

## Kilka uwag o religii etnicznej dawnych Serbołużyczanach na kanwie historycznego opowiadania Lubomíra Jaroša *Vítr na věčnost*

Historyczne opowiadanie Lubomíra Jaroša<sup>1</sup> wpisuje się doskonale w współczesny trend zainteresowań literatów, historyków, slawistów i religioznawców podejmujących temat najstarszych dziejów Słowian. Wyraźnie daje się zauważyć zainteresowanie głębszego zrozumienia kultury dawnych Słowian, ich systemu religijnego, ciągle niesłusznie nazywanego w literaturze przedmiotu mitologią. Elementy przedchrześcijańskiej kultury Słowian, niemal na każdym kroku obecne we współczesnym życiu, szczególnie w formie „ochrzczonej” w religii chrześcijańskiej, zaczynają powoli być dostrzegane. Kolejny tego dowód złożył Lubomír Jaroš, przedkładając czytelnikowi opowiadanie, które zawiera w sobie liczne fakty historyczne z życia serbołużyckich społeczności etnicznych.

Autor stanął przed trudnym zadaniem: ukazaniem końcowego etapu życia Miliducha († 806)<sup>2</sup> na tle ówczesnej sytuacji politycznej. Tym bardziej nie łatwe to zadanie, gdyż źródła dotyczące niemal wszystkich plemion serbołużyckich dość skąpo i tylko bardzo ogólnikowo informują o najdawniejszych czasach<sup>3</sup>. Życie duchowe ówczesnych Słowian oscylowało przede wszystkim wokół dwóch sfer: polityki i religii; szczególnie ta ostatnia pełniła bardzo znaczącą rolę. Obie te sfery były ze sobą ściśle powiązane, tym ściślej, im większe występowało zagrożenie militarne płynące ze strony germańskich Franków (cesarza Karola Wielkiego i jego syna Karola Młodszego) oraz podpierającego ich Kościoła chrześcijańskiego. Zagrożenie tych dwóch tworzących się potęg, germańskiej i chrześcijańskiej, zagrażało nie tylko suwerenności i tożsamości Słowian, lecz także zachowaniu wiary rodzimej, która cementowała obie powyższe. Dlatego w powieści temat religii etnicznej, szczególnie w konfrontacji z ekskluzywną religią chrześcijan został potraktowany przez autora priorytetowo.

### Znaczenie Miliducha wśród plemion serbołużyckich

Miliduch w źródłach jawi się on jako *rex* i *dux*<sup>4</sup>. Pierwsze określenie jest oczywiście przesadzone, gdyż za królów uważano władców większych suwerennych państw, a Miliduch nie był ani (samodzielnym) władcą, ani nie władał (suwerennym) państwem<sup>5</sup>. Niemniej jednak słowo *rex* stanowi nobilitację owego męża, któremu udało się zjednoczyć plemiona serbskie i stanąć na ich czele. Natomiast zwrot *dux* (por. *ducere*) był kojarzony księciem lub wojewodą. Etymologia słowa wskazywałaby raczej na jego *województwo*, czyli na naczelnictwo wojów. A i funkcja Miliducha, obieranego jedynie na czas przygotowań i działań militarnych, o czym informuje autor: *jeho [sc. Miliducha] úřad se vztahoval*

<sup>1</sup> *Vítr na věčnost. Historický příběh o Miliduchovi, knížeti Lužických Srbů*, Ústí nad Labem 2009; ukazała się także wersja górno-serbołużycka w tłumaczeniu Františka Vydry i Jurja Šeraka pt. *Miliduch. Mjez zabyćom a wěčnosću. Powědančko ze serbskich stawiznow*.

<sup>2</sup> Na temat Miliducha źródła wypowiadają się tylko dwukrotnie: *Milito, rex superbus, qui regnabat in Siurbis* (Chronicon Moissiacense) i *Milidouch, Sclavorum dux...* (Einhardi annales).

<sup>3</sup> Życie Łużyczan (Milczan) od strony gospodarczej i społecznej na tle innych społeczności zachodniosłowiańskich najpełniej opisał J. Brankač: *Studien zur Wirtschaft und Sozialstruktur der Westslawen zwischen Elbe-Saale und Oder aus der Zeit vom 9. bis zum 12. Jahrhundert*, Bautzen 1964. Aspekt religijny Słowian zachodnich ze szczególnym uwzględnieniem Łużyczan podjął ostatnio w formie popularyzatorskiej Werner Meschkank-Měškank: *Als die Wendengötter sterben sollten. Über die vorchristliche wendische Glaubens- und Götterwelt*, Cottbus 2006. Na temat najdawniejszej historii Serbołużyczan ciągle aktualne pozostają *Stawizny Serbow*, tom I, cz. I, rozdz. 1-3 (praca zbiorowa), Budyšin 1977.

<sup>4</sup> Por. przyp. 2. Nie jest jasne, z jakiego plemienia wywodził się Miliduch i czy był w ogóle wodzem jakiegoś plemienia, czy raczej może wojewodą związku plemion.

<sup>5</sup> Einhardi annales dotyczące pierwszej połowy IX w. określają terytorium Serbów bardzo ogólnikowo jako kraj nad Soławą i Łabą.

*především na období války* (76), wskazywałyby na posłużenie się terminem *vojvoda*<sup>6</sup>. Określenie kompetencji wojewody ma dla wymiaru religijnego istotne znaczenie, gdyż religia etniczna była jak najściślej związana z prawem etnicznym, a te z kolei leżało w gestii wiecu, któremu zasadniczo przewodniczył żerc. Ze względu na brak danych źródłowych trudno jednoznacznie określić relacje wojewody do władzy duchowej i jej wyroków<sup>7</sup>.

Powieść ukazuje wojewodę jako młodego władcę, ale cieszącego się już dużym autorytetem u większości ludu. Jego autorytet jednak nie był na tyle duży, by mógł spowodować przemiany ustrojowe, tj. ograniczyć władzę wiecu i żerca, mimo że *stále více hlasů volalo po trvalém vůdci jako záštitě před silicím tlakem francké říše* (76). Na tle władzy rodziło się też napięcie między wojewodą a żercem. Miliduch musiał się liczyć z opinią żerca Božeciecha<sup>8</sup>, szczególnie gdy ten przekazywał wyroki boskie dotyczące wypraw wojennych. I faktycznie takie napięcia wykorzystał autor w swoim opowiadaniu do naświetlenia złożoności problemu. Lecz stan „dwuwładzy” nie trwał długo, gdyż Miliduch krótko po objęciu urzędu wojewody, będąc jeszcze w sile wieku, zginął w boju pod Górą (?).

Miliduch jawi się jako roztropny przywódca, który rozumie trudną sytuację Serbów: z jednej strony nieuchronna militarna inwazja ze strony Franków, zagrażająca suwerenności ludów słowiańskich, z drugiej konieczność wprowadzenia religii chrześcijańskiej kosztem utraty tożsamości etnicznej. Miliduch zrozumiał pułapkę, w jakiej się znalazł, i, chcąc się z niej wydostać, był zmuszony do podjęcia działań militarnych.

## **Bóstwa serbołużyckie**

Punktem wyjścia autora stało się twierdzenie, że każde lud-plemię dawnych Słowian miało swojego boga naczelnego, który mimo spełniania podobnych funkcji społeczno-religijnych w poszczególnych społecznościach etnicznych był przez nie inaczej nazywany<sup>9</sup> (por. 77). Autor, wymieniając niektóre znane i mniej znane bóstwa słowiańskie, stawia wszystkie w jednym szeregu: Peruna, Swaroga<sup>10</sup>, Welesa/Wołosa, Mokoszę, a także bliżej nieznanego żytawskiego Mojbę oraz jakąś rujańską Babę i w końcu łużyckiego Czarnoboga (i Białoboga). Takiego stanu rzeczy badacze religii dawnych Słowian nie potwierdzają i jeśli już się zgadzają na te bóstwa, to upatrują wśród nich pewną gradację. Bogiem naczelnym wszystkich Słowian był Swarog-Perun<sup>11</sup>. To bóstwo nie budzi wątpliwości, natomiast wśród pozostałych występują bóstwa z całą pewnością fikcyjne; do tych należą m.in. Czarnobóg i

---

<sup>6</sup> Badacze posilkują się zazwyczaj słowem *książe*, czyli *pan* (por. *panować*), natomiast *Stawizny Serbow* utrzymują termin *król* (*kral*).

<sup>7</sup> Najpełniej wyjaśnia tę problematykę K. Modzelewski: *Barbarzyńska Europa*, W-wa 2004, szczeg. rozdz. VIII: *Instytucje wspólnoty plemiennej*, s. 345-425.

<sup>8</sup> W tekście oryginalnym Božetěch i Božek – forma deminutywna wskazującą zarazem na bliskość nosiciela tego imienia z bogiem – boży człowiek.

<sup>9</sup> Mimo wyróżnienia różnych bogów wśród ludów połabsko-pomorskich przez dziejopisów, jak np. Swarožyca (- Radegasta) (Thietmar Merseburgensis i za nim Adam Bremensis i Helmold Bozoviensis) czy Świętowita i bogów z Korzenicy (Saxo Grammaticus i za nim Knýtlinga-saga) jak i jakiegoś Trzygłowa (tzw. żywociarze Ottona i Henricus de Antwerpe), to jednak analizy badaczy skłaniają się tezie, że wszyscy Słowianie zachodni mieli jedno wspólne bóstwo naczelne – Swaroga(-Swarožyca).

<sup>10</sup> Swarog jest zaświadczony jedynie w źródłach wschodniosłowiańskich, natomiast autorzy niemieccy Thietmar i Bruno Querfurtensis donoszą o Swarožycu (*Zuarasici* wzgl. *Zuarasiz*) w nawiązaniu do pomorskiej Redogoszczy. Autor posłużył się wprawdzie wschodniosłowiańskim zapisem, ale to samo znaczenie można odnieść i do zachodniosłowiańskiego bóstwa, wskazując na ich tożsamość. Podstawę do takiego wniosku daje chociażby stwierdzenie Thietmara: *...quorum [i.e. Deorum manu factorum] primus Zuarasici dicitur, et pr<a>e caeteris [ce-] a cunctis gentilibus honoratur et colitur* (*Chronicon* VI, 17); por. przyp. 18.

<sup>11</sup> Wśród naukowców panuje względna zgoda co do tego, że Swarog i Perun byli jednym i tym samym bóstwem, pełniącym tę samą funkcję. Ich nazewnictwo wskazuje na nawarstwienie się starszej nazwy *Swaroga* i młodszej *Peruna*. Ponadto są krytycy, którzy uważają Peruna w ogóle za bóstwo fikcyjne.

Białobóg<sup>12</sup>. Autor przy określaniu naczelnego bóstwa Milczan Czarnoboga nie miał dużego pola manewru, bowiem źródła dotyczące tej grupy etnicznej milczą na temat czczonego przez nich bóstwa. Pierwsza wzmianka pochodzi od Konrada Bothe z końca XV wieku, czyli dobre 600/700 lat po zniesieniu wiary rodzimej. Donosi on jakimś Flinsie, przy czym jego imię nie jest nazwą słowiańską<sup>13</sup>. Jednak zastanawiającym jest fakt, że Jaroš pominął Białego Boga, który o wiele bardziej odpowiadałby przekonaniom religijnym dawnych Słowian. Już sam Helmold (XII w.), pod wpływem ideologii chrześcijańskiej, nazywa Czarnoboga złym bogiem<sup>14</sup>. Na gruncie łużyckim podobnie wypowiada się Juro Krygař dodając, że Białobóg jest bogiem prawdziwym (dobrym)<sup>15</sup>. Tę ostatnią tezę wzmacniają, choć nader enigmatycznie, zapiski czeskie: Jan z Holešova (koniec XIV w.) informował w *Largum sero* o czeskim kulcie bożka *Bela*, który miał odpowiadać *Bielobogowi*; podejmowano też próby utożsamienia, wymienionej w kronice Neplacha (XIV w.), boginki *Zelu z Belu* (Biała) i w końcu sam Koźmin z Pragi (początek XII w.) rekuruje na bitną (?) boginkę Bellonę (Białkę?), która miała być siostrą boga wojny Marsa<sup>16</sup>. Jakkolwiek mają się te sprawy, Czarny Bóg wydaje się mało trafnym odzwierciedleniem jakiegokolwiek bóstwa naczelnego. Tym bardziej, że jako zły (złośliwy) bóg mógł jedynie *destruktywnie działać*, a w najlepszym razie wstrzymywać się od takiego działania: nie nękać klęskami, nie wywoływać wojen etc. W tym względzie Jaroš nie zachował należytej konsekwencji: *prosili Černoboha o zachování zdraví pro ... lid, aby zachoval plodnost stád a úrodnost polí...* (81). Wydaje się, że, czyniąc Czarnoboga bóstwem naczelnym, chciał autor uwypuklić jego funkcję wojenną, więc niejako negatywną, choć prowadzenie wojny przez dawne ludy niekoniecznie było negatywnie przez nie postrzegane, gdyż jak sam stwierdza: *Miliduch bil se ... promyšleně a nelítostně – učiněné ztělestnění Černého Boha* (136).

Czarny Bóg (i nie tylko on) był w końcu asocjowany z bóstwem chtonicznym: *největší ohně vzplály ... ve svatyni Černoboha* (76). Palenie ognia miało na celu nie tylko odstraszenie wrogich sił nadprzyrodzonych, ale było zarazem właściwością boską w sferze ziemskiej<sup>17</sup>. Właśnie ogień wyrażał związek boga z (pod-)ziemią, z lasem, polami, i wskazywał na niszczycielską moc bóstwa. Ogień był atrybutem bóstwa naczelnego Swaroga-Swarożyca<sup>18</sup> w tej czy innej postaci: bądź słońca, bądź ognia ziemskiego. Temu bóstwu, wszak występującemu pod różnymi nazwami, przypisywali wszyscy dziejopisarze funkcję wojenną.

---

<sup>12</sup> Na temat słowiańskich pseudo-bóstw literatura przedmiotu jest obszerna, a ich pochodzenie jednoznacznie wyjaśnione. Ku ścisłości: Czarnobóg jako bóstwo serbołużyckie pojawiło się dopiero w XVI w. za sprawą erudyty niemieckich J. Lindnera i za nim P. Albinusa, natomiast jako nazwa góry (*Černoboh*) pojawia się dopiero pod koniec XVIII wieku. Białobóg został sfingowany w XVII w. w kontraście do poprzedniego, imieniem którego nazwano sąsiednią górę (*Běloboh*). Na gruncie serbołużyckim pisał o tych (pseudo-)bóstwach już w 1675 r. Juro Krygař: *Deum verum Beli bogh, h.e. album Deum, daemonem Zarni bogh, h.e. nigrum Deum, [Serbi nominabant] ... (Disputatio historica de Serbis, Venedorum natione, vulgo dictis die Wenden, w: Scriptores rerum Lausticarum antiqui et recentiores, tom II, Lipsiae et Budissae 21719, s. 242).*

<sup>13</sup> Conradus Botho (Konrad Bothe): *Cronecken der Sassen*, hasło *Flyns*, Mainz 1492. Jak sam autor zaznacza, nazwa bóstwa miała pochodzić od rodzaju skały, na której miał się znajdować jego posąg.

<sup>14</sup> Helmold: *Cronica Slavorum*, I 52: *Unde etiam malum deum lingua sua [Obodriti] Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum, appellat.*

<sup>15</sup> J. Krygař: tamże; por. przyp. 13. W tym samym tonie wypowiadają się bracia Michał i Abraham Frenclowie.

<sup>16</sup> Cosma Pragensis: *Chronica Bohemorum*, I 11; II 10: *Audaciam dabat eis invicta soror Fortunae Bellona*. Jest to jednak „zwrot literacki czystej wody” (H. Łowmiański: *Religia Słowian i jej upadek*, W-wa 21986, s. 204).

<sup>17</sup> Czarną barwę da się na zakładzie folkloru odnieść do chtoniczności, a to poprzez *świat cieni*. Dlatego można by powiązać Czarnoboga z Welesem, który również pojawia się w opowiadaniu. Autor stawia oba te bóstwa obok siebie jako niezależne i sobie równorzędne.

<sup>18</sup> Pewni badacze, jak np. A. Brückner (tezy mitologiczne), twierdzą, że nazwy *Swarog* i *Swarożyć* odnoszą się tylko do jednego bóstwa. Ich odmienny zapis wynika z użycia różnej formy gramatycznej; pierwsza nazwa jest użyta w formie nominalnej, druga zaś deminutywnej hypokorystycznej, czyli w formie błagalnej, wzywającej Swaroga.

Nie oznacza to, że ów bóg z natury był bogiem wojennym, o wiele bardziej należałoby upatrywać jego wojenną funkcję w związku z śmiertelnym zagrożeniem Słowian przez germańskich sąsiadów. Podobne okoliczności pojawiają się w powieści, co pozwala na wysunięcie przypuszczenia, że ów Czarny Bóg również nie tylko pełnił funkcję wojenną, ale i do tego był bogiem gniewnym – *Deus iratus*<sup>19</sup>: składano *prosebné dary či obětinu na usmířenou* (77) *rozzuřeného boha* (80) i dla wroga bezlitosnym.

Na marginesie warto jeszcze wspomnieć o Białym Bogu, który najwyraźniej występuje w opozycji do Czarnego. Niewątpliwie pojawienie się obu bóstw obok siebie przysparza poważne trudności teologiczne: a) łamie przyjętą tezę autora, że jedna grupa etniczna miała tylko jednego boga naczelnego i b) pojawia się trudny do przyjęcia dualizm etyczny dawnych Słowian, a dokładniej: podział na dobrych i złych bogów (diabłów<sup>20</sup>). Pierwszą trudność autor poniekąd omija, nie zajmując się wyraźnie w powieści Białym Bogiem, i tym samym jakby usuwa dualizm etyczny, który jest jednoznacznie ideą chrześcijańską i nic nie ma wspólnego z religią etniczną.

### Kwestia antropomorfizmu Czarnoboga

Pierwotne wierzenia dawnych Słowian wyrażały się w czci wobec zjawisk natury. Zjawiskiem zupełnie wyjątkowym był piorun/grom, ale też i inne postacie ognia. Z czasem wierzenia religijne przybierały *ludzką twarz*: „antropomorfizowanie boskości w praktyce oznaczało nadawaniu jej twarzy”<sup>21</sup>. Zjawiska natury nabrały materialną formę – ludzkich soch (posągów) wykonanych z drewna, które miały symbolicznie odzwierciedlać pełnione funkcje przez dane bóstwo<sup>22</sup>.

Z natury rzeczy czarny bóg nie mógł być postrzegany pod jakąkolwiek postacią, ani ludzką, ani żadną inną, gdyż kolor czarny był kolorem ciemności i tym samym uniemożliwiającym rozpoznawanie. Trudno zatem byłoby nadać czarnemu bóstwu jakieś cechy ludzkie, które wyrażałyby się w posągu. W religii Słowian zachodnich kolor czarny jawi się – poza helmoldowym wymysłem *Zcernebocha* – jedynie w związku z maścią konia, którego miał dosiadać Trzygłów. Boski atrybut – czarny koń – miał zapewne obrazować jego waleczność, a maść konia jego furię i tym samym furię jeźdźca – Trzygłowa<sup>23</sup>. Lecz to nie jedyna cecha antropomorficzna, jaką Jaroš bóstwu przypisuje; mówi on ponadto o zapładniającej funkcji bóstwa, i to bynajmniej nie jako przyczynodawcy żywołów natury (światła, wody, ciepła, ognia), lecz jako patrona płodności trzody i pól (por. 80); do innych jego atrybutów zaliczyć należy: wojowniczość, gniew, przebiegłość czy bezlitosność. Wynikałoby z tego, że ów bóg winien posiadać jakieś wyobrażenie zawarte w posągu. Autor jakby sam trochę zakłopotany deklaruje w końcu, że *Černoboh přebýval ... ve svatém dubovém háji* (80) i – należy dodać –

---

<sup>19</sup> Por. Helmold: I 83.

<sup>20</sup> Bruno mówi o *diabolus Zuarasiz*, a Helmold o *Diabol sive Zcerneboch*.

<sup>21</sup> Rosik, Stanisław: *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian świetle kronik niemieckich XI–XII w.* (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold), Wrocław 2000, s. 145.

<sup>22</sup> Zagadnienie interpretacji idoli przysparza wiele trudności, choćby ze względu na skromny materiał archeologiczny. Z obszaru północno-zachodniej Białej Chorwacji (północne Czechy) i sąsiadującej z nią zachodniej Serbii (Sorabii) nie odnaleziono żadnych soch słowiańskich. Być może nigdy ich nie było, gdyż chrześcijaństwo na tych obszarach zostało już na początku X w. zaprowadzone i wyrób posągów antropomorficznych bóstw nie zdążył się rozwinąć.

<sup>23</sup> Przypisywanie furii Trzygłowowi w związku z maścią konia jest na wyrost; i sam Herbord (XII w.) nie zauważa w niej jakiegoś istotniejszego momentu: *Habebant enim [sc. Stetinenses] caballum mirae magnitudinis et pingueum, nigri coloris et acrem valde. [...] Quando ergo itinere terrestri contra hostes aut praedatum ire cogitabant, eventum rei ... per illum solebant praediscere* (*Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*: II 33). Boskie konie Świętowita i Swarozycza nie były już czarne, choć co do tego ostatniego nie ma pewności, mimo że również stanowiły atrybut boga walecznego.

wśród koron drzew miał swoje mieszkanie<sup>24</sup>. W takim razie był on siłą natury (piorunem?, wiatrem?, ogniem?) o cechach ludzkich. Lecz takie wyobrażenie bóstwa nie jest znane z przekazów źródłowych i łączy się z wyobrażeniem antropomorficznym. Należy przyjąć, że antropomorficzny bóg, mający twarz (wrytą w posągu), był czczony tylko w budowlach sakralnych, za czym zgodnie wypowiadają się badacze<sup>25</sup>. Jeśli Jaroš utrzymuje, że Czarnobóg nie posiadał cech ludzkich, w takim razie musiał posiadać cechy żywiołu, oraz przedstawiał się w czarnym kolorze, a te dwa wyobrażenia sugerują, że musiałby on być kojarzony z nocą albo zaćmieniem słońca, a może ewentualnie z księżycem (księżycem), który w prastarych wierzeniach mógł stanowić ‘czarną’ stronę słońca-światła-bieli.

Dalsze curiosum pojawia się w związku z występowaniem *sošek model jednolivých domácich bůžků* (80) sub divo, obok bezposagowego Czarnoboga czczonego w gaju. I tu należy przyjąć, że wyobrażenia bóstwa w postaci soch wskazywały na dalszy rozwój religii i tym samym były wytworem późniejszym. Dlatego trudno pogodzić oba wyobrażenia bóstw: antropomorficznych soszek i bezsochowego bóstwa naczelnego, tym bardziej że właśnie bóstwo naczelne było punktem odniesienia dla bóstw podrzędnych (larów, penatów, upiorów, wil etc.). Poza tym po co miałby księżyc czy noc przebywać w gaju? Jedynym bóstwem naturalnym dającym się umieścić wśród koron drzew jest piorun, który rzeczywiście często uderza w dęby, pozostawiając na nich ślad<sup>26</sup>.

## Miejsce kultu Czarnoboga

Czarnobóg był czczony na górze czy wzgórzu (561 m n.p.m.), a „wyniosłości w krajobrazie wywoływały wierzenia o ich szczególnej roli w przestrzeni między ziemią a niebem”<sup>27</sup> i dlatego były traktowane jako uprzywilejowane miejsca ujawniania się sił nadprzyrodzonych. Tak na przykład Stodoranie czcili Trzygłowa na wzgórzu Harlungów, a Ślężanie jakieś nieznanne bóstwo na Ślęży. Ważnym momentem w religii naturalnej było również nazwanie miejsca kultowego: „Góra jest wtedy ‘święta’..., [gdzie występuje] pod swoim własnym imieniem; zazwyczaj jest też w takim przypadku uznawana za źródło dość dokładnie określonych mocy i darów”<sup>28</sup>. Tym tropem podążył Jaroš nie tylko w stosunku do Czarnego Boga, ale i do jakiegoś serbskiego Mojby z Mojbina.

Historycznie rzecz ujmując, miejsca kultowe dawnych ludów (nie tylko Słowian<sup>29</sup>) były zarazem miejscami debat politycznych (wieców) i nawet zabaw i uczt (por. 81). Jaroš rozłącza jednak miejsce odbywania się wiecu (*sněnu*, tj. sejmku czy sejmiku) od miejsca kultu religijnego<sup>30</sup>, co trochę asynchronizuje z danymi źródłowymi. Lecz z drugiej strony trudno oczekiwać od ludu, by ten udawał się na zebrania polityczne na górę, w dodatku oddaloną od ich siedzib położonych wokół Budziszyna o *sotva půl dne cesty*, w dodatku prowadzącą przez

<sup>24</sup> Tłumacze serbołużyckiej wersji opowiadają się za budowlami świątynnymi z drewna, jakie miał mieć Czarnobóg i pobliski Białobóg (por. przyp. 33), lecz o posągu już nie wspominają.

<sup>25</sup> Wśród badaczy są też i tacy, którzy twierdzą, że dawni Słowianie w ogóle nie budowali chramów (np. E. Wienecke w *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*).

<sup>26</sup> O roli dębu w wierzeniach poniżej. W literaturze pięknej pojawiają się *buki piorunowe*, które pełnią funkcję mieszkania dla boga Swaroga (S. Żeromski: *Powieść o Walgierzu Udałym*). Buki jednak nie są najlepszym mieszkaniem dla piorunów, gdyż bardzo często zachowują się jak piorunochrony, nie pozostawiając na sobie śladu po uderzeniu.

<sup>27</sup> A. Gieysztor: *Mitologia Słowian*, W-wa 32006, s. 224.

<sup>28</sup> T. Węclawski: *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 67.

<sup>29</sup> Dość wyczerpującego opisu miejsca kultowego i zwyczajów Suebów (Germanów) dokonał Tacyt w *Germanii*, którego dane są dość zbieżne z późniejszymi niezależnymi informacjami na temat Słowian połabsko-pomorskich.

<sup>30</sup> Związek miejsca kultu jako placu debat politycznych potwierdza również leksyka słowiańska; w języku starocerkiewnym słowem *сѣньмиште* (‘sejmisko’, czyli miejsce sejmku) przekładano greckie słowo *synagoge*, w której odbywał się nie tylko kult religijny, ale także były prowadzone dysputy teologiczno-polityczne.

rozpościerający się wokół góry gozd (*hvozd*)<sup>31</sup>. Ów gozd (tęgobór), dziewiczy, gęsty, porośnięty wysokimi bukami (por. 20) stanowił jak gdyby zapowiedź miejsca kultowego. Z jednej strony tworzył barierę trudną do pokonania, w przypadku agresji również dla wroga, a zarazem był miejscem wywołującym grozę (por. 80), mającą wzbudzić bogobojność wśród przybywających. Na szczycie wzgórza był wydzielony obszar – sanktuarium (*svatyně*), czyli miejsce święte, świetliste<sup>32</sup>. Autor w opisie tego miejsca wiernie trzyma się faktów znanych z przekazów historycznych<sup>33</sup>:

- droga prowadząca do tego miejsca wiodła przez głęboki las (tęgobór bukowy)
- na wierzchołku góry występowała świetlina (*mýtina*)<sup>34</sup>
- miejsce święte było ogrodzone (*ze špičatých kůlů*)
- wejście do tego miejsca stanowiły wrota<sup>35</sup>, które prowadziły do podwórca (*nádvoří*), dostępnego wszystkim przybyszom
- nieco powyżej podwórca znajdowała się łąka, przeznaczona na składanie ofiar (dostępna jedynie żercowi i jego ministrom oraz skazanym na śmierć<sup>36</sup>)
- do treby (miejsca ofiar) prowadziły schodki<sup>37</sup>
- za podwórcem (obok treby?) znajdowała się *velebná skupina stromů s prastarymi duby, zasvěcená Černobohovi*
- w jej pobliżu ustawione były *soški model, domácích bužků a misy s obětinami*.

W tym opisie zasadniczo jedynie ostatnie stwierdzenie, oczywiście poza wcześniejszymi ustaleniami dotyczącymi Czarnoboga i niby budowli świątynnej ku jego czci, wymaga pewnych dalszych wyjaśnień. Badania archeologiczne potwierdzają występowanie małych

<sup>31</sup> Użycie prasłowiańskiego słowa \**gvozdь*/\**gvozdь* (*hvozd*) przez autora nie jest przypadkowe, gdyż w pewnych kontekstach jego desygnat stanowi element kultowy. Najznamienitszym przykładem religijnej funkcji gozdu (*gost* w zapisach kronikarskich) jest słynny *Riedegost* (Thietmar), termin opacznie zinterpretowany przez Adama i z nim przez Helmolda jako przydomek czy nazwa-tabu Swarozycy. Wprawdzie w językach słowiańskich pod słowem *gost* kryją się nieco różne treści, np. w czeskim: ‘głęboki i rozległy las porastający góry/wzgórza’, w serbochorwackim: ‘gęsty, dziewiczy las’ i w końcu dolnoserbołużycki *gózd* – ‘górski las’, to można przyjąć jego wspólną wykładnię, zaproponowaną już przez A. Frencla: *silva densa in locis saltuosis* (*Commentarius philologico-historicus de Diis Soraborum aliorumque Slavorum*, w: *Scriptores rerum Lausticarum antiqui et recentiores*, tom II, Lipsiae et Budissae 1719, s. 126). W serbołużyckiej wersji opowiadania *hvozd* został przełożony jako ‘lěs bjez kónca, pralěs, hluboki lěs’.

<sup>32</sup> Jaroš posługuje się pojęciem *świątyni* w sposób dwuznaczny: to mówi o świątyni Czarnoboga (passim), to w końcu konstatuje, że *svatyni na rozdíl od křesťanského boha Černoboh neměl* (80). Ale już sama etymologia słowa wykazuje dwuznaczność: *svjetlište* > *svjetyňi* (‘αγιάστήριον / sanctuary’). To zamieszanie sprowadziło tłumaczy na manowce, gdyż ci opowiedzieli się za drewnianą budowlą: *drjewnjana swjatnica Čornoboha* (17) i *Běloboha* (19), a miejsce powyższe przełożyli: *Čornobóh njeměješe swjatnicu, kotraž by kaž křesćanska cyrkej wupadala* (85). Właściwszym terminem na określenie tego miejsca wydaje się być słowo *svatniště* (se. *swjatniščo*). Należałoby jeszcze uwzględnić pierwotne znaczenie słowa \**svjet-* to tyle co *światły, jasny*.

<sup>33</sup> Por. Helmold: I 84. Tłumaczenie serbołużyckie tego istotnego fragmentu opowiadania znacznie odbiega od oryginału i w zasadniczy sposób go wypacza (84 n.).

<sup>34</sup> Niektórzy autorzy łączą występowanie świetliny z trebą, z miejscem składania ofiar, które powstało w lesie wskutek wytrzebienia drzew: *trěbište* ‘wytrzebiony las’, natomiast w chramach nie składano ofiar. Inni autorzy wiążą świetlinę z koniecznością obserwacji wschodu słońca-boga.

<sup>35</sup> Nad wrotami umieszczano zazwyczaj, a może zawsze, jakiś element apotropaiczny, najczęściej – jak się wydaje – była to czaszka tura lub konia. Figurki głowy konia po dziś spotykane są w Łużycach na szczytach domów.

<sup>36</sup> Pewne testimonia poświadczają składanie krwawych ofiar ludzkich przez Słowian, ale skazani na śmierć przestępcy musieli dopuścić się czynu niesłychanego: *skalać miejsce święte*. Dlatego takimi ofiarami byli czasami misjonarze chrześcijańscy, którzy nie wykazywali najmniejszego respektu wobec świętości innej religii. Przypadki składania ofiar ludzkich były nad wyraz rzadkie, tak iż nie należy odnosić wrażenia, że dawni Słowianie (i nie tylko oni, bo np. też Prusowie, uśmiercając Wojciecha z przyczyny jego wielokrotnego wtargnięcia na ziemię świętą) poprzez składanie krwawych ofiar z ludzi wykazywaliby się bestialstwem.

<sup>37</sup> Schodki łączące podwórzec z miejscem najświętszym były zarazem miejscem ogłaszania wyroków, stanowiły niejako podest dla żerca (flamina); por. Herbord: III 18.

figurek na użytek domowy. Mogły one odzwierciedlać jakichś penatów czy larów, którzy mieli chronić dom przed złymi duchami. Nie ma jednak danych źródłowych, które mówiłyby o wykładaniu figurek (podczas uroczystości religijnych) w miejscu zaświadczonej najwyższemu bóstwu<sup>38</sup>. Zresztą powiązanie bezposagowego Czarnoboga i posążkowych bogów domowych jest sztuczne<sup>39</sup>.

Dalsza uwaga dotyczy żerca i jego pomocników (*pomocniki*<sup>40</sup>). Jaroš wskazuje na daleko rozwinięty kult świątynny i wraz z nim sygnalizuje istnienie, już na początku IX w. (!), protokasty kapłańskiej lub może nawet protoszkoly celebrantów. Jeszcze Thietmar na początku XI w. mówi jedynie o ministrach chramowych, natomiast w stosunku do kapłanów (*sacerdotes* czy *flamines*) zachowuje milczenie<sup>41</sup>.

## Żerzec Czarnoboga – Božetěch

Według opowiadania Božetěch pełnił swój urząd w *svatyně* (a dokładniej w uświęconym miejscu na wierzchołku wzgórza), w oddaleniu od osad ludzkich. Był kapłanem<sup>42</sup> swego ludu, samotnikiem – quasi eremita a zarazem wpływowym człowiekiem (*mocný muž*), gdyż jedną z najważniejszych funkcji dobrego żerca była dywinacja: *dokázal předvídat, protože má spojení z bohů* (27), i przekazywanie wyroków boskich: *jeho věštby byly přijímány bez výhrad jako vůle boha* (76). Ponadto poza modlitwą<sup>43</sup> jego głównym obowiązkiem było składanie *obětín* (żertw, ofiar). Żertwy miały na celu ekspiację bóstwa, by te było wyznawcom przychylnie. Rytuał folgował zasadzie: *da ut des* (daj, abys [w zamian] otrzymał)<sup>44</sup>. Poprzez składane ofiary w postaci mięsa czy miodu pitnego – autor o miodzie pitnym nie wspomina – *Božek* stara się wpłynąć na przychylność bóstwa: *[Za take] pěkné dary Černoboh popřeje nám hodně...* (80). Boską zapłatą miało być, najogólniej mówiąc, szczęście; ono dotyczyło urodzaju na polach czy powodzenia w bitwie; szczęście osobiste czy spokojny żywot zmarłych nie były wyłączone z „puli dóbr”, które przez zabiegi rytualne mogły być osiągnięte czy spełnione. Pośrednictwo kapłana w przysparzaniu szczęścia wskazywałoby na jego zupełnie wyjątkowe znaczenie w życiu ludu. Jednak Jaroš nie eksponuje tego momentu:

<sup>38</sup> Opis redegoskiego chramu, na ścianach którego miały się znajdować rzeźby pomniejszych bóstw, a wewnątrz liczne idole, jest przez krytykę przyjmowany z dużą rezerwą. A to że w gajach miało być tyle idoli, ile plemion (stwierdzenie Helmolda), nie mówi niczego o duchach domowych. Źródła zachodnie wspominają jedynie Hennila, jakiegoś boga domowego, tyle że on był penatem Germanów. O bogach domowych Słowian zachodnich wiadomo jedynie z folkloru, a te dane są bardzo późne i należą raczej do mitologii.

<sup>39</sup> Por. punkt dotyczący antropomorfizmu. Jaroš dał się zwieść niezbyt jasnemu opisowi Helmolda: *Pr<a>eter penates enim et ydola [i-], quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae...* (I 84). Miejszem spoczynku idoli i simulacrów nie były gaje, a chramy i domy (*oppida*). Nie można jednak wykluczyć, że statuetki penatów mogły być wykładane przy wielebnym skupieniu drzew zaświadczonej bóstwu na czas uroczystości. – Lecz w jakim celu, jeśli były one penatami?

<sup>40</sup> U Helmolda jawi się termin *feriaciones* [-tio-], czyli służebnicy powołani do współcelebrowania uroczystości. W serbołużyckim tłumaczeniu termin ten został pominięty.

<sup>41</sup> Thietmar: VI 17. Stan kapłański, czyli zorganizowana klasa będąca w służbie kultu, posiadająca kontrolę religijną nad moralnością u plemion Słowian zachodnich nigdy się nie wytworzyła; wprawdzie „kategoria kapłanów znajdowała się in statu nascendi począwszy od w. X na Połabiu” (H. Łowmiański, *Religia...*, s. 360), ale nie wiadomo, czy osiągnęła ona bardziej rozwiniętą formę. A. Brückner wskazuje na to, że *ministri* byli raczej ‘czarodziejami-wróźbiarzami’ (*Mitologia słowiańska i polska*, W-wa<sup>2</sup>1985, s. 151).

<sup>42</sup> Dostępowanie funkcji żercy nie jest do tej pory całkiem jasne: czy jest ono wynikiem dziedziczenia, czy wyboru politycznego, czy w końcu wynikiem zdolności i właściwości danej osoby. W każdym razie dobry żerzec winien najskuteczniej oddawać cześć bogom, wygłaszać modlitwy, wykonywać obrzędy, ale i wykazywać się mądrością i przede wszystkim prawdziwie wieszczęć. Ponadto winien być „czarodziejem i lekarzem, zamawiającym rany i choroby” (A. Brückner, *Mitologia...*, s. 262). Jaroš nie podał w powieści, czym zajmował się Božetěch i tym bardziej czy parał się sztuką zielarską i w ogóle medycyną naturalną czy magiczną.

<sup>43</sup> Na temat rodzaju modlitw i ich treści u Słowian nie zachowały się żadne dane źródłowe; istnieją jedynie pewne zamawiania, a i te zniekształcone myślą chrześcijańską.

<sup>44</sup> Zasadę *da ut des* wyklada H. Łowmiański, *Religia...*, s. 25.

Bożek żył z dala od spraw codziennych i nic nie wiadomo, by pomagał ludziom w zwalczaniu chorób czy to przez zaklinalanie, czy to przez ziołoleczenie.

Funkcja kapłańska, przynajmniej tak jak ją autor nakreśla, była (nierozzerwalnie) związana z postawą patriotyczną. Bożek był zagorzałym patriotą: *obránce srbské země a jeho lidu, jeho starých zvyků, obyčejů a božestv* (16). I bynajmniej nie była to tylko czcza mowa, gdyż brał on czynny udział jako woj u boku *Milča* (Milita) w wyprawie wojennej przeciwko Frankom. Z jego instancją utożsamiano słowiańską tożsamość; był najważniejszym jej orędownikiem: zwornikiem lokalnego słowiańskiego boga i lokalnej słowiańskiej tożsamości.

Przy całym jego patriotycznym zaangażowaniu i działaniu na rzecz ludu nie posiadał Božetěch wykształcenia i był, jak wszyscy inni Słowianie owego czasu, niepiśmienny<sup>45</sup>, co w konfrontacji z nowo upieczonym duchownym chrześcijańskim, rodakiem Věňkem (Wenedem), który odebrał szkołę u mnichów fuldyjskich, musiało się negatywnie odbić na jego reputacji; musiał się obawiać nowych nauk i nowego podejścia do boga (zasada miłości – *caritas*), gdyż te odbierały mu oręż: siłę przekonywania – ta wiązała się choćby z elokwencją, oraz siłę wzbudzania strachu, a więc i szacunku wobec siebie i boga. Poza tym obawa Božetěcha wiązała się z dużą mocą boga chrześcijańskiego. I jeśli tę moc trudno uzasadnić na gruncie czysto religijnym (zasada miłości chrześcijańskiej kłóciła się z obyczajami etnicznymi i wartościami patriotycznymi), to obawa żerca powodowana była argumentem siły, a ten przemawiał za Karolem Wielkim, któremu chrześcijański bóg darował tak wiele zwycięstw<sup>46</sup>.

## Kult przyrody

Przyroda w życiu dawnych Słowian miała znaczenie sakralne; była traktowana nie tylko jako wspaniały wytwór natury, lecz także jako ulubione miejsce bogów: szczególnie skupienia drzew, gaje, gozdy czy pola. Dawna ludność odczuwała bliskość przyrody znacznie intensywniej niż dziś i w jej życiodajnej sile upatrywała boską moc: *na polích jsou nám bozi nejbliže* (38). Pomimo tego niewiele wskazuje na to, by miejsca kultowe, jak źródła czy gaje, były ubóstwiane jako takie<sup>47</sup>. Jeśli jednak miałyby być czczone, to jedynie ze względu na miejsca przebywania w nich bóstw i (dobrych) duchów; były one też niekiedy miejscem dywinacji<sup>48</sup>. Święte gaje, czyli świetliste obszary leśne, bóstwu zaświadczone były zjawiskiem permanentnym. Drzewa, u Słowian przede wszystkim dęby<sup>49</sup> ze względu na

<sup>45</sup> Nie zachowały się z dawnych czasów żadne testimonia spisane ręką Słowian, na co wskazują również noty kronikarskie; pewien wyjątek stanowi jedynie lapidarna wzmianka Thietmara w nawiązaniu do chramu Lutyców: *interius autem [fani, alibi: templi] dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis...* (I 17). Wszak Thietmar nigdy nie widział świątyni, a jego opis jest na wyrost.

<sup>46</sup> Moc boga najdobitniej ujawniała się w zwycięskich bojach. Takie postrzeganie boga dotyczyło nie tylko dawnych Słowian: *mocný Černoboh ... daroval už tolik vítěztví* (55), ale i chrześcijan.

<sup>47</sup> Ciągłe tu i ówdzie pojawiają się opinie, że Słowianie mieli czcić drzewa czy inne zjawiska przyrodnicze dla nich samych: *Kult stromu ... se zahoval po mnohá staletí v zálabském Drevansku... [a] uctívání dubu bylo obecným javem, žilo ... stajně u Baltů a Slovanů* (L. Hrabová, *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, s. 118); *měl zmírnit hněv lesa, který člověk kácel a žďáril pro svá pole...* (tamże, s. 235). Jaroš zdaje się przyłączać do tej opinii: *uctíváme stromy, duchy řek a povětří...* (54).

<sup>48</sup> O proroczych właściwościach miejsca świadczy najdobitniej źródło zwane Głomaczem: *Glomuzi est fons..., qui ... mira ... s<a>epe operatur. Cum bona pax est indigenis profutura, suumque haec terra non mentitur fructum, idem tritico et avena ac glandine refertus...* (Thietmar: I 3).

<sup>49</sup> Spisy źródłowe dość jednoznacznie wyróżniają dęby wśród drzew szczególnie cenionych przez bóstwa: w gaju *Prowe* rosły dęby (Helmold: I 84), źródło Głomacz obfitowało m.in. w żołądzie (*glandines* – Thietmar: I 3; por. przyp. 48), a w Szczecinie okazały dąb był siedzibą bóstwa (Herbord: II 32). Współcześnie wśród Słowian lużyckich symboliczne znaczenie posiadają również lipy. Ale jednak nie one były zamieszkiwane przez bóstwa, choć występują wzmianki mówiące o nadprzyrodzonym znaczeniu tego gatunku w odniesieniu do Słowian południowych. Na marginesie można jeszcze wspomnieć, że w folklorze chrześcijańskim lipa, z różnych przyczyn, uważana była i jest za schronienie bogurodzicy.



wyjątkowe rozmiary, długowieczność, obfitość owocu (?) oraz przyciąganie piorunów (?) doskonale nadawały się na boską siedzibę. Należy jeszcze zauważyć, że owe stare drzewa, zamieszkiwane przez boga, były wyrazem długowieczności boga i w związku z nią nieustającej jego opieki. W związku drzewa, boga i pamięci przodków zachodzi pewna analogia: bóg obrał sobie stare drzewa za siedzibę, ponieważ te zachowywały długowieczność; tej w wymiarze ludzkim odpowiadało trwanie ludu w swojej swoistości; lud podtrzymuje swoje trwanie, zachowując pamięć przodków, których w opiece miał ten sam bóg; boską opiekę otrzymuje się poprzez czczenie przodków i w tej czci/pamięci wyraża się trwanie ludu. Społeczność etniczna była pojęta na wzór drzewa, które im głębiej było zakorzenione (w mądrości przodków), tym trwalsze; im starsze, tym silniejsze, a nad drzewem/ludem swą opiekę roztaczał bóg: *své bohy mámy v krvi; jsou jako míza stromu, který tu roste od věků* (78). Wspólnym mianownikiem owej analogii jest trwanie<sup>50</sup>.

Jaroš wprowadza jeszcze jedno rozróżnienie: między świętym gajem a świętym laskiem (*posvátný lesík*). Ten pierwszy znajduje się w na terenie sanktuarium, drugi zaś w pobliżu Budziszyna. Lasek nie był już zaświadczony bóstwu, niemniej jednak był przesycony zjawiskami-dziwami. Znajdował się na skraju gozdu, z którego wypływała Szprewa i *divoce hnala svoje vody* (107). Krążyły o nim różne fantastyczne opowieści, jakoby w nim pojawiały się skrzaty i wiły (*sřítky či víly*). Ów lasek i w nim występujące skały, wawóz, rzeka, źródło wyróżniał się nadzwyczajnym krajobrazem, za przyczyną którego wyobraźnia ludzka stworzyła przeróżne stwory. Bez wątplenia nie chodzi w tym przypadku o zjawisko religijne, lecz po prostu o zjawisko mityczne<sup>51</sup>. Oba te miejsca były chronione: nie wolno było je niszczyć czy w nich polować (kłusować).

I w końcu gozdy, pojawiające się w kontekście obu tych miejsc. Należy przypuszczać, iż w nich miały swoje ostoje tury (żubry)<sup>52</sup> – zwierzęta nader cenione ze względu na swoją siłę i apotropaiczną moc. Na marginesie warto odnotować, że właśnie w pobliskim regionie, wysuniętym nieco na południe i wschód, mieli swoje siedziby serbscy Zagozdianie<sup>53</sup>.

## Święta religijne

Autor nie mógł w opowiadaniu nie wspomnieć o kilku ważnych obrzędach religijno-kultowych, z których na pierwszy plan wysunął pogrzeb Miliducha. Po bohaterskiej śmierci na polu bitwy został pogrzebany według starodawnego zwyczaju – ciałopalenia<sup>54</sup>. Jaroš dość wiernie referuje przekazy historyczne:

*Tryzma (hranice) przygotowana była z ułożonych szczap smolnych i obłożonych wysokim pasem żerdzi; nieboszczykom kładziono na pierś mieszek z czarodziejskimi ziołami (kouzelné byliny), które miały chronić przed wszelakimi mocami. Zmarłemu krzyżowano ręce. Ich żony z bólu kaleczyły sobie twarz i ręce, a niektóre nawet kładły się obok*

<sup>50</sup> W przekonaniu dawnych Słowian (ludów) zasadniczą kategorią egzystencjalną było właśnie trwanie poprzez zachowanie pamięci przodków, a nie wieczność, jak sugeruje tytuł opowiadania.

<sup>51</sup> Myśl o świętym lasku i występujących w nim stworach zaczerpnięta jest z folkloru, co nie znaczy, że ongiś takie miejsca nie cieszyły się u ludu lasobojnością, stanowiąc sanktuarium natury. Nie wykluczone, a wręcz prawdopodobne, że Riedegost – *silva magna et venerabilis* – stanowił takie sanktuarium natury.

<sup>52</sup> Na fakt występowania żubrów w tym regionie wskazują nazwy miejscowe: *Zubornička* (okręg budziszynski) i *Zubornica* (okręg niski). Czy występowały tu także tury, tego jeszcze nie stwierdzono, lecz nieco na północ dadzą się już odnaeżyć ich ślady bytowania: *in Potsdam und Berlin-Köpenick ... wurden Knochenreste vom Ur nachgewiesen* (J. Brankač, *Studien...*, s. 98).

<sup>53</sup> Zagozdianie stanowili jedno ze staroserbskich plemion. Milčanski Zagost (nazwa użyta w 1144 r.) był krajem rzadko zasiedlonym i porośniętym gęstymi i rozległymi gozdami; por. *Stawizny Serbow*, t. I, s. 20; 22.

<sup>54</sup> Ciałopalenie mogło występować u Serbołużyczan może jeszcze w IX wieku. W każdym razie nie występuje ono w Czechach już w X wieku. Jego zaniechanie spowodowane było ideologią chrześcijańską, choć występują też opinie, że i bez jej wpływu pojawiały się pochówki szkieletowe wśród ludów zachodniosłowiańskich.

*zmarłego męża w ogniowym grobie; z uciętych sobie włosów wiązały polana. Te zabiegi wyrażały najgłębszy żal po stracie męża (por. 139 n.).*

Opis pochówku zawiera jednak także dane folklorystyczne, czyli późniejsze: *kouzelné byliný*, ponadto informacje znane z tradycji indoeuropojeskiej: sposoby wyrażania żalu czy krzyżowanie rąk – znak krzyża aryjskiego. Do tej pory nie można jednoznacznie wyjaśnić sens ciałopalenia u Słowian, które znane też było w innych kulturach. Al-Marwazi (XI/XII w. na podstawie przekazu z IX/X w.) łączył zwyczaj palenia zwłok przez wschodnich Słowian z kultem ognia<sup>55</sup>, a A. Brückner wysunął przypuszczenie, że *może dlatego i zwłoki palono, by łatwiej w ziemię przechodziły*<sup>56</sup>, natomiast St. Bylina mówi o *spełnieniu warunku zapewnienia zmarłemu pomyślnego bytowania*<sup>57</sup>.

Obrzędy pogrzebowe odbywały się zapewne na wyznaczonych do tego celu miejscach, które znajdowały się na polach i w lasach<sup>58</sup>. I jeśli przyjąć, że funeralia były również formą boskiej czci (np. al-Marwazi i Jaroš 140), to miejsce kremacji nie było bez znaczenia, gdyż *na polích jsou nám bozi nejbliže* (38).

Innym świętem religijnym były tzw. dziady, święto nader istotne dla zachowania etnicznej tożsamości. Odbywało się ono dwa razy do roku: wiosną i jesienią, a miejscem jej celebracji była *kácina*<sup>59</sup>. W niej spotykały się dusze przodków z żyjącymi, które przybywały z nawi czy wyraju (wg źródeł wschodnich), gdzie panował chłód i głód. Dlatego *duše zemřelých přicházely k podzimním vatrám se ohřívát* (50) i nasycać. Rozpalanie ognisk i przynoszenie strawy, którą dzielono się z duszami przodków/dziadów, oraz wspólne biesiadowanie były centralnym elementem święta. Wtedy rozpominano dawne dzieje, szukano rad na przyszłość, tworzono więź wspólnotową żywych i martwych. Był to bez wątpienia istotny akt trwania ludu, zachowania tradycji przodków. Jaroš nie wyróżnił tego istotnego obrzędu religijnego, którego najgłębsza warstwa znaczeniowa idealnie wpisywałaby się w logikę opowiadania.

Autor wymienia jeszcze inne ważne święta kultowe: święto wiosny (*jaro*) – zapalano ogień, aby oczyściły powietrze od złych mocy (por. 50) i święto kupały (*koupa(d)lo*) – na nim również palono ogień oczyszczające.

We wszystkich tych świętach występuje w tej czy innej postaci kult ognia – Swaroga (?), bóstwa chtonicznego (?). W każdym razie ogień był najważniejszym elementem obrzędowym: na nim składano obietyny zwierzęce, by woń z palącego się tłuszczu była bóstwu miła (tradycja powszechna); ogień oczyszczał dusze, odpędzał moce nieczyste, leczył i ogrzewał.

## Religia etniczna

Religia etniczna kultywowana przez daną społeczność etniczną odpowiadała zapotrzebowaniu i świadomości religijnej tejże społeczności. Statut religii zatwierdzony mocą wiecu, czyli

<sup>55</sup> al-Marwazi, w: T. Lewicki: *Źródła arabaskie... III 2*, s. 114: *Pałq swych zmarłych, ponieważ czczą oni ogień*.

<sup>56</sup> Por. A. Brückner: *Mitologia...*, s. 262.

<sup>57</sup> Por. St. Bylina: *Problemy świata zmarłych. Kategorie przestrzeni i czasu*, w: *Światowit* 40/1995, s. 10.

<sup>58</sup> Poświadcza to Koźmin (II 4), powołując się na statuty Brzetysława z 1039 r., choć ma na myśli pogrzeby szkieletowe.

<sup>59</sup> Językoznawcy są zgodni w tym, że nazwą terenową *kát* oznaczano pola wrzynające się w zwartą linię lasu, miejsce ustronne; ergo *kácina* to tyle co zakątek pola przy lesie (por. E. Kowalczyk: *Sacrum. Z dziejów mitów toponomastycznych w archeologii*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 28); ponadto badania dowodzą, że od początku [tj. od czasu pojawienia się Słowian na ziemiach zachodnich] cmentarzyska zakładano w środowisku leśnym (por. H. Zoll-Adamikowa: *Usytuowanie cmentarzy Słowian w środowisku (doba pogańska i pierwsze wieki po przyjęciu chrześcijaństwa)*, w: *Człowiek, sacrum, środowisko*, red. S. Moździoch, Wrocław 2000, s. 214 n.).

całej społeczności etnicznej, był silnie zakotwiczony w prawie etnicznym. Prawo etnosu wynikało z jednej z form konwencji, wyrosłej ze zwyczajów tejże społeczności. Wszyscy jej członkowie musieli się podporządkować prawu i tym samym być wyznawcami danej religii etnicznej (grupowej). Bóg, kult, święta religijne były sankcjonowane prawem. Prawny charakter religii powodował, że społeczność etniczną łączyła silna więź religijna. Ale religia etniczna nie służyła jedynie w przysparzaniu szczęścia grupie, nie odsuwała potrzeby jednostki szukającej opieki czy pomocy na dalszy plan. Ta silna, prawem sankcjonowana więź religijna prowadziła wyznawców do przekonania, że *své bohy mají v krvi* (78), gdyż wyrosły one z potrzeby ducha: *člověk potřebuje bohy ke svému životu stejně jako vodu, vzduch a jídlo* (77). Wielość bogów – politeizm – nie wydaje się, by był właściwy dla jednego etnosu, o wiele bardziej jest prawdopodobne, że każda społeczność miała swojego boga, który na równi był respektowany z innymi bogami (etnicznymi), o ile ci posiadali tę samą moc (skuteczność opieki nad sprawami doczesnymi)<sup>60</sup>. Właśnie boska moc, która u Słowian wzbudzała najwyższy szacunek, powodowała, że prawo etniczne w aspekcie religii mogło zostać zmodyfikowane, o ile inny bóg miałby okazać się bogiem silniejszym (skuteczniejszym)<sup>61</sup>. Z drugiej strony owa boska moc wyrastała de facto z mocy grupy, z jej więzi prawem spojonej. W tworzeniu więzi i prawa (religijnego) pierwszorzędne znaczenie miały zwyczaje i obyczaje<sup>62</sup>.

Religia grupowa charakteryzowała się swobodną twórczością zbiorową, zgodną z tradycyjnym sposobem myślenia, i liberalizmem: *každá religia wyznawana przez jakąkolwiek grupę etniczną była prawdziwa, podobnie jak i prawdziwe było bóstwo będące przedmiotem kultu*<sup>63</sup>.

Najważniejszą funkcją religii etnicznej było wyjednanie pomyślności doczesnej – szczęścia<sup>64</sup>, które dokonywało się tylko w sferze przyrodzonej. Do jego osiągnięcia była pożądana interwencja boska; ta dokonywała się wskutek inicjatywy samego boga lub wskutek zabiegów kultowych jego czcicieli. W tym drugim przypadku obowiązywała zasada *da ut des: žrec se svými pomocníky ... položili nejčennější dary v posvátném háji ... a prosili Černoboha...* (80 n.) I mimo że w opowiadaniu relacja między bogiem a jego czcicielami dalej nie została rozwinięta, staje się widocznym instrumentalne traktowanie bóstwa.

## Związek religii etnicznej z etniczną tożsamością

<sup>60</sup> Do tej pory nie jest rozstrzygnięty spór wśród badaczy, czy jest zasadnym mówienie o wielobóstwie Słowian zachodnich. Z tego, że każda społeczność etniczna miała swojego boga, nie da się wywieść wielobóstwa. Źródła wprawdzie mówią o wielu bogach u Słowian zachodnich, lecz te przekazy często nie wytrzymują krytyki. Hiperkrytyczny A. Brückner konstatuje w swojej *Mitologii* (tezy mitologiczne), że tak naprawdę Słowianie mieli tylko jednego boga – Swaroga-Swarożycza, który przybierał jedynie różne imiona. I jeśli Jaroš wypowiada się za wielobóstwem, to zdaje się mieć raczej na uwadze jednego boga naczelnego i niższych bogów domowych lub bogów różnych plemion słowiańskich, którzy nawet między sobą konkurowali (w uczynkach): *Který z nich je vlastně mocnější? – Perun, Veles nebo náš Černoboh? ... Či snad žitavský Mojba?* (54)

<sup>61</sup> Moc boga upatrywana była w powodzeniu jego wyznawców, szczególnie w zwycięskich bitwach i bojach. I tak silny wódz (książe, król) był w rozumieniu Słowian pod opieką swojego silnego boga, a wszelki nadmiar siły stanowił źródło czci. Właśnie tę myśl wyrażają słynne słowa księcia Obodrytów Niklota: *Sit Deus, qui in c<a>elis est, deus tuus, esto tu [sc. Henrice Leo] deus noster... Excole tu illum, porro nos te excolemus* (Helmold: I 84). Tę samą zależność, lecz w innych okolicznościach, opisuje Herbord: *Jeden z flaminów szczecińskich, stwierdziwszy niepodważalną moc boga chrześcijańskiego, doradzał ludowi, by ten zezwolił na wzniesienie dwóch treb w chrampie, chrześcijańskiej i rodzimej* (por. II 14).

<sup>62</sup> Na fakt związku prawa religijnego z obyczajem etnicznym potwierdził Christianus (przełom X i XI w.): *[Diabolus] populum cunctum Bo<h>emorum in furorem principis [sc. Borivois] accendit, eo quod [ille] paternos mores relinqueret et novam ... legem christianorum arriperet* (cap. II).

<sup>63</sup> Por. H. Lowmiański: *Religia...*, s. 273.

<sup>64</sup> Na szczególną funkcję religii wskazywało nawet stare znaczenie słowa *bogъ*: *bogiem nazywano ubóstwione szczęście, które pierwotnie znaczyło tyle co udział, dola, szczęście*; por. K. Moszyński: *Kultura ludowa Słowian*, tom II/1, § 337.

Tradycja indoeuropejska wskazuje związek krwi jako na dominantę więzi etnicznej<sup>65</sup>. Tacyt nadmienia jeszcze stary zwyczaj religijny (*superstitio*), który dał początek plemieniu (*ex qua initia gentis respiciunt*), a bóg był władcą wszystkich (*regnator omnium deus*). Te same reguły dotyczyły ludów słowiańskich. Dawały one podstawę do przekonania, że *v nás proudí [boh] jako naše krev...* (77). Religia grupowa stanowiła nie tylko wyraz wiary ludu, lecz była elementem integrującym społeczność etniczną o wymownej sile, i o ile związana była z tradycją przodków (dziadów), którzy kultywowali zamieszkiwaną przez siebie ziemię, którzy dochowywali zwyczajów, którzy zachowali swój język i życiową mądrość, o tyle wzmacniała więź żyjących członków społeczności. A że byli oni z dziada pradziada Słowianami (Głomaczami, Milczanami, Łużyczanami, Niżanami czy Zagozdzianami, etc.) obowiązywało ich nie tylko prawo zwyczajowe, ale i prawo religijne zachowania swojej tożsamości – trwania w wierze ojców, respektowania dokonań przodków. I jeżeli ci Słowianie bronili się przed nowymi zwyczajami (chrześcijańskimi), to dlatego *že by s nimi zemřel kus jejich vlastního života; přestali by rozumět svým předkům; ztratili by nejen je, ale i svou budoucnost* (78).

Właściwym miejscem wyznawania wiary i budowania tożsamości był gaj-sanktuarium natury<sup>66</sup>. W nim mieszkał bóg, w nim sprawował swój urząd żerc. Rola żerca w utrwalaniu tożsamości etnicznej była niebagatelna. Nauka wymienia różne funkcje żerca, ale nie rozważała dotychczas żerca i w ogóle religii etnicznej pod kątem pełnienia funkcji patriotycznej. Wydaje się zresztą zjawiskiem dość naturalnym powiązanie religii etnicznej i ideologii patriotyzmu, na co wyżej wyróżnione momenty jednoznacznie wskazują. Związek przekonań religijnych i postawy patriotycznej u wyznawców religii etnicznej był rzeczą naturalną, tak jak naturalną rzeczą było życie w zgodzie z przyrodą: szanowanie gajów, lasków, gozdów. Te aspekty starał się Jaroš w swoim opowiadaniu zaznaczyć i powiązać.

## Uwagi końcowe

Śmiało można przyjąć, że na przełomie VIII i IX w. Milczanie mieli swojego boga, czczonego sub divo (sub Iove). Ponadto ogólne rozeznanie w dziejach religii indoeuropejskiej przemawia za tym, że ludy pozbawione ustroju państwowego i nie będące pod wpływem kultury śródziemnomorskiej czciły każde z osobna lub w jakiś związkach (np. związek lutycki na Pomorzu) swojego boga. W przypadku Milczan tym bogiem nie mógł być jednak Czarnobóg, choćby ze względu na jego maść, mającą symbolizować zło; a przecież religia etniczna nie ingerowała w sprawy moralności, nie rozróżniała między dobrem a złem. Dalsze trudności pojawiają się w związku z antropomorfizmem owego boga, co wywołało nieporozumienie u tłumaczy. Te wątki opowiadania, jeśli nawet stanowią fikcję literacką, to jednak tylko nieistotnie zaciemniają obraz życia religijnego dawnych Słowian. Wprawdzie autor wiele istotnych momentów bądź pominął, bądź ich nie rozwinął, np. funkcję święta zmarłych – dziadów, to tym samym nie stworzył on zwykłego (historycznego) opowiadania, które miałoby jedynie zabawiać czytelnika. Niestety inną konwencją literacką posłużyli się tłumacze, przetwarzając opowiadanie historyczne w opowiadanie fantastyczne: uczynili z *boha – přiboha*, a z wyznawców religii etnicznej pogan (np. *Je však spodživne, zo řečiš [sc. Kruće] wo našich pohanskich přibohach* – 15). Autor *Wiatru do wieczności* nie tylko bardzo solidnie przedstawił problematykę religii etnicznej dawnych Słowian, unikając przy tym zbyt

<sup>65</sup> Dość znamienne są tu słowa Tacyta: *omnes eiusdem sanguinis populi ... coeunt...* (*Germania*, 39).

<sup>66</sup> Niektórzy badacze zauważają, że w sanktuarium natury miało znajdować się również mogiłnisko: *psl. \*gajъ to rytualizowana część przestrzeni ziemskiej, wydzielone miejsce pobytu zmarłych przodków, a dosłownie: miejsce, gdzie żyją zmarli. [...] w lesie (ogólnie: na cmentarzu)...* (por. G. Rytter: *O badaniach nad terminologią religijną*, w: *Slavia Occidentalis* 43/1986, s. 133); por. przyp. 59.

daleko idących interpretacji teologicznych, choć jako literat miał do tego prawo, ale nawet mocno zaznaczył związek religii etnicznej z tożsamości etniczną Milczan.

Dzisiaj ciągle jeszcze panuje przekonanie, że współczesna kultura Słowian, historycznie rzecz ujmując, ma dwa korzenie: grecko-rzymski i judeochrześcijański, i zapomina się o wkładzie religii rodzimej do skarbcza kultury współczesnej<sup>67</sup>. Wydaje się, że w przypadku Serbołużyczan właśnie idee religii etnicznej pozwoliły na zachowanie słowiańskiej tożsamości, jeśli nawet zostały one przemycone przez myślicieli chrześcijańskich<sup>68</sup>. Ponadto można nawet przyjąć, że największy wkład religii etnicznej do współczesnej kultury serbołużyckiej należałoby upatrywać właśnie w przetrwaniu ludu w swojej tożsamości etnicznej. I w gruncie rzeczy Lubomír Jaroš tę myśl *mutatis mutandis* zawarł już w tytule swojego opowiadania: *powiew ducha religii etnicznej, dający wieczne trwanie narodowi*.

Wojciech M. Wochna

---

<sup>67</sup> Pewien przełom można upatrywać w niedawno wydanej książce K. Modzelewskiego: *Barbarzyńska Europa*. Autor zwraca uwagę na rozwój prawa w Europie, które w wielu aspektach sięga swymi korzeniami do zasad prawa etnicznego.

<sup>68</sup> Na gruncie religii uniwersalnej, jaką jest chrześcijaństwo, nie da się *racjonalnie* uzasadnić idei patriotyzmu. Wprawdzie liczni literaci i duchowni serbołużyczycy próbowali łączyć obie te idee, to jednak ich konglomerat zawsze był powodowany sentymentem czy nadinterpretacją biblii.