

I COLLOQUIUM GDAŃSKIE (18—19 X 1986 R.)

Leszek Moszyński

**PRZEDCHRZEŚCIJAŃSKA RELIGIA SŁOWIAN NA POMORZU
NA TLE OGÓLNOŚLOWIAŃSKIM**

O życiu religijnym przedchrześcijańskiego słowiańskiego Pomorza wiemy bardzo niewiele. Mniej, niż o życiu religijnym przedchrześcijańskich Słowian jako całości, a i o nim pewnych wiadomości mamy niezmiernie mało. I dlatego chociaż o religii Słowian napisano już niejedną rozprawę naukową, nie doczekaliśmy się takiego ujęcia, które zaakceptowałyby większość badaczy. Próby bowiem połączenia w jedną wewnętrźnie zorganizowaną całość zachowanych, jak to ujął znany historyk współczesny Aleksander Gieysztor, „strzępów wiadomości”¹ pełne są hipotez niejednokrotnie podporządkowanych z góry przyjętej teorii rozwoju wierzeń religijnych.

Nie ulega jednak wątpliwości, że jakakolwiek próba charakterystyki życia religijnego wybranego regionu słowiańskiego wymaga ukazania go na tle ogólnosłowiańskim.

Ważną jest rzeczą sprecyzowanie zakresu problematyki będącej przedmiotem analizy. Przypomnę kilka tytułów wyłącznie polskich publikacji traktujących o tym samym: o życiu religijnym przedchrześcijańskich Słowian. A więc:

Aleksander Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918; *Mitologia polska*, Warszawa 1924; wznowienie: *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980.

Stanisław Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947.

Włodzimierz Antoniewicz, *Religia dawnych Słowian*, w: *Religie świata*, Warszawa 1957.

Henryk Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, wyd. II 1986.

Aleksander Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, w serii *Mitologie świata*.

¹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 44.

A więc religia czy mitologia?

Wydaje się, że u podstaw łączenia tych mimo pewnych punktów stycznych dwóch różnych dziedzin życia duchowego leży kilka przyczyn. Jedną z nich jest wspomniana już mała ilość znanych faktów. Łączenie ich daje możliwość stworzenia pozornie pełnego opisu, nie pozbawionego jednak pewnych cech i fantazji i eklektyzmu. Inną przyczyną jest sugestia, że każde pierwotne społeczeństwo miało swoją mitologię i że ta mitologia była najistotniejszym elementem jego tradycyjnej religii. Niewątpliwie mity jako opowieści o fantastycznych istotach obdarzonych cechami nadprzyrodzonymi a nierzadko boskimi zawierają wiele elementów ukazujących poglądy religijne, etyczne i filozoficzne swoich twórców, same w sobie jednak nie stanowią religii. Stanowią niewątpliwie ważne odzwierciedlenie życia duchowego, ale bardziej chyba interpretacji świata niż stosunku człowieka do Boga. I chociaż te sprawy silnie się zazębiają, oddzielenie religii od mitologii wydaje się rzeczą konieczną. Zauważyli to już dawno filologowie klasycyści w odniesieniu do religii i mitologii starogreckiej i starorzymskiej². W zakresie slawistyki zrobił to z dobrym skutkiem znany polski mediewista Henryk Łowmiański w pracy już cytowanej. Położenie nacisku na mitologię prowadzi bowiem do zepchnięcia religii na boczny tor, a nawet jej negacji. Krańcowym tego przykładem jest interpretacja pewnych haseł w Wielkiej Encyklopedii Radzieckiej, która jest przecież dziełem naukowym. A jednak nie tylko hasło *Бог* rozwinięte zostało jako „wymyślona istota mityczna”, co wyznawcom filozoficznego ateizmu uznającym tylko „szkiełko i oko” można wybaczyć, Także Chrystus potraktowany jest wyłącznie jako postać mitologiczna („mityczny twórca chrześcijaństwa, który rzekomo narodził się w palestyńskim mieście Betlejem”), co staje się już wychodzącym poza dopuszczalne w nauce granice ideologicznej interpretacji fałszowaniem historii³.

Tak więc koniecznym się staje jednoznaczne oddzielenie mitologii od religii.

Jakie to ma znaczenie dla poruszanych tu zagadnień. Otóż trzeba sobie jasno powiedzieć, że tak zwana mitologia słowiańska to bardziej nasze domysły niż stwierdzone fakty. Nie znamy ani jednego mitu prasło-

² Zob. np. M. Erler, *Friedrich Lübkers Reallexikon des klassischen Altertums für Gymnasien*, VII Aufl., Leipzig 1891; hasło *Mythologie*, s. 803—806: „allein Religion und Mythologie sind keine sich vollständig deckenden Begriffe” — s. 804; hasło *Religion*, s. 1031—1034, zwracając uwagę na wtórność mitów i ich służebną rolę wobec religii.

³ *Большая советская энциклопедия*, Москва, t. 5 (1950): *Бог* — „мифическое, выдуманное существо, основное понятие всякого религиозного мифозрения”, s. 336; t. 46 (1957): *Иисус Христос* — „мифический основатель христианства, якобы родившийся в палестинском городе Вифлееме”, s. 364; por. też hasło *Иисус* t. 17 (1952), s. 523.

wiańskiego. Nie wiemy nawet, czy Prasłowianie tworzyli tego rodzaju opowieści, czy może właściwe im były jedynie przesyczone pierwiastkiem nadprzyrodzonym legendy o realnie żyjących bohaterach narodowych? Taki charakter ma legenda o tajemniczych gościach Piasta⁴, o cudownym odzyskaniu wzroku przez 7-letniego Mieszka. Myszy jako narzędzie kary za moralne występki Popiela nie są w niczym podobne do greckich Eryinii. Są konkretnymi myszami.

Oczywiście można założyć, że duchowieństwo chrześcijańskie tak energicznie tępiło prasłowiańskie mity, że pamięć o nich zaginęła, ale będzie to jak dotychczas niczym konkretnym nie poparta hipoteza. Natomiast to, co dziś nazywamy mitologią słowiańską, jest późniejszą rekonstrukcją nie pozbawioną pewnej dozy fantazji.

Źródłem historycznych umożliwiających taką rekonstrukcję jest niewiele. Najważniejszym są glosy w słowiańskim przekładzie Kroniki Jana Malali⁵. Joannes Malalas, żyjący w I poł. VI w. kronikarz bizantyjski syryjskiego pochodzenia, był autorem 18-tomowej Kroniki świata. Jego Chronographia zaczynająca się historią starożytnego Egiptu była w X lub może XI w. przetłumaczona w Bułgarii na język słowiański. W zachowanym odpisie staroruskim z w. XV we fragmencie opisującym początki Egiptu znajdują się glosy wprowadzające dwa starsłowiańskie teonimy, a mianowicie zestawiające Hefajstosa ze Swarogiem a Heliosa z Daźbogiem. Z faktu, że znany jest odpis wcześniejszy (z XIII w.) bez tych glos, wnosimy, że autorem ich nie był tłumacz, zaś z tego, że weszły one w nieco przeredagowanej postaci do III redakcji staroruskiej Powieści dorocznej (tzw. Kroniki Nestora) zredagowanej w r. 1118⁶ wyprowadzamy terminus ante quem. Wszystkie inne spekulacje o czasie i autorstwie powstania glos pozostają w kręgu hipotez.

Jakie znaczenie dla poznania mitologii i religii Słowian mają te glosy.

Mniej krytyczni badacze utożsamiają Swaroga z Hefajstosem a Daźboga z Heliosem. Ze względu na odbiegającą od mitologii greckiej relację Malali Łowmiański utożsamia jedynie Heliosa-Słońce z Daźbogiem, resztę tłumaczy działaniem mechanizmu narracji. Ale i interpretacja Łowmiańskiego nie zadowala. Przypomnijmy samą opowieść. Oto pierwszym władcą Egiptu był wymieniony w Biblii wnuk Noego, syn Chama — Mesraim (Gen. 10,6; 13; 1. Par. 1,8; 11) po słow. *Mestromъ*, którego imię było też hebrajską

⁴ Zob. np. H. Łowmiański, *Początki Polski*, t. V, Warszawa 1973, rozdział *Początki Polski w legendzie kronikarskiej*, s. 310—340.

⁵ Po encyklopedyczne wiadomości dotyczące realiów storozynośności słowiańskich odsyłam do wydawanego przez Komitet Słowianoznawstwa PAN *Słownika Starożytności Słowiańskich*, t. I—VII, A—Z, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1961—1982; suplement wychodzi nadal. Skrót: *SSS*.

⁶ Por. A. Poppe, *Powieść doroczna*, *SSS IV* (1970), s. 259—265.

nazwą Egiptu⁷. Po nim rządził Hermes, którego imię w przekładzie słowiańskim przekształca się w Jeremiasza (*Jeremija* zam. *Jermii*). Nie jest to wprawdzie w literaturze starsłowiańskiej fakt odosobniony⁸, ale niewątpliwie dowodzi nienajlepszej znajomości mitologii greckiej. Po Hermesie-Jeremiaszu panować miał w Egipcie Hefajstos, którego słowiański tłumacz przerobił na Feostę. Opuszczenie pierwszej sylaby nie jest zwykłym zniekształceniem obcego imienia. Filolog dostrzega tu proces dezintegracji morfologicznej, mylną interpretację greckiego Ἡφαιστος jako η Φαιστος, co prowadzi do zwykłego w takich wypadkach opuszczenia rodzajnika w przekładzie słowiańskim, zaś skojarzenie z morfologicznym wykładnikiem kategorii żeńskości stać się mogło przyczyną wprowadzenia końcówki *-a* w mianowniku⁹. Natomiast śródgłosowe *-eo-* tłumaczy się może kontaminacją wyrazów θεος i η-Φαιστος¹⁰. Prawidłową postacią słowiańską powinno być **Ifestъ* wedle modelu gr. Ἡρώδης, scs. *Irodъ*, gr. Ἡρακλῆς, scs. *Iraklъ*¹¹, tak jak przyswojony został w Bułgarii archaiczny już dziś apelatyw ηφαιστειον, derywowanego od imienia Hefajstosa¹². Współczesne postacie jak np. ros. Гефест, mac. Хефест są następstwem późniejszych kontaktów naukowych z Zachodem.

Tak więc widzimy tu kolejny dowód nieznamomości mitologii greckiej przez słowiańskiego tłumacza.

Po Hefajstosie rządzić miał Egiptem syn jego Helios. Tłumacz słowiański, który bez wątpienia lepiej znał język grecki niż starożytną grecką mitologię, potraktował to imię dosłownie i wprowadził głosę wyjaśniającą: po słowach *synъ ego Sоlнце* dodał: *imenem, egoъ naričutъ Dažъ-bogъ*¹³. Malala wspomina następnie opisany przez Homera epizod wykrycia przez Heliosa zdrady małżeńskiej Afrodyty. Doprowadzi to do potraktowania w Powieści dorocznej Hefajstosa-Swaroga i Heliosa-Dažboga jako

⁷ Zob. komentarz w *Biblii Tysiąclecia*, wyd. III, Poznań—Warszawa 1980, s. 31. W Septuagincie mamy dwojaką pisownię imienia: Μεσοραιμ i Μεστοραιμ (1. Par. 1, 8). Zresztą wstawne *-t-* w grupie *sr* jest i po słowiańsku zjawiskiem typowym. W *Biblii Tysiąclecia* postać *Misraim*. U Malali 'o Μεστοραιμ, zob. przypis. 14.

⁸ Zob. *Slovník jazyka staroslověnského*, wychodzi w Pradze od r. 1958 (skrót *Sl. j. stsl.*), t. I, s. 580, 850.

⁹ W kronice hipackiej np. *поча цѣса рѣствовати (...)* Феоста (*Полное собрание русских летописей*, том второй, *Ипатьевская летопись*, Москва 1962, przedruk wydania petersburskiego z r. 1908, s. 278). Zob. też A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 114—115.

¹⁰ Taką sugestię podsunął mi w prywatnej dyskusji macedoński profesor Petar Chr. Ilievski, przewodniczący Komitetu Organizacyjnego międzynarodowej sesji naukowej, jaka miała miejsce w Prilepie w dniach 30.IX—4.X.1986 na temat: *Словенска наранска религија (Материјални остатоци и писмени извори)*. Dziękuję.

¹¹ Zob. *Sl. j. stsl.* I 785—787.

¹² *Български етимологичен речник*, съставили В. И. Георгиев, Й. Заимов, Ст. Илчев, М. Чалъков, Й. Иванов, Д. Мпхайлова, В. Анастасов, У. Дукова, М. Рачева, Т. Тодоров, т. II, София 1979, s. 93.

¹³ V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven. I. Quellen*, Helsinki 1922, s. 71—72.

twórców i strażników systemu monogamicznego. Wszystko to przemawia za tym, że słowiański glosator nie utożsamiał Swaroga i Daźboga z greckim klasycznym Hefajstosem i Heliosem. Mechanizm wprowadzenia glos był inny.

Porównajmy trzy zdania: „Feosta, którego nazwali Egipcjanie bogiem”, „po śmierci Feosty, którego też nazywają Swarogiem” oraz „Feosta, którego nazwali Egipcjanie Swarogiem”. Autorem zdania pierwszego jest sam Malala¹⁴. Zdanie trzecie zaczerpnięte z Latopisu Hipackiego jest wariantem pierwszego¹⁵. Ten fragment opowieści pochodzi z końcowej części księgi pierwszej Malali. Jej ciąg dalszy, z którego pochodzi zdanie środkowe, znajduje się na początku księgi drugiej, a wyjaśnienie „którego też nazywają Swarogiem” jest glosą słowiańską¹⁶. Łatwo dostrzec, że jest ona zarazem i skopiowaniem wcześniejszego objaśnienia samego Malali.

Z porównania tego wynika, że pusty już dla chrześcijańskiego glosatora teonim był po prostu symbolem pogańskiego bóstwa i został użyty w tym właśnie ogólnym, apelatywnym znaczeniu. Dopatrywanie się w tym jakichś głębszych mitologicznych skojarzeń jest nieporozumieniem. Dalszy kontekst domagał się imienia dla syna Hefajstosa, a że nie mógł nim być apelatyw *słońce*, wprowadził słowiański glosator, jak widzieliśmy, znany mu przydomek Swaroga¹⁷, któremu poświęć dalej więcej uwagi. Raz

¹⁴ Pierwszą księgę Malali wydał V. Istrin (В. Истрин, *Первая книга хроники Малалы* [w:] *Записки Императорской академии наук по историко-филологическому отделению — Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St.-Petersbourg. Classe des Sciences Historico-Philologiques, VIII série, tome I, St. Pétersbourg, Nr 3, C.-Иерепбур 1897*). Tekst słowiański podał według rękopisu wileńskiego z XIII w. W ustępie XXIII mamy interesujący nas fragment. Mamy tam relacje: о Метрѣмъ — *Mestremъ*, Ἰερμῖ — (*Jermiū*, acc. (*Jermiję* tj. *Jermija*, Ἰερμῆς — *Itraklъ* ale Ἰερμῆς — *Feostъ*. Być może dalszych zniekształceń dokonał staroruski kronikarz, albo też korzystał z innego wariantu. Znaczyłoby to, że odpis wileński był ponownie poprawiony według greckiego oryginału. Interesujące nas zdanie ma w wydaniu Istrina postać następującą: καὶ μετ' αὐτον εβραβειλευσε τον Διγυδριων ο "Ηφαιστος ... τον δε αυτου "Ηφαιστον θεον εκαλον — по иемъж(е) ц(ъ)с а р с тьова Егуптом ъ теостъ ... сегож е феста б о га нарицаахоу. (s. 18—19; ostatnie zdanie s. 19).

¹⁵ Феоста иже и Соварога. нарекома Егупт не (*Полное собрание русских летописей, II 278*). Wydawca podaje też wariant z odpisu Chlebnikowskiego i Pogodińskiego: *зварога* (s. 277—278) oraz w osobnym dodatku z Jeremajewskiego. Tu imię Swaroga skontaminowane jest z nazwą nordyckich Waregów: „при словакъ: „первое нача царствовати Метромъ отъ рода Хамова, по немъ Еремѣя, по немъ феоста, ихъ же и Зваряги нарекома Егуптне” — „Метромъ, отколъ Зваряги нареклися.” (*Приложения, s. 82; por. też s. 22*). Jest to dowód, że na Rusi imię Swaroga było pustym znakiem, imieniem nie mającym desygnatu.

¹⁶ Po słowach: „По умрътвию же Оеосровъ” następuje glosa: „егож и Сварога наричить” (V. J. Mansikka, *loc. cit.*).

¹⁷ W opinii naukowców *Daźbog* nie był pierwotnym imieniem lecz przydomkiem, według jednego syna Swaroga tj. Swarožyca (np. wg Urbańczyka i w nowszej wersji (1979, 1986) Łowmiańskiego), według innych samego Swaroga-Swarožyca (np. wg Brücknera a współcześnie P. Skoka: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, III, Zagreb 1973, s. 369* a także w starszej wersji (1953) Łowmiańskiego). Por. przypis 32.

wprowadzone imiona funkcjonują dalej w tekście na zasadzie teonimów literackich¹⁸.

Wniosek końcowy: teonimiczne glosy w Kronice Malali dowodzą jedynie trwania w pamięci Słowian XII w. dwóch w jakiś sposób ze sobą związanych przedchrześcijańskich teonimów funkcjonujących już na zasadzie uniwersalnych symboli jakiegokolwiek pogaństwa. Niczego więcej. Mechanizm takiego wykorzystywania pozbawionych desygnatu znaków językowych jest dla tamtych odległych czasów typowy. Przytoczę tylko jeden przykład. Gdy dawni Celtowie wycofali się ze środkowej Europy, w języku ich sąsiadów celtyckie nazwy plemienne Bojów zamieszkujących na przełomie er dzisiejsze Czechy i mieszkającego na trudnym do ustalenia terenie plemienia Volcae stały się pustymi znakami, symbolem jedynie jakiegoś obcego ludu, podobnie jak po przyjęciu chrześcijaństwa powoli pustymi znakami, jedynie symbolami pogaństwa stały się dawne teonimy. Gdyby na podstawie faktu przeniesienia celtyckiej nazwy plemiennej *Volcae* \leq celt. **Volkh-* na ludy romańskie (Włosi, Wołosi) a *Boiohaemum* na słowiańskich Czechów¹⁹ wyciągać wnioski o celtyckiej genezie i bliskim pokrewieństwie obu tych narodów, błąd byłby dla wszystkich oczywisty. Tak samo nie można w Swarogu i Daźbogiu słowiańskiego glosatora Kroniki Malali dopatrywać się cech klasycznego greckiego Hefajstosa i Heliosa.

W źródłach wschodniosłowiańskich jest jeszcze jedna wzmianka zachęcająca do wznoszenia hipotetycznego gmachu słowiańskiej mitologii. Sprawiała ona i nadal sprawia badaczom poważny kłopot.

Jest to zapisany w Kronice Nestora pod rokiem 907 i 971 epitet Wołosa — *skotiję bogъ* 'bóg bydła': „przysięgali na Peruna, swojego boga, i Wołosa, boga bydła”²⁰. Istnieją dwie główne interpretacje. Pierwsza dosłowna (np. Gieysztor), budująca na tej wzmiance i paru innych (np.

¹⁸ W dalszym ciągu tekstu Swarog może dowolnie zastępować Hefajstosa. Trzeba tu przypomnieć, że w mitologii greckiej Helios nie był synem Hefajstosa, lecz tytana Hyperiona, wnukiem Uranosa i Gai (por. np. *Mały słownik kultury antycznej*, Warszawa 1962; też: M. Pietrzykowski, *Mitologia starożytnej Grecji*, Warszawa 1979). Łowmiański zwraca uwagę (*op. cit.*, s. 98), że wersja podana przez Malalę znana była w Egipcie.

¹⁹ Zob. M. Rudnicki, *Prastłowiańszczyzna, Lechia — Polska, II: Wspólnota słowiańska, wspólnota lechicka — Polska*, Poznań 1961, s. 30 i 167—168.

²⁰ Cytuję według Latopisu Ławrientija: „кл мас оружемъ своим и Пероуном. б(о)гомъ своим и Волосомъ скотемъ б а гомъ”, „В о г а в ъ е г о ж е в ъ р у е м ъ в ъ П е р у а а и в ъ В о л о с а с к о т ы ю В (о) г а”, *Полное собрание русских летописей*, том первый, *Лаврентьевская летопись и Сузральская летопись по Академическому списку*, Москва 1962, przedruk wydania leningradzkiego z r. 1926, s. 32 i 73.

²¹ Zob. В. Л. Виоградова, *Словарь—спраочник „Слово о полку Игореве”*, вѣт. I, Москва—Ленинград 1965, s. 16, 96—97.

²² Por. W. Smoczyński, *Indoeuropejskie podstawy słownictwa bałtyckiego*, *Acta Baltico-Slavica XIV*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1981, s. 211—240, zwł. s. 233.

w Słowie o wyprawie Igora mamy apostrofę *věščeŭ Bojane, Velesovъ vnuče!*²¹) mitologiczną teorię roli prasł. Wołosa-Welesa i podpierającą nią hipotezę o prasł. resortowym politeizmie, druga widząca tu wpływ chrześcijańskiej tradycji kultu św. Błażeja, patrona zwierząt. Jej reprezentantem jest m.in. H. Łowmiański, oddzielający Wołosa-Włosa od złośliwego demona Welesa, mającego wyraźne nawiązania litewskie (lit. *veles* 'dusze zmarłych', *velinas* 'diabeł'²²).

Blizsze prawdy wydaje się stanowisko Łowmiańskiego. Oto podstawowe argumenty:

1. Zarówno na Rusi jak i w Bułgarii zakorzeniony był silnie szerzący się w całej środkowej Europie²³ kult św. Błażeja, m.in. patrona bydła.

2. Kult pogańskiego Wołosa — boga bydła odnotowany został wyłącznie na Rusi, nie ma jego śladów u Słowian południowych²⁴.

3. Europejski kult św. Błażeja jako patrona zwierząt (bydła) nie mógł się rozwinąć pod wpływem pogańskiego ruskiego kultu Wołosa. Przypadkowa zbieżność imion i patronatów jest również nieprawdopodobna.

4. Już w tekstach scs. występuje dwojaka postać imienia św. Błażeja: „oficjalna” w tekstach liturgicznych *Vlasii* ≤ gr. Βλασιος i potoczna *Vlasъ*²⁵.

5. Formacje *Vlasъ* i *Volosъ* mogły ulec pomieszaniu wyłącznie na gruncie ruskim i to dopiero pod wpływem piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego (por. pary *влас* — *волос* 'włos', *глас* — *голос* 'głos' itp.). Na gruncie języka bułgarskiego podstaw do skrzyżowania tych formacji nie było.

6. W Bułgarii dzień św. Błażeja (11 lutego) jeszcze w końcu XIX w. był zarazem wielkim świętem ludowym, tak silnie związanym z wieloma zwyczajami i obrzędami²⁶, że trudno przypuścić, by był to wyłącznie import obyczajowości ruskiej związanej z Wołosem. Dzień ten obok nazwy chrześcijańskiej związanej z imieniem świętego (*Власов ден*, *Власовден*, *Власин ден*)²⁷ ma ludową, być może pierwotną, *Мукое ден* utworzoną od rzeczownika *мукъ* 'muczenie bydła'. Wiąże się to z obrzędami ludowymi, które Gerow opisał w sposób następujący: „Tego dnia obcina się

²³ *Encyklopedia Katolicka*, t. II, Lublin 1985, s. 674—675.

²⁴ Zob. P. Skok, *op. cit.*, III 572; M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1953, s. 179—180; *Енциклопедия „България“*, т. I, София 1978, s. 620.

²⁵ *Sl. j. stsl.* I 198, 201.

²⁶ Opisał je szczegółowo w r. 1895 autor słownika bułgarskiego N. Gerow (Н. Геров, *Речник на българския език*, I—VI, София 1975—1978; fototypiczny przedruk wydania z lat 1895—1908) t. I (1895), s. 134 i t. III (1899), s. 91. Zob. też cytowana *Encyklopedia bułgarska*, t. I, s. 700.

²⁷ Por. też związaną z imieniem świętego nazwę miejscową *Влас*, do r. 1960 *Сееру Влас* nad Morzem Czarnym (*Етс. булг.*, I 699).

włosy bydła i muczy: trzykrotnie obraca się obrzędowym kołaczem nad głową bydła i muczy: muu! muu!” Przypuszczać można, że te i im podobne obrzędy magiczne mające chronić bydło (tzw. *mukov den*) związały się z dniem chrześcijańskiego patrona bydła najpierw w średniowiecznej Bułgarii (było to możliwe nawet przed oficjalnym chrztem Bułgarii w r. 864—5), i że kult ten i tradycja, niezależnie od domniemanej tradycji ruskiego Wołosa, przeniesione zostały wraz z chrześcijaństwem na Rus²⁸. Szczegóły są oczywiście nieznanne, ale wniosek końcowy oczywisty: nadal trzeba szukać rozwiązania, ale naukowej wersji prasłowiańskiej mitologii na staroruskich wzmiankach o Wołosie budować nie można.

Źródeł z terenu Polski nie mamy. Z rzekomym pogańskim panteonem przedchrześcijańskiej Polski Jana Długosza historycy rozprawili się już dawno. Długosz nie wyobrażał sobie pogaństwa inaczej, jak na sposób rzymski, pisał więc: „Wiadomo też o Polakach, że od początku swego rodu byli bałwochwalcami (*idololatras*) oraz że wierzyli i czcili mnóstwo bogów i bogiń (*pluritatem deorum et dearum*), mianowicie Jowisza, Marsa, Wenerę, Plutona, Dianę i Cererę.” Bogom tym nadał Długosz wykombinowane przez siebie imiona. Są to: Jowisz — Jessa; Mars — Łada; Wenus — Dwidzilela; Pluton — Nija; Diana — Dziewanna; Cerera — Marzanna. Poza tym wymyślił boga pogody — Pogodę i boga życia — Żywie²⁹. Relacji tej nikt dziś nie traktuje poważnie, jest ona jednak dowodem, że już od czasów najdawniejszych towarzyszyły badaczom starsłowiańskiej mitologii sugestie i fantazja.

Pozostało nam jeszcze Połabie. Terminem tym określa się zwykle Słowian zamieszkujących Pomorze zachodnie od Odry do Łaby. Informacje z tego terenu są stosunkowo bogate ale i stosunkowo późne. Zawdzięczamy je takim postaciom jak Bruno z Kwerfurtu (ok. 974—1009) arcybiskup misyjny, autor listu do króla Henryka; Thietmar, biskup Merseburga (975—1018), autor 8-tomowej Kroniki; Adam z Bremy (Bremeński) zm. po 1081, kronikarz XI w., autor historii arcybi-

²⁸ Warto zauważyć, że i na Rusi dzień św. Własija (11.II; 18.IV) ma zbliżone obrzędy ludowe. Nazwy typu Власовъ день nie notują jednak słowniki staroruskie, ani dawny Srezniewskiego (И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*, I—III, Санктпетербург 1893—1912) ani wychodzący w Moskwie od r. 1975 *Словарь русского языка XI—XVII вв.* Natomiast bułg. nazwie *муков ден* odpowiada rus. *коровий-праздникъ* (В. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. II, С.-Птб.—Москва 1881, reprint 1981, s. 167). Bogaty zbiór obyczajów ludowych przesadnie chyba wiązanych ze strus. kultem Wołosa zawiera praca: B. A. Uspięński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985.

²⁹ Ioannis Dlugossii *Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*, Liber primus, liber secundus, Varsaviae 1964, s. 106—108; przekład polski: Jan Długosz, *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa polskiego*, Księga pierwsza, księga druga, Warszawa 1962, s. 165—167.

skupstwa hamburskiego: w 4. księdze pisał o wierzeniach połabskich; Mnich prieflingeński *Wolfer*, który napisał żywot św. Ottona w latach 1140—1146; *Ebbo*, autor żywotu św. Ottona biskupa Bambergu pisanego w latach 1151—1159: w księdze II opisuje misję pomorską; *Herbord* zm. 1169 biograf św. Ottona z Bambergu, autor jego 3-tomowego żywotu; *Helmołd*, proboszcz Bozowa nad jeziorem Płońskim w Wagrii, zm. 1177, autor dzieła *Chronica Slavorum*. Są też źródła skandynawskie. Na pierwszym miejscu wymieniana jest tzw. *Knytlingasaga*, dzieło islandzkiego historyka żyjącego w XIII w. (1212—1259) *Olafa Thordarsona* a następnie *Sakso Gramatyk*, kronikarz duński przełomu w. XII—XIII autor historii Danii (*Gesta Danorum*).

To właśnie z Połabia pochodzą znane powszechnie opowieści o położonej na wyspie Rugii Arkonie, o kącinach tu i ówdzie mylnie nazywanych gontynami, o słynnym Świętowicie, którego też mylnie przerobiono w Światowida, i jego wieszczym białym koniu. Takich ośrodków jak Arkona było kilka, choć nie dorównywały jej świetnością. Źródła wymieniają jeszcze Radogoszcz (*Retra*) plemienia Luciców, Branibor, Wołogoszcz, Goćków, Starogard, Gardziec, Wolin i Szczecin. Tu czczony był Trzygłów, tu była też wschodnia rubież religii typu połabskiego. Oprócz Świętowita i Trzygłowa wymieniane są jeszcze bóstwa Radogost, Jarowit, Porewit, Czarnogłowy, Swarozyc. Zdawałoby się, że natrafiliśmy wreszcie na ślady mitologii słowiańskiej. Tymczasem to złudzenie. Historycy stwierdzają, że system połabski rozwinął się bardzo późno, że dopiero w momencie zagrożenia bytu etnicznego każde plemię połabskie tworzyło swój ośrodek kultu i nadawało swemu boskiemu opiekunowi lokalne imię. Dopiero wtedy pojawiły się świątynie i kapłani, wspaniałe posągi i wieszczce konie. Według Łowmiańskiego należy to tłumaczyć „dążeniem do stworzenia przeciwwagi ideologicznej chrześcijaństwu w okresie natarcia niemieckiego (od r. 928)”. Ponadto Łowmiański stwierdza, że ten typ kultu „nie przekroczył Odry na wschodzie”⁸⁰.

Jeden jeszcze szczegół rozbudzał wyobraźnię badaczy. Oto u Thietmara i Brunona z Kwerfurtu pojawiła się nazwa Swarozyc (*Zuarasici; Zuarasiz*)⁸¹, niewątpliwie związana z nazwą znanego nam już Swaroga. Jej budowa słowotwórcza nasunęła przypuszczenie, że był to syn Swaroga. Ale prśł. sufiks **-itjo-* pełnił również funkcję hipokorystyczną. Z przeprowadzonych przeze mnie badań wynika, że właśnie ta funkcja była pierwotna i ona leżała u podstaw formacji *Swarozyc* (zresztą i stpol. *Bożyc*, serb.-chorw.-słowń. *Božić* 'Boże Narodzenie'). Historycy przyjmowali bądź

⁸⁰ H. Łowmiański, *op. cit.*, s. 400; 167.

⁸¹ Cytuję za Łowmiańskim, *op. cit.*, s. 170.

jedną bądź drugą interpretację. Przypomnę, co pisałem w roku 1982: „Inaczej wygląda fragment mitologii słowiańskiej dotyczący Swaróżyca w książce H. Łowmiańskiego *Podstawy gospodarcze formowania się państw słowiańskich* z r. 1953, a inaczej w jego najnowszej publikacji z r. 1979, a to dlatego, że w r. 1953 przyjął hipokorystyczną interpretację Brücknera, a w r. 1979 patronomiczną Urbańczyka”³².

W ostatnich latach zielone światło dla badań mitologicznych zapalił francuski indoeuropeista Georges Dumézil³³. Głosi on pogląd, że Praindoeuropejczycy, z których wywodzą się również Słowianie, odznaczyli się trójdzielną ideologią społeczną i mitologiczną, co w uproszczeniu oznaczałoby podział świata na kapłanów, wojowników i rolników i to zarówno w płaszczyźnie doczesnej jak i nadprzyrodzonej, także w świecie bogów. Ten sposób myślenia uzewnętrzniał się według Dumézila na wielu od siebie odległych obszarach i w różnym czasie, a nawet w pewnym wymiarze dotrwał do czasów nowożytnych. Zwolennicy teorii Dumézila zaczęli więc wkładać w tak szerokie ramy wszelkie objawy życia duchowego, segregować je i przesuwać dowolnie w przeszłość. Wykorzystywane tu są bogate materiały etnograficzne zebrane w XIX i XX w. dla Słowian południowych głównie przez Vuka Stefanovića Karadžića (1787—1864), dla północnych przez krakowskiego etnografa Kazimierza Moszyńskiego (1887—1959) a także chętnie przypisywane są funkcje kultowo-mitologiczne odnajdywanym przez archeologów figurkom antro- i teriomorficznym, które równie dobrze mogły być przed wiekami amuletami, przedmiotami kultu co i służyć nie zaangażowanej ideologicznie rozrywce. Wiele fotografii takich przedmiotów opublikował w łatwo dostępnej cytowanej tu pracy A. Gieysztor. Z terenów nam bliskich należy tu np. głowa mężczyzny z brodą znaleziona w Jankowie nad jeziorem Pakoskim, głowa mężczyzny z wąsem wyłowiona z Warty niedaleko Radomska, tzw. koziołek znaleziony na Ostrowie Lednickim, dwie niewielkie figurki znalezione w okolicach Koła i wreszcie dwie płaskorzeźby na granitowych głazach odkrytych w Leźnie koło Kartuz³⁴. Zbyt łatwe wykorzystywanie tego typu materiałów prowadzi do powstania ciekawych opisów mitologii słowiańskiej, równie jednak pięknych co fantastycznych.

³² L. Moszyński, *Czy sufiks *-itjo- pełnił w okresie prasłowiańskim funkcję patronimiczną*, *Onomastica XXVII*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1982, s. 5—21; cytaty ze s. 18. Ja z kolei w artykuliку hasłowym *Swaróg* (SSS V 494—495) uznałem za bardziej prawdopodobną teorię patronimiczną Urbańczyka. Po przeprowadzeniu własnych badań nad historią prsł. sufiksu *-itjo- zmieniłem zdanie.

³³ G. Dumézil, *Les Dieux des Indoeuropéens*, Paris 1952, zwł. rozdz. I, s. 5—39 i rozdz. III, s. 79—105. Poglądy Dumézila szczegółowo omawia zarówno Łowmiański jak i Gieysztor w cytowanych tu pracach.

³⁴ Szczegółowe dane zawiera artykuł hasłowy W. Antoniewicza *Posągi* w SSS IV 241—246.

Kończąc rozważania na temat mitologii a raczej jej braku u Słowian posłużę się zdaniem, którym S. Urbańczyk zakończył swój krótki artykułik hasłowy o mitologii w Słowniku Starożytności Słowiańskich: „nowoczesne studia (...) dowiodły, że może być mowa o słow(iańskich) wierzeniach, o religii, kulcie, ale nie o m(itologii). Mimo to termin M(itologia) słow(iańska) utrzymuje się trochę dzięki tradycji, trochę przez inercję.”⁸⁵

A więc religia i wierzenia. Nie tylko Urbańczyk wyodrębnia te dwa pojęcia. Czynią to dziś wszyscy poważni badacze duchowego życia Prасłowian. Mogą jedynie używać różnej terminologii i w różnym miejscu wytyczać granicę między nimi. Dlatego też i w naszych dalszych rozważaniach oddzielimy religię sensu stricto od pozostałych wierzeń, które najczęściej określa się mianem demonologii.

Najwyraźniej granicę tę ukazał H. Łowmiański w cytowanej już kilkakrotnie pracy. Zespół wierzeń określa on mianem polidoksji (gr. πολυς, πολλη, πολυ ‘liczny’, η δοξα m.in. ‘opinia, myśl, mniemanie, fantazja’) i wydziela w niej 4 działy: wiarę w dusze zmarłych, magię, kult przyrody i demonologię. Wydaje się, że podział na religię i polidoksję jest trafny, dyskusyjna jest jednak granica je rozdzielająca. Zależy ona od tego, jak zdefiniujemy pojęcie religii.

Nie będąc ani teologiem ani religioznawcą nie mam zamiaru omawiać różnych poglądów na istotę religii. Muszę jednak w paru słowach sprecyzować, co ja w naszych dalszych rozważaniach przez nią rozumiem.

Przez religię rozumiem zespół poglądów, postaw, działań regulujących stosunek człowieka do Boga. Stosunek ten może być pozytywny lub negatywny (wojujący ateizm), ale musi być czynny. Samo filozoficzne uznawanie lub nieuznawanie istnienia Boga nie jest jeszcze religią. Sytuacja ta nas jednak nie dotyczy, bo nie było, a przynajmniej nie zachowały się żadne ślady jakiegokolwiek filozofii Prасłowian. Bóg jest Życiem i dającą życia, człowiek istotą żyjącą. Kontakt między człowiekiem i Bogiem musi być żywy. Sytuację, w której agensem jest Bóg, nazywam Opatrznością, sytuację, w której agensem jest człowiek, nazywam religią. W każdej religii musi więc być człowiek i Bóg. Interpretacja ich istoty jest natomiast wewnętrzną sprawą poszczególnych systemów religijnych. Formy życia duchowego, w których bezpośrednio brak Boga, mogą być religii bardzo bliskie, ale same w sobie religią nie są. Jeżeli wyrażane są w sposób właściwy religii (aktywna wiara, kult, ofiary itp.) włączane są do polidoksji.

⁸⁵ S. Urbańczyk, *Mitologia słowiańska*, SSS III 265—266.

Do polidoksji więc zaliczymy:

1. Kult obiektów nie utożsamianych z Bogiem. Wydaje mi się, że kult złotego cielca opisany w 32 rozdziale Księgi Wyjścia był raczej odejściem od religii, nie zaś nową religią. Szerzący się wśród wyznawców filozoficznego ateizmu kult bohaterów narodowych może w jakimś stopniu zastąpić naturalną skłonność człowieka do kultu religijnego, ale religią nie jest. Przypisywany Prasłowianom kult nie ubóstwianej przyrody zaliczymy więc do polidoksji. Użyłem tu słowa *przypisywany*, bo według Łowmiańskiego nie ma pewnych historycznych dowodów jego istnienia. W interpretacji tego uczonego tzw. święte gaje i miejsca im podobne nie były same w sobie obiektem boskiego kultu. Były one miejscami kultowymi, pełniły więc funkcję świątyni i z tego tytułu były czczone i szanowane.

2. Do polidoksji nie religii należy też magia czyli przypisywanie nadprzyrodzonych możliwości określonym ludziom i przedmiotom. Jest to w pierwszym rzędzie bogaty zestaw magicznych obrzędów, jak np. wspomniany już „vlasov den” i wiele, wiele innych, które, jak wynika z zachowanych źródeł historycznych, sprawiały duchownym chrześcijańskim wiele kłopotu jako najtrudniejsze do wytępienia. Wiele z nich bez wątplenia w nieco unowocześnionej formie przetrwało do czasów nowożytnych, niektóre w wyniku świadomej lub nieświadomej inkulturacji straciwszy pierwotną motywację stały się elementem tradycyjnych obchodów różnych świąt chrześcijańskich. Tu należy też problem wróżb i czarów, zahaczający miejscami o ukrywaną przed ogółem rzeczywistą wiedzę, np. w zakresie leczniczych właściwości określonych ziół.

3. Wbrew stanowisku Łowmiańskiego nie zaliczam do polidoksji wiary w nieśmiertelność duszy. Jest ona *ex definitione* elementem religii. Niewątpliwie problem jest trudny i złożony. Wiąże się z nim bowiem i magiczne obrzędy pogrzebowe i zaduszne, bliskie innym typom magii, i wiara w różnorodne formy życia pozagrobowego. Samo pojęcie nagrody lub kary za dobre lub złe życie należy do religii. Wiara w różnego rodzaju strzygi, wampiry, upiory i zmory, a więc w istoty duchowe, w które przeobraziły się dusze osób zasługujących na pośmiertną karę, należy raczej do demonologii.

4. Demonologia. Nazwa pochodzi od greckiego wyrazu *δαίμων* oznaczającego istotę duchową o różnych cechach, niekoniecznie złych. Badacze życia duchowego Prasłowian zgodni są co do tego, że w świecie istot nadprzyrodzonych odróżniali oni istotę najwyższą — Boga (może bogów, tu zdania są podzielone) i trudną do ustalenia liczbę duchów niższego rzędu, nazywaną przez nas demonami. Demony mogły być dobre lub złe. Ten świat istot niewidzialnych z pozoru przypomina chrześcijański świat aniołów i szatanów. Różnica jest jednak zasadniczą. Katolicką interpre-

tację świata duchów przypomniał nam niedawno Ojciec Święty Jan Paweł II w katechezach wygłaszanych podczas środowych audiencji generalnych. Zwrócę uwagę tylko na te sprawy, które są w mych rozważaniach istotne. A więc, po pierwsze, świat duchów został stworzony przez Boga. A po wtóre, „Aniołowie (...) są wysłannikami Boga w stosunku do stworzenia”, „biorą udział w trosce Boga o stworzenie”. Obdarzone zostały wolną wolą, a „użycie wolnej woli przeciwko Bogu zdecydowało o istnieniu świata złych duchów”, szatan więc „całe swoje istnienie, a także całe swoje działanie w świecie stworzonym, przede wszystkim w świecie człowieka, skierowuje do tego, ażeby był odrzucony Bóg, ażeby był odrzucony Boży plan zbawienia.”⁸⁶

Geneza prasłowiańskich demonów jest zróżnicowana. Część z nich rozwinęła się z dusz zmarłych, geneza części nie jest jasna, ale nie są to duchy stworzone bezpośrednio przez Boga. To różnica pierwsza. I druga — prasłowiańskie demony pomagały lub szkodziły ludziom, ale nie stały na drodze między człowiekiem i Bogiem.

Nie było jednego wspólnego określenia demonów dobrych. Może używane były tylko imiona indywidualne. Niektórzy sądzą, że należy tu wymieniona w Powieści dorocznej strus. Mokosz uważana dziś za opiekunkę wilgotności gleby (**mok-ošb* jak np. **pust-ošb*), ale są i liczne inne interpretacje i genezy i funkcji Mokoszy. Demony złe określane były wyrazem prsł. *běsъ* ≤ **běd-sъ* (rdzeń ten sam, co w wyrazie *běda* ≤ **bhoidh-*; sufiks *-sъ* jak np. w *kłos* ≤ prsł. **kol-sъ* 'to, co kłuje'; prsł. *běsъ* to 'ten, co sprowadza biedę'). Niektórzy próbują zestawiać prsł. *biesa* z chrześcijańskim szatanem. Jest to jednak nieporozumienie. Biesy nigdy nie stawały między człowiekiem i Bogiem i nigdy nie kusily do złego. Dlatego w tekstach cyrylometodejskich mogły być użyte w znaczeniu tylko ducha szkodzącego człowiekowi. *Běsъ* może więc być tym złym duchem, który wchodzi w człowieka i powoduje choroby (np. Mt. XVII 15-18), opętanie (np. Mr. I 34; Łk. VIII 27-33) lub przynajmniej zakłócenie trzeźwości umysłu (np. Jn VII 20; Mt. XI 18), nie może jednak być tym, który włożył w serce Judasza zdradę (Jn XIII 2). Mógł to zrobić tylko *dijavolъ*. I nie mógł kusić na pustyni Chrystusa. Mógł to zrobić tylko *neprijaznъ*, *dijavolъ*, *sotona* (Mt. IV 1-11; Mr. I 12-13; Łk. IV 1-13), przy czym relacja *neprijaznъ* — 'o *διαβολος* dowodzi, że wprowadzenie odpowiednika słowiańskiego było całkiem możliwe. Tylko *sotona*, nigdy *běsъ*, może nie myśleć o tym, co Boże, a tylko o tym co ludzkie (Mr. VIII 33). Wreszcie niemożliwe było wprowadzenie *biesa* do zakończenia Modlitwy

⁸⁶ Cytuję za *Tygodnikiem Powszechnym* Nr 31 z dn. 3.VIII.1986, Nr 32 z dn. 10.VIII.1986 i Nr 34 z dn. 24.VIII.1986. Są to relacje ze środowych audiencji generalnych z dni 23 i 30 lipca oraz 13 sierpnia 1986 r.

Pańskiej. W przekładzie cyrylometodejskim gr. ἀπο τοῦ πονηροῦ (Mt. VI 13; Łk. XI 4) oddaje scs. (nie prasłowiańska!) nazwa szatana: *otr neprijazni* albo *otr lokavaago* (Ass.), co utrzymało się do dziś np. w tekście rosyjskim (*избаеъ нас от лукавого*). Tekst polski, jak i inne tłumaczenia z łaciny, są w tym miejscu dwuznaczne. Tak jak łac. *a malo* może kojarzyć się z rzeczownikiem osobowym *malus* (por. np. Mt. XIII 19 *malus* — ο πονηρος, Biblia Tysiąclecia *Zły*; w tłumaczeniu ks. Kowalskiego, również z greki, *zły duch*; tekst analogiczny Łk. VIII 12 ma tu 'o διαβολος) lub z rzeczownikiem abstrakcyjnym *malum*, tak i polskie *ode złego*, stśłown. *od zlega*, podobnie stwn. *fone demo ubile*⁸⁷.

Przykłady scs. mają dla nas szczególną wartość. Pierwsi tłumacze Ewangelii, św. Cyryl i Metody, mistrzowie słowa i mistrzowie przekładu unikali wyrazów obcych. Jeżeli dla wyrażenia pojęcia złego ducha, który wprowadzie człowiekowi szkodzi, ale nie odwodzi od Boga, używali prśł. wyrazu *běsъ*, a dla wyrażenia szatana-kusiciela bądź to wyrazów zapożyczonych (*dijavolъ*, *sotona*) bądź też słowiańskich neologizmów: *lokavъjъ* (misja cyrylometodejska) i *neprijaznъ* (misja salzburska; kalka stwn. *unholda*⁸⁸), to znaczy, że dostrzegli istotną różnicę między prasłowiańską demonologią należącą do polidoksji, a chrześcijańską nauką o aniołach i szatanach związaną z religią.

Oczyściwszy przedpole religii z tego, co do niej nie należy, a więc z mitologii i polidoksji, możemy wreszcie zająć się nią samą. Zanim jednak przystąpię do własnej jej charakterystyki, chciałbym w paru słowach przedstawić najważniejsze poglądy ostatniego ćwierćwiecza. Przyniosło ono bowiem nie tylko wznowienie pionierskich prac Aleksandra Brücknera i syntezę dotychczasowej wiedzy szczegółowej zawartą w licznych artykułach hasłowych Słownika Starożytności Słowiańskich, ale też ciekawe próby ujęcia całościowego.

W opublikowanej w r. 1961 pracy działający w Holandii czeski uczony Zdeněk R. Dittrich⁸⁹ za główny czynnik zmian zachodzących przez wieki w religii Słowian uważał wpływy obce. Okazuje się jednak, że udowodnić wpływów religijnych etnicznego substratu nie sposób, zaś kontakty

⁸⁷ Nieco szerzej piszę o tym w artykule pt. *Osobliwości leksykalne (słowenizmy?) słowiańskiego przekładu „Modlitwy św. Emmerama” zawartej w Euchologium Siniticum*, mającym się ukazać w Lublanie w księdze ku czci prof. T. Logara.

⁸⁸ Wyrazy te szczegółowo analizuje A. S. Lwow (A. C. Лвов, *Очерки по лексике памятников старославянской письменности*, Москва 1966, s. 191—202). Zob. też P. Skok, *op. cit.*, III, 40.

⁸⁹ Z. R. Dittrich, *Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven*, Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge, 9, (München) Wiesbaden 1961, s. 481—510. Według autora dopatrzeć się można w kulturze duchowej Słowian śladów wierzeń nawet przedindoeuropejskiej ludności okresu mezolitu.

religijne Prasłowian z sąsiadami pozostawiły śladów niewiele i, jak się zdaje, tylko powierzchownych.

Najczęściej w slawistyce mówi się o wpływach irańskich. Podstawę do tych dociekań stanowią zmiany w zakresie podstawowego słownictwa religijnego, przede wszystkim określenie samego Boga. Przyjmuje się powszechnie, że pierwotnym pie. wyrazem określającym Boga była formacja **deiuos* utworzona od rdzenia pie. **dei-* o znaczeniu 'świecić, błyszczeć'. Punktem wyjścia miał tu być kult jasnego nieba. Wyraz ten przetrwał w swym pierwotnym znaczeniu u Rzymian (łac. *Deus*) i Bałtów (lit. *dievas*, stprus. *deywis*, *deiwias*, łot. *dievs*), zachował się też jako imię głównego boga nieba u Greków ($\text{Ζεύς} \leq *dieus$, gen. $\Delta\iota\omicron\varsigma \leq *diuos$) i u Germanów (**Tiwaz* $\leq *Teiwas$). Przejście apelatywu w imię własne spowodowało w tych językach pojawienie się nowych apelatywów: gr. $\Theta\epsilon\omicron\varsigma \leq *θ \epsilon\omicron\varsigma \leq$ pie. **dhues-* o znaczeniu etymologicznym 'duch'⁴⁰ i germ. **ghu-to-m* (dzis. niem. *Gott*) o znaczeniu etymologicznym 'das angerufene Wesen'⁴¹, były to więc zapewne zmiany od siebie niezależne.

Inaczej było u Irańczyków. W VII/VI w. przed Chr. wprowadzona tu została istotna reforma religijna. Twórcą jej był Zarathustra. Nowa religia, tzw. zoroastryzm, wprowadzała pojęcie walki dobra ze złem, a więc boga dobra i boga zła. Dla pierwszego używali Irańczycy wyrazu o rdzeniu pie. **bhag-* 'bogactwo', dla drugiego zachowali wyraz pierwotny. A więc nowy bóg *baga-* (awest. *baγa-*) 'dawca bogactwa' był bogiem dobrym, stary *daiva-* (awest. *daeua-*) złym, demonem zła. Niewątpliwie pod irańskim wpływem i Prasłowianie zastąpili wyraz pierwotny nowym. Jest nim prsl. *Bogъ*. Zmiana ta datowana jest na w. IV przed Chr.⁴² Kontynuantem zaś pie. **deiuos* jest prsl. *divъ*. Zwolennicy wpływu zoroastryzmu na religię Prasłowian przypisują wyrazowi słowiańskiemu irański kierunek zmian semantycznych: 'bóg' → 'stary bóg' → 'bóg zła, demon zła'. Ale *divъ* to przede wszystkim 'rzecz niezwykła, rzecz dziwna' i w tym znaczeniu wyraz trafił do tekstów scs. (por. też vb. *diviti sę*). Dlatego też współcześni etymolodzy wyrażają bądź to powątpiewanie (Sławski⁴³), bądź wręcz negują tu rozwój typu irańskiego (Trubaczow⁴⁴). Na drugą trudność zwrócił uwagę najlepszy dziś polski znawca najstarszych

⁴⁰ Zob. J. Safarewicz, *Język starogrecki*, w: *Języki indoeuropejskie* pod red. L. Bednarczuka, t. I, Warszawa 1986, s. 397—447; zwł. s. 434—435. Zob. też M. Vasmer, *op. cit.*, I 383 (hasło *δυα*).

⁴¹F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. von W. Mitzka, 17. Aufl., Berlin 1957, s. 265.

⁴² J. Reczek, *Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe*, Kraków 1985, s. 56.

⁴³ *Słownik prasłowiański* pod red. F. Sławskiego, t. III, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1979, s. 225—226. Hasło *divъ* I opracowali W. Boryś i F. Sławski.

⁴⁴ *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, под ред. О. Н. Трубачева, вып. 5, Москва 1978, s. 35.

słowiańsko-irańskich stosunków językowych, Józef Reczek. Otóż zauważył on, że plemiona irańskie, z którymi sąsiadowali Słowianie, zoroastryzmu nie przyjęły, że szerzył się on na terenach na tyle od Słowian oddalonych, iż o rzeczywistych wpływach religijnych nie można mówić, zwłaszcza że nikt realnych dających się udowodnić wpływów zoroastryzmu u Słowian nie zauważył. Według Reczka można jedynie mówić o pożyczkach leksykalnych i semantycznych, przy czym w niektórych wypadkach nie wyklucza on i możliwości rozwoju paralelnego. Niewątpliwie godny uwagi jest fakt istnienia wielu zbieżności słowiańsko-irańskich w słownictwie dotyczącym kultury duchowej (tu należą takie wyrazy jak *bogъ*, *svętrъ*, *nebo*, *slovo*, *rajъ*), ale wydaje się, że ogólne wnioski Reczka dotyczące religii są trafne. Cytuję: „Dlatego też, przyjmując wpływ irański na język prasłowiański, nie widzę potrzeby doszukiwania się specjalnych wpływów religijnych, choć nie można ich wykluczyć.”⁴⁵

Sąsiedztwo Bałtów pozostawiło ślad w postaci znanego z terenu Rusi demona Welesa, o którym była już mowa.

Znamienny jest zupełny brak wpływów religii germańskiej, pomimo że istnieją bardzo stare pożyczki leksykalne dowodzące istnienia pradawnych kontaktów językowych słowiańsko-germańskich, pomimo że germańscy Waregowie stworzyli organizację państwa ruskiego, pomimo że germańscy Goci przewędrowali przez ziemie słowiańskie od Bałtyku po Morze Czarne, a zachodni Słowianie też jeszcze zetknęli się z Germanami przed ich chrystianizacją. Albo więc Germanie nie usiłowali swojej religii propagować, albo też ona zupełnie Słowianom nie odpowiadała.

Nic też konkretnego nie wiemy na temat ewentualnych wpływów religijnych Celtów, z którymi przecież zachodni Słowianie po przybyciu do swych historycznych siedzib przez kilka wieków sąsiadowali. To samo można powiedzieć o północnowschodnich sąsiadach Rusi. Na półwyspie Bałkańskim zetknęli się Słowianie bułgarscy z religią turko-tatarskich Protobułgarów, organizatorów pierwszego państwa bułgarskiego (681), ale i tu można jedynie mówić o drobnych śladach w języku (np. *kumirъ* ‘posąg’, *kapъ* podobnie, stąd *kapište* ‘świątynia pogańska’⁴⁶).

W rozważaniach tych pomijam problem młodszych wpływów sąsiadujących ze Słowianami chrześcijan.

Tak więc wydaje się, że ościenne religie przedchrześcijańskie nie wywarły na religię Słowian jakiegoś istotnego wpływu.

⁴⁵ J. Reczek, *op. cit.*, s. 58.

⁴⁶ Zob. A. C. ЛВВОВ, *Иноязычные влияния в лексике памятников старославянской письменности (тюркизмы)*, *Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов, Варшава, август 1973 г. Доклады советской делегации, Москва 1973*, s. 211—228, zwł. s. 216—218.

Inną teorię rozwoju religii Prasłowian stworzył uczony radziecki B. A. Rybakow w r. 1974⁴⁷. W jego ujęciu motorem przemian religijnych były stosunki gospodarcze i powstawanie społeczeństwa klasowego. Zastosowanie metody materializmu historycznego umożliwiło Rybakowowi stworzenie pięknej teorii. Rzecz w tym, że tylko teorii tchnącej, podobnie jak i teoria o prasłowiańskiej mitologii, trudną do udowodnienia fantazją. Przypuszczenie, że rozwój gospodarczo-cywilizacyjny mógł rzutować na rozwój polidoksji, a więc na powstawanie nowych metod magii oraz powoływanie do życia nowych opiekuńczych demonów, jest słuszne, nie można jednak wpływu tego absolutyzować i mechanicznie przenosić na religię, której natura jest przecież inna. A. Gieysztor tak pisał o tej teorii: „interesująca próba Rybakowa w niejednej ze swych przesłanek wydaje się mało zasadna”. I dalej: „Sugerowanie zaś zbyt ścisłego związku wierzeń z przemianami społeczno-gospodarczymi nierzadko przestaje być naukowo płodne, bo musi opierać się na wybranych obserwacjach odpowiadających schematowi myślenia, inne pozostawiając nie uwzględnione.”⁴⁸

W r. 1979 ukazało się pierwsze wydanie cytowanej już wielokrotnie, wznowionej w r. 1986 pracy Henryka Łowmiańskiego. Studium swe oparł Łowmiański wyłącznie na analizie źródeł historycznych, zostawiając na boku osiągnięcia archeologii i etnografii. Jego zdaniem konserwatyzm religijny Prasłowian zarysowywał się z chwilą powstawania struktur państwowych. Przyjmował, że punktem wyjścia religii prasłowiańskiej był pie. prototeizm, tj. ubóstwianie bezosobowego jasnego nieba (**deiuos*). Rozwój pie. prototeizmu był dwukierunkowy. Poprzez rozszerzenie boskiego kultu na inne ciała niebieskie i zjawiska atmosferyczne prowadził do politeizmu, poprzez uosobienie bóstwa zmierzał ku monoteizmowi. Politeizm rozwinęły ludy irańskie, greckie, łacińskie, germańskie. Religia Bałtów i Słowian nosiła raczej znamiona monoteizmu, którego ewentualnym rywalem mógł być henoteizm (gr. *μονος* 'jedyńy', *εις, μια*, *év* 'jeden'; henoteizm to system uznający prymat jednego Boga nad podporządkowanymi mu istotami boskimi niższego rzędu). Nie ma historycznych dowodów pojawienia się politeizmu w centrum Słowiańszczyzny tzn. na ziemiach polskich łącznie z nadbałtyckim Pomorzem od Wisły do Odry. Szczegółowo omawia Łowmiański różne typy rzeczywistego i rzekomego politeizmu u Słowian południowych, wschodnich i połabskich.

Uważa on, że Słowianie, którzy przybyli w w. VI na półwysep Bał-

⁴⁷ B. A. Рыбаков, *Языческое мировоззрение русского средневековья*, Вопросы истории, Москва 1974, № I, s. 3—30. Zob. tegoż autora *Язычество древних славян*, Москва 1981.

⁴⁸ A. Gieysztor, *op. cit.*, s. 249.

kański, przynieśli ze sobą starą prasłowiańską wiarę w jednego Boga, którego na Rusi nazywano Perunem a na zachodzie Swarogiem. Zderzenie się dwóch fal migracyjnych, wschodniej i zachodniej, a w konsekwencji zderzenie się dwóch imion tego samego bóstwa prowadziło do ditektizmu i mogło dać początek południowosłowiańskiemu politeizmowi. Szczupłość źródeł uniemożliwia jednak bliższą ocenę przedchrześcijańskiej religii Słowian południowych.⁴⁹

Podstawowym źródłem dla poznania panteonu ruskiego jest Kronika Nestora, ściślej wzmianka o próbie uregulowania sytuacji religijnej Rusi podjętej przez Włodzimierza Wielkiego w okresie przedchrześcijańskim, opisaną przez kronikarza staroruskiego pod rokiem 980⁵⁰. Wymienieni tam są: *Perunъ*, *Chorъsbъ*, *Daźьbogъ*, *Stribogъ*, *Sěmaręglъ* i *Mokošъ*. Według Łowmiańskiego rzeczywistym Bogiem Rusi był tylko Perun. Daźbog to dawca pomyślności — słońce. Mokosz, jak już wspomniałem, należała do świata demonów, zaś Chors, Stribog i Siemargł o trudnych do zetymologizowania i od dawna podejrzanych o genezę irańską imionach byli obcym wtrętem, mającym na celu literackie wzbogacenie zestawu bóstw ruskich. Łowmiański uważa, że wprowadził je do Kroniki pierwszy jej redaktor igumen peczerski Nikon⁵¹, piszący zwod w latach 1069—73, który przebywał jakiś czas (1062—1067) w Tmutarakanie i rekonstruując staroruskie pogaństwo wzbogacił je o trzy obce teonimy. Łowmiański zwraca też uwagę na to, że w panteonie Włodzimierza nie ma ani Swaroga, związanego ze Słowiańszczyzną zachodnią, ani Wołosa znanego z innych źródeł ruskich.

O genezie politeizmu połabskiego już wspominałem. Tworzyli go bogowie plemienni powoływani do życia dopiero od w. X w celu czuwania nad swym ludem. Obcy był Połabianom system bogów resortowych. W miarę strat terytorialnych przenosili się bogowie plemienni na teren sąsiadów, co prowadziło do lokalnego politeizmu.

Ostatnią próbę syntezy dał A. Gieysztor w r. 1982 w pracy również wielokrotnie tu cytowanej. Pomimo dostrzegania pewnych niedostatków metody Dumézila, opracował swoją „Mitologię Słowian” tą właśnie metodą, dając, jak już mówiłem, obraz barwny, ciekawy, ale więcej w nim hipotez i etnografii niż faktów historycznych.

⁴⁹ Podstawowym źródłem jest opis Prokopiusza z Cezarei (Procopii Caesariensis *Opera omnia* 2. Lipsiae 1905, s. 357: de bello Gothico III, cap. 14 23—24) szczegółowo przeanalizowany przez Łowmiańskiego (*Religia Słowian...*, s. 81—87), króciutkie wzmianki w źródłach arabskich i glosy w Kronice Malali.

⁵⁰ *Полное собрание русских летописей*, II, s. 67.

⁵¹ Szczegółowy jego życiorys podał A. Poppe w *SSS* III 398—399. Nikon zmarł w r. 1088/89.

W ostatniej części mego referatu chciałbym spojrzeć na religię dawnych Słowian własnymi oczyma. Będą to oczy filologa i językoznawcy.

Z pomocy językoznawstwa korzystano dotychczas zbyt mało. Argumenty językoznawcze wykorzystywane były głównie do ustalenia etymologii teonimów i zakresu wpływów obcych, zwłaszcza irańskich. Wydaje mi się jednak, że dla charakterystyki przedchrześcijańskiej religii Słowian kapitalne znaczenie ma odpowiedź na pytanie, które pojęcia chrześcijańskie można było wyrazić językiem Prasłowian, dla których zaś trzeba było tworzyć wyrazy nowe lub wręcz korzystać z wyrazów zapożyczonych. Próbkę takiej analizy pokazałem już w związku z opozycją: prsł. *běsъ* — chrześc. *dijavolъ*, *sotona*, *neprijaznъ*, *lokavъjъ*. Takie zróżnicowanie znaków dowodzi nie tylko istotnej różnicy merytorycznej, lecz także geograficznej. Zanim słowiańska terminologia chrześcijańska zaczęła przekraczać granice etniczne i polityczne, rozwijała się spontanicznie w zasięgu poszczególnych misji. Dla w. VIII—IX będą to dwie misje zachodnie: akwilejska i salzburska, oraz jedna wschodnia — bizantyjska. Zróżnicowanie widoczne jest i w sposobie przyswajania imion biblijnych i w sposobie tworzenia apelatywów. Grupa pierwsza związana jest z podłożem łacińskim lub greckim. Przykładowo można przypomnieć opozycję: zach. np. pol. *Jezus*, *Betlejem*, *Herod* z łac. *Iesus*, *Bethleem*, *Herodes*; wsch. np. scs. *Isus*, *Vitъlejemъ*, *Irodъ* z gr. Ἰησοῦς, Βηθλεεμ, Ἡρώδης w wymowie późnego średniowiecza.

Jako przykład grupy drugiej przytoczę dwa wyrazy związane z nieznaną wcześniej Słowianom prawdą o Odkupieniu. I tak dla pojęcia o Σωτηρ — *Salvator* kształtują się dwa różne wyrazy, choć oba zbudowane z elementów prasłowiańskich. Np. Łk. II 11 na wschodzie scs. *спасъ*, ros. *Спаситель*, na zachodzie pol. *Zbawiciel*. Jeszcze wyraźniej widać to na przykładzie wyrazów o znaczeniu 'krzyż' (gr. ὁ σταυρός, łac. *crux*)⁵². Cyryl i Metody wprowadzili początkowo do swoich tekstów przejrzysty pod względem etymologicznym czasownik *raspęti* w znaczeniu 'ukrzyżować' i regularny rzeczownik z apofoniczną postacią rdzenia *rasponъ* (jak np. *opęti* — *opona*). Czasownik utrzymał się w kręgu wpływów bizantyjskich do dziś, z rzeczownika zrezygnował po przybyciu na Morawy sam arcybiskup Metody. Przybył bowiem do kraju już ponad 30 lat chrześcijańskiego, w którym 'krzyż' określany był wyrazem *krъstъ*, przyniesionym tu przez misję salzburską. Był to wyraz zapożyczony ze stwn. *Krist*, co z kolei było germańską adaptacją greckiego Χριστός. Na terenie misji akwilejskiej zadomowił się jeszcze inny wyraz, pożyczka z łac.

⁵² Szczegółowo omawiam ten problem w artykule: 'Krzyż' (ὁ σταυρός) w języku Cyryla i Metodego, w druku w materiałach z sesji cyrylometodejskiej w Kielcach.

cruх, acc. *crucem* fonetycznie zmieniona na gruncie nowszych dialektów romańskich i przyswojona ostatecznie jako *križь*. Był to pierwotnie wyraz chrześcijaństwa chorwackiego i słoweńskiego. Gdy tylko cyrylometodejski przekład Ewangelii dotarł do Chorwacji, tamtejsi duchowni konsekwentnie wprowadzili swój *križь* w miejsce morawskiego *krъstь*.⁵³ Z kolei po wypędzeniu uczniów Cyryla i Metodego z Moraw *krъstь* przeniesiony do Bułgarii zapanował w Kościele Wschodnim, zaś chorwacki i słoweński *križь* opanował najpierw tereny czeskie a później i całą Słowiańszczyznę zachodnią.

Przykłady te pozwalają przypuszczać, że tam, gdzie najstarsze ośrodki misyjne niezależnie od siebie dla wyrażenia pojęć chrześcijańskich używały tych samych wyrazów prasłowiańskich, ich znaczenie przedchrześcijańskie i chrześcijańskie było podobne. Brak wyrazu prasłowiańskiego dowodzi istotnej różnicy pojęć religijnych.

Zacznijmy naszą analizę od wyrazu podstawowego *Bóg* i jego głównego epitetu — *święty*. Wiemy już, że był to wyraz prasłowiański, że pierwotnie oznaczał 'dawcę bogactwa' (**bogъ* ≤ **bhagos*) i że znaczenie 'Boga osobowego' rozwinęło się pod wpływem irańskim, wg Reczka w w. IV przed Chr. Wiemy też już, że na tym wpływ irański się kończy. Zoroastryzm nie przeniknął na teren słowiański: irański bóg dobra (*baga-*) stanął w opozycji do boga zła (*daiva-*), słowiańskie *Bogъ* i *divъ* nie stały się antonimami. Wprowadzenie pojęcia Boga osobowego (bo tak chyba rozumieć trzeba tę innowację) nie wiązało się u Słowian z wprowadzeniem di- a w konsekwencji politeizmu. Pie. **deiuos* ≅ *divъ*, wyraz określający obóstwiane świetliste niebo, tracąc swój sem boskości rozszerzył swój zakres znaczeniowy pierwotnie zapewne na różne osobliwe zjawiska atmosferyczne, później w ogóle na rzeczy niezwykle, dziwne. W ten sposób na zawsze wypadł ze słownictwa religijnego wchodząc z czasem wtórnie do demonologii. *Bogъ* natomiast ulegając leksykalizacji stracił swoje pierwotne znaczenie 'dawcy bogactwa' i dotrwał do końca epoki prasłowiańskiej w znaczeniu 'Boga'. Niewątpliwie przedchrześcijańscy Słowianie inaczej sobie wyobrażali Boga niż chrześcijanie, ale jednak żadna z trzech najstarszych misji nie próbowała zastąpić go czymś innym. Dlatego jako bezpodstawny odrzucić należy pogląd, przyjęty np. przez Łowmiańskiego, że prsł. wyraz *bogъ* oznaczał pierwotnie demona. Przecież nawet demona *běsa* nie utożsamiali misjonarze z szatanem, nie utożsamiliby więc demona *boga* z Bogiem chrześcijan.

Z budowy słowotwórczej wyrazu *bogъ* nie można wyciągać żadnych

⁵³ Problem ten poruszam w artykule: *Wpływ Wulgaty na kształt starochorwackiego Ewangeliarza z Omišlja*, w druku w czasopiśmie *Slovo* w Zagrzebiu.

wniosków na temat mono- czy politeizmu Prasłowian. Jest to typowy rzeczownik *-o- tematowy tworzący wszystkie trzy liczby. Zresztą pluralis bodzi znany jest i z tekstu Ewangelii (Jn X 34).

Zwraca uwagę brak formacji żeńskiej. Pierwiastkowe wyrazy *-o- tematowe tworzyły w epoce najdawniejszej bezsufiksalne formacje feminiatywne według tematów na *-a-, jak np. scs. *rabъ* — *raba*; *drugъ* — *druga*; *sošedъ* — *sošeda* (Jan Egzarcha Bułgarski) też *gospodъ* — **gospodja* = *gospoŹda*. Nigdzie w świecie słowiańskim nie natrafiono na formację **boga*, typu łacińskiej i greckiej relacji *deus* — *dea*, θεος — θεα. Formacja *bogyńi* jest niewątpliwie młodsza. Porównajmy relacje: *rabъ* — starsze *raba* — młodsze *rabyni*; *sošedъ* — starsze *sošeda* — młodsze *sošedyńi*; *gospodъ* — starsze **gospodja* — młodsze *gospodyńi*. Dla *bogъ* brak starszego **boga*, jest tylko młodsza *bogyńi*. Pojawia się ona w języku scs. pod naporem tekstu Dziejów Apostolskich, gdzie wspomniana jest bogini grecka Artemida (XIX 27, 35, 37)⁵⁴. Materiał scs. dotyczy tylko tej sytuacji (tłumaczenia i komentarze). Myślę, że scs. *bogyńi* jest neologizmem, może niekoniecznie cyrylometodejskim, ale powstałym wśród

⁵⁴ Np. Dz. Ap. XIX 35: *kto bo jestъ ot čelověkъ . iže ne vēstъ efesъska grada ukrašnika sušta crъkъ ъ ve velikyja bogyńja Artemidija i diopetovy* (Sl. j. stsl. I 483); po grecku τις γαρ εστιν ανθρωπων ος ου γνωσκει την Εφεσιων πόλιν νεωκόρον ουσαν της μεγαλης (w niektórych rękopisach greckich dodany jest tu wyraz θεος) Αρτεμιδος και του διοπετους; po łacinie: *quis enim est hominum, qui nesciat Ephesiorum civitatem cultricem esse magnae Dianae Iovisque prolis?* Wreszcie w Biblii Tysiąclecia: „czyż istnieje człowiek, który by nie wiedział, że miasto Efez oddaje cześć wielkiej Artemidzie i posagowi, który spadł z nieba?” Przykład ten ukazuje mechanizm tłumaczenia i rozbudowywania kontekstów dotyczących mitologii: skoro św. Hieronim mógł sobie pozwolić na zastąpienie greckiej Artemidy przez rzymską Dianę, to dla czegoż by Długosz nie miał prawa nazwać ją Ziewaną? I dalej: grecki przymiotnik διοπετης, ες tłumaczony przez Z. Abramowiczównę (*Słownik grecko-polski*, t. I, Warszawa 1958, s. 582) jako ‘spadły z nieba, od Zeusa’, podobnie w słowniku do Nowego Testamentu W. Bauera (*Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin—New York 1971, s. 394) jako ‘vom Himmel gefallen’ a rzeczownik το διοπετες jako ‘das vom Himmel gefallene Bild’ pozostał w tekście scs. nie przetłumaczony, chociaż przerobiony na przymiotnik dzierżawczy *diopetovъ*. We współczesnym tekście rosyjskim pojawia się już osobne bóstwo Diopet: „город Ефес есть служитель великой богини Артемиды и Диопета” (*Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета, капопические*, wydane przez Виблейские общества bez miejsca i roku). *Biblia Tysiąclecia* wiernie tłumaczy pierwotny tekst grecki. Wierny pierwotnemu tekstowi łacińskiemu jest przekład ks. E. Dąbrowskiego (wyd. 8 z r. 1959): „miasto Efez oddane jest czci Wielkiej Diany, córki Jowiszowej”. Kontaminację tekstu greckiego z łacińskim odnajdujemy w przekładzie czeskim: „město Efezské slouži veliké bohyni Diáné a od Jupitera spadlé podobizně” (*Bibli Svátá aneb všēcka Svátá Pisma Starého i Nového Zákona*, Podle posledního vydání Kralického z roku 1613, bez daty i roku wydania). W pozostałych dwóch wypadkach wyraz ‘η θεο. albo ‘η θεός jest w tekście podstawowym: το της μεγαλης θεος Αρτεμιδος ιερον; w Wulgacie tylko w wariacie: *magnae Dianae templum* (var. *magnae deae Dianae*); scs. *velikyja b(ogy)ńja Artemidija crъ ky* Dz. Ap. XIX 27 oraz *βλασφημουνας την θεον ημων; blasphemantes deam vestram*; scs. *chulešta b(ogy)ńja vašeja* Dz. Ap. XIX 37.

Słowian bałkańskich pod wpływem kontaktów ze środowiskiem greckim i poprzez język scs. zawędrowała na Ruś⁵⁵.

Z analizy tej wynika, że teorię o prasłowiańskich bóstwach żeńskich, różnych boginiach i boginkach należy porzucić.

Wróćmy teraz do prsl. Boga. Wiemy już, że wpływ irański polegający na wyparciu pierwotnego **deiuos* \cong *divъ* 'bóstwo jasnego nieba' przez *bogъ* 'dawca bogactwa' był powierzchowny, tzn. że wnosić można, iż wprowadzenie pojęcia Boga osobowego nie przekreślało jego podstawowej cechy wyrażanej przez dawne **deiuos*. Inaczej mówiąc, *Bogъ* 'dawca bogactwa' był nadal Bogiem jasności. W nowej sytuacji językowej cechę tę można było wyrazić tylko w sposób analityczny poprzez przydawkę. Jeden więc z przymiotników o pierwotnym znaczeniu 'jasny, błyszczący' związał się na stałe z rzeczownikiem *bogъ* tworząc już w okresie prsl. trwałe frazeologizm. Przyjmuje się, że pod wpływem irańskim, ale wobec wyraźnej różnicy systemów religijnych budzą się tu wątpliwości. Jest to przymiotnik *svęťъ* \leq **kuen-to-*. Jego etymologiczne znaczenie szybko się zatarło, stał się on przymiotnikiem oznaczającym główny atrybut Boga, dlatego też bez trudu wyrażenie *svęťъ Bogъ* mogło z chwilą chrystianizacji przyjąć znaczenie 'Deus sanctus, o $\alpha\gamma\iota\omicron\varsigma$ Θεος. Żadna z trzech najstarszych misji nie wykazywała tu wahań. W materiale starosłowiańskim pierwotne znaczenie nie jest notowane. Zapisany przez Thietmara połabski *Święty Bór* (*lucumque Zutibure dictum*)⁵⁶ jest typowym przykładem metonimii: *Święty Bór* zamiast *Bór Świętego Boga*, a więc 'miejsce oddawania czci Bogu'. Jedynie w prsl. imionach złożonych *Świętopętk*, *Świętosław*, *Świętobor* zachowały się resztki pierwotnego znaczenia. Wątpliwości natomiast budzi arkoński *Świętowit*. Niektórzy sądzą, że jest to połabska adaptacja praskiego kultu świętego Wita, który przenikł tu za pośrednictwem chrześcijańskich Stodoran⁵⁷. Stanowisko to reprezen-

⁵⁵ Zob. I. I. Srezniewski, *op. cit.*, I 140; *Словарь русского языка XI—XVII вв.*, I 259—260. Do Słowian zachodnich wyraz dociera później. Najstarszy znany zapis polski pochodzi z r. ok. 1500 z tzw. Rozmyślenia Przemyskiego: *Nadzieję sie, iże nowy bog wszedł w naszą ziemię, iże nasze bogi wypędził i bogini(e) wygnał*. Tekst łaciński: *qui deos nostros expulit et deas effugavit* (*Słownik staropolski*, t. I, Warszawa 1953—1955, s. XXVI i 121). Jest to niewątpliwe echo fantastycznych pomysłów Długosza. W tekstach staroczeskich *bohyni* pojawia się nieco wcześniej (przełom XIV/XV w.) i nieco częściej (J. Gebauer, *Słownik staroczeský*, t. I, Praha 1903, reprint 1970, s. 79). Nie można wykluczyć wpływu tekstów scs.

⁵⁶ Cytuję za Łowmiańskim, *op. cit.*, s. 168.

⁵⁷ Stodoranie, plemię południowoweleckie, zetknęli się z chrześcijaństwem w I poł. w. X. Stąd pochodziła Drahomira, żona księcia czeskiego Wratysława a matka św. Wacława, również księcia czeskiego, fundatora praskiego kościoła św. Wita (zm. 929). Łowmiański, *op. cit.*, s. 194. Stolicą Stodoran była Brenna (Branibor; Brandenburg). Zob. też Łowmiański, *Początki Polski*, V 236—290; SSS V 420—423. Także do Obodrytów chrześcijaństwo dotarło w I poł. w. X (931).

tuje np. Łowmiański⁵⁸. Punktem wyjścia jest tu brak w materiale słowiańskim rdzenia *-vit-⁵⁹, podczas gdy wyrazy takie jak *plkъ, scs. plъkъ 'lud, wojsko', slava, boriti 'walczyć', por. ros. борьба 'walka' są dobrze poświadczone.

Neosemantyzmem chrześcijańskim jest *święty* w znaczeniu 'człowiek kanonizowany'. W najstarszych tekstach scs. używa się częściej określeń *prěpodobъnъ, blaženъ*.

Wydaje się, że już w czasach prsł. wyrażenie *světъ Bogъ* odnosiło się do jednego tylko desygnatu (typowa cecha frazeologizmów), co zdaje się wykluczać teorię pierwotnego prasłowiańskiego politeizmu, nie rozstrzyga jednak kwestii drugiej, czy *světъ Bogъ* był Bogiem jedynym (monoteizm) czy najwyższym (henoteizm). Za przechyleniem szali na korzyść monoteizmu przemawia według niektórych badaczy zdanie zapisane przez Prokopiusza z Cezarei⁶⁰: θεον μεν γαρ ενα, τον τῆς αστραπῆς δημιουργον απαντων κυριον μονον αυτον νομιζουσιν ειναι 'Boga bowiem jednego twórcę błyskawicy uważają za jedynego pana wszechrzeczy'⁶¹. Inni mają wątpliwości ze względu na występowanie w jednym zdaniu dwóch greckich wyrażeń: εις Θεος 'jeden Bóg' i μονος κυριος 'jedyny pan'. Nie rozstrzygając tej kwestii przypomnę początek naszego nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary: po grecku πιστευω εις μονον Θεον, po łacinie *credo in unum Deum*, po polsku *wierzę w jednego Boga*. Ktoś, kto nie zna naszych prawd wiary mógłby zapytać: w jednego? (henoteizm) czy jedynego? (monoteizm).

Bóg Prasłowian był święty, ale nie był wszechmocny. Słownictwo z tego zakresu jest młodszą kalką formacji obcych. W tekstach cyrylometo-dejskich jest to kalka gr. παντοκρατωρ — *vsedrŕžitelъ*, w zachodnich łac.

⁵⁸ H. Łowmiański, *Religia...*, s. 191—202 oraz 400: „Najstarsze bóstwo antropomorficzne powstać musiało w Brennie przed jej upadkiem w roku 940, będąc zapewne kalką św. Wita praskiego; po upadku Brenny nastąpiła translacja tego bóstwa pod nazwą Świętowita do Arkony na wyspie Rugii.”

⁵⁹ Rozwadowski rekonstruował *vitъ 'dominus, potens', co przyjął Skok, *op. cit.*, III 599 dla wyjaśnienia drugiego członu imion typu *Ljudevit*. F. Miklosich (*Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen*, Heidelberg 1927; praca wykonana w latach 1860—1874) wiązał z rdzeniem czasownika *vitati* 'mieszkać' (s. 40—41). Nieprawdopodobna jest rekonstrukcja M. Rudnickiego (*op. cit.*, s. 120—121), który pisał: „Naczelnym bóstwem Słowian lechickich był *Vitъ, który wcześniej przybrał określenie *Svęto-* i *Jaro-*.” Od tego rekonstruowanego imienia wywodzi Rudnicki wyraz *vitędzъ* (skąd i pol. *zwycięzać*), przez innych uważany za pożyczkę germańską (M. Vasmer, *op. cit.*, I 206—207).

⁶⁰ Był to żyjący w VI w. historyk bizantyjski, sekretarz wodza bizantyjskiego Belizariusza z czasów cesarza Justyniana Wielkiego (527—565). Uczestniczył w wojnach z Gotami. Zetknął się wówczas ze służącymi w armii cesarskiej najemnikami słowiańskimi. W swym dziele *Ἐπεὶ των πολεμων λόγοι (De bellis)* zawarł sporo informacji o ich wierzeniach i obyczajach.

⁶¹ Cytuję za Łowmiańskim, *op. cit.*, s. 82—83.

omnipotens, najprawdopodobniej poprzez medium stwn. *al-mahtig* tłumaczone jest jako *všemogy*, *-gošta*, pol. późniejsze *wszechmocny*⁶².

Kolejny problem to sprawa życia i odpowiedzialności po śmierci. Wyrazy *duch* i *dusza* są niewątpliwie pochodzenia prasłowiańskiego, ale ich przejrzysta etymologia: rdzeń *du-* ≤ **dhou-* jak w czasowniku *du-ti*, *dujo* 'wiał, dąć' i sufiks *-chъ* (o którym jeszcze za chwilę) umożliwia szeroką interpretację semantyczną: od oddechu do życia, od tchnienia do istoty duchowej⁶³. Stąd łatwa chrystianizacja znaczenia. Zresztą podobną relację mamy po grecku (*πνεω* 'wiał, dąć', to *πνευμα*, *-τος* 'wiew, wiatr' → 'duch') i po łacinie (*spiro* — *spiritus*; stosunki semantyczne podobne). Po chrystianizacji możliwe gr. to *αγιον Πνευμα*, łac. *Spiritus Sanctus*, scs. *Duchъ Světъjъ* (np. Mt. XXVIII 19). Czasownik scs. *izdъchnoti* 'oddać ostatnie tchnienie (dziś po polsku *zdechnąć* odnosi się tylko do zwierząt) w przekładzie św. Cyryla i Metodego odnosi się do Chrystusa (Łk. XXIII 46): *izdъše*, co jest wiernym tłumaczeniem gr. *εξεπνευσεν*, łac. *expiravit*, wyrazów dwuznacznych: 'wydał ostatnie tchnienie' lub 'oddał ducha'. Biblia Tysiąclecia tłumaczy to 'wyzionął ducha'. Jest mało prawdopodobne, by wyrazy te wiązały się w okresie prasłowiańskim z religią.

Intrygującym faktem jest przyjęcie przez wszystkie najstarsze misje prsł. wyrazu *grěchъ* w znaczeniu chrześcijańskim⁶⁴. Jego etymologia ciągle jeszcze jest sporna. Niektórzy widzą tu derywat z sufiksem *-chъ* od czasownika *grěti* 'grzać' jak *směchъ* od *smějo sę*, *duchъ* od *dujo*. Według tej teorii *grěchъ* byłoby to 'to co pali, doskwiera'. Pierwotne znaczenie byłoby w takim ujęciu 'wyrzuty sumienia'. Wydaje się jednak, że trafniejsza jest etymologia inna, rekonstruująca pie. **ghroi-so-* i łącząca ten wyraz z lit. *graižas* 'krzywy'⁶⁵. Prasłowianie, jak się chyba słusznie przyjmuje, nie ujmowali złych uczynków w relacji człowiek — Bóg. Były one albo zboczeniem ze słusznej drogi postępowania (*grěchъ* — 'skrzywienie'), albo przyczyną jakichś dalszych niepożądanych następstw (*vina* o pierwotnym znaczeniu 'przyczyny') lub powodowały zobowiązania wobec innych osób (*dlъgy*), stąd wahania w słowiańskim przekładzie Ojciec nasz: scs. *otrъpusti namъ dlъgy našę* i podobnie u Słowian południowych i wschodnich, także w staroczeskim (niewątpliwym wpływem przekładu cyrylometodejskiego), w nowoczesnym jak i w innych językach zachodniosło-

⁶² Parę uwag na ten temat zamieszczam też w artykule cytowanym w przypisie 37.

⁶³ Zob. *Sl. j. stsl.*, I 527—528; W. Bauer, *op. cit.*, s. 1765—1767.

⁶⁴ Zob. *Sl. j. stsl.*, I 442.

⁶⁵ P. Skok, *op. cit.*, I 617. Też F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1955, t. I, s. 368—369.

wiańskich jest podobnie jak po polsku: *odpuść nam nasze winy*. Jedyne u Połabian mamy *vütdój nom nōse gréχ*⁶⁶.

Wiemy już, że Słowianie nie znali duchów stojących między człowiekiem i Bogiem, nie znali też pojęcia piekła. Występujący w tekście ewangelijnym a sięgający greckiego słownictwa przedchrześcijańskiego wyraz o *ᾄδης* pozostawiali Cyryl i Metody bez tłumaczenia. Posługiwali się wyrazem zapożyczonym *adъ*, który żyje do dziś np. w rosyjskim, bułgarskim, macedońskim, znany jest i na terenie serbskim, wszędzie tam jest pozostałością liturgii cerkiewnosłowiańskiej. Szczególnie znamienna jest pod tym względem przypowieść o bogaczu i Łazarzu (Łk. XVI 23). Celem przypowieści jest przecież obrazowe przedstawienie jakiejś prawdy ogólnej. Gdyby Słowianie przedchrześcijańscy mieli wyraz określający miejsce wiecznej męki, Nauczyciele Słowian zgodnie z właściwą im techniką przekładu użyliby bez wątpienia zrozumiałego dla wszystkich wyrazu rodzimego. Tymczasem w ich wspaniałym a unikającym wyrazów zapożyczonych⁶⁷ przekładzie i tu jest *adъ* (*въ adě* (...) *sy въ mokachъ*; gr. *ἐν τῷ ᾄδῃ*, łac. *in inferno*). Na terenie misji salzburskiej a później w kręgu wpływów zachodnich pojawi się przekalkowany ze stwn. neosemantyzm *piekło*. Prsł. wyraz *рѣкъль* (rodzaju męskiego) oznaczał pierwotnie 'smołę'. Do słownictwa religijnego wszedł pod wpływem staro-wysoko-niemieckim. Tu bowiem zapożyczony z łac. *pix*, *picis* 'smoła' wyraz *pēh* rozszerzył swoje znaczenie i na 'piekło'⁶⁸. Stąd płynie i nowe znaczenie wyrazu słowiańskiego, np. pol. *piekło*, czes. *peklo*, słown. *pekël*, chorw. *pàkao*, gen. *pàkla*.

Analiza słownictwa pokazuje, że Prasłowianie nie znali pojęcia miejsca wiecznej kary. Zapewne więc rację mają ci, którzy uważają, że według wierzeń Prasłowian zmarli zasługujący na ukaranie żyli nadal w postaci różnych strzyg, zmór, wampirów i upiorów, wzbogacając w ten sposób świat demonów.

Jak sobie wyobrażali pierwotni Słowianie pośmiertne życie ludzi dobrych, nie wiemy. Znamienne jest jednak, że św. Cyryl, który tak bardzo dbał o zachowanie czystości idei ewangelijnej, włożył w usta ukrzyżowanego Chrystusa prsł. wyraz *rajъ* (Łk. XXIII 43), będący, jak się zgodnie przyjmuje pożyczką z irańskiego (wg Reczka nie wcześniej niż w IV w. przed Chr.) *ray* 'bogactwo, szczęście': *дѣньсѣ съ тѣноjo bodeši въ raji* (*ἐν τῷ παραδεισῳ*, *in paradiso*). Jakimi cechami charakteryzowało się to

⁶⁶ Zob. T. Lehr-Splawiński (red.), *Chrestomatia słowiańska*, cz. II. *Teksty zachodniosłowiańskie*, Kraków 1950, s. 229.

⁶⁷ Szerzej na ten temat piszę w artykule: *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla przy wprowadzaniu wyrazów obcego pochodzenia do tekstów słowiańskich*, *Slavia XXXVIII*, Praha 1969, s. 552—564.

⁶⁸ F. Kluge, *op. cit.*, s. 536.

miejsce w pojęciu Prasłowian, pozostanie chyba jeszcze długo przedmiotem domysłów. Faktem jest jednak, że *raj* wszedł na stałe do języka chrześcijan, ukierunkowany i na ziemski raj Adama i Ewy (por. scs. *nasadi Bogъ rajъ* Gen. 2,8; w Septuagincie εφυτευσεν κυριος ο Θεος παραδεισων) i na wieczny raj dusz odkupionych przez Chrystusa. Niebo jako miejsce przebywania Boga to oczywiście dopiero kalka z tekstu Ojciec nasz: ο ἐν τοις ουρανοις — *jbže jesi na nebesъchъ*.

Swój stosunek do Boga wyrażali Słowianie w aktach prywatnych lub publicznych. Kontakt indywidualny z Bogiem odbywał się poprzez modlitwę. W języku scs. wyraz ten ma dwa podstawowe znaczenia: 'prośba, petycja' i 'modlitwa'. Czasownik **modliti* bez zwrotnego sę do dziś u Słowian południowych znaczy 'prosić'. Zwrotne sę wiązało się z czasownikami wyrażającymi przeżycia i stany duchowe człowieka. Pierwotna modlitwa prywatna miała więc charakter wewnętrznie przeżywanej prośby. Ciekawie opisał to we wspomnianym już tekście Prokopiusz z Cezarei: „gdy śmierć im grozi już to w chorobie, już to podczas wojny, przyrzekają Bogu złożenie ofiary w razie swego ocalenia, a po uniknięciu niebezpieczeństwa spełniają przyrzeczenie i wierzą, że tej ofierze zawdzięczają ocalenie sobie życia.”⁶⁹ Jak widać, postawa „jak trwoga to do Boga” ma u Słowian wielowiekową tradycję.

Nie znali Słowianie postu, dlatego jego określenie zapożyczyli z języka misji salzburskiej: prsł. *postъ* ≡ stwn. *fasto*. Uczniowie Cyryla i Metodego roznieśli ten wyraz po całym świecie słowiańskim.

Kult publiczny wyrażany był słowem **žrti* mającym nawiązania w innych językach indoeuropejskich, a zwłaszcza w litewskim (*girti, giriu* 'chwalić').⁷⁰ Jego pierwotne znaczenie 'chwalić' przesunęło się na 'składać ofiarę' zapewne w związku z ewolucją formy publicznego kultu i wprowadzeniem do niego ofiar krwawych. Wynika stąd i ewolucja znaczenia rzeczownika odczasownikowego utworzonego przy pomocy sufiksu *-tva* (por. np. *bić* — *bitwa*). Dziś modlitwa może być nie tylko błagalna lecz i dziękczynna (w okresie starsłowiańskim dziękczynienie wyrażał też czasownik *chvaliti* i deverbativum *chvaljenije*; por. dziś. chorw. *hvala* 'dziękuję'), natomiast kontynuant prsł. **žrtva* ma dzisiaj w tych językach, w których wyraz ten się utrzymał, znaczenie 'ofiara'. W języku scs. jest też *žrtvъnikъ* wypierany u Słowian zachodnich przez zapożyczony z łaciny *ołtarz* (łac. *altare* przez stwn. *altari*). Ofiary składał *žrbъcbъ* 'kapłan'. Jest to regularne nomen agentis od czasownika **žrti*. Wyraz ten przejęli

⁶⁹ H. Łowmiański, *Religia...*, s. 82—83.

⁷⁰ Zob. W. Smoczyński, *op. cit.*, s. 237; P. Skok, *op. cit.*, III 685. Nie należy tego czasownika mylić z prsł. **žer-ti* ≡ pol. *żreć* z pie. **guer-* (lit. *gerti, geriu* 'pić', łac. *voru* 'pożerać'), zob. P. Skok, *op. cit.*, III 673—674.

wprawdzie chrześcijanie (por. scs. *žьръць*, stpol. *žyrzec*), ale chętnie zastępowali go zapożyczeniami takimi jak w misji cyrylometodejskiej *ijerejb* z gr. *ιερευς*, w misji salzburskiej *popъ* ze stwn. *pfaffo* ≤ **papo*, a to dopiero z gr. *παπ(π)ῆς*. Wyraz ten przyswoiła sobie w okresie wielkomorawskim misja cyrylometodejska i rozpowszechniła na całym obszarze Kościoła Wschodniego.

Podejrzenia, że funkcję kapłańską mogli pełnić też znani z tekstów staroruskich *woŭchowie* należy po konfrontacji z językiem przekładów cyrylometodejskich odrzucić. Scs. *vlъsvi* (liczba mnoga od *vlъchvъ*) w tekście ewangelijnym (Mt. II 1) to tylko Trzej Królowie, mędrcy ze wschodu. Relacja: gr. *μαγοι* (*μαγος* 'mędzrec perski, wykładacz snów'), łac. *magi*, scs. *vlъsvi* dowodzi, że był to wyraz związany z wiedzą tajemną i magią, nie religią.

Być może dopiero u schyłku epoki prastłowiańskiej pojawiły się posągi, których szczegółowe opisy znamy zarówno z terenów połabskich jak i ruskich. Brak prsł. apelatywu o ogólnym znaczeniu 'posąg' pozwala przypuszczać, że określane one były bezpośrednio imionami postaci, które reprezentowały. Ogólne apelatywy docierały do Słowian z zewnątrz. Są to takie wyrazy jak pol. *bałwan*, prastara pożyczka ze wschodu o niejasnym (perskim?) źródle⁷¹, scs. *idolъ* z gr. *το εἶδωλον* lub *kumirъ* z protobułg. **kumeri*.

Nie budowali też Słowianie świątyń. Miejscem kultu był zwykle jakiś znany nam już z relacji Thietmara świąty bór. Budowle sakralne pojawiły się, jak świadczą ich nazwy, pod wpływem obcym. Wyglądający pozornie na wyraz słowiański apelatyw *kapište* jest słowotwórczą adaptacją wyrazu protobułgarskiego (por. pld.-tur., czuwaskie *kap* 'podobizna, obraz'⁷²). Zawędrował on wraz z piśmiennictwem cerk.-słow. i na Ruś, wprowadzając w ten sposób w błąd niektórych etymologów⁷³. W tekstach starsłowiańskich *kapište* to tylko świątynia pogańska. Dla świątyni Boga prawdziwego przyjął się genetycznie grecki wyraz *cerkiew* (por. 'ο κυρι(α)κος οικος 'dom pański'). Do Słowian przenikał on dwoma drogami: przez stbawar. *kirkó* na zachodzie lub za pośrednictwem goc. **kyriko* na

⁷¹ *Słownik prastłowiański*, t. I, s. 187—188. Robiący wrażenie wyrazu prsł. scs. i cerk.-rus. *istukanъ* jest stosunkowo późną substantywizacją imiesłowu, jak świadczy szereg: *istukanъnъjъ* *idolъ* — *istukanъnъjъ* — *istukanъ*. Scs. imiesłów tłumaczy tu grecki regularny przymiotnik odczasownikowy *γλυπτός* od *γλυφω* 'rzeźbić', stąd i gr. *το γλυπτόν* 'rzeźba, posąg' (*Sl. j. stsl.*, I 823).

⁷² Zob. A. S. Lwow, przypis 46; P. Skok, *op. cit.*, t. II, s. 38; *Bułgarski słownik etymologiczny* (przypis 12), t. II, s. 219—220.

⁷³ A. Gieysztor, *op. cit.*, s. 183 podaje całkowicie fantastyczną etymologię: „Inną nazwą ruską miejsca kultowego było *kapišće* (z *kop-*, *kopotъ* — „*kopec*”), osmolone od dymów ofiarnych pomieszczenie (lub krąg słupów).” Tymczasem *Sl. j. stsl.* II 14 zna z tekstów kanonu scs. *kapъ* 'obraz', *kapište* 'posąg' i 'świątynia', *kapištъnica* 'świątynia', *crъkъvište* *kapištъnoje* 'świątynia pogańska'.

wschodzie⁷⁴. Scs. *crьky* to tylko 'świątynia jerozolimska' lub 'kościół chrześcijański'. Synagogi określane były wyrazami *сѣнѣмиште* lub *сѣборѣ*, co było semantyczną a może i słowotwórczą kalką gr. η συναγωγή. *Světýňi* jako 'budowla sakralna' jest późniejsza⁷⁵. Pierwotnie wyraz ten miał znaczenie abstrakcyjne, jak dziś pol. *świętość*. Związanie wyrazu *cerkiew* z Kościołem Wschodnim jest (podobnie jak i wyrazu *pop*) charakterystyczną cechą polszczyzny.

Pałabska *kęcina* jest, jak już wiemy, też późna i wyraźnie związana z tym regionem. Jest to formacja nacechowana, utworzona przy pomocy suf. *-ina* od prsł. wyrazu **kotja* 'dom'. Para **kotja* — *kotina* ma analogie w parach bliskoznacznych **chyzja* = *chyża* — *chyzina*; *chlěvь* — *chlěvina*; *chramь* — *chramina*. Nie każda połabska *kęcina* pełniła funkcję świątyni. Zachowały się jeszcze ślady jej pierwotnego znaczenia. Łowmiański analizując opis Herborda podaje, że spośród czterech szczecińskich *kęcín* właściwą świątynią była jedna, trzy dalsze służyły jako miejsce narad, posiłków, zabaw⁷⁶. Słownik staropolski⁷⁷ nie notuje tego wyrazu, ale prsł. **kotja* w znaczeniu 'domu mieszkalnego' żyje do dziś u Słowian południowych: serb.-chorw. *kuća* skąd i mac. lit. *кука* obok dial. *kašča*; słown. *kóca*; bułg. *кѣца* i scs. *košta*.

Chciałbym jeszcze zwrócić uwagę na szczególony dotychczas nie zauważony. Muszę więc na chwilę wrócić do sygnalizowanego w pierwszej części rzekomego teonimu *Dažьbogь*. Użyłem tu świadomie określenia rzekomego, nie dlatego jednak, że, jak stwierdzają historycy, nie było to imię, lecz jedynie przydomek najwyższego (może jedynego) Boga Słowian. Przydomki przecież również są przedmiotem badań onomastycznych⁷⁸. Użyłem go dlatego, że (jak za chwilę postaram się udowodnić) określenie to stało się przydomkiem przedchrześcijańskiego bóstwa dopiero w świadomości chrześcijan zwalczających starą przedchrześcijańską religię i stare przedchrześcijańskie obyczaje.

Większość etymologów odrzuca, i słusznie, irańską genezę tej formacji. Widzi się tu dziś prasłowiańskie złożenie dwóch rdzeni: czasownika *dati* i rzeczownika *bogь*. Ale interpretowanie całości jako 'dawca bogactwa' czy 'Bóg dawca' jest poważnym nieporozumieniem. Nie liczy się ono zupełnie z tym, co w językoznawstwie nazywa się uzusem językowym, a w

⁷⁴ Zob. L. Moszyński, *Najstarsze zasięgi słowiańskich form obocznych *crky* // **cír(ь)ky*, w: *Nahtigalov zbornik*, Ljubljana 1977, s. 281—292.

⁷⁵ O ewolucji znaczenia 'świętość' → 'świątynia' piszę nieco więcej w artykule pt. *Modlitwa nad chorym duchownym w Euchologium Sinaiticum*, w druku w księdze ku czci prof. J. Marvana, Marburg.

⁷⁶ H. Łowmiański, *Religia...*, s. 175.

⁷⁷ *Słownik staropolski*, t. III (1961), s. 262.

⁷⁸ Zob. np. E. Breza, *Pochodzenie przydomków szlachty Pomorza Gdańskiego*, Gdańsk 1978. O przydomkach ruskich zob. przypis 80.

produkcji technologią. Samo wykrycie pierwiastków nie wystarcza. Struktury językowe powstają według ściśle określonych zasad systemu językowego, tak jak struktury chemiczne według ściśle określonych zasad systemu naturalnego.

Formacja pol. *Dadzbog*, rus. *Daźbog*, scs. *daždьbogъ* ≤ **dadjь bogъ* ma w pierwszym członie regularny imperativus czasownika *dati*. Była to prsl. forma 2. lub 3. osoby sg. Forma osoby drugiej łączyła się z wołaczem i był to właściwy tryb rozkazujący. Forma osoby trzeciej łączyła się z mianownikiem i miała charakter optatywny. Do dziś mówimy *święć się Imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja* za gr. imperativus osoby trzeciej: *αγιασθητω, ἐλθέτω, γεννηθητω* a łac. coniunctivus optativus: *sanctificetur, adveniat, fiat*. Prsl. **dadjь Bogъ* jest typowym zdaniem optatywnym i znaczy 'niech Bóg da; niech Bóg sprzyja'. Na gruncie polskim życzenie to funkcjonowało jako typowe imię dwuczłonowe aż do w. XVII⁷⁹. Natomiast religijne pozdrowienie zmieniało się wraz z rozwojem języka. Stpol. **dadz* zastąpił imp. *daj*: obok starszego optatywnego *daj Bog!* pojawi się i nowsze imperatywne *daj Boże!* Odwrotny szyk *Bog daj* zleksykalizuje się z czasem w notowaną od w. XV partykułę *bodaj*. Na Rusi antroponimu *Daźbog* nie było⁸⁰. Nie było też takiego teonimu. Zdanie o znaczeniu 'niech Bóg sprzyja' nie mogło się stać imieniem Boga. Było międzyludzkim pozdrowieniem i dotrwało jako pozdrowienie do czasów chrześcijańskich. W odczuciu duchowieństwa zwalczającego wszelkie objawy staroruskiej religii tradycyjnej było to pozdrowienie pogańskie. Zastępowali je więc typowo chrześcijańskim, bo nawiązującym do prawdy o Odkupieniu, pozdrowieniem *спаси Богъ!* Utożsamianie czy odróżnianie zespołów ludzkich według zawołań było w średniowieczu rzeczą naturalną. Według proklamacji zwoływały się rody należące do jednego etnosu⁸¹. Według zawołań identyfikowały się

⁷⁹ Najstarszy materiał zestawiał W. Taszycki, *Słownik staropolskich nazw osobowych*, t. I, z. 3 (Wrocław—Warszawa—Kraków 1967), s. 448—450 (do r. 1500). O późniejszym używaniu tego imienia informuje A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1974 (przedruk wydania pierwszego, Kraków 1927), s. 37: „Prawdziwe nazwy bóstw pogańskich ocalały jedynie w imiennictwie osobowym i miejscowym, a więc *Dadźbóg* ('słońce') u szlachty polskiej do 17. wieku dotrwał.” Ale skąd wobec tego wiadomo, że to było nazwą bóstwa?

⁸⁰ T. Skulina w pracy *Staroruskie imiennictwo osobowe*, I—II, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973—1974, II 155 i odsyła na s. 157 wynotował tylko jeden zapis patronimiku *Daźbogovičь*, co po bliższej analizie okazuje się być polonizmem. Zapis pochodzi wprawdzie z gramoty ukraińskiej z r. 1394, ale dotyczy Małopolanina, któremu w r. 1371 nadana została wieś ruska Zaderewiec, o czym informuje Kodeks Dyplomatyczny Małopolski a przypomina W. Taszycki, *op. cit.*, t. VI, z. 2 (1982), s. 252. Przytoczona tu praca T. Skuliny zawiera rozdział o staroruskich przezwiskach, w którym (II 125) zwraca uwagę na „powstawanie przezwisk w oparciu o używane przez nosiciela wyrażenia”.

⁸¹ Por. L. Moszyński, *Staropolskie odimperatywne nazwy heraldyczne*, w: *Nazwy własne a wyrazy pospolite w języku i tekście*, Opole 1986, s. 175—195.

walczące armie. Austriacki sławista Franz Zagiba w książce o rozwoju życia duchowego Słowian w średniowieczu przypomina, że w czasie starcia bitewnego Niemców z pogańskimi Madziarami pod Merseburgiem w r. 933 walczące strony poznawały się po wznoszonych okrzykach. Chrześcijanie wołali *Kyrie eleison!*, poganie *húi-húi!*⁸² Zresztą i dzisiaj prawdziwego Austriaka czy Bawarczyka pozna się od razu po tradycyjnym pozdrowieniu *Grüss Gott!* zamiast stereotypowego *Guten Morgen!* Można też mniemać, że turysta rzucający pod adresem napotkanego zniwiarza pozdrowienie *Szczęść Boże!* nie okaże się wojującym ateistą.

Jest wielce prawdopodobne, że szczerze gorliwi duchowni staroruscy utożsamiali ludzi używających starego pozdrowienia z poganami, chrześcijan poznawali po pozdrowieniu *svpasi Bogv!* Z czasem oba pozdrowienia uległy procesowi leksykalizacji. Stare pozdrowienie stało się symbolem pogaństwa a w konsekwencji imieniem pogańskiego boga, na tej samej zasadzie, na jakiej w średniowieczu proklamacje rodowe stawały się antroponimami. Nowe pozdrowienie leksykalizując się uległo normalnemu w takich wypadkach nieregularnemu skróceniu (por. np. pol. *Bog daj* \cong *bodaj*) i funkcjonuje do dziś jako partykuła podziękowania (ros. *спасибо*)⁸³.

Pora na podsumowanie.

Jak łatwo było zauważyć, nie używałem dla określenia religii przedchrześcijańskich Słowian przymiotnika *pogański*. Robiłem to celowo. Przymiotnik ten był w przeszłości i jest obecnie mocno semantycznie obciążony. Używanie go mogłoby narzucić pewne schematy, których starałem się unikać. Jego zakres znaczeniowy jest bardzo szeroki. Słownik języka polskiego pod redakcją Doroszewskiego tak definiuje hasło *poganin*: „wyznawca kultu religijnego wielu bogów; daw. także: człowiek wyznania niechrześcijańskiego”⁸⁴. Z kolei wydawany w latach 1930—1938 katolicki *Lexikon für Theologie und Kirche* podaje następującą informację: „Pogaństwo oznacza wszystkie poza prawdziwym Objawieniem (tj. poza judaizmem i chrześcijaństwem) stojące religie albo też wszystkie religie niemonoteistyczne. W Starym Testamencie *goim* jako wyraz określający wszystkie nieizraelskie narody jest wyrażeniem podkreślają-

⁸² F. Zagiba, *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter*, Wien—Köln—Graz 1971, s. 210 cytuje za źródłem germańskim: „Haud mora, bellum incipitur, atque ex christianorum parte sancta et mirabilis vox Kyrie eleison, ex eorum turpis et diabolica húi, húi frequenter auditur.”

⁸³ Por. W. Mańczak, *Słowiańska fonetyka historyczna a frekwencja*, Kraków 1977, s. 55—57. Nowsze poglądy na genezę formacji **dadǫbbogv* i przegląd dawniejszych znajdujemy w słownikach etymologicznych: M. Vasmer., *op. cit.*, I (1953), s. 326—327; *Słownik prasłowiański*, t. II (1976), s. 327; O. N. Trubaczow, *op. cit.*, 4 (1977), 182—183.

⁸⁴ W. Doroszewski (red.), *Słownik języka polskiego*, t. VI, Warszawa 1964, s. 783.

cym różnice nie etnologiczne lub nacjonalne, lecz religijne. Podobnie Nowy Testament określa wyrazem ἔθνη wszystkie narody bez Objawienia”⁸⁵. W tekstach biblijnych mamy więc regularne odpowiedniości: hebr. *goim*, gr. ἔθνη, lac. *gentes*, goc. *thiudós*, scs. *języci*. Starsza łacińska opozycja *Romani* — *gentes* zastąpiona została w okresie młodszym opozycją *urbani* — *pagani*. Nowe określenie łacińskie Germanie przekalkowali (łac. *paganus* ‘wiejski’ od *pagus* ‘wies’, stwn. *heidan* od *haithi* o takimże znaczeniu), Słowianie natomiast zapożyczyli. W najstarszych przekładach słowiańskich wyrazy *języci* i *pogane* używane są wymiennie w podanym wyżej znaczeniu biblijnym. Zastosowane do Słowian nie tracą, w moim przekonaniu, nic ze znaczenia pierwotnego. A więc wymieniony w Żywocie Metodego pogański książę Wiślan to po prostu książę niechrześcijański⁸⁶. Tak samo rozumieć należy opozycję *poganie* — *chrześcijanie* w Rozprawie Mnicha Chrabra⁸⁷. A więc poganie to tylko ‘niechrześcijanie’, objętnie jacy.. Dlatego też rezygnuję z określenia „religia pogańskich Słowian” na rzecz „przedchrześcijańska religia Słowian.”

Mimo wielu cech wspólnych dają się zauważyć różnice między szeroko rozumianymi okrainami świata słowiańskiego tj. Słowiańszczyzną wschodnią, południową i Połabiem a centrum pomorsko-polskim, które, jak się zdaje zachowało w najczystszej formie pierwotną przedchrześcijańską religię Słowian.

Na tę religię, której charakter najlepiej chyba przebija poprzez język, nawarstwiło się chrześcijaństwo. Zderzenie starego z nowym przebiegało różnie, inaczej w sferze mitologii, inaczej polidoksji, inaczej religii.

1. Słowianie własnej mitologii nie mieli. Duchowni słowiańscy zetknęli się z elementami mitologii greckiej i rzymskiej poprzez kontakty z elementami tamtych kultur, z tradycją wymiennosci postaci mitologicznych widoczną nawet w Nowym Testamencie (we wspomnianym już fragmencie Dziejów Apostolskich (XIX 27) grecka Artemida zastąpiona jest w Wulgacie przez rzymską Dianę) i czując się w obowiązku zwalczania przeżytków pogaństwa sami powoływali niekiedy do życia rzekome postaci słowiańskiej mitologii (np. igumen Nikon na Rusi, Długosz w Polsce). Z takim nastawieniem podchodzili też do tej sprawy badacze (przypomnę

⁸⁵ M. Buchberger (wyd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, wyd. II, t. IV, Freiburg im Breisgau 1932, s. 877. Stanowiący podstawę tego szeregu różnojęzycznych odpowiedników hebrajski wyraz *goi* (, w Biblii plur. *goim* —) znaczy ‘naród; nie-Żyd; niewierzący Żyd’ (M. Szir /Wolman-Sieraczkowa/ i D. Szir, *Słownik hebrajsko-polski*, t. I, Tel-Aviv 1958, s. 89).

⁸⁶ Zob. T. Lehr-Spławiński, *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne)*, Poznań 1959, s. 114—115.

⁸⁷ Fragment ten przytaczam wraz z odesłaniem do dalszej literatury w książce *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa 1984, s. 7 i 317.

sposób interpretacji glos w Kronice Malali). Generalnie rzecz biorąc był to problem bardziej teoretyczny niż praktyczny.

Zamiłowanie Słowian do zabarwionych elementami nadprzyrodzonymi opowieści o bohaterach narodowych znalazło natomiast możliwości uewnętrznienia się w żywotach świętych, tzw. *žitijach* i *pochwałach*. Pierwszym niezrównanym mistrzem w tym zakresie był św. Klemens Ochrydzki, i, najwybitniejszy uczeń św. Metodego (zm. 916), pierwszy biskup Słowianin.

2. Najwięcej kłopotu sprawiało duchownym chrześcijańskim zwalczanie polidoksji. Zamiłowania Słowian do magii i demonologii nie dało się wykorzystać przez wiele wieków. W dodatku chrześcijaństwo wraz ze swą nauką o wszechmocy Bożej, cudach zdziałanych przez Chrystusa a później niektórych świętych (scs. *čudotvorcbč*) wreszcie ze swą nauką o aniołach i szatanach włączało niejako całą słowiańską polidoksję w ramy religii. Stare przeplatało się z nowym, uporządkowanie tych spraw w duchu nauki chrześcijańskiej wymagało długotrwałego, zbiorowego wysiłku. Bogate materiały etnograficzne zebrane w XIX i XX w. pokazują, że proces chrystianizacji prasłowiańskiej polidoksji nie został jeszcze ukończony.

3. Wydaje się, że w tradycyjnej religii Słowian nie było elementów uniemożliwiających stosunkowo łatwą adaptację chrześcijaństwa. Religia Słowian była prosta, nieskomplikowana. Chrześcijaństwo nie burzyło ich wiary w „świętego Boga”, nie wprowadzało w ich wierzenia rewolucji, niczego nie likwidowało. Uzupełniało jedynie o najistotniejsze elementy, o nieznaną Słowianom historię Zbawienia, o prawdę o Odkupieniu a więc i o prawdę o odpowiedzialności człowieka wobec Boga. Wydaje się, że Słowianie, którzy, jak widzieliśmy, byli ludźmi religijnymi, stosunkowo łatwo uzupełnili swoje religijne wyobrażenia o te właśnie elementy.

Historia chrystianizacji Słowian a więc między innymi i Pomorza i całej Polski nie wchodzi w zakres tych rozważań. Mimo woli jednak nasuwa się pytanie, czy to nie w odrębności systemu religijnego szukać należy przyczyn oporu, jaki chrystianizacji stawiało zachodnie Pomorze. Otóż nie ma żadnych podstaw do przypuszczeń, by religia Słowian nadbałtyckich od Wisły do Odry różniła się w swej istocie od religii pozostałych plemion wschodniolechickich. Była to ta sama prastara religia Słowian. Istnieje jedynie bogatsza, ze względu na geograficzny charakter regionu, archeologiczna jej dokumentacja⁸⁸ a także lepiej znane są jej echa w języku dzięki zgromadzeniu bogatego materiału leksykograficz-

⁸⁸ Np. L. J. Łuka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1973; B. Gierlach, *Sanktuaria słowiańskie*, Warszawa 1980.

nego i frazeologicznego dialektu kaszubskiego⁸⁹. Bogatsza niż dla innych rejonów Polski dokumentacja naukowa sugeruje pewną odrębność systemu religijnego. Odrębności tej nie da się jednak udowodnić. Innowacjami objęte zostało natomiast Pomorze zachodnie od Szczecina po Łabę z centrum na Rugii, ale, jak stwierdza Henryk Łowmiański, zrodziły się one dopiero w wieku X jako akt samoobrony nie tyle przed chrześcijaństwem, co przed następującą w ślad za nim germanizacją. Wydaje się więc, że problemy związane z chrystianizacją Pomorzan nie z istoty ich religii wynikały, lecz miały przyczyny pozasystemowe, zewnętrzne. Ich analizę i ocenę pozostawiam historykom.

⁸⁹ Przede wszystkim B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. I—VII, Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk 1967—1976.