



RELIGIA SŁOWIAN

Andrzej Szyjewski

RELIGIA SŁOWIAN

Wydawnictwo WAM
Kraków 2003

© Wydawnictwo WAM, Kraków 2003

Redakcja
Antoni Henryk Stachowski

Projekt okładki
Sebastian Stachowski

ISBN 83-7318-205-5

WYDAWNICTWO WAM • ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. (012) 429 18 88 • fax (012) 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. (012) 429 18 88 wew. 322, 348, 366 • (012) 423 75 00
fax (012) 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej KSIĘGARNI INTERNETOWEJ:
<http://WydawnictwoWam.pl>

Druk i oprawa:
Drukarnia Wydawnictwa WAM • ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

Religia bez źródeł

„Historia badań nad religią Słowian jest historią rozczarowań”

[Stanisław Urbańczyk, *Dawni Słowianie – wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 125]

Korzenie

Skąd się wzięli Słowianie i kiedy pojawili się na mapie dziejów, stanowi na nowo – po kilku wiekach sporów i politycznych rozstrzygnięć – zagadkę. Po latach forsowania poglądu o prasłowiańskim charakterze kultury łużyckiej, czyli *a u t o c h t o n i c z n o ś c i* ludności słowiańskiej na ziemiach stanowiących dorzecze Odry, Wisły i Dniepru, większość uczonych zajęła obecnie inne stanowiska. Mówi się, że kolebką Słowian jest bądź obszar obecnej granicy między Ukrainą i Białorusią wokół Prypeci, bądź ukraińskie dorzecze Dniestru czy też leśne obszary Naddnieprza (kultura kijowska). Istnienie tzw. pustki osadniczej z V-VI wieku ma być dowodem, że dopiero wielka wędrówka ludów doprowadziła do zasiedlenia przez Słowian ziem polskich i połabskich. Inni badacze twierdzą, że ziemie te mógł już

w III w. n.e. zajmować żywioł słowiański, ale w układzie mozaikowym z innymi, zwłaszcza germańskimi i celtyckimi plemionami. Ponieważ jednak przedmiotem tej książki nie jest całość historii słowiańskiej, lecz jedynie życie religijne, nie wdając się w szczegółowe spory, dotyczące etnogenezy Słowian, powiedzmy tyle, co wydaje się niezbędne dla zrozumienia głównych kategorii ich kultury.

Słowianie pojawiają się na kartach historii spisanych przez spadkobierców antyku w VI wieku; w VII i VIII wieku zajęli ogromny obszar środkowej i wschodniej Europy, nakładając się na poprzednie kultury i częściowo je asymilując. Rozdzielenie plemion słowiańskich na trzy grupy: wschodnią, zachodnią i południową przyspieszyło rozbijające jedność terytorialną zajęcie równiny węgierskiej przez ugrofińskich Madziarów (Węgrów). Jeśli wierzyć *Geografowi Bawarskiemu* z IX wieku, Słowianie nie stracili świadomości własnej jedności, twierdząc, że wszystkie plemiona słowiańskie wywodzą się z jednego ludu, zwanego „Zeriuani”, co rekonstruuje się zwykle jako Serbów lub Siewierzan; w tym samym kontekście można umieścić znany z *Kroniki Wielkopolskiej* przekaz o trzech protoplastach słowiańskich Lechu, Czechu i Rusie połączonych więzami braterstwa. Językowo przynależą Słowianie do ludów indoeuropejskich, i to tych, które bliskie były wschodniej, indoirañskiej gałęzi tej grupy. Noszą więc w sobie pasterskie dziedzictwo indoeuropejskie, pogłębione długotrwałą stycznością ze stepowymi ludami irańskimi – Scytami i Sarmatami, czego wyrazem jest np. patriarchalny charakter rodu czy szczególna rola bydła w kulturze. Wy-

kazują zarazem cechy językowo-kulturowe, które zbliżają ich do Bałtów, co pozwalało językoznawcom mówić o hipotetycznej wspólnocie bałtosłowiańskiej datowanej na drugie tysiąclecie p.n.e. Prawdopodobnie też wraz z rozwiniętymi związkami z wodą przejmują pewne koncepcje religijne obecne u ludów ugrofińskich północnej Europy. W okresie, o którym mówimy, prowadzą osiadły, rolniczy tryb życia, z wykorzystaniem żelaznych narzędzi rolnych. Kultura Słowian miała więc charakter agrarny, a poszczególne plemiona określały się prawdopodobnie nazwami nawiązującymi do związków z ziemią, jak choćby Polanie – mieszkańcy pól na polanach leśnych, Lędzianie-Lachowie – mieszkańcy łądów (wypalenisk-ugorów pod uprawę), Łużyczanie – mieszkańcy podmokłych terenów (prasł. **ląže*¹), czy Serbowie „siewcy” (prasł. **sъrbъ* „siać”, „wyrastać”). Określenia *orać*, *żąć*, *pole*, *radło*, *socha*, *plug*, *sierp* mają źródłosłów prasłowiański. Do elementów kształtujących typ kultury można dodać wielowiekowe zmagania z nadciągającymi ze wschodu ludami stepowymi, od Hunów w V wieku, przez Awarów, Węgrów, Chazarów, Pieczyngów-Kipczaków, po mongolskich Tatarów i ich imperialnych następców Turków. Z pewnością w nich dopatrywać się można źródła akcentowanego przez autorów bizantyńskich okrucieństwa Słowian. Być może właśnie walka stała się też podstawą etnonimu Chorwaci – „chrobrzy”, „dzielni” lub „stróże”.

¹ Gwiazdka (*) oznacza formę hipotetyczną, rekonstruowaną, dotyczy to zwłaszcza słów prasłowiańskich (prasł.) i praindoeuropejskich (pie.).

To, czego nie ma

Zadaniem tej książki powinno być zwięzłe przedstawienie systemu religijnego Słowian, opartego na mitycznym modelu świata. Taki cel rodzi jednak od razu szereg problemów, które muszą zostać rozstrzygnięte, zanim przejdziemy do jego wypełnienia. Odczytanie ogromnego bogactwa znaczeń, jakie niosą ze sobą mity jakiegokolwiek kultury, jest zadaniem bardzo trudnym, jak głosi część antropologów – niemal niemożliwym ze względu na nieprzekładalność znaczeń symbolicznych, stanowiących podstawę systemów religijnych. Tego rodzaju opinie słyszymy, gdy interpretacji podlegają społeczności bezpośrednio badane przez przygotowanych językowo naukowców, gotowych przez długie lata spędzone wśród ich członków nasiąkać obcymi sposobami myślenia. A co zrobić w przypadku, kiedy, jak u Słowian przed przyjęciem przez nich chrześcijaństwa czy to we wschodniej, czy zachodniej wersji, nie ma bezpośredniego dostępu do ich świata i sposobów jego interpretacji? Ich zachodnim sąsiadom, Germanom poszczęściło się o wiele bardziej, odnaleziono bowiem podręczniki służące skaldom w zrozumieniu odchodzących w przeszłość metafor ich modelu świata. Te podręczniki, choć mówią tylko o systemach wierzeniowych północnych szczepów germańskich i zawierają treści chrześcijańsko przetworzone, umożliwiły w miarę pełne zrozumienie świata germańskiego. Noszą one nazwę *Eddy*: starszy to *Edda poetycka*, młodszy – *Edda prozaiczna*. Niegdysiejsi oświeciciele Europy, Celtowie, mają wiele znacznie głębiej schryścianizowanych dzieł pełnych średniowiecz-

nych mądrości, jak walijski *Mabinogion*, jak iryjska *Księga najazdów*, ale nie ulega wątpliwości, że wszystkie one tkwią głęboko w niechrześcijańskiej wizji świata i człowieka.

Niestety, nie zachował się żaden własny słowiański zbiór tekstów mitycznych, nie ma ani słowiańskiej *Eddy* ani *Iliady*. Zabrakło wśród misjonarzy chrześcijańskich i kronikarzy średniowiecznych głębokiej docieklivości, zainteresowania i pragnienia wglądu w życie duchowe ludów, które przyszło im nawracać. Współczesnym badaczom pozostało jedynie kilka wzmianek kronikarzy, podejrzewanych o mechaniczne wtłaczanie wiadomości o pogaństwie słowiańskim do ortodoksyjnego światopoglądu chrześcijańskiego (tzw. *interpretatio christiana*) i posiadanej wiedzy o religii greckiej i rzymskiej (*interpretatio classica*). Tęsknota za słowiańską mitologią wyłożoną *explicite*, połączona z oczekiwaniami ezoterycznymi jakiejś pradawnej wiedzy, zakłętej w księgi, jest źródłem produkcji falsyfikatów w rodzaju *Vedy Słoweny* Stefana Verkovicia czy *Księgi Welesowej*, „cudownie zachowanej” i „odnalezionej” przez Izenbeka na Ukrainie. Falszerstwa nie omijają też świadectw materialnych, czego przykładem mogą być tzw. prillwickie idole, figurki bóstw z napisami runicznymi, sfabrykowane w XVIII wieku w meklemburskim Prillwitz.

Zrodzony brakiem informacji glód faktów próbują zapęlnić literaci. Uznana za jedną z najważniejszych książek XX wieku, trylogia *Władca pierścieni*, napisana przez profesora filologii angielskiej J.R.R. Tolkiena, jest ubocznym efektem poszukiwań przez niego zaginionej (podobnie jak mitologia Słowian) „mitologii angielskiej”.

Swój sukces zawdzięcza tej właśnie żądzy, gdyż, jak pisze Tolkien, w każdym człowieku pozostaje uspięone pragnienie cudowności, niegdyś swobodnie zaspokajane, obecnie przytłoczone racjonalizmem ery modernizmu. Kreacja mitycznych światów jest dla Tolkiena odbiciem stwórczej natury Boga, może ludzkim i ułomnym, ale pięknym i potrzebnym. Te same motywy kierowały takimi spadkobiercami ery romantyzmu, jak autor traktatu filozoficzno-religioznawczego *Bożyca* Bronisław Trentowski² czy Joachim Szyca, a w międzywojniu autorem wspaniałych wyobrażeń bogów Stanisławem Jakubowskim³. Obecnie pałeczkę zapotrzebowania na mit słowiański przejęli pisarze-fantaści w rodzaju Czesława Białczyńskiego, autora słownika demonologicznego *Stworze i zdusze, czyli starosłowiańskie boginki i demony* (Kraków 1993) oraz stanowiącej jego podbudowę narracyjną *Księgi tura* (Kraków 2000).

Czy w takiej sytuacji, przy niemal całkowitym braku pisanych źródeł średniowiecznych, można w ogóle podjąć się opracowania religii Słowian, nie popadając w fantazje romantyczne czy poetycką subkreację? Czołowy powojenny badacz religii Słowian Stanisław Urbańczyk, nie znajdując żadnych tekstów, wręcz neguje nawet istnienie czegoś takiego jak mitologia słowiańska: „Nic nie przemawia za tym, aby u Słowian istniały mity, tj. opowieści o bogach, o ich życiu, działalności, stosunkach pokrewieństwa. Są tylko słabe zaczątki, jak wzmianka

² Jego koncepcje możemy podziwiać dzięki pracy T. Linkera, *Słowiańskie bogi i demony; z rękopisu Bronisława Trentowskiego*, Gdańsk 1998.

³ S. Jakubowski, *Bogowie Słowian*, Kraków 1933.

o nocnych wyprawach Świętowita lub nie całkiem pewna opowieść o Dadźbog-u-słońcu jako synu Swaroga⁴. Jednak gdyby to stwierdzenie było prawdziwe, wypadłoby być Słowianom dziwacznym ewenementem wśród kultur świata, jedynym znanym ludem, który swych kategorii myślenia nie opiera na ideach odwołujących się do początku czasu i przestrzeni oraz kształtowania ludzkości. Źródłem tego twierdzenia jest przekonanie zbyt często towarzyszące historykom: „czego nie ma w źródłach, tego nie było w rzeczywistości”. Jeśli jednak odwrócić uwagę od tekstów i zwrócić się ponad nie, można odczytać bardzo wiele. Niezbędne jest rozpatrzenie tego, czym tak naprawdę jest mitologia i jakie ma związki z religią.

To, co może być

Powiedzieliśmy, że religia Słowian oparta była na mitycznym modelu świata. Co to oznacza? Przede wszystkim powiedzieć trzeba, że każdy człowiek, niezależnie od swej przynależności etnicznej i kulturowej, podlega pewnym podstawowym potrzebom, które zmuszają go do ukształtowania w obrębie swej kultury systemu uzasadniającego jego obecność w świecie i tworzącego model powstania i funkcjonowania kosmosu, grupy społecznej i jednostki. Model ten jest uznawany za prawdziwy z założenia, jest niepodważalny i święty, stanowi ostateczną podstawę wierzeń i dzia-

⁴ S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie; wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 126.

łań religijnych. Algirdas Greimas, semiotyk i mitoznawca litewskiego pochodzenia, nazywa ten właśnie system *m i t o l o g i ą*. „Mitologia nie jest, jak się powszechnie uważa, zbiorem mitów jakiegoś narodu, lecz strukturą ideologiczną manifestującą się w jakiegokolwiek «literalnej» formie”⁵. Jedną z tych form może być zestaw sakralnych opowieści dotyczących bogów, ludzi, powstania świata, pojawienia się zjawisk przyrodniczych i elementów kultury. Ale mitologia może się też wyrażać w dziełach sztuki: obrazach, posągach, wzorach i formie naczyń, strukturze budowli mieszkalnych; może przemawiać przez działania rytualne: co i w jakiej kolejności ofiarowuje się bogom, kiedy wygłasza się odpowiednie modlitwy, jaką formę przybiera taniec sakralny; może mieścić się w preferencjach żywnościowych: choćby niechęć ludów pasterskich do wieprzowiny czy piątkowy post w chrześcijaństwie; wreszcie może, jak to zdarzyło się w przypadku Rzymian, wkroczyć do kronik w roli zapisu historycznego.

Zauważmy, że chcąc odczytać tak rozumianą mitologię jakiegoś ludu, trzeba odnaleźć *a l g o r y t m y* jego myślenia, zasadnicze idee, które konstruują jego wytwory kultury. Idee te są bardzo konserwatywne, bo nie ograniczają się do jakiegóś konkretnej dziedziny kultury, jak na przykład do kultu bogów, który u Słowian udało się wykorzenieć w pierwszych wiekach działania instytucji chrześcijańskich; są obecne we wszystkich dziedzinach

⁵ A. J. Greimas, *Of Gods and Men; Studies in Lithuanian Mythology*, Bloomington-Indianapolis 1992, s. 3. Zainteresowanym można polecić też artykuły Greimasa zamieszczone w wyborze E. Leach, A. J. Greimas, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1977.

kultury w sposób mniej lub bardziej zawoalowany. Słowianie należeli do kultur tradycyjnych, w których nie da się wydzielić odrębnej dziedziny religijnej, gdyż całe ich życie było religią przesiąkniętą. Ich świat był przez nich przeżywany jako święty, żywy, nieustannie odradzający się organizm, w którego życiu brali aktywny udział, tworząc z nim jedność. Od chwili narodzin, poprzez kontakty ze zjawiskami przyrody i elementami kultury, nabrań zwyczajów żywieniowych, rodzinnych, agrarnych po śmierć, byli zanurzeni w swojej rzeczywistości. Dlatego też tak zwany folklor, twórczość ludowa różnych ludów słowiańskich, choć w swych poszczególnych konkretnych wytworach może być nieraz bardzo współczesny, to jednak przechowuje pewne archaiczne sposoby wartościowania rzeczywistości i metody jej opisu, tym samym może więc stanowić jedno ze źródeł odczytania algorytmów myślenia.

Przyjrzyjmy się dla przykładu narodzonej w latach siedemdziesiątych XX wieku opowieści o czarnej wóldze, tajemniczym samochodzie, w którym podróżowała, w przebraniu księży i zakonnic, grupa Niemców, by zwabiać nieświadomych przechodniów i wytaczać z nich krew. Mamy tu kompleks „obcego”, przerażającego, nie-ludzkiego Niemca przeciwstawianego prawdziwym, normalnym ludziom czyli „swoim” – niewinnym ofiarom, wzmocniony marką samochodu, przeznaczonego dla wybitnych „obcych” – przedstawicieli władzy, czyli „onych”. Mamy tu też odwołanie do sfery groźnego i przerażającego sacrum, poprzez przebranie w kostiumy sług bożych, oraz nawiązanie do dwóch idei obecnych w pogańskiej Słowiańszczyźnie: wysysających

kwę złowrogich półduchów-póllandzi w a m p i r ó w i przekonania, że sakralne siły podróżują nocami konno, solarny Świętowit na b i a ł y m, chtoniczny Trygław na c z a r n y m wierzchowcu.

Oczywiście, takie podejście uniemożliwia odnalezienie pełnej treści mitów. To, co można w ten sposób odnaleźć, stanowi raczej g r a m a t y k ę m i t y c z n ą, szkielet narracyjny, którego wypełnienie „ciałem opowieści” nawet ze znacznym prawdopodobieństwem o stuprocentowej pewności jest niemożliwe. Przypomina to odbudowaną w Warszawie na podstawie obrazów Canaletta Starówkę, która, co prawda, zachowała dawną strukturę zabudowy, lecz nie istotę „zabytkowości”, jaką jest autentyczna archaiczność budulca i możliwość odkrycia tego, co nieznanne i ukryte. Musimy się z tym pogodzić, chyba że rzeczywiście jakieś cudowne znalezisko w przyszłości da nam bezpośredni dostęp do ontologii słowiańskiej. Pomagać mogą przy tym pewne odkrycia dotychczasowej humanistyki w dziedzinie badania mitów czy szerzej – struktur ludzkiego myślenia. Pierwszorzędną pomocą jest tu komparatystyka religioznawcza, która wskazuje, że istniejące w religiach świata systemy mityczne mają charakter symboliczny. Elementy mitów łączą się ze sobą na zasadzie kojarzenia symbolicznego, czyli nakładania się na siebie pól znaczeniowych symboli. Istotą symbolu jest jego wieloznaczność, możliwość odkrywania ciągle nowych sensów, dlatego też właściwości te zostają wykorzystane do konstruowania historii mitycznej nie w formie biegnących jednokierunkowo opowieści, lecz wynikających jeden z drugiego symboli. To z tego powodu w historiach mitycz-

nych tok narracji często gubi swoich bohaterów, zmienia ich istotę i postać, zawraca czy, niczym partytura orkiestrowa, wielokrotnie powtarza to samo w różnych tonacjach.

Zdaniem Claude'a Lévi-Straussa, antropologa, którego całe niemal życie zawodowe poświęcone było problemom odczytywania i rozumienia mitów, powinniśmy sobie wyobrazić tworzenie mitów nie jako twórczość literacką, lecz jako rodzaj majsterkowania⁶. W przeciwieństwie do inżyniera (pisarza), który ma gotowy plan działania i według niego wymyśla od podstaw elementy konstrukcji, by połączyć je w całość, majsterkowicz ma przed sobą za każdym razem odrębnie określony cel – zbudowanie takiego układu, który usunąłby problem. Aby to zrobić, sięga do skrzynki z elementami pochodzącymi z innych systemów: śrubkami, drutami, wtyczkami, zapalkami itp. Taki system, w którym *ad hoc* konstruuje się z dobieranych gotowych kawałków całość nazywa Lévi-Strauss *bricolage*. Mity są produktem takiego majsterkującego myślenia, a gotowe elementy układanki są poszczególnymi elementami kultury.

Układanka mityczna jest składana zgodnie z pewnymi regułami, które częściowo stanowią dziedzictwo całej ludzkości, wynikają bowiem z zasad funkcjonowania mózgu ludzkiego, częściowo są zdobyczą wielkich arealów kulturowych, na przykład, jak się okazuje, mitologie Indian obu Ameryk stanowią jedną całość i wzajemnie się warunkują, częściowo też każda kultura ma swoje preferencje organizacyjne. Badając więc choćby

⁶ C. Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, Warszawa 1969, s. 31-39.

religię słowiańską, można posłużyć się tymi trzema poziomami organizacji materiałów mitycznych do uporządkowania przekazów źródłowych historycznych, językoznawczych, archeologicznych i etnograficznych. Najbardziej ogólne zasady „gramatyki” mitu można by określić jako zasady opozycji binarnych, mediacji i korelacji. Układanie rzeczy i zjawisk w przeciwstawne sobie, wzajemnie uzasadniające się opozycyjne pary, jest podstawą myślenia w ogóle, zwłaszcza zaś zjawisk językowych. Podstawowe opozycje binarne opisują przyrodę: *męskie – żeńskie, lewe – prawe, góra – dół, dzień – noc, Słońce – Księżyc, lato – zima* itp. Te naturalne opozycje zostają wyposażone w treść symboliczną i stają się źródłem mitycznego różnicowania rzeczywistości. Z kolei umysł mityczny szuka stanów pośrednich między nimi w rodzaju: wieczoru, androgyna, środka, i przydaje im wartość porządkującą i transcendującą, przekraczającą granice. Dlatego częstymi bohaterami mitów są postacie o charakterze takich mediatorów (pośredników). Dla przykładu u Słowian próg domu jest elementem mediującym między wnętrzem i zewnątrz, dlatego np. nie wolno witać się przez próg, a czary najlepiej działają, jeśli ich materialny wyraz zakopie się pod progiem. Mediatorem jest alkohol łączący w sobie właściwości ognia (pali) i wody (jest płynny). Mediatorami w mitach są np. istoty padlinożerne: hiena, sęp i kruk, które nie są ani zwierzętami roślinożernymi ani mięsożernymi, lecz czymś pomiędzy nimi, żywią się tym co martwe, lecz było żywe. Mediatorem jest bajkowy Kopciuszek (brudas, który jest w istocie najpiękniejszy) czy kot w butach (zwierzę o ludzkich cechach), a także wszystkie

postacie monstrualne. Wreszcie elementy opozycji są równoznaczne w stosunku do innych opozycji i mogą dzięki tej korelacji w micie być używane zamiennie⁷.

Zasada bricolage'u sprawia, że w momencie gdy w „skrzynce” mitotwórcy zabraknie pewnych, niezbędnych mu w tym momencie elementów (np. imion wyrugowanych bogów) zastępuje je tym, co aktualnie ma pod ręką, byleby to tylko pełniło podobne funkcje w całości kosmicznej. Tym czymś są w warunkach chrystianizowanych wspólnot słowiańskich postacie z panteonu chrześcijańskiego: Bóg, Diabeł, Jezus, Matka Boska, Archanioł Michał i Gabriel, zwłaszcza święci, jak Piotr, Ilja (Eliasz), Michał, Paraskiewa Piatnica, Mikołaj, Kosma i Damian i wielu innych. Ważne jest, by zgadzały się ich cechy funkcjonalne i by odzwierciedlali podstawowe opozycje i mediacje. Niestety, w miarę upływu czasu poszczególne systemy zmieniają swoje pierwotne sensy, nabierają nowych i reorganizują się. Proces ten nazywamy *desemantyzacją*, a jej przykładem może być obecne w naszym „nowoczesnym micie” zastąpienie konia przez czarną wołgę, która, poza ideą przenoszenia groźnych sił, niesie ze sobą wiele sensów nigdy z czarnym koniem nie łączonych. Podobnie tancerz zespołu folklorystycznego zakłada swój strój ludowy dla jego walorów estetycznych i ogólnych związków z „ludowością”, a nie dlatego, by zaznaczyć swój status cywilny – a przecież np. krakowiacy nie nosili pawich piór jako ozdób, lecz dla zaznaczenia swojej przynależności do

⁷ Bliżej o tym w analizie mitu o Edypie: C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, rozdział XI *Struktura mitów*, s. 285-315.

stanu kawalerskiego. Strój ludowy więc utracił swe dawne znaczenia, zdesemantyzował się.

Innym ważnym i nośnym systemem interpretacyjnym mitów jest zasada trzech funkcji, stanowiąca odkry-

Układ trzech funkcji w ideologii indoeuropejskiej

Funkcje	Przykłady mityczne
<p>Funkcja I (sakralna): sfera suwerenności (władzy) obejmująca: (1) aspekt prawny, (2) aspekt magiczno-religijny; w układzie społecznym: władca i klasa braminów, <i>sacerdotes</i>. W panteonie związane z nią są:</p> <ul style="list-style-type: none"> – bóstwa naczelne, – bóstwa opiekujące się społecznością, – bóstwa czuwające nad podziałem dóbr. 	<ul style="list-style-type: none"> – osetyńscy mędrcy i bardowie Alagata, – Judhiszthira w <i>Mahabharacie</i>, – pary bogów: Mitra (1) i Waruna (2); Asza (1) i Wohu Mana (2), Tyr (1) i Odyn (2), Dievas (1) i Velinas (2), – bogowie naczelni: Jupiter, Esus, Dagda, Zeus.
<p>Funkcja II (militarna): sfera siły fizycznej i walki; klasa kszatrijów (rycerzy), <i>milites</i>. W panteonie:</p> <ul style="list-style-type: none"> – bóstwa-wojownicy, – herosi. 	<ul style="list-style-type: none"> – osetyńscy wojownicy i herosi Ah-sartagkata, – Bhima i Ardzuna w <i>Mahabharacie</i>, – bogowie gromu i wojny: Indra, Chszatra Wairja, Mars, Thor, Tarnis, Ares, – herosi: Herakles, Cuchulainn.
<p>Funkcja III (produkcyjna): sfera pomysłowości materialnej (płodność, obfitość, bezpieczeństwo, zdrowie, dobrobyt, rozdawnictwo dóbr); klasa wajsjów (kupców, rzemieślników, rolników), <i>quirites</i>. W panteonie:</p> <ul style="list-style-type: none"> – bóstwa rzemieślnicze, kowale, – bogowie całości ludu (masy), – bliźniaczy patroni zwierzyny, płonów, zdrowia, – bóstwo żeńskie wód lub płodności. 	<ul style="list-style-type: none"> – osetyńscy bogacze Borata, – Nakula i Sahadewa w <i>Mahabharacie</i>, – rzemieślnicy: Hefajstos, Wulkan, Kalvelis, Goibniu, – bogowie masy: Kwirynus, Frey, – bliźnięta: Aświnowie/Nasatjowie, Haurwatat i Ameratat, Frey i Njörd, Divannos i Dinomegatimaris, Dioskurowie, Dieva deli, – bóstwa żeńskie: Saraswati, Ardwi-sura Anahita, Spenta Aramaiti, Frigg, Freya, Nerthus, Łajma, Żemyne.

cie Georges Dumézila. Stwierdził on, że wszystkie ludy indoeuropejskie, niezależnie od umiejscowienia geograficznego i postaci kultury, dziedziczą po wspólnych przodkach sposób widzenia rzeczywistości jako splotu trzech odrębnych (suwerennych) sfer: władzy w sensie prawnym i religijnym, walki i siły fizycznej oraz płodności i wytwórczości. Podział ten widoczny jest nie tylko w mitach Indoeuropejczyków, ale równie dobrze w ich strukturze społecznej, np. w podziale społeczeństwa indyjskiego na kapłanów, arystokrację rycerską i wytwórców (braminów, kszatrijów i wajsjów) czy przebija się przez historię starożytnego Rzymu opowiadaną ustami jego przedstawicieli. Tworzy scenariusz konfliktów, walki o władzę, organizacji panteonów i kronik historycznych.

Próbując zorganizować panteon słowiański według tej wszechobecnej indoeuropejskiej trójfunkcyjności, tacy badacze jak Wiaczesław Iwanow i Władimir Toporow, w Polsce zaś Aleksander Gieysztor, proponują rekonstrukcje, które jednak, mimo podobnej metodologii, odbiegają od siebie. Źródłem niepewności jest opisany już fakt symbolicznego charakteru wyrażania wierzeń religijnych, w wyniku którego poszczególne bóstwa łączą w sobie co najmniej kilka funkcji i sfer, którymi się opiekują, mogą być też nawzajem ze sobą utożsamiane. Dla przykładu Perun, bóg suwerennej władzy, jest zarazem bogiem walczącym. Świętowit i Jarowit wykazują cechy bóstw solarnych, ale też wojennych i opiekujących się wegetacją. Jednolite i bezdyskusyjne ich przypisanie jest z reguły niemożliwe bądź bardzo utrudnione, jako że stałą strukturą dla mitu są nie *te o n i m y* (imiona bogów), lecz *f u n k c j e*.

Autorzy koncepcji	I funkcja	II funkcja	III funkcja
W. Iwanow i W. Toporow	Strzybóg	Perun	Wołos // Weles
A. Gieysztor	Perun (1) i Weles (2) + hipostazy Peruna: Świętowit, Rujewit, Jarowit, i hipostazy Welesa: Tryglaw.	Swaróg, Swarozyc, Dadźbóg	Lel i Polel, Mokosz, Rod i rodzanice

Mity kryją w swym wnętrzu zawsze k i l k a sposób ich odczytania (k o d ó w), przynależnych do innych porządków. Kody te razem tworzą siatkę znaczeń, skomplikowaną, kilkuwymiarową układankę, przez którą mityczna opowieść ma przemówić jako całość. Dla przykładu, Lévi-Strauss w swojej wzorcowej analizie mitu o herosie Tsimshian Asdiwalu wyróżnia porządki: geograficzny, kosmologiczny, ekonomiczny, kalendarzowy i społeczny. W każdym z tych kodów można odczytać mit o Asdiwalu. Warto też dodać, że żaden z tych kodów nie może być uznany za jedyny, co warto mieć na uwadze wobec usiłowań wielu mitoznawców-amatorów, którzy doszukują się jednego z takich sensów i obwieszają tryumfalnie swe odkrycie jako klucz do mitologii w ogóle. Ojciec religioznawstwa porównawczego, Max Müller widział w mitach indoeuropejskich kult zjawisk przyrody: nieba, Słońca, Księżycy, jutrzeńki. Co jakiś czas powraca, niczym bumerang, interpretacja astralistyczna, widząca w niebiańskich gwiazdozbiorach i ich następowaniu na nieboskłonie wzorce mitów świata.

W myśl takich interpretacji np. Strzelec wyznacza zakres działań Peruna bądź Strzyboga, Bliźnięta – Lelum Polelum, Panna to Bogini Matka Dana, Wodnik – Mokosz, Wielki Wóz – Wołos, układ Orion (czyli słowiańscy Kosiarze lub Pług) i Plejady (Kwoka, Baba, Stożary) kierują pracami polowymi itd. Ciekawa propozycja Janusza Kotlarczyka⁸, oparta na interpretacji posągu tzw. Światowida ze Zbrucza, każe wszystkie bóstwa słowiańskie odnosić do wędrówki Słońca ze wschodu na zachód, nocnego pobytu w podziemiach i porannego odrodzenia, splecionej z rocznym cyklem przesileń i równonocy.

Mając na uwadze opisane powyżej metody rekonstrukcji, można pokusić się o uznanie mitologii słowiańskiej za pewien całościowy system interpretacji rzeczywistości, oparty na różnorodnych elementach. Są wśród nich motywy wspólne człowiekowi jako takiemu, jak idea kosmosu przeciwstawiana chaosowi, przechodzenie pradawnych bóstw niebiańskich do bezczynności i zlecenie walki z chaosem bogowi burzy, a później, w wymiarze wspólnoty społecznej, herosom (słowiańskim bogatyrom czy junakom), czy motyw przygody herosa jako obrzędu przejścia. Istnieje wspólna Indoeuropejskiej struktura trzech funkcji, widoczne jest wreszcie jako komponenta bytowa wyraźne osadzenie w światopoglądzie społeczności rolniczych.

Te ostatnie punkty zilustrować może sposób, w jaki Jacek Banaszek odniósł się do ośmieszanej i pogardzanej legendy o Piaście i Popielu zapisanej w *Kro-*

⁸ Wyłożona m. in. w jego artykułach zamieszczonych w „Z otchłani wieków” (1997, zeszyt 1-4).

nice Galla Anonima. W swej książce⁹ zwraca on uwagę na powtarzający się w przekazach słowiańskich motyw zaorania kraju. W przekazie ukraińskim dwaj bliźniacy – święci Kosma i Damian zaprzęgają do wykute-go przez siebie żelaznego pługą Żmija i wytyczają granice Rusi Kijowskiej. Poszukujący pierwszego króla Czesi zastali Przemysła w chwili, gdy przerwawszy oranie pola dwoma cudownymi wołami, zasiadł do posiłku, jedząc go, zgodnie z przepowiednią, z żelaznego pługą. Wreszcie Piast, podobnie jak Przemysł, określany jest jako skromny o r a c z przeciwstawiany skąpemu i krwiożerczemu bogaczowi Popielowi. Oznacza to, że dla Słowian władza nadrzędna mieściła się w obrębie trzeciej funkcji Dumézilowskiej. Władca uosabia swoją osobą płodność kraju, zwłaszcza jeśli, jak Piast, ma za żonę jedną z podstawowych w tych czasach roślin jadalnych – *Rzepkę*, a jego syn nosi imię *Siemowita* (od *siemie* „nasienie”). Dlatego w jego domu para gości odnajduje wszelaką obfitość. Kronika Galla opisuje zatem legendę dynastyczną, która jest kontynuacją przedchrześcijańskiej tradycji herosa-oracza. Całość mitu, zdaniem Banasz-kiewicza, „należała niewątpliwie do odziedziczonej przez Słowiańszczyznę tzw. indoeuropejskiej spuścizny duchowej”, posiada bowiem swe odpowiedniki w przekazach frygijskich, duńskich i niemieckich, nie mówiąc o Wergiliuszowej *Eneidzie* (Dydona oraz motyw orki Romulusa i Remusa).

⁹ J. Banasz-kiewicz, *Podanie o Piaście i Popielu; studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986.

Mitologia a religia

Rozumiemy dlaczego, kiedy mówimy o kulturach tradycyjnych, do rekonstrukcji ich systemu religijnego niezbędne jest zrozumienie przede wszystkim ich modelu świata. O ile bowiem w naszej kulturze sfery sacrum i profanum są od siebie ściśle oddzielone, a religia jest oparta na przeciwstawianej rozumowi wierze, o tyle w takich społecznościach jak słowiańska mamy do czynienia z jednością ontologii i teologii – ontoteologią. Tacy badacze jak G. Dumézil, C. Lévi-Strauss, E. Leach, A. Greimas wiązali system religijny z kulturowo wytwarzanym sakralnym modelem świata wyrażanym w indywidualnych konstruktach światopoglądowych. Tworzą go korpus mitów, rytuały, jak też ikonografia, dramat kulturowy, wszelkie formy folkloru, zwyczaje itd. Każda wypowiedź i manifestacja społeczna wyrasta z tego zorganizowanego systemu i w jakiś sposób go objawia. Można powiedzieć, że religia jako system szczególnych symboli wyraża model świata uznawany *a priori* za prawdziwy. Wszystko co opisuje, a zarazem konstruuje ten model wchodzi w obręb sacrum. Jeśli do podtrzymania, systematyzacji i rozpowszechniania modelu świata służą specjalnie wykreowane mechanizmy społeczne, możemy cały ten system nazwać religią. Jak wykazały ujęcia funkcjonalne, mitologia i doktryna religijna pełnią tę samą funkcję – bronią przed destrukcyjnymi efektami rozumu. Mit, zdaniem Malinowskiego, jest wobec tego pierwotną formą dogmatu religijnego, wyraża i potwierdza religijne wartości i normy społeczności, zapewnia wzory zachowania i do naśladowania, wpływa na sku-

teczność rytuałów i ustanawia sakralny charakter kultu. Dlatego współcześni religioznawcy niechętnie oddzielają mit od całokształtu procesów religijnych. Definiując mit jako ‘sakralną opowieść’ jednoznacznie wskazują na konieczność traktowania mitologii jako dziedziny religii.

Szczególne miejsce zajmuje tu koncepcja Mircei Eliadego, który wykazuje, że w mitologii nie tylko rzeczywistość, ale i wartość istnienia ludzkiego określana jest przez powiązanie z sakralnym czasem mitycznym i archetypowymi działaniami przodków. Mit jest nie tylko ucieczką z czasu historycznego w wieczne teraz, ale i walką z czasem świeckim i historią. W tym tkwi główny sens okresowego oczyszczania się i ponownego stworzenia, cyklicznej regeneracji kosmosu w rytuałach. Rytuał przenosi człowieka w miejsce i czas święty, sytuując go na osi kosmicznej, w centrum świata, kiedy jego działania są, podobnie jak dokonania przodków wzorcowe i kreacyjne. Naśladownictwo wymienionych w micie świętych gestów pozwala przekroczyć ludzką kondycję. Człowiek w czasie recytacji mitu czy działania rytualnego zwraca się ku beczasowemu momentowi początku świata, tam odkrywa wieczne teraz, cykliczny czas bez przeszłości i przyszłości czy stan prekosmogoniczny. Narracja powoduje, że człowiek wyzwala się ze swej czasowości, ucieka od terroru historii, od zagrożenia przeznaczoną śmiercią. Życie mitami, ich wypowiedanie, słuchanie i przeżywanie jest doświadczeniem religijnym nadającym egzystencji ludzkiej wymiar soteriologiczny.

Możemy więc powiedzieć, że opis religii Słowian będzie udany, jeśli potrafimy zrekonstruować jej podstawę światopoglądową, innymi słowy – odnaleźć podstawowe algorytmy myślenia obecne w modelu świata. Prezentowany przez Urbańczyka pesymizm poznawczy, mający swe źródło w ograniczeniu metod badawczych do pozytywistycznego historyzmu, można, dzięki strukturalizmowi, semiotyce, poeliadowskiej komparatystyce religioznawczej, wreszcie zajmującej się archetypowymi strukturami umysłu psychologii głębi, porzucić, chociaż kosztem ścisłości, umiejscowienia w historii i procesualności przemian. Taki jest jednak zawsze los hipotetycznych rekonstrukcji niezależnie od przyjętej metody.

Świat wyłowiony

„Mit wyłowienia ... stanowi *mit totalny*: nie tylko opowiada o stworzeniu świata, lecz również wyjaśnia pochodzenie śmierci i Zła”.

[M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III, s. 29]

Podstawą każdego systemu religijnego jest mit kosmogoniczny, będący czymś daleko więcej niż tylko naiwną próbą wyjaśnienia świata. Kosmogonia zawiera odpowiedź na pytanie, „kto i w jaki sposób stworzył świat” w formie symbolicznej, nie tyle przystępnie wyjaśniając, co opisując ten proces w kategoriach właściwych dla czasu mitycznego, będącego prawzorcem dla wszelkich zdarzeń teraźniejszych. To bowiem, co zdarzyło się u początku rzeczy, ma moc obowiązującą dla całego czasu i całej przestrzeni. Każdy gest i każde słowo stwarzającego świat bóstwa stają się ważne „po wsze czasy”. Kiedy Bóg na kartach Biblii „spoczywa po trudach” stworzenia, odpoczynek dnia siódmego od tego momentu obowiązuje wszystkich ludzi. Religioznawcy mówią, że mit o stworzeniu, stanowiąc płaszczyznę odniesienia dla całej rzeczywistości, zawiera podstawy

światopoglądu religijnego, którego uzasadnienie kryje się w mitycznym opowiadaniu o praczasiu.

Niestety, nie ma żadnych relacji pisanych odnoszących się do kosmogonii pogańskich Słowian; jak wiemy, z wyjątkiem zniekształconych wzmianek o bogach, ich imion i prerogatyw, nie pozostało z niej wiele. Jednak pozostaje, za Greimasem, stwierdzić, że tak wszechobecny system kosmologiczny, nadający sens całej rzeczywistości, nie mógł zniknąć całkowicie bez śladu. Każdy bowiem wytwór danej kultury jest produktem pewnych kategorii myślenia, określanych jako struktury umysłu. Tak więc, choć zaginęła treść, pozostały zasady jej organizowania, które do pewnego stopnia wspólne są wszystkim ludziom, lecz mają też plemienne czy narodowe wersje. Zgodnie z tymi zasadami powstają wciąż nowe mity, w których pojawiają się elementy, pochodzące z innych systemów, zwłaszcza z chrześcijaństwa.

Bóg i Diabeł

Śledząc te ludowe przekazy, które dotyczą powstania świata, antropologowie odnajdują wyraźne schematy, których idee są obce chrześcijaństwu i które są, zdaniem wielu z nich, charakterystyczne dla poprzedzającego chrześcijaństwo światopoglądu słowiańskiego. Uwagę badaczy zwróciła zwłaszcza uporczywie powtarzająca się w różnych częściach Słowiańszczyzny historia o tym jak Bóg, współdziałając z Diabłem, dokonał stworzenia ziemi i jej ukształtowania. Zaczyna się od ukazania

dwóch, niemal równorzędnych, postaci stwórców, określanych jako Bóg i Diabeł, które istnieją „zanim powstała ziemia i ludzie”. „Starzy ludzie powiadają, że Diabeł miał moc niemal równą Bogu, skoro Bóg radził się go w wielu sprawach”. Wygląda to tak. Bóg spuszcza się z nieba i pozostaje w łodzi pośród pierwotnych wód. Rozglądając się wokoło widzi, że z ubitej falami morskiej piany wyłoniła się nieznana mu postać.

– Kim jesteś? – pyta Bóg.

– Weź mnie do łódki, to ci powiem.

Bóg zgadza się i wtedy Diabeł przedstawia się. W tym momencie panuje między nimi zgoda i jednomysłność. Ponieważ nie mogą przez wieczność pozostawać w łodzi czy, zgodnie z inną wersją, chodzić po wodzie, wspólnie postanawiają stworzyć świat, jednak nie następuje to w formie stworzenia z niczego, potrzebny jest jakiś substrat, skądś trzeba wziąć pierwszą ziemię. Ponieważ wokół rozpościera się wyłącznie praocean, jedyna ziemia, jaka może być dostępna, to muł z jego dna, wobec tego ziemię trzeba wyłowić.

W tym momencie okazuje się, że te, zanotowane w miarę współcześnie ludowe przekazy odwołują się do motywu kosmogonicznego znanego daleko szerzej, zwłaszcza wśród społeczności indyjskich, syberyjskich i indiańskich jako mit wyłowienia. Zgodnie z opisem Eliadego¹⁰ scenariusz wyłowienia świata z pierwotnych wód występuje w kilku wariantach: albo Bóg w postaci ptaka sam się zanurza w głębi otchłani, skąd wydobywa

¹⁰ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. III: *Od Mahometa do wieku reform*, Warszawa 1995, s. 11; dokładne omówienie jego koncepcji [w]: M. Eliade, *Od Zalmoksis do Czyngis-chana*, Warszawa 2002, s. 76-124.

niecio mułu i robi z niego świat (tak jest np. w kosmogonii egipskiej czy indyjskiej), albo posyła płaza (ptaka wodnego), jak to widzimy w mitach indiańskich, bądź też każe zanurzyć się w wodzie istocie, o której istnieniu dotąd nie wiedział i która później okazuje się jego przeciwnikiem.

Ten ostatni wariant staje się początkiem idei dualistycznych, w których kosmos, powstały w wyniku „podwójnego stworzenia”, staje się areną zmagania dwóch niemal równoprawnych sił, związanych odpowiednio z niebem i krainą zmarłych. Dla przykładu w kosmogonii ałtajskiej bóg Ulgen (Niebo) posyła po muł „dziwnego człowieka”, którego uratował od utonięcia i który ostatecznie staje się Erlikiem, władcą Dolnego Świata i panem dusz zmarłych. W mitach ludów uralskich Num (Niebo) stwarza świat wspólnie z Ngaa, bogiem śmierci, który w postaci tajemniczego starca wyłudza od niego sferę podziemną. „Dualistyczna” interpretacja stworzenia stała się możliwa dzięki stopniowemu przeobrażaniu ptasiego czy gadziego pomocnika Boga w jego „sługę”, „towarzysza”, a ostatecznie przeciwnika. W efekcie poprzez słowiańskie podania ludowe przegłąda historia, która określa całość stworzenia, nie tylko powstanie świata, ale i pochodzenie i aktywność złego, niszczyielskiego pierwiastka w kosmosie. Boski porządek i chaos, światłość i ciemność będą odtąd tworzyć po prostu biegunowość określającą życie.

Można zapytać do czego potrzebna jest postać współpracującego Diabła, skoro i w chrześcijańskiej Księdze Rodzaju i w rozlicznych egipskich czy indyjskich wariantach mitu wyłowienia mamy możliwość samodziel-

nego działania Boga? Potrzebna jest zaś niewątpliwie, skoro jeszcze w początkach XX wieku podobne przekazy funkcjonowały na całej Słowiańszczyźnie. Odpowiedź na to pytanie kryje się w dalszej akcji kosmogonicznej.

Oto bowiem Bóg poleca swemu towarzyszowi:

– Zejdź na dół w morze i przynieś mi garść ziemi, mówiąc, że niesiesz ją w moim imieniu (bądź ma powiedzieć: „z mocy Bożej i mojej własnej”), a ja uczynię z tego piasku ziemię.

Diabeł zanurkował, jednak kiedy dotarł do dna i zaczerpnął mułu, powiedział:

– Ziemi o j a, biorę cię w imię m o j e.

W efekcie, kiedy płynął na powierzchnię, woda wypłukała mu piasek pomiędzy pazurów i wypłynął z pustymi rękami. Za drugim zanurzeniem sytuacja powtórzyła się. Za trzecim więc razem Diabeł powiedział:

– Ziemi Boża i moja, biorę cię w imię Boże i moje.

Wtedy dopiero udało mu się wynieść na powierzchnię za pazurami drobinę „maleńką jak ziarno”. Bóg wziął ten załążek, pobłogosławił i rzucił na wodę, aż stał się wyspą wśród oceanu.

Dlaczego sam Bóg nie nurkuje po ten załążek? Dlatego, że będące symbolem bezforemnego chaosu pierwotne wody nie należą do jego sfery działania, stanowią domenę wyłonionego z piany, czyli kwintesencji wody, Diabła (istnieje np. ciekawy wariant bułgarski, w którym Diabeł powstaje z odbicia Boga w wodzie). Może przebywać na powierzchni, w punkcie styczności swego żywiołu – Nieba i powietrza z wodą, ale nie może się w nich zanurzyć, jego władza pod powierzchnię nie sięga. Dualizm religijny polega na tym, że pierwiastki

dobra i zła są sobie przeciwstawne w sensie kosmicznym, strukturyzując zarazem całą rzeczywistość na dwie przeciwstawne sfery, które w tym przypadku można określić jako uraniczną (niebiańską) i akwaticzną (wodną). Oczywiście, dwoistość ta działa na obie strony procesu, Diabeł również nie może sam dokonać stworzenia, jako że miejsce, gdzie to następuje – powierzchnia wody – stanowi punkt styczny obu sfer i stworzenie musi nieść cechy zarówno boskie, jak i szatańskie. Tak jest widziany świat w myśli ludowej, co zdaje się być echem daleko starszego światopoglądu.

Konflikt

Dalszy przebieg opowieści o stwarzaniu świata prowadzi do rozdzwienku i ostatecznego konfliktu między partnerami. Kiedy pierwsza wyspa zostaje utworzona, było na niej tylko tyle miejsca, by się wygodnie położyć, współtwórcy spoczęli więc po trudach stworzenia, Diabeł po zachodniej, Bóg po wschodniej stronie. Diabeł zamyślił wówczas podstęp – postanowił zepchnąć śpiącego Boga do wody, by zostać sam i uchodzić za jedyne stwórcę świata. Począł więc spychać Boga ku wschodowi, jednak za każdym razem, kiedy go staczał, przybywało zarazem ziemi, i jego ciało nigdy nie dotknęło wody. Diabeł zawrócił więc ku zachodowi, ale i tu przyrastanie ziemi uniemożliwiło zrealizowanie jego zamysłu. Potoczył ciało Boga na południe, a potem na północ, także bezskutecznie. Wówczas wściekły Diabeł zbudził go mówiąc, że nadeszła pora, by obaj pobłogo-

sławili ziemię, skoro tak urosła. Na co Bóg, który tylko udawał, że śpi, odparł:

– Kiedyś mnie nosił w cztery strony ku wodzie, żeby mnie w nią wrzucić, nakreśliłeś mną krzyż i tak ja sam pobłogosławiłem ziemię.

Po czym Bóg odszedł na niebiosa. Oszukany Diabeł pobiegł jego śladem, by go zaatakować, ale wówczas Bóg, który wszak znalazł się w swoim żywiole, tylko skinął dłonią i na jego rozkaz pioruny zaczęły uderzać, strącając w końcu Diabła do podziemi, gdzie już pozostał.

Mamy tu do czynienia z dokończeniem dzieła stworzenia, które zaczęło się w pewnym p u n k c i e (praziemie), a doprowadziło do powstania p r z e s t r z e n i. Prześnięcie stworzonej Ziemi z pozoru jest motywem rdzennie chrześcijańskim, jednak w mitach wyłonienia pełni funkcję wyznaczania kierunków. Przyjrzyjmy się mitowi kosmogonicznemu kalifornijskich Indian Maidu. Tu również demiurgów jest dwóch, antropomorficzny Stwórca Ziemi i towarzyszący mu Kojot. Stwórca Ziemi zstąpił z Nieba do kosmicznego środka świata i tam spotkał Kojota. Doprowadziwszy do powstania Ziemi, Kojot położył się spać, a w tym czasie Stwórca Ziemi rozciągnął jej powierzchnię od południa, przez zachód, ku północy. Z kolei zbudził się Kojot i przeciągnął ją na wschód. Wówczas Stwórca Ziemi, który pozostał sam, obszedł całą Ziemię wokół, zataczając pełny krąg i (w jednej z wersji mitu) umocowując kamiennymi hakami Ziemię do kierunków kardynalnych. Ta właśnie czynność, określanie stron świata, jest dla Indian działaniem sakralnym, powtarzaniem przy każdej ceremonii religijnej.

Meksykańscy Huiczone tak właśnie interpretują przeżegnanie się przez katolickiego wiernego, jako naśladownictwo indiańskiego określania stron świata. Słowiański przekaz odnosi się więc do idei strukturyzacji kosmosu, wyznaczenia stron świata i tym samym rozciągnięcia pierwotnego stanu punktowego „w nieskończoność”. Można to nazwać wyznaczeniem siatki współrzędnych. Jej oparte na różny wiatrów osie wschód – zachód i północ – południe zostają wzbogacone układem „góra – dół”, który opisuje ostateczne zróżnicowanie stwórczych pierwiastków. Góra, czyli niebo, odąd przynależy wyłącznie Bogu, dół Szatanowi, który, poza cechami akwaticznymi, nabiera też charakteru chthonicznego (podziemnego). To zaś, co między nimi (Ziemia), staje się po wsze czasy terenem przenikania tych dwóch sił, co w literaturze fachowej określa się jako pozycję mediującą (pośredniczącą).

Dalsze, występujące w ludowych przekazach, motywy podkreślają ten dualistyczny układ, obejmujący całe stworzenie. Występuje mianowicie tzw. podwójne stworzenie, kiedy jeden z adwersarzy tworzy coś, drugi zaś musi dodać swoje „trzy grosze”. W wersji ukraińskiej np. Diabeł stwarza koło, które dopiero po dodaniu przez Boga otworu na oś może do czegoś posłużyć; do siekiery z kolei Bóg wymyśla stylisko. Kiedy Diabeł lepi z błota wilka, Bóg go ożywia. Ale symetria zostaje zachowana, jak widać w wersjach południowosłowiańskich, gdzie z kolei Bóg musi szukać odpowiedzi u wiedzącego więcej Diabła. Na przykład rosnąca ziemia zabiera miejsce wodom, które trzeba gdzieś umieścić. Z podszeptu Diabła powstają więc doliny i wąwozy mieszczące rzeki i je-

ziora. Innym razem, kiedy ziemia rośnie cały czas, Bóg, który został sam, nie wie, jak ją zatrzymać, wysyła więc w roli szpiega pszczołę, która podsłuchuje, jak Diabeł mruczy do siebie:

– Ech, jaki głupi ten Bóg! Nie wie, że trzeba wziąć jakiś patyk, zrobić nim znak krzyża na wszystkie strony świata i powiedzieć: „Starczy już tej Ziemi!”. A ten tylko głowę łamie, co ma zrobić.

Widząc uciekającą z jego ramienia pszczołę, próbował ją złapać i ścisnął w pasie, a gdy mu się wymknęła, przeklął jej pana, krzycząc: „Oby ten, co cię tu wysłał, jadł odtąd twoje łajno”, co słysząc, Bóg nakazał jej produkować miód.

Ów stwórczy konflikt ostatecznie zaowocuje całkowitym antagonizmem między obu pierwiastkami, a jak opisują przekazy ludowe, bezpośrednią jego przyczyną staje się problem stworzenia człowieka i władzy nad nim. W ruskiej *Powieści dorocznej* pogańscy kapłani – *wółchowie* – opowiadają, że kiedy Bóg pocił się w bani, otarł sobie pot wiechciem słomy i wyrzucił go przez okno na ziemię. Tam znalazł go Diabeł i stworzył z niego człowieka, Bóg zaś dał mu duszę. „I dlatego, gdy człowiek umiera, do ziemi idzie jego ciało, a dusza ku Bogu”. Że nie jest to kronikarska próba dyskredytacji wierzeń pogańskich, świadczy zwyczaj XIII-wieczny wytarcia noworodka po pierwszej kąpieli wiechciem słomy używanym do czyszczenia pieca. Inne rozpowszechnione przekazy ludowe, nie tylko Słowiańszczyzny, odwracają sytuację. Bóg, zgodnie z ortodoksyjną wersją biblijną, ulepił parę prarodziców z gliny i zostawił, by wyschła. Szatan przechodząc opodal stwierdził, że człowiek jest nie-

wykończony i kijkiem zrobił kilka otworów i dodatków, tak zrodziła się „szatańska” płciowość, głód i wydalanie. Bądź też opluł człowieka, a przy oczyszczaniu śliny powstał pepek, a ślina ukryta w ciele człowieka stała się przyczyną trapiących go chorób. Między Bogiem a Diabłem rozgrywa się spór, do kogo powinni należeć „wspólnie” wytworzeni ludzie, zakończony ustaleniem, że za życia będą należeć do Boga, po śmierci zaś przejdą we władzę Diabła. Umowę tę zrywa dopiero narodzenie Chrystusa: „I tak się całkiem rozpadła przyjaźń Boga z Diabłem, która trwała lat osiemset tysięcy, od stworzenia świata aż po narodzenie Jezusa Chrystusa”. Człowiek, jak i wszelkie stworzenie, przynależy więc do obu porządków, które tym samym stają się odpowiedzialne odpowiednio za życie i śmierć. Można tę ugodę widzieć w kategoriach opisanych w mitach syberyjskich, jak to losy każdego człowieka ustalane są „na najwyższym szczeblu” w czasie narady Najwyższej Istoty z Władcą Podziemi, odbywającej się „w miejscu zbiegu nieba i ziemi”.

Jajo kosmiczne i wycinanki

W pierwotnym micie kosmogonicznym występowały także inne powszechnie uznawane symbole, jak sądzić można na podstawie choćby arcyciekawej kolędy karpackiej.

Było to ongiś na początku świata –
Wtedy nie było nieba ani ziemi,

Nieba ni ziemi tylko sine morze,
A pośród morza na dębie
Siedziały dwa gołębie.
Dwa gołębie na dębie
Toczyły taką naradę,
Rade radziły i gruchały:
Jakże my mamy stworzyć świat?
Spuścimy się na dno do morza,
Wyniesiemy drobnego piasku
Drobnego piasku, niebieskiego kamienia.
Drobny piaseczek posiejemy,
Niebieski kamyczek podniesiemy.
Z drobnego piasku – czarna ziemia,
– lodowata wodzica, zielona trawica.
Z niebieskiego kamienia – błękitne niebo,
niebieskie niebo, świetliste słońeczko,
Świetliste słońeczko, jasny miesięczek,
jasny miesięczek i wszystkie gwiazdeczki¹¹.

W kontekście znanego nam już mitu wyłowienia pojawia się tu symbol osi świata, Drzewa Kosmicznego, od którego się zaczęło i na którym wspiera się całe stworzenie. Gołębie odpowiadające dwóm stwórcom, to prawdopodobnie dalekie echo ptasiokształtnej postaci nurkującego bóstwa (którego w przekazach syberyjskich i indiańskich określa się raczej jako ptaka wodnego). Całość wskazuje, że standardowe motywy kurpiowskich wycinanek ludowych – dwa symetryczne (Bóg i Diabeł jako „odbicia”!) ptaszki na drzewie – wcale nie stanowią bezmyślnych ozdóbek. W jednym z wariantów omówionego mitu Bóg ciska w wody swoją laskę, która zmie-

¹¹ Kolęda zanotowana przez Afanasjewa. Cyt. za: J. i R. Tomicczy, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa 1975, s. 63-64.

nia się w drzewo. Na jego gałęzi zasiadają Bóg i Diabeł, by dokonać wyłowienia świata. Na uwagę zasługuje też dwoistość materiału kosmogonicznego: niebieski kamyczek i drobny piasek, użytych odpowiednio do tego, co w górach, i tego, co w dole, co zdaje się odpowiadać rozpo- wszechnionym szeroko motywom pierwotnego jaja kosmicznego, rozbitego w akcie stwórczym na dwie skorupy, z których górna staje się niebem, dolna zaś ziemią. Władimir Toporow rozważa, opierając się na analizie rosyjskich bajek, możliwość istnienia mitu o jajku kosmicznym w tradycji słowiańskiej. W bajkach tych główny bohater, poszukując królowej, przemierza „trzy królestwa”, które następnie, pokonawszy trzy smoki (żmije), zmniejsza do postaci trzech jajek. „W rezultacie podróży bohater znajduje wielkie drzewo (zwykle dąb), ratuje pisklęta siedzące na gałęziach drzewa, za co matka piskląt (najczęściej orlica) wynosi bohatera z podziemnego królestwa na ziemię. Tam rzuca on kolejno każde z trzech jajek rozwijających się w odpowiednie królestwo”¹². Baśniowe jaja zwykle zanurzone są w wodzie, a ich wydobycie i rozbicie stwarza „królestwo”, czyli – w języku bajkowym – świat. Potrójność stworzenia także stanowi jeden z istotnych elementów kosmologii słowiańskiej i zostanie jeszcze bliżej omówiona.

¹² W. Toporow, *Wokół rekonstrukcji mitu o jajku kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*, [w:] *Semiotyka kultury*, red. E. Janus i M. R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 132-133.

3

Jak zwalczyć chaos?

„Uwalniając Wody unieruchomione przez Wtrę, Indra ocala Wszechświat, co w terminologii mitycznej znaczy tyle, że stwarza go na nowo”.

[M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, Warszawa 1994, s. 95]

Zagadka dualizmu słowiańskiego

Zarysowana powyżej kosmogonia należy do warstwy ludowej schrystianizowanego myślenia mitycznego, tkwiąc jednak korzeniami w przedchrześcijańskim światopoglądzie. Czy można zrekonstruować osobowość adwersarzy kosmicznego procesu stworzenia i zidentyfikować ją ze znanymi nam nazwami bóstw panteonu słowiańskiego? Z mitu wynika, że byli sobie niemal równi i stawiani na przeciwległych biegunach, co każe zastanowić się nad d u a l i z m e m w religii Słowian.

Otóż w jednym z kapitalnych źródeł do religii Słowian połabskich, kronice autorstwa niemieckiego proboszcza i misjonarza Helmolda, mowa jest o dziwnych obyczajach biesiadnych. „Panuje zaś wśród Słowian dziwaczny zabobon: w czasie uczt i pijatyk podają sobie wkoło czaszę, w którą imieniem boga dobra i zła skła-

dają słowa, nie powiem poświęcenia, lecz przekleństwa. Wierzą bowiem, że losem pomyślnym kieruje dobry bóg, wrogim zaś bóg zły, dlatego owego złego boga nazywają w swoim języku Diabłem, czyli Czarnobogiem (w oryg. Diabol sive Zcerneboch)”. Fragment ten posłużył w XIX wieku do powstania koncepcji dualistycznej religii słowiańskiej, która miała być przeniesiona z Iranu (za pośrednictwem Scytów, Sarmatów bądź manichejskich bogomilów) na tereny słowiańskie i przetrwała do XII w. Dwaj bogowie: Czarnobóg i (domniemany) Białobóg byli prawdopodobnie, podobnie jak Aryman i Ormuzd, odwiecznymi wrogami, a świat cały areną ich zmagania. Obaj bogowie mieli być znani na całej Słowiańszczyźnie: w Budziszynie na dwóch przeciwstawnych górach, zwanych do dzisiaj Bielboh i Czernoboh, stać miały ich *kąciny* (świątynie).

Nagle objawienie dualizmu słowiańskiego stało się nie do przyjęcia dla historyków, którzy zauroczeni ideami ewolucjonistycznymi (religia rozwija się od form najprostszych – animizm, totemizm itp. – poprzez politeizm i dualizm, aż do monoteizmu) i dyfuzjonistycznymi (występowanie w dwóch miejscach zbieżnych elementów kultury nieodwołalnie świadczy, że nastąpiło ich zapożyczenie), stwierdzali, że idee dualistyczne są tak wysublimowane, że nie mogły powstać w głowach „prostych ludzi”, wobec tego musiały przejść z Iranu – ojczyzny światowego dualizmu – za pośrednictwem gnozy. Rzeczywiście na terenach bałkańskich rozwijał się w X wieku ruch bogomilski (właściwie bogumilski – chodzi bowiem o bycie „miłym Bogu”), będący gnostyczką sektą w obrębie Kościoła wschodniego. Bogomili

twierdzili, że głównym dramatem stworzenia jest konflikt między dwoma braćmi: starszym Satanaelem (dodatek *-el* oznacza boski pierwiastek w Diabie) i młodszym Sawaofem (Słowem = Logosem-Chrystusem). Satanael stworzył (jako zły demiurg) świat i człowieka, Bóg dla ich ocalenia posłał Słowo w pozornym ciele Chrystusa. Co więcej, istnieje kilka przekazów bogomilskich, w których pewne elementy znanego już nam przekazu występują. W szesnastowiecznym odpisie apokryficznej *Legendy Morza Tyberiadzkiego* Bóg, gdy unosił się nad wodami, ujrzał Satanaela jako ptaka wodnego i kazał mu zanurkować w głąb morza, inna wersja przedstawiała Boga i Diabła w postaci białego i czarnego nura. *Opowieść o drzewie krzyżowym* stwierdza:

„Onego czasu, gdy Bóg sadił ogród rajski, nie było jeszcze aniołów i w raju był jeno Pan, a z nim Satanael. Wszak cokolwiek Bóg kazał mu posadzić, ten dla siebie wykraadał i rozwłóczył po całym raju. Rzekł mu tedy Pan: Sam tutaj będę i tutaj będzie ciało moje, a ty pójdziesz na wygnanie. A Satanael wyszedł na zewnątrz, mówiąc: Pobłogosław, Panie, wszystko, cośmy posadzili. Odparł mu Pan: Jam jest tam, pośrodku Raju. Wtedy Satanael poszedł obejrzyć drzewo, które sam był posadził, i wygnany z raju szerniał jako ciemności i przemienił się w diabła”¹³.

Jeszcze dobitniej wspiera tę hipotezę południowosłowiański przekaz ludowy, w którym mit wyłowienia poprzedza zaczerpniętą z apokryfów bogomilskich *opowieść o zmaganiach między Satanaelem (określanym też jako Antychryst) a Archaniołem Michałem (identyfiko-*

¹³ *Siedem niebios i ziemia; antologia dawnej prozy bułgarskiej*, red. T. Dąbek-Wirgowa, Warszawa 1983, s. 56.

wanym przez bogomiłów z Chrystusem), który musi odebrać mu szatę światłości i pozbawić skrzydeł.

Krytycy tej koncepcji stwierdzają, że, pomijając dyfuzjonistyczne założenia, hipoteza zapożyczenia bogomilskiego wykazuje duże braki. Pełny tekst mitu nie występuje w żadnym piśmie bogomilskim, jego wersje zaś nie występują ani na obszarach bezpośrednio opianowanych przez bogomilizm, ani na zachodzie Europy, gdzie katarzy rozpowszechnili w folklorze wiele wątków bogomilskich. Warianty mitu zostały natomiast zebrane na Ukrainie, Białorusi i w Polsce, gdzie z kolei nigdy nie dotarły wierzenia bogomilskie. Pojawienie się psa w kontekście mitu antropogonicznego wskazuje natomiast wyraźnie na azjatyckie (ałtajskie i ugrofińskie) korzenie kosmogonii słowiańskich.

Natomiast po opisanej wcześniej lekcji bricolage'u Lévi-Straussa konieczna jest zmiana optyki: nie należy rozumieć dualizmu słowiańskiego jako dualizm absolutny, lecz raczej jest to ślad strukturyzowania rzeczywistości, nadawania jej wartości etycznej poprzez oparcie na opozycjach *kosmos – chaos*. Tak więc opozycje będą występować na szczeblu kosmologicznym: *niebo – ziemia + ziemia – podziemia*; w koncepcji przeznaczenia: *dola – niedola*; w micie heroicznym: *gromowładny heros – smokokształtny potwór chaosu* itp. W tym konstruowaniu czerpano z różnorodnych motywów, tak więc kiedy nie stało rdzennych słowiańskich bóstw, wtedy zaczęto czerpać ze słownika chrześcijańskiego, dostosowując go do własnego, wciąż istniejącego światopoglądu.

Gromowładca

Przyjrzyjmy się więc obu adwersarzom kosmogonicznym, starając się uwypuklić te cechy, które umożliwiły identyfikację, wychodząc od ich „chrześcijańskich” określeń: Bóg i Diabeł. Warto przypomnieć, że słowiańskiego słowa *Bóg* użyli misjonarze Słowian na określenie greckiego *Theos* i łacińskiego *Deus* dlatego, że znaczeniowo odpowiadało pojęciu istoty nadprzyrodzonej. *Bóg* w językach słowiańskich pokrewne jest irańskiemu *bhaga* „dawca łask // bogactw” czy skr. (sanskryckiemu) *bhāgas* „darzący, pan, majątek, szczęście”, przynależąc do tego samego rdzenia co „bogactwo”, „bogacz” itp., i które w formie **bhag-* prawdopodobnie było jednym z pierwotnych epitetów bóstw indoeuropejskich. Słowiańskie terminy *bogi* (*bogowie*), *bogini*, *boginki*, *bożyc* (*młody bóg // syn boży*) świadczą o solidnym zakorzenieniu tego określenia w sferze uosobionego sacrum obu płci, tak w wersji wyższej, jak i w demonologii. Jednak *bóg* występuje zawsze w nazwach złożonych typu *Dadź-bóg*, *Strzy-bóg*, *Czarno-bog* czy imionach własnych: *Boży-dar*, *Bogu-mił*, *Bog-dan*, *Bogu-sław*, itp., nie ma więc raczej mowy o przedchrześcijańskiej Istocie Najwyższej o imieniu własnym *Bóg*. Kluczem do rozwiązania zagadki zdaje się być zakończenie podanego w poprzednim rozdziale przekazu, kiedy to Bóg piorunem strąca Diabła do piekieł. Rąbka tajemnicy co do jego pogańskiego imienia być może odsłania Prokop z Cezarei, historyk bizantyński z VI wieku i sekretarz Belizariusza, który w kontekście rozważań nad prowa-

dzonymi przez swego patrona wojnami, wspomina mimochodem o religii Słowian:

Uważają oni, że jeden tylko bóg, twórca błyskawicy [oryg. *o teos astrapes demiourgos*], jest panem całego świata, i składają mu w ofierze woły i wszystkie inne zwierzęta ofiarne. O przeznaczeniu [*te heimarmene*] nic nie wiedzą ani nie przyznają mu żadnej roli w życiu ludzkim, lecz kiedy śmierć zajrzy im w oczy, czy to w chorobie czy na wojnie, ślubują wówczas, że jeśli jej unikną, złożą bogu natychmiast ofiarę w zamian za ocalone życie, a uniknąwszy składają ją, jak przyobiecali, i są przekonani, że kupili sobie ocalenie za tę właśnie ofiarę [*Wojna gocka* III, 14,22].

Kazimierz Moszyński, analizując ludowy obraz Pana Boga, wskazuje, że Bóg patrzy z nieba, gniewa się zsyłając deszcze, bije piorunami w złe duchy, rządzi drapieżnymi zwierzętami i indywidualnym losem (dola). Przeciwwstawienie Boga-gromowładcy czartom uznaje za archaiczną cechę wierzeń ludowych¹⁴. Niektórzy badacze, jak H. Łowmiański, interpretują te słowa jako opis kultu prastarego boga nieba, za którego uznają Swaroga (tzw. p r o t o t e i z m). Bardziej prawdopodobne (z racji, które zostaną wyłożone w rozdziale 5.), jest widzenie w „twórcy błyskawicy” Peruna, dawnego, jeszcze pie. boga burzy, którego imię jest personifikacją błyskawicy (pie. **Per(k^w)-un-os*). Inne bóstwa są mu podporządkowane. Perun znany jest na terenie całej Słowiańszczyzny oraz u Bałtów w postaci Perkunas. Jego imię pierwotnie znaczyło „Uderzający” (prasl. **per-* = „bić, prać” + przyrostek *-un* – miano osoby sprawującej czynność),

¹⁴ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2 cz. I, s. 702-703. Por. komentarz H. Łowmiańskiego, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, s. 65.

w języku polskim uległo desakralizacji, stając się nazwą błyskawicy. Ten sam pie. rdzeń w brzmieniu **perk^w* (od którego pochodzi np. łac. *querqus* „dąb”) określa dąb, święte drzewo poświęcone Perunowi.

Zgodnie z ruskimi kronikami posągi wyobrażające Peruna przedstawiały go w postaci męża w sile wieku, o siwej (srebrnej) głowie i złotych wusach. Siwe włosy, oznaka sędziwości i władzy rodzicielskiej odróżniają słowiańskiego boga burzy od jego indoeuropejskich młodych, gwałtownych odpowiedników: rudowłosego Thora, Taranisa czy Indry, upodabniając raczej do władczego Zeusa // Jowisza. Natomiast wspólne wszystkim ludom indoeuropejskim jest przekonanie, że bóg burzy wywołuje błyskawice potrząsając groźnie zarostem (brodą, włosami) bądź bronią. Broń ta, jest oczywiście symbolem piorunowym, indyjską *wadźrą*, skandynawskim młotem Thora *Miollnirem*. U Słowian nazwa jego broni jest rekonstruowana na wzór germańskiego *Bolt* (np. ang. *thunderbolt*) jako **Moltь* – Młot Piorunowy (lub topór czy maczuga, potem oszczep, pokrewne słowo *malatt* w hetyckim oznacza broń w ogóle), czczony jako broń sprowadzająca deszcz i zwycięstwo nad wszelkimi wrogimi siłami, chorobami, czarownicami i złymi duchami. Jest to laska piorunowa, którą bóg obala drzewa, rozcina skały i burzy fortece wrogów. Maczugę tę niegdyś Perun miał cisnąć na most nowogrodzki i odtąd stała się samodzielnym obiektem kultu. Przemieniona w berło, stała się znakiem władzy książęcej. Inną formą tego oręża są strzałki piorunowe, kamienie typu belemnitu lub kamienne groty prawdziwych strzał, ciskane na ziemię we wrogów, najczęściej zaś w dęby. Znalezienie

takiej „strzały perunowej” traktowano jako znak szczęścia, wkładano do kolebki niemowlęcia, pocierano nią wymiona krów, gdy traciły mleko, na Słowiańszczyźnie południowej umieszczano pod dachem dla ochrony przed piorunem. Leczone też nimi choroby oczu, bóleści, uroki, komplikacje porodowe, stanowiły bowiem, jako przejaw potężnych sakralnych mocy, panaceum. Dlaczego piorunowe strzały są z kamienia? Wynika to z kosmologii słowiańskiej, czy szerzej indoeuropejskiej, w której niebo jest kamienną kopułą, naturalne jest więc, iż wszystko, co spada z nieba, kamienieje (podobne wierzenia dotyczą też wnętrza ziemi). Z Perunem wiąże się też więcej wspólnych bogom burzy cech: rozdwojona błyskawica – widły; zwierzęta: byk, wół, baran, gołąb, orzeł; rośliny: dąb, czterolistna koniczyna, irys (bułg. *perunika* lub *bogiša*); liczba 4 i 8; czwartek; góra bądź dąb (czy też całe dąbrowy) jako pomieszkanie.

Zauważmy też, że u Słowian wschodnich główne *trzebiszcza* (czyli ośrodki kultowe) Peruna wznoszono na szczytach wzgórz bądź gór. Takim miejscem było Wzgórze Kijowskie i wzgórze Perynia w Nowogrodzie Wielkim, może też wzgórze Perun w Istrii, którego zbocze nazywa się Trebia „Ofiara”. Góra Kijowska wznosiła się nad Dnieprem, koło grodu książęcego, Perun uznawany był bowiem za opiekuna władzy książęcej dynastii Rurykowiczów. Na trzebiszczu stały drewniane wyobrażenia (bałwany) Peruna oraz Chorsa, Dadźboga, Strzyboga, Siemargła i Mokoszy, prawdopodobnie głównych bóstw wschodniosłowiańskiego panteonu. Według *Powieści dorocznej* składano im ofiary, także z ludzi. W 988 roku, po przyjęciu chrztu, książę Włodzimierz kazał po-

rąbać i spalić posągi, posąg Peruna zaś wleczony za koniem wrzucono do rzeki, gdzie miał osiąść na mieliźnie zwanej odtąd Perunową. Perynia także znajdowała się nad wodą – u ujścia Wołchowa z jeziora Ilmen (pn. Rosja). Trzebiszcze miało kształt wału ziemnego, na którym płonęło 8 ognisk ofiarnych. Pośrodku wału stał drewniany czworokątny słupek – posąg Peruna. Według *Trzeciego latopisu nowogrodzkiego* biskup Joakim w 988 roku zniszczył konstrukcję i wywłókł posąg do Wołchowa, co, jak widać, wydaje się standardowym losem wyobrażeń pogańskich bogów.

Adwersarz

Jednak z perspektywy konstrukcji słowiańskiego świata najważniejsze jest ustalenie, dlaczego i przeciw komu kierowana jest broń Peruna, czyli jaki byłby słowiański odpowiednik Diabła. Greckie *diabolos* („oszczerca”), hebrajskie *satan* („złośliwy przeciwnik”) jest, pomijając Helmoldowego Czarnoboga, który jest tylko pejoratywnym epitetem, w językach słowiańskich oddawane jako *bies*, *czart* lub *veles*. Bies (prasł. **běsь*), używany na Wschodzie, kojarzy się z czymś strasznym, okropnym, zwłaszcza w sferze zachowania, „zbiesić się” oznacza szaleństwo, konwulsje towarzyszące opętaniu. Czart (prasł. **črtь*) jest określeniem klasy złych czy złośliwych duchów. Duchy te wypełniały otoczenie przyrodnicze, zwłaszcza bagna, lasy, wody i wiatry, zwodząc, sprowadzając zły los i nieszczęścia. Określenie *veles* znamy z XV-XVI wieku czeskich tekstów w rodzaju: „co

za czart albo co za veles lub jaki smok (*zmek*) podjudził cię przeciw mnie!”, „jakiż veles ich do grzechu zachęca”, „O, porzućmy już te grzechy velesa!”, czy zwrotów: „ký veles”, „idi k velesu za moře!”, jak obecnie mówi się „ki diabeł” czy „idź do diabła!”. Zwraca to uwagę na postać znanego z licznych tekstów wschodniosłowiańskich boga o imieniu *Weles* bądź *Wolos*.

Imię to, spotykane w wariantach *Velesъ*, *Wieles*, *Velevit*, *Wolosъ*, pochodzi, zależnie od interpretacji, od prasł. **volstь* – „włosć, władza”, **valas* – „włos, sierść” bądź **wel*, **vel* – „widzieć”, „czarowny, uroczy wzrok”. Sfera działania i wygląd tego boga są niezwykle trudne do rozszyfrowania ze względu na brak źródeł i wielofunkcyjność bóstw słowiańskich. Prawdopodobnie był słowiańską pochodną indoeuropejskiego boga Waruny, związanego pierwotnie z nocnym niebem i magią. Badacze zwracają zwłaszcza uwagę na bałtyjskiego boga zmarłych, także utożsamianego z chrześcijańskim diabłem, *Velsa* bądź *Velinasa*. Po litewsku dusze zmarłych nazywały się *veles*, a w folklorze występują zamiennie ze słowiańskim określeniem *nawie*. Dlatego też słowiańskiego Welesa uważa się za boga sfery chthonicznej, opiekującego się zarazem zmarłymi i płodnością pól. Kroniki ruskie nazywają zawsze Welesa *skotij bog* – „bóg bydła”, ale wymieniają jednym tchem razem z wielkimi bóstwami, Perunem i boginią Mokosz. Nie jest to więc jedynie zwykłe bóstwo opiekuńcze obory.

Kiedy w *Powieści dorocznej* Rusini zawierają układ pokojowy z Bizantyńczykami, Grecy „całowali krzyż, a Olega i jego mężów wezwali do przysięgi wedle zakonu ruskiego [tj. zgodnie z prawami plemiennymi], ci klęli

się na oręż swój i na Peruna, boga swojego i na Wołosa, boga bydła i utwierdzili pokój”. Słowa te wskazują na opozycję sfery ludzkiej („swojej”) i bydłowej u Słowian. Kiedy zaś mowa jest o wznoszeniu i obalaniu posągów (*kumirów*) bogów, padają zwykle dwa imiona: Peruna i Wołosa. Jest więc Wołos nie byle kim, a bogiem o władzy i mocy porównywalnej z Perunową. Szczególnie istotne jest, w świetle indoeuropejskiego schematu trzech funkcji Dumézila, że na Peruna przysięgali zwykle książęcy drużynnicy, na Wołosa zaś – lud¹⁵. Karą za naruszenie przysięgi było: ze strony Peruna – śmierć od własnej broni, ze strony Welesa – „wyzłocenie jako złoto”¹⁶. Oznacza to, że bogowie ci są suwerennymi opiekunami odmiennych sfer aktywności: Perun – nieba, władzy ziemskiej i klasy rycerskiej, Wołos – sfery chthonicznej, rolnictwa i warstwy wolnych ludzi (knezi). Przypomnijmy z poprzedniego rozdziału umowę zawartą między Bogiem i Diabłem co do podziału ludzkości, na mocy której do Boga należeć będą żywi, do Diabła zmarli, bądź w innym wariantcie dusze wędrują do Nieba, do Boga, ciała zaś wkładane są do „diabelskiej” ziemi.

Semiotycy rozpatrzyli wiele tekstów, w których występuje Weles bądź Wołos, nie tylko odnajdując wspólne cechy indoeuropejskich bogów o imionach związa-

¹⁵ Dlatego Peruna przedstawia się w funkcji opiekuna władzy książęcej i dynastii Rurykowiczów, Welesa zaś jako boga całej Rusi (*vszej Rusi*) w rozumieniu ruskiej ziemi, wspólnego boga (*obščij bog*) – B. Uspienski, *Kult świętego Mikolaja na Rusi*, Lublin 1980, s. 97.

¹⁶ „Jeśli zaś tego, co przedtem powiedziano, nie zachowamy, niechże ja i ci, co są ze mną i pode mną, będziemy przekłęci od Boga, w którego wierzymy, i od Peruna, i od Wołosa boga bydłowego, i niech pożółkniemy jak to złoto i niech posiekani będziemy swoim orężem” – *Powieść doroczna*, rocznik 971.

nych z pie. rdzeniem **wel-* // *vr-*, jak bałtyjski *Velinas*, wedyjski *Waruna*, demon *Vala* czy celtycka klasa *file-dhów*, lecz także stwierdzili, że postacie pochodzące z panteonu chrześcijańskiego wypełniły lukę powstałą w wyniku chrystianizacji, kiedy usunięto panteon pogańskich bogów z języka i kultu. Podobnie jak Perun, którego imię, jak wiadomo, w języku polskim zostało „sprofanowane” do określenia pioruna, został jako postać zastąpiony przez proroka Eliasza (prawosł. św. Ilję)¹⁷, tak Weles jako imię stał się w czeskim synonimem diabła, jego postać zaś przejął św. Mikołaj (prawosł. Nikoła, Mikuła). Dlaczego? Eliasz, jak wiadomo, został wniebowzięty wśród wichru na ognistym rydwanie (2 Krl 2,11). Gdzieś jednak musi przebywać i w świadomości ludowej jeździ nadal po niebie w swoim wozie, jego turkot to gromy, a ogień widać w postaci błyskawic. Innymi słowy Eliasz jest g r o m o w ł a d n y, tym samym funkcjonalnie odpowiada Perunowi, który także prawdopodobnie w kodzie astralnym dosiadał Wielkiego Wozu niebiańskiego. Stąd w licznych przekazach ruskich, ukraińskich i południowosłowiańskich pojawia się św. Ilja jako władający pogodą. Na ikonach dosiada białego konia, a w rękę trzyma włócznię – daleką pozostałość piorunowej broni. W tej samej roli, choć z innych powodów, występują św. Michał i św. Jerzy, o nich jednak pomówimy później, przy okazji kodu pogodowego i walki ze smokiem. Jak wynika z analiz semiotycznych, świętym wyraźnie przeciwstawianym Ilji jest Mikołaj. Zna-

¹⁷ W Kościołach wschodnich postacie starotestamentalne są zaliczane do świętych.

ny tekst legendy opowiada o konflikcie między obu świętymi, kiedy to Mikołaj oszukał proroka chcącego spuścić straszną burzę na pola pewnego chłopca i w ten sposób uratował mu plony, zyskując dozgonną jego wdzięczność. Jak pisze Uspienski: „W ogóle w tekstach folklorystycznych groźnemu, karzącemu z góry Eliaszowi przeciwstawiony jest dobry, broniący z dołu Mikołaj”¹⁸, Eliasz więc jest sprawiedliwy i surowy, Mikołaj zaś dobry i łaskawy. Ta opozycja ciągnie się także w przekazach heroiczych (konflikt Ilji Muromca z Mikołajem Sielaninowiczem w *Bylinach*), a nawet w przekazach historycznych (książę Jarosław Mądry o chrzestnym imieniu Jerzy zwalczający kult diabelskiego Wołosa w *Legendzie o zbudowaniu grodu Jarosławia*).

Co jednak z Welesem ma wspólnego św. Mikołaj, którego znamy z zupełnie, zdawałoby się innych, świąteczno-gwiazdkowych funkcji? W prawosławiu jednak św. Mikołaj jest znacznie poważniejszą postacią, jako zaś najbardziej czczony rosyjski święty zastępować może samego Boga Ojca¹⁹. Folklor wschodniosłowiański przydaje mu np. klucze do Raju (przynależące na Zachodzie św. Piotrowi), władzę nad bydłem oraz – co już jest bliższe funkcji rozdawcy prezentów – patronowanie bogactwu i płodności pól. Można więc ustalić, że trzy sfery aktywności Welesa związane z trzecią funkcją: opieka nad bogactwem, bydłem i plonami, władza w zaświatach i władza nad magią i sztuką wieszczków, w pełni potwier-

¹⁸ B. Uspienski, *Kult św. Mikołaja...*, s. 61.

¹⁹ Mnich Atanazy z XVII w. pisze: „Mikołaja... prawosławni czczą jako Boga”, lud rosyjski uważał Mikołaja za czwartą osobę Trójcy Świętej; za: B. Uspienski, *Kult św. Mikołaja...*, s. 19-21.

dzone są w przekazach ludowych dotyczących Mikołaja. Postać takiego Mikołaja-Welesa jest tak istotna dla rekonstrukcji religii słowiańskiej, że niezbędne jest bardziej szczegółowe rozważenie jej cech.

Weles, Mikołaj i sfera chtoniczna

Kiedy Wołosa nazywa się bydlęcym bogiem, rozumie się przez to zarządzanie sferą obfitości i bogactwa. Ludy indoeuropejskie dziedziczą ten stosunek do bydła z koczowniczych czasów pobytu na stepach czarnomorskich, gdzie wypasano nieprzeliczone stada krów zebru. Dla wszystkich pasterzy bydło jest wyznacznikiem i miernikiem bogactwa. Dlatego wedyjski Indra, grecki Herakles, celtycki Cuchulainn wielokrotnie staczają walki z grabieżcami bydła, dlatego Persowie odlewali w skarbcach złoto w postaci byczych głów, a łacińskie *pecunia* „pieniądz” czy skr. *gomat* „bogactwo” pochodzi odpowiednio od *pecus* „bydło” i *go* „krowa”.

W prawosławiu dwóch świętych szczególnie opiekuje się bydlęciem, zwłaszcza rogacizną: św. Mikołaj i św. Włas (Błażej). Pierwszy ze względów funkcjonalnych, drugi, prawdopodobnie przez zbieżność fonetyczną z imieniem dawnego opiekuna. Ich ikony umieszcza się w chlewach i oborach, obaj spotykani są w zakłeciach chroniących bydło, a dni, którym patronują uznawane były za ważne w gospodarce hodowlanej. Weles-Mikołaj opiekował się bydlęciem wypędzanym na wypasy, broił go przed dzikimi zwierzętami: wilkami, psami. Zakłęcia mówią, że zamyka im paszczęki swoim kluczem

(jest to klucz od bram Raju bądź Adu), zatyka oczy Morowej Suki. Weles mógł zaś odpędzić dzikie zwierzęta od bydła dlatego, że dzikie miejsca (lasy, bezdroża itp.) przynależą do „zwierzęcej” strony natury i chaosu przeciwstawianych „ludzkiej” kulturze i kosmosowi, a więc do tej sfery, która w znanym nam już micie kosmogonicznym była mu trwale przypisana! Poświęcone mu dni – święta zimowe i wiosenne były dniami pierwszego wypasu bydła i koni. W ofierze składano mu trzyletniego czarnego byka Mikołca określanego jako *tryznąę*, odzwierciedlenie trzech poziomów zaświatów, którymi włada. Warto wspomnieć przy okazji, że u ludów indoeuropejskich ulubioną ofiarą atmosferycznych bogów gromowładnych (Zeusa, Jowisza, Indry) jest biały byk, podczas gdy siłom chtonicznym składa się w ofierze czarnego.

Weles jest więc przede wszystkim mieszkańcem Zaświatów Nawi bądź Wyraju, opiekunem dusz zmarłych i bogiem śmierci pełniącym funkcję przewodnika dusz (*psychopompos*). Zgodnie z tekstami zaklęć i zamawiań ruskich mieszka w bagnie w samym sercu Nawi, gdzie zasiada na złotym tronie u korzeni Drzewa Kosmicznego. O jego siedzibie mówi się w folklorze wschodniosłowiańskim, że mieści się „za morzem”, „za rzeką na tamtym świecie”, co w sposób oczywisty potwierdzają czeskie przekleństwa, odsyłające „do velesa za morze”. Co do analogicznych funkcji jego chrześcijańskiej hipostazy, to jeszcze do XVIII wieku w ręce zmarłego wsadzano na Rusi „list do św. Mikołaja”, który był stróżem bram Raju. Z tekstów ruskich wyłania się więc postać strażnika wejścia do Raju, dzierżącego w jednej ręce

ognisty miecz, w drugiej klucze. Otwiera wrota, jeśli uzna duszę za godną, w przeciwnym razie zabija ją ognistym mieczem. Oprowadza ją też po zaświatach, czy też jest przewoźnikiem dusz przez zaświatowe Martwe Wody (o nich bliżej w rozdziale poświęconym losom pośmiertnym duszy).

Łącząc logicznie dwie funkcje Wołosa, można by założyć, że w Nawi jego zajęciem jest wypasanie bydła na rajskich łąkach, a krowy te nie są niczym innym jak duszami ludzkimi (*nawiami*). Taka interpretacja zgadza się z tekstami wedyjskimi i obrzędami hetyckimi, na podstawie których rekonstruowano pierwotne indoeuropejskie zaświaty jako niebiańskie stopy pełne bydła – dusz, których nazwa zawiera w sobie znany już rdzeń **vel-* (gr. Pola Elizejskie – *Elysion*, a wcześniej **welysion*; hetyckie *wellu-*; skandynawska *Walhalla*). Porównajmy to ze znaną zagadką kosmologiczną: „Pole niewymierzone, bydło niezliczone, parobek rogaty, a gospodarz bogaty” (czyli niebo, gwiazdy, Księżyc i Słońce). Weles-Nikoła jest więc pasterzem dusz. Funkcja ta, podobnie jak powszechne u bóstw chtonicznych strzeżenie bogactw podziemi, wiąże go z bogactwem ziemskim, handlem, orką i bydłem. Inną jego dziedziną była fermentacja alkoholowa, jest bowiem „piwnym bogiem”, patronującym ucztom i świętom jako odzwierciedleniom bogactwa.

Sfera chtoniczna jest nie tylko obszarem waloryzowanym negatywnie, z jednej strony bowiem kryje w swym wnętrzu nieprzeliczone bogactwa, z drugiej zaś sięga aż do żywej gleby. W obu tych dziedzinach Mikołaj-Weles wykazuje znacząco swą obecność. Aby ją zro-

zumieć, trzeba, wzorem religioznawców-ewolucjonistów – Jamesa G. Frazera i Wilhelma Mannhardta przyjrzyć się pewnym obrzędom dożynkowym wskazującym na uosobienie idei plonów i płodności. Te zwyczaje żniwne, jak opisuje *Złota Galąz*, stały się źródłem bliskowschodnich idei umierającego i zmartwychwstającego boga wegetacji, żeńcy bowiem pracują tak, by pozostawić na środku pola ostatni snop, w którym chroni się duch zboża, i uroczyście zżąć go, a potem przechować do następnego wysiewu. Otóż u Słowian wschodnich taki ostatni snop nazywano brodą Wołosa lub Mikuły. Po skończeniu żniw żniwiarka miała zapleść trzykrotnie ten ostatni snopek, mówiąc:

Błogosław Panie Boże
Bych brodę kręciła
A oraczowi siła
A koniowi głowa
A Mikule broda.

Jak wiadomo zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie św. Mikołaj przedstawiany jest jako starzec z długą żółtosiwą brodą. W świetle rytuału ostatniego snopu wynika, że tą brodą były plony, cecha dziedziczona po jego pogańskim poprzedniku. Ruski *obszczij bog* „bóg od wszystkiego”, opiekun ludu, „chłopski obrońca”, jednym słowem Weles, jest więc bogiem uprawy roli, dlatego mówi się, że „na polu Mikołaj jest jedynym bogiem”. Folklor ukazuje go chodzącego po miedzach i rozsiewającego urodzaj na polach.

Ogromna liczba zaklęć, uroków i zamawiań wiązanych z postacią Mikołaja-Welesa dosyć jednoznacznie wskazuje też na jego władzę nad magią i zaklęciami.

Weles jest bogiem przysięg i prawa, a tych, którzy nie dotrzymywali danego słowa karał zarazą, zwłaszcza zaś chorobami skóry: czerwiami, brodawkami, skrofułami (czyli *zolzami* bądź *zolutuchą* – to ostatnie określenie tłumaczy lęk przysięgających przed „wyzłoceniem jako złoto”). Z tego samego rdzenia co imię Wołosa wywodzi się rosyjskie określenie „czarodziejski” – *volšebnyj*, może w relacji z *völvą*, skandynawską wieszczką, i staroirlandzkim *file* (poetą). Z kolei ruscy czarownicy – *wołchwowie* są „Welesowymi czarownikami” i, zgodnie z *Legendą o założeniu grodu Jarosławia*, po złożeniu ofiary całopalnej wołchwowie wróżyli w imieniu Wołosa, czasami śpiewali do wtóru gęśli. On sprowadzać miał bowiem natchnienie poetyckie na pieśniarzy (*skomorochów*). Staroruskie *Słowo o wyprawie Igora* uznaje wieszczka Bojana za „wnuka Welesa”.

Zostawiliśmy na boku kwestię związku Wołosa z „włochatością”, odsyła ona bowiem nas do bogatej sfery symboliki zwierzęcej. Niewątpliwie bóg ten miał swoje zwierzęce upostaciowienia, z których jedno do dzisiaj utrzymało swe miejsce w obrzędowości. Jest to, jak nazwa wskazuje, wół czy też byk, który w zredukowanym znaczeniowo kontekście występuje w herodach, grupach kołędowych itp. jako czarny, kudłaty kozioł określany jako Turoń (od tura). Turoń, którego obecność w działaniach kultowych wzmiankują źródła już w 1166 roku²⁰, odsyła do skomplikowanego kodu kalendarzowo-astralnego, którego w tym miejscu nie ma możliwo-

²⁰ Korowody z turo niem potępia biskup nowogrodzki Elias – H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 89 przyp. 169.

ści rozwiązać. Warto tylko w związku z bydlęcą postacią boga dodać, że nazwa zarówno połabskiego grodu Wołogoszczy (obecnie Wolgast), jak i ukraińskiego Wołynia, a nawet wyspy i grodu Wolin, zdaniem części badaczy, nawiązuje tyleż do wołu co do Wołosa, co nie wydaje się niemożliwe w świetle stwierdzenia kronikarza Herborda, że w Wolinie czczono Plutona, oraz prób powiązania ze sobą połabsko-pomorskiego Trygława z Welesem//Wołosem. Wreszcie podstawową ofiarą zakładzinową, składaną u fundamentów wałów, budynków, zamków był u Słowian zachodnich tur. Czaszki tura odnaleziono pod wałami Gniezna, Szczecina i Wolina. Temu działaniu rytualnemu odpowiadać mogła idea pojedynku kosmogonicznego bykokszałtnego Welesa z Perunem i ofiarnego zabójstwa, które dało początek światu.

Najistotniejszą jednak postacią zoomorficzną bóstwa zaświatów był wąż, w wersji zmitologizowanej Żmij, Smok – czyli węzopodobny potwór latający. Jest to w mitologii słowiańskiej postać archaiczna, wywodząca się od pie. potwora chaosu, ucieleśnienia destrukcyjnych mocy rozkładających ład kosmiczny. Związek sfery chtonicznej z pełzającymi gadami jest cechą uniwersalną symboliki religijnej. W folklorze słowiańskim można dostrzec szereg rozwijających ten wątek motywów. Żmij Ognisty jest *de facto* synonimem zaświatowej Ognistej Rzeki. Jego paszcza, czyli wschodniosłow. *Ad'* stanowi jedno z określeń Piekła. W tej postaci Welesa nazywa się w folklorze wschodniosłowiańskim Zmiejnym Carem Irem, na Łużycach Čornym Jurijem. Przebywa on wraz z żoną Iricą (*Jur* i *Jurica* to z jednej strony „jadowici”, a z drugiej „jurni”, czyli o wielkiej mocy seksu-

alnej) na polach Raju, czyli Wyraju, cudownej krainy, do której na zimę odlatują ptaki, by na wiosnę „wyroić się” z powrotem (o tym bliżej w rozdziale 4). W folklorze zachodnio- i południowosłowiańskim taki gadziokształtny władca zaświatów występuje pod nazwą *Króla Węży* (Polska), *Cara Żmijowego* (Serbia) albo *Pieniężnego Żmija* (Łużyce). Ma postać wielkiego węża z koroną na głowie, wygrzewającego się i strzegącego góry złotych skarbów. Ten, kto przekradnie się między otaczającymi go setkami poddanych i ukradnie mu koronę, może liczyć na obfity okup, korony jednak nie wolno mu zatrzymać, bo sprowadzi najazd gadów i nieszczęścia na swoje miasto. Ten związek z bogactwem ukrytym w łonie ziemi wyraża się szczególnie w jego złotoczerwonej barwie: złoto, żółć, czerwień miedzi są to barwy zaświatów i Welesa. Złoto Welesa przeciwstawiane jest zaś przynależnemu Perunowi żelazu, używanemu do wyrobu broni.

Choć w zakłęciach wspomniana jest para władców Podziemi, niewiele jest śladów wskazujących na partnerkę Welesa. W *Słowie św. Jana Chryzostoma* istnieją wzmianki o polnym duchu o imieniu Wela, w innych wersjach Wołosatka, pilnującym obory z bydłem. W materiałach polskich spotykamy kaszubskiego demona Velewitkę. Dziećmi Wołosa, jeśli wierzyć przekazom ludowym, były gwiazdy konstelacji Plejad. Nie licząc mordwińskiej, a więc ugrofińskiej pożyczki *Wele*, noszą one u Słowian nazwę *Vlašiči*, *Wołosynie* bądź (w Bułgarii) *Stožary*. Ta ostatnia nazwa, oznaczająca centralny pal gumna, wokół którego chodzi para połączonych jarzmem wołów młócających zboże, uległa złożeniu z poprzedni-

mi, przyjmując postać *Wołosożara* (prasl. **Volostožarь*), nazwą tą jednak określa się już nie Plejady, lecz Pas Oriona. Wskazuje to na związek tego gwiazdozbioru, który ma na całym świecie kontekst soteriologiczny, z kultem Wołosa. W tekstach egipskich Orion jest gwiazdozbiorem zmartwychwstania, umożliwia odbudowanie zaświatowej osobowości, tzw. ciała Ozyrysa „na tamtym świecie”. O związku władcy zaświatów z tym gwiazdozbiorem mówi też jeden z przekazów tłumaczących, że trzy gwiazdy Pasa Oriona to Motyka, Grabie i Pług bądź Stępy, Palice, czy też Laska Piotrowa, Laska Mojżesza, Laska Jakubowa. Przynależność ta ma, poza oczywistymi skojarzeniami fallicznymi (związanymi z niepożądaną potencją Oriona) oraz związkami z Ośią Kosmiczną (*axis mundi*), funkcje broni przeciwstawianej piorunom Gromowładcy. Jedna z polskich etymologii ludowych mówi, że jest to drąg, którym Lucyfer chciał uderzyć Pana Boga, a który przy uderzeniu w skałę Nieba zamienił się w kosę²¹. A więc mamy także w kodzie astralnym potwierdzenie mitu o pojedynku kosmogonicznym między Perunem i Welesem.

Pojedynek kosmogoniczny

Pełna analiza postaci Welesa/Wołosa wskazuje na istnienie takiego mitu, w którym chthoniczny władca zaświatów, występujący w wężopodobnej postaci Potwora Cha-

²¹ J. Gallus, *Starosta weselny, czyli zbiór przemówień, piosnek i wierszy do użytku starostów, drużbów i gości przy godach weselnych*, Bytom 1892.

osu, wystąpił przeciw Gromowładcy z Nieba, porywając jakiś ważny element konstruujaący ład kosmiczny i został pokonany. Jest to, podobnie jak mit kreacji kosmosu wspólnym wysiłkiem obu adwersarzy, wspólne dziedzictwo nie tylko bałtosłowiańskie czy nawet indoeuropejskie, ale i jeden z najbardziej rozpowszechnionych mitów świata. Ponieważ na starożytnym Bliskim Wschodzie stał się on mitem wzorcowym dla rytuałów ustanowienia władzy królewskiej i święta Nowego Roku, cały ten kompleks określa się w religioznawstwie jako *w o r z e c m i t y c z n o - r y t u a l n y*. Jest on wzorem nie tylko dla mitów kosmogonicznych, jak, powiedzmy, babiloński poemat *Enuma Elisz* mówiący o pokonaniu potwora Ziemi Tiamat przez boga władzy Marduka, ale także dla ogromnej większości mitów heroicznych, w których występuje bohater-rycerz pokonujący potwora czy wroga. Ten wróg może być nawet zbiorowy, w *Iliadzie* na przykład są nim zjednoczone w obronie Troi siły Azji (Achajowie to reprezentanci Zeusa, symbolizowani przez orła, Trojanie występują pod symbolem węża). Także walka może przyjmować różne formy, nie tylko fizyczne, może toczyć się m. in. na zagadki (mądrość), jednak jej schemat jest stały. W jego indoeuropejskiej rekonstrukcji Gromowładca, gwarant i obrońca istniejącego porządku (kosmosu), zmaga się z reprezentującym destrukcyjne siły chaosu węzokształtnym potworem. Z biegiem czasu, w miarę rozwoju mitu, Gromowładca ulega antropomorfizacji: to boski heros zabija deszczowego smoka, uwalniając tym samym deszcz, który zapładnia spragnioną ziemię. Zwycięstwo ma więc wymiar kosmologiczny, chodzi o przywrócenie pierwotnego porządku.

Kultura	Uraniczny <i>deus otiosus</i>	Atmosferyczny następca	Adwersarz węzo- bądź bykokszałtny
*pie	*Deiwo(s)	*Perk ^w un	*Wel- // *Ng ^w hi
Hetyci	Sjsummi // Sziwat Tiwaz // Tijaz	Tarhuna	Illujanka
Mitanni	Uruwanasil//Mitrasil	In-dara	(?)
Indie	Djaus	Indra	Wrtra, Wala, Ahi
Iran	Ahura Mazda	Werethragna	dewy (Andar), Dru- dża, Aži Dahaka
Grecy	Uranos	Dzeus Keraunos (Gromowładny)	Tyfon, Pyton
Rzymianie	Jupiter (?)	Jowisz	Dracon
Germanowie	Tiwaz>Tyr//Tiu//Ziu	Donar // Thor	Jormungund
Celtowie	Esus	Taranis	Tarvos (?)
Bałtowie	Dievas	Perkunas	Vel(n)s
Słowianie	- (?)	Perun	Weles//Wołos, Żmij

Przedmiotem walki pierwotnie była woda, życiodajny element, który Wąż przywłaszczał sobie i ukrywał („wiązał”) w jaskini (Podziemiu), a tym samym skazywał świat na śmierć (walka Indry z Wrytrą, hetyckiego boga burzy z wężem Illujanką, Kadmosa ze smokiem strzegącym źródła), w późniejszych wariantach zamiast wody występuje bydło (Herkules i Kakus, Indra i demon Wala), w najmlodszych wersjach mitu obiektem walki stają się kobiety lub kobieta (Perseusz i Andromeda, Kej Kawus i dwie żony węzokształtnego Zohaka w *Księdze Królewskiej*). W każdej z tych postaci: chmury // wody, krowy,

kobiety widzimy symbol płodności, rozmnożenia, bogactwa, a więc sfery, nad którą władza przypisywana jest u Słowian Welesowi. Można powiedzieć, że płodność uwiązana i strzeżona w podziemnych zaświatach jest wyzwolana działaniami Gromowładcy, którego głównym zadaniem na świecie staje się tropienie sił chtonicznych i wyzwolanie z nich pozytywnych wartości.

Wypełniając ten szkielec fabuły mitycznej „słowiańska” treścią, można przykładowo założyć następujący scenariusz. Weles ukradł bydło płodności, krowy-chmury, i stoczył o nie walkę z Perunem lub jego synem (Ilja). Pokonany, spadł na ziemię, a na czole zrobiło mu się żółte znamię. Lub Weles porwał płodność w postaci krów lub pięknej dziewczyny i ukrył je w pieczarze, pod skałą, a Perun lub jego syn uderzeniem pioruna poraził nieprzyjaciela chowającego się przed jego bronią w drzewie, wodach lub pod kamieniem i wyzwolił uwieszone wody. Na bezpłodną Ziemię spada ożywczy deszcz, a nieprzyjaciel chroni się w podziemiach. Najoczywistszą postacią mitu jest interpretacja etiologiczna o związku burzy, deszczu i chmur. Temu mitowi odpowiadają znane zwłaszcza u południowych Słowian rytuały, których sama nazwa wskazuje na związek z Perunem: bułgarska *Peperuna*, serbochorw. *Prporusza* lub *Dodola* (rdzeń **dhu* występujący w ie. określeniach gromu). Są to obrzędy sprowadzania deszczu, których centrum stanowi oblewanie wodą dziewczyny jako ofiary dla Peruna. Dziewczyna ta jest przez religioznawców uważana za wcielenie żony Peruna o różnych imionach. Zwie się ją na Wschodzie *Mołnia* // św. *Melania* „*Trzęsąca* // *Błyśkawica*”, na Południu *Dodola*, a pierwotne prasłowiań-

skie imię **Perperuna* znajduje potwierdzenie w wielu tradycjach indoeuropejskich (hetycka bogini *Perunaš*, ind. *Pardžanja*, skand. *Fiorgynn*), jej zadaniem jest otwieranie wrót deszczu. Być może ona jest dziewczicą w wieku dojrzewania, władającą wodami, którą porwał i uwięził Żmij // Weles, odbierając płodność przyrodzie.

Podobnie jak w przypadku mitu kosmogonicznego istnieje szereg podań i przekazów ludowych, które można traktować jako echo tego dawnego mitu. Wystarczy przyrzec się podaniu o smoku wawelskim, by odnaleźć interesujący nas schemat. Smok osiada pod górą (wzgórzem wawelskim) w jaskini i porywa dziewice, pali pola i domy bądź wypija całą wodę z Wisły (zatrzymuje wody). Dzielny władca Krak bądź jego dwaj synowie zabijają smoka. Tym samym władza Kraka zostaje usankcjonowana, a wdzięczny lud buduje mu mogiłę zwaną odtąd Kopcem Kraka. Na jej szczycie rośnie rosochaty dąb. W przekazach bułgarskich smok z obawy przed piorunem ukrywa się w postaci starej baby. Na Białorusi motyw ten funkcjonuje w postaci przekomarzania się Diabła/Żmija z Bogiem, św. Iliją lub uosobionym Piorunem (!). Diabeł twierdzi, że przeciwnik nie odnajdzie go, gdyż jest w stanie się ukryć i wymienia kolejno: człowieka, konia, krowę, budynek, drzewo (dąb), skałę. Odpowiedź brzmi niezmiennie:

– Zabiję człowieka (konie itd.), rozbiję drzewo (dom, skałę itd.) i tam cię znajdę i zabiję.

W końcu Diabeł mówi:

– To ja skryję się przed tobą w wodzie!

Na co pada znamienna odpowiedź:

– Tak jest, tam twoje miejsce i tam sobie bądź.

Bowiem światem rządzi zasada równowagi, a według niej żadna ze stron kosmicznego konfliktu nie może wygrać do końca, pod groźbą końca świata. Wobec tego zagrożenie, które wystąpiło w micie pojedynku kosmogonicznego, groźba utraty płodności i bogactwa bądź suszy, może się powtórzyć i powtarza się cyklicznie. Myśleniem mitycznym rządzi przekonanie, że wypadki zawarte w micie są precedensem i uzasadnieniem dla zdarzeń codziennych. Z tego punktu widzenia pojedynek boga burzy z demonem suszy i śmierci burzy powtarza się co roku, zwykle w pierwszej wiosennej burzy, kiedy pękają lody i ruszają rzeki. I co roku siły chaosu zostają pokonane. Mówiąc słowami Eliadego, aby chaos nie zapanował, trzeba go zabić i zabijać codziennie i to każdego roku.

Tak więc strącony w wyniku walki do sfery chthonicznej Diabeł, jest w jednym z przekazów zakuty w łańcuch i przykuty do osi kosmicznej – słupa. Łańcuch ma 365 ogniw i codziennie jedno z nich jest rozkuwane (bądź Diabeł przegryza słup), codziennie też wzrasta ingerencja sił chthonicznych w życie ziemskie. Kiedy do rozkuwania zostaje ostatnie ogniwo, z Nieba spada piorun, który Diabła z powrotem zakuwa, przywracając sytuację początkową. W wersji bardziej schrystianizowanej następuje powtórka Wielkanocy, Chrystus zstępuje do Piekła i odwleka na kolejny rok groźbę końca świata. Odegranie rytualne święta Nowego Roku jest bowiem nie tyle pamiątką po zdarzeniu pierwotnym, lecz jego reaktualizacją.

Ambiwalencja sił sakralnych

W jaki sposób chronić się przed stale zagrażającym chaosem? Pokazał to, jak mówi znana legenda, Władysław Jagiełło, świeżo nawrócony na chrześcijaństwo i nie obznajomiony z tajnikami teologii, kiedy kazał ustawić świecę Bogu, a ogarek diabłu. Za tym działaniem kryje się przekonanie że, co prawda, sfera, ku której dążymy i która nas chroni, przynależy bogom zachowującym porządek społeczny, lecz bóstwa te, mimo że tu na ziemi, w pośrednim świecie zmieszania, są gromowładnymi wojownikami, tracą siły i możliwości w sferze chaosu, domenie Welesa. Więc lepiej także i jego mieć po swojej stronie, a co najmniej składać mu ofiary i modlić się o zmiłowanie. W końcu po śmierci każdy do jego dziedziny wcześniej czy później trafi.

Nie należy zatem twierdzić, że siły chaosu są zawsze waloryzowane negatywnie i istnieje doskonała symetria między obu sferami. W taką pułapkę wpadli Joanna i Ryszard Tomiccy w omówionej w ostatnim rozdziale, skądinąd znakomitej książce *Drzewo życia*. W swojej rekonstrukcji kosmologii ludowej, posługując się schematem strukturalnym, dokonali rozdzielania między dwoma rodzajami istot mitycznych: żmijami i smokami. Według nich smoki są reprezentantami sił chaosu, żmije ogniste kosmosu; burze zaś to przejaw toczącej się między nimi odwiecznej walki. Jedne i drugie są hybrydami cech gadzich i ptasich, lecz w smokach przeważają cechy akwaticzno-chtoniczne, w żmijach atmosferyczne. Już pobieżna analiza tych istot w skali ogólnosłowiańskiej prowadzi do odmiennych wniosków. Ze smokami walczą

nie żmije, lecz pλανetnicy, zwani też chmurnikami i oblocznikami, a u Słowian południowych zduhaczami. Jest to dosyć ciekawa kategoria postaci o na poły demonicznej naturze. Mianowicie są to ludzie, którzy zostali wessani na niebo przez tęczę bądź chmurę i tam, w górze, zlecono im prowadzenie walki o żyźność, po czym odesłano z powrotem. Ich zadaniem jest gromadzenie odpowiednich ilości deszczu i chmur ze ściąganej z ziemi wody, chronią też przed klęskami: ulewą i gradem. Ich wrogami są smoki gromadzące wody czy też żmije, czasami jednak zaprzężone przez nich do pomocy. W innych wersjach pλανetnicy rodzą się ze skrzydełkami pod pachą – znakiem czarodziejskiej mocy, pozwalającej im walczyć o dobrą pogodę ze smokokształtnymi *aždachami* czy *chałami* (południowosłowiańskie określenia smoków związane z indoirańskim *aži // ahi*). Zgodnie z przekazami otrzymywali czarodziejskie moce od samego św. Eliasza w postaci różdżki, czasami można ich dostrzec na niebie, w szerokoskrzydłych kapeluszach, z piorunowymi różdżkami w dłoniach, jak sznurami przeciągają chmury i zbierają grad w skórzane worki. Czasami schodzili na ziemię, by uprzedzić o zbliżającej się burzy. Pλανetnikom nie wolno było pod sankcją utraty zdolności ściągania wody pobierać opłat za swe przepowiednie i działania.

Określenie pλανetnika pochodzi od antycznego *plāneta*, co wskazuje na stosunkowo młodą etymologię postaci, z pewnością dzięki astrologicznemu wyjaśnianiu wpływu dobroczynnych mocy planetarnych na stan Ziemi. Nie oznacza to, że pλανetnicy byli nowszym określeniem żmijów, jedynie na pograniczu serbsko-macedoń-

sko-bułgarskim *zduhaczy* nazywa się *zmajami* // *změjami*, prawdopodobnie w wyniku nałożenia funkcji. Na pozostałych terytoriach słowiańskich, np. u Serbów łużyckich, w Bułgarii, na Białorusi i na Mazurach, żmije mogły natomiast pełnić rolę przynoszących pomyślność opiekuńczych duchów domowych. Podobnie traktują węże Bałtowie, u których duchy opiekuńcze *aitwary* przybierają postać zaskrońców lub ptaków, co jak zobaczymy, wynika z podobnego do słowiańskiego wzorca zaświatów. Tym niemniej, twierdzą Litwini, Perkunas zwykle razi *aitwary* swymi piorunami. Jest to zrozumiałe, przynależą bowiem do innej sfery suwerenności.

Kłopoty z wyraźnym rozgraniczeniem funkcjonalnym postaci mitycznych biorą się z wieloznaczności języka mitycznego i posługiwania się opozycjami binarnymi jako wzajemnymi metaforami. Więc np. opozycja *chaos* – *kosmos* zwykle wiąże się z wartościowaniem *zło* – *dobro*: *chaos* ma się tak do *kosmosu* jak *dobro* do *zła*, wobec tego można zastąpić jeden człon opozycji (np. *chaos*) elementem wyraźnie złym, ale też można odwrócić tę zasadę, byle tylko wyraźnie wskazywała na jakąś antytezę. Siły chthoniczno-chaotyczne nie są „złe”, one są „dobre, ale na swój sposób”, mają bowiem, czy tego chcemy czy nie, swój udział w strukturze kosmosu i człowieka.

4

Wielki młyn

„A zatem *sampo* jest rodzajem młyna [...] równie dobrze można by powiedzieć: masielnicą... Przy pomocy takich przerośni uzmysławia się okrąg ziemski, obracający się w niezmiernym oceanie świata wokół osi opartej na nieruchomej podstawie – laik natychmiast wyobraża ją sobie w postaci żaby lub żółwia podpierającego machinę obrotową”.

[M. Haavio, *Mitologia fińska*, Warszawa 1979, s. 217]

Trójdzielny kosmos

Kosmologiczne wyobrażenia Słowian zaginęły wraz z całą ich mitologią i mogą jedynie być rekonstruowane zgodnie z pewnymi tendencjami uwidocznionymi w przekazach folklorystycznych, które zdają się układać zgodnie z zaginionym modelem. Najistotniejszym stwierdzeniem byłaby tu *zasada trójdzielności*, która, pomijając wspólną Indoeuropejczykom trójfunkcyjność, może odnosić się do idei trzech światów, połączonych *axis mundi*. Jedną z podawanych w wątpliwość informacji (uzyskanych od kapłanów połabskich przez Ebona) do takiego podziału się odnosiła:

„Szczecin, miasto znaczne i większe niż Wolin, w zasięgu swoim trzy góry zawierał, z których średnia i najwyższa, poświęcona najwyższemu bogu pogańskiemu Tryglawowi [oryg. *Trigelavi*], posiada posąg trójgłowy, nakryciem złotym oczy i usta zasłaniający; kapłani zaś tych bożków twierdzili, że bóg najwyższy dlatego ma trzy głowy, bo trzema zawiaduje państwami, to jest nieba, ziemi i podziemia, a twarz nakryciem zasłania, jakby grzechów ludzkich nie widząc ani słysząc, by je przeoczył”.

Taką koncepcję znów uznano za zbyt wysublimowaną dla słowiańskiej teologii politeistycznej i widziano w Tryglowie echo Trójcy Świętej, a trzy światy miały pochodzić z kosmologii chrześcijańskiej. Jednak ta potrójność pojawia się wystarczająco często, nie tylko u Słowian, ale i u Bałtów, by zbudzić zaciekawienie badacza struktur przedchrześcijańskich. Jak pisze Gieysztor: „Owe trzy królestwa obejmujące niebo, ziemię i świat podziemny nie muszą być także przejęte z chrześcijaństwa. Trójstrefowy podział występuje na tzw. Światowidzie zbruckim (...); jest on właściwy kulturze tradycyjnej Słowian, przynajmniej zachodnich”²². W opracowaniach wspomina się często górę Triglav w Słowenii, niekiedy obudowując ją całym mitem, w którym przybiera ona postać Góry Kosmicznej. W przekazach bałkańskich niebo wspiera się na górze Triglav, która jako pierwsza wyłoniła się z pierwotnego oceanu.

„Wolą bożą wyszła z morskiej otchłani, w której od początku świata była pogrążona wraz ze słońcem, księżycem i gwiazdami, błyskawicami i wiatrami; pierwsza ukazała się z wody wysoka góra Trigław. Według Słowaków były to Tatry”.

²² A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1980, s. 125.

Kosmos jako struktura trójdzielna nie oznacza zawsze układu pionowego. Często pojawia się w innych formach, np. potrojenia postaci i elementów mitycznych. Polskie zaklęcia odwołują się np. do Trzech Zórz (*Utrenica, Południca, Wieczornica*), wyobrażających podział dnia, czy Trzech Księżyców: *Młody Miesiąc* (rosnący), *Pełny* i *Stary Miesiąc*, czyli *Wiotek* (malejący), odnoszący się do podziału miesiąca lunarnego. W każdym przypadku następuje odwołanie do tego samego, znanego z mitu kosmogonicznego schematu, w którym środek jest punktem przełomowym i szczególnym między dwoma przeciwstawnymi pierwiastkami. Trzy jest też liczbą świętych żywiołów: bułgarskie uroczyska musiały zawierać zbiornik wody i prastare drzewo oraz kamień co najmniej w postaci głazu ofiarnego; zwykle Słowianie budowali swe sanktuaria na szczytach wzgórz stojących nad wodą i otoczonych kręgiem kamiennym. Także Słowianie połabscy, jak podaje Helmold, przysięgali „na drzewa, źródła i kamienie”.

Rysując obraz kosmosu słowiańskiego, można by więc powiedzieć, że świat jest trójdzielny, z wyróżnieniem opozycji *góra – dół*, czyli w przekładzie kosmologicznym *Niebo – Ziemia* i *Ziemia – Podziemia*. Ziemia, jak wynika z mitu kosmogonicznego, spoczywa na wodach praoceanu, posadowiona na słupach kosmosu, których jest, zgodnie z motywem kosmogonicznego przeżegnania, cztery (odpowiadające stronom świata) bądź siedem. W ludowej wersji rosyjskiej kosmografii opisaney przez Afanasjewa mowa jest o wielorybach podtrzymujących świat: pierwotnie było ich siedem, lecz trzy odeszły i zostały cztery. Potem jeden zmarł (wszechobecny w mi-

tach kosmogonicznych motyw katastrofy kosmicznej przez obalenie jednego ze słupów, choćby w mitologii chińskiej) i zostały trzy, dlatego świat jest nierówny. Kiedy umrą pozostałe wieloryby, nastąpi koniec świata. Zauważmy charakterystyczny rozkład pierwotnej siódemki: $3 + 1 + 3$, co przekładając na terminy kosmologiczne, znów świadczy o wielości światów, tym razem (co może być zbyt śmiałą hipotezą) na osi chronologicznej: trzy światy poprzedzały nasz i trzy nastąpią po nim. Nie stanowi to także specjalnej niespodzianki, podobną symbolikę liczb spotkamy choćby u Indian Hopi czy też w doktrynie pięciu światów Bambara.

Zgodnie z jednym z bardzo ciekawych przekazów Ziemia, by nie pękła, owinięta jest jak obręczą Żmijem bądź Żmiją. W ten sposób manifestuje się, niemal identycznie jak w kosmologii skandynawskiej, idea potwora chaosu (wąż *Jormungund* bądź smok *Nidhögg*), a co za tym idzie – wiecznego zagrożenia stworzonego świata ze strony jednego z partnerów jego stworzenia. Można zakładać istnienie innych zwierząt kosmologicznych, także występujących w *Eddie*, jak kogut *Vithofnir*, który ma zapaść raz w życiu – na koniec świata.

„W raju znajduje się ze złotymi piórami rajski kogut; skoro nadchodzi północ, niebo się wnetki otwiera, iskry spadają, a kogut rajski zaczyna pisać. Koguty ziemskie, usłyszawszy to pianie, budzą się, mając obsypane skrzydła iskrami, zaczynają je otrzepywać i jeden na drugiego wołając, pyta się w te słowa: «Czy byłeś w raju?»»²³.

²³ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, Lublin 1996, s. 112.

Motyw rajskiego, wzorcowego ptaka solarnego rozwijają rosyjskie bajki w postaci żar-ptaka, którego pióra płoną nieziemskim blaskiem. Co ważniejsze, stawia się go w opozycji wobec Węża, którego wiele cech: ogniistość, złotodajność, a nawet pochodzenie z jaja złożonego przez koguta świadczy o analogicznym statusie mediacyjnym. Toporow rekonstruuje na podstawie rosyjskich bajek analogiczną kosmologię.

„Występuje tu motyw zbawiennego drzewa, zwykle dębu (czasem jest ich trzy lub nawet dwanaście), znamionującego początek końca podróży: bohater nierzadko wchodzi po dębnie do góry (otwór lub góra symbolizuje początek podróży). Inny motyw pojawiający się w tym miejscu [...] związany jest ze zbawienną rolą dużego ptaka, wynoszącego bohatera na ziemię. Tym ptakiem może być *ptica-Nogaj*, *Magowej-ptica*, *Mogut-ptica*, *Żar-ptica*, a nawet *Baba-ptica*, ale najczęściej Orzeł i Kruk. [...] W ten sposób opis sytuacji w baśniach typu 301 nader dokładnie odtwarza obraz drzewa kosmicznego, w którego korzeniach znajduje się Wąż, w gałęziach zaś – Orzeł, znane w różnych kulturach”²⁴.

Niebieska forma

Inny, ważny w tym kontekście przekaz przywołuje agrarną mitologię związaną z podstawowym pożywieniem w naszej sferze kulturowej, mianowicie chlebem. Zgodnie z nim, niebieska kopuła jest formą, w której upieczono ciasto chlebowe, tworząc bochen Ziemi. Góry i doliny na Ziemi pochodzą ze skurczenia się ciasta pod

²⁴ W. Toporow, *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym...*, s. 139.

formą. W tej symbolice kryją się poważne treści, jak choćby uznanie zaczynu ciasta chlebowego za pierwotną substancję, co wywołuje świętość chleba uznawanego za boskie tworzywo. Jak wiadomo chlebem nie wolno igrać bez potrzeby, zwłaszcza zakazane jest lepienie figurek z chleba. Po pierwsze jest to Boży dar, po drugie to z chleba Bóg ulepił pierwszych ludzi, analogiczne działanie byłoby uzurpowaniem sobie Bożej mocy. Warto też przypomnieć powszechny zwyczaj robienia końcem noża krzyża na bochenku tuż przed jego pokrojeniem, by od razu złapać kosmologiczną symbolikę chleba, opisaną w rozdziale 1. Niezmiernie istotne jest też traktowanie Nieba w kategoriach wzorca ustalonego ładu kosmicznego, na co wskazuje określenie „porządek jak w niebie”²⁵. Widać z niego, że Niebo jest właśnie formą modelującą tak kształt Ziemi, jak i wszystko, co się na niej dzieje. Przypisuje mu się postać okrągłą, półkuliście wysklepioną, niczym parasol. Jeśli chodzi o materiał, to wspólnym Indoeuropejczykom przekonaniem było, że Niebo (pie. **ak'mon*, stąd skr. *a□man*, iran. *asman*, gr. *Akmon* – ojciec Uranosa) zbudowane jest z kamienia. Kamieniem tym mógł być krzemień, stąd iskry z niego krzesane tworzą błyskawice, w innej symbolizacji zaś chodzi o błękitny i przejrzysty kamień szlachetny, będący symbolem zestalonego czasu.

Moszyński pisze, że czasami kamienna kopuła Nieba słowiańskiego pęka bądź ma otwory, przez które widać

²⁵ Por. J. Bartmiński, *Niebo się wstydzi; wokół ludowego pojmowania ładu świata*, [w:] *Kultura, literatura, folklor. Prace ofiarowane Czesławowi Hernasowi w sześćdziesięciolecie urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, red. M. Graszewicz i J. Kolbuszewski, Warszawa 1988, s. 96-106; R. Sulima, *Ludowe zaświaty*, „Regiony” 1993, nr 4, s. 26-44.

odblaski zwykle niewidzialnego ognistego „wyższego Nieba”, będącego pomieszkaniem Boga. Niebo świetliste jest przedstawiane jako budowla: pałac, chata, ogród, namiot, zbudowany z drogich kamieni (wpływ *Apokalipsy?*), gdzie znajduje się tron Boga i rozrzucone wokół niezmierne bogactwo pereł i kamieni szlachetnych. Jego mieszkańcy (aniołowie, święci, także planetnicy), określani jako „niebiescy duchowie”, grają w kręgle, toczą beczki, jeżdżą na wozach (burze i gromy). „Kiedy planetnicy zamiatają niebo, na ziemię pada śnieg”.

Słowiańskie określenie firmamentu, sklepienia niebieskiego *Niebo* wywodzi się z tzw. „inwersji irańskiej”, czyli odwrócenia znaczeń określeń bóstwa i demona. Kiedy pie. **deiwos*// *dieus* przestało oznaczać niebo fizyczne oraz boga jasnego nieba i w językach słowiańskich przeszło na określenie demonów (*dziw*, *dziwożona* itp.) i dnia (*dzień*), do opisu sklepienia niebieskiego zaczęto używać pie. rdzenia związanego z pojęciem chmury: iran. *nebah*, słow. *nebo* (por. łac. *nebula*, grec. *nefele* „chmura”). Było to jedno z miejsc, do którego udają się dusze po śmierci, droga zaś ich wiodła po tęczycy w dzień, po Drodze Mlecznej w nocy. W językach słowiańskich znaczące pozostało określenie „jasne niebo” (np. „grom z jasnego nieba”), natomiast użycie rodzaju nijakiego zdaje się wskazywać, że rezydujący w niebie bóg nosił inną nazwę.

Jak piszą J. Bartmiński i S. Niebrzegowska²⁶:

²⁶ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. J. Bartmiński, Lublin 1996, s. 85.

„Niebo ma w polskiej tradycji ludowej wymiar podwójny: fizyczny i religijny. Jest nie tylko sklepieniem, kopułą wznoszącą się nad ziemią, po której poruszają się ciała niebieskie, ale też domeną Boga, aniołów, świętych i zbawionych dusz”.

Niebo występuje też w liczbie mnogiej: *Niebiosa*, co może świadczyć o ich wielopoziomowości, wyraźnie występującej w apokryfach południowosłowiańskich i przekazach ludowych. „Świetliste nieba”, zapewne w liczbie siedmiu (stąd określenie „być w siódmym niebie”) rozciągają się ponad fizycznym, widzialnym, kopulastym i okrągłym firmamentem. Funkcjonuje określenie *podniebie* bądź *przedniebie* na oznaczenie widzialnej kopuły, jego echem jest określanie wysklepienia jamy ustnej terminem *podniebienie* (np. ros. *niobo*).

Kraina zmarłych

Ponieważ, jak już stwierdziliśmy, nakładają się na siebie porządki organizacji kosmosu, np. wertykalny z horyzontalnym, trudno znaleźć w materiałach słowiańskich dokładny odpowiednik szamanistycznego Dolnego Świata, podziemnej sfery przeciwstawnej Niebu na górze. Sporne jest, czy istniały odrębne, niebiańskie i podziemne, zaświaty; kraina dusz, jak mówiliśmy, przybrała postać pastwiska, na którym pasą się pod opieką Welsa dusze zmarłych. Na inną symbolizację wskazuje zrekonstruowany przez J. Suchockiego bałtyjski mit solarny, zgodnie z którym bałtyjska kraina zmarłych mieściła się za linią horyzontu na zachodzie lub północy bądź

pod ziemią, pełniąc rolę „tamtej strony”. Słońce – *Saule* udaje się w zaświaty łódką, by odpocząć i nabrać sił na wyspie, po czym rano wspina się z powrotem na niebo po drugiej stronie morza. Podobnie Słowianie początkowo nie rozróżniali rajy i piekła, istniał jeden „zaświat” otaczający „nasz świat”, pozaziemski *Wyraj, Raj, Irij*. Mieścił się gdzieś za wodami (zwłaszcza Mleczną Drogą), w postaci odmętu wciągającego na dno wiru wodnego. Poza duszami zmarłych odchodziły tam na zimę ptaki i węże. Później zaświaty uległy zwielokrotnieniu. Poza *Niebem* spośród tych krain „zaświatowych” (czyli otaczających obszar swojskości, a więc zgodnie z źródłosłowem poza światem) zwrócić uwagę należy na *Raj* (czy też *wyraj*) oraz krainę zmarłych, określaną prawdopodobnie jako *Nawie//nawь*.

Wyraj, Raj, Irij (od prasł. **rajь* bądź słow. *rój*; językoznawcy wskazują na irański źródłosłów *rayi* w rozumieniu „bogactwo, szczęście”) to kraina, w której przede wszystkim przebywają ptaki odlatujące tam na zimę. Po spędzeniu pory zamierania i zabójczych mrozów w zaświatach ptaki wędrowne powracały na ziemię, a ich pojawienie się oznaczało zwycięstwo nad śmiercią i przyjscie wiosny. Analogicznie wyobrażano sobie losy dusz zmarłych. *Wyraj* opisywano w postaci identyfikowanego z koroną Drzewa Kosmicznego ogrodu zamkniętego za żelaznym ogrodzeniem, ze strzeżoną potężną bramą (Bramy Raju), której żywi nie mogą przekroczyć. Czasami tęcza porywa wraz z wodami żywych ludzi i trafiają do *Wyraju*. Zdobywają wówczas moce służące im do walki z mocami suszy i śmierci, po powrocie na ziemię jako planetnicy toczą swe zmagania w czasie burzy. Jego

mieszkańcy spożywają tzw. rajski chleb, pieczony ze sporyszu²⁷. Poza Wyrajem ptasim istnieje też Wyraj węzowy, który stanowi podziemną krainę zmarłych (*Nawie*) i gdzie odlatują takie ptaki jak kukułki, jaskółki, skowronki, a zwłaszcza kawki i inne krukowate, które zimą zastępują bociany w roznoszeniu dzieci. Zdaniem Uspienskiego oznacza to, że podział krain zmarłych na górną i dolną dokonał się pod wpływem chrześcijaństwa, pierwotnie była tylko jedna, określana jako Wyraj bądź Rod. Według pewnych słowiańskich przekazów apokryficznych piekło i raj położone są obok siebie, a oddziela je rzeka ognista.

Žmij – Potwór Chaosu jest bogiem wód i tych, którzy związani są z wodami: burlaków i flisaków. Wody Śmierci, którymi włada w zaświatach, są także wodami oczyszczenia ze wszystkiego co ziemskie. Folklor mówi, że z jego łez powstała rzeka, w której kąpie się Bóg, a Matka Boska bieli szaty. Poświęconą mu rzeką był przede wszystkim *Don*, często uznawany za rzekę prowadzącą do Zaświatów. Podobną rolę odgrywać mogła rzeka *Wellesa* na Smoleńszczyźnie, a na Haliczu *Weleśnica*. Jak się zdaje, dlatego w zbiornikach wodnych składano w ofierze *Žmijowi* rytualnie topioną dziewicę²⁸.

Jednak, wbrew Uspienskiemu, istnienie umiejscawianej w podziemiach krainy zmarłych zdaje się być równie stare. Krainę tę określano jako *Nawie* (prasł. **nawь* „trup”, „świat zmarłych”) i identyfikowano z chrześci-

²⁷ Nazwa sporyszu nawiązuje do rozmnożenia i powodzenia (*spor*), natomiast jego działanie wiąże się z obecnością ergotu, substancji najbardziej przypominającej składem i działaniem syntetyczny LSD.

²⁸ Aby woda nabrała „życia”, musi pochłonąć człowieka.

jańskim piekłem. Sądząc z pozostałości językowych dusza po śmierci wędrowała do Nawi lub do Lali. Terminy te oznaczały zarówno krainę zmarłych, jak i zamieszkujące ją duchy, z reguły o demonicznym charakterze. Rzeźbione ich wizerunki zwane były *lalkami* lub *lelkami*. Krainą zarządzał jeden z bogów (Długosz określa go jako *Nyja*²⁹), dotychczasowe rekonstrukcje lokują tu Welesa. Władca martwych mieszka pośrodku podziemnego morza, gdzie zasiada na złotym tronie, w ręku trzyma miecz. Jego zadanie polega na ważeniu dobrych i złych uczynków zmarłego i wpuszczaniu go do krainy przodków. Jego zoomorficznym odwzorowaniem jest wąż (Żmij) przebywający u korzeni Drzewa Kosmicznego i broniący wejścia do Nawi. Jedno z jego określeń, *Czerw* (odpowiadające germ. *Worm*, zarazem oznaczające robaka i smoka) stanowiło kolejny synonim piekła, podobnie jak u wschodnich Słowian jego paszcza (*Adb*).

Droga w zaświaty prowadziła przez ogień stosu pogrzebowego i wodę, jednoczone w postaci rzeki ognistej, albo też w głąb ziemi. Przewoźnikiem duszy mógł być Weles, w folklorze funkcję tę pełni bowiem św. Mikołaj. 40 dni po śmierci zmarły przekraczał wody śmierci, określane jako *Zabyt' Rieka* „Rzeka Zapomnienia”, i bramy Nawi; od tego momentu nie było już dlań odwrotu, dusza dołączała do bezimiennej rzeszy przodków. Okres czterdziestodniowy na przeprowadzenie duszy na tamten świat zgodnie podają źródła ze wszystkich stron

²⁹ Długosz uważał Nyję za Plutona. Nazwa ta występuje w *Statucie prowincjonalnym*, najbardziej prawdopodobnym źródle Długosza, jako Tija, bądź Yaya (ja ja). Z niego zaczerpnął Długosz niemal cały zestaw bogów: Łada, Jasze, Nyja, Dzidzileja.

Słowiańszczyzny. Obrzędowość dotycząca duchów przodków wskazuje na co najmniej czasowe przebywanie duchów zmarłych na ziemi i ich możliwość wspomaganie potomków. Kilkakrotnie w ciągu roku bramy Nieba otwierały się i dusze mogły kontaktować się z żyjącymi (zob. rozdział 6). Takim obrzędem żywienia przebywających czasowo na ziemi dusz oraz zjednoczenia społeczności żywych ze zmarłymi w jedną całość (gromadę) są *dziady*.

Axis mundi

Symbolem jednoczącym różne poziomy i wymiary kosmosu jest zwykle centralna oś kosmiczna, czyli *axis mundi*. Wokół niej zorganizowane są i na niej wspierają się poszczególne jego piętra, poszczególne światy. Pionowa oś kosmiczna, umiejscawiana zawsze w centrum, przedstawiana jest na ogół jako Kosmiczny Słup (Filar, Kolumna, Drabina), jako Góra Kosmiczna bądź też jako Drzewo Kosmiczne. Centrum kosmiczne o własnościach przenoszenia do tamtego świata opisywane jest przede wszystkim w kategoriach trudnej i niebezpiecznej drogi, wspinaczki po drzewie, górze, drabinie, sznurze, moście ze strzał lub łuku tęczy, Drodze Mlecznej, promieniach Słońca. Zadaniem jego jest dzięki umożliwieniu wędrówek w zaświaty duszom zmarłych i bóstwom łączenie różnych poziomów kosmosu oraz symbolizowanie organicznej jedności świata; np. skand. kosmiczny jesion *Yggdrasil* ma korzenie w trzech światach, koroną sięga siedziby bogów – *Asgardu*, korzeniami kra-

iny zmarłych *Hel*, podlewany jest wodą ze źródła przeznaczenia przez *norny* – władczynie losów, a żyją w nim kosmiczne zwierzęta utrzymujące świat w istnieniu.

Kwestią, która powinna zająć miejsce czołowe w rozważaniach o istocie zaświatów jest pytanie, w jaki sposób można pokonać dystans dzielący ziemskie życie od wieczności, czyli nieba. Słowiańska kultura ludowa (być może inspirowana biblijnym snem Jakuba) z upodobaniem przywołuje tutaj obraz drabiny, rzadziej sznura czy łądygi rośliny wyrastającej w ciągu jednej nocy z ziarna (stary motyw baśniowy, znany głównie z Anglii: Jack i fasola olbrzymka). Z kolei dusze przebywające już w zaświatach podróżują na Ziemię po promieniach Słońca. Jednak najczęściej rolę mostu prowadzącego w Zaświaty pełni Droga Mleczna w nocy i tęcza w dzień. Droga Mleczna należy do najpowszechniejszych symboli *axis mundi* w kontekście podążania nią duchów zmarłych. Zebrana przez Marię Gładyszową dokumentacja wskazuje na widzenie w niej Drogi Dusz, Drogi Wojska (niebieskiego), wysypanego gwiazdowym pyłem szlaku prowadzącego dusze zmarłych do bram niebiańskich³⁰. Kolejnym znakiem łączności przodków i potomków jest *axis mundi* w formie Drzewa Rodowego, związanego z dziadami, czyli duszami przodków. Imię zmarłego jest znakiem jego tożsamości, która trwa dotąd, jak długo będzie ono wspomniane, by powoli zjednoczyć się z bezimienną siłą dziadów. Zmarły będzie więc jeszcze wzywany, jak długo będzie trwała pamięć o nim; Ibn Dosteh twierdzi, że po raz pierwszy następuje to w rok

³⁰ M. Gładyszowa, *Ludowa wiedza o gwiazdach*, Wrocław 1956.

po pogrzebie. Słowianie wówczas ustawiali na mogile 20 dzbanów miodu, a zgromadzeni krewniacy urządzali ucztę.

To, że symbol Góry Kosmicznej funkcjonował w religii Słowian, jest kwestią z perspektywy hermeneutyki religioznawczej raczej niewątpliwą, należałoby tylko spytać, czy symbol ten zajmował poczesne miejsce w polu symbolicznym *axis mundi* i czy miał lokowane w krajobrazie odpowiedniki w postaci świętych gór. Co do pierwszej kwestii należy stwierdzić, iż w folklorze spotykamy raczej wątki drabiny, mostu-łuku tęczy, łodygi rośliny itp. Natomiast święte góry niewątpliwie istniały, choćby otoczone kręgami kamiennymi *Ślęża* i *Lysa Góra*, warto przyjrzeć się też majestatycznej postaci *Krywania* w Tatrach, uważanego za świętą górę Słowaków. Czarnogórcy nazywają Słupem Niebieskim górę *Durmitor*. W tym kontekście może też mieścić się wspomniana już istryjska święta góra *Triglav*. Jeśli przyjrzeć się układowi słowiańskich sanktuariów, takich jak *Ślęża*, Wzgórze Tumskie w Płocku, Wzgórze Trygława w Szczecinie, Góra Chełmska czy Wzgórze Kijowskie, widać, że najczęściej zakładano je w miejscach, gdzie stało wysokie drzewo, zwykle jawor bądź dąb z wodą (jeziorem, źródłem) u korzeni. Preferowano przy tym szczyty wzgórz i otaczano je kręgiem kamiennym, wałem ziemnym bądź rowem, w którym płonęły ogniska ofiarne. Takie konstrukcje można uznać za odwzorowania modelu kosmosu w postaci Góry Kosmicznej, otoczonej wodami. Jej korzenie sięgają podziemi, do czego nawiązuje choćby motyw Smoczej Jamy na Wawelu czy domniemane wejście do lochów pod Górą Chełmową.

U Słowian zachodnich częściej jednak *axis mundi* ma postać słupa, biegnącego od Gwiazdy Polarnej, wokół którego obraca się całe Niebo. Miejsce styku, w którym następuje obrót, zarówno u podstaw jak i na szczycie słupa ma specyficzne właściwości. Określa się je jako *sierdzień* bądź *żabkę*, terminy opisujące trzpień dyszla w wozie, co ma oczywiste powiązania z gwiazdozbiorem Wielkiego i Małego Wozu. Dlatego Gwiazdę Polarą nazywa się też Gwiazdą Dyszlową bądź Osiową, oraz uznaje za *ukoronowanie świata*, czyli np. główną gwiazdę w koronie Matki Bożej. Sam słup widziany jest jako *stępnio*, czyli oś kamiennych żaren, u wschodnich i południowych Słowian zaś jako *stożar*, czyli słup podpierający gumno, wokół którego krążą młóćące woły. Wokół słupa na niebie porusza się gwiazdozbiór Wielkiej Niedźwiedzicy, czyli Wielki Wóz. Nazwa ta wspólna jest wszystkim ludom słowiańskim (podobnie jak oboczna jej postać Wielka Niedźwiedzica), a kontekst odnosi złamanie jego dyszla do zmagania Lucyfera z Michałem Archaniołem lub Ilją. Dyszel złamać się miał o bramy Piekła. Wielki Wóz bywa nazywany Wózkiem Antychrysta lub Lucypera, wówczas sadza się na nim Diabła, strącanego do Piekieł, wreszcie, to może być ów Wół (Wołos) z niebiańskiego gumna krążący wokół Stożaru, czy też sam Diabeł „przykuty łańcuchem do ogromnego pala pośrodku piekła”.

Klucza do interpretacji takiego obrazu kosmosu, prawdopodobnie wspólnego północnej Eurazji, dostarczają nam zarówno mity indoeuropejskie, jak i fińskie. Jak wiadomo z *Kalevali* wielcy fińscy herosi zmagają się z siłami ciemności z mrocznej krainy Pohjola, wal-

cząc zwłaszcza o cudowny przedmiot *sampo*. Sampo opisywane jest jako młyn o pstrokatym wieczku lub żarna mielące pomyślność, spełniające życzenia. W mitologii skandynawskiej mamy ich odpowiednik w postaci żaren Grotti na końcu świata, których działanie porusza otchłanie morskie, tworząc ogromny wir i zmusza do obrotu sklepienie niebieskie. Wreszcie w Indiach mamy mit wielkiego beltania pierwotnego oceanu, kiedy to bogowie (dewy) i demony (asury) zjednoczyli się w wysiłkach i oparli się górę kosmiczną Mandarę na skorupie wielkiego żółwia, zaczęli ją obracać, ciągnąc z dwóch stron owiniętego wokół góry węża Wasuki. W wyniku tej akcji o skali kosmicznej powstały najpiękniejsze twory świata, m.in. Księżyc, biały koń solarny, bogini szczęścia Lakszmi, wódka ryżowa *sura*, lecz przede wszystkim napój nieśmiertelności *amryta*. Na jego widok tak bogowie jak i asury rzucili się, by go wypić, gdyż nieśmiertelność pozwoliłaby wreszcie pokonać drugą stronę zmagania. Jeden z asurów, Rahu dopadł go pierwszy, lecz Wisznu zdołał odciąć mu głowę w chwili, gdy ten przelykał pierwszy łyk. Głowa demona pozostała nieśmiertelna, odtąd z zemsty w smoczej postaci ściga na niebie Słońce i Księżyc. Gdy uda mu się któreś z nich połknąć, następuje zaćmienie.

W sumie kosmologia słowiańska daje obraz Wielkiego Młyna, w którym miele się ziarno, lub niebiańskiego klepiska, na którym się je młóci. W obu wypadkach mamy do czynienia z mitologią agrarną, w której ziarno i jego produkt: mąka, potem chleb, zyskują niezmiernie poważną konotację. Mielenie jest znakiem wiecznie upływającego, wszystko niszczącego czasu, jednak w wyni-

ku działania czasu powstaje produkt owocny, nawet życiodajny. Nie dziwi nas, że czynnościom rolniczym, takim jak orka, siew czy żniwa, przydawano w kulturach rolniczych znaczenie sakralne. Mit Wielkiego Młyna przyjmował pierwotnie u pasterskich Ariów wyobrażenie ubijania masła mątewką – Górą Kosmiczną, u ludów nadbałtyckich wiązał się z zasoleniem mórz i koncepcją pochłaniającego wiru. Jednak podstawowym motywem jest tu obracanie się sklepienia niebieskiego wokół osi, by wytworzyć czas, pomyślność, szczęście³¹. W tym obracaniu, jak widzimy z mitu indyjskiego, biorą udział wszystkie strony zmagają o świat, mając nadzieję na własne korzyści. W astronomicznym kodzie oś kosmosu wyznacza Gwiazda Polarna, a obracający się wokół niej Wielki Wóz pełni rolę upostaciowienia sił boskich. Efekty zmagają kosmicznych widoczne są w postaci zaćmień, za którymi kryje się demoniczny, niewidzialny smok (w którym domyślamy się Żmija) pochłaniający światła niebieskie.

Czy poza *Sierdzeniem*, czyli zwornikiem niebiańskim, Słowianie znali też dolny zwornik, jakiś kamień węgielny świata, nie sposób stwierdzić z równym prawdopodobieństwem. Umieszczenie jako podstawy obrotowego mechanizmu niebiańskiego i całego kosmosu ż ó ł w i a jest zjawiskiem uniwersalnym, spośród ludów indoeuropejskich spotykamy ten motyw w Indiach i w starożytnej Grecji (jedna z jego nazw: *tortoise* odnosi się do czeluści Tartaru). Jednak w indoeuropejskiej (w tym też słowiańskiej) terminologii na określenie dol-

³¹ Por. M. Haavio, *Mitologia fińska*, Warszawa 1979, s. 216-217.

nego gwoźdźcia, trzpienia, na którym obracają się mechanizmy obrotowe, używa się terminu *żaba // żabka*. Żaba, zgodnie z powszechnym przesądem jest samorodna (żaby spadają z deszczem), świetnie nadając się na początek całego świata, który się wziął sam z siebie. Co więcej, żaby i ropuchy wywołują w powszechnej świadomości choroby skóry (Wołos i wyzłocenie), od jednej z nich – guzowatej narośli na szyi lub kolanie – wziął swoją nazwę w języku polskim żółw.

Przekazy ludowe z Bułgarii wskazują na wołu, byka, smoka, Boga, potężne ryby, rosyjskie – na wieloryby, a właściwie szczupaki. Ich ruchy, w przypadku byka – przerzucanie świata z jednego rogu na drugi, powodują trzęsienia ziemi. Poza zoomorficznymi odwzorowaniami często, jak wskazuje Bystron w swojej pracy o ludowym środku świata³², występuje też motyw cudownego białego kamienia. Występuje on w zamawianiach ludowych jako „jarki gład” (*goriucz kamien*) pomagający na różne choroby, o niego też Ilja Muromiec rozbił głowę swego wroga. Pogrzebany jest pod nim „łańcuch, którym świat się odmierza”, czyli okowy kosmicznego Adwersarza.

Możemy zakładać, że kamienne siedziska władców, wyniesionych na słowiańskie stolice odwoływały się do tej samej ideologii centrum. Przypomnijmy, że założyciele państwa kijowskiego Kij, czeskiego Czech i wiślańskiego (małopolskiego) Krak zajmują szczyty wyznaczające symbolicznie centrum świata, czyli odpowiednio: Górę Starokijowską, Wawel i Rip. Zdaniem

³² J. S. Bystron, *Tradycyjne pojęcie o środku ziemi*, Lwów 1934.

Leszka Słupeckiego „Wawel był «od zawsze» miejscem zastrzeżonym dla kultu i władzy”³³. Zwraca on też uwagę na kosmologiczny sens wypowiedzi zakochanego w Wandzie księcia alemańskiego Rudolfa, który zanim popełnił samobójstwo powiedział: „Wanda niech rozkazuje morzu, Wanda ziemi, Wanda przestworzom”. Także słynne orle gniazdo na dębie, uznane przez Lecha za dobry omen dla założenia osady, rosnąć miało na Wzgórzu Lecha. *Kronika Wielkopolska* zaś podaje taką etymologię wzgórza wawelskiego: „Wawel bowiem nazywa się pewna nabrzmiałość, którą ludzie przebywający w górach mają zwykle na szyi z powodu picia wód”. Innymi słowy jest to wole lub, używając ludowej terminologii – zółw. Co ważniejsze, w jaskini u podnóży Wawelu mieszka smok, pustoszący okolice, porywający dziewice i woły; by zaś mógł zaistnieć gród Kraka (Kraków), musi zostać pokonany przez młodych herosów – synów Kraka. Kij, który wraz z braćmi Szczekiem i Chorywem zakłada Kijów, zasiedla „góre, gdzie mieści się dziś wjazd boryczewski”, jeśli uznać nawiązującą do funkcji kowala etymologię **Kuj-*, także byłby pogromcą smoka. Zabicie smoka uświęca bowiem górę, czyni ją wolną od chaosu przynajmniej w ograniczonym władzą księcia zakresie. Substytutem góry może być pojedynczy kamień. Jak wykazuje Słupecki, słowiańska ceremonia intronizacji obejmowała zasiadanie przez księ-

³³ L. P. Słupecki, *Wawel jako święta góra a słowiańskie mity o zajęciu kraju*, „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 2, s. 14. Należy jeszcze wspomnieć, że na Wawelu znajdować się ma jeden z kamieni mocy ziemskiej (czakramów). Pod tak osobliwym przybraniem kryje się stara idea cudownego kamienia jako centrum świata.

cia na świętym kamieniu bądź kamiennym tronie (*stolcu*), jak było w przypadku książąt karyńckich i czeskich Przemysłidów (kamienny tron na wzgórzu Žiži lub Řip). Tym samym książę symbolicznie zasiadał w samym środku swego kraju, obejmując go swą opieką, i stawał się ziemskim odpowiednikiem lub wcieleniem Gromowładcy strzegącego ze szczytu Góry Kosmicznej świata przed destrukcyjnymi działaniami sił chtonicznych. Ten obrzęd ma szereg analogii indoeuropejskich, łącznie ze słynnym iryjskim kamieniem koronacyjnym *Lia Fail*, który wyznaczał środek równiny Fail, Irlandii i całego świata. Kiedy zasiadał na nim prawowity król, kamień krzyczał; obecnie znajduje się w londyńskim Westminsterze pod krzesłem koronacyjnym brytyjskich monarchów.

„Światowid” ze Zbrucza

Czy zarysowany tu niemal wyłącznie na podstawie materiałów folklorystycznych obraz kosmosu może mieć jakieś oparcie w źródłach historycznych czy archeologicznych? Poza wspomnianymi wzorcami sanktuarium (Gniezno, Góra Chełmowa, Wawel, Wzgórze Tumskie w Płocku, Góra Dobrzeszowska pod Kielcami, Ślęza, Wolin, Kijów, Perynia pod Nowogrodem Wielkim) mamy złożoną pod domem w Gdańsku w charakterze ofiary zakładzinowej oś wozu, której musiano przypisywać silne znaczenie symboliczne. O wiele ważniejszy jest jednak datowany na IX-X wiek kamienny posąg wydobyty w 1848 roku z dna dopływu Dniestru Zbrucza (obecnie Ukraina). Ponieważ posąg miał postać

czworościennego słupa zwieńczonego czterotwarzową głową ludzką w kapeluszu, uznano go za odpowiednik Światowita i określono, zgodnie z ówczesną interpretacją tego bóstwa, jako Światowida ze Zbrucza. Wiek i nawet słowiańskie pochodzenie posągu są wciąż kwestionowane³⁴, jednak tacy uczeni, jak Borys Rybakow, dokonując szczegółowej analizy symboliki i układu postaci pokrywających słup, twierdzą, że stanowi on słowiańskie odwzorowanie kosmosu. Jego zdaniem cztery twarze patrzące na cztery strony świata odnoszą się do podziału horyzontalnego rzeczywistości. Cztery strony posągu pokryte są płaskorzeźbami ułożonymi na trzech poziomach, co odnosić się ma do trzech sfer kosmosu: Nieba, Ziemi i Podziemi. Postacie widoczne w górnej sferze, których głowy stanowią cztery twarze zwieńczenia słupa, są więc bóstwami, jak świadczą zarysy piersi – obu płci. Kolejno jest to bogini *Łada* z pierścieniem lub czarką, obok również postać żeńska z rogiem do picia, mająca być boginią płodności *Mokosz* (wg Gieysztora małżonką Peruna – *Perperuną* // *Dodolą*). Trzecie bóstwo, uzbrojone w wiszący u pasa miecz i z koniem u stóp to sam Perun, czwarte bóstwo pozbawione wszelkich atrybutów (poza śladem ledwie widocznego okręgu?) pozostaje nierozszyfrowane (*Dadźbóg?*). Pod nimi na środkowym poziomie uwidocznione są dwie męskie i dwie żeńskie postacie z rozłożonymi rękami (gest mo-

³⁴ J. Rosen-Przeworska wskazuje na analogie celtyckie, inni badacze na scytyjsko-altajskie baby kamienne. W. Szafranski uważa posąg za tracki traktat teologiczny, „pomnik triumfu boga nieba Gebeleizisa nad chtonicznym Zalmoksem” – W. Szafranski, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław-Warszawa 1987, s. 404.

dlitewny?), oznaczające zamieszkujących środkową sferę ludzi. W najniższej sferze widać wąsate postacie z podniesionymi rękami, jakby podtrzymujące całą konstrukcję. Jedna z nich stoi, a dwie po obu jej stronach są w przykłąku. Co istotniejsze czwarta strona jest tu pusta, brak na niej przedstawienia figuralnego, tak więc są tylko trzy podpory kosmosu. Wyraźnie zakłóca to symetrię całego wyobrażenia. Zdaniem Rybakowa jest to odzwierciedlenie sfery chthonicznej z trzema filarami (jak trzy wieloryby w przekazie Afanasjewa) kosmosu, postać ustawiona frontalnie przedstawia władającego nią boga Welesa. Całość posągu, o niewątpliwie fallicznym kształcie, symbolizować ma ideę płodności. Rybakow przypisuje jej określenie *Roda*, bóstwa w jego koncepcji podstawowego dla ruskiego pogaństwa.

W latach osiemdziesiątych na górze Bogit // Bohod opodal Zbrucza odkopano krąg kultowy z wałem otoczonym 8 ogniskami, w którego wyłożonym kamieniami centrum pozostało miejsce po czworokątnym słupie. Zdaniem odkrywców, B.O. Timoszczuka i I.P. Rusanowej, jest to miejsce, z którego pochodzi posąg Światowida, jednoznacznie wskazujące na funkcje posągu zarówno kultowe (są ślady składania ofiar z X-XIII w.), jak i kosmologiczne. Być może mamy tu do czynienia z ideą kolumny świata, wyobrażeniem, podobnie jak w przypadku pomorskiego Trygława czy saskiego Irminsula, jednocześnie boga i modelu kosmosu. Zwraca tu uwagę ośmiodzielnosc otoczenia słupa, w pełni odpowiadająca ośmiu ogniskom palonym wokół posągu Peruna na wzgórzu Perynia.

Janusz Kotlarczyk proponuje odmienną interpretację posągu. Jego zdaniem postać górna wyobraża Słońce dzienne, dolna – Słońce nocne, a żeńska postać pośrodku Jutrzenkę. Jako że znalezisko na górze Bogit pozwala stwierdzić, że słup orientowany był tak, by wskazywał wschody i zachody Słońca w dni przesilen (21 czerwca i 21 grudnia), wyobrażać ma triumfujące młode Słońce, wyprowadzane przez Jutrzenkę z Podziemi ponad horyzont. Atrybuty górnej postaci wyrażają: zapowiedź nieśmiertelności (pierścień), konieczność posilenia się napojem nieśmiertelności – miodem (róg) i najwyższą moc (miecz i koń), dzięki której Słońce pokona niebezpieczeństwo zaświatów. Niezależnie od interpretacji Światowid ze Zbrucza stanowi więc jednoczący symbol kosmologiczny.

5

Zaginieni bogowie

„Bogowie politeistyczni nie są dziecięcym wymysłem, lecz realnymi mocami”.

[G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1979, s. 222]

Teologia słowiańska

Po przeanalizowaniu mitu kosmogonicznego i kosmografii łatwo się zorientować, że wyrażane przez mity wierzenia tworzą pewne systemy całościowe, obdarzone wewnętrzną konsekwencją. W kategoriach systemu więc, a nie zlepku dziwacznych wierzeń należy też odczytywać pogańską teologię słowiańską. Wysiłki podejmowane przez różnych badaczy w kraju i za granicą koncentrują się na odnalezieniu klucza porządkującego te nieliczne ślady nazw i atrybutów boskich, które przetrwały w źródłach historycznych. Dla Brücknera, uciekającego od wszelkiej (poza litewską) komparatystyki, bogowie Słowian przedstawiali się jako bezładny panteon lokalnych patronów czynności zupełnie drugorzędnych. Jego zdaniem politeizm stanowić miał etap rozwoju religii kształtujący się wraz z organizacjami ponadplemiennymi. Ponieważ organizacja polityczna Sło-

wiańszczyzny dopiero kielkowała, pojęcie bóstw w X-XII wieku także się kształtowało i chrześcijaństwo z ła-twością zadało im cios całkowicie wymazujący je ze światopoglądu. Mieli więc Słowianie boga „kłótnika”, czyli *Swarożyca* (ogień), „piorącego” *Peruna* (grom), wielkoluda *Welesa* (boga zmarłych), „wychudłego” *Chorsa* (Księżyc), „strzybającego”, czyli skaczącego *Strzyboga*. Najwyższym bogiem miał być *Swaróg-Swarożyc*, jedyny, którego obecność zaświadczona jest w całej Słowiańszczyźnie.

Tak w XIX wieku rozumiano politeizm, uznawany za dość późny etap w rozwoju religii. Jednak obecnie wiadomo, że „politeistyczny” układ panteonu jest abstrakcją wynikłą z przekładania kategorii religijnych innych kultur na terminy zachodnie, wymyślane z naszego pojmowania religii antyku, w której każdy z bogów zajmuje własną sferę władzy. Politeizm, jako znaczący wyraz ludzkiej odpowiedzi na złożoność świata, nie wyklucza leżącej za wielością sił kosmicznych esencjonalnej jedności. Wyrażać się może w postaci henoteizmu, czyli wybrania jednego z bogów panteonu za subiektywnie najwyższego, a nawet jedyne, często też panenteizmu, w którym naczelna boska siła może być tożsama ze światem i jego mocami (bogami), a zarazem być ponad nim. Dochodzi też do procesów synkretyzacji, kiedy to nie tylko że odrębne bóstwa, ale nawet bóstwa różnych kultur zlewają się w jedną całość. Prócz tego trudno także oddzielić od siebie pojęcia boga i demona, z tego powodu granica dzieląca te istoty często była przekraczana w obie strony. Oczywiście, określeń *bóg*, *demon* itp. używamy zgodnie z terminologią reli-

gionawczą, w językach słowiańskich bowiem *bogъ* oznaczało każdą czczoną istotę.

Jak przedstawiał się więc panteon słowiańskich bogów, czy Słowianie byli, jak twierdzi Lelewel, monoteistami, a może dualistami, henoteistami, panenteistami, politeistami? Czy wierzyli w jednego Boga bogów czy w wielu, czy też istniały dla nich jedynie demony? Założmy, że bogowie Słowian, w odróżnieniu od wymienianych jako klasy demonów, byli indywidualnymi istotami, związanymi z pewnymi sferami działania. Sfery te, na ile się można domyślić, nie były jednak niezależne i wyodrębnione. Stąd częste próby utożsamiania bogów, uważania części z nich za hipostazy czy aspekty innych bądź też organizowania w większe całości. Z jednej strony mamy zdanie Thietmara: „ile okręgów w tym kraju, tyle znajduje się świątyń i tyle wizerunków bożków doznaje czci”, czyli jest wielu bogów plemiennych, z drugiej zaś ruska kronika mówi: „Perun jest mnog”, czyli jeden bóg może mieć wielorakie postacie. Aleksander Gieysztor proponuje na przykład, by wszystkie bóstwa solarno-wojenne Słowian połabskich uznać za hipostazy Peruna, a ściślej za „bóstwa typu perunowego” wysuwane na czoło panteonu w wyniku lokalnych procesów synkretyzacyjnych. Stanisław Urbańczyk też widzi znaczący kompleks teologiczny w układzie: ogień niebieski (*Słońce Dadźbóg*) – ogień ziemski (*Swarożyc*) – niebo i piorun (*Swaróg*). Bardzo częste jest odwoływanie się do jednej zasady tłumaczącej wszystkich bogów; zwykle jest to hipoteza solarna, rzadziej lunarna.

Hipotezę lunarną proponuje E. Gasparini, zwolennik matriarchatu słowiańskiego, zwracając uwagę na

obecność rogu (znak nowiu Księżycy) w boskiej symbolice od Rugii po Zbrucz. Można ją jednak śmiało odrzucić, róg bowiem poza Księżycem symbolizuje pierwotne przebicie, deszcz, zapłodnienie, obfitość (róg obfitości), oraz – przez zawartość – mistyczną wiedzę i nieśmiertelność. Układ solarny oznacza, że wszyscy bogowie połabscy i większość kijowskich są postaciami Słońca. Teza ta występowała jeszcze w XIX wieku (I. Hanuš, K. Schwenck, A. Famincyn), podobnie zdaje się wypowiadać Pettazzoni, wskazując jako elementy potwierdzające jego tezę powszechną na Połabiu obecność boskiego konia, uznawania za bóstwo „główne”, a wreszcie wielogłowość, czyli polikefalizm, zdaniem włoskiego religioznawcy podstawowy symbol wszechwiedzy rozumianej jako wszechwidzenie.

Helmold pisze: „bóstwa pogańskie wyobrażane były z dwiema, trzema i więcej głowami”. Polikefalizm połabski nie ma, może poza Wołosem (w postaci trójgłowego smoka z bajek lub Żytniego Dziada o 3 głowach z 3 ognistymi językami) odpowiednika u Słowian wschodnich. Tam, jak pisze Ibn Fadlan, wzajemne powiązania w obrębie panteonu były prawdopodobnie wyobrażane w postaci stawiania na kapiszczu (miejscu kultu) lub trzebieszczu (miejscu ofiarnym) jednego dużego słupa z wyobrażeniem głównego boga otoczonego przez kilku mniejszych, z podporządkowanymi mu siłami sakralnymi. Prawdopodobnie tak wyglądało sanktuarium kijowskie, zdominowane przez inkrustowany szlachetnymi metalami posąg Peruna w otoczeniu pomniejszych: Chorsa, Siemargła, Dadźboga czy Mocoszy. Tym większa jest waga czwórgłowego Światowida ze Zbrucza, stanowią-

cego naoczny dowód krążenia analogicznych koncepcji teologicznych u wszystkich Słowian. Badania porównawcze wskazują, że wielogłowość bóstw zwykle wiąże się z ideami kosmologicznymi, dwoistością natury kosmosu (np. *sacrum – profanum*, *widzialne – niewidzialne*, *heros – trickster* itp.), z jego trójdzielnym bądź siedmiodzielnym układem wertykalnym i czwórdzielnym horyzontalnym, a także z utożsamianiem ze sobą pojedynczych bogów. Dodając do tego częste wyobrażenie bogów słowiańskich pod postacią słupów (*axis mundi*), otrzymujemy strukturę antropokosmiczną, przypominającą hinduską ideę *lingamu* – fallicznego wyobrażenia Śiwy, zaopatrywanego w cztery twarze, zwrócone ku każdemu z czterech wyjść ze świątyni, dodatkowo także w centralną piątą na górze.

Bóg bogów

Badacze, rekonstruujący najstarsze postacie bogów w religiach świata, wskazują, że pozycję dominującą w archaicznych panteonach zajmują bogowie nieba, o złożonej naturze, którzy są zarazem osobowymi stwórcami świata i zamieszkujących go stworzeń, uosobieniem nieba fizycznego – firmamentu i wypełniającą świat mocą umożliwiającą mu działanie. Taki uraniczny Stwórca może aktywnie działać w obronie swego dzieła jako sędzia, strażnik czy heros kulturowy, częściej jednak mamy do czynienia z odsunięciem go „do najwyższego nieba”, zniknięciem z mitów i kultu (poza kosmogonią) i działaniem przez pośredników. Takiego boga nazywa

się „bezczynnym” (*deus otiosus*). Pośrednikami zwykle są pomniejsze bóstwa, wyposażone w integralną część mocy Najwyższej Istoty, często jest to jej syn bądź dwójka braci – herosów kulturowych. Taki czynny zastępca *deus otiosus* najczęściej jest bóstwem atmosferycznym, gromowładnym, czasami solarnym. Rozpatrując problem Najwyższej Istoty na materiale indoeuropejskim, widać, że ów pierwotny najwyższy bóg tożsamy z niebem nosił imię **Deiwas*, a imię to oznaczało jasność i światłość dnia, niebo i boga zarazem. Patriarchalni Indoeuropejczycy obdarzali tego boga płcią męską, nazywali ojcem (**pitar*) i władcą (**ansura*) świata, przydawali mu też rodzinę, do której należeli jego małżonka Ziemia-matka (**Ghǵem-matar*), córka – Jutrzenka (**Auśtra*) i dwóch koniokształtnych synów o cechach solarnych. Losy tego bóstwa różnie potoczyły się u różnych ludów indoeuropejskich. W Indiach wedyjskich został jako czynny władca bogów zastąpiony przez swego gromowładnego syna Indrę, Grecy i Rzymianie związali swego dawnego boga nieba z władzą nad piorunami i pozostawili w funkcji głowy panteonu, Germanie sprowadzili do roli pomniejszego bóstwa wojny, u boku stawianego na czele boga magii i przysięg Odyna i konkurującego z nim wojowniczego gromowładcy Thora. Układy te pokazuje tabela na s. 61. Jak ukształtował się w tym kontekście panteon słowiański?

Dotychczas w rekonstrukcjach pomocne były religie Bałtów, językowo najbliższych Słowianom sąsiadów i krewnych. Idąc tym tropem, można znaleźć u ludów bałtyjskich sytuację odpowiadającą wedyjskim Indiom. W tle wierzeń religijnych występuje u nich (utożsamio-

ny z chrześcijańskim Bogiem) bóg nieba i bóg najwyższy *Dievas*, zwany Bogiem bogów (*Dievu Dievs*), pozbawiony kultu i mitologii klasyczny *deus otiosus*, natomiast aktywnym uczestnikiem zmagania o kształt i ład świata jest bóg gromu *Perkunas*. Teksty pieśni ludowych bezpośrednio stwierdzają, że *Dievas* oddał władzę *Perkunowi*, przekazał mu swoją broń i ognisty rydwan³⁵. Nieco inaczej widzi *Dievsa* Suchocki, twierdząc, że w przekazach bałtyjskich widać ciągle jeszcze aktywną rolę boga niebiańskiego, a nawet walkę o prerogatywy z bogiem burzy. Tak czy owak u Słowian tym razem losy potoczyły się inaczej, ze względu na tzw. „inwersję irańską”, czyli wspólne z ludami irańskimi odwrócenie określeń i prerogatyw bogów i demonów. Jak się wydaje u Słowian stare pie. określenie gromu **Perk^wun* zostało uznane za suwerennego boga nieba, zajmując miejsce pierwszej funkcji w Dumézilowskim schemacie. Jak bowiem wykazał Dumézil innymi drogami chodzą n a z- wy własne (imiona) bogów, innymi zaś ich funkcje. Nie można więc przy pomocy genetycznych badań nad pokrewieństwem określeń bogów rekonstruować ich miejsca w panteonie.

Pojęcie boga najwyższego występowało najprawdopodobniej na całej Słowiańszczyźnie. Stąd być może zgodność między opisującym Słowian południowych Prokopem („Uważają oni, że jeden tylko bóg, twórca błyskawicy, jest panem całego świata”), a znającymi wierzenia połabskie Helmoldem, który pisze:

³⁵ J. Suchocki, *Mitologia bałtyjska*, Warszawa 1991, s. 73. Podobne mity uzasadniają w *Rygwedzie* zdobycie władzy nad bogami przez Indrę.

„Obok zaś wielokształtnej rzeszy bożków, którymi ożywiają pola i lasy lub przypisują im smutki i rozkosze, nie przeczą, że wierzą w jednego boga w niebie [*unum deum in coelis*], rozkazującego pozostałym; ów najpotężniejszy [*prepotens*] troszczy się tylko o sprawy niebiańskie, inni zaś – pełniący w posłuszeństwie przydzielone im zadania – pochodzą z jego krwi i tym każdy z nich jest znamienitszy, im bliższy jest owemu bogu bogów [*deus deorum*]”.

Jeśli Helmold napisał prawdę, nie tworzył zaś kalki ze swego chrześcijańskiego pojmowania politeizmu (wyraźnie zapożyczył określenie *deus deorum* z Psalmu 50,1), to opis ten wskazuje na istnienie panteonu, w którym pomniejsi bogowie tworzą połączoną więzami krwi rodzinę, posłuszną poleceniom owego niebiańskiego boga bogów, a więc idealną konstrukcję *deus otiosus* + pomocnicy i posłowie. Niestety, wielka szkoda, że Helmold nie podał imienia tego boga, zdaniem części badaczy nie znał go, gdyż było tabuizowane. Część romantyków polskich zrozumiała dosłownie owe słowa o pochodzeniu bogów z krwi stwórcy, konstruując dosyć makabryczny mit teogoniczny, w którym Trygław odrywa sobie kolejno głowy, a z tryskającej z kadłuba krwi powstają kolejne jego emanacje³⁶.

Łowmiański nie uznaje tożsamości „jednego boga” Prokopa i „boga bogów” Helmolda. Jego zdaniem każda z grup Słowian: zachodnia, wschodnia i południowa rozwinęła odmienny typ wierzeń religijnych, nie mając nawet wspólnych bogów. Od swych indoeuropejskich

³⁶ T. Linker, *Słowiańskie bogi i demony; z rękopisu Bronisława Trentowskiego*, Gdańsk 1998, s. 24: „Słowem *Halu* Jessa stworzył świat i wszystko, co na nim zaistniało. Dlatego Trygław usłyszawszy je, urwał sobie trzy głowy, a z płynącej z nich krwi powstały zastępy trzech kolejnych bóstw”.

przodków wszyscy Słowianie odziedziczyć mieli prototeizm – „kult nieba materialnego przemieniający się w kult bóstwa”, pozostałe bóstwa są już ich własnym wynalazkiem, którego obecność stała się możliwa w momencie przechodzenia z ustroju plemiennego do społeczeństwa klasowego (tu Łowmiański powtarza argumentację Brücknera). Było więc to możliwe na Połabiu, pozostałe obszary Słowiańszczyzny cechowała aż do przyjęcia chrześcijaństwa polidoksjia, czyli mieszanina zapożyczonych z XIX-wiecznych ewolucjonistycznych teorii elementów „religii pierwotnej” (magia, animizm, kult przyrody i kult demonów) oraz kult nieosobowego nieba. Wszelkie inne postacie bogów autor tłumaczy zapożyczeniami irańskimi, chrześcijańskimi bądź antycznymi. Łowmiański widzi w relacji Prokopa wzmiankę o bogu-błyskawicy – Perunie i na podstawie relacji arabskich, opisujących działania kultowe skierowane do nieba, twierdzi, że Słowianie dzielili się na czcicieli „boga nieba” i „boga błyskawicy”. Tym bogiem nieba był zaś Swaróg, niegdyś prototeistyczne niebo fizyczne, potem antropomorfizowane. „Oba bóstwa były różnymi transformacjami tego samego pierwotnego bóstwa ie. nieba”³⁷. Starszy był Perun – czczony przez forpoczty Słowian południowych (Antów i Sklawenów), młodszy Swaróg – przez kolejne fale Chorwatów, Serbów i Obodrytów. W relacjach dotyczących Słowian wschodnich, wszystkie poza Perunem bóstwa są późniejszymi interpolacjami, Ruś wierzyła więc tylko w Peruna, a było to wynikiem reformy religijnej Włodzimierza, próbującego

³⁷ H. Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 99.

„przekształcenia prototeizmu słowiańskiego w monoteizm słowiański”³⁸. Słowa Helmolda dotyczą z kolei Swaroga, pozostali natomiast bogowie połabscy są lokalnymi bóstwami plemiennymi albo pożyczkami chrześcijańskimi.

Skąd wzięła się tak wysoka pozycja Swaroga, boga występującego marginalnie w jednym z ruskich latopisów? Chodzi tu przede wszystkim o etymologię imienia tego boga, wywodzącego się prawdopodobnie z pie. **svar* „blask” solarny, obecnego w sanskryckim określeniu nieba Indry (czyli najniższego, atmosferycznego poziomu) *Svarga*, oraz w awestyjskim *chwarenah* „moc”, nimb boskiej szczęśliwości i władzy, którego odpowiednikiem miałyby być słowiańskie określenie *chwała*. Wobec tego, argumentują uczeni, Swaróg jest słowiańskim ucieleśnieniem władczego Nieba, źródła solarnej jasności i gwaranta władzy książęcej. Wreszcie zarówno u Słowian zachodnich, jak i wschodnich, spotykamy boga Swarozycza, który byłby synem Swaroga lub pieszczotliwym zdrobnieniem, podobnym do litewskiego *dievajte*, słowiańskiego *bożyca* (młodego boga) czy choćby ludowego Miesiączka-Księżycza. Inni badacze wskazują jednak na Chorsa jako nosiciela *chwareny*, widząc w prasł. **s̆variti* „zgrzewać, skuwać” możliwe wyjaśnienie imienia Swaroga. Wówczas byłby on trzefonkcyjnym bogiem-kowalem, twórczym odpowiednikiem Hefajstosa czy Goibniu, a zarazem herosem kulturowym, władcą-prawodawcą.

³⁸ Tamże, s. 116.

Słońce, kowal i ogień

Obiegowa opinia każe widzieć w każdym przedchrześcijańskim systemie religijnym „kult przyrody” z wszechpotężnymi ciałami niebieskimi na czele. U Słowian z kultem słonecznym wiąże się takie bóstwa, jak Chors, Dadźbóg, Swaróg i Jarowit. Dorobek wszakże religioznawstwa wskazuje jednak na konieczność porzucenia linearnego myślenia o jednoznacznych cechach i zakresie władzy postaci boskich, ich atrybuty są bowiem jedynie symbolami jego możliwości, sposobem przekazu, który należy deszyfrować i przekładać na inne porządki. Przede wszystkim zastanówmy się jednak, jakimi cechami dysponuje wśród innych Indoeuropejczyków bóg solarny.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że bóstwo słoneczne powinno mieć płęć męską: *Apollo* i *Helios* u Greków, *Sol Invictus* w Rzymie, *Grannos* i *Lug* u Celtów, *Höfnir* u Germanów, wedyjski *Surja* i irański *Mithra*. Ale jednak Hetyci czcili boginię-Słońce *Arinitti*, w *Eddzie* niebiańskiego rydwanu dosiada bogini *Sol*, identyfikowana z Minerwą celtycka bogini *Sulis* rozgrzewa lecznicze wody, *Grannos* ma żeńską postać *Greinne*, *Surja* córkę – także *Surję*, a najbliżsi Słowianom Bałtowie przedstawiali Słońce jako dziewczę *Saule*. Za płcią męską przemawia wszechobecny u Indoeuropejczyków i utrzymujący się w przedhistorycznej Europie symbol rydwanu lub wozu jako środka transportu boga Słońca, zaprzężonego w dwa śnieżnobiałe konie. Słoneczny woźnica przemierza codziennie nieboskłon, poprzedzany przez boginię jutrzeńki (*Uszas*, *Eos*, *Aurora*), broniąc świata przed siłami chaosu. Czasami zaatakowany przez kosmiczne-

go potwora: wilka, smoka itp. zostaje połknięty, by potem triumfalnie wynurzyć się jako odwieczny zwycięzca. Według rekonstruowanego „pramitu” ie. Słońce konkurowało z Gromowładcą o władzę nad światem, by ostatecznie przegrać. Zauważmy, że grecki Helios jest reprezentantem pokonanego przez Olimpijczyków pokolenia tytanów, starszym od Zeusa.

Czy dla Słowian Słońce było mężczyzną czy kobietą, możemy jedynie się domyślać. Użycie rodzaju nijakiego (to Słońce) każe, podobnie jak w przypadku „nijakiego” nieba, widzieć w nim przede wszystkim pewną działającą siłę, później dopiero ucieleśnianą w postaciach mitycznych. Słońce jest niebiańskim ogniem podtrzymującym życie, opiekunem władców, dawcą płodności, ciepła i bogactwa oraz „okiem boga”.

Przyjrzyjmy się echu zaginionego mitu solarnego opisanego w *Powieści dorocznej*. Kiedy w zapisku na rok 1114 mowa jest o spadających z nieba przedmiotach i zwierzętach, kronikarz powołuje się na „grecki *Chronograf*” (czyli starosłowiańskie tłumaczenie *Kroniki* Joannesa Malali) i przepisuje z niego następujący fragment:

I gdy było po potopie i po rozdzieleniu języków, począł panować najpierw Mestrom z rodu Chamowego, a po nim Jeremiasz (oryg. *Jeremija* – Hermes?), po nim Feost(a) (- Hefajstos), którego także Swarogiem nazywali Egipcjanie. Za panowania tego Feosta w Egipcie spadły kleszcze z niebios i poczęli [Egipcjanie] kuć oręż, pierwszej bowiem palicami i kamieniami bili się. Ów zaś Feost zakon ustanowił, aby niewiasty za jednego mężczyznę wychodziły i żyły wstrzemięźliwie, a która cudzołoży – karać rozkazał. Dlatego przezwano go bowiem Bogiem-Swarogiem. Przedtem bowiem niewiasty wszeteczniły, z kim chciały, jak zwie-

rzęta. Jeśli urodziła dziecko, to oddawała je temu, który był jej luby, mówiąc: „To twoje dziecko”. On zaś urządzał święto i brał je. Feost zaś taki zakon odrzucił i ustanowił jednemu mężowi jedną żonę mieć, i żonie za jednego męża wychodzić; jeśli zaś kto [to] naruszy, niech wrzucą go do pieca ognistego. Dlatego przezwali go Swarogiem i błogosławili Egipcjanie.

I potem panował syn jego, imieniem Słońce (oryg. *Solbnce* – gr. Helios), którego nazywają Dadźbogiem – siedem tysięcy i czterysta, i siedemdziesiąt dni, czyli było lat dwadzieścia z połową. Nie znali bowiem Egipcjanie innego liczenia; owi po księżycu liczyli, a drugie [systemy] poznali, gdy poczęli ludzie dań dawać carom. Car Słońce, syn Swarogowy, to jest Dadźbog, był mężem silnym; usłyszawszy od kogoś o pewnej Egipcjance, bogatej i znakomitej, i o pewnym człowieku, chcącym wszetecznić z nią, szukał jej, by ją poznać, a nie dać naruszać zakon ojca swojego, Swaroga. Wziął ze sobą mężów kilku swoich i znając godzinę, o której cudzołoży, nocą naszedł na nią pod nieobecność męża jej, a ją znalazł leżącą z innym, którego chciała. Pojmał tedy ją i męczył, i posłał wodzić ją po krainie na pohańbienie, a tamtego cudzołożnika ściał. I było czyste życie we wszystkiej ziemi egipskiej, i chwalić go poczęto. Lecz my nie będziemy dalej ciągnąć opowiadania... Jakoż powiedział Homer poeta o nim, że Dadźbóg oskarżył Afrodytę o cudzołóstwo z Aresem... Po śmierci zaś Dadźboga syna Swarogowego panował Egipcjanom Sosis.

Nie sposób stwierdzić, kto dokonał „przetłumaczenia” imion bogów Hefajstosa i Heliosa na słowiańskich Swaroga i Dadźboga, bułgarski tłumacz Malali czy ruski kopista *Powieści*. Nie wiadomo też, czy cała opowieść jest racjonalizacją jakiegoś mitu greckiego czy echem przekazu słowiańskiego. Pomijając opowieść o cudzołóżnej żonie, pasującą jak ulał do samego Hefaj-

stosa, mamy tu mit dynastyczny, boski kowal Swaróg-Hefajstos jest ojcem słonecznego Dadźboga, a taka idea nigdzie w mitologii greckiej nie występuje³⁹. Dlatego też Obolenski, a w Polsce Brückner interpretują przekaz jako zniekształcony mit o wykuciu tarczy słonecznej przez niebiańskiego boga-kowala, władcę ognia Swaroga. Swaróg jest tu, jako prawodawca stanowiący najważniejsze zasady – życia małżeńskiego, herosem kulturowym, a więc rola kowala-dawcy narzędzi (które na dodatek spadły z nieba) byłaby dla niego stworzona. Jako gniewny, „swarny” bóg wykuwa i ciska błyskawice w tych, którzy nie przestrzegają praw. Na dodatek mamy tu bałtyjską paralelę. W tejże *Kronice* Malali, kiedy mowa jest o pogaństwie Jaćwingów, czytamy o tajemniczym Teljawelu, kowalu, który wykuł Słońce i podrzucił je na sklepienie niebieskie: „składali ofiary... Andajowi i Perkunasowi czyli gromowi... oraz Teljawelowi-kowalowi, który wykuł mu słońce żeby świeciło na ziemi i wyrzucił mu je na niebo”. *Teljavelis* jest kalką Hefajstosa, jego imię wywodzi się od bałtyjskiego oznaczenia kowala – lit. *kalvis*, łot. *kalejs*, co wskazuje na słowo obecne jeszcze we wspólnocie bałtosłowiańskiej. Wykuwał także pioruny Perkunowi i pomagał mu w walce, ale przypisuje mu się zwłaszcza wykucie całego sklepienia niebieskiego i uwolnienie uwięzionego mrozami Słońca z niebiańskiego zamku. Zdaniem badaczy mamy tu do

³⁹ Zdaniem Łowmiańskiego, Joannes Malala jako Syryjczyk odwołuje się tu do rzeczywistej mitologii egipskiej, gdzie Feost oznaczałby Ptaha, a Helios boga Re (Łowmiański, *Religia Słowian...*, s. 98). Jednak jeżeli Ptah był utożsamiany z Hefajstosem, to nie jest on ojcem Re bardziej niż ojcem wszystkiego. Jako najstarszy nie mógł mieć poprzedników w rządach nad Egiptem.

czynienia ze starym mitologemem, krążącym w Europie północnej, obecnym też w Skandynawii (wykuwanie cudownego oręza dla Thora), u ludów fińskich (kował Ilmarinen, twórca nieba, Słońca i wielu cudownych przedmiotów) oraz u Bałtów. Obejmuje on motywy: służby kowala u Gromowładcy, wykucia cudownego przedmiotu (broń, tarcza słoneczna, klejnot itp.) i walkę kowala z monstrualnym reprezentantem mocy chaosu w obronie swego dzieła. Przełożenie takiego mitu na postacię słowiańskie owocuje widzeniem Swaroga jako „ojca Słońca-Dadźboga”, złotej tarczy wykutej przez boskiego kowala i przytwierdzonej do Drzewa Kosmicznego. Wrogiem tarczy słonecznej są żmije i wszelkie gądziokształtne stworzenia Welesa, które wygrzewając się na słońcu, zabierają jego moc. Możemy więc wyobrazić sobie walkę kowala-herosa Swaroga ze Żmijem o Słońce, co ma jeszcze hetyckie potwierdzenie w materiałach ie., natomiast w folklorze echem jest przekaz o świętych Borysie i Glebie, który jeszcze zostanie omówiony.

O samym *Dadźbogu* niewiele wiadomo, łącznie z niepewnym zapisem samego imienia (wschodniosłow. *Dažd'bog*, *Daźbog*, połabski *Daćbog*, południowosłow. *Dabog* itd.). Tłumaczy się je z reguły jako „bóg darzący”, dawca – prawdopodobnie – promieni słonecznych jako impulsu do rozwoju. Zwykle też boga tego uważa się za tarczę słoneczną (tarczę ze złota), zawsze otaczaną wielkim szacunkiem. Obecność imienia na całej Słowiańszczyźnie i związki z władzą książęcą (na co wskazuje nazwanie w *Słowie o wyprawie Igora* książąt ruskich „wnukami Dadźboga”) oraz obecnym w kopalniach bogactwem (serbski *Dabog* – ziemski władca i opiekun

kopalń) uprawdopodobnia ideę króla-Słońca – rozdawcy łask i bogactw. Dadźbóg obecny jest też w kijowskim panteonie Włodzimierzowym, nie wiadomo jednak czy jako odrębne bóstwo, czy replika Chorsa. W wyniku bądź pomyłki kopisty jednej z kopii kroniki, bądź świadomego działania brak spójnika „i” w zapisie sprawia, że wykaz bogów: „Peruna drewnianego z głową srebrną i wężem złotym, i Chorsa, (i) Dadźboga i Strzyboga, i Siemargła, i Mokoszy” można odczytać jako: „Peruna, Chorsa-Dadźboga, Strzyboga, Siemargła, Mokoszy”, czyli Dadźbóg byłby tu hipostazą, innym imieniem Chorsa. Jedna z hipotez mówi nawet, że Włodzimierz zjednoczył niejednolite pod względem narodowościowym ludy i na Wzgórzu Kijowskim postawił idole bogów słowiańskich, jak i fińskich (Mokosz) i irańskich (Chors i Siemargł). Zbitka Chors-Dadźbóg mówi o bogu, którego scytyjsko-sarmackie ludy nazywały Chorsem, a Słowianie Dadźbogiem.

Choć hipoteza ta upadła po wykazaniu słowiańskiego pochodzenia imienia Mokosz, Chors istotnie może mieć irańskie korzenie. Imię tego boga, jako związane z *chwareną*, czyli boskiego pochodzenia mocą władzy, manifestującą się w majestacie królów jako świetlista aureola ich otaczająca, miało być przekształceniem irańskiego *Xuršid* „bóg-Słońce”. Jednak jedyna istotna informacja o tym bogu, zawarta w *Słowie o wyprawie Igora* mówi o potężnym księciu Wszesławie, który – być może jako czarownik-wilkołak – „sam nocą wilkiem z Kijowa bieżał: z Kijowa do Tmurokania przed kurami dobiegał, wielkiemu Chorsowi drogę przebiegając”. Jedni badacze mówią, że książę biegł z zachodu na wschód,

przez co „uprzedał” Słońce, docierając do grodu przed paniem kogutów. Inni wskazują, że Tmurokań, który leżał na Krymie, był w stosunku do Kijowa na południowy wschód, sama zaś podróż odbywała się nocą, kiedy Słońca nie ma. Wobec tego i wobec niewątpliwych związków wilkołaków z Księżycem, Chors może być uważany za boga Księżyca, a odirańskie znaczenie jego imienia „Promienny” odnosi się do światłości lunarnej. Apokryficzna *Biesiada trzech świętych* z XIV w. mówi, że są dwa anioły gromowładne: „Helleński starzec Perun i Chors Żydowin”. O ile pierwsze bez wątpienia nawiązuje do Zeusa Gromowładcy, to nie wiadomo, jakiej starotestamentowej sile ma odpowiadać Chors. Gromowładcą w Biblii jest przecież sam Jahwe, może chodzi więc o „cheruba z mieczem ognistym”? Może przez związek Żydzi – krew chodzi o Księżyc jako władcę krwi menstruacyjnej?

Osobnym problemem jest *Swarożyc*, bóg, który jako jedyny jest bezpośrednio poświadczony w źródłach wschodnio- i zachodniosłowiańskich. Według Thietmara *Swarożyc* (*Zuarasiz*) „szczególnej doznaje czci u wszystkich pogan”, a jego posąg „w straszliwym hełmie i pancerzu” zajmuje pierwsze miejsce wśród bogów czczonych w Radogoszczy, zwano go nawet, od miejsca kultu, *Radogostem* – co potwierdza w swej kronice Adam z Bremy i powtarzający za nim Helmold. Także Bruno z Kwerfurtu potwierdza poważną pozycję *Swarożyca* w panteonie pogańskim, pisząc z wyrzutem do cesarza Henryka, że sprzymierzył się „ze *Swarożycem*” (czyli wrogimi Polsce pogańskimi Wioletami) przeciw chrześcijańskiemu władcy Bolesławowi Chrobremu. Wiemy

więc, że Swarozyc jest bóstwem opiekuńczym Radogoszczy i że wykazuje wybitne zainteresowanie wojną: mowa tu o obecnych w jego sanktuarium bojowych *stanicach* – flagach zabieranych przez wojowników na wyprawy wojenne.

U wschodnich Słowian, zgodnie z *Biesiadą trzech świętych* poganie „do ognia się modlą [pod owinem – ogniskiem domowym], nazywając go Swarozycem”. Jest to bardzo ważny trop, który odwołuje się do motywu niebiańskiego kowala Swaroga, kującego swe cudowne wytwory. Albo końcówka *-yc* oznacza tu młodego Swaroga, czyli syna starego boga, albo jest deminutiwem, piśszczotliwym zdrobnieniem jak *Bożyc* = Bóg. Stanisław Urbańczyk dostrzega ukryty za tym bóstwem kompleks symboliczny: niebo – piorun – słońce – ogień i proponuje uznać tożsamość znanego z *Kroniki* Malali Dadźboga syna Swarogowego ze Swarozycem. Gieysztor broni raczej związków Dadźboga i Swarozycy poprzez ognisko domowe („mały ogień”), które jest dla rodziny dawcą pomyślności, stanowiąc odpowiednik „dużego ognia” niebiańskiego, czyli Słońca – Swaroga i „średniego ognia” atmosferycznego – Perunowej błyskawicy.

Kult ognia, kolejny przypisywany przez Arabów (Ibn Rosteh) poganom stereotyp, jest, jak się wydaje u Słowian kwestią pierwszorzędną, choć oczywiście nie chodzi tu o „święty żywioł” w sensie ognia w zaratusztrianizmie, lecz o symbolikę ognia. Był on niewątpliwie łącznikiem między światami, jak wskazuje ciałopalenie jako główny obrządek pogrzebowy na Słowiańszczyźnie⁴⁰.

⁴⁰ Archeologowie wiążą ze sobą rozpowszechnienie w II tysiącleciu p.n.e. obrządku ciałopalnego i masowe występowanie ikonografii solarnej.

W słowiańskich sanktuariach występowanie ognisk ofiarnych było niemal powszechne, zwykle w postaci kręgu ognisk otaczających wyróżnione miejsce. Co ważniejsze, ogień jako broń Boga i jego dar przeciwstawny „demonicznej” wodzie, nie był waloryzowany negatywnie, przynależąc do sfery dobroczynnego sacrum („święty ogień”, „światłość Pana” itp.). Ogień w kulturze ludowej jest istotą żywą, czującą i mówiącą, której nie można skalać, pożyczać niepowołanym ani gasić. Na Rusi mówiono o nim Car-Ogoń i wskazywano na aktywność. W Wolinie płonąć miał tajemniczy „Ogień Wulkana” – jego ślad być może odnaleziono na Wzgórzu Wisielców. Ogień ten widziano z pewnością z dużej odległości, pełnić mógł więc funkcję latarni morskiej. U innych ludów indoeuropejskich istnieje specjalne bóstwo ognia, typu wedyjskiego *Agni* i irańskiego *Atara*, obdarzane płcią męską, a nawet męską potencją, jak widziany w ognisku domowym członek, który zapłodnił *Reę Sylwią* – ma on zresztą swój odpowiednik w folklorze polskim. Pozycję tę, a także działania kultowe w postaci poświęconych ogniovi dziewic (westalek), które czuwają nad jego podtrzymywaniem, bóstwo ognia zawdzięcza uznaniu ducha domowego ogniska za dawcę potomków.

Czy ze słowiańskimi ideami ognia można związać jakieś mity? Indyjski *Agni* rodzi się w środku świata, zapalony przez *Indrę* od tarcia dwóch żaren – Nieba i Ziemi, co odwołuje się do symboliki ognia jako efektu stosunku seksualnego. *Swarożyc* jest zaś synem *Swaroga*, który prócz tego jest herosem kulturowym – kowalem władającym ogniem. Odpowiada temu treść jednej z ludowych pieśni kujawskich:

Na podolu w szczyrem polu
stoi kuźnia na kamieniu.
A w tej kuźni kowal kuje,
nigdy ognia nie zgasuje.

Ponieważ obrzędowe rozpalanie ognia zwane jest często zakładaniem, wykorzystując analogie mitologiczne można by rzec, że ogień został wyciągnięty przez boga (Swaroga?) z zaświatowej dziedziny sacrum niezorganizowanego (Piekło) i przełożony na dziedzinę ziemską jako dar dla ludzi, umożliwiający im kontakt (wizje), wymianę (ofiary) i komunikację (kremacja) ze sferą boską. Ten ogień, zwany Swarożycem, jest z natury „żywy”, życiodajny i darzący bogactwem, podczas gdy np. woda „żywa” jest normalnie niedostępna, trzeba po nią iść „na kraniec świata”.

Warto przy tym wskazać silną rolę kontaktową przypisywaną związkowi wody z ogniem. Ogień można gasić zalewając go wodą, uświęconą dodatkiem soli, żadnej innej wody nie wolno było używać. Wreszcie woda, do której wrzucono żarzące się węgle, staje się uświęconą. „Choć ogień jest samą czystością, bruka się przez zetknięcie ze światem i musi się oczyszczać, a «czyści się» w wodzie: gdy woda wre, to on właśnie, kąpiąc się w niej, wywraca koziolki”⁴¹. Motyw rzeki ognistej bądź płonącego morza jako zaświatów wiąże się z tą koncepcją jedności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*). Wróżby na terenach wschodniosłowiańskich, które odbywały się w czasach granicznych, na przejściu z jednego cyklu czasowego do drugiego (np. w noc świętojań-

⁴¹ Słownik stereotypów i symboli ludowych, s. 285.

ską, Boże Narodzenie itp.) obejmowały obserwację odblasków płomienia na wodzie, puszczenie płonącej świecy na wodę itd. Gdy węgielek lub głównia wypada z ognia w dzień Zaduszek, oznacza to, że dusza zmarłego pragnie się porozumieć ze swymi krewnymi. Dlatego warto słuchać strzelania ognia, w którym można usłyszeć, co tamta strona ma do powiedzenia. Wreszcie sfera demoniczna (*Śmiercicha, Wieszczyca*) ginęła podpalana i puszczana na wodę „do morza”, złapaną zmorę można było unieszkodliwić, wrzucając naczynie z nią do ognia.

Najprawdopodobniej istniało rytualne odzwierciedlenie mitu o założeniu ognia, w postaci obrzędu Sobótki, czyli Kupalnocki. Jego najistotniejszym elementem było obrzędowe rozpalenie ognia świętojańskiego w sposób *z a ł o ż n y*, czyli trzeba go było otrzymać przez tarcie dwóch drewniek i podpalenie stosu z czterech stron świata. Ogień płonął zwykle na wzgórzu, u którego stóp znajdowała się woda lub rozstaje. Celem święta, czyli rozpalania ognia w dzień przesilenia i tańców wokół niego, było przede wszystkim wzmacnianie sił płodności Słońca, zapewnienie sobie zdrowia i powodzenia na cały cykl solarny. Przeskoczenie lub przepędzenie bydła przez taki ogień było gwarancją sukcesu, podobnie jak spalenie kości bydłęcych gwarantowało ich powrót w postaci młodych cieląt. W ogniu sobótkowym spaleni ulegają złe czary, chwasty na polach i nieprzychylna pogoda, a duchy przodków zostają zaspokojone.

Bóstwa płodności i wegetacji

Jak widać sfera płodności kosmicznej jest w religii słowiańskiej silnie zaznaczona przez obrzędy, przede wszystkim święta wiosny i dożynki przypadające zwykle na okres równonocy, kiedy ważą się losy świata. Jest to czas, kiedy zmagają się ze sobą siły kosmiczne, nic więc dziwnego, że przynajmniej u Słowian połabskich opiekę nad obrzędami płodności sprawowały bóstwa wyposażone w atrybuty wojenne, *Świętowit* i *Jarowit*. Dla przypomnienia – w taki oto sposób kronikarz Saxo Gramatyk opisywał obchody dożynkowe w centrum kultowym Świętowita – Arkonie na Rugii.

W świątyni stał posąg ogromny... W prawicy trzymał róg z rozmaitego kruszcu zrobiony, który kapłan znający się na ofiarach co rok napełniał miodem, aby ze stanu napoju mógł wywnioskować o obfitości roku przyszłego. [...] Uroczysty obrządek na jego cześć w ten sposób się odbywał. Raz do roku, po zbiorze plonów zbierał się różnorodny tłum przed świątynią bóstwa, a odprawiwszy ofiary ze zwierząt, odbywał uroczystą ucztę pod pozorem kultu. Kapłan świątyni, odznaczający się wbrew powszechnemu miejscowemu zwyczajowi długością spadających włosów, na dzień przed mającym się odbyć nabożeństwem najstaranniej przy pomocy miotły oczyszczał wewnętrzną świątynię, do której on sam tylko miał prawo wstępować. Strzegł się przy tym, aby dechu wewnątrz świątyni nie wypuścić; ilekroć miał oddech wciągnąć lub wypuścić, tylekroć biegał do drzwi, widocznie, aby obecność bóstwa nie została przez zetknięcie się z oddechem śmiertelnika pokalana.

Następnego dnia, gdy lud rozłożył się przed drzwiami pod gołym niebem, kapłan, wyjąwszy bóstwu kielich, ciekawie badał, czy coś z miary wlanego napoju nie ubyło, co by

było oznaką nieurodzaju w przyszłym roku. Gdy to stwierdził, nakazywał zachować płody na czas przysły. Jeżeli zauważył, że nic ze zwykłej ilości nie ubyło, przepowiadał, że przyjdą czasy urodzaju ziemiopłodów. Zgodnie z taką coroczną wróżbą napominał bądź do obfitszego, bądź do oszczędniejszego zużywania zapasów. Wylawszy potem w libacji stary miód u stóp bóstwa, nalewał świeżego do pucharu, oddawszy następnie cześć posągowi, jakby przepijając do niego, prosił uroczystymi słowami to dla siebie, to dla ojczyzny o dobra doczesne, o pomnożenie dostatków i zwycięstw dla obywateli. Poczem przyłożywszy do ust puchar, pijąc jednym haustem, szybko go wysuszał, a napełniwszy świeżym miodem znowu wsuwał w prawą rękę posągu. Przynoszono także w ofierze kołacz, przyprawiony miodem, okrągłego kształtu, a takiej wielkości, że dorównywał prawie wysokości człowieka. Stawiając go pomiędzy sobą a ludźmi, zwykł się pytać kapłan, czy Rugianie go widzą. Gdy ci odpowiadali, że go widzą, wypowiadał życzenie, aby za rok nie mogli go zobaczyć. Tym życzeniem obejmował on nie tyle swoją lub ludu przyszłość, lecz pomysłny urodzaj w przyszłości w ogóle.

Następnie w imię bóstwa naradzał się z obecnym ludem i upominał go, aby i nadal pilnym składaniem ofiar oddawał cześć bóstwu. I obiecywał jako najpewniejszą nagrodę na tę cześć zwycięstwo na lądzie i na morzu. Zakończywszy w ten sposób [uroczystości], pozostała część dnia zużywali na zbytkowne biesiadowanie i obracali przyniesione na ofiarę zapasy na ucztowanie i żarłoctwo, zmuszając poświęcone bóstwu zwierzęta ofiarne do służenia swej zachłanności. Przekroczenie wstrzemięźliwości uważano w tej uczcie za czyn pobożny, a jej zachowanie za bezbożność miano⁴².

⁴² *Saxonis Gramatici Gesta Danorum*, cyt. za: J. Łęgowski-Nadmorski, *Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich*, „Roczniki Towarzystwa Nauk w Toruniu” 1925, t. 22, s. 68-69.

Świętowit patronuje tu działaniom intensyfikującym płodność i zabezpieczającym urodzaj na rok następny. Długowłosi i długobrodzi kapłani także symbolicznie sprzyjali wegetacji. Imię boga, w oryginale *Zvantevith* bądź *Sventevith* próbowano transkrybować jako *Światowid* (jako że ma cztery twarze, mógł widzieć cały świat) lub wywodzono je od kultu św. Wita (ale dlaczego niepodlegli Ranowie mieliby jednego z pomniejszych świętych uznać za podstawową postać swego panteonu?). Obecnie przeważa odczyt **Svētovit*, czyli *Święto-wit* „święty zwycięzca” lub „święty pan”. Końcówka *wit* – „zwycięski”, „pan”, „władca” (*witeź*), odpowiadająca może znaczeniem pie. **a(n)sura*, odnosiła się na Połabiu do bóstw płodności, jako że chodzi o zwycięstwo wiosny nad stanem śmierci, zimy, uśpienia. Bóstwa te zdradzały też liczne cechy solarne, identyfikowano je bowiem z młodym słońcem-bohaterem. Świętowit miał więc świętego białego konia, którego nocami sam we własnej osobie dosiadał, by cwałować po lasach i parowach (widziano go też na czele wojsk walczącego z wrogami), tak że czasami koń stał rano w stajni pokryty pianą. W dzień boga zastępował (być może też wcielał się w niego) kapłan. W folklorze ludowym długo utrzymywał się pogląd, że demony dbają zwłaszcza o końskie włosy, czeszą im grzywy, zaplatają w warkoczyki, bądź przeciwnie – jeśli chciały dosiadać jakiegoś konia, płątały mu ogon i grzywę w kołtuny. Z czasem solarny heros stał się też bogiem wojny i zwycięstwa, którego atrybutami były: miecz, proporzec, bojowe stanice, zwłaszcza znak orła i włócznia, a kolorem wojenna czerwień. Koń Świętowita jako pośrednik w kontaktach z bogiem

mógł w jego zastępstwie wypowiadać się w sprawach wojny i pokoju jako zwierzę wróżebne. Kiedy miano decydować o wyprawie wojennej, pokoju czy trasie pochodu, prowadzono konia między włóczyniami, jeśli potrafił którąś prawym kopytem, wróżba była zła, jeśli lewym – dobra. Świętowit jest więc młodym bogiem o solarnej symbolice, zapewniającym wegetację. Kompleks ten występował zapewne u mniej znanych rugijskich bóstw z Gardźca, jak *Rujewit*, *Porewit* i *Porenut*, związanych z określeniem *pora* „moc życiowa”, „wiosna” i *ruja* „płodność”, których cechy szczególne to wielogłowość, posiadanie broni – mieczy i związek z jaskółką – symbolem wiosny.

Jeszcze lepiej kompleks solarnego herosa widać w postaci *Jarowita*, boga czczonego przez Luciców w Wołogoszczy i Obli (Hawelbergu). Już samo imię Jarowit – „młody zwycięzca” zawiera w sobie związki z wiosną (słowiański rdzeń *jar-* obecny np. w nazwie „zboża jare” w przeciwieństwie do „ozimych”), młodzieńczą siłą dojrzenia i namiętnością (jak w przysłowiu „stary ale jary” lub określeniu „jurny”). Bóg ten miał moc obdarzania ludzi płodami pól i lasów oraz przychówkiem zwierzęcym i ludzkim. Tak przynajmniej można wnosić z groźby wypowiedzianej ustami swego kapłana, że darów tych pozbawi wszystkich, którzy przejdą na chrześcijaństwo, czyli na służbę „niemieckiemu bogu”. Podobnie jak koń Świętowita, w świątyni w Wołogoszczy przechowywano jako symbol boga złotą tarczę „wielkich rozmiarów i artystycznej roboty” (czyli oczywiście wyobrażenie solarne), której nikomu poza samym bogiem bądź wcielającym się weń kapłanem nie wolno było

tknąć. Jako największa, nietykalna świętość i jednocześnie zapowiedź zwycięstwa odpowiada w pełni symboliką i zakresem znaczeniowym białemu koniowi Świętowita. Jednocześnie w *Żywocie Ottona z Bambergu* mamy wyraźne odniesienie do Jarowita jako „boga woj-ska”, jego miano po łacinie wyklada się jako Mars [„*deo suo Gerovito, qui lingua Latina Mars dicitur...*”]. Znowu więc mamy analogiczny do Świętowita kompleks „płodność – solarny heros – wojna i zwycięstwo”.

Wspomniane przez kronikarzy święto Jarowita, na które trafił z misją Otto z Bambergu, odbywało się na wiosnę, jak się przypuszcza jako święto siewu 15 kwietnia. Obejmować mogło ukazanie się boga ludowi za pośrednictwem symboli (tarcza) lub kapłana. To, że bóg mówił ustami żercy, wiemy z innej wersji *Żywota...* Scenariusz święta i możliwe wątki mityczno-rytualne pewni badacze próbują zrekonstruować opierając się na XVIII-wiecznych etnograficznych materiałach wschodniosłowiańskich, gdzie co prawda nie występuje *Jarowit*, lecz postać o imieniu pochodzącym z tego samego rdzenia – (białoruski) *Jaryło* lub (wielkoruski) *Jaryła*⁴³. Mianowicie kroniki Woroneża z 1765 roku donoszą o zniesieniu przez biskupa ludowego zwyczaju obchodów Jaryły, które zwykle odbywały się w dniu 23 lub 27 kwietnia (kalendarza juliańskiego, co odpowiada gregoriańskiemu 15 kwietnia). W wersjach schrystianizowanych Jaryłę zastępuje św. Jurij (Jerzy). Zgodnie z opisem etnograficznym Jaryło przedstawiany był w postaci bosego młodzieńca w białych szatach i na białym koniu.

⁴³ *Latopis suzdalski* wspomina o Jarunie „Tokującym”.

W jednej ręce trzymać miał głowę ludzką, w drugiej kłosa żyta, na głowie miał wianek z kwiatów. Za takiego młodzieńca przebierano wybraną najpiękniejszą i najrobotniejszą dziewczynę, sadzano ją na uwiązany do słupa siwku, a pozostałe dziewczyny przystrojone w kwietne wianki otaczały ją kołem, śpiewając pieśni w rodzaju:

Włóczył się Jaryło
 Po całym świecie.
 Rodził żyto w polu,
 Płodził ludziom dzieci.
 A gdzież on nogą
 Tam żyto kopą,
 A gdzież on na ziarnie
 Tam kłos zakwitnie.

Albo:

Dziękuję ci, Boże
 Że zimeśmy skończyli
 Wiosny doczekali!
 Pomóżże nam Boże
 W dobry czas zaczynać
 Wiosnę wywołać!
 Przyjdź, przyjdź wiosno
 Do nas stęsknionych
 Przynieś nam zboża,
 I przynieś kolorów
 By uwić wianeczek!
 Jedziesz, wiosno, jedziesz
 Na złotym koniku
 na zielonym wozie
 na koźle siedząca,
 Mokrą ziemię orząc
 Prawą ręką siewając
 a broną orając.
 Wiązesz wiosno wiązesz,

Wiązesz, wiązesz piękna,
 Jasne dzioneczki,
 Częste deszczyki
 Wyrosłe trawy
 Czerwone kwiatuszki
 Nam na wianuszki.

Bogowie polabscy i ich atrybuty

Bóg (tłumaczenie nazwy)	Świątynia lub miejsce kultu	Posąg głowy	Atrybuty i symbole	Sfera kompetencji	Zasięg kultu
Świętówit „Święty pan”	Arkona	4	miecz, róg, uzda, siodło, stаница, siwek, czterwień	wojna, zwycięstwo, urodzaj, czystość, przepowiednie	Wieleci, zwłaszcza Ranowie z Rugii, ziemia wagrzyjska, Wolin
Rujewit (Rugiewit, Rinwit) „Płodny pan”	Gardziec	7	8 mieczy, jaskółka	wojna, wiosna, seksualność	Ranowie z Rugii
Porewit (Puruwit) „Mocny pan”	Gardziec	4		moc (?), wojna	Ranowie z Rugii
Porenut (Turupit?) „Mocno bijący”	Gardziec	5	ścięta głowa, Słońce (?)	moc(?), burza (?), wojna (?)	Ranowie z Rugii
Jarowit „Młody pan”	Wologoszcz Obla (Hawelberg)	?	Słońce, tarcza, włócznia	wojna, Słońce, młodość, seksualność (?), urodzaj	Czrzepienianie
Swarożyc (Radogost) „Młody gniewny”	Radogoszcz – Retra	1	rogi, łożo, hełm, zbroja, władza, ogień, przepowiednie, wojna, dzik (inog), liczba 3 lub 9	władza, ogień, przepowiednie, wojna	Obodryci

Trygław (Pripegala?) „Trzygłowy”	Szczecin Wolin, Brenna	3	czerń, zasłona, karty koń, liczba 3	wszechwiedza, chłonność, przepowied- nie, zwierzyna, Księżyc (?)	Wieleci, zwłaszcza Redarowie, Obodryci
Prowe (Prone) „Prawo” (?)	święty gaj, okolice Stargardu	–	dąb	władza prawna, przyroda	ziemia starogardzka i wagrj- ska
Siwa „Żywa” (?)	Racibórz (?)	–		życie (?)	Polabianie
Podaga (Dabóg?) „Pogoda” (?)	Plon	?		pogoda (?)	ziemia wagrjska
?	Kołobrzeg	?		żywiol morski	Pomorzenie
Tjarnaglafi „Czarnogłów” (?)	Jasmund Asund	?		wojna, zwycięstwo	Ranowie z Rugii
Pizamar „Bezmir” (?) „Sławny z opieki” (?)	Jasmund	?		wojna, zwycięstwo	Ranowie z Rugii

Po tańcach w kole, czyli korowodzie (południowo-słow. *choro* o tym samym rdzeniu co greckie *choros* „chór” w tragedii), po świeżo zasianej niwie zakończeniem święta była uczta obrzędowa z elementami orgiastycznymi. Celem obrzędu było „zamknięcie zimy” i „otwarcie wiosny” – Jaryło odmykał wrota ziemi, pozwalając na wyjście wiosny na świat.

Całe wyposażenie Jaryły wskazuje na jego rolę jako dawcy wegetacji i pana płodności, co najzupełniej zgodne jest z jego imieniem. Dziewczyna stanowiąca jego wcielenie, określana też jako *Wiosnolka* lub *Wiesnowka*, mogła być echem oblubienicy – ofiary, zachęty dla boga przyspieszającej wywołanie wiosny. W wielu pieśniach powtarzają się motywy przyzywania do siebie korowodu dziewcząt i zarazem dojrzewania zbóż i kwitnienia roślin w momencie przejścia bóstwa przez pola. Taniec w kole, białe szaty, siwek i głowa w ręku odwołują się do wszechobecnej symboliki solarnej. Głowa ta była bowiem głową „starego Jaryły”, którego detronizuje i przejmuje władzę syn – „młody Jaryło”. Na całym świecie takie postacie wiążą się z cyklem słonecznym, od celtyckiego *Curoi* po *Hunahpu* u Majów Kicze. Młody Jaryło stawał się następnie dojrzwały i umierał wraz ze zbiorem zboża na lato, kiedy z kolei obchodzono obrzędy pogrzebu Jaryły. Głównymi aktorkami tym razem nie były dziewczęta, lecz młode mężatki, które sporządzały kukłę Jaryły, zwracając szczególną uwagę na jego narządy płciowe („konika”), po czym chowały Jaryłę, zwanego też *Kostrubem*, do grobu i zakopywały, jako że Słońce na zimę traci siły, starzeje się i umiera, by ustąpić miejsca nowemu Słońcu. W zaklęciach wołano, że Jary-

ło nie żyje, wzywano go, by dosiadł swego siwego konia, założył mu złotą uzdę i złote siodło. Rekonstrukcja strukturalna pieśni obrzędowych wskazuje, że młodemu Jaryle na białym koniu przeciwstawiany jest starzec siedzący na czarnym koźle, który, choć nie ma poświadczenia w rytuale, jest zapewne owym „starym, ale jarym” Jaryłą. Otwarty seksualizm falliczny ma swoje paralele w indoeuropejskich kultach fallicznych typu Dionizosa, Pana i Priapa w Grecji starożytnej czy Freya u Skandynawów.

U Słowian południowych znaleziono ślady podobnego układu stary, umierający bóg – młody zmartwychwstający syn. Jest to odprawiany w wigilię Bożego Narodzenia obrzęd palenia tzw. *Badniaka* (*Badnjak*) czyli pnia z rozgałęzionymi jak broda korzeniami, aby wywołać urodzaj w przyszłym roku poprzez przywołanie młodego *Bożyca* (*Božič*). W folklorze Słowian zachodnich brak odpowiednika Jaryły. Wiadomo, że po pożegnaniu zimy, związanym z postacią Marzanny, chodzono z Makiem lub Nowym Latem, symbolizowanym przez wierzchołek wiecznie zielonego drzewa iglastego, albo też z kurem – kogutem, czyli solarnym ptakiem, wieszczącym nowy dzień i zarazem zmartwychwstanie, a jednocześnie symbolem jurności. Śpiewano wówczas, obchodząc domy z pannami na wydaniu: „Pani gospodyni, dajcie nam sześć groszy, puścimy kokota do waszej kokoszy”. Zwyczaje te wiązały się ze świętowaniem Wielkanocy.

Słowianie byli, jak mówiliśmy we wstępie, społecznością rolniczą, więc zwłaszcza bóstwa agrarne stanowią u nich symboliczną podstawę relacji z kosmosem.

Religioznawcy twierdzą, że podstawą myślenia pierwotnych rolników jest tzw. mit kreatywnego morderstwa. Mit ten można sprowadzić do prawydarzenia w postaci zapoczątkowania zmienności przyrodniczej, pierwszych narodzin i pierwszego zbioru roślin jadalnych przez pierwszą śmierć – bóstwa, herosa, przodka, który ginie poświęcając się dla ludzi, gdyż z jego ciała wyrastają pierwsze rośliny jadalne, które pozwalają ludziom przetrwać. Mit ten, różnie rozwijany w różnych kulturach prowadzi do koncepcji umierającego i zmartwychwstającego boga wegetacji o cechach solarnych, którego indywidualny los powtarza cykl życia zboża: zasiane wschodzi jako młoda roślina, dojrzewa i następnie „traci głowę” pod sierpem, by wyłuskane z niej ziarno mogło z kolei znowu zapłodnić ziemię. Niewątpliwie taką postacią jest *Jaryło*, a być może też, jako jego wariant, połabski *Jarowit*.

Problem bóstwa żeńskiego

Zdaniem historyków religii przejście ze zbieraczo-łowickiego paleolitu do rolniczego neolitu wiązało się ze wzrostem znaczenia symboliki kobiecej i wykreowaniem postaci Wielkiej Bogini Matki, określanej też jako Bogini Śmierci w Życiu, która rodziła, zachowywała i zbierała życie wszystkim swym dzieciom: roślinom, zwierzętom, ludziom i ciałom niebieskim. Jej kult miał zdominować zachowania religijne, a inne boskie postacie były jej w pełni podporządkowane. Część badaczy idzie dalej, określając wczesny neolit jako epokę matriar-

chatu, kiedy kobiety jako ucieleśnienia Bogini sprawowały pełnię władzy, a mężczyźni byli im podporządkowani. Większość późniejszych bóstw kobiecych jest, w myśl tej koncepcji, dalekim echem kosmicznej Macierzy, jej personifikowanymi atrybutami, np. boginie władzy, wojny, miłości, wiosny, narodzin, śmierci itp.

Niewiele jest śladów żeńskich bóstw w źródłach słowiańskich, choć istnieją prace próbujące ukazać Słowian jako społeczność matriarchalną. Autor jednej z nich, Evilo Gasparini⁴⁴, dowodzi, że sposób zawierania małżeństw u Słowian (swoboda wyboru małżonka przez dziewczynę, korzystne miejsce wdowy w prawie zwyczajowym) wskazują na dawny matrylinearyzm, czyli liczenie pochodzenia w linii żeńskiej. W myśl zasady matrylinearyzm = matriarchat Gasparini zajął się tropieniem Bogini o cechach lunarnych, wskazując na *Mokosz*, *Siwę*, *Marzannę*, a nawet demonologię żeńską czy *Babę Jagę* jako różne nazwy tego samego bóstwa.

Wychodząc z zestawu cech Wielkiej Bogini, próbowano niegdyś stworzyć obraz bogini *Żywi*, której domeną jest życie jako takie. Przesłanką istnienia takiej postaci były *Roczniki czyli kroniki sławnego Królestwa Polskiego* Długosza, który w ramach opisu pradziejów Polski pisze o wierze przodków, wymieniając wśród szeregu rzymskich bogów i bogiń takie postacie:

Dianie natomiast, uważanej według wierzeń pogańskich za niewiastę i dziewicę zarazem, matrony i dziewice oddawały cześć przez składanie przed jej posągami wieńców. Rolnicy zaś i prowadzący gospodarkę rolniczą czcili Cererę,

⁴⁴ E. Gasparini, *Il Matriarcato slavo; antropologia culturale dei Protoslavi*, Firenze 1973.

na wyścigi składając jej w ofierze ziarna zbóż. Za bóstwo uważali też „pogodę” i także nazwali je Pogodą, czyli dającą dogodnego powietrza. Był też bóg życia zwany Żywią [Żywie]. A jako że państwu Lechitów wydarzyło się powstać na obszarze zawierającym rozległe lasy i gaje, o których starożytni wierzyli, iż zamieszkuje je Diana i że Diana rości sobie władztwo nad nimi. Cerera zaś uważana była za matkę i boginię urodzajów, których dostatku kraj potrzebował, [przeto] te dwie boginie: Diana w ich języku Dziewanną [Dzewana] zwana i Cerera zwana Marzanną [Marzyana], cieszyły się szczególnym kultem i szczególnym nabożeństwem.

Panteon Długosza, poddany druzgocącej krytyce jeszcze przez Brücknera, jest jednak do pewnego stopnia zbieżny z fragmentem *Kroniki* Helmolda, poświęconym głównym bóstwom Obodrytów w czasie umacniania się pogaństwa za rządów Niklota.

Odradzał się w owych dniach po całej Słowiańszczyźnie wieloraki kult bałwanów i praktyki zabobonne. Albowiem oprócz świętych gajów i niebożąt [oryg. *lucos atque penates*], w które obfitowały pola i miasta, najpierwszymi i najważniejszymi byli Prowe, bóg ziemi starogardzkiej, Siwa, bogini Połabian czyli Raciborzan, i Radogost, bóg ziemi Obodrytów. [...] Przydarzyło się zaś, że w drodze przybyliśmy do gaju, który jest jedyny w tym kraju, cała bowiem okolica jest płaska. Tam wśród bardzo starych drzew zobaczyliśmy święte dęby, które były poświęcone bogu owej ziemi zwanemu Prowe... U Słowian istnieją rozmaite rodzaje bałwochwalstwa, nie wszyscy bowiem zgodnie praktykują te same zabobonne obrządki. Jedni stawiają dziwaczne posągi w świątyniach, jak np. wizerunek w Płoni, który nosi imię Podaga; inne bóstwa zamieszkują lasy i gaje, jak na przykład bożek starogardzki Prowe. Takich nie przedstawia się na wizerunkach.

Z analizy obu tekstów wynikać może stwierdzenie, że Długoszowa *Żywia* odpowiada u Helmolda *Siwi*, podobnie jak *Pogoda Podadze*. Brückner twierdził, że Długosz musiał dotrzeć do tekstu Helmolda i na podstawie jego opisu świętych gajów wymyślił kult bóstw żeńskich. Część badaczy zaprzecza jakiegokolwiek możliwości korzystania przez naszego dziejopisarza z tej kroniki, ale to może oznaczać potwierdzenie obecności żeńskiego bóstwa *Żywii* u wszystkich Słowian zachodnich.

W poszukiwaniu centralnej, kobiecej postaci boskiej, rządzącej życiem i odpowiadającej *Żywii* – *Siwie*, zwrócono się ku panteonowi wschodniosłowiańskiemu znajdując w nim enigmatyczną boginię *Mokosz*. Wiadomo z folkloru północnoruskiego, że *Mokosz* opiekowała się sferą kobiecą: stryżeniem owiec i przedzeniem lnu oraz aktywnością seksualną (karą swą dotykała uprawiających masturbację). Jej imię można wyprowadzić z rdzenia *mok-* związanego z wilgocią (*mokrym*), choć silne są tendencje do widzenia w niej zapożyczonego z północy demona symbolizującego fiński lud *Moksza*, *Moksz*. Wydaje się, że *Mokosz*, podobnie jak irańska *Anahita* „Rozlewna”, wiązała się z ideą płodnej wilgoci, prawdopodobnie była pradawnym bóstwem kobiecym, hipostazą małżonki głównego boga niebiańskiego, Matki Wilgotnej Ziemi. Wskazuje się też na powiązania z sanskryckim *makha-* „bogaty, dostojny”, który to rdzeń zresztą posłużył do określania magii (irań. *maghti-*, greckie *mageia*) i słowiańskiego „moc”. Iwanow i Toporow proponują widzieć w *Mokoszy* u k a r a n ą za zdradę małżonkę Gromowładcy, pozbawioną statusu i zesłaną z nieba do dziedziny akwatyčno-chtowniczej. Dlatego w gwa-

rze moskiewskiej *mokosia* oznacza kobietę lekkich obyczajów.

Uspienski twierdzi, że na postać tego bóstwa żeńskiego nałożyły się obrazy św. Paraskiewy Piatnicy i Anastazji. Tym samym Mokosz-Paraskiewa jako bóstwo chtoniczne jest adwersarzem Gromowładcy. Poświęcony Paraskiewie piątek jako dzień tygodnia ma odpowiedniki indoeuropejskie (germ. *Frey – Freya* i *Freitag // Friday*). Mówi się, że w piątek nie wolno prażyć i orać, by nie nasypać brudu w oczy matki Piatnicy bądź by jej nie pokłuć wrzecionami (co ma oczywistą symbolikę seksualną, więc może i do zakazów można dodać zakaz uprawiania seksu), dlatego naruszenie tego zakazu karane jest przez boginię ślepotą. Echo obrzędów związanych z Mokoszą być może stanowi opis z *Regulaminu dla świętego synodu*: „w Małej Rusi w pułku starodubskim w oznaczonym dniu świątecznym prowadzą kobietę bez nakrycia głowy imieniem Piatnica, a wiedą ją w procesji wokół cerkwi i przy cerkwi cześć jej oddaje lud, z darami i nadzieją na jakąś korzyść”⁴⁵. Kult jej obejmował prawdopodobnie rzucanie jej w ofierze przędzy i owczej wełny. W folklorze Mokosz występuje niemal do XX wieku, przybrawszy postać kobiety z długimi, rozpuszczonymi włosami, wielką głową i długimi rękami, obchodzącej nocami izby, by prażyć przy opuszczonych kołowrotkach. „Jako kobieta w wielki post obchodzi domy i niepokoi kobiety przędące, dozoruje i owiec, sama je strzyże; dla niej na noc obok nożyc kładą kosmyki wełny”⁷. Bardziej ryzykowne byłoby wiązanie z Mokoszą

⁴⁵ B. Uspienski, *Kult świętego Mikołaja...*, s. 200.

funkcji dawczyni losu, przędącej nić żywota, jako że inne indoeuropejskie odpowiedniki wskazują na potrójność bóstwa losu, czemu bardziej odpowiadają *rodzanice*.

Wilgoć jako cecha kobieca, określająca płodność, wiąże się ze słowiańskim widzeniem Ziemi jako bóstwa żeńskiego i partnera zapładniającego boga nieba. Musimy więc zwrócić uwagę na uosobienie Ziemi, a więc postać określaną w folklorze wschodniosłowiańskim jako *Mat' Syraja Zemlja* (*Matka Wilgotna Ziemia*), a w zachodniosłowiańskim jako *Święta Ziemia*. Z cytowanego wyżej tekstu Helmolda wynika, że Słowianie wierzyli w lokalne duchy, przesączające sakralnością otoczenie przyrodnicze, nie ma jednak w tekstach historycznych śladu ogólnego kultu ziemi jako wartości sakralnej, porównywalnego do kultu nieba. Tym niemniej analogiczna postać występuje powszechnie u ludów indoeuropejskich: wedyjska *Prithivi Matar*, irańska *Spenta Aramaiti*, grecka *Demeter*, messapijska *Damatura*, łacińska *Tellus Mater*, celtycka *Danu*, łotewska *Zemes Mater* – wszystkie znaczą dosłownie „Matka-Ziemia”, z rdzeniem **dan-* odnoszącym się do wody i wilgoci⁴⁶. Nestor, domniemany autor *Powieści dorocznej*, zastanawiając się nad różnicami między prawosławiem a łacinnikami, wspomina w pewnym fragmencie: „Znowuż i ziemię nazywają matką. Wszak jeśli ziemia jest im matką, to ojcem ich jest niebo; na początku bowiem stworzył Bóg niebo, także i ziemię. Wszak mówią «Ojciec nasz, któryś

⁴⁶ B. A. Rybakow, a w Polsce W. Szafrąński, proponują nazwać tę prastarą boginię – Ładą. A. Znojko twierdzi, że zwano ją Daną „Rozlewną”. Rdzeń ten zawiera nazwy wielkich rzek w rodzaju Dunaju, Dniepru czy Dniestru.

jest w niebie». Jeżeli w ich rozumieniu ziemia jest matką, to po co plujecie na matkę swoją? Więc tu ją całujecie, i znowuż kalacie?”. Ta kaznodziejska argumentacja odsyła do praindoeuropejskiego mitologemu małżeństwa Nieba i Ziemi. Ziemia u Słowian jest uznawana za dawczynię mocy życia i płodności, która ze swego wiecznie płodnego łona rodzi bezustannie rośliny uprawne (zboża) i dzikie (zioła). Oranie, wbijanie słupów, sianie zbóż są symbolami stosunku z Ziemią. Jego atmosferycznym odzwierciedleniem jest uderzenie pioruna i spadnięcie deszczu. Podobnie jak nie odbywa się stosunków z ciężarną kobietą, nie powinno się w nią nic wbijać aż do pierwszego wiosennego pioruna, ani kołków płotu, ani pługa. Nie wolno jej kopać ani pluć, by się nie obraziła. Zsyła bowiem wówczas choroby, jak np. trzęsionkę – febrę. Umarli wracają do jej łona – mówi się o niej, że żywi się własnymi dziećmi. Jak mówi jeden z przekazów ludowych, Bóg nakazał Ziemi: „Ty będziesz ludzi rodziła i będziesz pożerała; co sama urodzisz, to sama zjesz, bo to twoje”. Kogoś, kto dokonał najstraszniejszych występków, może Ziemia „nie przyjąć” i wyrzucić wsadzoną do grobu trumnę na powierzchnię; i odwrotnie, może też takiego występnego żywcem pochłonać. Jej świętość sprawia, że ten kto trzyma ją w ręku lub pocałował lub zjadł – nie może skłamać, dlatego w sądach stosowano „przysięgę na ziemię” i powoływano ziemię na świadka. Podobnie pocałować ziemię powinien w Bułgarii oracz, który zamierza zaorać pierwszą skibę. Ziemi można też powierzyć tajemnice i własne grzechy, na Rusi funkcjonowała cała instytucja „spowiedzi do ziemi”. I odwrotnie, wykopana w ziemi dziu-

ra jest jej ustami, przez które szepce ona wszelkie rady i przepowiednie.

Ziemia dysponuje ogromną mocą regenerującą, jest w nią „bogata” bądź „brzuchata” (brzemienna). Bohaterowie *Bylin* po obaleniu na ziemię odzyskują siły, podobnie jak Anteusz w pojedynku z Heraklesem. Osoby, które pracowały na roli, zwłaszcza kobiety, powinny po pracy wytargać się w ziemi, prosząc „niwę” o zwrot utraconych przy pracy mocy kobiecych. Jednym z działań pobudzających płodność było też symulowanie lub odbywanie na zaoranej ziemi stosunku płciowego.

Jedna z bardziej ryzykownych rekonstrukcji mitycznych wiąże słowiańską Ziemię z obrazem świni (Ziemia – Maciora)⁴⁷, motywem szeroko rozpowszechnionym w systemach religijnych społeczności rolniczych, jak wskazuje Graves w swojej *Białej Bogini*. W ramach mitu syn lub kochanek Bogini Matki przybiera postać dzika bądź wieprza. Symbolem połączenia pary mogły być drzewa z wbitymi szczękami dzików. Dwa takie drzewa, pochodzące prawdopodobnie z uroczyska, wyłowiono z okolic ujścia Desny do Dniepru. Przygotowywano je w ten sposób, że w żywym drewnie wycinano otwory, które po wsadzeniu szczęki czopowano wyciętym kawałkiem, tak że drewno zrastało się z pniem tworząc nierozzerwalną całość. Duża ilość kości i kłów dzika znalezionych w grobach i uroczyskach wskazuje, że dzik był powszechnie wykorzystywanym zwierzęciem ofiarnym wschodnich Słowian. Jednak jego związek z dębem,

⁴⁷ Taką propozycję wysuwają M. Derwich i M. Cetwiński w swej książce: *Herby, legendy, dawne mity*, Wrocław 1989, s. 90-92.

drzewem Peruna, wskazuje raczej na postać Welesa i na związki w rodzaju antagonizmu: potwór chaosu – gromowładca. Warto przy okazji dodać, że także zachodni Słowianie widzieli dzika w tej postaci, jeśli tak zinterpretować rzeźbiony łeb odyńca na wałach Gniezna czy opowieść Thietmara o dziku kryjącym się w jeziorze pod Radogoszczą:

„Ilekcroć grożą im [Wioletom] srogie przeciwności długiej wojny domowej, wychodzi ze wspomnianego jeziora potężny odyniec [oryg. *inog*] z pianą połyskującą na białych kłach i na oczach wszystkich tarza się z upodobaniem w kałuży wśród straszliwych wstrząsów”.

Przypatrując się pozostałym wymienionym przez Długosza postaciom, *Dziwannie* i *Marzannie*, łatwo poznać, że Długosz zaczerpnął je ze współczesnego sobie folkloru. Sam wszak pisze: (X, 117), że kiedy Mieszko kazał potopić bałwany pogańskich bogów, „to poniszczenie i potopienie bałwanów po dziś dzień przedstawia się i odnawia w niektórych wsiach polskich, gdzie niosą na długim drągu wyobrażenia Dziwanny i Marzanny i wrzucają w moczary i zatapiają w niedzielę postną *Laetare*” (tzw. Biała Niedziela). Obrzędy te były szeroko rozpowszechnione u zachodnich Słowian, jak wskazują statuty synodów praskich i poznańskich z XIV i XV wieku piętnujących obnoszenie „wyobrażenia śmierci” w środku postu. Pieśni śpiewane w czasie topienia Marzanny wskazują, że jej odejście oznacza przyjście św. Jerzego, czyli solarnego uosobienia wiosny, Jaryły⁴⁸. Marzanna,

⁴⁸ W. Iwanow, W. Toporow, *Issledowanija w oblasti sławjanskich drewnostej*, Moskwa 1974, s. 196

w przeciwieństwie do Jaryły, „umierała” na wiosnę: jej ubraną w białą płachtę kukłę obnoszono ze śpiewem po wioskach, by potem ją podpalić i wrzucić do wody (najpełniejsza wersja) lub tylko utopić bądź rozszarpać i rozrzucić po polach. Mamy tu znowu połączenie ognia z wodą świadczące o przekraczaniu ognistej rzeki odgraniczającej świat zmarłych (Nawie, Wyraj) od ziemi. Jak widać niezależnie od tego, czy Marzanna jest echem pogańskiego bóstwa śmierci i zimy, czy tylko ludowym demonem, jej postać pasuje do charakterystyki sił działających przy umieraniu i odradzaniu się natury; będziemy więc posługiwać się tym imieniem na oznaczenie odpowiedniego żeńskiego bóstwa związanego z symboliką śmierci prowadzącej do odrodzenia wegetacji.

W folklorze zachodniosłowiańskim spotykamy warianty jej imienia. Wyjątkowo jest to *Zima*, zwykle *Marzanna*, *Marena*, *Murena*, *Morana* czy – zdwojona – *Marmuriena* albo *Śmierotka*, *Śmierć*, *Śmiercicha*. Oba imiona wskazują na związek ze sferą śmierci, Marzanna znaczy bowiem „panna moru” czyli gwałtownej, zbiorowej śmierci (czasami związanej z rzymskim Marsem) bądź wywodzi się z rdzenia *marz-* występującym w słowach „mróz” i „marznąć”, choć są badacze, którzy za Łowmiańskim, widzą w niej zniekształcenie Marii Panny, zapożyczony z kolei w tej roli z folkloru zachodnioeuropejskiego. Oczywiście jest, że z takiego właśnie źródła pochodzi raczej obraz Śmierci jako kościotrupa w białym płaszczu i z kosą bądź sierpem w ręku, u Słowian zaś śmierć indywidualna i śmierć wegetacyjna stanowiły jedno. Co do Marzanny, musiała być postacią ogólnosłowiańską, istnieją jej wschodniosłowiańskie odpowied-

niki – ukraińska *Marena*, białoruska *Mara*, w bylinach *Marinka*. Prawdopodobnie do tej postaci odnosi się trzynastowieczny *Katalog magii* Rudolfa będący rodzajem przewodnika dla spowiedników, o jakie „bałwochwalcze” występkę przede wszystkim pytać penitentów: „W nocy Bożego Narodzenia zastawiają stół dla królowej nieba, którą powszechnie nazywają panią *holdą* [oryg. *quam dominam holdam vulgus appellat*], aby ich wspomagała”. *Holda* to być może zniekształcenie *Chłodu*, *Chłodnej Pani* zimy i śmierci. Według innych interpretacji *Katalog* przedstawia wierzenia niemieckiej ludności, *Domina Holda* zatem to *Frau Hölle*, południowogermańska postać bogini zaświatów *Hel*.

Można podejrzewać, że to właśnie jakiś wschodni odpowiednik Marzanny ma na myśli Ibn Fadlan opisujący pogrzeb „wareski”. Arabski podróżnik wspomina w nim o ubranej na biało kobiecie, pełniącej w obrzędach pogrzebowych rolę „Anioła Śmierci”. Powinna to być w pełni dojrzała, tłusta kobieta, której zadaniem było uszycie śmiertelnej koszuli (gieszła) zmarłemu oraz złożenie ofiary ludzkiej: dobrowolnie ofiarowana niewolnica została najpierw uduszona, potem Anioł Śmierci wbił jej nóż w serce i odciął głowę.

W folklorze Marzanna związana jest z zepsuciem, gniciem, *kisłotą*, czyli *żurem*, będąc prawdopodobnie niszczącą świeżość panią rozkładu w rodzaju irańskiej *Nasu drudży*. Jej święto, zwane *Śmiertelną*, *Śmiertną*, wreszcie *Zaduszną Niedzielą* jest próbą oddania hołdu siłom destrukcyjnym i odwołania ich na tamten świat. Odbywa się w połowie postu, w pół drogi do Wielkanocy, czyli zmartwychwstania przyrody i symbolizującego

ją boga. Jest to także jedno ze świąt zmarłych, korzystając z otwarcia bram zaświatów można się wówczas z nimi porozumieć. Marzanna nazywana jest przewrotnie przepiękną i miłą, choć chętnie ubiera się ją w łachmany i powróšlo ze słomy, na Łużycach zaś w koszulę ostatnio zmarłego i pas ostatnio wydanej za mąż dziewczyny. Czasami przed podpaleniem pozbawiano ją odzieży. Jej śmierć bywa też odgrywana w postaci walki dwóch kukieł – męskiej i żeńskiej lub upieczenia jej w tłuszczu, który (jako symbol obfitości) ma moc zaklinania zimy. W pewnych interpretacjach obrzęd Marzanny może też być echem ofiary ludzkiej. Jak się zdaje, obrzęd był ogólnosłowiański, w Serbii i Macedonii palono ogniska ze słomy i śmieci zwane *samodiwskimi ogniami*, których celem było „palenie wieszczyc”.

Nie wiadomo, co sądzić o bliźniaczym odpowiedniku Marzanny w katalogu Długosza – *Dziewannie*. W późniejszym folklorze Dziewanna nie występuje, choć u Frazera utożsamiona zostaje z *Maikiem* i *Nowym Latem*: „Czasami przynoszą również z lasu ładnie ubraną lalkę, którą nazywają Latem, Majem lub Narzeczoną. W Polsce nazywają ją Dziewanną, boginią wiosny”⁴⁹. Na Podlasiu oprowadzano *Królewnę*, czyli piękną dziewczynę ustrojoną w kolorowe szaty, kwiaty i czerwone korale. Nazwę *dziewanna* nosi jedynie jedna z roślin ziołowych, zwana też warkoczem Matki Boskiej, przywracająca jędrność cery i usuwająca duszności i inne choroby oddechowe. Za mało mamy wszakże danych, by wnioskować o istnieniu swoistej bogini śmierci i życia zarazem,

⁴⁹ J. G. Frazer, *Złota Galaz*, Warszawa 1969, s. 271.

Dziewanny-Marzanny o dwóch obliczach, zimowym i letnim, martwym i żywym. Że takie idee występują w mitach indoeuropejskich, łatwo stwierdzić, czytając choćby opis skandynawskiej bogini zaświatów Hel: „jedna połowa jej twarzy miała wyraz urodziwy i przyjemny, druga zaś trupi i ohydny. Jedno lico zabarwiał jej rumieniec, drugie było sine i martwe jak u topielicy, jedno oko spoglądało życzliwie i po ludzku, drugie było szkliste, bezlitosne i upiorne, tak że nikt nie odważył się spojrzeć w nie bez trwogi”⁵⁰. Grecka Persefona – Kora, spędzająca połowę roku w podziemiach, połowę na ziemi, byłaby innym wyrazem tej charakterystycznej dwulicości Pani Śmierci w Życiu.

⁵⁰ J. Ros, *Heroje północy*, Warszawa 1969, s. 93.

6

W obliczu bogów

„Obyście się powstrzymywali przed klaskaniem i przyśpiewkami, w których wzywa się imiona bóstw: *lado yleli yassa*, co zwykło się czynić w czasie Zielonych Świątek”

[A. Brückner, *Kazania średniowieczne*, Kraków 1889, s. 27]

Obrzędowość

Strona obrzędowa (kult) stanowi najistotniejszy wymiar życia religijnego, dowodzi bowiem zaangażowania wiernych w relacje z sacrum i pozwala na ujawnienie zarówno indywidualnej religijności, jak i jej ram społecznych. Dlatego warto przyjrzeć się przede wszystkim modelom relacji ludzi i osobowych postaci sacrum, bogów i duchów. Mówiliśmy dotąd o działaniach związanych z relacją młody – stary bóg (Jaryło i Badniak) i życie – śmierć (Dziewanna – Marzanna). Jakkolwiek ważne, działania te nie wyczerpują zestawu sakralnych odniesień w czasie; zanim jednak przypomnimy kilka innych, warto rozpocząć od odpowiedzi na pytanie, jakie potrzeby zaspokajało u Słowian nawiązywanie relacji z bóstwami lub przodkami.

Już w najstarszym tekście Prokopa z Cezarei spotykamy się z osobistą relacją do bóstw: „...kiedy śmierć zajrzy im w oczy, czy to w chorobie, czy na wojnie, słubują wówczas, że jeśli jej unikną, złożą bogu natychmiast ofiarę w zamian za ocalone życie, a uniknąwszy składają ją, jak przyobiecali, i są przekonani, że kupili sobie ocalenie za tę właśnie ofiarę” (*Wojna gocka* III, 14,22). Ibn Fadlan opisuje zachowania ruskich kupców, składających miejscowym bóstwom chleb, mięso, cebulę, mleko i miód. Kiedy handel zakończył się sukcesem, mówili wówczas: „Władyka mi pomógł i powinienem mu za to zapłacić!” zabiciem owiec i byków. Część mięsa rozdawali biednym, resztę kładli przed wyobrażeniami bogów, a głowy zostawiali nabite na pale. Oznacza to, że bóstwo ingeruje osobiście w bieg losów danego osobnika i wymaga za to odpowiedniego odwzajemnienia w postaci daru ofiarnego (*żertwy*). Rodzajem ofiary mogła być modlitwa, wyraz wspólny wszystkim Słowianom (*modła*). Sądząc z analogii etnograficznych i relacji Ibn Rosteha, modlitwa zawierała zwykle wezwanie do boga i prośbę o dalszą opiekę w danej sprawie, jak w serbskiej modlitwie XIX-wiecznej: „Boże dopomóż, szczęśliwa nam droga, niechaj zaorzemy w zdrowiu, niech będą zdrowi oracze i woły, i niech nam dobrze rodzi zboże”⁵¹. Stwarza to osobistą więź z bóstwem, prawdopodobnie nie czasową, lecz stałą, bóg pojawia się w roli osobistego ducha opiekuńczego. Tę samą więź przenoszono w wymiar zbiorowy: tacy bogowie, jak Świętowit i Swarożyc // Radogost na zachodzie i Perun i Wołos na

⁵¹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, s. 239.

wschodzie wymagali ofiar od całych społeczności lub ich poszczególnych stanów. Wiemy, że wszystko, co zostało zdobyte przez drużynę trzystu wojów *Świętowita* przechodziło na jego własność, jak też, że pobierał on dziesięcinę od wszystkich pozostałych. Ponieważ analogiczne zasady „podatkowe” dotyczyły też Swarozycy w Radogoszczy i Trygława w Szczecinie, oznaczało to, że u Połabian i Pomorzan bóstwo stawiane było w pozycji naczelnika – wodza wojennego, a gromadzone oddziały były w istocie „wojownikami boga”. Jeśli chodzi o Peruna i Welesa u Słowian wschodnich, na tę samą relację wskazują wojenne przysięgi składane w obliczu boga.

Ofiarę stanowiły drobne przedmioty, drób, mięso, nabiał, pieczywo obrzędowe, napoje. *Hustyński latopis* mówi o wrzucaniu ofiar do ogni palonych przed wyobrażeniem Peruna, oraz o składaniu bóstwom wianków z pachnących kwiatów i ziół. Konstantyn Waganorodny pisze, że Rusini, przyplływając na świętą wyspę Chor-tycę, składali koło ogromnego dębu żywe koguty oraz chleb, mięso i inne posiadane dobra. Najprawdopodobniej najwspanialszą ofiarą było bydło (takie ofiary składano „jednemu bogu” Prokopa oraz Welesowi-opiekownikowi bydła) i owce, ale zarówno na wschodzie, jak i na zachodzie zdarzały się ofiary z ludzi. Kiedy w 1066 roku powiodło się powstanie pogańskie w kraju Obodrytów, w Radogoszczy ofiarowano Radogostowi głowę biskupa mechlińskiego Jana. Istotne związki ofiar ludzkich z całością kultu spotykamy w *Powieści dorocznej*. Pod datą 980 roku pojawia się wzmianka: „I przynosili im ofiary (*žertwy*), nazywając ich bogami i przyprawdzali

do nich swoich synów i córki, a ofiary te składano biesom, obrażając ziemię swoimi ofiarami”; opis wygląda jednak na standardową próbę zohydzenia pogańskiego kultu czytelnikom-chrześcijanom. W 983 roku pojawia się jednak opis zorganizowanego działania obrzędowego bliski temu, co wiemy o religii Słowian z innych źródeł. Mianowicie, po zwycięstwie nad Jaćwingami książę Włodzimierz radzi się starszyzny, jaką ofiarę dziękczynną należy złożyć bogom, ci zaś każą rzucać losy (*žreby*) reprezentujące kijowskich młodzieńców i dziewczęta. Los pada na Teodora, syna Warega – chrześcijanina o imieniu Tur. Tur odmawia poświęcenia syna, twierdząc, że bogowie pogańscy są drewnianymi bałwanami, wówczas rozgniewany tłum podpala jego dom i zabija ojca i syna. Ponieważ bardzo podobnie o składaniu ofiar ludzkich na Połabiu pisał Helmold, można uznać twierdzenia kronikarza za odbicie rzeczywistych obrzędów, a nie próbę dyskredytacji pogaństwa. W tym kontekście można uznać wspomnianą wcześniej ofiarę Marzanny oraz złożenie w ofierze wdowy podczas pochówku za prawdopodobną próbę odniesienia się do bóstwa śmierci i zaświatów w postaci ułagodzenia go ofiarą ludzką.

Helmoldowi zawdzięczamy opis obrzędów ociekających krwią, która jego zdaniem stanowi istotny element kontaktu z siłami sakralnymi:

Mianowicie kapłan stosownie do wskazówek losu zapowiada uroczystość na cześć bogów, po czym schodzą się mężowie i kobiety z dziećmi; zabijają na ofiarę swoim bogom woły i owce, niektórzy nawet chrześcijan, głosząc, że bogowie ich lubują się w chrześcijańskiej krwi. Po zabiciu ofiarnego zwierzęcia kapłan kosztuje jego krwi, by stać się

wrażliwym na wieszczce natchnienie. Panuje bowiem powszechna opinia, że łatwiej zwabia się bogów krwią, gdy zaś dopełnia się ofiary zgodnie ze zwyczajem, lud zaczyna ucztować i bawić się.

U Helmolda mamy więc następujący układ organizacyjny działań kultowych. Ogłoszenie święta na podstawie losów (chodzi tu raczej o święta kalendarzowe, a więc takie, które odbywają się w stałym, określonym cyklu) może oznaczać konieczność ustalenia dokładnej daty na podstawie różnych wskazówek naturalnych, jak układ ciał niebieskich, warunki meteorologiczno-pogodowe lub woli bogów przez nie przekazywanej. Po zgromadzeniu całej ludności, skoro nawet dzieci nie były wykluczone, następuje złożenie krwawej ofiary i wróżby na jej podstawie. Ofiara musi być krwawa, gdyż, jak wspomniano wyżej, przelew krwi zawiązuje swoistą więź wzajemnej powinności między bóstwem a ofiarodawcą. Ponieważ kapłan „kosztuje” krwi, z pozycji ludzkich przechodzi na pozycję boską w tej relacji i dzięki temu jest w stanie wypowiadać się w imieniu boga. Nie wiemy, jakim wzorcom podlega owo „wieszczce natchnienie”, czy chodzi o zwykłą interpretację znaków wróżebnych czy o silny stan zmienionej świadomości, posesyjny lub szamański (znany wschodnim Słowianom), ale niewątpliwie przy kalendarzowym święcie wola bogów dotyczyć powinna przyszłych zdarzeń, obfitości lub niedostatku plonów, klęsk bądź zwycięstw itd. Odrębną kwestią jest upodobanie do składania w ofierze chrześcijan. Niewątpliwie wyznawcy tradycyjnej religii mieli wiele powodów, by nie odnosić się do nich przyjaźnie, ale średniowieczne źródła wyraźnie pokazują pokojową

współegzystencję obu wyznań w sytuacji równowagi polityczno-wojskowej. Tu Helmold opisuje czasy po restytucji pogaństwa na Połabiu i możliwa jest gwałtowna reakcja na wysiłki chrystianizacyjne, choćby poprzez przypisywanie chrześcijanom wywoływania wszelkich klęsk i nieszczęść. Myślę jednak, że mechanizm kozła ofiarnego był powszechnie przyjmowanym sposobem wyboru ofiary ludzkiej, wybór dotyczył więc osób obcych, zaznaczających swą odrębność nie tylko religijnie, ale fizycznie, umysłowo czy przez status społeczny. Pełny kompleks rytualny kończył się wspólną ucztą i tańcami, co budowało doświadczenie jedności grupy.

Ważny w powyższych opisach jest powtarzający się motyw skojarzenia złożenia ofiary z wróżbami i ucztą rytualną. Wschodnio- i południowosłowiańskie określenie *žertva* uznaje się za związane z litewskim *girti* „sławić” i skr. *gir* „śpiew pochwalny”. Jeśli więc nie wywodziło się z określenia poczęstunku (por. *žarcie*, może *žyr* „łuszczyć”) dla duchów, to zostało z nim powiązane, podobnie jak zachodniosłowiański odpowiednik *obiata* (czeski *obet*) pochodzi prawdopodobnie od tego co obiecane, ślubowane, funkcjonuje też w folklorze w złożeniu *boży obiad*. Z kolei określenie *trzeba*, występujące u Słowian połabskich i południowych, oznaczało coś należnego, powinność. Jeśli ofiary składały się z przedmiotów nie zaliczanych do żywności, jak: odzież, tkaniny, włókna, ziarna, można je było zostawić pod drzewem, wrzucić do wody czy puścić na wiatr, na Połabiu przedmioty bardziej wartościowe przekazywano do skarbców świątyń. Jednak z reguły ofiary stanowiły obrzędowe wypieki, mięso zabijanych zwierząt i ptaków, napoje,

z których organizowano uczty, dla bogów i duchów zostawiając skórę, kości, głowę, serce i wątrobę (dlatego Radogost otrzymał głowę biskupa Jana). Uczta zbiorowa (prawdopodobnie zwana *tryzną*, tym określeniem nazywano obrzędy pogrzebowe połączone ze złożeniem ofiar i stypą) stanowiła na tyle ważną część życia religijnego, że niektóre kąciny połabskie zaopatrzone były w długie ławy, w innych uczty odbywały się na placu przed świątynią (Szczecin, Wolin). Używano wówczas naczyń i rogów należących do świątyni. Helmold podaje kilka przykładów uczt obrzędowych związanych z pijaństwem. Opis obrzędów dożynkowych w Arkonie także wskazuje na wymienione wyżej elementy. Kapłan wróżył na temat przyszłych zbiorów ze stanu ofiarowanego Świętowitowi upieczonego kołacza i poziomu miodu w rogu boga. Potem zaś:

„odprawiwszy ofiary ze zwierząt, odbywał uroczystą ucztę pod pozorem kultu [...] Zakończywszy w ten sposób [uroczystości], pozostałą część dnia zużywali na zbytckowne biesiadowanie i obracali przyniesione na ofiarę zapasy na ucztowanie i żarłoctwo, zmuszając poświęcone bóstwu zwierzęta ofiarne do służenia swej zachłanności. Przekroczenie wstrzeźliwości uważano w tej uczcie za czyn pobożny, a jej zachowanie za bezbożność miano” (por. przypis 42).

Powodem obżarstwa i opilstwa (jedno z kazań średniowiecznych podaje nawet, że bóstwami Słowian byli *Opilo et Obyadlo*) była konieczność zjedzenia wszystkiego, co ofiarowano, by zapewnić dobrą wróżbę na przyszłość.

Według średniowiecznych kronikarzy wróżby miały dla ludów słowiańskich szczególne znaczenie. Wynika-

ło to być może z faktu, że o ile los ludzki był wyraźnie dookreślony i zamknięty przez wyroki *rodzanic* czy *Doli*, to poszczególne zdarzenia, jak losy konfliktów wojennych, przebieg żniw czy cykle pogodowe i klęski żywiołowe, podlegały „woli bogów”. Rusczy autorzy tłumaczyli greckie pojęcie i bóstwo *Tyche* jako „rodzаница”! Być może dlatego Prokop pisał, że Słowianie nie mają pojęcia przeznaczenia, rozumiejąc przez nie *heimarmene*, czyli astrologicznie wyznaczoną konieczność zachodzenia zdarzeń na ziemi odpowiadających rytmom niebiańskim. Określenie „wróżba” ma się wywodzić od prasłow. *wъrga* „rzucać” pokrewnego do *wierzgać*. Jest to więc z jednej strony to, co się rzuca (jak kości) czy też nakłada na rzeczywistość, z drugiej zaś podległe losowości, jak wierzgnięcie konia. Koń pojawia się tu nieprzypadkowo, wiemy bowiem, że w imieniu bóstw połabskich, Świętowita, Swarozycy i Tryglawa wypowiadały się, poprzez wróżby, ich konie, a zwierzę to powszechnie wykorzystywane było do dywinacji u ludów indoeuropejskich. Konia prowadzono dwu- lub trzykrotnie między wbitymi lub leżącymi włóczniami, jeśli żadnej nie potrafił, oznaczało to pozytywną odpowiedź na pytanie. Dodatkowym wzmocnieniem w Radogoszczy było posługiwanie się *burtami*, czyli deseczkami zakopywanymi pod mchem, ale niewiele o tej technice wiadomo:

[Kapłani] na przemian mrużąc tajemne [słowa], kopią z drzeniem ziemię, aby przez rzucenie losów dojść dokładnej pewności w rzeczach wątpliwych. Co zakończywszy przykrywają je zieloną darnią. Wbijają na krzyż ostrzami w ziemię dwie włócznie i przeprowadzają przez nie z oznakami uwielbienia konia, którego uważają za coś największego.

szego i czczą jako świętość, i – wprzód rzuciwszy losy, którymi rzecz badali pierwiej – przez to jakby boskie zwierzę na nowo czynią wróżbę. Jeśli z obu tych czynności jednak wróżba wypadnie, czynami ją wypełniają, jeśli zaś nie, ludy te ze smutkiem rezygnują całkowicie z przedsięwzięcia⁵².

System ten wydaje się trwale związany ze słowiańskimi sposobami wróżenia, bowiem jeszcze w XIX wieku na Rusi „podczas wieszczb godowych dziewczęta ruskie rzucają na ziemię duhę, hołoblę albo jakiś drag i prowadzą przez nie konia; jeśli zaczepi kopytem – źle; o ile przejdzie bez potknięcia – wróżba jest pomyślna”⁵³. Najprawdopodobniej dlatego los zwany *žreb* (od *žrebu*, czyli wycięcia, karbu na drewnie) wiąże się z pojęciem *žrebie*.

Do obchodów świątecznych, a więc obrzędów dorocznych, należały też tańce i korowody. Zataczanie kręgu tanecznego z jednej strony wydziela świętą przestrzeń i określa jej granice, z drugiej jednoczy tańczących we wspólną sakralną. *Żywot św. Ottona* wspomina o powrocie mieszkańców Szczecina i Wolina do pogańskich zwyczajów przy okazji takich właśnie obchodów, kiedy to Wolin „zwykł na początku każdego lata obchodzić święto jakiegoś bożka przy tłumnym udziale ludzi i płasach”. Taniec wielokrotnie wspominały teksty średniowieczne jako istotny element obrzędowości pogańskiej: w kronice Długosza obchodzone w Zielone Świątki święto określa się jako *Stado*, gdyż chodziło o zebranie gro-

⁵² Thietmar, VI, 24, tłum. wg L. P. Słupecki, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów; studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, Warszawa 1998, s. 143.

⁵³ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, s. 411-412.

mad ludzkich w jedno stado, kiedy śpiewa się pieśni i tańczy, całość zaś kończy się orgią. W *Kronice* Kosmasa obchody opisane są następująco:

[Brzetysław] wytepił również zabobonne obrzędy, które wieśniacy, dotąd półpoganie, obchodzili na Zielone Świąta we wtorek albo w środę; ofiarując u źródeł zabijali zwierzęta i składali demonom; także pogrzeby urządzano po lasach i polach, oraz budki, które pogańskim obrządkiem stawiali na rozdrożach, jakoby na miejsce odpoczynku dla dusz; także i igrzyska pogańskie, które odprawiali nad swoimi zmarłymi przyzywając cienie przodków i tańcząc, wdziawszy na twarz maski (*Kosmas* III, 1).

Całość obchodów trwała prawdopodobnie cały tydzień, ich kulminacja z paleniem ognisk przypadała w sobotę (stąd późniejsza nazwa święta – *Sobótki*). U Słowian wschodnich święto to nosiło nazwę *Kupało* // *Kupała*, ze względu na praktykowaną wówczas oczyszczającą kąpiel i przesunęło się na noc świętojańską (może ze względu na kalendarz juliański). Na Rusi w siódmy czwartek po Wielkanocy zbierano się pod brzożami, składano pod nimi ofiary z pierogów, kaszy i jajecznicy, tańczono, śpiewano, klaskano w dłonie, po jedzeniu dzielono się na pary, które z nagiętych gałązek tych brzoż robiły koła, aby się przez nie całować, co stwarzało między nimi związek kumotrów. W Zielone Świątki robiono takie same koła, potem odłamawszy gałązki wito z nich wianki na głowę i puszczano na wodę. Szczegółowy opis Sobótek obchodzonych na św. Jana w 1505 roku w Pskowie wskazuje na długą kontynuację tradycji:

W tę świętą noc o mało nie całe miasto wpada w zamęt, i po wsiach zaczynają szaleć na bębnach, piszczałkach i na

stronowych instrumentach, we wszelkich nieprzystojnych igrzyskach szatańskich, w klaskaniu i płasaniu; kobiety i dziewczęta potrzęsają głowami, z ust ich wydobywa się obmierzły krzyk, wszelkie wstrętne diabelskie pieśni, wiercą zadem, nogi skaczą i przytupują; tu jest wielki upadek mężczyzn i chłopców, tu jest ich rozpustne przyglądanie się, jak się miotają kobiety i dziewczęta, tu także dla zameężnych kobiet pohańbienie, a dla dziewcząt utrata dziewictwa.

Folklor południowoślōwiański z kolei wskazuje na związek tańców po okręgu (*kolo*) ze sferą demoniczną (*wiły, wirniki* itp.) oraz zyskaniem mocy uzdrawiania. Wiły tańczące w noc świętojańską mogą uzdrowić każdą chorobę, nawet wskrzesić zmarłego. Zyskanie umiejętności uzdrowicielskich mogło nastąpić przez wskoczenie do „wilinego kręgu” albo przez jego naśladowanie aż do wyczerpania, a nawet w połączeniu z biczowaniem adepta.

Podsumowując, za K. Moszyńskim, naszą wiedzę o zbiorowych działaniach obrzędowych, można stwierdzić, że najbardziej rozbudowane scenariusze obejmowały: oczyszczenie uczestników, inwokacje i modlitwy, złożenie darów ofiarnych, jednoczącą ucztę obrzędową z zachowaniami orgiastycznymi i wróżby. Nieco odmiennego scenariusza, ze względu na ograniczenie do kultu rodowo-gospodarczego, wymagały ofiary składane duchom domowym w „strefie półmroku”: pod progiem, za piecem, w pokuciu, na strychu, wreszcie wrzucane do ogniska domowego. O ile w świętach ogólnoplemiennych próbowano uzyskać pomyślność dla całej wspólnoty i poznać przyszłość w nadchodzącym roku, o tyle

ofiary dla przodków miały zapewnić podtrzymanie więzi łączącej żywych i umarłych w skali rodu lub rodziny, co gwarantowało opiekę i pomoc przodków swoim potomkom. Czas działań ofiarnych związany był z jednej strony z cyklem wegetacyjnym, liczoną prawdopodobnie kalendarzem księżycowym, z drugiej dotyczył sytuacji nadzwyczajnych, kryzysowych w życiu jednostki i wspólnoty.

Spośród rozlicznych prób rekonstrukcji kalendarza słowiańskiego warto zwrócić uwagę na propozycję S. M. Tolstaj, zamieszczoną w słowniku *Славянские древности*⁵⁴. W tym ujęciu rok obrzędowy Słowian dzielił się na dwie główne pory, stawiane do siebie w opozycji: zimę i lato (ponieważ archaiczne kalendarze słowiańskie nie miały wspólnych słów na oznaczenie wiosny i jesieni). Takie cechy wykazuje kalendarz pierwotnych Indoeuropejczyków rekonstruowany w postaci podziału na „drogę bogów” związaną z wiosną, latem i deszczem oraz „drogę przodków” – czas ciemności i śmierci. Główne święta dotyczyły przejścia z jednej do drugiej pory, związane czasowo z równonocami, oraz środka zimy i lata, wyznaczanego datami przesilen. Często w folklorze wschodnio- i południowosłowiańskim figurują określenia „letnie słońce” i „zimowe słońce”, co oznacza dwoistość tego ciała niebieskiego. Letnie słońce wędruje bliżej ziemi, zimowe z daleka od powierzchni. Równonoc są czasem zamiany letniego na zimowe słońce i odwrotnie. Otwierającym cykl roczny obrzędom

⁵⁴ S.M. Tolstaja, *Kalendar' narodnyj*, [w:] *Славянские древности*, red. S.M. Tolstaja, t. 2, Moskwa 1999, s. 442-446.

równonocy wiosennej muszą więc towarzyszyć symboliczne odesłania sił zimy i śmierci (*żur*, *marzanna*, *śmiercicha* itd.) i powitanie „nowego latka”, podczas gdy obrzędowość jesienna nawiązywać będzie do śmierci wegetacyjnej, sprowadzenia i odesłania zmarłych przodków. Część rytualnych działań równonocy zostaje powtórzona i wzmocniona w czasie przesileń, stąd pewnego rodzaju nieokreśloność scenariuszy obrzędowych związanych z poszczególnymi świętami: np. opisane wyżej obrzędy Zielonych Świątek rozciągały się aż do nocy świętojańskiej. Analiza semantyczna pokazuje, że w trakcie świąt określanych jako „spotkanie” często mamy do czynienia z obrzędami przyzywania, poczęstunku, przygotowania i wniesienia rytualnego obiektu itp., natomiast w czasie „chodzenia”, „prowadzenia” dochodzi do wyprowadzania, odchodzenia, wygnania czy zniszczenia elementów symbolicznych. Tymi rytualnymi, znaczącymi obiektami są zwykle zielone rośliny lub drzewa rytualne, kukły, pokarm obrzędowy, palone ognie i przebie-rańcy w maskach.

Świątynie i kapłani

Jak już wspomniano w rozdziale IV, miejsce złożenia ofiary musiało być wyposażone w co najmniej dwa ze zjawisk przyrodniczych uważanych za odzwierciedlenie idealnego modelu świata: góra lub kamień, stare, wielkie drzewo i woda (źródło, studnia, strumień), do czego często uczestnicy dodawali pośredniczący ogień. Nie należy jednak wnosić, jak to czyni większość ewo-

lucjonistycznie nastawionych badaczy, że takie naturalne miejsca święte były właściwe Słowianom, a sanktuaria w postaci sztucznych konstrukcji (*kąćin*) na Połabiu stanowiły niezgodne z etapem rozwoju religii zapożyczenie. Jak pokazuje w swojej pracy o pogańskich świątyniach Leszek Słupecki⁵⁵, nie da się utrzymać twierdzenia, że Połabie z powodu kontaktów z chrześcijańskimi środowiskami stanowiło przodującą pod względem rozwoju religii prowincję Słowiańszczyzny, we wszystkich jej częściach mamy bowiem do czynienia z przenikaniem się elementów naturalnych i konstrukcji sztucznych w organizacji przestrzeni sakralnej. Dla przykładu święty gaj poświęcony *Prowemu* był otoczony płotem z dwiema kunsztownie zdobionymi bramami (prawdopodobnie jedną wkraczano na święty teren, drugą go opuszczano), stanowiącym sztuczne zaakcentowanie rozdziału sacrum – profanum. Podobną rolę odgrywały kręgi kamienne na szczytach wzgórz w Polsce oraz wały i wykopane w ziemi rowy, charakterystyczne dla wschodniej Słowiańszczyzny. Świątynia głównego boga Gardźca, *Rujewita*, była w istocie zadaszeniem, okrytym tkaninami, nie odbiegając zbytnio wyglądem od ogrodzenia gaju *Prowego*. Po drugie, archeologiczne znaleziska pozostałości budowli sakralnych w Gross Raden, Ralswiek i Feldberg datowane są na VIII-IX wiek, czyli na czas sprzed wpływów chrześcijańskich i można założyć, że sztuczne konstrukcje sakralne stanowiły ogólnosłowiańskie dziedzictwo kulturowe.

⁵⁵ L. P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa 1994.

Tezę tę warto podtrzymać, mimo braku jakichkolwiek danych dotyczących świątyń południowej Słowiańszczyzny, ze względu na wyraźne wykazanie pogańskich konstrukcji sakralnych na Rusi. W tekstach wschodniosłowiańskich wspominane są dwa rodzaje miejsc świętych: *kapiszcza* i *trzebiszcza*. Kapiszcze należy rozumieć jako obszar sakralny, na którym stały wyobrażenia boga lub bogów, zwykle pomieszczenie zamknięte (ponieważ nazwa *kapiszcze* etymologicznie wywodzi się od kopciu osiadającego na słupach lub dymniku), natomiast *trzebiszcze* (od *trzeby*) mogło oznaczać miejsce składania ofiar na wolnym powietrzu. Być może podział wiąże się ze wspomnianym przez Helmolda rozdzieleniem bóstw połabskich na posiadające swoje posągi w świątyniach, jak Podaga w Płoni, i czczone w lasach i gajach, jak Prowe. Zarówno *trzebiszcza*, jak i *kapiszcza* stanowiły przestrzeń wydzieloną; odkryte w 1908 roku kapiszcze kijowskie było np. otoczoną prostokątnym murem platformą, na której odkryto czaszki bydłęcych ofiar. W 1975 roku znaleziono w Kijowie kolejną konstrukcję z X wieku, którą część archeologów uznaje za tożsamą wzmiankowanej przez *Powieść doroczną* świątyni. W obrębie fundamentów prostokątnej platformy z sześcioma absydami (być może dla sześciu wspomnianych przez Nestora bogów) odnaleziono miejsce świętego ogniska, do którego wrzucano resztki ofiarowywanych zwierząt, w ponad 90% – byków. Znajdujące się zaś opodal dołki z ułożonymi starannie w okrąg kołkami mogły być pozostałością działań wróżebnych. Ośrodki kultowe związane ze sztucznymi konstrukcjami odkryto także w Starej Ładodze, Rżawińcach i Wszyżu nad Desną.

Świątynie budowane były zwykle na planie prostokąta, wyraźnie zorientowanego według stron świata. Może stąd pochodzi określenie *kącina*, kąty chaty zawsze stanowiły wyróżnione miejsce obrzędowe. W przypadku naturalnych miejsc świętych preferowano przekształcanie ich w krąg kultowy, analogicznie próbowano urządzić krąg w obrębie prostokątnych murów (Kijów). Mur, krąg kamienny, wał ziemny z fosą, palisada służyły uwidocznieniu granic przestrzeni sakralnej i dzieliły obszar kultu na miejsce zebrań społeczności i wróżb oraz *sanctissimum*, do którego wkraczać mogli tylko kapłani i ofiarodawcy, być może też wojownicy boga i arystokracja. Ślady archeologiczne wskazują, że także w odniesieniu do konstrukcji sztucznych można mówić o podwójnym charakterze budowli kultowych, dzielonych na domy zgromadzeń i pomieszkania sacrum. Na święty obszar wchodziło zwykle od zachodu, a po złożeniu ofiar niezwłocznie go opuszczano. Symbolami łączności sanktuarium ze światem bogów było ognisko, płonące wiecznie (*watra*) lub rozpalane na czas złożenia ofiar, oraz wyobrażenia sił sakralnych. Starano się organizować miejsca kultu przeważnie na wzgórzach, w pobliżu naturalnych źródeł wodnych, na przykład jezior i rzek, które chętnie wykorzystywano do celów wróżebnych.

Posiadane informacje na temat stanu kapłańskiego są często sprzeczne. Część badaczy twierdzi, że wyodrębnienie stanu kapłańskiego powinno nastąpić razem z powstaniem społeczeństwa klasowego: „w ustroju rodowo-plemiennym nie było miejsca na kapłanów, którzy *mutatis mutandis* odpowiadają świeckiej organizacji rzą-

dzącej”⁵⁶. Założenie to oparte było jednak na błędnych przesłankach i niezrozumieniu roli pośrednika w kontaktach z sacrum. Mamy przecież źródła *explicité* mówiące o stanie kapłańskim na Połabiu, Thietmar nazywa ich *ministri*, pozostali kronikarze *flamines*, *sacerdotes*. W języku staropolskim przetrwało określenie *žyrzec* oznaczające postać będącą starostą weselnym, a więc organizatorem uctw obrzędowych. Jego źródłosłów odpowiada wschodniosłowiańskiemu *žertwa* (ofiara), chodzić tu więc musi o kapłanów-ofiarników (o rekonstruowanej nazwie **žbrьcbь*, **žirьcbь*), zajmujących się także wróżeniem i rzucaniem losów, a być może też kojarzeniem małżeństw. Kapłani stanowili na Połabiu niewątpliwie elitę społeczną, wyróżniającą się związkami ze sferą sakralną, które ich uświęcały i czyniły prawdopodobnie własnością boga. Dlatego nie obcinali włosów (podobnie jak nie wolno przycinać grzyw ani wrywać włosów z ogonów świętych koni) oraz nosili długie szaty. Wiemy, że dysponowali wiedzą kosmologiczną (kapłani szczecińscy tłumaczyli trójdzielność kosmosu) i potrafili wyznaczać czas obrzędów. Stanowili też główne ognisko oporu przeciw chrystianizacji.

Na wschodzie nie natrafiamy na żadne ślady określenia związanego z *žercą*, funkcjonują natomiast dwa terminy: *wołchwowie* i *kudiesnicy*. *Wołchwów* można scharakteryzować podobnie jak pomorskich *žerców*, choć niewątpliwie mniej mieli od nich do powiedzenia w rządach nad społecznością. Zнали mity i dawne przekazy, usiłując skonstruować na ich podstawie spójny system

⁵⁶ S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie, wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 135.

wierzeniowy (np. wołchwom zawdzięczamy antropogoniczną opowieść o Bogu pocącym się w łaźni). Byli zwalczani przez kler chrześcijański i sami stanowili zagrożenie dla chrześcijan. Sądząc z *Powieści dorocznej* potrafili tańcem w kółko i środkami oszałamiającymi wprowadzić się w stan ekstazy, zyskując wówczas zdolność do wieszczenia oraz uzdrawiania chorych, co odpowiada kompleksowi szamańskiemu. W 1071 roku w Nowogrodzie wołchw podżegał mieszkańców przeciw księciu Glebowi: „mówił do ludzi, udając Boga”, co oznacza możliwość stanu posesyjnego (źródła mówią o odrętwieniu *ocerъ*), albo lot duszy do bóstwa. Etymologicznie *wołchw* wiąże się z rdzeniem **vel-*, związanym z czarowaniem i władcą czarów Wołosem, stąd Wołos mógł być uważany za boga opiekującego się *wołchwami*. Warto wspomnieć bylinną postać Wołcha Wsześlawlewicza, syna *źmija*, zdolnego do zmiany własnej postaci i rzucania niszczących czarów na wrogów. Warto też zwrócić uwagę na pewien rodzaj duchów zapewniających powodzenie, zwłaszcza w postaci zoomorficznej, jak *źmije ogniste*, *kłobuki*, *atwory* i *raraszki*, stanowić bowiem mogą one odpowiedniki szamańskich duchów opiekuńczych nabywanych podczas inicjacji. Na całej Słowiańszczyźnie funkcjonuje motyw mlecznych braci, zwierzęcego i ludzkiego, np. dziecka, które pije mleko z piersi matki razem z wężem i umiera po zabiciu węża.

Określeniem *kudiesnik* posługiwano się na północy Rusi, oznaczał on czarownika, osobę rzucającą czary i wróżącą. Generalnie na obszarach Słowiańszczyzny dane etnograficzne wskazują na szerokie rozpowszech-

nienie znachorstwa, uzdrawiaczy nazywanych *bjilami*, *vjeszczymi*, *lekarzami*, *lekownikami*, *znachorami*, *wraczaczami*, *wiedunami*, *szeptunami*, *grabanciaszami* itp. Czy ich obecność należy wiązać z uzdrowicielską funkcją szamańską czy z czarownictwem (*guślarstwem*), jest kwestią dookreślenia definicyjnego obu elementów. Jednak pochodzący z XIX wieku opis doświadczeń jednego ze znachorów nie pozostawia wątpliwości co do ich inicjacyjnego, szamańskiego charakteru:

Oskarżony o znachorstwo Paweł Dybała, włościanin ze wsi Podklasztorze w pow. Opoczyńskim.

Dybała opowiadał sam o sobie, że był w piekle, gdzie niezliczona moc diabłów poddawała go najsurowszym mękom, aby tylko wyparł się Jezusa; m.in. wyjmowano mu mózg i lano do głowy kwas siarczany, wyjęto mu serce, które – czy mu potem włożono napowrót, nie wie. Dopiero szrama w kształcie krzyża, którą ma na lewej ręce od wypadkowego skaleczenia się siekierą, pomogła mu z piekła wy dostać się bez szwanku.

Do Dybały schodzono się tłumnie z najodleglejszych okolic na poradę. Jako lekarstwo, chorzy jedli resztki wosku, pozostałego ze świec, pili wodę święconą i dekokt z ziół przez Dybałę przyrządzony; znachor okadzał ich mirą i oprowadzał zapaloną świecę naokoło głowy, mówiąc, że to najlepsze lekarstwo na wypędzenie złego.

Śledztwo wykazało, że podobny zakład leczniczy Dybała miał już w r. 1861 we wsi Raków w pow. Piotrkowskim, następnie w Gościmowie.

Przy rewizji w domu Pawła Dybały, znaleziono w izbie oddzielnej i obszernej dwa duże, od podłogi do sufitu sięgające ołtarze, z wizerunkami Matki Boskiej Częstochowskiej, z których jeden, jak objaśniał Dybała, miał być cudowny. Na ołtarzach postawiono kilka dużych świec wo-

skowych w lichtarzach kościelnych i wazony ze sztucznymi kwiatami. Na jednym ołtarzu urządzone było sanktuarium, tj. stół, krucyfiks i kielich, na drugim foremna, z łokieć długa trumna szklana i z gliny wyrobiona grupa, wyobrażająca złożenie Chrystusa do grobu.

Przypuszczane w Dybale zbroczenie umysłowe, *mania religiosa*, dwukrotnie w r. 1868 i 1883 przez lekarzy było odrzucone. Dybała niejednokrotnie udawał wariata, aby mu tylko w praktykach nie przeszkadzano. Pierwotnie był ubogi, z czasem nabył w zakątku pow. Opoczyńskiego włókę gruntu, na której w początku r. 1883 osiadł. Skazano go na 5 miesięcy więzienia⁵⁷.

Na Ukrainie mówiono o *zamiruchach* lub *zamiralnikach*, którzy w stanie transu mogli wędrować po tamtym świecie, czerpiąc z niego wiedzę o przyszłości i technikach uzdrawiania chorych. Specjalna kategoria zaklinaczy pogody, których określiliśmy jako *planetnicy*, nazywanych także *chmurnikami*, *nestinarzami*, *vedogonami* itd. odbywała klasyczne loty szamańskie, choć część badaczy neguje ich przynależność do kompleksu szamańskiego. Tego typu doświadczenia nie wynikają z jakiegś linii przekazu pochodzącej z czasów przedchrześcijańskich, są wytworem struktur mózgowych właściwych człowiekowi jako istocie biologicznej. Ich obecność wskazuje, że nic nie stało na przeszkodzie, by ujawniały się w obrębie religii słowiańskiej, wręcz przeciwnie, w obrębie paradygmatu „pogańskiego” mogły funkcjonować z całą otwartością.

⁵⁷ „Gazeta Radomska” 1884, nr 23: *Z kroniki sądowej*.

7

W kręgu boginek

„Jeśli bowiem elfy istnieją naprawdę i niezależnie od naszych opowieści, to prawdą jest także i to, że ani elfom nic do nas, ani nam do elfów. Nasze losy się rozdzieliły, nasze ścieżki rzadko się spotykają. Nawet na granicy Królestwa Czarów spotkać je można tylko wówczas, kiedy przypadkiem wejdą nam w drogę”.

[J.R.R. Tolkien, *O baśniach*, [w:] *Drzewo i liść*, Poznań 1994, s. 17]

Pochodzenie demonów

Członkowie kultur tradycyjnych żyją w ścisłej więzi z otoczeniem przyrodniczym, które ich karmi, odziewa, umożliwia przetrwanie i pomaga. Relacje te mają charakter zwrotny, bez odpowiedniej troski ze strony człowieka symbioza ze środowiskiem leśnym czy polnym zakończyłaby się klęską – taką sytuację jakże często możemy obserwować dzisiaj wokół nas. Dlatego też myślenie w tych kulturach koncentrowało się wokół relacji natura – kultura, podstawowej opozycji konstruującej światopogląd. Oba człony relacji były uznawane za równoprawne. Słowianie nie otrzymali nakazu „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, który byłby obrazą wobec

Ziemi jako ich matki i wobec wszystkich jej dzieci. Pozwolili natomiast mówić przyrodzie pełnym głosem, przypisując jej świadomość i ustanawiając szereg personifikujących pierwiastków otoczenia, które określa się jako demony. Ich zadaniem jest pośredniczenie, między a c j a między naturą a światem kultury. Wyobrażenia, mity i obrzędy związane z tą sferą codziennego kontaktu rozpowszechniane były w kręgu rodzinno-rodowym, a wobec tego niezmiernie trudne do wykorzenia. I rzeczywiście, ocalały, mimo że w wyniku chrystianizacji zniszczono święte miejsca, w których czczono bogów, rozproszono *żerców*, którzy w nich wiarę podtrzymywali, oraz prześladowano tych, którzy wspominali imiona wielkich bogów, znane niewątpliwie wszystkim spowiednikom. Prawidłowością chrystianizacji był w średniowieczu najpierw atak na oficjalne instytucje pogańskie i wielkich bogów, Kościół nie miał natomiast możliwości sięgnięcia głębiej, wykorzenia zwyczajów obecnych w każdym gospodarstwie, gdzie pan domu rzucał za siebie łyżkę kaszy dla domowych duchów, czy w lesie, w polu, gdzie zostawiano ofiary dla boginek i duchów leśnych, mające zapewnić powodzenie w zbiorach i na łowach. Dlatego też ta tak zwana mitologia niższa, związana z demonologią, przetrwała znacznie dłużej niż pamięć Peruna i Świątowita, jej pozostałości skrzętnie zbierali etnografowie w XIX i XX wieku. Tutaj bezpiecznie zachowały się takie postacie, jak Mokosz, niegdyś zapewne potężna bogini, skarłała do formy ducha zajęć kobiecych, czy Żmij – niegdysiejsze wcielenie Welesa, występujący w folklorze w roli Króla Węży. Nic więc dziwnego, że demonologia słowiańska, mimo nalecia-

łości chrześcijańskich i zachodnioeuropejskich zapożyczeń w rodzaju krasnoludków, jest łatwiejsza do zrekonstruowania od panteonu bogów, zwłaszcza dzięki obfitości materiałów etnograficznych.

Badając krajobraz pogańskiej Słowiańszczyzny, łatwo zauważyć, że pewne jego części były dla ludzi szczególnie znaczące, wobec czego jego ożywione reprezentacje były szczególnie liczne. Religioznawcy mówią tu o kilku sferach aktywności demonicznej. Jest to *powietrze* – pełne wirów, chmur, burz, zsyłające niszczący grad bądź ożywczy deszcz. Jest to *las* – zagadkowy i straszny, darzący zwierzyną i jagodami bądź zazdrośnie zamykający swe podwoje. Są to *zbiorniki wodne*, w których zdradziecko można zatonać. Szczególnie ważne jest też *pole* – pełne nieznanych ruchów, fal przesuwających się potajemnie, mszczące się na żeńcach za zaniedbania, wsysające pozostawione bez opieki dzieci i zsyłające koszmary. Ostatnią ważną sferą zainteresowania jest *gospodarstwo domowe* – jego mieszkańcom zależało na pomyślności, bogactwie i szczęściu, które bez współdziałania sił sakralnych byłyby niemożliwe. Poza wolnymi duchami przyrody środowiska te mogły być wypełnione duszami zmarłych, zwłaszcza tych, którzy urodzili się w określonym czasie (np. dziewczyny w rusalnym tygodniu) lub zginęli w sposób niestandardowy: zaginęli, utonęli, zmarli bez sakramentów, po zapowiedziach a przed ślubem, nie zostali pogrzebani.

Zwykle opisy demonologii słowiańskiej opierają się więc na wydzieleniu sfer działania, co wyróżnia: duchy losu i przeznaczenia (opiekuńcze), demony wodne i przybrzeżne, demony górskie, strachy bagienne, demony le-

śne i zwierzęce, duchy powietrzne, duchy opiekuńcze domu, zagrody, duchy polne, roli i prac polowych, duchy zmarłych i zmory, oraz demony zarazy i chorób, śmierci. Wydaje się, że nie jest to sztuczna konstrukcja badaczy; o dzieleniu świata na poszczególne sfery aktywności demonicznej świadczy następujący polski przekaz ludowy, mający swe odpowiedniki także u Słowian wschodnich:

Na początku świata Pan Bóg stworzył dużo aniołów. Część z nich była bardzo pyszna i zła. Nie chcieli się już Panbóckowi kłaniać, myśleli, że są dużo ważniejsi łod samego Pana Boga. Wtedy Panbócek nie wytrzymali. Wzieni se taki kij do ręki, poruszali nim i powiedzieli – Wszystko, co złe, fora z raj! Naroz wszyscy pyszni aniołowie zaczynali spadać i zlatywać. Jedni wpadli do samego piekła – no to som diobli. Drudzy wpadli do lasu – to tam są takie rozmaite złe duchy z nich. Trzeci wpadli do morza, a z morza do stawów i rozmaitych rzek – a to są utopce. Oni muszą dusze łapać i ludziom szkodzić, boby inaczej życ nie mogli. Ale moja starka padali, że są dobre utopce i złe. Te dobre to ludziom pomagają, siano im zwożą, przestrzegają przed niebezpieczeństwem, burzą, gradem, a ponoć umią nawet po wodzie po wyrchu łazić. Te złe zaś, to ino ludziom szkodzą, a największo radość mają jak dusze do wody wciągną. Najwięcej radości mają zaś, jak pijaków wciągną i takie dziołchy, co są latawice⁵⁸.

Jednak Moszyński, przyglądając się słowiańskim demonom, zauważa, że cechy istot demonicznych powtarzają się, niezależnie od sfery zamieszkania i imienia. Jego zdaniem:

⁵⁸ D. Simonides, J. Ligeza, *Gadka za gadką: 300 podań, bajek i anegdot Górnośląska*, Katowice 1973, s. 57-58.

„każda postać demoniczna składa się, w świetle porównawczych badań, z zespołu wierzeniowych motywów, z których najczęściej jeden wyraźnie odgrywa rolę główną, tworząc proste, krystalizacyjne jądro całego zespołu, inne są zaś podrzędne i osnuwają na kształt różnobarwnej mozaiki ową prostą treść. Czasem wyraźnego wątku głównego brak i postać demona jest nacechowana tylko przez charakterystyczny węzeł, utworzony np. z nazwy i jednego czy paru lub kilku wątków mniej więcej równorzędnych. Każdy «demon» ma swój geograficzny zasięg, ale bynajmniej nie każdy występuje na całym obszarze tego zasięgu w postaci jednakiego zespołu wątków; niekiedy w całych okolicach leżących w obrębie zasięgu spotykamy tylko jego nazwę oraz jeden lub dwa, trzy charakterystyczne dlań wątki, składające się na skromną całość; gdzie indziej wątków jest kilkanaście lub więcej, opowiadania są bogato rozwinięte; jeszcze indziej pozostaje charakterystyczny zespół paru lub kilku motywów, ale odmienia się nazwa itd.”⁵⁹

O charakterze danej istoty demonicznej decyduje więc nazwa, wygląd zewnętrzny, pochodzenie: półdemoniczne (powstały z duszy człowieka zmarłego w szczególny sposób) lub demoniczne (duch natury) oraz stosunek do ludzi i ich świata.

Wobec tego dwie podstawowe trudności związane z demonologią dotyczą odpowiedzi na pytanie, jakie jest pochodzenie danych duchów oraz jakie pełnią one funkcje. Ludwik Stomma⁶⁰ stwierdza kategorycznie, że poza personifikacjami żywiołów w rodzaju *Biedy, Moru, Doli*, oraz importów (*diabeł, bazyliszek, meluzyna*) cała de-

⁵⁹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz.1, s. 602.

⁶⁰ L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986, s. 159-166. Podobne jest zdanie wielu etnologów, jak D.K. Zielenina, L.N. Winogradowej.

monologia ludowa wywodzi się z dusz zmarłych: martwych płodów, porońców, niechrzczeńców, kobiet zmarłych przy porodzie, samobójców, wisielców itp. Jego zdaniem chodzi tu o przypisywanie charakteru mediacyjnego między społeczeństwem a środowiskiem takim postaciom, które „wyszły w sensie biologicznym i nie wyszły w sensie obrzędowo-magicznym ze stanu poprzedniego, a nie weszły w sensie obrzędowo-magicznym i weszły w sensie biologicznym do stanu następnego; czyli innymi słowy: tych, którzy usytuowali się poza jakimkolwiek określonym stanem i – z innego punktu widzenia – w paru stanach jednocześnie, a więc w permanentnej mediacji”. Zgadza się z mediacyjnym stanem takich duchów jak *baba jaga*, *domowik*, *nawki* czy *rusalki* w układzie natura – kultura, trzeba jednak pamiętać, że nie cała sfera demoniczna jest związana z ludzką duchowością. Takie powiązania są oczywiste w przypadku gospodarstwa domowego, wypełnionego duchami przodków, jednak uznanie np. duchów leśnych za duchy zmarłych jest efektem sposobu myślenia opozycjami *ad hoc* w sytuacji dominującego światopoglądu chrześcijańskiego, a nie bezwarunkowym dogmatem. Widać to, gdy zbadamy przekazy ludowe dotyczące powstawania danych istot, oraz ich zakresu funkcjonalnego, odpowiedzi wielokrotnie krzyżują się, tym samym postaciom przypisuje się różne funkcje i pochodzenie albo różne duchy zostają do siebie funkcjonalnie sprowadzone.

Takie ujęcie deprecjonuje kategorię wolnych duchów przyrody, o której istnieniu przekonuje każdy plemienny system religijny i nie ma powodu przypuszczać, że

Pochodzenie duchów według L. Stommy

Typ demona	Pochodzenie
baba jaga	dusza kobiety zmarłej podczas porożu
błądzień	wisielec, niechrzczeniec, zmarły podczas bierzmowania
domowik	? – związany z duchami przodków
krasnoludek	dusza martwego płodu, porońca lub niechrzczeńca
mamuna	dusza kobiety zmarłej w okresie ciąży lub podczas porożu
nawka	niechrzczeniec, kobieta zmarła podczas swego wesela
ognik	dusza nieuczciwego geometry
południca	dusze zaręczonych zmarłych podczas własnego ślubu lub przed nim
rusalka	niechrzczeniec, zaręczona – zmarła przed ślubem
rokita	dusza samobójcy lub zamordowanego
stradce	dusza martwego płodu, porońca, niechrzczeńca
topielec	dusze utopionych
upiór	dusze samobójców, wisielców, zmarłych inną śmiercią gwałtowną; ludzi, którzy mieli za życia dwa serca, rzędy zębów itd.
zjawa	dusza zamordowanego

u Słowian rzecz traktowano inaczej. Czymże jest bowiem wzmianka Helmolda o Prowem, największym z bożków wcielonych w świętych gajach? Wiele źródeł średnio-wiecznych mówi podobnie. Prokopiusz z Cezarei pisze, że Słowianie „oddają ponadto także cześć rzekom, nim-fom i innym jakimś duchom, a w czasie tych ofiar czynią wróżby”. *Kronika Czechów* Kosmasa wspomina, że

Demonologia słowiańska

Główne cechy i sfera aktywności	Nazwy
<p>Demony losu w postaci trzech kobiet, czasami w różnym wieku, okręślające przyszłość; opiekują się położnicami, mieszczą „na końcu świata” w pałacu Słońca</p>	<p><i>boginki, boże siedleśko, boże siedleczko, dole, kraśniaki, krošnice, narecznice, orisnice, reginy, rodanice, rodziczki, rodzanice, roženice, roženice, sojenice, sudičky, sudiczki, sudjenje, sudzienice, sujenice, suženice, udielnicy, urisnice, wieszczyce, wieszzyce, wreginy, zhydnie</i></p>
<p>Demony nadbrzeżne, żeńskie, nocami wychodzące na brzeg, by prać bielizne, nękające przechodniów, udzielające ryb; dręczą położnice, podmieniają dzieci</p>	<p><i>albasty, albasty, armenki, babice, babile, babule, bisyce, bogienki, bogienki, boginki, bogunki, bołynie, bołynki, bożeczki, buhynie, chlapy nocne, czarlice, czarlicy, czutory, dekle, dzwożony, koszki, lamie, lechisy, lisivki, lamie, lamuchy, lauski, lousi, małpy mamony, mamuny, marudy, mary, matrony, maupy, nocule, oćwiary, odludy, odmienice, osiniauczycy, pałuby, panuńcicie, pokutnice, pohudnice, sibiele, sidule, siubiele, swilije, subele, sybele, sybiele, ubohenki, wieszczyce, wieszzyce, zamianice, zamienice</i></p>
<p>Demony górskie, żeńskie, żyjące w grotach i jaskiniach, ubrane na biało; dręczą położnice i karmiące matki; podmieniają dzieci, tańczą w kręgach, przędą przędzę</p>	<p><i>babule, baby, beregynie, brzeginie, czartówki, dikaje ženy, dive ženy, diwobaby, dziewonice, dzikie baby, dziwobaby, dzwożony, judawki, judy, ljudy, nitauki, nocnice, nocule, odludy, odmienice, polonki, rusalki górskie, samodwój, samojudy, samowity, sierpownice, smerkawice, zagorkinie, zamienice</i></p>
<p>Demony wodne, żeńskie, nocami wychodzące na brzeg; pilnują skarbow; okrutne, nękające przechodniów i torturujące ich; w postaci pięknych dziewcząt o zielonej barwie, tańczą w kręgach, zraszają rośliny</p>	<p><i>baby wodne, bereginie, bogunki, brodarice, chlapy, cioty, gudelki, judy, kazyki, kozycki, kupalki, lemuczyny, luzony, laskotuchy, majki, marwice, mawki, miawki, nejki, niczki, nyczki, ondyny, placzki, pokutnica, poternata, rusalii, rusalije, rusalajki, rusalki, rusanaki, rusawki, stichije, stije, śpiewnice, tanecznice, topielice, topielnice, topienice, utopicielki, wile, wilki, wiły, wodnianicy, wodne panny, wodniane, wodnice, wodziane, wyniwki, zaloznyje</i></p>

<p>Demony wodne, męskie, mieszkają na dnie, rządzą rybami – czasami przybierają ich postać; jako wiry wciągają nieostrożnych pod wodę; chętnie tańczą i swawolą z kobietami</p>	<p><i>bestermany, hasirmany, jartoszki, jędry, lobasty, labosty, markuny, martwiece, martwiviry, mumacze, płymniki, pływniki, potopelnyki, potopielce, potopielcy, potoplenyki, potoplenniki, rarki, rokity, toneczki, topcy, topczychy, topczyki, topielcy, topielcy, topielniccy, topienie, topiki, toplice, topnicy, topniki, utopcy, utopielcy, utopilniki, utopki, utoplaszki, utoploki, utopluszki, utopniki, vodni muze, vodni, wasermany, wasermony, wasermony, wirniki, wirusy, wiry, wodnianye, wodjany, wodnicy, wodniki, wywirusy</i></p>
<p>Demony polne, żeńskie, o długich piersiach, mieszkające na miedzach, ruszające łany, łaskoczące i niepokojące żenców, trapiące ich jako mary; podmieniają dzieci, halasują w polu</p>	<p><i>babaje, baby, baby grochowe, baby-jędze, chabernice, charybaje, ciotuchny, cioty, czarne baby, czarne panie, czarnoksiężnice, czarownice, drjemotki, drymoty, drzemoty, drzymoty, dziewice polne, dziwne baby, judi, karlice, kazytki, klekanice, kleklimanki, kleklimontki, klekanice, klynkanice, kozytki, lanuchy, laskotuchy, leskoitki, loskotuchy, majki, majówki, mamaję, mamuny, mary polne, mawki, miawki, obile matki, opoldy, oprzypludnia, placzki, polesnice, polednice, polednie, południce, południówki, przepnice, przepolnice, przepoldnice, przypolnice, przypoludnice, przypolny, pszeniczne, pszenekotuny, wieczornice, rusalki polne, rzane baby, rzane matki, sierpownice, słonecznice, szczekomajki, żymie matki, żymie rusalki</i></p>
<p>Demony polne, męskie, w postaci starego dziada; siadają na piersiach żniwiarzy i duszą, czasami także małych chłopców</p>	<p><i>cortery, diabły polne, jaroszki, podciepki, podciepy, południki, zwodziciele, zegacze, żymniki</i></p>
<p>Demony powietrzne, męskie, w ludzkiej postaci, porywające wody i spuszczone grad; często żywi ludzie, porwani przez tęczę i powołani do walki o pogodę, gromowładni, kierujący smokami</p>	<p><i>bogincarze, boginiaki, boginiarze, chmarnicy, chmurnicy, chmurotwórcy, chudy, czar-noksiężnicy, czarownicy, duchomówcy, gondle, gradownicy, hradwiryky, letuny, majkowie powietrzni, oblocznicy, planeciarze, planetnicy, planetnyki, planitnyki, plenetnicy, powiesznicy, prowadzierzy, przewodnicy, rozganiacze chmur, splije, stuchacze, stuchy, trzymacze chmur, wędrowcy, wiedogony, wietronjacji, wietrznicy, zduchacze, zduchy</i></p>

Główne cechy i sfera aktywności	Nazwy
Demony powietrzne, męskie, wężokształtne, porywające wody i spuszczone grad	<p><i>alamujczyń, alamuje, aby, ażdachy, ażdaje, chały, cmuki, czarty, ćmoki, ćmuki, hały, lamie, lesze, letuny, lamije, smoki, stuchacze, stuchy, stuby, wyjiruszki zdychacze, zduchy, zduby, zmaje, zmałki, zmeki, zmieje, zmoki, źmije, źmije</i></p>
Demony powietrzne, męskie; objawiają się w wirach powietrznych, atakują kobiety, spruwadają burze i huragany, mieszkają w ruinach, boją się żelaza	<p><i>cosie, cugi, czarty, czorty, czórni jurek, czuhajstyny, czuhajstyny, demne judy, diaby, julki, jurki, kozelki, krącki, krącuchy, kręcieszki, kręcie, kręcki, krocki, latalce, latawce, letuny, litony, lituny, nocne czarty, ogniki, propastnicy, przyłożnicy, strale, srele, strachy, stralacki, strale, swisty, szalińce, świńskie gówna, talasamy, talasmy, wichry, wirniki, wiry, wyjeteć holcy, zajce, złe duchy, złe latające, złe</i></p>
Demony powietrzne, żeńskie; objawiają się w wirach powietrznych, tańczą z demonami męskimi	<p><i>cioty; czarownice, głady, kanie, ladacznice, lamie, latawice, nawie, niebieskie boginki, oblakinie, obloczyce, powiesznice, powietrznice, samodziwy, samowity, tanecznice, wchruszki, wiedźmy, wieszczyce, wietryszta, wietrzyce, wójiruszki, wity</i></p>
Demony domowe, zoomorficzne, latające, pomnające dostatek; wywołują pożary	<p><i>atwory, bytustki, chowańce, chozjainy, czarty, czuwarice, damawiki, diaby domowe, domaci hały, domoszarki, domowe ochranca, domowi przyjaciele, dworowe, gady, gazdowniki, godowańce, gwizdki, gwizdże, hospodaře, hospodařički, hospodariki, jaroszki, kikumory, kłobuki, kurzejki, latające, latańce, latawce, latalęcy, lituny, mahiaki, maniaćki, manijaki, manki, miotelniki, monki, naniaki, ogniste skrzaty, pliwniki, plonki, plonniki, plony, plunki, plonki, plonniki, piurki, rarachy, raraszki, rarochy, rarogi, rarohy, raroszki, skrzaki, skrzaki, skrzeki, skrzoniki, smoki, smoki ogniaste, sporysze, srybra, stare deda, stopanki, stopany, swojskie, szątopierze, śpirki, uprdle, upyrki, węż domowe, wurmy, wychowańce, złe, złydnie, zmaje, zmieje, zmieje diengosice, zmieje nosaki, zmije-czuwaczki, zmije-kućarice, zmoki, źmije, źnuje, źyrowe zmieje</i></p>

<p>Demony domowe, antropomorficzne, niewielkiego wzrostu o dużej głowie lub stopach; mieszkające pod ogniskiem, za piecem, pod progiem, w spizarni itp.; żywią się resztkami, pomnażające dostatek, dające i odbierające szczęście, pilnujące moralności gospodarzy, czeszące nocami konie i sprowadzające koszmary</p>	<p><i>anciase, ancikristy, ankluzy, bajennyje, bammiki, barstuki, batamuszki, bobaki, boginiaki, bożątka, boże ludki, bożęta, bozi lędze, bzionki, čeriki, červene mižički, chlewniki, choharđy, choholdy, choholdy, chochliki, choholady, chowańce, chozjajny, chozjajnyuszka, dieduszka, czuwar-ki, d'abitki, damawiki, diabły domowe, dibliki, didka, dieduszki, duszki-dobrodziejuszki, diedy, dobrochotuszki, dobrochoty, domaci skřitiki, domaszarki, domowe dziadki, domowe, domowejki, domowėjuszki, domowėjuszki, domowiki, domowoje, domowoye sluhi, domowoyki, domożyruszka, drebne, dremne, duchy, duszyczki, dworianniki, dworowe, dworowiki, dworowuszki, dziwożonki, gazdy, glumice, gnietenice, gniетка, gniетки, gnioteniце, gospodarčički, gospodarze, gospodarzyki, gospodyny, gumienniki, hodyny, hospodařički, hospodary, hospodaryniki, howance, igosze, inkluzy, janczemy, jaraški, jena, jenoty, ksznnyki, karzelki, kautki, kikumohy, klobuki, kobołdy, koboły, kołbuki, kołbuki, koutnički, krasnale, krasne ludki, krasniaki, krasnięta, křęty, křisťiki, krosnalki, krosnięta, krosnięta, křzoty, kubički, kubotčiki, kubotčiki, latawce, lizunka, lucifery, lutki, maliki, maloludki, modowejki, nanjestniki, namne, niziolki, ojczulki, owinniki, palčiki, pastenie, piecuchy, piędzimżykowie, pikałiki, pleuče, plewce, plevce, plinnyki, plony, plunki, płamyty, plonki, podpieczniki, podpoljanniki, podpolniki, podziomniki, pokucie, pomanichy, postelnički, postenie, pribohi, raraše, raraški, sąsiady, setki, sjeny, škřatki, škřęty, skřitiki, skřitiki, skřyatkovie, skřzaciki, skřzadla, skřzaki, skřzaty, skřzoty, sosieduszka, šotki, spory, sporysze, stare dedy, stenie, stodolniki, stopaniny, stopany, stwory, susiedka, susiedy, szkraty, szporychy, spirki, talasmy, talasze, uboża, ubożęta, zapiečne, zapieczniki, zazeniki, ziemne, žmary, žmy, žyrowiki, žyrowniki, žyry, žywie</i></p>
---	--

Główne cechy i sfera aktywności	Nazwy
<p>Demony leśne, polne lub podziemne; dysponujące skarabami; mieszkają pod korzeniami drzew, w norach, pieczarach, kopalniach; odwdzięczają się za dobre serce, przestrzegają przed zagrożeniem</p>	<p><i>bielinki, boruty, cewerki, didki, diduchy, dobrochocze, duchy ziemskie, dułni mużłki, dyduchy, dziadki, gwizdże, jaroszki, jułki, knifki, knopki, królowie węzów, leleki, maliki, mamony, mamony, manki, mężyki, monki, ojdole, punki, permoniki, piekietniki, pieniężne żmije, pikuliki, pikuty, placzki, polozy, skalniki, skamżochy, skararki, skarbniki ziemne, skarbniki, skarbowce, skřtiki, skrzaty, smoki, stworki, trpasliki, zmeki, zwer-gle, żmije</i></p>
<p>Duchy leśne w postaci drzew, także zoomorficzne i antropomorficzne; opiekujące się drzewami, zwierzyną, niebezpieczne, wodzące na manowce</p>	<p><i>bogincoze, borowce, borowe, borowiki, boruty, czerwone baby, czerwone panie, drzewice, dyke baby, dzicy męzowie, dziewoncie, dziwa, dzwożony, dziwy, gajowce, gajowiki, laskowce, lasowe, lasowiki, lejnie, lesawiki, leszy, leśne dziady, leśne, leśni ludzie, leśniki, leśnioki, lisne, lisuny, lisywki, małpy, oczeretianniki, oczeretniki, oczretianyki, pu-stelnicy, rusalki leśne, saftiany, sárenie, skoworodnice, smuty, zaborowe</i></p>
<p>Duchy leśne i polne, obu płci; wodzące na manowce, straszące, wydające tajemnicze dźwięki, często w postaci końskiego łba; porwały dzieci</p>	<p><i>bandurki, błądzonie, błędnice, błędy, błotniki, błudki, błudni, błudy, bobaki, boby, borowce, boruty, hejkale, hudry, klekanice, klekilmaniki, klyknanice, kraśniaki, leśne kobieci, leśne licha, leśne, licha, lichoję, lakowe, lojmy, lycha, mamuny, many, marki, mary, mlaki, nocliche, nocne, nocnice, nocznice, obłądy, omany, prowadniki, rokity, skrzaty, strachy, straszki, straszycelka, straszycyła, wiby, zwidki, zwodzicarze, zwodziasze, zwodziciele, zwodzizjony</i></p>
<p>Duchy błotne w postaci błędnych ogni; wodzące na manowce, walczące ze sobą</p>	<p><i>bandurki, bełty, błądy, błądzony, błędne ogniki, błędne światła, błędni, błotniki, błotniki, błudniczki, błudniki, błudony, błudy, bołgonie, bolotianyki, chopki, erlissie, fajermony, graniczniki, klekilmaniki, latarniki, lelki, mamidla, mamony, mamuny, miedzniki, mierniki, mocznice-klecznice, mulki, myłki, obłądy, ogniany, ogniki, ogniste chłopy, ogni-</i></p>

córka Kroka Tetka „nauczyła Czechów czcić oready, driady i hamadriady”. W ruskim *Słowie niejakiego Chrystolubca* mowa jest o modłach i uctach urządzanych dla „wil, rodu i rożanic”. *Słowo św. Grzegorza Teologa o tym, jak poganie kłaniali się bożkom* z XI wieku opisuje zhierarchizowany panteon: „Także i do Słowian doszło to słowo, i ci zaczęli ofiary składać Rodu i rożanicom zanim Perunowi, ich bogowi. A wcześniej składali ofiary upiorom i beregyniom. Ale i ninie po obrzeżach modlą się do niego, przekłętego boga Peruna, i do Chorsa i Mokoszy, i do wil(y) – to czynią potajemnie”. Szukając odpowiedników indoeuropejskich można wskazać germańskie elfy i trolle, celtycki zielony lud (faerie), indyjskich marutów, nagów i wiele innych. Przyjrzyjmy się więc tabeli (s. 164-169) próbującej usystematyzować postaci demoniczne i ich określenia, oraz głównym kategoriom demonologii słowiańskiej, próbując dotrzeć do kształtujących je idei.

Boginki, wiły, rusalki

Szczególną uwagę warto zwrócić na żeńskie duchy przyrody nazywane w Małopolsce boginkami, na Ukrainie bohyniami, ze względu na oczywiste pochodzenie od określenia istot nadprzyrodzonych (*bóg*) oraz ich reprezentatywność dla całej klasy demonicznej. Boginki spotykamy u Słowian zachodnich, różnorodność ich funkcji wskazuje, że są prawdopodobnie złożeniem kilku różnych demonów przyrody. Nie wiadomo, czy jest to ich najstarsza nazwa, większość badaczy, opierając

się na źródłach ruskich i południowosłowiańskich wskazuje na inny termin – w i ł y. Występuje on także w reliktach językowych zachodniosłowiańskich, jak *szala-wiła* – wariat, błazen, opętany. Określenie to może pochodzić albo od pie. **vei-* „wiać”, albo od słowiańskiego *viti* „wić się”. W obu przypadkach odnosiłoby się do istot płasających wkoło, w powietrzu (jak wiry) lub po ziemi. Na południowej Słowiańszczyźnie mówi się o *s a m o w i ł a c h* lub *s a m o d i w a c h*, gdzie dodanie *samo-* oznacza „prawdziwe”, „właściwe”, byłyby to więc prawdziwe *wiły* lub *dziwy*. Te ostatnie określenia, *dziw* lub *div*, odnosić się miały pierwotnie do pie. pojęcia bóstwa (**djaus*), by po inwersji irańskiej zostać u ludów sate-mowych sprowadzone do pojęć demonicznych. *Słowo o wyprawie Igora* w niejasny sposób wzmiankuje obecność takiej postaci w budzącej się o wschodzie przyrodzie: „Słońce mu [Igorowi] mrokiem drogę zagradzało, noc, hucząc nad nim burzą, ptactwo przebudziła, podniósł się świst zwierząt. Dziw [oryg. *Diw*] krzyczy na wierzchołku drzewa, każe się przysłuchać ziemi nieznannej: Wołdze i Pomorzu, i Posulu, i Surożowi, i Korsunio-wi, i tobie, tmurokańskie bożyszczce [oryg. *bółwan*]”. Być może *dziwy* były pierwotnym ogólnym określeniem duchów przyrody u Słowian, na co może wskazywać jedna z postaci boginek – *dziwożony*, co można rozumieć albo jako „żony dziwów”, albo „żony (niewiasty) – dziwy”.

Najczęstsze opisy *boginek* – *wił* widzą je w funkcji *rusalek*: boginki upodobały sobie brzegi zbiorników wodnych, także lasy i jaskinie, skąd wychodzą nocą, zwłaszcza w letnie noce księżycowe, by w postaci ubranych na biało lub nagich wiecznie młodych dziewczyn

z rozpuszczonymi włosami (rzadziej staruch o długich piersiach), wabić przechodniów i pieaszcotami doprowadzać do śmierci z wyczerpania. Mówi się, że dochodzące z nadwodnych chaszcy dziwne odgłosy to uderzenia kijanek, którymi prały swoje sukienki, lub ich łkanie, gdy rozpaczają nad losem swoim lub swych dzieci. Boginki opiekowały się też zwierzętami leśnymi, zapewniały rybakom dobre połowy, ale rozgniewane niszczyły sieci i odpędzały ryby, płoszyły też konie przychodzące do wodopoju. Zagrożone przez nie są zwłaszcza położnice, którym zazdroszczą rodzinnego ciepła i usiłują zamienić czy podrzucić dzieci. Największe niebezpieczeństwo grozi dziecku, które za długo pozostawało nie ochrzczone. Wówczas boginki, korzystając z nieuwagi gospodarzy, na przykład w czasie żniw, zostawiają swoje dziecko w kołysce, zabierając ludzkie. Dziecko takie, zwane *boginiak*, *podziomek*, *odmieniec*, *plonek* itp., wyróżnia się wielką głową, nieruchomym wzrokiem, brzydkiem wyglądem i okropnym charakterem. Jest nieposłuszne, ciągle płacze i marudzi. Nie rośnie lub dojrzewa bardzo powoli. Jest niezwykle żarłoczne, czasami wrzaskliwe, bądź przeciwnie, nie chce nic mówić. Skóra na nim marszczy się jak u starca. Istnieją liczne sposoby pozbycia się takiego dziecka i skłonienia boginki do powtórnej zamiany, polegające zwykle na maksymalnym zaskoczeniu, aby podziomek zdradził swoją prawdziwą naturę, lub biciu go kijem, póki boginka nie powróci zwabiona płaczem i nie dokona powtórnej zamiany. Najczęściej chłopiec, który został zwrócony ze świata boginek, jest oczarowany czy też zauroczony, nie zachowuje się już normalnie, zapatrzony w cuda, jakie

widział w tamtym świecie. Zamyka się w sobie, boi się i ucieka od ludzi, słucha melodii, wykazuje uzdolnienia artystyczne, gra cudownie na instrumentach. Może też popełnić samobójstwo, wskoczyć do wody, tamten świat jest bowiem znacznie bardziej pociągający od naszego.

Opisane powyżej działania zbliżają boginki do *dziwożon*, *rusalek* i *topielic*. Zwykle przypisuje im się analogiczny wygląd, miejsce przebywania, sferę opieki (woda) oraz podrzucanie dzieci i zagrożenie dotyczące młodych mężczyzn i położnic, wzrastające w czasie żniw w południe i w księżycowe noce. Księżyc jest bowiem „bogiem boginek”, rządzi ich aktywnością. Jednak tym wodnym lub przybrzeżnym duchom przypisuje się też zamieszkiwanie szczytów wzgórz i piargów oraz pilnowanie ukrytych skarbów, co wchodzi w zakres demonów lądowych. Inne, znane w całej Europie wierzenie dotyczy tzw. *wilinych kół* albo *igryszcz* bądź *igrowyszcz*, czyli wydeptanych w zbożu lub trawie kręgów, które uznawano za efekt nocnych tańców tych żeńskich duchów. Jeśli przechodzący opodal młodzieniec spojrzełby na nie, opętany ich pięknnością (czarem) wkroczyłby w krąg, wówczas musiałby tańczyć w kręgu aż do samej śmierci. Takie kręgi w lesie porastają grzybami (muchomorami), na łąkach ziołami bądź bujniejszą trawą, albo przeciwnie, pozostają wiecznie jałowe.

Wiele o istocie postaci demonicznych mówi opis cieleności *wił*. Mają ciała lekkie, przezrzyste, co umożliwia im latanie. Przypatrując im się od tyłu, można zobaczyć ich wnętrzości⁶¹ (w przypadku boginek – czarne

⁶¹ Idea ta odsyła do archaicznych wzorców tamtego świata występujących w kosmologiach szamanistycznych. Szamanom, czyli pośrednikom w kontaktach z za-

plecy), jednak rzadko kto potrafił ominąć spojrzenie ich gorejących, urocznych oczu. Kto raz je zobaczy lub usłyszy ich piękne pieśni, ten będzie za nimi tęsknił aż do śmierci. Wiły są zwykle nagie lub przystrojone zielenią, czasami mają na sobie długie, białe gieźła, znak tamtego świata, który prawdopodobnie przyspieszył ich identyfikację z duszami zmarłych gwałtownie dziewcząt, czyli *majkami*, *nawkami* itp. Mają długie, sięgające ziemi włosy, które idąc „do ludzi”, zaplatają w warkocze. Warkocz musi być cały czas mokry, jeśli wyschnie, boginka umiera. Jeśli chcą jechać szybko, dosiadają jeleni, jeśli zaś latać – smoków bądź zmieniają się w ptaki wodne. Czasami kąpią się zrzuciwszy pióra i wtedy można wilę złapać i uczynić żoną, zgodnie z uniwersalnym motywem „łabędziej narzeczonej”. Łabędzie bowiem, jak wierzono, podlegają cyklom menstruacyjnym – muszą więc być kobietami w przebraniu.

Szereg cech, zwłaszcza wojowniczych, strzelanie z luków, walka z demonami suszy, zamieszkiwanie „wodnego” zaświata oraz matkowanie słowiańskim herosom – *junakom* wskazuje na podobieństwo boginek // wil do germańskich walkirii, jednak najbardziej rzuca się w oczy ich podobieństwo do nimf greckich. Część badaczy, w tym niekwestionowany dotąd autorytet Witold Klinger⁶², stwierdza, że jest to efekt zapożyczenia przez Słowian bałkańskich demonologii od wcześniejszych mieszkańców tych terenów, co zwłaszcza dotyczyć ma póź-

światami w wielu kulturach przypisuje się zdolność widzenia przez ciało, tzw. „wizji rentgenowskich”. Postacie graniczne, przebywające w dwóch światach na raz są zwykle w ten czy inny sposób podzielone.

⁶² W. Klinger, *Wschodnioeuropejskie rusalki i pokrewne im postaci demonologii ludowej a tradycja grecko-rzymska*, Warszawa 1949.

niejszych przekształceń mitologemu boginki w *rusalki*. Sama nazwa rusalek wywodzić się miała z rzymskiego święta Rosalii, obchodzonego w maju. W obrzędowości wschodniosłowiańskiej istnieje pojęcie tzw. *rusalczego tygodnia* w okolicach Zielonych Świątek, kiedy zawiesza się kawałki płótna i kładzie chleby ofiarne „dla rusalek”. Towarzyszą temu uczty i orgie seksualne. Najazd Połowców został zdaniem autorów *Powieści dorocznej* spowodowany gniewem Bożym za uczestnictwo w tych pogańskich obrzędach: „Diabeł oszukuje tymi i innymi zwyczajami, wszelkimi chytrściami odwodząc nas od Boga, trąbami i skomorochami, gęśłami i rusaliami. Widzimy bowiem igrzyska zatłoczone, ludzi wielkie mnóstwo na nich, tak że pchają się jeden przez drugiego, urządzając widowiska, dzieło od biesa wymyślone, a cerkwie stoją puste”. Starożytność święta, jego dobre posadowienie w folklorze, wskazuje, że choć pojęcie *rusalka* zastąpiło starsze określenia istot demonicznych, ich kult miał podłoże pogańskie. Część naukowców neguje nawet antyczne korzenie nazwy *rusalka*, wskazując na możliwość jej pochodzenia od *rusy* „świe-tlisty, jasny”. Ruś byłaby wówczas określeniem „krajny rusalek”.

Demony wodne

Woda miała u Słowian znaczenie sakralne, była święta: z jednej strony niosła wartości oczyszczające (woda, przejrzysta i czysta, była „zdrowa” w sposób idealny), była też płodna (spryskanie wodą = zapłodnienie);

z drugiej zaś była dla kąpiących się z reguły niebezpieczna. W kosmologicznych systemach ludowych woda należy do Diabła, tak jak niebo do Boga i ani Bóg, ani jego posłańcy nie mają do niej wstępu. Dlatego też należało składać ofiary zamieszkującym ją istotom i nie obrażać żywiołu. Mieszkają w niej albo akwaticzne demony przyrody, albo duchy ludzi utopionych. Przypisywanie boginkom żywiołu wodnego, z którego powstał świat sprzyja identyfikowaniu ich z duszami utopionych, samobójców bądź kobiet zmarłych przy porodzie. Dusze te jako *utopce*, *topiciele*, *topce* itd. wkraczały do wodnych zaświatów, w których prawdopodobnie przysługiwało im miano *nawek*, przekształcone później w *mawki* i *majki*. *Nawiami* oraz całą sferą upiornowampiryczną zajmujemy się jednak przy okazji określenia losów duszy, tu wystarczy powiedzieć, że dostawały się one pod władzę władcy wód, który w folklorze jest opisywany jako *wodnik*, *wodianoj*, itp. On kieruje pogłowiem ryb, pełniąc rolę ich przewodnika i „kniazia”. Można go zobaczyć w postaci ryby większej od innych, o białej bądź czarnej łusce, płynącej na czele ławicy. Z punktu widzenia społeczności najważniejszym jego działaniem było topienie nieostrożnych amatorów kąpieli. Ponieważ należy to do jego natury – wodnik nie chce, lecz musi topić kogoś co jakiś czas; by zminimalizować liczbę ofiar, próbowano topić zastępczo w jeziorach i głębinach rzek krowę czy konia. Jak pisze Zygmunt Gloger: „Nad jednym z większych jezior augustowskich, w którym wedle miejscowego mniemania corocznie ktoś utonąć musi, lud, aby temu zapobiec, rzuca każdego roku kurę w tonie jeziorne dla topielców”.

Topielcy, wodniki, pływniki, wirniki są to postacie demoniczne wspólne całej Europie, znane dobrze Słowianom wschodnim i zachodnim. W Polsce najsilniejsze wierzenia związane z nimi utrzymywały się w folklorze Śląska i w Małopolsce. Są to przede wszystkim duchy ludzi utopionych w określone dni (np. 24 i 29 czerwca, 15 sierpnia, 15 września), po burzy, gdy kwitnie żyto. Powstają też z płodów utopionych kobiet brzemiennych. Inna wersja mówi, że powstają z piasku na dnie jezior. Zdaniem Wilhelma Gaj-Piotrowskiego⁶³ *topcami* nazywano demony wodne, natomiast *topielcami, topielicami* także dusze ludzi utopionych (czasami dzięki działaniu tegoż demona, czasami samobójców). Żeńskie duchy, zwane też *wodnicami* bądź *utopicielkami*, utożsamiane z boginkami, wabiły pięknymi twarzami młodych mężczyzn, a schwytanych porывały na dno jeziora.

Zasadniczą postacią wodników jest wir wodny. Dlatego np. chętnie mieszkają pod młynami. Jeśli przybierają postać ludzką, można ich zobaczyć jako chudych ludzi wysokiego wzrostu o chudych, „suchotniczych” rękach i długich nogach, ubranych na biało lub o zielonym, oślizgłym ciele, z dużą głową. Mogą też mieć duże wybałuszone oczy, a także pletwy między palcami, mogą przyjmować potworne kształty: napuchłego włochatego karzełka, człowieka ze zwierzęcymi elementami, padliny psiej lub końskiej. Jako dusze utopionych przyjmowali postać białych zjaw, mglistych widm chodzących po falach.

⁶³ W. Gaj-Piotrowski, *Duchy i demony w wierzeniach ludowych z okolic Stalowej Woli – Rozwadowa i Tarnobrzega*, Wrocław 1993.

Wodniki topią przeprowadzające się zwierzęta i wciągają kąpiących się ludzi pod wodę. Rozwieszają czerwone wstążki i ozdoby, by dzieci i kobiety mogły się na nie połakomić. Jeżeli zaklaszczą w ręce, ktoś utonie. Wywołanych przez nich coś nieodparcie ciągnie do wody i topią się sami. Tonący znajduje się już w rękach topielca i dlatego nie wolno go już ratować, by nie przeskadzać *topielcowi*. W kulturze ludowej obowiązywał zakaz kąpieli do Nocy Świętojańskiej. Wierzono bowiem, że św. Jan „chrzci”, czyli poświęca wszystkie wody w rzekach i stawach, więc od tego czasu *wodniki* tracą swoją moc i wody stają się względnie bezpieczne.

Mieszkają w wodzie na dnie, w pałacach z kryształu, lodu lub szkła. Szczególnie upodobały sobie miejsca bardzo głębokie, gdzie nie widać dna, zwane odmętami czy też głębiami. Służą im tam dusze utopionych. „Dusze niewinnych topielców w postaci białych gołębi więzione są w podmorskim pałacu topca. Siedziały w rozpalonym kotle pod pokrywą, nie mogąc się wydostać na zewnątrz”. Utopione zaś kobiety skazane były na „przędzenie kądzieli z mgieł unoszących się nad ługami, które dostarczały im olbrzymy planetnicy, ażeby utkały im płachty, w których oni noszą wodę”.

Niekiedy wychodziły na ląd, udając ludzi, np. by tańcować, ale po północy musiały wrócić do domu. W postaci ludzkiej łatwo ich poznać, bo często są oblepieni błotem i ociekają wodą, mają też kapoty w kształcie kabata, bluzki, koszuli, z której lewego rogu nieustannie cieknie woda. Wszędzie, gdzie stąpną, pojawia się kałuża. Można ich było zdemaskować podobnie jak podziomka, zadając dziwne, zaskakujące pytania. Przeciw nim

także stawiano wycięty w kształcie głowy słup, wstawiany w bramę i „strzegący jeziora od topnika”.

Groźny las

Obcy, a przez to związany z demoniczną sferą pozostawał w stosunku do społeczności rolniczych las i jego bogactwa. Leśna głusza jest miejscem, w którym zachodzą cudowne procesy regeneracji zwierzyny łownej, gdzie mają swe siedziby, zapewne tak jak ludzkie zorganizowane w wioski, zwierzęta. Takie niedostępne tereny zwierzęce zważyć się może na matczyniki, a personifikacjami ich obcości są demony leśne. W przeciwieństwie do wielości *boginek* i *południc*, duch leśny zwykle jest jeden, co upodabnia do siebie las i wody. Przybierał on u Słowian postać tak męską jak i żeńską. Jako mężczyzna u Słowian zachodnich nosił imię *Borowy*, *Boruta*, *Laskowiec*, u południowych *Wilczy Pasterz* (czyli św. Mikołaj), u wschodnich był to *Leszy* lub *Lesowik*, *Lisun*, *Očeretnik*, *Dziad* (*Děd*) uznawany za władcę lasu, echo pradawnej postaci *Pana Dzikiej Zwierzyny* łowców paleolitu. Jeśli to kojarzenie jest prawidłowe, jest mistrzem zmian, którego można zobaczyć pod postacią lisa lub wielkiego jelenia, a ulubioną przybieraną przez niego postacią był niedźwiedź. Zwierzę to musiało stanowić dla Słowian szczególny obiekt, choćby z powodu samej jego nazwy, która jest eufemistycznym opisem zachowania – *niedźwiedź* pochodzi bowiem od dawnego *miedźwiedź* (prasł. **medwedis* „miodożerca”), który zastąpił właściwe, wspólne Indoeuropejczykom miano

*(a)rkt(h)os (por. gr. *arktos*, łac. *ursus*, skr. *rksa*). Niedźwiedź ma moc odganiania nieszczęścia. „Jeżeli danemu domowi nie powodzi się, np. chorują w nim często albo bydło zdycha lub pola nie rodzą (co ma być skutkiem czarów), to jak tylko przyjdzie niedźwiedź z niedźwiedziem, trzeba mu dać cokolwiek i poprosić, by wprowadził niedźwiedzia do chaty i posadził w honorowym kącie (...); należy poczęstować, nie żałując, gorzałką, miodem, serem, masłem i jajecznicą. Po czym trzeba prosić niedźwiedznika, aby kazał niedźwiedziowi pokłonić się wszystkim domownikom i aby oprowadził go po wszystkich oborach czy chlewach; tedy od tej pory już żadne czary nie szkodzą⁶⁴”.

W tym kontekście zrozumiałe wydaje się związanie niedźwiedzia z wiosną i odrodzeniem. Niedźwiedź, jako zwierzę które zasypia, „umiera” na zimę, które ma cechy zarówno ludzkie jak i zwierzęce, nadaje się doskonale do roli mediatora układu *natura – kultura* i *życie // wiosna – śmierć // zima* w każdym systemie religijnym, stanowiąc dodatkowo kalendarzowy wyznacznik układu *zima – wiosna*. U Słowian poświęcone niedźwiedziowi były święta przebudzenia ze snu zimowego, czyli ruskiej Kamajeżycy (25 marca, Zwiastowanie Najświętszej Marii Panny), i zaśnięcia niedźwiedzia przypadające na obecne andrzejki (30 listopada). Ich podstawę rytualną stanowiło karmienie niedźwiedzia pokarmem roślinnym, to jednak, jaki był jego cel, wskazuje obecnie zachowane echo dawnego obrządku. W procesjach tzw. *dziadów żywieckich* biorą udział dwa „niedźwiedzie”,

⁶⁴ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, s. 573-574.

które w momencie zabijania i znieruchomienia całego orszaku zaczynają się „kulać” lub „ligać”, czyli przewracać po ziemi z wyraźnymi ruchami seksualnymi. Celem jest więc pobudzenie przyrody do odrodzenia.

W nieco innym kontekście mityczno-rytualnym umieszczone jest żeńskie bóstwo opiekuńcze sił leśnych. Zwane w folklorze *Leśną Babą*, przeszło do świata bajkowego jako *Baba Jaga*, *Buba* albo *Jędza*, czyli dosłownie „Starucha Mąk”. Przyjmuje ona zwykle postać starej i brzydkiej wiedźmy, zaprzyjaźnionej z dzikimi zwierzętami (kruk, sowa, wilk, wąż, kot), mieszkającej gdzieś na uroczysku w chatce na kurzej stopce. W folklorze i bajkach ta potworna czarownica poluje na błąkające się samowolnie po lesie dzieci, gotuje je w kotle i pożera. Zabłąkanym dorosłym wycina np. rzemień z grzbietu i dusi swoimi długimi, jak u dziwożony piersiami. W końcu jednak zostaje pokonana i wsadzona do własnego pieca lub uduszona własnymi piersiami. Prawdopodobnie jest echem prasłowiańskiego żeńskiego demona leśnego, mającego związki z krainą zmarłych, opiekuna inicjacji młodzieży obu płci.

Warto przy okazji przyjrzeć się kwestii relacji pomiędzy ludźmi a tak opisaną demoniczną stroną przyrody. Jako sfera mediacyjna, ma ona właściwości ambiwalentne, nie jest siewcą wyłącznie chaosu, żyje swoim własnym życiem. Ludzie starają się w to życie nie ingerować, jako że należy ono do „obcej” strony świata i zetknięcie z jego mocami skończyć się może bardzo nieprzyjemnie. Przykładem może być przebywanie po zmroku na pustkowiu, czego efektem jest wystawienie się na dowcipy błędnych duchów, prowadzących na manow-

ce, albo zaśnięcie żeńca w porze przynależnej „tamtej stronie” – w południe, kiedy znikają cienie, a zakłęcia zyskują na skuteczności – co owocuje przyjściem południcy i koszmarnym lub erotycznym, wyczerpującym snem.

W stosunkach z personifikowaną przyrodą należy zawsze mieć się na baczności, jako że skutki spotkania są zwykle negatywne. Wiele chorób przypisywanych było zetknięciu z tą czy inną postacią tamtego świata: puchlina wodna i skurcze w wodzie były dziełem *wodników*, poronienia i utrata pokarmu – *boginek*, niedorozwój umysłowy bądź śmierć dziecka – *mamun*, ból głowy, zasłabnięcia żeńców i ataki serca – *południc*, zawiania, opuchlizny i paraliż – *latawców*. Dlatego świat demoniczny, określane ogólnie jako „złe”, „czarny”, „biesy”, „dziwy”, „lichy” itp., stanowi zagrożenie, od którego można uciekać za pomocą środków magicznych i rytualnych. Czosnek na *wampiry*, konwalie i dzwonki na *boginki*, zakłęcie na *wodniki*, żelazny nóż na *latawce* i *wiry* pomagały dawać sobie radę ze „złym”. Jednak, choć ludzie zdają się unikać boginek i czartów, są świadomi tego, że istoty te stoją na straży cudownego świata, pełnego skarbów, barw i muzyki, gdzie czary działają zawsze. Jest to świat dla śmiertelnika niebezpieczny, choć pociągający. Istnieją więc ludzie, którzy zostali poddani próbom przez reprezentantów sił przyrody: postawiono ich w sytuacji wymagającej decyzji moralnej, często też wypróbowuje się ich moce umysłu przez zadawanie zagadek. Jeśli odpowiedzą na nie, mogą zająrzeć za bramę zaświatów, w przeciwnym razie nigdy nie wrócą. Takimi ludźmi mogą być *planetnicy*, wciągnięci przez wy-

sysającą wody tęczę na niebo. Mogą to być dzieci, zamienione na boginiaki i jakiś czas pozostające w krainie czarów. Po powrocie zyskują jakieś cudowne właściwości, mogą dostrzegać i słyszeć to, czego normalni ludzie nie wyczują. Płacą jednak za to utratą umiejętności bycia w społeczeństwie, rozmarzeniem, wpadaniem w zamyslenie, bezradnością czy „uschnięciem”, szybką śmiercią.

U wszystkich ludów indoeuropejskich demona można poślubić, porywając np. łabędzie przybranie kąpiącej się wile czy zamykając rusałkę w domu albo pokonując ją w zmaganiach. Czasami, w czym celują wodnicy, wędrują nocami do swych ludzkich kochanek, by spędzić z nimi nocę. Z takich związków przychodzą na świat dzieci, które w heroicznej tradycji słowiańskiej stają się bohaterami, junakami. „Wśród ludu panuje przekonanie, że każdy znaczniejszy bohater został nakarmiony mlekiem nimfy, co zastępuje niejako obrzęd pobratymstwa, obejmujący także siostrzyce oraz towarzyszy danego bohatera”⁶⁵. Bułgarski królewicz Marko, postać w której zjednoczyły się heroiczne wątki południowej Słowiańszczyzny, zbudował dzieciom *Widy sawodiwy* osłonę przed słońcem, za co zyskał przywilej wyssania kropli mleka z jej piersi i stał się mlecznym bratem *Magdy samowily*. Zyskuje tym samym pomoc w każdej potrzebie, nieśmiertelność czy też cudowną broń. Być może Wanda – boginka Wisły – była takim samym nadnaturalnym pomocnikiem księżęcej władzy Kraka w Krako-

⁶⁵ H. Czajka, *Wstęp*, [w:] *Nimfy; herosi, antagoniści; epos ludowy Bułgarów*, Katowice 1994, s. LX.

wie. Łowmiański odcyfrowuje jej imię w Kadłubkowym układzie: *Wandal* (rzeka) – *Wandalowie* (plemie) – *Wanda* (boginka) jako *Wisława*, od Wisły i Wiślan. Być może echem takiego traktowania Wisły jako sakralnego kręgosłupa kraju była też legenda warszawskiej syrenki.

Jako mieszkańcy sfery chtonicznej, duchy w rodzaju *czartów*, *zmijów* czy wędrujący korytarzami kopalń *skarbnicy* dysponują bogactwami, których jednak zazdrośnie strzegą przed niepowołanymi. Można za wyświadczoną im przysługę wzbogacić się, ale trzeba uważać, by nie wyjawić źródła powodzenia i bogactw. Ich przydzielaniem rządzi zasada inwersji, zgodnie z którą śmieci i nieczystości, zwiędłe liście w tamtym świecie okazują się talarami. Słowniki folklorystyczne podają częsty motyw kobiety, którą wodnik zabiera do swego podwodnego domu, by pomogła jego rodzącej żonie. W nagrodę kobieta dostała garść śmieci. Wychodząc wyrzuciła je, po czym w domu okazało się, że pozostałe przypadkowo zatrzymane zmieniły się w złoto. Na Śląsku opowiada się o górniku, który widząc utopca palącego piękną fajkę, zaproponował zamianę na swoją, po czym w domu piękna fajka okazała się spróchniałym korzeniem brzozowym.

Swojskie gospodarstwo

Spośród tych krzyżujących się kategorii duchów, jedna zdaje się być szczególnie związana z ludźmi poprzez swe usytuowanie. Jest to ogromna klasa *demonów domowych*, w pełni udokumentowana przez źródła średnio-

wieczne. Poświęcony ich pamięci był czwartek, kiedy to należało zostawiać im specjalny posiłek, złożony z kaszy i mleka bądź resztek z obiadu. Jak pisze Helmold o religii Obodrytów: „odradzał się w owych dniach po całej Słowiańszczyźnie wieloraki kult bałwanów i praktyki zabobonne. Albowiem oprócz [świętych] gajów i bogów domowych [oryg. *penates*], w które obfitowały pola i miasta, najpierwszymi i najważniejszymi byli Prowe (...), Siwa (...) i Radogost (...)”. Thietmar narzeka w swej *Kronice*, że Słowianie nie chodzą do kościoła, gdyż: „własnych, domowych czczą bogów i składają im ofiary w nadziei, iż wielkiej od nich doznają pomocy”. Podobnie w *Katalogu magii* Rudolfa: „w domach nowych albo w domach, w których mają od nowa zamieszkać, zakopują w różnych kątach, a czasem za piecem do ziemi garnki wypełnione różnymi rzeczami na cześć bogów, które powszechnie nazywają opiekunami domów” (X, 43). Za łacińskimi *penatami* ukrywają się prawdopodobnie słowiańskie duchy domowe, które w późniejszych, XV-wiecznych źródłach noszą nazwę ubożąt bądź niebożąt. Chodzi tu o zebrane przez Brücknera kazania średniowieczne, gdzie dwukrotnie powtarza się podobny zarzut:

„... składają ofiary demonom, zwanym uboże [oryg. *vbo-schye*], zostawiając w miejscu ich przebywania pokarm w czwartek po głównym posiłku i inne rzeczy. Albo kładą nieco pożywienia na drzewach lub wśród krzewów, albo proszą o zdrowie lub pomyślność innych niż Boga. [...] Są i tacy, którzy nie myją talerzy po wieczerzy w Wielki Czwartek, dla nakarmienia [resztkami pokarmów] dusz lub innych [istot], które nazywają uboże [oryg. *vbusshe*], głupio

wierząc, że duch potrzebuje rzeczy cielesnych [...] Niektórzy po obiedzie kładą na talerzu pozostałości z kuchni dla nakarmienia dusz lub demonów, które zwą uboże, lecz jest to bardzo zabawne, gdyż często głupi i próżni myślą, że pozostałości te zjedzone zostały przez wspomniane uboże, które pielęgnują, bo jakoby przynosi szczęście, a często nadbiegające szczenię owe resztki, o czym nie wiedzą, pozera”.

Sama nazwa *uboże* wiąże się z rdzeniem *bog-*, przynależnym posiadaczom łask, bogactwa. W staropolszczyźnie termin *zbożny* (np. „zbożny pobyt” w *Bogurodzicy*) oznacza „dostatni”, „szczęśliwy”, a zarazem „zgodny z bogiem” (jako że to było tożsame). Kult *uboży* przetrwał długo na południowych ziemiach polskich, istnieją ślady etnograficzne wiary w *bożęta* czy też *bożatki*, *bodzięta*: „Bożęta, bożęta, prosim was na święta, na kurcze co skacze, na białe kołacze”⁶⁶. Próbowano tłumaczyć przedimek *u-*(*boże*) jako zaprzeczenie (jak *ubogi*, czyli „nie posiadający łask”), motywując to „zubożeniem” tych istot w chrześcijaństwie, jednak cała relacja duchów domowych z ludźmi polegała właśnie na wzbogacaniu, przysparzaniu (od starosłow. *sporu* „plonu” i odpowiadającego mu ducha *spora* lub *sporysza*) majątku, podobnie jak w przypadku *u-rodzaju*. Stąd, o ile inne postacie demoniczne uznawano za groźne i niebezpieczne, a przynajmniej ambiwalentne, to domowe zawsze były przyjaźnie usposobione do człowieka.

Wschodniosłowiańskie odpowiedniki *uboża* określano jako *domowy* (*domowej*, *domawik* itp.) albo *gospo-*

⁶⁶ *Słownik gwar polskich*, red. J. Reichan, t. 2, s. 408, za: S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie; wiara i kult*, Warszawa 1991, s. 52.

darz (np. ukr. *hospodarynek*), *dobrochoczy* (czyli „chcący dobra”), *żyrowik* (darzący tłustością). *Ubożęta* czy *domowe* były ucieleśnieniem powodzenia działań gospodarczych w zagrodzie, spichrzu czy oborze, jego personifikacje mogły więc być rozdzielane, stąd w wierzeniach ruskich obecność np. *bannika* (duszka łązni), *dworowego* (ducha terenu zagrody), *owinnika* (ogniska domowego lub paleniska). Pewne obszary uznawano za szczególnie przez duchy te wybrane. To przede wszystkim *podproża*, miejsca za kominem, na strychu lub poddaszu, w gumnie, pod ogniskiem domowym czy w popielniku. Innymi słowy przebywają w sferze półmroku, przejścia między oswojonym i znanym terenem oświetlonym a groźnym, tajemniczym zewnątrz. Można powiedzieć, że wprowadzenie światła elektrycznego, wdzierającego się w każdy zakamarek i płynącego ze stałego źródła, ostatecznie zakończyło żywot duchów domowych.

Domowy działań głównie w nocy, obchodząc gospodarstwo, poprawiając niedbałą pracę gospodarza, zbierając rozsypane kłosa, czyszcząc konie i zaplatając im grzywy. Można było go usłyszeć jako skrzywienie podłogi na strychu lub granie świerszcza za kominem czy kołatka w ścianie. XVII-wieczny poeta Rożdżeński tak opisuje ich gospodarowanie w kuźni:

Z tychże duchów rodzaju, lecz jak dzieci mali,
Przedtym jacyś duchowie w kuźnicach bywali,
Przychodzili więc radzi do kuźnic w soboty
W nocy, po wygaszeniu kuźniczej roboty.
A gdy się uciszli i szli spać kuźnicy,
Tedy oni kowali więc po całej nocy.

A skoro kur zaśpiewał albo świtać miało,
Znikali i kowanie owo ustawało...
Którym zawždy u pieca małego stawiali
Jadło na noc w sobotę tam, kędy kowali.
Ubożym je w kuźnicy pospolicie zwali,
Wiele z nich, za święte je mając trzymali.
I stąd im nie czynili nigdy żadnej złości,
Gdy kowali, ale je mieli w uczciwości.
A u których kuźników w kuźnicach bywali,
Wielkie szczęście więc oni kuźnicy miewali,
Wszystko im się darzyło wedle myśli prawie
Tak w robocie żelaznej jak i w każdej sprawie⁶⁷.

Jeśli w domostwie miało zdarzyć się coś groźnego czy niespodziewanego, *domowy* mógł pojawić się we własnej osobie lub we śnie, by przestrzec gospodarzy, np. o grożącym pożarze czy uderzeniu pioruna. Jeśli chodzi o jego wygląd, dane etnograficzne są wyraźnie sprzeczne, podczas gdy większość opisów charakteryzuje takiego ducha jako zminiaturyzowanego człowieka, starego z siwą brodą, to istnieje też wyraźna tendencja do wiązania go z obrazem zoomorficznym. U Serbów łuzyczkich za *domowego* ducha, poza *plonkiem*, *plonkiem* (od *plonu*) czy *lutkiem* (od *lątka* – „lalka”), uważa się *żmija*, a więc reprezentanta sił wyraźnie destrukcyjnych bądź jego postać *hada* (*gada*) – zaskrońca. Zaskrońce uważano za zbożne (szczęściodajne) także wśród Słowian południowych i na Białorusi. Ma to oczywistą paralelę bałtyjską w postaci nie tylko kultu zaskrońców, ale i postaci *aitwarasa*, domowego ducha bałtyjskiego. Litewskie *aitvaras*, czyli „doglądający spichrza”, opisy-

⁶⁷ Za: B. Baranowski, *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Łódź 1981, s. 185.

wany był w postaci smoka bądź węża, rzadziej czarnego kota, koguta lub wrony. Aitwary psocą w gospodarstwie i wywołują koszmary, ale też przynoszą bogactwo właścicielom. Co więcej znanych jest wiele podań, w których Perkunas razi *aitwary* piorunami. Warto też przy okazji dodać, że np. na Mazurach duchy domowe określano m.in. jako złe lub nawet *diabel*. „Jak u kogo diabeł jest, temu gospodarzowi przynosi pieniundze, zboże i różne dobrodziejstwa”⁶⁸. Można go było zobaczyć np. jako czarną kurę z ognistym ogonem albo nawet klasycznego diablika z kopytami.

Rozważenie problemu związków duchów domowych ze sferą chthoniczną wymagałoby badań porównawczych demonologii germańskiej z jej *koboldami*, karłami (*dwarfami* // *zwergami*) i czarnymi elfami (*svartalfar*), z całą pewnością nasuwającej się i mieszającej z demonami słowiańskimi. Przykładem jest chociażby postać krasnoludka, wyraźnie niemieckiego pochodzenia, w której kontaminacji uległy koncepcje duchów wywodzących się z dusz przodków i duchów przyrody (*skrząty?*), zamieszkujących pod muchomorami. Tu wystarczy jedynie powiedzieć, że problem sięga kwestii pochodzenia duchów domowych. Czy są to kolejne wolne duchy przyrody, czy też duchy przodków? Wiemy, że jedna z ruskich nazw domowych *ded*, *didko* pokrywa się z określeniem dusz przodków (*dziady*), wiemy też, że uniwersalną formą przechodzenia ze stanu zmarłego do stanu przodka była miniaturyzacja i zwielokrotnienie, utrata

⁶⁸ A. Szyfer, *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków*, Olsztyn 1975, s. 98-99.

związanej z imieniem tożsamości i przejście do kategorii ogólnej. Za drugim ujęciem przemawia też stała obecność duchów w środowisku ludzkim. Gieysztor stwierdza, że o ile pozostałym duchom przypisywano pochodzenie od dusz ludzi zmarłych w sytuacji anormalnej, mediacyjnej, to w duchy domowe przekształcały się dusze zmarłych zgodnie z porządkiem społecznym⁶⁹. Zarazem jednak zwraca uwagę, że, przykładowo, choćby Rzymianie posiadali kilka rodzajów duchów domowych, i dla nich lary i penaty nie były duszami zmarłych przodków (czyli manami), lecz rodzajem geniuszy miejsc (*genius loci*). Część badaczy zwraca uwagę na związek między domowym a „założonym zmarłym”, czyli w tym przypadku pierwszego zmarłego w danym obejściu gospodarza. W wierzeniach ludowych można też *kłobuka* zdobyć, zastawiając pułapkę bądź kusząc jedzeniem i zamknąć w beczce czy innym naczyniu, można też go sobie wyhodować. Wskazuje to z kolei na funkcję ducha opiekuńczego, którego dobrzy czarownicy czy szamani skłaniają do stałej współpracy. I w przekazach folklorystycznych zawsze mówi się, że znanym czarownikom – Twardowskiemu czy Kabatowi – pomagał diabeł. To zaś pozwala na postawienie pytania o liczbę dusz w człowieku i ich życie pozagrobowe.

⁶⁹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 233.

Ciało i dusza – zarys antropologii

„W tradycyjnym światopoglądzie istnienie ludzkie jawi się jako pewna całość syntetyzująca przemiany wszechczasu. Ziemski i pozaziemski byt człowieka tworzą szczególny cykl w obrębie życia w ogóle”.

[A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku*, cz. II: *O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Warszawa 1988, s. 8]

Dola

Zgodnie z opisanym w rozdziale 2 mitem kosmogonicznym człowiek, podobnie jak świat, jest wspólnym dziełem Boga i Diabła, przynależy i do rzeczywistości organizującej, i do sfery chaosu i śmierci. „Potrzebuje więc przewodnika, pomagającego mu w lawirowaniu między potęgami i żywiołami świata, prowadzącego go ku jego przeznaczeniu”. Wydaje się, że – wbrew słowom Moszyńskiego i Urbańczyka – Słowianie znali ideę przeznaczenia, indywidualnego losu, który wyznaczany był w momencie stworzenia. Światem nie rządził przypadek, ludzie mieli swoją *dole*, której przyznawali życie i osobowość. Jej zawiązanie następowało w momencie narodzin, czyli przejścia z tamtego świata na ten. Wów-

czas przy kołysce zjawiały się postacie określane jako *Rod* i *rodzаницe* i aby je ugościć, zostawiano im chleb, ser i miód z kaszą (*kutię*). Jeśli wierzyć źródłom wschodniosłowiańskim, Słowianie składali ofiary Rodowi i rodzanicom, zanim złożyli je Perunowi. Słowa te natchnęły radzieckiego archeologa B. Rybakowa do postawienia bardzo ryzykownej hipotezy. Jego zdaniem *Słowo św. Grzegorza Teologa* opisuje rzeczywisty proces historyczny: Słowianie najpierw „kłaniali się upiorom i beregyniom”, potem „Rodowi i rodzanicom”, w końcu zaś (przechodząc do henoteizmu) „Perunowi”. Kult duchów dobra i zła (animizm) Rybakow datuje na okres zbieraczo-łowiecki, po czym aż do X wieku zaczęły dominować więzi rodowe, a ich ucieleśnieniem stał się kosmiczny, wszechogarniający bóg *Rod* (naturyzm). Idee i wizje Roda Rybakow widzi wszędzie, także w słynnym posągu zbruczańskiego Światowida. Jak pisze jedna z wyznawczyń tej teorii, a zarazem „wołchwyni Rodzimej Wiary” Halina Łozko: „Twórcą Wszechświata, Bogiem nad bogami był u Ukraińców Rod. On przebywa na niebie, jeździ na chmurach, jest dawcą żywota ludziom, zwierzętom, ptakom, zsyła deszcz na zasiewy żyta, wyznacza człowiekowi jego los”⁷⁰.

W rzeczywistości Rod, określane też jako *Sud*, *Usud*, personifikuje idee pokrewieństwa rodowego jako symbol ciągłości duchowej (*rodosłowie*). On bowiem kieruje dystrybucją dusz należących do każdego rodu, wita tych, którzy po śmierci trafili do Zaświatu-Wyraju, po czym po jakimś czasie odsyła z powrotem do naszego

⁷⁰ H. Łozko, *Rodzima wiara ukraińska*, Wrocław 1997, s. 24.

świata w postaci grudek ziemi ciskanych w dół lub powierzanych ptakom (lelek, bocian).

Prawdopodobnie bardzo archaiczna jest koncepcja *rodzanic*. Demony te znane są na całej Słowiańszczyźnie pod nazwami *rożanic* „rodzących”, *sudjenic* „wieszczących” czy „sądzących”, *narecznic* „określających”; łączą ze sobą koncepcję rodzenia, rodu i losu (od słów *rod* „ród, rodzina”, z pie. **hord^hu* „wyrastać”). Istoty te w liczbie trzech pojawiały się przy kołysce, by wieszczyć przyszłość, szczęśliwe lub nieszczęśliwe życie danego dziecka, orzekać jego losy, czy będzie mu się daryć, czy też ściagać go będą nieszczęścia, czy będzie bogaty czy ubogi, a wszystko to zapisują w postaci niezmywalnego znamienia na czole. Tego, co powiedzą, nikt nie jest w stanie zmienić. Zgodnie ze źródłami etnograficznymi rodzanice mieszkają na końcu świata, w pałacu Słońca. W towarzystwie Roda przybywają też na postrzyżyny, kiedy należy poczęstować je ponownie posiłkiem i ofiarować włosy. U południowych Słowian niekiedy odróżnia się *rodzanice* (*rojenice*) od *sudjenic* (*sojenic*), które zjawiają się przed śmiercią i przełomowymi momentami życia. Co ważniejsze, w ruskich zaklaniach nad dojrzewającym chłopcem wymieniane są Trzy Marie lub Boże Matki: Paraskiewa, Anastazja i Barbara, a w bułgarskim folklorze Bogurodzica, Paraskiewa (św. Piatka) i Anastazja (św. Niedziela). Do ich zachodniosłowiańskiego odpowiednika odnosi się wzmianka w *Katalogu magii* Rudolfa: „Składają ofiarę swym trzem siostram, które poganie nazywają Kloto, Lachezis i Atropos, aby im użyczyły bogactwa”. Tym razem ta *interpretatio romana* jest najzupełniej słuszna, gdyż idea

rodzanic ma głębokie korzenie indoeuropejskie, w antyku grecko-rzymskim odpowiadały im mojry-parki, w Skandynawii trzy norny – Urd, Wernandi i Skuld, u ludów celtyckich trzy wieszczki matrony bądź trzy Brygidy, u Bałtów Łajma (*laimé*) w trzech postaciach.

We wszystkich tych przypadkach potrojenie bóstwa losu wiązane jest z personifikowaniem trzech jego czynności: zaplatania nici przeznaczenia, pilnowania jego właściwego przebiegu i przecinania. Mitoznawcy twierdzą, że za tymi trzema postaciami kryje się jedno prastare bóstwo losu (żeńskie – jako że przedzenie jest czynnością żeńską) w rodzaju pragermańskiej Urdhr i wczesnogreckiej Mojry. Wydaje się, że analogiczny proces zaszedł u Słowian, dlatego też ucieleśnienie losu występowało u nich w postaci żeńskiej jako *Dola*. Imię to oznacza dosłownie „dział”, „udział”, dola bowiem to uosobienie szczęścia, powodzenia, indywidualnego losu, przeciwstawianego *Niedoli* albo *Biedzie*, personifikowanemu złemu losowi. Prawdopodobnie *dolę* każdego człowieka uważano za dar bogów, siłę użyczoną do pokonywania trudności w życiu. Towarzyszy niezmiennie człowiekowi od narodzin do śmierci, można ją dziedziczyć po ojcu. Przybiera postać dziewczyny w stroju panny młodej, odpowiadając w ten sposób irańskiej *daenie*, niekiedy występuje w roli ducha domowego. Istnieje też, zwłaszcza w folklorze południowosłowiańskim, wyobrażenie ogólnoludzkiej *Doli*. Funkcjonuje to w opowieściach o gospodarzu, któremu mimo ciężkiej pracy nic się nie udawało. Wędrując w poszukiwaniu dawcy doli, trafił do domu, w którym najpierw objawia mu się Dola w postaci urodziwej i młodej bogatej dziewczyny (cza-

sami Los jako piękny młodzieniec, albo sam Pan Bóg). Wszyscy, którzy się narodzili tej nocy, dostawali taką właśnie, szczęśliwą dolę. Następnego dnia dziewczyna była starsza, a jej bogactwo mniejsze, aż do przemiany w zaropiałą staruchę w łachmanach w starej chacie. Tak więc przyszły los zależny był od dnia urodzenia, wieszczyły go zgromadzone przy kolebce rodzanice, odtąd nieodmiennie w postaci kobiecej towarzyszył poczynaniom ludzkim. Inny symbol przyznanego losu wiąże się z ideą duszy ludzkiej jako ptaka i odwołuje się do archaicznych kosmologii euroazjatyckich. Dusze, zanim przyjdą na świat, pozostają w postaci piskląt w gniazdach, rozmieszczonych na gałęziach Drzewa Kosmicznego. Drzewo to, zwłaszcza jeśli miało dziuplę, było symbolem powszechnej matki. W analogicznych wierzeniach syberyjskich od wysokości umiejscowienia gniazda zależą możliwości i przyszły los człowieka.

Narodziny

Narodziny były niewątpliwie okresem progowym, doświadczeniem, w którym związek pierwiastków duchowych z ciałem dopiero się ustala i może łatwo ulec przerwaniu. Dlatego w folklorze słowiańskim *porońcom* (*stradcze*) i dzieciom zmarłym w czasie porodu przypisuje się potężną moc – skumulowany potencjał niezrealizowanego życia. Jednym ze sposobów zyskania sobie domowego *kłobuka* było pochowanie pod progiem *porońca* jako tzw. ofiarę założną (zakładzinową). Brzemiennej kobiecie nie wolno było, spośród wielu innych

rzeczy, zaglądać do studni i czerpać wody, gdyż mogłaby wówczas poronić – rosnące w jej łonie dziecko zapragnęłoby powrócić do swego żywiołu. Świadczy to między innymi o uznaniu zaświatowej, demonicznej natury ducha. Z tego samego powodu w folklorze słowiańskim noworodki i ich matki podlegały wielu zakazom. Nie powinny w ogóle wychodzić, a zwłaszcza stąpać po polu, by nie zabrać mu płodności, nie powinny też odbywać stosunków płciowych. *Katalog magii* Rudolfa wylicza kilka z działań magicznych związanych z dzieckiem w tym czasie.

„Pytaj najpierw, co czynią przy porodzie dzieci, a przekonasz się, że: Dzieci jeszcze bardzo delikatne wsadzają do worka, aby spały. Chodzą z dzieckiem dookoła ogniska, podczas gdy inna idzie z tyłu i pyta: co niesiesz; a odpowiada głupia: rysia, wilka i śpiącego zająca. Kradną wiecheć słomy, którym czyści się piec, i w kąpieli myją nim dziecko. Uszy zajęcy, nóżki kretów i wiele innych rzeczy kładą do kołyski, a czynią to, aby dzieci nie płakały. Pytaj też pilnie o słowa, które przy tym wymawiają, a znajdziesz wiele podziwienia godnych rzeczy. Oprócz tego, gdy je [kobiety] prowadzą z miejsca porodu do łóżka, wymawiają jakieś niedorzeczne błogosławieństwa. Położne uderzają je w głowę siekierą. Naczynie, w którym się kąpią, obwiązują surowym sznurkiem. Układają kupki mąki i soli, które liżą, aby miały obficie mleka. Ojcu pokazują najpierw wielki palec nóżki dziecka, a nie twarz. Z błony porodowej dziecka odgryzają trzy kawałki, które zamieniwszy w proch, dają ojcu do pożywienia, aby kochał dziecko. I inne jeszcze odrażające praktyki wykonują z ową błoną porodową. Do pierwszej kąpieli dziecka wkładają jajko, które ojcu dają do spożycia. Wodę z tej kąpieli wylewają na ręce ojca. Dziecko błogosławią źdźbłem słomy, na którym zrobiły

węzełek. Ognia nikomu z domu nie pożyczają i wiele innych bluźnierczych praktyk przy porodzie czynią.

Podobnie po chrzcie dziecka nóżkami jego dotykają gołego ołtarza, sznur dzwonu kładą mu na usta, rączkę kładą na księgę, aby się dobrze uczyło, a prześcieradłem z ołtarza głaszczą jego twarz, aby było piękne. Niosąc dziecko [z kościoła] do domu, rozdeptują na progu domu jajko pod miotłą. Do kąpieli po chrzcie wkładają dziewięć rodzajów ziarna, wszelkiego rodzaju żelastwo, a pod palenisko wsadzają czarną kurę, naprzeciw której tańczą zapaliwszy światła. Z koszulką dziecka robią czary, aby wszystko, co zgubi, znalazło. Wodę z kąpieli dziecka wylewają pod płot innej położnicy, aby tamto dziecko płakało, ich zaś było spokojne. Tym miejscem ciała, które jest bramą naszego wejścia na świat, pokładają się na dziecko, lecz nie tak jak to czynił Elizeusz⁷¹, aby je uzdrowić od wszelkich słabości i chorób. Wieczorem, trzymając dziecko na ręku, stoją z tyłu za drzwiami i wzywają leśną babę, którą nazywamy fauną, aby dziecko fauny płakało, a ich było spokojne, i jeszcze wiele innych środków pełnych niedorzeczności stosują wobec dzieci bądź aby było spokojne, bądź aby było mądre”.

Wiele z tych działań ma bardzo głębokie znaczenie, jak choćby odwołujące się do mitu antropogonicznego wycieranie dziecka wiechciem słomy, tłuczenie jajka czy równanie go ze zwierzętami leśnymi bądź zabezpieczenie przez „leśną babą”, prawdopodobnie postacią Baby Jagi. Niezmiernie ważne było to, z czym będzie się wówczas stykać dziecko i położnica, z kim rozmawiać i o czym, gdyż okres ciąży i następujący po porodzie kształtował

⁷¹ Chodzi tu o odwrotność pozycji, w której prorok Elizeusz, by przywrócić życie chłopcu, „położył twarz swoją na jego twarzy, oczy swoje na jego oczach, dłonie swoje na jego dłoniach..., tak iż się rozgrzało ciało chłopca” (2 Krl 4, 34). We współczesnej kulturze ludowej jest to lekarstwo na przestrah i padaczkę.

dziecko, nadawał mu piętno indywidualne i osobowość. Ten szczególny okres trwał do szóstego tygodnia życia dziecka, kiedy następował wywód: wyprowadzenie położnicy, „pokazanie dziecka Słońcu” i nadanie imienia (w kulturze ludowej święto Matki Boskiej Gromniczej uważane jest za jej wywód). Od tego dnia bezimienny płód stawał się człowiekiem i członkiem wspólnoty. Jeśli zmarł wcześniej, „zwracano go ziemi”, wkładając głowę w dół do odpowiadającego macicy glinianego naczynia i grzebiąc.

Podstawowym pytaniem dla zrozumienia antropologicznej strony religii słowiańskiej byłoby rozstrzygnięcie, skąd się biorą dzieci, a raczej kto wyposaża je w życiodajne elementy duchowe? Współczesny folklor widzi w tej roli Boga: „Bóg daje dziecko i Bóg zabiera”. Konieczność pokazania dziecka Słońcu wskazywałaby tu też na jego rolę. Rybakow uznaje wywyższonego Roda za odpowiedzialnego za przydział doli Rządcę Losu z serbskiego przekazu. Jednak przydział *doli* nie oznacza wyposażenia w ducha. *Dusza* w wierzeniach słowiańskich jest, zgodnie z jej źródłosłowem (prasł. **duš-*, **duch-*), „tchnieniem” utożsamianym z „oddechem”, wypełniająca ciało przejrzystą, subtelną materią, którą przy śmierci można wyzionać (zwrot występujący we wszystkich językach słowiańskich). Z taką odlatującą duszą kojarzy się para oddechu albo wiry powietrzne. Od najwcześniejszego okresu, jak wskazuje jedna z płaskorzeźb drzwi gnieźnieńskich, widziana też była w postaci ptaka. Skojarzyć można z tym wspomnianą wyżej ideę dojrzewania dusz jako piskląt w gniazdach na gałęziach Drzewa Kosmicznego. Wówczas tym, kto je

roznosi, jest także ptak, przybierający różne postaci. Najbardziej znana z nich to bocian, charakterystyczny dla nizinnego krajobrazu ptak łąkowy, który na dokładkę swym przylotem zapowiada (=sprowadza) wiosnę i jest wrogiem przynależnych sferze akwaticzno-chtowniczej gadów: węży i żab. Wiąże się z nim szereg ciekawych wierzeń, wskazujących na archaiczność jego symboliki. Bociany na zamorskim zimowisku przyjmują postać ludzką. Bocian w folklorze bułgarskim pierwotnie był człowiekiem, gdy zabije się bociana, krowy będą dawać mleko splamione krwią. „Zabicie bociana uważano za grzech śmiertelny, nigdy nie odpuszczony i odpuścić się nie mogący”. W Polsce ze względu na kolor dzioba i nóg jego obecność chroni gospodarstwo przed ogniem, odgania chmury, burze i pioruny, jest więc kolejną postacią domowego ducha opiekuńczego. Oczywiście należałoby zapytać, skąd się w takim razie biorą dzieci w zimie, kiedy bociany odlatują do ciepłych krajów? Zwykle za zastępcę bociana uważa się kruka bądź wronę, na przykład czeskie powiedzenie „wrona zastukała im do okna” oznacza narodziny dziecka w zagrodzie. Objęcie tej funkcji właśnie przez krukowate zostało prawdopodobnie umożliwione przez istnienie czarnych bocianów, czyli półkruków.

Innym ptakiem kojarzonym ze sferą duchową człowieka jest lelek, którym nie musi być lelek kozodój, lecz jakiś ptak mityczny czasami mylony też z nietope rzem. Sama jego nazwa nawiązuje do jednego z określeń duchów zmarłych i zarazem miejsca ich pobytu: *lala*. Na tej podstawie Włodzimierz Szafranski rozwija tezę o obecności słowiańskich „larów” w postaci *lalek* bądź

lątek – drewnianych wyobrażeń przodków trzymanyh w domkach⁷². Uważa za takowe trzy brodate figurki znalezione w Wolinie. Ibn Fadlan wspomina o takich przenośnych figurkach kultowych. W *Kronice* Kosmasa mowa jest też o stawianiu przodkom budek – domów dusz. Zdaniem Szafrąńskiego motyw umieszczanego w kapliczkach przydrożnych Chrystusa Frasobliwego jest pozostałością tej formy kultu. Proponuje on też zrehabilitować wymienianą przez Długosza *Dziedzilełę* i włączyć do panteonu słowiańskiego jako „nosicielkę dzieci”. Można by zarazem rekonstruować nazwę lelka jako „ptaka dusz”. Dusz, których drewniane wyobrażenia przeistoczyły się po desemantyzacji w zabawki dziecięce. Duchy zmarłych nazywano od nich *lalami* albo, jak na Łużycach, *lutkami*. Po kolejnej desemantyzacji dały początek idei krasnoludków.

Ponieważ duszę u ludów słowiańskich widziano często w postaci ornitomorficznej, po śmierci ulatuje ona zapewne w postaci ptaka do Wyraju jako ojczystej krainy wszystkich ptaków. Tam przebywa czas jakiś pod władzą rządzącego nią bóstwa, by potem powrócić na ziemię i wkroczyć do łona kobiecego. Przenoszona jest wówczas przez powracające z Wyraju ptaki, dlatego w folklorze słowiańskim dominuje widzenie sprowadzania dzieci przez ptaki w rodzaju bociana czy lelka. Rekonstrukcję taką zdają się potwierdzać zapiski odnoszące się do obrzędów pogrzebowych. Duszę zmarłego unosi do nieba wraz z dymem stosu pogrzebowego wiatr (rus. *írej*). Tam musi przekroczyć Bramy Raju, pilnowane

⁷² W. Szafrąński, *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, s. 356-357, 417-418,

przez strażnika, w folklorze identyfikowanego na wschodzie ze św. Mikołajem (Wołos), na zachodzie z św. Piotrem bądź św. Jerzym (Jaryło/Jarowit?), w postaci zoomorficznej zaś jest to Złoty Kur, Raróg bądź ptak drapieżny, dzierżący w szponach klucz do Wyraju.

Z tak zaznaczonej roli ptaków w pojawianiu się dzieci można by wnosić, że mają one całkowicie niebiańskie, boskie pochodzenie. Jednak przyglądając się zwyczajom i zaklęciom porodowym łatwo zauważyć, że w przyjściu dziecka na świat współuczestniczą też inne siły. Nadchodzący poród przepowiadało wypadnięcie i rozsypanie się węgla z domowego paleniska, podobne zdarzenie przepowiadać miało też przyście niespodziewanych gości. Ognisko jest bowiem siłą scalającą rodzinę w jedną całość, na bieżąco jest poinformowane, co się dzieje w gospodarstwie. Ze względu na ścisły związek z rodziną nie wolno go było sprzedawać ani też pożyczać w okresie, kiedy coś w domu się urodziło. Mocno buzujące ognisko odstraszało złe siły, a jedną z postaci domowych duchów jest sypiący iskrami ptak. Bociany przynosiły dzieci z nieba i „wpuszczały je przez komin”, czyli powierzały duchowi domowego ogniska, który – niezadowolony – mógł cofnąć swoje błogosławieństwo. Wspomniane w *Katalogu magii* wytarcie dziecka słomianym pomiotłem do wygarniania popiołu jest zapoznaniem go z mieszkającym w popielniku duchem. Wreszcie w tymże *Katalogu...* mówi się, że po porodzie położnicę przenosi się na łóżko. To oznacza, że poród nie następował na łóżku, lecz na polepie, w bezpośrednim związku z ziemią, która – jak mówiliśmy – jest ciałem wszechrodzicielki i dawczynią życia.

Z połączenia więc reprezentacji żywiołów: powietrza (ptak), ziemi i ognia rodzi się dziecko, które musi być następnie obmyte w wodzie, by zdomowić się w świecie.

Wielość dusz

Brak bezpośrednich źródeł opisujących antropologię słowiańską zmusza do korzystania z ogólnych modeli kultur ludowych Słowiańszczyzny, spójrzmy więc, jaką wizję człowieka zawiera folklor. Ze względów kosmologicznych w człowieku mieszka zarówno życie i tężyzna, jak i choroby, wprowadzone do jego ciała na mocy „podwójnego stworzenia” i pozostające w stanie utajonym. To, w którą stronę będzie podążać jego ciało, zależy od „woli bożej”, czyli w istocie od jego doli, tego co mu wyznaczono. Dusza może także podlegać działaniom różnych sił, może się wzruszyć albo przestraszyć i odejść na jakiś czas, może zostać zaatakowana przez demony choroby, a w konsekwencji zostać z r a n i o n a i boleć, może też p i s z c z e ć. Dzięki działaniom magicznym i sztuce znachorskiej można skłonić siły kosmiczne do wygnania z ciała chorób, zaniedbania zaś w działaniach rytualnych prowadzi do ujawnienia się sił chaotycznych w całej okazałości. Ich synonimem na poziomie antropologicznym jest *kołtun*. Nie chodzi tu bynajmniej o skłębione, nieczesane włosy, jest to jedynie zewnętrzna oznaka kołtuna, który z reguły „siedzi wewnątrz” i sprawia, że wnętrzości stają się skręcone, powikłane i poplątane, łamie je i wykrzywia. Innym terminem na oznaczenie choroby jest *postrzał*, gdzie cho-

dzi o nagły, kłujący ból, za którego przyczynę podaje się ukąszenie choroby (w postaci np. jadowitego węża). Przybrać mogą postać robaków, żab, jaszczurek i węży, ale też drobnych gryzoni (tzw. *laska* – łasica). Choć choroby te mogą być leczone przez Boga lub jego przedstawicieli: św. Ilję czy Jerzego, są też choroby, najcięższe i najstraszliwsze, które zsyła Bóg jako *dopust* w charakterze klęski żywiołowej albo wskazania na danego człowieka. Dlatego ci, którzy zmarli z powodu epidemii, podobnie jak rażeni piorunem i kobiety zmarłe w czasie połogu, idą bezpośrednio do nieba.

Analizy semantyczne pokazują, że najczęstszym synonimem duszy jest serce i jemu najczęściej przypisuje się siedzibę duszy (np. mówi się, że 40 dni po śmierci rozpada się serce, dlatego tego dnia dusza ostatecznie odchodzi z tego świata). Rzadziej wspomina się żołądek, głowę, oczy i kości, sporadycznie – wątrobę, płuca, krew. Niekiedy utożsamia się duszę z siłą życiową, organy, które tracą duszę – zamierają (np. uschnięte palce, kończyny itd.). Zawsze jednak wyjście duszy następuje przez usta. O umierających mówi się, że mają ją na języku, w zębach, w gardle, w ustach czy nosie. Istnieje możliwość wyjścia odbytem, czyli odwrócenia normalnego układu, dotyczy to jednak albo sytuacji granicznej, straszliwego lęku, albo osób związanych z tamtym światem: czarownic, wiedźm, wilkołaków itd.

Thietmar stwierdza, że: „w przekonaniu Słowian ze śmiercią wszystko się kończy”, chodziło mu jednak prawdopodobnie o to, że nie ma u nich pojęcia pośmiertnej kary i nagrody. Wbrew Thietmarowi można być bowiem pewnym, że śmierć oznaczała u Słowian konieczność

odejścia duszy, dechu w takie miejsce, z którego niegdyś przybyła ona „na ten świat”. Zdaniem autorytetów opisane przez podróżników arabskich obrzędy pogrzebowe Słowian wschodnich czynią wrażenie jakby nałożenia na siebie dwóch kompleksów wierzeniowych, z których jeden, wyraźnie zorientowany na moce chtoniczne, związany jest z pochówkiem w ziemi jako łonie kosmicznej matki, drugi zaś, wyrażający się w kremacji i obecności zwierząt solarnych (koń, kogut), odnosi się do idei niebiańskich zaświatów i pobytu we władzy Peruna. Idee te wiązane są przez archeologów z rozpowszechnieniem się obrządku ciałałopalenia obecnego na wschodzie Europy od kilku tysięcy lat. Moim zdaniem można mówić o wielości pierwiastków duchowych, nierównomiernie związanych ze światem. Jeden jako cień stanowi zagrożenie dla żywych i jest odsyłany bądź odchodzi jak najwcześniej „do Matki-Ziemi”, by zjednoczyć się z zamieszkującymi *Nawę* przodkami, drugi jako iskra boża (Peruna?, Swaroga?) stanowi reinkarnowany element życia w puli rodu i powraca po słupie czy drzewie rodowym na ten świat. Pozostałością tego wierzenia jest tradycja nadawania wnukowi imienia dziadka.

Z tego układu wynika pewien, bardzo prawdopodobny, w świetle analogii antropologicznych, wniosek, że u Słowian elementów duchowych w człowieku było więcej niż jeden i ich losy pośmiertne były różne. Poniekąd jest to poświadczane w folklorze słowiańskim dotyczącym upiórów i wilkołaków. Ci, którzy przyszli na świat z zębami (bądź innymi oznakami odmienności), mają nie jedną, lecz dwie dusze (jedna z nich jest „ludzka”, druga „zwierzęca”) i dwa serca, stąd określane są przez Sło-

wian wschodnich jako *dwodusznyki*, *dwadusznie* itd. Co ciekawe, dwie dusze (swoją i dziecka) ma także kobieta w ciąży, stąd szczególne traktowanie zmarłych w położu i przed wywiedzeniem. Po śmierci pierwsza dusza idzie do nieba lub do piekła. Drugi duch pozostaje w ciele zmarłego i po jego pochówku wyprowadza ciało z mogiły, stając się *strzygą*, *bubą*, *upiosem* itp. Podobnie ci, którzy zginęli, zjedzeni przez dzikie zwierzęta, zwłaszcza wilka, nie mogli dostać się do nieba. W innej interpretacji ci, którzy zmarli w sposób naturalny, tworzą grupę przodków opiekuńczych, podczas gdy samobójcy, zamordowani lub zaginieni i zaczarowani, zmieniają się w duchy złe i zawistne. To, w którą stronę udawał się główny duch, zależne było od pozycji zwłok. Aby dusza dostała się do górnej sfery, niezbędne było ułożenie zwłok „plecami do ziemi, fujarą do nieba”. Aby ustrzec się wilkołaka, powinno się go pochować „odwrotnie”. Śladem myślenia o przemianie, jaką przechodzi nieboszczyk, jest podanie serbskie o zmianie płci tych, którzy „przeszli pod tęczę”.

Wezwanie nie zawsze jest związane ze śmiercią i pełnym przejściem na tamtą stronę. Czasami wystarczy zatrzymanie się w pół drogi, „na pograniczu światów” i powrót. *Znachor*, *wiedźma*, *czarownica*, *planetnik* są przykładami takich ludzi. Ich zadaniem jest zachowywanie i przywracanie naruszonej równowagi w kontaktach z zaświatami, w relacjach między tym, co destrukcyjne, i tym, co życiodajne w kosmosie. *Planetnicy*, czyli *chmurnicy* w zmaganiach z siłami żywiołów usiłują skłonić pogodę do posłuszeństwa rolnikom. *Znachorzy* i *zaklinacze* próbują okiełznać demoniczne siły tkwiące w czło-

wieku i narzucające się z zewnątrz. Wszystkim im w działaniach towarzyszą zwykle duchowi pomocnicy. Można ich było dziedziczyć po poprzedniku, zdobyć własnym wysiłkiem i przemyślnością, a nawet kupić. W Zamojszczyźnie umierający owczarz uściskiem dłoni przekazywał swego „złego” następcy, podobnie jak w *Bylinach* Swiatogor przekazuje swoją siłę Ilji. Folklor dotyczący domowych duchów także nawiązuje do idei ducha pomocniczego albo zoomorficznego (wąż, łasicowaty, ptak), albo przybierającego postać zminiaturyzowanego sobowtóra gospodarza. Innymi słowy, u Słowian obecny jest kompleks szamańskich duchów opiekuńczych – przewodników i pomocników w działaniach magiczno-religijnych.

Po śmierci

Badacze rekonstruujący słowiańską antropologię przedchrześcijańską zwracają uwagę na terminy, jakich używano na określenie ducha zmarłego. Poza wymienionymi już *lal(k)ami* czy *łatkami* bardzo wcześnie w piśmiennictwie pojawia się określenie *nawie*, *navi*, *nawki* od prasł. **nawь* „trup”, „zmarły”. *Powieść doroczna* wspomina o *nawiach* jako personifikacji zarazy trapiącej Połock w 1092 roku. W zaklęciach bułgarskich występuje „dwanaście nawi”, widzianych jako przemierzające świat złe duchy, wysysające krew położnic i prowadzące zarazy. Południowosłowiańskie *navije* lub *navje* widuje się w postaci ptaków, prześladowających kobiety w ciąży i w trakcie porodu. U wschodnich Słowian

tw. „nawia kość” używana była w magii śmierci. U Długosza prawdopodobnie spotykamy jakieś echo tego kojarzenia *nawi* z podziemną krainą zmarłych w formie *Nyja*, określanej przez niego jako władcę Hadesu: „Plutona nazywali Niją [oryg. *Nya*], uważając go za boga podziemi i stróża, i opiekuna dusz, gdy ciała opuszczają. Do niego modlili się o to, aby wprowadzeni byli po śmierci do lepszych siedzib w podziemiach”. Niezależnie od źródeł, z których czerpał Długosz: czy z akt synodów (gdzie w 1440 roku spotykamy wzmiankę, że „*Nya* był bożkiem Polaków”), czy bezpośrednio z współczesnego sobie folkloru, źródłosłów tej formy wydaje się wiązać z pojęciem *nawi* albo *nyti* „niknąć, nędznieć, zanikać, umierać”.

Jakie są pośmiertne losy duszy, zależy przede wszystkim od rodzaju śmierci, obecności obrzędów pogrzebowych oraz charakteru danej postaci. Ci, którzy za życia byli wybrani na planetników lub znachorów, mieli silne dusze i zaświatowych pomocników, co sprawiało, że po śmierci część ich elementów duchowych pozostawała na tym świecie, zwłaszcza „zwierzęca” dusza. Podobna sytuacja dotyczy tych, którzy zmarli śmiercią gwałtowną: topielców, zamordowanych, zaginionych w lesie, ich dusze bowiem porywane są przez demony należące do odpowiedniej sfery, co jest znakiem przyswojenia ich siły życiowej przez otoczenie przyrodnicze. Nawie zmarłych gwałtowną śmiercią pojawiały się czasem na ziemi w formie ptaków, motyli, owadów lub wilkołaków, upiórów itp. Z ich potocznego określenia *nawki* zrodziło się prawdopodobnie pojęcie *mawki* // *majki*, przetransponowane następnie na rusalki i wszelkie istoty demonicz-

ne, których głos rozlegający się w kominach, na brzegach i we mgle rzuca czar.

Specjalny status przysługuje duchowi zmarłego, który nie został jeszcze pogrzebany; południowi Słowianie nazywają ten stan *vedogon*. Zmarły wówczas tęskni za swoim poprzednim życiem, towarzyszy zwłokom, błąka się po miejscach przebywania za życia, zwłaszcza po domostwie. Dopiero po obrzędach pogrzebowych traci swój związek z tym światem i odchodzi. Prasł. **opir* wiązało się z ideą nadymania, dmuchania; chodzi prawdopodobnie o ciało wypełnione obcym duchem, animowane od wewnątrz. Wywodzą się od niego określenia *wampir*, a właściwie *wapierz* i *upiór* (*upyrъ*). Istoty takie obdarzone są możliwością czerpania sił życiowych (krwi) w porze nocnej, od żywych. Pozwalało to wampirom utrzymywać ciało w stanie pseudożycia kosztem, rzecz jasna, swych ofiar.

Także obrzędowość dorocznych świąt w rodzaju *Dziadów*, *Zaduszek* wskazuje na przekonanie o obecności zmarłych przodków w życiu żywych. W *Kronice* Kosmasa mamy wzmiankę o utrzymującym się w Czechach w czasach Brzetysława (XI/XII w.) obyczaju pochówków w lasach i na polach, oraz sporządzaniu „budek, które pogańskim obrzędkiem stawiali na rozdrożach, jakoby na miejsce odpoczynku dla dusz”. Ku czci zmarłych „igrzyska pogańskie odprawiali nad owymi zmarłymi, przyzywając cienie przodków i tańcząc, wdziawszy na twarz maski”. *Kazania Trzemieszkańskie* Michała z Janowa z XV wieku mówią, że w Wielki Czwartek palono „gromadki” na grobach, wierząc, że dusze zmarłych przychodzą aby się ogrzać.

Późniejsze dane etnograficzne wskazują na kontynuację tych idei w postaci choćby białoruskich *dziadów* rozślawionych przez Mickiewicza albo bułgarskiej *stopanowej gozby*, czyli „strawy dla gospodarza”. *Stopan* to bułgarski duch domowy, jego „gospodarz”, wiązany ze zmarłym przodkiem, który w jakiś sposób się odznaczył za życia: był wspaniałym pieśniarzem, herosem itp. Wyobrażano go sobie w postaci duszka podobnego z wyglądu do aktualnego gospodarza, był więc jego *alter ego* i zarazem duchem opiekuńczym. *Gozba* ku jego czci odbywała się nieregularnie, wtedy, kiedy poirytowany brakiem szacunku gospodarz zaczynał nocami hałasować, zsyłał złe sny i choroby. Najstarsza kobieta w rodzinie zabijała wówczas czarną kurę i spuszczała jej krew do jamy wygrzebanej w popiele ogniska domowego. Upieczoną kurę i ciasto (*młin* „pieróg”) wynoszono na strych „dla stopana”, rozkładając w czterech kątach, kobieta zaś lała w ogień wino ze słowami: „Raduj się, stopanie, wesel się chato!”. Jeśli po dwóch tygodniach kobieta znajdzie nadgryzione jądło, oznaczało to, że *stopan* przyjął ofiarę.

Dziady białoruskie odprawiano regularnie, prawdopodobnie na wiosnę i na jesieni. Domownicy zbierali się wówczas na uroczystej wieczerzy. *Domowy* przybywa na wezwanie po drodze wyścielonej białym obrusem lub ręcznikiem. Ofiarowuje mu się mleko, chleb, sól i najlepsze części dań. Część obrzędów odbywała się też na cmentarzach, między innymi ofiarowanie pokarmu wszystkim duszom przodków, tj. specjalnie upieczonych chlebków oraz palenie im ognia, by mogły się ogrzać. Zostawiano im też pisanki – gotowane kraszone jajka,

jako symboliczny pokarm umarłych, odwołujący się do idei zmartwychwstania i nowego życia. Ściany grobów miały pękać jak skorupy jaj, a zmarli odrodzić się jak pisklęta. Jaja turlano też po zboczach wzgórz i z kurhanów grobowych.

Wygląda na to, że w okresie przedchrześcijańskim istniały co najmniej dwa święta szczególnie związane ze zmarłymi i przodkami, jedno wiosenne, którego echem jest ludowa oprawa Wielkiego Czwartku i Zielonych Świąt, drugie zaś jesienne, co przechwyciło chrześcijaństwo w formie Wszystkich Świętych. „Święci spuszcza ją się po promieniach Słońca na Ziemię, by po właściwych miejscach porozmieszczać dusze pokutujące, po czym powracają do nieba; Bóg ustanawia na ich pamiątkę święto Wszystkich Świętych”⁷³. Być może wyznaczały je daty równonocy lub dwóch głównych świąt celtyckich: *Beltaine* i *Samhain* (1 maja i 1 listopada).

Wyływa z tego wniosek, iż obrzędowość dotycząca duchów przodków wskazuje na co najmniej czasowe przebywanie duchów zmarłych na ziemi i ich możliwość wspomagania potomków. *Dziady* są obrzędem żywienia przebywających czasowo na ziemi dusz oraz zjednoczenia społeczności żywych ze zmarłymi w jedną całość (*gromadę, stado*). Nie należy jednak zapominać, że obrzędowość dotycząca zmarłych jest zwykle rozdarta między dwoma zasadami, opisanymi przez Lévi-Straussa jako „życzliwy umarły” i „gniewny umarły”⁷⁴. Lękiem przed gniewnym zmarłym tłumaczy się wynoszenie

⁷³ *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, s. 111.

⁷⁴ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, s. 229.

zwłok przez dziurę w dachu lub przez okno, kluczenie z trumną w drodze na cmentarz, zacieranie śladów żałobników, wreszcie kładzenie pod progiem domu po powrocie ostrego, metalowego narzędzia. Aby ułatwić duszy odejście od żywych, otwierano szeroko wszystkie drzwi. Aby z kolei zyskać pomoc życzliwych zmarłych, palono im na grobach znicze i zostawiano poczęstunek. Najjaskrawszym przypadkiem gniewnego umarłego jest *upir/wąpi(e)r(z)*, życzliwego zaś wszelkiego typu duchy *domowe*.

9

Na szlaku junackim

„Bohater ryzykuje wyprawę ze świata powszedniości do krainy nadnaturalnych dziwów; spotyka tam fantastyczne siły i odnosi rozstrzygające zwycięstwo, po czym wraca z tej tajemniczej wyprawy obdarzony mocą czynienia dobra ku pożytkowi swoich bliźnich”.

[J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, Poznań 1997, s. 34-35]

Bohaterowie

O ile w przypadku słowiańskiego panteonu czy demonologii dysponujemy choć imionami i szczątkowym opisem w źródłach, o tyle całość przedchrześcijańskich mitów heroicznym została dokumentnie i w całości zapomniana, nie przetrwało po niej najlżejsze echo. Rekonstrukcja eposu heroicznego czy to w formie poszczególnych mitologemów, czy jakichś fabuł jest w tych warunkach niemożliwa. Jedyne w czym może pomóc epika ludowa, to wykazanie, że pewne fabuły heroiczne i związane z nimi sposoby myślenia nieobce były Słowianom. Dysponujemy dwoma wielkimi ludowymi cyklami heroicznymi, ruskimi bylinami i epiką hajducką

Słowian południowych, związaną z walką z okupacją turecką. Mechanizmy mitotwórcze ujawniane w tych dziełach nie stworzą fabuły, jednak warto przyjrzeć im się bliżej, epika heroiczna karmi się bowiem własnym ciałem, wchłania własne motywy, zmieniając wcześniejsze postaci na bardziej aktualne, dopasowuje historię do mitu.

Byliny – (dosłownie „dawne dzieje” – to nazwa nadana przez literaturoznawców, naprawdę określano je jako *stariny*), to zbiór pieśni epickich o ustalonej melodii, śpiewanych i recytowanych przez opowiadaczy (*skazitieli*) dla zadowolenia słuchaczy na jarmarkach, odpustach, przy źródłach, na uroczystościach weselnych i rodzinnych. Uważa się, że historycznym pretekstem ich powstania były działania i postacie z dworu kijowskiego z X wieku (tzw. cykl kijowski), jednak data ich układania jest nieznana. Byliny zawierają też przekazy północnorosyjskie, których bohaterem jest kupiec i pieśniarz Sadko (tzw. cykl nowogrodzki) oraz wątki wiążące się z obroną Rusi przed Tatarami w XIII wieku, echa apokryficzno-starotestamentalne itp. Odkryto ich istnienie na początku XVII wieku, a niemal do międzywojnia odnajdywano poszczególne wersje, zwłaszcza w północnej Rosji, w kraju Ołonieckim, nad Peczorą i Piniegą. Folklorysty wyróżniają dwie główne fazy rozwoju cyklu kijowskiego: pierwsza (cykl „starszy” – Ziemi) związana jest z monstrualnymi bohaterami – olbrzymem *Swiatogorem*, zmiennokształtnym *Wolchem Wszesławowiczem* i *Mikulą Sielaninowiczem*, druga zaś (cykl „młodszy” – kijowski) dotyczy dworu księcia Włodzimierza – „krasnego Słoneczka”, przez który przewijają się, broniąc go przed wrogami i walcząc ze sobą bohaterowie

(*bogatyri*): *Ilja Muromiec*, *Dobrynia Nikitycz* i *Alosza Popowicz*.

Epika południowosłowiańska rozkwitła bujnie w okresie niewoli tureckiej, zastępując utraconą dumę historyczną. Pierwsze wzmianki o jej powstaniu pojawiły się w XVI wieku, jej zaś główne wątki (nie postacie) datuje się na XI-XIV wiek. Jest to zbiór pieśni poświęconych bohaterskim czynom feudalnych bohaterów (*junaków*) bądź drużyn hajduków, zmagających się z armiami tureckimi wkraczającymi na Bałkany. Tak jak główną postacią spinającą większość wątków bylin w jeden cykl jest Ilja Muromiec, tak największym junakiem spośród walczących z Turkami jest król Mako (Marko *kraljevic*), postać historyczna z XIV wieku, ostatni władca Macedonii przed panowaniem tureckim. Poza nim występuje wielu innych junaków: Momczil, Relio Kriliatica (Skrzydlaty), Lutica Bogdan oraz ojciec Marka, król Vukaszyn (*Vukašin*).

Za epiką ludową kryje się idea bohaterstwa rozpisana na szereg cech: niezwykła siła, męstwo, rozum, patriotyzm i pobożność. *Junak*, obdarzony wskazaniem, wyrokiem losu jest postacią przejścia, zamykającą kłamrą świat ludzi, jako najdoskonalszy, wybrany przedstawiciel społeczności, walczący w jej imieniu, oraz tamten świat, z którym łączą go np. więzy pokrewieństwa. Opisują go słowa kojarzące się z męstwem i młodością (np. *bogatyry* i samo *junak*), udzielaniem swych boskich mocy. Najczęściej porównywany jest do „jasnego sokoła”. Jego zadaniem jest, podobnie jak w przypadku sił boskich i żywych wybranych ludzi, zwalczanie chaosu, który jest w eposie symbolizowany przez potwory i smoki, zmije

i inne moce demoniczne, a przede wszystkim przez „mahometan”, najmłodszą warstwę symboliczną. Zarówno Ruś w XII wieku, jak i Bałkany w XVI przeżyły najazdy i były uzależnione od ludów stepowych i ich potomków, wyznających islam. To sprawia, że Turcy czy władcy Tatarów traktowani byli jako wcielenie zła zagrażającego światu. Gdyby zachował się epos zachodniosłowiański, zapewne miejsce Turków zajęliby w nim Niemcy, jednak leżący u podstaw idei walki z wrogiem wzorzec mityczno-rytualny odsyła zawsze do pierwotnego mitu *zmiejeborstwa*, walki z gadziokształtnym wcieleniem chaosu.

Przyjrzyjmy się kilku standardom epickim kojarzonym z postacią bohatera, które, rzecz jasna, nie są wyłącznie słowiańskie. Skonstruowano już wiele wzorców biografii heroicznej, od Lorda Raglana po koncepcję monomitu Josepha Campbella, wszystkie one wskazują na istnienie uniwersalnych idei konstruujących koncepcję herosa, zakorzenionych być może jeszcze w postaci idealnego szamana. Wskazanie ich ma jedynie dowiedzieć, że wbrew obiegowym opiniom myśl mitotwórcza Słowian nie jest uboższa od innych ludów indoeuropejskich.

Opowieść o klasycznym bohaterze tradycyjnym w rekonstrukcji Lorda Raglana:

(1) Jego matka jest królową. (2) Jego ojciec jest królem i (3) często bliskim krewnym matki, ale (4) okoliczności poczęcia bohatera są niezwykle i (5) uważa się go również za syna boga. (6) Zaraz po urodzeniu próbowano dokonać – często czyni to jego ojciec – zamachu na jego życie, ale (7) zostaje przy pomocy czarów wywieziony i (8) wychowany przez przybranych rodziców w odległym kraju.

(9) Nie dowiadujemy się nic o jego dzieciństwie, ale (10) po osiągnięciu wieku dojrzałego powraca lub przenosi się do swojego przyszłego królestwa. (11) Po zwycięstwie nad królem i/albo olbrzymem, smokiem, dzikim zwierzęciem (12) żeni się z księżniczką, często córką swego poprzednika, i (13) zostaje królem. (14) Przez pewien czas rządzi w pokoju i (15) ustanawia prawa, ale (16) później traci łaskę u bogów i/albo swoich poddanych i (17) zostaje pozbawiony tronu oraz wygnany z miasta. (18) Ponosi śmierć w tajemniczych okolicznościach, (19) często na szczycie wzgórza. (20) Jego dziecko, jeżeli je ma, nie obejmuje po nim dziedzictwa. (21) Jego ciało nie zostaje pogrzebane, ale mimo to (22) ma jeden lub więcej otoczonych czcią grobowców.

Cudowne moce

Przy kołysce królewicza Marka pojawiły się, trzy dni po jego urodzeniu, rodzanice, by wieszczyć mu, że będzie bohaterem większym od ojca, a gdy dorośnie, połamię mu kości. Marko jest bowiem synem wily bądź zmija (wersja serbochorwacka), bądź też jego matką jest siostra innego junaka – Momczyła (wersja bułgarska). Ojciec, król Vukaszyn, spuszcza go więc w nasmołowanym koszyku na rzekę Wardar. Odnajdują i wychowują go biedni pasterze, póki nie dowie się o swym prawdziwym pochodzeniu i nie znajdzie ojca. Sytuacja taka, znana z historii Edypa czy Mojżesza, jest efektem wyznaczenia przez *rodzanice* doli junackiej, której bohater nie może przewyciężyć. Ilji Muromcowi nie sędzone było zginąć w walce, jego śmierć miała nastąpić w rodzinnym domu, dlatego też był niezwyciężony w boju.

Pierwszym krokom Wołgi oraz narodzinom Wołcha Wszesławowicza towarzyszą cudowne zdarzenia, wieszczące jego los:

Zaświecił na niebie księżyc jasny,
Urodził się w Kijowie bohater potężny,
Młody Wołch Wszesławowicz.
Zadrżała wilgotna ziemia,
Zatrzęsło się sławne cesarstwo indyjskie,
Zakołysało się sine morze
Z powodu urodzin junackich
Młodego Wołcha Wszesławowicza.
Ryby w głąb morza oddaliły się;
Ptactwo poleciało wysoko w niebiosa;
Tury i jelenie za góry uciekły;
Zające i lisy – w gęstwiny;
Wilki i niedźwiedzie – w świerkowe bory;
Sobole i kuny – na ostrowy.
A gdy miał Wołch półtorej godziny,
Przemówił Wołch jakby grzmot zahuczał:
– Ach ty, hej pani-matko,
Młoda Marfo Wszesławiewno!
Nie spowijaj mnie w pieluchy czerwone.
Nie przewiązuj pasami jedwabnymi.
Spowijaj mnie, matko,
W krzepką zbroję stalową,
Na głowę bujną włóż hełm złoty,
W prawą rękę daj palicę,
Ciężką palicę ołowianą,
Co waży trzysta pudów!⁷⁵

Ilja Muromiec został wybrany w szczególny sposób. Od urodzenia nie mógł chodzić, siedział jedynie na pie-

⁷⁵ Bylina *Wołch Wszesławowicz* w tłumaczeniu K. Moszyńskiego, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 2, s. 713-714.

cu, póki nie skończył trzydziestu lat. Wtedy uzdrowili go tajemniczy pielgrzymi, „wędrowni kalecy” (*kaliki*), obdarzyli junacką siłą i losem i zniknęli (warto tu przypomnieć motyw ślepoty Mieszka I i nagłego uzdrowienia po siedmiu latach). Bohater ma bowiem swoją dołę, która nim kieruje i zmusza do działania, jednak by była skuteczna, musi też dysponować mocą. Ilja dopił trzy czary piwa, pobłogosławione przez *kalików*, dzięki pierwszej zyskał imię, druga dała mu moc zbyt wielką, która spadła do połowy po wypiciu trzeciej. Inaczej „nie zechciałaby go dźwigać matka-ziemia”. Tak zdarzyło się Swiatogorowi, który był tak potężny i silny, że nie mógł stąpać po ziemi, musiał wędrować cały czas po skalistych górach. Królewicz Marko, cherlawy i wyszydźnany, pomaga dzieciom samodiwy, za co ta pozwala mu trzykrotnie possać z własnej piersi, zmieniając w miotającego młyńskimi kamieniami *junaka* i nakładając nierozzerwalne więzi pobratymstwa z duchowym światem. Na marginesie, o ciągłości funkcjonowania motywu przypomina fakt, że także bohater-rozbójnik Janosik swą drogę życiową zawdzięcza spotkaniu z wilą, „panią w bieli”, która w zamian za obronienie jej przed psem, wyposażyła go w pas mocy i czarodziejską ciupagę, dzięki którym był praktycznie niepokonany.

Zyskaniu junackiej mocy towarzyszy zwykle zdobycie cudownych przedmiotów, dopomagających w boju: czarodziejskiej szabli z damasceńskiej stali, buzdyganu – pałki, kopii, pletni, szłomu i tarczy. Jednak nieodmiennym i najistotniejszym elementem wyposażenia *junaka* jest jego k o Ń. Marko zdobywa swego konia Szarka, czyli „Pstrokatę”, skacząc mu na grzbiet, za radą swej

mlecznej matki, z pochyłego drzewa, o które ten lubił się czochrać. Zaleczył jego liczne rany, na miejscu których wyrosła biała sierść i koń uznał go za swego pana. Ilja Muromiec słucha rady kalik:

„A niech kupi tobie ojciec źrebczyka,
A nie siwy żeby nie był ani biały,
A na starość będzie konik twój biały”.
A kazali poić wodą źródlaną,
A bieluszką karmić konia kukurydzą,
A prowadzać go, w rosach trzech tarzać:
W pierwszej rosie tarzać świętojańskiej,
W drugiej rosie go tarzać we piotrowskiej,
W trzeciej go tarzać na Eliasza,
A źrebczyka będę miał nad podziwienie⁷⁶.

Koń stanowi *alter ego* bohatera, narodzony np. tego samego dnia, połączony z nim więzami przyjaźni, ratuje go z najstraszliwszych opresji, mówi ludzkim głosem, udzielając mu rad. Może mieć skrzydła, może być niezwykle silny i wytrzymały, wyprzedzać wiatr w biegu; prześciga słońce w biegu, skacze aż na Księżyc. Czasami, jak znany bajkowy konik garbusek, stanowi rzeczywiście odpowiednik szamańskiego ducha opiekuńczego, prowadząc Iwana przez śmierć i zmartwychwstanie, do ręki carewny. Koń umiera wraz ze śmiercią junaka, Swiatogor nakazuje przywiązać konia do swej trumny, bo „nie ma już, kto by zażyć go zdołał”. Heros słowiański miał też swoją drużynę, zebraną spośród największych chwatów, która towarzyszyła mu w bojach i w zabawie, i którą dowodził jako ataman, choć więk-

⁷⁶ *Uzdrowienie Ilji Muromca*, tłum. T. Mongirda, [w:] *Byliny*, Warszawa 1957, s. 23.

szość jego wyczynów to działania indywidualne. Drużyna liczyła zwykle trzydziestu junaków.

Zbierał wtenczas drużynę sobie dobrą,
Dobrą zbierał tedy drużynę chrobrą,
Bohatyrów trzydziestu bez jednego
A sam stanął im za trzydziestego.

Poza siłą junacy dysponowali też innymi cudownymi cechami, ich zestaw decydował zaś o indywidualności każdego z nich, choć oczywiście nie były to cechy na stałe przypisane. Do tych cech należy monstrualność, nawet gargantuiczna. Królewicz Marko „nosi na sobie kozuch uszyty ze skór trzydziestu wilków (niedźwiedzi), na głowie ma czapkę z siedmiu wilczych skór. Zjada na raz olbrzymie ilości pożywienia i wypija nie mniej wina. Kiedy zaspokaja pragnienie wodą z jeziora, powoduje natychmiast znaczne obniżenie poziomu wody”⁷⁷. Swiatogor jest tak wielki, że nosi swoją żonę w puzderku, śpi na łożu „czterdzieści sążni długim, czterdzieści szerokim”, kiedy jedzie, drży ziemia i ciemnieje niebo jakby rozpełtała się burza. Rubin w rękojeści noża Chorwata Mato lśni tak, że nocą można przy jego blasku konie podkuwać. Inną cechą junaków słowiańskich jest zmiennokształtność (czyli *oborotnichestwo*⁷⁸), jej mistrzem jest zwłaszcza Wołch Wszesławowicz, którego imię jest z pewnością odmianą *wolchwa*, czyli ruskiego kapłana-czarownika. Będąc synem *żmija*, zdobywa mądrość zaklęć: potrafi przybrać postać jasnego sokoła

⁷⁷ H. Czajka, *Wstęp*, [w:] *Nimfy, herosi, antagoniści...*, s. XLVIII-XLIX.

⁷⁸ Od „wywracania” na drugą stronę – często twierdzi się, że tego typu istoty mają „diabelski” punkt, przez który następuje przenicowanie ich skóry, zmieniające w wilkołaka.

(standardowa symbolizacja *bogatyra*), szarego wilka czy złotorogiego tura. Serbski Żmij Ognisty Wilk (Zmaj Ogneni Wuk), który narodził się ze związku dziewczyny ze żmijem ognistym jako wilkołak, potrafił w razie potrzeby przybierać postać wilka lub innych zwierząt i przemieniać w nie swoją drużynę. Także Wolga Busławlewicz potrafił dotrzeć wszędzie, czy to jako bury wilk, czy ptak, czy ryba, czy gronostaj i wabi zwierzęta, przyjmując ich postać i mówiąc ich językami. Bohater jest bowiem także mądry, uczy się „mądrości-chytrności”, zna wiele języków, w tym zwłaszcza zwierzęcych, poznał tajemne zaklęcia i sztuki. Marko „zrywa samowilskie kwiaty, warzy samowilski wywar”, który podnosi na nogi padłego pobratymca Iwę.

Relacje wzajemne junaków

Ponieważ właściwością myślenia mitycznego jest zbieranie wszystkich zdarzeń jak w worku w jednym czasie, zatem bohaterowie epiki musieli na siebie wpaść i z sobą obcować. Jak wyglądają w związku z tym ich relacje wzajemne, jeśli każdy z nich jest dzielny, dumny i chce być najlepszy? Cykl kijowski bylin przypomina opowieści o królu Arturze i rycerzach Okrągłego Stołu. Ośrodkiem centralnym junaków jest Kijówgród, w którym rządzi „wielki” i „łaskawy” książę Włodzimierz, „krasne Słoneczko”. Tam wszyscy zbierają się na biesiadach i turniejach, fundowanych przez władzę (pominięcie Ilji Muromca w zaproszeniach na ucztę staje się powodem konfliktu z władcą i nieszczęść). Każ-

dy, kto chce wejść do ich grona, powinien stawić się przed obliczem władcy i jego małżonki Opraksji, wykazać że jest „bywały”, umie się przeżegnać i pokłonić. Wówczas dołączał do grona junaków i mógł zawrzeć z nimi „krzyżowe braterstwo”, czego symbolem było „pomienianie się krzyżami”. Także epika południowosłowiańska zwraca dużą uwagę na pobratymstwo między junakami, zmuszające do stawania wzajemnie w obronie. Bardzo archaiczny motyw zawiera bylina „Swiatogor i Ilja Muro-miec”, w której Ilja znajduje ślady na stepie i zaczyna zastanawiać się, czy może zmierzyć się z jadącym bogatyrem, czy przysporzy mu to chwały. Swiatogor jednak okazuje się być olbrzymem, który nie zauważa nawet Ilji, gdyż jego żona wrzuca mu go do kieszeni. Dowiedziawszy się o tym od konia, obciążonego dodatkowym ciężarem junaka, Swiatogor ścina żonie głowę, Ilji zaś proponuje pobratymstwo:

Pobratajmy się Iljo, ze sobą,
Złoconymi krzyżami zamieńmy się;
Będziesz Iljo, moim bratem przybranym,
Ja, Swiatogor, będę starszym twoim bratem,
A ty, Iljo, bądźże bratem moim młodszym.
Powyuczam cię zagonów bohatyrskich,
Bohatyrskich obrotów i sprawień.

Swiatogor zostaje więc mistrzem Ilji, ostatecznie też przekazuje mu połowę swej mocy w chwili, gdy zostaje uwięziony w metalowej trumnie z trzema obręczami. Ilja próbował rozciąć obręcze, jednak Swiatogorowi była „pisana śmierć”, a wyroków losu nawet Ilja nie mógł zmienić. Odchodząc Swiatogor „tchnął w niego tchnieniem bohatyrskim”.

Nie zawsze stosunki między krewkami junakami układają się idyllicznie, zwłaszcza jeśli między nimi staje kobieta. Pomijając obecny w bylinach motyw dziewicy-heroiny, czyli *polanicy*, którą bohater pokonuje, by potem pojąć za żonę, kobiety są tu raczej przedmiotem niż aktywnym podmiotem zmagania, jeśli się do nich wtrącają, kończy się to tragicznie. Alosza Popowicz, najmłodszy i najbardziej kochliwy z trójki głównych herosów bylin, próbował uwieść żonę Dobryni Nastazję oraz siostrę Piotrowiczów Jelene, co spowodowało jego porażki, a w końcu śmierć. Ojciec Marka, Vukaszyn zakochał się w żonie Momczila i nakłonił ją do zdrady. W wyniku spisku kobieta wysłała swego męża do lasu na polowanie, uprzednio okaleczywszy jego junackiego, skrzydlatego konia, a w lesie zaatakował go Vukaszyn ze swą armią. Momczil próbował schronić się w zamku, jednak wiarołomna żona zamknęła mu bramę miejską przed nosem. Za zdradę została ostatecznie ukarana, Vukaszyn bowiem zdecydował, iż nie ożeni się z tak złą kobietą. On też zostaje ukarany, gdyż królewicz Marko pozbawia go tronu, w końcu zaś ginie w wojnie z Turkami. Sam Dobrynia zaczyna swą karierę od pojedynku z Ilją, który pojawia się w jego domu, zwabiony sławą młodego junaka, nie mającego sobie równych. Pokonany po raz pierwszy w życiu Ilja Muromiec zawiera z nim pobratymstwo.

Szczególny układ wiąże ze sobą ojca i syna, mityczna fabuła każe im zwykle stanąć naprzeciw siebie z bronią w rękę. Królewicz Marko pozbawia swego ojca tronu, spełniając zapowiedź narecznic nad swą kołyską, iż „jak w wieku do ożenku będzie, swemu ojcu on kości

połamie”. Ilja Muromiec w czasie swych licznych podróży płodzi syna Sokolnika, który potem, nierozpoznany, obraża go i zмага się z nim w walce, chcąc zemścić się za pozostawienie jego matki Złatygorki. Ilja rozpoznaje syna dzięki jego niezwyklej sile i hartowi ducha. Walka ojca z synem jest jednym z podstawowych symboli cyklu solarnego (por. stary i młody Jaryło), dlatego epitety, jakimi obdarza ojca Sokolnik (np. „stary pryk”), obejmują starość i niemoc. Zwycięża, obalony co prawda na ziemię, Ilja, jako że w boju nikt nie mógł go pokonać. Sokolnik ucieka się w nocy do próby skrytobójstwa, wtedy ostatecznie Ilja odcina mu głowę.

Zmiejeborstwo i heros-fundator

Najważniejszym zadaniem junaka-bogatyra jest walka w obronie swoich współbraci, zmaganie się z siłami niszczącymi środowisko społeczne. Walka ta jest zwykle wzorowana na pojedynku kosmogonicznym, stąd podstawowe skojarzenia związane są, jak mówiliśmy, ze *zmiejeborstwem*: gromowładnym bóstwem porażającym bronią piorunową wężokształtnego antagonistę. Te symbolizacje, podobnie jak solarny charakter herosów, widoczny w ich młodości, cudownych narodzinach, posiadaniu białego, latającego konia, nieśmiertelności, kazały badaczom tzw. rosyjskiej szkoły mitologicznej widzieć w bylinach pozostałość dawnego systemu mitycznego związanego z bogami – księżę Włodzimierz to bóg słońca, Ilja Muromiec – gromowładca itd. W istocie motyw *zmiejeborstwa* i pozostałe zmagania herosów opar-

te są na dawnych motywach mitycznych, ale nie tożsame im, wyrażają analogiczne idee i prowokują do podobnych rozwiązań fabularnych. Pojedynki bogów są natury kosmicznej, podczas gdy herosi porządkują jedynie sferę społeczno-kulturową, dokończając dzieła boskiego na szczeblu ludzkim. Zmagać więc muszą się z istotami, które odpowiedzialne są za destrukcję układów społecznych. Świadczy o tym chociażby byлина *Ilja Muromiec i zbój Sołowiej*. Ilja słyszy o Sołowiejcu Rozbójniku, który paraliżuje kraj między Czernichowem i Kijowem tak, że nikt nie śmie pojechać gościńcem, nawet w eskorcie wojsk. Rusza więc na swym wierzchowcu do siedziby Sołowiejca, Czarnego Bagna. Zbój siedzi na dębie, gotów skoczyć na każdego, świszcząc jak słowik i ryczy jak zwierz. Od jego głosu pochylają się lasy, a ludzie padają trupem. Ilja jednak przebija Sołowiejowi prawe oko i przytracza go do strzemienia, by następnie zagnać do Kijowa. W Kijowie książę z ciekawości każe zbójowi „wydać” głos, od którego jednak padają mieszczanie oraz pękają okna i kopuły. Ilja wywozi więc Sołowiejca na pole, gdzie ścina mu głowę.

Sołowiej jest z jednej strony zbójem terroryzującym okolice, z drugiej jednak ma cechy wstrząsającego ziemią potwora, wcielenia destrukcyjnych sił przyrody. Ilja Muromiec powtarza działania Heraklesa i Tezeusza, uwalnia drogi od zbójców, umożliwiając właściwe funkcjonowanie struktury społecznej, a zarazem zmaga się z chaosem świata natury. Królewicz Marko na prośbę sułtana Sulejmana zabija buntownika Musę Kesedżiję („krwiopijcę”) o trzech sercach, grabiącego i rozkładającego od wewnątrz imperium tureckie. Jeszcze dobitniej

idee te wyraża pojedynek ze smokiem. Smok, czyli słowiański *žmij*, jest niszczycielem, pożerającym i wykradającym wszystkie dobra społeczne, skarby, bydło, piękne kobiety. Kadłubek w swej *Kronice* nieprzypadkowo nazywa wawelskiego smoka *Holophagus* „Wszechpożerca” i wylicza skrupulatnie dotkliwie straty przezeń powodowane, dowodzi to bowiem destrukcyjnego wpływu potwora na państwo i jego mieszkańców. Także u Słowian południowych „smok co roku jedną pannę bierze; gdy dziewicy zaś smok nie dostanie, wyschnie woda w caluteńskim carstwie”. Każdy z bohaterów ma więc swojego smoka do pokonania: Alosza Popowicz – *Žmija Tugarina*, Dobrynia – *Gorynycz*, zaś Marko król – *žmija trojeglowa*. Starcie z nim jest niezmiernie groźne, a bohaterowi grozi zguba. Na widok *žmija* uciekło trzydziestu towarzyszy Marka, został jedynie koń Szarko, na którego zawsze mógł liczyć. Szarko miażdży jedną z głów zębami, drugą bierze pod kopyta, Markowi pozostaje tylko środkowa, którą usuwa cudowną szablą. W nagrodę na świat powracają wody, a Marko bierze pannę, przeznaczoną na ofiarę dla smoka.

Najsłynniejsza z bylin poświęcona pojedynekowi z potworem nosi nazwę *Dobrynia i Žmij*. Młody Dobrynia, wbrew nakazom matki, zapuszcza się coraz dalej w step, zwalczając młode *žmije*. W końcu dociera nad Puczaj – rzekę, w której obok zwykłego nurtu płynie żywy ogień (symbol zaświatów). Podjudzony przez panny, piorące tam bieliznę (boginki?), Dobrynia przepływa rzekę, a wtedy dopada go srogi (*ljutyj*) *Žmij Gorynycz*. Dobrynia, nagi i bezbronny, chwytą leżący na brzegu szłom i nim obala smoka. Antagoniści zawierają umowę, że

nie będą ze sobą walczyć, zaraz potem jednak Gorynycz leci do Kijowa i porywa Zabawę, siostrzenicę księcia Włodzimierza. Ze zgromadzonych na zamku bogatyrów książe wybiera Dobrynię, by uwolnił dziewczynę. Ten po długich zmaganiach dociera do jam żmijowych, wyrywa zawory i kraty i uwalnia wielu jeńców tam przetrzymywanych. W końcu odbiera Gorynyczowi Zabawę i wymawia mu atakowanie Kijowa, który przecież znajdował się pod jego opieką i wchodził w zakres umowy. Gorynycz uznaje jego racje, Dobrynia wszakże zabija go i odwozi piękną Zabawę kniaziowi.

Z motywem smokobójstwa połączony jest fabularnie z ludami indoeuropejskimi tzw. mit dioskuryczny, związany z rozdzieleniem zadań herosa na parę braci, zwykle bliźniaków, w którym ofiarą smoka jest często ich siostra. Rozpoznajemy tu mit solarny o porwanej w zaświaty dziewicy-Jutrzenie i braciach-koniach Słońca. W bajkowym układzie schematycznym motyw ten przybiera postać głównego bohatera, zabijającego smoka i uwalniającego pannę, oraz fałszywego bohatera, który zmusza ją do posłuszeństwa i próbuje jako zabójca smoka wziąć z nią ślub. W ostatniej chwili pojawia się bohater prawdziwy i udaremnia spisek, pokazując wycięte wcześniej zęby lub jęzor smoka. Choć schemat nie musi być spełniony w całości (np. brak porwania w opowieści o założeniu Kijowa przez braci Kija, Szczeka i Chorywa, i ich siostrę Łybedź czy przeniesienie funkcji porywacza na osobę władcy Alemanów w Kadłubkowej opowieści o Wandzie i smokobójcach-synach Kraka), zwraca on uwagę na problem pary bóstw w mitologii słowiańskiej i ich działań. W szesnastowiecznej

Chronica Polonorum Macieja Miechowity pojawia się opowieść, że Polacy wzywali Ledę oraz Kastora i Poluksa śpiewając: „Łada, Łada, I leli, i leli poleli z klaskaniem i biciem w ręce”. Powtarza to *Powieść świętokrzyska*, twierdząc, że kult „Łady, Body i Leli” miał miejsce na Łysej Górze. Brückner wyśmiał tradycje głoszące, że istniały bliźniacze bóstwa Lel(um) i Polel(um), i uznał je za przyśpiewki pozbawione znaczenia. Na istnienie mitu bliźniaków wskazuje jednak odkryty na wyspie na jeziorze Tollensee w Meklemburgii słowiański posąg kultowy, wysoki na 178 cm, przedstawiający zrosnięte głowami i tułowiami dwa bliźniacze bóstwa, z wąsami i nakryciami głowy. Słupowi towarzyszył drugi, przedstawiający schematycznie zaznaczoną postać żeńską.

W tym kontekście warto bliżej przyjrzeć się legendzie, której głównymi bohaterami są święci, albo opiekunowie koni Flor i Laur, albo Borys i Gleb. Otóż zostali oni w pewnym momencie zaatakowani przez ognistego Żmija i schronili się w kuźni. Kiedy Żmij wsunął przez szparę w drzwiach język, święci chwycili go obcęgi, unieruchamiając go i zmuszając do posłuszeństwa. Zaprzęgli następnie Żmija do wykutego przez siebie pługa i zmusili do zaorania ogromnej przestrzeni. Wyorana bruzda, zwana Żmijowym Wałem, zabezpieczała odtąd Ukrainę przed żmijami. Mamy tu do czynienia z echem opowieści o bliźniaczych herosach, którzy z pomocą wykuwającego im broń boskiego kowala (Swaroga?), pokonują smoka. Odpowiada to, na mocy równoważności *Weles = Żmij = wąż = tur*, odwracającemu nieszczęścia rytuałowi oborywania wsi pługiem zaprzężonym w parę czarnych wołów lub w nagich młodzień-

ców i dziewczęta. Ważny jest też kontekst społeczno-polityczny: Źmijowe Wały, czyli niemal dwustukilometrowej długości nasypy ziemne, stanowiły kilkustopniowy system umocnień osłaniających Kijów od południa przed najazdami stepowych ludów koczowniczych, swobody chiński mur Rusi Kijowskiej. To oraz fakt, że miejscowości zwane Źmigród sytuowały się zwykle na granicach prowincji i państw słowiańskich, skłania do uznania zasady symbolicznej tożsamości między wrogami zewnętrznymi a smokiem. Dlatego też w heroicznym schematach fabularnych miejsce smoka zajmuje zbiorowy wróg, także palący i niszczący, zabierający skarby i piękne dziewczęta w jasyr. Zamiast Źmija Gorynycza w bylinach występuje więc „Tugaryn Źmijowicz na lutym koniu”, którego historycznym pierwowzorem jest mongolski chan Tugorkan albo wreszcie Kalin-car, czyli Batu-chan, pogromca Rusi w bitwie pod Kałką. Jako wróg Ilji pojawia się nawet, zapewne jako echo usilnej christianizacji Rusi, „Pogańskie Idoliszcze”.

Pracom Jacka Banaszkiwicza i Leszka Słupeckiego⁷⁹ zawdzięczamy zwrócenie uwagi mitoznawców Słowiańszczyzny na związek mitu o pokonaniu smoka z postacią władcy, symbolizującego swoją osobą kraj, który od niego przybiera swoje imię. Obecne w kronikach średniowiecznych przekazy, dotyczące legend dynastycznych, wskazują na pewien wspólny schemat fabularny założenia państwa bądź stołecznego grodu i intro-

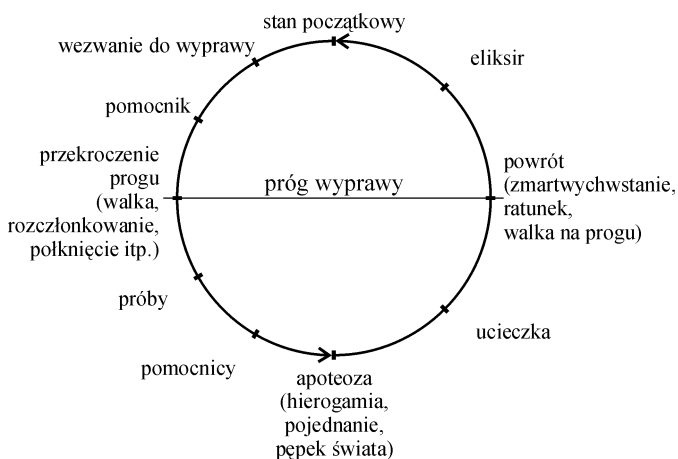
⁷⁹ J. Banaszkiwicz, *Podanie o Piaście i Popielu; studium porównawcze nad wczesnośredniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa 1986; tenże, *Polskie dzieje bajeczne mistrza Wincentego Kadłubka*, Wrocław 1998; L. P. Słupecki, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warszawa 1994.

nizacji. Mamy do czynienia ze społecznością spajaną osobą eponimicznego praprzodka (Bohemus-Czech w *Kronice Kosmasa*, Kij w *Powieści dorocznej*), która po jego śmierci wpada w kryzys, efektem którego jest rozbitcie, żądza bogactwa i walki wewnętrzne. Wtedy z zewnątrz społeczności przybywa szanowany i bogaty mąż: Krak u Kadłubka, Krok w *Kronice Kosmasa*, Ruryk w *Powieści dorocznej*. Zostaje on prawodawcą, a potem twórcą władzy królewskiej. „Goście wnoszą zawsze do przyjmującej ich wspólnoty taką wartość, której brakuje miejscowej ludności czy jej organizacji społecznej”. Władca zostaje intronizowany w ten sposób, że na szczycie świętej góry, wyznaczającej środek świata: wzgórze wawelskiego nad Wisłą, góry Rip nad Łabą czy Góry Kijowskiej, zasiada na kamieniu sądu. Ponieważ bliźniaczy synowie Kraka walczą ze sobą aż po bratobójstwo (bajkowy motyw prawdziwego i fałszywego bohatera, któremu odpowiada rzymski mit fundacyjny o Romulusie i Remusie), tracą prawo do sukcesji i tron przechodzi w ręce kobiety, dziewiczej córki Kraka // Kroka – Wandy w Krakowie, a Libuszy u Czechów. Cała historia, zapewniają autorzy, jest zgodna z indoeuropejskimi schematami mitycznymi obecnymi choćby w przekazach o Minosie i Tezeuszu, stanowi więc pozostałość jakiegoś mitu heroicznego.

Podróż w zaświaty

XI księgę *Odysei* wypełnia słynna *Nekya* – zstąpienie Odyseusza do czeluści Tartaru. Jednak nie tylko ta

część eposu, ale i cała jego treść ma cechy podróży w zaświaty. Dzieje się tak, ponieważ, jak wykazał Joseph Campbell w swoim *Bohaterze o tysiącu twarzy*, całość przygód mitycznego herosa oparta jest na motywie: odejście – śmierć lub inne doświadczenie progowe – powrót. Schemat ten, zaczerpnięty z analizy tzw. obrzędów przejścia, autorstwa Van Gennepa, Campbell przedstawia w postaci „koła przygody”:



W kole tym mieszczą się też słowiańscy junacy, wiadać to w zmaganiach Dobryni z Gorynyczem czy wyprawy królewiczka Marka do nieba po samowilskie ziele. Najbardziej jednak kosmologiczną byliną ruską jest nowogrodzka opowieść o podróży Sadka do morskiego carstwa. Poruszony grą Sadka na gęślach władca wód wyłania się z dna jeziora Ilmen i podpowiada biednemu pieśniarzowi, jak zdobyć majątek. Nie wiedząc, co zrobić z wielkim bogactwem, Sadko buduje flotę i płynie

handlować za morze. Car podmorski zatrzymuje ją w bezruchu, pragnie bowiem, by Sadko grał w jego pałacu na dnie. Mimo prób wykpienia się okupem i fałszowania losów, Sadko zostaje wrzucony przez swą drużynę do morza. Tam staje przed obliczem swego dobroczyńcy i gra tak pięknie, że pan żywiołu morskiego nie może powstrzymać się od tańca, co wywołuje straszliwe burze i zatapia wiele statków. Wymaga to interwencji św. Mikołaja, który nakazuje gęślarzowi pozrywać struny, by zapobiec katastrofie kosmicznej. W zamian za grę Sadko tym razem otrzymuje rękę krasawicy Czarnotki (odmiany Kopciuszka), z zastrzeżeniem, że nie wolno mu w noc poślubną „czynić lubieżności na sinym morzu”, gdyż inaczej nigdy nie wydostałby się z mocy żywiołu. Jest to klasyczny zakaz Orfeusza, jednak bogatrowi udaje się powstrzymać swe żądze i budzi się na lądzie, u boku krasawicy, mając przed oczami swoją nadpływającą flotę. Z wdzięczności Sadko buduje z zysków cerkiew św. Mikołajowi w Możajsku.

Śmierć herosa

Moc herosów nie jest ani niezmierna, ani niewyczerpalna, kiedyś musi przyjść jej kres, zgodnie z wyznaczoną im *dolą*. Pycha i wyzwanie samego Boga stają się przyczyną zagłady bohaterów osetyńskiego eposu – *Nartów*. Motyw ten wchodzi w skład obecnej w mitach indoeuropejskich tzw. *winy wojownika*⁸⁰. Dla epiki słowiańskiej charakterystyczny jest przy tym motyw podjęcia zadania ponad siły. Królewicz Marko, nie znajdu-

jąc równego sobie na ziemi, jest przekonany, że zdoła udźwignąć cały jej ciężar jedną ręką; woła więc do Gwiazdy Wieczornej:

Alboż powiedz sama, Wieczernico,
żem junakiem nad wszystkie junaki;
powiedz sama, czy jest drugi taki?
Nawet Boga, gdyby zszedł na ziemię,
nawet jego bym pewnie pokonał...

Mówiąc innymi słowy, wyzywa siły kosmogoniczne – Niebo i Ziemię i ogłasza, że jest im równy. W odpowiedzi pojawia się przed nim garbaty starzec i prosi o pomoc w dźwiganiu niewielkiego woreczka. Jako że zakłęto w nim ciężar całej ziemi, Marko nie zdoła go nawet unieść, traci pewność siebie i dawną moc. Jest to motyw obecny także w bylinach. Swiatogor chwali się, że gdyby miał dobry uchwyt, zdołałby unieść ziemię. W chwilę później znajduje niewielką sakwę. Usiłując ją podnieść, grzęźnie po kolana w ziemi i nie mogąc się ruszyć, ginie.

Herosi, mający w sobie cząstkę ludzką umierają, choć nie wszyscy i nie do końca. Występuje tu archaiczny motyw przeistoczenia bohaterów w elementy krajobrazu. W bylinie *Suchman* bohater umierając, daje początek rzece, do której przychodzi odtąd pić jego wierny koń. Na Bałkanach zaś królewicz Marko po długim, kilkakrotnie przekraczającym wyznaczoną człowiekowi liczbę lat, życia, mierzy się z całą potęgą Turków na Kosowym Polu. Jego zmaganiom towarzyszą wizje spa-

⁸⁰ Wina wojownika obejmuje wystąpienie przeciw trzem zasadom wcielającym trójdzielność społeczeństwa indoeuropejskiego. Więcej o tym pisze Banaszkiwicz w *Podaniu o Ptaście i Popielu...*, s. 184.

dających gwiazd i zapowiedzi nieszczęść, w końcu sam Ilja z aniołami każe mu zaprzestać daremnych wysiłków. Marko wówczas zabija swą żonę, syna i resztę rodziny, na końcu zaś wiernego konia, „a sam pobiegł, w nieprzytomnym gniewie, gdzie go oczy poniosły – przed siebie”. Zgodnie ze znanym szeroko schematem „śpiących rycerzy”, Marko, nie mogąc pełnić swych zadań zasypia w jaskini, czekając na odpowiedni moment, by się zbudzić i zaprowadzić ład w świecie.

Ilja Muromiec, opisywany zawsze jako „stary kozak”, był jednak młody duchem. W końcu, w bylinie *Trzy wyprawy Ilji Muromca*, przybiera postać swarliwego starca z siwą głową i długą brodą. Spotkawszy czarodziejski kamień widzi na nim drogowskaz opisujący trzy drogi: „kto pierwszą pójdzie – bogaty będzie, kto drugą pójdzie – żonaty będzie, kto trzecią pójdzie – żywy nie wróci”. Ilja wybiera trzecią i skuszony odpoczynek z piękną dziewczyną-czarnuszką kładzie się na łożu, które zamienia się w grób. Jedna z późnych bylin jednak, *Mamajowe pobojowisko, czyli o tym, od jakiegoś czasu wyginęli bohaterowie na Rusi*, wpisuje się w schemat pychy i wyzwania. Pokonawszy i zabiwszy wszystkich tatarskich najeźdźców na Kulikowym Polu, Ilja i jego drużyna bogatyrów wzywają na bój „siły niebieskie”. Wówczas Tatarzy zmartwychwstają i zalewają Ruś, wojownikom pozostaje tylko ukorzyć się i modlić o łaskę, po czym Ilja wstępuje do klasztoru i pozostaje tam aż do śmierci. Być może chodzi tu także o pozostawanie w podziemnej pieczarze (kijowskiej Peczerskiej Ławrze), w wersjach mniej schryścianizowanych bogatyrów zmieniają się w kamień. Zostaje także po nich sła-

wa; ostatnie słowa słowiańskich pieśni epickich wskazują, niczym homeryckie inwokacje, na wieczność pamięci ich uczynków: „i tak sławę mu odtąd śpiewają” lub „sławia go pieśnią od tej pory na wieki”.

Zamiast bibliografii

Ponieważ praca niniejsza nie rości sobie praw ani do wyczerpania tematu, ani nieomyślności metodologicznej, stanowiąc ledwie przypomnienie ważniejszych faktów i idei związanych z rekonstrukcjami religii słowiańskiej, wypada odesłać nienasyconych nią czytelników do dalszej lektury. Zdając sobie sprawę, że kwestia języka ogranicza zwykle możliwości pogłębiania tematu, rezygnuję z rozbudowanej wielojęzycznej bibliografii. W zamian spróbujemy przyjrzeć się głównym pracom w języku polskim poświęconym tak czy inaczej rozumianej religii Słowian, choć z wyłączeniem prehistorii. Zajrzenie do nich pozwoli na zrozumienie wielu, ujętych tutaj skrótowo, wątków oraz wyrobienie własnego poglądu na sporne problemy.

Zacząć wypada od nestora polskiej slawistyki Aleksandra Brücknera. Jest on autorem kilku prac poświęconych interesującemu nas tematowi, z których najważniejsze to *Mitologia słowiańska* (Kraków 1918) i *Mitologia polska* (Kraków 1924). Staraniem Stanisława Urbańczyka oba dzieła, razem z kilku pomniejszych artykułami, zostały wznowione w 1980 roku jako *Mitologia słowiańska i polska*. Brückner postawił sobie za punkt honoru

oczyszczenie wiedzy o bóstwach słowiańskich z błędów, fałszywych i nadmiernych interpretacji o romantycznej proveniencji oraz wyczyszczenie materiałów źródłowych z pseudobogów. Ofiarami jego ciętego języka stali się mitoznawcy i koledzy po fachu, okreśłani przez niego jako „mitołgowie” oraz średniowieczni „bałamutni” kronikarze „wysysający z palca” brakujące informacje. Orężem prawdy w jego rękach miała być etymologia, Brückner jednak przyjął jako pewnik zasadę, że słowiańskie bóstwa miały słowiańskie imiona i wszelkie zapożyczenia są wykluczone, zapomniał też o własnych słowach, że nazwy bogów rozchodzą się w historii religii z funkcjami. Tam, gdzie inne środki zawodzą, co dotyczy zwłaszcza mitycznej strony religii, zniszczonej razem z warstwą kapłańską, należy, jego zdaniem, korzystać z pozostałości etnograficznych. Ciężki język, upodobanie do dygresji oraz przestarzały aparat naukowy czynią z jego prac dziś jedynie ciekawostkę bibliograficzną, choć przez pół wieku stanowiły one jedyny polski wkład w wiedzę o mitologii słowiańskiej.

Natomiast epokowym dziełem, nie tracącym w dalszym ciągu aktualności, jest monumentalna praca Kazimierza Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian*. Obliczona była na trzy tomy, z których najmniej interesujący nas tom pierwszy poświęcony był kulturze materialnej. Drugi tom ukazał się w latach 1934-1939 w dwóch częściach poświęconych „wiedzy” ludowej o kosmosie, zjawiskach atmosferycznych, matematyce i medycynie ludowej oraz wierzeniom, magii, wróżbiarstwie i kulcie, a także sztuce i literaturze ustnej i symbolice. Trzeci tom o kulturze społecznej, niestety, nie został ukończony. Wznowienie

pracy w 1967 roku pozwoliło na jej szerokie rozpowszechnienie, tak że nie ma chyba etnologa, który by z niej nie korzystał. Moszyński spoglądał na religię Słowian od strony kultury ludowej, jedynie z wycieczkami w historię, prezentuje więc spojrzenie przeciwstawne i uzupełniające Brücknera. Ogromna erudycja autora pozwoliła mu na dokonywanie arcyciekawych syntez obfitych materiałów, jednak jego także ogranicza przyjęty przezeń paradygmat ewolucjonizmu krytycznego. Zgodnie z nim wszystkie elementy kultury rozwijają się od form prymitywnych i prostych do coraz bardziej złożonych, a więc im prostszy dany przekaz, tym starszy. W dalszym ciągu lektura *Kultury ludowej Słowian* stanowi poważny element pracy współczesnych badaczy, niestety, często zastępujący własne poszukiwania w materiałach etnograficznych, co owocuje mechanicznym uznawaniem koncepcji autora za prawdę źródłową. Szczególnie widać to we współczesnych opisach demonologii słowiańskiej, której Moszyński poświęca blisko sto stron.

Opuszczone po Brücknerze miejsce zajął w powojennej literaturze przede wszystkim Stanisław Urbańczyk. W 1991 roku ukazał się zbiór jego prac z lat 1948-1980 poświęconych religii Słowian, zatytułowany *Dawni Słowianie – wiara i kult* (Wrocław 1991). Wypełniają go szkice ogólne, na czele z *Religią pogańskich Słowian* z 1948 roku, artykuły poświęcone wybranym aspektom tej religii, jak studium kapłaństwa, komentarz do *Kroniki* Kosmasa, etymologie głównych postaci boskich pochodzące ze *Słownika starożytności słowiańskich* oraz kilka wypowiedzi metodologicznych. W sumie tworzą

one obraz religii pogańskich Słowian widzianej oczami historyka o tradycyjnym warsztacie i stanowić mogą wzór ostrożnej i sceptycznej obróbki źródeł. Wrażenie to wzmacnia uwzględnianie w pracy różnych interpretacji i wskazywanie na najbardziej, zdaniem autora, prawdopodobne. Za główny motyw w wierzeniach słowiańskich uznał Urbańczyk kompleks symboliczny niebo – piorun – słońce – ogień, w obrębie którego mieszczą się wspólne bóstwa wszystkich Słowian. Poza nim plasują się bóstwa lokalne, z których część, jak Świętowit, może zostać utożsamiona z interesami państwowymi i awansować na głównego boga. Najniższym poziomem religii słowiańskiej był szeroko manifestowany kult przyrody. Z całości lektury przebija wyraźny pesymizm autora co do możliwości rekonstrukcji religii słowiańskiej metodami naukowymi.

Jednak wraz z postępem w naukach humanistycznych rodzą się nowe metody. Przykładem zastosowania strukturalizmu do wierzeniowych materiałów słowiańskich jest doskonała synteza: *Drzewo życia; ludowa wizja świata i człowieka* (Warszawa 1975), autorstwa pary etnologów, Joanny i Ryszarda Tomickich. W pracy tej spotkamy wreszcie wyczerpujące opracowanie koncepcji mitu i wykorzystanie jej w praktyce. Tomiccy, równolegle i niezależnie od radzieckich strukturalistów Iwanowa i Toporowa, wpadają na ślad dualistycznego mitu kosmogonicznego, wskazują na przechodniość postaci względem motywów, nakładanie chrześcijańskich świętych na przedchrześcijańskie struktury. Oprócz opisu powstania i funkcjonowania kosmosu, spotykamy tu charakterystykę demonologii ludowej i głównych obrzędów cyklu

rocznego. Całością światopoglądu ludowego rządzić ma „zasada różnicowania rzeczywistości” oparta na opozycjach binarnych. Napisana przystępnym językiem, a jednocześnie ważka treściowo praca z pewnością powinna zasilić wiedzę nie tylko etnologów, ale wszystkich miłośników Słowiańszczyzny.

Próbą śmiałej reinterpretacji średniowiecznych materiałów źródłowych, podjętą z pozycji warsztatowych historyka, jest praca Henryka Łowmiańskiego: *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)* (Warszawa 1979), zamykająca cykl jego dzieł poświęconych kształtowaniu się państwa polskiego. Na szczególną uwagę zasługuje tu oparcie się autora na wypracowanej przez siebie koncepcji źródeł i rozwoju religii (od polidoksjii przez prototeizm do politeizmu) związanych ze stopniem organizacji społecznej. Zdaniem autora, ponieważ Słowianie, aż do kreacji Rusi Kijowskiej i Związków Wieleckiego i Obodryckiego nie przekroczyli poziomu plemiennego, ich religia nie mogła wykraczać poza kult nieba i przyrody, idee wszystkich ich bóstw są więc zapożyczone od wyżej rozwiniętych sąsiadów (np. Świętowit jest świętym Witem). Praca, poza rekonstrukcją pogańskiej religii na głównych obszarach występowania Słowian: Bałkanów, Rusi, Połabia i układu czesko-polskiego, zawiera zintegrowaną z całością analizę procesów chrystianizacyjnych. Krytycy *Religii Słowian* wskazują zwłaszcza na zbyt dużą śmiałość i małe prawdopodobieństwo koncepcji i ograniczenie się wyłącznie do analizy źródeł, z pominięciem materiałów archeologicznych i etnograficznych, do czego można dorzucić korzystanie z anachronicznych dziś koncepcji religioznawczych. To, co

Łowmiański przypisuje wszelkim kulturom plemiennym, jest obecnie uznawane za własność najwcześniejszych kultur ludzkich (łowcy – zbieracze paleolitu), a i to jedynie przez niektórych antropologów. Książka Łowmiańskiego pozostaje jednak prawdziwą kopalnią wiadomości i interpretacji materiałów historycznych, godną polecenia każdemu zainteresowanemu czytelnikowi.

Za najbardziej dojrzałą polską książkę poświęconą mitologii słowiańskiej można z całą pewnością uznać *Mitologię Słowian* Aleksandra Gieysztor napisaną na potrzeby serii „Mitologie świata” WaiF (Warszawa 1982). Zadaniem jej było wprowadzenie religii słowiańskiej w krąg komparatystyki spod znaku morfologii świętości Eliadego i indoeuropeistyki Dumézila. Po raz pierwszy warsztat historyka równomiernie nasycony zostaje metodami antropologiczno-religioznawczymi, dając w efekcie ciekawe i wartościowe dzieło. Opierając się na wspólnej Indoeuropejczykom koncepcji trzech funkcji, Gieysztor próbuje usystematyzować panteon słowiański na przejawy bóstwa niebiańsko-atmosferycznego Peruna, boga magii i przysiąg Welesa, bóstwa solarno-ogniowe oraz sferę chthoniczno-płodnościową z koniecznym bóstwem żeńskim. Zajmuje się też próbą odrestaurowania mitów z zachowań obrzędowych i wierzeń demonologicznych. Pracę podsumowuje próba wyodrębnienia warstw w rozwoju religii słowiańskiej.

Wszystkie opisane wyżej prace stanowią dzieła autorów polskich. Zrozumiałe, że z powodów językowych – poza Niemcami – niewielu badaczy zachodnich interesowało się tą problematyką. Wbrew pozorom, nie tłumaczono też wartościowych dzieł pochodzących z za

wschodniej granicy. Staraniom Marii Mayenowej, nie-strudzonej propagatorki rosyjskiej myśli semiotycznej w Polsce, zawdzięczamy pojawienie się tłumaczenia dzieła Borysa A. Uspienskiego *Filologiczeskije razyskaniija w oblasti sławjanskich drewnostej* z 1982, wydane-go pod nieco mylącym tytułem: *Kult świętego Mikołaja na Rusi* (Lublin 1985). Autor, jako semiotyk kultury, próbuje przyrzeć się postaci św. Mikołaja, najważniejszego świętego prawosławnej Słowiańszczyzny, zwłaszcza pewnym specyficznym ideom i związkom, nie znajdującym potwierdzenia w ortodoksyjnym chrześcijaństwie, jak np. związek z obrzędami rolniczymi, ze składaniem ofiar z byka, widzenie Mikołaja jako strażnika zaświatów. Uspienski dochodzi do wniosku, że są one efektem nałożenia postaci świętego na sferę działań odgórnie wyeliminowanego boga Rusi Welesa. Umieszcza tym samym swe wnioski w dualistycznym schemacie walki boga burzy z wężokształtnym potworem chaosu, wypracowanym przez swych rodaków Wiaczesława Iwanowa i Władimira Toporowa. Rozważania Uspienskiego, choć trudne w lekturze i obciążone obfitym aparatem naukowym, są znakomitym przykładem stosowania w praktyce mitoznawczej metod semiotyczno-strukturalnych.

Od lat sześćdziesiątych ukazywały się zagraniczne wydawnictwa słownikowe, zbierające dane mitologiczne z obszarów zamieszkałych przez Serbów (*Srpski mitološki rečnik*), Słowaków (*Encyklopédia l'udovej kultúry Slovenska*) czy Rosjan (*Sławjanskije drewnosti*). W Polsce tendencja ta przybrała postać *Słownika stereotypów i symboli ludowych*, redagowanego przez Jerzego Bart-

mińskiego i Stanisławę Niebrzegowską z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zamierzenie jest monumentalne, ma obejmować rekonstrukcję całego tradycyjnego światopoglądu wyrażonego w zebranych dotąd materiałach etnograficznych i osadzać go w kontekście ogólnym. Jest to inicjatywa dotąd niespotykana, choć postulowana przez wielu mitoznawców, choćby Algirdasa Greimasa i Johna Bierhorsta. Jeśli zamiar ten zostanie zrealizowany, wszyscy zainteresowani myśleniem słowiańskim otrzymają do ręki kompendium nie tylko haseł przedmiotowych, ale i osadzenia zwrotów i stereotypów w materiale językowym, opis właściwości, zastosowania, symboli kojarzonych z danym przedmiotem. Na razie ukazał się dopiero dwuczęściowy pierwszy tom: *Kosmos* (cz. I – Lublin 1996; cz. II – Lublin 1998), zawierający materiały dotyczące nieba, Słońca, Księżycy i gwiazd, ognia, kamienia i klejnotów. Kolejne tomy przyniosą całość wiedzy ludowej o roślinach, zwierzętach, człowieku, społeczeństwie, religii i demonologii oraz kolorach, czasie i przestrzeni.

Charakter także słownikowy ma kolejne, bardzo popularne pod względem treści dzieło. Są to *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian* Jerzego Strzelczyka, wydane w Poznaniu w 1998 roku, w ramach serii słowników poświęconych mitologiom różnych kultur „Mity i legendy świata” wydawnictwa Rebis. Autor, historyk, ograniczył się w swych hasłach do znanych ze źródeł średniowiecznych nazw i postaci, w niewielkim zakresie uzupełniając je o demonologię ludową, rozbudował za to część „legendarną”, pochodzącą z kronik średniowiecznych. Stąd znajdziemy hasła: „Aleksander Mace-

doński”, którego wyprawę na Polskę opisał Kadłubek, czy „Juliusz Cezar”, ale na próżno szukać hasła *Ziemia, Słońce, stopan, dziwożony, ażdachy* itp. Każde hasło jest, zgodnie z zamierzeniami autora, dobrze osadzone w źródłach, natomiast do minimum ograniczone są interpretacje. Dobrym uzupełnieniem dla tej pracy jest *Encyklopedia demonów*, autorstwa Barbary i Adama Podgórskich (Wrocław 1998), oparta właśnie na, zlekceważonych przez Strzelczyka, danych etnograficznych, przede wszystkim z terenów polskich.

Indeks nazwisk oraz nazw geograficznych i etnograficznych

A

Achajowie 60
Adam z Bremy 109
Afanasjew A.N. 37, 71, 90
Ameryka 15
Anastazja (Niedziela), św. (bułg.) 193
Anastazja Maria (rus.) 193
Anglia 81
Antowie 101
Arabowie 110
Ariowie 85
Arkona 114, 143
Atanazy, mnich 51
Awarowie 7
Azja 60

B

Bałkany 215, 216, 234, 241
Bałtowie 7, 44, 67, 70, 98, 103, 107, 194
Bambara, plemię afrykańskie 72
Banaszkiewicz J. 21, 22, 230, 234
Baranowski B. 188
Barbara Maria (rus.) 193
Bartmiński J. 74, 75, 243-244

Batu-chan 230
Belizariusz 43
Białczyński Cz. 10
Białoruś 5, 42, 63, 67, 188
Bielboh, góra 40
Bierhorst J. 244
Bizantyńczycy 48
Bliski Wschód 60
Bolesław Chrobry 109
Bógit (Bohod), góra 90, 91
Brückner A. 93, 101, 106, 126, 127, 137, 185, 229, 237-239
Bruno z Kwerfurtu 109
Brzetysław 146, 208
Budziszyn 40
Bułgaria 58, 67, 86, 130
Bystrzeń J.S. 86

C

Campbell J. 213, 216, 232
Canaletto 14
Celtowie 8, 103
Cetwiński M. 131
Chazarowie 7
Chełmska (Chełmowa), Góra 82, 88
Chortyca, wyspa 139
Chorwaci 7, 101

Czajka H. 183, 221
Czarnogórcy 82
Czechy 208
Czernichów 226
Czernoboh, góra 40
Czesi 22, 170, 231

D

Dąbek-Wirgow T. 41
Derwich M. 131
Desna 131, 151
Długosz J. 79, 125-127, 132,
135, 145, 200, 207
Dniepr 5, 46, 129, 131
Dniestr 5, 88, 129
Dobrzyszowska, Góra 88
Don 78
Dumézil G. 19, 23, 49, 99, 242
Dunaj 129
Durmitor (Słup Niebieski),
góra 82
Dybała P. 155, 156

E

Ebon 69
Egipcjanie 104, 105
Egipt 104, 106
Eliade M. 24, 27, 29, 39, 64,
242
Eliasz 50, 51, 56
Elizeusz 197
Eurazja 83
Europa 6-8, 103, 107, 173,
177, 204

F

Fail, równina 88

Famincyn A. 96
Feldberg 150
Frazer J. G. 55, 135

G

Gaj-Piotrowski W. 177
Gall Anonim 22
Gallus J. 59
Gardziec 117, 150
Gasparini E. 95, 125
Gdańsk 88
Gennep van A. 232
Germanie 8, 98, 103
Gieysztor A. 19, 70, 89, 95,
110, 190, 242
Gleb, książę 154
Gloger Z. 176
Gładysz M. 81
Gniezno 57, 88, 132
Gościmów 155
Graszewicz M. 74
Graves R. 131
Grecja 85, 123
Grecy 48, 98, 103
Greimas A. J. 12, 23, 28, 244
Gross Raden 150

H

Haavio M. 69, 85
Halicz 78
Hanuš I. 96
Helmold 39, 47, 71, 96, 99-
102, 109, 126, 127, 129,
140-143, 151, 163, 185
Henryk II, cesarz niem. 109
Herbord, kronikarz 57
Hetyci 103

- Homer 105
Hopi, plemię indiańskie 72
Huiczole, plemię meks. 34
Hunowie 7
- I**
Ibn Dosteh 81
Ibn Fadlan 96, 134, 138, 200
Ibn Rosteh 110, 138
Ilmen, jezioro 47, 232
Indianie 15, 33
Indie 84, 85, 98
Indoeuropejczycy 21, 69, 74, 98, 103, 148, 179
Iran 40
Irlandia 88
Istria 46
Iwanow W. 19, 127, 132, 240, 243
Izenbek 9
- J**
Jaćwingowie 106, 140
Jakubowski S. 10
Jan, biskup mechliński 139, 143
Janus E. 38
Jarosław Mądry 51
Joakim, biskup 47
- K**
Kadłubek Wincenty 184, 227, 230, 231, 245
Kałka 230
Kicze, szczep Majów 122
Kielce 88
Kijowska Góra (Wzgórze Kijowskie) 46, 82, 108, 231
Kijowskie Wzgórze p. Kijowska Góra
Kijów 87, 88, 108, 109, 151, 152, 218, 222, 226-228, 230
Klinger W. 174
Kolbuszewski J. 74
Kopiec Kraka 63
Korsuń 171
Kosmas 146, 163, 200, 208, 231, 239
Kosowe Pole 234
Kotlarczyk J. 21, 91
Kraków 87, 183-184, 231
Krym 109
Krywań 82
Kulikowe Pole 235
- L**
Leach E. 12, 23
Lecha Wzgórze 87
Lechici 126
Leeuw G. van der 93
Lelewel J. 95
Lévi-Strauss C. 15, 17, 20, 23, 42, 210
Łędzianie – Lachowie 7
Ligęza J. 160
Linker T. 10, 100
Litwini 67
Lublin 244
Lucice 117
- Ł**
Łaba 231
Łęgowski-Nadmorski J. 115
Łowmiański H. 44, 56, 100, 101, 106, 133, 184, 242

Łozko H. 192
Łużyce 58, 135, 200
Łużyczanie 7
Łysa Góra 82, 229

M

Macedonia 135, 215
Madziarzy 6
Maidu, plemię indiańskie 33
Malala Joannes 104-106, 110
Malinowski B. 23
Małopolska 170, 177
Mannhardt W. 55
Marko, książę 215, 224-227
Mato, Chorwat 221
Mayenowa M.R. 38, 243
Mazury 67, 189
Meklemburgia 229
Michał z Janowa 208
Mickiewicz A. 209
Miechowita M. 228
Mieszko I 132, 219
Moksza, lud fiński 127
Mongird T. 220
Moszyński K. 44, 74, 138, 145,
147, 160, 161, 180, 191, 218,
238, 239
Możajsk 233
Müller M. 20

N

Naddnieprze 5
Nestor 129, 151
Niebrzegowska S. 75, 244
Niemcy 13, 216, 242
Niklot 126
Nowogród Wielki 46, 88, 154

O

Obla (Hawelberg) 117
Obodryci 101, 126, 139, 185
Obolenski 106
Odra 5
Oleg 48
Ołoniecki Kraj 214
Otto z Bambergu 118

P

Paraskiewa (Piatka), św.
(bułg.) 193
Paraskiewa Maria (rus.) 193
Peczerska Ławra 235
Peczora 214
Persowie 52
Perun, wzgórze w Istrii 46
Perunowa Mielizna 47
Perynia, wzgórze k. Nowogro-
du Wielkiego 46, 47, 88, 90
Piaś 22
Pieczyngowie – Kipczakowie
7
Piniega, rzeka 214
Płock 82, 88
Płoń 126, 151
Podgórcy B. i A. 245
Podklasztorze 155
Podlasie 135
Polacy 229
Polanie 7
Polska 42, 58, 109, 125, 135,
150, 177, 199, 243, 245
Połabianie (Raciborzanie) 126,
139
Połabie 96, 101, 116, 140, 142,
150, 153, 241

- Połock 206
Połowcy 175
Pomorzanie 139
Pomorze 171
Posul 171
Prillwitz 9
Prokop z Cezarei (Prokopiusz)
43, 99-101, 138, 139, 144,
163
Prypeć 5
Przemysł 22
Przemyslidzi 88
Psków 146
Puczaj, rzeka 227
- R**
Radogost 139, 143
Radogoszcz 109, 110, 132,
139, 144
Raglan L. 216
Raków 155
Ralswiek 150
Ranowie 116
Rip, góra 88, 231
Rosen-Przeworska J. 89
Rosja 47, 214
Rosjanie 243
Roździeński 187
Rudolf 134, 185, 193, 196
Rugia 96, 114
Rugianie 115
Rurykowicze 46, 49
Rusanowa I.P. 90
Rusini 48, 139
Ruś Kijowska 22, 49, 53, 101,
111, 130, 145, 146, 151, 175,
214, 229, 230, 235, 240-243
Rybakow B. A. 89, 90, 129,
192, 198
Rzym 19, 103
Rzymianie 12, 98, 190
Rżawińce 151
- S**
Sarmaci 6, 40
Saxo Gramatyk 114
Schwenck K. 96
Scytowie 6, 40
Serbia 58, 135
Serbowie 6, 7, 67, 101, 188,
243
Siewierzanie 6
Simonides D. 160
Skandynawia 107, 194
Skandynawowie 123
Skławenowie 101
Słowacy 70, 82, 243
Słowenia 70
Słowianie *passim*
Słowiańszczyzna 13, 22, 28,
31, 35, 40, 44, 46, 80, 93-94,
94, 99, 101, 107, 110, 126,
150, 151, 154, 159, 171, 185,
193, 202, 230, 241, 243
Słup Niebieski p. Durmitor
Słupecki L. P. 87, 145, 150,
230
Smoleńszczyzna 78
Stara Ładoga 151
Starokijowska Góra 86
Stomma L. 161, 163
Strzelczyk J. 244, 245
Suchocki J. 76, 99

- Sulejman Wspaniały, sułtan turecki 226
 Sulima R. 74
 Suroż 171
 Szafranski W. 89, 129, 199, 200
 Szczecin 57, 70, 82, 139, 143, 145
 Szyc J. 10
 Szyfer A. 189
- Ś**
 Śląsk 177, 184
 Ślęza 82, 88
- T**
 Tatarzy 7, 214, 216, 235
 Tatry 70, 82
 Teodor s. Tura 140
 Thietmar 95, 109, 132, 145, 153, 185, 203
 Timoszczuk B.O. 90
 Tmurokań 108, 109
 Tolkien J.R.R. 9, 10, 157
 Tollensee, jezioro 229
 Tołstaja S.M. 148
 Tomicy J. i R. 37, 65, 240
 Toporow W. 19, 38, 73, 127, 132, 240, 243
 Trebia, zbocze wzgórza Perun 46
 Trentowski B. 10
 Triglav (Trigław), góra w Słowenii 70, 82
 Trigława Wzgórze w Szczecinie 82
 Troja 60
 Trojanie 60
- Tugorkan, chan 230
 Tumskie Wzgórze 82, 88
 Turcy 7, 215, 216, 224, 234
- U**
 Ukraina 5, 9, 42, 88, 156, 170, 229
 Ukraińcy 192
 Urbańczyk S. 5, 10, 11, 25, 95, 110, 153, 186, 191, 237, 239, 240
 Uspienski B. A. 49, 51, 78, 128, 243
- V**
 Verkovic S. 9
 Vukaszyn, król 215, 217
- W**
 Waganorodny K. 139
 Wardar, rzeka 217
 Warszawa 14
 Wawel (Wąwel) 82, 86-88
 Welesa, rzeka 78
 Weleśnica, rzeka 78
 Wergiliusz 22
 Westminster 88
 Węgrzy 6, 7
 Wieleci 109, 132
 Winogradowa L.N. 161
 Wisła 5, 63, 183, 184, 231
 Wiślanie 184
 Władysław Jagiełło 65
 Włodzimierz, książę 46, 101, 108, 140, 214, 222, 225, 228
 Wolin 57, 70, 88, 111, 143, 145, 200

Wołchow, rzeka 47

Wołga 171

Wołogoszcz (Wolgast) 57, 117

Wołyń 57

Woroneż 118

Wszczyż 151

Wszesław 108

Z

Zadrożyńska A. 191

Zamojszczyzna 206

Zbrucz 88-91, 96

Zeriuanie 6

Zielenin D.K. 161

Znojko A. 129

Związek Obodrycki 241

Związek Wielecki 241

Ž

Žiži, wzgórze 88

Ž

Žmigród 230

Žydzi 109

Indeks bóstw, postaci i terminów religijnych i innych*

A

Adwersarz 47-52, 86
Afrodyta 105
Agni (wed.) 111
aitwary, duchy opiekuńcze
(bałt.) 67, 188, 189
Akmon 74
amryta, napój nieśmiertelności
(ind.) 84
Anahita („Rozlewna”, irań.)
127
Anastazja 128
Andaj 106
Andromeda 61
andrzejki 180
Anioł Śmierci 134
Anteusz 131
Apollo 103
Ares 105
Arinitti 103
Aryman 40
Asdiwal, heros 20
Asgard, siedziba bogów
(skand.) 80
asury (demony, ind.) 84

Atar (irań.) 111

Atropos 193

atwory 154

Aurora 103

axis mundi (oś kosmiczna) 59,
64, 69, 80-83, 96, 97

ażdach 6

B

Baba Jaga (Jędza) 125, 162,
181, 197

Baba-ptica 73

Badniak 123, 137

bannik 187

bazyli szek 161

Beltaine, święto (celt.) 210

Białobóg 40

biały kamień 86

Bieda 161

bies 47

bjile p. uzdrawiacze

bocian 193, 199-201

Boda 229

bodzięta 186

* Indeks nie uwzględnia takich pojęć, jak: Bóg, Niebo, Trójca Święta, Dusza, Diabeł, Piekło, Podziemie, Kosmos wraz z synonimami oraz nazw występujących w tabelach.

- bogaty 21, 215, 222, 225, 234, 235
 Bogini Matka 131
 Bogini Matka Dana 21
 boginiak 172
 boginki (bohynie) 157-190
 bogiśa 46
 bogomiłowic 40-42
 Bogurodzica 193
 bohater 217, 220, 222
 bohynie p. boginki
 Bojan, wieszczek 56
 Borys, św. 228
 bożatki 186
 bożęta 186
 boży obiad 142
 Bożyc, bożyc 102, 123
 Bóg-Swaróg 104
 Bramy Raju 77, 200
 bricolage 15, 17, 42
 broda Wołosa (lub Mikuły) 55
 Buba 181, 205
 byliny 51, 131, 214, 222, 224, 226, 227, 230, 232, 234
- C**
- Car Źmijowy 58
 Cerera 125, 126
 chała 66
 chaos 39-67
 chmurnik 66, 156, 205
 choro 122
 Chors 46, 94, 96, 102, 103, 108, 109, 170
 Chors-Dadźbóg 108
 Choryw, brat Kija 87, 228
 Chrystus Frasołliwy 200
- chwarenah, moc (awest.) 102, 108
 Čorny Jurij 57
 Cuchulainn (celt.) 52
 cykl solarny 225
 czakram 87
 Czarne Bagno 226
 czarne elfy 189
 Czarnobóg 40, 43, 47
 Czarnotka 233
 czarownice 203, 205
 Czech 6, 86
 Czerw, smok 79
- D**
- Dabog 107
 Dadźbóg (Dadźbóg-słońce) 11, 43, 46, 89, 95, 96, 103, 105-108, 110
 daena 194
 Damatura, messapijska Matka-Ziemia 129
 Dana „Rozlewna” p. Łada Danu, Matka-Ziemia (celt.) 129
 ded, dusza przodka (rus.) 189
 Deiwos 98
 Demeter 129
 demony 75, 94, 158, 159, 161, 179, 184
 desemantyzacja 17
 deus otiosus 98-102
 dewy (bogowie, ind.) 84
 Diabeł Źmij 63
 Diana 126
 didko, dusza przodka (rus.) 189
 dievajte 102

- Dievas 99
 Dionizos 126
 dobrochoczy 187
 Dobrynia Nikitycz 215, 227, 228
 Dodola, wcielenie żony Peruna 62, 63, 89
 Dola (dola, los) 144, 161, 191, 194, 195, 198, 233
 Domina Holda 134
 domowy, domowej, domawik, domowik (wsch.słow. duch) 162, 186-188, 209
 dopust 203
 driady 170
 Droga Dusz 81
 Droga Wojska (niebieskiego) 81
 Drzewo Kosmiczne 37, 53, 77, 79, 80, 107, 195, 198
 Drzewo Rodowe 81
 dualizm słowiański 39-42
 duchy leśne 162
 Dumézila trzy funkcje 49
 Dusza 198
 dwadusznie 205
 dwodusznyki 205
 dworowy 187
 dziady (Dziady) 80, 189, 208, 209
 Dzidzilelja (Dzidzilela) 79, 200
 Dziewanna (Dzewana) 126, 132, 13
 Dziewanna-Marzanna 136, 137
 dziwożona 75, 171, 173
 dziwy 75, 171
- E**
Edda 8, 9, 72, 103
 Edyp 17, 217
 elfy 157
 Eliasz (Ilja), św. 17, 50, 51, 63, 66, 83, 203, 220
 Elizeusz 197
 Eos 103
 Erlik (alt.) 30
- F**
 Feost(a) 104-106
 filedhowie (celt.) 50
 Fiorgynn (skand.) 63
 Flor, św. 229
 Frau Hölle 134
 Freya (skand.) 123
- G**
 Gabriel Archanioł 17
 Gebeleizis 89
Geograf Bawarski 6
 girti 142
 Gleb, książę 154, 229
 Goibniu 102
 Gorynych, smok 227, 228, 232
 gospodarz 186-187
 gozba 209
 Góra Kosmiczna 70, 80, 82, 85, 88
 grabanciasze p. uzdrawiacze
 gramatyka mityczna 14, 16
 Grannos (Greinne) 103
 Gromowładca, gromowładca 43-47, 59, 60, 62, 88, 104, 107, 127, 128, 131-132
 guślarstwo 155

H

- had (gad) 188
 Hades 207
 Halu (stwórcze słowo) 100
 hamadriady 170
 Hefajstos 102, 104-106,
 heimarmene 144
 Hel, kraina zmarłych (skand.)
 80, 134, 136
 Helios 103-106
 henoteizm 94
 Herakles (Herkules) 52, 61,
 104, 131, 226
 Hermes 104
 herosi 21, 60, 83, 87, 111, 174,
 220, 224, 225, 228, 229, 231,
 233
 heros-oracz 22
 Holda (Chłód, Chłodna Pani)
 134
 Holophagus („Wszechpożer-
 ca”), smok 227
 Hönir (germ.) 103
 gospodarynek 187

I

- igryszcze (igrowyszcze) 173
 Ilja Muromiec 51, 86, 206,
 215, 217, 219, 220, 222-226,
 229, 230, 235
 Ilja, syn Peruna 62
 Ilja, św. p. Eliaz, św.
 Illujanka (het.) 61
 Ilmarinen 107
 Indra 39, 45, 52, 53, 61, 98, 99,
 102, 111
 irańska inwersja 75

Irica 57

- Irij 77
 Irminsul 90

J

- jajo kosmiczne 36-38
 Jakub 81
 Jan, św. 146, 178
 Janosik 219
 Jarki Głaz 86
 Jarowit 19, 103, 114, 117, 118,
 124, 201
 Jarun „Tokujący” 118
 Jaryło (Kostrub) 118, 119, 122,
 122-123, 123, 124, 132, 133,
 137, 201, 225
 Jaszce 79
 Jeremiasz (Jeremija) 104
 Jerzy (Jurij), św. 50, 118, 132,
 201, 203
 Jezus Chrystus 17, 36, 41, 64,
 155
 Jormungund, wąż (skand.) 72
 Jowisz 45, 53
 junacy (herosi) 21, 174, 213-
 235
 Jutrzenka 20, 91, 98, 228

K

- Kabat 190
 Kadmos 61
 Kakus 61
 Kalewala 83
 kaliki 219, 220
 Kalin-car 230
 Kamajeżyca, święto przebu-
 dzenia niedźwiedzia (rus.)
 180

- kapiszcze 151
 karły 189
 Kastor i Polluks 229
 kącina (świątynia) 40, 150, 152
 Kej Kawus (irań.) 61
 Kij 86, 87, 230
 Kloto 193
 kłobuki 154, 190, 195
 koboldy 189
 kogut 123, 204
 Kojot 33
 kolo 147
 kołtun 202
 komparatystyka religioznaw-
 cza 14
 konik garbusek 220
 Kopciuszek 16, 233
 Kosiarze 21
 Kosma i Damian, św. 17, 22
 Kosmiczny Słup (Filar, Kolum-
 na, Drabina) 80
 Krak (Krok) 63, 86, 87, 170,
 183, 228, 231
 krasnoludek 189, 200
 kreatywnego morderstwa mit
 124
 Krok p. Krak
Kronika Czechów Kosmasa
 146, 163, 200, 208, 231
Kronika Wielkopolska 6, 87
 Król Węży 58, 158
 Królestwo Czarów 157
 królewna 135
 Kruk, kruk 73, 181, 199
Księga najazdów (iryjska) 9
 kudiesnicy 153, 154
 kumir (posąg) 49
- Kupalnocka (Kupało, Kupała)
 146
- L**
- Lachezis 193
 Laetara (Biała Niedziela) 132
 Lakszmi (ind.) 84
 lale 199, 200, 206
 lalki (lelki) 79, 199, 206
 lary 190, 199
 Laskowiec 179
 latawce 182
 Laur, św. 229
 Lech 6, 87
 Leda 229
 lekarze p. uzdrawiacze
 lekownicy p. uzdrawiacze
 Leł(um), Poleł(um) 21, 229
 Lela 229
 lelek 193, 199, 200
 Leszy, Lesowik, Lisun, Dziad,
 Očeretnik 179
 Leśna Baba 181, 197
 Lia Fail, iryjski kamień koro-
 nacyjny 88
 Libusza 231
 lingam 97
 Lug 103
 lunarna hipoteza 94
 lutek 188
 Lutica Bogdan 215
- Ł**
- Ład 229
 Łada (Dana „Rozlewna”) 79,
 89, 129
 Łajma 194

- łaska 203
 Łybedź, siostra Kija 228
- M**
- Mabinogion* (celt.) 9
 Macierz 125
 Magda Samowiła 183
 Magowa-ptica 73
 Maik 123, 135
 majki 174, 176, 207
 mamun 182
 Mandara, góra kosmiczna (ind.) 84
 many 190
 Marduk 60
 Marena, Marmuriena, Murena, Morana, Śmierotka, Śmierć, Mara, Marinka 134
 Marfa Wsześlawiewna 218
 Marko, królewicz 183, 219-222, 224, 226, 227, 232
 Mars 133
 Martwe Wody 54
 Marzanna 123, 125, 126, 132-135, 140, 149
 matecznik 179
 Matka Boża (Boska, Maria Panna) 17, 78, 83, 135, 155
 Matka-Ziemia 129, 204
 matriarchat 124-125, 125
 mawki 176, 207
 meluzyna 161
 Mestrom 104
 Michał Archanioł 17, 41, 83
 Michał, św. 17
 mielizna Perunowa 47
 Misiączek-Księżyc 102
- Mikołaj (Nikoła, Mikula), św. 17, 50, 51-53, 55, 79, 179, 201, 233, 242
 Mikula Sielaninowicz 51, 214
 Minerwa 103
 Minos 231
 Miollnir, młot Thora (skand.) 45
 mit dioskuryczny 228
 mit kosmogoniczny 27-38
 Mithra (irań.) 103
 Młody Miesiąc p. Trzy Księżyce
 Młot Piorunowy 45
 Mogut-ptica 73
 Mojra 194
 Mojżesz 217
 mokosia 128
 Mokosz 21, 46, 48, 89, 96, 108, 125, 127, 128, 158, 170
 Mokosz-Paraskiewa 128
 Moksz, demon 127
 Mołnia, św. Melania „Trzęsąca // Błyskawica”, wcielenia żony Peruna 62
 Momczył 215, 217, 224
 Morowa Suka 53
 Mór 161
 Musa Kesedżija („krwiopijca”) 226
- N**
- narecznice 193
 Nartowie 233
 Nasu drudża 134
 navije 206

- nawie (zaświaty) 48, 53, 54,
77-79, 133, 176, 204, 206,
207
- nawki 162, 174, 176, 206, 207
- nestinarz 156
- Ngaa, bóg śmierci (ural.) 30
- Nidhögg, smok (skand.) 72
- niebożęta 185
- Niedola, Bieda 194
- niedźwiedź 179, 180, 218, 221
- Noc Świętojańska 78
- norny, władczyni losów
(skand.) 80, 194
- Nowe Lato 123, 135
- Nowy Rok 60
- Num, bóg Nieba (ural.) 30
- Nija (Nya, Nyja) 79, 207
- O**
- obet 142
- obiata 142
- obłoczniki 66
- obyadło 143
- odmieniec 172
- Odyn 98
- ogień 110-113
- Ognista Rzeka 57
- Opilo 143
- Opowieść o królu Arturze i ry-
cerzach Okragłego Stołu* 222
- Opraksja 223
- oready 170
- Orfeusz 232
- Ormuzd 40
- Orzeł, orzeł 46, 73
- oś kosmiczna p. axis mundi
- owinnik 187
- P**
- Pan 123
- Pan Dzikiej Zwierzyny 179
- panenteizm 94
- panteon chrześcijański 50
- Paraskiewa Piatnica, św. 128
- Pardżanja (ind.) 63
- Pełny Miesiąc p. Trzy Księży-
ce
- penaty 185, 190
- Peperuna 62
- Perkun (Perkunas) 44, 67, 99,
106, 189
- Perperuna 63, 89
- Persefona-Kora 136
- Perseusz 61
- Perun 19, 21, 44-50, 57-59, 62,
89, 90, 94-96, 101, 108-110,
132, 138, 139, 158, 170, 192,
204, 241
- Perunaš (het.) 63
- perunika 46
- Piast 21, 22
- Pieniężny Żmij 58
- Piorun 63
- plonek, płonek (łuź.) 172, 188
- Pluton 57
- planetnik 66, 156, 178, 182,
205, 207
- plywniki 177
- Podaga 126, 127, 151
- podproże 187
- podziomek 172
- Pogoda 126, 127
- Pohjola (fiń.) 83
- Pola Elizejskie (Elysion) 54
- polanica 224

- polidoksja 101
 polikefalizm (wielogłowość)
 96
 politeizm 94
 Południca p. Trzy Zorze
 południce 179, 182
 Popiel 21, 22
 Popowicz Alosza 215
 pora, moc życiowa 117
 Porenut (rug.) 117
 Porewit (rug.) 117
 porońce (ofiara założna – za-
 kładnicowa) 195
 Potwór Chaosu 59, 60, 78, 131
Powieść doroczna 35, 46, 48,
 104, 105, 129, 139, 151, 154,
 175, 206, 231
 Priap 123
 Prithiwi Matar, wedyjska Mat-
 ka-Ziemia 129
 profanum 150, 151
 prototeizm 44, 101, 102
 Prowe 126, 150, 151, 163, 185
 Prporusza 62
 Przemysł 22
 Ptaħ 106
 ptica-Nogaj 73
- R**
- Radogost (Swarożyc) 109,
 126, 138, 185
 Rahu, demon (ind.) 84
 Raj p. Wyraj
 rajski kogut 72
 raraszki 154
 Raróg 201
 Rea Sylwia 111
- Relio Kriticalica (Skrzydlaty)
 215
 Rod (Sud, Usud), bóstwo (rus.)
 90, 192, 193, 198
 rodosłowie 192
 rodzanice 144, 192, 193, 193-
 194, 217
 Romulus i Remus 231
 rożanice 193
 Rudolf, książę alemański 87
 ruja 117
 Rujewit 117, 150
 Rus 6
 rusalczy tydzień 175
 rusalki 162, 170, 171, 173, 175,
 207
 Rządca Losu 198
 Rzeka Zapomnienia p. Zabyt'
 Rieka
- S**
- sacrum 137, 150, 152
 Sadko 214, 232, 233
 Samhain, święto celtyckie 210
 samodiwskie ognie 135
 samodiwy 171, 219
 samowiły 171
 Saule 77, 103
 Sielaninowicz Mikuła 51, 214
 Siemargł 46, 96, 108
 Siemowit 22
 Sierdzień, zwornik niebiański
 85
 Siwa 97, 125-127, 185
 skarbnicy 184
 składanie ofiar 137-149
 Skuld, norna 194

- Słowo o wyprawie Igora*
 56, 107, 108, 171
 Smocza Jama 82
 Smok, smok 38, 48, 50, 57, 60,
 63, 65, 66, 79, 87, 96, 189,
 215, 227, 230
 smokobójstwo 228
 Sobótki 113, 146
 Sokolnik, s. Ilji Muromca 225
 Sol Invictus 103
 solarny układ 96
 Sołowiej Rozbójnik 226
 Spenta Aramaiti, Matka-Zie-
 mia (irań.) 129
 Stado p. Zielone Świątki
 Stary Miesiąc (Wiotek) p. Trzy
 Księżyce
 stolec 88
 Stopan 209
 Stopanowa gozba 209
 strzałki piorunowe 45
 Strzybóg 21, 43, 46, 108
 strzyga 205
 Stwórca Ziemi 33
 Sud p. Rod
 sudjenice 193
 Sulis 103
 Surja (wed.) 103
 Svarga 102
 Svętovit (Święto-wit) 116
 Swarozyc 94, 95, 102, 109-
 112, 138, 139, 144
 Swaróg 11, 44, 95, 101-107,
 110-112, 204, 229
 Swiatogor 206, 214, 219-221,
 223, 224, 233
 synkretyzacja 94
 Szarko, koń królewicza Marka
 227
 Szczek, brat Kija 87, 228
 szeptuni p. uzdrowiacze
Ś
 Śmiercicha 113, 133, 149
 Śmiertelna p. Zaduszna Nie-
 dziela
 Śmiertna p. Zaduszna Niedzie-
 la
 świat wyłowiony 27-38
 Światowid 116
 Światowid ze Zbrucza 21, 70,
 89-91, 192
 świątynie 149-152
 Świętowit 11, 14, 19, 89, 114,
 116-118, 138, 139, 143, 144,
 158, 240
T
 Taranis 45
 Tartar 85, 231
 Teljawel (Teljawelis) 106
 Tellus Mater, łacińska Matka-
 Ziemia 129,
 teonim 19
 Tetka, córka Kroka 170
 Tezeusz 226, 231
 Thimshianie, plemię 20
 Thor 45, 98, 107
 Tiamat (babil.) 60
 Tija (Yaya) 79
 topce (demony wodne) 176,
 177
 topiciele 176
 topielcy 177

- topielice 173, 177
 Trygław (Trzygłów) 14, 57, 70, 90, 100, 139, 144
 tryzna 53
 trzeba 142
 trzebiszcze 46, 151
 Trzy Księżyce (Młody Miesiąc, Pełny Miesiąc, Stary Miesiąc) 71
 Trzy Marie (Boże Matki) 193
 Trzy Zorze (Utrenica, Południca, Wieczornica) 71
 Trzygłów p. Trygław
 tur 229
 Turoń 56
 Twardowski 190
 Tyche 144
- U**
- uboże 185, 186
 ubożęta 185, 187,
 Ulgen (alt.) 30
 upiory 204, 205, 208
 Uranos 74
 Urd, norna 194
 Urdhr 194
 Usud p. Rod
 Uszas 103
 utopce 176
 Utrenica p. Trzy Zorze
 uzdrawiacze (bjile, vjeszcze, lekarze, lekownicy, znachorzy, wraczarze, wieduni, szeptuni, grabanciasze) 155, 205, 207
- V**
- Vala (Wala, wed.) 50, 61
 vedogon 156, 208
 Velevitka 58
 Velinas 50
 Vithofnir, kogut (skand.) 72
 vjeszcze p. uzdrawiacze
 Vlasiči 58
 völv, wieszczka (skand.) 56
 Vukaszyn (Vukašin) król 215, 217, 224
- W**
- wadzra (ind.) 45
 Walhalla 54
 walkirie 174
 wampir 14, 182, 208
 Wanda 87, 184, 228, 230
 Wandal 184
 Waruna (wed.) 50
 watra 152
 wąpierz 208
 Wąż, wąż 57, 61, 73, 181, 189, 199, 203, 229
 Wel (polny duch) 58
 Weles (Wołos, Veles?, Wieles, Velevit, Velinas, Wołos?) 21, 47-59, 62, 63, 65, 76, 79, 83, 86, 90, 94, 96, 107, 132, 138, 139, 154, 158, 201, 229, 241, 242
 Weles-Mikołaj (Weles-Nikoła, Mikołaj-Weles) 52, 54, 55
 Wernandi, norna 194
 Wieczornica p. Trzy Zorze
 wieduni p. uzdrawiacze
 wiedźmy 203, 205

- Wielka Bogini Matka 124, 125
Wielki Czwartek 210
Wielki Młyn 84, 85
wieloryby 71, 90
Wiesnowka 122
Wieszczycza 113
Wilczy Pasterz (św. Mikołaj)
179
wiline koło (wiliny krąg) 147,
173
wilkołaki 21, 108, 109, 203,
204, 222
wiły 147, 170, 171, 173, 174,
217
wina wojownika 233
Wiosnołka 122
wirniki 147, 177
wiry 182
Wisnu 84
Wit, św. 116
witeź 116
Włas (Błazej), św. 52
Włodzimierz, książę 228
wodianoj 176
wodnice (utopicielki) 177
wodnik 176-178, 182
Wody Śmierci 78
Wołga Bogusławlewicz 218,
222
Wołch Wszesławlewicz 154,
214, 218, 222
wołchwowie 35, 56, 153, 154,
221, 222
Wołos p. Weles
Wołosatka 58
Wołosozar 59
Worm (germ.) 79
wracarze p. uzdrowiacze
Wrtra (Wrytra, ind.) 39, 61
Wszystkich Świętych 210
wycinanki 36-38
Wyraj (Raj) 53, 58, 77, 78, 133,
192, 200, 201
Wyraj ptasi 78
Wyraj Wężowy 78
wzorzec mityczno-rytualny 60
- X**
Xuršid, irański bóg-słońce 108
- Y**
Yggrasil, kosmiczny jesion
(skand.) 80
- Z**
Zabawa, siostrzenica ks. Włod-
zimierza 228
Zabyt' Rieka (Rzeka Zapom-
nienia) 79
Zaduszki 113, 208
Zaduszna Niedziela (Śmiertel-
na, Śmiertna) 134
zaklinacze 205
Zalmoksis 89
zamiralnicy 156
zimiruchy 156
zasada trójdzielności 69-73
Zaświaty 78
zduchacze (zmaje, zmeje) 66,
67
Zemes Mater, Matka-Ziemia
(łot.) 129
Zeus 45, 53, 60, 104, 109

- Zielone Świątki (Stado) 145,
146, 149, 175, 210
Ziemia-Macióra 131
Zima, nazwa Marzanny 133
Złoty Kur 225
Złoty Kur 201
zmajowie, zmejowie 67
zmiejeborstwo 216, 225-231
Zmiejnij Car Ir 57
znachorzy p. uzdrawiacze
Zohak 61
Zvantevith (Sventevith) 116
Zwiastowanie Najświętszej
Marii Panny 180
- Ż**
żreb 140, 145
- Ž**
Žar-ptica, žar-ptak 73
žerca 153, 158
žertwa 139, 142, 153
Žmij Ognisty 57, 154
Žmij Ognisty Wilk 222
Žmij trojęglowy 227
Žmij Tugarin, smok 227, 230
Žmij, žmij 22, 38, 57, 63, 65-
67, 72, 78, 79, 85, 107, 154,
158, 184, 188, 215, 217, 221,
222, 227-229
Žmijowe Wały 228, 229
żółw 85, 87
žur 149
žyr 142
žyrawik 187
Žytņi Dziad 96
Žywia (Žywie) 125-127

Spis treści

1. Religia bez źródeł.....	5
Korzenie	5
To, czego nie ma	8
To, co może być	11
Mitologia a religia	23
2. Świat wyłowiony	27
Bóg i Diabeł	28
Konflikt	32
Jajo kosmiczne i wycinanki	36
3. Jak zwalczyć chaos?	39
Zagadka dualizmu słowiańskiego	39
Gromowładca	43
Adwersarz	47
Weles, Mikołaj i sfera chtoniczna	52
Pojedynek kosmogoniczny	59
Ambiwalencja sił sakralnych	65
4. Wielki młyn	69
Trójdzielny kosmos	69
Niebieska forma	73
Kraina zmarłych	76
Axis mundi	80
„Światowid” ze Zbrucza	88
5. Zaginieni bogowie	93
Teologia słowiańska	93
Bóg bogów	97

Słońce, kowal i ogień	103
Bóstwa płodności i wegetacji	114
Problem bóstwa żeńskiego	124
6. W obliczu bogów	137
Obrzędowość	137
Świątynie i kapłani	149
7. W kręgu boginek	157
Pochodzenie demonów	157
Boginki, wiły, rusalki	170
Demony wodne	175
Groźny las	179
Swojskie gospodarstwo	184
8. Ciało i dusza – zarys antropologii	191
Dola	191
Narodziny	195
Wielość dusz	202
Po śmierci	206
9. Na szlaku junackim	213
Bohaterowie	213
Cudowne moce	217
Relacje wzajemne junaków	222
Zmiejęborstwo i heros-fundator	225
Podróż w zaświaty	231
Śmierć herosa	233
Zamiast bibliografii	237
Indeks nazwisk oraz nazw geograficznych i etnograficznych	247
Indeks bóstw, postaci i terminów religijnych i innych	255

Wydawnictwo WAM poleca

Marc Stern

CO TO JEST JUDAIZM?

Odpowiedzi na najczęściej stawiane pytania

ss. 172, format 124x194 mm

cena det. 19.90 zł

Co to jest judaizm? Kim jest Żyd? Czy można stać się Żydem? Co oznacza obrzezanie? Na te i podobnych około 200 zagadnień stara się odpowiedzieć rabin Marc Stern, który tym samym, w sposób wyczerpujący, zrozumiały i interesujący, wprowadza w tradycję i pojęcia judaizmu. Poprzez to praktyczne wprowadzenie w judaizm autor pragnie przyczynić się do dialogu żydowsko-chrześcijańskiego.

Jerome Kodell OSB

KLUCZ DO PISMA ŚWIĘTEGO

Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego

ss. 264, format 136x210 mm

cena det. 34.90 zł

Podręcznik ten podaje encyklopedyczne wiadomości o Biblii, łatwe do szybkiego znalezienia. Składają się na nie: przejrzysty układ treści, zwięzłe informacje ze wszystkich dziedzin niezbędne do tego, by rozumieć sens wyrazowy Pisma Świętego, słowniczek terminów fachowych używanych w biblistyce, wreszcie szczegółowy spis treści. Dzięki temu wszystkiemu autor przychodzi ze szczególną pomocą Czytelnikom, którzy czytają Pismo Święte z osobistego umiłowania go, jak też tym zobowiązanym do ewangelizacji: duszpasterzom, katechetom, grupom biblijnym. Słowem, każdy, kto potrzebuje prędko zwięzłej a precyzyjnej informacji powinien posiadać tą książkę w swojej bibliotece.

Artur Wójtowicz SAC

BÓG MORMONÓW

seria: *Mała Biblioteka Religii*

ss. 168, format 124x194 mm

cena det. 17.00 zł

Książka przedstawia genezę Kościoła mormonów i zasadnicze nauki głoszone przez poszczególnych jego prezydentów. W dwóch pierwszych rozdziałach została przedstawiona historia Kościoła mormońskiego oraz rozumienie przez mormonów Boga Trójosobowego. W trzecim rozdziale autor daje odpowiedź na często zadawane pytanie: Czy mormoni są chrześcijanami?

Zamówienia pisemne, telefoniczne lub elektroniczne
prosimy kierować na adres:

WYDAWNICTWO WAM

Księgarnia Wysyłkowa

ul. Kopernika 26

31-501 Kraków

tel. 0 (prefix)12 429 18 88 w. 346, fax 0 (prefix)12 430 32 10

<http://WydawnictwoWam.pl>

e-mail: wyslka@wydawnictwowam.pl

KOSZTY WYSYŁKI NA TERENIE KRAJU

POKRYWA WYDAWNICTWO WAM!

MAŁA BIBLIOTEKA RELIGII

- C. G. Trocchi: *Nowe ruchy religijne*
- A. Mello: *Judaizm*
- E. Pace, P. Stefani: *Współczesny fundamentalizm religijny*
- M. D'Onza Chiodo: *Buddyzm*
- A. Wójtowicz: *Bóg Mormonów*
- A. Szyjewski: *Religie Słowian*

w przygotowaniu:

- W. Bator: *Religia starożytnego Egiptu*
- A. Szostkiewicz: *Budda*
- H. Waldenfels SJ: *Chrystus a religie*

