# Łowmiański, Henryk

## Zagadnienie politeizmu słowiańskiego

Przegląd Historyczny 75/4, 655-693

1984

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

MUZEUM HISTORII POLSKI

HENRYK ŁOWMIAŃSKI

# Zagadnienie politeizmu słowiańskiego

## 1. MIEJSCE POLITEIZMU W HISTORII KULTURY

W świecie starożytnym zbiegły się — bynajmniej nie przypadkowo — dwa zjawiska: cywilizacja wraz z jej elementami — strukturą klasową, państwem, piśmiennictwem oraz politeizm reprezentujący życie duchowe tejże cywilizacji w dziedzinie religii, literatury, sztuk plastycznych. W dziejach religii politeizm zajmuje miejsce pośrednie między niższymi wierzeniami (nazywamy je polidoksją), które rozwijały się żywiołowo (wykorzystując w celach kultowych wszelkie domniemane przejawy sił nadprzyrodzonych) a najwyższą formą wierzeń określaną jako monoteizm [1]. W odniesieniu genetycznym do polidoksji wkład politeizmu pole-

[1] Chronologiczne pierwszeństwo monoteizmu czy też politeizmu było przedmiotem kontrowersji w historiografii religii, pomijano fakt, że politeizm poprzedzały niższe formy wierzeń, (które nazywamy polidoksją); zob. W. Holsten, *Monotheismus und Polytheismus. I. Religions geschichtlich: Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, wyd. 3 [dalej cyt.: RGG], t. IV, Tübingen 1960, k. 1109—1113. To pominięcie tłumaczy się zapewne trudnością rozgraniczenia polidoksji i politeizmu, który rozwijał się z tamtej drogą ewolucyjną, a zarazem wykazywał podobną wielość istot nadprzyrodzonych o samodzielnych koncepcjach. Jednak w politeizmie zarysowuje się wyraźnie hierarchia owych istot, a na wyższym jego szczeblu także dążenie do poddania świata władzy jednego najwyższego bóstwa, jak to było w kręgu grecko-rzymskim (M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* t. II, wyd. 2, München 1961, s. 569—578; J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, wyd. 2, Paris 1973, s. 240—244 i *passim*). Jednak pluralny i liberalny ze swej istoty wobec wyboru przedmiotów czci system politeistyczny nie był zdolny do ewolucyjnego przeobrażenia w ekskluzywny system monoteistyczny. Ogólny schemat przemian religijnych, ujawniający wyraźne prawidłowości, uległ, zdawałoby się, naruszeniu wskutek powstania teorii pramonoteizmu *(Urmonotheismus)* według określenia głównego twórcy koncepcji W. Schmidta, przypisującego wiarę w jedynego boga już najbardziej zacofanym ludom i uznającego tę wiarę za pierwotną formę religii (H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979 [dalej cyt.: R. Słow.], przyp. 36). Dziś ogólnie neguje się w literaturze monoteistyczny charakter „pierwotnej" wiary w istotę najwyższą, gdyż towarzyszyły jej inne samodzielne oboczne istoty nadprzyrodzone *(Nebenwesen)*, a jej pojęcie było chwiejne i niewyraźne itp. Zarzuty podzielają również zwolennicy wywodów W. Schmidta, podkreślają jednak powszechność, na niższym szczeblu kultury, tego wierzenia i jego pierwotny charakter; zob. J. Haekel, *Religion*, [w:] *Lehrbuch der Völkerkunde*, wyd. 3, Stuttgart 1958, s. 49—54; K. Birket-Smith, *Ścieżki kultury*, Warszawa 1974, s. 422 n. (mniej zdecydowanie). Fakt, że wiara w istotę najwyższą mogła rozwijać się niezależnie od wpływu misjonarzy, nie przesądza o pierwotnej metryce wierzenia. Musimy liczyć się z przedmisyjnymi kontaktami tubylców z ludnością europejskiego pochodzenia, a również z rozpowszechnieniem prototeizmu (wiary w niebo materialne i w bóstwo niebieskie) szeroko znanego np. w Afryce (H. Ringgren, A. V. Ström, *Religia w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1975, s. 565 n.).

Przekonywającą krytykę omawianej koncepcji dał W. E. Mühlmann, *Urmonotheismus*, RGG t. VI, 1962, k. 1197—1199. Słuszna jest zwłaszcza uwaga, że religie „ludów natury" są młodsze a nie starsze niż „religie teologiczne". Jest wyraźnym błędem metoda traktująca wiarę w istotę najwyższą jako pojęcie statycz-

gał na pogłębieniu lub nadaniu cech ludzkich obiektom kultu polidoksyjnego, na krzewieniu antropomorficznych patronów owych obiektów, jak ciała niebieskie lub żywioły ziemskie, w ogóle na poddaniu sił świata nadprzyrodzonego czynnikowi antropomorficznemu. Na tej drodze świat nadprzyrodzony zaludnił się mnóstwem istot boskich o ludzkich przymiotach, ale też i przywarach, wyposażonych w nadprzyrodzoną potęgę oraz w szerokie kompetencje w zakresie sprawowania opieki nad ludźmi, prowadzącymi tryb życia na kształt ludzki na poziomie królewskim lub pańskim, nawiązujących z ludźmi bliskie stosunki, także pokrewieństwa, ingerujących we wszelkie sprawy i spory ludzkie. Krąg elity społecznej i krąg boski przenikały się nawzajem — w mitach i wyobraźni poetów. Epopeje Homera i „Teogonia" Hezjoda odsłaniają istotę politeizmu, pozwalają wnosić, że był tworem tej grupy społecznej, z którą tak intymnie się zespolił, że towarzyszył cywilizacji, której zawdzięczał swe powstanie.

Główny obszar cywilizacji w starożytności rozpostarł się wzdłuż linii, jaką można połączyć Gibraltar i ujście Gangesu. W II tysiącleciu p.n.e. ten obszar opanowali i przeważnie skolonizowali Indoeuropejczycy, jednak nie oni byli twórcami najstarszych cywilizacji, których pierwsze ośrodki powstały w Sumerze i Egipcie, a które stopniowo wypełniły granice późniejszego Cesarstwa Rzymskiego oraz ziemie zajęte przez ludy indoirańskie. Na rozwoju duchowym ludności zamieszkałej w obrębie powyższych terenów wycisnął piętno politeizm; powstaje pytanie, czy jego formy mogły przekraczać zasięg występowania cywilizacji? Tę kwestię niech zilustruje przykład Galii i Germanii. W Galii leżącej na peryferii cywilizacji, Cezar stwierdził kult bogów i wymienił rzymskie odpowiedniki ich nazw, natomiast w sąsiedniej Germanii, jeszcze plemiennej, znalazł kult ciał niebieskich, który można uznać za wyższy szczebel polidoksji. Tacyt, około 150 lat późniejszy od Cezara, informował o przenikaniu kultu bogów rzymskich do Germanii [2], która weszła w tym czasie w orbitę wpływów cywilizacji, utrzymując z Rzymem coraz bardziej ścisłe stosunki. Dopiero pochód cywilizacji torował drogę politeizmowi.

Podczas gdy politeizm wyrastał na gruncie polidoksji, ekskluzywny monoteizm szerzył się w walce z politeizmem, którego formy usiłował całkowicie wyplenić. Tam gdzie utrzymały się elementy politeizmu, jak

---

ne przekazane w pierwotnej zasadniczo formie. Mamy tu fatalny błąd metody etnograficznej użytej do rozwiązywania problematyki historycznej, ze swej natury nacechowanej dynamizmem. Wspomnę wreszcie o starannym i instruktywnym artykule: H. Zimoń SVD, *Problem monoteizmu ludów pierwotnych w świetle współczesnych badań etnologiczno-religioznawczych*, [w:] *Działalność Instytutu Anthropos*... Pieniężno 1960, s. 25—58. Wszelako dochodzę do innych niż autor artykułu konkluzji. Wiara Pigmejów w istotę najwyższą jest konstrukcją jednego z badaczy, P. Schebesty, opartą na niejasnych informacjach, ustaloną po długim namyśle (s. 44, 46); nie znalazła też potwierdzenia ze strony dwóch innych etnologów, z których jeden spędził wśród Pigmejów 25 lat (s. 45, 42). Toteż „Pigmeje nie są skłonni do opisywania Istoty najwyższej, której nikt nie widział . Za przedmiot kultu mają oni puszczę, która „jest nie tyle mieszkaniem boga, ile samym bogiem" (s. 45). Za konstrukcję siłą rzeczy uznać należy także pogląd, że bóstwo lunarne, bóstwo puszczy oraz bóstwo zwierzyny są teofaniami (hipostazami) „Istoty Najwyższej" (s. 46). Autor nie zastanawia się nad mitotwórczą rolą kontaktów Pigmejów z Europejczykami, ale syntetyczne zestawienie pigmejskich opowiadań mitycznych nie pozostawia wątpliwości co do swego pochodzenia z wątków biblijnych (dotyczących raju i grzechu pierwszych rodziców). Jeśli zachowały się u Pigmejów jakieś strzępy myśli o Istocie Najwyższej, należy je również odnieść do przyjęcia koncepcji Boga chrześcijańskiego.

[2] H. Łowmiański, *Rodzime i obce elementy w religii Germanów według danych Tacyta*, [w:] *Cultus et cognitio*, Warszawa 1976, s. 353—363.

w hinduizmie, pełne zwycięstwo monoteizmu nie było osiągalne. Fakt zwycięstwa chrześcijaństwa w zaciętej walce z politeizmem (idolatrią, bałwochwalstwem) grecko-rzymskim podobnie jak politeistyczny schemat pogaństwa w relacji biblijnej nie pozostał bez wpływu na formularz źródeł chrześcijańskich dotyczących religii tych pogan, którzy w momencie przyjęcia chrztu wyznawali polidoksję. Kler skłonny był identyfikować ową polidoksję z politeizmem i wprowadzać do informacji źródłowej odpowiednie sformułowania amplifikujące zasięg politeizmu poza krąg starożytnej cywilizacji, wprowadzające w błąd późniejszych badaczy [3].

O ile w dziejach religii politeizm odegrał rolę czynnika hamującego nurt, jaki zmierzał do uzgodnienia struktury świata nadprzyrodzonego z faktem jedności świata przyrodzonego i praw nim rządzących, to w dziejach literatury i sztuk plastycznych pozostawił trwałe wzorce wartości i symboli, akceptowane i powtarzane przez długie pokolenia twórców i dotąd nie przebrzmiałe. Nadto nazwy i wątki politeistyczne należą do żywej treści literatury tudzież sztuki klasycznej, będącej najcenniejszym dziedzictwem kulturowym aż po dzień dzisiejszy. Ale i ten aspekt politeizmu pociągnął za sobą również niepożądane efekty historiograficzne, ponieważ liczni pisarze doceniając wagę politeizmu jako wskaźnika kulturowego szukali dowodów (i zbyt łatwo je odkrywali) — każdy we własnym kręgu narodowym — jego obecności w przedchrześcijańskiej religii. Zresztą działali i w najlepszej wierze zakładając, że politeizm należał do niezmiernie dawnych pojęć w dziedzinie myślenia religijnego.

## 2. POSTAWIENIE PROBLEMU POLITEIZMU SŁOWIAŃSKIEGO

Z postawieniem powyższego problemu [4] spotykamy się już w tomie pierwszym dzieła Adama Naruszewicza — w formie domysłu, że Słowianie wzięli religię częścią od Rzymian wraz z bałwanami i bożnicami, częścią zaś od sąsiednich Sasów, którzy nie mieli posągów i oddawali cześć urojonym bóstwom pod otwartym niebem [5]. Oba te pozbawione jakiejkolwiek podstawy źródłowej domysły autor częściowo zrekompensował w tomie drugim wymieniając na pierwszym miejscu rodzime źródło pogańskich wierzeń [6]. Ten punkt widzenia, nie uzasadniony zresztą przez autora, co do częściowo rodzimej genezy, dominuje i dziś w nauce; nie mógł natomiast zadowolić w dobie rozkwitania badań nad sanskrytem i indoeuropeistyki sąd o wpływach rzymskich i saskich. W pierwszych dziesięcioleciach ubiegłego wieku utrwalało się wśród badaczy przekona-

[3] Wprawdzie źródła ruskie uwzględniały w dobie pogańskiej Słowian Wschodnich również polidoksję (kult stworzenia), zob. RSłow., s. 132, jednak kazania gromiły głównie politeizm, którego pierwszy sztuczny model ułożył igumen Nikon (zm. 1088/9) w postaci panteonu ks. Włodzimierza I (RSłow., s. 116 nn). Inną metodę obrał czeski kronikarz Kosmas, który wzorując się na panteonie grecko-rzymskim wprowadził do tekstu liczne nazwy z tego panteonu i określał nimi wyimaginowane bóstwa słowiańskie. W dalszym tekście, opisując dzieje chrześcijańskie przytaczał klasyczne nazwy mitologiczne rzadziej i bez wątpienia w sensie literackim.

[4] O literaturze XVI—XVIII w. (prace niekrytyczne i kompilacyjne) zob. L. Niederle, *Život starých Slovanů*, dílu II. svazek 1, Praha 1916 (*Víra a náboženství*).

[5] A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego* (wyd. J. N. Bobrowicza) t. II (tj. część 2 pierwotnego pośmiertnie ogłoszonego t. I), Lipsk 1836, s. 23—251. Praca miała charakter kompilacyjny.

[6] A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego* (wyd. 2) t. II, Warszawa 1803, s. 74.

nie, że cały dawny słowiański system wierzeniowy należy wywodzić z Indii, czemu dał dobitny wyraz J. Dobrovsky[7]. W tym kierunku rozwinął konsekwentnie wywody dopiero w 1839 r. J. Kollár[8], ale jego jednostronne zidentyfikowanie mitologii słowiańskiej z indyjską wywołało sprzeciw ze strony I. J. Hanusa, który uznał nawet, że pozaorientalne elementy w mitologii słowiańskiej są ważniejsze niż orientalne. Usiłował też wykazać w niej trzy nawarstwienia: indyjskie, irańskie oraz europejskie, jako swoiste słowiańskie przekształcenie obu poprzednich nawarstwień[9]. W tym oto kierunku potoczyły się i następne badania w XIX w. — z uwzględnieniem zbliżeń bałtyjskich również wskazanych przez Hanusa. Z oryginalną koncepcją wystąpił Lelewel czerpiąc z informacji Prokopa i Helmolda a także wychodząc z ogólnych założeń: wnosił, że u Słowian „bogów nie było, tylko bóg jedyny w bałwanach wyobrażany" [10]. Nie przypisując wagi nawiązaniom indyjskim, sądził, że poznanie religi Słowian może ułatwić rodzimy język, w szczególności etymologie nazw kultowych. Koncepcja Lelewela zbiegała się z pomysłami starożytnych reprezentujących nurt monoteistyczny i tworzących pojęcie bóstwa niejako syntetycznego, łączących w jego osobie artybuty różnych innych bóstw, wszelako nie była zgodna z danymi źródeł do mitologii Słowian[11]. Wywody Lelewela, odbiegające od wzorca przyjętego we współczesnej mu literaturze, nie znalazły w niej oddźwięku; wszelako uprzedzają poniekąd koncepcję „prototeizmu".

Triumfy święciła komparatystyka gromadząca skrzętnie materiały folklorystyczne, natomiast bezsilna na polu etymologii i krytyki historycznej. Stąd taka trzytomowa praca A. N. Afanasjewa przyniosła jedynie przeobfite materiały folklorystyczne, w których orientację umożliwia indeks[12]. Komparatystyczna praca A. Famincyna mimo systematycznego omówienia bałwochwalstwa we wszystkich odłamach Słowian grzeszy niedomogami natury krytycznej i metodycznej[13]. Typową dla ówczesnego okresu syntezą Olimpu słowiańskiego dał W. Bogusławski: obszerną, mało krytyczną i mało realną[14]. W chwili ukazania się ostatniej pracy już zarysowała się reakcja przeciw naiwnemu odtwarzaniu Olimpu indoeuropejskiego na podstawie najstarszych pisemnych świadectw mitologii począwszy od Wed. Głównym przedstawicielem tego kierunku stał się w indoeuropeistyce O. Schrader. I w literaturze słowiańskiej wystąpili badacze ograniczający komparatystykę do racjonalnego minimum, sięgający po dane do mitologii, przede wszystkim do

---

[7] J. Dobrovsky, w czasopismach: „Slawin" (1806/7) i „Slovanka" (1814/5). Na zbieżności słowiańsko-indyjskie wskazywał jednocześnie niemiecki autor J. Görres (1810), a W. S[korochód] Majewski (*O Słowianach* cz. 1, Warszawa 1816, przedmowa) również dostrzegał wielkie podobieństwo między kulturą indyjską oraz irańską a słowiańską m. in. w dziedzinie religii.

[8] J. Kollár, *Sláwa bohyně a původ gmena slawů čili Slawianů*, Pest 1839

[9] I. J. Hanusch, *Die Wissenschaft des slawischen Mythus im weitesten, den altpreussisch-lithauischen Mythus mitumfassenden Sinne*, Lemberg etc. 1842, s. 93.

[10] J. Lelewel, *Cześć bałwochwalcza Sławian i Polski*, Poznań 1857, s. 72.

[11] Tamże, s. 26.

[12] A. Afanasjew, *Poeticzeskije wozzrienija Sławjan na prirodu* t. I—III, Moskwa 1865—1869.

[13] A. S. Famincyn, *Bożestwa driewnich Sławjan*, S. Peterburg 1884.

[14] W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII w.* t. II, Poznań 1889, s. 770—862. Raczej na rubieży dawnych tendencji indoeuropejskich a nowych metod krytycznych znalazła się praca: J. Łęgowski-Nadmorski, *Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu" t. XXXII, 1923.

kompetentnej analizy etymologicznej nazw kultowych, a także do świadectwa źródeł pisanych, krytycznie uwzględnianych. Przodowali w tym kierunku: V. Jagić (1880), A. Brückner (1881), E. Aniczkow (1905), L. Niederle (1916). W całej ówczesnej literaturze mitologicznej praca L. Niederlego, wyważona, w miarę krytyczna, ma podstawowe znaczenie i celuje bogactwem zebranego materiału. Odsunęła ona mitologię słowiańską od wzorca wedyjskiego, podważyła założenie wielkiego obcego wpływu na jej politeizm i tezę o dawności jego powstania; główny trzon religii widziała w polidoksji („demonologii"). Nazwy bogów zostały źródłowo poświadczone tylko dla Rusi i Połabia, nieliczne z nich były wspólne dla obu tych obszarów, wszelako autor przyjmował, że politeizm rozwinął się również w krajach, gdzie o nich milczały wiarygodne źródła, jak np. w Polsce [15]. Sądy Niederlego kształtowały się też pod sugestią krytycznych artykułów A. Brücknera, który darem wnikliwości górował nad tamtym badaczem. Po ukazaniu się książki Niederlego Brückner wystąpił z własną, polemiczną w stosunku do poprzednika syntezą mitologii słowiańskiej i polskiej. W zasadniczych wspomnianych poprzednio kwestiach zgadzał się z Niederlem, jednak wyżej niż on oceniał dojrzałość słowiańskiego politeizmu, podkreślał jego rodzimą genezę, usiłował przeprowadzić *interpretatio Slavica* nazw nawet najbardziej egzotycznie brzmiących, jak Swarog, Chors, Siemargł. Niestety optymistyczne wnioski obu autorów, zwłaszcza co do powszechności u Słowian systemu politeistycznego są pozbawione oparcia źródłowego i wymagają weryfikacji [16].

Do Brücknera można mieć pretensję, że będąc doskonałym znawcą piśmiennictwa ruskiego nie sprawdził metody analitycznych badań A. A. Szachmatowa nad latopisarstwem ruskim i odrzucił jego ustalenia; nie docenił też wyników badań mitologicznych V. J. Mansikki (ucznia Szachmatowa). To stanowisko Brücknera zaważyło na niewłaściwym ujęciu przezeń panteonu Włodzimierza I.

Dalsze badania przeważnie akceptowały nowy model politeizmu słowiańskiego, oczyszczony z jaskrawych dowolności, lepiej źródłowo poparty i wkomponowany do rodzimego kontekstu. Spotkał się on na ogół z aprobatą literatury przedmiotu [17]; zaniechano przez pewien czas synte-

---

[15] L. Niederle, op. cit., s. 188, 178—180.

[16] Jakkolwiek A. Brückner odrzucił bałamutne świadectwa Długosza i Miechowity o politeizmie polskim, nie zrezygnował wszelako z myśli o „istotnym Olimpie polskim" (obalał „rzekomy Olimp" Długosza). Pisał więc: „Przyjęcie chrześcijaństwa zmiotło od razu świątynie, posągi, kapłanów, wszelką wiarę w bogów wielkich, publicznych, wszelkie na ich cześć obchody i ofiary", ocalała tylko „wiara domowa". Cytuję według ostatniego doskonałego wydania: A. Brückner, *Mitologia Słowiańska i polska*, wstęp i opracowanie S. Urbańczyk, Warszawa 1980 [dalej cyt.: Brückner 1980], s. 26. Na poparcie swego poglądu autor (podobnie jak to czynił Niederle) mógł powołać się jedynie na istnienie Olimpu połabskiego, jak dowodzimy dalej w tekście.

[17] Brückner i Niederle nie dostrzegli faktu, że politeizm występował u Słowian jako zjawisko wyjątkowe, znane na Połabiu w formie regionalnej, ledwie zarysowujące się na Rusi w fazie początkowej — w obu wypadkach źródłowo poświadczone od X w. Konsekwentny obraz Słowiańszczyzny bez Olimpu naszkicował K. H. Meyer, *Vom Kult der Götter und Geister in slavischer Zeit*, „Prace Filologiczne" t. XV/2, Warszawa 1931, s. 454—464. W rosyjskiej literaturze krytyczny kierunek reprezentował E. W. Aniczkow, *Jazyczestwo i drewnjaja Ruś*, S. Peterburg 1914; podczas gdy N. M. Gałkowskij, *Borba christianstwa s ostatkami jazyczestwa w drewiej Rusi* t. II, Charkow 1916, oparł swe wywody na materiałach ruskich.

tycznych opracowań. Dopiero w 20 lat po dyskusji Niederle-Brückner powstały nowe treściwe syntezy słowiańskiej problematyki religijnej pióra S. Urbańczyka i B. O. Unbegauna, którzy się włączyli do tegoż nurtu; równocześnie ukazało się zwięzłe opracowanie religii Słowian Wschodnich również utrzymane w podobnym rzeczowym ujęciu [18]. Koło tego samego czasu zaznacza się ożywione zainteresowanie tą problematyką ze strony badaczy włoskich, niemieckich i innych [19]. Jednakże reprezentowany przez Brücknera i Niederlego kierunek nie osiągnął przywileju wyłączności, powtórzyła się bowiem sytuacja z początku ubiegłego stulecia, kiedy J. Dobrovsky rzucił hasło nawiązania religi Słowian do źródeł indoeuropejskich. Obecnie impulsu dostarczyły podjęte przez G. Dumezila komparatywne badania nad religią ludów indoeuropejskich, czerpiących zdaniem tego autora z tego samego praźródła wspólnoty indoeuropejskiej.

Na grunt słowiański przeniósł powyższe założenia E. Machek i na podstawie porównania Swaroga z indyjskim Indrą dowodził, że osnowę Olimpu słowiańskiego tworzyło małżeństwo Swaroga z Mokoszą [20]. Źródła nie upoważniają do tego skojarzenia, ale ponętny był nawrót do modelu wedyjskiego zgodnie z koncepcją Dumezila. I inny badacz czeski V. Polák przyznawał, że w pracach Dumezila doczekała się częściowej rehabilitacji komparatywna mitologia indoeuropejska [21], nie odrzucał wszelako rodzimej struktury Olimpu słowiańskiego [22]. Dostrzegał wreszcie w religi Słowian warstwę nacechowaną terminologią kultową aryjskiego pochodzenia, co ma rzutować na jej odpowiednią genezę. Podobny kierunek zaprezentowała M. Gimbutas i powołując się na zbieżną terminologię religijno-etyczną uznała za możliwe wyprowadzenie poszczególnych bogów słowiańskich z Panteonu aryjskiego [23]. Szerokie zastosowanie znalazła metoda komparatywna w erudycyjnych badaniach W. W. Iwanowa i W. N. Toporowa nad relacjami mitologicznymi słowiańsko-wedyjskimi i indoeuropejskimi [24].

W ostatnich latach ukazały się trzy książki poświęcone religi Słowian z szerokim uwzględnieniem politeizmu [25]. Przynoszą one trzy odmienne rozwiązania powyższego problemu. Dwie z tych książek reprezentują oba

---

[18] S. Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947; B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, [w:] *„Mana". Introduction à l'histoire des religions* cz. 2 t. III, Paris 1948, s. 387—445; N. F. Ławrow, *Rieligija i cerkow*, [w:] *Istoria kultury diewniej Rusi* t. II, Moskwa-Leningrad 1951, s. 61—81.

[19] Szczegółową bibliografię z lat 1891—1970 podał S. Urbańczyk, *Religia Słowian*, [w:] *Słownik Starożytności Słowiańskich* [dalej cyt.: SSS] t. IV, 1970, s. 488 n.; tenże, *Mitologia słowiańska*, SSS t. III, 1967, s. 266. Omówienie ogólne literatury do mitologii Słowian: tenże, *Aleksander Brückner i jego prace mitologiczne*, [w:] Brückner 1980, s. 5—26.

[20] E. Machek, *Essai comparatif sur la mythologie slave*, „Revue des Etudes Slaves" t. XXXVII, 1947, s. 47—65.

[21] V. Polák, *Slovanskě náboženství*, [w:] *Vznik a počatký Slovanů* t. I, Praha 1956, s. 111—132, zob. s. 124.

[22] Tamże, s. 129.

[23] M. Gimbutas, *Ancient Slavic Religion. A Synopsis*, [w:] *To Honor of Roman Jakobson* t. I, The Hague-Paris 1967, s. 738—759.

[24] Zwłaszcza: W. W. Iwanow, W. N. Toporow, *Issledowanija w obłasti sławjanskich driewnostej*, Moskwa 1974.

[25] H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*. Warszawa 1979; B. A. Rybakow, *Jazyczestwo driewnich Sławjan*, Moskwa 1981; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982. Natomiast książka: F. Ledić, *Mitologija Slavena. Tragom kultova i verovanija starih Slavena* kn. 1—2, Zagreb 1969—1970, należy do zakresu literatury popularnej.

omówione nurty. A. Gieysztor akceptując tezę Dumezila traktuje politeizm słowiański jako dziedzictwo z doby wspólnoty indoeuropejskiej i w zgodzie z tym poglądem dowodzi istnienia wspólnego panteonu ogólnosłowiańskiego. Moja książka zwraca się przeciw indoeuropejskiej tezie Dumezila, dowodzi że początki politeizmu słowiańskiego przypadają dopiero na X w., że powstały lub formowały się dwa odrębne panteony na Połabiu i na Rusi. Obie prace dzieli jeszcze głębsza różnica polegająca na preferowaniu odmiennej metody badawczej: etnograficznej (jak ją określam), odbierającej impulsy z danych folkloru lub późnych źródeł historycznych, albo też historycznej, znajdującej rozwiązania we współczesnych lub bliskich w czasie źródłach pisanych. Każda z tych metod sugeruje odmienne ustalenia składu panteonu tudzież innych treści historycznych politeizmu, jak to w dalszych wywodach przedstawimy. Trzecia wreszcie książka B. A. Rybakowa, oparta głównie na materiałach wschodniosłowiańskich doskonale autorowi znanych, ale dotycząca i innych gałęzi Słowian, odbiega od obu omówionych wersji politeizmu. Rybakow traktuje religię Słowian jako pojęcie autonomiczne i nie nawiązując specjalnie do substratu indoeuropejskiego przyznaje Słowianom niezmiernie dawną metrykę panteonu, bowiem naczelny bóg (nieba) Swarog, a co zatem i jego syn Dadźbóg-słońce miał istnieć już na początku I tysiąclecia p.n.e. [26]. Nie możemy tu pominąć także niedawno wydanej książki W. Szafrańskiego, poświęconej najdawniejszym dziejom religii w Polsce — na szerokim tle porównawczym, jednak bez nawiązania do indoeuropejskiej teorii Dumezila a ze sprzeciwem wobec krytyki źródłowej Brücknera [27].

Z dokonanego przeglądu literatury wyłania się postulat nie tylko zbadania indoeuropejskiej metryki Politeizmu słowiańskiego, ale również zweryfikowania „metody etnograficznej", która naprowadza badaczy na myśl o odwiecznej genezie różnych elementów folkloru, znanych z późniejszych źródeł i przyczynia się znacznie do uzupełnienia składu panteonu, przypisywanego Słowianom.

### 3. LOKALIZACJA INDOEUROPEJSKIEJ WSPÓLNOTY JĘZYKOWEJ

Dociekania nad praindoeuropejskim politeizmem pragnę poprzedzić dygresją, moim zdaniem niezbędną dla należytej oceny możliwości religiotwórczych, jakie się otwierały przed indoeuropejską wspólnotą. Zależały one od korelacji między powyższą wspólnotą a najstarszymi ośrodkami cywilizacji, jakie powstały na przełomie IV i III tysiąclecia p.n.e. na Bliskim Wschodzie. Nawiązanie kontaktów zależało od wykorzystania warunków geograficznych, a więc od zajmowanego przez Indoeuropejczyków położenia. Jest to dla naszego tematu zagadnienie bądź co bądź marginesowe, co zmusza do jego skrótowego ujęcia [28]. Mieści się ono w okre-

[26] B. A. Rybakow, op. cit., s. 266 n.

[27] W. Szafrański, *Pradzieje religii w Polsce*, Warszawa 1979, s. 355 (polemika z Brücknerem).

[28] Przedstawiam tu nową wersję omówienia problemu w porównaniu do tej, którą ogłosiłem w pracy: H. Łowmiański, *Początki Polski* t. I, Warszawa 1963, s. 33—70. Ze stanowiska językoznawczego napisał recenzję J. Safarewicz, „Rocznik Slawistyczny" t. XXIV, cz. 1, s. 111—119, zgłaszając liczne uwagi, jednak nie oponował przeciw eurazyjskiej praojczyźnie Indoeuropejczyków. Zdecydowane lecz nie uzasadnione zarzuty przeciw powyższej tezie wysunął drugi recenzent

sie pozbawionym źródeł pisanych i przedstawia domenę głównie dwóch dyscyplin — językoznawstwa i archeologii, ale i historyk może zająć wobec odnośnej problematyki własne stanowisko z perspektywy znajomości późniejszych procesów, podległych podobnym prawidłowościom życia społecznego, a związanych genetycznie z odległą przeszłością.

W dotychczasowej literaturze ścierały się z sobą dwa główne rozwiązania lokalizacji: środkowoeuropejskie oraz stepowe euroazyjskie. Można wspomnieć jeszcze o trzecim, bałkańskim zmierzającym raczej do kompromisu z obu poprzednimi rozwiązaniami [29]. Tzw. paleontologia lingwistyczna, która przyniosła polemistom wiele rozczarowań [30], dostarcza nam przynajmniej jednej użytecznej wskazówki, wykazując wyraźną przewagę pasterstwa nad uprawą ziemi w gospodarce Indoeuropejczyków w okresie wspólnoty. Jest to argument, bodaj nie dający się zakwestionować, na korzyść rozwiązania stepowego. Wszelako na czołowe miejsce w badaniach językoznawczych nad danym problemem wysuwa się koncepcja hydronimii staroeuropejskiej, jako reliktu prastarej fazy osadnictwa indoeuropejskiego w granicach Europy. H. Krahe, twórca tej koncepcji, dowodził że powyższa hydronimia ze swego pierwotnego obszaru w środkowej Europie i nad Bałtykiem rozszerzyła się na tereny przeważnej części Europy Zachodniej, w ogólności zaś określała pierwotne siedziby Germanów, Celtów, Italików i cząstki Słowian, mówiących jeszcze wspólnym językiem. Ważną korekturę do wywodów Krahego wprowadził W. P. Schmid, wykazując że hydronimia staroeuropejska miała nie lokalny lecz ogólno indoeuropejski charakter [31]. Równocześnie ukazał się artykuł H. Rosenkranza, który odkrył i zanalizował analogiczną do staroeuropejskiej hydronimię w Anatolii z częściowym tylko odchyleniem [32]. Dość licznie zachowane nazwy tego typu na terenach Hetytów i plemion pokrewnych (Luwiów, Palajów) tudzież indoeuropejskie ich odpowiedniki w Mezopotamii i Syrii dowodzą, jak stwierdza autor, licznego indoeuropejskiego osadnictwa, jakie miało poprzedzić tam Sumerów i Semitów a początkami sięgać wstecz V tysiąclecia p.n.e. [33]. Skromna rola Hetytów w momencie ich pierwszego odnotowania w źródłach w pierwszych wiekach II tysiąclecia p.n.e. przemawia przeciw przyjętej przez Rosenkranza metryce ich przybycia do Anatolii, jednak porównanie archaicznych elementów językowych ich hydronimii z ich własnym już wyodrębnionym językiem w II tysiącleciu p.n.e. dowodzi znacznie wcześniejszego przybycia Indoeuropejczyków na półwysep anatolijski. Zburzenie Troi I (2600) i II (2300) wypada przypisać ich plemio-

K. Jażdżewski, *Z problematyki początków Słowiańszczyzny i Polski* t. I, Łódź 1968, s. 19—45. W nowszej literaturze toczy się dalsza polemika na temat praojczyzny tego ludu, jednak argumentacja, zgodna z moją tezą, wyraźnie zyskuje na przewadze. W nowszej swej pracy i K. Jażdżewski (*Pradzieje Europy środkowej*, Wrocław 1981, s. 282—284, także s. 255—267) zajął stanowisko bardziej umiarkowane.

[29] Zapewne głównym przedstawicielem tego kierunku jest W. I. Georgijew, *Issledowanija po srawnitelno-istoriczeskomu jazykoznaniju (Rodstwiennyje otnoszenija indojewropiejskich jazykow)*, Moskwa 1958, s. 239—283. W okresie 3500—2500 p.n.e. autor zakreślił siedziby ludów indoeuropejskich między Renem a Dońcem.

[30] Z rezerwą też ocenia możliwości tej metody B. Schlerath, *Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte seiner sozialen Struktur*, Innsbruk 1973, s. 14—16.

[31] W. P. Schmid, *Alteuropäisch und Indogermanisch*, Wiesbaden 1968, s. 10—18.

[32] B. Rosenkranz, *Fluss- und Gewässernamen in Anatolien*, „Beiträge zur Namenforschung". Neue Folge [dalej cyt.: BNForsch.] t. I, 1966, s. 124—144.

[33] B. Rosenkranz, op. cit., s. 141.

nom. Ich szlak do Anatolii prowadził chyba nie przez Bałkany, które wykazują tylko na północy hydronimię staroeuropejską i to nieliczną. Wprawdzie i w stepach czarnomorskich i kaspijskich powyższa hydronimia jest rzadka, wszelako ten fakt znajduje wytłumaczenie w losach osadnictwa stepowego. Posuwające się jedna za drugą fale koczowników powodowały raz po raz przemianowanie nawet wielkich rzek, chociaż ich nazwy odznaczały się największym konserwatyzmem. Nawet dla Dniepru W. P. Schmid ustalał trzy kolejno następujące po sobie nazwy: Varos (staroeuropejska), Borysthenes (starszy okres irański), Danapris (młodszy okres irański) [34]. Zapewne i nazwa Donu, podobnie jak Dunaju, należała do hydronimii staroeuropejskiej [35], podczas gdy przekazana przez Ptolomeusza nazwa Wołgi Ra była zapewne indoeuropejska [36]. Na szlak wędrówek hetyckich i innych ze strefy czarnomorsko-kaspijskiej na Bliski Wschód wskazują znane nazwy rzek kaukaskich wpadających do Morza Kaspijskiego: Alontas (Terek) i Udon (Kuma) [37]. Wydaje się tedy najbardziej prawdopodobne istnienie w strefie stepowej ośrodka ekspansji osadniczej w kierunku Anatolii szlakiem zachodniokaspijskim, chociaż nie można wykluczyć szlaku bałkańsko-czarnomorskiego, z tych samych zresztą stepów.

Rodzi się zasadnicze pytanie, w jakim stosunku genetycznym pozostawały do siebie kompleksy osadnicze: stepowy i środkowoeuropejski, gdzie leżała praojczyzna indoeuropejska? Wchodzi w grę jeszcze taka ewentualność, że wspólnota indoeuropejska wypełniała obszary między Bałtykiem a Morzem Kaspijskim, ale to będzie przypuszczenie najmniej prawdopodobne, jako postulujące skomplikowaną strukturę kulturową tejże wspólnoty. Tymczasem paleontologia lingwistyczna pozwala ustalić dwa etapy w rozwoju kultury indoeuropejskiej: na pierwszym etapie dominowało wszędzie pasterstwo, na drugim etapie nastąpiło zróżnicowanie, gdyż jedna część ludów pozostała w stepach i kontynuowała zajęcia pasterskie, w drugiej części przewagę siłą rzeczy osiągnęła uprawa ziemi w strefie leśnej. Wyodrębniona przez A. Meilleta grupa rolnicza składała się z pięciu ludów: Celtów, Germanów, Italów, Bałtów i Słowian [38], którzy na nowych terenach przemienili się z pasterzy w rolników. Były to tereny zidentyfikowane przez H. Krahego z głównym obszarem hydronimii staroeuropejskiej, toteż praojczyzną Indoeuropejczyków umie-

[34] W. P. Schmid, *Indogermanistische Modelle und osteuropäische Frühgeschichte*, Wiesbaden 1978, s. 20.

[35] W. P. Schmid, *Indogermanistische Modelle*, s. 18, przyjmował, że Dunaj i Don pochodzą z iranizowanej nazwy indoeuropejskiej, jednak nie znajdował odpowiedniego rdzenia w języku bałtyjskim. Otóż zachowały się litewskie nazwy wodne Danija, Dane, Daniukas (A. Vanagas, *Litatuovos TSR hydronimų daryba*, Vilnius 1970, s. 140.

[36] J. Rozwadowski, *Studia nad nazwami wód indoeuropejskich*, Kraków 1948, s. 257; T. Lehr-Spławiński, *O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian*, Poznań 1946, s. 55. Była to nazwa dolnego biegu Wołgi, co wskazuje na pośrednictwo irańskie. A. J. Joki (*Uralier und Indogermanen*, Helsinki 1973) przyjmuje mordwińską etymologię, ale nie uwzględnia danych polskiej literatury.

[37] J. Rozwadowski, op. cit., s. 277; T. Lehr-Spławiński, op. cit., s. 55. Alontas ma liczne odpowiedniki w hydronimii staroeuropejskiej i nie może należeć do licznych zmyśleń Ptolomeusza, co też rzutuje na autentyczność nazwy Udon.

[38] A. Meillet, *Les dialectes indoeuropéens*, Paris 1908, s. 17—23. Zob. s. 23: *et cette communauté* [tj. słownictwa] *parait provenir d'un développement de civilisation commune*. Ważne jest spostrzeżenie J. Safarewicza, op. cit., s. 114 n., że powyższe ugrupowanie złożone z różnych dialektów „powstało w wyniku wtórnego zetknięcia się wymienionych ludów" i było wynikiem uprzednich wędrówek.

ścimy w granicach rozległych stepów czarnomorskich i kaspijskich, być może z przedłużeniem w głąb Azji, gdyż lud, który w III i II tysiącleciu opanował i skolonizował tak rozległe obszary w Europie i Azji musiał przedstawiać znaczną masę demograficzną już w momencie wyjściowym swej ekspansji [39].

Również przed laty (1907) O. Schrader na podstawie szerokiej analizy danych językowych odnoszących się do warunków geograficznych, życia gospodarczego, społecznego i religii Indoeuropejczyków stwierdzał ich pradawny podział na dwie grupy: przeważnie leśną, hodowlano-rolniczą (europejską) na Zachodzie oraz przeważnie stepową, prawie wyłącznie hodowlaną (raczej pasterską), aryjską — na Wschodzie, a ich praojczyznę ustalał na północ i zachód od Morza Czarnego z włączeniem pewnych terenów naddunajskich [40]. Obraz nie odznaczał się precyzją, ale nie tak bardzo odbiegał od dającej się dziś zrekonstruować — z większą dokładnością — pradawnej przeszłości.

Z największym prawdopodobieństwem zlokalizujemy wspólnotę indoeuropejską w strefie stepowej, zwłaszcza na terenach, gdzie w IX—III tysiącleciu p.n.e. rozkwitała kultura jamowa (a także katakumbowa). Na jej terenach osadzała Indoeuropejczyków M. Gimbutas w pracy wydanej w 1956 r. (nie znając tej pracy do podobnej konkluzji doszedłem w 1963 r.), a wspomniane i późniejsze wywody tej autorki w odnośnej kwestii cieszą się dziś w nauce szerokim uznaniem [41]. Ludność kultury

---

[39] Cytowana wyżej (przyp. 30) praca B. Schleratha zawiera liczne wskazówki ułatwiające lokalizację praojczyzny Indoeuropejczyków, chociaż sam autor wątpi w możliwość jej ustalenia (s. 24). Nie podzielamy wszelako poglądów autora, że tworzyli oni drobne grupy koczowników, którzy się nawarstwiali na liczną ludność podbitą, gdyż zdobywcy nigdy nie umieli asymilować językowo zależnej ludności, o ile nie rozporządzali własnym znacznym zapleczem demograficznym. Tymczasem powyższy pogląd Schleratha służy niekiedy za kryterium lokalizacji praojczyzny danego ludu (L. G. Herzenberg/Gorzenberg, *Woprosy rekonstrukcii indojewropiejskoj prosodii*, Leningrad 1981, s. 162 n.). Prof. J. Zabłocka zwróciła mi uwagę na inną interesującą lokalizację praojczyzny Indoeuropejczyków na południe od Kaukazu: T. W. Gamkralidze, W. W. Iwanow, *Driewnaja Pieriedniaja Azija i indojewropiejskaja probliema*, „Wiestnik Driewniej Istorii" 1980, nr 3, s. 3—16; ciż, *Migracii pliemion nositieliej indoewropejskich dialektow*, tamże 1981, nr 2, s. 11—33. W obszernej dyskusji zabrali głos: I. M. Djakonow, tamże 1982, nr 3, s. 3—30; 1982 nr 4, s. 11—24; L. A. Lelekow, tamże 1982, nr 3, s. 31—37, zgłaszając sprzeciw, mimo szeroko podbudowanych pod względem erudycyjnym wywodów autorów. Sądzę, że migracja w kierunku Europy Środkowej może być przedyskutowana w sensie raczej pozytywnym dla autorów. Ze swej strony I. M. Dijakonow („Wiestnik Driewiej Istorii" 1982, nr 4, s. 24) sugeruje praojczyznę na Bałkanach.

[40] O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte* t. II, cz. 2: *Die Urzeit*, wyd. 3, przerobione, Jena 1907, s. 506 (praojczyzna), 511 (ogólny stan kultury obu odłamów).

[41] M. Gimbutas, *The Prehistory of Eastern Europe. Mesolithic, Neolithic and Copper Age Cultures in Russia and the Baltic Area*, Cambridge, Mass. 1956, sformułowała koncepcję „kultury kurhanów" łącząc pod tym pojęciem różne kultury stepowe, które nad grobami zmarłych sypały kopce. Na pierwszym miejscu wymieniała kultury jamową i katakumbową, a za ich przedstawicieli uznawała Indoeuropejczyków, zamieszkałych między Dnieprem a rzeką Ural (s. 80, 92). Z innych prac autorki do omawianego problemu wymienić należy zwłaszcza M. Gimbutas, *Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth and Third Millennia B. C.*, [w:] *Indoeuropean and Indoeuropeans*, Philadelphia 1970 dalej cyt. [Europ.], s. 155—215. Broniona przez autorkę koncepcja dominuje dziś w nauce. M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen* t. II, Freiburg-Basel-Wien 1976 (przekład z oryg. wydania franc. 1976), s. 177, utrzymuje, że dziś praojczyznę Indoeuropejczyków lokalizuje się jednomyślnie na północ od Morza Czarnego między Karpatami a Kaukazem. Wszelako dostrzegana przez autorkę infil-

jamowej na terenach między Dnieprem a rzeką Embą (wschodnim dopływem Morza Kaspijskiego) przedstawiała jedno z największych skupień demograficznych w Europie Wschodniej owej doby [42], a pod względem gospodarczym odpowiadała wspomnianym ustaleniom O. Schradera o przewadze pasterstwa (zwłaszcza w zakresie bydła rogatego) nad rudymentami rolnictwa. Odznaczała się owa ludność ruchliwością i rozwinęła ekspansję w trzech kierunkach: dawniejsze prowadziły do Europy Środkowej tudzież do Anatolii, późniejszy zaś (gdyż nie pozostawił gęstszej sieci hydronimii staroeuropejskiej) — na Bałkany. W toku wędrówek posługiwała się masywnymi drewnianymi wozami dwukołowymi („arbami") zaprzężonymi w woły. Szczątki arb są znajdowane w strefie stepowej, ale T. Sulimirski sygnalizował arbę znalezioną w Niderlandach, datowaną metodą C 14 w latach 2120—2010 [43] p.n.e. Tak charakterystyczny wóz jest oczywistym świadectwem ekspansji jamowców na terenach środkowoeuropejskich. Wszelako wyprawy jamowców w tamte strony zaczęły się wcześniej: najstarsze znalezisko odnośnej kultury nad Dnieprem (Zaporoże) jest datowane metodą C 14 w latach 3340±120 p.n.e., co odpowiada pierwszej połowie IV tysiąclecia p.n.e. według chronologii historycznej. Rozpoczęcie właściwej, tj. przesiedleńczej ekspansji określa raczej datowanie późniejszych kurhanów kultury jamowej w strefie naddnieprzańskiej, rozpatrzonych przez D. J. Telegina; najstarsze z nich datowane są według C 14 na 2820±130 (płd. Bessarabia) oraz 2580 (koło Dniepropietrowska) [44]. W Niemczech synchroniczne daty zna-

tracja Proto-Indoeuropejczyków na tereny naddunajskie itd. już w V tysiącleciu p.n.e. (M. Gimbutas, *Old Europe c. 7000—3500 B. C.*, „Indo-European Studies" t. I, 1973, s. 1—20) pozostawiła słabe ślady w tamtejszej hydronimii staroeuropejskiej, co nie świadczy o masowym charakterze infiltracji. Charakterystyka kultury bałkańskiej przeindoeuropejskiej (zniszczonej przez najeźdźców) z jej świątyniami i rozwiniętym kultem, a także pismem (o 2000 lat wcześniejszym niż pismo sumeryjskie!) może być traktowana jako nieobowiązująca interpretacja danych archeologicznych. Mniej jasno przedstawia się chronologia przenikania elementu indoeuropejskiego na Bałkany w kierunku południowym na terenach pozbawionych hydronimii staroeuropejskiej, a więc w czasie późniejszym niż w Europie środkowej i Anatolii. Dane uzyskane metodą C 14 o indoeuropeizacji Europy i Anatolii omówił H. L. Thomas, *New Evidence for Dating the Indo-European Dispersal in Europe*, IEurop., s. 197—215. O rozbieżnych ustaleniach chronologii indoeuropeizacji Grecji: W. F. Wyatt, *The Indo-Europeanization of Greece*, IEurop., s. 89—111, ale proponowana przez tego autora orientacyjna data 1600 r. p.n.e., jest za późna, raczej należy przyjąć schyłek III tysiąclecia p.n.e. — chyba o kilkaset lat później niż indoeuropeizacja Europy Środkowej i Anatolii.

[42] Zob. charakterystykę kultury jamowej: O. O. Saposznikowa, [w:] *Istorija Ukrainskoj SSR* t. I, Kijew 1981, s. 101—106, s. 102. Również T. Sulimirski (*Prehistoric Russia. An Outline*, London 1970, s. 127—133) przypisuje jamowej kulturze indoeuropeizację Europy, a przybycie Indoeuropejczyków do Anatolii datuje około połowy III tysiąclecia p.n.e. Przytoczone przez autora wątpliwości, czy jamowcy oraz sznurowcy w momencie pierwszego pojawienia się na scenie historycznej występowali jako jednolita czy też zróżnicowana językowo grupa, rozprasza system hydronimii staroeuropejskiej i analogiczny z nim system anatolijski. Zagadkowa może się wydać inna okoliczność: jamowcy byli hodowcami wołów i zaprzęgali woły do swych dwukołówek; czy mogli w takich wehikułach pokonywać odległości idące w tysiące kilometrów? Otóż w momencie, gdy zaczynała się ekspansja jamowców, nad Dońcem, Dnieprem, Morzem Azowskim istniała kultura zwana średniostogowcami, których specjalnością była hodowla tabunów koni (J. N. Zacharuk [w:] *Istorija Ukrainskoj SSR* t. II, s. 87). Czy jamowcy nie korzystali z usług tego rodzaju dostawców?

[43] T. Sulimirski, op. cit., s. 132.

[44] D. J. Telegin, *Ob absoljutnom wozrastie jamnoj kultury i niekotoryje woprosy chronołogii eneolita Juga Ukrainy*, „Sowietskaja Archieołogija" 1977, nr 2, s. 5—19, zob. na s. 10 spis datowanych znalezisk i mapę na s. 7.

lezisk kultury sznurowej oscylują według C 14 również około 2550 p.n.e. [45]. Sam fakt synchronizmu znalezisk unaocznia, że mamy do czynienia z dwoma etapami tego samego procesu osadniczego występującego w miejscu wyjściowym nad Dnieprem pod nazwą kultury jamowej, a w miejscu docelowym w Europie Środkowej pod nazwą kultury sznurowej. Otóż gromady wędrowne nie musiały reprodukować na nowych terenach modelu rodzimej kultury z przybliżoną dokładnością (dobrze znaną ilustracją odejścia od rodzimej kultury jest np. osadnictwo gockie na terenach nadwiślańskich). I jamowcy w toku wędrówek przemieniali się w sznurowców, przybierając częściowo nowe cechy lub modyfikując cechy rodzime. Tak zastosowali szeroko nieobcą im już w domu technikę zdobienia ceramiki odciskami sznura, z czego wzięli swą nazwę w literaturze naukowej. Zmienili obrządek pogrzebowy nie naruszając jego zasadniczych cech (grzebanie zmarłych w skurczonej postaci pod kruhanami) [46]. Przejęli od tubylców sposoby uprawy ziemi, co prowadzić musiało do stabilizacji osadnictwa, niemniej odznaczali się ruchliwością. Jest zrozumiałe, że przenikali do starych głównych ośrodków osadniczych, gdzie znajdowali najlepsze uwarunkowanie naturalne. Ale ze swej strony wywierali głęboki wpływ na tubylców i ich wkład w miejscowe kultury „zachowywał niemal z reguły rolę dominującą" [47]. Autor tych słów nie umiał powiedzieć skąd ci sznurowcy przybyli, ale to dlatego, że nie chciał ich szukać poza kręgiem środkowoeuropejskim. A tymczasem ich pochodzenie zza Dniepru wydaje się oczywiste [48].

### 4. ZAGADNIENIE PANTEONU WSPÓLNOTY INDOEUROPEJSKIEJ

Praojczyzna indoeuropejska leżała w wielkiej odległości od najstarszych ośrodków cywilizacji, co wykluczało wybitny jej wpływ na kształ-

[45] K. Jażdżewski, *Pradzieje*, s. 256; H. L. Thomas, op. cit., s. 204 n.

[46] Wysunięto twierdzenie, że pochodzeniu kultury sznurowej z kultury jamowej (traktowanej też jako kultura grobów ochrowych) przeczą różnice obrządku pogrzebowego obu tych kultur. Argumentację tę szeroko popierał zwłaszcza A. Häusler, *Ockergrabkultur und Schnurkeramik*, „Jahresschrift für mitteldeutsche Vorgeschichte" t. XLVII, 1963, s. 157—179. Autor kładł nacisk na przywiązanie ludności kultury ochrowej do tradycyjnego obrządku pogrzebowego: *Dass Menschengruppen, die so stark an ihren angestammten Grabsitten hängen, diese im Verlauf einer Wanderung plötzlich ablegen, ist gänzlich unwahrschenlich* (s. 171). Otóż autor wyolbrzymia znaczenie różnic w obrządku i absolutyzuje przywiązanie ludności do tradycji. W rzeczywistości model specyficznego obrządku był w obu kulturach zasadniczo ten sam, różniły się raczej pewne elementy, z tym że sznurowcy w obcym środowisku łatwiej odbiegali od pierwotnego modelu, zwłaszcza przechodzili do ciałopalenia. Różniły się oba obrządki głównie sposobem chowania kobiet, gdyż w grobach ochrowych leżały one na równi z mężczyznami na prawym boku, sznurowcy zaś chowali je na lewym boku. Ale to raczej nie była innowacja, gdyż z grzebaniem kobiet na lewym boku spotykamy się niekiedy i w kulturze ochrowej (A. Häusler, *Die Gräber der älteren Ockergrabkultur zwischen Ural und Dniepr*, Berlin 1974, s. 36).

[47] K. Jażdżewski, *Pradzieje*, s. 257.

[48] Ostatnim (ale nie koniecznym) ciosem zadanym koncepcji środkowoeuropejskiej lokalizacji Praindoeuropejczyków byłoby wykazanie, że hydronimia staroeuropejska rozwinęła się na przedindoeuropejskim substracie językowym. Dowodzi się, że liczne nazwy tego typu tworzono z przedeuropejskich elementów zaopatrując je w indoeuropejskie sufiksy. Zob. A. Tovar, *Krahes alteuropäisierung Hydronymie und die westindogermanischen Sprachen*, Heidelberg 1977, zwłaszcza s. 16—21; tenże, *Die Indoeuropäisierung Westeuropas*, Innsbruck 1982. Zob. recenzję ostatniej pracy: W. P. Schmid, BNForsch. t. XVIII 1983, s. 223 n. Recenzent stwierdza niepełność wywodów Tovara; stoi zresztą na gruncie środkowoeuropejskiej praojczyzny Indoeuropejczyków podczas gdy Tovar wywodzi ich ze strefy stepowej, akceptuje koncepcję M. Gimbutas.

towanie się pojęć religijnych i wątków mitologicznych rozwijających się w łonie wspólnoty indoeuropejskiej. Wypada niemniej się liczyć z możliwością przenikania do owej wspólnoty określonych idei religijnych odpowiadających poziomowi umysłowości na szczeblu bytu plemiennego, a proces historyczny wśród przypadkowych perturbacji niesie wiele niespodzianek. Toteż o ustaleniach badawczych decyduje przede wszystkim konkretna indukcja historyczna.

O. Schrader odrzucił koncepcję politeizmu praindoeuropejskiego, gdyż u poszczególnych ludów danego ugrupowania nie zachowały się ślady wspólnych określeń bogów (rozumianych w sensie politeistycznym), a część ludów indoeuropejskich nie miała bogów jeszcze w świetle najdawniejszych źródeł historycznych. Wywody tego autora czyniły zadość wymogom krytyki zarówno językowej jak historycznej [49].

G. Dumezil, o którym już wspomniano, wystąpił przeciw poglądom Schradera, odrzucił argument nazewniczy, jako że bóstwa mogły występować pod wielorakimi nazwami już w dobie indoeuropejskiej; wskazał też na charakterystyczną u ludów indoeuropejskich strukturę panteonów z triadami bóstw o trojakich funkcjach opiekuńczych zgodnie z trojakim też podziałem społeczeństwa na klasy kapłanów, wojowników oraz producentów (rolników itp.). Nikt nie mógł kwestionować kompetentnej analizy językowej elementów religii przez tego autora, natomiast przez dłuższy okres uchodził uwagi niedostatek krytyki historycznej w jego wywodach, nieuwzględnienie faktu, że różnym ludom indoeuropejskim politeizm był pierwotnie obcy według późniejszych świadectw źródłowych, co świadczyło o braku politeizmu również w dobie wspólnoty indoeuropejskiej, a koncepcję autora degradowało do rzędu fikcyjnej konstrukcji naukowej [50]. Zakwestionowano też — i to również ze strony językoznawców — teorię triad, o ile opartą na założeniu struktury klasowej, jaką miała osiągnąć już wspólnota indoeuropejska, gdy tymczasem różne ludy tej grupy zachowały ustrój przedklasowy przez całe tysiąclecia po rozwiązaniu wspólnoty tejże grupy. Jakkolwiek w obronie koncepcji Dumezila dał się słyszeć poważny głos i ostatnio, w historiografii polskiej (A. Gieysztor), teoria niezgodna ze świadectwem faktów źródłowych nie może zadowolić. Już B. Schlerath zakwestionował ze stanowiska lingwistycznego podział trójklasowy społeczeństwa protoindoeuropejskiego; siłą rzeczy i jego obraz wyższego nawarstwienia ówczesnej mitologii nie mógł odpowiadać ujęciu Dumezila. Na czołowe miejsce wysuwał ten autor kult ciał niebieskich i żywiołów ziemskich. Podobny system dostrzegał także religioznawca M. Eliade. Obaj autorzy — jakkolwiek o tym nie nadmieniają — idą dawniejszą ścieżką O. Schradera. Według ostatniego badacza przedmiotem kultu Indoeuropejczyków na wyższym tego kultu szczeblu nie były bóstwa osobowe, odrębne od zjawisk natury; nie miały też one własnych nazw, lecz przedstawiały (jak się wyraża autor zgodnie z pojęciami swego czasu) „tajemną siłę, cząstkę nieskończoności, boską *anima*" (zawartą w odpowiednich zjawiskach). Za centralne pojęcie kultu autor uznaje niebo *(dyaus)*, pierwotnie widome niebo, od którego pochodziły inne czczone zjawiska: piorun, słońce, księżyc, ju-

[49] O poglądach krytycznych O. Schradera i innych badaczy na politeizm indoeuropejskich zob. RSłow., s. 33 n.

[50] RSłow., s. 41—51.

trzenka, ogień, wiatr, woda; włącza wreszcie autor do rzędu tych bóstw

ziemię [51]. Schlerath w ramach kultowego zespołu wymienia nazwy: *ausos* (bogini jutrzenka), *egni* (bóg ogień), *suel* (bóg słońce), *dieus pater* (ojciec niebo); mniej zaś pewne: *ulkano* (bóg ogień), *neptuno* (bóg woda). Wątpił autor w boga pasterzy: *pauson* (gr. *Pan*) [52] — jak sama nazwa wskazuje należał on do rzędu innych pojęć niż poprzednie naturalne bóstwa. Nie mniej wstrzemięźliwie ustalał zespół kultowy Eliade, wymieniając elementy: bóg nieba, jakieś bóstwa gromu, ogień, słońce, wiatr; natomiast kult ziemi uważał za późniejszy [53]. Obaj autorzy właściwie nie przekraczali ram przedmiotowych wyznaczonych przez Schradera, milczeli też o bóstwach antropomorficznych, których brak przekreślał możliwość politeizmu, natomiast pod względem interpretacji mitologicznej ustalonych nazw odbiegali od tamtego badacza. Schlerath uważał owe bóstwa naturalne za przejściowe teofanie, zgodnie z ustrojem plemiennym z jego przejściowymi przywódcami wybieranymi na okres wojny. Celowość tego rodzaju reprodukcji elementu ustrojowego w religii nie jest widoczna. Dalej w dedukcjach mitologicznych poszedł Eliade, który identyfikował pojęcie boga ze świętością nieba, wysokiego i jasnego; w bogu nieba widział personifikację świętości nieba i domyślał się, że w dobie wedyjskiej tamtejsze bóstwo nieba zostało zdegradowane do formy zjawiska naturalnego (s. 187). Z bez porównania większym prawdopodobieństwem dopuścimy, że ów Dyaus wedyjski pozostał w tej samej postaci nieba materialnego, w jakiej występował u schyłku wspólnoty indoeuropejskiej. Podobnie materialne niebo czcili według Herodota Persowie, a według Strabona — Celtyberowie. Dedukcja nigdy nie zastąpi świadectwa żywych źródeł.

Tak więc zarysowuje się we wspólnocie indoeuropejskiej kult przedmiotów martwej natury, najbardziej spektakularnych i największej wagi dla człowieka, ale zarazem jednorodnych. Wyjątek pod tym względem stanowiło niebo, jako zjawisko nie tylko niesłychanie i kapryśnie zmienne, ale i niezmiernie złożone, co zapewne potwierdza i odwieczny epitet „ojciec niebo". Znaczy to zapewne: źródło wszystkich z nim związanych zjawisk. Wydaje się, że jest to wskazówka, iż pojęcie nieba powstało jako synteza całokształtu wielkiej martwej natury, złożonej z konkretnych elementów spektakularnych.

Znakomitym potwierdzeniem pradawnego kultu wielkiej martwej natury jest świadectwo Hezjoda, chociaż pomijane w literaturze. Na wstępie do „Teogonii" poeta umieścił wykaz bóstw greckich mających na czele Zeusa „dzierżącego tarczę" i podzielonych na dwie odrębne grupy. W pierwszej grupie figuruje 12 bóstw pod własnymi imionami: Hera, Atena, Fojbos-Apollon, Artemida, Posejdon, Temida, Afrodyta, Heba, Diona, Leto, Japet, Kronos. To wszystko były bóstwa antropomorficzne, na co wskazują i nazwy, i epitety czy atrybuty fizyczne, psychologiczne i przedmiotowe odpowiednie dla ludzi. Druga grupa przedstawiała typ odmienny, składała się z bóstw naturalnych, określonych nazwami apelatywnymi, pozbawionych epitetów ludzkich. Są to: Jutrzenka (Heos), wielkie Słońce (Helios), błyszczący Księżyc (Selene), Ziemia (Gaia), wielki Ocean (Okeanos) oraz ciemna Noc (Nyks). Epitety mogą, jak widzimy, odpowiadać przedmiotom martwym. Grupa pierwsza należy do epoki Ho-

[51] O. Schrader, op. cit. (jak wyżej przyp. 40), s. 435—445, zwłaszcza s. 439—442.

[52] B. Schlerath, op. cit., s. 34.

[53] M. Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen* t. I, s. 179—181.

mera, z którego Hezjod zaczerpnął do swego utworu wiele danych [54], grupa druga bierze początek z epoki o wiele dawniejszej, przedantropomorficznej, najwidoczniej sięga wspólnoty indoeuropejskiej, kiedy musiał powstać jej zawiązek. Z biegiem czasu skład grupy ulegał wahaniom, co utrudnia ustalenie jej stanu pierwotnego, gdyż i dane językowe nie zawsze, jak widzieliśmy — dopisują. Niemniej i jej indoeuropejską dawność potwierdza spostrzeżenie, że ślady kultu wielkiej martwej natury, zjawisk niebieskich i żywiołów ziemskich zachowały się u różnych ludów tego pochodzenia, a więc prócz Greków także u Persów, którzy według Herodota (IV, cap. 131) czcili krąg nieba oraz słońce, księżyc, ziemię, ogień, wodę, wiatry; obce były im zresztą posągi bogów, świątynie i ołtarze, za przedmioty kultu brali bez wątpienia naturę w jej surowej postaci. To była stara warstwa wierzeń perskich, ale podobnie jak u Greków musiała zrodzić się i u nich warstwa nowa, z której Herodot wymienił Uranię przejętą od obcych oraz Mitrę. Wzmianka Cezara podana w „Bellum Gallicum" (VI, cap. 21) przynosi bardziej zwięzłą i widocznie niepełną, ale zbieżną z powyższą relacją Herodota, wiadomość o wierzeniach Germanów, którzy w przeciwieństwie do Gallów, czczących bogów antropomorficznych, doznają pomocy jedynie od bogów widzialnych (a więc naturalnych): Słońca, Wulkana (jednej z postaci ognia) oraz Księżyca. Bóstwa antropomorficzne wyłoniły się u Germanów w okresie około lat 150, jakie upłynęły do „Germanii" Tacyta, a model ich wierzeń był zapewne bardzo bliski modelowi praindoeuropejskiemu [55]. Jako przykład wierzeń mających osnowę praindoeuropejską bywa przytaczana wiara pogańskich Prusów opisana przez Piotra Dusburga. Czcili oni twory boskie: słońce, księżyc i gwiazdy, grzmoty, nadto ptactwo i czworonogi nie wyłączając ropuchy; nadto mieli święte gaje, pola, lasy [56]. Znajdujemy w powyższym opisie trzy partie, z których pierwszą dotyczącą czci martwej natury oraz ostatnią wymieniającą starodawne miejsca kultowe wypada wywodzić z epoki praindoeuropejskiej, natomiast partię środkową — odnieść do późniejszego okresu styków z ludami ugrofińskimi, bowiem zoolatria była słabo rozwinięta u Słowian i w ogóle u Indoeuropejczyków, kwitła zaś u Finów [57]. Niestety kult wielkiej martwej natury ulegał zatarciu w późniejszej mitologii, gdyż bóstwa naturalne ulegały antropomorfizacji i wchodziły w skład panteonu politeistycznego jak to widzimy np. w religii wedyjskiej, gdzie w panteonie znaleźli sobie miej-

[54] Hésiode, *Théogonie*. Texte établi et traduit par P. Mazon, Paris 1928, s. 31, w. 11—21. W. 18 i 19 zostały tu wydane we właściwej kolejności, co umożliwia interpretację całego omówionego przeze mnie tekstu (zob. wstęp do tego wydania, s. XIX i przyp. 1). O zależności Hezjoda do Homera zob. H. Neitzel, *Homer — Rezeption bei Hosiod*, Bonn 1975, s. 7 i passim.

[55] H. Łowmiański, *Rodzime i obce elementy w religi Germanów*, s. 353—363; RSłow., s. 47.

[56] *Petri de Dusburg Cronica terre Prussie* III, cap. 5, [w:] *Scriptores Rerum Prussicarum* t. I, Leipzig 1861, s. 53.

[57] U Finów był nie tylko szeroko rozwinięty kult niedźwiedzia, ale też istniały „macierze" różnych gatunków (por. M. Haavio, *Mitologia fińska*, Warszawa 1979). Demony różnych zwierząt znane są także Jakutom (U. Harva, *Die religische Vorstellungen*, s. 394). O analogicznych wierzeniach litewskich zachowały się ruskie wiadomości. Współczesne źródło doniosło o Mendogu, że składał ofiary m. in. *zaejačemou bogou* [tj. opiekuńczemu demonowi zajęcy], PSRL t. II, kol. 817; w legendzie o Sowim, który nauczył Litwinów i inne ludy składać ofiary m. in.: *Žvoroune reksé souce*, a więc istocie analogicznej do fińskich macierzy zwierzęcych, *Letopisiec Perejaslawlja Suzdalskogo*, wyd. K. M. Obolenskij, Moskwa 1851, s. XXI.

sce: Savitar (słońce), Nakta (noc), Usas (jutrzenka), Vayu (wiatr), Agni (ogień) itp. [58]. Drugim powodem stosunkowo słabego odbicia kultu naturalnego w źródłach, było zapewne wczesne zanikanie tego kultu, np. lista odnośnych bóstw w przekazie biskupa Cyryla turowskiego składała się tylko z dwóch pozycji (słońce i ogień) [59].

Ale i przy niepomyślnej sytuacji dla powstania zapisów źródłowych, kwestia politeizmu w ramach wspólnoty indoeuropejskiej zarysowuje się wyraźnie. Nie ma dla owej doby w danych językowych ani śladu nazw własnych bogów, brak dowodów istnienia posągów i świątyń, nie było też miejsca i dla kapłanów w pełnym tego słowa znaczeniu. Powyższy obraz znajduje potwierdzenie w źródłach historycznych, które w czasach późniejszych donoszą o braku politeizmu u poszczególnych ludów indoeuropejskich a w miejsce tej formy ujawniają kult wielkiej martwej natury należący do rzędu przedpoliteistycznej polidoksji [60]. G. Dumezil podjął się niewdzięcznego zadania: rekonstrukcji politeizmu praindoeuropejskiego metodą retrogresywną na podstawie powtarzających się w różnych późniejszych mitologiach indoeuropejskich pewnych cech strukturalnych wspólnych, możliwe przeto, że sięgających początkami epoki wspólnoty. Są to triady bóstw pełniących podstawowe dla społeczeństwa funkcje opiekuńcze w stosunku do grup czy klas społecznych: 1. kapłanów (i władców), 2. wojowników, 3. żywicieli (producentów). Każda z funkcji opiekuńczych spadła bądź na jednego boga, jak w Rzymie (Jupiter, Mars, Kwiryn), bądź na grupę bogów, jak w Indiach, gdzie w pierwszej grupie byli zaangażowani Waruna i Mitra, w drugiej — Indra, w trzeciej — bliźnięta Asvin lub Nasatya. Uderzające podobieństwo strukturalne miało wskazywać, że poszczególne ludy odziedziczyły owe struktury po epoce wspólnoty!

Traktowanie owych triad jako odbicia struktury społecznej istniejącej jakoby w praojczyźnie indoeuropejskiej nasuwa poważne wątpliwości bowiem same bóstwa nie znały podziału klasowego. One wszystkie należały do jednej klasy społecznej — feudalnych panów i prowadziły żywot pański, jak to widzimy w epopejach Homera, eksploatowały też ludzi, którzy musieli im składać ofiary, ażeby zasłużyć na opiekę i uniknąć odwetu.

---

[58] J. Varenne, *La religion védique*, [w:] *Histoire des religions (Encyclopédie de la Pléiade)* t. I [cyt. dalej: HDRel.] Bruges 1970, s. 595—604.

[59] RSłow., s. 137.

[60] Teoretycznie można się zastanawiać, czy poszczególne ludy indoeuropejskie po przewędrowaniu na nowe obszary nie porzucały pierwotnego politeizmu wobec niepomyślnego dla wyższego kultu uwarunkowania gospodarczego i społecznego. Wszelako w rzeczywistości tak nie było. Indoeuropejczycy osiedlając się w Europie Środkowej a tym bardziej na Półwyspie Bałkańskim i w Anatolii znajdowali wyższą niż własną kulturę, jednakże brak dowodów, żeby przebywali z gotowym modelem politeistycznym. Hetyci w Anatolii dopiero formują panteon olbrzymich rozmiarów, ale złożony z obcych pożyczek, trudno nawet dociec czy trafiły doń jakieś własne odziedziczone z praojczyzny elementy (w szczególności z kultu wielkiej martwej natury), np. E. von Schuler, *Die Mythologie der Hethiter und Hurriter*, [w:] *Wörterbuch der Mythologie* t. I, cz. 2: *Götter und Mythen im Vorderen Osten*, 1965, s. 149—152; M. Vievra, *Les religions de l'Anatolie antique*, HDRel. t. I, s. 271 n. Grecy stworzyli mitologię oryginalną, ich politeizm istniał już ponad tysiąc lat przed Homerem, ale jest rzeczą wyraźną, że uformował się w szkole minojskiej, przyszedł na świat z przewagą żeńskich bóstw, właściwych cywilizacji egejskiej, z licznymi nazwami bóstw obcego w całości lub w części pochodzenia itd. Powyższe spostrzeżenia wraz z faktem znacznie późniejszego powstania politeizmu na nowych terenach mniej pomyślnych dla rozwoju kultury prowadzą do konkluzji, że wszystkie ludy indoeuropejskie w momencie oderwania się od swej wspólnoty nie tworzyły jeszcze systemu politeistycznego.

Społeczna funkcja bogów polegała na roztaczaniu opieki nad wszystkimi potrzebami i działaniami ludzi. Przy pluralizmie czynnika opiekuńczego mogły występować różne zasady podziału kompetencyjnego między bogami. Tam gdzie istniała zasada lokalna (jak w Egipcie), każdy bóg mógł pierwotnie sprawować pełnię opieki nad swym okręgiem, tam gdzie formował się panteon wspólny dla całego kraju, przeważała zasada resortowej boskiej opieki. Zresztą specjalizacja w zakresie opieki była skomplikowana, a nie konsekwentna. Otóż triady przedstawiały niejako zespoły bóstw resortowych dobierane w ten sposób, żeby ogarnąć całokształt ludzkich potrzeb i z powodzeniem uczynić zadość wszystkim ludzkim wołaniom o pomoc, uwzględnić wszystkie funkcje społeczne. Wobec wielkiej użyteczności triady jako zbiorowego protektora o pełnej kompetencji i wobec powtarzania się triad u różnych ludów, można dopuścić, że powstawały one spontanicznie w różnych stronach kręgu indoeuropejskiego. Zarazem triady stawały się czynnikiem i gwarantem integracji społecznej, ponieważ wszystkie klasy mogły jednako cieszyć się z ich pomocy. Wobec tego, że pierwsza, naczelna funkcja triady gwarantowała panujący ustrój i jego władzę, afirmacja triad leżała przede wszystkim w interesie klasy panującej. Niezrozumiałe jest tylko, dlaczego przyjęto zasadę trójkową, chociaż włączenie do triady dalszych bóstw, i przez to ewentualne dublowanie niektórych funkcji tego zespołu oraz przejście do zasady czwórkowej lub piątkowej (w Indiach widzimy nawet tendencję w tym kierunku) przyczyniłoby się raczej do podniesienia autorytetu tegoż zespołu, dzięki zwiększeniu w nim liczby bóstw. Rozwiązanie zagadki, jaka w powyższych uwagach się wyłania, znajdujemy w książce J. Gondy, poświęconej kwestii występowania triad w literaturze wedyjskiej. Autor ten w swych szczegółowych badaniach unaocznił, że tajemnica preferencji triad kryje się nie w trzyklasowym układzie społecznym, we wspólnocie indoeuropejskiej jeszcze nie istniejącym, a w czasach późniejszych zgoła nie będącym formą stabilną, lecz w przypisaniu liczbie trzy szczególnej wartości, powiedzmy magicznej. Właśnie ta liczba miała wyrażać pojęcie zupełności, doskonałości, całości [61]. Rozumiemy tedy, że triada bóstw miała cieszyć się szczególnym zaufaniem wyznawców, dawała rękojmię, że może z pełnym efektem przyjść im na spotkanie w każdej potrzebie czy nieszczęściu, we wszelkiej okoliczności życia.

Tak więc występowanie boskich triad w religiach indoeuropejskich nie może uchodzić za relikt praindoeuropejskiego systemu politeistycznego. Wyższą formą wierzeń na szczeblu wspólnoty był jedynie przedpoliteistyczny kult „wielkiej martwej natury". Można założyć, że formował się on w toku rodzimego procesu religiotwórczego z tym wszelako, że jeden — i to szczególnej wagi — element ówczesnej polidoksji daje się przeciwstawić wszystkim innym jej elementom, które przedstawiały pojęcia jednorodne (słońce, księżyc, ziemia, noc, itp.) albo też pojęcia pluralne-jednorodne (demony leśne, wodne, opiekuńcze itp.). Tymczasem ów element wyjątkowy: ojciec niebo tworzył pojęcie złożone, syntetyczne

[61] J. Gonda, *Triads in the Veda*, Amsterdam 1976, s. 177. Na przeciwnym krańcu obszaru indoeuropejskiego, w Niemczech, podobną magiczną rolę liczby trzy stwierdzał już J. Grimm (*Deutsche Rechtsaltertümer*, Göttingen 1828, s. 208) przytaczając liczne przykłady wyrażające zasadę: *aller guten Dinge sind drei*. Jak stwierdza K. Moszyński (*Kultura ludowa Słowian* t. II, cz. 1, wyd. 2, Warszawa 1967, s. 713) trójka posiada „przemożne znaczenie w życiu religijnym, w obrzędach, w prywatnej medycynie etc. ludów Eurazji — m. in. w szczególności i u Słowian". Autor podaje również literaturę przedmiotu.

i przybierał postać nadrzędną w stosunku bodaj do całego systemu politeistycznego, jak można rozumieć epitet ojciec. Z czasem ludy indoeuropejskie miały odegrać przodującą rolę w dziejach życia umysłowego całej ludzkości; czy można ryzykować przypuszczenie [62], że w ramach wspólnoty indoeuropejskiej nie skrystalizowało się pojęcie nieba w szczególności jako przedmiotu kultu. Tymczasem, rzecz interesująca, nazwa *dieus* oznaczała nie tylko niebo, ale też dzień, co zdaje się wskazywać na wtórne pochodzenie pierwszego z tych pojęć (nieba) [63]. Nie dziwimy się temu, ponieważ na etapie ustroju plemiennego brakło wewnętrznego, społecznego bodźca do wytworzenia nadrzędnego pojęcia religijnego. Toteż wydaje się prawdopodobne, że powyższe pojęcie zostało recypowane z ośrodka cywilizacji istniejącego na Bliskim Wschodzie już w dobie rozwiązywania wspólnoty indoeuropejskiej, tj. sumeryjskiego. Nasuwa się zarazem porównanie z ałtajską grupą językową, pozostającą w kręgu oddziaływań cywilizacji chińskiej, której oficjalnym bóstwem naczelnym było niebo. Niestety początki kultu nieba nie pozostawiły wyraźnego odbicia w źródłach chińskich, zbyt późnych [64], wszelako zgodnie z tym, co daje się źródłowo stwierdzić u Indoeuropejczyków, a co też było przejawem prawidłowości procesu religiotwórczego, w momencie wyjściowym rodził się kult nieba materialnego, w końcowym zaś etapie ujawniało się bóstwo nieba, w nim zamieszkałe, ale odeń odrębne. Zresztą u Chińczyków, podobnie jak u ludów ałtajskich z Mongołami na czele, ustaliło się pojęcie nieba jako bóstwa stojącego na straży porządku Wszechświata i siły kierującej jego działaniami [65]. W ogóle ałtajskie pojęcie bóstwa niebieskiego rozwinęło się jako wersja poglądów chińskich, co rzutuje i na genezę pierwotnego pojęcia nieba materialnego, a jego ślady dostrzegał u Mongołów jeszcze B a n z a r o w [66]. Na więź ałtajsko-chińską wskazuje także terminologia: jak się przyjmuje mongolskiemu *tengri* odpowiada chińskie *tien-li* (pan nieba) [67]. Dodać wreszcie należy, że w ałtajskim systemie religijnym, podobnie jak u Indoeuropejczyków, kult nieba zarysował się jako „nadbudowa" kultu „wielkiej martwej natury", otaczano bowiem czcią słońce, księżyc i gwiazdy, piorun, wiatr i ogień, a także ziemię.

---

[62] Jak stwierdzał F. G r a e b n e r (*Das Weltbild der Primitiven*, München 1924, s. 27) świat wyobrażeń Australijczyków i Tasmańczyków składa się z nieuporządkowanych elementów, kojarzonych z sobą na zasadzie powierzchownie rozumianej przyczynowości. Niebo to zestaw odrębnych zjawisk niebieskich, a jeśli występuje pojęcie nieba jako wznoszącego się nad ziemią dzwonu, autor wątpi, czy należy ono do kultury australijskiej (s. 22 n.). Podobne wyobrażenia o zjawiskach niebieskich panują u Buszmenów (s. 30). Widocznie syntetyczne pojęcie nieba (a cóż dopiero kultowe) było obce tym ludom.

[63] O. S c h r a d e r, op. cit., s. 439.

[64] Za dynastii Szang (umownie 1751—1028 p.n.e.), w pierwszym okresie dziejów chińskich, lepiej źródłowo znanym, istniał rozwinięty kult boga nieba, patrona władcy kraju; za dynastii Czou (1028 — około 250 p.n.e.) pod wpływem filozofów (Konfucjusz 551—479 p.n.e.) nastąpiła depersonifikacja nieba, co *de facto* znaczyło nawrót do pierwotnego pojęcia nieba, rozumianego obecnie filozoficznie jako czynnik prawidłowości w świecie. Zob. M. K a l t e n m a r k, *Religion de la Chine antique*, HDRel. t. I, s. 946 n.; M. E l i a d e, op. cit. t. II (1979), s. 14—19.

[65] U. H a v r a, op. cit., s. 149.

[66] D. B a n z a r o w, *Czernaja wiera ili szamanstwo u Mongołow*, Kazań 1846, przedruk w: t e n ż e, *Sobranije soczinienij*, Moskwa 1953, s. 54—62, a dalej o kulcie wielkiej martwej natury s. 62—76. Również o tymże kulcie w ogóle u ludów ałtajskich U. H a v r a, op. cit., s. 177—249.

[67] M. R a s a n e n, *Altaische Religion*, RGG t. I, 1957, s. 248—251.

Zakładając tedy, że nastąpiła recepcja kultu nieba z jakiegoś ośrodka cywilizacji na Bliskim Wschodzie przez wspólnotę indoeuropejską w jej schyłkowym momencie, powiedzmy na przełomie IV i III tysiąclecia p.n.e., a także nawiązując do poprzedniej lokalizacji tejże wspólnoty w stepach czarnomorsko-kaspijskich, tudzież do wczesnej kolonizacji indoeuropejskiej w Anatolii [68], dopuszczamy ideologiczne oddziaływanie cywilizacji sumeryjskiej w jej najwcześniejszym okresie na tamtejszych Indoeuropejczyków. W mitologicznej hierarchii sumeryjskiej kult nieba wysunął się na czołowe miejsce; na substracie kultu wielkiej martwej natury powstała triada bóstw złożona z boga An czyli nieba, z boga En-lil, pana atmosfery, oraz z boga En-ki, pana ziemi — wszystkie te nazwy figurują na najstarszej liście bogów sumeryjskich datowanej około 2600 r. p.n.e. [69]. Wykrystalizowanie się tych bóstw antropomorficznych, należących do panteonu sumeryjskiego, musiał poprzedzić kult wielkiej martwej natury analogiczny do odpowiedniego systemu indoeuropejskiego i mongolskiego (czy w ogóle ałtajskiego). Dopiero na szczeblu cywilizacji, a więc w ośrodku sumeryjskim i chińskim, rodzi się syntetyczny kult nieba, najpierw materialnego (chyba w związku z obserwacjami astronomicznymi); zostaje on też przekazany na północ z Sumeru za pośrednictwem Hetytów. To byłby szczytowy moment w rozwoju mitologii wspólnoty indoeuropejskiej, synchroniczny z początkami osadnictwa indoeuropejskiego w Anatolii i Europie środkowej. Za ślad pośredniczącej roli Hetytów można by uznać inskrypcję (około 1715 r. p.n.e.) króla hetyckiego Anitty, który wymienił tylko jedno własne bóstwo: boga niebieskiego burzy, „swego pana"; jemu zawdzięczał zwycięstwa, chociaż budował „domy" również bogom ziem podbitych [70]. Otóż określniki nieba i burzy wskazywałyby, że bóg Anitty mechanicznie połączył atrybuty Ana i Enlila, dawniejszych bogów sumeryjskich [71].

Na szeroki zakres indoeuropejskich kontaktów z Bliskim Wschodem w dziedzinie mitologii rzucają światło badania nad genezą wędrownego motywu na temat walki o królestwo w niebie prowadzonej przez trzy generacje bogów. Najstarsza babilońska wersja mitu powstała około 2000 r.; późniejsze były wersje (oprócz drugiej babilońskiej): hurrycko-hetycka, grecka (w przekazie Hezjoda), fenicka, irańska, wreszcie średniowieczna nordyjska. Dowodzono indoeuropejskiej genezy powyższego motywu, jednak wnikliwa analiza skłania C. Scotta Littletona do wniosku, że pierwszą ojczyzną mitu była Babilonia, względnie Sumer. Wszelako autor dopuszcza możliwość dalszych dociekań nad ewentualną indoeuropejską genezą [72]. Można się obawiać, że autor nie docenia wy-

---

[68] Ważnym śladem tych kontaktów jest znalezisko w Azerbejdżanie: A. A. Iessen, *Raskopki bolszogo kurgana w urocziszcze Ucz-Tepe*, „Matieriały i issliedowanija po archieołogii SSSR" t. CXXV, 1965, s. 182—188. Według autora był to pochówek wodza plemiennego. Datę uzyskaną metodą C 14 autor rozwiązuje w drugiej połowie lub w końcu III tysiąclecia p.n.e. (czy to nie pomyłka), a M. Gimbutas, *Proto-Indo-European Culture*, s. 181, przyjmuje z większym prawem datę o 1000 lat wcześniejszą.

[69] R. Jestia, *La religion sumerienne*, HDRel. t. I, s. 190—192; D. O. Edzard, *Die Mythologie der Sumerer und Akkader*, WDMyth., s. 75.

[70] M. Vieyra, *Les religions de l'Anatolie Antique*, HDRel. t. I, s. 271 n.; tekst drukował H. Otten, [w:] *Fischer Weltgeschichte* t. III, Frankfurt am Main 1966, s. 109 n.

[71] M. Vieyra, op. cit., s. 262.

[72] C. Scott Littleton, *Is the „Kingship in Heaven" Theme Indo-European?*, IEurop., s. 383—404, zob. tabelę wątku wędrownego na s. 399.

mowy kontekstu historycznego. Około 2000 r. mogli przekazać indoeuropejski wątek Babilonii jedynie Hetyci, tymczasem na polu mitologii zajmowali oni pozycję bierną pozostając w charakterze odbiorców, przejęli też od tubylców kolosalną liczbę bóstw tworząc własny panteon. Toteż i z tego punktu widzenia przyjmiemy z większym o wiele prawdopodobieństwem babilońską lub sumeryjską metrykę omawianego mitu.

### 5. CHRONOLOGIA POCZĄTKÓW POLITEIZMU U SŁOWIAN

Po odrzuceniu koncepcji politeizmu indoeuropejskiego wypadnie i metrykę politeizmu słowiańskiego posunąć naprzód o jakieś 3000 lat do momentu wejścia Słowian w krąg cywilizacji. Jakoż relacja Prokopa z Cezarei z połowy VI w. wymienia tylko jedno bóstwo słowiańskie, jakie można nawiązać do kultu nieba i formy prototeizmu przejściowej od polidoksji do politeizmu [73]. Wszelako w historiografii serbskiej już w 1955 r. sformułowano politeistyczną interpretację powyższej relacji, przez dłuższy czas nie zauważoną przez polskich badaczy [74]. Nowy komentarz dotyczy pierwszego zdania brzmiącego w polskim przekładzie, jak następuje: „boga bowiem jednego *(theon mer gar hena)* twórcę błyskawicy uważają za jedynego pana wszechrzeczy, jemu składają w ofierze woły i wszelkie zwierzęta ofiarne" [75]. Dopiero ostatnio A. Brzóstowska i W. Swoboda zaakceptowali nową interpretację podanego wyżej zdania przedstawioną przez F. Barišicia [76], który zresztą nie wątpi w dokładność edycyjną spornego zwrotu, ale inaczej ten zwrot rozumie. Barisić utrzymuje (powołując się na A. Sovrego), że bóg twórca błyskawicy nie był jedynym bogiem słowiańskim, lecz został wymieniony w sensie partytywnym, jako pewien bóg słowiański — ten, który stworzył błyskawicę, skądby wynikało, że Słowianie wierzą także w inne wyższe bóstwa. Potwierdzenie powyższej myśli dostrzega w tym, że istotnie jeden z kodeksów (cod. Vat. 1690) w wyrazie *theon* (boga — z omikron) ma omegę *(theōn)*, tj. wymienia nie jedynego boga, ale jednego z bogów (jakich mieli czcić Słowianie), poprawia zwrot Prokopa niejasny na zupełnie jasny, zgodny z intencją tegoż Prokopa. Tak więc interpretator zakładając istnienie u Słowian politeizmu posądza znakomitego historyka bizantyńskiego o wyjątkową nieudolność stylistyczną i przypisuje kopiście również wyjątkową wnikliwość w czytaniu tekstu. Tymczasem proponowana korektura okaże się także niepotrzebna, jeśli ją skonfrontować z dalszym tekstem relacji, z której wynika, że Prokop nie wiedział o istnieniu innych bogów słowiańskich. Niederle zwrócił uwagę, że Prokop jeszcze raz wspomniał o bogu, ale wyraźnie tym samym, gdyż wymienionym w związku z odbieraniem ofiar, jakie składano twórcy błyskawicy [77]. Można też wskazać w kontekście szczególnie istotny argument. Informa-

[73] Analizę tej relacji zob. RSłow., s. 82—87.

[74] F. Barišć, [w:] *Vizantiski izcori za istoriju naroda Jugoslavije* t. II, Beogard 1955, s. 26.

[75] RSłow., s. 82 (tekst i przekład); dawniejsze przekłady tamże przyp. 152; z nowszych przekładów: A. Gieysztor, *Sprawca piorunów w mitologii słowiańskiej*, [w:] Ars historica, Poznań 1976, s. 155; S. Urbańczyk [w:] Brückner 1980, s. 173 (przypis).

[76] A. Brzóstowska, W. Swoboda, *Prace nad testimoniami etnogenezy i praojczyzny Słowian*, „Slavia Antiqua" t. XXXVI, 1979, s. 93—109 — tekst próbny s. 104 nn.

[77] L. Niederle, op. cit., s. 178, przyp. 3.

cja Prokopa nie jest marginesową wzmianką o religii Słowian, ale próbą jej bardziej systematycznego opisu [78] z wyraźnym przeciwstawieniem religii pogańskiej Greków. Autor charakteryzuje boga Słowian jedynego, a więc przeciwstawionego politeizmowi Greków, opisuje, jak składali mu ofiary za ocalenie swego życia i święcie wierzyli w skuteczność swych zabiegów, gdyż (wbrew przekonaniom Greków) nie znali heimarmeny (przeznaczenia). Wreszcie w zamknięciu opisu wylicza inne (najważniejsze) elementy religi Słowian: „oddają także cześć rzekom, nimfom oraz innym demonom, składają im wszystkim ofiary i podczas ofiar czynią wróżby". O innych bogach znowu panuje milczenie. Nie ma dla nich miejsca wśród demonów, gdyż te wymienione są po nimfach i określone w stosunku do nich jako „inne demony", i to z odcieniem lekceważenia (*atta* — jakieś); były to istoty nadprzyrodzone niższego rzędu, co znajduje potwierdzenie i w postępującej degradacji: najpierw dwukrotnie wspomniany potężny bóg *(theos)*, dalej nimfy, wreszcie najskromniejsze *daimonia*. Wszystko to były istoty w jakiejś mierze antropomorficzne. Poza nawiasem zainteresowań autora znalazł się kult wielkiej martwej natury, w czym widzimy wskazówkę, że pozostawał na szczeblu pojęć materialnych, nie dotknięty postępami antropomorfizacji. Jedyny wyjątek stanowił twórca błyskawicy. Jego określenie „jedyny pan wszechrzeczy" zdradza najwyższy stopień uogólnienia pochodzący zapewne od Prokopa, który chciał w tych słowach oddać słowiańską myśl gminną. Jeśli tak, to musimy nawiązać to określenie do indoeuropejskiego pojęcia „niebo-ojciec". Niebu podlegała przede wszystkim, jak to widzieliśmy, wielka martwa natura. W ten sposób Prokop, chociaż nie wspomniał o niej *expressis verbis* z przytoczonych wyżej powodów nie wyłączył jej bynajmniej ze słowiańskiego kręgu kultowego. Wyglądałoby zarazem, że słowiańska myśl mitologiczna podążała tym samym szlakiem co mitologia grecka i rzymska z jej władcami nieba uzbrojonymi w broń piorunową.

Omówiona relacja Prokopa z połowy VI w. przedstawia *terminus a quo* politeizmu wśród Słowian; ogólne zaś prawidłowości przeobrażeń mitologicznych przemawiają za tym, że warunki pomyślne dla rozwoju bałwochwalstwa spełniły się w związku z nastaniem ustroju państwowego, sygnalizującego przystąpienie do cywilizacji, co u Słowian można orientacyjnie datować w IX—X w. W końcu X w. cała niemal Słowiańszczyzna osiągnęła szczebel organizacji państwowej, mniej lub bardziej zaawansowanej; wszelako w porównaniu ze starożytnością normalny przebieg procesów ideologicznych został zakłócony wskutek wejścia na scenę monoteizmu chrześcijańskiego, dla którego powstanie państwa również stwarzało szansę sukcesów misyjnych. W ten sposób w stymulowaniu przeobrażeń ideologicznych wzięły udział dwie nierówne siły: zacofany politeizm oraz reprezentujące nowy nurt cywilizacyjny chrześcijaństwo, zwalczające politeizm. Rezultat konfrontacji był łatwy do przewidzenia: zanim Słowiańszczyzna zdołała przyswoić wyższą formę tradycyjnych indoeuropejskich wierzeń, uległa propagandzie misyjnej popartej naciskami politycznymi państw chrześcijańskich, a także ich ideologiczną presją. Skomplikowanym mechanizmem obcych oddziaływań na ludy pogańskie oraz zróżnicowaniem państwowym Słowiańszczyzny tłumaczy się nierównomierne rozmieszczenie elementów politeizmu w poszczególnych krajach słowiańskich. Pod względem zaawansowania politeizmu możemy podzielić Słowiańszczyznę na cztery strefy.

[78] Por. RSłow., s. 85, 87.

1. Na ziemiach zachodniosłowiańskich (wyjąwszy północne Połabie) chrześcijaństwo uprzedziło kult politeistyczny i tym tłumaczy się brak wiarygodnych jego śladów źródłowych. Żywoty św. Ottona rozwodzą się nad bałwochwalstwem północnopołabskim, milczą jak zaklęte o czci bogów na Pomorzu Zachodnim; Thietmar szeroko opisuje politeizm lucicki, nic nie wie o politeizmie południowopołabskim, w stronach gdzie leżała jego własna diecezja; ma dobre wiadomości magdeburskie o chrzcie Mieszka I i podaje stosowny opis, nie wspomina o obaleniu bożków pogańskich, chociaż przytacza fałszywą informację o niszczeniu sanktuariów i bożków na Pomorzu, którego stosunków bliżej nie znał. Podobnie Kosmas oddając pogański koloryt pogańskiej doby w Czechach posługuje się klasycznymi nazwami bóstw, ale nie wymienia ani jednej nazwy rodzimej itd. [79]. Do sfabrykowanych później wiadomości o polskim bałwochwalstwie wrócimy jeszcze dalej. Wymowne milczenie źródeł wiarygodnych i fałszywa informacja źródeł wątpliwych pozbawia polski politeizm, podobnie jak czeski, znamion autentyzmu.

2. Słowiańszczyzna Południowa przekazała trzy nazwy wyższych bóstw: Swaroga, Peruna i Dażboga [80]; pierwsze dwie nazwy określają bóstwa nieba, mogą się mieścić w ramach prototeizmu, natomiast bóstwo słoneczne Dażbóg nosi nazwę własną i wskazuje na wyodrębnienie bóstwa antropomorficznego i na wejście na drogę politeizmu. Niestety wiadomość o Dażbogu pochodzi najwcześniej z X w. i nie pozwala na dokładne ustalenie metryki tego bóstwa, w każdym razie wydaje się wątpliwe, czy „panteon" południowo słowiański liczył więcej niż trzy owe nazwy [81]. Postępująca od XI w. chrystianizacja musiała zahamować jego rozszerzenie.

3. Lepszej informacji o początkach politeizmu dostarczają źródła ruskie. W traktacie Olega z Grekami 911 r. Ruś klnie się „na oręż swój", dopiero traktat Igora 944 r. zagwarantowała po raz pierwszy klątwa na Peruna. Te dwa fakty zdają się odzwierciedlać skromne początki panteonu ruskiego. Traktat Świętosława 971 r. wpisał obok Peruna jeszcze „Wołosa boga bydlęcego", co wskazuje raczej na powolny wzrost panteonu, a zarazem harmonizuje z brakiem w ogólności panteonu polskiego i czeskiego [82]. Zresztą na Rusi nigdy się nie rozwinął wielkich rozmiarów panteon.

4. Kiedy w 928 r. Henryk I ujarzmił południowe Połabie z pewnością nie znalazł w nim kultu politeistycznego, a dzielące z nim wspólne losy polityczne północne Połabie nie mogło się odeń różnić pod względem kultowym. Przyjmujemy tedy, że politeizm rozwinął się w głównym swym gnieździe słowiańskim niedługo po wspomnianej dacie jako odpowiedź na wzmożony niemiecki nacisk polityczny przez oddanie się w opiekę

---

[79] O braku danych źródłowych o politeizmie u Słowian Zachodnich zob. RSłow., s. 202—211. Tym bardziej może zadziwić wiadomość Kosmasa I, cap. 4 (s. 10) o wieśniakach fabrykujących sobie bałwany, do których też się modlili: *alius, que ipse fecit, idola surda et muta rogat et orat.* Były to niechybnie wizerunki przodków, będących przedmiotem kultu; tegoż typu kult przodków reprezentowały zapewne wielogłowe figury rzeźbione przez Połabian według relacji Helmolda (cap. 48, s. 160). Głowa mogła reprezentować członka rodziny. Kult przodków wcielonych w posążki był znany w północnej Azji, Ewenkowie nazywali je muchdami (A. Anisimow, *Wierzenia ludów północnych*, Warszawa 1971, s. 189 n.). Zob. analogiczne figury u różnych ludów ałtajskich, U. Hawra, op. cit., s. 367 nn.

[80] RSłow., s. 92—99.

[81] Tamże, s. 99.

[82] Tamże, s. 110—113.

własnym potężnym bogom. Za Thietmara ten kult już znajdował się w rozkwicie wśród Luciców, a kronikarz nie wspominał o jego początkach, które musiały należeć do przeszłości dość odległej. Zastanawia, że politeizm rozkwitnął w ziemi lucickiej, mającej jeszcze organizację plemienną, wszelako dojrzała ona do recepcji urządzeń państwowych a jedynie konfrontacja z Niemcami opóźniała przełom [83].

Uzyskanie przybliżonego terminu *post quem* (928 na Połabiu, 944 (?) na Rusi) przesądza raczej w sensie negatywnym kwestię wspólnego ogólnosłowiańskiego Olimpu. Jego powstanie jest trudne do pomyślenia w X w., gdy cała Słowiańszczyzna Południowa była już chrześcijańska, a dwa obszary pod względem mitologicznym produktywne (ruski i połabski) były rozdzielone pasmem zachodniosłowiańskim, na którym politeizm w ogóle nie daje się stwierdzić. Oba produktywne pod względem mitologicznym obszary mogły zachować wspólnotę mitologiczną jedynie w zakresie elementów odziedziczonych po epoce wspólnoty indoeuropejskiej tudzież na substracie kultu wielkiej martwej natury, o ile elementy tego kultu dały początek odpowiednim bóstwom antropomorficznym. Można brać pod uwagę jeszcze trzecią możliwość: przenikanie do politeizmu wspólnie wybranych wzorców chrześcijańskich. Zanim zajmiemy się rozważaniem powyższych trzech możliwości, wypada skontrolować tezę głoszącą o braku wierzeń politeistycznych na ziemiach zachodniosłowiańskich, jako sprzeczne z danymi niektórych źródeł.

### 6. SŁOWIAŃSKIE BÓSTWA FIKCYJNE

Chodzi tu o Olimp polski, stworzony przez Długosza a zburzony przez A. Brücknera, ku niezadowoleniu licznych badaczy. Wszelako przyznajemy rację Brücknerowi, który wykazał, że Długosz nie opierał się na tradycji, lecz czerpał z bałamutnych źródeł kościelnych pierwszej połowy XV w. [84], w jakich władze duchowne zakazywały wiernym klaskań i śpiewów obrzędowych tudzież wzywania idolów czyli bożków w odnośnych pismach wyszczególnianych. Oto owe nazwy mitologiczne oraz daty odpowiednich przekazów źródłowych:

| | |
|---|---|
| — około 1420 r. | lado, yleli, yassa, tya |
| — 1423 r. | ysaya, lado, yleli, ya ya |
| — Parkosz, ok. 1440 r. | Nya [85] |

[83] O chronologii początków politeizmu połabskiego: H. Łowmiański, *Geneza politeizmu połabskiego*, PH t. LXIX, 1978, z. 1, s. 8—10; A. Gieysztor, op. cit., s. 110, uważa że wielobóstwo połabskie kwalifikować należy nie jako politeizm, lecz jako henoteizm, „wydźwignięcie jednego regionalnego bóstwa" nad inne. Ale tak rozumianym henoteizmem była religia pogańska Grecji lub Rzymu. Jeśli idzie o henoteizm właściwy (zob. W. Holsten, RGG t. III, 1959, kol. 225), wolno wątpić, czy społeczeństwo połabskie dojrzało do jego recepcji.

[84] Źródła kościelne Długosza omówił Brückner 1980, s. 223—229 (wraz ze źródłami podługoszowymi); zestawienie tych źródeł RSłow., s. 212 n. Podstawowe są Statuty prowincji kościelnej (czyżby lwowskiej?), datowane przez Brücknera około 1420 r., *Fontes historiae religionis Slavicae*, Berolini 1931. Być może poprzedziły wydanie Statutów przez arcybiskupa Mikołaja Trąbę w 1420 r.; zob. I. Subera, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich*, Warszawa 1981, s. 70—72.

[85] J. Łoś, *Jakóba syna Parkosza traktat o ortografii polskiej*, [w:] *„Materiały i prace Komisji Językowej Akademii Umiejętności w Krakowie"* t. II, Kraków 1907, d. 405: *nam inter Nya, quod fuit idolum et nya* [w tekście błędnie: *naa*, co nie daje sensu] *syllabam in dictione gnyasdo positam non erat differencia*. Toteż

— przed połową XV w. Alado, gardzyna, yesse
— przed połową XV w. Alado, agyessse
— Długosz Dzydzilelya
— Miechowita Lada, Lada Ileli, Ileli, Poleli

Z powyższych nazw Długosz wysnuł imiona czterech głównych bóstw polskich: Jowisza (polski: Jesza, Yessa), Marsa (polski Lyada, Łada), Wenery (Dzydzilelya), Plutona (Nya). Na dwie dalsze boginie, Dianę i Ceres kreował kukły obrzędowe: Dziewanę i Marzanę [86]. Wobec tych fikcji nie budzą zaufania i dwa ostatnie bóstwa Długoszowe: Pogoda i Żywie, mniej jasnego pochodzenia. Niestety Brückner nie doprowadził argumentacji do końca, nie wyjaśnił dlaczego kościół uderzył tak późno na alarm z powodu zauważonych wśród chrześcijan reliktów pogaństwa, formułowanych w jakimś niezrozumiałym wysłowieniu refrenów. To nie mogła być tradycja rodzimego pogaństwa, przecież od dawna nieźle znanego duchowieństwu, zrozumiałego i już nie tak groźnego po tylu stuleciach uchrześcijanienia. W tych alarmujących Kościół refrenach wchodził w grę jakiś czynnik nowy, wymagający wyjaśnienia. Tej zagadki nie zauważył Potkański; nie zadowolił się wprawdzie wywodami Brücknera, ale sam obrał fałszywą drogę usiłując wykryć w owych refrenach i w całej naiwnej konstrukcji Długosza echa dawnego polskiego pogaństwa. Końcowe wnioski autora o „Dziecileli", Lelu, Polelu, Ładzie bogu lub bogini nie mogą być przydatne w badaniach [87]. Przydatne są natomiast jego konkluzje co do innych Długoszowych postaci mitologicznych, od których zaakceptowania ten tak wnikliwy badacz się uchylał (co jest symptomatyczne), podobnie jak jego różne spostrzeżenia etnograficzne. Daje do myślenia, że centralny w refrenach Łado występuje w pieśniach na całej Słowiańszczyźnie, jednak w Polsce, powszechny, jak mniema autor, w XV w., dziś dochował się „w pieśniach weselnych w Lubelskim, może zresztą pod wpływem niedalekiej już Rusi" [88]. Podobnie jak Potkański i Brückner przyznaje: „my dziś o ładzie zapomnieli", wbrew natomiast Potkańskiemu S. Urbańczyk nie wierzy w powszechną znajomość w Polsce wyrazu łada w XV w., gdyż w „Słowniku staropolskim" jest cytowany z refrenów a nie z żywej mowy [89]. Nam nasuwa się wniosek oczy-

Brückner 1980 błędnie ten wyraz odczytywał raz jako Ny-ja (s. 42), drugi raz jako „Nija, bo tak czytać należy" (s. 226); nawiązanie do nawi wypada zatem zrewidować. Brückner uważał, że Nya Parkosza zastąpiło kościelne nazwy Tya oraz ya ya; K. Potkański (*Wiadomości Długosza o mitologii polskiej*, [w:] tenże, *Pisma pośmiertne* t. II, Kraków 1924, s. 71) dowodził, że nya może być lekcją poprawną.

[86] *Ioannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae* lib. 1—2, Varsaviae 1964, s. 107: polski system mitologiczny; s. 179: o kukłach — *Dzyervane* [sic] *et Marziane*.

[87] K. Potkański, op. cit., s. 92.

[88] K. Potkański, op. cit., s. 78. Za ogólnosłowiański wyraz uważa nazwę ładо F. Miklosich, *Lexicon palaeoslovenico-Graeco-Latinum. Emendatum, auctum*, Vindobonae 1862—1865, s. 331. Tłumaczy tę nazwę: *amasius, amasia*. Natomiast I. I. Sreznіewskij (*Matieriały dlja słowiarja driewnie-russkogo jazyka po pismiennym pamjatnikam* t. II, S. Peterburg, 1895, kol. 3) przyjmuje nazwę o brzmieniu: łada i tłumaczy ją: mąż, małżonek (na podstawie *Słowa o wyprawie Igora*). Ładę uznaje za żeńskie bóstwo i obszernie omawia B. A. Rybakow, *Jazyczestwo driewnich Sławjan*, s. 393—417.

[89] Brückner 1980, s. 225, przypis wydawcy (S. Urbańczyka). Pozornie pozostaje w sprzeczności ze stanowiskiem Urbańczyka fakt polskiego herbu Łada (znanego już Długoszowi) oraz odpowiednich rodowych miejscowości Łady, bowiem i herb jest pochodzenia mazowieckiego i w tejże dzielnicy leżą odnośne miejscowości, jest też miejscowość Łada w dorzeczu Sanu (K. Potkański, op. cit., s. 64, 80). Wschodnia lokalizacja herbu i miejscowości przemawia za metryką związaną z ruskimi kontaktami.

wisty: ładо wraz z refrenami przeniknął do Polski drogą kontaktów kulturowych z Rusią, wzmożonych po 1340 r., a zwłaszcza po 1386 r., odzwierciedlał pojęcia ruskie a nie polskie i do polskiej mitologii nie należał. Fakt, że omawiane pieśni obrzędowe (weselne) i idole uchodziły w rozumieniu duchowieństwa za polskie dotyczył jedynie stanu aktualnego, a nie przesądzał o genezie pieśni i ich treści.

Wniosek o ruskiej genezie przyśpiewów potwierdzają dalsze zawarte w nich wyrazy. A. Brückner objaśnił trzy spośród nich: *Ładо* (Łada — oblubieniec, oblubienica); *gardzina* — bohater; *jesze* czyli starosłowiańska partykuła życzeniowa „oby" (jesza); dopuszczał (bez wielkiego przekonania), że Nyja Parkosza „może istotnie być resztką pogańską" (świat zagrobowy: *nawia)* [90]. Z tych wyrazów tylko *gardzina,* nieznany na Rusi, był wtrętem środowiska polskiego. Nie rozpoznali natomiast ani Brückner ani Potkański drugiego obok łady wyrazu centralnego w refrenach: *lela,* niewątpliwie ruskiego, nieznanego w Polsce, nazwy krewniaczej nie bez odcienia pieszczotliwego, oznaczającego ciotkę lub w ogóle krewną [91]. W Polsce nie rozumiano tego wyrazu, stąd chyba pochodziło wpisywanie na jego początku spójnika i (y) a także jego żartobliwa reduplikacja u Miechowity, z czego się wzięła nowa postać mitologiczna Lelum Polelum. W pojedyńczej liczbie lelę przytoczył Długosz w dwuczłonowym wyrazie Dzydzilelya, którego pierwszy człon poszedł z ukraińskiego apelatywu *did* (dziad) powtarzanego też w częstym przyśpiewie: „oj did ładо", znanego już z litewskiej kalki podanej przez M. Stryjkowskiego [92]. Ustalamy więc w refrenach trzyosobową grupę krewniaczą ruskiego pochodzenia (nie wykluczamy, że była ona liczniejsza) nie znajdujemy natomiast w tym źródle ani jednej zasługującej na uwagę nazwy mitologicznej. W ten sposób odpada główna podstawa Olimpu Długoszowego. Nie dodadzą Olimpowi splendoru dwie kukły: Marzena i Dziewana, a nie wpłyną na zmianę negatywnej konkluzji ostatnie bóstwa: Pogoda i Żywie, osamotnione, zagadkowej proweniencji, chyba zmyślone.

Wypada przypomnieć, że kontakty polsko-ruskie na polu twórczości pseudomitologicznej nie są czymś wyjątkowym. Korelacja zatoczyła szeroki krąg wokół dwóch pokrewnych form obrzędowych — sobótki w Polsce, a kultu Kupały na Rusi, ich zaś zwornikiem stał się dzień św. Jana Chrzciciela 24 czerwca. Nie możemy tego konstruktywnego przykładu tu pominąć. Niezrozumiałe już w XVI w. połączenie wątku chrześcijańskiego z ludowym wywołało różne jawnie dowolne etymologie nazwy Kupała uważanej przez niewtajemniczonych obserwatorów za świecką lub wręcz mitologiczną. Pierwszy popisał się ze swym domysłem M. Stryjkowski utrzymując, że ludzie „schadzkę kupałą zwali" [93]. Pominiemy inne, nie

[90] Brückner 1980, s. 40, 41. Por. wyżej przyp. 85.

[91] F. Miklosich, op. cit., s. 349; I. T. Sreznіewskij, op. cit. t. II. Przykład pieszczotliwego znaczenia wyrazu *lela* w pieśni halickiej A. Afanasjew, op. cit. t. II, s. 488, przyp. 3.

[92] O tym zwykłym przyśpiewie w pieśniach np. A. Afanasjew, op. cit. t. II. s. 487. Oprócz przyśpiewu *did-Ładо* występuje przyśpiew *didi-łada* (B. A. Rybakow, op. cit., s. 402, 403). M. Stryjkowski (*Kronika polska, litewsky, żmódzka i wszystkiej* Rusi t. I, Warszawa 1846, s. 146) przytoczył przyśpiew litewski: „ładо, ładо, ładо Didis musi Dewie! to jest: wielki nasz boże ładо! co i dziś jeszcze w Litwie, w Żmodzi, w Liflanciech i w Rusi czynią". *Ładо didis* (Ładо wielki, gdzie *didis* jest kalką *did czyli* dziad.

[93] M. Stryjkowski, op. cit., s. 137. Znaczenie „Kupały" według danych folkloru: N. N. Wieleckaja, *Jazyczeskaja simwolika sławjanskich archaiczeskich rituałow,* Moskwa 1978, s. 102 nn.; A. Gieysztor, op. cit., s. 207; por. A. Afanasjew, op. cit. t. III, s. 713.

lepsze domysły, gdyż właściwa etymologia wydaje się niewątpliwa, jako zgodna z kontekstem historycznym. Jak wyjaśniał filolog klasyczny W. Klinger: „Kupało jest przecie tylko słowiańskim przekładem greckiego epitetu patrona dnia św. Jana (*baptistes*, chrzciciel od *baptizo*, pogrążam, zanurzam chrzczę)" [94]. Zastanowienia wymaga raczej oznacznik chronologiczny używany niejednokrotnie w ruskiej dyplomatyce i latopisarstwie, brzmiący: *kupalja*, a najczęściej: *kupały*. Po raz pierwszy spotykamy ten oznacznik w Latopisie ipatiewskim pod 1262 r., zawsze określał dzień św. Jana lub jego wilię [95]. Może to była nazwa obrzędu ludowego? Tak zwykle się przyjmuje, ale to nie jest prawdopodobne. Woda odgrywała w obrzędzie „świętojańskim" podrzędną rolę (co przyznaje i A. Gieysztor), podstawowe znaczenie miał ogień (palenie ognisk); opisy nieraz pomijały wodę w ogóle. Ale ważniejszy jest inny moment: oznacznik chronologiczny, który miał charakter oficjalny, chrześcijański jak wskazuje stałe nawiązywanie do św. Jana oraz państwowy (użycie w dokumentach). Należy wykluczyć oficjalne i systematyczne odwoływanie się — bez koniecznej potrzeby — do obrzędów potępianych przez Kościół i obrażających moralność. Widocznie nazwa wskazywała na jakiś obrząd kościelny, np. analogiczny do znanego obchodu prawosławnego w dzień „Chrztu Pańskiego" 6 stycznia, połączonego z obrzędami nad „Jordanem", czyli nad pobliską danej miejscowości rzeką. Co więcej publiczne święto ludowe 23 lub 24 czerwca było późną innowacją, co zwłaszcza wyraźnie daje się stwierdzić w Polsce. Długosz pisał o obchodzie zwanym Stado przypadającym na Zielone Święta, nic nie wiedział o Sobótkach [96] tak potem rozpowszechnionych w najlepiej mu znanej Małopolsce; podobnie kazania średniowieczne, tak skrzętnie wykorzystywane przez A. Brücknera milczą o sobótkach [97]. Na Rusi pierwsze i gwał-

---

[94] W. Klinger, *Doroczne święta ludowe a tradycje grecko-rzymskie*, Kraków 1931, s. 42 n.

[95] Najstarsza wzmianka latopisarska PSRL t. II, kol. 855 brzmi: *Iitva że izgnaša Jezdov — na kanoun — i Ivanja dni na samaja koupal'ja*. Jest to widocznie forma starsza, późniejsza brzmiała: kupały. Obie te formy nleży nawiązać do wyrazu *koupel'* czyli kąpiel oraz chrzest. Zob. I. I. Sreznlewskij, op. cit., kol. 1376, tamże przytoczona wzmianka z Pielgrzymki igumena Daniela (początek XII w.): *I tu est' kupel' na Ierdane: tu sja kupljut' christiane i prichodjascii stranniky*. Czy nie urządzano i na Rusi po grodach symbolicznych „kąpieli" na symbolicznych Jordanach? Układ rozejmowy książąt litewskich z królem Kazimierzem (1352 r.) ustalał termin rozejmu: *do Ivanja dne do kupal*. (*Akty Zapadnoj Rossii* t. I, S. Peterburg 1846, nr 1; por. H. Paszkiewicz, *Polityka ruska Kazimierza Wielkiego*, Warszawa 1925, s. 160 n.). Również w dokumencie w. ks. Witolda z 1396 r. lub 1413 (*Akty otnosjaczczijesja k istorii Južnoj i Zapadnoj Rossii* t. I, S. Peterburg 1863, nr 4, s. 3) czytamy: *vo vtornik pered kupały svetogo Ivana*. Ze wzmianek o *kupaliach* i kupałach wynika, że były one koniecznym elementem uroczystości św. Jana, należałyby do chrześcijańskiej inscenizacji tej uroczystości. Zob. o Kupale: N. M. Gałkowskij, op. cit. t. I, s. 38—40; F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau 1939, s. 38—40 i s. 352 przyp. 1 (zestawienie wzmianek źródłowych o Kupale).

[96] Por. RSłow., s. 234 n. Długosz stwierdzał (1—2, s. 107), że z dawnych igrzysk pogańskich Polacy kontynuowali obchód zwany stadem, mianowicie na Zielone Święta; nadto wspominał o topieniu Dziewany i Marzany w niedzielę środopostną (s. 178).

[97] A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Filologicznego" t. XXIV, 1895, s. 327 n. wspominał w związku z Zielonymi Świętami o Statucie biskupa poznańskiego Andrzeja Laskarza (1420) z postanowieniem: *inhibeatis nocturnas choreas in diebus sabbativis et in vigiliis ss. Joannis Baptistae, Petri et Pauli, cum plures fornicaciones, adulteria et incestus illis temporibus commitundur*. Były to ekscesy bodaj powszechne w średniowiecznej

towne potępienie ekscesów, jakie zachodzą w dzień św. Jana, wyszło spod pióra Pamfila igumena św. Eleazara w Pskowie w 1505 r.[98]. Fakt przesunięcia terminu wynika i z postanowień Stogławu 1551 r. i z relacji M. Stryjkowskiego[99].

Faktem jest wymownym, że żadne źródło nie znało bożka Kupały przed XVII w. To pojęcie było obce oczytanemu Stryjkowskiemu, skoro mniemał, że kupała to schadzka. Zgodzimy się z wywodami V. J. Mansikki[100], że twórcą mitu Kupały był ukraiński Latopis hustyński XVII w., należący do nurtu literackiego, który w Polsce począwszy od Długosza kompletował panteon słowiański na modłę rzymską posługując się właściwą historiografii humanistycznej metodą słabo uzasadnionych domysłów, a często i zmyśleń. Znając Stryjkowskiego Latopis widocznie wyobraził sobie, że schadzki brały nazwę od imienia bożka, który im patronował, tj. od Kupały, a następnie znając z „Powieści dorocznej" listę panteonu Włodzimierza I, wpisał do niej po Perkunosie (jak nazywał za Stryjkowskim Peruna) pięciu dalszych bogów: Wołos (wzięty z „Powieści dorocznej"), Pozwid (dawniejsza konstrukcja literacka) Ładо (pochodzący z Długosza), Kupało, Kolada[101]. Po tym wtręcie figurowało jeszcze pięciu ostatnich bogów z panteonu Włodzimierza. W ten sposób latopis uzupełnił panteon dwiema ważnymi pod względem kalendarzowym pojęciami: Kupało reprezentował letnie przesilenie dnia i nocy, Kolada był jego zimowym odpowiednikiem, niemniej geneza ich obu była jawnie literacka, pozbawiona niezależnych elementów historycznych, pozwalających nawiązać owe pojęcia do autentycznej tradycji mitologicznej.

W późniejszym „pohustyńskim" folklorze Kupało obrósł w bogaty kontekst folklorystyczny, ale wartość źródłowa tego kontekstu dla poznania dawnej mitologii równa się zeru. Metoda etnograficzna może służyć z pełnym powodzeniem — bez pomocy metody historycznej — jedynie do poznania układów współczesnych folklorowi.

### 7. WZORCE CHRZEŚCIJAŃSKIE W POLITEZMIE KRAJÓW SŁOWIAŃSKICH

W przeciwieństwie do religi zbawienia, ekskluzywnych i głoszących zasadę jedynej prawdziwej wiary a przez nią w pełni skutecznego kultu, polidoksja i politeizm preferowały skuteczność kultu, potwierdzającą też

Słowiańszczyźnie. Podobne schadzki w sobotnie wieczory potępił synod włodzimierski (nad Klaźmą) w 1274 r., zob. V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven* cz. 1: *Quellen*, Helsinki 1922, s. 252. To były prywatne wesołe zabawy, a nie wielkie obrzędowe igrzyska, jak Sobótki i ich ruskie odpowiedniki opisane już przez Pamfila, zob. przyp. następny.

[98] V. J. Mansikka, op. cit., s. 224.

[99] Stogław zalicza święto ludowe w dniu św. Jana do rusali (V. J. Mansikka, op. cit., s. 258) a więc umieszcza je w jednym rzędzie ze świętem wiosennym; M. Stryjkowski (op. cit. t. I, s. 137) wręcz przeciwnie wymienia dwa terminy schadzki zwanej kupałą: 25 maja (*recte* Zielone święta) oraz 25 czerwca (zamiast 23, tj. w wilię św. Jana).

[100] V. J. Mansikka, op. cit., s. 113—122. N. M. Gałkowskij, op. cit. t. I, s. 39 zdawał sobie sprawę, że pierwsze wzmianki o Kupale jako bóstwie pochodzą z połowy XVII w. (Latopis hustyński i Synopsis). Jednak część badaczy (jak Afanasjew, Haase) wierzyła w autentyczność tego bóstwa. Zdaniem A. Gieysztora (op. cit., s. 209) z opisu w „Latopisie hustyńskim" należy usunąć grecką interpretację mitologiczną, poza tym „opis należy przyjąć jako typologicznie wiarygodny, wielokroć poświadczony i uzupełniany przekazami etnograficznymi z całej Rusi". Wątpił w autentyczność Kupały B. A. Rybakow, op. cit., s. 376.

[101] *Hustyński latopis*, PSRL t. II, s. 256 n.

prawdziwość wierzeń. Stąd żywa wymiana przedmiotów czci religijnej między odrębnymi systemami politeistycznymi. Nawet najbardziej pod względem geograficznych odizolowany od sąsiadów Egipt zawdzięczał Syrii boginie Anat i Astartę a bogów Baala i Reszefa [102]. Najbardziej mitochłonni Hetyci skompletowali niemal cały swój panteon z pożyczek kultowych. Wielką zdolnością asymilacyjną obcych elementów odznaczał się bramanizm a następnie hinduizm [103]. I Grecja czerpała liczne składniki swego panteonu z modeli minojskich, trako-frygijskich oraz dalszych wschodnich [104]. Rzym również ulegał kolejnym oddziaływaniom etruskim. helleńskim a zwłaszcza wschodnim, przemożnym za Cesarstwa. Czy podobna, żeby Słowianie wchodząc na drogę opóźnionego politeizmu nie sięgnęli (pominiemy tu wątpliwą kwestię skandynawską) do wzorców chrześcijańskich? Wprawdzie partner był trudny, domagał się integralnej akceptacji swej doktryny i kultu, ale rozporządzał imponującym *sacrum* wtórnym. O gotowości Słowian do recepcji świadczy fakt z czasów misji pomorskiej biskupa Ottona. Kapłan pogański proponował wzniesienie w szczecińskiej świątyni dwóch ołtarzy chrześcijańskiego i pogańskiego [105], typowy eklektyzm pogański. Obszerniej potraktowałem postawione zagadnienie w poprzedniej pracy; tu ograniczam się do nowego poparcia dawniejszych tez.

I. Czytamy w Biblii (Pror. Iz. 45,7): „Ja Pan — a nie ma innego — tworzący światło i stwarzający zło; ja Pan, który to wszystko czynię!". Tak bywa w naturalnych układach, gdy elementy dobra i zła splatają się z sobą w nierozerwalne całości. I w poszczególnych panteonach indoeuropejskich zarówno w Olimpie Homera jak w panteonie skandynawskim bóstwa są odległe od ideału moralności [106], chociaż nie są i z gruntu złe. Daje to ogólną miarę struktury pojęć etycznych społeczeństwa. Wszelako niektórzy badacze [107] przyjmują, że Słowianie znali przeciwstawienie absolutnego dobra i absolutnego zła, czego ma dowodzić znany im wątek kosmogoniczny przypisujący stworzenie świata i człowieka dwóm demiurgom: boskiemu oraz zwierzęcemu lub diabłu. Genezę tego wątku zbadał U. Bianchi [108]. Otóż pierwsza wersja wątku (demiurg boski z partnerem zwierzęcym: krukiem, kujotem), pozbawiona polaryzacji dobra i zła, kursowała na północy Azji (ludy paleoazjatyckie) i w Ameryce. Druga wersja (demiurg boski z partnerem diabelskim) zrodziła się z my-

---

[102] R. Helck, *Mythologie der alten Ägypter*, WDMyth t. I, cz. 1, s. 333, 338, 344, 393.

[103] M. Eliade, *Geschichte der religische Ideen* t. II, s. 45.

[104] M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* t. II, wyd. 2, s. 120—131, 622—701; F. Vian, *La religion grecque à l epoque archaique et classique*, HDRel. t. I, s. 494—499.

[105] RSłow. przyp. 719, s. 274. Zob. dalej przyp. 107 (Brückner).

[106] Jak stwierdza S. Piekarczyk (*Mitologia germańska*, Warszawa 1979, s. 32) jeden nurt mitologii skandynawskiej wyposażał bogów „we wszelkie ludzkie przywary i to w spotęgowanym wymiarze". Istniała też tendencja idealizacji bogów, ta jednak wynikała z „przeciwstawienia się nacierającemu chrześcijaństwu", s. 68.

[107] A. Afanasjew, op. cit. t. I, rozdz. 2: *Swiet i tma*, s. 56—113; A. S. Faminicyn, *Bożestwa driewnich Sławjan*, s. 127 n., 141; F. Haase, op. cit., s. 233—246; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 77—87. Przeciwne stanowisko zajmował Brückner 1980, który przeczył istnieniu u Słowian dualizmu (etycznego), a nie przeczył wpływom chrześcijańskim na ich religię (s. 195).

[108] U. Bianchi, *Dualismo religioso, sagio storico et etnologico*, Roma 1958. Omówienie tej pracy: J. Duchesne-Guillemin, *L'Iran antique et Zoroastre*, HDRel. t. I, 1970, s. 634 n.

śli filozoficznej w Iranie w doktrynach mazdaizmu i manicheizmu, i szerzyła się stamtąd w Azji i Europie, również na ziemiach słowiańskich [109]. Odrębną postać drugiej, antagonistycznej wersji tworzył bogomilizm bułgarski. Znamienne jest geograficzne rozmieszczenie wersji antagonistycznej (z partnerem diabelskim) na obszarze Polski, dokąd się nasunęła z Rusi i sięgnęła na zachód mniej więcej do linii Kraków-Sieradz-Dobrzyń [110]. Jest chyba jasne, że w Polsce, a tym samym i we wspólnocie słowiańskiej dualizm antagonistyczny był zjawiskiem obcym, szerzył się zapewne z Bułgarii na Rusi, gdzie jest poświadczony w zapisce „Powieści dorocznej" 1071 r. Przenikanie tego wątku do Polski mogło się zacząć w toku wzmożonych kontaktów kulturowych począwszy od doby Kazimierza Wielkiego i Jagiełły: z Rusi też drogą handlu bałtyckiego trafił mit boga białego i czarnego, czyli diabła na Połabie, jak może np. wskazywać uroczysko Bielyje Bogi pod Moskwą.

II. Już w XII w. upowszechniło się mniemanie, jakoby główny bóg rugijski Świętowit był w rzeczywistości św. Witem, patronem klasztoru korbejskiego, uznanym przez pogan za bożka. W nauce posądzono o ukucie tej wersji konwent korbejski, który zgłaszał pretensję do zwierzchnictwa nad Rugią [111]. Dla klasztoru zapewne było wielką niespodzianką, gdy dowiedział się o uprawnieniach św. Wita na Połabiu w 1114 r. w związku z wyprawą ówczesnego księcia saskiego Lotara w tamte strony. Informacja wyszła z ust Czrezpienian, którzy przyznali, że ongiś płacili dań doroczną św. Witowi w Korbei [112]. Tak zapisało owe słowa źródło korbejskie. W rzeczywistości Czrezpienianie nigdy nie płacili dani Korbei, uiszczali natomiast czynsz Rugii do skarbu Świętowita, uznanego za św. Wita. Powyższa wiadomość ma kluczowe znaczenie dla rozwiązania zagadkowej genezy Świętowita. Widzimy trzy możliwe interpretacje oświadczenia Czrezpienian: 1. relacja Czrezpienian została źle oddana po niemiecku — nazwę Świętowit lichy tłumacz zrozumiał jako „święty Wit"; 2. Rujanie, stosując etymologię ludową, objaśniali z własnego domysłu nazwę Świętowita jako „święty Wit" (ale skąd to zainteresowanie Rujan św. Witem?); 3. kult Świętowita faktycznie wywodził się z odwzorowania na św. Wicie (tylko nie korbejskim lecz praskim, jak gdzie indziej dowodzę). Dwie pierwsze interpretacje grzeszą pewną sztucznością, trzecia — harmonizuje z prawidłowościami procesu religiotwórczego na szczeblu politeizmu i znajduje poparcie w konkretach konteksu historycznego. Na korzyść ostatniej interpretacji przechyla szalę również dalsze spostrzeżenie. Człon — wit miał w mitologii połabskiej znaczenie elementu reprezentującego Świętowita. Saxo utrzymuje, że Świętowitowi

---

[109] Manicheizm jest bardziej konsekwentny niż Zaratustra i mazdaizm widząc siły demoniczne w samym akcie stworzenia (M. Eliade, op. cit. t. II, s. 212). Co do dualizmu ludów ałtajskich zob. zwłaszcza U. Havra, op. cit. s. 121: ścisły dualizm szerzył się z Persji. Zob. *passim*.

[110] Liczne wątki dualistyczne na terenie Polski zestawił J. Krzyżanowski, *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* t. II, Wrocław 1963, s. 172 n. Co do dualizmu słowiańskiego zob. też RSłow., s. 66, 187—190.

[111] Jest to pogląd dziś powszechnie przyjmowany, również przez A. Gieysztora, op. cit., s. 91. Słowiańską tezę sformułowałem w RSłow., s. 190—195, obecnie precyzuję zagadnienie.

[112] Czrezpienianie chcąc ułagodzić gniew księcia Lotara dwukrotnie według źródła (*Annales Corbeienses*, MGH SS t. III, s. 8) zeznali, iż byli trybutariuszami św. Wita; w drugiej wypowiedzi wtrącono wzmiankę, że dań należała *civitati Corbeiae* (podległej św. Witowi). Otóż nie da się pomyśleć, żeby Czrezpienianie *ad hoc* zmyślili wersję uznającą identyczność Świętowita ze św. Witem, oni jedynie powtórzyli gotową znaną Słowianom (lecz nie Sasom!) opinię.

w wielu miejscowościach wzniesiono świątynie [113]. Istotnie znajdujemy różne bóstwa, wraz ze świątyniami, o nazwach z drugim członek — wit: Jarowit, Rujewit, Porewit itp. Nie spotykamy natomiast bóstw z pierwszym członek nazwy święt-. To znaczy, że właściwą nazwę bóstwa wyrażał człon -wit, niezmienny, podczas gdy człon pierwszy zmienny wyrażał cechę specyficzną. Na tej podstawie wolno wnosić, że powyższy system nazewnictwa mitologicznego wzorował się na modelu nazewnictwa św. Wita, świadczył o tradycji pamiętnej pochodzenia Świętowita — z Witem jako podstawowym członem. Do tej tradycji odwołali się bez wątpienia Czrezpienianie w 1114 r. podając się za trybutariuszy św. Wita, chociaż w rzeczywistości uiszczali daninę Świętowitowi.

III. Wyraźnie zarysowuje się chrześcijańska geneza również szczecińskiego bóstwa Trzygłowa. Pouczająca jest znana z przekazu Ebona informacja kapłanów szczecińskich o tym bogu [114]. Ma on trzy głowy, ponieważ zarządza trzema królewiznami: niebem, ziemią i piekłem, a twarz ma zasłoniętą zawojem, żeby nie oglądał grzechów ludzkich i zachował o nich milczenie. Informacja daje dużo do myślenia. Trzygłów był bóstwem o niezmierzonej potędze i w tym tkwił powód jego kultu w Szczecinie, wszelako wyznawcy Trzygłowa mieli także powód do niezadowolenia, gdyż bóstwo mogło rozciągnąć kontrolę nad moralnością Szczecinian. Nie była to funkcja stosowna dla bogów politeistycznych, którzy roztaczali nad ludźmi opiekę, ale nie troszczyli się o ich etykę, gdyż sami nie świecili w tym względzie przykładem. Trzygłów przedstawiał typ boga budzącego sprzeciw wśród wyznawców politeizmu słowiańskiego, skoro zdecydowali się ukrócić jego interwencję w sprawy ludzkie — zasłaniając mu twarz (raczej trzy twarze!). Niepodobna wątpić, że to było bóstwo obcego pochodzenia, mianowicie chrześcijańskiego, gdyż reprezentowało chrześcijańską zasadę poddania społeczeństwa etycznej kontroli religii. Podobnie obraz świata podzielonego na trzy strefy: niebo, ziemia, piekło ściśle odpowiadał doktrynie chrześcijańskiej. Syntetyczna trójdzielna struktura świata jest tworem społeczeństwa cywilizowanego, a nie plemiennego, jak szczecińskie, przybiera też różnorakie formy. Tak w Wedach spotykamy najstarszą i najprostszą formę makrokosmicznej triady złożonej z ziemi, powietrza, nieba [115], przykładu bardziej skomplikowanego podziału dostarcza Iliada (ks. 15, w. 187—193): Zeus otrzymał ziemię, Posejdon — morze, Hades — podziemie, podczas gdy ziemia i Olimp pozostały we wspólnym władaniu ich trzech [116]. W naszym wypadku piekło wyciska swoiste piętno chrześcijańskiego pochodzenia, zgodne z innymi elementami opisu. Bóstwo rządzące wszechświatem, najwyższej

[113] RSłow., s. 199 i przyp. 520. Obecnie daję nową interpretację wiadomości Saxona.

[114] Jak donosi *Ebonis vita s. Ottonis*, MPH s. n. t. VII, cz. 2, Warszawa 1969, s. 93 (lib. III, cap. 1), według twierdzenia pogańskich kapłanów: *ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est celi, terre et inferni, et faciem cidari operire pro eo quod peccata hominum, quasi non uidens et tacens dissimularet*. Poprzednio (RSłow., s. 235) zarzuciłem Ebonowi, że „włożył w usta kapłanom pogańskim własną lub swych informatorów interpretację". Nie doceniłem wymowy, jaką ma funkcja zasłony, bez wątpienia autentyczna a ujawniająca zasadniczą sprzeczność między artybutami bóstwa obcego pochodzenia a postawą pogańskiego społeczeństwa. Nie może służyć do objaśnienia trzech królestw Trzygłowa posąg zbrucki „Świętowita" dający pole różnych domysłów (por. ostatnio W. Szafrański, *Pradzieje religii*, s. 341). Jedno wydaje się pewne: brak podstawy do przypisania posągu zbruckiego Słowianom.

[115] J. Gonda, op. cit., s. 49.

[116] Zob. M. Neitzel, op. cit., s. 105.

rangi, brzydzące się grzechem, o troistym wyrazie w wyobrażeniu wizualnym daje się nawiązać do pojęcia św. Trójcy jako swego modelu. Nie wykazuje natomiast żadnych cech wspólnych z demonem Welesem [117], a niemniej z Trojanem. Wprawdzie za wspólny element Trzygłowa i Trojana przyjmowano liczbę trzy, ale to mniemanie uznamy za nieporozumienie, gdyż nazwa Trojan powstała jako słowiańska kalka imienia cesarza rzymskiego Trajana (zm. 117 r.), zdobywcy Dacji, który przetrwał w toponimii dolno-dunajskiej (wały Trajana), w mitologii, jako demon południowosłowiański oraz w ruskiej świeckiej tradycji w „Słowie o wyprawie Igora" [118].

IV. Nie zabrakło chrześcijańskiego wzorca także w mitologii ruskiej — w postaci „bydlęcego boga" Wołosa, identyfikowanego zwykle w literaturze z Welesem. Jest to nieporozumienie wynikłe stąd, że etymologia dopuszcza pochodzenie obu powyższych nazw z tego samego pierwiastka. Tymczasem dane źródłowe zdecydowanie przeczą możliwości zidentyfikowania boga Wołosa z demonem Welesem: pozwalają natomiast stwierdzić, że bizantyński święty i patron bydła Blasios (fonet. Wlasios), polski Błażej, na Rusi występował pod imieniem Włas albo Wołos (ludowa forma nazwy). W ten sposób ruski bóg bydlęcy Wołos występował jako sobowtór św. Wołosa, patrona bydła. Tak daleko posunięta zbieżność a raczej identyczność nazewnicza i funkcyjna narzuca konkluzję, że bóg Wołos został odwzorowany na świętym bizantyńskim. Nastąpiło to w toku ruskiej ekspansji wojennej i handlowej skierowanej w stronę Bizancjum, co też znalazło potwierdzenie w jedynej samodzielnej wzmiance źródłowej o tym bogu, mianowicie w traktacie rusko-greckim 971 r. [119]. Wszystkie inne o nim wzmianki źródłowe mają charakter powtórzeń literackich, opartych w ostatniej linii na owym traktacie. Nie stanowi wyjątku relacja w „Żywocie potocznym św. Włodzimierza" o strąceniu bałwana Wołosa w Kijowie do Poczajny, wykombinowana przez nieznanego hagiografa (rodem z Kijowa?) na podstawie danych „Powieści dorocznej" o traktacie 971 r. oraz o rzece Poczajnie [120]. Chrzest Rusi w 988 r. i recepcja kultu św. Własa/Wołosa sprawiła, że kult bożka o tej samej na-

---

[117] Koń poświęcony Trzygłowowi, karej maści, nie wskazywał na naturę bóstwa (A. Gieysztor, *Mitologia*, s. 124), gdyż maść miała zapewne przeznaczenie apotropeiczne, służyła do oszukiwania zła w czasie wróżb (K. Moszyński, op. cit., s. 276).

[118] L. Niederle, op. cit., s. 125—127; por. Brückner 1980, s. 245 n.; R. Słow., s. 126—130.

[119] PSRL t. I, kol. 73: *veruem v Peruna i v- Volosa skot'ja boga*. Redaktor „Powieści dorocznej" wtrącił niezależnie nazwę Wołosa do regestu 907 r. (tamże, kol. 32).

[120] Co do „Żywota potocznego" (*Obydennoe žitie*), zob. RSłow., przypis 241. A. I. Sobolewskij (*Pamjatniki driewnierusskoj literatury posviaszczennyje Władimiru Sw.*, [w:] *Cztienija w istorioczeskom Obszczestwie Nestora letopisca* kn. 2, otd. 2, Kijew 1888, s. 9—12) wykazał, że to źródło zawiera zmyślenia wysnute z danych „Powieści dorocznej" lub pozbawione w ogóle podkładki źródłowej, a jego terminologia wskazuje na dobę tatarską. Poważnym niedopatrzeniem A. A. Szachmatowa było uwzględnienie tego źródła bez przeprowadzenia analizy — w rekonstrukcji legendy korsuńskiej. Jako zmyślenie hagiograficzne potraktował z pełnym prawem powyższą wzmiankę o Wołosie V. J. Mansikka, op. cit., s. 57. Dane źródłowe o Wołosie i Welesie zestawili W. W. Iwanow, W. N. Toporow, *Sławjanskie jazykowyje semioticzeskije sistiemy*, Moskwa 1965, s. 14 n. Cenne jest stwierdzenie, że nazwa Weles nie występuje z atrybutem boga bydlęcego.

zwie uległ zapomnieniu, natomiast zmienną koleją wydarzeń kultu św. Wołosa trafił do pogańskiej ludności fińskiej, która go czciła jako boga bydlęcego [121].

### 8. SYSTEMY POLITEISTYCZNE: WSCHODNIOSŁOWIAŃSKI I POŁABSKI

W pracy o religi Słowian przyjmowałem, że kształtujący się słowiański zestaw politeistyczny odziedziczył po wspólnocie indoeuropejskiej jeden tylko element konstytutywny — kult nieba materialnego. Obecnie uwzględniając przedpoliteistyczny kult wielkiej martwej natury włączam do masy dziedzicznej w zasadzie cały powyższy kult, w którego ramach O. Schrader umieszczał następujące elementy: niebo, piorun, słońce, jutrzenkę, księżyc, ogień, wiatr, wodę, ziemię. Jeśli nie wszystkie powyższe przedmioty cieszyły się powszechnie czcią religijną, to nie brakło zapewne ani jednego, pozbawionego czci przynajmniej lokalnej. Z kręgu kultowego Słowian przedchrześcijańskich śmiało wyłączyć możemy: jutrzenkę, księżyc, ziemię. Co dotyczy pozostałych, mamy dalej ustalić miejsce każdego z nich w mitologii słowiańskiej. Otóż łatwo zauważyć wyraźną różnicę w zakresie kultu wielkiej martwej natury między Słowianami Wschodnimi a Połabiem; toteż chcąc tę różnicę wydobyć rozpatrzymy osobno oba wspomniane obszary.

Słowiańszczyzna Wschodnia. Naczelna postać mitologii wschodniosłowiańskiej Perun, przeniesiony przez Antów nad Dunaj, występuje nie wymieniony z imienia, jako twórca błyskawicy, a zarazem „jedyny pan wszechrzeczy", a taką władzę mógł sprawować tylko bóg nieba typu Zeusa i Jowisza, którzy również tworząc błyskawicę nie stoczyli się do rzędu boga bezczynnego. Perun ruski X w. jest kontynuacją naddunajskiego boga, tak samo dzierży władzę nad niebem i błyskawicą. I trzeci element martwej natury, słońce, utrwalił w mitologii wschodniosłowiańskiej mocną pozycję, przybierając nazwę już nie apelatywną jak Perun, lecz niewątpliwie własną: Dażd'bog albo Daż'bog (pol. Dadżbóg), co zdaje się wskazywać na proces antropomorfizacji bóstwa. Igumen Bikon ulokował Daż'boga w panteonie Włodzimierza I na trzecim miejscu po Perunie i tmutorokańskim bogu słońca Chorsie, o czci zaś jaką się cieszyła tradycja ubóstwionego słońca jeszcze w XII w. świadczy „Słowo o wyprawie Igora" darzące całą Ruś epitetem *Dażd'boża wnuka* [122]. Bardzo być może, iż tmutorokański Chors, wtrącony między Peruna i Dażd'boga w Panteonie Włodzimierza I, był tmutorokańsko-irańską kalką ruskiego bóstwa słońca, którego kult jeszcze w dobie pogańskiej mogło przenieść nad Morze Azowskie ruskie osadnictwo. Z Tmutorokania pochodzą najwidoczniej [123] jeszcze dwie figury w panteonie Włodzimierza: Stribog i Siemargł. Drugi z nich, jakaś irańska postać mitologiczna, nas tu nie obchodzi, pierwszy natomiast wydaje się wysoce interesujący. Jego nazwa Stribog uważana za irańską doczekała się niedawno bodaj bardziej szczęśliwego rozwiązania słowiańskiego przez

[121] Kult Wołosa w okresie późniejszym występuje za Wołgą w związku z kultem niedźwiedzia (W. W. Iwanow, W. N. Toporow, op. cit., s. 46), co można przypisać degradacji pogańskiej kultu św. Wołosa.

[122] Zob. tekst *Słowa* w wyd. 1800 r., s. 16 n., 19, w wyd. *Słowo o połku Igoriewie* (pod red. W. P. Adianoowoj-Pȓretc), Moskwa-Leningrad 1950 oraz tamże, komentarz: D. S. Lichaczew, s. 415. RSłow., s. 92, 113, 125.

[123] RSłow., s. 116—123.

R. Schmitta [124], znajdującego poparcie w toponimii [125]. Musimy liczyć się z istnieniem wśród Słowian jakiegoś kultu Strzyboga, chociaż z większym sukcesem rozwiniętego dopiero w Tmutorokaniu. Informacji o Stribogu tmutorokańskim dostarczyło „Słowo o wyprawie Igora":

Wiatry, wnuki Strzyboga, strzałami od morza wieją
na wojsko Igorowe. Ziemia dudni i tętni [126].
(przekł. J. Tuwima)

Stwierdzamy więc na Rusi kult już czwartego elementu wielkiej martwej natury, a jego słabość tłumaczy się zapewne konkurencyjnością w stosunku do Peruna, przecież boga burzy, pogody, atmosfery.

Pozostaje ostatnie bóstwo w panteonie Włodzimierza I, a jedyne żeńskie: Mokosz. Etymologia tej nazwy jest wyraźna (por. mokry, moknąć), jednak nie wykazuje zgodności z późniejszymi, różnorodnymi funkcjami Mokoszy, nieprzydatnymi widocznie do określenia jej genezy. Nie bez pewnej racji dostrzegano w niej od dawna boginię deszczu [127], a w nowszej literaturze — wilgotnej ziemi *(mat' zemlja syraja)* [128]. Cóż kiedy u Słowian nie rozwinął się kult ziemi, a „wilgotna" jest jej epitetem a nie określeniem. Tymczasem już O. Schrader zwrócił uwagę, że awestyjskiemu *napto* „wilgotny" odpowiada nazwa Neptunus, który pierwotnie był bogiem wód słodkich, lądowych [129]. O Słowianach już Prokop doniósł, że oddają cześć rzekom i nimfom, a więc znają również cześć religijną wody. Mamy tedy podstawę żeby przyjąć, że Mokosz była słowiańskim odpowiednikiem Neptuna, jako bóstwa wody, jest to najbardziej prawdopodobne rozwiązanie zagadki tego bóstwa. Konkludujemy zarazem, że panteon Włodzimierza I przedstawia nadspodziewanie cenne źródło, będące odbiciem, jakkolwiek w wykrzywionym zwierciadle, przekształcania indoeuropejskiego kultu wielkiej martwej natury w system politeistyczny. Jeden tylko jej element jakim był ogień Swarożyc, igumen Nikon pominął w panteonie, ale jego kult dobrze jest znany z innych źródeł [130].

Sekwencja bóstw naturalnego pochodzenia tworzyła główny trzon procesu politeizacyjnego na Rusi, jednak nie wyczerpywała całego bogactwa materiału mitologicznego, z jakiego ów proces mógł czerpać elementy panteonu. Jedno źródło, pożyczki chrześcijańskie, wyrażone w jednej tylko postaci Wołosa, już omówiliśmy. Do drugiego źródła związanego z wierzeniami animistycznymi należał Weles, którego wysoko uhonoro-

[124] R. Schmitt, *Zur angeblich iranischen Herkunft des altrussischen Gottesnamens Stribog*, „Die Welt der Slaven" t. XVI, 1971, s. 193—200.

[125] Strzyboga na Mazowszu, rz. Striboc w pow. tczewskim i in.

[126] Zwrot: *Se vetry, Striboži vnuci, Slowo* w wyd. 1800, s. 12, analogiczny do zwrotu: *vescej Bojane, Velesov' vnuce!*, tamże, s. 7, nie nasuwa wątpliwości stylistycznych i semantycznych, te rodzą się dopiero w razie przyjęcia domysłu E. W. Aniczkowa, popartego przez Brücknera 1980, s. 163 n., że *Striboži vnuci* są *nomen gentis* wtrąconym do tekstu. Tymczasem kontekst nie uzasadnia tego rodzaju wtrętu, który mógłby odnosić się tylko do Tmutorokania, nad Morzem Azowskim, a nie do Rusi, jak mniemał Brückner. To bałamuctwo wypada odrzucić.

[127] Tak już A. Naruszewicz (op. cit. t. I, cz. 2, 1836). Por. RSłow., s. 123 n. Z innych sądów: „opiekunka kobiet" (B. A. Rybakow, op. cit., s. 379—392); bogini „losu ludzkiego" (W. Szafrański, op. cit., s. 355).

[128] F. Dvornik, *The Slavs in European History and Civilisation*, Boston 1956, s. 50; G. Vernadsky, *The Origin of Russia*, Oxford 1956, s. 36; raczej niezdecydowanie: A. Gieysztor, op. cit. s. 153—155, 261.

[129] O. Schrader, op. cit., s. 441; K. Sallmann, *Neptunus, Der Kleine Pauly* t. IV, Stuttgart 1972, kol. 64: bóg źródeł, rzek, nazwa od *neptus* — „wilgoć", „mokroć".

[130] RSłow., s. 137.

wało „Słowo o wyprawie Igora" nazywając wieszczego Bojana Welesowym wnukiem. Do tej kategorii należał także Rd scharakteryzowany (wraz z różanicami) w „Słowie św. Grzegorza o bałwochwalcach" jako w procesie kultowym pośrednie ogniwo między polidoksją *(upiry* i *beregynie)* a politeizmem (Perun). Pierwotnie mógł przedstawiać patrona grupy krewniaczej. Wobec wczesnego przerwania politeizacji wskutek przyjęcia chrztu, tego rodzaju demony pozostały raczej na marginesie wyższej mitologii [131].

Połabie. Tu politeizm przedstawiał obraz zgoła odmienny niż na Rusi, pozbawiony sekwencji bóstw naturalnych, oparty na strukturze terytorialnej panteonu analogicznie do najstarszego Egiptu. Według Thietmara, któremu zawdzięczamy najstarsze spojrzenie syntetyczne na tamtejszy politeizm: ile jest u Luciców terytoriów *(regiones)*, należy rozumieć małoplemiennych, o ile nie opolnych niekiedy, tyle znajduje się świątyń a także wizerunków bożków czczonych przez ludność. Ale w głównym (wielkoplemiennym) grodzie, Radogoszczy, widnieją w świątyni wizerunki bogów i bogiń zapewne małoplemiennych ze stołecznym Swarożycem na czele [132]. Ten obraz struktury terytorialnej politeizmu znalazł potwierdzenie w wędrówce misyjnej opisanej w „Żywotach św. Ottona" oraz w kronice Helmolda. Rzutuje on na charakter funkcyjny, na kompetencje poszczególnych bóstw, które wszędzie rozwijały nad ludnością danego terytorium opiekuńcze skrzydła niosąc podobną wszędzie pomoc we wszystkich tej ludności potrzebach. W tym systemie brakło miejsca dla bóstw resortowych, a jeśli źródła wyróżniają nieraz funkcję wojenną jakiegoś boga, to nie ze względu na formowanie się resortu wojennego, ale z powodu doniosłości spraw wojennych w życiu plemiennym i układzie stosunków „międzynarodowych". Na polu wojennym wyeksponowany został Świętowit, wszelako Helmold doniósł o nim, że osiągnął wśród bóstw słowiańskich prymat, jako „świetniejszy w zwycięstwach", bardziej skuteczny w wyroczniach [133], a więc nie przeczył, że i inne bóstwa przewodziły świetnie w wojnach i dawały trafne przepowiednie. Z relacji Thietmara dowiadujemy się, że bóg wyobrażony na sztandarze prowadził swój lud na wojnę [134], bóstwu też przypisywano zasługę zwycięstwa. Stąd dytyramby i epitety Marsowe dla szczęśliwych figurantów, jak Herborta dla Jarowita [135], Saxona dla Rugiewita, Knytlingasagi dla

---

[131] Słowo św. Grzegorza, zob. N. M. Gałkowskij, *Borba christianstwa* t. I, 1913, s. 24. B. A. Rybakow, op. cit., s. 438—470, odnosił do Rodu posąg zbrucki Świętowita. Pogląd, że Rod oznaczał szczęście, los, opiera się na źródłach literackich czerpiących z obcych wzorów, Brückner 1980, s. 340; A. Gieysztor, op. cit., s. 158.

[132] Dane Thietmara o strukturze politeizmu omówiłem w RSłow., s. 171—173. Jest możliwe, że nazwę bóstwa wagryjskiego, Prove, utworzono od pojęcia „prawo" lub „sądy"; wszelako Helmold wyraźnie stwierdza, że był to bożek małoplemienny, wagryjski, a więc sprawujący pełnię opieki nad ludnością; nazwa wskazywała tylko na jedną z jego funkcji.

[133] *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, Hannoverae 1937, cap. 108 (s. 213): zabobon sprawił, że rugijski Świętowit osiągnął wśród bóstw słowiańskich prymat — *clarior in victoriis, efficacior in responsis*, toteż zmusił do trybutów inne ziemie słowiańskie. Uwidocznia się tu powód zainteresowania źródeł wojowniczością bóstw.

[134] Dane Tacyta zebrane w RSłow., s. 172 i przypisy.

[135] *Herbordi Dialogus*, Warszawa 1974, III, cap. 6 (s. 160), gdzie o bożku imieniem Gerovitus: *qui lingua Latina Mars dicitur.*

„Czarnogłowego" [136]. Ale prócz wyróżnianych, istniała bez wątpienia i figurowała na sztandarach masa pomniejszych „Marsów". Epitet „Mars" wyrażał nie resort lecz funkcję powszechną wśród bogów lokalnych.

Ludzie tworzyli religię pod kątem widzenia pragmatycznym, toteż nie obciążali bogów funkcjami resortowymi tam, gdzie horyzont boga zacieśniony do niewielkiego terytorium skłaniał do przyznania mu pełnej kompetencji kultowej. Rozdrobnienie polityczne Połabia nie sprzyjało także zachowaniu kultu wielkiej martwej natury. I w źródłach panuje o powyższym kulcie milczenie z wyjątkiem bóstwa nieba opisanego przez Helmolda [137]. Ale właśnie informacja tego autora służy za dowód zupełnego zaniku tradycyjnego indoeuropejskiego kultu, gdyż bóg nieba przestał interesować się sprawami ziemskimi, oddalił się w przestworza niebieskie, poruczył swe obowiązki na ziemi bogom pochodzącym z jego krwi. W ten sposób tłumaczono sobie rozdrobnienie kultu połabskiego pozbawionego mitologicznej głowy. Na genezę rozdrobnienia rzuca światło jeszcze informacja anonima arabskiego z X w. zapewne o Słowianach zachodnich [138]. Otóż w czasie żniw modlą się oni do Pana nieba, proszą o obfitość. Jest to dobrze znany motyw uroczystości żniwnej, jakiej w Arkonie prezydował Świętowit. A przecież podobne uroczystości agrarne musiały się odbywać i w innych grodach połabskich. Pierwotny adresat modłów został zastąpiony przez bogów lokalnych. Jest to ilustracja zaniku lub degradacji kultu wielkiej martwej natury na Połabiu, poza tym w źródłach przemilczanej. Nie znamy nawet nazwy boga nieba w opisie Helmolda. W wyższej mitologii Połabia i Rusi w XII w. jedynym bogiem bezczynnym był Swaróg, z czego czerpiemy jedną wskazówkę co do owej nazwy. Drugiej wskazówki dostarcza informacja Helmolda, że bóg nieba miał potomstwo, a źródła wiedzą o potomstwie jednego tylko boga, również Swaroga, mającego synów: Dadżbóg czyli Słońce, Ogień Swarożyc oraz Radogost Swarożyc. Za trzecią wskazówkę uznamy fakt, że mitologicznemu ojcu Słońca przypada najczęściej status Nieba.

W dotychczasowych uwagach została pominięta sprawa połabskiego Peruna. Sam fakt problematyczności bóstwa najwyższej rangi, mimo iż na Połabiu politeizm jest znacznie lepiej znany źródłowo niż w innych krajach słowiańskich, nastraja pesymistycznie co do obecności owego bóstwa na jego spornym obszarze. Spotykamy tam nazwę perun, ale brak dowodów, że określała ona bóstwo a nie wyładowanie atmosferyczne. Kiedy na Połabiu tłumaczono „czwartek" (niem. *Donnerstag*) jako Perunden nie widać powodu odrzucać, że myślano o uderzeniu piorunu [139]. Tego samego pojęcia domyślamy się w nazwach miejscowych urobionych od wyrazu perun. Wprawdzie wysunięto twierdzenie, że w pierwotnym znaczeniu perun określał bóstwo, od którego został przeniesiony na zjawisko atmosferyczne [140], jednak etymologia wyrazu perun („ten co uderza") wskazuje, że pierwotnie dotyczył on zjawiska atmosferycznego,

---

[136] *Saxonis Gesta Danorum*, Hanniae 1931, s. 474, lib. XIV, cap. 39, 39, o Rugiewicie: *Hoc numen proinde ac Martis viribus preditum bellis preesse crediderant; Knytlingasaga*, MGH SS t. XXIX, s. 314, cap. 122: Czarnogłowy był bogiem zwycięstwa, który wraz z nimi chodził na wyprawy.

[137] Helmold, cap. 84 (s. 160); zob. R. Słow., s. 186.

[138] RSłow., s. 87—89.

[139] Por. uwagi J. Matuszewskiego, *Słowiański tydzień. Geneza, struktura i nomenklatura*, Łódź 1978, s. 91 n.

[140] A. Gieysztor, op. cit., s. 46.

a następnie został przyswojony przez bóstwo nieba wraz z instrumentem uderzenia. Toteż Zeus otrzymał przydomek Keraunos, a Jowisz — Fulgur. Nie bardziej szczęśliwa jest myśl, jakoby nazwa Perun zachowała się w panteonie połabskim w zepsutej postaci Prove zamiast Prone, skąd już niedaleko do Peruna. Tymczasem Helmold wymienił nazwę tego bóstwa wagryjskiego czterokrotnie, za każdym razem brzmiała ona Prove, tylko w jednym (z czterech) wypadków jedna z podstawowych trzech kopii przekazała lekcję Prone. Czerpano więc dowód onomastyczny z najzwyklejszej pomyłki kopisty. Badaczy poszukujących Peruna na Połabiu najbardziej może zadowolić nazwa jednego z trzech bogów w książęcym grodzie rugijskim, Gardźcu: Porenutius odczytywana jako Pioruniec lub Piorunic; ale porównanie owych wszystkich trzech nazw w przekazach Saxona i Knytlinga sagi ujawnia, że miały one z reguły w swym drugim członie element -wit, to znaczy należały do grupy kultowej Świętowita z pobliskiej Arkony, tzn. Porenuta należy odczytać jako Porewit lub temu podobnie [141]. Zresztą Prove i „Porenut" byli bóstwami mniejszego kalibru i nie kwalifikowali się do zindentyfikowania z potężnym Perunem.

Czci wielkiego Peruna nie natrafiono na Połabiu ani śladu, a przecież kult tego rodzaju patrona harmonizowałby z celami walki z obcą agresją. Toteż z tego punktu widzenia nie wydaje się metodycznie uzasadniona próba A. Gieysztora, żeby wykazać obecność na Połabiu wielkiego Peruna zidentyfikowanego przez autora ze Świętowitem. Stosując metodę etnograficzną autor bierze za podstawę opis kultu tego bóstwa pozostawiony przez Saxona duńskiego, a na marginesie analizy utrzymuje, że nie sposób „nie dojrzeć w Arkonie boga niebios i pioruna" [142]. Zarazem zauważone w kulcie Świętowita cechy przypisuje drugiemu członowi porównania, Perunowi [143]. Od razu uwidocznia się fatalna niedostateczność podstawy źródłowej: przecież o kulcie Peruna prawie nic nie wiemy, identyfikacja ze Świętowitem jest tylko domysłem. Z opisu Saxona dowiadujemy się o napoju alkoholowym bóstwa (winie) i wróżbie z wina, o rogu, który wino zawierał i „był znamieniem władcy", o kołaczu obrzędowym, „który stanowił wspólne indoeuropejskie dobro kulturalne", o zabawie mającej cechy orgiastyczne, o białym koniu też należącym do rytuałów indoeuropejskich. Dajmy na to, że te wszystkie elementy dają się związać z kultem piorunowym, ale czy to znaczy, że dowodzą tego kultu w danym konkretnym wypadku Świętowita? Otóż nie widać w tym wykazie elementów przeznaczonych wyłącznie do użytku rytualnego, owszem cieszyły się one mniej lub bardziej szerokim rozpowszechnieniem niekiedy w całym społeczeństwie (napój alkoholowy, zabawa) a przynajmniej wśród góry społecznej. To znaczy na ich podstawie nie rozdzielimy nawet *sacrum* i *profanum*, gdzież w nich kryteria do rozpoznania wyłącznej więzi z Perunem? Rzecz jasna, tego kryterium próżno w nich szukać, gdyż białe konie były znane i poza kręgiem Peruna. Docieramy do konkluzji: rytuał Świętowita opisany przez Saxona miał charakter neutralny; zapewno mógłby mieć zastosowanie w tej czy innej wersji w kulcie bóstw piorunowych, ale w naszym wypadku należy do kultu bóstwa lokalnego, jakim niechybnie był Świętowit.

[141] RSłow., s. 197.
[142] A. Gieysztor, op. cit., s. 100.
[143] Tamże, s. 105.

Słowianom zabrakło w mitologii wspólnego ogniwa wskutek zróżnicowania boga nieba Swaroga, od którego się oddzielił Perun, również bóg nieba, ale zaopatrzony w potężną broń atmosferyczną, patronujący wschodniemu odłamowi Słowian [144]. Podobnie Bałtowie podzielili się na czcicieli bóstwa nieba Curke (Prusowie) oraz czcicieli Perkuna (pozostałe ludy bałtyjskie) [145].

Генрык Ловмяньски

## ВОПРОС СЛАВЯНСКОГО ПОЛИТЕИЗМА

В религии дохристианских славян можно различить две формы верований: низших, т.е. полидоксии (магия, обожествление природы, загробная жизнь, демонология), и политеизма, также носящего печать различных верований, но оперирующего понятием антропоморфических божеств с широкими компетенциями, почитаемых в храмах, обслуживаемых жрецами. Политеизм был существенным элементом древней цивилизации. Отсюда проистекает интерес к славянскому политеизму как эмблеме культурных форм. Славянский политеизм выводили либо из индоевропейской общности (IV——III тысячелетие до н.е.), либо связывали с позднейшим процессом формирования религии в группе дифференцированных индоевропейских народов. Велись также дискуссии о существовании общеславянского пантеона или же обособленных пантеонов у отдельных ветвей славян. Автор представляет различные новые аспекты проблематики и аргументации по сравнению с более ранней своей работой (1979 г.).

В соответствии с результатами новейших лингвистических и археологических исследований автор локализирует индоевропейскую общность в черноморских и каспийских степях (включая лесостепь), в стороне от центров цивилизации, колыбели политеизма. И хотя в предыдущей своей работе он ставил под сомнение теорию Dumézila, относящую генезис политеизма к индоевропейской общности, то в настоящее время он находит подтверждение этому в новейших рассуждениях языковедов (B. Schlerath, J. Gonda) а также религиоведа M. Eliade. Итак, сегодня намечается возвращение к прежней концепции O. Schradera, который отвергал индоевропейский политеизм, а на первый план выдвигал индоевропейский культ неба, определял вместе с тем обожествление природы в виде грома, солнца, луны, зари, огня, ветра, воды. Так вот мы можем добавить, что культ неба (прототеизм) был увенчанием упомянутого обожествления, как его определяем, „великой мёртвой натуры". Этот культ природы был плодом индоевропейской мысли, связанной с формированием религии,

[144] Próbę rozwiązania zagadki, jaką przedstawia geneza Peruna oraz litewskiego Perkuna przedstawiłem w RSłow., s. 221—224.

[145] Przeciw tezie, jakoby Curche był demonem zbożowym, jak przyjmowano w dawniejszej literaturze, wystąpił w 1926 r. Brückner 1980, s. 346, utrzymując, że Curche nie jest „ostatnim snopem, lecz naczelnym bogiem, bo tylko przeciw takiemu mógł się też zwracać legat" (papieski). J. Powierski, *Bogini Kurko i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wierzeń pruskich*, „Prace Komisji Historii Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego" t. XI, Warszawa-Poznań 1975, s. 3—22, traktuje Curche jako bóstwo wyższorzędne, jednak żeńskie, chociaż traktat 1249 r. powiedział, że jest czczone *prodeo*, a nie *prodea*, a i bóstwo naczelne żeńskie nie miałoby u Indoeuropejczyków analogii. Patronat zbożowy Curche harmonizuje z obrzędem „prosowym" słowiańskiego bóstwa nieba opisanym przez arabskiego anonima IX w. oraz z obrzędem „dożynkowym" Świętowita. Dodać należy, że Prusowie nie czcili Perkuna, gdyż Perkuns 1530 r. nie był bóstwem pruskim, lecz sudowskim albo nawet czczonym przez ludność litewską, jaka po 1422 r. osiedlała się w Prusach. Toteż w Curche widzimy odpowiednik słowiańskiego Swaroga.

тогда как культ неба, как подсказывает китайско-алтайская аналогия, представляет скорее рецепцию сумерского происхождения, осуществлённую посредством анатолийских индоевропейцев на исходе эпохи индоевропейской общности.

Переходя к славянам, автор доказывает, что сообщение Прокопа из Цезареи (VI в. н.э.) выявляет у славян прототеизм (культ неба вместе с громом) при отсутствии следов политеизма. Перелом в направлении политеизма произошёл на славянских землях лишь на заре государственности и цивилизации в X в., однако охватил только Русь и северное Полабье. Киевский пантеон князя Владимира I (являющийся, собственно, сооружением игумена Никона в XI в.) состоит из божеств, созданных из элементов великой мёртвой природы а именно: неба и грома (Перун), солнца (Даждьбог), ветров (Стрибог), а также воды (Мокош). Совершенно иной генезис обнаруживает полабский пантеон, который формировался в процессе создания центров культа как орудия в борьбе с натиском саксонцев. Поэтому полабские божества имели отличительный характер — местный, опекали отдельные племена, а, изображённые на знамёнах, вдохновляли жителей на борьбу с противником. Следует поэтому говорить не об одном, а о двух славянских политеистических системах.

Henryk Łowmiański

## LE PROBLÈME DU POLYTHÉISME SLAVE

Dans la religion des Slaves pré-chrétiens on peut distinguer deux formes de culte: d'un côté celui mineur ou polydoxe (magie, culte de la nature, vie éternelle, démonologie), de l'autre le polythéisme — empreint aussi de tout un pluralisme de croyances, mais se servant cependant de la notion de divinités anthropomorphiques, à larges compétences, vénérées dans des temples et desservies par des prêtres. Le polythéisme était un élément important de la civilisation antique; d'où l'intérêt porté au polythéisme slave en tant qu'emblème des formes de civilisation. Le polythéisme slave semblait dérivé soit de la communauté indo-européenne (IV$^{e}$ — III$^{e}$ millénaire avant J.-C.), soit du processus ultérieur de formation des cultes dans les divers groupes de peuples indo-européens. On peut discuter aussi de l'existence d'un panthéon panslave ou bien des panthéons respectifs des différentes branches des Slaves. Dans son article, l'auteur présente les divers aspects du problème, et de son argumentation, nouveaux par rapport à son ouvrage plus ancien (1979).

Conformément aux résultats des recherches linguistiques et archéologiques, il localise la communauté indo-européenne dans les steppes (y compris celles boisées) de la mer Noire et de la mer Caspienne, loin des centres de civilisation, patrie du polythéisme. Si, dans son ouvrage précédent, il mettait en question la théorie de Dumézil faisant remonter la génèse du polythéisme à la communauté indo-européenne, actuellement l'auteur trouve un appui dans les raisonnements plus récents des linguistes (B. Schlerath, J. Gonda) de même que dans les conceptions de l'historien des religions M. Eliade. C'est ainsi q'aujourd'hui se fait observer le retour aux conceptions anciennes d'O. Schrader qui rejetait le polythéisme indo-européen pour mettre en relief le culte indo-européen du Ciel; ainsi établissait-il le culte de la nature sous la forme de la foudre, du soleil, de la lune, de l'aube, du feu, du vent, de l'eau. Or, nous pouvons ajouter que le culte du ciel (protothéisme) était le couronnement du culte dit „de la grande nature morte". Ce dernier était le fruit de la pensée religieuse indo-européenne, tandis que le culte du ciel — comme nous le suggère une analogie sino-altaïenne — représentait plutôt une conception d'origine sumérienne empruntée, par le truchement des Indo-européens anatoliens, au déclin de l'ère de la communauté indo-européenne.

En passant aux Slaves, l'auteur considère que la relation de Procope de Césarée (VI^e siècle) révèle chez les Slaves le protothéisme (culte du ciel et de la foudre) sans nulle trace de polythéisme. Un renversement des tendances vers le polythéisme ne s'est opéré sur les territoires slaves qu'au X^e siècle, à l'aube de la civilisation et a englobé seulement la Russie et la Polabie du Nord. Le panthéon kiévien du prince Vladimir I (étant, à proprement parler, une construction du XI^e siècle de l'égumène Nikon) est composé de divinités créées d'éléments de la grande nature morte, à savoir: celle du ciel et de la foudre (Perun), celle du soleil (Dażd'bog), celle des vents (Stribog) ainsi que de l'eau (Mokosz). La génèse du panthéon des Polabes, formé au cours de la création des centres de culte en tant qu'instrument de la lutte contre la poussée des Saxons, est tout à fait differente. Les dieux de cette région possédaient un caractère local; ils avaient sous leur tutelle des tribus respectives et, imaginés sur les étendards, menaient celles-ci au combat contre l'envahisseur. Ainsi y a-t-il lieu de parler non pas d'un seul, mais de deux systèmes polythéistes slaves distincts.