

Andrzej P. Kowalski

Uniwersytet Gdański

andrzej.kowalski@ug.edu.pl

ORCID: 0000-0003-2009-2689

Z badań nad mitologią Słowian

From Research on the Mythology of the Slavs

Michał Łuczyński,

Mity Słowian. Śladami świętych opowieści przodków,

Triglav, Szczecin 2022.

DOI: 10.12775/LL.1.2023.014 | CC BY-ND 4.0

W badaniach nad mitologią Słowian ustaliły się dwa główne podejścia: entuzjastyczne i krytyczne. Zwolennicy pierwszego raczą nas wydawnictwami z gatunku „slavico-polo”, w których roi się od barwnych opowieści o wierzeniach, boginiach, bogach i obrzędach słowiańskich. Niektóre z nich oferują mieszankę folklorystyki z powierzchownie przyswojonymi tezami Mircei Eliadego, Carla Gustava Junga czy Georgesa Dumézila. Rzecznicy stanowiska krytycznego to intelektualni spadkobiercy, np. Aleksandra Brücknera lub Stanisława Urbańczyka uważającego, że w przypadku Słowian mówić można o wierzeniach, a nie o mitologii (Urbańczyk 1967: 266). Do tego grona należał Leszek Moszyński, pesymistycznie zapatrujący się na rekonstruowanie jakichkolwiek prasłowiańskich wierzeń (Moszyński 1992).

Do dzieł ukazujących możliwości odtwarzania fragmentów mitów słowiańskich zaliczyć można znane prace Wiaczesława Ivanova i Władimira Toporova oraz Aleksandra Gieysztora. W tym nurcie mieści się też książka Michała Łuczyńskiego pt. *Mity Słowian. Śladami świętych opowieści przodków*. Autor ma świadomość wielu ograniczeń związanych z rekonstrukcją mitów słowiańskich, honoruje zastrzeżenia wynikające z postawy krytycznej, ale dostrzega potencjał badawczy w analizie diachroniczno-porównawczej. Z braku przekazów bez-

pośrednich sięgnął ponownie po dane lingwistyczne i nobilitował folklorystykę. Moim zdaniem wykonał ogromną a pożyteczną pracę, ponieważ niezbędną w sytuacji pewnego impasu badawczego.

Książka składa się z trzech zasadniczych części. Na wstępie autor przeprowadził terminologiczne i definicyjne rozgraniczenia, tzn. uporządkował konotacje pojęcia mitu. W części drugiej bardzo obszernie przedstawił wyniki swoich dociekań w postaci rekonstrukcji konkretnych motywów mitologii słowiańskiej. W trzeciej dał ważne podsumowanie w formie katalogu tematów i postaci mitycznych.

W rozważaniach zamieszczonych w początkowej części książki wymowna jest analiza powodów, dla których Słowianie nie doczekali się spisanych przekazów mitycznych. Autor ciekawie rozpatrzył tę problematykę. Trzeba zauważyć, że brak bezpośrednich źródeł to argument rzeczników stanowiska krytyczno-sceptycznego. Stąd wysnuwano wniosek, że prawdopodobnie Słowianie – w odróżnieniu do innych ludów starożytnej Europy – takiej mitologii nie wypracowali. Jest to częściowo prawda. Główny problem to brak odnotowanych mitów. Dodajmy, że chodzi o piśmiennictwo późne, bo średniowieczne. Nie wiemy, czy gdyby Słowianie zaznajomili się z pismem w starożytności, np. od Rzymian, to zyskalibyśmy pomoc w analizie mitów prasłowiańskich. Nawet w społecznościach znających pismo nie zawsze notowano idee mityczne (przykładem jest Grecja epoki mykeńskiej). Pouczająco upośledzone pod tym względem są tradycje celtycka i germańska. Gajusz Juliusz Cezar w *Wojnie galijskiej* (ks. 6, rozdz. 14) podaje, że Galowie wprawdzie znali pismo greckie, ale w odniesieniu do nauk druidów (np. mitologii) wykluczali jego stosowanie. Pomimo że do końca XX w. zebrano ponad 2300 teonimów galijskich, nie znamy mitów celtyckich doby antycznej (Jufer, Luginbühl 2001; Lajoie 2008). Do wyjątków należą wzmianki o pitagorejskich naukach druidów dotyczących reinkarnacji (np. Diodor, *Bibliotheca Historica*, ks. 5, rozdz. 28, w. 6; Ammian Marcellin, *Dzieje rzymskie*, ks. 15, rozdz. 9, wers 8) lub przekaz Ptolemaiosa podany przez Strabona (*Geografia*, ks. 7, rozdz. 3, wers 8) o Celtach znad Adriatyku, nieczujących lęku przed nikim, obawiających się tylko, żeby niebo nie spadło im na głowę. Analogiczną sytuację mamy z epigrafiką w *Germanii* (García Baena 2021: 94–144). Poza nielicznymi wzmiankami (np. Tacyt, *Germania*, ks. 2) na temat praojca Tuisto, Mannusa i jego potomków nie ma wielu danych na temat mitów. Wpływy greckie, a potem rzymskie, przyniosły Galom i Germanom okrojona znajomość pisma, ale zostawiły ślad jedynie w inskrypcjach będących w przeważającej części dedykacjami dla bogów. Zdradzają one motywy religijne, niekiedy magiczne, ale nie zainteresowanie mitami. Mitologia celtycka została przekazana wprost dopiero w średniowiecznych utworach irlandzkich, walijskich, szkockich, a germańska w równie późnej spuściźnie nordyckiej.

Z punktu widzenia antropologii kulturowej przynajmniej dwa czynniki należy uwzględnić w wyjaśnianiu kwestii mitologii słowiańskiej. Pierwszy to model kulturowy dawnych Słowian, a drugi – forma przekazu opowiadań o określonej treści. Według Władimira Proppa bajarze słowiańscy działali efektywniej

w środowisku pasterzy, ich mobilność sprzyjała bowiem rozpowszechnianiu i wzajemnej wymianie opowieści. Poza tym kultury pasterskie pielęgnowały etos myśliwego i wojownika wraz z typową dla nich predylekcją do tworzenia mitów heroicznych. Tymczasem wspólnoty rolnicze, bardziej hermetyczne, osadniczo stabilne i pochłonięte zajęciami gospodarskimi, miały okazję słuchać bajek, i to głównie zimą. Propp przywołał znamiennej przestrożę: „nie opowiadaj bajek latem, bo owce padną” (Propp 2000: 78, 82). Taki dualny model komunikacji ma chyba genezę w podziałach wspólnot zbieracko-łowickich Euroazji. Niewielkie grupy wędrujące latem i żyjące wtedy w rozproszeniu zimą wracały do wielkich rodowych domostw. Zima była czasem integracji społecznej, okresem wymiany doświadczeń, w tym snucia opowieści mitycznych (Radcliffe-Brown 1952: 126–130). Słowianie, będący w przewadze rolnikami, byli skazani na model „zimowy”. W takich okolicznościach funkcję tego, co antropologowie nazywają *external symbolic storage*, czyli artefaktów i metod ułatwiających magazynowanie własnej tradycji, pełniły lokalne obrzędy i zwyczaje. Zachowane fragmenty mitów są przetworzonym dziedzictwem indoeuropejskim lub pochodzą z czasów, gdy Słowianie przejmowali elementy innych kultur. Kontakty takie były relatywnie krótkie. Nie pozwoliły Słowianom gromadzić opowieści w ramach mitologii heroicznej wzorem Greków, Celtów czy Germanów, u których – według Tacyty – w pieśniach starożytnych (*carminibus antiquis*) poematy o bogach i bohaterach były stale przekazywane.

Nie bez znaczenia jest też technika przekazu ustnego oraz jego adresat. W pradziejach Słowian brakowało stałego audytorium, które korzystałoby z mitu dla podtrzymania tożsamości, np. genealogicznej. Legendy dynastyczne włączające wątki mityczne stały się częścią elitarnej kultury dworskiej dopiero w średniowieczu. Wcześniej nie było władców organizujących biesiady, podczas których deklamowano mityczne eposy. Najpewniej poza słowiańską nazwą *voldyka* inne określenia władcy (*кѣнѣдѣь*, *korl'ь*) i wojowników (*vojьь*, *vod'ь*, *vitędzь*) są zapożyczeniami lub późniejszymi formacjami (Vykyppěl 2004: 88–180; Dynda: 2012 36–37). Społeczności wiejskie odbierały mitologię selektywnie, w trybie raczej „praktycznym”, a nie jako zestaw prawd stanowiących rodzaj pierwotnej teologii czy filozofii. Pojawia się też kwestia obecności osób delegowanych do opowiadania mitów. Kapłan noszący nazwę *ѣбрьць* może śpiewał pochwalne hymny na cześć bogów, lecz słowiańska dokumentacja ujmuje go tylko jako ofiarnika (Urbańczyk 1964). W zasobie leksykalnym języka prasłowiańskiego znajdujemy nazwy pieśnarza: *гѣдѣць* ‘gędźbiarz’, ewentualnie potem *госл'ар'ь* ‘gęślarz’ grającego na gęślach – *госли* (Sławski 1974–2001, t. 8: 164, 168; Trubachev 1974–2021, vol. 7: 84–85 ; Havlová 1989–2022, vol. 4: 196–197; Boryś 2002: 92). Wzmiankę o trzech słowiańskich pieśniarzach przekazał Teofylakt Simokata pod 591 r. Wędrując (może znad Bałtyku), zostali oni pojmani i trafili na dwór cesarza Maurikiosa. Nieśli ze sobą instrumenty: *kitháras* (κίθάρης) oraz *lyrais* (λύραις). Zapewniali cesarza, że w ich kraju, gdzie nie ma wojen, nie są śpiewane pieśni bojowe, zatem nie są znane surowsze rodzaje muzyki (Teofylakt Simokata 1972: 223). Nie wiemy jednak, czy wykonywali

pieśni epickie, poematy mityczne, czy głównie zamawiania i magiczne inkantacje. To samo dotyczy kwestii guślarzy bałkańskich, których technika przekazu przypomina wykonania greckich aoidów, lecz nie mamy pewności, czy jest to pierwotna tradycja tamtejszych Słowian, czy technika zapożyczona. Ważny wydaje się fakt, że wczesne są określenia guślarza jako czarownika, gdyż tu pokrewne jest grec. γόης ‘pieśniarz, czarownik’ (Pokorny 1959: 403; Beekes 2010: 280). Wiele mówią słowiańskie nazwy innych osób parających się opowiadaniem: *bajb*, *bajac̣b*, *bajadlica*, *bajadḷbcb*, *bajadḷbnica*, *bajadlo*, *bajanb* oraz *baḷbi* ‘czarownik, znachor śpiewający zaklęcia, zmawiania’. Pochodzą one od *bajati* ‘bajać, wypowiadać, zaklęcia, czarować, wróżyć, leczycy za pomocą czarów’ (Sławski 1974–2001, t. 1: 188). Ich wypowiedzi to: *baja*, *bajbka*, *basnb* ‘opowieść, bajka, zaklęcie’ (Sławski 1974–2001, t. 1: 193; Trubachev 1974–2021, vol. 1: 137–138). Dodać wypada tu wyraz *věščb(jb)* ‘wiele wiedzący’, który już na etapie zbieżności z językami bałtyckimi wykazuje nakładanie się znaczenia wiedzy z praktykami czarowania, wróżenia (Bednarczuk 1996: 30–31). Zwraca uwagę fakt, że wymienieni mistrzowie słowa nie specjalizowali się w przekazywaniu mitów, lecz byli zarazem, a może przede wszystkim, zaklinaczami, znachorami, czarownikami, a więc uprawiali magię werbalną. Niezależnie od kontrowersyjnej propozycji Moszyńskiego, jakoby „na Rusi Kijowskiej celtycki **veles* dał się poznać jako wieszcz i pieśniarz”, uwypuklony tu związek bajania z opowiadaniem magicznych zaklęć zachowuje ważność (Moszyński 1993: 106).

Interesującymi wyrazami są słowiańskie *pěti*, *pojō* ‘pisać, opiewać, śpiewać’, *pěšnb* ‘pieśń’, które mogą być starą innowacją wobec słowa *bajati*. To zarazem ważny ślad instytucji pieśniarza. Prawdopodobnie dublet semantyczny *pojō* wobec równoległego *bajō* powstał z potrzeby odróżnienia pieśniarza – epika, od bazarza – czarownika. Mógł to być wpływ jakiejś starej tradycji znającej mity heroiczne.

Nie zmienia to faktu, że Słowianie aktualizowali „mity w akcji”. Wiedza kosmogoniczna, opowieści o ludzkich losach, o roślinach i zwierzętach, perypetie bogów i herosów itp. były przez wspólnoty wioskowe niejako odgrywane, miały postać choreografii dramaturgicznej, swego rodzaju rytualnych performance’ów. Stanowiły one część agrarnego kalendarza, a bogowie – jak potem święci – byli sprowadzani do rangi operatorów magii zabezpieczającej potrzeby rolników (Thomas, Znaniecki 1976: 205). Skłonność do czynnościowego wyrażania mitu nie jest niczym wyjątkowym. Takie zabytki germańskiej „mitologii solarnej” z epoki brązu, jak tarcza z Nebry lub wózek z Trundholm, przemawiają za istnieniem nie tyle samej narracji o ciałach niebieskich, ile konieczności rytualnych manifestacji z użyciem odpowiednich rekwizytów. Opowieść zatem nie była autonomiczna. Wydaje się, że przekazy mityczne Słowian były formą słownego akompaniamentu w układzie „praktykowanych wyobrażeń”, a ich ślady zachowały bajki, baśnie, zaklęcia, czasem podania wierzeniowe, a także niektóre pieśni obrzędowe. Mitologia Słowian istniała, lecz można ją określić mianem „mitologii zawieruszonej”, która skrywa się i błąka wśród rozmaitych działań o charakterze magicznym lub religijnym.

Michał Łuczyński postanowił z dostępnych przekazów folklorystycznych, zresztą różnogatunkowych, wyłuskać takie motywy, wątki czy wreszcie sieci fabularne, w których zachowały się fragmenty mitologiczne (s. 37). W tym celu skorzystał z osiągnięć folklorystyki fińskiej (indeks motywów bajkowych Aarnego i Thompsona), a także słowiańskiej (katalog bajek Afanasjewa i innych). W pracy realizował – słuszne moim zdaniem – założenie o genetycznej więzi przekazów folkloru. Nie ograniczył perspektywy do komparatystyki słowiańskiej, ale poszerzył ją o dane indoeuropejskie, a nawet „globalne”. Sięgnął do kontynuatorów dorobku Dumézila, zwłaszcza do paleofolklorystyki w wydaniu Michaela Witzela czy Jurija Bieriozkina. Dzięki takiemu zabiegowi mógł uwiarygodnić typologiczną trwałość motywów osadzonych w stosunkowo młodej warstwie folkloru, w narracjach obecnych w kulturze ludowej. Bardzo interesującym zabiegiem było stworzenie schematu afiliacji lingwokladystycznej. Pokrewieństwo mitów zostało potraktowane według metodologii badań genezy i dyferencjacji spokrewnionych grup językowych. Owocem takiej analizy jest 12 przejrzyste ukazanych drzewek filogenetycznych najważniejszych motywów narracyjnych, w których każdorazowo została oznaczona pozycja tradycji słowiańskiej. W ten sposób autor wyłonił 19 motywów, które tworzą układ mitologii słowiańskiej. Każdy z nich ma udokumentowaną proveniencję, a w konsekwencji także wskazaną względną chronologię jego przyjęcia przez Słowian. Osobną część rozważań stanowi ciekawa interpretacja rozwoju słowiańskiego panteonu (s. 365–373). Pełniejsze odczytanie tego schematu może uzupełnić pogłębiony analitycznie obraz postaci mitycznych, jaki autor przedstawił w swej wcześniejszej znakomitej książce o teonimii słowiańskiej (Łuczyński 2020). Trudnym do przecenienia walorem pracy Łuczyńskiego jest potraktowanie mitologii słowiańskiej jako procesu. Wprawdzie folklorysta operuje określonymi w przekazach gotowymi motywami, ale dzięki podejściu przyjętemu przez autora śledzić można meandry prehistorycznej przeszłości „tekstów” słowiańskich. Ciekawe są ich koligacje z innymi tradycjami mitologicznymi. Po lekturze książki nie sposób myśleć o istnieniu mitologii Prasłowian w domniemanej, beczczasowej fazie jakiegoś minionego *constans*. Folklor słowny, głównie bajka, to efekt złożonych procesów przejmowania, adaptacji i zapożyczeń.

Warto dodać, że niektórzy folklorysty zwracali uwagę na to, iż obok wariantowości motywów istniała ich strukturalna stabilność. Dotyczy to szczególnie bajek. Wskazywano widoczną w kulturze przekazu ustnego tendencję do swoistej redukcji możliwych wariantów fabuły lub do ich stereotypowych uogólnień. Ta swoista prostota dotyczy świata przedstawionego oraz repertuaru tylko 31 funkcji organizujących konstrukcję na poziomie fabuły (Propp 1976). Fakt ten sprzyjał przejmowaniu elementów bajki magicznej przez bajkę literacką i nadawaniu tym utworom cech dramaturgicznych (Ługowska 1981: 15–17, 24–26). Dramaturgię przekazu widać szczególnie w pieśniach ludowych (hymnicznej tradycji Słowianie raczej nie mieli), gdzie śpiew jest żywiołem organizującym narrację i reakcje odbiorców. Jan Stanisław Bystron twierdził, że deklamacje są praktyką późną, a notowanie pieśni przez etnografów pro-

wadziło do ich przeinaczania przez ludowych wykonawców. Poza tym, jak uważał, utwory śpiewane charakteryzowały się szczególną prostotą, wręcz „prymitywizmem”, co mogło sprzyjać przetwarzaniu tkwiących w nich treści mitycznych w narracje baśniowe, komiczne itp. (Bystron 1921: 6–7, 35–47). Tak oto „mitologia zawieruszona” wymaga od badaczy folkloru zastosowania odpowiedniej metodologii rekonstrukcji nie tylko na poziomie semantyki, ale także pragmatyki i estetyki tekstu w kulturze przekazu ustnego.

Łuczyński, realizując plan takiej rekonstrukcji opowieści mitycznych, nie podjął się przetestowania oddziaływań innych ludów na Słowian w ujęciu już funkcjonującym w nauce. Chodziłoby tu o wyłonienie w kulturze Słowian pewnych warstw stanowiących każdorazowo odmienny kontekst kształtowania się wyobrażeń mitycznych. Dla zobrazowania tej myśli podam parę przykładów. Najstarsze byłyby wpływy w języku prasłowiańskim domniemanego języka tematycznego czy późnoneolitycznego kentumowego (Gołąb 2004: 85). Nie pozostawiły one słownictwa sakralnego, a tym bardziej mitologicznego. Echem tego archaicznego procesu byłaby wspomniana modyfikacja polegająca na wprowadzeniu słów „pieśniarz” i „pieśń” pomimo funkcjonowania starych wyrazów „bajarz”, „bajka” i „baśń” (Holzer 1989: 157–159). Mogła ona nastąpić w okresie zetknięcia się Słowian z mitami/ /pieśniami heroicznymi. Kolejna faza to zbieżności z językami italskimi. Jeśli ufać ustaleniom Olega Trubaczewa, to odnosiły się one raczej do demonologii i kształtowały pobożność typu *favere*, polegającą na milczeniu, na braku opowieści o istotach mitycznych, w miejsce których propagowana była kontemplacja sakralnych fenomenów dostępnych wizualnie (Trubachev 2003: 235–238; Kowalski 2013: 211–215). Nieco młodsze oddziaływania celtyckie, które według zestawień Jurija Kałygina i Vaclava Błażka miałyby dać zbieżności: staroirlandzkie *Macha* ~ słowiańskie *Mokošь* lub odpowiednio *Dagda* ~ *Dažьbogь*, są intrygujące, ale mają bardziej wiarygodne inne objaśnienia (Kalyguine 1997; Błażek 2006: 75–81). Mniej więcej równoczesne byłyby wpływy irańskie – wielokrotnie krytycznie analizowane. Jeśli nawet przyjąć za Joy Edelman przejęcie przez Słowian nazw istot mitycznych, takich jak: *ašterь* ‘jaszczur’ z perskiego *aždar* ‘smok’, *korgujь* ‘krogulec’ z perskiego *kargas* ‘czarny gryf’, *rarogь* ‘rarog’, co w irańskim znaczyło ‘demoniczny sokół’, to trzeba zauważyć ich adaptację w postaci raczej baśniowej niż mitologicznej (Machek 1941; Edelman 2002: 172, 177).

Nawiasem mówiąc, gdy trafiamy na wspólne słowiańsko-irańskie wątki, to czasem trudno oprzeć się zdumieniu. Oto przykład zaskakującej zbieżności. Herodot o irańskich Scytach podawał:

Za ich panowania spadły z nieba złote sprzęty do kraju Scytów: pług, jarzmo, topór i czara. Najpierw zobaczył to najstarszy, przystąpił bliżej i chciał je podnieść; ale gdy się zbliżył, złoto zapłonęło. On się oddalił i nadszedł drugi: złoto tak samo się zachowało. Tych więc palące się złoto odepchnęło. Lecz kiedy trzeci, najmłodszy, przybył, ogień zgasł,

i Kolaksais zaniósł złoto do swego domu. A starsi bracia wtedy poznali się na rzecz i oddali najmłodszemu całe królestwo (Herodot 2002: 230).

Teraz tekst zapisany z ust chłopca polskiego w końcu XIX w.:

Kiedy ziemia była jeszcze pustą, a ludzie już z raju wypędzeni zostali, z nieba spadły cztery złote narzędzia: pług, jarzmo, siekiera i dzban. Zrazu garstka ludzi, jaka była na świecie, lękała się podnieść przedmioty których nie znała użytku. Najmłodszy z synów ziemi podjął je i wkrótce nauczywszy się nimi pracować, jako najmędrzy wybrany został królem.

Poza stwierdzeniem autorki artykułu, że jest to podanie, które „również może być uważane jako zabytek przeszłości”, nie znajdujemy u niej informacji o jego podobieństwie do relacji Herodota (Piątkowska 1898: 415; o możliwości istnienia takiego mitu u Słowian zob. Bongard-Levin, Grantovskiy 1988).

Kolejny przykład to potraktowanie mitu o walce gromowładcy z potworem chtonicznym. Jest to sztandarowy motyw w indoeuropeistyce (Ivanov, Toporov 1970; Watkins 1995). Nawet jeśli ze zrozumieniem przyjmiemy fakt, że został on uwzględniony przez autora w ramach motywu „Uwięzienie i uwolnienie wód” (nr 2.2.11., s. 265–272), to szkoda, że nie doczekał się osobnego potraktowania. Przemawia za tym nie tylko historia badań, ale i stereotypizacje czy wręcz utrwalone w kulturze kadry ikonograficzne (św. Jerzy zabijający smoka). Widać akurat ten gest od zarania odgrywał ważną rolę. Poza tym mógł być efektownie dramatyzowany podczas obrzędowych pokazów, jak było to w jego odmianie mezopotamskiej, czyli w obrazowaniu pojedynku Marduka z Tiamat.

Niektóre motywy mityczne warto byłoby przemyśleć i poddać analizie genealogicznej, np. przekaz o pochodzeniu ludzi z roślin, głównie z drzew lub z drewna (o tym motywie u Słowian zob. Propp 2000: 320–321). W *Powieści minionych lat* pod 1071 r. (6579) znajduje się opowieść o tym, że kiedy Bóg spocił się w łaźni, wytarł się wiechciem, po czym rzucił go na ziemię. Z tych gałęzi szatan utworzył ludzkie ciało, a duszę dał Bóg (*Povest' vremennykh let* 1926: 177–178). Niezależnie od neoplatońskiej inspiracji historię tę można porównać do przekazu z *Eddy* o parze drewnianych prarodziców, jakimi byli pierwotnie pozbawieni duszy Ask i Embla (*Edda* 1914: 5). Ten sam fragment staroruski od dawna był podejrzewany o związki z antropogonią irańską, gdzie też występuje motyw boskiego potu jako zarodka życia (Grafenauer 1942: 15).

Jeśli chodzi o kosmogonię, to również proponowałbym uwzględnienie traktującego o homologii części ciała praofiary i elementów kosmosu. Mowa tu o znanych motywie indyjskiego Purushy i nordyckiego Ymira. Jak pamiętamy, z kości ofiary powstały skały i kamienie, z krwi – rzeki i jeziora, a z włosów – rośliny. W wielu przetworzonych literacko wersjach zachowały się – jak sądzę – ślady wskazujące na znajomość tego mitu wśród Słowian (Mayenowa 1980: 184–186). Autor sceptycznie odniósł się do możliwości funkcjonowania mitu o pochodzeniu świata z jajka. Zastanawia jednak poświadczony wieloma danymi etnogra-

ficznymi zastosowanie jajek w rozmaitych obrzędach (Klinger 1909). Nawet jeśli materiał narracyjny budzi wątpliwości, to na myśl przychodzi ekwiwalent czynnościowy, w którym motyw wyłonienia się świata z praoceanu w postaci jajka można jakoś próbować identyfikować. Przykładem jest budowa grodów wczesnośredniowiecznych – ulokowanych zwykle w środowisku nadwodnym, wytyczanych na planie koła. Masyw wałów grodowych przypomina wypiętrzoną ponad wodę górną sferę „jajka”. Gród symbolizuje gniazdo – miejsce wykluwania się jajek, zarodek danej wspólnoty, środowisko, w którym założono osadę. Do takich metonimii zaliczyłbym również sklepienia utworzone przez nasypy kurhanów, w których umieszczano szczątki zmarłych. Relikty złożone pod ukształtowanymi „jajowato” kopułami mogił kojarzą się z tkwiącymi w nich zalążkami eschatologicznie określonej przeszłości – „ponownych narodzin”.

Gdy mowa o różnych przejawach „mitu w akcji”, warto przywołać przekaz eschatologiczny o rajskim pastwisku, na które udają się dusze zmarłych – indoeuropejskie *włnutjom pedyom*. Jest on znany z przekazów staroindyjskich, np. *gavyūti* ‘pastwisko, świat zmarłych’, irańskich i greckich (Thieme 1952: 46–50; Puhvel 1969). Obraz łąki jako elizjum występuje w obrzędowych kwalifikacjach przestrzeni, np. u wschodnich Słowian. Stawianie domostwa było u nich czynnością niewerbalnie aktualizującą mit kosmogoniczny, ale wskazany tu eschatologiczny wątek widać w przekonaniu, że miejsce, gdzie kładły się krowy, jest szczęśliwe i dlatego nadawało się pod budowę domu. Przypomina to mit o Kadmosie (Bayburin 2005: 45). Wydaje mi się, że łączy się z tym obszernie przeanalizowany przez autora wątek „Kradzież stada Słońca” (nr 2.2.12, s. 274–279), a poza tym także przekaz w pieśni XII *Odysei*, gdzie mowa o tym, jak towarzysze Odyseusza stracili życie, ponieważ pogwałcili tabu nienaruszalności świętych krów Heliosa.

Do ciekawych analogii, które wypadaloby wyszczególnić, należy rejestr klęsk żywiołowych w postaci suszy, braku plenności roślin, wymierania zwierząt itd., często przywoływany w związku z działalnością czarownic. Były one oskarżane o wywołanie takich samych kataklizmów, jakie spowodował zagniewany bóg Telipinu z mitologii hetyckiej (Reyhan 2009). Dopatrywałbym się tu dziedzictwa indoeuropejskiego w tradycji słowiańskiej.

Wydaje się, że odnośnie do bogini przeznaczenia wypadaloby ponownie przeanalizować część podanego przez autora materiału. Szczególnie dotyczy to Mokoszy, która – chyba jak pozostałe bóstwa panteonu Włodzimierza – nie była postacią rdzennie słowiańską. Sądzę, że jej związek z dolą, a zwłaszcza wyobrażeniem o nici przeznaczenia, nie jest pierwotny; wątpliwości budzi ujmowanie jej jako „Matki szczęśliwego losu” (zob. Ivanov, Toprov 1983: 189, przypis 42; Radenković 2013). Po pierwsze, skoro to Bóg w odróżnieniu od Mokoszy daje pocieszenie, to trudno Mokosz podejrzewać o udzielanie dóbr, należnej doli (s. 69). Pod drugie, wspomniany zakaz pozostawiania przedzy na noc w obawie, że zajmie się nią Mokosz (s. 73), jest moim zdaniem analogią do zakazów obowiązujących podczas bożonarodzeniowych tzw. krzywych wieczorów, gdy zabraniano „prząść przedzę, skręcać sznury, zwiajać je w kłęb-

ki...” w obawie przed „zaplątaniem” dusz odwiedzających domostwo lub przed „poskręcaniem” spodziewanego w nadchodzącym roku przychówku (Klinger 1926: 78). Nie pojawia się tu wyobrażenie przeznaczenia. Wydaje się zatem, że Mokosz występuje w roli analogicznej do szkodliwego demona czyhającego na kobiety zapominające o zakazie pracy z przędzą.

Większą ostrożność zalecałbym autorowi w charakterystyce bogów indoeuropejskich dokonywanej podczas zestawiania ich przydomków. Nie wątpię w przypisaną świętość indoeuropejskiego boga nieba, lecz przywołany na poparcie tego epitet Odyna wydaje się kontrowersyjny (s. 56). Po pierwsze, Odyn nie był uważany za boga nieba. Po drugie, przydomek Olvir (chyba Ölvir?) nie potwierdza „wielkiej świętości”, raczej mówi o bogu obecnym przy składaniu ofiar – *álfablót* lub *dísablót* (Helgason 2017: 120–121). Stosując przyjętą przez autora metodę, mógłbym do charakterystyki boga nieba dodawać inne cechy, np. to, że był gościnnie lub opiekował się przybyszami (por. przydomek Odyna *gestr* i Zeusa *ξενιος*).

Książka Michała Łuczyńskiego, jak każde dobre i twórcze opracowanie, nie jest wolna od fragmentów dyskusyjnych. Niewątpliwą wartością omawianego studium jest odważny autorski zamysł i jego profesjonalne wykonanie. Książki tej nie mogą pomijać poważni badacze mitologii Słowian. Życzyłbym autorowi, żeby jego *Mity Słowian* stały się lekturą niezbędną nie tylko dla fachowców, ale dla każdego, kto czuje się miłośnikiem starożytności słowiańskich. Na koniec chciałbym wyrazić słowa uznania dla wydawnictwa Triglav za trud edycji, chociaż trzeba zarazem zauważyć, że w przypadku publikacji naukowej liczącej czterysta stron bardzo przydatny dla czytelników byłby indeks rzeczowy, którego niestety nie przygotowano.

BIBLIOGRAFIA

- Bayburin, A. K. (2005). *Zhilishche v obryadakh i predstavleniyakh vostochnykh slavyan*. Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Bednarczuk, L. (1996). W co wierzyli Prasłowianie? (W świetle badań prof. Leszka Moszyńskiego nad przedchrześcijańską religią Słowian). *Kieleckie Studia Filologiczne*, 10, 25–31.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek* (vol. 1–2). Brill.
- Blažek, V. (2006). Celto-Slavic Parallels i Mythology and Sacral Lexicon. *Studia Celto-Slavica*, 1, 75–85.
- Bongard-Levin, G. M., Grantovskiy E. A. (1988). Skify i slavyane: Mifologicheskiye paralleli. In V. A. Timoshchuk (ed.), *Drevnosti slavyan i Rusi* (p. 110–114). Nauka.
- Boryś, W. (2002). Kultura muzyczna dawnych Słowian w świetle słownictwa. W: J. Rusek, W. Boryś, L. Bednarczuk (red.), *Dzieje Słowian w świetle leksyki. Pamięci profesora Franciszka Sławskiego* (s. 83–94). Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bystroń, J. S. (1921). *Artyzm pieśni ludowej*. Księgarnia św. Wojciecha.
- Dynda, J. (2012). Kněží, čarodějové a hadači: Prvofunkční specialisté a jejich postavení ve společnosti archaických Slovanů. *Sacra. Studnetský Religionistický Časopis*, 10(2), 33–48.
- Edda. *Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern* (vol. 1: Text, ed. G. Neckel) (1914). Carl Winters Univeristätsbuchhandlung.

- Edel'man, D. I. (2002). Iranskiye i slavyanskiye yazyki. Istoricheskiye otnosheniya. Vostochnaya literature.
- García Baena, J. G. (2021). *Der römische Einfluss auf die Religion der Germanen der Provinzen durch schriftliche Quellen*. Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Gołąb, Z. (2004). *O pochodzeniu Słowian w świetle faktów językowych* (przeł. M. Wojtyła-Świerżowska). Universitas.
- Grafenauer, I. (1942). Prakulturne bajke pri Slovencih. *Etnolog*, 14, 2–45.
- Helgason, S. R. (2017). Ölvir in Iceland and in the “Austrfararvisur”. *Saga Book*, 41, 109–122.
- Havlová, E. (ed.) (1989–2022). *Etymologický slovník jazyka staroslověnského* (vol. 1–21). Československé Akademie Věd.
- Herodot. (2002). *Dzieje* (przeł. S. Hammer). Czytelnik.
- Holzer, G. (1989). *Entlehnungen aus einer Bisher unbekanntem indogermanischen Sprache im Urslavischen und Baltischen*. Verlag der ÖadW.
- Ivanov, V., Toporov, V. (1970). Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent: reconstruction du schema. In J. Puillon, P. Maranda (eds.), *Échanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60-ème anniversaire* (vol. 2, p. 1180–1202). Mouton.
- Ivanov, V. V., Toporov, V. N. (1983). K rekonstruktsii Mokoshi kak zhenskogo personazha v slavyanskoy versii osnovnogo mifa. In *Balto-slavyanskiye issledovaniya 1982* (p. 175–196). Nauka.
- Jufer, N., Luginbühl, Th. (2001). *Les dieux gaulois. Répertoire des noms de divinités celtiques connus par l'épigraphie, les textes antiques et la toponymie*. Editions Errance.
- Kalyguine, V. (1997). Deux correspondances de vocabulaire mythologique entre les langues celtiques et balto-slaves. *Zeitschrift für celtische Philologie*, 49/50, 367–372.
- Klinger, W. (1926). *Obrzędowość Bożego Narodzenia. Jej początek i znaczenie pierwotne*. Księgarnia Uniwersytecka.
- Klinger, W. (1909). *Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności*. Akademia Umiejętności.
- Kowalski, A. P. (2013). *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*. Epigram.
- Lajoye, P. (2008). *Des Dieux gaulois. Petits essais de mythologie*. Archeolingua Foundation.
- Łuczyński, M. (2020). *Bogowie dawnych Słowian. Studium onomastyczne*. Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Ługowska, J. (1981). *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Ossolineum.
- Machek, V. (1941). Slavisches rarogъ „Würgfalke” und sein mythologischer Zusammenhang, *Linguistica Slovaca*, 3, 84–88.
- Mayenowa, M. R. (1980). Między symbolem a metaforą. Mitologia słowiańska w polskiej frazeologii poetyckiej. *Pamiętnik Literacki*, 71(3), 183–190.
- Moszyński, L. (1992). *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft*. Böhlau Verlag.
- Moszyński, L. (1993). Kierunki zmian semantycznych prasłowiańskich apelatywów określających przedchrześcijańskich czarowników. In *Philologia Slavica. K 70-letiu akademika N. I. Tolstogo* (p. 102–113). Nauka.
- Piątkowska, I. (1898). Obyczaje ludu ziemi sieradzkiej. *Lud*, 4, 410–435.
- Puhvel, J. (1969). „Meadow of the Otherworld” in Indo-European Tradition. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 83(1), 64–69.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Francke.
- Poves' vremennykh let*. (1926). *Polnoye sobraniye russkikh letopisey* (vol. 1: *Lavrent'yeuskaya letopis'*, 2nd ed., part 1). Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Propp, W. (1976). *Morfologia bajki* (przeł. W. Wojtyga-Zagórska). Książka i Wiedza.
- Propp, W. (2000). *Nie tylko bajka* (przeł. D. Ulicka). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Radcliffe-Brown, A. R., (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. The Free Press.

- Radenković, L. (2013). Slovanska boginja Mokoš. *Sodobnost*, 77(11), 1590–1602.
- Reyhan, E. (2009). The Missing God Telipinu Myth. A Chapter from the Ancient Anatolian Mythology. *Türk Arkeoloji Dergisi*, 28(45), 85–106.
- Sławski, F. (red.) (1974–2001). *Słownik prasłowiański* (t. 1–8). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Teofylakt Simokata (1972). *Theophylacti Simocatte Historiae* (ed. C. Deboor). Teubner.
- Thieme, P. (1952). *Studien zur indogermanischen Wortkunde und religionsgeschichte*. Akademie-Verlag.
- Thomas W. I., Znaniński, F. (1976). *Chłop polski w Europie i Ameryce* (t. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*, przeł. M. Metelska). Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Trubachev, O. N. (ed.) (1974–2021). *Etimologicheskii slovar' slavyanskikh yazykov. Praslavyanskiy leksicheskiy fond* (vol. 1–42). Nauka.
- Trubachev, O. N. (2003). *Etmogenez i kul'tura drevneyshikh slavyan. Lingvisticheskiye issledovaniya*. Nauka.
- Urbańczyk, S. (1964). Kapłani pogańscy. W: W. Kowalenko, G. Labuda, T. Lehr-Splawiński (red.), *Słownik starożytności słowiańskich* (t. 2, s. 371). Ossolineum.
- Urbańczyk, S. (1967). Mitologia słowiańska. W: W. Kowalenko, G. Labuda, Z. Stieber (red.), *Słownik starożytności słowiańskich* (t. 3, s. 265–266). Ossolineum.
- Vykypěl, B. (2004). *Studie k šlechtickým titulům v germánských, slovanských a baltských jazycích. Etymologie jako pomocná věda historická*. Masarykova Univerzita.
- Watkins, C. (1995). *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford University Press.