

JAN POWIERSKI (Gdańsk)

Z BADAŃ NAD MITOLOGIĄ BAŁTO-SŁOWIAŃSKĄ

W. W. Iwanow, W. N. Toporow, *Issledowanija w oblasti slawjanskich drewnostej. Leksiczeskie i frazeologiczeskie woprosy rekonstrukcji tekstow*, (wyd.) Akademija Nauk SSSR, Institut Slawjanowiedeniija i Balkanistiki, Izdatielstwo „Nauka”, Moskwa 1974, ss. 343].

Według autorów „niniejsza monografia stanowi kontynuację i dalsze rozwinięcie koncepcji autorów, wyrażonej w wielu pracach, poświęconych rekonstrukcji tekstu prasłowiańskiego i zebraniu podstawowych semantycznych opozycji, które określają strukturę tekstu” (s. 1). Jak w większości poprzednich indywidualnych i wspólnych prac obu znakomitych radzieckich językoznawców (por. wykaz prac na s. 310 n. i 317), tematycznie rekonstrukcja ta dotyczy mitologii i rytuału, omawiana monografia ma więc duże znaczenie dla historii wierzeń, wzbudzając zainteresowanie także i historyków. Recenzent zwróci główną uwagę na historiograficzne aspekty pracy.

Rekonstrukcja tekstów prasłowiańskich należy do zadań trudniejszych niż teksto-logiczne badania nad zachowanymi zabytkami literackimi i innymi źródłami pisany, nie ma bowiem do dyspozycji bezpośrednich przekazów tekstów i musi korzystać z danych późniejszych, poważnie zniekształconych przez wpływ przemian społeczno-gospodarczych a także wpływy zewnętrzne (zwłaszcza chrześcijaństwa). Autorzy więc słusznie zwracają uwagę na konieczność równoległego badania transformacji tekstów i objętych nimi treści. Postęp badań językoznawczych, archeologicznych, etnograficznych oraz szersze zastosowanie metodologii marksistowskiej, pozwalającej wyjaśniać przemiany wierzeń na podstawie znajomości przemian w bazie społeczno-gospodarczej, umożliwiły rozwój badań nad wierzeniami przedchrześcijańskimi, wyjście ich poza nadmiernie krytyczny czy sceptyczny stosunek do późnych przekazów o tych wierzeniach, który w nauce polskiej w odniesieniu do ludów bałtyjskich i słowiańskich reprezentowali zwłaszcza Antoni Mierzyński (częściowo) i pełniej Aleksander Brückner¹. Poglądy tych badaczy wywierały wpływ i na następne pokolenia. Szkoda więc, że autorzy nie przeprowadzili z nimi dyskusji, która umocniłaby i tak wysoką wiarygodność ustaleń monografii. Lukę tę szeroko wypełnia natomiast dobra znajomość najnowszych i w poważnym stopniu starszych opracowań, dotyczących nie tylko bezpośrednio tematu, lecz służących porównawczemu traktowaniu przedmiotu.

Jako podstawowy materiał źródłowy wykorzystują autorzy dane folkloru i obrzędowości ludowej z Białorusi, porównywane tu z odpowiednimi danymi z terenów, historycznie z Białorusią związanych, a więc w pierwszej kolejności z innych ziem wschodniosłowiańskich, z ziem bałtyjskich, południowo- i zachodniosłowiańskich i fińskich. Dane te kontrolują i interpretują w powiązaniu z informacjami źródeł pisanych, dotyczących średnio-wiecznej Słowiańszczyzny a także szerzej z danymi, dotyczącymi mitologii innych ludów indoeuropejskich, wśród nich w pierwszej kolejności Hetytów i ludów indoirańskich.

¹ A. Mierzyński, *Źródła do mytologii litewskiej od Tacyty do końca XIII wieku*, Warszawa 1892; A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa 1904; tenże, *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924; por. także szereg innych prac obu autorów.

W miarę potrzeby wykorzystują także ustalenia badawcze z zakresu wierzeń różnych bliższych i dalszych ludów azjatyckich a nawet afrykańskich i amerykańskich. Poza źródłami pisanymi i materiałami folklorystycznymi wykorzystano także w pewnym stopniu dane archeologiczne. Dużą rolę w argumentacji autorów, dzięki ich specjalistycznemu przygotowaniu, jak i obiektywnej wymowie badań, odgrywa etymologia. Szeroki zakres typologiczny i terytorialny wykorzystanego materiału pozwala zrozumieć wiele niejasnych zagadnień wierzeń bałtyjskich i słowiańskich, pozwala ocenić je na szerokim tle porównawczym, a w wielu wypadkach, dzięki analizie materiałów bałtyjskich i słowiańskich, umożliwia uzupełnienie znajomości wierzeń innych ludów a nawet powszechnych zjawisk religijnych. Wszystko to świadczy o istotnym znaczeniu omawianej pracy.

Na wstępie może tylko nasuwać wątpliwości wybór jako podstawowego badanego przy rekonstrukcji wierzeń prasłowiańskich terenu Białorusi ze względu na fakt, stwierdzony zresztą przy czynnym współudziale jednego ze współautorów (Toporowa), że ziemie białoruskie do najmniej do połowy I tysiąclecia n. e. były zamieszkiwane nie przez Prasłowian, lecz przez ludność wschodniobałtyjską². Brak więc pewności, że dawne wierzenia, zrekonstruowane w oparciu o folklor białoruski, można uznać w pełni za wierzenia prasłowiańskie, a nie mieszane bałtyjsko-słowiańskie. Nie negujemy przez to wartości materiału białoruskiego dla rekonstrukcji wierzeń bałtyjsko-słowiańskich, potraktowanych łącznie, ani nawet w pewnym stopniu prasłowiańskich czy indoeuropejskich.

Praca składa się z dwu części: część 1- („Rekonstrukcja fragmentów mitu o Bogu Burzy i jego przeciwniku”, s. 4 - 179), obejmująca 6 rozdziałów, i część 2- („Niektóre przekształcenia podstawowego mitu i odpowiadającego mu rytuału w związku z kompleksem wyobrażeń o płodności” (s. 180 - 305), obejmująca 4 dalsze rozdziały. W rozdziale 1 („Wschodniosłowiańskie Perun(ь) w związku z rekonstrukcją prasłowiańskich, bałtyjskich i ogólnoindoeuropejskich tekstów o Bogu Burzy”, s. 4 - 30) udowodniono w pierwszej kolejności, że prasłowiański Bóg Burzy nosił nazwę Peruna. Istotną rolę w argumentacji odgrywa tu związek między tym imieniem własnym a odpowiednim rzeczownikiem pospolitym w folklorze białoruskim. Bałtyjskim odpowiednikiem Peruna jako Boga Burzy jest Perkunas³. Zbliżoną nazwę na oznaczenie tegoż bóstwa spotyka się także u Hetytów a nawet sporadycznie w mitologii indoirańskiej. Uzasadniono następnie, że miejscem przybywania tego Boga Burzy jest góra. Związany on jest także z drzewem (właścześnie dębem), dąbrową lub lasem. Najwyraźniej poświadczony jest związek Peruna — Perkuna z dębem. Obok informacji wykorzystanych przez autorów, możemy wskazać na potwierdzające ten związek dane, przytoczone przez Mierzyńskiego i Brücknera, z których wynika ponadto, że dąb był przez ludy bałtyjskie uznawany za drzewo kultu męskiego (w przeciwieństwie do żeńskiej lipy)⁴. Tamże można także znaleźć świadectwa o kulcie Perkuna na górze, porośniętej lasem, łączące obie tradycje o miejscu przebywania Perkuna. Stwierdzona przez autorów zgodność przekazu Szymona Grunaua (XVI w.) o świętym, trójdzielnym dębie z Romowe w Prusach z ogólnymi wyobrazeniami mitologii bałtyjskiej i słowiańskiej pozwala nam jeszcze raz stwierdzić, że wbrew krytyce Mierzyńskiego w dziele Grunaua obok niewątpliwych domysłów można odszukać także i bardzo cenne informacje⁵. Święty dąb Perkuna według słusznej interpretacji autorów jest kosmologicznym, trójdzielnym wyobrażeniem drzewa świata (s. 15 n.). Podkreślony przez nich „ogólnoindoeuropejski charakter związku Boga Burzy z dębem” (s. 16) można będzie wykorzystać,

² Por. np. V. N. Toporov, O. N. Trubačev, *Lingwisticeskij analiz gidronimow wierchnego Podneprowja*, Moskwa 1982.

³ Związane z tym zagadnienia etymologii przedstawia ostatnio także E. A. Makajew, *Armjano-keltackie izoglossy*, w: *Kelty i keltackie języki*, Moskwa 1974, s. 51 - 57.

⁴ Por. A. Mierzyński, op. cit., s. 53 - 78; A. Brückner, *Starożytna Litwa*, s. 122 nn.; J. Powierski, *Bogini Kurko i niektóre aspekty społeczno-gospodarcze wierzeń pruskich*, Prace wydziału Nauk Humanistycznych (Bydgoskiego Towarzystwa Naukowego), Seria C, Nr 16, 1975, s. 8 nn. Święte dęby i figurki bóstwa z drewna dębowego (już w VI w.) spotykamy także na Połablu, por. *Die Slawen in Deutschland*. Hrsgb. v. J. Herrmann, Berlin 1974, s. 250 nn.

⁵ Por. J. Powierski, *Bogini...*, s. 7 i 22.

przynajmniej zdaniem recenzenta, jako argument za formowaniem się wspólnoty praindoeuropejskiej nie w strefie stepów, lecz w zasięgu dęba.

Dalej autorzy uzasadniają, że jednocześnie, poza górą i wierzchołkiem dębu, Perun występuje w niebie z chmurami (jako swymi narzędziami) oraz ze Słońcem i Księżycem, tocząc nawet walkę z tym ostatnim. W tym kontekście może należałoby dodać, że związki Boga Burzy z Bogiem Nieba (s. 20 n.) prowadziły u niektórych ludów indoeuropejskich do pełnej identyfikacji obu bóstw, jak w przypadku greckiego Zeusa czy rzymskiego Jupitera. Takiego ścisłego powiązania domyślamy się także dla mitologii litewskiej, gdyż w prawie współczesnych sobie tekstach źródłowych, wymieniających głównych bogów litewskich (w interpretacji ruskiej kroniki Jana Malali i w latopisie wołyńskim), występuje raz tylko Perkun, drugi raz tylko Diweriks (zapewne jako Bóg Nieba)⁶.

Stosunkową szczupłość informacji przytoczonych przez autorów na korzyść wysuniętej przez nich bardzo prawdopodobnej tezy, że dąb Boga Burzy jest trójdzielnym drzewem kosmicznym można by wyjaśnić tym, że wyobrażenia o drzewie kosmicznym⁷, wykształcone jeszcze w okresie przedrolniczym, uległy istotnym transformacjom, zacierającym dawny pogląd. Przypominamy tu jednak o adaptacji wyobrażeń o drzewie świata czy drzewie życia do wierzeń chrześcijańskich⁸, które w konsekwencji potwierdzają istnienie tych wyobrażeń a jednocześnie mogły tym bardziej zacierać odpowiednie poglądy lokalne.

Obok poziomego podziału drzewa kosmicznego autorzy wskazują także na podział pionowy, w którym podstawową binarną opozycję dają strony lewa i prawa, a przez ich podwajanie może powstać podział czwórkowy i ósemkowy. Z systemem czwórkowym wiążą autorzy przypisanie Perunowi czwartego dnia tygodnia a także podział roku na cztery pory. Jego odbicie wiąże oni także z rozplanowaniem zbadanej przez archeologów świątyni Peruna na Rusi (s. 26 n.). Zauważamy jednak, że podobna do niej świątynia w Trzebiatowie na Pomorzu odzwierciedlała raczej system trójkowy, w tym także w jej orientacji na trzy dni przesileni słonecznych⁹, co można by wiązać raczej z poziomym trójpodziałem drzewa kosmicznego. Z poczwórną hipostazą Peruna można by natomiast kojarzyć czterotwarzowy posąg bóstwa z Witowa na Kujawach¹⁰. Na związany z Bogiem Burzy podział roku na cztery pory wskazywać może także dokonana przez Borysa Rybakowa interpretacja fryzu na północnokaukaskim naczyniu z VIII - VII w. p. n. e. jako wyobrażającego symboliczny podział roku na 12 miesięcy, z których trzy (zapewne maj, czerwiec i lipiec, jako miesiące deszczowe) poświęcono Bogu Burzy i Deszczu¹¹. Widzimy tu potwierdzenie wywodów Ivanowa i Toporowa.

W rozdz. 2 („Wschodniosłowiańskie Veles(ь) / Volos(ь) i problem rekonstrukcji imienia atrybutów przeciwnika Boga Burzy”, s. 31 - 75) autorzy stwierdzają, że według białoruskich tekstów folklorystycznych przeciwnikiem Boga Burzy jest Żmij czy Żmija, znajdujący się na dole, najczęściej u korzeni dębu (jako drzewa kosmicznego), przy zwie-

⁶ Odpowiednie dane zestawia A. Mierzyński, *Źródła...*, s. 126 - 152, gdzie jednak inna interpretacja.

⁷ O drzewie kosmicznym por. zwłaszcza w języku polskim (tłumaczoną z rosyjskiego) pracę: A. Anisimow, *Wyobrażenia kosmologiczne ludów północy*, w tegoż: *Wierzenia ludów północy (Wybór pism)*, Warszawa 1971, s. 77 nn. i passim; por. także w popularnym ujęciu M. I. Szachnowicz, *Pierwobytna mitologia i filozofia. Prehistoria filozofii*, Leningrad 1971, s. 154 nn. Wydaje się, że drzewo świata może występować na naczyniu kultury wschodniopomorskiej z Miłosławca „rysunek drzewa z siedzącą na nim w układzie heraldycznym parą ptaków, podczas gdy dalsze ptaki stoją w towarzystwie zwierząt czworonożnych pod drzewem”, zob. L. J. Łuka, *Wierzenia pogańskie na Pomorzu Wschodnim w starożytności i we wczesnym średniowieczu*, Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk 1973, s. 36. Nie wykluczone, że wiąże się z tymże drzewem ornament jodełkowy, szerzej spotykany na urnach tejże kultury, o którym por. tenże, *Obrazek pogrzebowy i wierzenia w plemię kultury wschodniopomorskiej na Pomorzu Gdańskim - część II*, *Pom. Ant. t. 3*, 1971, s. 81.

⁸ Por. literaturę do hasła: Baum, w: *Christliche Ikonographie in Stichworten*, Leipzig 1973, s. 55.

⁹ Por. W. Filipowiak, *Słowiańskie miejsca kultowe z Trzebiatowa, pow. Gryfice*, *Mat. Zach. Pom.*, t. 3, 1957; M. Kowalczyk, *Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów*, Łódź 1968, s. 51 nn. i przyp. 5 na s. 70.

¹⁰ *Ibid.*, s. 66.

¹¹ B. A. Rybakow, *Kalendarnyj friz siewierokaukaskogo sosuda VIII - VII ww. do n.e.*, w: *Kaukaz i Wostocznaja Evropa v drevnosti*. Poswjaszczajetsja pamjati E. I. Krupnowa, Moskwa 1973, s. 158 nn.

rzęcej skórze z sierścią. Dąb jest zastępowany często przez inne drzewa (nie tylko w folklorze białoruskim), najczęściej, czego nie podkreślili autorzy, o nazwach żeńskich (s. 31 nn.). Nazwę drzewa sprowadzają oni do rdzenia **k/u/erku-*, pierwotnie podobno oznaczającego kamień. Zauważmy, że gdyby to pierwotnie było drzewo żeńskie, wspomniany rdzeń mógłby kojarzyć się z nazwą żeńskiego bóstwa płodności (pruska Kurkō, italska Ceres)¹². Podkreśliśmy także za autorami, że w tradycji bałtyjskiej w kontekście żmii i skóry występuje poza Perkunem także Żemina (s. 33 n.), którą uznajemy za litewski odpowiednik Kurkō¹³. Analogię do tego autorzy stwierdzili także w rytuale hetyekim i folklorze rosyjskim, zauważając przy tym ekwiwalentność symboli drzewa kosmicznego i kobiety (s. 36). Żmija w mitologii indoeuropejskiej reprezentuje podziemny świat oraz ehtoniczne siły płodności i śmierci. Dodajmy tu, że z tymi funkcjami można zapewne połączyć także szeroko rozpowszechniony na Litwie kult węży¹⁴.

Ważnym motywem mitologicznym jest porwanie przez Żmiję bydła i zatrzymanie wód, co staje się przyczyną walki z nią Boga Burzy (s. 38 nn.). W Indiach te funkcje Żmii spełnia smok Writra lub Wala z imionami od rdzenia *vr-*. Pozwala to autorom wykryć jego odpowiednika ze źródeł i folkloru na Rusi w Bogu Bydła Welesie/Wołosie, którego imię powtarza się także w legendach o Weletach—Wołotach (s. 45 nn.). Został on zastąpiony później przez św. Własija (Błażeja), znanego w prawosławnej części Słowiańszczyzny. Weieleniem Wołosa był także „luty zwierz” — niedźwiedź, zaś jego kapłanami znani na Rusi wołchwowie, z czym autorzy wiążą także wzmiankę *Słowa o wyprawie Igora* o poecie Bojanie jako „Welesowym wnuku”, wyprowadzając stąd wniosek o „związku Welesa/Wołosa z tradycją szamańsko-poetyckiego działania synkretycznego” (s. 65). Porównanie wołchwów z irlandzkimi filedhami widzimy wyraźniej po uwzględnieniu wczesnego określenia tych ostatnich jako „weles, ueletes”¹⁵ i przyjęciu etymologii ich konkurentów, druidów, od „dru-” drzewo (jako drzewo kosmiczne?)¹⁶.

Odszukanie przez autorów tej celtyckiej analogii, wskazującej na powiązania przedchrześcijańskiej organizacji kultu na Rusi i w zachodniej Europie upoważnia nas do włączenia w formie hipotetycznej ogniwa pośredniego. Mamy na myśli nazwę Weltów (później zeslawizowanych Wieletów) z południowego wybrzeża Bałtyku, którą można by wiązać z omawianym bóstwem, podobnie jak późniejszą nazwę wielekkich Luciców — z weieleniem tego bóstwa „lutym zwierzem”. Dalej na zachodzie kapłanka Brukerów Weleda uważana była za weielenie bóstwa, zapewne o tej samej nazwie¹⁷, co potwierdza istnienie odpowiedniego bóstwa i to raczej żeńskiego. Można także wskazać na liczne występowanie w nazewnictwie etruskim rdzenia *velt-*¹⁸.

W okresie chrześcijaństwa Weles na Rusi i w Czechach został zdegradowany do roli diabła. Pełniący tę samą rolę bałtyjski *velnias*, *velns* był więc zdaniem autorów pierwotnie także bóstwem, przeciwnikiem Perkuna. Iwanow i Toporow stwierdzają ponadto, że rdzeń *uel-* w odniesieniu do zmarłych występuje na szerszym terenie indoeuropejskim (s. 71 n.). Przytaczają oni także dane wedyjskie, wyjaśniające binarne opozycje: życie — śmierć i człowiek — żmija; gdy żmija jest żywa, człowiek umiera i odwrotnie. Wyjaśnia to zarazem powiązanie ehtonicznego Welesa ze Żmiją jako przeciwnikiem Boga Burzy (s. 73).

Na tle szerzej przedstawionych wniosków autorów o Żmii — Welesie spróbujemy wskazać na jeden istotny naszym zdaniem aspekt problemu, nie akcentowany przez Iwanowa i Toporowa. Już poprzednio sugerowaliśmy powiązanie bóstwa z kultem żeńskim. Także dla samego Welesa, z materiału zebranego w pracy, można wykryć tego rodzaju

¹² J. Powierski, *Bogini...*, passim.

¹³ Ibidem, s. 14 n.

¹⁴ Por. np. A. Mierzyński, *Źródła...*, s. 86 nn.

¹⁵ J. Rosen-Przeworska, *Religie Celtów*, Warszawa 1971, s. 72.

¹⁶ Ibidem, s. 61.

¹⁷ Por. J. G. Frazer, *Złota galaz*, t. 1, Warszawa 1971, s. 150 (na tle danych porównawczych).

¹⁸ W. I. Georgew, *Etruskische Sprachwissenschaft*, Soňa 1970 - 1971, cz. 1, s. 55; cz. 2, s. 135 n.

powiązania. Tak więc związana z Wołosem ruska nazwa Plejad ma formę żeńską (Wołosyni, s. 49 n.), a w hetyckim rytuale na cześć Plejad główną rolę odgrywa „Stara Kobieta” (s. 51). Na terenie bałtyjskim spotyka się także żeńską formę Wielona, Vielonia (s. 67 n.). Zestawiając to jeszcze ze wspomnianą Weledą oraz z faktem, że obok Wieli-boga występuje Wielą (s. 53) możemy domyślać się, że mamy do czynienia ze słabymi, zapewne więc archaicznymi, przeżytkami okresu wierzzeń, gdy przeciwnikiem Boga Burzy było bóstwo żeńskie, związane z płodnością, życiem i śmiercią.

Potwierdzenie tego można znaleźć w kosmologicznych mitach Greków mimo ich późniejszych przekształceń w duchu patriarchalnym, gdyż za walką spłodzonych przez Matkę-Ziemie potworów, często o kształcie węży, z męskimi bogami, zdaje się kryć walka samej Matki-Ziemi z męskimi bóstwami niebiańskimi, w tym z Zeusem jako Bogiem Burzy¹⁹. Istotnej analogii dostarcza kult bogini Demeter z węzami, która wraz z uznaną za jej córkę Persefoną i innymi podobnymi bóstwami żeńskimi²⁰ pod wieloma względami przypomina Zmije-Welesa, gdyby uznać go za bóstwo pierwotnie żeńskie. Ważne znaczenie mają w tym kontekście uwagi Włodzimierza Szafrąńskiego, który interpretuje wiele zabytków archeologicznych z ziem polskich, zwłaszcza z okresu kultury pomorskiej, jako związanych z kultem lunarnym i chtonicznym zarazem bogini płodności i śmierci²¹. Dodajmy, że powiązanie przez niego z tą boginią księżycą może wyjaśnić podkreślany przez Iwanowa i Toporowa fakt walki Boga Burzy z Księżycem (s. 17 nn.). Dokonaną przez Szafrąńskiego identyfikację wyobrażeń drzewa na ceramice z drzewem bogini można uzupełnić rozszerzającym wyjaśnieniem, że chodzi tu o drzewo kosmiczne²². Nasuwa się tu analogia do wyobrażenia na sygnecie z Mochlos (kultura kretańsko-mykeńska) nagiej kapłanki lub samej bogini, przewożącej w łodzi kultowej (z głową konia lub smoka) drzewo kultowe za trzypiętrowym ogrodzeniem²³. Chodzi tu zapewne o trójdzielne drzewo kosmiczne. Bliskie podobieństwo w wierzeniach spotykamy także na Zakaukaziu, gdzie bogini „Selena” (Księżyc) związana jest ze świętymi drzewami i zmiją²⁴. Blżej, w sztuce Scytów, występują wyobrażenia skrzydlatej, węzonożej bogini, trzymającej w ręku głowę (symbol śmierci?). Występuje ona w micie o Heraklesie-Targitaju, który na dziełach sztuki wyobrażony jest jako walczący z potworem²⁵. Dalej, w kosmologicznych mitach Mezopotamii walka męskich bóstw, które można kojarzyć z Bogiem Burzy, z żeńskim potworem, występuje zupełnie wyraźnie²⁶. Wreszcie w mitologii ludów syberyjskich także występuje przeciwstawienie, żyjącego w górnym świecie, bóstwa pioruna starusze, gospodyni dolnego świata²⁷. Według Anisimowa „wątek strącenia postaci kobiecej do dolnego świata występuje w mitologii większości ludów syberyjskich i stanowi ideologiczne odzwierciedlenie obalenia matriarchatu przez patriarchat”. Postać kobiecego bóstwa nabiera wówczas cech negatywnych²⁸. Wydaje się, że te przypadkowo dobrane analogie potwierdzają możliwość żeńskiego pierwotnie charakteru bóstwa — przeciwnika Boga Burzy także w mitologii przodków Praslówian i Bałtów czy szerzej w mitologii indoeuropejskiej. Zdanie to uzupełnia po-

¹⁹ Por. tu chociażby najbardziej dostępny u nas wykład mitologii w pracy: R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1974, s. 43 - 138.

²⁰ Por. G. Thomson, *Egea prehistoryczna*, Warszawa 1958, s. 92 - 108.

²¹ W. Szafrąński, *Archeologia w sporze o genezę religii*, Pom. Ant., t. 6, 1975.

²² Por. wyżej, przyp. 7.

²³ K. Majewski, *Kreta - Hellada - Cyklady. U kolebki cywilizacji europejskiej*, Warszawa 1963, s. 177, ryc. 100 b.

²⁴ Por. K. Alijew, *Kaukaskaja Albanija (I v. do n.e. - I v. n.e.)*, Baku 1974, s. 330 nn.

²⁵ Por. A. M. Chazanow, *Zołoto Skifow*, Moskwa 1975, s. 95 nn.

²⁶ Por. np. S. Moscati, *Kultura starożytna ludów semickich*, Warszawa 1966, s. 75 n.; R. Ranoszek, *Religie starożytnej Mezopotamii ze szczególnym uwzględnieniem religii babilońsko-asyryjskiej*, w: *Mezopotamia*. Praca zbior. pod red. J. Brauna, Warszawa 1971, s. 212 i 218 n.; H. W. F. Sagg, *Wielkość i upadek Babilonii*, Warszawa 1973, s. 293.

²⁷ Por. przyp. 7. Starucha mieszka w kosmicznym bagnisku, gdzie rośnie drzewo wszechświata.

²⁸ A. Anisimow, *Religia Ewenków...*, w teogóz: *Wierzenia ludów północy*, s. 275.

głądy Iwanowa i Toporowa, lecz w niczym nie umniejsza ich istotnej zasługi w odkryciu męskiego przeciwnika Boga Burzy, występującego pod nazwą Weles czy Żmij (!), jako charakterystycznego dla patriarchalnej fazy rozwoju mitologii bałtyjsko-słowiańskiej. Jego istnienie po pracy autorów nie ulega wątpliwości, podczas gdy uwagi recenzenta, dotyczące jeszcze wcześniejszego okresu rozwoju wierzeń, stanowią tylko hipotezę.

W świetle powyższych uwag jako swoistą reminiscencję dawnych wierzeń można przytoczyć rozpowszechnioną na terenach słowiańskich zagadkę, w której niebo występuje jako ojciec wysoki, ziemia jako matka szeroka, woda jako dziewczka krzywa a wiatr jako syn bez rozumu²⁹, gdyż odzwierciedla się w niej różna płęć poszczególnych części kosmicznego świata oraz Boga Burzy.

Warto zasygnalizować jeszcze jedną możliwość uzupełnienia danych przytoczonych przez autorów. We wspomnianych już przekazach ruskich XIII w. o bogach litewskich spotykamy na pierwszym miejscu boga Andaja (w jednej kopii boginię Andaję). Trudno sądzić, by zwłaszcza w interpolacji Malali, dotyczącej obrządku pogrzebowego, nie wymieniono bóstwa, związanego ze światem zmarłych. Można by więc za Mierzyńskim przyjąć, że nazwa interesującego nas tu bóstwa oznaczała Żmiję (od litewskiego angis — żmija)³⁰. Można postawić wobec tego pytanie, czy legendarna polska Wanda nie jest śladem miejscowego kultu chtonicznej bogini Anda — Wanda (por. angis — wąż), błędnie związanej z Wandalem — Wisłą. Przecistawianie w polskim dziejopisarstwie średniowiecznym negatywnych określeń w rodzaju „pokolenie żmij” lub „nasienie żmii” pozytywnym określeniom książęcego bohatera jako „piorunowego grota” lub nacierającego „z gromu gwałtownością”³¹, o ile nie jest zapożyczeniem literackim, mogłoby być także reminiscencją wierzeń o przeciwnych bogach burzy i podziemi. Może kult Welesa kryć się także za niejasnymi informacjami źródeł średniowiecznych o kulcie Juliusza (lub Julii w Wolinie) na ziemiach polskich, zwłaszcza w tradycji o jego czei obók Marsa (Peruna?) w Lubiążu, mimo ostrej krytyki ze strony Brücknera³². Przeżytki mitu o obu przeciwnikach pojawiają się także w polskich wierzeniach ludowych, według których Bóg zsyła gromy na złego ducha, który w czasie burzy znajduje schronienie w drzewach, przy tym ziemia ma właściwości lecznicze wobec porażenia piorunem³³.

Rozdział 3 („Pojedynek Boga Burzy i jego przeciwnika”, s. 75 - 103) poświęcony jest odtworzeniu mitologicznego wątku obu wrogów. Według folklorystycznych danych wschodniosłowiańskich (zwłaszcza białoruskich) i bałtyjskich w czasie walki Żmija czy Velnias ukrywa się kolejno pod żywymi istotami lub zamienia się w nie (w człowieka, konia, krowę i in.); ukrywa się także pod drzewem, najczęściej pod dębem, lub pod kamieniem. Kolejność hipostaz Żmii odpowiada w indoeuropejskim rytuale kolejności składania ofiar, a ich liczba odzwierciedla system czwórkowy. Bóg Burzy występuje z wojennymi atrybutami: koniem, rydwanem i bronią, które znajdują szersze potwierdzenie w mitologii ludów indoeuropejskich. Też, że także w mitologii indyjskiej kotw związany był z odpowiednikiem Peruna — Indrą, można dodatkowo potwierdzić faktem występowania w wierzeniach Bhilów Boga-Konia, żyjącego na górze, któremu w czasie posuchy składa się ofiary celem wywołania deszczu³⁴. Wierzenia te mogły ukształtować się dopiero pod wpływem aryjskim. Wpływem indoirańskim można także przypisać wyobrażenia o bóstwach powietrza, skaczących po górach na czerwonych koniach,

²⁹ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1968, s. 792.

³⁰ A. Mierzyński, *Źródła...*, s. 126 - 152. Co do możliwości przejścia angis w andis (g w d) w dialektach litewskich i słowiańskich por. J. Otrębski, *Gramatyka języka litewskiego*, t. 1, Warszawa 1958, s. 354 nn.

³¹ Por. np. *Anonima tzw. Galla Kronika czyli dzieje książąt i władców polskich*, wyd. K. Małczewski, Kraków 1952, s. 7; *Kronika Wielkopolska*, wyd. B. Kürbis, Warszawa 1970, s. 45; por. też *Mistrza Wincentego Kronika polska*, tłum. K. Abgarowicz i B. Kürbis, Warszawa 1974, s. 128, 133 (zob. przyp. 199), 163 i 185.

³² A. Brückner, *Mitologia polska*, s. 16 n.

³³ Por. np. W. Łęga, *Okolice Świecia. Materiały etnograficzne*, Gdańsk 1960, s. 124 i tenże, *Ziemia chełmińska*, Wrocław 1961, s. 235.

³⁴ Por. I. M. Sjemaszko, *Sowremiennyje wierowanija Bhilow*, w: *Mifologija i wierowanija narodow wostocnoj i Jużnoj Azii*, Moskwa 1973, s. 41 n.; por. *ibid.*, s. 29 o koniu boga słonecznego.

w Tybecie³⁶. Rolę kultową białego lub siwego konia, zapewne w związku z kultem Perkunasa, spotykamy zresztą już w źródłach XIII - XIV w., w odniesieniu do ludów bałtyckich (Prusów czy Liwów)³⁸. Jeszcze odleglejszych czasów sięgają wyobrażenia postaci ludzkich, stojących na koniach, na urnach kultury wschodniopomorskiej³⁷.

Te ostatnie przypominają najstarsze znane wyobrażenia jeźdźców, pochodzące z terenu później dowodnie hetyckiego, z neolitycznego Çatal Hüyük (wraz z figurkami męskimi), ale są to jeźdźcy na bykach. Później na byku stoi lub jedzie bóg burzy: Hadad w Syrii, Teshub u Hetytów czy Adad w Mezopotamii. Towarzyszy mu podwójny topór jako symbol pioruna³⁸. W petroglifach Armenii z III - I tysiąclecia p.n.e. występuje niebiański Cielec (lub kozły) z kończynami w kształcie błyskawic, chociaż późniejsi ormiańscy bohaterowie z Sasunu, przypominający boga burzy (Sansar) dysponują już cudownym skrzydlatym konikiem³⁹. Wspominamy o tym, gdyż ryczącym wołem albo rżącym żrebcem jest w zagadkach słowiańskich grzmot⁴⁰. Nie można by więc wykluczyć, że zanim jeszcze oswojono konia, „rumakiem” Boga Burzy był byk, uosabiający zresztą męską siłę płodności, i ściśle związany w mitologii greckiej w gromodzierczą Zeusem⁴¹. Iwanow i Toporow dopuszczają zresztą jazdę Boga Burzy na substytutach koni, ale sprawa wymaga dalszych badań.

Autorzy wykazują, że bronią Boga Burzy zwykle jest kamień, czego śladem są liczne na terenach słowiańskich i bałtyjskich nazwy typu „piorunowa strzała (kula)” itp. Liczne znaleziska belemnitów, krzemieni oraz kamiennych toporków w grobach kultury łużyckiej, wschodniopomorskiej i wczesnopolskiej⁴² wyraźnie przemawiają za zdaniem, że chodzi tu o broń Boga Burzy (dla umożliwienia zmarłemu walki z siłami dolnego świata?). Związek krzemieni, krzeszących ogień, z gromowładcą, jest zresztą w pełni zrozumiały, nazwa piorunowej strzały cofa nas zaś w czasy neolitu. Ogień krzesany przez Peruna-Perkuna jest zarazem przeciwieństwem wody, związanej ze Żmiją. Naturalną bronią Boga Burzy jest piorun, musiał się on jednak zmaterializować w formie kamienia. Bóg jest zarazem konnym łucznikiem, strzelającym z łuku. Specjalną jego bronią jest wreszcie także wielki kamienny młot, znany zarówno na gruncie tradycji bałtyjsko-słowiańskiej, jak i w innych mitologiach indoeuropejskich. Na kultową rolę wielkiego młota i jego związek z Perkunem wskazywał już Aleksander Brückner⁴³. Z analogii nie przytoczonych przez autorów, można wskazać jeszcze staroceltyckie (interesujące ze względu na wspomniane wyżej powiązania). Tak więc Herkules Galijski występuje jako wężobójca lub Bóg z młotkiem, a jest także związany z drzewem życia⁴⁴. Mogą za nim kryć się bóstwa Smertullos i Taranis (Taranus Włochacz), wyobrażani z maczugami lub młotami, bogowie śmierci i podziemnego świata. Drugi z nich jest zarazem Bogiem Burzy i Piorunów⁴⁵. Mimo pewnego zespolenia w nich pewnych cech Boga Burzy i bóstwa chthonicznego pokrewieństwo symboliki Gromowładcy jest tu wyraźne.

Jak uzasadniają dalej autorzy, zwycięstwo Boga Burzy nad przeciwnikiem przejawia się w rozszczępieniu lub spaleniu drzewa (dębu), lub w rozbiciu kamienia, jako osta-

³⁶ E. I. Kyczanow, L. S. Sawickij, *Ludzi i bogi strony śniegow. Oczerk istorii Tibeta i jego kultury*, Moskwa 1975, s. 165. Boga Burzy przypomina tu także pierwszy legendarny władca Tybetu, ibidem, s. 168 n.

³⁸ A. Mierzyński, *Źródła...*, s. 103 nn.

³⁷ L. J. Łuka, *Wierzenia...*, s. 28 i 30.

³⁸ Por. B. Brentjes, *Von Schanidar bis Akkad*, Leipzig - Jena - Berlin 1968, s. 79.

³⁹ A. A. Martirosjan, *Drewniye ijeroglify Armenii i ich urarto-armjanskije dwojniki*, w: *Kaukaz i Wostocznaja Europa*, s. 41 nn. O Bogu Burzy na Zakaukaziu por. też K. Alijew, op. cit., s. 329 nn.; E. I. Krupnow, *Sriedniewiekowaja Ingušetija*, Moskwa 1971, s. 181 i 191 nn. oraz wyżej przyp. 11.

⁴⁰ K. Moszyński, op. cit., s. 793.

⁴¹ Część odnośnej literatury podaje J. Powierski, *Bogini...*, s. 19.

⁴² L. J. Łuka, *Wierzenia...*, s. 13; tenże, *Obrządek...*, s. 80 n.

⁴³ A. Brückner, *Starożytna Litwa*, s. 87 nn. i 142 nn.

⁴⁴ Odpowiednie dane por. S. Czarnowski, *Herkules Galijski*, w tegoż, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1956.

⁴⁵ J. Rosen-Przeworska, op. cit., s. 90, 99, 106 (ryc. 27) i 108.

tecznych miejsc schronienia jego przeciwnika. Żmija ginie lub ukrywa się w podziemnych wodach, co formalnie jest tym samym. Po pokonaniu Żmii następuje uwolnienie wody: zaczyna padać deszcz, w związku z czym szereg jezior czy potoków na ziemiach słowiańskich i bałtyjskich nosi nazwę, pochodzącą od imienia Peruna czy Perkuna. Jednocześnie istnieje wyraźny związek między pierwszym wiosennym grzmotem, pierwszym deszczem, płodnością ziemi i wzrostem bydła.

W rozdziale 4 przedstawiają autorzy „Problem rekonstrukcji rytuału, leżącego u podstaw mitu o pojedynku Boga Burzy z jego przeciwnikiem” (s. 103 - 136). Rytuał kultu Peruna i Welesa obejmował zapewne przedstawienie dramatycznej wersji mitu, z uwzględnieniem materialnych elementów, z tym mitem związanych (ogień, woda, dąb, kamień, ofiara z konia w wypadku Peruna i z bydła). Rytualny dramat obejmował dialog, zawierający zaklęcia, oraz naśladowanie walki w formie chociażby zawodów sportowych. Jednym z głównych rytuałów kultu Peruna był rytuał wywoływania deszczu. Główny uczestnik rytuału nosi z reguły imię, związane z rdzeniem, od którego urobiono imię Peruna lub imię pokrewne bałkańskiej formie Dodola, zapewne związane z epitetem tegoż boga, jako gromowładcy. Autorzy zwracają tu uwagę na bardzo istotny fakt uczestniczenia w rytuale dziewczyny, kojarząc to z danymi o żonie Boga Burzy lub jego córce. Można tu postawić pytanie czy nie jest to reminiscencją najstarszej formy mitu, w której bóstwo burzy, jak jego przeciwnik, miało żeński charakter, lub w której żeński przeciwnik był małżonką Boga Burzy. Nie wdając się w szerszą argumentację odwołujemy się do poglądu autorów, że z Bogiem Burzy związana była Demeter lub jej córka Persefona (s. 107), a więc chtoniczne bóstwo płodności. Wiąże się z tym motyw „topienia” dziewczyny lub żeńskiej kukły. W rytuale dużą rolę odgrywają motywy otwierania bramy (dla wód), magicznego polewania, krzesania ognia (wywoływania błyskawicy), wygnania lub zabicia żmii, a dodajmy, że także dźwiękowe naśladowanie grzmotu⁴⁶. Za występowaniem w micie i rytuale źródła lub okna, symbolizujących oczy, ze względu na związek zamykania oczu ze śmiercią, poza danymi autorów może świadczyć występowanie niekiedy w rytuale pogrzebowym urn domkowych.

Już wcześniej autorzy podkreślali związek kultu Boga Burzy z wodzami, władcami i arystokracją (s. 9, 34, 72 i in.). Teraz uzasadniają ogólnoeuropejski charakter rytualnego pojedynku króla ze żmiją dla wywołania deszczu i zabezpieczenia płodności (s. 121 nn.). Król może jednocześnie wyobrażać obu boskich przeciwników. Wiąże się to z motywem mitu o ludzkim bohaterze, powiązany z obu przeciwnikami, często określanym terminem, oznaczającym jednocześnie nie-Boga i ubogiego. Wobec tego możemy postawić pytanie, czy w znanych legendach o ubogim pochodzeniu dynastii władców słowiańskich, nie znajduje odbicia motyw wspomnianego mitycznego bohatera.

W rozdziale 5 („Do typologicznego i arealnego wyjaśnienia mitu o pojedynku gromowładcy ze żmiją”, s. 136 - 164) autorzy zajęli się porównawczą interpretacją mitu indoeuropejskiego, którego strukturę przedstawili na tablicy (s. 137 - 138). Ma ona charakter klasyfikacyjny. Warto zauważyć, że przedstawiając jako element mitu rogi wspominają dane, świadczące o związku Perkunasa z bykiem, co potwierdza naszą wcześniejszą uwagę.

Mit bałtyjsko-słowiański porównują w pierwszej kolejności z wersjami grecko-anatolijskimi, następnie z bliskowschodnimi, afrykańskimi, eurazjatyckimi i amerykańskimi. W konsekwencji jako starszy prototyp mitu autorzy sugerują wersję, w której żmija odgrywa rolę pozytywnego bohatera. Śladem tej wersji mają być przekazy indoeuropejskie o żmii jako dobroczyńcy, przynoszącym ogień, płodność, bogactwo (s. 154). Wydaje się, że ta wersja mogłaby być bliska wyobrażeniom o żeńskim chtonicznym bóstwie płodności, o których już wspomnieliśmy. Inna wersja wiąże się z dualistycznym

⁴⁶ O występowaniu tego motywu z jednej strony w Estonii, z drugiej w Grecji, na szerszym tle omawiania rytuału wywoływania deszczu por. J. G. Frazer, *Złota galaz*, t. 1, Warszawa 1971, s. 111 nn.

kosmogonicznym mitem o Żmii jako przeciwniku Słońca, który jest poprzednikiem badanego przez autorów: początkowo piorun mógł być narzędziem bóstwa słonecznego, by następnie stać się odrębnym bóstwem burzy. Rytuał wywoływania deszczu u Indian jest interesujący ze względu na podobieństwa z rytuałem dodolskim. Wewnątrz areału indoeuropejskiego przedstawiony przez autorów wariant bałtyjsko-słowiański z bliskimi mu wariantami staroskandynawskim i aryjskim był typowy dla mitologii ogólnoeuropejskiej na określonym etapie jej rozwoju. Tradycje południowoindoeuropejskie zawierają liczne innowacje w stosunku do tego mitu. Charakterystyczny jest łańcuch zmian, łączących różne wersje od Grecji przez Azję Mniejszą do Międzyrzecza. Jądro mitu indoeuropejskiego wykazuje podwójny związek: z jednej strony z wariantami eurazjatyckimi, z drugiej z bliskowschodnimi. Można to rozpatrywać w aspekcie teorii nostratycznej. Specyficzne cechy mitu indoeuropejskiego dzięki występującym w nim atrybutom bohatera można datować „na początku bohaterskiej epoki migracji Indoeuropejczyków, zapewne od końca III tysiąclecia p.n.e.” (s. 158). Zgadza się z tym funkcja bohatera jako wodza drużyny, a wyniesienie Boga Burzy na czoło panteonu wyraża wzrastającą rolę wojskowej funkcji w społecznej strukturze tego okresu. Dzięki konserwatyzmowi tradycji bałto-słowiańskiej, w niej mit przetrwał co najmniej trzy tysiąclecia bez istotnych zmian. Metalurgia wniosła jednak do mitu boskiego kowala jako pomocnika Gromowładcy, a do rytuału kapłanów — kowali.

Syntetyzujący rozdział 5 jest szczególnie ważny i interesujący; należy się także zgodzić z większością jego ustaleń. Istotne wątpliwości może budzić tylko, gdyby miało okazać się zgodne z naszymi domysłami, że w pierwotnej wersji mitu indoeuropejskiego jako przeciwnik Gromowładny występowało żeńskie chtoniczne bóstwo płodności, sprawa starszeństwa wersji mitu bałtyjsko-słowiańskiego wobec tradycji bliskowschodniej, w której występowała równowaga między obu przeciwnikami. Trzeba by wówczas przyjąć, że pierwotne wersje północnoindoeuropejskie mitu były nieco bliższe wersji bliskowschodniej i greckoanatolijskiej. Wiąże się to z jeszcze jednym problemem istotnej wagi, a mianowicie, czy, jak tradycyjnie przyjmuje większość badaczy, matriarchalne i patriarchalne czynniki składowe mitologii greckiej odróżniały najstarszych mieszkańców basenu egejskiego, powiązanych więzami kulturalnymi i etnicznymi z Bliskim Wschodem, od obcych im etnicznie Greków, czy też, co wydaje nam się słuszniejsze, chodzi tu o różnice chronologiczno-ustrojowe w mitologii indoeuropejskiej, w tym greckiej. Rozstrzygnięcie problemu miałooby duże znaczenie w badaniach nad praojczyzną Indoeuropejczyków. Poważna rola bydła (hodowli) w micie indoeuropejskim (s. 137, 139) nie musi wiązać się z hodowlą bydła na stepach czarnomorsko-kaspijskich. Sami autorzy skłonni są widzieć tu paralele bliskowschodnie, a niezależnie od tego nie wykluczamy, że zwierzęta hodowlane zastąpiły dzikie zwierzęta mitu z okresu, gdy kształtował się on jeszcze na bazie gospodarki myśliwskiej. Wspomniane przez autorów bliskie związki z wersją północnoeurazjatycką mitu mogły wynikać tak ze spuścizny okresu gospodarki myśliwskiej, jak z późniejszych wpływów gospodarki hodowlanej a także z bezpośrednich oddziaływań indoeuropejskich, w dobie przedhuńskiej sięgających głęboko w serce Azji. Dodajmy, że dla wyjaśnienia powiązań rytuału wywołania deszczu i płodności z kultem bóstwa piorunowego burzy interesujące jest przytoczenie danych wschodniosyberyjskich na przykład itelmeńsko-koriackich⁴⁷.

W rozdziale 6 autorzy przedstawiają „Transformację bohaterów mitu podstawowego” (s. 164 - 179). Bóg Burzy w późniejszych wyobrażeniach ludowych występuje na Rusi jako Grom, a pod wpływem adopeji do wierzeń chrześcijańskich jako Bóg lub częściej prorok Ilija (Eliasz lub Św. Jerzy); jego przeciwnik, poza zachowaniem postaci żmii, także jako baba (np. Maryna). W tym kontekście autorzy jako transformację Boga Burzy traktują Kraka z polskiej legendy.

⁴⁷ Por. np. I. S. Wdowin, *Oczerki etnicznoej istorii Korjakow*. Leningrad 1973, s. 37 - 49.

W następnych rozdziałach autorzy przedstawiają transformację omawianego mitu i rytuału w powiązaniach z kompleksem wyobrażeń o płodności. Przedmiotem badania w rozdziale 7 jest „Jaryła i jego odpowiedniki u Słowian” (s. 180 - 216). Jaryło-Jarowit był niegdyś bóstwem, związanym z wiosną i jej funkcjami płodności, jednocześnie w związku z wyobrażeniami o jego sile nabierał także cech bóstwa wojny, w związku z czym bywał utożsamiany z Marssem. W chrześcijaństwie z różnorakich przyczyn wyobrażenia o nim spłotyły się na Rusi ze św. Jurem lub Jegorem, czasami także z innymi świętymi, w tym ze wspomnianym już Ilią; podobne transformacje można stwierdzić i u innych ludów słowiańskich. Splatają się z nim różnego rodzaju obrzędy wiosenne. Rola w nich dziewcząt oraz związananie z Jaryłą i jego odpowiednikami bóstwa żeńskiego, w tym w okresie chrześcijańskim m.in. Św. Marii, są interesujące — naszym zdaniem podobnie jak w micie omawianym poprzednio można by się tu spodziewać we wcześniejszym okresie decydującej roli w wierzeniach żeńskiego kultu płodności. Znaczne podobieństwa w wyobrażeniach o Jaryle i o Perunie oraz w związanych z nimi rytuałach (obrzędach) przyczyniały się do coraz ściślejszego ich powiązania, zwłaszcza w kulecie Św. Jura-Jerzego.

Kolejny rozdział 8 („Do badań porównawczych nad niektórymi obrzędami słowiańskimi, związanymi z Kupałą”, s. 217 - 243) autorzy podkreślają jednoczesny związek obrzędów kupalnych z kultem ognia i wody a zarazem z motywem siostry, zabijającej brata. Z siostrą związana jest śmierć i woda, z bratem — życie i ogień. Chodzi tu o dualistyczne przeciwstawienie małżeńskiego pojedynku ognia i wody. Widoczne są tu analogie do uznanego za podstawowy mitu walki Boga Burzy ze Żmiją. Nie dość jasno jest tu przedstawiony problem, czy mit i obrzędowość, związane z Kupałą, są pierwotnie zupełnie niezależne od mitu „podstawowego” (a więc czy później nastąpiło ich zbliżenie), czy też doszło tu do rozdzielenia wspólnego rdzenia mitologicznego. W świetle wcześniejszych uwag recenzenta można by i w tym wypadku rozważać, czy tradycja kupalna nie jest w swoim najistotniejszym rdzeniu (choć nie w ostatecznym kształcie) wcześniejsza od rdzenia mitu podstawowego, chociażby ze względu na zawartą w niej wyraźniej równowagę kultu żeńskiego i męskiego? Polskiego czytelnika przy omówieniu obrzędowości kupalnej mogłoby zainteresować włączenie do badań nad nią danych polskich, poczynając już od źródeł średniowiecznych⁴⁸. Interesujące, chociaż wychodzące poza badania nad wierzeniami słowiańskimi, byłyby także badania nad sprawą ustalenia dnia Św. Jana Chrzciciela na 24 czerwca, czy wiązało się ono z oddziaływaniem obrzędowości, spokrewnionej z kupałą, na chrześcijaństwo przelomu starożytności i średniowiecza.

W rozdziale 9 („O symbolice korowaju w związku z pochodzeniem obrzędu korowajnego”, s. 243 - 258) autorzy uzasadniają, że podobnie jak obrzęd weselny można traktować jako odtworzenie boskiego związku małżeńskiego, tak korowaj, zastępujący pierwotną ofiarę krowy, symbolizującej płodność, można uznać za przedmiot rytuału w najbardziej uroczystych ceremoniach. Biorąc pod uwagę przeżytki obrzędowości szamańskiej, dokonywanej kolektywnie, oraz symbolikę związaną z drzewem kosmicznym, autorzy uznają zarazem, że krowa zastąpiła rogate zwierzęta, symbolizujące niegdyś średni (ziemski) świat kosmosu. Z tymi wnioskami autorów wracamy ponownie do faktu występowania w najdawniejszej mitologii prasłowiańskiej (a więc i praindoeuropejskiej) drzewa kosmicznego, o którym była mowa już przy rekonstrukcji mitu o Bogu Burzy.

Ostatni rozdział 10 („O typologii systemów dwójkowych znaków klasyfikacyjnych”) różni się od poprzednich, bowiem autorzy przechodzą tu od szczegółowych rekonstrukcji mitów do uogólniających rozważań o ogólniejszych prawidłowościach konstrukcji mitów czy szerzej sposobu patrzenia na rzeczywistość. Na podstawie bogatej literatury przed-

⁴⁸ Por. tu K. Potkański, *Wiadomości Długosza o polskiej mitologii w: tegoż, Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków 1924.

miot, dotyczącej wielu ludów różnych kontynentów uznają oni za najbardziej archaiczną i podstawową dwójkową opozycję cech i odpowiadających im znaków (w tym także językowych, i to zarówno rekonstruowanych dla dawnych języków, jak i stosowanych przez współczesne językoznawstwo przy badaniu języków), z której dopiero następnie drogą dodawania lub mnożenia powstawały systemy bardziej skomplikowane. System dwójkowy na podstawie dokonanych przez siebie rekonstrukcji mitów uważają za charakterystyczny także dla wczesnej mitologii indoeuropejskiej i szczególnie bałtyjsko-słowiańskiej, tym samym z powodzeniem atakując znaną koncepcję G. Dumézila o panowaniu w tej mitologii systemu trójkowego. W obszernej tablicy (s. 260 - 266), uwzględniającej 16 systemów (w tym 13 grup etnicznych, 4 przedstawicieli przedsokratejskiej filozofii greckiej i 2 nowożytnych), zestawiają 78 par pojęć celem ukazania typologii podstawowych semiotycznych przeciwstawięń dwójkowych. Okazuje się, że do najczęściej używanych tego rodzaju opozycji należą następujące pary: lewy — prawy, żeński — męski, zachodni — wschodni, czarny — czerwony lub biały, młodszy — starszy, północny — południowy, dolny — górny, a dalej: ciemność — światło, ziemia — niebo, woda — ogień, woda — ziemia, księżyc — słońce, noc — dzień, zima — wiosna. Interesujące, że wszystkie z tych najczęstszych opozycji występują w systemie starosłowiańskim. Szczegółowo ukazują grupy związek dwu przeciwstawięń: żeński=lewy — męski=prawy, występujący powszechnie, w tym także w systemie starosłowiańskim, wiążąc z nimi jeszcze parę Księżyc — Słońce. Zdaniem autorów starsze jest połączenie Księżycza z pierwiastkiem męskim (prawym), znajdujące potwierdzenie w symbolice sztuki paleolitycznej, obok tego jednak występuje następnie także dość często zestawienie przeciwstawne. W trakcie rytuału występuje odwracanie lub łączenie dwu przeciwstawnych cech lub też poszukiwanie ogniw przejściowych między nimi.

Ustalenia autorów o archaicznosci systemu dwójkowego znajdują potwierdzenie w znanym polskiemu czytelnikowi artykule Włodzimierza Szafrankiego⁴⁹. Ustalenia te potwierdzają wyraźnie, chociaż autorzy tego wprost nie wyupuklają, naiwno-dialektyczny charakter pierwotnego myślenia⁵⁰. System dwójkowy występuje także w organizacji społecznej, w której istnieje związek dwu egzogamicznych połówek podstawowej grupy społecznej (późniejszych fratirii). Podobnie występuje także związek między zamienianiem systemu dwójkowego przez systemy bardziej złożone w poglądach (w tym także w wierzeniach i mitologii) i podobnymi przemianami w organizacji społecznej (s. 280 nn.). Autorzy przedstawiają bliżej metody tego rozwoju. Jednocześnie wskazują oni na przejście od dwójkowego systemu klasyfikacji do wczesnonaukowych poglądów greckich filozofów przyrody drogą rozwoju (zwiększenia liczby przeciwstawięń) i abstrakcji na coraz wyższym poziomie. „Podobny kierunek rozwoju początkowego zasobu przeciwieństw, wykorzystywanych przy klasyfikacji dwójkowej, można obserwować i w szeregu innych tradycji, które poświadczyły przejście od opisów mitologiczno-poetyckich do wczesnonaukowych” (s. 305).

Jak widać z ostatniego zacytowanego tu zdania pracy, jej wyniki służą nie tylko poszerzeniu wiedzy o mitologii prasłowiańskiej, bałtosłowiańskiej, indoeuropejskiej i ogólnej, lecz także, przez uzasadnienie podstawowego znaczenia dwójkowego systemu klasyfikacyjnego w mitologii, zbliżeniu się do sposobu myślenia człowieka epoki pierwotnej i wczesnoklasowej, a przez to także do źródeł nauki.

W sumie praca Iwanowa i Toporowa stanowi poważny wkład w badania nad dziejami pierwotnej ideologii. Dzięki wnikliwej i wielostronnej analizie poddanego badaniom obszernego materiału źródłowego autorzy osiągnęli to, co się rzadko zdarza osiągnąć badaczom; ogromne wzbogacenie faktografii wraz z jej usystematyzowaniem i wyjaśnie-

⁴⁹ Por. przypis 21.

⁵⁰ Por. w tej sprawie A. F. Anisimow, *Istoričeskie osobennosti pierwobytnogo myslenia*, Leningrad 1971; M. I. Szachnowicz, *Pierwobytnaja mifologija i filosofija. Predistorija filosofii*, Leningrad 1971, s. 36 nn. i 132 nn.; B. Davidson, *Afrikancy. Wwiedienie w istoriju kultury*, Moskwa 1975, s. 25 n., 44, 142 nn. i in.

niem, nie tylko w dziedzinie mitologii, będącej głównym tematem pracy, i językoznawstwa. Dostarczyli zarazem danych, które można będzie w przyszłości spożytkować także dla dalszych badań nad rozwojem społecznym czy nad problemem etnogenezy Słowian i Indo-europejczyków. Jednocześnie wyzyskali oni wyniki własnej analizy dla stworzenia syntezy, mającej znaczenie, daleko wykraczające poza problemy, sformułowane w tytule i podtytułe pracy.

Uwagi recenzenta w niczym nie umniejszają wartości dzieła a fakt, że zawiera ono znaczną liczbę ustaleń hipotetycznych w pełni można wyjaśnić charakterem bazy źródłowej. Naszym zdaniem nad hipotezami poważnie górują wnioski, które należy uznać za niemal pewne, w tym zwłaszcza wnioski syntetyczne. Wydaje się, że praca Iwanowa i Toporowa znajdzie poczesne miejsce wśród najważniejszych pozycji z dziedziny religioznawstwa ludów indoeuropejskich.

Gerard Labuda, *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. 3, Poznań 1975, ss. 351.

Trzeci tom zbioru studiów poświęconych nie tylko, jak mowa w tytule, zagadnieniom Słowiańszczyzny zachodniej, lecz także początkom Słowian oraz innym ich grupom, pióra jednego z najbardziej twórczych mediewistów europejskich prof. dr hab. Gerarda Labudy, członka rzeczywistego PAN, przynosi, jak zwykle u tego uczonego, wiele interesujących rozwiązań, nowych propozycji, a także refleksji metodologicznych. Składają się nań poniższe grupy zagadnień i studia: I) Poszukiwania nowych dróg badawczych w dziedzinie starożytności słowiańskich (s. 9 - 90); II) Marchie niemieckie na pograniczu słowiańskim w VIII - XII w. (s. 91 - 175); III) Działalność misyjna i organizacyjna kościoła niemieckiego na ziemiach Słowian połabskich (s. 176 - 207); IV) Dokument króla Henryka IV dla księcia saskiego Ottona w sprawie nadania Raciborza w 1062 r. (s. 208 - 232); V) Wezwanie wschodniosaskich feudałów do walki ze Słowianami z 1108 r. (s. 233 - 269); VI) O pochodzeniu i stanowisku polityczno-prawnym dynastii wschodniopomorskich, głównie słowiańskich, XII w. (s. 270 - 341). Tom zawiera indeks autorów (s. 342 - 348) i spis zawartości w języku niemieckim (s. 348 - 351).

Wszystkie poruszone zagadnienia dotyczą problematyki węzłowej oraz spornej odnoszącej się do wczesnych dziejów Słowian i późniejszego ich rozwoju w początkowych wiekach średniowiecza. W niniejszym omówieniu pozwolę sobie jedynie zwrócić uwagę na problematykę zawartą w pierwszej podgrupie tematycznej.

Rozwija w niej autor swój punkt widzenia na poniższe zagadnienia: 1) O słownikach i encyklopediach starożytności słowiańskich (s. 9 - 23); 2) O udziale historyków w odtwarzaniu etnogenezy Słowian — Zagajenie dyskusji (s. 23 - 25); 2.1) Kilka pojęć wyjściowych w dyskusji (s. 25 - 28), 2.2) Dwie koncepcje historiograficzne rozwiązywania zagadnień etnogenezy i topogenezy Słowian (s. 28 - 31); 2.3) Stan opracowania testimoniów o etno-topogenezie Słowian (s. 31 - 34); 2.4) Udział historyków w wyjaśnieniu etno-topogenezy Słowian (s. 34 - 39); 2.5) Aktualne zapatrywania historyków na etno-topogenezę Słowian (s. 39 - 44); 2.6) Zasady i perspektywy dalszej pracy (s. 44 - 55).

W podrozdziale pierwszym daje G. Labuda wszechstronny obraz nie tylko wysiłków zmierzających do stworzenia słowników i encyklopedii starożytności słowiańskich, lecz również w ogóle przegląd tego wszystkiego, co w zakresie syntetycznego ujęcia tej tematyki do tej pory uczyniono. Cenny jest przy tym fakt, że uzyskaliśmy krytyczną ocenę dotychczasowych prac tego typu. Słuszna jest na pewno ogólna teza G. Labudy, że opracowanie naukowego słownika czy encyklopedii może stanowić fundament do dalszych poczynań na tym polu. Do danych natury faktograficznej należy dorzucić

jedną poprawkę. Na s. 21 stwierdza autor m.in.: „prace nad *Reallexikon d. germ. Altertumskunde* Hoopsa potrwały 26 lat [...] I nasz „słownik” ledwo po 26 latach dobiega końca”. Otóż G. Labuda nie uwzględnił, że wprawdzie idee i pierwszy zestaw haseł późniejszego Hoopsa ukończono w 1892 r., jednak faktyczne uruchomienie¹ dzieła nastąpiło na przełomie 1905/1906, a jego pełna realizacja sfinalizowana została w 1919 r. Innymi słowy okres faktycznej realizacji trwał nie 26 a 14 lat, przy czym wykonanie części prac przypadło na lata wojny. Przyjmując analogiczne kryteria należałoby jako datę początkową *Słownika starożytności słowiańskich* przyjąć co najmniej rok 1934, kiedy ukazał się we Lwowie zeszyt próbny *Słownika starożytności słowiańskich* (s. 20), do którego tak wyraźnie nawiązał aktualnie znajdujący się w stadium końcowym monumentalny *Słownik starożytności słowiańskich*, w którym to dziele ma swój wielki udział G. Labuda. Nie piszę o tym gwoli krytyki pracy SSS. Wręcz przeciwnie, moment ten wydobylem, by stwierdzić, że realizacja obu dzieł była zadaniem nieporównywalnym. Nie tylko inny był stan badań i możliwości dokonania takiej pracy, jeżeli chodzi o dzieło zredagowane przez Hoopsa, a zgola inne jeżeli chodzi o *Słownik starożytności słowiańskich*. Po prostu brak doświadczenia w planowaniu tego rodzaju wielkich poczyniła sprawiło, że termin jego realizacji zaplanowano zbyt optymistycznie. Tępych biurokratów na pewno to stwierdzenie nie satysfakcjonuje. Na szczęście nie oni tworzą naukę, choć bywa, że potrafią na pewien czas nałożyć kagańce na jej postęp. Tempo prac nad SSS będziemy natomiast w stanie porównać po ukazaniu się całości drugiego wydania Hoopsa. Niestety w przedmowie doń nie podano daty rozpoczęcia prac. Wiemy jedynie, że ostateczna realizacja pierwszego tomu trwała od 1968 do 1973 r. a więc przeszło 5 lat². Ze względów kronikarskich sprostuję nadto, że do 1974 r. wyszło 20 (a nie 18, jak u G. Labudy, s. 15) tomów *Slaviae Antiquae*³, sama natomiast inicjatywa powołania tegoż pisma zrodziła się w środowisku czeskim, a realizacji jej podjął się Józef Kostrzewski (tego szczegółu nie znałem niestety proponując jej dopełnienie zaraz po wojnie). Są to oczywiście drobiazgi. Trafne są, co najważniejsze, postulaty ogólne dotyczące przyszłości SSS oraz konieczności podjęcia różnych dzieł towarzyszących tej imprezie, jak np. słowników etymologicznych oraz atlasów. Z uznaniem należy się wyrazić o zdaniu G. Labudy na s. 23: „Praca nad językiem i nad zabytkami archeologicznymi stanowi fundament badań nad starożytnościami słowiańskimi w ogóle”. Nie jest to nowe stwierdzenie, ale iluż badaczy zapomina o tej fundamentalnej prawdzie? Dodam jedynie, że w trosce o wysoki naukowy poziom SSS redakcja jego powinna dążyć do maksymalnie obiektywnego przedstawienia stanu badań, a także, by nazwiskami autorów nie zastępować merytorycznego uzasadnienia stanowisk. Niestety i w tomie 5 SSS znajdują się ujęcia holdujące pierwszej ze wzmiankowanych typów argumentacji.

Drugi podrozdział przynosi, jeśli się nie mylę, zmienioną a w każdym razie uzupełnioną wersję referatu wygłoszonego przez G. Labudę na zebraniu Komisji Etnogenezy Słowian Komitetu Słowianoznawstwa PAN odbytym w dniu 10 XI 1971 r.⁴ Punktem wyjścia wywodów autora jest stwierdzenie (s. 25): „Nadal utrzymuje się podział na tych, którzy umieszczają kolebkę Słowian na samym pograniczu Eurazji i na tych, co przenoszą ją w głąb Europy środkowej, nadal panuje zamieszanie co do etnogenezy Słowian, jakkolwiek bowiem krytyka naukowa zmyła już niejedną naiwność ze stołu debat, a przede wszystkim tę, jakoby Słowianie byli kim innym niż są, to jednak nadal głowimy się,

¹ J. Hoops (red.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, t. 1, Strasburg 1911 - 1931, s. VI.

² H. Beck, H. Jankuhn, H. Kuhn, K. Ranke, R. Wenskus (red.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, begründet von Johannes Hoops, zweite Auflage, t. 1, Berlin - New York 1973, s. IV.

³ Jeżeli już mowa o tendencjach związanych z powstaniem tego pisma to przypomnieć wypada, że równolegle z nim miało nastąpić wznowienie założonego przez Lubora Niederlego *Věstníka Slovanských Starožitností* jako organu dającego zgodne z jego założeniami krytyczny przegląd opublikowanych prac nie tylko z zakresu slawistyki, ale także z jej dziedzin pomocniczych. Zob. *Naše Věda*, t. 18 (1938?), nr 10, s. 1. Do realizacji tej koncepcji nie doszło, a pewną jej namiastką jest odpowiedni dział w *Slaviae Antiquae*.

⁴ H. Popowska-Taborska, *Z działalności Komisji Etnogenezy Słowian*, *Slavia Antiqua*, t. 20, 1973, s. 319. Por. też artykuł G. Labudy w niniejszym tomie *Slaviae Antiquae*.

jakie to czynniki dziejowe doprowadziły do sformowania się etnosu słowiańskiego”. G. Labuda w referacie swym nie stara się przedstawić ani interpretacji procesu etnogenezy ani, tym bardziej, gotowej formuły, jak się ona dokonała (s. 25), dąży by przedstawić udział „historyków w tej wielkiej dyskusji, trwającej już od czasów Surowieckiego, Lelewela i Szafarzyka, o osiągniętych przez nich tymczasowych wynikach oraz o perspektywach i warunkach ich dalszej współpracy nad rozwiązaniem tego pasjonującego zagadnienia”.

Jako bardzo szczęśliwy pomysł uznać należy wyrażoną w p. 2.1. iniejatywę porządkowania terminologii. W konkretnym przypadku uwzględniła oprócz terminu etnogeneza Słowian także topogeneza Słowian. Pierwsza z nich miałaby określać zjawiska (s. 20) „integracji i dezintegracji wspólnot etnicznych”, które należałoby rozpatrywać w kategoriach socjologicznych w odniesieniu do ich strony społeczno-ekonomicznej, natomiast ich źródłowego odzwierciedlenia trzeba poszukać w przemianach kulturowo-duchowych i językowych, a więc ujmować je w kategoriach pojęciowych językoznawstwa i sztuki plastycznych. Decydujące dla określenia charakteru tych przemian jest ich ujęcie w kategoriach czasowych, natomiast ich rozmieszczenie przestrzenne odgrywa rolę przyporządkowaną, co bynajmniej nie oznacza podrzędności tego problemu a wskazuje tylko miejsce czynności badawczych, a kolejność dla wniosków uogólniających. Natomiast problemy związane z topogenezą obejmowałyby (s. 20): „całokształt czynności badawczych, mających na celu określenie tzw. kolebki Słowian, czyli ich praojczyzny lub też – rozszerzająco – praojczyzn, jakie kolejno zajmowali od momentu opuszczenia miejsca wspólnoty indoeuropejskiej”. Rozróżnienie zaproponowane przez G. Labudę jest słuszne. Nie wydaje mi się jedynie, by można było je traktować równorzędnie, ponieważ abstrakcyjnie. Kwestie związane z topogenezą mogą być jedynie fragmentem badań etnogenetycznych. Nie inaczej zresztą ujmują te zależności autor wyjaśniając wzajemne relacje obu na s. 51 *Fragmentów*. Takie podejście unaoeczni się jeszcze ostrzej, o ile uwzględnimy zgłoszony przeze mnie postulat prowadzenia badań etnogenetycznych w ramach odrębnej dyscypliny naukowej: etnogenetologii⁵, której jednym z działów mogłyby być doskonale badania topogenezy określonych ludów, obejmującej te wszystkie zagadnienia, które dla tej grupy zagadnień zostały zaproponowane przez G. Labudę.

Rozważania w p. 2.2. rozpoczyna autor od uwag poświęconych zakresowi historii. Wyróżnia przy tym dwa okresy: pierwszy, w którym historię ludzi odtwarzało się na podstawie źródeł pisanych, w którym rozpatrywaniu jej na podstawie źródeł „niemych” przypisywano znaczenie podrzędne i drugi, w którym odtwarza się ją na podstawie „wszelkich (s. 29) wytworów ludzkich, z samym człowiekiem i jego zachowaniem łącznie (a więc również łącznie z językiem)”. Słusznie dalej stwierdza, że formalistyczny podział źródeł doprowadził „do dzielenia dziejów ludzkich na czasy historyczne i czasy przedhistoryczne. Ponieważ jednak dzieje ludzkości są jedne i niepodzielne, w praktycznym postępowaniu wytworzyły się: a) dyscypliny historyczne rozwiązujące swoje zadania poznawcze głównie przy pomocy źródeł pisanych oraz b) dyscypliny historyczne pracujące na tym samym polu badań przy pomocy źródeł nie pisanych”. Trafnie dalej zauważa, że formalistyczny podział uległ dziś zatarciu. Historyk zmierzający do wykroczenia poza tradycyjne źródła musi znacznie rozszerzyć zakres swych zainteresowań i stać się polihistorkiem lub metahistorkiem (s. 30). Ujęcie G. Labudy zbliżone jest do mego punktu widzenia na te sprawy. Dałem temu wyraz w odpowiednim modelu prezentującym wzajemne powiązania nauk historycznych i archeologii. Proponowałem w nim użycie nie słowa polihistoria mającego w sobie coś ze zlepka różnych dyscyplin historycznych, a określenie panhistoria jako pojęcie wskazujące na jej ogólnosyntetyzujący charakter⁶, a więc w rozumieniu, o jakim pisał autor na temat prac syntetycznych oraz charakteru o jakim tu mowa, na s. 40 *Fragmentów*.

⁵ W. Hensel, *L'ethnogenesologie*, Slavia Antiqua, t. 21; (1974) 1975, s. 1 nn.

⁶ W. Hensel, *Archeologia żywa*, Warszawa 1973, s. 6.

W punkcie 2.3. prezentuje nam G. Labuda sytuację na odcinku opracowań źródeł o etno- i topogenezie Słowian. Na tym odcinku łatwo się zorientować, jak wielkie są nasze słabości w planowaniu badań naukowych. Program opracowany w 1949 r. przez b. Kierownictwo Badań nad Początkami Państwa Polskiego został w minimalnym zakresie zrealizowany, a przejęcie tego zadania przez Instytut Historii PAN nie wniosło niczego ożywczego na tym polu. Szczegółowiej prezentując prace historyków w okresie do drugiej wojny światowej, uwzględniają zarówno ich pozytywy jak negatywy, G. Labuda sądzi, że stanęli oni już u schyłku XIX w. u kresu swych możliwości (s. 38), a ich ostateczne rezultaty nazywa wręcz „kompromitacją metody badawczej opartej wyłącznie o źródła pisane”.

W punkcie 2.5 omawia G. Labuda aktualne zapatrywania historyków na etno- i topogenezę Słowian. Wskazuje na osiągnięcie wyższego etapu dyskusji, na walory prac syntetycznych, m. in. K. Tymienieckiego oraz H. Łowmiańskiego (nie pomijając ich słabości), na monograficzny charakter ujęcia J. Nalepy, której wagi nie docenia się jeszcze dziś (s. 43).

Jako szczególnie istotne, gdyż związane z perspektywami badań uznać należy sformułowanie zawarte w p. 2.6. Sformułowanych też tutaj nie powtarzam, gdyż zgadzam się niemal w zupełności ze zgłoszonymi przez G. Labudę propozycjami. Wypada może jedynie stwierdzić, iż mówienie o sporze, czy w rozwiązywaniu problematyki etnogenetycznej miejsce wiodące ma przypaść archeologii czy językoznawstwu (s. 50) jest historiograficznie może trafne, ale merytorycznie błędne. Nie może bowiem ulegać wątpliwości, iż prymat w tej dziedzinie będzie nadal miało językoznawstwo, z tym jedynie zastrzeżeniem, że dotyczy to wspólnot charakteryzujących się jednym językiem lub należących do jednej rodziny językowej. Słowianie do tej grupy należą poza wszelką wątpliwością. Metody też językoznawcze muszą zajmować miejsce naczelne w etnogenealogii.

Do bogactwa myśli zawartych w omawianej części *Fragmentów* sięgać będą często etnogenealogowie Słowiańszczyzny⁷.

W. H.

M. G. Rabinowicz (red.), *Drewnieje żiliszcze narodow wostocznoj Ewropy*, Moskwa 1975, ss. 304.

Jest to zbiorowe opracowanie przygotowane w Instytucie Etnografii AN ZSRR. Oprócz przedmowy (s. 3 - 6) oraz spisów skrótów obejmuje ono poniższe opracowania: L. G. Leczajewa, *O żiliszcze koczownikow Jugo Wostocznoj Ewropy w żelaznom wieku (I tys. do n. e. — pierwaja połowina II tys. n. e.)* s. 7 - 49; E. A. Rikman, *Żiliszcze plemen czerniachowskoj kultury Dnieprostrowsko-Prutskogo mieźdurieczja* (s. 50 - 87); J. G. Chynku, *Żiliszczja na territorii Moldawii w X - XVII ww.* (s. 99 - 103); P. A. Rappoport, *Drewnierusskoje żiliszczje (VI - XIII ww. n. e.)* s. 104 - 155; M. G. Rabinowicz, *Russkoje żiliszczje w XIII - XVII ww.* (s. 88 - 103); N. P. Priehodko, *Nektoryje woprosy istorii żiliszczja na Ukrainie* (s. 245 - 275) oraz W. W. Siedow, *Żiliszczja Jugo-Wostocznoj Pribaltyki (I — naczało II tysiaczeletia n. e.)* s. 276 - 301.

Cenność książki polega na próbie syntetycznego ujęcia materiałów uzyskanych tak na podstawie nowych badań archeologicznych, jak również reinterpretacji źródeł z dawniejszych poszukiwań oraz innych nauk, a zwłaszcza historii, etnografii i historii sztuki.

⁷ Marginesowo dodam, że tradycje wiązania Prasłowian z plemionami kultury trzcinieckiej, o których pisze na s. 81 G. Labuda, sięgają odleglejszych lat, aniżeli podawane przez naszego autora. Nie sądzę też, że G. L. dobrze odczytał moją koncepcję topogenezy Słowian, jeżeli chodzi o następstwo chronologiczne zmian zachodzących w tej dziedzinie, która od 1948 r. uległa dość dużej zmianie.

Po raz pierwszy w sposób tak obszerny udało się m. in. przedstawić rozwój domostw z samego początku wczesnego średniowiecza, jeżeli chodzi o domostwa słowiańskie. Tom wzbogacają nie tylko ryciny samych zabytków, lecz także ujęcie kartograficzne, oo zwłaszcza w odniesieniu do budowli słowiańskich z wczesnego średniowiecza podnosi wartość opracowania. Jest przy tym rzeczą interesującą, że do XI w. zasięg półziemianek w zasadzie pokrywa się z obszarem ich wcześniejszego występowania. Występują one głównie w granicach lesostepu oraz południowej części leśnej, a dopiero w XII stuleciu odkrywa się je sporadycznie także na północy. Natomiast granica naziemnych domostw przesunęła się bardziej na południe dopiero w X w.

W. H.

E. A. Rikman, *Etničeszkaja istorija naselenija Podnestrowja i priłegajuszczego Podunawja w pierwych wiekach naszej ery*, Moskwa 1975, ss. 336.

Praca oprócz indeksu nazw etnicznych i skrótów składa się z 7 rozdziałów obejmujących poniższe zagadnienia. I — Problemy badania kultur sarmackiej i czerniachowskiej nad Dolnym Dniestrem i dolnym Dunajem (s. 3 - 26) z podrozdziałami: Wstęp, historia badań terenowych na obiektach z pierwszych stuleci n. e., problemy badania kultury sarmackiej, niektóre problemy kultury czerniachowskiej w świetle historiografii; II — Sarmaci nad dolnym Dniestrem i dolnym Dunajem, szkice etnicznej historii (s. 27 - 70 z podrozdziałami: Źródła pisane, Sarmaci na przełomie n. e., dane o datowaniu późnosarmackich zabytków, charakterystyczne znamiona zachodniosarmackiej kultury, wpływ późnoantycznej kultury i sąsiednich plemion na Sarmatów zachodnich, wpływ Sarmatów na sąsiednie plemiona i antyczne ośrodki zachodniego Przyczarnomorza; III — Osady i domostwa plemion kultury czerniachowskiej dniestrzańsko-prutkiego międzyrzecza (s. 71 - 122) z podrozdziałami: Osiedla, surowiec budowlany i konstrukcje domostw, „wielkie” domy, domy średniej wielkości i ich części, ziemianki, budowle gospodarcze; IV — Gospodarka i produkcja (s. 123 - 194) z podrozdziałami: Rolnictwo, narodziny rzemiosł; V — Plemiona kultury czerniachowskiej i świat antyczny (s. 195 - 262) z podrozdziałami: Usytuowanie osiedli kultury czerniachowskiej dniestrzańsko-prutkiego międzyrzecza i ośrodki antyczne, wojny plemion barbarzyńskich międzyrzecza z imperium rzymskim, zagadnienia przenikania mieszkańców ośrodków późnoantycznych na terytorium barbarzyńskie, osiedle Sober, importy, handel, obrót pieniężny u plemion międzyrzecza w pierwszych wiekach n. e., zagadnienia datowania zabytków czerniachowskich dniestrzańsko-prutskiego międzyrzecza, wpływ późnoantycznej kultury na kulturę czerniachowską, niektóre znamiona organizacji społecznej plemion dolnego Dniestru i dolnego Dunaju w pierwszych stuleciach naszej ery; VI — Groby i obrządek pogrzebowy (s. 263 - 301) z podrozdziałami: Użytkowanie cmentarzysk, klasyfikacja grobów, różne formy pochówków, zagadnienie grobów z rozrzuconymi kośćmi, groby z konstrukcjami kamiennymi lub kamieniami, węgiel i popiół w grobach, elementy obrządku grzebalnego w inwentarzu grobów, cmentarz — miejscem kultu, ewolucja obrządku grzebalnego; VII — Problemy składu etnicznego osiedli nad dolnym Dniestrem i dolnym Dunajem w okresie kultury czerniachowskiej (s. 302 - 3332) z podrozdziałami: O elementach trackich kultury czerniachowskiej nad dolnym Dniestrem i dolnym Dunajem, o roli Sarmatów w genezie kultury czerniachowskiej, polietniczność nosicieli kultury czerniachowskiej.

Podany spis treści mówi sam za siebie o bogactwie zawartych w omawianej książce materiałów. E. A. Rikman wykorzystał w niej źródła różnego rodzaju oraz przeprowadził szczegółową analizę źródeł archeologicznych, przeważnie pochodzących z jego własnych badań. Studium jego ma znaczenie nie tylko dla poznania złożonych procesów

przemian gospodarczych zachodzących na omawianym przez niego terenie, lecz także jest przykładem umiejętnego wykorzystywania również danych archeologicznych dla wyjaśnienia trudnej problematyki etnicznej przynależności kultur archeologicznych.

E. A. Rikmanowi udało się w sposób przekonywująco wykażać wpływ antycznej kultury na proces unifikacji kulturowej plemion barbarzyńskich. Przekonywująco brzmią jego wywody na temat wieloetniczności kultury czerniachowskiej, przy czym wnioski jego są ważne dla ustalenia granic różnych grup etnicznych m. in. Sarmatów, Traków oraz Słowian. W ten sposób teza o wieloetniczności kultury czerniachowskiej zyskała wiele cech prawdopodobieństwa.

Wywody jego przynoszą również wiele materiałów porównawczych dla właściwego zrozumienia procesów etnicznych zachodzących w tym samym czasie na ziemiach polskich w obrębie kultury przeworsko-oksywskiej (groby jamowe). Dużo także będzie można u nas skorzystać z niej w rozważaniach różnych problemów łączących się ze strukturą gospodarczą, socjalną oraz stosunkami demograficznymi, panującymi w pierwszych wiekach n. e. na obszarze Polski.

W. H.

Jürgen Schölzel, *Nimptsch in Schlesien. Vorzeit, Frühzeit, Mittelalter*, Marburg/Lahn: 1974, 8° ss. XXVI, 285, tabl. 18, Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas. Im Auftrage des Johann Gottfried Herder-Institut, herausgegeben von Hans Karp, Nr 94.

Monografia Niemcy, dziś niewielkiego ośrodka miejskiego w województwie walsbrzymskim, a w średniowieczu ważnego grodu leżącego przy głównym szlaku łączącym ziemie polskie z Czechami, wydana w RFN musi wzbudzić szczególne zainteresowanie czytelnika polskiego, z uwagi na fakt, że sprawa wykopalisk w Niemcy wykorzystywana była w okresie międzywojennym przez nacjonalistyczne koła naukowe ówczesnej Trzeciej Rzeszy, jako jeden z głównych argumentów mających świadczyć o germańskiej przeszłości Śląska. Praca składa się z kilku rozdziałów. Poruszają one w szerokim zakresie podstawowe problemy z dziejów średniowiecznej Niemcy. Omawiają one kolejno problem prahistorycznego osadnictwa odkrytego na terenie miasta, analizę przekazów pisanych do 1200 r., kwestię kasztelanii i Starego Miasta w Niemcy, początki kolonizacji niemieckiej w mieście i jego regionie oraz rolę miasta w okresie wojen husyckich w latach 1429 - 1434. W znacznie rozbudowanych aneksach autor dołączył szereg zestawień, jak formy nazwy miasta występujące w zapisach średniowiecznych, listy kasztelanów, wójtów, proboszczów czy też fragmenty z kroniki miejskiej pochodzącej z 1769 r. Studium oparte zostało na szeroko uwzględnionej literaturze zarówno niemieckiej, jak i polskiej. Wykorzystano w nim znacznie rozbudowaną bazę źródłową. Autor nie ograniczył się tylko do ponownej analizy źródeł archeologicznych i pisanych, ale sięgnął także do kartograficznych i ikonograficznych.

Lektura pracy wskazuje, że podstawowym celem autora było nie tylko wszechstronne i bezstronne ukazanie przeszłości tego miasta, ale uwypuklenie problemów związanych z rolą Germanów czy Niemców w dziejach Niemcy. Stąd wiele miejsca (około 25% całości tekstu) poświęconego szczegółowej dyskusji związanej z interpretacją znalezisk archeologicznych na terenie miasta. Jak wiadomo w okresie międzywojennym lansowano w ówczesnych kołach naukowych niemieckich hipotezę o przetrwaniu do czasów wczesnego średniowiecza na terenie Śląska części germańskiego plemienia Silingów i założeniu przez nich w okresie tzw. wędrowek ludów (400 - 600 n. e.) grodu w Niemcy. Miała ona być wówczas siedzibą władcy germańskiego większego okręgu, a także miał się w niej znajdować garncarski ośrodek produkcyjny. Podstawą tego rodzaju przypusz-

czeń była z jednej strony interpretacja wyników badań archeologicznych i wydzielenie zabytków rzekomo germańskich, jak i relacja kroniki Thietmara wspominającego pod 1017 r., że Niemcza miała być zbudowana przez „naszych” czyli Niemców.

Wieloletnie badania polskie prowadzone w okresie powojennym na terenie Niemczy nie potwierdziły przypuszczeń niemieckich¹. Stwierdzono bowiem, że osadnictwo wczesno-średniowieczne nawarstwione zostało na osadę obronną kultury łużyckiej. Ustalono także, że materiały zarówno z wcześniejszych faz okresu wczesnego średniowiecza, jak i tzw. okresu wędrówek ludów nawiązują do słowiańskiej kultury przeworskiej okresu wpływów rzymskich. Nie stwierdzono natomiast występowania śladów osadnictwa germańskiego. Podważono również twierdzenia o istnieniu w Niemczy ośrodka garncarskiego na podstawie śladów pieca uznawanego za garncarski. Szczegółowa analiza zachowanej dokumentacji niemieckiej zdaje się wskazywać, że odkryty obiekt nie mógł służyć do wypalania garków². Niektóre problemy zasygnalizowane przez badania niemieckie nie zostały dotąd dostatecznie wyświetlone. Należą do nich wciąż początki grodu w Niemczy. Nie można stąd całkowicie wykluczyć możliwości istnienia już w V - VI w. n. e. najstarszej fazy umocnień w Niemczy w postaci plotu plecionkowego oblepionego gliną, jak to przyjmowali archeolodzy niemieccy. Również w ocenie kroniki Thietmara w nauce polskiej panuje zgodna opinia, że określenie użyte przez kronikarza (*quod a nostris olim sit condita*³) odnieść należy do jeńców niemieckich zatrudnionych przy budowie grodu w Niemczy, prawdopodobnie przez Czechów w okresie ich panowania na Śląsku⁴. Etymologię nazwy Niemczy zalicza się więc do nazw typu jenieckiego występujących stosunkowo licznie na terenie Słowiańszczyzny. Brak natomiast podstaw zarówno archeologicznych, historycznych, jak i językoznawczych do podtrzymywania poglądu o możliwości przetrwania na terenie Śląska czy Niemczy do czasów wczesnego średniowiecza jakichś relikwów ludności germańskiej⁵.

Autor ponownie szeroko omówił wyniki badań archeologicznych zarówno niemieckich, jak i polskich i po przedstawieniu poglądów obu stron w rezultacie całkowicie podtrzymuje dawną, przedwojenną hipotezę, przyjmując za udowodnioną ponad wszelkie wątpliwości pewnik, że Niemcza była grodem germańskim, a kolonizacja słowiańska na „terenie Wschodnich Niemiec czyli Zachodniej Polski” pojawiła się dopiero około 600 r. n. e. (s. 19 i n.). Jedynym odstępstwem od dawnych poglądów jest próba pewnej modyfikacji interpretacji przekazu Thietmara. Autor przyjmuje bowiem (s. 27 i n.) pozbawiony jakichkolwiek podstaw naukowych pogląd, że ludność pochodzenia germańskiego utrzymała się w rejonie Niemczy przez dłuższy okres czasu, na tyle długo, że słowiańscy przybysze zetknęli się z nią i określali mianem „Niemców”. Tę nazwę mieli nadać wzgórzu, na którym powstał gród w Niemczy. Odrzuca natomiast zupełnie możliwość, by do czasu Thietmara mogła mieć miejsce faktyczna kontynuacja osadnicza ludności germańskiej w Niemczy. Uważa, że za czasów kronikarza mieszkańcy Niemczy mówili już innym językiem i mieli odmienną od Germanów kulturę materialną (nie nazywając ich jednak ludnością słowiańską czy polską!). Uważa natomiast, że w świadomości współczesnych Thietmarowi mieszkańców Niemczy przetrwać miała jedynie stara tradycja o niesłowiańskiej genezie Niemczy i ona miała stać się z kolei podstawą wzmianki kronikarza o „naszych”, którzy kiedyś zbudowali Niemczę. Celowo przytoczyliśmy obszerniejszy fragment wy-

¹ M. i T. Kaletynowie, J. Lodowski, *Grodziska wczesnośredniowieczne województwa wrocławskiego*, Wrocław 1968 s. 104 i n. (tu zebrana szczegółowa literatura).

² W. Hołubowicz, *Wyniki badań przeprowadzonych w 1950 r. w Niemczu Śląskiej*, Wiad. Arch. 22, 1955, s. 148 i n.

³ *Kronika Thietmara*, wyd. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953 lib. VII, cap. 59, s. 553, 555.

⁴ H. Łowmiański, *Początki Polski*, T. 1, Warszawa 1963, s. 256, przypis 748; *Słownik Starożytności Słowiańskich* T. 3, 1967, s. 386 i n.

⁵ H. Łowmiański, op. cit., s. 256 i n.; J. Żak, *Słowianie i Germanie w prahistorii polskiej i niemieckiej w: Stosunki polsko-niemieckie w historiografii*, cz. 1, Poznań 1974, s. 21 - 149.

wodów autora, by dać przykład stosowanej przez niego argumentacji. Podobnie autostoi zdecydowanie na gruncie germańskiej etymologii nazwy Ślęzan od Silingów i utrzymuje, że Niemcza podobnie jak za czasów Silingów, także w okresie wczesnego średniowiecza była stołecznym grodem Ślęzan.

Omawiając znaleziska z okresu wczesnego średniowiecza autor nie omieszkał wspomnieć o odkrytym w 1937 r. fragmencie przedmiotu z rogu jelenia nieznanego przeznaczenia z ornamentem i rytami zwierzęcymi pochodzenia skandynawskiego wraz z fragmentami naczynia datowanego na XI w. wykazującego również wpływy północne. Posłużyło to za pretekst do przypomnienia, zdawałoby się dawno przebrzmiałej i wystarczająco wyjaśnionej nawet przez niemieckich badaczy, hipotezie o rzekomym bezspornym udziale wikingów przy budowie państwa polskiego⁶. Zabytki pochodzenia północnego znalezione w Niemczech miałyby być tego kolejnym dowodem.

Podobnie poruszając problem reformy na prawie niemieckim Niemczech i okolicznych wsi główny nacisk położono na sprawę napływu kolonistów niemieckich. Wprowadzenie prawa niemieckiego identyfikuje ze sprowadzeniem kolonistów z Niemiec. Pozornie stara się zachować obiektywizm nie negując równoległego istnienia, a nawet rozwoju osadnictwa wiejskiego na prawie polskim. Nie porusza jednak zupełnie sprawy, że proces reformy na prawie niemieckim obejmował zarówno kolonistów sprowadzanych z zewnątrz w tym i niemieckich, jak i ludność miejscową pochodzenia polskiego, na co wielokrotnie zwracano uwagę w literaturze przedmiotu⁷.

Autor poza wprost obsesyjnym doszukiwaniem się śladów germańskich czy niemieckich w Niemczech zastosował także swoistą metodę w odniesieniu do rezultatu badań polskich. Omawia je szeroko, cytując literaturę polską (trzeba bezstronnie przyznać zebraną bardzo starannie), ale w miarę możliwości stara się podważyć czy wręcz odrzucić wyniki polskich badań. Stosując pozory obiektywizmu, w istocie, w konkluzji poszczególnych omawianych kwestii, na miejsce odrzuconych poglądów polskich podaje zdezaktualizowane od dawna poglądy niemieckie. Dla przykładu warto może wspomnieć, że przy szerokim omawianiu problemu Starego Miasta w Niemczech, które było zapewne osadą targową na prawie polskim, autor odrzuca całkowicie teorię o ewolucyjnym rozwoju miast na ziemiach polskich. Uważa ją za zupełnie dowolną, nie opartą na dowodach naukowych i stwierdza, że została ona w sposób rzekomo nie budzący wątpliwości obalona przez badaczy niemieckich⁸. Przykładów tego typu można by podać znacznie więcej.

Autor wykazuje jednocześnie niewątpliwie dobrą orientację w problematyce zarówno archeologicznej, jak i historycznej średniowiecznego Śląska, stąd w monografii znaleźć można szereg interesujących prób nowych rozwiązań poszczególnych problemów. Mimo tych pozytywnych osiągnięć tendencyjna metoda zastosowana przez autora w znacznym stopniu zdewaluowała całą monografię. Mimo pozorów obiektywizmu monografia jest wyraźnym anachronizmem, świadczącym o ciągle jeszcze pokutujących starych nacjonalistycznych tendencjach wśród części badaczy RFN. Ostateczna konkluzja musi brzmieć, że omawiana praca nie stanowi postępu w poznaniu przeszłości Niemczech, a ze względu na zastosowaną metodę i argumentację faktycznie nie przedstawia wartości naukowych. Stanowić może jedynie jeszcze jeden negatywny przykład próby nadużycia nauki dla celów zgoła pozanaukowych.

Andrzej Wędkci

⁶ Por. G. Labuda, *Początki państwa polskiego w historiografii polskiej i niemieckiej w: Stosunki polsko-niemieckie w historiografii*, cz. 1, Poznań 1974, s. 150 - 217.

⁷ Por. Z. Kaczmarczyk, *Kolonizacja niemiecka i kolonizacja na prawie niemieckim w średniowiecznej Polsce*, tamże, s. 218 - 326.

⁸ W rzeczywistości część badaczy niemieckich w RFN opowiedziała się za istnieniem miast na prawie polskim przed okresem kolonizacji niemieckiej i reformy miejskiej na prawie zachodnioeuropejskim np. H. Ludat (*Vorstufen und Entstehung des Städtewesens in Osteuropa*, Köln - Braunsfeld 1955) czy W. Kuhn (*Die deutschrechtlichen Städte in Schlesien und Polen in der ersten Hälfte des 13 Jahrhunderts*, Marburg/Lahn 1968). Por. omówienie poglądów Z. Kaczmarczyk, op. cit., s. 301 i n.

