

LECH LECIEJEWICZ (Wrocław)

LEGENDY ETNOGENETYCZNE W ŚWIECIE SŁOWIAŃSKIM

Legenda etnogenetyczna to podanie o pochodzeniu własnego plemienia, niekiedy również plemion sobie pokrewnych. Innymi słowy jest to wizja swojej przeszłości, ważny element społecznej świadomości każdej wspólnoty ludzkiej. Chcąc ustalić, jak wyglądała ona u Słowian doby plemienną, natrafiamy na wiele trudności zarówno natury źródłowej, jak i metodologicznej. Przekazy są więcej niż skąpe, zwykle niejednoznaczne, oddzielenie rodzimego wątku od uczonej opowieści dziejopisów lub ich własnych pomysłów nie jest, jak wiemy, łatwe. Komparatystyka otwiera przed nami nowe, nieraz nieoczekiwane drogi poznawcze, które jednak łatwo mogą też wieść na manowce. Na dobrą sprawę każde z podań o przeszłości słowiańskiej, przekazane przez najstarszych kronikarzy, wymagałoby gruntownej analizy w rodzaju tej, jaką ostatnio przeprowadził Jacek Banaszek w swojej książce poświęconej podaniom o Piaście i Popielu¹. Studiów takich w zasadzie brak. Dlatego też uwagi tu przedstawione nie mogą być niczym więcej niż wprowadzeniem do dyskusji.

Na wstępie warto przypomnieć pewne ogólne ustalenia dotyczące wizji przeszłości u ludów pierwotnych. Bujnemu rozwojowi badań etnologicznych w XIX w. i początkach naszego stulecia zawdzięczamy świadomość specyficznego sposobu widzenia świata i utrwalania swej o niej wiedzy przez społeczeństwa niepiśmienne. Trzeba tu przypomnieć przede wszystkim zasługi wielkiego przedstawiciela kierunku ewolucjonistycznego, Jamesa Georgea Frazera, który w swej *Złotej Gałęzi* i innych studiach dał podstawy do zrozumienia mentalności człowieka pierwotnego, wskazał na wszechobecne piętno magii i religii w jego widzeniu świata². Wiadomo jednak, że znakomity uczoney brytyjski swoją ogromną wiedzę czerpał z drugiej ręki i jego urzekające szerokością spojrzenia poglądy wymagały weryfikacji w toku metodycznych poszukiwań terenowych. Tą właśnie drogą poszedł uczeń Frazera, twórca szkoły funkcjonalnej, Bronisław Malinowski, prowadząc badania wśród mieszkańców wysp zachodniego Pacyfiku, i jego współpracownicy działający na te-

¹ J. Banaszek 1986.

² J. G. Frazer 1911 - 15; 1962.

renie Czarnej Afryki i Australii³. Podobne zasługi miał w rozpoznaniu mentalności dawnych mieszkańców Ameryki Północnej Franz Boas i jego uczniowie.

Badania w dorzeczu Amazonki przekonały z kolei Claude Lévi-Straussa o istnieniu — wbrew wysuwanyemu niekiedy poglądom — normalnych zasad logicznego myślenia u mieszkańców tych ziem i innych ludów pierwotnych. Czerpiąc inspirację z doświadczeń francuskiej szkoły socjologicznej i nowszych koncepcji metodologicznych językoznawstwa, uczony ten wprowadził analizę strukturalną do studiów nad mentalnością „nieoswojoną”⁴. Wiemy, że idąc tą drogą George Dumézil zapoczątkował nie tak dawno prawdziwy przewrót w badaniach nad pierwotnymi wierzeniami ludów indoeuropejskich, stając się, obok Mircea Eliade, jednym z głównych inspiratorów nowoczesnych studiów religioznawczych również w zakresie słowianoznawstwa⁵.

Lévi-Strauss oraz badacze idący jego śladem podkreślają, że ludy pierwotne, podobnie jak my, żyją „w historii”, lecz że wypracowały one specyficzną skłonność do obrony swej archaicznej struktury społeczno-kulturowej⁶. Przejawia się to w braku perspektywy czasowej w ich widzeniu świata, w mitologizacji przeszłości, czyli w istocie rzeczy w braku świadomości historycznej. Podobnie też Dumézil w określeniu struktury mitu widział rozwiązanie zagadki znaczenia dawnych religijnych wierzeń ludów indoeuropejskich. Z drugiej strony Eliade wzbogacił te badania o ogólniejszą analizę fenomenologiczną⁷. Przypomnijmy, że również u nas Jerzy Topolski, zafascynowany zjawiskiem istnienia ludów „bez historii”, dostrzegł w tym jeden z istotnych czynników sprzyjających ich zacofaniu cywilizacyjnemu, chociaż z drugiej strony poddał on koncepcje metodologiczne Lévi-Straussa daleko idącej krytyce, zarzucając im przede wszystkim ahistoryzm⁸.

Wykorzystując te dyskusje dla naszych celów, musimy jednak mieć na uwadze dwie sprawy. Pojęcie ludy pierwotne (czy niepiśmienne) jest pojęciem obejmującym populacje nader zróżnicowane co do sposobu gospodarowania, charakteru więzi społecznej i mentalności. Bardziej też różnią się myśliwsko-zbierackie wspólnoty paleo- i mezolityczne od rolników i hodowców neolitu lub epoki brązu niż ci ostatni od feudalnych społeczeństw średniowiecza. Znaczenie rewolucji neolitycznej dla rozwoju pierwotnej mentalności dostrzegł zresztą i C. Lévi-Strauss. Przenoszenie na Słowiańszczyznę plemienną doświadczeń etnologii bez bliższego określenia ich podstaw byłoby zatem więcej niż ryzykowne.

Z drugiej strony bezpośrednio sięgnięcie do źródeł poucza, że byłoby rzeczą

³ Zasady swej metody badawczej wyłożył B. Malinowski w cyklu rozpraw, zob. 1958. Jeśli chodzi o szkołę amerykańską zob. F. Boas 1948.

⁴ C. Lévi-Strauss 1960; 1970.

⁵ Od M. Eliade zaczerpnął swe podstawowe pojęcia H. Łowmiański 1979, od G. Dumézila czerpał inspirację A. Gieysztor 1982.

⁶ C. Lévi-Strauss 1960, s. 41 i n.; 1969, s. 351 i n. Swoje koncepcje w interesujących nas kwestiach wyłożył G. Dumézil najpełniej w 1968 - 1973.

⁷ Zob. M. Eliade 1949; 1970.

⁸ J. Topolski 1976; por. też tenże 1977, s. 251 i n.

nieuzasadnioną odmawianie świadomości historycznej ogółowi ludów pierwotnych. Wiemy, że już wśród neolitycznych wspólnot, jakie reprezentowali badani przez B. Malinowskiego mieszkańcy Wysp Trobrianda, krążyły legendy o niezwykłych wydarzeniach z przeszłości, a wiedza o swych początkach, chociaż ujęta w formę mitu, mogła zawierać jakieś realne wątki⁹. Również rodzimi badacze afrykańscy podkreślają, że ogół społeczeństw Czarnego Łądu posiadał nader rozbudowane wyobrażenia o przeszłości¹⁰. Pełne szczegółów historycznych były mity etnogenetyczne tamtejszych ludów, które w średniowieczu tworzyły własne królestwa. Są one porównywalne z podaniami o początkach wielu społeczeństw przechodzących od ustrojów plemiennych do wczesnopanństwowych. A do nich przecież zaliczali się również Słowianie wczesnego średniowiecza.

Przejdźmy do słowiańskich realiów. Jak wykazywał przed laty Gerard Labuda, istniała w Słowiańszczyźnie plemiennej jakaś pamięć o wspólnym pochodzeniu i nawet miejscu, skąd miały się wywodzić poszczególne ludy¹¹. Domyślać się można tego już z najstarszych przekazów Jordanesa i Prokopa z Cezarei w VI w., jednoznacznie pisał o tym w połowie IX w. tzw. Geograf Bawarski, zauważając, że plemię Zeriuani „tantum est regnum, ut ex eo cunctae gentes Sclavorum exortae sint, et originem, sicut affirmant, ducant”¹². Spośród wielu propozycji odczytania nazwy Zeriuani najbardziej prawdopodobna jest, jak sądzę, wersja Serbianie; chodziłoby więc o tradycję przekazaną przez Serbów nad Solawą o ich dawnej ojczyźnie położonej gdzieś w głębi Europy środkowo-wschodniej.

Niewiele później, w pierwszej połowie X w. podróżnik i geograf arabski al-Masudi zapisał nieco odmienną relację o pochodzeniu ludów słowiańskich. Przypomnijmy jej najważniejsze fragmenty w wersji zaproponowanej przez G. Labudę: „Otóż między nimi jest jeden [naród], przy którym z dawna od samego początku była władza; jego król nazywał się [był zwany lub nosił tytuł?] Madżak. Naród ten zwie się Walinjana; i temu narodowi zwykły się były podporządkować pozostałe plemiona słowiańskie, ponieważ przy nim była władza i inni ich królowie jej ulegali”. I dalej nieco ponownie o Walinjana: „Lud ten jest wśród plemion słowiańskich najczystszej krwi; był czczony pośród ich narodów i mógł się między nimi powołać na stare zasługi. Potem nastąpiła niezgoda między ich narodami; rozluźniła się ich organizacja i poszczególne narody skupiły się w sobie; każdy naród powołał króla nad sobą według liczby ich królów [...] z powodów o których za długo byłoby rozprawiać”¹³. Podanie

⁹ B. Malinowski 1958, s. 498 i n.

¹⁰ J. S. Mbiti 1980, s. 41 i n. Ludy te wyróżniało pojmowanie czasu jako zjawiska „dwuwymiarowego” o długiej przeszłości, teraźniejszości, pozbawionego natomiast w istocie rzeczy przyszłości (ibidem, s. 33). Instruktywny przegląd afrykańskich podań etnogenetycznych daje S. Piłaszewicz 1978, s. 344 in., literatura. Por. Też M. Tymowski 1984, s. 102 i n.

¹¹ G. Labuda 1960, s. 34 i n.

¹² B. Horák, D. Trávníček 1956, s. 3, 38 i n. Zob. też G. Labuda 1960, s. 40 i n.

¹³ G. Labuda 1960, s. 43 i n.

to al-Masudi poznał zapewne podczas swego pobytu w Konstantynopolu, pochodziło ono zatem od Słowian bałkańskich. Plemię Walinjana jest na ogół identyfikowane z Wołynianami, a raczej mieszkańcami Wołynia; topograficzna nazwa tego regionu zdaje się mieć pradawną metrykę.

Echem własnej, słowiańskiej tradycji są też zapewne w swym podstawowym zrzębie wiadomości o pochodzeniu Chorwatów i Serbów zapisane w połowie X w. przez Konstantyna Porfirogenetę. Wprawdzie datowanie wydarzeń na czasy cesarza Herakliusza wskazywałoby, że wieści te dotarły do autora *De administrando imperio* za pośrednictwem bizantyńskiego, lecz rodzimy słowiański charakter zdają się mieć szczegóły geograficzne i przede wszystkim opowieść, jak to od Chorwatów „którzy w owym czasie zamieszkiwali poza Bawarią, gdzie są teraz Biali Chorwaci” oderwał się „ród pięciu braci Kloukas i Lobelos i Kosentzis i Mouchlo i Chrobotos i dwie siostry, Touga i Bouga, którzy przyszli ze swym ludem do Dalmacji”¹⁴. Motyw dwóch braci, którzy rozdzielili dawne plemię zamieszkałe na północy zawierała też opowieść o pochodzeniu Serbów.

Dalsze legendy o początkach ludów słowiańskich nazwał G. Labuda nie bez racji tradycją literacką, uczoną¹⁵. Zaliczyć do niej należy przede wszystkim staroruski przekaz Powieści dorocznej o tym, jak „po mnożech-że vremjaněch sěli sut' slověni po Dunaevi, gđe est nyne Ugor'ska zemlja i Bolgar'ska. I ot těch- slověn razidošasja po zemlě i prozvašasja imeny svoimi, gđe sědše na kotorom- městě”¹⁶. Inspiracją była tu biblijna opowieść o rozjeściu się ludów spod Wieży Babel. Jednakże cechy rodzimej tradycji ma przekaz o Radymiczach i Wiatyczach: „bjasta bo 2 brata v Ljasěch, — Radim, a drugij Vjatko, — i prišed-ša sědosta Radim- na S-žju, i prozvašasja radimiči, a Vjat-ko sěde s- rodom- svoim- po Oeč, ot nego že prozvašasja vjatiči”. Imiona protoplastów zdają się być interpretacją patronimicznej nazwy plemienia, chociaż nie brakło też w nowszej historiografii hipotez, że Wiatycze to przekształcona nazwa Wenetów lub nawet Antów¹⁷. Wiadomość o pochodzeniu tych ugrupowań od Lachów trudno inaczej wyjaśnić, jak istnieniem jakiejś lokalnej tradycji. Lachów tych oczywiście należy traktować, zgodnie ze współczesnym autorowi stanem rzeczy, jako pojęcie geograficzne, nie etniczne.

Również opowieść Kosmy praskiego o praojcu Boemusie, który przybył do Kotliny Czeskiej na czele swego ludu i tu osiadł koło Góry Řip, jest uczonym wymysłem, mieszczącym się w zwykłej dla historiografii średniowiecznej topicznej relacji *de origine*¹⁸. Punktem wyjścia była oczywiście nazwa kraju. Nie wiemy w istocie rzeczy, czy już wówczas imię legendarnego praojca miało

¹⁴ G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins (ed.) 1967, c. 30, s. 142 i n., c. 32, s. 152 i n. Zob. też G. Labuda 1949, s. 194 i n.; 1960, s. 62 i n.

¹⁵ G. Labuda 1960, s. 64 i n.

¹⁶ D. S. Lichačev (ed.) 1950, s. 11.

¹⁷ D. S. Lichačev (ed.) 1950, s. 14. Przegląd dyskusji H. Łowmiański 1973, s. 92 i n.; V. V. Sedov 1982, s. 143 i n., 151 i n.

¹⁸ B. Bretholz (ed.) 1923, L. I, c. 2, s. 5 i n. Por. tu D. Třeštík 1968, s. 84 i n.

swój rodzinny odpowiednik „Czech”. Jeszcze bardziej przesycone wiedzą szkolną jest nieco późniejsze opowiadanie Popa Dukljanina o pochodzeniu Serbów i Chorwatów¹⁹. Pominiemy też uczone wywody naszego Mistrza Wincentego i interesujący z wielu względów, lecz późny przekaz interpolatora Kroniki Wielkopolskiej.

Rekapitułując ten przegląd, widzimy, że podania o pochodzeniu słowiańskich grup plemiennych zawierają nader ogólne dane mieszczące się w zasadzie w ramach prawdopodobieństwa historycznego. Trudno mówić o mitologizacji przeszłości w sensie uświęcenia legendą więzi łączących wspólnotę. Może to wina skrótowego charakteru przekazu, zawierającego jedynie pamięć o wybitnych przywódcach i pewne dane geograficzne. Zanim przejdziemy do nieco bardziej szczegółowych podań dynastycznych, w których element mitologiczny zdaje się mocniej dochodzić do głosu, zwróćmy jednak uwagę, że istnieją też ślady innych legend plemiennych o dawnych wydarzeniach, podań nie mających charakteru sakralnego.

Ślady te dostrzegalne są głównie w przekazach staroruskich. Poświęcił im w swoim czasie obszernie studium Borys A. Rybakow, który sądził, że obok prastarych zmitologizowanych opowieści sięgających doby prasłowiańskiej, których istnienia możemy jedynie najogólniej się domyślać, zaczęły powstawać w IV - VII w., a więc w szeroko pojętej dobie wędrówek słowiańskich, plemienne opowieści o książętach-wojewodach i książętach budowniczych grodów²⁰. Odgłosy ich znajdujemy w staroruskich latopisach, traktatach religijnych, przede wszystkim zaś w Powieści dorocznej i Słowie o wyprawie Igora. O istnieniu ich świadczyłyby też pewne przekazy zachowane u ludów sąsiednich. U samego już schyłku doby plemiennej, w IX - X w., zaczęły powstawać pieśni-byliny o dzielnych drużynnikach i innych przedstawicielach lokalnych społeczności. Pieśni te przechował folklor ruski aż do czasów nowożytnych, kiedy to zauważone zostały i spisane przez etnografów.

Interesować nas tutaj będą przekazy dotyczące dawnych dziejów wspólnot plemiennych. Za odgłos wydarzeń historycznych uznał Rybakow wzmianki o Trojanie w Słowie o wyprawie Igora, interpretując je jako rezultat zetknięcia się ugrupowań słowiańskich nad dolnym Dunajem z pamięcią o cesarzu Trajanie (98 - 117 r.) i pozostałościami jego imponujących barbarzyńcom inwestycji²¹. Zachowajmy jednak powściągliwość ze względu na niesprawdzalność tej hipotezy (wymyślonej już przez autorów staroruskich) i możliwość uznania Trojana za jedno z bóstw słowiańskich, zapewne o charakterze chtonicznym²². Podobnie łączenie „czasów Busowych” ze znanym z Jordanesa księciem Antów Bozem, ukrzyżowanym przez Winitara gockiego około

¹⁹ V. Mošin (ed.) 1950, s. 40, Por. G. Labuda 1960, s. 66 i n.; N. Banašević 1971.

²⁰ B. A. Rybakov 1963.

²¹ B. A. Rybakov 1963, s. 14 i n.

²² Por. np. A. Gieysztor 1982, s. 126 i n. W dyskusji nad tym artykułem na sympozjum Komisji Mediewistycznej PTH w Toruniu w dniu 18 X 1986 r. prof. T. Wasilewski

370 r., opiera się na nader słabej przesłance pewnego podobieństwa imion. Niejednoznaczne są również ślady tradycji walk Antów z Gotami i Awarami, którą miał zachować folklor północnokaukaski, przejmując ją w XI w., jak domyśla się Rybakow, ze środowiska tmutorokańskiego. Na Rusi zachowała się jednak pamięć o ucisku Dulebów ze strony Awarów. Mówi o tym Powieść doroczna, a za wiarogodnością jej przekazu przemawiałoby, mimo niedawnych zastrzeżeń Wincentego Swobody, przytoczone przez nią przysłowie o ludach, które zginęły bez śladu: „pogiboša aki obrě”²³. Do podobnego rodzaju podań plemiennych zalicza się też niekiedy relację Powieści o płaceniu przez Polan Chazarom daniny w mieczach²⁴.

Na pewniejszy grunt wchodzimy, rozpatrując przekazaną przez latopisy staroruskie legendę o założeniu Kijowa. Zawierał ją już hipotetyczny najstarszy zwód datowany na koniec XI w. Jak pamiętamy, głosiła ona, że było trzech braci Kij, Szczek i Choriw oraz siostra ich Łybed. Kij osiadł na górze koło Boryczewa, od dwóch pozostałych miały wziąć swoją nazwę wyniesienia Szczekowica i Choriwica. „I sotvoriša gradok-, vo imja brata svoego starějšago i narekoša imja Kyev-. I bjaše okolo ich lės- i bor- velik-, i bjachu lovišča zvěrie. I běša muži mudri i smysleně, narěčachusja Poljane”²⁵. Autor Powieści dorocznej uwzględnia szerszą wersję, głoszącą, że Kij był przewoźnikiem, „u Kieva bo bjaše perevoz- togda z onoja storony Dněpra”, zaprzecza jednak jej wiarogodności na podstawie innej legendy o wyprawie Kija do Carogrodu i wzniesieniu nad Dunajem grodu Kijewiec²⁶. Czy jednak istnienie samej nazwy miejscowości, spotykanej zresztą i w innych częściach Słowiańszczyzny, nie było tu źródłem inspiracji? Legenda o wyprawie na południe byłaby wówczas późniejszego pochodzenia.

W podaniu o założeniu Kijowa mamy do czynienia z tradycją plemienną, której współdziałanie trzech braci i siostry nadaje cechy mitologiczne. Symbolika opowieści, w której bracia łączą się z wyżynną topografią brzegu doliny Dniepru, a siostra od płynącej u stóp rzeczki zyskała swe imię, wymaga szczegółowej analizy. Czy można zatem uznać tę relację za echo wydarzeń, zachodzących nad Dnieprem w VI w., jak chce Rybakow? Za hipotezą tą przemawiałoby w pewnej mierze zadziwiająca zbieżność z relacją armeńską, przekazaną w tzw. Historii Tarona, datowanej na VII lub VIII w., o trzech braciach

wyraził pogląd, że Trojan w Słowie o wyprawie Igora był echem znajomości Iliady w środowisku bizantyńskim.

²³ D. S. Lichačev (ed.) 1950, s. 14. W autentyczność relacji o ucisku ze strony Awarów powątpiewał W. Swoboda 1970, s. 73 i n., zalicza ją natomiast do podań plemiennych H. Łowmiański 1970, s. 30.

²⁴ H. Łowmiański 1970, s. 30.

²⁵ A. N. Nasonov (ed.) 1950, s. 104 i n. Por. B. A. Rybakov 1963, s. 22 i n. Imię Kija tłumaczone bywa jako „młot” (od kucia), V. V. Ivanov, V. N. Toporov 1974, s. 176.

²⁶ D. S. Lichačev (ed.), 1950, s. 12 i n., lakonicznie o tym A. N. Nasonov (ed.) 1950, s. 103, por. również O. V. Tvorogov 1976, s. 7 i n. Za wersją Kija-przewoźnika opowiada się H. Łowmiański 1970, s. 30, uznając resztę za fikcję literacką.

Kunarze, Melteju i Choreanie²⁷. Postać siostry Łybedi byłaby w tym kontekście wtórnym motywem. Nie ma w każdym razie powodów, by traktować opowieść o Kiju i jego braciach jako późną fikcję literacką. Było to zapewne jedno z tych podań, o których pisała Powieść doroczna: „imjachu bo obyčaji svoi, i zakon-otec- svoich i predan'ja, každo svoj narv-”.

Opowieść o założeniu Kijowa zbliża nas do legend dynastycznych, w swej początkowej fazie jeszcze plemiennych, które zachowały się u Słowian zachodnich. Wkraczamy tu właściwie poza problematykę legend etnogenetycznych, lecz podania te dają instruktywny wgląd w ówczesne widzenie przeszłości. Dwa z nich znamy dość dobrze — polskie a raczej polańskie, przekazane przez Galla Anonima w początku XII w. i czeskie sygnalizowane w Krystianowym Żywocie św. św. Waclawa i Ludmiły, coraz zgodniej datowanym na koniec X lub XI w., oraz szczegółowo przedstawione przez Kosmasa w początku następnego stulecia. Obie te legendy mają wiele cech mitologicznych, mają uświęcać prawa panujących dynastii do sprawowania władzy nad lokalnymi społecznościami, integrowanymi przez państwo wczesnofeudalne.

Podanie polańskie o Piaście i Popielu od lat jest przedmiotem żywych dyskusji dotyczących jego treści historycznych i symboliki. Ostatnio doczekało się ono gruntownego studium, uwzględniającego najnowsze propozycje w dziedzinie metodologii badań mitów tego rodzaju. Chodzi o wspomnianą już książkę Jacka Banaszkiwicza²⁸. Przypomnijmy najważniejsze tezy autora. Jako swoje credo głosi on: „Dynastyczna lista Piastów przed Mieszkiem interesuje nas najbardziej jako ustrukturalizowany zapis zespołu idei, którego zasadę wykładu (porządku) należy rozpoznać”²⁹. W rozpoznaniu tym pomocny jest mu w szerokim zakresie (choć nie tylko) Dumézilowski trójdzielny model organizacji społeczeństw indoeuropejskich, eksponujący jej funkcje sakralne (królewsko-kapłańskie), militarne (wojenne) i produkcyjne (rolniczo-rzemieślnicze). Podanie o Piaście rysuje się w tej perspektywie jako świadectwo potwierdzające uprzywilejowanie władcy i jego rodu przez siły natury. Dodajmy, że podobną myśl o pochodzeniu władzy królewskiej sformułował już niegdyś J. G. Frazer³⁰.

W agrarnym społeczeństwie słowiańskim, podobnie jak u wielu innych ludów indoeuropejskich, produkcyjna funkcja legendarnego założyciela dynastii wysuwa się na plan pierwszy, oracz Piast wraz ze swoją żoną Rzepką zapewniają wspólnocie możliwości dostatniego bytowania. Zdaniem Banaszkiwicza również następcy Piasta Siemowit, Lestek i Siemomysł mieszczą się w mitologicznym trójdzielnym modelu; Siemowit reprezentowałby pierwszą władczą funkcję, Lestek — drugą, militarną, Siemomysł — trzecią, zapewniającą zamożność. Sama fabuła podania o przybyciu cudownych gości, rozmnożeniu jadła podczas obrzędu postrzyżyn znajduje analogie u innych społecz-

²⁷ B. A. Rybakov 1963, s. 26 i n., por. też tenże 1980, s. 31 i n.

²⁸ J. Banaszkiwicz 1986, tam, s. 5 i n., omówiona starsza literatura.

²⁹ J. Banaszkiwicz 1986, s. 14.

³⁰ J. G. Frazer 1962, s. 103 i n.

ności wczesnośredniowiecznej Europy. Podanie o Popielu, którego w więzy na wyspie zjadły myszy, zawiera natomiast topiczny element zagłady złego władcy, który nie spełnił pokładanych w nim przez wspólnotę nadziei; Banaszekiewicz nie wierzy w zasadzie w import tego wątku z Niemiec.

Autor „Podań o Piaście i Popielu” dał ujmującą szerokością spojrzenia i wewnętrzną spójnością interpretację polskiej legendy dynastycznej. Myślę, że zrobił on zasadniczy krok naprzód w dyskusji nad nią. Czy jednak, wyraźnie zafascynowany Dumézilowskim widzeniem pierwotnych mitów, nie idzie niekiedy w swych interpretacjach za daleko? Czy mimo wszystko nie mamy do czynienia z przekształceniem relacji o rzeczywistych wydarzeniach, zachodzących gdzieś w IX w. na gnieźnieńskim podgrodzium i na Ostrowie Lednickim, stosownie do właściwego ludom indoeuropejskim sposobu uświęcania przeszłości? Na pytanie to nie sposób oczywiście odpowiedzieć. Pamiętajmy jednak, że jak pisał niegdyś B. Malinowski, mity są po prostu „narracyjnym wskrzeszeniem pradawnej rzeczywistości, opowiadany dla zaspokojenia głębokich potrzeb religijnych, pragnień duchowych, społecznych ustępstw, twierdzeń, a nawet wymagań praktycznych”³¹ i nie widać powodów, by odmawiać im *a priori* jakiegokolwiek związku z wydarzeniami, które kiedyś miały rzeczywiste miejsce. Rozpoznanie archeologiczne świadczy, że przewrót polityczny, którego echem mogła być opowieść Galla, mieścił się w ramach historycznych możliwości.

Przekonują wsparte istotnym materiałem porównawczym propozycje Banaszekiewicza, dotyczące symboliki przebiegu postrzyżyn u oracza Piasta, przejścia władzy przez jego syna oraz okoliczności wygubienia dawnych dynastów. Pomysłowy jest wywód o znaczeniu imienia praojca rodu Chościska, lecz gdy przejdziemy do kwestii symboliki trzech pokoleń poprzedzających Mieszka I, wątpliwości narastają. Gall pisze, kończąc relację o Popielu: „sed istorum gesta, quorum memoriam oblivio vetustatis abolevit et quos error et ydolatria defedavit, memorare negligamus et ad ea recitanda, que fidelis recordatio meminit, istos succincte nominando transeamus” (I/3)³². Czy zwrot „istos succincte nominando” odnosi się do tego, co zostało powiedziane, czy też obejmuje jeszcze dalszą opowieść o pogańskim Siemowicie, Lestku i Siemomyśle, rzeczywiście *succincte* potraktowaną? Użyty w tym miejscu czas terażniejszy (*transeamus*) przemawiałby raczej za pierwszą alternatywą. Również doświadczenie etnologiczne, przykład ludów Czarnej Afryki, poucza, że pamięć linii dynastycznej była w tworzących się państwach pieczołowicie zachowywana.

Wiele zbieżnych z polską tradycją cech ma czeskie podanie o początkach Przemysławów. Legenda Krystianowa głosiła dość skrótowo, lecz znacząco, że mieszkańcy Czech zwrócili się do wróżki o pomoc podczas zarazy i za jej

³¹ B. Malinowski 1958, s. 476.

³² K. Malęczyński (ed.) 1952, s. 12. Nie wątpiła też na ogół w historyczność tych postaci historiografia; zob. łącznie H. Łowmiański 1962, s. 112 i n.; K. Ślaski 1968, s. 81 i n.

radą założyli Pragę, „post hinc invento quodam sagacissimo atque prudentissimo viro, cui tantum agriculture officium erat, responsione phitonisse principem seu gubernatorem sibi statuunt, vocitatum cognomine Premizl, iuncta ei matrimonio supramemorata phitonissa virgine” (2)³³. Kosmas wie już jednak, że wróżka nazywała się Libusza, ojciec jej Krok, a dwie siostry Kazi i Tetka również parały się czarami³⁴. Cała opowieść, podobnie jak Gallowa o Piaście i Popielu, osadzona jest w realiach topograficznych kraju. Od Kroka miał mieć nazwę gród w lesie koło okręgu Zbečno, mogiła Kazi znajdować się miała nad Mzą, imieniem Tetki i Libuszy były nazwane dwa dalsze grody czeskie. Motyw Przemysła oracza łączącego się małżeństwem z wróżką Libuszą jest szczególnie wyeksponowany. W istocie rzeczy mamy tu do czynienia ze znanym u ludów indoeuropejskich magicznym obrzędem królewskiej orki, która miała zapewnić płodność ziemi, jak też zapewne obrzędem świętego małżeństwa między boginią ziemi a bogiem nieba o podobnych do królewskiej orki funkcjach sakralnych³⁵.

W legendzie czeskiej równie ważne miejsce zajmuje jednak samo przejście władzy jako akceptowane przez ogół wprowadzenie ładu w życiu wspólnoty. Podkreślała to już wersja Krystianowa, rozbudował ten wątek szeroko Kosmas, chociaż z nader istotnymi modyfikacjami. Społeczność plemienna w przemówieniu Libuszy na wiecu zostaje uprzedzona o nie zawsze pomyślnych dla niej konsekwencjach tego kroku. Dušan Třeštík przekonująco wykazał własną inwencję kronikarza w sposobie przedstawienia tego wydarzenia³⁶. Wystąpienie Libuszy, ujęte na wzór biblijnej mowy Samuela, zawiera zbyt wiele realiów funkcjonujących w rzeczywistości społecznej czasów Kosmаса, by uznać je za pradażny schemat myślenia. Pominiemy tu dalsze szczegóły, dotyczące poglądów kronikarza na temat początków państwa i jego funkcji, poglądów naznaczonych w pewnej mierze piętnem ówczesnych sporów między Kościołem a Cesarstwem. Istotna jest ideologiczna funkcja tak pojmowanej tradycji dynastycznej, w której motywy mitologiczne uległy uhistorycznieniu, a sposób przejścia władzy wysunął się na plan pierwszy.

Ślady mitów, podobnych jak w Polsce i Czechach, znajdujemy też u Słowian karyńskich. Zachował się tam do późnego średniowiecza obyczaj intronizacji książąt przy tzw. Książęcym Kamieniu na Gosposvetskim Polu koło Kryńskiego Gradu. Panujący ubierani byli na te uroczystości w wieśniacze odzienie z torbą, zawierającą chleb, ser i inne zapasy, oraz z rogami myśliw-

³³ J. Ludvikovský (ed.) 1978, s. 17 i n. Datowanie legendy Krystianowej wzbudzało wiele kontrowersji w nauce, zob. jednak ostatnio np. D. Třeštík 1981, s. 45, tam dalsza literatura.

³⁴ B. Bretholz (ed.) 1923, L. I, c. 3 - 9, s. 9 i n. Pamięć o Kazi zachować miało również przysłowie dotyczące zagubionych rzeczy: — — illud nec ipsa potest recuperare Kazi — — (I/4). O realiach topograficznych legendy zob. R. Turek 1947, s. 38 i n.; Z. Váňa 1973, s. 69 i n.

³⁵ Por. tu F. Graus 1967, s. 155 i n.; D. Třeštík 1978, s. 9 i n.

³⁶ Uzasadniał to w swych studiach D. Třeštík 1968, s. 166 i n.; 1971, s. 537 i n.

skim³⁷. Według innej wersji intronizowany książę musiał być zaakceptowany przez wolnego chłopą trzymającego przy sobie wołu i kobyłę wielobarwnej maści. Obrzęd karyneki nawiązuje dość jednoznacznie do symboliki „trzeciej funkcji”, znanej nam z podań zachodniosłowiańskich i nie ma powodu, by wątpić w istnienie niegdyś mitu, który by go uzasadniał.

Niestety nazbyt już zniekształcony jest cykl podań krakowskich, w którym można by się dopatrywać reliktyw tradycji plemiennej Wiślan. Został on przekazany uczonym piórem Mistrza Wincentego u schyłku XII w. i z wielkimi różnicami powtarzany był przez późniejszych dziejopisów³⁸. Wymagałby on podobnie wnikliwej analizy, jak polańskie podanie o Piaście i Popielu. W chwili obecnej można zgodzić się, jak sądzę, z ostrożnym sformułowaniem Karola Potkańskiego, że cykl ten „sam w sobie różnorodny i niejednorodny, nie jest w każdym razie zlepkiem literackim średniowiecznych kronikarzy” i że jest on „czymś pośrednim między mitologią a historią”³⁹. Osadzona w realiach topograficznych okolic Krakowa opowieść Kadłubkowa nasycona jest jednak tak wieloma uczonymi motywami, czerpanymi z różnych źródeł, że znajdziemy się w nielada kłopotach, chcąc określić, które wątki legendy, mieszczące się w ogólnym schemacie mitologicznym ludów indoeuropejskich, są rodzimego pochodzenia, a które autor zawdzięczał swej szerokiej erudycji bądź też poznał podczas swych studiów za granicą⁴⁰.

Wspomnijmy też na końcu krótko o innego rodzaju opowieściach, które zaczęły powstawać na Słowiańszczyźnie u schyłku doby plemiennej, w okresie kiedy przybrały na sile procesy prowadzące do przełomu cywilizacyjnego. Opowieści te głosiły chwałę niezwykłych przewag wojennych książąt oraz ich drużynników i były już echem wydarzeń związanych z tworzeniem związków politycznych typu państwowego. O ile jednak legendy dynastyczne miały w zmitologizowanej postaci uświęcać samo przejęcie władzy i prawo rodów panujących do jej sprawowania, o tyle w bohaterских opowieściach w szerszym zakresie dostrzegamy świadectwa kształtowania się nowego rodzaju pamięci historycznej.

Eposem tego rodzaju było zapisane przez Kosmę podanie o wojnie Czechów z Łuczaniem i bitwie na polu Tursko⁴¹. Mimo pewnych dostrzegalnych wtrętów germańskich odzwierciedlało ono rodzime tradycje drużynnicze i znajduje

³⁷ B. Grafenauer 1952, o samym zwyczaju zob. też tenże 1964, s. 370 i n.

³⁸ A. Bielowski (ed.) 1961, s. 251 i n. jak też *Mistrza Wincentego Kronika* 1974, s. 73 i n.

³⁹ K. Potkański 1965, s. 218, który jedynie postać Kraka uznał za ślad autentycznej rodzimej tradycji, ibidem, s. 185 i n.; Por. też K. Ślaski 1968, s. 24 i n. Aktualny stan dyskusji przedstawia B. Kürbis w: *Mistrza Wincentego Kronika* 1974, s. 54 i n. Nie zawierał natomiast żadnych motywów tradycji ludowej cykl powieści wiślicko-tyńskich, zob. G. Labuda 1960, s. 245 i n.

⁴⁰ Zapowiedź tego rodzaju analizy daje J. Banaszkiewicz 1987.

⁴¹ B. Bretholz (ed.) 1923, L. I, c. 10 - 12, s. 22 i n. Mało krytycznie ujmuje te kwestie V. Karbusický 1967, s. 112 i n.; por. też D. Třeštík 1978, s. 11. O realiach archeologicznych por. Z. Váňa 1968, s. 176 i n.

pewne potwierdzenie w realiach onomastyczno-archeologicznych. Chodzi tu o łuczańskiego księcia Wlastislawa, którego siedzibą był najpewniej gród w miejscowości o tej samej nazwie. Powstanie tej pieśni datuje się na ogół na drugą połowę IX lub początek X w. D. Trěštík zwrócił również uwagę, że zapisana w legendzie Krystianowej relacja o walkach księcia Borzywoja z opozycją czeską należała zapewne do tego rodzaju podań⁴². Borzywojowi też badacz ten przypisuje przeniesienie na swój ród legendy o Przemyśle i przekształcenie w ten sposób starego mitu w historyczną tradycję.

Na Rusi opowieścią zawierającą przekaz o rzeczywistych wydarzeniach IX w. była niewątpliwie tradycja dynastyczna Rurykowiczów zapisana przez latopisy. Poza motywem trzech braci nie widać w niej wątków mitologicznych, niektóre informacje znajdują natomiast potwierdzenie bądź w innych relacjach pisanych, bądź w danych archeologicznych⁴³. Epos drużynniczy już w tym czasie zaczął też może przybierać kształt bylin. Zdaniem B. Rybakowa przemawiałaby za tym ikonografia niektórych znalezisk archeologicznych (okucie rogu z Czarnej Mogiły w Czernihowie)⁴⁴. Jak wiemy, bohaterami bylin byli nie tylko przedstawiciele środowisk dworskich; opowieści te stały się później istotnym składnikiem folkloru ruskiego. Najstarsze wątki, które przetrwały przez stulecia, pochodzą jednak w zasadzie z burzliwych czasów umacniania państwowości staroruskiej za Włodzimierza Wielkiego. Jeszcze późniejsze są najstarsze wątki ludowego eposu południowosłowiańskiego, sięgają one bowiem jedynie czasów rozkwitu królestwa serbskiego za panowania Nemanjiców w wieku XIII⁴⁵.

Na zakończenie kilka słów o przekazicielach podań plemiennych. W relacjach kronikarskich jako motyw topiczny przewija się zdanie o „starcach”, którzy mieli zachować pamięć o dawnych wydarzeniach. I tak Krystian wspomina w prologu legendy o św. Wacławie i jego babce Ludmile: „senes vel religiosos quosque, qui eorum gesta vel acie oculorum hausissent seu auditu aliorum narracione comperissent”, powołując się też niekiedy na wieść ustną (o chrzcie Moraw: „fama memorante”, o wróźce i Przemyśle: „ut fama fertur”)⁴⁶. Później podobnie Kosmas chce przedstawić na początku kroniki „prepauca que didici senum fabulosa relatione”, a o wojnie z Łuczanami „referente fama audivimus” (I/10). Gall z kolei, opisując Popielowe kłopoty z myszami, stwierdza „narrant etiam seniores antiqui” (I/3). Najpełniej myśl tę wyraził jednak Helmold, pisząc o spustoszeniu Stargardu węgryjskiego u schyłku X w.: „narrant seniores Slavorum, qui omnes barbarorum gestas

⁴² D. Trěštík 1978, s. 15.

⁴³ D. S. Lichačev (ed.) 1950, s. 18 i n.; A. N. Nasonov (ed.) 1950, s. 106 i n.; O. V. Tvorogov 1976, s. 10 i n.; A. Stender-Petersen 1934; D. S. Lichačev 1973, s. 18 i n.; jak też o realiach historycznych H. Łowmiański 1973, s. 159 i n.

⁴⁴ B. A. Rybakov 1963, s. 39 i n., tamże literatura i krytyka „mitologicznej” interpretacji bylin przeprowadzonej przez radzieckich folklorystów.

⁴⁵ Łączny przegląd dawnej epiki ludowej Słowian K. Moszyński 1968, s. 752 i n.

⁴⁶ J. Ludvikovský (ed.) 1978, s. 8, 12, 18.

res in memoria tenent" (I/16)⁴⁷. Wprawdzie chodziło o wiadomości zaczerpnięte raczej z Adama Bremeńskiego, który z kolei miał je od Svena Estridsena, lecz nie podważa to przecież wiarygodności samej informacji o sposobie przekazywania podań o dawnych wydarzeniach.

Takim piewą przeszłości był też na Rusi na przełomie XI/XII w. „wiesz-czy” Bojan, na którego kilkakrotnie powoływał się autor Słowa o wyprawie Igora⁴⁸. Miał on ułożyć pieśni o czynach kilku wybitnych Rurykowiczów z XI w., był więc jakoś związany ze środowiskiem dworskim. Świat widział jednak w sposób archaiczny, pogański. Ten to Bojan, jak głosił poemat o Igorze, „svoja věščia pr-sty na živaja struny v-skladaše; oni že sami knjazem-slavu rokotachu”. Relacja ta naprowadza nas więc na samą technikę przekazu — śpiewną lub półśpiewną, przy akompaniamencie instrumentu strunowego, najpewniej gęśli. Wyobrażenia gęslarzy znajdujemy też na niektórych przedstawieniach ikonograficznych z tego czasu (bransolety ze Starej Riazani i Kijowa)⁴⁹. Łączą one dość jednoznacznie pieśniarzy ze środowiskiem staroruskich skomorochów.

Na ile jednak stosunki te można przenosić w plemienną przeszłość? Najbardziej uświadomioną grupą, jak zwykle w społeczeństwach pierwotnych, były zapewne osoby związane z kultem. W gruncie rzeczy wiedzie to nas jednak znowu w kierunku „starców”, na których, jak można sądzić, spoczywała znaczna część obowiązków związanych z obrzędami religijnymi⁵⁰. Instytucja kapłanów, obsługujących pogańskie świątynie, była raczej późnego pochodzenia. Jeszcze w początku XI w. Thietmar opisując ośrodek kultowy w wieleckiej Radgoszczy, nazywa jego strażników po prostu „sługami” („ministri...specialiter ab indigenis constituti”, VI/24)⁵¹. Zwróćmy w każdym razie uwagę, że prasłowiańskie określenie „bajać” oznaczało zarówno „mówić, opowiadać”, jak „zamawiać, wypowiedać zaklęcia, czarować”⁵².

Jeśli opowiadaniu towarzyszył akompaniament na gęśli, to może właśnie piewcami podań plemiennych byli owi trzej Sklawinowie, schwytani w 595 r. przez Bizantyńczyków, którzy według Teofylakta Simokatty „nieśli jedynie kitary, a niczego poza tym nie mieli ze sobą”⁵³. Twierdzili oni, że zostali wysłani przez swych pobratymców w poselstwie do chana Awarów. Oczywiście nie można tu jednak niczego dowieść. Relacja świadczy jedynie o dawnym upodobaniu Słowian do muzycznego przekazu i uznawaniu niegdyś gęśli za symbol pokojowych intencji.

⁴⁷ H. Stoob (ed.) 1963, s. 88.

⁴⁸ O. V. Tvorogov (ed.) 1980, s. 372 i n. O Bojanie m. in. D. M. Šarypkin 1976, s. 14 i n.; L. V. Sokolova 1986, s. 65 i n.

⁴⁹ V. P. Darkevič 1985, s. 233 i n.

⁵⁰ Por. np. A. Gieysztor 1982, s. 159 i n.

⁵¹ M. Z. Jedlicki (ed.) 1953, s. 347; o wyodrębnieniu się kapłanów oraz ich funkcjach u Słowian Połabskich por. V. Procházka 1958, s. 145 i n.

⁵² F. Sławski (red.) 1974, s. 182.

⁵³ M. Plezia 1952, s. 102 i n.; G. Labuda 1960, s. 109 i n.

Przejdźmy do konkluzji. Czy przedstawione przez nas dane upoważniają do sformułowania wniosku o pełnej mitologizacji przeszłości u Słowian, o braku świadomości historycznej w dobie plemienną? Otóż sądzę, że nie. W pełni doceniając istotny wkład przedstawicieli antropologii strukturalnej do poznania pierwotnej mentalności, nie naginajmy do ich założeń dość jednoznacznych w swej wymowie źródeł. Sięgnijmy też do realiów etnologicznych, które pozwoliłyby zweryfikować proponowane modele interpretacyjne. Tymi realiami były do niedawna i gdzie niegdzie jeszcze są współczesne społeczności pierwotne. Znając je świetnie z autopsji, B. Malinowski mógł stwierdzić, rozpatrując światopogląd mieszkańców Wysp Trobrianda: „mamy tutaj różne rodzaje opowieści, które można by podzielić na sprawozdania historyczne o rzeczach, których naocznym świadkiem był narrator lub w każdym razie ktoś pamiętany przez żyjących. Legendy, w których ciągłość świadectwa jest przerywana, lecz które leżą w sferze zwykłych doświadczeń członków plemienia oraz opowieści zasłyszane o odległych krajach i starodawnych wydarzeniach z czasów nie objętych zasięgiem kultury obecnej”⁵⁴. Inne natomiast funkcje pełnią opowieści sakralne lub mity. „Legenda wywołana zetknięciem się z jakąś niezwykle rzeczywistością, pozwala spojrzeć w historyczną przeszłość. Mit natomiast występuje tam, gdzie obrzęd, ceremonia lub jakieś prawidło moralne wymaga usprawiedliwienia, poręczenia swej odwieczności, realności, świętości”⁵⁵.

Myślę, że te rzeczowe stwierdzenia etnologa odpowiadają też najstarszej słowiańskiej rzeczywistości. Dotyczą one zresztą społeczności o neolitycznej jeszcze kulturze. W legendzie etnogenetycznej Słowian, jak ją poznajemy z niewielu okrucich zapisanej tradycji, znajdowała wyraz przede wszystkim pamięć o wędrowności plemiennych i wybitnych przywódcach. Pamięć ta była zapewne już znacznie zniekształcona, głębia czasowa spłaszczona, imiona bohaterów stawały się bardziej tłumaczeniem etno- i toponimów, niż spuścizną przekazywaną z pokolenia na pokolenie. Niemniej jednak w swej wewnętrznej strukturze ogół legend czerpał inspirację ze znanych nam wydarzeń historycznych, czyli migracji słowiańskich w początkach średniowiecza.

Dopiero tam, gdzie potrzebna była sakralizacja aktualnych układów, podanie o przeszłości przekształcało się w mit. Tak też było w przypadku wczesnopaństwowych tradycji dynastycznych. Prawo do władzy uzasadniano zgodnie ze sposobem myślenia wyróżniającym ogół ludów indoeuropejskich. Chrystianizacja przyniosła nowe uzasadnienie charyzmy monarszej, nie zatarała jednak całkowicie dawnego pojmowania sprawy.

Rozważania nasze wyszły, jak widzimy, daleko poza kwestię słowiańskich legend etnogenetycznych. Skłoniła do tego skąpość przekazu źródłowego, konieczność uwzględnienia nowszych koncepcji metodologicznych, przyswajanych sobie z zapalem przez historyków w latach ostatnich. Myślę jednak, że

⁵⁴ B. Malinowski 1958, s. 480 i n. Godne uwagi są też niektóre archeologiczne świadectwa trwałości lokalnej tradycji, zob. K. Jażdżewski 1963, s. 7 i n.

⁵⁵ B. Malinowski 1958, s. 482.

warto było poszerzyć pole obserwacji. Widzimy, że obraz plemiennej Słowiańszczyzny, jako struktury, w której uwarunkowane biegiem zajęć agrarnych cykliczne ujmowanie czasu spowodowało brak jakiegokolwiek refleksji historycznej, jest jednostronny. Nie był to jedynie „czas trwania”. Zmiany historyczne nie pozostawiały na uboczu społeczeństw europejskiego barbaricum, zachodziły wprawdzie na ogół wolno, lecz stale. Dynamikę ich odczuwano silniej w chwilach klęsk naturalnych, kryzysów społecznych i gospodarczych, zagrożeń politycznych, wędrówek całych grup plemiennych. Przełom cywilizacyjny w IX - XI w., wprowadzenie przez chrześcijaństwo linearnego ujmowania czasu przyspieszyło rozwój świadomości historycznej ludów słowiańskich, lecz pierwociny jej sięgały znacznie głębszej przeszłości.

LITERATURA

- Banašević N. 1971, *Letopis Popa Dukljanina i narodna predanja*, Beograd.
- Banaszkiewicz J. 1986, *Podanie o Piaście i Popielu. Studium porównawcze nad wczesno-średniowiecznymi tradycjami dynastycznymi*, Warszawa.
- , 1987, *Podanie o Lestku I aurifabrze. Kronika Mistrza Wincentego Lib. I, cap. 9, 11*, Studia Źródłoznawcze 30.
- Bielowski A. (ed.) 1961, *Mistrza Wincentego Kronika Polska*, Pomniki dziejowe Polski, t. II, reedycja, Warszawa.
- Boas F. 1948, *The Mind of Primitive Man*, New York.
- Bretholz B. (ed.) 1923, *Cosmae Pragensis Chronica Boemorum*, Berlin.
- Darkevič V. P. 1985, *Muzykanty v isskustve Rusi i veščij Bojan*, w: „Slovo o polku Igoreve” i ego vremja, Moskwa.
- Dumézil G. 1968 - 1973, *Mythe et épopée*, t. I - III, Paris.
- Eliade M. 1949, *Le mythe de l'Éternel Retour*, Paris.
- 1970, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa.
- Frazer J. G. 1911 - 1915, *The Golden Bough*, t. I - VI, London.
- 1962, *Złota gałąź*, Warszawa.
- Gieysztor A. 1982, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Grafenauer B. 1952, *Ustoličevanje koroških vojvod in država karantanskih Slovencev*, Ljubljana.
- 1964, *Zgodovina slovenskega naroda*, t. I, wyd. 2, Ljubljana.
- Graus F. 1967, *Kirchliche und heidnische (magische) Komponenten der Stellung der Přemysliden. Přemysliden sage und St. Venzelsideologie*, w: *Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit*, Wiesbaden.
- Horák B., Trávníček D. 1956, *Descriptio civitatum ad septentrionalem plagam Danubii (t. zv. Bavorský geograf)*, Praha.
- Ivanov V. V., Toporov V. N. 1974, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej. Leksičeskie i frazeologičeskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, Moskva.
- Jażdżewski K. 1963, *O trwałości i wiarogodności ustnej tradycji historycznej u ludów niepiśmiennych*, w: *Munera Archaeologica Josepho Kostrzewski*, Poznań.
- Jedlicki M. Z. (ed.) 1953, *Kronika Thietmara*, Poznań.
- Karbusický V. 1967, *Nejstarší povesti české. Fantasie. Domněnky. Fakta*, wyd. 2, Praha.
- Labuda G. 1949, *Pierwsze państwo słowiańskie. Państwo Samona*, Poznań.
- 1960, *Fragmety dziejów Słowiańszczyzny zachodniej*, t. I, Poznań.
- 1960a, *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski*, Warszawa.

- Lévi-Strauss C. 1960, *Leçon inaugurale faite le Mardi 5 Janvier 1960*, Paris.
 — 1969, *Myśl nieoswojona*, Warszawa.
 — 1970, *Antropologia strukturalna*, Warszawa.
- Lichačev D. S. (ed.) 1950, *Povest vremennyh let*, Moskva — Leningrad.
 — 1973, *Razvitie russkoj literatury X - XVII vekov. Epochi i stili*, Leningrad.
- Ludvikovský J. (ed.) 1978, *Legenda Christiani. Vita et passio sancti Venceslai et sancte Ludmille ave eius*, Praha.
- Łowmiański H. 1962, *Dynastia Piastów we wczesnym średniowieczu*, w: *Początki Państwa Polskiego. Księga Tysiąclecia*, t. I, Poznań.
 — 1970, *Początki Polski*, t. IV, Warszawa.
 — 1973, *Początki Polski*, t. V, Warszawa.
 — 1979, *Religia Słowian i jej upadek (VI - XII w.)*, Warszawa.
- Małeczyński K. (ed.) *Galli Anonymi Cronicon et gesta ducum sive principum Polonorum*, Kraków.
- Malinowski B. 1958, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa.
- Mbiti J. S. 1980, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa.
- Mistrza Wincentego Kronika Polska*, tłum. i opr. K. Abgarowicz, B. Kürbis, Warszawa 1974.
- Moravcsik G., Jenkins R. J. H. (ed.) 1967, *Constantine Porphyrogenitus, De administrando imperio*, wyd. 2, Waszyngton.
- Mošin V. (ed.) 1950, *Ljetopis popa Dukljanina*, Zagreb.
- Moszyński K. 1968, *Kultura ludowa Słowian*, t. II/1, wyd. 2, Warszawa.
- Nasonov A. N. (ed.) 1950, *Novgorodskaja pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov*, Moskva — Leningrad.
- Piłaszewicz S. 1978, *Afrykańska Księga Rodzaju*, Warszawa.
- Plezia M. 1952, *Greckie i łacińskie źródła do najdawniejszych dziejów Słowian*, t. I, Poznań — Kraków.
- Potkański K. 1965, *Lechici, Polanie, Polska. Wybór pism*, Warszawa.
- Procházka V. 1958, *Organizace kultu a kmenové zřízení polabsko-pobaltských Slovanů, Vznik a počátky Slovanů 2*.
- Rybakov B. A. 1963, *Drevnjaja Rus'. Skazanija — byliny — letopisi*, Moskva.
 — 1980, *Gorod Kija*, *Voprosy istorii* 54, nr 5.
- Šarypkin D. M. 1976, *Bojan w „Slove o polku Igoreve” i poezija skal'dov*, w: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury Instituta Russkoj Literatury (Puškinskij Dom) Akademii Nauk SSSR*, t. 31, Leningrad.
- Sedov V. V. 1982, *Vostočnye slavjane v VI - XIII vv.*, Moskva.
- Sławski F. (red.) 1974, *Słownik prastowiański*, t. I, Wrocław.
- Sokolova L. V. 1986, *Začín v „Slove o polku Igoreve”*, w: *Issledovanija „Stova o polku Igoreve”*, Leningrad.
- Stender-Petersen A. 1934, *Die Varägersage als Quelle der altrussischen Chronik*, København.
- Stoob H. (ed.) 1963, *Helmoldi presbyteri Bozoviensis Chronica Slavorum*, Berlin.
- Swoboda W. 1970, *O wiarogodności przekazu Powieści dorocznej o Obrach*, *Sl. Ant.* 17.
- Ślaski K. 1968, *Wątki historyczne w podaniach o początkach Polski*, Poznań.
- Topolski J. 1976, *Świat bez historii*, wyd. 2, Warszawa.
 — 1977, *Marksizm i historia*, Warszawa.
- Třeštík D. 1968, *Kosmova Kronika. Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení*, Praha.
 — 1971, *K sociální struktuře přemyslovských Čech*, *Československý Časopis Historický* 19.
 — 1978, *Historické povědomí českého raného středověku*, w: *Dawna świadomość historyczna w Polsce, Czechach i Słowacji*, Wrocław.
 — 1981, *Počátky Přemyslovců*, Praha.
- Turek R. 1947, *Kosmas a český pravěk*, *Časopis Národního Musea* 116.

- Tvorogov O. V. 1976, *Povest' vremennykh let i Načal'nyj svod (tekstologičeskij kommentarij)*, w: *Istoričeskoe povestvovanie Drevnej Rusi*, Leningrad.
- 1980 (ed.) *Slovo o polku Igoreve*, w: *Pamjatniki literatury drevnej Rusi. XII vek*, Moskva.
- Tymowski M. 1984, *Historyczne typy więzi społecznych w Afryce Zachodniej*, w: *Postacie narodów a współczesność*, Warszawa.
- Váňa Z. 1968, *Vlastislav. Výsledky výzkumu slovanského hradiště v letech 1953 - 55 a 1957 až 60*, *Památky archeologické* 59.
- 1973, *Přemyslovský Libušin. Historie a pověst ve světle archeologického výzkumu*, Praha.

ETHNOGENETIC LEGENDS IN THE SLAVONIC WORLD

by

LECH LECIEJEWICZ (Wrocław)

Summary

The author takes a stand on the currently conducted discussion on the ethnogenetic legends among the Slavonic peoples. He presents the general conclusions of cultural anthropology about the knowledge of primitive societies concerning their past. He also considers the written records which indicate that in the Early Middle Ages the Slavs did have some idea and image of their tribal past, of the origins of ruling dynasties. All this information cannot be treated as myths only.

As far as we are able to know from the few scraps of the written tradition, the ethnogenetic legend of the Slavs reflected first of all the memory of tribal migrations and outstanding leaders. The memory must have been much distorted, the temporal depth „flattened”, names of the heroes were being turned into explications of ethno- and toponyms rather than a heritage passed on from generation to generation. Still, in its inner structure the bulk of the legends drew its inspiration from familiar historical events, ie, the Slavonic migrations at the beginning of the Middle Ages.

Only when there arose a need for sacralization of actual relations did the story about the past turn into a myth. This was the case with the early-state dynastic traditions. The right to power was accounted for in the terms common to most Indoeuropean peoples. Christianization brought along some new legitimization of kingly charisma, yet it did not wipe out the old approach altogether.

Thus the idea of the tribal Slavonic world, as a structure within which the cyclical conception of time conditioned by the course of farming activity brought about the absence of any historical reflection whatsoever, is one-sided. It was not only „the time of being”. Historical changes did not leave aside the societies of the European barbaricum. The changes usually occurred slowly yet continually. Their dynamics would be felt more directly at times of natural disasters, social and economic crises, political dangers, migrations of tribal groups. The civilizational breakthrough of the 9th to 11th centuries, the introduction of a linear conception of time by Christianity speeded up the development of historical consciousness of the Slavonic peoples. Its very origins, however, went much further into the past.