

Łowmiański, Henryk

Geneza politeizmu połabskiego

Przegląd Historyczny 69/1, 1-21

1978

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

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

HENRYK ŁOWMIAŃSKI

Geneza politeizmu połabskiego*

W obecnym omówieniu przedstawiam niektóre wyniki badań nad religią grupową Słowian, jakie przeprowadziłem w bardziej obszernej pracy na ten temat¹. Zagadnienie politeizmu połabskiego wykracza poza ramy regionalnej problematyki, stanowi specyficzne zjawisko na tle ogólnosłowiańskim, od bardziej ogólnych nawiązań wypadnie też zacząć niniejsze uwagi, ażeby wskazać Połabiu miejsce w całokształcie religii grupowej Słowian. Religia bowiem jest ze swej natury zjawiskiem grupowym, gdyż w zgodnej świadomości środowiska szuka potwierdzenia swych treści ideologicznych oraz skuteczności swych form kultowych, a chociaż rozporządza kryteriami prawdziwości uświęconymi tradycją,

* Jest to tekst referatu wygłoszonego na sesji naukowej „Limes karoliński” w Mogilanach dnia 2 maja 1977 r.

¹ Tytuł powyższej pracy brzmi: *Religia Słowian i jej upadek (w. VI—XII)*. Wychodzi w niej z założenia, że rekonstrukcja dawnej religii winna się opierać na bliższych w czasie źródłach pisanych, oddających adekwatnie treść ideologiczną religii, przeznaczenie jej form kultowych i w ogóle konkretny historyczny aspekt religii; podczas gdy archeologia, folklor, etnografia dostarczają wielkiej nieraz wagi materiałów uzupełniających, których interpretacja jest nie mniej uzależniona od konfrontacji ze świadectwami pisanimi a w przeciwnym wypadku ma charakter subiektywny, nie poddaje się kontroli badawczej. Cenną też pomoc uzyskuje historyk od językoznawstwa poprzez analizę nazw i terminów mitologicznych, które zresztą z reguły są przedmiotem nieskończonych dyskusji. Tak więc nasza wiedza o dawnych religiach jest przede wszystkim funkcją badań źródłoznawczych. Zasób źródeł do religii Słowian jest różnorodny, jednak objętościowo ograniczony. Orientację w nim ułatwia kilka specjalnych wydawnictw. Teksty źródłowe łacińskie, greckie i skandynawskie opublikował C.(K.)H. Meyer, *Fontes historiae religionis Slavicae*, „Fontes historiae religionis ex auctoribus Graecis et Latinis collectos”, ed. C. Clemens, fasc. 4, Berolini 1931; źródła do religii Słowian wschodnich w sposób wyczerpujący zebrał i zaopatrzył w krytyczny nieoceniony komentarz V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*. 1. *Quellen*, „FF Communications” nr 43, Helsinki 1922 (część druga mająca zawierać syntezę nie ukazała się). Różne poprawki do wywodów Mansikki zgłaszał B. Merigii, *Il concetto del dio nelle religioni dei popoli slavi*, „Ricerche Slavistiche” t. I, Roma 1958, s. 148—176, jednak nie miał tej bezpośredniej znajomości źródeł, co tamten autor. Znowu krytyka A. Brücknera, *Mythologische Thesen*, „Archiv für slavische Philologie” t. XL, 1926, wynikała zwłaszcza z niedoceniaenia metody analitycznej A. A. Szachmatowa, którą posługiwał się jego uczeń Mansikka. Zob. też rec. pracy Mansikki: L. Niederle, *Un travail nouveau sur la mythologie russe*, „Revue des Etudes Slaves” t. III, 1923, s. 115—120. Do wyższej mitologii Słowian południowych, oprócz tekstu Prokopa o bogu gromowładnym, podstawowe znaczenie mają glosy w słowiańskim przekładzie Malali: zestawił je i krytycznie omówił (wykazując południowosłowiańskie ich pochodzenie) M. Weingart, *Byzantské kroniky v literatuře církevně-slovanské. Přehled a rozbor filologický*, Bratislava 1922, s. 18—51. Od schyłku ubiegłego stulecia rozwinęły się krytyczne badania nad mitologią Słowian z udziałem m.in. A. Brücknera i V. Jagicia; obszerne studium ogłosił E. W. Aniczukow, *Jazyčestvo i dřevniaja Ruš*, Sankt-Peterburg 1914. Syntetyczne, wszechstronne ujęcie problematyki z wyczerpującą znajomością literatury i źródeł dał L. Niederle, *Život starých Slovanů* t. II, cz. 1, Praha 1916. Praca ta zachowała

a niekiedy przekazem zabytków pisanych, te wszystkie w ostatniej linii czerpią siłę sugestii w konwencji grupowych przekonań. Istnieją wprawdzie religie uniwersalne pretendujące do ponadgrupowej powszechności; niemniej funkcje afirmujące ponadgrupowej społeczności religijnej pozostają te same. To teoretyczne uzasadnienie zbiega się z empirycznie przyjętą i zgodną z naturalnym porządkiem zasadą rozpatrywania religii według grup etnicznych o wspólnym pochodzeniu, wspólnym języku i wspólnej tradycji kulturowej, której element stanowi religia. Cecha grupowości nie oznacza mechanicznego podziału na monolityczne systemy wierzeniowe i kultowe w obrębie wielkich grup etnicznych, jak słowiańska, germańska lub bałtyjska; wręcz przeciwnie w czasach naświetlonych źródłowo dają się w nich stwierdzić odchylenia regionalne, np. u Germanów już na podstawie relacji Tacyta. A tego rodzaju różnicowanie wewnętrzne miało bez wątpienia starą metrykę i u Słowian, ujawniło się zaś chyba najwyraźniej na polu tzw. wyższej mitologii, jaką się tu mamy zająć. W tym miejscu nie możemy pominąć ustalenia pewnych pojęć mitologicznych, którymi w dalszych wywodach będziemy się posługiwać. W aspekcie folkloru i literatury mówimy o wyższej i niższej mitologii; w aspekcie religioznawczym wyższej mitologii odpowiada przede

dotąd podstawowe znaczenie zwłaszcza pod względem materiałowym, mimo krytyki w szczególności A. Brücknera, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918; tenże, *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924 i w innych pracach. Dyskusję nad pracą Niederlego podsumował E. W. Aniczko, *Poslednie raboty po slawjanskim religioznym drewnostjam*, „Slavia”, 1923—1924, s. 527—547, 765—558; zob. też A. Brückner, *Mythologische Thesen*, s. 1—21. W nowszej literaturze powojennej brak wyczerpującego źródłowego omówienia problematyki religijnej Słowian. Ukazały się natomiast liczne omówienia ogólne (pomijamy tu niezliczoną literaturę zagadnień szczegółowych), nieraz pisane z dobrą znajomością przedmiotu i zaopatrzone w bibliografię. Takie kompetentne opracowanie z krytycznym przeglądem źródeł i literatury, zwłaszcza dla okresu międzywojennego, ogłosił B. C. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, [w:] „*Mana*”. *Introduction à l'histoire des religions* (2). *Les religions de l'Europe ancienne* (3), Paris 1948, s. 387—445. Przemyslaną syntezę dał S. Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947 oraz tenże, *Religia pogańska Słowian*, [w:] *Słownik starożytności słowiańskich* (cyt. dalej: SSS) t. IV, Wrocław 1972, s. 486—489 (z wyborem zwłaszcza nowej bibliografii). Erudycyjny zwięzły artykuł ogłosił V. Polák, *Slovanské náboženství*, (w:) *Vznik a počátky Slovanů* t. I, Praha 1956, s. 119—132. Staranne omówienie literatury, głównie międzywojennej, znajdujemy w artykule A. Schmaus, *Zur altslawischen Religionsgeschichte*, „*Saeculum*” 4, 1953, s. 206—230. Dalszą literaturę podają w pracy *Religia Słowian i jej upadek*. Inny rodzaj prac, dotyczących Słowian w ogólności, cechują próby własnej rewizji problematyki, jak np.: E. Gasparini, *Questioni di mitologia slava*, „*Slovenski Etnograf*” t. XIII, Ljubljana 1960, s. 91—114 (A) i t. XIV, 1961, s. 91—113 (B); Z. R. Dittrich, *Zur religiösen Ur- und Frühgeschichte der Slaven*, „*Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*”, NF. t. IX, 1961, s. 481—510. Powstała też liczna literatura archeologiczna do szczegółowych kwestii religii Słowian, a w pracach syntetycznych zagadnieniom tym również udzielano miejsca, mianowicie poszczególnym odłamom Słowiańszczyzny. Ogółu Słowian dotyczy omówienie: J. Eisner, *Rukovět slovanské archeologie*, Praha 1966, s. 454—485 (religia), 313—483 (obrzęd pogrzebowy). Próbę rekonstrukcji religii „Prasłowian” w okresach kultury łużyckiej i pomorskiej przedstawił ostatnio B. Gediga, *Sladami religii Prastowian*, Wrocław 1976. W. W. Iwanow i W. N. Toporow (*Issledowanija w oblasti slawjanskich drewnostiej. Leksiczeskije i frazeologiczeskije woprosy rekonstrukcii tekstow*, Moskwa 1974) za główną podstawę rekonstrukcji elementów słowiańskiej mitologii wzięli w swej interesującej pracy wątki zachowane w folklorze słowiańskim. Za główną materiałową pomoc w zakresie etnografii w badaniach nad religią Słowian należy uznać dzieło K. Moszyńskiego, *Kultura ludowa Słowian cz. 2: Kultura duchowa*, zes. 1, Kraków 1934, s. 231—722, i wyd. 2, 2/1, Warszawa 1967, s. 233—715 („*Lycie religijne*”).

wszystkim pojęciu politeizmu. Otóż granica między wyższymi a niższymi istotami świata nadprzyrodzonego nie zawsze zarysowuje się jednoznacznie, jednak biorąc z grubsza, za wyższe bóstwa możemy uznać istoty nadprzyrodzone antropomorficzne, o wyraźnie zarysowanej indywidualności i osobistych imionach, o szerokiej kompetencji regionalnej lub resortowej i szerokim kręgu czcicieli, wreszcie o specyficznej organizacji kultu, wyrażającej się we wznoszeniu posągów i w budowie świątyń, które pozostawały w zarządzie kapłanów. Niższą mitologię cechuje przeważnie pluralizm małego kalibru istot nadprzyrodzonych o zbiorowych nazwach albo ich pozaantropomorficzny charakter (w kulcie przedmiotów natury), wąski zakres czynności lub kompetencji a także ograniczony krąg czcicieli (np. obejmujący grupę krewniaczą, domowników), wreszcie organizacja kultu w miejscach otwartych albo mających świeckie przeznaczenie (jak na Rusi kult nawi w łaźniach). W wątpliwych wypadkach wyraźna przewaga cech pierwszych lub drugich decyduje, do której kategorii: potężnych bogów, czy znacznie skromniejszych demonów mamy daną istotę nadprzyrodzoną zakwalifikować.

Politeizm odegrał poważną rolę w dziejach kultury duchowej wyzwalając bogatą twórczość w dziedzinie folkloru, literatury, sztuk plastycznych wraz z architekturą; nie wniósł natomiast postępu w kształtowanie światopoglądu, stając na gruncie analitycznego spojrzenia na świat nadprzyrodzony, eksponując moment pluralizmu — w rozbracie z obiektywną jednością świata przyrodzonego. Pod względem społecznym reprezentował nowe tendencje wewnętrzznego różnicowania grupy, wyodrębnienia z niej nielicznej władczej kategorii, której symbolem w świecie nadprzyrodzonym stali się bogowie, odpowiadał przeto warunkom społeczeństwa klasowego na jego drodze do ustroju państwowego. A właśnie we wczesnym średniowieczu ludy słowiańskie jeden za drugim zakładają spontanicznie zręby własnej państwowości, co na polu ideologicznym powinno było znajdować wyraz w wierzeniach politeistycznych. W rzeczywistości — w ówczesnych warunkach historycznych — w rozwoju ideologicznym tych ludów nastąpiła z tego punktu widzenia perturbacja: politeizm został na ogół uprzedzony przez zwycięski chrześcijaństwo, który zaważył na światopoglądzie wszystkich Słowian. Tak więc rozpowszechnianie politeizmu musiało natrafić na przeszkody a nawet ulec zupełnemu zahamowaniu. Wyglądałoby na to, że politeizm, jeśli nie ominął Słowian, to w małym stopniu przeniknął do ich religii grupowej.

Sformułowany tu punkt widzenia odbiega od dominującego w nauce poglądu na początki politeizmu słowiańskiego. Z dwóch dawnych najlepszych znawców danego problemu ani L. Niederle ani nawet A. Brückner nie wątpili w istnienie kilku bóstw wyższego rzędu, przedmiotu powszechnej czci u Słowian, chociaż każdy z nich częściowo inne typował w tym względzie nazwy². Sceptyczne raczej stanowisko,

² L. Niederle (op.cit., s. 93—116, 168) za bóstwo ogólnosłowiańskie przyjmował Peruna, Swaroga i Welesa; A. Brückner (*Mitologia polska*, s. 25—49, a zwłaszcza s. 25, 28) uznawał za bóstwa polskie te, które doznawały czci zarówno na Połabiu jak na Rusi, mianowicie Swaroga, a w formie zdrobniałej (jak błędnie — zob. dalej przypis 6 — mniemał) Swaróżyca, czyli ogień (również pogląd błędny, gdyż ogień uchodził za syna Swaroga); Dadźboga czyli słońce, a Welesa-Wołosa „tylko z nadzwyczajnym zastrzeżeniem” (tamże, s. 35, 37). Przyznać jednak trzeba, że dwa pierwsze bóstwa Brücknera sprowadzały się właściwie do kultu przyrody, tak że Brücknera można uważać za zwolennika pierwotnego politeizmu słowiańskiego tylko z zastrzeżeniem.

jeśli pominąć niedojrzałe wywody E. Wieneckiego skierowane przeciw politeizmowi połabskiemu³, zajmował K. H. Meyer, o którego tezie wspominamy jeszcze dalej⁴ — i temu badaczowi, po zanalizowaniu całego odnośnego materiału źródłowego, przyznamy zasadniczą rację. Słowianie wyznawali archaiczny system wierzeń odziedziczony po epoce indo-europejskiej, w którym dają się wskazać cztery podstawowe warstwy: magia, w której człowiek wierzy we własne immanentne siły nadprzyrodzone i z ich pomocą osiąga swe cele; wiara w życie pozagrobowe dusz ludzkich i związane z nią kultury; wiara w nadprzyrodzone właściwości przedmiotów i zjawisk natury i cześć dla nich; demonologia czyli wiara w duchy lub bóstwa niższego rzędu. Pierwsze trzy warstwy mają charakter samodzielny, tj. żadne z nich nie daje się wyprowadzić z drugiego, toteż można je umownie odnieść do najstarszej epoki myślenia religijnego, podczas gdy demonologię uznamy za zjawisko wtórne, dające się wyprowadzić z drugiego i trzeciego nawarstwienia. Suma tych składników układa się w strukturę typową dla przedpoliteistycznego etapu wierzeń, wykazuje bogatą gamę w swych treściach szczegółowych przy raczej jednostajnym ogólnym profilu. Tę sumę nazywamy umownie polidoksją, która odpowiada w zasadzie literackiemu pojęciu mitologii niższej. Jej nawarstwienia dają się powiązać w określony genetyczny system w znaczeniu logicznym: człowiek najpierw afirmuje siebie jako siłę nadprzyrodzoną, następnie zwraca się do podobnych do siebie istot w ich kontynuacji pozagrobowej, wreszcie do całej przyrody w jej nadprzyrodzonym aspekcie, ażeby uwieńczyć ten obraz wyobrażeń wywołaniem wielkiej ilości istot odrębnych od konkretów ziemskich i pozagrobowych, obdarzonych bytem samodzielnym, wypełniających przestworza.

Religia indo-europejska, a za nią jej religie sukcesyjne, posunęła się nadto o krok naprzód w porównaniu z polidoksją dzięki przyswojeniu wędrownego mitu kosmogonicznego o świętym małżeństwie (materialnych) nieba i ziemi, co w społeczeństwach patriarchalnych dało początek kultowi nieba, jako pierwiastka męskiego przy zaniedbaniu lub bardziej podrzędnym znaczeniu kultu ziemi. Słowianie czcili niebo pod nazwą Swaroga zapożyczoną zapewne od tych ludów indoeuropejskich, które ich poprzedziły na historycznych siedzibach. Ten archaiczny kult nazywamy prototeizmem; zgodnie z trafną uwagą Maxa Müllera mógł on przekształcić się tak samo dobrze w monoteizm jak politeizm⁵, zależnie od kierunku ogólnych przemian społecznych i ideologicznych danej grupy. U Słowian, którzy przetrwali na szczyblu ustroju plemiennego aż do wczesnego średniowiecza i utrzymywali dość słabe kontakty z ośrodkami cywilizacji, kult Swaroga pozostawał raczej martwą pozycją, a jeśli podlegał przemianom, to w granicach zjawiska prototeizmu. Kwestii tych przemian nie możemy tu pominąć, gdyż rzutuje ona na genezę politeizmu połabskiego. Pierwotnie cześć Swaroga była znana zarówno Słowianom zachodnim jak wschodnim, jej ślad na Rusi stano-

³ E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslaven*, Leipzig 1939. Wiadomości źródłowe o politeizmie autor uznawał za formę konwencji literackiej (zob. s. 23—29). Por. recenzję G. Labudy, „Slavia Occidentalis” t. XVIII, 1947, s. 459—470.

⁴ K. H. Meyer, *Vom Kult der Götter und Geister in slavischer Urzeit*, „Prace Filologiczne” t. XV, 1931, nr 2, s. 454—464.

⁵ M. Müller, *Essais sur l'histoire des religions*, wyd. 3, Paris 1879 (przekł. z ang.), s. 477.

wił kult ognia pod nazwą Swaróżyca⁶, jednak o samym Swarogu na Rusi zapomniano i igumen Nikon nie umieścił tego bóstwa w panteonie Włodzimierza Wielkiego, milczą o nim średniowieczne kazania ruskie oraz „Słowo o wyprawie Igora”. Wzmianki o Swarogu trafiały do źródeł ruskich nie z miejscowego folkloru, lecz z literatury: południowosłowiańskiego pochodzenia jest interpolacja o Swarogu w słowiańskim przekładzie Malali z X lub XI w., przejęta też do zapiski r. 1114 „Powieści dorocznej” w jej ostatniej redakcji⁷. Nie da się powiedzieć, że kult Swaroga został na Rusi zaniechany, owszem był kontynuowany pod nazwą Peruna, która eksponowała zjawiska niebieskie błyskawicy i gromu, będące z natury rzeczy atrybutami Swaroga w jego znaczeniu nieba, co nasuwa porównanie np. do klasycznych Zeusa i Jowisza — gromowładnych bogów nieba.

Powstaje przeto pytanie, czy we wschodniosłowiańskim kulcie Peruna nie ujawniło się oddziaływanie kultury śródziemnomorskiej, a rozpatrzenie geografii tej nazwy oraz semantycznie i fonetycznie pokrewnej bałtyjskiej nazwy Perkuna a także pewnych okoliczności historycznych czarnomorskiej starożytności pozwala na udzielenie pozytywnej odpowiedzi na postawione pytanie. W roli pośrednika wystąpiły plemiona irańskiego pochodzenia lub kultury, jednak nie ruchliwe ludy sarmackie, lecz inne, związane z imperium scytyjskim. Scytowie nie wykształcili politeizmu w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż nie wznosili świątyń, nie stawiali posągów, niemniej czcili różne analogiczne do greckich bóstwa, opisane przez Herodota, w szczególności Zeusa Papaiosa który — sądzimy — dostarczył impulsu do wyeksponowania funkcji gromowładnej Swaroga i przewzania go Perunem. Nastąpić to musiało w dobie kultury zarubinieckiej na przełomie w. III—II p.n.e., gdy upadło imperium scytyjskie pod naporem Sarmatów a Słowianie zajęli tereny ziemi kijowskiej zamieszkałe przedtem przez ludność autochtoniczną podległą Scytom, wytępioną przez sarmackich najeźdźców⁸; od jej resztek przejęli zapewne różne pojęcia religijne (np. staroperskie *baga* — *bog-*)⁹, w tym koncepcję boga gromowładnego, a w toku ekspansji kultury zarubinieckiej musieli ją przekazać Bałtom, którzy nazwali bóstwo Perkunem

⁶ Wbrev Brücknerowi S. Urbańczyk (*Religia pogańskich Słowian*, s. 20) dowodził, że Swaróżyć był nazwą patronimiczną (gdź w tym znaczeniu był zwykle używany przyrostek *-ic*), a nie zdrobniałą. Ta interpretacja harmonizuje również z danymi o Radogóście Swaróżycu i o bogach połabskich jako potomkach „boga bezczynnego”, czyli Swaroga (o czym traktujemy jeszcze dalej w tekście). Por. też L. Moszyński, *Swaróg*, SSS t. V, 1974, s. 494, gdzie literatura zagadnienia.

⁷ Tekst przekładu Malali z interpolacją o Swarogu i Daźbogiu: K. M. Obolenski, *Letopiseć Perejaślawlja-Suzdalskiego*, Moskwa 1851, wstęp, s. XXII n., gdzie zestawiony tekst słowiański z greckim; M. Weingart, op.cit., s. 23; V. I. Mansikkka, op.cit., s. 71 n. Tekst interpolacji do *Powieści dorocznej* zob. *Počnoje sobranie russkich letopisej...*, wyd. 2, Sankt-Peterburg 1908 (Moskwa 1962), kol. 278 n. Rzecz charakterystyczna, że latopiseć ruski nie zdawał sobie sprawy ze słowiańskości Swaroga i mniemał, że tę nazwę otrzymał on od Egipcjan.

⁸ Zob. H. Łowmiański, *Scytia*, SSS t. V, 1975, s. 112 n.; tenże *Siewierzanie*, tamże, s. 175; tenże, *Początki Polski* t. VI, Warszawa 1973, s. 75 n.

⁹ Istnieją dwa poglądy wyjaśniające zbieżność leksykalną i semantologiczną słowiańskiego *bog-* i irańskiego *baga-*, mianowicie w aspekcie ogólnego wpływu kulturowego (A. Meillet) oraz pożyczki językowej (M. Vasmer). Słuszność przyznany raczej Meilletowi, jak to czyni ostatnio *Słownik prastowiański*, pod red. F. Sławskiego t. I, Wrocław 1974, s. 296. Z literatury do tego zagadnienia zob.: H. Arntz, *Sprachliche Beziehungen zwischen Arisch und Balto-Slavisch*, Heidelberg 1953, s. 58—62; K. Moszyński, *Pierwotny zasięg języka prastowiańskiego*, Wrocław-Kraków 1957, s. 82—97.

i przekazali z kolei jego kult Mordwinom pod nazwą Purgine-pas¹⁰. Nastąpiło to w okresie, kiedy wpływy Bałtów na sąsiadów południowo-fińskich były silniejsze niż słowiańskie, co również może odpowiadać dobie kultury zarubinieckiej. Tak w geografii nazw znalazła odbicie geneza Peruna; kult boga gromowładnego rozwinął się w czworoboku irańsko-słowiańsko-bałtyjsko-fińskim; rzecz znamienita nie rozszerzył się natomiast na Słowiańszczyznę zachodnią, gdzie przeważało, chyba pod wpływem substratu staroeuropejskiego, przywiązanie do starej tradycji Swaroga. Bowiem wbrew opinii części badaczy panuje w źródłach dotyczących zachodnich Słowian zupełne milczenie o tak silnie zarysowanej na wschodzie czci Peruna a przypisywanie wzmianki o nim „Knytlingasadze” polega na nieporozumieniu (o czym mówimy jeszcze dalej). Dodamy też, że nazwy miejscowe urobione od wyrazu perun — należy interpretować jako hierofanie nieba-Swaroga miotającego na ziemię pioruny — nie widać przeto powodu związania ich z kultem Peruna. W ten sposób już z początkiem naszej ery Słowianie dzielili się na dwa odłamy: czcicieli Swaroga i czcicieli zhelenizowanego Swaroga czyli Peruna.

W w. VI spotkały się na Bałkanach dwie fale osadnicze: wschodnia antyjsko-sklawińska z Perunem, którego kult nad Dunajem zanotował Prokop, chociaż bez podania nazwy, oraz zachodnia wenedyjska ze Swarogiem, który trafił do glosy przekładu Malali. Uwidoczniły się więc już w dobie penetracji Słowian na Bałkany jakby sztuczne zawiązki politeizmu, wzbogacone trzecim elementem w postaci Dadźboga, Da/ź/ boga określającego słońce, a znanego również z glosy w przekładzie Malali. Wątpliwe jednak, czy ostatni z tych elementów należał do wyższej mitologii — Dadźbogiem nazywano bowiem raczej słońce jako przedmiot natury, będący dawcą pomyślności, a nie odrębne od ciała niebieskiego bóstwo. Toteż brak dostatecznych podstaw, ażeby mówić nawet o zawiązkach południowosłowiańskiego politeizmu.

Zaznaczyły się natomiast tendencje politeistyczne na dwóch przeciwnych krańcach Słowiańszczyzny: na Rusi i na Połabiu — w tym samym czasie, ale w odmiennym uwarunkowaniu historycznym i z odmiennym rezultatem w zakresie rozbudowy panteonu. Ze względu na tło porównawcze musimy poświęcić nieco uwagi początkom politeizmu ruskiego. Nie weźmiemy przy tym za punkt wyjścia tzw. panteonu Włodzimierza Wielkiego, przekazanego w „Powieści dorocznej” i złożonego z pięciu bogów: Perun, Chors, Daźbog, Stribog, Siemargł — oraz bogini Mokosz. Już S. R o Ź n i e c k i zauważył, że pierwotny tekst latopisarSKI zawierał tylko samą nazwę Peruna, jednego też Peruna posąg kazał postawić Włodzimierz w Nowogrodzie¹¹; jednak ten autor nie przywiązywał do swego spostrzeżenia większej wagi, posądzając jedynie latopis o opuszczenie innych bogów. Analiza tekstów latopisarskich pozwala stwierdzić wbrew A. A. S z a c h m a t o w o w i, że Włodzimierz nie wystąpił w roli obrońcy wielobóstwa, lecz zamierzał utwierdzić w swym państwie kult jednego tylko boga — Peruna, jako rodzimy instrument spójni ideologicznej społeczności, z pewnością nie przeciwstawiany

¹⁰ Purgine-pas jest wyłącznie bogiem gromu (pioruna), możliwe, że jego pojęcie zostało na gruncie mordwińskim zacieśnione, por. K. Moszyński, *Kultura ludowa* (wyd. 2), 2/1, s. 432. Tenże autor stwierdza analogie kultu Mordwinów i Bałtów (s. 666). Ostatnio W. W. Iwanow i W. N. Toporow (op.cit., s. 22, 52, 94) uznają prawdopodobieństwo przejęcia Purgine-pas od Bałtów.

¹¹ S. R o Ź n i e c k i, *Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie*, „Archiv für Slawische Philologie” t. XXIII, 1901, s. 504 nn., 511.

polidoksji — jak w monoteizmie chrześcijańskim — lecz z nią zharmo-
nizowany w nawiązaniu do archaicznego prototeizmu. Dopiero igumen
pieczarski Nikon (zm. 1088—1089) w toku redagowania zводу latopisar-
skiego skompletował — zgodnie z chrześcijańskim poglądem na pierwot-
ne bałwochwalstwo — sześciuosobowy panteon i przypisał go Włodzimierzowi. Z Tmutorokania, gdzie dwukrotnie przebywał, przejął nazwy
irańskich bóstw: Chorsa, Striboga (o przypadkowej raczej zbieżności
z mazowiecką Strzybogą) i Siemargła, gdyż spośród najróżnorodniejszych
etymologii nawiązania irańskie tych nazw wydają się najbardziej
prawdopodobne, jako zgodne z analizą źródeł historycznych. Ze środo-
wiska ruskiego zaczerpnął Nikon — oprócz autentycznego Peruna prze-
jętego z tekstu latopisarskiego — dwie tylko nazwy: Dażboga, który
jako określenie słońca został raczej przydany w formie objaśnienia do
irańskiej nazwy Chorsa, bóstwa słonecznego, oraz Mokoszy (od moknie-
nia) — ogólnosłowiańskiego demona, pierwotnie chyba deszczu. Tak więc
panteon Włodzimierza przedstawia nie rekonstrukcję rzeczywistości
ideologicznej wschodniej Słowiańszczyzny, lecz konstrukcję historiogra-
ficzną.

Ślady tendencji politeistycznych na Rusi znajdujemy natomiast w
traktatach rusko-greckich 944 i 971 roku¹². W pierwszym strona ruska
składa przysięgę na Peruna, w drugim przybywa nowe bóstwo nazwa-
ne Wołosem bogiem bydłącym. To ostatnie bóstwo identyfikowali Nie-
derle i Brückner a także inni badacze z demonem słowiańskim Wele-
sem¹³, nic nie wiadomo wszelako, ażeby do kompetencji Welesa należała
opieka nad bydłem. Przeciw słowiańskiemu pochodzeniu Wołosa prze-
mawia fakt, że nie trafił on do panteonu Włodzimierza, który Nikon wo-
łał zapełnić fikcjami tmutorokańskimi, a więc nie znał tradycji tego
bóstwa. Opowiadamy się tedy za poglądem identyfikującym Wołosa ze
św. Błażem¹⁴ z Kappadocji, którego kult szeroko się upowszechnił za-
równo w Bizancjum jak na Zachodzie. Przemawia za tym i identyczność
nazwy, gdyż ruskie Wołos dokładnie odpowiada bułgarskiej formie tej
nazwy: Vlas (grec. Blásios), i identyczność funkcji, bowiem św. Błażej
odbierał cześć jako patron bydła. Jego kult poznała Ruś na gruncie sto-
sunków z Bizancjum i przyswoiła go sobie z uwagi na rolę bydła jako
miernika bogactw. Przeniesienie kultu do środowiska ruskiego było za-
pewne dziełem kupców ruskich, którzy szukali zbliżenia ideologicznego
z Bizancjum i nieraz przyjmowali chrzest. Jednak w dominującym na
Rusi i pogańskim jeszcze środowisku rycerskim św. Błażej patron bydła
uległ transformacji w pogańskiego boga bydłącego Wołosa i trafił rów-
norzędnie z Perunem do traktatu r. 971, który w przeciwieństwie do po-
przednich traktatów (911, 944) miał charakter nie handlowy, lecz wy-
łącznie polityczny, sankcjonował pokój z Bizancjum. Chwytamy tu

¹² Zob. opracowanie tekstu *Powieści dorocznej*: A. A. Szachmatow, *Powest wriemiennych let'* t. I, Petrograd 1916, s. 60: *da budiet kljat- ot- Boga i ot- Peruna, jako prestupi svoju kljat-vu* (r. 944); s. 87: *da imiejem- kljatwu ot- Boga, v- n' že vierujem-, i ot- Peruna i ot- Wołosa, skotija boga - -* (r. 971). Wzmianka natomiast o Wołosie dopisana w *Powieści dorocznej* po regeście traktatu z 907 r. (tamże, s. 32) jest oczywistym anachronizmem latopisarskim.

¹³ L. Niederle, op.cit., s. 113, przypis 4, gdzie też omówienie dyskusji w kwestii nawiązania Wołosa do Welesa i Błażeja. A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 76, uważał (bezpodstawnie) wzmiankę traktatu o Wołosie jako bogu bydłącym za wtręt kronikarza; nawiązywał do Welesa jako rzekomo boga kłatwy (s. 83), na co znowu brak dowodów.

¹⁴ W szczególności uzasadnił ten pogląd V. I. Mansikka, op.cit., s. 386—393.

niejako *in flagranti* przekształcanie prototeizmu ruskiego z Perunem w politeizm w momencie początkowym tego procesu.

Kult dwóch bóstw to jeszcze nie jest rozwinięty politeizm, ale niechybnie pierwszy krok w jego kierunku. Na tendencję do dalszego jego rozszerzenia zdaje się wskazywać wyselekcjonowanie Dażboga z mitologii ruskiej przez Nikona i utożsamienie go, jak widać z Chorsem a równocześnie włączenie Mokoszy do panteonu Włodzimierza; niemniej potraktowanie Dażboga jako protoplastę Rusi w „Słowie o wyprawie Igora”. Otóż jeśli na Rusi zaznaczyły się tendencje w tym kierunku, uległy one zahamowaniu niejako w swym zarodku, przeważała bowiem szybko preferencja monoteizmu, zadokumentowana przez Włodzimierza kultem Peruna (w r. 980 według „Powieści dorocznej”) a następnie — w innej już formie — chrztem Rusi — w kilkanaście lat zaledwie po wzmiance o Wołosie w traktacie r. 971. Politeizm został skazany na uwiednięcie zanim zdołał rozkwitnąć.

Z powyższego wynika, że klasyczną krainą politeizmu słowiańskiego mogło stać się tylko Połabie, jakkolwiek najbardziej zacofane na polu organizacji państwowej. Przy prawidłowym rozwoju pojęć religijnych, polidoksja miała szansę przetrwania — w nienaruszonej postaci — w znacznej części tego obszaru, a jeśli rzeczywistość historyczna ukształtowała się inaczej, to bez wątplenia dlatego, że jakiś potężny czynnik uboczny naruszył niejako normalny bieg procesów ideologicznych. Tym czynnikiem stała się konfrontacja karolińsko- a właściwie sasko-słowiańska, co nie uszło uwagi A. Brücknera, który łączył „odnowienie niby Olimpu” połabskiego (a w rzeczywistości powstanie politeizmu) „z rozpaczliwą walką pogaństwa o byt”¹⁵. W warunkach konfrontacji masy słowiańskie były uodpornione na chrześcijańskie wpływy misyjne, przywiązane do tradycji, zaś nowe wielkie bóstwa kreowane w ramach tradycyjnej konwencji grupowej miały służyć afirmacji ideologicznej społeczeństwa słowiańskiego, natchnąć je wiarą w skuteczność opieki sprawowanej przez potężne siły nadprzyrodzone analogiczne pod różnymi względami do elementów *sacrum* chrześcijańskiego, znienawidzonego, lecz docenianego w charakterze siły opiekuńczej swych wyznawców. Archaiczna religia grupowa, pogaństwo odznaczało się skrajnym liberalizmem w zakresie treści kultowych, nie podawało w wątpliwość prawdziwości wszystkich sił nadprzyrodzonych czczonych przez inne grupy, ustalało też przedmioty czci danej grupy mocą konwencji zwyczajowej i prawnej. Na tej drodze Połabie nawarstwiło na tradycyjną polidoksję nowe siły nadprzyrodzone, panteon wielkich bóstw, wchodząc zdecydowanie w sferę wyższej mitologii.

Traktując o genezie politeizmu połabskiego wypadnie rozwiązać dwa zagadnienia: chronologii początków politeizmu oraz źródła lub źródeł pojęć politeistycznych. Co dotyczy chronologii K. H. Meyer brał za punkt wyjścia fakt językowy: brak ogólnosłowiańskich określeń świątyń i posągów, a tym samym brak odnośnych zjawisk w religii Słowian przed ich rozejściem się w wielkiej wędrówce (w. V—VII), co znajduje potwierdzenie i w źródłach historycznych¹⁶. Przeczy to możliwości pełnego rozwoju politeizmu w czasach dawniejszych tej grupy etnicznej.

¹⁵ A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 129. Podobną myśl wyraża B. Merrigi w pracy *Die Anfänge des Christentums bei den baltischen Slaven*, [w:] *Das heidnische und christliche Slaventum*, „Annales Instituti Slavici” t. II, nr 2, Wiesbaden 1970, s. 46..

¹⁶ K. H. Meyer, jak wyżej, przypis 4.

B. Meriggi wnosząc z milczenia źródeł o politeizmie połabskim przed Thietmarem, kładł początki tego zjawiska około w. X¹⁷, jednak to uzasadnienie poglądu nie wytrzymuje krytyki, gdyż źródła przed Thietmarem w ogóle nie interesują się religią Połabian, przeto ich milczenie o bogach nie może być uznane za symptomatyczne.

Spróbujemy naświetlić chronologię inną metodą. Przede wszystkim zwrócimy uwagę na ograniczony zasięg połabskiego wielobóstwa. Na wschodzie nie przekraczał on Odry, jak to unaoczniają „Żywoty Ottona”, biskupa bamberskiego¹⁸, opisując dwukrotny pobyt misji tegoż biskupa na właściwym (tj. prawobrzeżnym) zachodnim Pomorzu (r. 1124—1125). Nigdzie nie natrafili tam misjonarze na świątynie, posągi bożków, kapłanów, nie stwierdzili czci bóstw wyższorzędnych, a ludność przy braku sprężystej organizacji kultowej łatwo ulegała propagandzie chrześcijańskiej. Brak politeizmu na Pomorzu Zachodnim jest ustaleniem nie-małej wagi, gdyż pozwala wnosić o strukturze kultu grupowego na Pomorzu w ogóle a także na jego polskim zapleczu, gdzie poza otwartymi sanktuariami typu peryńskiego brak w ogóle przekonywających danych o świątyniach¹⁹. Wprawdzie Thietmar doniósł o niszczeniu przez biskupa pomorskiego Reinberna świątyni pogańskich wraz z bożkami, jak można interpretować wieloznaczne określenie: *fana idolorum*²⁰, jednak użycie tego szablonowego zwrotu dowodzi, że autor nie miał konkretnych danych i pisał z domysłu. Ten sam kronikarz w relacji o chrzcie Polski i misji biskupa Jordana milczał o burzeniu świątyni i obalaniu bałwanów, a rzecz byłaby głośna i nie dałaby się pominąć, gdyby odpowiadała rzeczywistości. Za trafnością tej interpretacji przemawiają dalsze dane wyjęte z tejże kroniki. Oto Thietmar dobrze poinformowany i nie szczędzący wiadomości o politeizmie lucickim nie wspomniał ani słowem o czci bogów na terenach sobie (jako biskupowi merseburskiemu) najbliższych i najlepiej znanych serbołużyckich, chociaż dostarczył informacji o tamtejszym kulcie: o zabobornej czci ludności dla źródła glomackiego, o spaleniu przez biskupa Wigberta lasu Święty Bór, któremu oddawano cześć zgoła boską²¹. Rzecz oczywista, co podnosił już K. H. Meyer, ludność serbo-łużycka nie знаła politeizmu. Struktura jej kultu zdradza więc podobieństwo w tym względzie do kultu plemion polskich, Pomorzan a także Rusi zanim zarysowały się w niej początki politeizmu.

Ustalenie geografii politeizmu połabskiego rzutuje zarazem na inte-

¹⁷ B. Meriggi, *Il Concetto*, s. 171.

¹⁸ *S. Ottonis episcopi Babenbergensis Vita Prieflingensis* II, cap. 4, MPH s.n. t. VII, cz. 1, 7/1, Warszawa 1966, s. 32—34; *Ebonis Vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis* II, cap. 5, tamże t. VII, cz. 2, Warszawa 1969, s. 64-n.; *Herbordi Dialogus de vita s. Ottonis episcopi Babenbergensis* II, cap. 14—17, 1920, tamże t. VII, cz. 3, Warszawa 1974, s. 84—91, 96—98. Wątpliwości, jakie wyraził T. Palm (*Wendische Kultstätten*, Lund 1937, s. 75), czy brak świątyni nie tłumaczy się dawnym wpływem chrześcijaństwa, nie są uzasadnione, skoro ludność zachodniopomorska przetrwała w pogaństwie aż do misji Ottona i nie miała nawet pojęcia o chrześcijaństwie.

¹⁹ Brak budowli sakralnych w Polsce według danych archeologicznych stwierdza i ostatnio J. Leśny, *W sprawie kultu pogańskiego na Ostrowie Lednickim we wczesnym średniowieczu*, „*Slavia Antiqua*” t. XXI, 1974, s. 120—134, zwłaszcza s. 131 n. Krytyczna analiza źródeł pisanych pozwala zakwestionować istnienie w Polsce budowli sakralnych, co godzi w tezę autora o wyjątkowym przypuszczalnym istnieniu tego rodzaju budowli na Ostrowie Lednickim.

²⁰ M. Z. Jedlicki, wydawca i tłumacz *Kroniki Thietmara*, Poznań 1953, VII, cap. 72, s. 571, tłumaczył odnośne słowa: „palił świątynie z posągami bożków”.

²¹ Thietmar I, cap. 3, s. 7, 9: *Glomuzi est fons — — Hunc omnis incola plus quam aeclesias — — veneratur et timet*. Thietmar VI, cap. 37, s. 369: *lucumque Zutibur dictum ab accolis ut Deum in omnibus honoratum — —*.

resującą tu nas chronologię. Północne obodrycko-lucickie i południowe serbo-łużyckie Połabie dzieliło w dobie karolińskiej wspólne losy polityczne i przedstawiało jednolity kompleks ustrojowy, jak to widać z zapiski Geografa bawarskiego, toteż politeizm, gdyby się rozwinął w w. IX, opanowałby obie jego połowy, północną i południową. Rozeszły się drogi obu tych grup dopiero od natarcia na Słowian rozpoczętego przez Henryka I w r. 928, gdy południowe Połabie zostało poddane ściślejszej saskiej kontroli i w ciągu w. X uległo całkowitemu podbojowi, podczas gdy północne wśród gwałtownych walk i powstań utrzymało samodzielność aż do w. XII. W ramach tej względnej zresztą samodzielności przy jednoczesnej konfrontacji politycznej i ideologicznej z Saksonią musiał się ukształtować politeizm połabski, którego *terminus post quem* przyjmujemy w r. 928. Z kultem bóstwa połabskiego uosobionego w posągu spotykamy się bodaj w r. 967, kiedy w zdobytym przez Sasów grodzie węgryjskim księcia Żelibora znalazł się wśród wojennych łupów posąg „Saturna” ulany z miedzi czy brązu, z podziwem oglądany przez wojsko niemieckie²². Chociaż Widukind wyraźnie o tym nie mówi, można podzielić opinię A. Haucka, że ludność węgryjska oddawała temu „Saturnowi” cześć boską²³. Kruszec, z którego posąg został wykonany, zdradza jego obce pochodzenie — prawdopodobnie został zdobyty w jednej z obodryckich wypraw wojennych na sąsiadów chrześcijańskich i wyposażony przez Słowian w atrybuty boskie. Mielibyśmy tu przykład recepcji przedmiotu sakralnego, chrześcijańskiego pochodzenia pod względem materialnym. W kilkanaście lat po Saturnie znajdujemy wskazówkę co do istnienia politeizmu lucickiego. Według słów Thietmara Słowianie walczą w powstaniu r. 983 z pomocą swych bogów, *suorum auxilio deorum*²⁴, przez których zapewne należy rozumieć wizerunki bogów towarzyszące słowiańskim oddziałom zbrojnym. Mimo późniejszego datowania pierwszej wzmianki, politeizm lucicki rozwinął się, jak zobaczymy, wcześniej niż obodrycki, toteż dla jego genezy r. 967 był *terminus ante quem*. Śmiało możemy ją cofnąć przynajmniej do połowy w. X. Sprezycujemy jej metrykę zastanawiając się nad pochodzeniem poszczególnych wyobrażeń wyższej mitologii połabskiej i do tej kwestii obecnie przystąpimy.

Formalnie centralnym tej mitologii elementem stał się Swarog, bóg według Helmolda zamknięty w niebiosach, bezczynny (*deus otiosus*), niesłusznie uznany przez Brücknera²⁵ za słowiańską adaptację chrześcijańskiego Boga, gdyż pozbawiony tegoż istotnej cechy: aktywnego i permanentnego udziału w sprawach ziemskich. Dowolny też wydaje się pogląd Gaspariniego o pochodzeniu Swaroga ze źródeł uralo-ałtajskich²⁶,

²² *Widukindi monachi Corbeiensis Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, rec. P. Hirsch, Hannoverae 1935, III, cap. 68, s. 143. Książę Herman: *urbis predam suis militibus donavit, simulacro Saturni ex aere fuso, quod inter alia urbis spolia reperit, magnum spectaculum populo prebuit* —.

²³ A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* (wyd. 9) t. III, Berlin 1958, s. 107.

²⁴ Thietmar III, cap. 19, s. 135.

²⁵ A. Brückner, *Mitologia polska*, s. 53.

²⁶ E. Gasparini, *Questioni...*, s. 92. Autor nie uwzględnił faktu oddziaływań indoeuropejskich i mezopotamskich na ludy uralskie (zob. M. Hoppál, *Folk Beliefs and Shamanism among the Uralic Peoples*, [w:] *Ancient Cultures of the Uralian Peoples*, Budapest 1976, s. 215—242, zwłaszcza s. 223, 228, 231, 233). Wysuwa się raczej postulat śledzenia wpływów m.in. słowiańskich na mitologię ludów uralskich. W zakresie treści mitu kosmogonicznego u ludów uralskich i słowiańskich trzeba zauważyć, że u tych ostatnich nie rozwinięto się równoległy z kultem nieba

czemu przeczy i nazwa bóstwa, bez wątplenia indoeuropejska, i fakt odizolowania Słowian w starożytności od plemion ugro-fińskich kordonem bałtyjskim i irańskim i bierność kulturowa wspomnianych plemion ulegających oddziaływaniu zarówno Bałtów jak innych ludów indoeuropejskich. Prototeizm reprezentowany u Słowian przez Swaroga był zjawiskiem ogólnoindoeuropejskim, toteż archaiczny i rodzimy charakter tego bóstwa nie może ulegać wątpliwości. Jego bezczynność na Połabiu była cechą nabytą, gdyż wschodniosłowiański jego odpowiednik, gromowładny bóg opisany przez Prokopa odznaczał się jeszcze aktywnością na ziemi. Również według źródła arabskiego z końca w. IX Słowianie zanosili modły do nieba (czyli do Swaroga) prosząc o obfitość, tzn. niebo jeszcze ingerowało w sprawy ziemskie²⁷. Wycofanie się Swaroga ze spraw ziemskich nastąpiło niechybnie w związku z powstawaniem politeizmu, który w ten sposób ograniczył funkcję tego bóstwa, ale nie pozabawił go tradycyjnego szacunku i centralnej roli w panteonie. Bowiem nowi bogowie, według świadectwa Helmolda, „pełniący posłusznie poruczone im obowiązki pochodzą z jego krwi i każdy z nich jest tym znaczniejszy, im bliższy jest owemu bogu bogów”²⁸. Te słowa mogłyby sugerować, że politeizm połabski rozwinął się niejako w sposób naturalny z kultu Swaroga, któremu przypisano liczne potomstwo i akceptowano je jako nowe przedmioty kultu. Istotnie według modelu Swaroga, który nie mógł mieć ani posągu, ani świątyni, uformowano widocznie niektóre bóstwa obodryckie opisane przez Helmolda, do których jeszcze wrócimy. Te bóstwa — nawiązując do przytoczonej relacji Helmolda — można uznać — za „własne potomstwo” Swaroga. Nie da się natomiast przyjąć analogicznej genezy dla innych bóstw połabskich, zwłaszcza luwickich, którym stawiano posągi i wznoszono świątynie, których też nazwy mają odmienną niż obodryckich strukturę. Tych modeli winniśmy szukać gdzie indziej — poza kręgiem słowiańskim pozbawionym odnośnych wzorców. Byłoby to niejako „adoptowane potomstwo” Swaroga.

Źródeł tych obcego pochodzenia elementów panteonu połabskiego teoretycznie wolno szukać bądź w Skandynawii, bądź w świecie chrześcijańskim, monoteistycznym wprawdzie, ale wykazującym również pluralny

kult ziemi jako bóstwa; nie znany też był im pierwotnie szatan jako uczestnik aktu tworzenia (por. A.-L. Kuusi, *Finnish Mythology*, tamże, s. 254). Ten dualizm fiński jest starej daty, stwierdzony już w *Powieści dorocznej* (1071 r.). Wtórno natomiast, zapewne chrześcijańskiego pochodzenia jest identyfikacja keremetów (niższych duchów) ze złymi duchami (zob. np. U. Holmberg (Harva), *Die Religion der Tscheremissen*, „FF Communications” nr 61, Porvoo 1926, s. 159 nn.).

²⁷ Źródło to zachowało się w przekazie ibn Rosteha. Zob. A. Macartney, *The Magyars in the Ninth Century*, Cambridge 1930, 1968, s. 211; A. P. Nowosielcew, *Wostocznyje istoczniki o wostocznych slawjanach i Rusi VI—IX ww.*, [w:] *Driewnierusskoje gosudarstwo*, Moskwa, 1965, s. 388. Drugi przekaz al-Gardeziego: A. Macartney, loc. cit.; A. P. Nowosielcew, op.cit., s. 390; B. N. Zachoder, *Kaspijskij swod swiedienij o Wostocznoj Jewrope* t. II, Moskwa 1967, s. 116. Ostatni autor odnosi to źródło do wschodnich Słowian (s. 108), jednak przyznajemy słuszność T. Lewickiemu (*Średniowieczne źródła arabskie o uprawie roli i o pożywieniu roślinnym u ludów wschodniej i środkowej Europy*, „Slavia Antiqua” t. XIII, 1966), który nawiązuje to źródło do Świętopełka i Wielkich Moraw. Por. też tenże, S. W. NT-BLK arabskiej „Relacji anonimowej”, [w:] *Liber Iosepho Kostrzewski — dicatus*, Wrocław 1968, s. 363—376.

²⁸ *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Cronica Slavorum*, ed. tertia, rec. B. Schmeidler, SSR Germ. in usum Scholarum, Hannoverae 1937, cap. 84, s. 160. G. Vernadsky, *The Origins of Russia*, Oxford 1959, s. 120, trafnie wywodził, że ten opis Helmolda odnosił się do Swaroga, jak świadczą mitologiczni Swaroczyce Dadźbóg, Radogost oraz ogień.

aspekt kultu w zakresie *sacrum* wtórnego, jak określamy cześć świętych. Otóż nic nie wskazuje na pożyczki skandynawskie w panteonie połabskim, być może wyjąwszy jakieś elementy w budownictwie świątyń lub konie rytualne. Znajdujemy natomiast wyraźne dane o ideologicznym styku połabsko-chrześcijańskim. Pominiemy omówione już przejęcie figury Saturna, której mogła zresztą towarzyszyć reminiscencja kultu, jakim chrześcijanie otaczali świętych. Znamienna jest raczej inna pożyczka chrześcijańska już czysto ideologicznej natury: włączenie do mitologii połabskiej motywu polaryzacji dobra i zła.

Słowiańskiej religii był obcy dualizm etyczny²⁹; w usposobieniu demonów łączyły się cechy dobre i złe, a jeśli istniały demony zgoła złe, to dlatego, że miały osobisty powód do tego jak swoją przedwczesną lub gwałtowną śmierć po życiu ziemskim. Tymczasem Helmold doniósł o istnieniu u Słowian wiary w bogów: dobrego, sprawcę pomyślności, oraz złego, szkodzącego ludziom. Drugiego z nich nazywają oni w swym języku diabłem albo Czarnobogiem³⁰. Nazwa diabeł zdradza chrześcijańskie źródło tego wierzenia, nazwa Czarny**o**óg zawiera *contradictio in adiecto*, gdyż pojęcie „bóg” oznacza dawcę pomyślności lub samą pomyślność. To znaczy Słowianie ukuli sztuczny termin dla pojęcia złego ducha, obcego ich ideologii.

Ważniejsze są przypadki, kiedy wzory chrześcijańskie odegrały rolę twórczą w mitologii połabskiej dając impuls do tworzenia panteonu, który ze styku ideologicznego połabsko-chrześcijańskiego wziął jak wiadać swój początek. Kluczowe miejsce przypadło przy tym Świętowitowi, odbierającemu cześć w Arkonie na Rugii a także w szerokim kręgu plemion połabskich płacących Ranom trybut. W w. XII ułożyły się wokół Świętowita legendy, których pierwszą wersję przekazało jedno z plemion lucickich Czrezipienianie, a ich słowa trafiły do opisu wyprawy księcia saskiego (później cesarza) Lotara r. 1114 przeciw Lucicom — w „Rocznikach korbejskich”³¹. Sterroryzowani przez Lotara Czrezipienianie zeznali, że ongiś płacili św. Witowi korbejskiemu coroczny trybut pobierany od każdego radła w skórkach lisich lub 60 monetach. Wiadomość o trybucie płaconym Korbei była jawnie zmyślona, ale zeznanie Czrezipienian zawiera również autentyczną osnowę, trudno bowiem wątpić, że dawali oni coroczny trybut Świętowitowi arkońskiemu kojarzonemu ze św. Witem korbejskim. To stwierdzenie prowadzi do dalszej konkluzji: Czrezipienianie i identyfikowali bóstwo arkońskie ze świętym korbejskim, identyfikacja zaś obu nazw, bożka i świętego nastąpiła na gruncie słowiańskim, za czym przemawia i wzgląd fonetyczny: identyczność w słowiańskim brzmieniu nazw Świętowita i świętego Wita. Błędne było tylko odniesienie św. Wita do Korbei, chociaż skwapliwie podchwyczone przez mnichów korbejskich, którym się uśmiechało ściąganie trybutu od Słowian, mimo iż sami nie potrafili uzasadnić historycznie swego doń uprawienia. Sporządzili natomiast falsyfikat w postaci przywileju cesarza

²⁹ Zob. L. Niederle, op.cit., s. 161; por. M. Wienecke, op.cit., s. 227—280.

³⁰ Helmold, cap. 52, s. 103: *Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zerneboch, id est nigrum deum, appellant.*

³¹ *Annales Corbeienses*, MGH SS t. III, Hannoverae 1838, s. 8, s. 104 — Czrezipienianie: *denuo intulerunt, civitati Corbeiae, sancto Vito quodam inibi patrocinante ac dominante, annuatim se debere aut vulpinam pellem aut bis terdena nomismata Bardenwicensis monetae simillima vel proprii de uniuscuiusque soli sui unci cultura, quem nostrates aratrum vocitant.* Por. wyodrębniony z Roczników: *Chronographus Corbeiensis*, Bibliotheca rerum Germanicarum t. I, Monumenta Corbeiensia, ed. Ph. Jaffé, Berolini 1863, s. 44.

Lotara, który w r. 844 miał nadać Rugię klasztorowi korbejskiemu. Falsyfikat powstał przed r. 1147 i doczekał się niebawem potwierdzenia w bulli Hadriana III 1154 r.³² Wzmiankę o podboju Rugii przez tego cesarza i o darowaniu jej klasztorowi interpolowano też pod odpowiednią datą 844 do rocznika korbejskiego, jednak mnisi nic nie potrafili powiedzieć o motywach tej darowizny poza pobożną — lecz zmyśloną — intencją cesarza Lotara. Kwestię uprawnień Korbei wyjaśnił dopiero Helmold niezależnie od źródeł korbejskich kojarząc w swej relacji własne pomysły historiograficzne z miejscową tradycją o powiązaniach Świętowita z św. Witem. Zaszczyt nawrócenia Ranów przypisał ten kronikarz mnichom korbejskim, którzy dokonali swego dzieła według jednej jego wersji za Ludwika II (czyli Niemieckiego), według drugiej za Ludwika syna Karola (czyli Pobożnego). Misja założyła na Rugii oratorium pod wezwaniem Zbawiciela i św. Wita. Zmienną koleją losów Ranowie odstąpili od wiary, jednak nie zarzucili czci św. Wita, uznając go za boga Świętowita i przenosząc w ten sposób stworzenie nad Stwórcę³³. Cały aspekt korbejski tej legendy jest oczywiście tworem fantazji Helmolda. Zasluguje natomiast na uwagę substrat tej legendy wywodzący Świętowita z kultu św. Wita, zgodny z tenorem zeznania Czrepienian i pochodzący — wolno przypuścić — z lokalnej tradycji słowiańskiej, którą kronikarz wykorzystał w legendzie.

Eliminując nawiązanie do Korbei musimy się zastanowić, czy genezy boga arkońskiego nie da się odnieść do innego niż korbejski św. Wita? Otóż jedynym świętym tego imienia, jaki w danym wypadku w grę może wchodzić, był św. Wit praski założony przez księcia Wacława (zm. 929) ukończony po jego śmierci³⁴. Czesi utrzymywali dawne stosunki ze Stodoranią, z której pochodziła Drahomira poślubiona w r. 907 lub 906 Wratisławowi, matka św. Wacława: Czechom zawdzięczali Stodoranie, jak widać, pierwsze wzory państwowości, zresztą przez Sasów obalonej. Wydaje się tedy, że w Brennie, głównym grodzie Stodoran, dokonała się recepcja pewnych pojęć chrześcijańskich włączonych jednak do kultu pogańskiego w celu wzmocnienia jego podstaw ideologicznych. Tak św.

³² Pom. UB (wyd. 2) t. I, cz. 1, nr 4, s. 3—5. Cesarz nadaje Rugię kościołowi w Nowej Korbei, *quia domino salvatore nostro Jhesu Christo auxiliante sanctoque patrocinante [tę wyspę] in dedicionem accepimus*. Dalsze szczegóły (*rege ipsorum Gestimulo — perempto*) oraz data 844 r. dowodzą, że osnowy historycznej falsyfikatowi dostarczyła zapiska o wyprawie Ludwika Niemieckiego w 844 r. na Obodrytów i ich króla Gostomysła (*rege ipsorum Gostomuizli*) (*Annales Fuldenses*, rec. F. Kurze, Hannoverae 1891, s. 35), przejęta jednak w wersji *Annales Hersfeldenses* (SS t. III, s. 46, 47), które zamieniły Ludwika na Lotara. Z dokumentu wersja trafiła do *Annales Corbeienses* (SS t. III, s. 3; por. Ph. Jaffé, op.cit., s. 43), a także do *Katalogu opatów korbejskich* (SS t. XIII, 1881, s. 275; Ph. Jaffé, op.cit., s. 67). Wspominał też o niej opat korbejski Wibald w swym liście z r. 1149 (Ph. Jaffé, op.cit., s. 245). Tak więc motywem nadania Rugii było rzekome pobożne postanowienie cesarza, a nie zasługa misyjna mnichów korbejskich, jak rzecz przedstawił Helmold.

³³ Helmold, cap. 6, s. 16—17 — wersja pierwsza; cap. 108, s. 212—213 — wersja druga.

³⁴ I. Borkovský, *Pražský hrad v době přemyslovských knížat*, Praha 1969, s. 120 n.; tenże, *Die Prager Burg zur Zeit der Přemyslidenfürsten*, Praha 1971, s. 149. Wzmianka o założeniu przez Wacława kościoła św. Abrama, tzn. Emmerama, w późnej redakcji legendy św. Wacława nie zasługuje na wiarę. Kult św. Wita był znany wszystkim Słowianom i sięgał bodaj doby Metodego. Zob. L. Matejka, *St. Veit, der Patron Böhmens, im ältesten Kirchlenslavischen Schrifttum*, [w:] *Milennium dioceseos Pragensis 973—1973. Beiträge zur Kirchengeschichte Mitteleuropas im 9.—11. Jh.*, Wien Köln-Graz 1974, s. 42—49.

Wit przeistoczył się w Świętowita, wymaga tylko wyjaśnienia jego translacja z Brenny do Arkony.

Otóż na Połabiu niejednokrotnie obserwujemy migrację bóstw, której przykładem jest przesunięcie kultu Radogosta Swaróżyca z Radogoszczy do ziemi obodryckiej, gdzie go poświadczył dobrze poinformowany Helmold³⁵. Migrację Radogosta odniesiemy do r. 1068, gdy biskup halbersztacki Burchard spustoszył ziemię lucicką, dotarł do Radogoszczy (Retry) i uprowadził z niej konia czczonego *pro Deo*, jednak źródło nie wspominało o posągu samego boga, który rzecz widoczna został ewakuowany do kraju Obodrytów, gdzie w r. 1066 objął władzę pogański książę Krut. Translacja Świętowita do Arkony nastąpiła, jak przypuszczamy, około r. 940 w związku z zamachem saskim na Brennę w tym czasie³⁶. O istnieniu na Rugii szczególnie ożywionego kultu doniósł Adam Bremeński podnosząc, że Ranowie budzą strach z powodu swej bliskości z bogami, a raczej demonami, których otaczają większą czcią niż inne ludy³⁷. Te słowa wolno skojarzyć z kultem Świętowita. Teza o roli Brenny w genezie kultu Świętowita znajduje dalszy walny argument w powstaniu w teje miejscowości kultu drugiego bóstwa chrześcijańskiego pochodzenia. Było to trzygłowe bóstwo zwane Trzygłowem, które, trudno w to wątpić, nie mogło otrzymać nazwy od tej cechy posągu, gdyż nazwa była siłą rzeczy wcześniejsza niż posąg³⁸. Zgodzimy się tedy z poglądem nawiązującym Trzygłowa do chrześcijańskiej św. Trójcy wyobrażanej niekiedy w średniowieczu o trzech obliczach³⁹. I ten wzorzec chrześcijański został przyswojony w Brennie niechybnie równocześnie ze św. Witem, tzn. w latach trzydziestych w. X, na które wypada kłaść początki politeizmu połabskiego. Tym razem lokalizacja Trzygłowa w Brennie nie może budzić wątpliwości, gdyż wiarygodne źródło w. XIII, Henryk z Antwerpii, doniosło o przetrwaniu tego kultu w Brandeburgu jeszcze w w. XII⁴⁰. Zapewne jednocześnie ze Świętowitem Trzygłów przeniósł się na północ i znalazł ostateczny azyl w Szczecinie, gdzie został zlikwidowany dopiero przez misję św. Ottona; w następstwie powstania r. 983 Stodoranie musieli wznović cześć Trzygłowa w formie posągu, chociaż bez świątyni według dowodzenia P a l m a⁴¹. O powrocie Świętowita do Brenny nic w ogóle nie wiadomo, chociaż tego wykluczać nie można wobec niedostatku źródeł (i wiadomość o Trzygłowie w Brennie jest zupełnie przypadkowa).

Recepcja dwóch chrześcijańskich wzorców (nie wiemy, czy były

³⁵ Helmold, cap. 52, s. 102: *Radigast deus terrae Obotritorum*. Potwierdza tę wiadomość fakt istnienia w ziemi obodryckiej dwóch nazw miejscowych Redegast. Zob. T. Witkowski, *Mythologisch motivierte altpolabische Ortsnamen*, „Zeitschrift für Slavistik” t. XV, 1970, s. 369.

³⁶ W związku z objęciem władzy u Stodoran przez Tegomira (Tugumir), Widukind II, cap. 21, s. 85.

³⁷ *Magistri Adam Bremensis Gesta Gammaburgensis ecclesie Pontificum IV*, cap. 19, [w:] *Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der Hamburgischen Kirche und des Reiches*, Berlin 1961, s. 454.

³⁸ Por. A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 126.

³⁹ Jak na to wskazywał G. Labuda, „*Slavia Occidentalis*” t. XIX, 1947, s. 467. Nawiązał Trzygłowa do św. Trójcy A. Brückner, a za nim M. Rudnicki, *Bóstwa lechickie*, „*Slavia Occidentalis*” t. V, 1926, s. 414.

⁴⁰ Heinrici de Antwerpe, *Tractatus de captione urbis Brandenburgensis*, MGH SS t. XXV, 1880, s. 482: *In qua urbe [Brandenburg] idolum detestabile tribus capitibus honoratum a deceptis hominibus quasi pro deo colebatur; stąd trafiła wiadomość do: Chronicae episcopatus Brandenburgensis fragmenta*, tamże, s. 484 n.

⁴¹ T. Palm, op.cit., s. 94—97.

jeszcze inne) pozostaje w związku z fermentem ideologicznym na Połabiu, który wyzwolił również własną inwencję ludności w tworzeniu panteonu według zapożyczonego modelu. Jedną z metod znajdowała onomastyczny wyraz w formowaniu nazw sakralnych mających w drugim członie brzmienie -wit wzorowane na Świętowicie. Tej metodzie zawdzięcza powstanie nazwa boga Jarowita, którego kult w Havelbergu stwierdził Ebo⁴² będący najmniej pewnym źródłem spośród hagiografów św. Ottona. Jeśli ta wiadomość odpowiada rzeczywistości, mielibyśmy świadectwo o translacji kultu Jarowita z Havelbergu do Wołogoszczy, gdzie misja biskupa Ottona zastała tego bożka w jego świątyni⁴³. Nazwa Jarowita jest semantycznie równoznaczna z nazwą Świętowita, gdyż i pierwsze ich człony: jar=święt, znaczą, jak podnosi Brückner, to samo⁴⁴ — mielibyśmy przeto wyraźny przykład zdublowania Świętowita, z czego zresztą bynajmniej nie wynika, żeby Jarowitowi (jak sądzą niektórzy badacze) nie przypisywano odrębnego bytu. W Gardzcu na Rugii Saxo i „Knytlinga saga” przytaczają — w niedokładnym brzmieniu — nazwy trzech bóstw a porównanie trzech par tych nazw w obu źródłach pozwala wnosić z oczywistością, że wszystkie one miały w drugim członie brzmienie -vit⁴⁵, tzn. zostały uformowane na wzór Świętowita. Te bóstwa nie należały zresztą do wyższej mitologii, zostały bowiem określone przez Saxona jako prywatne, a nie publiczne; uważam je za demony cmentarne, rodowe o nader ograniczonym zasięgu kultu. Nie widać uzasadnienia do poszukiwania wśród nich Peruna, jak nieraz czyni literatura.

Posługiwano się i innymi metodami nadawania nowym bóstwom nazw, kryjących zarazem w sobie wskazówki co do genezy odnośnych bogów. Oto główne bóstwo łucickie Radogost Swarozyc otrzymało nazwę bez wątpienia utworzoną od nazwy miejscowości, w której znalazło *domicilium*⁴⁶, było więc rozumiane jako boski eponim Radogoszczy, w czym

⁴² Ebo III, cap. 3, s. 100: *Nam ipsa die adventus eius [biskupa] civitas vexillis undique circumpositis cuiusdam idoli Geroviti nomine celebritatem agebat.*

⁴³ Herbord III, cap. 6, s. 160, mówi o wielkiej tarczy kunsztownie wykonanej, zawieszanej w świątyni wołoskiej: *Nam ut postea comperimus, deo suo Gerovito, qui lingua Latina Mars dicitur, erat consecratus, et in omni prelio victores sese hoc previo confidebant.* Oczywiście „Mars” jest tłumaczem nazwy „Jarowit”, a nie określeniem kompetencji tegoż boga, który podobnie jak gdzie indziej sprawował też ogólną opiekę nad Wołogoszczą, Por. Ebo III, cap. 8, s. 109. O Jerowicie zob. Z. Zagórski, *Jarowit*, SSS t. II, 1964, s. 324.

⁴⁴ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 199: „cerk. jar, »silny, ostry«... To jar- pojawia się w imionach, znacząc to samo co święty; jeden i ten sam bożek nazywa się Świętowit w Arkonie, a Jarowit w Havelbergu...” (Ostatnie zdanie zawiera oczywisty błąd: bożki nie zmieniały nazwy przenosząc się do innej świątyni, jak Radogost u Luciców i Obodrytów, Trzygłów w Brennie i Szczecinie). Tak i J. Svoboda, *Staročeská osobní jména a naše příjmení*, Praha 1964, s. 77 (*jaro-*): s. 87 (*svato-*, *světo*), jeden i drugi pierwiastek jako „silny”.

⁴⁵ Zob. *Saxonis Gesta Danorum*, rec. J. Olrik et H. Raeder, I, Hauniae 1931, lib. XIV, cap. 39 i 41, s. 474, 475; *Knytlingasaga*, cap. 122 — Meyer, *Fontes*, d. 85. Nazwy odpowiednio brzmią:

Saxo:	Rugieuthus	Poreuithus	Porenutius
Knytlingasaga:	Rinvit	Turupit	Puruvit

W wyrazie Porenutius nastąpiła metateza: utius zamiast — uitus (Porenutius). Po tej emendacji staje się widoczne, że ostatnie bóstwo: (Poreuithus=Porenutius, Turupit=Puruvit) jest dubletem drugiego, widocznie wspólne źródła Saxona i Knytlinga sagi określiło trzecie bóstwo nazwą drugiego.

⁴⁶ A. Brückner, *Mithologische Studien*, III, „Archiv für slavische Philologie” t. XIV, 1892, s. 164; tenże, *Mitologia stowiańska*, s. 9, twierdził, że to Adam Bremeński urobił nazwę tego boga od nazwy grodu Radogoszczy, sądził, że to imię „raczej karczmie niż Olimpowi przynależy”; autor trafił w sedno rzeczy, jednak mylił się o tyle, że nie Adam Bremeński, lecz Lucicy wynaleźli imię Radogosta

można widzieć swoistą formę euhemeryzmu tak dobitnie reprezentowanego na Rusi przez „Słowo o wyprawie Igora”. Pod pewnym względem i nazwa Radogost zdradza koneksje z impulsem chrześcijańskim: jest dwuczłonowa, uroczysta podobnie jak inne nazwy odchrześcijańskiej grupy: Świętowit, Jarowit, Rujewit, Trzyglów.

Wymowa tej dwuczłonowej struktury nazw nabierze pełnego wyrazu, jeśli ją porównać z nomenklaturą bóstw obodryckich przekazaną przez Helmolda. Poza Radogostem recypowanym od Luciców są to imiona innego typu, jednoczłonowe, a więc „mniej szlachetne”, proste, nie zawsze zrozumiałe. Niestety Helmold dostarczył tylko trzy nazwy ściśle obodryckie (zresztą w ogóle nomenklatura mitologiczna Połabia jest nader uboga), brzmiące: Prowe bóg węgryjski, Siwa bogini małego plemienia Połabian, Podaga bóstwo płońskie (chyba książęce)⁴⁷. Jest rzeczą widoczną, że bóstwa o tych nazwach powstały w innej płaszczyźnie genetycznej, niż odchrześcijańskie bóstwa lucickie, toteż zakwalifikowaliśmy je do „ściślejszej rodziny” Swaroga. Zapewne pod wpływem lucickiego „bogotwórstwa” Obodrycy przystąpili do kreowania własnego panteonu, ten jednak nie wykazuje powiązań chrześcijańskich, co potwierdza wyżej przedstawione stanowisko, że wzorców wyższej mitologii nie zaczerpnięto na zachodzie za „limesem karolińskim”, lecz brano impulsy z najbliższego kraju słowiańskiego już chrześcijańskiego czyli z Czech, a tym samym, że pierwszym ogniskiem procesu „politeizacyjnego” stała się Stodorania. Trudno powiedzieć, z jakich elementów mitologicznych pochodziły wielkie bóstwa obodryckie: być może podnoszono do tej rangi niektóre skromne demony, na co zresztą nie widać bezpośrednich dowodów, chociaż pośrednią wskazówkę można by upatrywać w owych „cementarnych”, wprawdzie niższość bóstwach rugijskich.

Traktując o genezie politeizmu połabskiego nie możemy pominąć jeszcze jednego specyficznego zjawiska: wielogłowości lub wielotwórczości bogów połabskich. Jak to wyjaśnił R. Pettazzoni, wielogłowość dawała zewnętrzny wyraz koncepcji „wszystkowidzenia” czyli wszechwiedzy bogów i cieszyła się rozpowszechnieniem na wschodzie, pozostała natomiast obca np. Germanom⁴⁸, a na Rusi latopisy świadczą, że Perun był jednogłowy. Nie jest prawdopodobne, ażeby Słowian interesował powyższy ideologiczny aspekt wielogłowości i żeby z własnej inwencji nadawali tę formę figurom swych bogów. Zdaniem Brücknera wielogłowość była na Połabiu późnym zjawiskiem i rozwinęła się według wzoru Trzyglowa⁴⁹, a więc miała genezę chrześcijańską. Ale musimy liczyć się z inną ewentualnością, że wzory wielogłowości przeniknęły na Połabie dzięki stosunkom handlowym ze wschodem, skąd dowożono wielogłowe zabawki lub amulety. Za tego rodzaju przedmiot

według nazwy grodu. W nauce utrzymało się zdanie, że ten bóg lucicki miał podwójne imię; tak przyjmował L. Niederle, op. cit., s. 131—136 a w nowszej nauce G. Schlimpert, T. Witkowski, *Namenkundliches zum „Rethra” — Problem*, „Zeitschrift für Slavistik” t. XIV, 1969, s. 530; S. Urbańczyk, *Radogost*, SSS t. IV.

⁴⁷ Helmold, cap. 52, s. 102.

⁴⁸ R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967, s. 211—218 — o wielogłowych bóstwach u Słowian, do których autor odnosi swą koncepcję, s. 217. Odrzuca natomiast występowanie wielogłowości u Germanów (s. 201—210), chociaż nie była ona obca Galom.

⁴⁹ A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, s. 131.

lub raczej jego naśladownictwo można by uznać figurkę tak zwaną Światowita z w. IX ostatnio odkrytą w Wolinie⁵⁰. O masowej produkcji tego rodzaju figur na Połabiu doniósł Helmold, utrzymując, że rzeźbią tam licznych bogów o dwóch, trzech lub więcej głowach⁵¹, ale nie przytoczył przykładu ani jednego konkretnego wielogłowego bóstwa, toteż sądzilibyśmy, że miał na myśli rzeźbienie nie wyśzorzędných bóstw lecz fetyszów, będących przedmiotem prywatnej czci. Podobnie nie wspominają o wielogłowych bogach inni nasi główni informatorzy: Thietmar, Adam Bremeński, „Żywoty św. Ottona”, jedyny wyjątek stanowi Trzygłów, dokładnie w tych „Żywotach” opisany. Na podstawie tych wszystkich danych począwszy od Thietmara a kończąc na Helmoldzie doszlibyśmy do konkluzji, że na Połabiu rzeźbiono wprawdzie wielogłowe fetysze, czczono niemniej z reguły jednogłowe wielkie bóstwa. Przeczy tej konkluzji jedynie Saxo, który w swej relacji o bóstwach rugijskich wieńczył je wszystkie kilkoma głowami lub twarzami. Oprócz czterogłowego Świętowita wymienił Rugiewita z siedmioma twarzami, Porewita z pięcioma głowami i „Porenutiusa” z pięcioma twarzami, z których jedna zdołała mu pierś⁵². „Knytlingasaga” czerpała z tego samego co Saxo źródła, lecz o wielogłowości bóstw rugijskich począwszy od Świętowita nic nie wiedziała. Nie będzie przeto zbyt śmiało przypuszczenie, że Saxo wiedząc o wielogłowych amuletach na Połabiu przypisał bóstwom rugijskim po kilka głów lub twarzy z własnego domysłu pozbawionego konkretnej podstawy, za czym przemawia i schematyczność opisu, gdyż przemienne wyliczał głowy jednego a twarze następnego bóstwa itd. Tak więc czterogłowość Świętowita uchodząca za kanon mitologiczny opiera się na tak wątpliwej i wątpliwej podstawie, że wypada ją postawić pod znakiem zapytania, tym bardziej że był on sobowtórem św. Wita, którego wizerunek nie sugerował wielogłowości. Nie w wielogłowości będziemy szukali charakterystycznej cechy politeizmu połabskiego, lecz w regionalnej kompetencji bogów, którzy sprawowali wszechstronną opiekę nad poszczególnymi plemionami. Przypisywanie im resortowej kompetencji, zwykle w literaturze (w myśl też koncepcji G. Dumézila), nie znajduje, sądzę, dostatecznego uzasadnienia w źródłach⁵³. A i kompetencji Peruna, jak wynika z relacji Prokopa, nie da się sprowadzić do burzy i innych zjawisk atmosferycznych.

Kończymy te uwagi stwierdzeniem konkludującym. Z dwóch politeizmów słowiańskich politeizm ruski, jakkolwiek zniweczony w zarodku, wynikał organicznie z procesów wewnętrznych Słowiańszczyzny wschodniej, pozostając w zgodzie z tendencjami organizacyjno-państwowymi,

⁵⁰ W. Filipowiak, J. Wojtasik, *Światowit z Wolina*, „Z Otchłani Wieków” r. XLI, 1975, s. 82—88.

⁵¹ Helmold, cap. 84, s. 160: *Multos etiam duobus vel tribus vel eo empius capitibus exsculpunt.*

⁵² Saxo, jak wyżej, przypis 45.

⁵³ Toteż B. Meriggi, *Il concetto*, s. 169, słusznie nie dzielił resortów między bogami, lecz przyznał jednemu, rzekomo „złożonemu” bogowi, zwanemu Świętowit, Jarowit, Rujewit (być może także Trzygłów), trzy różnorodne funkcje: 1. zarząd państwem i pomoc w wyprawach wojennych; 2. pomoc w uprawie ziemi; 3. udzielanie przepowiedni. Wydaje się zgola problematyczne, ażeby opieka boga ograniczała się do trzech zakresów. Ludzie potrzebowali opieki bogów we wszystkich swych sprawach i trudno wątpić, że ją otrzymywali, gdyż była ona określaną konwencją grupową. Nie ma też podstawy źródłowej koncepcja „złożonego” boga, występującego pod różnymi imionami.

którym ta forma kultowa dawała wyraz ideologiczny. Politeizm połabski robi natomiast wrażenie raczej zjawiska sztucznego i przypadkowego, skoro towarzyszył słabemu rozwojowi, jak u Obodrytów, albo nie wykształconemu w ogóle, jak u Luciców, ustrojowi państwowemu. Ale można spojrzeć na to zagadnienie i z innego punktu widzenia. Oto politeizm z bogiem plemiennym jako reprezentantem grupy i związana z nim organizacja kultu miała pełnić niejako rolę zastępczą wobec brakującego aparatu państwowego. Dość przypomnieć zjawisko skarbu gromadzonego pod egidą tegoż boga, któremu uiszczala świadczenia zarówno ludność danego plemienia jak inne zależne plemiona⁵⁴. Wydatki skarbowe służyły nie tylko celom i potrzebom kapłanów, ale były używane zarazem w ogólnych celach publicznych plemiennych, również publiczne było przeznaczenie oddziału zbrojnego formowanego przy bogu i jego świątyni. Można tedy mówić, że skarb kultowy (obok książęcego) miał cechę jednego z związków skarbu państwowego, zwłaszcza, że świadczenia ku czci boga były obowiązkowe. A jeśli zjawisko skarbu kultowego u takich Luciców lub Ranów nie spełniło swego zadania organizacyjno-państwowego, to przede wszystkim wskutek przerwania wewnętrznego procesu od zewnątrz.

Хенрык Ловмяньски

ГЕНЕЗИС ПОЛАБСКОГО ПОЛИТЕИЗМА

По убеждению автора, сходным с позицией давнего языкознания (О. Шрадер, А. Мейе), индоевропейская эпоха не знала politeизма, а тезис о унаследовании народами соответственной группы после эпохи их общности определившегося пантеона божеств высшего разряда (Г. Думезил) опирается на необоснованное расширение структурных форм средиземноморских и индоиранских религий на всю индоевропейскую группу. В действительности очаги politeизма приходится искать на территориях „плодородного полумесяца”, в частности в Месопотамии, тогда как северные индоевропейские народы сохранили более архаические формы „полидоксии” (как автор определяет систему верований, получившую развитие благодаря наслоению магии, анимизма, культа природы и демонологии) — с тем, что уже в индоевропейскую эпоху на почве космогонического мира наметился „прототеизм” т.е. культ неба, вначале материального. На этом этапе оставалась религия германцев вплоть до конца I тыс. до н.э., когда в ходе столкновения с Римом произошло проникновение средиземноморских politeистических понятий. Славяне в силу своего географического положения и слабых контактов с Средиземным морем сохранили архаическую структуру верований вплоть до раннего средневековья и присвоения государственной организации. Развитие славянского politeизма опередилось победой христианской идеологии одобренной в период VIII—XII вв. всей совокупностью славянских народов. Поэтому попытки politeизма не имели перед собой дальнейшей перспективы. В южной славянщине скрестились два поселенческие течения: восточнославянское с культом Перуна и западнославянское с культом Сварога: в действительности это были две разновидности того же культа неба, индоевропейские по происхождению. Более заметные ростки politeизма можно проследить у восточных славян. Соответствующая информация почерпнута нами не из описания пантеона Владимира Великого, ибо это было искусственное сочинение игумена Никона (+ 1088—1089), а из русско-греческих

⁵⁴ О Skarbie kultowym u Słowian połabskich zob. K. Tymieniecki, *Społeczeństwo Słowian lechickich*, Lwów 1928, s. 200—202; V. Procházka, *Daňová a jiná břemena u połabsko-pobaltských Słowianů*, „Pravně historické studie” t. 1, 1955, s. 166—171; H. Łowmiański, *Początki Polski* t. IV, Warszawa 1970, s. 134—138.

трактатов, именно 944 г. с упоминанием лишь Перуна в 971 г., когда наряду с Перуном был назван „бог скота” Волос. Как доказано финским исследователем Мансиккой, „Волос” не являлся формой славянского демона Велеса, а был рецепцией христианского святого Блажея, покровителя скота, чтимого в этом характере как в Византии, так и на Западе. Транс-фигурация христианского святого в языческого божка была первым шагом на пути к политеизму, однако дальнейший процесс был приостановлен, так как перевес получила монотеистическая тенденция, которую выразил Владимир, распространяя вначале на Руси культ одного Перуна, а затем принимая вместе с народом христианство.

Единственной славянской страной, в которой политеизм получил развитые формы являлось Прилабье, а точнее его северная прибалтийская часть. Силою вещей это был ново-испеченный политеизм, не известный на южном сербо-лужицком Полабье, которое после 928 г. попало в более тесное подчинение сасам. В борьбе за существование северные полабские народы не пренебрегли идеологическим оружием и, заимствуя некоторые образцы у противника, давали себя в опеку сверхестественным существам, более могучим, чем традиционные демоны. Главным центром рецепции христианских образцов стала Бренна (Бранденбург), центр племени стодоран, остающихся в дружеских отношениях с чехами: стодоранская княгиня Драгомира была матерью чешского князя св. Вацлава (+929). Основанная Вацлавом в Праге церковь св. Вита доставила стодоранам модель для языческого божка, названного Святовитом, тогда как христианская св. Троица была воспринята в характере языческого божка Триглава. Когда около 940 г. укрепилась в Бренне власть сасов, произошло перемещение культа Святовита в Аркону на острове Ругия, а Триглава — в Щецин. После начала восстания 983 г. культ Триглава был возобновлен в Бренне, однако не известно, произошло ли то же самое с культом Святовита. После 940 г. контакты Бренны с Прагой ослабли, однако политеизм продолжал развиваться. Новые божества создавались наподобие Святовита, о чем свидетельствует напр. имя Яровит, давались также новым божествам торжественные двухчленные наименования (Радо-гост) по аналогии к Святовит. Каждое племя стремилось создать собственного бога-опекуна, однако все божества ставились в определенную систему подчинения традиционному божеству неба Сварогу и признавались его потомством, а Радогост получил даже имя Сварожича, сына Сварога. Второй, равносильный ободритский пантеон был тоже подчинен Сварогу, с отличным однако строением наименований — одночленным, простым (Прове, Живе, Подага) вроде более архаическим, что может указывать на происхождение от демонов, выдвинутых в ранг высших божеств, которым ставились статуи, а со временем возводились и храмы, являющиеся зримым признаком политеизма. От этих божеств более высокого разряда с широкими племенными компетенциями следует отличить амулеты, вырезаемые, согласно свидетельству Гелмголда, с двумя и больше головами. Образцы многоголовых статуэток доставила по-видимому восточная торговля с тюркской зоной. Источники, однако, молчат относительно многоглавия в зысшей полабской мифологии, за единственным исключением сообщения датского летописца Саксона о четырехглавом Святовите в Арконе. Достоверность этого единичного сообщения вызывает понятные возражения. Единственным несомненно многоглавым богом был созданный по образу св. Троицы Триглав.

Henryk Łowmiański

LA GENÈSE DU POLYTHÉISME POLABE

L'auteur est convaincu, en conformité avec les linguistes anciens (O. Schrader, A. Meillet) que l'époque indo-européenne n'a pas connu de polythéisme et que la thèse d'après laquelle les peuples de ce groupe ont hérité de l'époque de leur communauté un panthéon composé d'idoles d'ordre supérieur (G. Dumézil) est basée sur une extension, dénuée de fondement, de formes structurales des

religions méditerranéennes et indo-iraniennes sur tout le groupe indo-européen. En réalité les foyers du polythéisme doivent être recherchés dans le „croissant fertile”, Mésopotamie notamment, tandis que les peuples nordiques indo-européens ont gardé les formes plus archaïques de la „polidoxie” (comme l'auteur détermine le système de croyances développé par la superposition de magie, animisme, culte de la nature et démonologie), sous réserve que déjà à l'époque indo-européenne s'est esquissé, sur les bases du mythe cosmogonique, un „protothéisme” comprenant le culte des dieux, matériel au début. C'est à cette étape que se trouvait la religion des Germains jusqu'au déclin du I-er millénaire avant n.è., lorsque au cours de la confrontation avec Rome les Germains ont subi une infiltration du polythéisme méditerranéen.

Les Slaves en raison de leur situation géographique et du très faible contact avec la Méditerranée ont gardé une structure de croyances archaïque, jusqu'au début du moyen-âge, et à la fondation de leurs premiers Etats indépendants. Le développement du polythéisme slave a été anticipé par la victoire de l'idéologie chrétienne, acceptée par tous les peuples slaves entre le VIII-e et le XII-e siècles. C'est ainsi que les tentatives du polythéisme n'ont eu aucune chance de réussite.

Deux courants de colonisation se sont croisés chez les Slaves méridionaux: celui des Slaves de l'Est avec le culte de Péroun et celui de l'Ouest avec le culte de Swarog; il s'agissait en réalité de deux formes du même culte des dieux de provenance indoeuropéenne. C'est chez les Slaves de l'Est que les germes du polythéisme sont plus remarquables. Nous puisons ces informations, non dans la description anachronique du panthéon de Vladimir le Grand, rédigée à la fin du XI-e siècle mais dans les traités russo-grecques, notamment celui de 944, avec une remarque sur Péroun et celui du 971 où outre Péroun on cite Wołos, „le dieu du bétail”. Wołos comme l'a prouvé le chercheur finlandais Mansikk a, n'était pas une forme du nom de démon slave Weles mais bien une déformation du nom de St. Blaise, patron du bétail vénéré à Byzance, de même qu'en Occident. La transformation d'un saint chrétien en idole païenne peut être considéré comme un premier pas vers le polythéisme, mais le processus s'arrête là, puisque c'est la tendance monothéiste qui prit le dessus: Vladimir a tout d'abord répandu en Russie le culte de Peroun et ensuite il s'est converti au christianisme avec son peuple.

Ce n'est qu'en Polabie ou plutôt dans sa partie septentrionale que le polythéisme a atteint des formes développées. C'était un polythéisme de fraîche date, inconnu chez les Polabes serbo-lusaciens qui ont subi l'influence plus profonde des Saxons. Les peuples nord-polabiens n'ont pas négligé les instruments idéologiques dans leur lutte pour l'indépendance, en empruntant certains exemples de leurs adversaires ils ont cherché protection d'êtres surnaturels, plus forts que les démons traditionnels. Ce fut Brenne (Brandebourg) ville principale de la tribu des Stodorans qui est devenue le centre de réception du modèle chrétien. Les Stodorans étaient en bonnes relations avec les Tchèques; Drahomire, princesse Stodorane, était la mère du Saint-Venceslas, prince de Bohême (+929). L'église de Saint-Guy fondée à Prague par Venceslas procura aux Stodorans le modèle de l'idole païenne appelée Swietowit (Svantovit), cependant que la Sainte Trinité fut assimilée en tant qu'une idole au trois têtes (Triglav). Vers 940, lors de la conquête de Brenne par les Saxons, le culte de Svantovit s'est déplacé à Arcone, sur l'île de Rügen et celui de Triglav à Szczecin. Après la révolte de 983 le culte de Triglav fut renouvelé à Brenne; on ne sait pas s'il en était de même de celui de Svantovit. Après 940 les contacts entre Brenne et Prague se sont relâchés, mais le polythéisme continuait à se développer. De nouvelles idoles apparurent — modelées sur Svantovit par exemple Jarovit, ou Radogost. Chaque tribu voulait avoir sa propre idole protectrice mais toutes étaient soumises à la divinité traditionnelle — Swarog

et reconnues comme ses descendants; Radogost était même désigné du nom patronimique de Swarozyc, fils de Swarog. Un deuxième panthéon obodryte de même rang était aussi soumis à Swarog, mais ses noms semblent plus archaïques (Prowe, Żywie, Podaga). Peut-être s'agit-il de démons élevés au rang d'idoles d'ordre supérieur et auxquels on érigeait des statues et, plus tard des temples. A côté de ces idoles d'ordre supérieur auxquels on accordait des compétences importantes on utilisait les amulettes d'un caractère privé; d'après Helmold elles étaient sculptées et possédaient deux ou même plusieurs têtes. C'est probablement le commerce oriental qui a fourni les modèles de ces statuettes à têtes nombreuses; on n'en parle pas dans les sources concernant la mythologie polabe élevée. L'unique exception se trouve dans la relation de Saxo, chroniqueur danois, où il est question de Świątowit d'Aoorne, idole à quatre têtes. Cette unique relation suscite des réserves faciles à comprendre. L'unique et incontestable idole à plusieurs têtes était bien Triglav, copié comme on l'a dit sur la Sainte Trinité chrétienne.