

Mikołaj Jarmakowski

Uniwersytet Gdański

mikolaj.jarmakowski@phdstud.ug.edu.pl

ORCID: 0000-0001-8652-0848

Z badań nad mitologią Słowian

From the Research on Slavic Mythology

Recenzja: Michal Téra,

Perun – gromowładny bóg. Wstęp do dawnych wierzeń Słowian,

przel. I. Górewicz, Triglav, Szczecin 2024.

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.013 | CC BY-ND 4.0

Recenzowana książka pierwotnie została wydana w języku czeskim pod tytułem *Perun – bůh hromovládce. Sonda do slovanského archaického náboženství* i stanowiła rozwińnięcie obronionej dwa lata wcześniej rozprawy doktorskiej.

W jej pierwszej części, zatytułowanej *Historia Peruna*, odnajdujemy analizę źródeł historycznych, rozważania poświęcone etymologii teonimu bóstwa oraz szeroki komentarz religioznawczy. Michal Téra rozpoczął swe refleksje od przywołania etymologii klasycznej: „Przez połączenie rdzenia **per-* z sufiksem określającym aktywnego wykonawcę czynności **unb-* powstaje **Perunb-*, czyli »ten, kto bije, pierze«” (s. 52; por. Gieysztor 2016: 86). Na dalszych stronach autor słusznie zwrócił uwagę na fakt, iż część indoeuropejskiej teonimii związanej z postaciami gromowładnych bogów pochodzi od praindoeuropejskiego miana **diēwós-* „bóg (bóg niebios)” (s. 53) czy też ściślej: **d̥iēus* (*dijēus*) „świecące, boskie, czczone niebo; jasny dzień”, z wariantywnym rozszerzeniem o samogłoskę **d̥iēu-s-* „bóg, ojciec niebo” o pochodzeniu od **dei-*, **deǵ-*, **dī-* „jasno świecić, błyszczeć, bóg” (Pokorny 1959: 183–187). Téra dokonuje rozróżnienia na „wariantywny rdzeń **deiwo-*” oraz „kolejny indoeuropejski rdzeń, **dei-*”, postulując tym samym (podobnie jak Gamkrelidze, Ivanov 1998: 791) odrębność rdzeni tworzących leksemy oznaczające niebiańskie bóstwa/bóstwo oraz

samą świetlistość (s. 54). Dalej pisze jednak o związku oznaczanych przez nie fenomenów na poziomie samego doświadczenia: „Wyobrażenie boga zgodnie z dawnym indoeuropejskim sposobem myślenia łączyło się więc z wizją światła [...]. To transcendentne doświadczenie ewidentnie znalazło odbicie w języku” (s. 54). Założenie, iż w dialektach praindoeuropejskich dochodziło do wyróżniania określenia świetlistości (lub świetlistości nieba) poprzez leksem wartościowany obiektywnie, niejako chwilowo „poza” obecnością bóstw, można podać w wątpliwość. W dawniejszych pracach faktycznie podtrzymywano, iż wytworzenie wspomnianego powyżej boskiego miana miało być wynikiem „pojęciowego transferu” w obszarze „personifikacji zjawisk naturalnych” (Motz 1998). Jak jednak słusznie zauważył Andrzej Kowalski (2017: 233), „w kulturze pierwotnej nie istniały wyobrażenia dotyczące sił natury rozumianych w czysto materialistyczny sposób, ponieważ nie postrzegano przyrody poza sakralnym lub magicznym kontekstem”. Na tę istotną specyfikę myślenia nie-naturalistycznego zwraca uwagę wielu dawnych i współczesnych antropologów kultury (np. Lévy-Bruhl 1992; Descola 2013). Istnieje na tyle liczny zbiór indoeuropejskiej językowej faktografii, iż właściwsze wydaje się w tym przypadku metonimiczne postrzeganie relacji między ontologią bóstw oraz nieba (świetlistego nieba, światła) jako bezpośredniego ich przejawienia (o tym szerzej Haudry 1981: 72; Dymezil 1986: 71).

Problematyczną dla autora okazała się etymologia imienia słowiańskiego gromowładcy. Indoeuropejska teonimia jest w tym zakresie, jak słusznie zauważył, zróżnicowana i umożliwia rekonstruowanie co najmniej dwóch pierwotnych imion bóstwa gromowego: **tṛHon-* „grom; bóg gromowładca” (Nikolayev, Strahov 1985: 151; tudzież: **tṛHnis-* / **tṛHnos-* / **tṛHn̥ts-* „bóg piorunów”; Witczak, Kaczor 1995: 275) oraz **Perkʷunos-* (Witczak, Kaczor 1995: 274; tudzież **P^[h]er(k^[h]o)u-no-*; Gamkrelidze, Ivanov 1998: 791). Stosunek prasłowiańskiego **Perunъ* do rekonstruowanego imienia praindoeuropejskiego pozostaje jednak niejasny (s. 57–61), co wynika z konieczności wytłumaczenia zaniku spółgłoski labiowelarnej (Łuczyński 2020: 83). Szerokiego omówienia nieregularności fonetycznych we wzajemnych relacjach odnośnej teonimii indoeuropejskiej podjęli się Sergiej Nikolayev i Aleksandr Strahov (1985); na nich to w głównej mierze opierał się Téra. Przyrostkową formę **perkúnjo* (~ **perkúno*) „dębowy bóg” wywiedli oni od **perkʷu-* „dąb”, wskazując derywaty w postaci pbałt. **perkúna-s*, stind. *parkātī* „święte drzewo figowe”, łac. *quercus* „dąb”, pgerm. **ferxu-z* „dąb”, stisl. *fjǫrr* „drzewo, mężczyzna” (Nikolayev, Strahov 1985: 154). Prasłowiański teonim **Perunъ* we wczesnej formie dialektalnej jawiłby się według nich jako **perōyno-s* albo **perāyno-s* (Nikolayev, Strahov 1985: 158). Wskazany przez nich – jako dowód – związek z greckim przydomkiem Zeusa *κεραυνος* nie stanowi jednakże wyjaśnienia ani w sensie etymologicznym, ani semantycznym, jest to bowiem derywat od pie. **k'erh₂-* „łamać, niszczyć”, który nie ma związku z teonimem prasłowiańskim (por. Rix 2001: 328; Łuczyński 2020: 82).

Odnosząc się jednak do kontekstu praindoeuropejskiego, Nikolayev i Strahov (1985: 160) wskazali na możliwość pierwotnego funkcjonowania dwóch rdzeni, tj.

**perk^u-* „dąb” i **per(u)-* „góra”. Relację między bałtyckimi i słowiańskimi imionami gromowładcy badał nieco wcześniej Wiaczesław Iwanow, który przedstawił hipotezę o trzech rdzeniach formujących imiona indoeuropejskich bogów gromu: „Rozważone wyżej wyrazy utworzone są od trzech rdzeni: **per-* (np. **per-ūnīā* > słow. **perynja*, strus. *Перунья*), **perg-* (np. **perg-ūnīā*, scs. *прѣгъиу*), **perk-* (np. **perk-ūnīā*, lit. *perkūnija*)” (Ivanov 1958: 108). Téra, formułując jednak hipotezę dwóch – a nie trzech, jak Iwanow – rdzeni, zaproponował własną wykładnię problemu, pisząc, że „indoeuropejska wspólnota języka wydała dwa warianty: **per-* i **perk-* (ewentualnie **perq-*), oba oznaczały uderzenie i mogły później przybierać podobne znaczenia w obrębie poszczególnych języków” (s. 59; por. Walde 1927: 42). Problemem tej etymologii jest jednak niesprowadzalność do siebie derywatów słowiańskich, czyli psł. **prati* „prać, uderzać”: **sъporъ* „spór” (por. skt. *perēm*, *prati* „myć”) oraz teonimu **Perunъ*, co obszernie omówił niedawno Michał Łuczyński (2020: 79–91).

Ostatecznie wydaje się, że Téra nie wsparł jednoznacznie żadnej z etymologii, pisząc w podsumowaniu, iż „w językach indoeuropejskich występują jednak wyrazy, które komplikują zagadnienie etymologii imienia Peruna i poszerzają jego interpretację” (s. 60). Za dość ciekawe i oryginalne uznać należy rozważania dotyczące samego procesu przekształceń semantycznych słownictwa związanego z indoeuropejskimi bogami gromu. Autor pisze: „Pierwotne określenie uderzenia stało się podstawą dla nazwy dębu, kamienia, skały, góry albo nawet istot mitologicznych powiązanych z gromowładcą [...], istotne jest założenie jednego semantycznego źródła („uderzenie”), wiążącego dąb, grom, skałę/górę w jeden łańcuch znaczeniowy” (s. 60). W świetle najnowszych badań Łuczyńskiego pogląd ten należałoby jednak skorygować. Wobec problemu zaniku spółgłoski labiodentalnej **-k^w-* > **-k-* (przy założeniu derywacji teonimicznej od **Perk^wūnos*) oraz problemu przegłosu *-e-* / *-i-* : *-b-* (przy hipotezie derywacji od psł. **prati-*) najwłaściwszą wykładnią etymologiczną imienia słowiańskiego gromowładcy pozostaje rozwinięta przez tego badacza teza Manfrieda Mayrhofera o związku strus. *Perynъ* (< psł. **Perynъ* ze zmianą sufiksalną do **Per-unъ*) z pie. **perwntos* (< **pérwr-*) „skała”, co wiązałoby genetycznie słowiański teonim ze sind. *párvata-*, awest. *pa^hravatá* „góra”, het. *pirwa*, *peruna* „skała”, być może pgerm. **fergunjā* „góra”, gr. *ἀ-πείρων* „nieskończony, nieprzebyty” (Łuczyński 2020: 88).

Zwróćmy uwagę na fakt, iż w bogatym zbiorze źródeł etnograficznych wskazać można przykłady tabuistycznych oznaczeń o możliwych powiązaniach z postacią lub objawieniami boga gromowładcy. W niektórych wschodniosłowiańskich zamowach przeciwko skutkom ukąszenia przez żmiję miejscem rytualnego działania jest dąb nazywany *Prakuron*, którego imię niektórzy badacze skłonni są wiązać z imieniem gromowładcy: „Na morzu, na oceanie stoi dąb *Prakuron*, na tym dębie trzy-dziewięć konarów, na tych konarach trzy-dziewięć gniazd, do tych gniazd przyleciało, przybiegło trzy-dziewięć żmij [...]” (Bartashevich 2000: 115)¹. Spośród licznych ludowych

1 W oryginale: „На моры, на кіяні стаіць дуб Пракурон, на том дубі трыдзевяць какатоў, на тых какатах трыдзевяць гнёздаў, к тым гнёздам прылятала, прыбгала трыдзевяць зьмей [...]”.

nazw własnych drzewa światowego wymienić można również *Karkolist* czy *Karpnius*; na osobowy – związany z istotami świętymi – charakter tych imion wskazują formy: *Dorofiej*, *Lawrientij* czy, wśród Serbów, *Đurđov dab* „dąb Jerzego” (Agapkina 2015: 101). We wsiach rejonów miadzielskiego i słonimskiego dzisiejszej Białorusi odnotowano z kolei tabuistyczne imiona dzierzawcy gromów w formach *Dundar* i *Dundal*, które Siergiej Sańko wiąże z litewskim imieniem zastępczym Perkūna: *Dundulis* (San’ko 2004: 157). Istnieją również zapisy zwrotów, w których rdzeniu lub przyrostku dochodzi do nieznaczącej oboczności: *Нібу зрiм заченив пером; пером запалив хату; пером б’є; б’є перум; Перум його знає, Перун тебе знає, Перон його знає* lub nawet skrócenia imienia do rdzenia, być może przez etymologię ludową, jak w wołyńskim zwrocie *я дуже боюся пер* (Buchko 1992: 171–173). Formami zastępczymi są również miana ptaków (orłów i sokołów) tudzież słowa *car* albo *pan* wymieniane w pieśniach i zamowach w towarzystwie znanej na całej Słowiańszczyźnie formuły „wysoko siedzi – daleko widzi” (Katičić 2008: 38).

Rozważając kwestię kultu Peruna wśród Słowian Południowych, Téra podjął się również zbadania genezy i funkcji obrzędu znanego jako *prporuša* (wśród Chorwatów), *peperuda*, *perperuga*, *perperone*, *perpeljuda* (wśród Bułgarów), *papaluga*, *papaluda*, *paparuda* (wśród Rumunów), *perperone* (wśród Albańczyków), *περπερια*, *περπερινα* (wśród Greków) czy też *dodola*, *dodolica* (wśród Serbów i Macedończyków) albo *dudulica*, *dudula*, *lazarka* (wśród Bułgarów). Obrzęd ten miał na całym obszarze Bałkanów dość jednolitą formę, polegał na obchodzeniu wsi i pól przez orszak wiedziony przez dziewczynę (najczęściej „na wydaniu”) przebraną w liście i śpiewaniu pieśni, w których żeńska postać, przybrawszy formę motylcy, wzlatuje do Boga i prosi o „drobny deszcz” (Čulinović-Konstantinović 1963). W kwestii nazwy obrzędu Téra (podobnie jak Jakobson 1985: 21–23) konsekwentnie trzyma się założonej wcześniej etymologii od rdzenia **per-*, od której miałoby według niego pochodzić również imię boga gromowładcy, a w przypadku obocznej nazwy *dodola-dudula-dodolica* powołuje się na czeski leksem *duněti* „wydawać głośny i niski, głuchy dźwięk, grzmieć” oraz litewskie tabuistyczne miano gromowładcy *Dundulis* (s. 65–66). Zauważywszy również istotny problem genealogii obrzędu, autor zaproponował dwie równoważne hipotezy: jedną o słowiańskim, drugą o paleobałkańskim jego pochodzeniu (s. 97).

Etymologia jednej z nazw obrzędu wymaga jednak pewnego uzupełnienia. W obszarze języków słowiańskich najwięcej poświadczeń form typu *peperuda* i pokrewnych znajdujemy w Bułgarii, gdzie – w zależności od dialektu – oznaczały one motyla, dziewczynę wyznaczoną do obrzędu lub kwiat zdobiący dziewczęcy stroj (Durdianov 1996: 161–164). Istnieją przy tym dwie możliwości. Wedle etymologii słowiańskiej wspomniana nazwa pochodziłby od **perperuda* (< **perperica*), jako derywat od indoeuropejskiego rdzenia **per-* „latać” z dysymilacją spółgłoski *-r-*. Z kolei według założenia o zapożyczeniu mowa jest o pochodzeniu z języków italskich (zapewne za pośrednictwem starszej leksyki bałkańskiej) na podstawie łac. *papilio* „motyl”, wł. *parpagllone* „motyl”, syc. *papagylli* „ćma”, kal. *parpaggyune* „motyl” (Durdianov 1996:

162). Problem oceny kierunku zapożyczeń i ich okresu komplikują formy, takie jak bask. *pinpirina* „motyl” czy też te znane z języków irańskich *pilpilak* „motyl”, *pilpiluk*, *pirpirk* „ćma” (Durdianov 1996: 162). Szerokie rozpowszechnienie pochodnych form leksemu wyklucza możliwość etymologii słowiańskiej, pozwalając co najwyżej na założenie, iż prasłowiańskie **perperica* „motyl” nałożyło się na starszą, paleobałkańską nazwę obrzędu i miano postaci „tancerki – motylicy” (por. Durdianov 1996: 163). Źródło psł. **perperica*- winniśmy zaś prędzej doszukiwać się w dźwiękonaśladowczym **p̥pati-* > **perperka* > pol. *przepiórka* (Urbańczyk 1991: 150). Powyższą propozycję etymologiczną wspiera faktografia etnograficzna. Centralną postacią przywołanych wyżej bałkańskich obrzędów jest dziewczyna przebrana w liście, która stając się motylem, leci do Boga po deszcz (Čulinović-Konstantinović 1963). W zakresie podstawowego działania obrzędowego, jakim jest przebranie dziewczyny w liście (jej metamorficzna przemiana w drzewo), odnajdujemy liczne paralele w tradycjach wschodniosłowiańskich (poleski obrzęd *kusta*, ukraiński obrzęd *topoli*, rosyjski obrzęd *brzózki*), jak i w opisie peryferyjnego obrzędu zachodniosłowiańskiego, który znajduje się pochodzącym z początku XI w. *Dekrecie* pióra Burcharda z Wormacji (Sokolova 1979: 185–288; Olszewski 2002: 41). Opisane powyżej tradycje wskazują niewątpliwie, iż południowosłowiański obrzęd znany pod wymienionymi wyżej nazwami wykształcił się relatywnie późno, czyli w okresie wielkich wędrówek Słowian, i stanowi syntezę lokalnych tradycji paleobałkańskich (związanych z metamorfozą „dziewczyna – motyl”) z prasłowiańskimi, w których istniał już silny kompleks mito-poetycki metamorfozy „drzewo – dziewczyna”.

Dodając do recenzowanej książki drobną adnotację, wskażmy, iż powszechne wśród południowo-wschodnich Słowian i żywe jeszcze w początkach XX w. były obrzędy „przeganiania smoka”, z serbska określane jako *врзино коло*, w Bułgarii znane m.in. jako *уцъгонение* czy *гонене на змеѝ* (Kulišić, Petrović, Pantelić 1970: 90–91; Benovska-S’bkova 1995). Struktura ich przebiegu była zasadniczo jednolita. Jeśli wiejska wspólnota dostrzegała w okolicy obecność wrogo nastawionego wobec niej, obcego smoka (wskazywały na to długotrwała susza lub relacje nękanych przez niego seksualnie kobiet), w nocy (często w okolicach święta *Ilji-Gromowika*) grupy nagich mężczyzn odprawiały wokół ognia ekstatyczne, długotrwałe i hałaśliwe tańce, które wieńczono wygnaniem potwora. Powtarzalny w ramach tych obrzędów sposób zachowań oraz jego społeczny kontekst godzien jest osobnego rozpatrzenia na tle mitologemu Peruna.

W drugiej części książki Téra podjął się porównawczej analizy „kuzynów Peruna”, czyli bogów gromowładców znanych z innych tradycji indoeuropejskich. Kilka słów komentarza wymagają rozważania autora na temat bałtyckiej gałęzi tych tradycji.

Rozważając istotę i kult bałtyckiego *Perkūnasa* (*Perkūna*, *Perkonsa*), Téra przytoczył kilka spośród istotniejszych jego mitologemów. Jednym z nich jest motyw tzw. niebiańskich zaślubin, którego analizę rozpoczyna od przytoczenia pieśni mitologicznej z obszaru Litwy Pruskiej (Rēza 1958: 27). O ile słusznie zauważa, że motyw ten jest u Bałtów zróżnicowany, o tyle nietrafione jest stwierdzenie, iż „sednem opowieści jest

prawdopodobnie historia nieudanej próby zawarcia małżeństwa przez Słońce i Księżyc, której wszak zapobiegł Perkunas. Pragnienie połączenia się dwóch ciał niebieskich groziło bowiem pograżeniem świata w pierwotnym chaosie wskutek zjednoczenia rozdzielonych i uporządkowanych elementów” (s. 176). W samej bowiem przytoczonej przez autora pieśni wyraźnie pada stwierdzenie, iż *Mėnuo Saulužę vedė / Pirmąj vakarėlį*, czyli „Miesiąc poślubił Słońce / Pierwszej wiosny” (s. 275; por. Ręza 1958: 27). Wątek zaślubin Słońca i Księżycy jest w wielu ludowych tradycjach bałtyckich mitem podstawowym dla ludzkiego wesela, w którym pan młody reprezentuje Miesiąc, pani młoda zaś – Słońce (Biezais 1972; Laurinkienė 2019: 169–191). „Niebiańscy rodziciele” płodzą gwiazdy, które odpowiadają ludziom i ich doli (*dalis*). Jak głoszą litewskie i łotewskie podania wierzeniowe, „W dawnych czasach Słońce wyszła za Miesiącą i rodziły im się gwiazdy” (zob. Laurinkienė 2019: 171)². *Perkūnas* zaś, w wariacie mitu, na który powołał się Téra, uderzył w Miesiącą nie za związek z *Saulė*, lecz za to, iż pewnego ranka odszedł samotnie i zdradził ją z *Aušrinė*, czyli Jutrzenką (Laurinkienė 2019: 169–171)³.

Na uznanie zasługuje szósty rozdział książki, w którym autor dokonał nader systematycznego i klarownego zestawienia atrybutów stanowiących hierofanie boga gro-mowładcy. Zastanowienia wymagają jednak przytoczone przez Tére – na pierwszy rzut oka niewątpliwie ciekawe – pieśni serbskie, w których pojawia się interesujący nas teonim (s. 242–245). Według informacji podanej w przypisie pochodzą one z opracowania Sretena Petrovića (s. 242; por. Petrović 2000). Sam Petrović te i wiele innych pieśni zaczerpnął ze zbiorów Miloša Milojevića, słynnego serbskiego fałszerza pieśni ludowych, który dość namiętnie uzupełniał oryginalne lub stylizowane teksty obrzędowe teonimami zaczerpniętymi z kronik lub wczesnych prac mitoznawczych (Radenković 2005).

Przechodząc do końcowej części książki, kilka komentarzy chcielibyśmy poświęcić uwagom, jakie sformułował Téra wobec teorii „mitu podstawowego” Waczesława Iwanowa i Władimira Toporowa oraz prac Radosława Katičića (s. 259–273, 289–303). Podstawowe dzieło rosyjskich badaczy (Ivanov, Toporov 1974) oraz napisana już przez samego Toporowa jego kontynuacja (Toporov 1998) stały się w ostatnich latach przedmiotem krytyki (por. Kleyn 2004: 51–68; Łuczyński 2022). Zauważyć należy, iż twórczość naukowa tych badaczy (opiewająca na ponad 2000 opublikowanych prac) – oraz szeroki horyzont kompilatorski i porównawczy, dzięki któremu zgromadzili i zestawili oni niespotykaną wcześniej ilość materiałów źródłowych – zainspirowała co najmniej dwa pokolenia etnologów, filologów czy historyków religii, przyczyniając się do ugruntowania określonych sądów o mitologii słowiańskiej i indoeuropejskiej. Michal Téra odniósł się do ich dorobku w sposób następujący:

2 W oryginale: „Senos laikos saule precėjusi mėnesi un dzemdėjusi zvaizgnes”.

3 W oryginale: „Mėnuo viens vaikštinėjo / Aušrinę pamylėjo”.

Autorzy zadowalają się powierzchownymi analogiami i poszlakami w konstruowaniu swych teorii, a także wyciągają niepewne i błędne wnioski. Choć dysponujemy jedynie fragmentarycznymi informacjami o mitologii słowiańskiej, autorzy posługują się nimi bez rzetelnej analizy, tak jakby fakty te stanowiły zamknięty i logiczny system. Ich prace nie są rekonstrukcją, lecz projekcją własnych pomysłów na zachowany materiał, co naturalnie prowadzi do jego zniekształcenia i nadinterpretacji (s. 270).

Lakoniczność wypowiedzi i brak uzasadnienia materiałowego dla powyższego sądu można uzasadnić odwołaniem Téry do analiz Lwa Klejna, również krytycznie nastawionego do prac Iwanowa i Toporowa. Tenże bowiem, na stronach pracy „Wskrzeszenie Peruna” (Kleyn 2004: 51–68) w zwięzłych dziesięciu punktach „zdekonstruował” założenia osnownej teorii, uznając m.in. za niezasadne łączenie teonimów strus. *Velesъ* i *Volosъ* oraz sprzeciwiając się utożsamianiu Welesa z węzowym przeciwnikiem gromowładcy. Biorąc pod uwagę fakt, iż dogłębna analiza prac Iwanowa i Toporowa oraz ich krytyki przekracza ramy niniejszej recenzji, zwróćmy uwagę jedynie na dwa problemy. Po pierwsze, dzieła owych autorów – wyrastając z semiotyczno-strukturalnej szkoły tartusko-moskiewskiej – oparte były na określonym paradygmacie rozumienia kultury, języka oraz na specyficznych założeniach konstruktywistycznych. W ich świetle – najprościej rzecz ujmując – kultura jest ciągłością wzajemnie zrozumiałych społecznie sensów, nieustannie aktualizowanych i zatopionych w określonej genealogii, możliwej do poznania za pomocą diachronicznych badań filologicznych (etymologiczne) i historyczno-porównawczych. Nośnikiem tychże sensów są bardzo szeroko pojęte „teksty”, czyli wszelkie ludzkie akty mające znaczenie, które badacz dekoduje semantycznie. Teksty owe są „autodeskrypcjami” danej kultury, jej obiektywizacjami, pozostającymi w sferze społecznie i indywidualnie nie w pełni uświadomionej. Naturą ontologii owych „tekstów” – nieustannie wszak odtwarzanych – jest zmiana, tak w diachronii, jak i w synchronii. Strukturalistycznie nastawiony badacz, przez zestawienie i perspektywę niedostępną dla osób zanurzonych w owych semiotycznych sieciach, dokonuje rekonstrukcji wewnętrznego wzorca – zawsze modelowego i zawsze w jakimś stopniu odkształconego od społecznej praktyki (Ziemiańska-Sapija 1987; Żyłko 2009). Pamiętając o takich właśnie intelektualnych korzeniach Iwanowa i Toporowa, krytykę ich prac należałoby wyprowadzić „od wnętrza” stosowanej metody, by ukazać mechanizm łączenia przez nich faktów (często – jak słusznie zauważył Téra – w oparciu o pośrednie powiązania), a następnie – badając możliwie dużą „próbę” owych społecznie realnych (zaświadczonych źródłowo, np. w formie pieśni, praktyk społecznych itp.) działań przynależnych do „mitu osnownego” – ocenić naturę relacji między strukturalnym *etic* oraz etnograficznym *emic*.

W tym miejscu należy rozważyć jeden z argumentów, jakie Téra wysuwa przeciwko „mitowi osnownemu”, pisząc, że: „inny argument za walką Peruna z Welesem, a mianowicie bałtyjską wersję starcia Velniasa z Perkunem, można odrzucić ze względu na

to, że Velnias zastępuje tu postać diabła (chrystianizacja utożsamiała go z tym bogiem) i określenie *velnias* nie oznacza już boga, lecz tylko i wyłącznie diabła, czyli nieczystą siłę” (s. 271). Zarówno na temat litewskiego Velinasa-Velniasa, jak i łotewskiego Velnsa istnieje obszerna literatura, w świetle której praktyki i wierzenia – oparte na podstawowym indoeuropejskim mitologemie „prekosmogonicznej” ontologii tych bogów – żywe były jeszcze u progu XX w., a wynikające z chrystianizacji kojarzenie ich z postacią diabła było dość powierzchowne (Laurinkienė 1996: 155–167). Jak wskazują litewscy folklorysty, motyw walki gromowładcy Perkūnasa (lub samego Dievsa) z podziemnym Velnsem-Velinasem stanowi dziedzictwo indoeuropejskiej i bałtosłowiańskiej tradycji mitologicznej, nie zaś wyłącznie kulturowy oddźwięk późnych oddziaływań chrześcijańskich (Vėlius 1987). Istnieją ponadto daleko idące paralele w zakresie bałtyckich i słowiańskich realizacji powyższego mitologemu; ich filologiczny związek wskazuje na pochodzenie ze wspólnej, starszej tradycji ustnej, o czym świadczą choćby przykłady z Litwy: „Velnias ucieka przed gromem i chowa się za ubraniem człowieka, za drzewem, za kamieniem” (Balys 1988: 40)⁴, i Białorusi: „Naśle na was Pan gromową chmurę, kamienny bój – on was nigdzie nie ostawi; ni u jamy, ni w pieczarach, ni w drzewie, ni pod drzewem, ni w kamieniu, ni pod kamieniem” (Romanov 1891: 109)⁵. Wskażmy – obrazując tok myślenia semiotyków-strukturalistów – jeden z licznie odnotowanych na terenach etnograficznych zachodniej Rosji „zadusznych dialogów rytualnych”, w których spod kamienia dar obrzędowy odbiera św. Mikołaj, będący wedle założeń Borysa Uspieńskiego (1987) schrystianizowaną formą Welesa. Dialog ten ma następującą postać: „Gdzie ty byłaś? W gęstym borze. Coś tam robiła? Jadła sera, kaszki. Gdzieś kładła? Pod kamień. Kto wziął? Mikołaj. Gdzie Mikołaj? W wodę uszedł” (Magnitskiy 1888: 32)⁶. Wydaje się zatem, iż problem relacji słowiańskiego mitologemu Welesa-Wołosa wobec jego bałtyckiego odpowiednika wciąż pozostaje otwarty, włącznie z ponownym zapytaniem o kwestię ich stosunków z bogiem gromowładcą.

Dużo krytycznych, aczkolwiek – jak przyznał sam autor – powierzchownych uwag zostało sformułowanych w recenzowanej książce wobec drugiej „wielkiej” słowiańskiej narracji mitoznawczej, a mianowicie rekonstrukcji „pratekstów” znanych z prac Radosława Katičića i jego uczniów. Na gruncie polskiej literatury naukowej częstkową znajomość dorobku tego badacza zawdzięczamy pracom Joanny Krzysztoforskiej-Doschek (2000: 10–58, 2021). Tęra wskazał najważniejsze problemy metodologiczne prac powstałych w kręgu chorwackim: a) przedstawianie pośrednich związków semantycznych jako dowodów materiałowych w rekonstrukcji mitologicznego „pratektu”; b) etnograficzny synkretyzm, łączenie odrębnych geograficznie i genealogicznie tradycji słowiańskiego areału językowego w imię rekonstrukcji jednego modelu wyjścio-

4 W oryginalne: „Velnias bėga nuo griausmo, slepiasi už žmonių rūbų, už medžių, už akmenų”.

5 W oryginalne: „Нашлець на вас Господзь гromовую тучу, камяный бой – ен вас нигдзе ня ставя; ни у ями, ни у пячарах, ни у древи, ни под дрeвом, ни у камяни, ни под камянем”.

6 W oryginalne: „Гдѣ ты била? Въ сырѣмъ борѣ! Что тамъ дѣвала? Ъла сыру кашку. Куда клала? Подъ камень. Кто взялъ? Никола! Гдѣ Никола? Въ воду ушелъ”.

wego (czego szczególnym wyrazem są np. problemy napotkanie przy postaci Mary-Marzanny, której południowosłowiańskie mitologemy w nikłym stopniu odpowiadają północnym; s. 300); c) pominięcie w analizach faktu, iż wiele spośród badanych motywów literatury ustnej tudzież obrzędów przynależeć mogło nie tyle do prasłowiańskiej mitologii lub obrzędowości, ile do starszego pokładu ogólnoeuropejskiej tradycji duchowej (s. 300). Uwagi te uznać należy za trafne i pobudzające do refleksji, zwłaszcza wobec faktu, iż w nowszej literaturze słowianoznawczej i mitoznawczej rekonstruowane przez chorwackich badaczy „prateksty” bywają traktowane na równi z realnym materiałem etnograficznym. Rozważania o *svetim tekstovima* (jak nazywał badany przez siebie materiał Katičić) wykraczają poza granice semiotycznie rozumianej etnologii lub filologii. O ile bowiem z perspektywy filologii historycznej powstałe w omawianym nurcie rekonstrukcje, np. te dotyczące niewątpliwie archaicznej i źródłowo prasłowiańskiej formuły **hoditi – roditi*, są poprawne (Katičić 2010: 9–45), o tyle z socjomorficznego punktu widzenia (ku któremu kieruje np. antropologiczny funkcjonalizm) problemem jest ich społeczna funkcja i atrybucja. Zawieszenie „pratekstów” w strukturalnej pustce przypomina omówione niegdyś przez Olega Trubaczowa problemy badań nad pradziejowymi kontaktami ludów północnoirańskich i Prasłowian, w których – poprzestając na ogólnych konstatacjach co do semantycznych wpływów lub zapożyczeń – pomijano ich społeczny i kulturowy aspekt, jak również dialektalne i geograficzne (a więc i kulturowe) zróżnicowanie obu grup (Trubachev 2005: 25–103).

Pomijając powyższe zastrzeżenia, można zgodzić się z większością tez, które proponował Téra, analizując badania Iwanowa, Toporowa, Katičića oraz Klejna (s. 302). Stanowią one niewątpliwie cenny i potrzebny głos w słowiańskich badaniach mitologicznych, zwłaszcza w kontekście problemów recepcji prac powstałych na gruncie teorii semiotyczno-strukturalnych, których modelowe wnioski w popularnym, a nawet i naukowym dyskursie poczęły od pewnego czasu zlewać się z realną, etnograficzną faktografią.

Kilka słów komentarza należy także poświęcić przyjętemu przez Téré założeniu o zasadniczej odrębności eposu i mitu. Powiada on – na marginesie poszukiwań śladów Peruna we wschodniosłowiańskim i południowosłowiańskim eposie – że „epos heroiczny istnieje równolegle z mitologią [...]. Indoeuropejscy bohaterowie funkcjonują równolegle do bogów, a nie jako ich sobowtóry. Związek między typologią bohaterów i bogów może wystąpić, ale jest to zjawisko rzadkie. Tak więc bohaterowie i junacy mogą nie mieć zbyt wiele wspólnego z pogańskimi bogami” (s. 334). W perspektywie filologicznego rozumienia relacji mitu i eposu jest to założenie słuszne, pewne pytania mogłyby się jednak nasunąć, gdyby na postawiony problem spojrzeć, ujmując mit jako społecznie podzielany i rozmaicie aktualizowany światopogląd, formę „ludowej ontologii” dostrzegalnej choćby w języku (por. Descola 2013). Michal Téra słusznie zauważa, iż proste utożsamienie bohaterów eposu (Ilji Muromca czy Marka Kraljevića) z figurami dawnych bogów byłoby daleko idącym nadużyciem. Precyzyjnie analizuje środowisko społeczne oraz historyczny kontekst powstawania epiki słowiańskiej. Wskazanie społecznej odrębności eposu, jego przynależności do „drugofunkcyjnej”

kultury środowiska wojowników, powinno być kluczowe dla pogłębionego rozumienia innych gałęzi mitologii słowiańskiej w jej funkcjonalno-społecznym wymiarze. Autor wskazuje ponadto na fakt, iż słowiańska epika w zakresie formuł i motywów pokrewna jest innym europejskim i indoeuropejskim tekstom epickim. W świetle tych pierwszych pokrewieństw formowania tekstów pieśni epickich nie powinniśmy rozpatrywać na sposób diachronicznie uproszczony – jako degradacji tudzież przekształcania się hipotetycznego prasłowiańskiego tekstu „wyjściowego” – lecz bardziej jako stały proces opisywania różnorodnych zdarzeń, który zachodzi w kontekście społecznie istotnej, podzielanej i praktykowanej wrażliwości (por. Jovanović 2000). Relacji między mitem i obrzędem a eposem należałoby szukać w (jak nazywa je Téra) „elementach drugorzędnych”, a więc określonych cechach, sposobach działania, specyficznej charakterystyce bohaterów, znakach, z których korzystają (s. 336). Dodajmy, że w praktyce człowieka kierującego się mocą mitu i magii te właśnie bowiem szczegółowe „elementy” (dla naukowego analityka często niezauważalne) mogą łączyć bohatera z bóstwem, one bowiem we właściwej mu świadomości są ontologiczną reprezentacją bóstwa w świecie (Kowalski 1999; por. Detelić 1992; z nowszych badań należy uwzględnić dwie monografie Aleksandra Lomy, które pod znakiem zapytania stawiają tezę Téry o braku związku bohaterów epiki południowych Słowian z bogiem gromowładcą, por. Loma 2002, 2023). Chcąc rozpoznać wewnętrzny sens tzw. elementów drugorzędnych, należałoby pokusić się o zrozumienie ich funkcji, wynikającej ze społecznie podzielanego światopoglądu. W tym zaś świetle – przykładowo – „solarne” znaki dzierżone przez bohatera eposu południowosłowiańskiego stanowić mogły nie tyle jego (tudzież pieśniarza) metaforyczno-semantyczne odniesienie do istotowości bóstwa, ile raczej realne w sensie magicznym przeniesienie sakralnej mocy na plan działania bohatera (por. Detelić 1992: 24–42). Na zależności te wskazywał Władimir Toporow, pisząc, iż w ludowej semantyce imienia Ilja obecne jest znaczenie „pokonywania smoka”, które oddziałuje na klasyfikacyjnie różne – oraz przekazywane w różnych grupach społecznych – gatunki twórczości ustnej (Toporov 1993: 82). Wracamy tu do punktu wyjścia rozważań o micie i eposie, albowiem to, co badacz analityk uznałby za drugorzędne (i semantyczne) odniesienie do „symboliki mitologicznej”, dla zanurzonego w światopoglądzie mitu pieśniarza lub wojownika mogłoby być całkowicie realnym nośnikiem obecności danego boga.

Formułując zaprezentowaną powyżej garść uwag, głosów w dyskusji oraz sugestii interpretacyjnych tudzież metodologicznych, raz jeszcze należy podkreślić, iż recenzowana książka stanowi dzieło ważne, tak na niwie nauki, jak i popularyzacji wiedzy o kulturze duchowej Słowian. Tym bardziej należy więc cieszyć się z jej publikacji w przekładzie na język polski, autorowi zaś pogratulować włożonej w nią pracy i docenić jej plon.

BIBLIOGRAFIA

- Agapkina, T. (2015). »Pervoye« derevo slavyanskogo dendrariya: Dominantnyye priznaki v strukture simvola. In E. S. Uzeněva (ed.), *Slavyanskiy mir v tret'yem tysyacheletii: Ratnyy podvig i mirnyy trud v istorii i kul'ture slavyanskikh narodov* (pp. 99–106). Institut slavyanovedeniya RAN.
- Balys, J. (1988). *Raštai* (vol. 1). Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Bartashevich, G. A. (ed.) (2000). *Belaruskaya Narodnaya Tvorchasts'. Zamovy*. Belaruskaya Nauka.
- Benovska-S'bkova, M. (1995). *Zmeyat v b'lgarskiya folklor*. Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Biezais, H. (1972). *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*. Almqvist & Wiksell.
- Buchko, D. G. (1992). Elementi yazichnitsva v ukrains'kiy toponimii. In I. M. Zheleznyak (ed.), *Onomastika Ukraïni pershogo tisyacholittya nashoi eri* (pp. 171–179). Naukova dumka.
- Čulinović-Konstantinović, V. (1963). Dodole i prporuše: Narodni običaji za prizivanje kiše. *Narodna Umjetnost*, 2, 73–95.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture* (transl. J. Lloyd). The University of Chicago Press.
- Detelić, M. (1992). *Mitski prostor i epika*. Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.
- Dymezil, G. (1986). *Verkhovnyye bogi indoyevropeytsev* (transl. T. V. Civyan). Nauka.
- Durdianov, I. (ed.), (1996). *B'lgarski etimologichen rechnik* (vol. 5). Akademichno izdatelstvo Prof. Marin Drinov.
- Gamkrelidze, T. V., Ivanov, V. (1998). *Indoyevropeyskiy yazyk i indoyevropeytsy: Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskii analiz prayazyka i protokul'tury*. Izdatel'stvo Tbilisskogo Universiteta.
- Gieysztor, A. (2016). *Mitologia Słowian*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Haudry, J. (1981). *Les Indo-Européens*. Presses Universitaires de France.
- Ivanov, V. (1958). K etimologii baltiyskogo i slavyanskogo nazvaniy boga groma. *Voprosy slavyanskogo yazykoznaniiya*, 3, 101–111.
- Ivanov, V., Toporov, V. (1965). *Slavyanskiye yazykovyye modeliruyushchiye semioticheskiye sistemy*. Nauka.
- Ivanov, V. Toporov, V. (1974). *Issledovanie v oblasti slavyanskikh drevnostey: Leksicheskie i frazeologicheskie voprosy rekonstruktsii tekstov*. Nauka.
- Jackobson, R. (1985). *Selected Writings* (vol. 7: *Contributions to Comparative Mythology*). De Gruyter Mouton.
- Jovanović, B. (2000). *Duh paganskog nasleđa u starosrpskoj narodnoj kulturi*. Svetovi.
- Katičić, R. (2008). *Božanski boj: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Matica Hrvatska.
- Katičić, R. (2010). *Zeleni lug: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Matica Hrvatska.
- Kleyn, L. S. (2004). *Voskreshenie Peruna: K rekonstruktsii vostochnoslavyanskogo yazychestva*. EVRAZYA.
- Kowalski, A. P. (1999). *Symbol w kulturze archaicznej*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Kowalski, A. P. (2017). *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prahistorycznych*. Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Krzysztoforska-Doschek, J. (2000). *Prasłowiańskie źródła nowszej poezji polskiej*. Collegium Columbinum.
- Krzysztoforska-Doschek, J. (2021). Oparta na etymologii metoda rekonstrukcji fragmentów tekstów sakralnych pogańskich Słowian. Ustnie przekazywana poezja wczesnego średniowiecza. *Prace Polonistyczne*, 76, 367–378.
- Kulišić, Š., Petrović, P., Pantelić, N. (1970). *Srpski mitološki rečnik*. Nolit.
- Laurinkienė, N. (1996). *Senovės lietuvių dievas Perkūnas: Kalboje, tautosakoje, istoriniuose šaltiniuose*. Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

- Laurinkienė, N. (2019). *Dangus baltų mitiniame pasaulėvaizdyje*. Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Lévy-Bruhl, L. (1992). *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych* (tłum. B. Szwrcman-Czarnota). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Loma, A. (2002). *Prakosovo: Slovenski i indoevropski koreni srpske epike*. Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.
- Loma, A. (2023). *I na nebu i na zemlji: Ogledi o korenima srpske i slovenske usmene epike*. Srpska književna zadruga.
- Luczyński, M. (2020). *Bogowie dawnych Słowian. Studium onomastyczne*. Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Luczyński, M. (2022). *Mity Słowian. Śladami świętych opowieści przodków*. Triglav.
- Magnitskiy, V. K. (1888). *Nravy i obychai v Cheboksarskom uyezde: Etnograficheskiy sbornik*. Tipografiya Gubernskogo pravleniya.
- Motz, L. (1998). The Sky God of the Indo-Europeans. *Indogermanische Forschungen*, 103, 28–39.
- Nikolayev, S. L., Strahov, A. B. (1985). K' nazvaniyu boga-gromoverzhca v indoevropskih yazikah. *Balto-slavyanskije issledovaniya*, 6, 149–163.
- Olszewski, M. (2002). *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*. Semper.
- Petrović, S. (2000). *Srpska mitologija* (vol 1: *Sistem srpske mitologije*). Prosveta.
- Pokorny, J. (1959). *Indogermanisches etymologisches: Wörterbuch*. A. Francke.
- Radenković, L. (2005). Krivotvorenje folkloru i mitologije: Neki slovenski primeri. *Zbornik Matice Srpske za književnost i jezik*, 53(1-3), 53–67.
- Rėza, L. (1958). *Lietuvių liaudies dainos* (vol. 1). Valstybinė Grožinės literatūros leidykla.
- Rix, H. (2001). *Lexikon der Indogermanischen Verben*. Reihert-Verlag.
- Romanov, E. (1891). *Belorusskiy sbornik* (vol. 5: *Zagovory, apokryfy i dukhovnyye stikhi*). Tipo-lit. G.A. Malkina.
- San'ko, S. I. (ed.) (2004). *Belaruskaya mifalogiya: Entsiklapedychny sloŭnik*. Belarus.
- Sokolova V. K. (1979). *Vesenne-letniye kalendarnyye obryady russkikh ukraintsev i belorusov. XIX – nachalo XX v.* Nauka.
- Toporov, V. (1993). Ob indoyevropeyskoy zagovornoy traditsii (izbrannyye glavy). In T. M. Nikolaeva (ed.), *Issledovaniya v oblasti balto-slavyanskoy dukhovnoy kul'tury. Zagovor* (pp. 3–109). Indrik.
- Toporov, V. (1998). *Predistoriya literatury u slavyan: Opyt rekonstruktsii*. RGGU.
- Trubachev, O. (2005). *Trudy po etimologii: Slovo. Istoriya. Kul'tura* (vol. 2). Yazyki slavyanskoy kul'tury.
- Urbańczyk, S. (1991). *Dawni Słowianie. Wiara i kult*. Ossolineum, Polska Akademia Nauk.
- Uspieński, B. (1987). *Kult św. Mikołaja na Rusi* (tłum. E. Janus, M. R. Mayenowa, Z. Kozłowska). Redakcja Wydawnictw KUL.
- Vėlius, N. (1987). *Chtoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė*. Vaga.
- Walde, A. (1927). *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen* (vol. 2). W. de Gruyter & Company.
- Witczak, K. T., Kaczor, I. (1995). Linguistic evidence for the Indo-European pantheon. *Collectanea Philologica*, 2, 265–278.
- Ziemiańska-Sapija, D. (1987). *Semiotyka szkoły tartuskiej jako nauka o kulturze*. Instytut Kultury.
- Żyłko, B. (2009). *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska. Słowo/obraz terytoria*.

SKRÓTY JĘZYKOWE

bask. – baskijski

cz. – czeski

dial. – dialektalny

gr. – grecki

het. – hetycki

kal. – kalabryjski

lit. – litewski

łac. – łaciński

pbałt. – prabałtycki

pgerm. – pragermański

pie. – praindoeuropejski

psł. – prasłowiański

skt. – sanskryt

sr. – serbski

stind. – staroindyjski

stisl. – staroislandzki

strus. – staroruski

syc. – sycylijski

wł. – włoski