 1998.

<sup>850</sup> Dom kultowy w ważnym „miejscu centralnym” z Uppakra w Skanii przedstawił na konferencji „Old Norse religion...” Lars Larsen (referat *Ritual building and ritual space: aspects of the investigation at Uppakra, Scania*, w druku).

<sup>851</sup> Patrz wyżej przypis 825.

gii Słowian pozostają tu ostatnim słowem nauki polskiej<sup>852</sup>. Podjęcie poważnych badań wymagają związki kultu z wodą (poświadczone u Słowian już przez Prokopiusza z Cezarei w *Wojnie gockiej*, III, 14, 22-24)<sup>853</sup>. Badane są nadal wiadomości dotyczące świętych gajów, lecz tu akurat na nowe odkrycia archeologiczne szczególnie liczyć nie można<sup>854</sup>.

Jako ważny problem badawczy rysuje się natomiast zagadnienie dużych skupisk kamieni, występujących w formie bruków lub kurhanów, którym można próbować przypisać spełnianie funkcji ołtarza<sup>855</sup>. Pierwszy tego rodzaju obiekt, tzw. żertwiennik, odkryty jeszcze w początkach XX wieku w Kijowie, Aleksander Gieysztor<sup>856</sup> z uwagą odnotował w swej pracy<sup>857</sup>. Niedawno podobne skupiska kamieni odnaleziono w dwóch ważnych miejscach, najpierw na Wzgórzu Lecha w Gnieźnie, kilkanaście metrów od katedry, gdzie zagadkowy stos kamieni tkwi w podwalinach kościoła św. Jerzego<sup>858</sup>, potem po-

---

<sup>852</sup> A. Baruch, *Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyżłobionymi śladami stóp*, Warszawa 1907; A. Gieysztor, *Mitologia...*, Warszawa 1982, s. 170-172. Badania takie prowadzą natomiast badacze białoruscy (E. Ljajkov, A. Karabanov, L. Dučyc, E. Zajkovski, V. Vinakurov, *Kultavy kamni Belarusi*, „Studia Mythologica Slavica”, 3, 2000, s. 43-56, i warto dodać, badający bałtyjskie wierzenia Litwini: V. Vaitkevicius, *Studies in the Balt's Sacred Places*, Oxford 2004 (BAR International Series 1228) i V. Daugudis, *Die Eisenzeitliche Kultstätten in Litauen*, w: *Archaeologia Baltica*, wyd. V. Kazakevicius, R. Sidrys, Vilnius 1995, s. 121-146.

<sup>853</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 216. Badania takie prowadzone są w Słowenii i na Białorusi, patrz: M. Mencej, *Pomen vode v prdestavah starih Slovanov o posmrtnem zivljenju in segach ob Smrti*, Ljubljana 1997; E.M. Zajkovski, L.U. Dučyc, *Zyvatovornija krynicy Belarusi*, Mińsk 2001.

<sup>854</sup> L.P. Stupecki, *Śanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko...*, s. 39-46.

<sup>855</sup> Byłyby to przy takiej interpretacji swoiste odpowiedniki *horgu* w religii nordyckiej, por. L.P. Stupecki, *Horg w pogańskiej religii Skandynawów epoki Wikingów*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, wyd. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 289-294.

<sup>856</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 228

<sup>857</sup> Według ustnych informacji kolegów ukraińskich odnaleziono ostatnio dokumentację tych wykopalisk.

<sup>858</sup> T. Sawicki, *Gnieźnieński zespół grodowy w świetle najnowszych badań*, w: *Studia z dziejów cywilizacji*, red. A. Buko, Warszawa 1998, s. 208.

dobny obiekt odkryto obok fundamentów jedenastowiecznego kościoła w Kałdusie<sup>859</sup>. Zatem, tak jak w Kijowie, oba te domniemane ołtarze pogańskie znaleziono w centrach nowej władzy, gdzie nie przypadkiem umieszczono też ośrodki nowego kultu – archikatedrę z grobem męczennika wysuwanego do roli patrona państwa i bazylikową budowlę kościelną mającą najprawdopodobniej spełnić rolę ośrodka chrystianizacji terenów na prawym brzegu Dolnej Wisły. Właściwa interpretacja obu tych obiektów, trudna wobec ich niejednoznacznego charakteru, ma kluczowe znaczenie dla badań schyłkowego pogaństwa, chrystianizacji i początków Polski. Z Gniezna, będącego przecież kolebką państwa i dynastii, poza nikłym śladem mitu dynastycznego Piastów i enigmatyczną, późną wzmianką o Nyi<sup>860</sup>, które to bóstwo u schyłku średniowiecza uznawano za słowiańskiego boga zaświatów, nie znaleźliśmy dotąd żadnych wiarygodnych śladów pogaństwa!

Bardzo ważny wkład w badania ofiar i miejsc ich składania wniosła najnowsza praca Hansa-Dietricha Kahla<sup>861</sup>, który uściślił datowanie wspomnianej przez Gieysztorą<sup>862</sup> najstarszej słowiańskiej glossy wspominającej o ofiarach, brzmiącej *idolothita quod trebo dicitur*. Wzmianka ta została odmłodzona i, jak się okazało, pochodzi nie z 785 roku, ale z X wieku. Studium Kahla ukazało jednak wagę tego terminu, oznaczającego w religii Słowian zarówno ofiary, jak i ich składanie oraz – zapewne – związane z tym konkretne święto, którego stały termin dzięki zachowanemu w języku

---

<sup>859</sup> W. Chudziak, *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, Mons Sancti Laurentii, 1, Toruń 2003, s. 47-67 i passim.

<sup>860</sup> Tym docenionym przez A. Gieysztorą (*Mitologia...*, s. 197) zagadkowym bóstwem zajmował się ostatnio jedynie K.T. Witczak, *Ze studiów nad religią Praslavian. Prapolska Nyja a grecka Enyo*, „Slavia Occidentalis”, 51, 1994, s. 124-132.

<sup>861</sup> H.-D. Kahl, *Das erloschene Slawentum des Obermeingebietes und sein vorchristlicher Opferbrauch (trebo) im Spiegel eines mutmasslich würzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jahrhundert*, „Studia Mythologica Slavica”, 7, 2004, s. 11-42.

<sup>862</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 210, za Brücknerem. W tym kontekście warto odnotować postawienie hipotezy o możliwości istnienia miejsca kultu pogańskiego w Trzebnicy: M. Młynarska-Kaletynowa, J. Rozpędowski, *Czy Trzebnica była niegdyś ośrodkiem kultu pogańskiego? w: Sacrum...*, s. 57-66.

Drzewian Nadłabskich słowu *treva* (z *treba*), oznaczającemu Boże Narodzenie, można umieścić w czasie przesilenia zimowego. Praca Kahla pokazuje, że termin ten nie tylko rozwijał się u Słowian podobnie jak u Skandynawów słowa *blot* (ofiary i święto ofiarne) i *jul* (zimowe święto z ofiarami, potem Boże Narodzenie), ale też miał podobne znaczenie<sup>863</sup>. Warto, kontynuując te badania, włączyć do nich staroruski termin *trebiszcze*, oznaczający miejsce składania ofiar.

Istotne ustalenia przyniosły prace źródłoznawcze poświęcone poszczególnym wzmiankom lub obiektom. Najbogatszym źródłem ikonograficznym do religii Słowian pozostaje wciąż tzw. Światowid ze Zbrucza. Aleksander Gieysztor, analizując symbolikę zdobiących go płaskorzeźb, chciał w nim widzieć posąg Peruna<sup>864</sup>. Natomiast Adam Łapiński odczytał jego semantykę w bardziej generalny sposób, uznając, że słup jako całość odwzorowuje w planie horyzontalnym cztery strony świata, a w wertykalnym trzy sfery, podziemia, ziemię i niebios, tworząc swoisty model świata<sup>865</sup>. Potem badacze rosyjscy oznajmili o odkryciu sanktuarium, w którym idol ten miał być czczony, wskazując nawet na miejsce jego posadowienia w ziemi. Niestety, taka interpretacja wyników przeprowadzonych na górze Bohod wykopalisk nie ostała się w ogniu surowej, lecz uzasadnionej krytyki Wojciecha Szymańskiego<sup>866</sup>.

Formy kultu węgryjskiego boga Prove analizował Karol Modzelewski, który prostując pomyłkę Helmolda (I, 84), zdołał ustalić terminy odbywania w gaju Prove comiesięcznych (nie cotygodniowych!) wieców sądowych, wyznaczanych według kalendarza księ-

---

<sup>863</sup> Jón Hnefill Adalsteinsson, *Blót i norreaenum sid. Rynt i forn truabrogð með pjoðfraedilegri aðferð*, Reykjavík 1997.

<sup>864</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 231-232.

<sup>865</sup> A. Łapiński, *Światowid czy model świata?*, „Z otchłani wieków”, 50, 1984, s. 128-139; tenże, *Modele a podobieństwa ukryte*, w: *Interpretacja dzieła. Konferencja w Instytucie Sztuki PAN*, Wrocław 1987, s. 129-143.

<sup>866</sup> W. Szymański, *Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości*, „Przegląd Archeologiczny”, 44, 1996, s. 75-116; tenże, *Aktualny stan wiedzy o posągu ze Zbrucza i rejonie jego odkrycia*, w: *Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej*, Ojców 2001, s. 265-300. Por. I.P. Rusanova, B.A. Timošuk, *Jazyčeskie svjatilišča drevnich slavian*, Moskwa 1993.



życowego<sup>867</sup>. Jego badania podkreślają też związki kultu z wiecem (tak u Słowian, jak i u Germanów)<sup>868</sup>. Wyraźniej rysuje się też obecnie rozplanowanie miejsca kultu Prove. W opisie Helmolda można bowiem dostrzec jego podział na dwie części: otoczony odrębnym ogrodzeniem właściwy święty gaj i przylegające do niego, również ogrodzone, miejsce odbywania wiecu. Dlatego właśnie do tych dwóch symbolicznie wydzielonych stref prowadziły dwie bramy nie przypadkiem wspomniane przez Helmolda w tej właśnie liczbie<sup>869</sup>.

Kolejnym sanktuarium, które doczekało się ważnych ustaleń źródłowych, jest Korzenica, wspomniana przez Saksona Gramatyka (XIV, 39, 38-41) jako Karentia. Andrzej Lambert Miś dowiódł (nawiązując do dawniejszych badań Janisława Osieglowskiego), że miejsca tego nie należy lokować w Gardźcu Rugijskim (Garz), jak to czyniono od XVIII wieku, ale na grodzisku w Rugardzie, położonym w głębi łądu kilka kilometrów od emporium handlowego w Ralswieku<sup>870</sup>. Jest to ważne ustalenie, w istotny sposób zmieniające topografię kultową Rugii. Znane z wykopalisk sanktuarium w Ralswieku można dzięki temu połączyć z poświadczonymi przez Saksona Gramatyka świątyniami z Karentii w jeden duży kompleks kultowy, mający swoje zaplecze we władzy księcia i ekonomicznej sile handlowego emporium. Przeniesienie Korzenicy do Rugardu nie pozwala oczywiście na dalsze poszukiwanie świątyń Rugiewita, Porewita i Porenuta w Gardźcu. Przeprowadzone tam wykopaliska ich rzekomych świątyń nie przyniosły jednak szczególnie przekonujących rezultatów<sup>871</sup>. W niczym to nie osłabia mitoznawczych rozważań Gieysztora<sup>872</sup> poświęconych tym bóstwom. Rozwinął je

---

<sup>867</sup> K. Modzelewski, *Omni secunda feria. Księżycowe roki i nieporozumienia wokół Helmolda*, w: *Słowiańszczyzna w Europie*, wyd. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996, t. 1, s. 83-88.

<sup>868</sup> K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004, s. 356-401; tenże, *Laicyzacja przez chrzest*, w: *Sacrum...*, s. 99-114. Ogólnie o słowiańskich wiecach pisał ostatnio P. Boroń, *Słowiańskie wiece plemienne*, Katowice 1999.

<sup>869</sup> L.P. Słupecki, *Sanktuaria w świecie natury...*, s. 42.

<sup>870</sup> A.L. Miś, *Przedchrześcijańska religia Rugian*, SAnt., 38, 1997, s. 105-149.

<sup>871</sup> Por. A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 132; L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries...*, s. 46-49.

<sup>872</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 131-133.

ostatnio Jacek Banaszkiewicz, który Porewita i Porenuta uznał za bogów o cechach dioskurycznych<sup>873</sup>.

Wzrosła nasza wiedza o dziejach i religii Luciców<sup>874</sup>. Analiza opisanego przez Thietmara rytuału wyroczni dokonywanej w Radogoszczy pozwoliła na stwierdzenie, że jego istotą było odwoływanie się do mocy chtonicznych. Nie dostrzegano ich dotąd w Radogoszczy, będącej przecież miejscem kultu „słonecznego” Swaróżyca. Tymczasem jednoznacznie wskazuje na nie rytualne kopanie przez kapłanów, pogrążonych w tej jedynie chwili w najgłębszym strachu bożym, otworu w ziemi. Przechowywano w nim służące do wyrocznego losowania bierki. Ja źródła chtonicznych mocy, obecnych w tym obrzędzie, szukam w bóstwach żeńskich. Sadzę, że kapłani wzywali pomocy bezimiennej lucickiej bogini wojennej dwukrotnie wspomnianej przez Thietmara, lub może „Fortuny” znanej z opisu Williama z Malmesbury (o ile nie była to jedna i ta sama postać)<sup>875</sup>. Natomiast Karol Modzelewski, uznając, że chtoniczne moce odgrywały w Radogoszczy bardzo ważną rolę, ich źródło widzi w Welesie<sup>876</sup>. Wciąż jednak nie wiemy, gdzie Radogoszcz była położona<sup>877</sup>.

---

<sup>873</sup> J. Banaszkiewicz, *Pan Rugii – Rugiewit i jego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenut. Saxo Gramatyk, Gesta Danorum. XIV. 39. 38-41*, w: *Słowiańszczyzna w Europie...*, t. 1, s. 80-81.

<sup>874</sup> Na uwagę zasługują tu studia Christiana Lübke, *Religion und ethnisches Bewusstsein bei den Lutizen*, „Swiatowit”, 40, 1995, s. 70-90; tenże, *Heidentum und Wiederstand. Elbslawen und Christliche Staaten im 10.-12. Jahrhundert*, w: *Early Christianity in Central and East Europe*, Warsaw 1997, s. 123-128; tenże, *Forms of political organization of the Polabian Slavs (until the 10<sup>th</sup> century AD)*, w: *Origins of Central Europe*, Warsaw 1997, s. 115-124; tenże, *Die Elbslawen – Polens Nachbarn im Westen*, w: *The Neighbours of Poland in the 10<sup>th</sup> Century*, Warsaw 2000, s. 61-77; tenże, *The Polabian alternative. Paganism between Christian Kingdoms*, w: *Europe around the year 1000*, Warsaw 2001, s. 379-389.

<sup>875</sup> L.P. Stupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa 1998, s. 143-151. Natomiast artykuł L.P. Stupeckiego, *The temple in Rhetra-Riedegost. West Slavic pagan ritual as described at the beginning of eleventh century* (w druku), próbuje zanalizować sam obrzęd wróżby koniem i jego możliwy związek z domniemanymi słowiańskimi ofiarami z koni.

<sup>876</sup> K. Modzelewski, *Barbarzyńska Europa...*, s. 387-390; tenże, *Laicyzacja...*, s. 109.

<sup>877</sup> Badania V. Schmidta (*Rhetra – Lieps am Südende des Tollensesees*, „Studia Mythologica Slavica”, 2, 1999, s. 33-46) zdają się wskazywać na położenie

Wiedzę o szeroko rozumianych wierzeniach pogańskich wzbogaciły także nowe studia nad najdawniejszymi miejscami stowienia słowiańskich władców. Wprawdzie rozwijana przez Andreja Pleterskiego teoria, odnajdująca w rozplanowaniu miejsca intronizacji książąt karyneckich powtarzające się struktury trójkątów (inspirowana przez archeoastronomię), nie należy do szczególnie przekonujących, to jednak przy tej okazji Krnski Grad doczekał się pod jego piórem nowego opracowania, które nie tylko przypomina źródła pisane mówiące o samym obrzędzie (analizowane już w 1952 roku przez Bogo Grafenauera), ale też dokładnie pokazuje topografię szeroko rozumianego miejsca intronizacji<sup>878</sup>. Ja zaś próbowałem zebrać nieliczne wzmianki mówiące o miejscach intronizacji władców czeskich i polskich<sup>879</sup>.

Specyficznymi miejscami kultu, a raczej manifestowania szczególnego rodzaju mitologii władzy, są wreszcie monumentalne kurhany. Czasem, jak w Jelling, są to autentyczne miejsca spoczynku pierwszych, półlegendarnych władców. Dużo częściej taką rolę przypisuje się wszakże już istniejącym, bezimiennym kopcom z odległych niekiedy epok. Monumentalnych kurhanów, bardzo częstych w Skandynawii, a znanych także na Rusi, jest w Polsce niewiele. Dwa z nich włączone zostały jednak do krakowskiego cyklu mitycznych dziejów Polski. Pierwszy, kopiec Krakusa, okazał

---

Radogoszczy w rejonie meklemburskich jezior Lieps i Tollense, ale próba uznania grupy znalezionych tam konkretnych stanowisk za ślady Radogoszczy (w tym reliktywów świątyni!) idzie stanowczo za daleko.

<sup>878</sup> B. Grafenauer, *Ustolicevanje koroskih vojvod in drzava karantanskih Slovencev*, Ljubljana 1952; por. H.-D. Kahl, *Der Stadt der Karantanen. Fakten, Thesen und Fragen zu einer frühen slawischen Machtbildung im Ostalpenraum (7.-9. Jh.)*, Ljubljana 2002, s. 155-162; tamże (s. 222-290) ciekawa próba odnalezienia śladów pogańskiej religii Słoweńców. A. Pleterski, *Die Kärnter Fürstensteine in der Struktur dreier Kultstätten*, w: *Kärnter Fürstenstein im europäischen Vergleich*, red. A. Huber, Gmünd 1997, s. 43-120; tenże, *The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system*, „Światowit”, 40, 1995, s. 113-143.

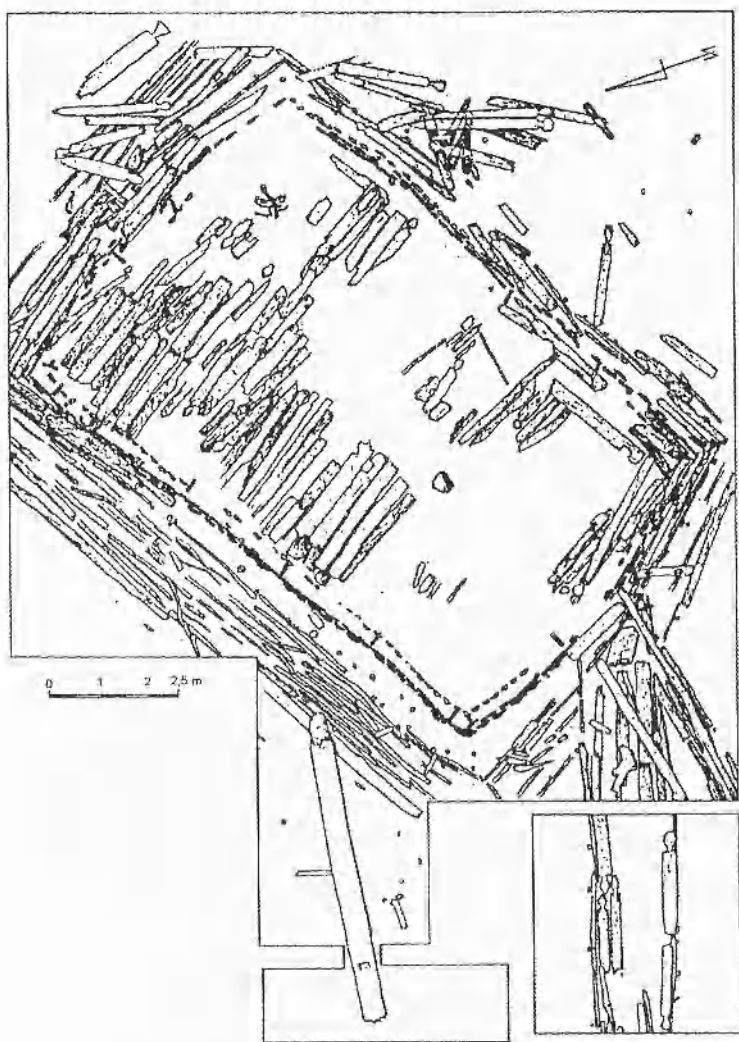
<sup>879</sup> L.P. Słupecki, *Spuren Tschechischer und Polnischer Fürstensteine*, w: *Kärnter Fürstenstein...*, s. 35-41; badania słowiańskich miejsc intronizacji kontynuuje P. Boroń.

się po zbadaniu archiwalnych map z XVIII wieku ostatnim śladem wielkiego cmentarzyska kurhanowego. Po uwzględnieniu niedoocenionych początkowo rezultatów wykopalisk przeprowadzonych na kopcu Krakusa w latach trzydziestych XX wieku, można stwierdzić, że otaczające go cmentarzysko na krakowskich Krzemionkach było najprawdopodobniej nekropolią władców i pochowanych przy nich przedstawicieli związanych z nimi elit, władających w Krakowie w VIII-X wieku. Kopiec Krakusa wydaje się więc mieć jakieś autentyczne związki z mgliście poświadczonymi władcami Wiślan, „księciem silnym wielce siedzącym na Wiślech” wspomnianym w *Żywocie św. Metodego* i legendarnymi Krakidami z *Kroniki Kadłubka*<sup>880</sup>. Natomiast kopiec Wandy wydaje się być dobrym przykładem na to, jak istniejący kurhan pradziejowy można włączyć do kształtującej się dopiero średniowiecznej legendy<sup>881</sup>. Gdy mowa o cmentarzyskach, to należy tu koniecznie wspomnieć prowadzone przez Helenę Zoll-Adamikową szerokie badania

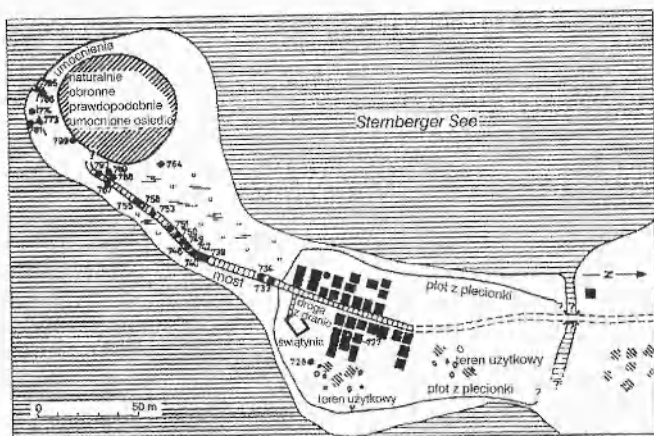
---

<sup>880</sup> L.P. Słupecki, *Monumentalne kopce Krakusa i Wandy pod Krakowem*, w: *Studia z dziejów cywilizacji...*, s. 57-71; tenże, *The Krakus' and Vanda's Burial Mounds of Cracow*, „*Studia Mythologica Slavica*”, 2, 1999, s. 77-98; tenże, *Die Grossgrabhügel von Krak und Wanda in Krakau – zwei Königsgräber des 8.-10. Jahrhunderts in Kleinpolen im Licht kartographischer, schriftlicher und archäologischer Quellen*, w: *Medieval Europe. Centre, Region, Periphery*, wyd. G. Helming, B. Scholkmann, M. Untermann, Hertingen 2002, s. 394-399; tenże, *Large burial mounds of Cracow, Poland (8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Century AD). An example of Ideas Exchange between Slavs and Scandinavians?* w: *Current Issues in Nordic Archaeology*, wyd. G. Gudmundsson, Reykjavik 2004, s. 135-140; tenże, *Large burial mounds of Cracow w: Archeology of Burial Mounds*, wyd. L. Smejda, Plzen 2006, s. 119-142; K. Radwański, *Kraków głównym ośrodkiem organizacji protopaństwa w Wiślan*, w: *Archeologia w teorii i praktyce*, Warszawa 2000, s. 535-555; tenże, *Kopiec Krakusa składnikiem wielkiego cmentarzyska kurhanowego na krakowskich Krzemionkach*, w: *150 lat Muzeum Archeologicznego w Krakowie*, Kraków 2000, s. 267-280, tenże, *Nekropola grobów kurhanowych na Krzemionkach wraz z monumentalnym kopcem Krakusa – głównym ośrodkiem ceremonialnym krakowskiego centrum władzy w IX-X w.*, w: *Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, Wrocław-Praha 2002, s. 417-428.

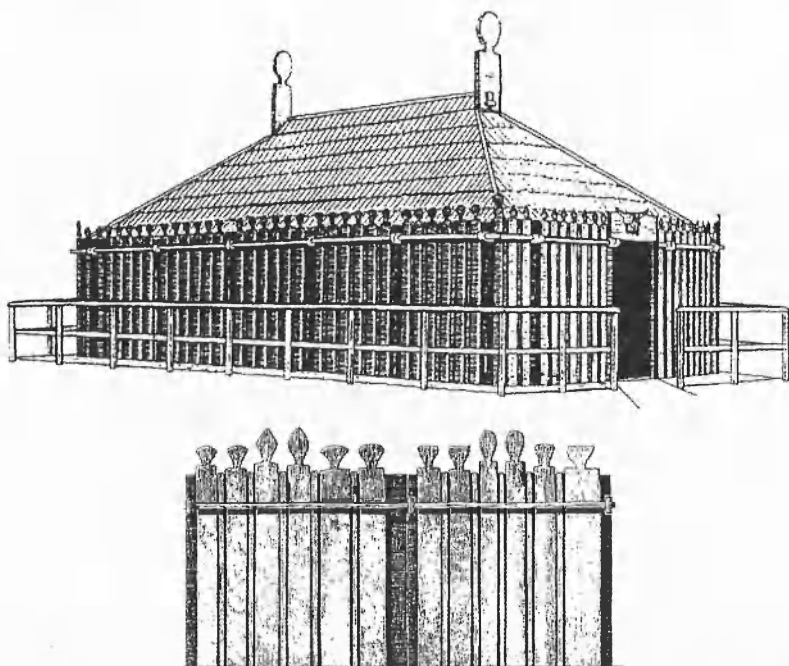
<sup>881</sup> L.P. Słupecki, *Wanda leży w naszej ziemi co nie chciała Niemca? Problem czasu powstania i symbolicznego znaczenia kopca Wandy w Mogile pod Krakowem*, w: *Sacrum...*, s. 83-98.



28. Plan śladów budowli sakralnej odkrytej w Gross Raden



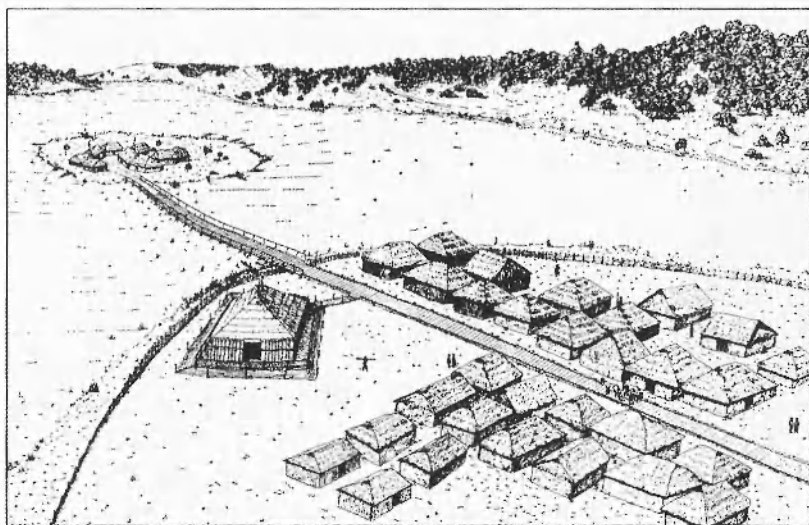
29. Rekonstrukcja planu osady w Gross Raden



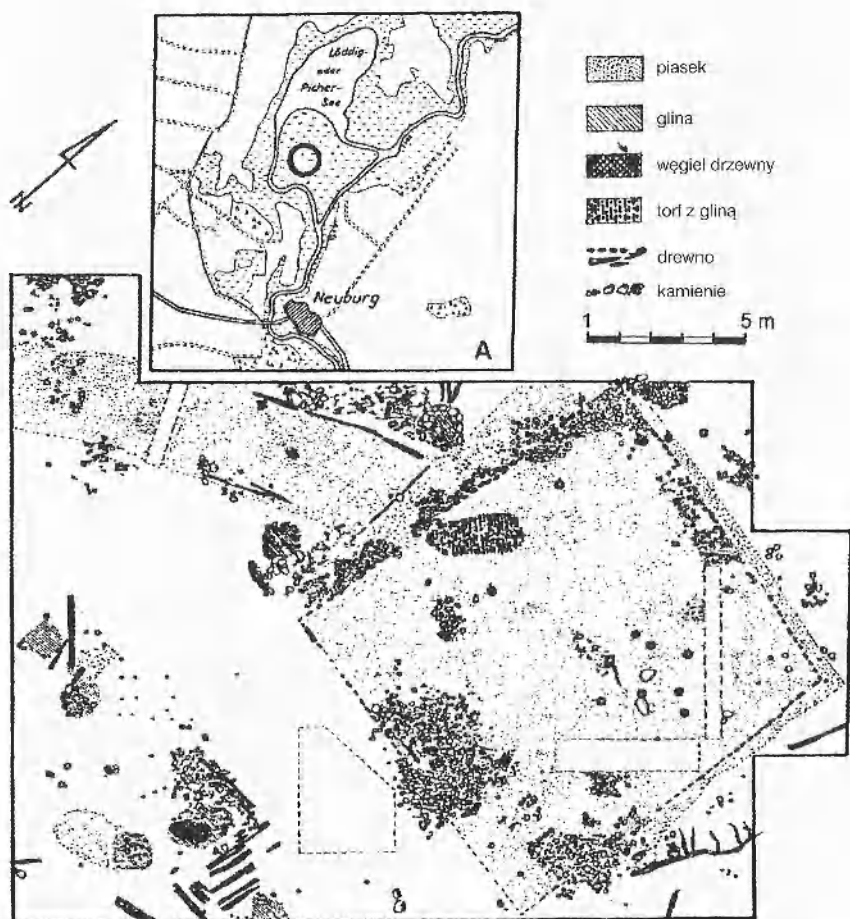
30. Próba rekonstrukcji budowli kultowej z Gross Raden jako krytej dachem świątyni.  
Poniziej: Rekonstrukcja ściany budowli



31. Skansen archeologiczny w Gross Raden z rekonstrukcją świątyni, gródka i osady

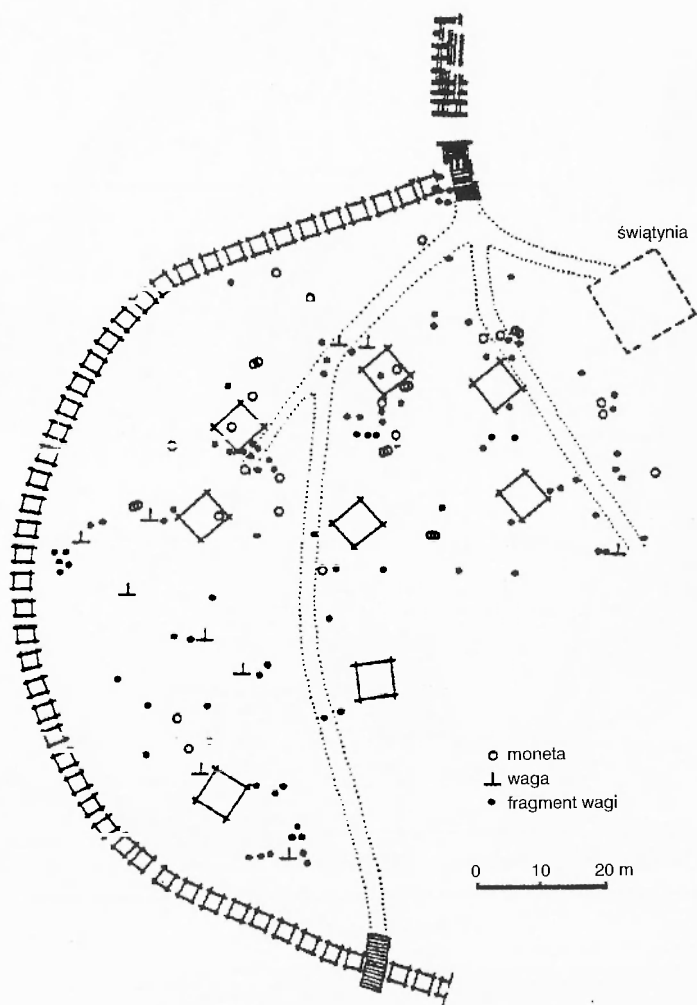


32. Rekonstrukcja osady w Gross Raden

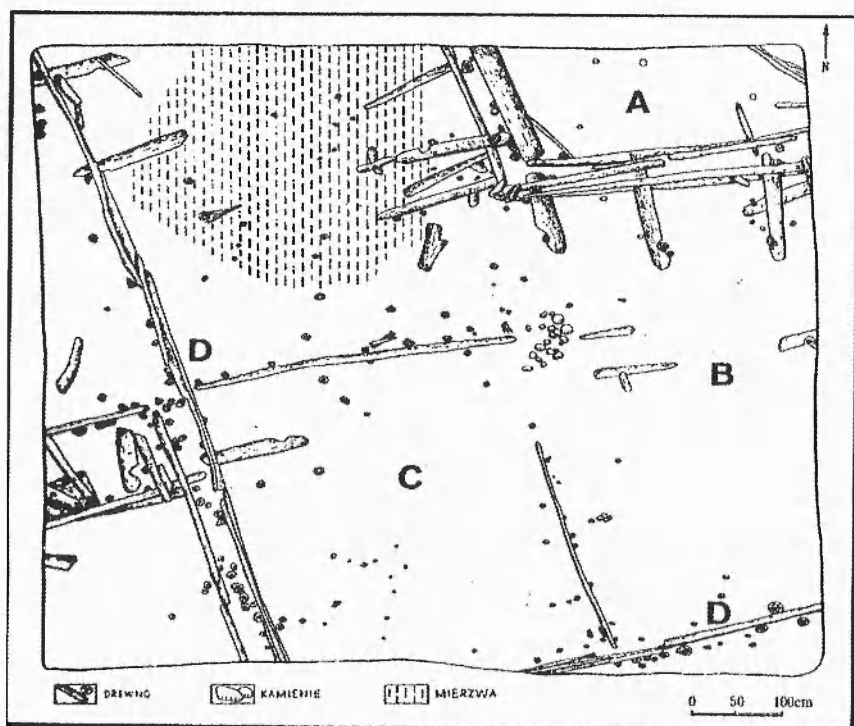


33. Plan budowli kultowej z Parchimia

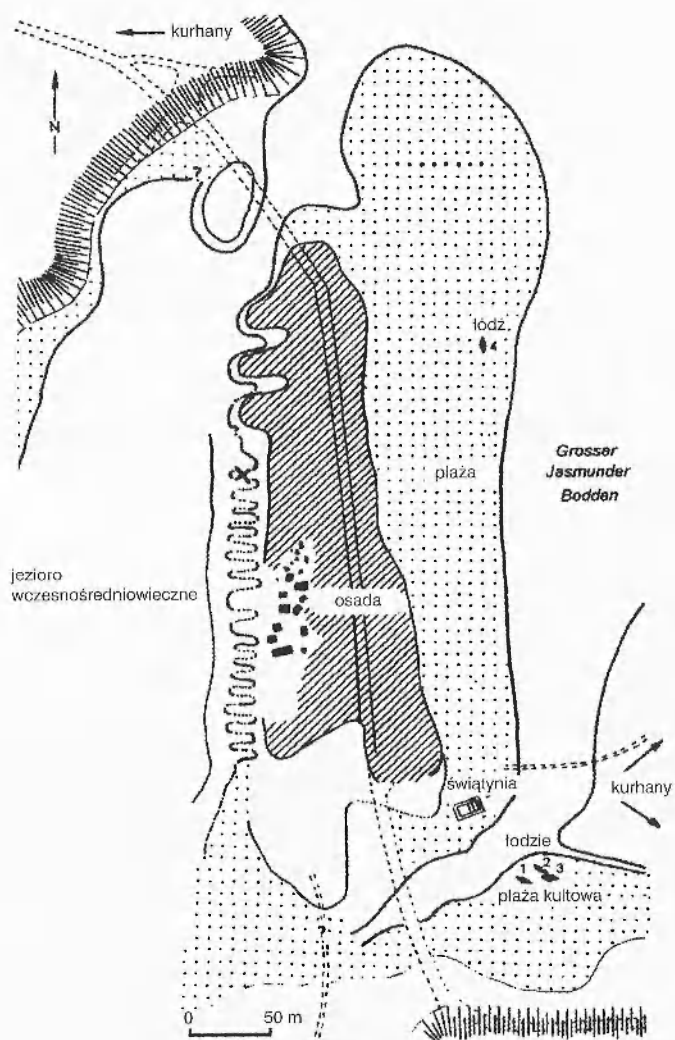




34. Plan ośrodka kultowego w Parchimiu



35. Plan świątyni z Wolina



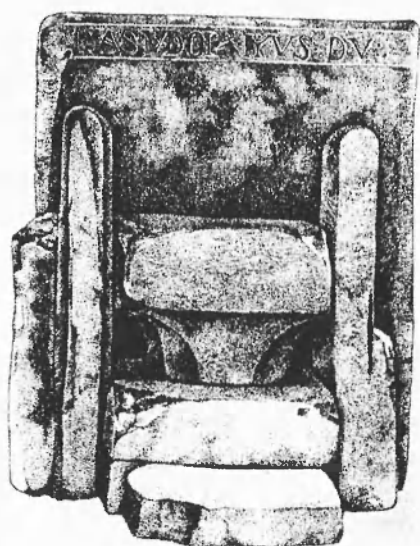
B

x miejsce znalezienia rzeźbionej deski,  
ewentualnej figury kultowej

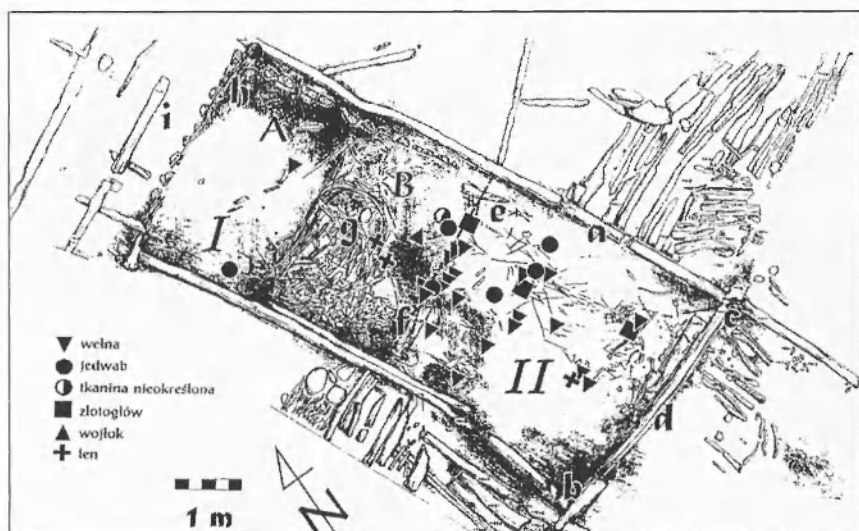
36. Plan osady w Ralswiek



37. Antropomorficzna deska z kei w Ralswiek, podobna do odnalezionych w Gross Raden, Parchimiu i Wolinie



38. Miejsce intronizacji książąt karynekich w Krnskim Gradie

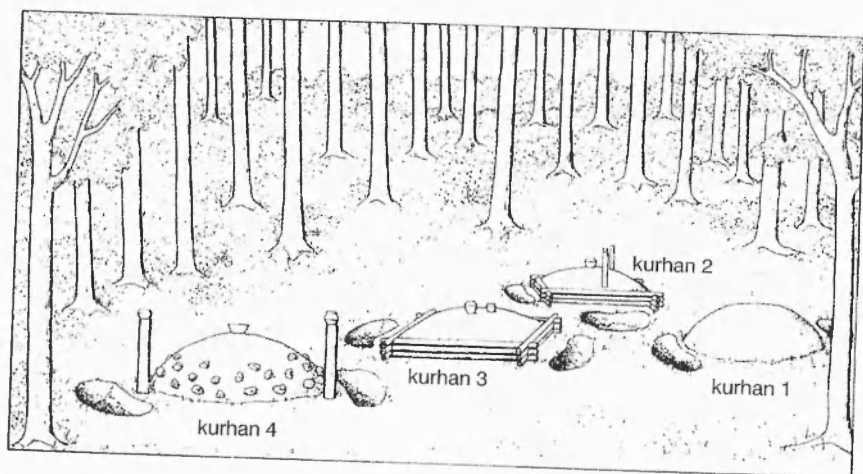


39. Rzut przyziemia domniemanej świątyni pogańskiej na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu. Rozmieszczenie znalezisk tkanin i próba rekonstrukcji podziału przestrzennego wnętrza

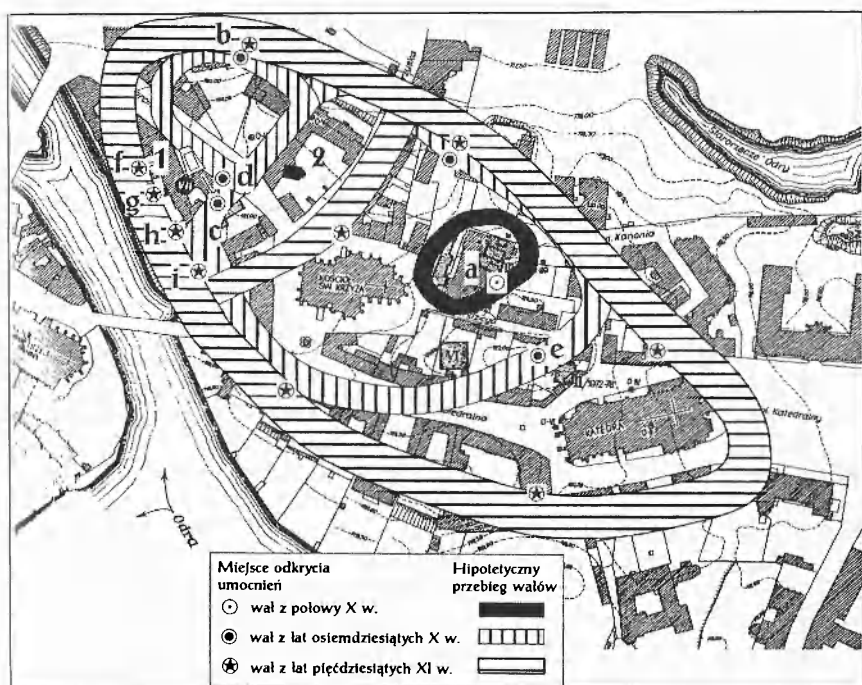
Legenda: I – część sakralna budynku; II – przedsionek; A – przestrzeń o nieznacznej liczbie znalezisk; B – przestrzeń zawierająca znaczną ilość pozostałości plecionki; a – domniemane wejście; b – miejsce ukrycia czaszki końskiej; c – ofiara zakładzinowa w postaci dwóch dolnych części naczyń glinianych przykrytych talerzami; d – talerz drewniany ukryty pod belką fundamentową; e – miejsce znalezienia rzeźbionej deski wykonanej z drzewa ściętego na przełomie lat 1032/1033; f – dolna część drancicy, być może analogicznej do rzeźbionego znaleziska, lecz niezachowanej w całości; g – „kojec” z plecionki – miejsce usytuowania idola, składania darów?; h – palisada z zaostzonych dranic; i – korytarzyk przytykający do ściany północnej



40. Kopiec Krakusa, stan obecny, fot. L.P. Słupecki



41. Rekonstrukcja różnych typów kurhanów z Gahro



42. Fazy rozwojowe grodu wrocławskiego od 2 połowy X w. po połowę XIII w. i lokalizacja domniemanej świątyni pogańskiej:

a – wał lata 40.-60. X w.; b – wał ok. 985 r., przebudowany w poł. XI w.; c, d – wały z końca X w. (?), zburzone w latach 30. XI w.; e – wał koniec X w., rozebrany w latach 30. XI w. (?); f, g, h, i – wały poł. XI w. (?), rozebrane w XIII w.; j, k, l – wały z poł. XI w. (?); m – wał rozebrany w latach 30. XI w. (?); n, o – wały z poł. XI-XIII w.; 1 – świątynia pogańska z lat 30. XI w.; 2 – pozostałości budowli romańskiej.





słowiańskiego obrządku pogrzebowego<sup>882</sup> i studia poświęcone słowiańskiej eschatologii przez Stanisława Bylinę<sup>883</sup>. Kontynuują je badacze zbierający się od kilku lat na lednickich „Funeraliach”<sup>884</sup>.

W ciągu dwudziestu trzech lat jakie upłynęły o ukazania się *Mitologii Słowian* pojawiły się także nowe, ważne prace traktujące wierzenia Słowian bardziej generalnie. Wydawano je w Polsce i poza jej granicami<sup>885</sup>. Szczególne wśród nich miejsce zajmują

---

<sup>882</sup> Do swych dawniejszych prac syntetycznych H. Zoll-Adamikowa zdążyła przed przedwczesną śmiercią dodać serię artykułów przygotowujących nowe ujęcie monograficzne problemu słowiańskiego obrządku pogrzebowego, patrz m.in.: H. Zoll-Adamikowa, *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Archeologiczny”, 35, 1988, s. 183-229; taż, *Die Einführung der Körperbestattung bei den Slawen an der Ostsee*, „Archäologisches Korespondenzblatt”, 24, 1994, s. 81-91; taż, *Formy konwersji Słowiańszczyzny wczesnośredniowiecznej a problem przedpiastowskiej chrystianizacji Małopolski*, w: *Chryścianizacja Polski południowej*, Kraków 1994, s. 131-140; taż, *Die Jenseitsvorstellungen bei den heidnischen Slawen: Defuncti vivi oder immaterielle Seelen?*, „Przegląd Archeologiczny”, 43, 1995, s. 123-126; taż, *Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian wschodnich i zachodnich*, „Światowit”, 40, 1995, s. 174-184; taż, *Postępy chrystianizacji Słowian przed rokiem 1000 (na podstawie źródeł nekropolicznych)*, w: *Święty Wojciech i jego czasy*, Kraków 2000, s. 103-109. Szczególnym problemem w badaniu obrządku pogrzebowego Słowian pozostaje istnienie rozległych obszarów bez śladów pochówków dających się uchwycić archeologicznie („strefa bezpochówkowa”). Istotny postęp przyniosły tu badania V. Schmidta, który opisał groby typu Alt-Käbelich (*Ein slawischen hirtuellen Gräberfeld von Alt-Käbelich. Landkreis Mecklenburg – Sterlitz*, „Bodendenkmalpflege in Mecklenburg-Vorpommern”, 1995, s. 83-113). Zidentyfikowano je także w Polsce, patrz: W. Łosiński, *Groby typu Alt-Käbelich w świetle badań przeprowadzonych na cmentarzysku wczesnośredniowiecznym w Świelubiu pod Kołobrzegiem*, „Przegląd Archeologiczny”, 41, 1993, s. 17-34; tenże, *Z dziejów obrzędowości pogrzebowej u północnego odłamu Słowian Zachodnich w świetle nowych badań*, w: *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, red. H. Kocka-Krenz, W. Łosiński, Poznań 1998, s. 473-483.

<sup>883</sup> S. Bylina, *Człowiek i zaświaty*, Warszawa 1992.

<sup>884</sup> Ostatnio wyszedł siódmy już tom z tej serii: *Do ut des – dar, pochówek, tradycja*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, *Funeralia Lednickie*, 7, Poznań 2005.

<sup>885</sup> Z tych ostatnich wspomnieć trzeba dotyczące wschodniej Słowiańszczyzny książki J.E. Borovskiego (*Svitogljad dawnych Kiewljan*, Kiiv 1992), M. Kotlara (*Rus jazyčnicka*, Kiiv 1995), J.G. Pisarenki (*Veles-Volos v jazyčnickomu svitogljadi dawnoj Rusi*, Kiiv 1997; por. artykuł E. Zajkovskiego, *Mesce Vjalesa v*

dwie znakomite książki i liczne artykuły Jacka Banaszekwicz<sup>886</sup>, który okazał się być godnym następcą Aleksandra Gieysztor na polu badania słowiańskich wierzeń. Jego prace pokazują drogą erudycyjnych porównań i strukturalnych analiz, jak ogromny potencjał narracyjnych możliwości kryje się w lakonicznych wzmiankach najdawniejszych źródeł mówiących o dynastycznej tradycji Piastów i o polskich dziejach bajecznych – czyli w krótkiej opowieści Galla Anonima o Piaście i Popielu oraz w kilku nieco szerszych legendarnych epizodach w *Kronice* Mistrza Wincentego. Owszem, nigdy nie będziemy wiedzieć na pewno, ile z tych możliwości zostało wykorzystanych w pierwotnym, ustnym przekazie mitów, ile zostało rozwiniętych dopiero w legendzie, a jakich moż-

---

*dachryscjanskim svetopoglade nasidnictva Belarusi*, w: *XII Miżnarodny Zjezd Slavistau*, Minsk 1998, s. 3-15) i M.A. Vasileva (*Jazycestvo vostochnych slavian nakamune kresćenja Rusi: Religiozno-mifologičeskoe vzaimodejstve s iranskom mirom. Jazyčeskaja reforma knjazja Vladimira*, Moskwa 1999), jest wśród nich nawet leksykon: *Belaruskaja mifologja. Encykuapedycznyj Slovník*, Minsk 2004 (praca zbiorowa). *Notabene* wyjątkowo bujny ostatnio rozwój zainteresowań pogaństwem wydaje się wiązać w nowych krajach wschodniostowiańskich i na Litwie z procesami odbudowy tożsamości narodowych. Wierzenia Słowian południowych na podstawie zabytków ikonograficznych badań N. Čausidis (*Mitskite sliki na južnite Sloveni*, Skopje 1994). Gruba książka W Szafrąnskiego, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław 1987, jest niestety dziełem tyleż erudycyjnym, co kuriozalnym. Zawarta w nim próba poprowadzenia ciągłej linii rozwoju wierzeń słowiańskich na ziemiach polskich od głębokich pradziejów po średniowiecze umieszczała je już w chwili wydania w lamusie polskiej archeologii.

<sup>886</sup> J. Banaszekwicz, *Podanie o Piaście i Popielu*, Warszawa 1986; tenże, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998; tenże, „Podanie bohaterskie” o Mieszku I, zanotowane w *Kronice Galla Anonima*, w: *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów*, Poznań 1997, s. 34-45; tenże, *Wątek „ujarzmienia kobiet” jako składnik tradycji o narodzinach społeczności cywilizowanej. Przekazy „słowiańskie” wcześniejszego średniowiecza*, w: *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, red. R. Michałowski, Warszawa 1997, s. 27-44; tenże, *Origo et religio – wersja słowiańska*, *Res Historica*, 3, wyd. P. Dymel, Lublin 1998, s. 37-62; tenże, *Czym była i jak została zniszczona chorągiew Świętowita (Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, XIV, 39, 14-28)*, w: *Heraldyka i okolice*, Warszawa 2002, s. 58-70. Oraz wiele innych, rozproszonych w różnych wydawnictwach, a wartych zebrania i wydania w jednym tomie studiów.

liwości nie wykorzystano nigdy. Ale największą siłą prac Jacka Banaszkiwicza jest to, że badane w nich tradycje mityczne traktowane są na serio. Próbuje one bowiem dotrzeć do żywego, istniejącego kiedyś naprawdę mitu, takiego, w który autentycznie wierzono. Odróżnia to je pozytywnie od dzieł wielu współczesnych badaczy mitologii, na przykład staroskandynawskiej, którzy, jak Klaus von See, próbują sprowadzić całe nieomal bogactwo mitów do pięknych skądinąd, ale późnych i uczonych, wędrownych wątków literackich. A w polu badań Jacka Banaszkiwicza znajdują się także miejsca kultu i wiecu<sup>887</sup>, święte insygnia (jak chorągiew i włócznia<sup>888</sup>), mityczne tło symboliki części ciała (szczególnie nogi i ręki<sup>889</sup>) i nagości<sup>890</sup>, oraz stroju i atrybutów władzy królewskiej. Badania te rozwijają dalej jego uczniowie, Zbigniew Dalewski i Andrzej Pleszczyński, wkraczający na pola bardziej już odległe od pogańskich wierzeń.

---

<sup>887</sup> Traktowane ogólnie (J. Banaszkiwicz, *Jedność porządku przestrzennego, społecznego i tradycji początków ludu*, „Przegląd Historyczny”, 77, 1986, s. 445-466; tenże, *Pons mercati, gradus lignei, stepan i inne. Uwagi o znaku władzy i prawa słowiańskich miejsc wiecowych*, Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska, Sectio F, t. 45, 1990, s. 79-89; tenże, *Les lieux du pouvoir dans le haut Moyen Age*, w: *Les lieux du pouvoir dans le Moyen Age et à l'époque moderne*, red. M. Tymowski, Varsovie 1994, s. 26-27) i w poszczególnych przypadkach, jak sanktuaria z Korzenicy (tenże, *Pan Rugii...*, s. 80-81); Szczecina (tenże, *Otto z Bambergu i pontifex idolorum. O urządzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina*, w: *Biedni i bogaci*, Warszawa 1992, s. 275-284), czy źródło Głomacz (tenże, *Źródło Głomacz i jego rajska okolica*, w: *Viae historicae*, Wrocław 2001, s. 407-414).

<sup>888</sup> Badaniem symboliki włóczni J. Banaszkiwicz zajmuje się od dawna (J. Banaszkiwicz, *Kolorowe włócznie Wizygotów Euryka*, „Kwartalnik Historyczny”, 94, 1987, nr 2, s. 3-16; tenże, *Włócznia i chorągiew. O rycie otwarcia bitwy w związku z cudem kampanii nakielskiej Bolesława Krzywoustego (Kadłubek III. 14)*, „Kwartalnik Historyczny”, 94, 1987, nr 4, s. 2-24), ostatnio zajął się stanicą Rugian (J. Banaszkiwicz, *Czym była i jak została zniszczona chorągiew Świętowita...*).

<sup>889</sup> J. Banaszkiwicz, *Złota ręka komesa Żelislawa*, w: *Imagines potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X-XV wiek*, red. J. Banaszkiwicz, Warszawa 1994, s. 228-248.

<sup>890</sup> J. Banaszkiwicz, „*Nadzy wojownicy*” – o średniowiecznych pogłosach dawnego rytu wojskowego, w: *Człowiek, sacrum, środowisko...*, s. 11-25; por. tegoż rozważania o walorach rytualnej nagości kobiet, J. Banaszkiwicz, *Polskie dzieje bajeczne...* s. 68-102.

Inny, komplementarny poniekąd charakter mają badania Stanisława Rosika. Gdy Jacek Banaszkiewicz szuka w słowiańskich wierzeniach ich indoeuropejskich korzeni, to S. Rosik tropi znajdujące się w nich nawiązania do tradycji kościelnej, ukazując to, co do pisemnych przekazów traktujących o mitologii słowiańskiej przeniknęło z Biblii, z nauczania Kościoła i z tradycji antycznej. Pozwala to lepiej zrozumieć treść tych przekazów i dostrzec, w jaki sposób w czasach chrystianizacji budowano obraz słowiańskiego pogaństwa<sup>891</sup>. Ale Rosik jest także autorem monografii badającej problem wielogłowości bóstw słowiańskich<sup>892</sup>, rozprawy poświęconej solarnym aspektom mitologii Słowian i wielu innych prac mitoznawczych<sup>893</sup>.

---

<sup>891</sup> S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia, Wrocław 2000. S. Rosik kontynuuje więc w swoich pracach, lecz w szlachetnej formie, kierunek badawczy zapoczątkowany przez *Untersuchungen...* Erwina Wieneckiego.

<sup>892</sup> S. Rosik, *Udział chrześcijaństwa...*; por. tenże, *Policefalizm słowiańskich idoli – rzecz i idea, ale czy wędrowka? W kręgu rozważań nad kultem Trzygłowa*, w: *Wędrowki rzeczy i idei w średniowieczu*, red. S. Moździoch, Spotkania Bytomskie, 5, Wrocław 2004, s. 85-94.

<sup>893</sup> S. Rosik, *Awans słońca w mitologiach przedchrześcijańskich Słowian na tle przemian społeczno-politycznych*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko...*, s. 49-59; tenże, *Reinbern – Salsae Colbergensis aecclesiae episcopus*, w: *Salsae Colbergensis. Kołobrzeg w średniowieczu*, red. L. Leciejewicz, M. Rębkowski, Kołobrzeg 2000, s. 85-93; tenże, *W cieniu „śląskiego Olimpu”... Uwagi nad możliwością kosmicznej waloryzacji góry Ślęży w badaniach nad historią religii*, w: *Origines mundi, gentis et civitatum*, red. S. Rosik, P. Wiszewski, Wrocław 2001, s. 62-73; tenże, *'Sponsae Christiti' oraz 'dii manu facti' w Kronice Thietmara. Elementy konwencji dziejopisarskiej w służbie historiografii*, w: *Viae historicae...*, s. 415-421; tenże, *Sacrum Pomorzan w oczach św. Ottona z Bambergu*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, Kulice 2001, s. 43-77; tenże, *Wineta – utopia szlachetnych Pogan (znaczenie legendy w Helmolda „Kronice Słowian”)*, *SANT.*, 42, 2001, s. 113-122; tenże, *Sacrum Pomorzan „w oczach” św. Ottona z Bambergu (w kręgu chrześcijańskiej interpretacji religii Słowian)*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, Kulice 2001, s. 43-78; tenże, *Polabskie władztwo „księcia demonów”. Teologiczne uwarunkowania opisów pogańskich wierzeń i kultu w przekazach o religii Słowian*, w: *Studia z historii średniowiecza*, red. M. Goliński, Wrocław 2003, s. 7-21; tenże, *Que conventio Christi et Belial? Konfrontacja duchowych*

Piszący te słowa jest uczniem Aleksandra Gieysztor. Jeszcze na seminarium Profesora i z Jego inspiracji zająłem się dobrze poświadczoną u Słowian wiarą w wilkołaki, która była pierwotnie mitologicznym i magicznym uzasadnieniem sporego fragmentu plemiennej ideologii wojennej, w tym także stosujących się do reguł rytów przejścia obrzędów inicjacji wojowników<sup>894</sup>. Potem badałem zagadnienie miejsc słowiańskiego kultu pogańskiego<sup>895</sup> i słowiańskie wróżbiarstwo<sup>896</sup>.

---

potęg w średniowiecznej teologii (na przykładzie łacińskich przekazów o przedchrześcijańskiej religii Słowian i ich chrystianizacji), w: *Sacrum...*, s. 115-126. S. Rosik (wraz z P. Wiszewskim) jest też wydawcą kilku tomów materiałów z konferencji, na których problemy wierzeń przedchrześcijańskich nieomal zawsze były poruszane.

<sup>894</sup> L.P. Słupecki, *Wojownicy i wilkołaki*, Warszawa 1994 [1987].

<sup>895</sup> L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries...*; tenże, *Ślęza, Radunia, Wieżyca, Miejsca kultu pogańskich Słowian w średniowieczu*, „Kwartalnik Historyczny”, 89, 1992, nr 2, s. 3-15; tenże, *Świątynie pogańskich Pomorzan w czasach misji świętego Ottona (Szczecin)*, „Przegląd Religioznawczy”, 1993, nr 3, s. 13-32; tenże, *Die slawischen Tempel und die Frage des sakralen Raumes bei den Westslawen in vorchristlichen Zeiten*, „Tor. Tidskrift for arkeologi”, 25, 1993, s. 247-298; tenże, *Problem słowiańskich świątyń*, SAnt., 35, 1994, s. 47-67; tenże, *Pielgrzymka Hermana, towarzysza św. Ottona, do posagu Trzygłowa*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, wyd. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 51-54; tenże, *Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.-12. Jhr.: Tempel-Götterbilder-Kult*, w: *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jhrs.*, t. 2, wyd. M. Müller-Wille, Mainz-Stuttgart 1997, s. 177-189; tenże, *Czy w pogańskiej mitologii Słowian istnieli Olbrzymi?* w: *Archeologia w teorii i w praktyce*, Warszawa 2000, s. 447-457; tenże, *Heidnische Religion westlicher Slawen*, w: *Europas Mitte um 1000*, wyd. A. Wiczorek, H.-M. Hinz, t. 1, Stuttgart 2000, s. 239-251. Miejsca kultu Słowian wschodnich próbowali zebrać i zanalizować: I.P. Rusanova (*Kul'tovye mesta i jazyčeskie svjatilisča slavjan VI-XIII vv.*, „Rossijskaja Archeologija”, 1992, z. 4, s. 50-67) oraz B.A. Timoščuk, I.P. Rusanova (*Slavjanskie svjatilisča w srednem Dnestrie i v bassejne Pruta*, SA, 1983, z. 4, s. 161-173).

<sup>896</sup> L.P. Słupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa 1998, s. 143-152; tenże, *Wróżbiarstwo pogańskich Słowian*, w: *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, wyd. M. Dulnicz, Warszawa-Lublin 2003, s. 73-80.

Z punktu widzenia religioznawstwa i folklorystyki zajął się ostatnio mitologią Słowian Andrzej Szyjewski, zauważając kapitalny problem bardzo słabej obecności bogiń w znanym nam (choć tylko fragmentarycznie) panteonie słowiańskim<sup>897</sup>. Wcześniej Anna Zadrożyńska badała cykliczny charakter tradycyjnej obrzędowości ludowej<sup>898</sup>.

Trudny do wzniesienia pomost pomiędzy zarejestrowanymi w czasach chrystianizacji późnymi wierzeniami pogańskimi a dziewiętnastowieczną mitologią ludową próbują zbudować badacze analizujący relikty wierzeń pogańskich zarejestrowane w źródłach późnośredniowiecznych i nowożytnych. Bardzo krytycznie odnosił się kiedyś do tych materiałów Aleksander Brückner. Co ciekawe, całkiem często były to źródła przez niego samego odkryte! Z dużo większym wyczuciem traktował je Karol Potkański<sup>899</sup>, który stworzył znakomity wzorzec dla takich studiów. Dziś kontynuują je Stanisław Bylina i Leonard Pełka<sup>900</sup>, a z młodszych badaczy Krzysztof Bracha<sup>901</sup>. Ogromna jest waga tych badań. Aleksander Gieysztor podkreślał<sup>902</sup>, że po najstarszych, umykających w zasadzie kontroli źródłowej pokładach słowiańskich wierzeń z epoki pradziejów, do naszych rąk trafiają trzy zachowujące ich ślady warstwy<sup>903</sup>: 1. Najdawniejsza z nich, średniowieczna, chwytająca w X-XII wieku schyłkowe, lecz wciąż żywe pogaństwo w czasach oficjalnej zmiany religii (konwersji). 2. Środkowa, z czasów, gdy po zbudowaniu sieci parafialnej w XIII wieku Kościół na serio zabrał się za faktyczną chrystianizację, co znalazło odzwierciedlenie

<sup>897</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian...*, passim.

<sup>898</sup> A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początków*, t. 1-2, Warszawa 1985-1989.

<sup>899</sup> K. Potkański, *Wiadomości Długosza...*, s. 3-93.

<sup>900</sup> L. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987; S. Bylina, *Człowiek i zaświaty...*; tenże, *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002. Oryginalną próbą wydobywania materii dawnych wierzeń z bliskiej tym czasom literatury heraldycznej była natomiast praca Marka Cetwińskiego i Marka Derwicha, *Herby, legendy, dawne mity*. Wrocław 1987.

<sup>901</sup> K. Bracha, *Latawiec. Z katalogu imion rodzinnych duchów i demonów w źródłach średniowiecznych*, w: *Ludzie, Kościół, Wierzenia...*, s. 313-334.

<sup>902</sup> A. Gieysztor, *Mitologia...*, s. 293-294.

<sup>903</sup> Jeśli nie liczyć wyjątkowego przekazu Prokopiusza z Cezarei (i kilku drobnych wzmianek) na moment skąpo oświetlających wierzenia Słowian w chwili ich pojawienia się na scenie dziejów.

w innych już zupełnie źródłach późnośredniowiecznych i nowożytnych opisujących „sfery magii, eschatologii i demonologii”.

3. Najmłodszą z tych warstw stanowią materiały folklorystyczne, zbierane najpierw przez „miłośników starożytności”, a potem przez etnografów w XIX i w początkach XX wieku. Wciąż najmniej wiemy o owej warstwie środkowej.

Stosunkowo niewiele, szczególnie w porównaniu do badań nad religią staroskandynawską, wnosi do studiów nad wierzeniami Słowian językoznawstwo. Napisana po niemiecku, rzetelna filologicznie, praca Leszka Moszyńskiego trzyma się reguł pozytywistycznego hiperkrytycyzmu, co nowych perspektyw dla studiów nad wierzeniami Słowian nie otwiera. Co gorsza L. Moszyński, sprowadzając religię Słowian li tylko do prymitywnych „ludowych wierzeń”, w których brak mitologii, próbuje cofnąć badania religii Słowian do poziomu z początków XX wieku<sup>904</sup>. Przyznać jednak trzeba, że szczególnie na polu toponomastyki dane językowe do rekonstrukcji religii Słowian są raczej skromne. Przyczyn tego faktu próbowałem szukać w nałożeniu się na siebie w tym samym czasie (XIII wiek) dwóch procesów, jakimi były: kolonizacja na prawie niemieckim, całkowicie zmieniająca postać krajobrazu kulturowego Słowiańszczyzny Zachodniej oraz budowa sieci parafialnej. Jak sądzę, w dość skuteczny sposób zapobiegło to szerszemu przetrwaniu dawnych nazw „kultowych”, a przynajmniej teoforycznych<sup>905</sup>.

---

<sup>904</sup> L. Moszyński, *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*, Köln-Weimar-Wien 1992, s. 17 i passim; tenże, *Współczesne językoznawcze metody (etymologiczna i lingwistyczna) rekonstrukowania prasłowiańskich wierzeń*, „Światowit”, 40, 1995, s. 100-112; por. jej omówienie przez L. Bednarczuka (*W co wierzyli Prastłowianie? W świetle badań prof. Leszka Moszyńskiego nad przedchrześcijańską religią Słowian*, „Kieleckie Studia Filologiczne”, 10, 1996, s. 25-32), ciekawsze od recenzowanej w nim pracy. Więcej nadziei dają prace nad religijnymi treściami leksyki słowiańskiej prowadzone przez Hannę Popowską-Taborską (*notabene* autorkę wielu językoznawczych haseł w *Słowniku starożytności słowiańskich*), patrz np. teje, *Ślady dawnych wierzeń słowiańskich utrwalone w kaszubskiej leksyce*, „Światowit”, 40, 1995, s. 144-157.

<sup>905</sup> L.P. Stupecki, *Pagan religion and cultural landscape of Northwestern Slavs in the early Middle-Ages*, w: „Siedlungsforschung. Archäologie-Geschichte-Geographie”, 20, 2002, s. 25-40.

Wydaje się jednak, że w zasobach języków słowiańskich, szczególnie gdy umiejętnie zestawić je z innymi kategoriami źródeł, wciąż jeszcze tkwi wiele ważnych informacji.

Dzięki Jerzemu Strzelczykowi znawcy i miłośnicy mitologii Słowian dysponują dziś rzetelnym i przystępnym leksykonem wierzeń słowiańskich<sup>906</sup>. Za sprawą energii Andreja Pleterskiego badacze mają do dyspozycji także własne pismo naukowe, od 1998 roku ukazuje się bowiem w Ljublanie rocznik „*Studia Mythologica Slavica*”. Obok klasycznych studiów historycznych i archeologicznych, szeroko przedstawiane są w nim także badania nad śladami dawnych wierzeń zachowanymi w folklorze wschodnio- i południowosłowiańskim.

Badania mitologii i religii Słowian rozwijają się więc ze wzmoczoną siłą, a ogromna w tym zasługa *Mitologii Słowian* Aleksandra Gieyszтора wydanej po raz pierwszy w 1982 roku. Jako słuchacz wykładów Profesora Gieyszтора już w końcu lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, słuchałem z zapartym tchem jego pasjonujących opowieści o słowiańskiej mitologii, w których na gorąco przedstawiał treść tworzącej się wtedy materii tej książki. Stąd zresztą do dziś wiele z zawartych w niej myśli pamiętam raczej z jej pierwszego, ustnego jeszcze i jakże żywego przekazu. Wykłady te wpłynęły bezpośrednio i znacząco na przyszłe kierunki badań naukowych, i moich własnych, i badań wielu moich Koleżanek i Kolegów. Uczniowie Aleksandra Gieyszтора nie tworzą dziś wprawdzie jakiejś łatwej do rozpoznania i zdefiniowania szkoły naukowej, ale dzieje się tak chyba dlatego, że wpływy Jego inspiracji są po prostu głębsze niż te, jakie wywierają historiograficzne szkoły i mody.

*Leszek P. Słupecki*

---

<sup>906</sup> J. Strzelczyk, *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998.



# Wykaz skrótów

## 1. Skróty nazw języków

alań. = alański  
aw. = awestyjski  
bałt. = bałtyjski  
bułg. = bułgarski  
brus. = białoruski  
celt. = celtycki  
chorw. = chorwacki  
czes. = czeski  
est. = estoński  
fr. = francuski  
gal. = galijski  
germ. = germański  
głuż. = górnołużycki  
goc. = gocki  
gr. = grecki  
het. = hetycki  
ie. = indoeuropejski  
ind. = indyjski  
irań. = irański  
lit. = litewski  
łac. = łaciński  
łotew. = łotewski  
oset. = osetyński  
pol. = polski  
pie. = praindoeuropejski  
pragerm. = pragermański

prasl. = prasłowiański  
ros. = rosyjski  
sansk. = sanskryt  
sch. = serbsko-chorwacki [serbski i chorwacki]  
scs. = staro-cerkiewno-słowiański  
skr. = sanskrycki  
słow. = słowiański  
srb. = serbski  
stind. = staroindyjski  
stcz. = staroczeski  
stpers. = staroperski  
stpol. = staropolski  
strus. = staroruski  
ukr. = ukraiński  
wed. = wedyjski  
węg. = węgierski  
wł. = włoski

## 2. Skróty tytułów wydawnictw

- Adami Bremensis Gesta* = *Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, wyd. B. Schmeidler, MGH SS rer. Germ. in us. schol., t. 2, Hannover-Leipzig 1917
- AO = „Archiv Orientalni”, Praha 1957
- ASP = „Archiv für slavische Philologie”, Berlin 1876-1929
- Brückner SEJP = A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927-1928 [przedr. Warszawa 1970]
- Ebonis Vita s. Ottonis* = *Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, s.n., t. 7, cz. 2, Warszawa 1969
- Helmoldi Cronica Slavorum* = *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, MGH SS rer. Germ. in us. schol., t. 32, Hannover 1937
- Herbordi Dialogus* = *Herbordi Dialogus de Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, s.n., t. 7, cz. 3, Warszawa 1974
- HR = „History of Religions”, Chicago 1961-
- Ioannis Dlugossii Annales* = *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. I-II, Varsoviae 1964
- JIES = „The Journal of Indo-European Studies”
- KSIA = „Kratkie soobsčenija Instituta Archeologii AN SSSR”, Moskva 1959-

- KSIIMK = „Kratkie soobscenija o dokladach i polevych issledovanijach Instituta istorii material'noj kul'tury AN SSSR”, Moskva 1939-1959
- KSIS = „Kratkie soobscenija Instituta slavjanovedenija AN SSSR”, Moskva 1951-
- MGH = Monumenta Germaniae Historica
- MGH SS = Monumenta Germaniae Historica Scriptorum
- MGH SS rer. Germ. in us. schol. = Monumenta Germaniae Historica Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum
- MPH = Monumenta Poloniae Historica
- MPH s.n. = Monumenta Poloniae Historica seria nova
- PL = Patrologiae Latinae cursus completus Series latina, wyd. J.P. Migne Parisiūs 1844-1864.
- PVL = *Povest' vremennyh let, cz. 1: Tekst i perevod*, wyd. D.S. Lichacev, B.A. Romanov, Moskva 1950
- RES = „Revue des études slaves”, Paris 1921-
- REW = M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1-4, Heidelberg 1950-1958
- RIIR = „Revue d'histoire des religions”, Paris 1880-
- SA = „Sovetskaja Archeologija”, Moskva 1880-
- SAnt. = „Slavia Antiqua”, Poznań 1948-
- Saxonis Gesta Danorum* = *Saxonis Grammatici Gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Raeder, København 1931
- SE = „Sovetskaja etnografija”
- Sławski SEJP – F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1-5, Kraków 1952/1956-1982.
- SMR = Š. Kulisić, P.Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970
- SSS = *Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński (od. t. 3: G. Labuda, Z. Stieber), t. 1-7, Wrocław 1961-1982
- Thietmari Chronican* = *Thietmari Meoseburgensis episcopi Chronican*, wyd. R. Holtzman, MGH SS rev. Germ. in. us. schol. n.s., t. 9, Berlin 1935
- Vita Prieflingensis* = *S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, n.s., t. 7, cz. 1, Warszawa 1966
- ZSPhil. – „Zeitschrift für slavische Philologie”, Heidelberg 1925-



## Bibliografia

[prace przywoływane przez L.P. Słupeckiego w *Posłowiu* zostały wyróżnione nawiasem kwadratowym].

- Abaev V.J., *Skifskij byt i reforma Zoroastra*, AO, 24, 1965, s. 23-56.
- Abaev V. J., *Skifó-evropejskie izoglossy. Na styke vostoka i zapada*, Moskva 1965.
- Abramowicz A., *Wiek archeologii. Problemy polskiej archeologii dziewiętnastowiecznej*, Warszawa 1967.
- Abramowicz A., *Podróżnicy po przeszłości. Szkice z dziejów archeologii*, Łódź 1970.
- Abramowicz A., *Dalecy i bliscy. Szkice z dziejów archeologii*, Łódź 1974.
- Abramowicz A., *Urnę i ceramie*, Łódź 1979.
- Adalbero Laudunensis, *Carmen ad Rotbertum regem Francorum*, PL, t. 141.
- [Adalsteinnsson J.H., *Blót i norraeenum síð. Rynt i forn trúabrogot með pjoðfræðilegri aðferd*, Reykjavik 1997.]
- [Adalsteinnsson J.H., *A Piece of Horse Liver. Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavik 1998.]
- Adami Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum, wyd. B. Schmeidler, MGH, SS rer. Germ. in us. schol., Hannover-Leipzig 1917.
- Afanas'ev A.N., *Poetičeskie vozzrenija slavjan na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucenija slavjanskich predanij i verovanij v svjazi s mificeskimi skazanijami drugih rodstvennych narodov*, t. 1-3, Moskva 1865-1869.
- Ahyan S., *Les débuts de l'histoire d'Arménie et les trois fonctions indo-européennes*, RHR, 199, 1982, s. 251-272.
- Aigner P., *Rozprawa o świątyniach u Starożytnych i Słowiańskich*, Warszawa 1808.
- Anickov E.V., *Vesennaja obrjadovaja pesnja na Zapade i u slavjan*, t. 1-2, St. Peterburg 1903-1905.
- Anickov E.V., *Jazycestvo i drevnjaja Rus'*, Zapiski istoriko-filologiceskogo fakul'teta imp. Sankt-Peterburgskogo universiteta, 117, St. Peterburg 1914.
- Anonima tzw. *Galla Kronika, czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. K. Maleczyński, MPH, s.n., t. 2, Kraków 1952.
- Antiquitates Indogermanicae. Studien zur indogermanischen Altertumskunde und zur Sprach- und Kulturgeschichte der indogermanischen Völker. Ge-*

- denkschrift für Herman Guntert*, wyd. M. Mayrhofer, W. Meid, B. Schlerath, R. Schmitt, Innsbruck 1974.
- Antoniewicz W., *O religii dawnych Słowian*, „Swiatowit”, 20, 1948-1949, s. 327-343.
- Antoniewicz W., *Religia dawnych Słowian*, w: *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 319-402.
- Antoniewicz W., *Posągi*, SSS, t. 4, s. 240-246.
- [*Archeologia o początkach Słowian*, red. P. Kaczanowski, M. Parczewski, Kraków 2005.]
- Arnaudov M.P., *Die bulgarischen Festbrauche*, Leipzig 1917.
- Arnaudov M.P., *Kukeri i rusalii*, Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis, 34, Sofia 1920.
- Arnaudov M.P., *Ocerki po b"lgarskija folklor*, Sofia 1934.
- Arnaudov M.P., *B"lgarski narodni prazdnici. Obicai, vervanija, pesni i zabavi prez celata godina*, Sofia 1943.
- Arnaudov M.P., *Studii v"rchu b"lgarskite obredi i legendi*, t. 1-2, Sofia 1971-72.
- Astafieva L.A., *Tipologija lejtmotivov i opisaniu v russkich hylinach*, w: *Tipologija narodnogo eposa*, Moskva 1975, s. 268 n.
- Bagagiolo M., *Credenze religiose degli Slavi precristiani*, b.m. 1968.
- Bailey G.M., *Trifunctional Elements in the Mythology of the Hindu Trimūrti*, „Numen”, 26, 1979, s. 152-163.
- Bajburin A.K., *Zilišče v obrjadach i predstavlenijach vostočnych slavjan*, Leningrad 1983.
- [Banaszkiewicz J., *Jedność porządku przestrzennego, społecznego i tradycji początków ludu. Uwagi o urzędzeniu wspólnoty plemiennie-państwowej u Słowian*, „Przegląd Historyczny”, 77, 1986, s. 445-466.]
- [Banaszkiewicz J., *Kolorowe włócznie Wizygotów Euryka*, „Kwartalnik Historyczny”, 94, 1987, nr 2, s. 3-16.]
- [Banaszkiewicz J., *Włócznia i chorągiew. O rycie otwarcia bitwy w związku z cudem kampanii nakielskiej Bolesława Krzywoustego (Kadłubek III. 14)*, „Kwartalnik Historyczny”, 94, 1987, nr 4, s. 2-24.]
- Banaszkiewicz J., *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986.
- [Banaszkiewicz J., *Pons mercati. gradus lignei. stepan i inne. Uwagi o znaku władzy i prawa słowiańskich miejsc wiecowych*, Annales Universitatis Mariae Curiae-Skłodowska, Sectio F, t. 45, 1990, s. 79-89.]
- [Banaszkiewicz J., *Otto z Bambergu i pontifex idolorum. O urzędzeniu i obyczaju miejsca wiecowego pogańskiego Szczecina*, w: *Biedni i bogaci*, Warszawa 1992, s. 275-284.]
- [Banaszkiewicz J., *Les lieux du pouvoir dans le haut Moyen Age*, w: *Les lieux du pouvoir dans le Moyen Age et à l'époque moderne*, red. M. Tymowski, Varsovie 1994, s. 26-27.]

- [Banaszkiewicz J., *Złota ręka komesa Żelislawa*, w: *Imagines potestatis. Rytuały, symbole i konteksty fabularne władzy zwierzchniej. Polska X-XV wiek*, red. J. Banaszkiewicz, Warszawa 1994, s. 228-248].
- [Banaszkiewicz J., *Pan Rugii – Rugiewit i jego towarzysze z Gardźca: Porewit i Porenul. Saxo Grammatyk, Gesta Danorum. XIV, 39, 38-41*, w: *Słowiańszczyzna w Europie*, wyd. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996, t. 1]
- [Banaszkiewicz J., „*Podanie bohaterskie*” o *Mieszku I*, zanotowane w *Kronice Galla Anonima*, w: *Homines et societas. Czasy Piastów i Jagiellonów*, Poznań 1997, s. 34-45.]
- [Banaszkiewicz J., *Wątek „ujarzmienia kobiet” jako składnik tradycji o narodzinach społeczności cywilizowanej. Przekazy „słowiańskie” wcześniejszego średniowiecza*, w: *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*, red. R. Michałowski, Warszawa 1997, s. 27-44.]
- [Banaszkiewicz J., *Origo et religio – wersja słowiańska (O sposobach budowania tożsamości wspólnotowej w społecznościach wcześniejszego średniowiecza – „wzorcotwórcze pamiątki” i opowieści o nich)*, w: *Res Historica*, t. 3, wyd. P. Dymel, Lublin 1998, s. 37-62.]
- [Banaszkiewicz J., *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadlubka*, Wrocław 1998.]
- [Banaszkiewicz J., *Źródło Głomacz i jego rajska okolica*, w: *Viae historicae*, Wrocław 2001, s. 407-414.]
- [Banaszkiewicz J., *Czym była i jak została zniszczona chorągiew Świętowita (Saxo Grammaticus, Gesta Danorum, XIV, 39, 14-28)*, w: *Heraldyka i okolice*, Warszawa 2002, s. 58-70.]
- [Baruch A., *Boże stopki. Archeologia i folklor kamieni z wyżłobionym śladami stóp*, Warszawa 1907.]
- Batany J., *Des 'Trois Fonctions' aux 'Trois États'?*, „*Annales ESC*”, 18, 1963, s. 933-938.
- Bayet J., *Le rite du fécial et la cornouiller magique*, „*Mélanges d'École Française de Rome*”, 52, 1935, s. 29-76.
- [Bednarczuk L., *W co wierzyli Praszłowianie? W świetle badań prof. Leszka Mozyńskiego nad przedchrześcijańską religią Słowian*, *Kieleckie Studia Filologiczne*, 10, 1996, s. 25-32.]
- [*Belaruskaja mifologja. Encykluapedyczny Slovník*, Minsk 2004.]
- Belényesy M., *Le serment sur la terre au Moyen Age et ses tradition postérieures en Hongre*, „*Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*”, 4, 1955.
- Benveniste E., *Les relations lexicales slavo-iraniennes*, w: *To Honor Roman Jakobson...*, t. 1, s. 197-202.
- Benveniste É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1: *Économie, parenté, société*, t. 2: *Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969.
- Bessonov P. A., *Pesni kalik perechožich*, Moskva 1861.

- Biegeleisen H., *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927.
- Biegeleisen H., *Wesele*, Lwów 1928.
- Biegeleisen H., *U kolebki. Przed oltarzem. Nad mogiłą*, Lwów 1929.
- Biegeleisen H., *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa 1930.
- Bielski M., *Kronika polska. nowo przez Joachima Bielskiego syna iego wydana, Kraków 1597, Sanok 1856*.
- Birnbaum H., *The Original Homeland of the Slavs and the Problem of Early Slavic Linguistic Contacts*, JIES, 1, 1973, s. 407-421.
- Birnbaum H., *Common Slavic. Progress and Problems in its Reconstruction*, Columbus, Ohio 1975.
- Blankoff J., *A propos du 'dvoeverie' et des amulettes 'zmeevniki'*, w: *Communications présentées par les slavissants de Belgique au VII<sup>e</sup> Congrès intern. de slavistique*, Bruxelles 1973, s. 67-84.
- Blankoff J., *Survivances du paganisme en vieille Russie*, „Problèmes d'histoire du christianisme”, 8, 1979, s. 29-44.
- Blavatskij V.D., *O zmeehorce v russoj hylinje*, w: *Drevnjaja Rus'!*... s. 317-321.
- Bogatyrev P.G., *Actes magiques, rites et croyances en Russie Subcarpathique*, Paris 1929.
- Bogatyrev P.G., *Voprosy teorii narodnogo iskusstva*, Moskva 1971.
- Bogusławski W., *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do poł. XIII w.*, t. II, Poznań 1889 [repr. Poznań 2005]
- Boldur A., *Trojan 'Słowa o polku Igoreve'*, „Trudy Otdela drevnerusskoj literatury AN SSSR”, 15, 1958, s. 7-35.
- [Boroń P., *Słowiańskie wiece plemienne*, Katowice 1999].
- Borovskij J.E., *Mifologičeskij mir drevnich Kievljan*, Kiev 1982.
- [Borovskij J.E., *Svitogljad dawnych*, Kievljan, Kiiv 1992].
- Bosch-Gimpera P., *The Migration Route of the Indo-Aryans*, JIES, 1, 1973, s. 513-517.
- Botsanowski K., *Pisanki jako obiekt kultu bałwochwalczego*, „Wiadomości Numizmatyczno-Archeologiczne”, 5-6, 1903-1908, s. 55-57.
- [Bracha K., *Latawiec. Z katalogu imion rodzimych duchów i demonów w źródłach średniowiecznych*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia*, red. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 313-334.]
- Brajcevszkij M.J., *Drevneslavjanskoe svjatilisce v sele Ivankovcy na Dnestre*, KSIIMK, 52, 1953, s. 43-52.
- Brajcevszkij M.J., Dovenok V.I., *Pozelenie i svjatilisce v sele Ivankovcy v srednem Podnestrov'e*, w: *Istorija i archeologija jugo-zapadnych oblastei SSSR nacala našej ery*, wyd. B.A. Rybakov, E.A. Symonovic, Moskva 1967, s. 238-261.
- Briquet D., *Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparaison indo-européenne*, RHR, 198, 1981, s. 131-162.



- Brought J., *The tripartite ideology of the Indo-Europeans: an experiment in methods*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies”, 22, 1959, z. 5, s. 69-85.
- Brown N., *Prelude to the Indra-Vrtra Battle (Rig-Veda 10,124)*, JIES, 2, 1974, s. 57-61.
- Brückner A., *Zrękopisów petersburskich, cz. 1: Kazania husyty polskiego*, „Prace Filologiczne”, r. 1893, t. 4, s. 561-586.
- Brückner A., *Kazania średniowieczne, cz. I-II*, Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny, t. 24, Kraków 1895, s. 38-97, 317-390.
- Brückner A., *Mythologische Studien*, ASP, 14, 1892, s. 161-191.
- Brückner A., *Wierzenia religijne i stosunki rodzinne*, w: A. Brückner, L. Niederle, K. Kadlec, *Początki kultury słowiańskiej*, *Encyklopedia Polskiej Akademii Umiejętności*, t. IV, cz. 2, Kraków 1912, s. 149-187.
- Brückner A., *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918 [reed. Warszawa 1980].
- Brückner A., *Mitologia slava*, tłum. G. Dicksteinówna, Bologna 1923.
- Brückner A., *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924 [reed. Warszawa 1980].
- Brückner A., *Mythologische Thesen*, ASP, 40, 1925, s. 1-21 [przekł. pol. *Tezy mitologiczne*, tłum. S. Urbańczyk, w: A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 327-350].
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1926-1927 [reed. Warszawa 1970].
- Brückner A., *Fantazje mitologiczne*, „Slavia”, 8, 1929-1930, s. 340-351.
- Brückner A., *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Olsztyn 1979 [pierw. Warszawa 1904].
- Buck C.D., *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*, Chicago 1949.
- Bulat P.K., *Drvo i covjek*, „Slavia”, 2, 1923-1924, s. 613-627.
- Bulat P.K., *Pogled u slovensku botanicu mitologiju*, Etnološka Biblioteka, 18, Zagreb 1932.
- [Bylina S., *Człowiek i zaświaty*, Warszawa 1992.]
- Bylina S., *Chryścianizacja wsi polskiej u schyłku średniowiecza*, Warszawa 2002.
- Bystron J.S., *Zwyczajne żniwiarskie w Polsce*, Kraków 1916.
- Bystron J.S., *Słowiańskie obrzędy rodzinne. Obrzędy związane z narodzeniem dziecka*, Kraków 1916.
- Bystron J.S., *Les rites agraires chez les peuples slaves et l'origine du culte agraire*, w: *Actes du Congrès Internationale d'histoire des religions*, t. 2, Paris 1925, s. 199-207.
- Cabalska M., *Ze studiów nad religią pogańskich Słowian*, „Materiały Archeologiczne”, 14, 1973, s. 103-131.
- Caillouis R., *Les spectres de midi dans la démonologie slave, cz. 1: Les faits*, RES, 16, 1936, s. 18-37; cz. 2: *Interpretation des faits*, RES, 17, 1937, s. 81-92.
- Cajkanovic V., *O srpskom vrhovnom bogu*, Beograd 1941.

- Cajkanovic V., *Kult drzewa i biljaka kod starich Srba*, w: tegoż, *Mit i religija...*, s. 3-16.
- Cajkanovic V., *O vrhovnom bogu u staroj srpskoj religiji*, w: tegoż, *Mit i religija...*, s. 307-463.
- Cajkanovic V., *Mit i religija u Srba. Izabranje studije*, wyd. V. Durić, Beograd 1973.
- Cajkanovic V., *Rečnik srpskih narodnih verovanja o bil'kama*, Beograd 1985.
- Carozzi C. *Les fondaments de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon*, „Annales ESC”, 33, 1978, s. 683-702.
- [Čausidis N., *Mitskite slike na južnite Sloveni*, Skopje 1994.]
- Cehak-Hoľubowiczowa H., *Kamienne kręgi kultowe na Raduni i Słęzy*, „Archeologia Polski”, 3, 1959, z. 1, s. 51-97.
- Cehak-Hoľubowiczowa H., *Odkrycia związane z kultem pogańskim na Słęsku we wczesnym średniowieczu*, w: *I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowińskiej*, Wrocław 1970, t. 5, s. 393-409.
- Cerepanova O.A., *Mifologičeskaja leksika Russkogo Severa*, Leningrad 1983.
- [Cetwiński M., Derwich M., *Herby, legendy, dawne mity*, Wrocław 1987.]
- Charpentier J., *Slavische Etymologien*, ASP, 37, 1920, s. 46-54.
- Christensen A., *Essai sur la demonologie iranienne*, København 1941.
- Chronicon Montis Sereni*, MGH SS, t. 23, Hannoverae 1874.
- [Chudziak W., *Wczesnośredniowieczna przestrzeń sakralna in Culmine na Pomorzu Nadwiślańskim*, Mons Sancti Laurentii 1, Toruń 2003.]
- Chvoľ'son D.A., *Izvestija o chazarach, hurtasach, bolgarach, mad'jarach, slawjanach i ruskich. Abu-Ali Achmeda ben Omar, ibn-Dasta*, St. Peterburg 1869.
- Čicerov V.I., *Zimnij period russkogo narodnogo zemledel'českogo kalendarja XVI-XIX vekov (Očerki po istorii narodnych verovanij)*, Moskva 1957.
- Ciszewski S., *Ognisko. Studium etnologiczne*, Kraków 1903.
- Clemen C., *Fontes historiae religionum primitivarum praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum*, Bonn 1936.
- Členov A.M., *Sesti bozija knjazja Vladimira*, „Ukrains'kij istoricnij žurnal”, 8, 1971.
- Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio*, wyd. G. Moravcsik, wg przekładu angielskiego R.J.H. Jenkinsa, t. 1, Budapest 1949, t. 2, London 1962.
- Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, wyd. H. Bertholz, MGH SS n.s., t. 2, Berlin 1923.
- Créméné A., *La mythologie du vampire en Roumanie*, Monaco 1981.
- Cultus et cognitio. Studia z dziejów średniowiecznej kultury*, Warszawa 1976.
- Czarnowski S., *Dzieła*, t. 3: *Studia z dziejów kultury celtyckiej. Studia z dziejów religii*; t. 4: *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk, bohater narodowy Irlandii*, Warszawa 1956.

- Czekanowska A., *The Importance of Eastern Religions' Calendars for the Rhythm of Annual Folk Songs in Slavic Countries*, „Baessler-Archiv”, Bei-träge zur Völkerkunde, 23(1), 1975, s. 239-255.
- Czekanowski J., *Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etno-graficzne, archeologiczne i językowe*, wyd. 2, Poznań 1957.
- Dal' V.I., *Tolkovnyj slovar' živogo velikoruskogo jazyka*, t. 1-4, St. Peter-burg-Moskva 1903-1909 [repr. Moskva 1979].
- Dardess J.W., *Indo-European Trifunctionalism and the Gods of Chou China*, 1976 [maszynopis].
- Darkevic V.P., *Topor kak simbol Peruna v drevnerusskom jazycestve*, SA, 1961, 4, s. 94-102.
- Daskevic J.R., Tryjarski E., *Kamennye baby pričernomorskich stepej. Kolekci-ja iz Askanii-Nova*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1982.
- [Daugudis V., *Die Eisenzeitliche Kultstätten in Litauen*, w: *Archaeologia Balti-ca*, wyd. V. Kazakevicius, R. Sidrys, Vilnius 1995, s. 121-146.]
- Dąbrowska G., *Tańce*, SSS, t. 6, s. 18-20.
- [Derwich M., *Wiarygodność przekazów pisemnych na temat kultu pogańskiego na Łyścu. Archeolog i źródła pisane*, w: *Słowiańszczyzna w Europie*, wyd. Z. Kurnatowska, Wrocław 1996, t. 1, s. 97-104.]
- Dickenmann E., *Serbokroatisch Dabog*, ZSPHil., 20, 1950, s. 323-346.
- Diels P., *Prove*, ASP, 40, 1926, s. 156.
- Diels P., *Die slawischen Völker*, Wiesbaden 1963.
- Dincev L.A., *Dochristianskie chramy Rusi v svete pamjatnikov narodnogo iskusstva*, SE, 1947, 2, s. 67-94.
- Dionysii Fabricii praepositi pontificii Felinensis Livonicae historiae compen-diosa series*, Scriptorum rerum livonicarum. Sammlung der wichtigstein Chroniken und Geschichtsdenkmale von Liv-, Ehsth- und Kurland, Riga-Leipzig 1848, t. 2.
- I Dioscuri. Il senso del culto dei Dioscuri in Italia*, Taranto 1982.
- Dittrich Z.R., *Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slawen*, „Jahrbucher für Geschichte Osteuropas”, 9, 1961, s. 481-510.
- [Długosz Jan]: *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae*, lib. I-II, Varsoviae 1964.
- [Długosz Jan]: *Joannis Dlugossii Insignia seu Clenodia*, w: *Joannis Dlugossii senioris canonici cracoviensis Opera*, wyd. I. Polkowski, P. Żegota, t. 1, Cra-covia 1887, s. 559-573.
- Dołęga-Chodakowski Z. (A. Czarnocki), *O Słowiańszczyźnie przedchrześcijań-skiej*, Krzemieniec 1818 [repr. Warszawa 1967].
- [Domański G., *Słęża w pradziejach i średniowieczu*, Wrocław 2002.]
- Dovzenok V.I., *Drevneslavjanskie jazycęskie idoly iz s. Ivankovcy v Podnest-rov'e*, KSIIIMK, 48, 1952, s. 137-142.
- Dowiat J., *Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian*, w: *Wieki średnie. Medium Aevum. Prace ofiarowane. T. Manteufflowi w 60. rocznicę urodzin*, Warszawa 1962, s. 79-86.

- Drevnjaja Rus' i slavyane, red. T.V. Nikolaeva, Moskva 1978.
- Dubuisson D., *L'Irlande et la théorie médiévale des „trois ordres“*, RHR, 188, 1975, z. 1, s. 35-69.
- Dubuisson D., *L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande*, RHR, 193, 1978, z. 2, s. 153-164.
- Dubuisson D., *Le roi indo-européen et la synthèse des trois fonctions*, „Annales ESC”, 33, 1978, z. 1, s. 21-34.
- Dubuisson D., *Mythe, pensée et idéologie*, „Journal des savants”, 1980, z. 4, s. 281-299.
- Duby G., *The Three Orders. Feudal Society Imagined*, Chicago 1980.  
[Duczko W., *Viking Rus*, Leiden-Boston 2004.]
- Dudley G., *Religion on Trial – Mircea Eliade and his Critics*, Philadelphia 1977.
- Dumézil G., *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indoeuropéennes de la souveraineté*, Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, 56, Paris 1940.
- Dumézil G., *Les dieux des Indo-Européens*, Paris 1952.
- Dumézil G., *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, Latomus, 31, Bruxelles 1958.
- Dumézil G., *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Mythes et religions, 38, Paris 1959 [przekł. pol. *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, tłum. A. Gronowska, Warszawa 2006].
- Dumézil G., *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969.
- Dumézil G., *Mythe et épopée*, t. 1: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968; t. 2: *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris 1971; t. 3: *Histoires romaines*, Paris 1973.
- Dumézil G., *Du mythe au roman. La Saga de Hadingus (Saxo Grammaticus, I, V-VIII) et autres essais*, Paris 1970.
- Dumézil G., *La Religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, wyd. 2, Paris 1974.
- Dumézil G., *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de dix questions romaines*, Paris 1975.
- Dumézil G., *Les Dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977.
- Dumézil G., *Mariages indo-européens suivi de quinze questions romaines*, Paris 1979.
- Dumézil G., *Apollon sonore et autres essais: vingt-cinq esquisses de mythologie (1-26)*, Paris 1982.
- Dumézil G., *Bogowie Germanów*, tłum. A. Gronowska, red. nauk. J. Banaszkiwicz, Warszawa 2006.
- Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912-1925 [przekł. pol. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. E. Tarkowska, Warszawa 1990].

- [Düwel K., *Das Opferfest von Hladir*, Wien 1985.]
- Dvornik F., *The Slavs in European History and Civilization*, New Brunswick 1962.
- Dvornik F., *Gli slawi: storia e civiltà dalle origini al secolo XIII*, wyd. M.S. Durica, Padova 1974.
- Dziewulski W., *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Wrocław-Warszawa 1964.
- Dzordzevic T.P., *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*, t. 1-2, Srpski Etnografski Zbornik, 71-72, Beograd 1958.
- Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, s.n., t. 7, cz. 2, Warszawa 1969.
- Eliade M., *The Myth of the Eternal Return. Cosmos and History*, New York 1959 [przekł. pol. *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998].
- [Eliade M., *O symbolice środka*, „Znak”, 1961, z. 88, s. 1380-1403.]
- Eliade M., *Traité d'histoire des religions*, Paris 1964 [przekł. pol. *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski, Warszawa 1966].
- Eliade M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1969.
- [Eliade M., *Sacrum. mit, historia*, Warszawa 1970.]
- Eliade M., *De Zalmoxis à Gengis-Khan. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Paris 1970 [przekł. pol. *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 2002].
- Eliade M., *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton 1972 [przekł. pol. *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994].
- Eliade M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 1-2, Paris 1976-1978 [przekł. pol. *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 1-2, Warszawa 1988-1995].
- Eliade M., *History of Religions and Popular Cultures*, HR, 20, 1980, z. 1-2, s. 1-26.
- Ellis L., *Reinterpretations of the West Slavic Cult Site in Arkona*, JIES, 6, 1978, s. 1-16.
- Engel E., *Der Beitrag der Mediävistik zur Klärung des Rethra-Problems*, SAnt., 16, 1969, s. 95-104.
- Epistola Brunonis ad Henricum Regem*, wyd. J. Karwasińska, MPH, s.n., t. 4, cz. 3, Warszawa 1973, s. 85-106.
- Espéronnier M., *L'évolution culturelle des Slaves du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s. suivant les textes arabes médiévaux. Croyances et rites*, „Cahiers de civilisation médiévales”, 27, 1984, s. 319-327.
- Evans D., *Dodona, Dodola and Daedala*, w: *Myth in Indo-European Antiquity...*, s. 99-130.
- Evans D., *Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern*, HR, 19, 1979, z. 2, s. 153-166.
- Famincyn A.S., *Bozestva drevnich slavjan*, St. Peterburg 1884 [reed. St. Peterburg 1995].

- Feldman B., Richardson R.D., *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Bloomington 1972.
- Filipovic M.S., *Kapiste*, „Istorijski Casopis”, 3, 1952, s. 265.
- Filipovic M.S., *Zur Gottheit Mokos bei den Südslaven*, „Die Welt der Slawen”, 6, 1961, z. 4, s. 393-400.
- Filipovic M.S., *Kult proroka Jeremije u južnih Slovena*, Glasnik Etnografskogo Instituta Srpske Akademije Nauka i Umetnosti, XI-XV, 1962-66, Beograd 1966, s. 143-166.
- Filipovic M.S., *Navi bog balkanskih Slovena*, „Leskovacki Zbornik”, 8, 1968, s. 674-675.
- Filipowiak W., *Słowiańskie miejsce kultowe z Trzebiatowa. pow. Gryfice*, „Materiały Zachodniopomorskie”, 3, 1957, s. 75-97.
- Filipowiak W., *Słowiańskie miejsca kultowe Pomorza Zachodniego w świetle badań archeologiczno-toponomastycznych*, „Przegląd Zachodniopomorski”, 11, 1967, nr 5, s. 5-16.
- [Filipowiak W., *Wolińska kącina*, „Z otchłani wieków”, 45, 1979, s. 109-121.]
- Filipowiak W., *Der Götzentempel von Wolin. Kult und Magie*, „Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte”, 2, 1982, s. 109-123.
- [Filipowiak W., *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk 1993, s. 19-46.]
- Fischer A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921.
- Fischer A., *Diabeł w wierzeniach ludu polskiego*, w: *Studia staropolskie. Księga A. Brucknera*, Kraków 1928, s. 198-209.
- Fischer A., *Uzupełnienie dyskusji nad posągiem tzw. 'Światowida'*, „Slavia”, 7, 1928/1929.
- Fraenkel E., *Slavisch gospod̃, lit. viēspats, preuss. waispattin und Zubehör*, ZSPhil., 20, 1950, s. 51-89.
- Franz L., *Falsche Slawengötter. Eine ikonographische Studie*, Leipzig 1941.
- Frazer J.G., *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, t. 1-7, 1922-1923 [przekł. pol. *Złota gałąź (wybór)*, tłum. H. Krzeczkowski, Warszawa 1962].
- Frazer J.G., *Mythes sur l'origine du feu*, Paris 1969.
- Friedrich P., *Proto-Indoeuropean Trees. The Arboreal System of a Prehistoric People*, Chicago 1970.
- Gal'kovskij N.M., *Bor'ba christianstva s ostatkami jazycestva v drevnej Rusi*, t. 1, Char'kov 1916; t. 2: *Drevnerusskie slova i poucenija, napravlennye protiv ostatkov jazycestva v narode*, Moskva 1913.
- Gamkrelidze T.V., Ivanov V.V., *Indoevropskij jazyk i indoevropejcy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologičeskij analiz prajazyka i prakul'tury*, Tbilisi 1984.
- Gasparini E., *La danza circolare degli Slavi (Kolo)*, „Ricerche slavistiche”, 3, 1954, s. 72-89.
- Gasparini E., *Credenze religiose e obblighi nuziali degli antichi Slavi*, Venezia 1959.

- Gasparini E., *Studies in Old Slavic Religion: „Ubrus”*, HR, 2, 1962/1963, z. 1, s. 112-139.
- Gasparini E., *Sul paganesimo degli antichi Slavi*, „Annali dell'Istituto univ. orientale”, 8, 1965, s. 135-167.
- Gasparini E., *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei protoslavi*, Firenze 1973.
- Gąsowski E. i J., *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1970.
- Gąsowski J., *Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we wczesnym chrześcijaństwie*, „Archeologia Polski”, 16, 1971, s. 557-574.
- Gąsowski J., *Z dziejów polskiej archeologii*, Warszawa 1970.
- [Gehl W., *Das Problem des germanischen Tempels*, „Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur”, t. 78, 1941, s. 37-48.]
- Geremek B., *Słowiańskie nazwy miesięcy: między folklorem a historią*, w: *Cultus et cognitio...*, s. 151-160.
- Gershevitch J., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959.
- Gieysztor A., *Les paliers de la penetration du christianisme en Pologne an X<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> s.*, w: *Studi in onore di A. Fanfani*, t. 1, Milano 1962.
- Gieysztor A., *Mythologie slave*, w: *Mythologie des peuples lointains ou barbares*, Paris 1963, s. 82-147.
- Gieysztor A., *Kultura artystyczna przed powstaniem państwa polskiego i jej rozwój w ośrodkach wczesnomiejskich*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XII w.*, red. M. Walicki, Warszawa 1971, s. 23-56.
- Gieysztor A., *The Slavic Pantheon and The New Comparative Mythology*, „Questiones Medii Aevi”, 1, 1976, s. 7-35.
- Gieysztor A., *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982.
- [Gieysztor A., *Bemerkungen zur Apostasie in Zentral- und Osteuropa im 10. und 11. Jahrhundert*, „Zeitschrift für Archäologie“, 18, 1984, z. 1, s. 3-7.]
- [Gieysztor A., *Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung*, „Frühmittelalterliche Studien“, 18, 1984, s. 249-265.]
- Gilowski P., *Wykład katechizmu kościoła krześcijańskiego*, Kraków 1579.
- Gimbutas M., *Ancient Slavic Religion: A Synopsis*, w: *To Honor Roman Jakobson...*, t. 1, s. 738-758.
- Gimbutas M., *Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Millenium B.C.*, w: *Indo-European...*, s. 178.
- Gimbutas M., *The Slavs*, New York 1971.
- Gimbutas M., *Old Europe c. 7000-3500 B.C.: The Earliest European Civilisation before the Infiltration of the Indo-European Peoples*, JIES, 1, 1973, s. 1-20.
- Gimbutas M., *Perkūnas/Perun – The Thunder God of the Balts and the Slavs*, JIES, 1, 1973, s. 466-478.
- Gimbutas M., *The Gods and Goddesses of Old Europe 7000 to 3500 B.C.: Myths. Legends ant Cult Images*, Berkeley 1974, s. 289-307.

- Gimbutas M., *The Lithuanian God Velnias\**, w: *Myth in Indo-European Antiquity...*, s. 87-92.
- Gimbutas M., *The First Wave of Euroasian [...] Pastoralists into Copper Age Europe*, JIES, 5, 1977, s. 277-339.
- Gimbutas M., *The Kurgan Wave #2 (c. 3400-3200 B.C.) into Europe and the Following Transformation of Culture*, JIES, 8, 1980, s. 273-316.
- Gimbutas M., *Old Europe in the Fifth Millennium B.C. The European Situation on the Arrival of Indo-Europeans*, JIES, 10, 1982, s. 1-60.
- [Ginsburg C., *Mythologie germanique et nazisme*, w: *Mythes, emblemes, traces. Morphologie et histoire*, Paris 1989, s. 180-208.]
- Glinka G.G., *Drevnjaja religija slavjan*, Mitava 1804.
- Gładyszowa M., *Wiedza ludowa o gwiazdach*, Wrocław 1960.
- Gnatiuk V., *Znadobi do ukrains'koi demonologii*, „Etnografičnij zbirnik”, 33-34, L'viv 1912.
- Godłowski K., *Zagadnienie ciągłości kulturowej i kontynuacji osadniczej na ziemiach polskich w młodszym okresie przedrzymskim, okresie wpływów rzymskich i wędrówek ludów*, „Archeologia Polski”, 21, 1976, z. 2, s. 378-401.
- [Godłowski K., *Pierwotne siedziby Słowian. Wybór pism*, red. M. Parczewski, Kraków 2000.]
- Gołąb Z., *The initial  $\chi$ -in Common Slavic: A Contribution to Prehistorical Slavic-Iranian Contacts*, w: *American Contributions to the VII International Congress of Slavists, I: Linguistics and Poetics*, The Hague-Paris 1973, s. 129-156.
- Gołąb Z., *Linguistic Traces of Primitive Religion Dualism in Slavic*, w: *For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language, and History*, The Hague-Paris 1975, s. 151-159.
- Gołąb Z., *Veneti/Venedi – the Oldest Name of the Slavs*, JIES, 3, 1975, s. 321-335.
- [Gołąb Z., *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych*, Kraków 2004.]
- [Gołembnik A., *Wczesnośredniowieczny Płock*, Warszawa 2002.]
- Gonda J., *Die Religionen Indiens*, t. 1: *Veda und älteren Hinduismus*, Stuttgart 1960.
- Gorodcov V.A., *Dako-sarmatskie religioznye elementy v russkom narodnom tvorcestve*, Trudy Gosudarstvennogo Istoriceskogo Muzeja, t. 1, Moskva 1926, s. 7-36.
- [Grafenauer B., *Ustolicevanje koroskih vojvod in drzava karantanskih Slovencev*, Ljubljana 1952.]
- Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, cz. I: (do VIII w.), Poznań-Kraków 1952.
- Grekov B.D., *Die russische Kultur der kiewer Periode*, Moskau 1947.
- Greppin J., *Xvarənah*, JIES, 1, 1973, s. 232-242.
- Grisward J.H., *Archéologie de l'épopée médiévale. Structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le „Cycle des Narbonnais”*, Paris 1981.
- Gubernatis A. de, *Zoological Mythology: or the Legends of Animals*, London 1872.



- Güntert H., *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*, Halle 1923.
- Gura A.V., *Simvolika zajca v slavjanskom obrjadovom i pesennom fol'klore*, w: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor...*, s. 159-189.
- Guriewicz A., *Tripartitio christiana – tripartitio scandinavica (W sprawie interpretacji Pieśni o Rigu)*, „Kwartalnik Historyczny”, 80, 1973, s. 547-567.
- Guseva N.R., *K voprosu o značenii imen nekotorych personažej slavjanskogo jazycestva*, w: *Ličnye imena v prošlom, nastojaščem, buduščem. Problemy antroponimiki*, Moskva 1970, s. 334-339.
- Haase F., *Volks Glaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939.
- [Haavio M., *Mitologia fińska*, Warszawa 1979.]
- Handelsman M., *Historyka. Zasada metodologii i teorii poznania historycznego*, wyd. 2, Warszawa 1928.
- Hanika J., *Nomen idoli vocabatum Zelu ein vergleichender zur altschechischen Volkskunde*, w: *Beiträge zur Slawenkunde, Festschrift für Paul Diels*, München 1953, s. 213-227.
- Harris J.R., *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge 1906.
- Hasenfratz H.P., *Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften*, „Saeculum”, 34, 1983, s. 126-137.
- Haugen E., *The Mythical Structure of the Ancient Scandinavians: Some Thoughts on Reading Dumézil*, w: *To Honor Roman Jakobson...*, t. 2, s. 855-868.
- Heinrici de Antwerpe Tractatus de captione urbis Brandenburg*, wyd. O. Holder-Egger, MGH SS, t. 25, Hannoverae 1880, s. 482-484.
- Helmoldi Kronika Słowian*, tłum. J. Matuszewski, Warszawa 1974.
- Helmoldi preshyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, wyd. B. Schmeidler, MGH SS rer. Germ. in us. schol., t. 32, Hannover 1937.
- Hensel W., *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys historii kultury materialnej*, Warszawa 1965.
- Hensel W., *Wyobrażenie tańca „koło” na ceramice wczesnośredniowiecznej*, w: *Cultus et cognitio...*, s. 193-194.
- Hensel W., *Jak wyglądał posąg arkońskiego Svantevita?*, SAnt., 29, 1988, s. 119-125.
- Herbordi Dialogus de Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, s.n., t. 7, cz. 3, Warszawa 1974.
- Herrmann J., *Feldberg, Rethra und das Problem der wilzischen Höhenburgen*, SAnt., 16, 1969, s. 33-69.
- Herrmann J., *Die Slawen in Deutschland. Geschichte und Kultur der slawischen Stämme westlich von Oder und Neisse vom 6. bis 12. Jahrhundert. Ein Handbuch*, Berlin 1970.
- Herrmann J., *Einige Bemerkungen zu Tempelstätten und Kultbildern im nordwestslawischen Gebiet*, „Archeologia Polski”, 16, 1971, s. 525-540.

- Herrmann J., *Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle der nordwestslawischen Tempel des frühen Mittelalters*, „Slovenská archeologia“, 26, 1978, z. 1, s. 19-28.
- Herrmann, J. *Altfriesack*, w: *Enzyklopädie zur Frühgeschichte Europas. Arbeitsmaterial*, Berlin 1980, s. 24.
- Herrmann J., *Edifices et objets sculptés à destination culturelle chez les tribus slaves du Nord-Ouest entre le VI<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> s.*, „Slavica Gandensia“, 7/8, 1980/1981, s. 41-68.
- [Herrmann J., *Ralswiek. Seehandelsplatz, Hafen und Kultstätte. Arbeitsstand 1983*, „Ausgrabungen und Funde“, 29, 1984, s. 128-135.]
- [Herrmann J., *Ein Versuch zu Arkona. Tempel und Tempelrekonstruktionen nach schriftlicher Überlieferung und nach Ausgrabungsbefunden im nordwestslawischen Gebiet*, „Ausgrabungen und Funde“, 38, 1993, s. 136-144.]
- [Herrmann J., *Ralswiek auf Rugen. Die slawisch-wikingische Siedlung und deren Hinterland*, cz. 1, Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburgs-Vorpommern, t. 32, Lubstorf 1997.]
- [Herrmann J., Heussner K.-U., *Dendrochronologie, Archäologie und Frühgeschichte von 6. bis 12. Jh. in den Gebieten zwischen Saale, Elbe und Oder*, „Ausgrabungen und Funde“, 36, 1991, z. 6, s. 270-275.]
- Herrmann J., Lange E., *Die Pferde von Arkona. Zur Frage der Pferdehaltung und Pferdezucht bei den slawischen Stämmen zwischen Elbe und Oder*, „Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte“, 2, 1982, s. 125-133.
- [Herschend F., *Halle*, w: RGA, t. 13, Berlin, New York 1999, s. 414-425.]
- Hertel J., *Die arische Feuerlehre*, cz. 1, Leipzig 1925.
- Hilczarówna Z. (współaut.), *Ptuj*, SSS, t. 4, s. 418.
- Hirt H., *Die Indogermanen, ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur*, t. I-II, Strassburg 1905-1907.
- [Holmberg U. (Haarva), *Baum des Lebens*, 1922.]
- Homiliarium quod dicitur de Opatoviz*, wyd. F. Hecht, Beiträge zur Geschichte Böhmens, t. 1, cz. 1, Pragae 1863.
- Hoogewerff G. J., *Vultus trifrons. Emblema diabolico. Imagine improba della Santissima Trinita (saggio iconologico)*, Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia, s. III, t. XIX, 1942-43, cz. 1.
- Hopkins G.S., *Indo-European \*deivos and related words*, Philadelphia 1932.
- Hoppe S., *Słownik języka lowieckiego*, Warszawa 1967.
- Hubert H., Mauss M., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, w: *Melanges d'histoire religieuse*, Paris 1909.
- Hüsing G., *Die iranische Überlieferung und das arische System*, Leipzig 1909.
- Ibn Fadlān, *Kitab. Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 3, wyd. A. Kmietowicz, F. Kmietowicz, T. Lewicki, Wrocław-Warszawa-Kraków 1985.
- Iljinskij G.A., *Do kritiki kanonu volodimirovich bohiv*, „Zapysky Istoryčnoj sekciji AN USRS“, 20, Kiev 1925, s. 11-15.

- Indo-European and Indo-Europeans*, wyd. G. Cardona, H.M. Hoenigswald, A. Senn, Philadelphia 1970.
- Istrin V., *Aleksandrija zemskich chronografov*, Moskva 1893.
- Ivakin G.J., *Svjascennyj dub jazyčeskich slavjan*, SE, 1979, 2, s. 106-115.
- Ivanov I., *Kul't Peruna u južnych slavjan*, Izvestija otdelenija ruskogo jazyka i slovesnosti Imp. Akademii Nauk, 1903, 8, St. Peterburg 1903, s. 140-174.
- Ivanov P., *Narodnye rasskazy o ved'mach i upyrach (Materialy dlja charakteristiki mirosozercanija krest'janskogo naselenija Kupjanskogo uezda)*, „Sbornik Char'kovskogo istoriko-filologičeskogo obscestva”, t. 3, 1891, s. 156-228.
- Ivanov V.V., *Social'naja organizacija indoevropskich plemen po lingvističeskim dannym*, „Vestnik istorii mirovoj kultury”, 1957, 1, s. 43-52.
- Ivanov V.V., *K etimologii baltijskogo i slavjanskogo nazvanija boga groma*, „Voprosy slavjanskogo jazykoznanija”, 1958, 3, s. 101-111.
- Ivanov V.V., *Jazyk kak istočnik pri etnogenetičeskich issledovanijach i problematika slavjanskich drevnostej*, w: *Voprosy etnogeneza i etničeskoj istorii slavjan i vostočnych romancev. Metodologija i istoriografija*, Moskva 1976.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *K rekonstrukcii praslavjanskogo teksta*, w: *Slavjanskoe jazykoznanie. Doklady sovetskoj delegacii. V Meždunarodnyj s'ezd slavistov. Sofija 1963*, Moskva 1963, s. 88-158.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *Slavjanskije jazykovye modelirujusčie semiotičeskie sistemy (Drevnij period)*, Moskva 1965.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *K semiotičeskoj interpretacii korovaja i korovajnych obrjadov u Belorussov*, w: *Trudy po znakovym sistemam*, t. 3, Tartu 1967, s. 64-70.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schéma*, w: *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, wyd. J. Pouillon, P. Maranda, t. 2, Paris – The Hague 1970, s. 1180-1206.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *A Comparative Study of the Group of Baltic Mythological Terms from the Root \*vel-*, „Baltistica”, 9, 1973, z. 1, s. 15-28.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *K probleme dostovernosti pozdnych vtoričnych istočnikov v svjazi s issledovanijami v oblasti mifologii. (Dannye o Velese v tradicijach severnoj Rusi i voprosy kritiki pis'mennych tekstov)*, w: *Trudy po znakovym sistemam*, t. 6, Tartu 1973, s. 46-82.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksiceskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, Moskva 1974.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *Voprosy etnogeneza i etničeskoj istorii slavjan i vostočnych romancev. Metodologija i istoriografija*, Moskva 1976.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *Vklad R.O. Jakobsona v slavjanskije indoevropskie folklornyje i mifologičeskie issledovanija*, w: *Roman Jakobson. Echoes of his scholarship*, wyd. D. Armstrong, C.H. Schooneveld, Peter de Ridder Press 1977, s. 163-184.

- Ivanov V.V., Toporov V.N., *Strukturno-tipologiĉeskij podchod k semantiĉeskoj interpretacii proizvedenij izobrazitel'nogo iskusstva v diachroničeskom aspekte*, w: *Trudy po znakovym sistemam*, t. 8, Tartū 1977, s. 103-119.
- Ivanov V.V., Toporov V.N., *K rekonstrukcii Mokosi kak ženskogo personaža v slavjanskoj versii osnovnogo mifa*, w: *Balto-slavjanskije issledovanija*, 1982, Moskva 1983, s. 175-197.
- Jagić V., *Mythologische Skizzen*, 1: *Svarog und Svarozic*, ASP, 4, 1880, s. 412-417, 2: *Dazbog, Dažbog-Dabog*, ASP, 5, 1881, s. 1-14.
- Jagić V., *Einige Bemerkungen zum 23a Kapitel des Pavlovischen Nomokanons betzeffs der Ansdricke Rousalja-Rusalky*, ASP, 30, 1909, s. 626-629.
- Jagić V., *Zur slavischen Mythologie*, ASP, 37, 1920, s. 492-511.
- Jakobson R., *Slavic Mythology*, w: *Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore. Mythology and Legend*, wyd. M. Leach, t. II, New York 1950, s. 1025-1028.
- Jakobson R., *Selected Writings*, t. IV: *Slavic Epic Studies*, The Hague-Paris 1966.
- Jakobson R., *The Slavic God Veles' and His Indo-European Cognates*, w: *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*, red. G. Bolognesi, Torino 1969, s. 579-599.
- Jakobson R., Szeftel M., *The Vseslav Epos*, w: R. Jakobson, *Selected Writings...*, t. IV, s. 301-368.
- Jana Długosza Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego*, wyd. J. Dąbrowski, t. 1, Warszawa 1961.
- Jankovic N., *Astronomia u predanjina, obiĉajinu i utvarinama srba*, Beograd 1951.
- Jankuhn H., *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze im Mittel-und Nordeuropa*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., III, 74, Göttingen 1970.
- Janusz R., *Zabytki przedhistoryczne Galicyi wschodniej*, Lwów 1918.
- Jaskiewicz W.C., *A Study in Lithuanian Mythology. Jan Lasicki's Samogitan Gods*, „Studi Baltici”, 9, 1952, s. 65-106.
- Jazdźewski K., *Z problematyki początków Słowiańszczyzny i Polski*, t. 1, Łódź 1968.
- Jazdźewski K., *Pradzieje Europy Środkowej*, Wrocław 1981.
- Johansons A., *Den Wassergeist bei Balten und Slawen*, „Acta Baltico-Slavica”, 2, 1965, s. 27-52.
- [Jørgensen L., *Kongsgård-Kultstedmarked. Overvejelser omkring Tissokompleksets struktur og funktion*, w: *Plats och praxis. Studier av nordisk forhistorien ritual*, wyd. K. Jennbert et alii, Lund 2002, s. 215-248].
- Jung C.G., Kerényi K., *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen*, Amsterdam-Leipzig 1941 [repr. Hildesheim 1980].
- Junková J., *Nemoc a smrt u starých Slovanů*, „Vznik a počátky Slovanů”, 1, 1956, s. 180-196.
- Kagarov E.G., *Religija drevnich slavjan*, Moskva 1918 [repr. 1957].

- [Kahl H.-D., *Der Stadt der Karantanen. Fakten, Thesen und Fragen zu einer frühen slawischen Machtbildung im Ostalpenraum (7.-9. Jh.)*, Ljubljana 2002, s. 155-162.]
- [Kahl H.-D., *Das erloschene Slawentum des Obermeingebietes und sein vorchristlicher Opferbrauch (trebo) im Spiegel eines mutmasslich würzburgischen Synodalbeschlusses aus dem 10. Jahrhundert*, „*Studia Mythologica Slavica*“, 7, 2004, s. 11-42.]
- Kajsarov A.S., *Versuch einer slavischen Mythologie in alphabetischer Ordnung*, Göttingen 1804.
- [Kalevala, tłum. J. Ozga-Michalski, Warszawa 1980.]
- Kapełuś H., *Dzieje folklorystyki polskiej*, Wrocław 1971.
- Karadžić V.S., *Život i običaji naroda srpskoga*, Bery 1867.
- Karger M.K., *Drevnij Kiev, očerki po istorii material'noj kultury drevnerusskogo goroda*, t. 1, Moskva 1958.
- Karskij E.F., *Belorusy. Jazyk belorusskogo naroda*, t. 3: *Očerki slovesnosti belorusskogo plemeni*, cz. 1: *Narodnaja poezija*, Warszawa 1916.
- [Keiling H., *Ein Jungslawisches Siedlungsplatz mit Flussübergang und Kultbau bei Parchim in Bezirk Schwerin*, „*Bodendenkmalpflege in Mecklenburg*“, 1980, s. 121-138.]
- Kiersnowski R., *Niedźwiedzie i ludzie w dawnych i nowszych czasach*, Warszawa 1990.
- Kirfel W., *Zahlen- und Farbensymbole*, w: *Kleineschriften*, red. R. Birmé, Wiesbaden 1976, s. 248-258 [pierw. „*Saeculum*“, 12, 1961, z. 3, s. 237-247].
- Klawe I., *Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce*, Warszawa 1920.
- [Klein L.S., *O drevnerusskich jazyčeskich svjatiliscach*, w: *Cerkovnaja archeologija*, t. 1, Sankt-Peterburg-Pskow 1995, s. 71-80.]
- Klinger W., *Životnoje v antičnom i sovremennom sujeverii*, Kiev 1911.
- Klinger W., *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*, Poznań 1926.
- Klinger W., *Wschodnioeuropejskie rusalki i pokrewne postaci w demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Lublin-Kraków 1949.
- Koleva T.A., *Zimnij cikl obyčae v južnych slavjan. K voprosu o strukturno-tipologičeskom analize obrjadnosti*, SE, 1971, 3, s. 40-150.
- [Konetskij W.J., *Nekotorye aspekty istocnikovedenija v interpretacii kompleksa pamjatnikov v Peryni pod Novgorodom. Cerkovnaja archeologija*, t. 1, Sankt-Peterburg-Pskow 1995, s. 80-85.]
- Korošec J., *Slovansko svetilišče na Ptujskem gradu*, Ljubljana 1948.
- Korš F., *Vladimirovy bogi*, Kijev 1907.
- [Korta W., *Tajemnice góry Słęzy*, Katowice 1988.]
- Kosmasa Kronika Czechów*, tłum. M. Wojciechowska, Warszawa 1968.
- Kostrzewski J., *Les origines de la civilisation polonaise. Prêhistoire-protohistoire*, Paris 1949.

- Kostrzewski J., *Obrządek ciałałpalny u plemion polskich i Słowian północno-zachodnich*, Warszawa 1960.
- Kostrzewski J., *Kult zwierząt*, SSS, t. 2, s. 558-559.
- [Kotlar M., *Rus' jazyčnicka*, Kiiv 1995.]
- Kotlarczyk J., *Astronomiczna orientacja niektórych starożytnych obiektów kultowych na terenie Polski*, Sprawozdania PAN, Oddział Krakowski, 1974.
- Kowalczyk E., *Żmij, Żmigrody, Waly Żmijowe. Odpowiedź Ryszardowi Tomickiemu*, „Archeologia Polski”, 22, 1977, s. 192-212.
- Kowalenko W., *Dniepr*, SSS, t. 1, s. 349.
- Krahe H., *Sprache und Vorzeit. Europäische Vorgeschichte nach dem Zeugnis der Sprache*, Heidelberg 1954.
- Krappe A.H., *La chute du paganisme a Kiev*, RES, 17, 1937, s. 206-218.
- Kraushar A., *Totemizm w rozwoju dziejowym społeczeństw pierwotnych i jego objawy w genezie społeczeństwa polskiego*, Warszawa 1920.
- Kromer M., *Kronika polska [...] Książ XXX [...]*, tłum. M. Błażowski, Sanok 1857.
- Kronika Thietmara*, wyd. i tłum. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953.
- Krumphanzlová Z., *Zvláštnosti ritu na slovanských pohřebištích v Čechách*, „Vznik a počátky Slovanů”, 5, 1964, s. 171-215.
- Kryms'kij A.E., „*Volosova boroda*”. *Z učeno-kabinetnoi mytologii XIX v.*, w: *Jubilejnyj zbirnyk na počanu akad. D.I. Bagalija*, Kiiv 1927, s. 74-91.
- Krzyżanowski J., *Słownik folkloru polskiego*, Warszawa 1965.
- Kuczyński J., Pyzik Z.W., *Ośrodek kultu pogańskiego na Górze Grodowej w Tumlinie. pow. Kielce*, w: *Religia pogańskich Słowian*, Kielce 1968, s. 61-67.
- Kuhn A., *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie*, Berlin 1859.
- Kuhn A., *Über Entwicklungsstufen der Mythenbildung*, Berlin 1873.
- Kuhn H., *Kleine Schriften*, Berlin 1978.
- Kuiper F.B.J., *Cosmogony and Conception: A Query*, HR, 10, 1970-1971, z. 2, s. 91-138.
- Kuiper F.B.J., *The Basic Concept of Vedic Religion*, HR, 15, 1975-1976, z. 2, s. 107-120.
- Kulisic Š., Petrović P.Ž., Pantelić N., *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970.
- Kunstmann H., *Zwei Beiträge zur Geschichte des Ostslawen, Abadriten, Retra, Redarich und Arkona*, „Die Welt der Slawen”, 26, 1981, s. 395-432.
- Kupiszewski W., *Słownictwo meteorologiczne w gwarach i historii języka polskiego*, Warszawa 1969.
- Kuryłowicz J., *Dnieprowe progi*, SSS, t. 1, s. 349-350.
- Labuda G., *Mitologia i demonologia w słownictwie. w bajkach. baśniach i legendach kaszubskich*, w: *Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej pt. „Świat bajek. baśni i legend kaszubskich”*, 7-8.06.1976, Wejherowo 1979, s. 5-63.

- [Labutina I.K., *Jazyčeskoe svjatilisce Pskova*, w: *Istorija i kultura drevne-russkogo goroda*, Moskwa 1989, s. 100-108.]
- Lanson G.J., *The Study of Mythology and Comparative Mythology*, w: *Myth in Indo-European Antiquity...*, s. 1-16.
- Lauskin K.D., *Baba-Jaga i odnonogie bogi (k voprosu o proischoždenii obraza)*, w: *Fol'klor i etnografija russkogo severa*, Leningrad 1973, s. 181-186.
- Leciejewicz L., *Miasta Słowian północno-polańskich*, Wrocław 1968.
- Leciejewicz L., *Świątynie pogańskie*, SSS, t. 5, s. 579-580.
- Leciejewicz L., *Słowiańszczyzna zachodnia*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.
- [Leciejewicz L., *In pago Silensi vocabulo hoc a quodam monte... sibi indito. O funkcji miejsc kultu pogańskiego w systemie politycznym Słowian doby plemiennej*, „Sobótka”, 42, 1987, z. 2, s. 125-135.]
- [Leciejewicz L., *Ostatni obrońcy dawnych wartości*, „Z otchłani wieków”, 52, 1986, s. 62-69.]
- [Leciejewicz L., *Słowianie Zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław 1989, s. 111-123.]
- Leger L., *La mythologie slave*, Paris 1901.
- Le Goff J., *Notes sur société tripartite, idéologie monarchique et renouveau économique dans la chrétienté du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> s.*, w: *L'Europe aux IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s. Aux origines du état nationaux. Actes du colloque tenu à Varsovie et Poznań du 7 au 13 septembre 1965*, red. T. Manteuffel, A. Gieysztor, Varsovie 1968.
- Le Goff J., *Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale*, „Annales ESC”, 34, 1979, s. 1187-1215.
- Lehr-Spławiński T., *O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian*, Poznań 1946.
- Lehr-Spławiński T., *Wspólnota językowa balto-słowiańska a problem etnogenezy Słowian*, SAnt., 4, 1953, s. 1-21.
- Lehr-Spławiński T., Polański K., *Słownik etymologiczny języka Drzewian połabskich*, Warszawa 1962.
- Leicht P.S., *Tracce di paganesimo fra gli Slavi dell' Isonzo nel sec. XIV*, „Studi e materiali di storia delle religioni”, 1, 1925, s. 247-250.
- Lelewel J., *Balwochwaltwo słowiańskie*, Poznań 1853.
- Lelewel J., *Cześć balwochwalecza Słowian i Polski*, Poznań 1857.
- Leńczyk G., *Światowid zbuczkański*, „Materiały archeologiczne”, 5, 1964, s. 5-61.
- Lettenbauer W., *Über Krankheitsdämonen im Volksglauben der Balkanslaven*, w: *Serta Monacensia. Festschrift für F. Babinger*, wyd. H.J. Kissling, A. Schmaus, Leiden 1952, s. 120-135.
- Lettres de Ferdinand de Saussure à Antoine Meillet*, wyd. E. Benveniste, „Cahiers Ferdinand de Saussure”, 21, 1964, s. 89-130.
- Lewicki T., *Obrzędy pogańskie Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich, głównie z IX-X w.*, „Archeologia”, 5, 1952/1953, s. 122-154.
- Lewicki T., *Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations des voyageurs et des écrivains arabes*, „Folia Orientalia”, 5, 1962, s. 1-74.

- Lincoln B., *The Indo-European Myth of Creation*, HR, 15, 1975, z. 2, s. 121-145.
- Lincoln B., *Priests, Warriors and Cattle: A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley 1981.
- Lincoln B., *The Land of the Yama*, HR, 20, 1980-1981, z. 3.
- [Lindquist S., *Hedentemplet i Uppsala*, „Fornvännen”, 16, 1923, s. 85-118.]
- [Lindquist S., *Hedentemplet i Arcon på Rügen*, „Fornvännen”, 18, 1925, s. 73-74.]
- Lipec R.S., *Obraz drevnego tura i otgoloski ego kul'ta v bylinach*, w: *Slavjanskij fol'klor*, Moskva 1972, s. 82-109.
- Littleton C.S., *Some Possible Indo-European Themes in the Iliad*, w: *Myth and Law...*, s. 228-246.
- Littleton C.S., *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, wyd. 2, Berkeley-Los Angeles 1973.
- Littleton C.S., *The 'Kingship in Heaven' Theme*, w: *Myth and Law...*, s. 83-121.
- Littleton C.S., *Georges Dumézil and the Rebirth of the Genetic Model: an Anthropological Appreciation*, w: *Myth in Indo-European Antiquity...*, s. 169-177.
- [Ljavkov E., Karabanov A., Ducyc L., Zajkovski E., Vinakurov V., *Kultavy kamni Belarusi*, „Studia Mythologica Slavica”, 3, 2000, s. 43-56.]
- Loorits O., *The Development of the Uralian Culture-Area*, „The Slavonic and East European Review”, 31, 1952, s. 1-19.
- Loorits O., *The Stratification of Estonian Folk-Religion*, „The Slavonic and East European Review”, 35, 1956/1957, s. 360-378.
- [López-Monteağudo G., *Esculturas zoomorfas Celtas de la Peninsula Iberica*, Madrid 1989.]
- [Lübke C., *Religion und ethnisches Bewusstsein bei den Lutizen*, „Swiatowit”, 40, 1995, s. 70-90.]
- [Lübke C., *Heidentum und Widerstand. Elbslawen und Christliche Staaten im 10.-12. Jahrhundert*, w: *Early Christianity in Central and East Europe*, Warsaw 1997, s. 123-128.]
- [Lübke C., *Forms of political organization of the Polabian Slavs (until the 10<sup>th</sup> century A.D.)*, w: *Origins of Central Europe*, Warsaw 1997, s. 115-124.]
- [Lübke C., *Die Elbslawen – Polens Nachbarn im Westen*, w: *The Neighbours of Poland in the 10<sup>th</sup> Century*, Warsaw 2000, s. 61-77]
- [Lübke C., *The Polabian alternative. Paganism between Christian Kingdoms*, w: *Europe around the year 1000*, Warsaw 2001, s. 379-389.]
- Lyons J., *Chomsky*, Warszawa 1974.
- [Łapiński A., *Światowid czy model świata?*, „Z otchłani wieków”, 50, 1984, s. 128-139.]
- [Łapiński A., *Modele a podobieństwa ukryte*, w: *Interpretacja dzieła. Konferencja w Instytucie Sztuki PAN*, Wrocław 1987, s. 129-143.]
- [Łasicki Jan] *Johannis Lasicii Poloni De Diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum et falsorum christianorum*, Basileae 1615 [przekł. pol. *O bożkach żmudzkich*, tłum. A. Rogalski, „Dziennik Wileński”, 1823, t. 1, 3].



- [Łosiński W., *Groby typu Alt-Käbelich w świetle badań przeprowadzonych na cmentarzysku wczesnośredniowiecznym w Świelubiu pod Kołobrzegiem*, „Przegląd Archeologiczny”, 41, 1993, s. 17-34].
- [Łosiński W., *Z dziejów obrzędowości pogrzebowej u północnego odłamu Słowian Zachodnich w świetle nowych badań*, w: *Kraje słowiańskie w wiekach średnich. Profanum i sacrum*, red. H. Kočka-Krenz, W. Łosiński, Poznań 1998, s. 473-483].
- Łoś J., *Jakóba syna Parkosza traktat o ortografii polskiej*, Materiały i prace Komisji Językoznawczej Akademii Umiejętności w Krakowie, 2, Kraków 1907.
- Łowmiański H., *Rodzime i obce elementy w religii Germanów według danych Tacyta*, w: *Cultus et cognitio...*, s. 353-363.
- Łowmiański H., *Geneza politeizmu polabskiego*, PH, 69, 1978, z. 1, s. 1-21.
- Łowmiański H., *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1979.
- [Łowmiański H., *Zagadnienie politeizmu słowiańskiego*, PH, 75, 1984, z. 4, s. 655-693.]
- Łuka L.J., *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
- Machek V., *Slavischer rorog „Würzfalke” und sein mythologischer Zusammenhang*, „Linguistica slovacca”, 3, 1941, s. 84-88.
- Machek V., *Name und Herkunft des Gottes Indra*, AO, 12, 1942, s. 143-154.
- Machek V., *Essai comparatif sur la mythologie slave*, RES, 23, 1947, s. 48-65.
- Machek V., *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, Praha 1957.
- Maciej z Miechowa, *Chronica Polonorum, Cracoviae 1521*, s. 21-22.
- Maher J.P., *\*Haʹkmon: „(Stone) Axe” and „Sky” in T-E/Battle-Axe Culture*, JIES, 1, 1973, s. 441-463.
- Maher J.P., *The Ethnonym of the Slavs – Common Slavic \*Slověne*, JIES, 2, 1974, 143-155.
- Makarova T.I., *O proizvodstve pisanek na Rusi*, w: *Kul'tura drevnej Rusi (N.M. Voroninu)*, Moskva 1966, s. 141.
- [Makiewicz T., Prinke A., *Teoretyczne możliwości identyfikacji miejsc sakralnych*, „Przegląd Archeologiczny”, t. 28, 1981, s. 57-83.]
- Mal G., *Contributi alla mitologia slovena*, „Studi e materiali di storia delle religioni”, 18, 1942 (1943), s. 20-35.
- Malinowski B., *Magic, Science and Religion*, New York 1955 [przekł. pol. *Magia, nauka i religia*, tłum. B. Leś, D. Praszalowicz, w: B. Malinowski, *Dzieła*, t. 7: *Mit, magia religia*, Warszawa 1990].
- Mallory J.P., *A Short History of the Indo-European Problem*, JIES, 1, 1973, s. 21-65.
- Mallory J.P., *The Chronology of the Early Kurgan Tradition*, JIES, 4, 1976, s. 257-294.
- Mannhardt W., *Wald- und Feldkulte*, t. 1: *Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme mythologische Untersuchungen*, Berlin 1875.

- Mannhardt W., *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga 1936.
- Mansikka V.J., *Die Religion der Ostslaven*, t. 1: *Quellen*. Helsinki 1922.  
[Mansikka V.J., *Religija vostočných slavjan*, Moskva 2005.]
- Marcin z Urzędowa, *Herbarz polski, to jest o przyrodzeniu ziół i drzew rozmaitych, i innych rzeczy do lekarztw należących, księgi dwoje* Kraków 1595.
- Marcus Terentius Varro, *De lingua latina*, wyd. J. Collart, Paris 1954.
- Margrath W.T., *The Athenian King List and Indo-European Trifunctionalism*, JIES, 3, 1975, s. 173-194.
- Margul T., *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964.  
[Margul T., *Eliade i morfologia świętości*, Warszawa 1987]
- Maringer J., *Das Feuer in Kult und Glauben des vorgeschichtlichen Menschen*, „Anthropos”, 69, 1974, s. 69-112.
- Maringer J., *Fire in Prehistoric Indo-European Europe*, JIES, 4, 1976, s. 161-186.
- Maringer J., *Das Dreieckzeichen auf helvetischen und helveto-römischen Votivbeilchen*, „Jahrbuch der Schweizerischen Gesellschaft für Ur- und Frühgeschichte”, 59, 1976, s. 185-191.
- Maringer J., *Der Berg in Kunst und Kultur vor- und frühgeschichtlichen Zeit*, „Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte”, 32, 1980, s. 255-258.
- Maringer J., *Das Ei in Symbolic und Mythe des Ur- und Frühgeschichte Europe*, „Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte”, 33, 1981, s. 357-361.
- Marinov D., *Zivaja starina*, [b.m.] 1891.
- Martynov V.V., *K lingvisticskomu obosnovaniju gipotezy o vislo-oderskoj prarodine slavjan*, „Voprosy jazykoznanija”, 10, 1961, z. 3, s. 51-59.
- Martynov V.V., *Lingvisticskie metody obosnovanija gipotezy o vislo-oderskoj prarodine slavjan*, Minsk 1963.
- Martynov V.V., *Slavjano-germanskoe leksiceskoe vzaimodejstvie drevnejšej pory (K probleme prarodiny slavjan)*, Minsk 1963.
- Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, [przeł. pol. *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973].
- Mayer H.E., *Zur frühen Sondertelles des Slavischen*, ZSPhil., 42, 1981, s. 300-314.
- Mayrhofer-Passler E., *Haustieropfer Indoiranien bei den Indoiranien und den anderen indogermanischen Völker*, AO, 21, 1953, s. 182-205.
- Meillet A., *La religion indo-européenne*, w: tegoż, *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris 1921.
- Meillet A., *Les dialectes indo-européens*, wyd. 2, Paris 1922.
- Meillet A., *Le vocabulaire slave et le vocabulaire indo-iranien*, RES, 6, 1926, s. 165-174.
- [Mencej M., *Pomen vode v prdestavah starih Slovanov o posmrtnem življenju in segach ob Smrti*, Ljubljana 1997.]
- Menges K.H., *An Outline of the Early History and Migrations of the Slavs*, Columbia Univ. 1953



- nym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Spotkania Bytomskie IV, Wrocław 2000, s. 155-193.]
- [Moździoch S., *Gens perfida et nondum bene christiana – konfrontacja chrześcijaństwa i wierzeń tradycyjnych w państwie pierwszych Piastów w świetle najnowszych odkryć archeologii*, w: *Sacrum...*, s. 67-82.]
- Müller F.M., *Essai de mythologie comparée*, Paris 1859.
- Müller F.M., *Lectures on the Science of Language Delivered at the Royal Institution of Great Britain...*, London 1861-1863 [przekł. pol. *Wykłady o umiejętności języka*, tłum. A. Dygasiński, Kraków 1874-1875].
- Müller F.M., *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India*, London 1878.
- [Muzolf B., *Wczesnośredniowieczne cmentarzysko ciałopalne z obiektem kultowym*, w: *Badania archeologiczne na terenie odkrywki „Szczerców” Kopalni Węgla Brunatnego „Bełchatów” S.A.*, red. R. Grygiel, t. 2, Łódź 2002, s. 401-425.]
- Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European Comparative Mythology*, wyd. J. Puhvel, Publications of the UCLA Center for the Study of Comparative Folklor and Mythology, 1, Berkeley-Los Angeles-London 1970.
- Myth in Indo-European Antiquity*, wyd. G.J. Lanson, C. Scott Littleton, J. Puhvel, Berkeley 1974.
- Nagy H., *Perkunas und Perun*, w: *Antiquitates Indogermanicae...*, s. 113-131.
- Najstarší česká rymovaná kronika tak receného Dalimila*, wyd. B. Havránek, J. Danhelka, Praha 1957.
- Naumann H., *Neue Beiträge zum altgermanischen Dioskurenglauben*, „Bonner Jahrbücher”, 150, 1950, s. 91-101.
- Nehring W., *Der Name 'Belbog' in der slavischen Mythologie*, ASP, 25, 1903, s. 66-73.
- Niederle L., *Zivot starých Slovanů. Zaklady kulturních starožitnosti slovanských*, t. 1-4, Praha 1911-1925.
- Nikol'skij N.M., *Dochristianskie verovanija i kul'ty dneprovskich slavjan*, Moskva 1929.
- [Nordahl E., *Templum quod Ubsola dicitur..... i arkeologisk befyysning*, Aun 22, Uppsala 1996.]
- Nosek S., *Kamienie z misczkowatymi wgłębieniami*, SSS, t. 2, s. 359.
- O'Brien S., *Dioscuric Elements in Celtic and Germanic Mythologies*, JIES, 10, 1982, s. 117-136.
- Oexle A.G., *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*, w: *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zu seinem 65. Geburtstag*, wyd. L. Fenske, W. Rösener, T. Zotz, Sigmaringen 1984, s. 483-500.
- Ogibenin B.L., *Baltic Evidence and the Indo-Iranian Prayer*, JIES, 2, 1974, s. 23-43.

- [Ohlmarks Å., *Islandska hov och gudahus*, w: *Bidrag till nordisk filologi tillagnade Emil Olsen...*, Lund-Köpenhamn 1936.]
- [Ohlmarks Å., *Alt Uppsala und Arkona. Zur Rekonstruktion des Uppsalatem-pels und Entstehung des westslawischen Kulte*, w: *Vetenskap-societeten i Lund, Årbók* 1943, Lund 1944, s. 77-120.]
- Oksolski S., *Diariusz transakcyjnej wojennej między wojskiem koronnym i zapo-roskim w r. 1637, Zamość 1638.*
- Olesch R., *Die christliche Terminologie im Dravänopolabischen*, ZSPhil., 39, 1976, s. 10-31.
- Olsen O., *Vorgesichtliche Heiligtümer in Nordeuropa*, „Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Kl.”, cz. III, 74, Göt-tingen 1970, s. 259-278.
- [Olsen O., *Hørg, hov og kirke. Historiske og arkaeologiske vikingetidstudier*, København 1966.]
- [Otto R., *Świętość, Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa 1968 [Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Breslau 1917.]
- Ozols J., *Zur Frage der heiligen Wälder im östlichen Ostseegebiet*, „Zeitschrift für Ostforschung”, 26, 1977, s. 671-681.
- Palm T., *Wendische Kultstätten. Quellenkritische Untersuchungen zu den letz-ten Jahrhunderten slawischen Heidentums*, Lund 1937.
- Palmer L.R., *Arya- A Monological Scheme*, Amind 1974.
- Pannach S.T., *Reliquien den Feld-, Wald-, Wasser- und Slanskulten unter den Wenden*, „Lausitzische Monatschrift”, 1797, s. 741-759.
- [Parczewski M., *Początki kształtowania się polsko-ruskiej rubieży etnicznej w Karpatach. U źródeł rozpadu Słowiańszczyzny na odłam wschodni i zachodni*, Kraków 1991.]
- [Parczewski M., *Die Teilung des Ost- und Westslawentums als Ergebnis sta-atlicher und ideologischer Trennung im 10. und 11. Jahrhundert*, w: *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhundert*, red. M. Müller-Wille, Stuttgart 1998, s. 215-226.]
- [Parczewski M., *Badania nad kulturą wczesnosłowiańską*, w: *Archeologia i prahistoria polska w ostatnim półwieczu*, red. M. Kobusiewicz, S. Kurna-towski, Poznań 2000, s. 413-421.]
- Parke H.W., *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Cambridge Mass. 1967.
- Passek T.S., Latynine B.A., *Sur la question des „kamennyje baby”*, „Slavia Sep-tentrionalis Antiqua”, 4, 1929.
- Patlagean E., *Les armes et la cité de Rome du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle et le modèle eu-ropéen des trois fonctions sociales*, „Mélanges de l'École de Rome. Moyen Age, Temps Modernes”, 86, 1974, z. 1, s. 25-62.

- Pavkovic N., *Communauté villageoise comme unité rituelle et religieuse, Slaves des Balkans, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s.*, „Papier Société Jean Bodin”, 1976.
- Pearson R., *Some Aspects of Social Mobility in Early Historic Indo-European Societies*, JIES, 1, 1973, s. 155-161.
- Peisker J., *Koje su vjere bili stari Sloveni prije krštenja?*, „Starohrvatska prosvjeta”, 2, 1928, s. 55-86.
- Penczak E., *Kalendarz lunarny Słowian na tle porównawczym*, „Lud”, 60, 1976, s. 101-125.
- Perkowski J.L., *Vampires of the Slavs*, Cambridge Mass. 1976.
- Pertold O., *The Religious Aspects of the Difference between Natural and Violent Death*, AO, 7, 1935, s. 74-79.
- Petrov V.P., *Etnogenez Slovj'an. Dženez'a, etapi rozvitky i problematik*, Kiiv 1972.
- Pettazzoni R., *Il paganesimo degli antichi popoli europei*, Roma 1946.
- Pettazzoni R., *The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 9, 1946, s. 135-151.
- Pettazzoni R., *Wszeczwiedza bogów*, tłum. B. Sieroszowska, Wrocław 1967 [wyd. oryg. *L'onniscienza di Dio*, Torino 1955.]
- Piggott S., *An Approach to Archaeology*, New York 1965.
- Pirchegger S., *Zur altrussischen Göttesnamen Stribogъ*, ZSPhil., 19, 1947, s. 311-316.
- Pisani V., *Il paganesimo balto-slavo*, w: *Storia delle religioni*, red. P. Tacchi Venturi, t. 2, Torino 1949.
- Pisani V., *Le religioni dei Celti e dei Balto-Slavi nell'Europa precristiana*, Milano 1950.
- Pisani V., *Slavische Miscellen*, w: *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 11 October 1956*, The Hague 1956, s. 390-394.
- Pisani V., [Stribogъ], „Paideia”, 11, 1956, s. 307.
- Pisani V., *La religione dei Balto-Slavi*, Torino 1962.
- [Pisarenko J.G., *Veles-Volos v jazyčnickomu svitogljadi davnoj Rusi*, Kiiv 1997.]
- Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, Warszawa 1966.
- [Pleterski A., *The trinity concept in the Slavonic ideological system and the Slavonic spatial measurement system*, „Swiatowit”, 40, 1995, s. 113-143.]
- [Pleterski A., *Die Kärnter Fürstensteine in der Struktur dreier Kultstätten*, w: *Kärnter Fürstenstein im europäischen Vergleich*, red. A. Huber, Gmünd 1997, s. 43-120.]
- Pletneva S.A., *Zivotnyj mir v russkich volsebnych skazkach*, w: *Drevnjaja Rus'...*, s. 388-397.
- Pogodin A., *Mythologische Spuren in russischen Dorfnamen*, ZSPhil., 11, 1934, s. 35.
- Pokorny J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bern-München 1958-1959.

- Polák V., *Praslovanská kultura s hlediska jazykového*, „Vznik a počátky Slovanů”, 1, 1956, s. 95-118.
- Polák V., *Slovanské naboženství*, „Vznik a počátky Slovanů”, 1, 1956, s. 119-123.
- Polák V., *Etymologické příspěvky k slovanské demonologii*, „Slavia”, 46, 1977 z. 3, s. 283-291.
- Polnoe sobranie russkich letopisej*, t. 2: *Ipat'evskaja letopis'. Pribavlenija k Ipat'evskaja letopisi: Gustinskaja letopis'*, St. Peterburg 1843.
- Polomé E.C., *The Indo-European Component in Germanic Religion*, w: *Myth and Law...*, s. 55-82.
- Polomé E.C., *Indo-European Culture, with Special Attention to Religion*, w: *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennium*, wyd. E.C. Polomé, Ann Arbor 1982, s. 156-172.
- Polska pogańska i słowiańska*, wyd. A. Brückner, Kraków 1923.
- Pomeranceva E.V., *Russkie rasskazy o domovom*, w: *Slavjanskij fol'klor*, Moskva 1972, s. 242-257.
- Pomeranceva E.V., *Mifologičeskie personazi v russkom fol'klore*, Moskva 1975.
- Pomeranceva E.V., *Mezetniceskaja obscnost' poverij i byliček o poludnice*, w: *Slavjanskij i balkanskij...*, s. 143-158.
- Popović M., *Vidovan i casni krst. Oglad in knjizevne archeologije*, Dorpad 1976.
- [Popowska-Taborska H., *Ślady dawnych wierzeń słowiańskich utrwalone w kaszubskiej leksyce*, „Światowit”, 40, 1995, s. 144-157.]
- Poppe A., *Das Reich der Rus' im 10. und 11. Jhr. Wandel der Ideenwelt*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas”, 28, 1980, z. 3, s. 334-354.
- Postępek prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu 1570*, Kraków 1861.
- Potkański K., *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii*, w: tegoż, *Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków 1924, s. 1-93.
- Potocki J., *Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe pour la recherche des antiquités slaves ou vendes*, Hamburg 1795.
- Povest' vremennyh let*, cz. 1: *Tekst i perevod*, wyd. D.S. Lichacev, B.A. Romanov, Moskva 1950.
- Preobrażenskij A., *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, t. 1, Moskva 1910-1914; t. 2, z. 1-5, Moskva 1914-1916.
- Pritsak O., *The Tripartite System of the Old Turkish Ideology and Mythology*, 1976.
- Procházka V., *Organizace kultu a kmenové zřízení polabsko-pobaltských Slovanů*, „Vznik a počátky Slovanů”, 2, 1958, s. 144-168.
- Procopii Caesariensis De bello Gothico*, wyd. J. Haury, w: *Procopii Caesariensis Opera omnia*, t. II, Leipzig 1905.
- Prokopiusz z Cezarei, *O wojnach*, tłum. M. Plezia, *Greckie i tacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, cz. 1: (do VIII w.), Poznań-Kraków 1952.

- Propp V.J., *Russkie agrarnye prazdniki (Opyt istoriko-etnograficeskogo issledovanija)*, Leningrad 1963.
- Puhvel J., *Remus et frater*, HR, 15, 1975, z. 2, s. 146-157.
- Puhvel J., *Indo-European Structure of the Baltic Pantheon*, w: *Myth in Indo-European Antiquity...*, s. 78-85.
- Puhvel J., *Aspects of Equine Functionality*, w: *Myth and Law...*, s. 159-172.
- [Radwański K., *Kraków głównym ośrodkiem organizacji protopaństwowej Wiślan*, w: *Archeologia w teorii i praktyce*, Warszawa 2000, s. 535-555.]
- [Radwański K., *Kopiec Krakusa składnikiem wielkiego cmentarzyska kurhanowego na krakowskich Krzemionkach*, w: *150 lat Muzeum Archeologicznego w Krakowie*, Kraków 2000, s. 267-280.]
- [Radwański K., *Nekropola grobów kurhanowych na Krzemionkach wraz z monumentalnym kopcem Krakusa – głównym ośrodkiem ceremonialnym krakowskiego centrum władzy w IX-X w.*, w: *Civitas et villa. Miasto i wieś w średniowiecznej Europie Środkowej*, Wrocław-Praha 2002, s. 417-428.]
- Rajewski Z., *Problem Radogoszczy i Swarozycza*, „Przegląd Zachodni”, 4, 1948, z. 9, s. 321-325.
- Rajewski Z., *Über den Wasserquellenkult*, w: *I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*, Wrocław 1971, t. 5, s. 411-413.
- Rajewski Z., *Das Pferd im Glauben hem den Slawes im frühen Mittelalter*, w: *Slavjane i sredizemnomorskij svjat, VI-XI vek*, Sofia 1973, s. 231-237.
- Rajewski Z., *Święta woda u Słowian – źródła, rzeki, jeziora*, SAnt., 21, 1974, s. 111-117.
- [Reinfuss R., *Ludowa rzeźba kamienna w Polsce*, Wrocław 1989.]
- Renfrew C., *Archaeology and Language. The Puzzle od Indo-European Origins*, London 1987.
- Ridley R.A., *Wolf and Werwolf in Baltic and Slavic Tradition*, JIES, 4, 1976, s. 321-331.
- Rivière J.-C., *Georges Dumézil. A la découverte des Indo-Européens*, Paris 1979.
- Rjazanovskij F.A., *Demonologija v drevnerusskoj literature*, Moskwa 1915.
- [Rosik S., *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Prace historyczne, t. 17, Wrocław 1995.]
- [Rosik S., *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI-XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia 144, Wrocław 2000.]
- [Rosik S., *Awans słońca w mitologiach przedchrześcijańskich Słowian na tle przemian społeczno-politycznych*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko...*, s. 49-59.]
- [Rosik S., *Sacrum Pomorzan „w oczach” św. Ottona z Bambergu (w kręgu chrześcijańskiej interpretacji religii Słowian)*, w: *Z dziejów chrześcijaństwa na Pomorzu*, Kulice 2001, s. 43-78.]
- [Rosik S., *Wineta – utopia szlacheckich Pogan (znaczenie legendy w Helmolda „Kronice Słowian”*, SAnt., 42, 2001, s. 113-122.)



- Rostański J., *O myśliwstwie, komach i psach łowczych książek pięcioro z lat 1584-1690*, Kraków 1914.
- Rozwadowski J., *Stosunki leksykalne między językami słowiańskimi a irańskimi*, „Rocznik Orientalistyczny”, 1, 1914-1915, s. 95-110 [reed. *Wybór pism*, t. 2, Warszawa 1961].
- Rozwadowski J., *Studia nad nazwami wód słowiańskich*, Kraków 1948.
- Rożniecki S., *Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie*, ASP, 23, 1901, s. 462-520.
- Rudnicki M., *Bóstwo lechickie Nyja*, „Slavia Occidentalis”, 8, 1929, s. 454.
- Rudnicki M., *Pols. Dagome iudex i wagryjskie Podaga*, „Slavia Occidentalis”, 7, 1928, s. 135-165.
- Rudnicki M., *Prasłowiańszczyzna-Lechia-Polska*, t. 1, Poznań 1959.
- Rudnickij J.B., *Slavic Terms for 'god'*, w: *Antiquitates Indogermanicae...*, s. 111-112.
- Rusanova I.P., *Jazyčeskoe svjatišče na reke Gniliopat' pod Zitomirom*, w: *Kul'tura drevnej Rusi (N.N. Voroninu)*, Moskwa 1966, s. 233-237.
- [Rusanova I.P., *Kultovye mesta i jazyčeskie svjatilisca slavjan VI-XIII vv.*, „Ros-sijskaja Archeologia”, 1992, z. 4, s. 50-67.]
- [Rusanova I.P., Timoščuk B.A., *Jazyčeskie svjatilisca drevnich slavjan*, Moskwa 1993.]
- Rusu V., *Un chapitre de la mythologie roumaine: „le serpent de la maison” d'après les données dialectales et ethnographiques*, „Revue des langues romanes”, 82, 1971, s. 257-267.
- Rybakov B.A., *Drevnie elementy v russkom narodnom tvorčestve (ženskoe bozestvo i vsadniki)*, SE, 1948, 1, s. 90-106.
- Rybakov B.A., *Sladami dawnego kultu*, w: *Dawna Ruś*, Warszawa 1957.
- Rybakov B.A., *Kalendar' IV v. iz zemli Poljan*, SA, 1962, 4, s. 66-89.
- Rybakov B.A., *Osnovnye problemy izučeniya slavjanskogo jazyčestva*, Moskwa 1964.
- Rybakov B.A., *Calendrier agraire et magique des anciens Polianes*, w: *Atti del VI Congresso Internazionale delle scienze preistoriche e protostoriche*, Roma 1966, s. 190-207.
- Rybakov B.A., *Rusalii i bog Simargl-Pereplut*, SA, 1967, 2, s. 91-110.
- Rybakov B.A., *Svjatovit-Rod*, w: *Liber Josepho Kostrzewski octogenario a veneratoribus dedicatus*, Wrocław 1968, s. 390-394.
- Rybakov B.A., *Jazyčeskaja simbolika russkich ukrašenij XII v.*, w: *Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*, Warszawa 1970, s. 352-374.
- Rybakov B.A., *Jazyčeskoe mirovozzrenie russkogo srednevekov'ja*, „Voprosy Istorii”, 1974, 1, s. 3-30.
- Rybakov B.A., *Jazyčestvo drevnych slavjan*, Moskwa 1981.
- [Rybakov B.A., *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moskwa 1987.]
- Ržiha V., *Slovo o polku Igoreve i russkoe jazyčestvo*, „Slavia”, 12, 1933-34, s. 422-433.

- [*Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieńiądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 67-82.]
- Sachmatov A., *Korsunskaja legenda o kreščenii Vladimira*, w: *Sbornik statej V.I. Lamanskomu*, St. Peterburg 1908, s. 1029-1153.
- Sadnik L., *Zur Herkunft der Wind-Vorstellungen und Wind-Bezeichnungen bei den Südslawen*, „Wiener Slavistisches Jahrbuch”, 1, 1950, s. 131-133.
- Sadnik L., *Regenbogen in den Varstellung des Balkanvölker*, „Byzantinische Zeitschrift”, 44, 1951, s. 482-486.
- Safárik P.J., *Slovanské starožitnosti*, wyd. 2, Praga 1863 [przekł. pol. *Starożytności słowiańskie*, Poznań 1842-1844, repr. Poznań 2003].
- S. *Otonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis*, wyd. J. Wikarjak, MPH, n.s., t. 7, cz. 1, Warszawa 1966.
- Sanskij N.M. i inni, *Kratkij etimologičeskij slovar' ruskogo jazyka*, wyd. 2, Moskva 1971.
- Sapovalova G.G., *Egor'evskij cikl vesennich kalendarnych obrjadov u slavjanskich narodov i svjazannyj s nim fol'klor*, w: *Fol'klor i etnografija. Obrjady i obrjadovoj fol'klor*, Leningrad 1974, s. 125-134.
- Sapovalova G.G., *Majskij cikl vesennich obrjadov*, w: *Fol'klor i etnografija. Svjazi fol'klora s drevnimi predstavlenijami i obrjadami*, Leningrad 1977, s. 104-111.
- Sauvé J.L., *The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India*, w: *Myth and Law...*, s. 173-191.
- [Sawicki T., *Gnieźnieński zespół grodowy w świetle najnowszych badań*, w: *Studia z dziejów cywilizacji*, red. A. Buko, Warszawa 1998.]
- Saxonis Grammatici Gesta Danorum*, wyd. J. Olrik, H. Raeder, I. København 1931.
- Schayer S., *A Note on the Old Russian Variant of the Purusha-sūkta*, AO, 7, 1935, s. 319-323.
- [Schier K., *Die Erdschöpfung aus dem Urmeer und die Kosmogonie der Voluspa*, w: *Märchen. Festschrift für Friedrich von den Leyen*, München 1963, s. 303-334.]
- [Schier K., *Husdrapa 2. Heimdall Loki und die Meerniere*, w: *Festschrift für Otto Höfler zum 75. Geburtstag*, Wien 1965.]
- Schmidt H.P., *The Senmurv: Of Birds and Dogs and Bats*, „Persica”, 9, 1980, s. 1-85.
- [Schmidt V., *Ein slawischen birituellen Gräberfeld von Alt-Käbelich, Landkreis Mecklenburg-Strelitz*, w: *Bodenkempfleger in Mecklenburg-Vorpommern*, 1995, s. 85-113.]
- [Schmidt V., *Rhetra – Lieps am Südende des Tollensesees*, „Studia mythologica Slavica”, 2, 1999, s. 33-46.]
- Schmidt P.W., *Der Ursprung der Gottesidsee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, t. 1-12, Münster-Wien 1926-1955.

- Schmitt J.C., *Menschen, Tiere und Dämonen Volkskunde und Geschichte*, „Saeculum”, 33, 1982, s. 335-348.
- Schmitt R., *Zur angeblich iranischen Herkunft des altrussischen Gottesnamens Stribogъ*, „Die Welt der Slawen”, 16, 1971, z. 2, s. 193-202.
- Schmitt R., *Proto-Indo-European Culture and Archaeology: Some Critical Remarks*, JIES, 2, 1974, s. 279-287.
- Schnaus A., *Neu Neumanichäismus auf dem Balkan (Forschungsbericht)*, „Saeculum”, 2, 1951, s. 271-299.
- Schnaus A., *Zur altslawischen Religionsgeschichte*, „Saeculum”, 4, 1953, s. 206-230.
- Schneeweis E., *Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten*, Wien 1925.
- Schneeweis E., *Feste und Volksbräuche der Lausitzer Wenden*, Leipzig 1931.
- Schneeweis E., *Serbokroatische Volkskunde*, t. 1: *Volks Glaube und Volksbrauch*, Berlin 1961.
- Schneider S., *Bóg domowy*, „Lud”, 16, 1910.
- Schrader O., *Reallexicon der indogermanischen Altertumskunde. Grundzüge einer Kultur- und Völkergeschichte Europas*, wyd. 2, Berlin 1917-1923.
- Schramm G., *Nordpontische Ströme. Numenphilologische Zugänge zur Frühzeit des europäischen Ostens*, Göttingen 1973.
- Schramm G., *Eroberer und Eingessene. Geographische Lehnnamen als Zeugen der Geschichte Südosteuropas im ersten Jahrtausend n. Chr.*, Stuttgart 1981.
- Schuchhardt C., *Arkona, Rethra, Vineta. Ortsuntersuchungen und Ausgrabungen*, Berlin 1926.
- Schuchhardt C., Stiehl O., Petzsch W., *Ausgrabungen auf dem Burgwalle von Garz. Rügen*, „Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften”, Berlin 1928, s. 459-492.
- Schuldt E., *Behren-Lübchin. Słowiański gród w Meklemburgii*, „Z otchłani wieków”, 37, 1971, s. 262-266.
- [Schuldt E., *Gross Raden. Ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg*, Berlin 1985.]
- Sedov V.V., *Drevnerusskoe jazyčeskoe svjatilisce v Peryni*, KSIIMK, 50, 1953, s. 92-103.
- Sedov V.V., *Novye dannye o jazyčeskom svjatilisce Peruna*, KSIIMK, 53, 1954, s. 105-109.
- Sedov V.V., *K voprosu o zertvoprinosenijach v drevnem Novgorode*, KSIIMK, 68, 1957, s. 20-30.
- Sedov V.V., *Jazyčeskoe svjatišča smolenskich kryvicej*, KSIA, 67, 1962, s. 57-64.
- Sedov V.V., *Jazyčeskaja bratčina v drevnem Novgorode*, KSIIMK, 65, 1956, s. 138-141.
- Sedov V.V., *Pagan Sanctuaries and Idols of the Eastern Slavs*, „Slavica Gandensia”, 7-8, 1980/1981, s. 69-85.
- Sedova M.V., *Novgorodskie amulety-zmeevniki*, w: *Kul'tura drevnej Rusi...*, s. 243-245.

- Selov D.B., Zlatkovskaja T.D., *K voprosu po proischozdenii vostochnoslavjanskogo obrjada rusalij*, w: *Drevnjaja Rus'*..., s. 426-433.
- Semkowicz W., *Przysięga na słońce. Studium porównawcze prawno-etnologiczne*, w: *Księga pamiątkowa B. Orzechowicza*, Kraków 1916, t. 2, s. 304-377.
- Semkowicz W., *Jeszcze o przysiędze na słońce w Polsce*, w: *Studia historyczne ku czci S. Kutrzeby*, Kraków 1938, t. 1, s. 429-444.
- Senn A., *The Relationships of Baltic and Slavic*, w: *Ancient Indo-European Dialects*, wyd. H. Birnbaum, J. Puhvel, Berkeley 1966, s. 139-151.
- Sergent B., *La représentation spartiate de la royauté*, RHR, 189, 1976, s. 3-52.
- Sergent B., *Le partage du Péloponnèse entre les Héraklides*, RHR, 192, 1977, z. 2, s. 121-136.
- Sergent B., *Les trois fonctions des Indo-Européens dans la Grèce ancienne: bilan critique*, „Annales ESC”, 34, 1979, s. 1155-1186.
- Sergent B., *Pan théons hittites trifonctionnels*, RHR, 200, 1983, s. 131-153.
- Seweryn T., *Dusza w wyobrażeniach Słowian*, SSS, t. 1, s. 407-408.
- Seznec J., *La survivance des dieux antiques. Essai sur la rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la renaissance*, London 1939-1940.
- Shapiro M., *Neglected Evidence of Dioscurism (Divine Twinning) in the Old Slavic Pantheon*, JIES, 10, 1982, s. 137-166.
- Siecke E., *Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes*, Leipzig 1908.
- Sieroszewski W., *Jakuty*, St. Peterburg 1896.
- Sihler A. L., *The Etymology of PIE \*rēg'- „king” etc.*, JIES, 5, 1977, s. 221-246.
- Sjöberg A., *Pop Upir' Lichoј and the Swedish Rune-carver Ofeigr Upir*, „Scando-Slavica”, 28, 1982, s. 109-124.
- Slavjanskij i balkanskij fol'klor. Genezis. archaika. tradicii*, Moskva 1978.
- Slovo o polku Igoreve*, wyd. V.P. Adrianova-Peretc, Moskva-Leningrad 1950.
- Sławski F., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1-5, Kraków 1952-1982.
- Słownik folkloru polskiego*, red. J. Krzyżanowski, Warszawa 1965.
- Słownik prasłowiański*, red. F. Sławski, t. 1-[8], Wrocław 1974[-2001].
- Słownik starożytności słowiańskich. Encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych do schyłku wieku XII*, red. W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Spławiński (od. t. 3: G. Labuda, Z. Stieber), t. 1-7, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961-1982.
- Słupecki L.P., *Wilkołactwo w wierzeniach starożytnej i średniowiecznej Europy*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 132, 1984, s. 29-45; 133, 1984, s. 57-73.
- [Słupecki L.P., *Die slawischen Tempel und die Frage des sakralen Raumes bei den Westslawen in vorchristlichen Zeiten*, „Tor. Tidskrift for arkeologi”, 25, 1993, s. 247-298.]
- [Słupecki L.P., *Słowiańskie posągi bóstw*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej”, 41, 1993, z. 1, s. 33-69.]

- [Stupecki L.P., *Świątynie pogańskich Pomorzan w czasach misji świętego Ottona (Szczecin)*, „Przegląd Religioznawczy”, 1993/3, s. 13-32.]
- [Stupecki L.P., *Problem słowiańskich świątyn*, SAnt., 35, 1994, s. 47-67.]
- [Stupecki L.P., *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994.]
- [Stupecki L.P., *Pielgrzymka Hermana, towarzysza św. Ottona do posągu Trzygłowa*, w: *Peregrinationes. Pielgrzymki w kulturze dawnej Europy*, wyd. H. Manikowska, H. Zaremska, Warszawa 1995, s. 51-54.]
- [Stupecki L.P., *Au Declin des dieux slaves*, w: *Clovis. Histoire et memoire*, t. 2: *Le bapteme de Clovis. son echo a travers l'histoire*, wyd. M. Rouche, Paris 1997, s. 289-314.]
- [Stupecki L.P., *Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.-12. Jhr.: Tempel – Gotterbilder – Kult*, w: *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenwechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jhrs.*, t. 2, wyd. M. Müller-Wille, Mainz-Stuttgart 1997, s. 177-189.]
- [Stupecki L.P., *Spuren Tschechischer und Polnischer Fürstensteine*, w: *Kärnter Fürstenstein im europäischen Vergleich*, red. A. Huber, Gmünd 1997, s. 35-41.]
- [Stupecki L.P., *Archaeological Sources and written Sources in Studying Symbolic Culture (Exemplified by research on the Pre-Christian Religion of the Slavs)*, w: *Theory and Practice of Archaeological Research*, t. 3, wyd. S. Tabaczyński, Warsaw 1998, s. 337-366.]
- [Stupecki L.P., *Monumentalne kopce Krakusa i Wandy pod Krakowem*, w: *Studia z dziejów cywilizacji*, Warszawa 1998, s. 57-71.]
- [Stupecki L.P., *Wyrocnie i wróżby pogańskich Skandynawów*, Warszawa 1998.]
- [Stupecki L.P., *The Krakus' and Vanda's Burial Mounds of Cracow*, „Studia Mythologica Slavica”, 2, 1999, s. 77-98.]
- [Stupecki L.P., *Czy w pogańskiej mitologii Słowian istnieli Olbrzymi? w: Archeologia w teorii i w praktyce*, Warszawa 2000, s. 447-457.]
- [Stupecki L.P., *Heidnische Religion westlicher Slawen*, w: *Europas Mitte um 1000*, wyd. A. Wiczorek, H.-M. Hinz, t. 1, Stuttgart 2000, s. 239-251.]
- [Stupecki L.P., *Problem istnienia pogańskiego ośrodka kultowego na Łyścu*, w: *Klasztor na Świętym Krzyżu w polskiej kulturze narodowej*, wyd. D. Olaszewski, R. Gryz, Kielce 2000, s. 17-29.]
- [Stupecki L.P., *Sanktuaria w świecie natury u Słowian i Germanów*, w: *Człowiek. sacrum. środowisko. Miejsce kultu we wczesnym średniowieczu*, red. S. Moździoch, Spotkania Bytomskie IV, Wrocław 2000, s. 39-46.]
- [Stupecki L.P., *Horg w pogańskiej religii Skandynawów epoki Wikingów*, w: *Ludzie, Kościół, wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy środkowej (średniowiecze–wczesna epoka nowożytna)*, wyd. W. Iwańczak, S.K. Kuczyński, Warszawa 2001, s. 289-294.]
- [Stupecki L.P., *Die Grossgrabhügel von Krak und Wanda in Krakau – zwei Königsgräber des 8.-10. Jahrhunderts in Kleinpolen im Licht kartographischer, schriftlicher und archäologischer Quellen*, w: *Medieval Europe. Cen-*

- ire. Region, Periphery 2, wyd. G. Helming, B. Scholkmann, M. Untermann, Heringen 2002, s. 394-399.]
- [Ślupecki L.P., *Pagan religion and cultural landscape of Northwestern Slavs in the early Middle-Ages*, w: *Siedlungsforschung. Archäologie – Geschichte – Geographie* 20, 2002, s. 25-40.]
- [Ślupecki L.P., *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, Kraków 2003.]
- [Ślupecki L.P., *Why Polish Historiography has Neglected the Role of Pagan Slavic Mythology?* w: *Inventing the Past in North Central Europe*, wyd. M. Hardt, C. Lübke, D. Schorkowitz, Frankfurt a. M. 2003, s. 266-272.]
- [Ślupecki L.P., *Large burial mounds of Cracow, Poland, (8<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Century A.D.). An example of Ideas Exchange between Slavs and Scandinavians?* w: *Current Issues in Nordic Archaeology*, wyd. G. Gudmundsson, Reykjavik 2004, s. 135-140.]
- [Ślupecki L.P., *William z Malmesbury o wyroczniach słowiańskich*, w: *Ad fontes. O naturze źródła historycznego*, wyd. S. Rosik, P. Wiszewski, Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia CLXX, Wrocław 2004, s. 251-258.]
- [Ślupecki L.P., *Wanda leży w naszej ziemi co nie chciała Niemca? Problem czasu powstania i symbolicznego znaczenia Kopca Wandy w Mogile pod Krakowem*, w: *Sacrum...*, s. 83-98.]
- [Ślupecki L.P., *Large burid mounds of Cracow*, w: *Archeology of Burial Mounds*, wyd. L. Smejda, Plzen 2006.]
- [Ślupecki L.P., *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian*, w druku.]
- Smirnov S.I., *Ispoved' zemle*, „Bogoslavskij vestnik”, 21, 1912, s. 501-537.
- Sobolev A.N., *Zagrobnyj mir po drevnerusskim predstavlenijam. (Literaturno-istoriceskij opyt issledovanija drevnerusskogo narodnogo mirosozercanija)*, Sergiev Posad 1913.
- Sobolevskij A.I., *Zametki po slavyjanskoj mifologii. Po povodu truda prof. L. Niderle*, „Slavia”, 7, 1928/1929, s. 174-178.
- Sokolov M., *Staroruskie solnečne bogi i bogini*, Simbirsk 1887.
- Sokołowska J., *Wczesnośredniowieczne posągi kamienne odkryte na ziemiach polskich*, Warszawa 1960.
- [Sørensen P.M., *Loki's senna in Aegirs Hall*, w: *Idee, Gestalt, Geschichte. Festschrift Klaus von See*, wyd. G.W. Weber, Odense 1988, s. 239-259.]
- [Sørensen P.M., *Hakon den Gode og Guderne*, w: *Fra stamme til stat i Danmark*, t. 2, wyd. P. Mortensen, B.M. Rasmusen, Århus 1991, s. 235-244.]
- Speranskij M.N., *Russkaja ustnaja slovesnost'*, Moskva 1917.
- Sreznevskij I.I., *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, t. 1-3, St. Petersburg 1893-1912.
- Statuty diecezjalne krakowskie z roku 1408*, wyd. B. Ulanowski, Archiwum Komisji Historycznej, t. 5, Kraków 1889.
- [Stender-Petersen O., *Die Waregersage als Quelle der Altrussischen Chronik*, Acta Jutlandica t. 6, Århus 1934.]
- Steinbrück I.I., *Vom Götzendienste in Pomern und Rügen*, Stettin 1792.

- Stelmachowska B., *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933.
- Stomma L., *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Warszawa 1981.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX-XX w.*, Warszawa 1986.
- Strom Å.V., *Germanische Religion*, w: Å.V. Strom, H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart 1975.
- Strutyński U., *The Three Functions of Indo-European Tradition in the 'Eumenides' of Aeschylus*, w: *Myth and Law...*, s. 211-228.
- Strzykowski M., *Kronika polska, litewska, żyrodzka i wszytkiej Rusi Macieja Strzykowskiego, Wyd. nowe, będące dokładnym powtórzeniem wydania pierwotnego królewieckiego z roku 1582 [...]*, Warszawa 1846.
- Strzelczyk J., *Radogoszcz 2*, SSS, t. 4, Wrocław 1970-1972, s. 450-451.
- [Strzelczyk J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998.]
- Sulimirski T., *Najstarsze wozy w Europie a problem indoeuropejski*, w: *Liber Iosepho Kostrzewski...*, s. 68-80.
- Sumcov N.F., *Kolduny. ved' my i upyri*, „Sbornik Char'kovskogo Instituta Istoricesko-Filol. Obscestva”, 3, 1891, s. 229-278.
- Surowiecki W., *Obraz dzieła o początkach, obyczajach, religii dawnych Słowian*, Warszawa 1807.
- Surowiecki W., *Sledzenie początku narodów słowiańskich*, Warszawa 1824 [repr. Wrocław 1964].
- Szafranski W., *Slady kultu bożka Welesa u plemion wczesnopolskich*, „Archeologia Polski”, 3, 1959, z. 1, s. 159-165.
- Szafranski W., *Płock we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1983, s. 190-192.
- [Szafranski W., *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław 1987.]
- Szenic S., Dołęga-Chodakowski Z. (A. Czarnocki), *O Słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem*, Kraków 1835.
- Szydłowski J., *Domniemany krąg kultowy w Wapiennicy. pow. Bielsko*, „Acta Archaeologica Carpathica”, 10, 1968, s. 133-139.
- [Szyjewski A., *Religia Słowian*, Kraków 2003.]
- [Szymański W., *Posąg ze Zbrucza i jego otoczenie. Lata badań. lata wątpliwości*, „Przegląd Archeologiczny”, 44, 1996, s. 75-116.]
- [Szymański W., *Aktualny stan wiedzy o posągu ze Zbrucza i rejonie jego odkrycia*, w: *Z archeologii Ukrainy i Jury Ojcowskiej*, Ojców 2001, s. 265-300.]
- Szymański W., *Słowiańszczyzna wschodnia*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1973.
- Ślaski K., *Rowokół*, SSS, t. 4, s. 560.
- Tatischev V.N., *Istorija rossijskaja s samych drevnejsich vremen neusywnymy trudami čerez tridcat' let sobrannaja i opisannaja pokojnym tajnym sovietskimi i astrachanskim gubernatorom Vasil'em Nikitičem Tatiščevem*, t. 1-5, Moskva 1768-1848 [reed. Tatischev V.N. *Istorija rossijskaja v semi tomach*, wyd. A.I. Andreev, S.N. Val'k, M.N. Tichomirov, Moskva-Leningrad 1962-1968].
- Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, Seria grecka, z. 2: *Pisarze z V-X wieku*, wyd. A. Brzostkowska, W. Swoboda, Wrocław-Warszawa-Kraków 1989.

- Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon*, wyd. R. Holtzman, MGH SS rer. Germ. in us. schol., s.n., t. 9, Berlin 1935.
- Thomas H.L., *Archeological Evidence for the Migrations of the Indo-Europeans*, w: *The Indo-Europeans in the Fourth*, s. 61-86.
- [Thummel B., *Der germanische Tempel, Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur*, t. 35, Halle 1909.]
- [Timošćuk B.A., Rusanova I.P., *Slavjanske svjatilisca w srednem Dnestrie i v bassejne Pruta*, SA, 1983, z. 4, s. 161-173.]
- To Honor Roman Jakobson. Essays on Occasion of his Seventieth Birthday*, t. I-II, The Hague, Paris 1967.
- Tokarev S.A., *Religioznye verovanija vostočnoslavjanskich narodov XIX-načala XX veka*, Moskva-Leningrad 1957.
- [Tokarski S., *Eliade i Orient*, Wrocław 1984.]
- Tolstaja S.M., *Materialy k opisaniu polesskogo kupal'skogo obrjada*, w: *Slavjanskij i balkanskij fol'klor...*, s. 131-142.
- Tomický J. i R., *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975.
- Tomicki R., *Žmij, Žmigrody, Wały žmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian*, „Archeologia Polski”, 19, 1974, z. 2, s. 483-508.
- Toporov V.N., *Fragment slavjanskoj mifologii*, KSIS, 30, 1961, s. 14-32.
- Toporov V.N., *Chettskaja <sup>sal</sup>SU.GI i slavjanskaja baba-jaga*, KSIS, 38, 1963, s. 28-37.
- Toporov V.N., *Iz nabljudenij nad etimologiej slov mifologičeskogo charakteru*, w: *Etimologija*, Moskva 1969, s. 11-21.
- Tradicionnye obrjady i obrjadovyj fol'klor russkich Povol' Źja*, wyd. G.G. Sapovalova, L.S. Putilova, Leningrad 1985.
- Trebješanin R., *Fraza „kamen ti y sirenje kak svedočjanstvo kulta kamena na pogrničju Južnogo Pomoravlja*, „Leskanački zbornik”, 8, 1958.
- Treuer K.V., *The Dog-Bird Senmurv-Paskudj*, Leningrad 1938.
- Trębaczkiwicz-Oziemska T., *Rola kaplanów pogańskich w życiu plemion Słowian połabskich*, w: *Na granicach archeologii*, Acta Archaeologica Lodziensia 17, Łódź 1968, s. 136-143.
- Trubacev O.N., *Sledy jazycestva v slavjanskoj leksike. 1. Trizna. 2. Peti. 3. Kobь*, „Voprosy slavjanskogo jazykoznanija”, 4, 1959, s. 130-139.
- Trubacev O.N., *Remeslennaja terminologija v slavjanskich jazykach. Etimologija i opyt gruppovoj rekonstrukcii*, Moskva 1966.
- Trubacev O.N., *Iz slavjano-iranskich leksičeskich otnošenij*, w: *Etimologija*, Moskva 1967.
- Trubetzkoy N.S., *Polabisch Staup (Hennig B1) „Altar”*, ZSPhil., 1, 1925, s. 152-155.
- Tymieniecki K., *Ziemia polskie w starożytności. Ludy i kultury najdawniejsze*, Poznań 1951.
- Tyszkiewicz J., *O schyłkowym pogaństwie na ziemiach polskich*, „Kwartalnik Historyczny”, 73, 1966, s. 549-562.



- Tyszkiewicz J., „*Nowy ogień*” na wiosnę, w: *Cultus et cognitio...*, s. 591-597.
- Unbegaun B.O., *La religion des anciens Slaves*, w: *Mana. Introduction à l'histoire des religions*, t. 2: *Les religions de l'Europe ancienne*, 3, Paris 1948, s. 389-445.
- Urbańczyk S., *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947.
- Urbańczyk S., *Przeżytek pogaństwa: stpol. 'żyrzec'*, „*Język Polski*”, 28, 1948, s. 68-72.
- Urbańczyk S., *Słownik staropolski*, Wrocław 1960.
- Urbańczyk S., *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, w: *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*, Kielce 1968, s. 29-46 [reed. w te goż, *Dawni Słowianie...*, s. 123-136].
- Urbańczyk S., *Długoszowe bóstwa*, SSS, t. 1, s. 347-348.
- Urbańczyk S., *Mokosz*, SSS, t. 3, s. 278.
- Urbańczyk S., *Podaga*, SSS, t. 4, s. 166.
- Urbańczyk S., *Dawni Słowianie wiara i kult*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.
- Urbańczyk S., *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, w: *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*, Kielce 1968, s. 29-46 [red. w: te goż, *Dawni Słowianie...*, s. 123-136].
- [Uspieński B.A., *Kult świętego Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985.]
- Vagner G.K., *O zmeevidnoj kompozicii na drevnerusskich amuletach-zmeevnikach*, KSIIM, 85, 1961, s. 26-30.
- Vagner G.K., *O certach kosmologizma v narodnom iskusstve*, w: *Drevnjaja Rus'...*, s. 321-326.
- [Vaitkevicius V., *Studies int the Balt's Sacred Places*, Oxford 2004 (BAR International Series 1228).]
- Vasilenko V.M., *Obraz drakona – zmija v novgorodskich derevjannyh kovsach*, w: *Drevnjaja Rus'...*, s. 326-332.
- [Vasilev M.A., *Jazycestvo vostocnych slavian nakanune kreščenija Rusi: Religiozno-mifologičeskoe vzaimodejstve s iranskom mirom. Jazyčeskaja reforma knjazja Vladimira*, Moskva 1999.]
- Vasiljev S., *Slovenska mitologija*, Srbobran 1928.
- Vasmer M., *Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven*, t. 1: *Die Iranier in Südrussland*, Leipzig 1923.
- Vasmer M., *Russisches etymologisches Wörterbuch*, t. 1-4, Heidelberg 1950-1958 [tłum. ros. Vasmer M., *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, wyd. O.N. Trubacev, Moskva 1964-1973].
- Veleckaja N.N., *Jazyčeskaja simbolika slavjanskich archaičeskich ritualov*, Moskva 1978.
- Vernandsky G., *Svantevit, dieu des Slaves baltique*, „*Annuaire de l'Institute de philologie et d'histoire orientales et slaves*”, 7, 1939-1944, s. 339-356.
- Vernandsky G., *The Origins of Russia*, Oxford 1959.
- Vey M., *K etimologii drevnerusskogo Stribogъ*, „*Voprosy jazykoznanija*”, 7, 1958, z. 3, s. 96-99.

- Vinokur I.S., *Jazyčeskie izvajanija Srednego Podnestrov'ja*, w: *Istorija i archeologija jugo-zapadnych oblastej SSSR načala našej ery*, wyd. B.A. Rybakov, E.A. Symonovic, Moskva 1967, s. 136-143.
- Vinokur I.S., *Drevnie Slavjane i ich sosedj*, Moskva 1970.
- Vinokur I.S., Chotjun G.N., *Jazyčeskie izvajanija iz s. Stavcany v Podnestrov'e*, SA, 1964, 4, s. 210-214.
- Vlasto A.P., *The Entry of the Slavs into Christendom. An Introduction to the Medieval History of the Slavs*, Cambridge 1970.
- [Vries, J. de, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1-2, Berlin-New York 1956-1957]
- Vries J. de, *Die Druiden*, „Kairos”, 2, 1960, s. 67-82.
- Vries J. de, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, München 1961.
- Vries J. de, *La religion des Celtes*, Paris 1975.
- Vukovic M.T., *Narodni obicaji, verovanja i poslovice kod Srba*, Beograd 1978.
- Vyncke F., *De Godsdienst der Slaven*, Roermond 1969.
- Waldmüller L., *Die ersten Begegnungen der Slawen mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI. bis VIII. Jhr. Die Slawen zwischen Byzanz und Abendland*, Amsterdam 1976.
- Wantowska M., *Dziady kowieńsko-wileńskie*, w: *Ludowość u Mickiewicza*, Warszawa 1958.
- Ward D.J., *The Separate Functions of Indo-European Divine Twins*, w: *Myth and Law...*, s. 193-202.
- Wasilewski T., *O śladach kultu pogańskiego w toponomastyce słowiańskiej Istrii*, „Onomastica”, 4, 1958, z. 6, s. 149-152.
- Watkins C., 'God', w: *Antiquitates Indogermanicae...*
- Wawrzeniecki M., *Tabu u ludu naszego*, „Wisła”, 20, 1916/1917, s. 249-257.
- Weber L., *Svantevit und sein Heiligtum*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 29, 1931, s. 70-78, 207-208.
- Weber L., *Zu Eleusis und Arkona*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 31, 1934, s. 170-175.
- Die Werke des Metropoliten Ilarion*, red. L. Müller, Forum Slavicum, München 1971.
- Wesendonk O.G. von, *Bemerkungen zur iranischen Lichtlehre*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 31, 1934.
- Wienecke E., *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig 1940.
- Wiesiołowski K., *O starożytnościach religijnych pierwszych mieszkańców Polski, tudzież emigracji tego Narodu i Hunów do Europy*, Warszawa 1816.
- [Wikander S., *Der arische Männerbund*, Lund 1938.]
- Wikander S., *Germanische und indo-iranische Eschatologie*, „Kairos”, 2, 1960, s. 83-88.
- Wikander S., *Epopée et mythologie, examen critique de récentes publications de Georges Dumézil*, RHR, 185, 1974, s. 3-8.
- Willelmi de Rubruc Itinerarium*, wyd. A. van der Wyngaert, w: *Sinica Franciscana*, t. 1, Firenze 1929, s. 164-332.

- [Willelmi Malmesbiriensis Monachi De Gestis Regum Anglorum libri quinque, w: *Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages*, wyd. W. Stubbs, t. 90, cz. 1, London 1887, s. 230-231.]
- Widengren G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965.
- Winn M.M.S., *Thoughts on the Question of the Indo-European Movements in Anatolia and Iran*, JIES, 2, 1974, s. 117-142.
- Winter W., *Some Widespread Indo-European Titles*, w: *Indo-European...*, s. 49-54.
- [Witczak K.T., *Ze studiów nad religią Prasłowian. Prapolska Nyja a grecka Enyo*, „*Slavia Occidentalis*“, t. 51, 1994, s. 124-132.]
- Witkowski T., *Mythologisch Motivierte altpolabische Ortsnamen*, „*Zeitschrift für Slawistik*“, 15, 1970, z. 3, s. 368-385.
- Wróblewski T., *Demony*, SSS, t. 1, s. 335-338.
- [Wrzesiński J., „*Koziołek Lednicki*” – *Problemy z XIX-wiecznymi znaleziskami*, „*Studia Lednickie*“, 1, 1989, s. 163-170.]
- Yoshida A., *La structure de l'illustration du bouclier d'Achille*, „*Revue Belge de Philologie et d'Histoire*“, 42, 1964, s. 5-15.
- [Zadrożyńska A., *Powtarzać czas początków*, t. 1-2, Warszawa 1985-1989.]
- Zagórska-Brooks M., *The Bear in Slavic and Polish Mythology and Folklore*, w: *For Wiktor Weintraub. Essays in Polish Literature, Language, and History*, The Hague-Paris 1975, s. 107-112.
- [Zajkovski E.M., *Mesce Vjalesa v dachryscjanskim svetopoglade nasidnictva Belarusi*, w: *XII Miżnarodny Zjezd Slavistau*, Minsk 1998, s. 3-15.]
- [Zajkovski E.M., Dučyc L.U., *Zyvatvornyja krynicy Belarusi*, Mińsk 2001.]
- Zaliznjak A.A., *Problemy slavjano-iranskich jazykovych otnosenij drevnejsego perioda*, „*Voprosy slavjanskogo jazykoznanija*“, 6, 1962, s. 28-45.
- Zaliznjak A.A., *O charaktere jazykovogo kontakta meżdu slavjanskimi i skifo-sarmatskimi plemenami*, *KSIS*, 38, 1963, s. 3-22.
- Zanotti G., *Another Aspect of the Indo-European Question: a Response to P. Bosch-Gimpera*, JIES, 3, 1975, s. 255-269.
- [Zaroff R., Stupecki L.P., *William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Source for Slavic Paganism and its two Interpretations*, „*Studia Mythologica Slavica*“, 2, 1999, s. 9-20.]
- Zecevic S., *Elementi nase mitologije u narodnim obredima uz igru*, Zenica 1973.
- Zelenin D.K., *K voprosu o rusalkach (Kul't pokojnikov, umeršich neestestvennoj smert'ju. u russkich i u finnov*, „*Zivaja starina*“, 1911, 3-4 [reed.: tenże, *Izbrannye trudy. Stat'i po duchovnoj kul'ture 1901-1913*, Moskva 1994, s. 230-298].
- Zelenin D.K., *Očerki russkoj mifologii*, t. 1: *Umersie neestestvennoj smert'ju i rusalki*, Petrograd 1916 [repr. Moskva 1995].
- Zelenin D.K., *Russische (Ostslavische) Volkskunde*, Berlin-Leipzig 1927.
- Zelenin D.K., *Drevnerusskaja bratčina kak obrjadovij prazdnik sbora urožaja. Stat'i po slavjanskoj filologii i ruskoj slovesnosti*, w: *Sbornik statej v čest' akademika A.I. Sobolevskogo*, Leningrad 1928.

- Zelenin D.K., *Tabu slov u narodov vostocnoj Evropy i severnoj Azii*, cz.1: *Zaprety na ochote i inych promyslach*, „Sbornik Muzeja antropologii i etnografii”, 8, 1928-1929; cz. 2: *Zaprety v domašnej žizni*, „Sbornik Muzeja antropologii i etnografii”, 9, 1930.
- Zemlovskij I.I., *Metodika kalendarnych pesen'*, Leningrad 1975.
- Zibrť C., *Staroceske vyročni obyčjeje pověry. slavnosti a zábavy prostonarodné*, Praha 1889.
- Zientara B., *Kamienni świadkowie. O rugijskich i zachodniopomorskich nagrobkach słowiańskich*, „Mówią wieki”, 12, 1969, s. 1-5.
- Živancevic V., 'Volos – Veles' – *Slavjanskoe bozestvo teriomorfnoho proischozdenija*, w: *Trudy VIII Meždunarodnogo Kongressa antropologičeskich i etnografičeskich nauk*, 8, Moskva 1970, s. 46-49.
- Znayenko M.T., *The Gods of the Ancient Slavs: Tatishev and the Beginnings of Slavic Mythology*, Columbia 1980.
- [Zoll-Adamikowa H., *Przyczyny i formy recepcji rytuału szkieletowego u Słowian Nadbałtyckich we wczesnym średniowieczu*, „Przegląd Archeologiczny”, 35, 1988, s. 183-229.]
- [Zoll-Adamikowa H., *Die Einführung der Körperbestattung bei den Slawen an der Ostsee*, *Archäologisches Korespondenzblatt*, 24, 1994, s. 81-91.]
- [Zoll-Adamikowa H., *Formy konwersji Słowiańszczyzny wczesnośredniowiecznej a problem przedpiastowskiej chrystianizacji Małopolski*, w: *Chryścianizacja Polski południowej*, Kraków 1994, s.131-140.]
- [Zoll-Adamikowa H., *Die Jenseitsvorstellungen bei den heidnischen Slawen: Defuncti vivi oder immaterielle Seelen?*, „Przegląd Archeologiczny”, 43, 1995, s. 123-126.]
- [Zoll-Adamikowa H., *Modele recepcji rytuału szkieletowego u Słowian wschodnich i zachodnich*, „Światowit”, 40, 1995, s. 174-184.]
- [Zoll-Adamikowa H., *Postępy chrystianizacji Słowian przed rokiem 1000 (na podstawie źródeł nekropolicznych)*, w: *Święty Wojciech i jego czasy*, Kraków 2000, s. 103-109.]
- Zolotarev J.M., *O Trojane 'Słowa o polku Iгореve'*, SA, 1970, 1, s. 201-263.
- Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 2, cz. 2, wyd. T. Lewicki, Wrocław 1977.
- Źródła hebrajskie do dziejów Słowian i niektórych innych krajów środkowej i wschodniej Europy. Wyjątki z pism religijnych i prawniczych XI-XIII*, wyd. F. Kupfer, T. Lewicki, Wrocław-Warszawa 1956.

## Spis ilustracji

1. Figura kamienna (z kołaczem?) z Powiercia pod Kołem, Kraków, Muzeum Archeologiczne, fot. J. Barcik.
2. Posąg kamienny z Powiercia pod Kołem, Kraków, Muzeum Archeologiczne, fot. T. Kaźmierski [fot. ze zbiorów IS PAN].
3. Drewniany dwugłowy posąg bliźniaczy z Fischerinsel na Tollensee koło Neubrandenburga, XI–XII w. [fot. ze zbiorów A. Gieyszтора].
4. Drewniany dwugłowy posąg bliźniaczy z Fischerinsel na Tollensee koło Neubrandenburga, XI–XII w. [rys. ze zbiorów A. Gieyszтора].
5. Posądek brązowy ze Świecia (Schwedt) nad Odrą, zaginiony.
6. Drewniany posąg z Alt-Friesack pod Poczdamem, VI–VII w. [fot. ze zbiorów A. Gieyszтора].
7. Słup kultowy z Lubowa nad jeziorem Lubicko, Szczecinek, Muzeum Ziemi Szczecińskiej, fot. T. Kaźmierski [fot. ze zbiorów IS PAN].
8. Drewniany posądek czterotwarzowy z Wolina, Wolin, Stacja Archeologiczna IHKM (IAiE PAN), fot. T. Biniewski [fot. ze zbiorów A. Gieyszтора].
9. Głaz z Leźna pod Kartuzami, strona z płaskorzeźbioną postacią jeźdźca na koniu, Gdańsk, Muzeum Archeologiczne, fot. T. Biniewski [fot. ze zbiorów IS PAN].
10. Figurka konika z brązu z Wolina, Wolin, Stacja Archeologiczna IHKM (IAiE PAN), fot. T. Kaźmierski [fot. ze zbiorów IS PAN].
11. Drewniany fallus z grodziska w Łęczycy, Łódź, Stacja Archeologiczna IHKM (IAiE PAN), fot. T. Kaźmierski [fot. ze zbiorów IS PAN].
12. Drewniany koziołek z Opolą, Wrocław, Zakład Archeologii Śląska IHKM (IAiE PAN), fot. T. Biniewski.
13. Drewniana głowa posągu z Jankowa na wyspie Jeziora Pakoskiego, Poznań, Muzeum Archeologiczne.
14. Drewniana figurka zwierzęca, tzw. koziołek z Ostrowa Lednickiego, Poznań, Muzeum Archeologiczne, fot. J. Langda [fot. ze zbiorów IS PAN].
15. Posąg czterotwarzowy z Liczkowiec nad Zbruczem, tzw. Światowid, IX–X w., Kraków, Muzeum Archeologiczne.
16. Głowa posągu z Liczkowiec nad Zbruczem.
17. Posąg z Liczkowiec nad Zbruczem. Rozwinięcie rysunkowe czterech ścian słupa, wg C. Albrechta, za: W. Antoniewicz, *Religia dawnych Słowian*, w: *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 365.

18. Plan pozostałości i rekonstrukcja świątyni Peruna w Nowogrodzie Wielkim, wg V.V. Sedov, w: *Religia pogańskich Słowian*, Kielce 1968, s. 44.
19. Rekonstrukcja planu i widoku świątyni Peruna w Nowogrodzie Wielkim, wg V.V. Sedov, w: *Religia pogańskich Słowian*, Kielce 1968, s. 45.
20. Wały kamienne na Łyscu, IX-X w., wg E. i J. Gąsowskich, *Łysa Góra we wczesnym średniowieczu*, Wrocław 1970, il. 4.
21. Miejsce kultowe w Trzebiatowie, woj. zachodniopomorskie, wg W. Filipowiaka.
22. Plan grodziska i dawna rekonstrukcja świątyni w Arkonie na Rugii, X–XII w., wg C. Schuchardta, L. Niederlego, za: W. Antoniewicz, *Religia dawnych Słowian*, w: *Religia świata*, Warszawa 1957, il. 9 i 10.
23. Miejsce kultowe na grodzisku w Feldbergu pod Neustrelitz, VIII–IX w., wg J. Herrmanna, za: L. Leciejewicz, *Słowiańszczyzna zachodnia*, Wrocław 1976, s. 115.
24. Grób „upiora” pod brukiem kamiennym, z wykopalisk na cmentarzysku w Radomiu, 2 poł. XI w., wg M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968, il. 18.
25. Ofiara zakładzinowa [fot. ze zbiorów A. Gieysztora].
26. Rzeźba kultowa z Sobótki o niepewnym pochodzeniu (celtycka?), fot. S. Rosik.
27. Widok Ślęży, fot. S. Rosik.
28. Plan śladów budowli sakralnej odkrytej w Gross Raden, za: E. Schuldt, *Gross Raden ein slawischer Tempelort des 9./10. Jahrhunderts in Mecklenburg*, Berlin 1985, s. 36.
29. Rekonstrukcja planu osady w Gross Raden, za: J. Herrmann, *Archäologie, Dendrochronologie und militärisch-politische Ereignisgeschichte. Zu den Forschungen in Gross Raden und anderen slawischen Burganlagen*, „Ausgrabungen und Funde”, 28, 1983, s. 254.
30. Próba rekonstrukcji budowli kultowej z Gross Raden jako krytej dachem świątyni. Poniżej: Rekonstrukcja ściany budowli, za: E. Schuldt, *Gross Raden...*, s. 47.
31. Skansen archeologiczny w Gross Raden z rekonstrukcją świątyni, gródka i osady (zdjęcie lotnicze). [Fachbereich Archäologie und Denkmalpflege an Landesamt für Kultur und Denkmalpflege, Domhof 4/5, D-19055 Schwerin].
32. Rekonstrukcja osady w Gross Raden, za: E. Schuldt, *Gross Raden...*, s. 209.
33. Plan budowli kultowej z Parchimia, za: H. Keiling, *Ein jungslawischer Siedlungsplatz mit Flussübergang und Kulthau bei Parchim in Bezirk Schwerin*, „Acta Visbyensia”, 7, s. 150, 154–155.
34. Plan ośrodka kultowego w Parchimiu, za: D. Becker, *Zur Befestigung der slawischen Siedlung Scarzyn, Gemarkung Parchim*, „Bodendenkmalpflege in Mecklenburg. Jahrbuch”, 1990, s. 150. [Landesamt für Kultur und Denkmalpflege, Schwerin].
35. Plan świątyni z Wolina, za: W. Filipowiak, *Słowiańskie wierzenia pogańskie u ujścia Odry*, w: *Wierzenia przedchrześcijańskie na ziemiach polskich*, Gdańsk 1993, s. 27.
36. Plan osady w Ralswiek, za: J. Herrmann, *Ralswiek, Seehandlungsplatz, Hafen und Kultstätte. Arbeitstand 1983*, „Ausgrabungen und Funde”, 29, 1984, s. 129 (z uzupełnieniem L.P. Słupeckiego, *Slavonic...*, s. 105).

37. Antropomorficzna deska z kei w Ralswiek, podobna do odnalezionych w Gross Raden, Parchimiu i Wolinie, wg L.P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw 1994, za: J. Herrmann, *Die Slawen in Deutschland*, Berlin 1985, s. 306.
38. Miejsce intronizacji książąt karyńckich w Krnskim Gradie, za: P. Korosec, *Alpenslawen und Slovenen*, w: *Welt der Slawen*, Leipzig 1986, s. 104.
39. Rzut przyziemia domniemanej świątyni pogańskiej na Ostrowie Tumskim we Wrocławiu, wg S. Moździocha.
40. Kopiec Krakusa, stan obecny, fot. L.P. Słupecki.
41. Rekonstrukcja różnych typów kurhanów z Gahro, za: G. Wetzel, *Slawische Fürstengräber bei Gahro*, w: *Veröffentlichungen des Museums für Ur- und Frühgeschichte*, Potsdam, 12, 1979, s. 150.
42. Fazy rozwojowe grodu wrocławskiego od 2 pol. X w., wg S. Moździoch, *Gens perfidia et nondum bene christiana...*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2005.

**Aleksander Gieysztor** (1916-1999) polski historyk mediewista, profesor historii Polski średniowiecznej i nauk pomocniczych historii na Uniwersytecie Warszawskim, dyrektor Instytutu Historycznego UW do 1975 roku, wieloletni (1980-1991) dyrektor Zamku Królewskiego. Jeden z założycieli (1994) Wyższej Szkoły Humanistycznej w Pułtusku, która od 2002 roku nosi jego imię.

Autor i współautor kilkuset publikacji, jak np.: *Historia Polski* (1947), *Ze studiów nad genezą wypraw krzyżowych* (1948), *Zarys nauk pomocniczych historii* (1948), *Sposoby rozmowania i postępowania historyków* (1967), *Dzieje sztuki polskiej* (1971), *Zarys dziejów pisma łacińskiego* (1972), *Zamek Królewski w Warszawie* (1973), *Spółczesność Warszawy w średniowieczu i dawnej Rzeczypospolitej* (1977), *Stare Miasto i Zamek Królewski w Warszawie* (1988).

Książka przybliży mitologię Słowian, rozumianą jako system alegorii, symboli, personifikacji, wyrażających stosunek człowieka do świata. Od ponad 20 lat służy jako pomoc dydaktyczna na wielu kierunkach uniwersyteckich.

Nowe wydanie *Mitologii Słowian* zostało przygotowane na podstawie materiałów zachowanych w spuściźnie pośmiertnej autora.

– Wprowadzono aparat badawczy (przypisy, bibliografię obejmującą kilkaset pozycji), przygotowany częściowo przez Aleksandra Gieysztora i zachowany w rękopisie. częściowo zaś opracowany przez Anetę Pieniądz i wydawcę na podstawie zachowanych notatek autora.

– Włączono niepublikowane dotąd teksty dotyczące mitologii, ilustrujące różne obszary działalności badawczej i popularyzatorskiej autora – referaty konferencyjne. zapisy audycji telewizyjnych i radiowych.

Zamieszczono także:

– „Wstęp” Karola Modzelewskiego, prezentujący sylwetkę A. Gieysztora jako badacza i znaczenie jego porównawczych studiów nad mitologią dla rozwoju mediewistyki polskiej, a zwłaszcza jego rolę we wprowadzaniu nowych propozycji metodologicznych inspirowanych osiągnięciami językoznawstwa, antropologii kulturowej, etnologii itp.

– „Posłowie” Leszka P. Słupeckiego poświęcone rozwojowi studiów nad mitologią słowiańską w ciągu ostatnich 20 lat i aktualnym perspektywom badawczym w tej dziedzinie; pozwalające czytelnikowi zapoznać się z nowymi odkryciami archeologicznymi i postępowaniem badań nad mitologią porównawczą, a także spojrzeć na tezy Aleksandra Gieysztora z perspektywy dzisiejszego stanu badań.

– Wprowadzenie Anety Pieniądz przedstawiające warsztat badawczy autora. przygotowany na podstawie zachowanych materiałów archiwalnych.

Cena 33,00 zł

ISBN 978-83-235-0234-0



9 788323 502340

9 788323 502340