

Alicja Tempłowicz

Panteon słowiański w świetle etymologii. Perun – Weles – Swaróg i bóstwa pokrewne

Tak zwana mitologia słowiańska¹ stanowi wdzięczny temat analizy filologicznej głównie dlatego, że większość informacji dotyczących roli poszczególnych bóstw dostarcza badaczom właśnie język. Charakter stojącej u jej podstaw religii – tak silnie zwróconej ku siłom natury² – doprowadził do tego, że materialnych śladów kultu jest bardzo niewiele; za mało, by można na ich podstawie wykoncypować jeden spójny jego obraz. Rekonstrukcja pierwotnych brzmień imion bóstw oraz ich konfrontacja z materiałem porównawczym może się okazać w tym względzie metodą bardziej owocną, choć także następującą pewnych trudności, wynikających ze spekulatywności historii języka jako takiej.

Między innymi dlatego, a także ze względu na specyfikę imion omawianej grupy, część badaczy w ogóle wyklucza językoznawstwo z kręgu nauk mogących dostarczyć rzetelnych wskazówek dotyczących kształtu wierzeń Słowian czy ich historii. Walter Pohl wprost wyraża pogląd, że pozostaje ono nieproduktywne, a wnioskowanie na temat istnienia tego ludu przed VI wiekiem jedynie na podstawie analizy lingwistycznej jest nieuzasadnione³. Winna takiemu stanowi rzeczy jest zwłaszcza niezwykła homogeniczność języków słowiańskich u zarania ich dziejów⁴, utrudniająca odtworzenie ich genezy, a także stosunkowo późne pojawienie się samej nazwy „Słowianie”, spotykanej dopiero u historyków bizantyjskich – między innymi u Prokopa⁵. Drzwi dla niegdysiejszego utożsamiania tego ludu z innymi, wzmiankowanymi znacznie wcześniej, otworzył Jordanes, twierdząc, że są oni tożsami Wenedom, pojawiającym się już u Ptolemeusza czy Tacyta⁶.

¹ Mitologia słowiańska nie jest mitologią w ścisłym znaczeniu tego słowa. Więcej na ten temat w części poświęconej użytej w pracy terminologii.

² L.J. Pełka, *Polska demonologia ludowa*, Warszawa 1987, s. 18.

³ W. Pohl, *Początki Słowian. Kilka spostrzeżeń historycznych*, w: *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, pod red. P. Urbańczyka, Poznań–Warszawa 2006, s. 17–19.

⁴ *Ibidem*, s. 18.

⁵ H. Batowski, *Zwięzły zarys dziejów Słowiańszczyzny*, Kraków 1948, s. 19.

⁶ F. Curta, *Tworzenie Słowian. Powrót do Słowiańskiej etnogenezy*, w: *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, s. 27.

Wielu badaczy uznaje w tym względzie prymat badań źródłowych nad językoznawczymi. Najcenniejszych pamiątek opisywanej mitologii dostarczają źródła staroruskie oraz bizantyjskie, ponieważ – jak zauważa Michał Parczewski – to właśnie myśliciele tego kręgu najszybciej dotarli do Słowian i dopiero za ich pośrednictwem wieść o nowo odkrytym ludzie rozprzestrzeniła się dalej⁷. Do najważniejszych twórców tego okresu należą wspomniani wielokrotnie w opracowaniach tak etnograficznych czy religioznawczych (Leonard Pełka, Aleksander Gieysztor czy Aleksander Brückner), jak i historycznych (m.in. Michał Parczewski) Jordanes i Prokop z Cezarei⁸. Wartość merytoryczną ich opracowań podważa jednak mieszanie się osobistych uwag autorów z wątkami helleńskimi⁹ lub chrześcijańskimi¹⁰. Stąd pewna doza nieufności wobec zawartych w nich opisów wierzeń i wydobywanie informacji, jakie mogły zostać utrwalone w etymologii poszczególnych imion, stąd także sięganie do chronologicznie wcześniejszych źródeł prasłowiańskich, a nawet sanskryckich, w poszukiwaniu śladów pierwotnego kształtu kultu bałwanów. Nie oznacza to jednak, że dzieła kręgu bizantyjskiego czy staroruskiego nie mogą posłużyć do weryfikacji ustaleń językoznawczych, które wydają się niekiedy zbyt daleko posunięte.

Ogromne znaczenie ma także religioznawcza analiza porównawcza, składająca się do przyjrzenia się ogólnym schematom wierzeń indoeuropejskich. Bez zrozumienia ich specyficznego sposobu ujmowania świata, trudno przyjąć pewne niewyobrażalne w innych typach mitologii zależności i połączenia. Należy bowiem zwrócić uwagę na to, że (na co nacisk kładzie Aleksander Gieysztor) system wierzeń ludów indoeuropejskich, a w ślad za nimi także słowiańskich, dążył do ogarnięcia świata jako całości: mikro- i makrokosmosu¹¹. Stąd zbyt szerokie – jak by się mogło zdawać – kompetencje bóstw z jednej strony, a z drugiej (co będzie widoczne między innymi w przypadku ognia) zazębianie się pól działania poszczególnych bałwanów. Prowadzi to do tego, że system ten, tak odmienny od helleńskiego czy germańskiego,

⁷ M. Parczewski, *Praojczyzna Słowian w ujęciu źródłowym*, w: *Cień Światowida*, pod red. A. Kokowskiego, Lublin 2002, s. 26.

⁸ Zarówno Prokop, jak i Jordanes wywodzili się z bizantyjskiego kręgu kulturowego. To właśnie tam dostrzeżono Słowian po raz pierwszy i tam zaczęto się nimi interesować, jako ludem sąsiadującym z Imperium. Jordanes wyznaczył umowne granice ziem słowiańskich biegnące wzdłuż Wisły, Dunaju i Dniepru, Prokop natomiast uważał, że ich wpływy sięgają dalej na wschód, aż nad Morze Czerne i Azowskie. Zwrócił też uwagę na ich jedność etniczną, pisząc: „[...] mówią jednym językiem niesłychanie barbarzyńskim. A nawet i zewnętrznym wyglądem nie różnią się między sobą”. *Ibidem*, s. 26–29.

⁹ S. Urbańczyk, *Aleksander Brückner i jego prace mitologiczne*, w: A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 7.

¹⁰ L.J. Pełka, *op.cit.*, s. 12.

¹¹ A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 173.

wyduje się obcy i zawikłany, co dodatkowo utrudnia nie tylko jego rekonstrukcję, ale też analizę filologiczną. Niektóre bowiem tezy zostają odrzucone nie tyle z powodu braku historycznojęzykowych dowodów, co raczej z powodu niemożności pogodzenia ich ze współczesnym i mylącym wyobrażeniem o mitologii, jako zbiorze opowieści wyjaśniających zasady działania świata. Model słowiański uchwycił raczej nie tyle procesy przyczynowo-skutkowe, jak to ma miejsce w innych, lepiej znanych i popularniejszych dziś mitologiach, co pewien sposób patrzenia na rzeczywistość. Wydaje się – możliwe, że jest to wrażenie błędne – iż system ten opisuje świat synchronicznie, nie diachronicznie, choć oczywiście spotyka się gdzieś opowieści stanowiące jakby odległe echa mitów w klasycznym rozumieniu tego słowa.

Ponieważ żadna z metod (czy to źródłoznawcza, czy językoznawcza¹²) nie dała jak dotąd satysfakcjonujących rezultatów – obie napotykają poważne ograniczenia – wydaje się zasadne korzystanie z obu, jednak z zachowaniem pewnej dozy nieufności tak wobec zachowanych przekazów, jak i zbyt śmiałych teorii etymologicznych. Nieodzwonne jest także odwoływanie się do nauk pokrewnych, mogących dostarczyć nowych tropów lub zweryfikować nieuzasadnione hipotezy, a więc do religioznawstwa (zwłaszcza porównawczego), historii, etnologii i archeologii. Najważniejszą dziedziną dla niniejszej pracy będzie jednak historia języka, stanowiąca oś dla wysnuwanych przypuszczeń, niejako łącząca wszystkie wymienione dziedziny.

Miejsce Słowian na mapie świata indoeuropejskiego

Niezmiernie ważne dla analizy historycznojęzykowej jest określenie miejsca Słowian na mapie świata indoeuropejskiego. Bardzo skomplikowany ze względu na brak jednoznacznych dowodów potwierdzających którąkolwiek z hipotez¹³ problem lokalizacji praojczyzny tego ludu nurtował myślicieli już wiele wieków temu. Jak podaje Witold Mańczak, rozważania na ten temat znaleźć można w *Kronice Nestora*, *Kosmografie raweńskim* i *Geografii bawarskim*¹⁴. Obecnie – wobec kolejnych odkryć archeologicznych – problem ten wydaje się jeszcze bardziej skomplikowany, gdyż Słowian w konkretnej przestrzeni umieścić można najprawdopodobniej dopiero od VI wieku n.e.,

¹² O metodach językoznawczych zob. I. Bobrowski, *Zaproszenie do językoznawstwa*, Kraków 1998, s. 52–55.

¹³ W. Mańczak, *O praojczyźnie Słowian*, w: *Etnogeneza i topogeneza Słowian. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Komisję Słowistyczną przy Oddziale PAN w Poznaniu w dniach 8-9 XII 1978*, pod red. I. Kwileckiej, Warszawa 1980, s. 10.

¹⁴ *Ibidem*, s. 7.

kiedy to pojawiają się w relacjach pod własną nazwą¹⁵. Nie bez znaczenia jest także fakt, że grupa ta wyodrębnia się spośród ludów indoeuropejskich jako ostatnia¹⁶. Wiadomo, że błędne jest lokalizowanie jej na terenie Indii. Jan Czekanowski uważa, że obszar ten został bardzo wcześnie zasiedlony przez Indoeuropejczyków, lecz ich praojczyzna leży gdzieś indziej¹⁷. Niektórzy nawet – zwani autochtonistami – głoszą teorię, według której Słowianie mieli od początku swego istnienia zamieszkiwać te same tereny, na których występują także dzisiaj¹⁸. Twierdzenie takie nie wytrzymuje jednak argumentów językowych, jakich dostarcza komparatystyka. Okazuje się bowiem, że językom słowiańskim bliżej do staropruskiego niż np. litewskiego, natomiast dacki i tracki¹⁹ wykazują więcej cech wspólnych z językami bałtyckimi, co kieruje wzrok badacza szukającego źródeł Słowiańszczyzny raczej na zachód niż na wschód²⁰ i rzuca nowe światło na dzieje grupy nazywanej bałto-słowiańską, a nawet podaje w wątpliwość jej istnienie. Pamiętać należy, że geografia języków ma swe źródło w teorii fałowej, zakładającej istnienie tzw. izoglos²¹, których układ mógłby się okazać w tym przypadku bardzo skomplikowany.

Na dość ściśle związki Słowian z ludami germańskimi – prócz argumentów językowych – wskazywać może z kolei podobny poziom znaczenia i zaawansowania technologicznego rolnictwa oraz hodowli zwierząt w okresie rzymskim²².

Wyrażona przez Henryka Batowskiego teza głosząca, że ludy te stanowiły od początku pewną wspólnotę, zmuszoną przez historyczną konieczność do współdziałania, głównie do obrony przed zagrożeniami z zewnątrz²³, wydaje się dość ryzykowna i umotywowana kontekstem politycznym. Część źródeł wskazuje jednak na to, że rzeczywiście stanowiły one na początku dość zwartą i jednorodną grupę, a jest to między innymi niezwykle i niespotykane nigdzie indziej – mimo wspomnianych wcześniej kontrowersji – pokrewieństwo

¹⁵ M. Parczewski, *op.cit.*, s. 23.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ J. Czekanowski, *Polska – Słowiańszczyzna. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 1948, s. 90.

¹⁸ M. Mączyńska, *O dwóch modelach kulturowych – późnorzymskim i wczesnośredniowiecznym*, w: *Cień Światowida*, s. 93.

¹⁹ Ludność posługująca się językami z grupy dako-mrzyjskiej zamieszkiwała północno-wschodnie Bałkany oraz kraj Daków, natomiast języki z grupy tracko-ormiańskiej sytuuje się na Bałkanach i w Azji Mniejszej, zob. T. Milewski, *Językoznawstwo*, Warszawa 2004, s. 131. O historii Traków i problemach związanych z jej rekonstrukcją: Ch. Danow, *Trakowie*, Warszawa 1987.

²⁰ W. Mańczak, *op.cit.*

²¹ T. Milewski, *op.cit.*, s. 105.

²² W. Hesnel, *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys kultury materialnej*, Warszawa 1965, s. 14.

²³ H. Batowski, *Związły zarys dziejów Słowiańszczyzny*, Kraków 1948, s. 8.

języków słowiańskich²⁴. Jest to poważny problem dla badaczy, niemogących rozstrzygnąć kiedy i w jaki sposób doszło do rozprzestrzenienia się Słowian przed epoką piśmienną²⁵. Co więcej, istnieje możliwość – i takie stanowisko przyjmuje Tadeusz Milewski – że do upodobnienia się języków doszło dopiero z czasem, w wyniku powolnej ewolucji²⁶.

Być może radykalne opowiadanie się za którąkolwiek z opcji i zbyt pochopne odrzucenie najbardziej nawet zaskakujących hipotez bez bliższego przyjrzenia się argumentom za nimi przemawiającym nie prowadzi wcale do eliminowania niedorzecznych pomysłów i zamykania ścieżek mogących wywieść badacza na manowce. Wydaje się, że raczej zawęży horyzonty myślowe, zmuszając do skupienia się na jednym zbiorze danych, przy jednoczesnym utrudnieniu ich weryfikacji poprzez konfrontację z innymi. Jak zauważył Walter Pohl:

I chociaż biologia uczy nas, że drzewa mają wiele korzeni, a rzeki wiele źródeł, to jednak poszukiwacze pierwotnej ojczyzny Słowian nadal stawiają sobie za cel odnalezienie pojedynczego źródła²⁷.

Założenie, że Słowiańszczyzna stała się syntezą rozmaitych elementów kulturowych, ma poważne konsekwencje także dla językoznawstwa, otwiera bowiem możliwość szukania źródeł pewnych form – a w kontekście kultury także całych motywów – uchodzących za „prasłowiańskie” nie tylko w jednym miejscu, wybranym na podstawie takich czy innych przesłanek. Wprowadza perspektywę wszystkich ludów, z którymi mogła kontaktować lub wręcz przenikać się dana grupa etniczna.

Terminologia

Terminologia, ze względu na przenikanie się rozmaitych dziedzin, takich jak językoznawstwo, historia, etnologia czy religioznawstwo, nie jest w przypadku podobnych rozważań jednoznaczna i wymaga pewnego uściślenia. Specyficzne znaczenie zyskuje w odniesieniu do wierzeń słowiańskich zwłaszcza słowo „mitologia”, oznaczające nie zbiór mitów, a raczej – jak to już zostało wcześniej zasugerowane – swego rodzaju synchroniczny układ, sposób

²⁴ M. Parczewski, *op.cit.*, s. 24.

²⁵ P. Barford, *Wiedzieć niewiadome. Jak możemy uprawiać archeologię rozprzestrzeniania się języków słowiańskich?*, w: *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, s. 89–90.

²⁶ T. Milewski, *op.cit.*, s. 104.

²⁷ W. Pohl, *Początki Słowian. Kilka spostrzeżeń historycznych*, w: *Nie-Słowianie o początkach Słowian*, s. 12.

widzenia świata wyrażony konstrukcją rzeczywistości sakralnej i taki właśnie desygnat zostanie przypisany mu w niniejszym artykule.

Większej uwagi wymaga także pojęcie „bałwan”, stanowiące określenie nie tyle bóstwa, co jego wizerunku. Jest to o tyle istotne, że termin ten kładzie nacisk na konkretyzację wyobrażeń dotyczących wyodrębnionego z systemu religijnego elementu i jego konfrontację ze sferą profanum, skutkującą hierofanią powstałą na skutek zetknięcia obu rzeczywistości.

Określenie „Słowiańszczyzna” z kolei może oznaczać pewną grupę odrębną pod względem etnicznym, geograficznym lub kulturowym. Ponieważ dane dotyczące lokalizacji pierwotnej ojczyzny tego ludu są niejednoznaczne, brak też pewności co do charakteru jego ekspansji na tereny zajmowane obecnie, główny nacisk położony zostanie zwłaszcza na tę ostatnią kwestię. Nazywana będzie w ten sposób szczególnie swoista wspólnota wyobrażeniowa, korespondująca z opisywaną mitologią i jej specyficznym kodem, choć bez całkowitego pominięcia dwóch pozostałych kryteriów, niezwykle ważnych dla osadzenia kultury w szerszym kontekście.

Stan badań

Wydaje się, że większość dostępnych publikacji o charakterze naukowym, traktujących o mitologii Słowian, czerpie dane w większym lub mniejszym stopniu z analizy językoznawczej. Sięgają po nią między innymi dwaj najpowszechniej znani badacze – Aleksander Brückner i Aleksander Gieysztor. Wprowadzają oni jednak dane lingwistyczne jako umotywowanie dociekań wynikających głównie z innych dziedzin wiedzy i dlatego nie zajmują one w ich pracach miejsca pierwszorzędowego. Mają wartość narzędzia, co w sposób nieunikniony prowadzi do selekcji dostępnego materiału i wybrania jedynie najważniejszych dla danej tezy lub najbardziej prawdopodobnych wątków. Choć wspomniani autorzy pozwalają sobie niekiedy na językoznawcze dygresje i rozważania, przekazane przez nich informacje nie są wystarczające.

Więcej danych lingwistycznych zawiera *Słownik starożytności słowiańskich: encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, który jednak – ze względu na swój charakter – dostarcza informacji poddanych jedynie wstępnej analizie, nie zagłębiając się w ich interpretację.

Szczególne miejsce język otrzymał w pracy Marii Wojtyły-Świerzowskiej – autorka nie zajmuje się jednak mitologią słowiańską w ścisłym znaczeniu, a raczej utrwalonymi w etymologii przemianami myślenia o świecie jako całości. *Prasłowiańskie abstractum. Słowotwórstwo. Semantyka, I. Formacje tematyczne* dostarcza z tego powodu cennych informacji także dla tematu poruszanego w niniejszym tekście, gdyż obrazuje transformacje dotyczące słów

należących pierwotnie do strefy sacrum. Wojtyła-Świerzowska unika jednak wspomnienia wątków powziętych wprost z religii dawnych Słowian.

Trzy aspekty życia społecznego: Perun, Weles i Swaróg

Podział niniejszego artykułu, a także wybór trzech konkretnych bóstw, których będzie on dotyczył, został podyktowany religioznawczą teorią Georges Dumézila, zakładającą, że rzeczywistość sakralna stanowi odzwierciedlenie stosunków społecznych. Badacz – do którego odwołuje się także A. Gieysztor – wyróżnia trzy związane z nimi funkcje znajdujące swe odbicie w rolach poszczególnych bóstw: sprawowanie władzy, manifestację siły i płodność (w tym także dobrobyt)²⁸. Układ taki zakłada oczywiście pewną interpretację danych, wydaje się ona jednak nieunikniona przy jakiegokolwiek próbie uporządkowania materiału; i tak Swaróg będzie przyporządkowany pierwszemu aspektowi, Perun drugiemu, trzeciemu natomiast – Weles. Postaci te – ze względu na rozwój pewnych wątków językoznawczych i historycznych – zostały zaprezentowane w innej kolejności niż ta, jaką sugerowałoby twierdzenie Dumézila.

Trudno jednak – mimo krytyki pewnych aspektów obu koncepcji – nie odwoływać się do prac badacza reprezentującego przeciwne stanowisko, wywodzącego religię niejako z ludzkiego wnętrza i widzącego w niej manifestację potrzeb, czyli Mircei Eliadego²⁹. Ważna dla analizowanego zagadnienia jest zwłaszcza jego myśl dotycząca mitu, zakładająca, że stanowi on kontynuację kosmogonii i jest z nią spójny³⁰. We „Wstępie”, w części dotyczącej przywoływanej terminologii, pojawił się już problem nazywania wierzeń słowiańskich „mitologią”, dlatego teza ta zostanie odniesiona nie do historii mitycznych, a do konstrukcji samego panteonu. Jednym z głównych – choć nie jedynych – kryteriów, według których wybrane twierdzenia zostaną uznane za bardziej prawdopodobne, jest ich wewnętrzna spójność, zachodzące między hipotezami zależności, a także podobieństwo do innych religijnych systemów indoeuropejskich. Nie bez znaczenia pozostaną także późniejsze i nieraz dość już odległe od źródła kontynuacje domniemanej kosmogonii, a zatem wątki kultury ludowej, stanowiące być może echo sposobu, w jaki postrzegali i – co szczególnie istotne – nazywali świat Słowianie.

²⁸ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 49.

²⁹ *Ibidem*, s. 46–47.

³⁰ M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 27.

Perun

O Perunie wspomina prawdopodobnie już Prokop z Cezarei. Nie wymienia jego imienia bezpośrednio, ale można się domyślać, że przybrałoby ono postać *Ποροῦν* albo *Περοῦν*³¹. W *Wojnie gockiej* jego autorstwa znajduje się wzmianka o „demiurgu (twórcy) błyskawicy”, dla wielu badaczy jednoznaczny z tym właśnie słowiańskim bogiem³². Michał Parczewski podaje następujące tłumaczenie tego cytatu:

jeden jest tylko bóg, twórca błyskawicy, jest panem całego świata i składają mu w ofierze woły i wszystkie inne zwierzęta ofiarne³³.

Związki Peruna ze strefą podniebną i gromowładnością (co – przynajmniej pozornie – wpisuje go w krąg takich postaci jak Zeus, Thor czy Ukko)³⁴ wydają się prawdopodobne, choć nie istnieje żadne pisane źródło rodzime, które potwierdzałoby te domysły³⁵. Nauka – co rzadkie w wypadku kultury dawnych Słowian – dysponuje jednak dość szerokim wachlarzem źródeł materialnych związanych z kultem tej postaci i na ich podstawie wnioskuje się nie tylko o zakresie działalności Peruna, ale także o ogólnosłowiańskim zasięgu kultu³⁶, choć według Henryka Łowmiańskiego jedynym bóstwem, któremu cześć oddawano na całym obszarze Słowiańszczyzny był Swarog³⁷. Niewystępowanie imienia na części obszaru tłumaczy się z kolei procesem chrystianizacji i schodzeniem słowa do sfery tabu³⁸. Jest to związane bezpośrednio ze zjawiskiem zastępowania słowa *piorun* słowem *grom*, nieobjętym religijnym zakazem i nienacechowanym tak silnymi emocjami³⁹. Wiadomo także, że jest to bóstwo o rodowodzie słowiańskim, choć początkowo doszukiwano się w nim efektu wpływu Waregów na Ruś⁴⁰, a sam charakter kultu burzy może mieć

³¹ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa 1980, s. 100.

³² A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 85.

³³ M. Parczewski, *op.cit.*, s. 34.

³⁴ Jak zauważa Ryszard Kiersnowski: „Niebo, jak wiadomo, było od praczasów siedzibą istot boskich, które jednak, może wbrew temu, czego należałoby się spodziewać, przebywały niemal wyłącznie w niebie bliskim, podksiężycowym. Tu mieściła się rezydencja przede wszystkim bóstw gromowładnych: Zeusa, Thora, Peruna, Perkuna, fińskiego Ukko i innych [...]”. R. Kiersnowski, *Niebo nad Polską średniowieczną*, w: *Wyobrażenia średniowieczna*, pod red. T. Michałowskiej, Warszawa 1996, s. 51.

³⁵ *Słownik starożytności słowiańskich: encyklopedyczny zarys kultury Słowian od czasów najdawniejszych*, t. 4, P–R, pod red. Z. Stiebera, Wrocław 1970 (HASŁO: *Perun*).

³⁶ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 85.

³⁷ S. Bylina, *Kultura ludowa Polski i Słowiańszczyzny średniowiecznej*, Warszawa 1999, s. 37.

³⁸ *Słownik starożytności słowiańskich...*, *loc.cit.*

³⁹ M. Wojtyła-Świerżowska, *Prasłowiańskie abstractum. Słowotwórstwo. Semantyka, I. Formacje tematyczne*, Warszawa 1992, s. 96.

⁴⁰ *Słownik starożytności słowiańskich...*, *loc.cit.*

rodowód armeński, gdyż nawiązuje do znanego stamtąd modelu dualistycznego⁴¹. Jednak – mimo licznych danych z innych źródeł – także w tym wypadku językoznawstwo okazało się niezwykle pomocne. Ustalono mianowicie, że imię boga składa się prawdopodobnie z dwóch części: *per-* (rdzenia wyrazu) i nomen agentis: *-un*, a oznacza ‘tego, który uderza’⁴², czy – jak proponuje Andrzej Bańkowski – ‘pracza, uderzacza’⁴³. Podobną etymologię formy **perunь* proponuje Maria Wojtyła-Świerzowska, wyprowadzając ją od **perg pьrati*, czyli ‘razić, bić’⁴⁴. Słownik litewsko-polski notuje z kolei współczesne leksemy *pérkalti* – ‘przebić, przebijać’⁴⁵ oraz *perkūnas* – ‘piorun, grzmot’⁴⁶, a łotewsko-polski podaje znajomo wyglądającą formę *pērkon*, czyli ‘grzmot, piorun, grom’⁴⁷. Natomiast wiązanie imienia Perun z obecnym jedynie w polszczyźnie wyrazem *piorun* wydaje się tylko częściowo zasadne, a ewentualny

⁴¹ Kazimierz Moszyński stwierdza, że to właśnie z Armenii mogło dotrzeć do Słowian specyficzne spojrzenie na burzę, akcentujące jej dualistyczny charakter. Zaobserwował on wyraźne oddzielanie dwóch typów zjawisk towarzyszących nawałnicom w kulturze ludowej. Pierwszej grupie (trąbom wodnym i powietrznym, wichrom, chmurom, opadom i ciemnościom) przypisywano związek ze złymi mocami, doszukiwano się w nich symptomów grzechu i wrogości człowiekowi. Drugi zestaw obejmował głównie to wszystko, co wiązało się ze światłem, a zatem gromy, błyskawice, pioruny. Miały one gładzić zło (później grzech), dlatego ich władcami byli Bóg lub święty Eliasz (kult proroka jest żywy także w dzisiejszym prawosławiu, a jego święto przypada na 3 sierpnia, zob. *Święci Cerkwi Prawosławnej*, oprac. J. Charkiewicz, Białystok 2001, s. 231.). Grzmot miał być turkotem kół wozu tego drugiego. Skutkowało to ciekawymi, choć drastycznymi zwyczajami polegającymi między innymi na tym, iż nie gaszono domów podpalonych przez pioruny, a zmarłych w wyniku porażenia uważano za wyróżnionych. Mieli oni zostać natychmiast zbawieni, a zatem przysługiwał im status podobny temu, jakim cieszyli się polegli w boju rycerze czy zmarłe w pòłogu kobiety. Kazimierz Moszyński notuje taki na przykład przypadek: [...] jaskrawo zadokumentowało się to wierzenie np. w r. 1887 w jednej ze wsi powiatu lebedyńskiego w Charkowskim na Ukrainie: porażony wieśniak w ciągu kilku godzin dawał znaki życia, ale nie udzielono mu żadnej pomocy”. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Warszawa 1967, s. 485–489. W ciekawej pozycji stawiają te zwyczaje Peruna, nadając mu rys znacznie bardziej pozytywny, niż można by się spodziewać. Rodzi się pytanie, czy owo „bicie” musiało być biciem niszczycielskim, budzącym trwogę i grozę. Być może bóg ten personifikował „jasną” stronę burzy, groźną, ale jednocześnie przyjazną człowiekowi. Mogłoby to oznaczać, że wcale nie jest bóstwem analogicznym do Thora czy Zeusa, a raczej im przeciwnym, wyrażającym inną ideę pioruna: nie jako narzędzia wymierzania kary, a jako bronii przeciwko złu atakującemu człowieka.

⁴² A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 85.

⁴³ A. Bańkowski, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. I, A–K, Warszawa 2000 (HASŁO: *piorun*).

⁴⁴ M. Wojtyła-Świerzowska, *op.cit.*, s. 96.

⁴⁵ *Słownik litewsko-polski*, pod red. A. Kalėda, Wilno 1991 (HASŁO: *pérkalti*).

⁴⁶ *Ibidem* (HASŁO: *perkūnas*).

⁴⁷ Zob. J. Parszuta, *Słownik łotewsko-polski. Około 12000 hasel*, Warszawa 1999 (HASŁO: *pērkon*).

związek między nimi stawiałby w pozycji formy pochodnej ten drugi, będący wynikiem zeświecczenia słowa o dawnym znaczeniu sakralnym⁴⁸. Nie wyklucza to jednak wspólnej etymologii dla wszystkich cytowanych współczesnych słów, a także imienia Perun, i nie zmienia to faktu, że nazwa ta przypomina greckie *χερουνός*⁴⁹, co po raz kolejny myli tropy i każe inaczej spojrzeć na bardziej złożoną – niżby się mogło wydawać – etymologię imienia.

Jej obraz komplikuje dodatkowo forma *Peryn* wywodząca się z terminologii topograficznej⁵⁰. Według Brücknera miałyby to być postać starsza, tworząca z Perunem parę analogiczną do *piołun – piołyn*⁵¹, która uległa wpływowi czasownika *prać* i zmieniła postać z **Perynъ* na **Perunъ*⁵². Pierwsza wersja może mieć rodowód sięgający doby indoeuropejskiej, na co wskazuje hetycki leksem *perunaš*, oznaczający skałę⁵³. Pojawia się także koncepcja wywiedzenia słów od dębu – łacińskiego *quercus*⁵⁴. Etymologia oddala się zatem dość znacznie od zjawisk związanych z wyładowaniami atmosferycznymi, co zdaje się potwierdzać kolejność, w jakiej dochodziło do tworzenia poszczególnych leksemów i pozostawia istnienie niepokojącej greckiej formy *χερουνός* bez komentarza. Brückner w *Słowniku etymologicznym języka polskiego* wyjaśnia pochodzenie wyrazu *piorun* jeszcze inaczej i zaprzecza jego sakralnemu źródłu. Wskazuje na fakt, iż *piorunkami* nazywano dawniej drobne monety⁵⁵. Może się zatem okazać, że niektóre leksemy zostały skojarzone ze sobą jedynie za zasadzie złudnego podobieństwa lub też, że w łańcuchu etymologicznym dochodziło do gwałtownych i znaczących przesunięć znaczeń. Nie jest także wykluczone, że u podstaw łacińskiego *quercus*, greckiego *χερουνός*, hetyckiego *perunaš* i imienia Perun leży jedna praforma, której nie udało się na razie zrekonstruować.

Weles

Bóg o takim imieniu spotykany jest jedynie w źródłach staroruskich i występuje jako *Velesъ* lub *Volosъ bogъ*⁵⁶, a w staroczeskich można natknąć się

⁴⁸ Zob. A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 86.

⁴⁹ Słowo to oznacza właśnie 'piorun', zob. *Słownik starożytności słowiańskich...*, *loc.cit.*

⁵⁰ Zob. A. Brückner, *op.cit.*, s. 103.

⁵¹ Zob. *Ibidem*.

⁵² *Słownik starożytności słowiańskich...*, *loc.cit.*

⁵³ W hetyckiej Pieśni o Ullikumi znajduje się wzmianka o skale, która porodziła bogu imieniem Kumarbi syna. *Ibidem*.

⁵⁴ Zob. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1993 (HASŁO: *piorun*).

⁵⁵ Zob. *Ibidem*.

⁵⁶ Zob. A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 137.

na nazywanego w ten sposób demona⁵⁷, który przetrwał zresztą w zbiorze powiedzeń tego kręgu językowego aż do wieku XVI, kiedy to odsyłano się powszechnie „za morze do Welesa”⁵⁸, czyli ‘do diabła’⁵⁹ czy też ‘smoka’ – istoty kojarzonej jednoznacznie ze złem i namawiającej do grzechu, co znajduje swoje potwierdzenie w innym powiedzeniu: „jakiż Weles im naszepcze”⁶⁰. W języku łotewskim z kolei do dziś funkcjonują powiedzenia wykorzystujące to skojarzenie: „gan tu velnu redzēsi!”⁶¹ i „pie velna!”⁶². Należy wspomnieć jednak, że są także badacze opowiadający się przeciw utożsamianiu Wołosa z Welesem, wśród nich – Henryk Łowmiański⁶³.

Istnieją dwie dość skrajne hipotezy dotyczące dziedziny, jaką miałyby się ten bóg zajmować, obie związane ściśle z etymologią tego imienia, a także procesami jego przekształceń i powstawaniem różnych wariantów niosących za sobą odmienne treści. Badacze o sceptycznym nastawieniu utrzymują nawet, że postać taka nie występowała w panteonie słowiańskim⁶⁴, a jej rzekomy kult stanowi jedynie echo kultu świętego Błażeja popularnego na Rusi w schyłkowym okresie pogaństwa⁶⁵. Wskazywać na to miałyby takie warianty jak Własij i Włas⁶⁶. Nowogrecka wymowa powodowała artykulację głoski *b* jak *w*, stąd ruskie brzmienie imienia Błażej – Wałas⁶⁷. W wyniku dalszych przekształceń pojawiły się wspomniane wcześniej formy (Własij, Włas), a ponieważ według jednej z wersji Weles miał opiekować się bydłem, którego to patronem w całej Europie był także święty⁶⁸, przyjęto hipotezę o błędzie popełnionym przez badaczy w kwestii istnienia takiego boga.

Przeczyć jej zdaje się jednak zachowana w językach z grupy bałtyckiej cząstka *vel-* służąca jako rdzeń imion szeregu istot związanych z zaświatami⁶⁹. *Weles*, (a dokładniej *velē*⁷⁰) oznacza w języku litewskim dusze zmarłych,

⁵⁷ *Słownik starożytności słowiańskich...*, t. 5, T–W, pod red. Z. Stiebera, Wrocław 1977 (HASŁO: *Weles*).

⁵⁸ Wyrażenie takie pojawia się między innymi w szesnastowiecznej opowieści o nieszczęśliwym mężu, w którego śnie znenawidzona żona zamienia się w gęś i odlatuje właśnie „za morze do Welesa”, by nigdy już nie powrócić. Zob. A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 143.

⁵⁹ *Słownik starożytności słowiańskich...*, (HASŁO: *Weles*).

⁶⁰ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 143.

⁶¹ ‘pokażę ci, gdzie raki zimują!’ – J. Parszuta, *op.cit.*, (HASŁO: *veln*).

⁶² ‘idź do diabła’ – *ibidem*.

⁶³ S. Bylina, *op.cit.*, s. 41.

⁶⁴ *Słownik starożytności słowiańskich...*, (HASŁO: *Weles*).

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 142.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 144.

⁷⁰ *Słownik litewsko-polski* (HASŁO: *vel?*).

a podobne mu *welinas* – diabła⁷¹. Jednocześnie Véls to dla Łotyszów bóg śmierci, a Veles jest świętym łowcą, przemieniającym się w byka⁷². Jako reminiscencję tych wierzeń potraktować można także siedemnastowiecznego Velionisa (Vieliónisa), nazywanego „bóstwem dusz”⁷³. Ten trop dał impuls do innych dywagacji na temat dziedziny, jaką miałyby się opiekować bóg, czyli śmierci i płodności, co wydaje się uzasadnione z dwóch powodów: po pierwsze Weles stanowiłby wtedy przeciwagę dla Peruna⁷⁴, a po drugie, łączyłby cechy, które w wielu mitologiach są ze sobą sprzężone.

Pochodzenie imienia *Weles* można jednak wytłumaczyć także w sposób skłaniający do wysnucia skrajnie różnych wniosków, bliższych poglądom wiążącym tę postać z kultem świętego Błażeja. Jego pierwotna postać – *Wołos*, stanowiłaby w takim ujęciu formę z tak zwanym pełnogłosem, a jeśli weźmie się pod uwagę, że ruska wersja imienia Błażej to *Włas*⁷⁵, wyraźnie zarysowuje się hipotetyczna zależność pomiędzy nimi. Brzmienie takie ma oczywiście związek z wpływami języka staro-cerkiewno-słowiańskiego na słowotwórstwo tamtego regionu, a dokładniej z charakterystyczną dla niego grupą *-ła-* konkurencyjną właśnie dla rodzimego pełnogłosu⁷⁶.

Ta podwójna etymologia i niemożność pewnego wskazania bardziej prawdopodobnych źródeł prowadzą do trzeciej hipotezy łączącej w sobie argumenty obu przedstawionych wcześniej stanowisk. Według niej Weles miałby istotnie wiązać się z kultem zmarłych, jednakże jego imię uległo pomieszaniu z brzmiącymi podobnie ruskimi wariantami imienia Błażej, na skutek czego bóstwu przypisano także dziedzinę związaną z gospodarstwem, a zwłaszcza z bydłem, która to z czasem, na skutek popularności kultu świętego, całkowicie wyparła pierwotny charakter wierzeń⁷⁷.

Zdawałoby się, że to prawdopodobne z historycznego punktu widzenia stanowisko, odnajdujące analogię w dziejach kontaktów chrześcijaństwa z pogaństwem, oferuje wystarczające rozstrzygnięcia w kwestii kontrowersji wokół rzeczywistego charakteru kultu Welesa. Sprawa jednak może nie być wcale tak prosta. Komplikują ją mianowicie znaleziska archeologiczne, a wśród nich

⁷¹ *Słownik starożytności słowiańskich...*, (HASŁO: *Weles*).

⁷² A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 144.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 139. Nieco więcej światła na ten wątek rzucają informacje zawarte w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych*. Według nich, walka Peruna i Wołosa miała stanowić dość istotny element mitologii Słowian. Na Rusi atrybutom drugiego z bogów (mleku, sierści i nawozowi) przypisywano nawet możliwość gaszenia ognia piorunowego. Zob. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, pod red. J. Bartmińskiego, t. 1: *Kosmos. Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin 1996, s. 292.

⁷⁵ *Słownik starożytności słowiańskich...* (HASŁO: *Weles*).

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

wisiorek z Biskupina, przedstawiający człowieka z rogatą – być może byczą – głową⁷⁸. Co więcej, najstarsza kronika ruska – *Powieść doroczna* – obdarza tę postać interesującym przydomkiem *skotij bog*, co oznacza boga bydła⁷⁹:

Według prawa ruskiego klęli się na swój oręż i na Peruna swego boga i na Wołosa boga bydła, i pokój został tak potwierdzony⁸⁰.

Znajduje się tam także informacja o przysiędze, jaką składali Rusini, zawierając traktat z Grekami w roku 971, a która także odbywała się na Welesa⁸¹. Interesująca wydaje się też uwaga Izabeli Lis, która wskazuje na to, że na początkowym etapie misji Kościoła bizantyjskiego nie zamierzano wykorzystywać języków słowiańskich w ewangelizacji i zakładano raczej hellenizację ludów zamieszkujących obszary pozostające w zasięgu Konstantynopola⁸². Biorąc pod uwagę to, że datuje się wspomnianą przysięgę na początek IX wieku, a Cyryl i Metody działali w latach 863–865⁸³, należałoby także przyjąć, że Weles musiałby „zrosnąć” się ze świętym Błażejem na przestrzeni mniej więcej pięćdziesięciu lat, co wydaje się wątpliwe, choć niewykluczone, tym bardziej, że kult świętego Błażeja mógł przeniknąć na Ruś inną drogą.

Stanowisko Vladimira Toporova jeszcze silniej, niż przytoczone wcześniej, akcentuje agrarno-społeczny charakter kultu Welesa, gdyż badacz ten wywodzi jego imię od **volostь* ‘włość’⁸⁴, co wydaje się dość ryzykowne. Przyjmując jednak założenie, że do wymieszania imion i funkcji tego boga i świętego Bartłomieja doszło po roku 944, na co może wskazywać brak podobnych wzmianek w traktacie z tego okresu, kiedy to – w analogicznej sytuacji – wzywano jedynie imienia Peruna⁸⁵, wydaje się możliwe, że w istocie ludy Rusi klęły się nie na pogańskie bóstwo, a na patrona bydła lub też swoistą hybrydę powstałą w wyniku przenikania się obu kultów. Możliwe jest jednak także, że proces nastąpił w kierunku odwrotnym i w wyniku chrystianizacji funkcję Welesa przejął święty, któremu było do niej najbliżej, a zatem Błażej⁸⁶, choć najprawdopodobniej zaprzeczyłby temu Brückner, twierdzący, że łączenie słowiańskiego boga z kłątwą⁸⁷ (co ma miejsce w *Powieści dorocznej*),

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 138.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² I. Lis, *Święci w kulturze duchowej i ideologii Słowian prawosławnych w średniowieczu (do XV w.)*, Kraków 2004, s. 45.

⁸³ Z. Klemensiewicz, *Historia języka polskiego*, Warszawa 1974, s. 28.

⁸⁴ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 137.

⁸⁵ *Słownik starożytności słowiańskich...* (HASŁO: *Weles*).

⁸⁶ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 142.

⁸⁷ Szczególne znaczenie kłątwy i klęcia się opisuje Anna Engelking: „Kłęcie’ jest w istocie dalekie od zwykłej prośby czy nawet prośby usilnej, błagania. Jest ono bowiem aktem

a zatem jego ogromne znaczenie, wyklucza związek z bydłem, gdyż miałyby to oznaczać zmniejszenie rangi bóstwa⁸⁸. Z obserwacji Kazimierza Moszyńskiego wynika jednak coś zupełnie odwrotnego. Notuje on mianowicie, że byk należał do grupy zwierząt uznawanych przez Słowian za jednoznacznie święte i dobre (czy raczej – niemające związku z siłami nieczystymi)⁸⁹, co może stanowić reminiscencję dawnego kultu tych istot. Zauważa także, że przysięga składana na ziemię należała do najbardziej zobowiązujących⁹⁰. Jeśli dodać, że rozpowszechniona była ona zwłaszcza we wschodniej słowiańszczyźnie⁹¹, a zatem pokrywała się obszarowo z kultem Welesa, można dojść do wniosku, że przynależność do sfery agrarnej nie działała na bóstwo deprecjonująco, jak chciałby tego Brückner, a wręcz przeciwnie – mogła dodawać mu prestiżu. Już Pseudo-Maurycy zauważył, że bydło miało dla Słowian szczególne znaczenie i nazwał ich – obok Antów – właścicielami „wszelkiego bydła”⁹², a Michał Parczewski podaje, że wczesnosłowiańskie osadnictwo skupiało się wokół połączy żyznej gleby, lasów i rzek, unikając terenów położonych powyżej 300 m n.p.m.⁹³, co sprzyjało wysokiej randze rolnictwa.

Sam słowiański Weles – w formie uznawanej umownie za pierwotną – mógł stanowić przekształcenie postaci z wierzeń indyjskich, gdzie *vālahilya* było nazwą niewielkiego bóstwa słonecznego, związanego z kultem sierści (*vālā*, *vālās*, *bāla*)⁹⁴. Istnieją zatem podstawy, by sądzić, że postać taka pojawiała się w systemie wierzeń Słowian jeszcze przed rozpowszechnieniem się kultu świętego Błazeja. Co więcej, trop indyjski wskazuje na odległe związki Welesa z kultem solarnym, a bóstwa słoneczne stanowiły bez wątpienia oś, na której opierała się cała kosmiczna konstrukcja.

Swaróg

Swaróg to jedyne bóstwo, co do którego istnieją podejrzenia, że jego kult mógł mieć charakter ogólnosłowiański, a nawet prasłowiański⁹⁵, gdyż kult

zobowiązania, magicznego zniewolenia adresata, przymuszeniem go do tego, żeby chciał zrobić to, czego chce nadawca. Kto zaklina *na Boga* czy *na niebo*, ten przywołuje najwyższą moc po to, aby na jego prośbę wyegzekwowała, aby adresat nie mógł powiedzieć *nie*. W ten sposób jest on jakby zaklęty – zaczarowany, ubezwłasnowolniony”. A. Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*, Wrocław 2000, s. 124.

⁸⁸ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 140.

⁸⁹ K. Moszyński, *op.cit.*, s. 558.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 512.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² M. Parczewski, *op.cit.*, s. 31.

⁹³ *Ibidem*, s. 30.

⁹⁴ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 142–143.

⁹⁵ *Słownik starożytności słowiańskich...*, t. 5, *S-Ś*, pod red. Z. Stiebera, Wrocław 1975 (HASŁO: *Swaróg*).

słońca stanowi podstawowy i stały element religii pogańskich⁹⁶. Istnieje nawet przytoczona przez Aleksandra Gieysztora hipoteza głosząca, że mogła być to postać o statusie dorównującym Światowidowi⁹⁷. Brückner nazywa go wręcz „kamieniem węgielnym” całego systemu wierzeń pogańskich Słowian⁹⁸.

Sama etymologia imienia nastęrcza jednak pewnych trudności. Kazimierz Moszyński wskazuje na podobieństwo z wyrażeniem *swarzyć się* oznaczającym ‘gniewać się’⁹⁹. Tezę tę potwierdzają dociekania Brücknera, który twierdzi, że wyrażenie ma rodowód prasłowiański i występowało wszędzie, za wyjątkiem terenów serbskich¹⁰⁰. Także on łączy występujący jeszcze w dobie staropolskiej¹⁰¹ rzeczownik *swar* z imieniem pogańskiego bóstwa, wskazując jednak na *Swarożyca*¹⁰². Wydaje się to jednak bez znaczenia, gdyż imiona Swarozyc i Swaróg bez wątpienia posiadają tę samą podstawę słowotwórczą.

Aleksander Brückner przytacza w *Mitologii słowiańskiej i polskiej* jeszcze jedną etymologię, choć należy ją podać jedynie w ramach ciekawostki:

Nie zważając wcale na *Swrożyca* odrzańskiego, domagającego się przecież najbaczniejszego właśnie uwzględnienia, chciał Jagić to imię wyłącznie z przekazu kroniki ruskiej jakby jej wymysł wytłumaczyć; wywiódł je więc od *zwarzenia* ‘skupienia’ (stadła małżeńskiego), *Swarog* niby *zwarszczyk* [...] ¹⁰³.

Inne hipotezy sięgają głębiej w historię języka, doszukując się w tej formie wpływów języków aryjskich, na przykład sanskryckiego *swar* oznaczającego słońce, blask lub niebo¹⁰⁴, zwłaszcza z sufiksem *-ga*¹⁰⁵. Václav Machek wskazuje na inne słowo z tego języka, a mianowicie na wyrażenie *svarāj* stanowiące przydomek Indry¹⁰⁶ i innych bóstw najwyższych¹⁰⁷.

⁹⁶ R. Kiersnowski, *op.cit.*, s. 52.

⁹⁷ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 167.

⁹⁸ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 120.

⁹⁹ *Słownik starożytności słowiańskich...* (HASŁO: *Swaróg*).

¹⁰⁰ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego* (HASŁO: *swar*).

¹⁰¹ *Słownik staropolski*, t. 7, Rozpróchniec – Szyszki, pod red. S. Urbańczyka, Wrocław 1977–1981 (HASŁO: *swar*).

¹⁰² A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego* (HASŁO: *swar*).

¹⁰³ *Idem*, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 117. Brückner podaje też, że próbowano wywodzić imię Swarożyca od *swarzenia*, czyli kaźnienia kobiet.

¹⁰⁴ *Słownik starożytności słowiańskich...* (HASŁO: *Swaróg*).

¹⁰⁵ A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 117.

¹⁰⁶ *Słownik starożytności słowiańskich...* (HASŁO: *Swaróg*).

¹⁰⁷ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 172.

Zwłaszcza ten trop wydaje się interesujący, jeśli przytoczy się gockie *swaran* – ‘przysięgać’¹⁰⁸ czy współczesne łotewskie wyrazy takie jak *svar* – ‘waga’ i *svarīgis* oznaczające ‘ważny, doniosły’¹⁰⁹.

Ścisły związek Swaroga ze słońcem potwierdza z kolei etymologia irańska, proponowana przez Stanisława Urbańczyka: imię miałyby wywodzić się od *χvar* oznaczającego właśnie ‘słońce’ i *χvarnah* – ‘blask szczęścia’¹¹⁰.

Natomiast forma *Swarożycz* (a także późniejsza *Swarożyc*) to najprawdopodobniej¹¹¹ konstrukcja o charakterze patronimicznym, analogiczna do ruskich konstrukcji z sufiksem *-icz*¹¹², czyli tak zwanych patronimików¹¹³, znanych także w języku polskim, choćby z takich form jak *Bożyc*¹¹⁴ (natomiast echem formy z sufiksem *-ycz* mógłby być wołacz *Bożycze*). Oznaczałoby to być może, że odmiana ta jest synonimiczna względem Daźboga¹¹⁵, o którym wiadomo, że był potomkiem Swaroga¹¹⁶. Także porównanie przekazów dotyczących obu bogów wskazuje na to, że istniała między nimi taka właśnie relacja. Gieysztor przytacza między innymi taką ciekawą relację:

Glossa do bułgarskiego zapewne przekładu greckiej kroniki Jana Malali, pomieszczona w Powieści dorocznej pod rokiem 1114, przyrównała boga Swaroga do Hefajstosa, boga ognia i kowalstwa, a jego syna Daźboga do Heliosa, boga słońca. Wydaje się to odwróceniem hierarchii i rodowodu, choć mitologia Bałtyjska zna mit kowala, co ukuł słońce i rzucił je w niebo; z drugiej strony trzeba się liczyć z literacką erudycją tłumacza, który wiedział, że Helios jest synem Hefajstosa, i do tego układu mógł dostosować imiona słowiańskie¹¹⁷.

Co prawda, można znaleźć gdzieś notatki utożsamiające obu bogów (jak na przykład w *Encyklopedii demonów* Barbary i Adama Podgórnego)

¹⁰⁸ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego* (HASŁO: *swar*).

¹⁰⁹ J. Parszuta, *op.cit.* (HASŁA: *svar, svarīgis*).

¹¹⁰ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 172.

¹¹¹ Brückner, a za nim także Gieysztor zauważają, że sama analiza językoznawcza nie daje w tym przypadku stuprocentowej pewności, gdyż Swarożyc mogło być też zdrobnieniem od Swaroga. W świetle zachowanych relacji wydaje się to jednak mało prawdopodobne. Zob. A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 171.

¹¹² *Słownik starożytności słowiańskich...* (HASŁO: *Swaróg*).

¹¹³ R. Kiersnowski, *op.cit.*, s. 53.

¹¹⁴ *Słownik staropolski*, t. 1: A–C, pod red. S. Urbańczyka, Warszawa 1953–1955 (HASŁO: *Bożyc*).

¹¹⁵ W glossie ruskiej u Malali można znaleźć potwierdzenie tożsamości Daźboga i Swarożycy, gdyż ten pierwszy zostaje nazwany wprost Swarożycem, czyli po prostu synem Swaroga. A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, s. 114.

¹¹⁶ *Słownik starożytności słowiańskich...* (HASŁO: *Swaróg*).

¹¹⁷ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 171.

skich¹¹⁸), ale wydaje się, że jest to raczej niedopatrzenie wynikające z pobieżnej analizy dostępnych źródeł.

Od Swaroga różnił Swaróżyca także charakter kultu, związany prawdopodobnie z wojną¹¹⁹ i ogniem¹²⁰. Tę ostatnią dziedzinę należałoby jednak sprecyzować, gdyż tradycja wedyjska, oddziałując na wierzenia indoeuropejskie, doprowadziła do podziału ognia na trzy kategorie¹²¹. Zdaje się, że Daźbogowi-Swaróżycowi należałoby przypisać dziedzinę ognia ziemskiego, a poza jego zasięgiem leżałby ogień atmosferyczny, czyli pioruny (czyli Perun) i niebiański – słońce (Swaróg).

Zakończenie

Zaprezentowany temat obfituje w rozmaite wątki, stanowiące same w sobie olbrzymie i niezbadane obszary, których poznanie będzie wymagało nakładu sił i czasu. Wiele jest niewiadomych i tez domagających się ponownego rozpatrzenia i interpretacji. Wciąż pojawiają się publikacje burzące obraz wyłaniający się z wcześniejszych opracowań i dokonuje się odkryć, mogących rzucić nowe światło na fundamentalne dla tych zagadnień pytania. Nieznana jest etnogeneza Słowian, nie wiadomo jak wyglądała ich wędrówka na ziemię później przez nich zajmowane, ani nawet, czy w ogóle się ona odbyła. Nie wiadomo, jak kształtował się język tego ludu, jakim dokładnie ulegał przeobrażeniom i podziałom, wątpliwe wydaje się także istnienie grupy bałto-słowiańskiej.

Wobec tylu zagadek, rekonstrukcja etymologii imion bóstw słowiańskich wydaje się bardzo skomplikowana i prawdopodobnie niemożliwa do przeprowadzenia bez zmierzenia się z kontrowersjami narosłymi wokół niektórych założeń. Zgromadzone tu propozycje stanowią zaledwie wycinek z wykonanych i możliwych do wykonania analiz językowych, gdyż zebranie pełnego lub choćby aspirującego do takiego miana materiału nie jest wykonalne na tak małej przestrzeni, w tak krótkim czasie i przy tak niewystarczających kompetencjach badacza, a być może nie uda się to nigdy. Niepełny jest w niniejszym artykule także obraz tła historycznego i religijnego, tak ze względu na wspomniane przed chwilą trudności, jak i sprzeczne stanowiska naukowców zajmujących się problematyką najdawniejszych dziejów Słowian. Wielce

¹¹⁸ Zob. B. i A. Podgórcy, *Encyklopedia demonów: diabły, diabelki, jędze, skrzaty, boginki i wiele innych*, Wrocław 2000 (HASŁO: *Swaróżyce*).

¹¹⁹ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 168–169.

¹²⁰ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego* (HASŁO: *swar*).

¹²¹ A. Gieysztor, *op.cit.*, s. 173.

prawdopodobne, że pogłębienie refleksji nad tym zagadnieniem skutkowało by zupełnie innymi wnioskami. Niezanalizowane w niniejszej pracy zostały między innymi ewentualne związki Welesa z pieśnią i pieśniarzami¹²² czy występującym w mitologii germańskiej i skandynawskiej Wlsim, istotnym z tego względu, że stanowiącym symbol płodności¹²³. Brakuje także uwzględnienia problematyki przestrzeni w mitologiach i folklorze, niezwykle pomocnej przy próbie określenia kompetencji poszczególnych bóstw¹²⁴.

Wydaje się prawdopodobne, że analiza językoznawcza i sięganie do źródeł przedślowiańskich mogą diametralnie zmienić potoczny obraz tak zwanej mitologii słowiańskiej, utrwalony w powszechnych wyobrażeniach o sposobie życia przodków i postrzegania przez nich świata. Nawet z nielicznych zachowanych materiałów przebija złożona filozofia przyrody, powstała na drodze ewolucji modeli indoeuropejskich i późniejszych kontaktów z chrześcijaństwem, prezentującym skrajnie różny system wartości, stawiającym w centrum stworzenia człowieka z jego wolną wolą.

Przedstawiony materiał nie wyczerpuje tematu, a jedynie go sygnalizuje, pozostawiając wiele wątków bez należytego komentarza, inne rozwijając tylko pobieżnie. Głębsza analiza pozwoliłaby zapewne wyłonić więcej zaskakujących zależności, sprzężeń i podziałów, gdyż bałwany słowiańskie wydają się zaledwie bramą do złożonego językowego obrazu świata Słowian – świata wciąż nieopisanego w stopniu dostatecznym.

Slavic pantheon in the light of etymology. Perun – Weles – Swaróg and related gods

SUMMARY

Research concerning the past of Slavic people encounters a variety of difficulties connected with the complex nature of the problem and a small amount of preserved sources. The linguistic analysis of the names of the most important pagan gods symbolizing three factors of the social life (power, manifestation of strength, fertility), allows not only to broaden the description of the functions of these figures but also shows the picture of the structure of the Slavs' beliefs. The researches on etymology of god's names could support for researches concerning other fields.

¹²² A.M. Kempniński, *Słownik mitologii ludów indoeuropejskich*, Poznań 1993 (HASŁO: *Weles*).

¹²³ *Ibidem* (HASŁO: *Wölsi*).

¹²⁴ O powiązaniach między kategoriami przestrzennymi a innymi zob. J. Adamowski, *Kategorie przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin 1999, s. 23.

O Autorce

Alicja Tempłowicz - studentka III roku filologii polskiej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Interesuje się pograniczami językoznawstwa, zwłaszcza tymi, które stykają się z religioznawstwem, etnologią i historią