

ZE STUDIÓW NAD RELIGIĄ POGAŃSKICH SŁOWIAN

Życie religijne każdego ludu przedstawia niezwykle złożony obraz, na który składają się pojęcia związane z wyobrażeniami i wiarą oraz kompleks podstaw doktrynalnych rytuałów i instytucji czynnych w danym czasie. Nie pozostaje ono w oderwaniu od tego, co już zostało przemyślane i stało się dobrem całej ludzkości. W ogólnej sumie pojęć, jaką wytworzyło zbiorowe doświadczenie społeczności ludzkiej, partycypuje zarówno każda jednostka jak i poszczególne ludy. Zwyczaje, wierzenia i wyobrażenia, słowem wszystko to, co można by zamknąć w pojęciu religii¹, rozprzestrzenia się po zamieszkałym świecie w formie wątków, które krzyżują się wzajemnie i przeobrażają w mniej lub bardziej zwarte systemy religijne. W dynamicznym ujęciu tych zjawisk każda religia tworzy w oparciu o przyjętą podstawę charakterystyczny i niepowtarzalny zestaw wątków i zwyczajów, które konkretyzują się w żywy kompleks instytucji rytuałów i wierzeń.

Jeżeli zatem będziemy rekonstruować religię minionej epoki w odniesieniu do konkretnego ludu, trzeba będzie oddzielić tworzywo własne, oparte na wątkach miejscowych, od pojęć, wyobrażeń i podstaw doktrynalnych, pochodzących z już sprecyzowanych systemów religijnych. Najczęściej wła-

śnie one wyciskają specyficzne piętno na całokształcie wierzeń rozpatrywanego ludu. Religia jest tylko z pozoru najbardziej konserwatywną stroną życia społecznego w ramach własnego hieratyzmu i zachowawczości. Wchłania ona jednak i różnicuje wpływy postronne wedle własnego klucza, który decyduje o adaptowaniu tych a nie innych wątków, rozprzestrzeniających się z określonego centrum na większym lub mniejszym terenie. Im silniejsze zróżnicowanie i rozbicie na mniejsze jednostki u poszczególnych ludów, tym obraz wierzeń religijnych bardziej skomplikowany i trudny do odczytania. W konkretnym przypadku Słowian drobne wspólnoty terytorialne² stanowiły zamknięte jednostki, wyróżniające się specyficznymi cechami swego bytu, zarówno w obrębie kultury materialnej jak i duchowej. Stan ten znajdował odbicie w dziedzinie słowiańskiego systemu wierzeń i praktyk religijnych. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że właśnie drobne wspólnoty przeprowadzały daleko idącą selekcję w przejmowaniu pewnych drugorzędnych wątków dotyczących zwyczajów i obrzędów. Mogło to prowadzić do wyłonienia się zróżnicowanej tradycji, w której tkwiły poszczególne małe plemiona, co najprawdopodobniej doprowadzało do utrwalenia się wielo-

¹ J. Keller, *Religia (pojęcia, geneza, klasyfikacja, struktura)*, w: *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968, s. 13—26.

² H. Łowmiański, *Początki Polski* t. 3, Warszawa 1967, s. 344—372.

rakich czynności rytualnych, np. w czasie pogrzebu i w odniesieniu do sposobu przechowywania szczątków spalonych zmarłych³. Na bazie tych zwyczajów rozwinęła się obrzędowość, ujawniająca się w skomplikowanych czynnościach wokół popiołów, prowadząca najczęściej, poprzez rozsypywanie ich oraz jedzenie i ponowne palenie, do całkowitego unicestwienia materialnych pozostałości po zmarłym. Tym między innymi tłumaczyłabym małą ilość grobów w wiekach V—VI—VII. Dla tych czasów szczególnie widoczny jest brak unifikacyjnej roli organizacji państwowej i pisma, które gwarantują stabilność zapisu oraz przestrzegania doktryny i rytuału, powodując ujednolicenie religii, przebiegające jako wybór i akceptacja tylko niektórych wątków.

Dane do religii Słowian przed przyjęciem przez nich chrześcijaństwa czerpiemy ze źródeł historycznych, etnograficznych, językoznawczych i archeologicznych. Odkrycia archeologiczne⁴ ostatnich lat bardzo wzbogaciły naszą wiedzę o kulturze Słowian i ich religii oraz wniosły kilka istotnych nowych faktów do zagadnienia rekonstrukcji ich wierzeń. Historia badań nad religią Słowian⁵ pozostawiła nam trwały dorobek w postaci pełnego zestawienia źródeł pisanych i etnograficznych oraz obraz możliwości etymologii w zakresie interpretacji imion bóstw słowiańskich. Niezwykle ubóstwo źródeł pisanych, pochodzących przeważnie od ludzi obcych, którzy znali wierzenia słowiańskie z drugiej ręki i wręcz nieżyczliwych po-

³ E. Doerr, *Bestattungsformen in Oceanien*, *Anthropos* t. 30, Salzburg 1935, s. 369—420, 727—765. Autor przedstawia niezwykle zróżnicowany w obrębie małych plemion obrządek pogrzebowy.

⁴ J. Kostrzewski, *Obrządek ciałopalny u plemion polskich i Słowian północno-zachodnich*, Warszawa 1960; H. Zoll-Adamikowa, *Rytuał ciałopalny Słowian na terenie Polski* (w druku). Za łaskawe udostępnienie rękopisu serdecznie autorce dziękuję.

⁵ J. Tyszkiewicz, *O schyłkowym pogaństwie na ziemiach polskich*, *Kwartalnik Historyczny* t. 73, Warszawa 1966, s. 549—562; S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję religii pogańskich Słowian*, (w:) *Religia pogańskich Słowian. Sesja naukowa w Kielcach*, Kielce 1968, s. 29—46; J. Gąsowski, *Religia pogańskich Słowian i jej przeżytki we współczesnym chrześcijaństwie*, *Archeologia Polski* t. XVI, Wrocław 1971, s. 567—574, tam zestawiona cała literatura dotycząca tego zagadnienia.

gaństwu, stworzyło podstawy do różnorodnej ich interpretacji. Nadmierny krytycyzm A. Brücknera⁶ jaskrawo unaoczniał naszą w tej sprawie bezsilność, stając się mimowolną podstawą do nadmiernego prymityzowania wierzeń pogańskich Słowian.

Daleko posunięte rozdrobnienie terytorialne, stosunkowo późne przejście do fazy tworzenia organizmów przedpaństwowych i państwowych, umożliwiały widzenie w pogańskich wierzeniach czynnika, który te fakty warunkował. Z drugiej strony przecenia się rolę chrześcijaństwa, widząc w nim jedyne i podstawowe źródło, z którego Słowianie mieli czerpać podniety w zakresie pojęć i ugruntowania się idei boga najwyższego (henoteizm) lub jedyne (monoteizm), milcząco przyjmując jeśli nie zupełny brak, to przynajmniej słabe rozprzestrzenienie się tych pojęć w ich pierwotnych wierzeniach. W tych warunkach nawet zachowane świadectwa o istnieniu u Słowian wiary w jedyne boga, potwierdzonej przez Prokopiusza⁷ z Cezarei dla okresu ok. 550 r., przez Helmolda⁸ oraz źródła ruskie dla X i XII w., nie były w pełni doceniane i tylko nielicznych badaczy napełniały optymizmem⁹, że na tej drodze będzie można dojść do rekonstrukcji religii Słowian.

W niniejszej pracy chciałabym podjąć to zagadnienie i przedstawić możliwości nowej interpretacji w oparciu o dane archeologiczne. Dzięki badaniom wykopaliskowym stwierdzono powszechne stosowanie obrządku ciałopalnego przez naszych przodków. Fakt ten w oparciu o dotychczas znane źródła pisane, językoznawcze i etnograficzne¹⁰ umożliwia nowe spojrzenie na religię naszych przodków. Moim podstawowym założeniem jest przyjęcie, że obrządkowi ciałopalnemu towarzyszyła jednolita ideologia związana z ugruntowanym światopoglądem, stanowiąca podstawową doktrynę. Materialny dowód na jej istnienie widzę w ugrun-

⁶ A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918; tenże, *Mitologia polska*, Warszawa 1924.

⁷ G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna, wybór tekstów*, Warszawa 1954, s. 221.

⁸ G. Labuda, *o. c.*, s. 228—229.

⁹ S. Urbańczyk, *o. c.*, s. 35.

¹⁰ K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian, część II: kultura duchowa*, Kraków 1934, s. 15—41, 418—722.

townym i powszechnym stosowaniu tego obyczaju przez Słowian na dużej przestrzeni czasu, do momentu przyjmowania przez nich chrześcijaństwa. Trudności w upowszechnianiu się chrześcijaństwa, liczne nawroty do wiary przodków¹¹, były spowodowane głęboką odrębnością doktryny religijnej związanej z ciałopaleniem. Tę odrębność widzieli i przekazali kronikarze chrześcijańscy, odnosząc się do niej z głęboką pogardą i celowo ją deprecjonując¹². Ze specjalną niechęcią odnosili się do obowiązku palenia zmarłych, który to niezrozumiały dla nich obyczaj stanowił podstawę najczęściej spotykanych informacji dotyczących obyczajów tego ludu.

Początków¹³ tego obyczaju należy szukać w III tysiącleciu p. n. e. w kulturach Sumeru i Akadu. Z tego pierwotnego centrum rozchodzi się zwyczaj palenia w wielu kierunkach. Ważny wtórny ośrodek powstaje w Indiach¹⁴, które zachowały go do czasów współczesnych w odniesieniu zarówno do hinduizmu, jak i buddyzmu. Wychodzące z Indii prądy kulturowe doprowadziły do rozprzestrzenienia się ciałopalenia na terenach Azji i Ameryki¹⁵. Współczesny bardzo charakterystyczny jego zasięg wyraźnie to potwierdza, historyczne zaś jego początki odtworzone na podstawie badań archeologicznych pozostają w łączności z Mezopotamią. Dotychczasowy stan badań nad tym zagadnieniem upoważnia do przyjęcia tezy, że zwyczaj palenia zmarłych

upowszechnił się wzdłuż tych samych dróg handlowych, jakie powodowały szerzenie się znajomości i użytkowania miedzi oraz brązu¹⁶. Przemawia za tym chronologiczna zbieżność występowania obu wymienionych faktów dopiero w eneolicie, ich wspólne prae-centrum oraz równoczesne pojawienie się obu zjawisk na różnych terenach, zawsze w łączności z drogami handlowymi¹⁷.

Tak rozległe rozprzestrzenienie się omawianego obyczaju, poparte masowym występowaniem grobów ciałopalnych, sugeruje, że są one wykładnikiem ujednoliconych i wykrystalizowanych wierzeń religijnych. Istnieją wyraźne dowody, aby przyjąć mniej więcej jednolitą podstawę doktrynalną i filozoficzną, uzasadniającą konieczność palenia zmarłych a uwarunkowaną specyficznym ujmowaniem zjawiska śmierci i życia pozagrobowego.

Mielibyśmy zatem do czynienia z pierwszą religią powszechną¹⁸, na bazie której rozwinęły się poszczególne systemy właściwe ludom, które przyjęły palenie zmarłych. Z przytoczonych wywodów wynika konieczność całościowego traktowania zjawiska, jakim jest ciałopalenie i towarzyszące mu wierzenia, kultury i obyczaje. Bujny rozwój tej doktryny, tak na terenie Bliskiego Wschodu jak i w Europie, doprowadził do wytworzenia się lokalnych odmian oraz umożliwił powstanie wysoko rozwiniętych zespołów wierzeń, takich jak hinduizm i buddyzm.

W pracach o obrzędzie ciałopalnym przedstawiłam tezę o ścisłym związku obyczaju palenia zmarłych z zakresem pojęć filozoficzno-doktrynalnych, których podstawą jest wiara w istotę najwyższą, stwórcę i pana świata, oraz w duszę nieśmiertelną łączącą się po śmierci z panem świata. Najwyższe bóstwo, którego istnienie jest poświadczane we wszystkich religiach związanych z obrzędkiem ciałopalnym, bywa pojmowane monoteistycznie jako jedyny bóg przebywający

¹¹ W. Dziewulski, *Postępy chrystianizacji i proces likwidacji pogaństwa w Polsce wczesnofeudalnej*, Warszawa 1964.

¹² *Kronika Thietmara*, tłum. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, s. 346, 368.

¹³ M. Cabalska, *Zagadnienie obrzędku ciałopalnego*, Wiadomości Archeologiczne t. XXX, Warszawa 1964, s. 18—43; tejże, *Ze studiów nad obrzędkiem ciałopalnym w Europie przedhistorycznej*, Zeszyty Naukowe UJ, Prace Archeologiczne zesz. 8, Kraków 1966, s. 39—60, tejże, *Sur certains traits du système religieux associé au cérémonial de l'incinération des corps*, Folia Orientalia t. XI, Kraków 1969, s. 63—70; tejże, *Ze studiów nad systemami religijnymi związanymi z obrzędkiem ciałopalnym, próba rekonstrukcji*, Wiadomości Archeologiczne, t. XXXVI, 1972, s. 3—18.

¹⁴ A. L. Basham, *Indie*, Warszawa 1964, s. 228—230; U. Schlenther, *Brandbestattung und Seelenglauben*, Berlin 1960, s. 11—59.

¹⁵ M. Cabalska, *Zagadnienie*, s. 32—36.

¹⁶ M. Cabalska, *Zagadnienie*, mapa 1.

¹⁷ M. Cabalska, *Cmentarzysko kultury łużyckiej w Kuśmierkach w powiecie częstochowskim a zagadnienie początków i rozpowszechnienia się zwyczaju palenia zmarłych*, Przegląd Archeologiczny t. XVIII, Poznań 1968, s. 142—146.

¹⁸ M. Cabalska, *Sur certains traits*, s. 63—66; tejże, *Ze studiów nad systemami religijnymi*, s. 3—6.

w niebie i mający ścisły związek z „demiurem” Platona, albo jako duch świata „spiritus movens” przenikający cały, stworzony przez siebie świat, co znajduje odzwierciedlenie w znanym powiedzeniu Talesa: „wszystko jest pełne bogów”. Dusza natomiast jest częstką istoty boskiej, istniejącą a nie stworzoną, która wchodzi w ciało będące jej chwilowym mieszkaniem. Ma istotę świetlistą, ogniową i po śmierci poprzez spalanie, to jest całkowite zniszczenie ciała, powraca do jedności z bogiem najwyższym.

Wydaje się rzeczą bezsporną, że punktem wyjścia wszystkich religii związanych z obrządkiem ciałałopalnym jest kult słońca¹⁹. Bóstwo najwyższe zostało zrównane ze słońcem, które jest wykładnikiem prasy i prapoczątku wszechświata. Jest ono koncentracją „Boskiego Ognia” oraz podstawą porządku kosmicznego. Ten zespół wierzeń odnajdujemy we wszystkich kultach, gdzie archeologicznie stwierdzono obrządek ciałałopalny.

Cały niezwykle długi okres rozwoju religii związanych z obrządkiem ciałałopalnym cechuje charakterystyczna jedność podstawowych pojęć, związanych z wierzeniami eschatologicznymi. Dusza musi się narodzić lub odrodzić w ogniu, aby mogła powrócić do „Światłości Wiecznej”, niezależnie od tego, czy owa „Światłość” pojmowana jest materialistycznie czy teistycznie. Wynika stąd podstawowy nakaz uwolnienia duszy z więzów i okowów ziemskiego życia. Ta zasada obowiązywała we wszystkich systemach religijnych związanych z obrządkiem ciałałopalnym.

Każdy naród budował własny system religijny, w którym poszczególne elementy połączyły się w wyniku wielu całkiem odmiennych przyczyn i dopasowały do siebie w procesie dziejowym. Należałoby zatem w myśl wyżej postawionej tezy oddzielić koncepcje filozoficzno-dogmatyczne, wspólne wszystkim ludom palącym zmarłych, od

tę, co stanowiło ośnowę własnych wierzeń i rytuałów rozwiniętych przez Słowian. Są oni ludem, który spośród wszystkich społeczeństw europejskich najdłużej, poza Bałtami, zachował obrządek ciałałopalny. Tak długie trwanie przy wierzeniach związanych z kremacją pozwala wnioskować, że w religii i rytuałach słowiańskich zachowały się wątki, które rozprzestrzeniały się w czasie, kiedy cała prawie Europa i znaczne obszary Azji objęte były religiami bazującymi na ciałałopaleniu. Później, kiedy większość ludów Europy przyjąwszy inne wierzenia, względnie chrześcijaństwo, odeszła od tego zwyczaju, musiała się zacieśnić naturalna więź łącząca Bałtów i Słowian z Indiami, krajem, który do dziś zachował religię opartą na tym obrządku.

W rozważaniach nad tym zagadnieniem będzie chodziło o wyodrębnienie dziedzictwa starszych epok kultur europejskich od tych innowacji, które wprowadzili Słowianie w późniejszych okresach swego rozwoju. Podstawowe ograniczenie do ludów hołdujących paleniu zmarłych ma na celu utrzymanie się w kręgu pokrewnych religii, które mogły im przekazać własne wątki lub przyczynić się do umocnienia podobnych. Słowianie jednak sąsiedowali i pozostawali w żywych stosunkach handlowych i kulturalnych z ludami, dla których obrządek ciałałopalny był obcy. Są to przede wszystkim ludy turskie, mongolskie i fińskie, których religia oparta na szamanizmie miała niezwykle swoiste, zachowane do dziś cechy, oraz indoeuropejskie plemiona Sarmatów, Chorazmijczyków i Persów w silniejszy lub słabszy sposób związanych z mazdeizmem zreformowanym przez Zaratustrę.

Należy z naciskiem podkreślić, że u wszystkich wyżej wspomnianych ludów system religijny oparty był na istnieniu istoty najwyższej, ujmowanej na podobieństwo i pod wpływem wierzeń związanych z mistycyzmem kosmicznym, który stoi u początku wszystkich systemów mniej lub bardziej mono-teistycznych. Znamienny pod tym względem jest mazdeizm, którego wyznawcy wierzyli w jednego boga-stwórcę²⁰, co nie stało w ko-

¹⁹ R. Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, Warszawa 1967, s. 77—80; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Mana t. II, Paris 1945, s. 60—67, 80—89; W. J. Perry, *The children of the Sun*, London 1927; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 127—153.

²⁰ M. Molé, *Culte, mythe et cosmogonie dans l'Iran ancien*, Paris 1963, s. 95—97, 167—169.

lizji z czią, jaką oddawali wielu istotom ponadziemskiego pochodzenia, wśród których znalazły się i dawne bóstwa, jak Mitra i Indra.

Dla koncepcji religijnych związanych z całym prawie obszarem, gdzie hołdowano kremacji, charakterystyczna jest wyraźna dwuwarstwowość pojęć, manifestująca się w fakcie, że elita umysłowa tych społeczeństw wyznawała prawie ortodoksyjny monoteizm lub równie skrajny ateizm, podczas gdy warstwy ludowe czczą rozliczne bóstwa. Znajduje to najlepszy wyraz u Platona²¹, który niezależnie od własnych przekonań nie waha się w *Prawach*²² nakazywać czci bóstw, które „pojawiają się nam w swym blasku i na które patrzymy własnymi oczyma i czcimy inne, których nie widzimy, stawiając im posągi mające je przedstawić”. Najdobitniej określi to Pliniusz Młodszy²³, zdaniem którego „pytać o wizerunek boga i jego wygląd uważam za objaw ludzkiej głupoty. Ułomna i biedna ludzkość w poczuciu słabości swojej tak boga na części podzieliła, że czci te jego własności, których najczęściej potrzebuje. To też u wszystkich ludów coraz to inne imiona znajdujemy i niezliczone bóstwa”.

Opierając się na fakcie że Słowianie należeli do wielkiej rodziny ludów palących zmarłych, mam prawo wnioskować, że przyjmując ten obyczaj zaakceptowali podstawową zasadę wierzeń eschatologicznych z nim związanych. Z powyższych wywodów wynika, że posiadali ideę najwyższego boga, twórcy całego widzianego świata, i że pojmowali go bardziej lub mniej monoteistycznie. Bóg-Stwórca był dla nich siłą motoryczną wszechświata. Jest on wszechobecny w stworzonym przez siebie świecie, który przenika jego moc. Jest czystą abstrakcją²⁴, a Ogień i Słońce

najlepiej oddają jego istotę. Takie ujęcie najwyższego bóstwa znajduje potwierdzenie w przekazach kronikarzy, jak Helmold i Prokopiusz. Ten ostatni pisząc o Słowianach ok. 550 r., powie: „jednego tylko uznają boga, władcę piorunów, pana wszystkiego i jemu składają w ofierze woły i inne zwierzęta, w przeznaczenie nie wierzą i nie przypisują mu żadnej władzy nad ludźmi”.

W oparciu o dotychczasowe rozważania należałoby podjąć próbę rekonstrukcji światopoglądu religijnego Słowian. Zdaję sobie sprawę, że będzie ona niezwykle fragmentaryczna, ale jeżeli przeprowadzamy konfrontację wiedzy²⁵ ludowej Słowian z tym, co zachowało się odnośnie mitologii u ludów palących swych zmarłych oraz w nielicznych przekazach źródłowych, przede wszystkim arabskich²⁶, to można będzie choćby w zarysie ustalić poszczególne zagadnienia. Jestem przekonana, że ta pierwsza próba nie zaspokoi naszych wymagań, ale podjęcie jej traktuję jako punkt wyjścia do dalszych badań.

Każdy światopogląd religijny powinien dać człowiekowi odpowiedź na zasadnicze pytania, a mianowicie: kto stworzył świat, kiedy to nastąpiło, jaki był cel stworzenia świata, jak wygląda świat, jakie jest miejsce i cel człowieka na ziemi, dlaczego istnieje zło, czy i w jaki sposób egzekwowana jest kara za grzechy, czy istnieje pojęcie zadośćuczynienia i na którym świecie się dokonuje, czy dusza jest nieśmiertelna i jaki jest charakter życia pozagrobowego. Pytania można by mnożyć i z całą pewnością wzrost ich liczby pozostaje w proporcji do stanu rozwoju życia umysłowego i kulturalnego danego ludu. Na niektóre z postawionych pytań stara się dać odpowiedź mitologia, a póź-

²⁵ K. Moszyński, o. c., s. 15—41, 433—465; M. Gładyszowa, *Wiedza ludowa o gwiazdach*, Wrocław 1960.

²⁶ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich głównie z IX—X w.*, Archeologia t. V, Warszawa 1955, s. 122—154, tenże, *Wczesnośredniowieczni pisarze arabscy o obrzędach pogrzebowych pogańskich Słowian*, Z Otchłani Wieków r. XXXII, Wrocław 1966, s. 221—230; tenże, *Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations des voyageurs et des écrivains arabes*, Folia Orientalia t. 5, Kraków 1964, s. 1—71.

²¹ Z. Czarnecki, *Filozoficzna religia Platona a religia w jego utopiach*, Euhemer — Przegląd Religioznawczy, t. 44, Warszawa 1965, s. 23—40.

²² Platon, *Prawa*, przekład M. Maykowska, Warszawa 1960, wiersz 931.

²³ Pliniusz, *Historia naturalna*, tłum. L. Piotrowicz, Teksty źródłowe zes. 11, Kraków 1923, s. 28.

²⁴ Słowianie bardzo późno zaczęli przedstawiać boga najwyższego w postaci posągów, co spowodowało, że nie ma wspólnego wyrazu o tym znaczeniu. Por. S. Urbańczyk, o. c., s. 40—41.

niej doktryna, na inne odpowiada wyłącznie wiedza.

Problematykę pierwszego pytania, dotyczącego istnienia najwyższego boga, rozwiązuje teistyczny system religijny poświadczony dla Słowian. Na podstawie przekazów źródłowych o powszechności czci przyrody²⁷ należałoby przyjąć, że nie mamy do czynienia z animistycznie pojmowanym bogiem identyfikowanym z siłami natury, a raczej z prymitywnie wyrażoną zasadą jedności bytu, jedności boga, duszy i świata. Idee te znane są zarówno z europejskiego zasięgu religii związanych z kremacją, np. w jońskiejskiej²⁸ filozofii przyrody i u Heraklita, ale przede wszystkim zostały rozbudowane w filozofii indyjskiej²⁹ w upaniszadach oraz w nurcie rozwijającym hymny *Rygwedy*. W zbliżony sposób przedstawiali sobie ducha świata Bałtowie³⁰, u których motyw Wele — ducha bożego jest szeroko rozpowszechniony. Wystarczy zacytować znaną apostrofę do ducha świata: „O przodkowie, połóżcie ręce na nim, postawcie go przed drzwiami wela, otwórzcie drzwi wela, posadźcie go na ławce u wela w miejscu, które mu przeznaczono”. W warunkach słabo sprecyzowanych pojęć prymitywnego panteizmu możliwe jest wyodrębnienie się w bóstwa poszczególnych sił przyrody na zasadzie, że istnieje wiele bóstw, jak wiele jest potrzeb i miejsc. Krystalizuje się więc pojęcie boga nieba, boga najwyższego, któremu podlegają bogowie mniej ważni.

Zło stanowi podstawowe zagadnienie każdego światopoglądu religijnego. Według Helmolda³¹ Słowianie uważają, że wszystko co dobre pochodzi od dobrego boga, zło zaś od złego, którego nazywają Diabol lub Czernoboh. Ten interesujący zapis stał się

dla G. Vernadskiego³² punktem wyjścia dla przyjęcia dualizmu na wzór doktryny mitraistycznej. Jest rzeczą mało prawdopodobną, aby pojęcie dobra i zła i ich przeciwstawnej roli zaczerpnęli Słowianie dopiero z mazdeizmu i aby miały u nich to samo znaczenie, co w tej religii. Zapis jest bardzo lakoniczny, a ponadto odnosi się do Słowian nadłabskich, których kontakty z ludami wyznającymi mazdeizm były raczej luźne. Brak tego motywu u Słowian ruskich każe podchodzić do zagadnienia ostrożnie, tym bardziej że samo sformułowanie mieści się w konwencjach znanych w Indiach³³ i w świecie starożytnym. Zarówno księgi Wedy jak i upaniszady pełne są rozważań nad rolą zła, a bóg Rudra jest jego uosobieniem. W znanym hymnie *Rygwedy*, opiewającym początek stworzenia świata, opisany jest cykl stworzenia a w nim wzrastająca rola zła, które doprowadzi do katastrofy, aby cykl mógł się powtórzyć. W interpretacji wyżej wspomnianego przekazu Helmolda, należałoby raczej domyślać się kontynuacji pojęć pochodnych od tych, jakie reprezentuje *Rygweda*. Bliskość wierzeniowa, poparta kontaktami handlowymi, na pewno jeszcze się umocniła w czasach, kiedy tylko Słowianie i Bałtowie pozostali wierni obrządkowi ciałopalenia. Nie można jednak całkowicie wykluczyć wpływu mazdeizmu, mimo że jest to religia zasadniczo różna od wierzeń związanych z obrządkiem ciałopalnym.

Najwięcej materiałów, pisanych i etnograficznych, posiadamy do zagadnienia wyglądu świata. Bardzo stare, bo sięgające czasów sumeryjskich, a znane również i w Egipcie, jest wyobrażenie nieba jako ogromnej, kopułowatej pokrywy rozpiętej nad ziemią. Kopuła ta w mitologii sumeryjskiej³⁴ miała 7 sfer o wyróżniających się kolorach. W miarę narastania wiedzy rolę sfer identyfikowano z planetami. W mitycznej kosmogonii słowiańskiej odnajdu-

²⁷ G. Labuda, *Słowiańszczyzna pierwotna*, s. 228—235. Por. A. Mierzyński, *Źródła do mytologii litewskiej*, t. I, Warszawa 1892, s. 51—88.

²⁸ Anaksymander z Miletu, Anaksymenes z Miletu, Diogenes z Appolonii — zob. *Słownik Filozofów*, Warszawa 1966, s. 15—17, 169.

²⁹ Radhakrishnam, *Filozofia indyjska*, Warszawa 1960, s. 99—118, 129—133.

³⁰ A. Gieysztor, *Mythologie balte*, (w:) *Mythologies des montagnes, des forêts et des îles*, Paris 1963, s. 100—105; A. Mierzyński, o. c., t. I, s. 67—81.

³¹ G. Labuda, o. c., s. 229.

³² G. Vernadsky, *Essai sur les origines russes*, Paris 1959, t. I, s. 204—225; t. II — bibliografia. Por. B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves*, Mana t. III, Paris 1948, s. 241.

³³ H. Ringgren, A. Ström, *Les religions du monde*, Paris 1960, s. 216.

³⁴ F. Cumont, *Astrology and religion*, New York 1960, s. 3, 21.

jemy ten motyw, przy czym niebo utrzymuje się nad ziemią przy pomocy bądź gwoźdźcia, bądź słupa³⁵. Szeroko rozpowszechniony jest pogląd o roli gwiazdy polarnej jako słupa podtrzymującego sklepienie niebieskie. Pomysł ten znajdujemy również w *Rygwedzie*, która nazywa tę gwiazdę osią świata. Inne gwiazdy uważane są za otwory w kopule niebieskiej. Odrębną rolę gra w tym układzie słońce, którego wielkie znaczenie jako dawcy światła i ciepła jest powszechnie ugruntowane. Z ludowej tradycji słowiańskiej odnajdujemy znajomość stron świata, poświadczoną dawną obserwacją księżyca, na którym oparte jest liczenie czasu, oraz znajomość planety Wenus. Dokładnie obserwowano gwiazdy, a specjalnie Plejady, Oriona, Wóz i Drogę Mleczną. Zarówno gwiazdy, uważane za otwory w niebie, jak i Droga Mleczna prowadzą do drugiego świetlistego nieba. Koncepcja ta jest szeroko rozpowszechniona w starożytności, a swój początek bierze z kosmogonii sumeryjskiej. Zainteresowania ruchem gwiazd i budową wszechświata potwierdza *Powieść minionych lat*³⁶ i to w sposób nie budzący wątpliwości, pochodny z czasów pogańskich. Chrześcijaństwu obce są przesady o wpływie ruchów ciał niebieskich na losy ludzkie, co było niewątpliwie osnową wierzeń pogańskich, rozpowszechnionych w postaci mistycyzmu kosmicznego³⁷ u ludów hołdujących paleniu zmarłych. Nie znany jest Słowianom inny mit kosmiczny, rozpowszechniony u Bałtów, o Terwelu — kowalu niebieskim³⁸, który wykuł słońce wielkim młotem i umieścił je na firmamencie. Młoty owe, którymi kuto słońce, były przedmiotem czci u Bałtów. Słońce zostało następnie zakute na kilka

miesięcy w forticy i dopiero znaki zodiaku rozbiły wieżę, w której potężny król więził je. Podanie to, wyraźnie nawiązujące do mitu o boskim kowalu Hefajstosie, jest dowodem szerokiego rozchodzenia się poszczególnych wątków po zamieszkałym świecie.

W związku z mitami kosmicznymi pozostaje część kamieni, która wywodzi się od czci meteorytów rzucanych na ziemię przez bogów. Motyw ten szeroko znany z terenów Bliskiego Wschodu znajduje swe poczesne miejsce w wierzeniach Słowian, chociaż nie jest tak dokładnie poświadczony jak w religii Bałtów³⁹.

Niezwykle ważną częścią każdego światopoglądu jest określenie miejsca człowieka na ziemi. Każdy światopogląd spełnia określone funkcje wobec jednostki, zaspokajając jej potrzeby emocjonalne i intelektualne. Samo wyobrażenie istoty boskiej, ustalenie jej przymiotów oraz podkreślenie jej wszechobecności, wpływało na sferę uczuć i wzruszeń. Pogańska koncepcja filozoficzna wraz z wiedzą o świecie zaspokajały intelektualne potrzeby duchowe, zastępując wiedzę naukową.

Światopogląd pogański sankcjonował wysoką rolę rodziny jako podstawowej komórki społecznej. Poprzez rodzinę odbywało się przekazywanie tradycyjnej wiedzy i zasad wiary oraz umocnienie jej poszczególnych elementów. Więzy rodzinne, rodowe i plemienne umacniały się poprzez istnienie odrębnych miejsc kultu, co poświadcza Thietmar⁴⁰ słowami: „ile okręgów w tym kraju, tyle znajduje się świątyń i tyleż wizerunków bożków doznaje czci od niewiernych”. Bogaty zasób leksykalny, dotyczący życia duchowego, świadczy o rozwiniętym systemie etycznym⁴¹. Wszystkie zresztą źródła pisane podkreślają wysoką moralność Słowian. Nakazy etyczne i wyraźne dążenie do ich wypełnienia związane były nie tylko z tradycyjną moralnością rodowo-plemienną, ale znaj-

³⁵ K. Moszyński, *o. c.*, s. 39—40, 433—465; M. Gładyszowa, *o. c.*, s. 10—19.

³⁶ *Powieść minionych lat*, oprac. F. Sielicki, Warszawa 1968, s. 44—48; por. G. Vernadsky, *o. c.*, s. 188—192.

³⁷ M. Cabalska, *Ze studiów nad systemami religijnymi*, s. 4—6.

³⁸ A. Gieysztor, *o. c.*, s. 101—103. Mit ten jest w charakterystyczny sposób przetransponowany w mitologii fińskiej w związku z dużym znaczeniem kowalstwa jako zajęcia szamanów. Por. E. Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951, s. 338; G. Vernadsky, *l. c.*

³⁹ A. Brückner, *Starożytna Litwa. Ludy i bogi. Szkice historyczne i mitologiczne*, Warszawa 1925, s. 74; A. Mierzyński, *o. c.*, t. I, s. 79—80.

⁴⁰ *Kronika Thietmara*, s. 348.

⁴¹ S. Urbańczyk, *o. c.*, s. 34—37; W. Antoniewicz, *Religia dawnych Słowian*, (w:) *Religie świata*, Warszawa 1957, s. 344.

dowały uzasadnienie w dążeniu do świętości poprzez wypełnianie nakazów boskich i unikanie popełniania zła. Uzasadnienie etyki leżało w pojmowaniu duszy ludzkiej jako cząstki boga najwyższego, istoty świetlistej, która po śmierci poprzez spalenie łączy się z najwyższym bogiem.

Istnienie boga najwyższego i hierarchii uznawanych bóstw rodowo-plemiennych stanowiło podstawę dla uznania hierarchii społecznej. U wszystkich ludów wyznających religie związane z ciałopaleniem obserwujemy fakt usankcjonowania rozwarstwienia społecznego a nawet, jak w Indiach, podziału na kasty. W innych religiach fakt ten albo nie odgrywa takiej zasadniczej roli, np. w Egipcie, albo go w ogóle brak, jak np. w Starym Testamencie. Co więcej, obserwujemy wyraźne dowody na to, że po śmierci dusze ludzi z różnych warstw społecznych zachowują swoją pozycję również w obliczu najwyższego boga. Nie należy zapominać, że w swych początkach palenie zmarłych było rytuałem dla wybranych, którym zapewniało całkowite zespolenie z bogiem. W ramach rozwiniętego porządku społecznego prawa do tego miały jednostki wyróżniające się wysoką pozycją w hierarchii społecznej. W ustroju przedpaństwowym byli to naczelnicy rodów i drużyna wojowników, a w ustroju państwowym panujący i jego rodzina oraz najwyższe warstwy wyodrębniającego się rycerstwa. Tradycyjna moralność wymagała od nich męstwa i bohaterских czynów, co stawało się podstawą do pośmiertnej czci boskiej. Bardzo wyraźne dowody takiego poglądu mamy w wierzeniach germańskich⁴³ w postaciach takich bohaterów, jak Baldur czy Beoulf i nie ma powodu wątpić w podobne praktyki u Słowian.

Celem jednostkowym było możliwie najlepsze i wypełnione bohaterскими czynami przejście przez życie oraz ciągle dążenie do boga poprzez wypełnianie nakazów etyki. Ciało jest bowiem tymczasowym mieszkaniem duszy, która możliwie szybko pragnie się wyzwolić. Właściwe życie nastąpi do-

⁴³ S. Piekarczyk, *O społeczeństwie i religii w Skandynawii VIII–XI w.*, Warszawa 1963; tenże, *Religia Germanów*, (w:) *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1968, s. 632–636.

piero po śmierci, toteż wierzenia związane z życiem pozagrobowym stanowią centralną oś, wokół której koncentrują się pragnienia i nadzieje ludzkie.

Wiara w życie pozagrobowe oparta jest na istnieniu najwyższego bóstwa zamieszkującego regiony ponad sklepieniem niebios. *Rygweda*⁴⁴ zna na niebo określenie „swar” oraz epitet „svaraj” dla bóstwa, które rządzi samo z siebie, nie stworzone a wieczne. Apelatywy te ściśle nawiązują do nazw bóstw słowiańskich: Swaroga i Swarożyca, co wielokrotnie przez różnych badaczy było podkreślane. Grecy zachowali dla najwyższych niebiańskich obszarów nazwę „empyreum”⁴⁵, w której zachowało się wyraźne nawiązanie do ognia. Słowiański apelatyw „niebo”⁴⁶ znajduje bliskie odpowiedniki w staroinduskim „nabhab” oznaczającym nie tylko mgłę, chmury, przestworza ale i „niebo”. Wysunięte przez K. Moszyńskiego zgody leksykalne słowiańsko-aryjskie wyraźnie poświadczają wielki wpływ, jaki wywierała religia *Rygwedy* związana z obrzędkiem ciałopalnym na pojęcia religijne u Słowian. Wydaje się przy tym, że K. Moszyński⁴⁶ zbyt wielki nacisk kładzie na wpływy irańskie z kręgu mazdeizmu. Ten zespół wierzeń, ugruntowany zresztą stosunkowo późno w oparciu o tradycje *Rygwedy*⁴⁷, powstał w czasie, kiedy podstawowe pojęcia religijne Słowian ukształtowały się poprzez fakt przyjęcia ideologii związanej z obrzędkiem ciałopalnym.

Słowiańskie pojęcie duszy zachowało w sobie dawną animistyczną, pochodzącą z czasów przed przyjęciem ciałopalenia, identyfikację z oddechem. W chwili śmierci dusza-dech opuszcza ciało w postaci wampira,

⁴⁴ V. Macheek, *Essai comparatif sur la mythologie slave*, *Revue des études slaves* t. 23, Paris 1947, s. 59–61; S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję religii*, s. 36–37; J. Łęgowski-Nadmorski, *Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich*, *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, R. 32, 1925, s. 35; G. Vernadsky, *o. c.*, s. 188–190.

⁴⁵ M. Delecourt, *Pyrrhos i Pyrrha, recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris 1965, s. 61–95.

⁴⁶ K. Moszyński, *Pierwotny zasieg języka prasłowiańskiego*, Wrocław 1957, s. 82–90.

⁴⁷ *L. c.*

⁴⁸ M. Molé, *o. c.*, s. 167.

to jest jakiegoś stworzenia latającego. Tym starym pojęciem powoli przeciwstawiają się nowe idee wyrosłe na gruncie mistycyzmu astralnego⁴⁸. Wytwarza się pojęcie duszy jako istoty ogniowej, która po oczyszczeniu przez ogień wraca do ognia wiecznego we wszechświecie, do wiecznej szczęśliwości i światłości. Tę zmianę miejsca pobytu duszy po śmierci⁴⁹ obserwujemy u wszystkich ludów, które przyjęły obrządek ciało-palny. Wystarczy porównać ponury Tartar z *Odysei* Homera, z Elizjum Wergilego, aby zdać sobie sprawę z tej ogromnej zmiany. Ubóstwienie ognia stanowi niezmiennie charakterystyczną cechę tych wierzeń. Z przekazów *Rygwedy*⁵⁰ wynika jasno, że bóg Agni-Ogień poprzez ogień przeprowadza dusze do ich przodków. Podobne a nawet identyczne wierzenia odnośnie Bałtów⁵¹ potwierdza wzmianka, że kapłan obecny przy stosie widzi „zmarłego jak wśród nieba konno w orszaku pędzi w daleki i wielki świat przodków, duchów bogów, godzin miejsca między niemi, gotując je tym, co go naśladować będą”. Przekazy motywujące konieczności palenia zostawili arabscy pisarze. W opisie pogrzebu bogatego Rusa Ibn Fadlān⁵² cytuje słowa jednego ze swych rozmówców: „zaiste wy bierzecie człowieka najbardziej kochanego i najbardziej poważanego i wrzucacie go do ziemi, gdzie go zjada robactwo, ziemia, czerwie — my zaś spalimy go w mgnieniu oka i tak wchodzi on do raju, w tej samej chwili i tejże samej godziny”, a nieco dalej dodaje: „z powodu miłości pana ku niemu posłał on wiatr, który uniesie go w ciągu godziny”. Wypowiedzi te wyraźnie uzasadniają konieczność palenia zmarłego po śmierci i w swojej zasadniczej treści odpowiadają identycznym pojęciom u innych współczesnych Słowianom ludów hołdujących paleniu. Konieczność taką mu-

sieli w swych wierzeniach przestrzegać również pogańscy Sasowie, skoro narażali się na niezwykle ostre kary za praktykowanie tego zwyczaju. W *Capitulare de partibus Saxoniae*⁵³ ustanowiono, „że jeśli ktoś ciało zmarłego wedle obrządku pogańskiego spali, a kości jego w popiół obróci, głowy utratą niech będzie karany”. Ludy bałtyjskie⁵⁴ wedle kroniki Wiganda starały się zebrać zwłoki poległych na polu walki i jeśli nawet nie dostarczono ich w całości, to choćby nad częścią, przede wszystkim nad głową, dokonywano uroczystego zwyczaju palenia. Zachował się również u nich mit o Sowi — przewodniku dusz, który zawiera interesujące uzasadnienie konieczności palenia. Syn opowiada Sowiemu⁵⁵, że złożony po śmierci do ziemi źle leżał, bo jadły go robaki, położony na drzewie twierdził, że dokuczały mu pszczoły, dopiero złożony na stosie stwierdził, że spał znakomicie.

Przyjęcie konieczności palenia powodowało powszechność tego obyczaju dla wszystkich, którzy wyznawali wyżej omówione wierzenia. Nie znaczy to jednak, aby miejsce w niebie było dla wszystkich jednakie. Rozwarstwienie społeczne odbiło się na wierzeniach religijnych i znalazło najsilniejsze odzwierciedlenie w fakcie, że tak jak na ziemi i w niebie obowiązywało zróżnicowanie społeczne, odbijające znaczenie zmarłego na ziemi.

Charakterystyczną cechą eschatologii Słowian, widoczną i u pozostałych ludów praktykujących kremację, jest apoteoza uroczystości spalanej jednostki. Wynikało to z samego mechanizmu wykrystalizowania się tego obrządku z faktu, że pierwotnie obejmował on ograniczoną liczbę wtajemniczonych. Tylko oni, synowie słońca, dostępowali zaszczytu, aby po uwolnieniu się z więzów ciała zjednoczyć się z bogiem. Pośmiertna apoteoza⁵⁶, stanowiąca najgłębszy sens no-

⁴⁸ M. Cabalska, *Ze studiów nad obrządkiem ciało-palnym*, s. 44—47.

⁴⁹ M. Cabalska, *Ze studiów nad systemami religijnymi*, s. 10—11; por. tejże, *Sur certains traits*, s. 66—67.

⁵⁰ U. Schlenther, *o. c.*, s. 11—17.

⁵¹ A. Brückner, *Starożytna Litwa*, s. 79.

⁵² T. Lewicki, *Wczesnośredniowieczni pisarze*, s. 227; por. te same wierzenia zapisane przez Guilleberta de Lannoy, cytując za: A. Mierzyński, *o. c.*, t. II, 1896, s. 131.

⁵³ *Teksty źródłowe*, zestawil K. Dobrowolski, zes. 13, Kraków 1923, par. 6: *Capitulare de partibus Saxoniae*.

⁵⁴ A. Mierzyński, *o. c.*, t. II, s. 105—118; A. Gieysztor, *o. c.*, s. 103; C. Clement, *Les Baltes et les Slaves*, (w:) *Histoire générale des religions*, Paris 1948, t. I, s. 466—475.

⁵⁵ A. Mierzyński, *o. c.*, t. I, s. 130; A. Gieysztor, *o. c.*, s. 104.

⁵⁶ M. Cabalska, *Ze studiów nad systemami religijnymi*, s. 8.

wego wtajemniczenia, staje się następnie najbardziej charakterystyczną cechą religii związanej z tym obrzędkiem. Najwcześniejsze znane nam opisy pogrzebów ciałopalnych⁵⁷ u Mitanni i u Hetytów podkreślają wyróżniający charakter tego rytuału, dostępnego tylko dla królów. Wszyscy herosowie greccy z Heraklesem na czele zostali spaleni. Herodot⁵⁸ potwierdza pośmiertną apoteozę u Traków i Getów, co znajduje odbicie w niezwykle bogato wyposażonych kurhanach. Na terenie cesarstwa rzymskiego pośmiertna apoteoza władcy jest podstawą jego kultu, który stał się zewnętrznym wyrazem religii państwowej. Wątek ten jest również obecny w wierzeniach Germanów, w konkretnych przykładach ubóstwienia takich bohaterek, jak Baldur czy Beoulf.

Zarówno wyniki badań archeologicznych, jak i źródła pisane, wskazują na różnice w rytuale pogrzebowym, uwidaczniające rozwarstwienie społeczne zmarłych. Specjalnie podkreślają to przekazy podróżników arabskich, z których wynika, że w trakcie pogrzebów możnych tego świata stosowano cały szereg dodatkowych czynności dla podkreślenia wagi obrzędu i znaczenia zmarłego.

*Relacja anonimowa*⁵⁹ opisując przeciętny pogrzeb słowiański, mówi: „jeśli umrze ktoś z nich palą go w ogniu”. Następujący potem opis samego pogrzebu niczym specjalnym się nie wyróżnia poza tym, że „na drugi dzień udają się ku niemu, zbierają z owego miejsca popiół, układają do urny i umieszczają na pagórku”. Może w tym przypadku chodzi zarówno o kurhan specjalnie w tym celu usypany, jak i o naturalną wyniosłość, na której szczycie stawia się naczynie z prochami. Również Ibn Fadlān⁶⁰ orientuje się w sposobie palenia niezamożnych, pisząc: „gdy umrze człek ubogi spośród nich, sporządzają małą łódź, kładą go do niej i palą”. *Powieść minionych lat*⁶¹ podaje, że urny z prochami

stawia się na rozstajnych drogach, w którym to fakcie kontynuuje się prastary zwyczaj chowania zmarłego przy drogach i na rozstajach. Płaskie cmentarzyska popielnicowe⁶² bardzo skromnie, albo wcale nie wyposażone, oraz mniej liczne równie słabo wyposażone groby bezpopielnicowe jamowe stanowią jedynie do dziś dotrwałe świadectwa wyżej opisywanych obyczajów.

Od tego ogólnego tła wyraźnie odbijają opisy pogrzebów znakomitych ludzi, co uwidacznia się już w samym sposobie podania tego przez źródła. Ibn Fadlān⁶³ w taki sposób to określi: „opowiadano mi, że czynią oni ze swymi naczelnikami po ich śmierci rzeczy, z których palenie zwłok jest czymś najmniejszym. Bardzo pragnąłem, aby być przy tym obecny, aż w końcu doszła mnie wieść o śmierci pewnego znacznego męża spośród nich”. Wyróżniający charakter pogrzebu ludzi możnych podkreśla również al-Mas'ūdi a przede wszystkim Szams ad-dīn ad-Dimaszi⁶⁴: „palą oni swych królów, kiedy ci umrą, i palą wraz z nimi ich niewolników, niewolnice, żony oraz osoby przywiązane specjalnie do ich usług, jak sekretarza, wezyra, towarzysza (stołu) i lekarza”. W tym przypadku chodzi o równie wystawny obrzęd pogrzebowy, jak ten który został opisany przez Ibn Fadlāna. Jeśli te relacje porównać z opisami uroczystych pogrzebów, jakie posiadamy z różnych źródeł i z różnego czasu u ludów, które hołdowały kremacji, to okaże się, że w każdym przypadku chodzi o pogrzeb, w wyniku którego zmarły staje się równy bogom, a więc staje się bogiem. W myśl tej zasady hetycki król Hattusilis III (1289—1265 r. p. n. e.) użyje w swoich pamiętnikach⁶⁵ wyrażenia: „kiedy ojciec mój Mursilis stał się bogiem”, zamiast powiedzieć: kiedy umarł ojciec mój Mursilis II.

⁵⁷ H. Zoll-Adamikowa, *Rytuał ciałopalny u Słowian*; tejże, *Próba periodyzacji wczesnośredniowiecznych praktyk pogrzebowych*, *Archeologia Polski* t. XVI, Wrocław 1971, s. 541—556.

⁵⁸ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 134—137.

⁵⁹ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 153.

⁶⁰ *Teksty źródłowe*, opracował M. Schorr, zes. 3, Kraków 1927, s. 13. Obrządek ciałopalny u Hetytów poświadczają zarówno teksty klinowe jak i badania archeologiczne. Por. U. Schlenther, *o. c.*, s. 3—4; K. Bittel, *Hethische Bestattungsbräuche*, *Mitteilungen der deutschen Orientgeschichte*, t. 78, Berlin 1940.

⁶¹ U. Schlenther, *o. c.*, s. 3—4; O. R. Gurney, *Hetyci*, Warszawa 1970, s. 31—58.

⁶² S. Schneider, *Czy Getowie wleźli w Jednego boga?*, *Rozprawy Akademii Umiejętności*, ser. II, t. 26, Kraków 1906 s. 244—246; Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 1967, ks. IV, s. 94—96.

⁶³ T. Lewicki, *Wczesnośredniowieczni pisarze*, s. 222.

⁶⁴ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 134.

⁶⁵ *Powieść minionych lat*, s. 219.

Wątek ten najjaskrawiej ujawnia się w Rzymie, gdzie publiczny kult cesarza opierał się na uroczystym spaleniu na Forum Romanum a dary, które palono wraz ze zwłokami, były traktowane jako pierwsza ofiara składana mu jako bogu. W myśl tej zasady Kommodus⁶⁶ powie po uroczystym spaleniu swego ojca Marka Aureliusza: „ojciec mój wzniósł się do nieba i jest już towarzyszem i współmieszkańcem bogów”. Temu samemu celowi służyły niezwykle uroczyste pogrzeby królów i dostojników słowiańskich, których pośmiertna apoteoza była jedną z podstawowych cech ich religii. Analogiczne przykłady znajdujemy u Germanów⁶⁷. Baldur i Beoulf to bohaterowie, którzy poprzez uroczyste spalenie stali się równymi bogom. Mitologia germańska przekazała nam również pojęcie nieba Azów, do którego wchodzi wszyscy bohaterowie spaleni po śmierci.

W pośmiertnej apoteozie znajduje swe uzasadnienie okazywanie wesela i radości w czasie pogrzebu. *Relacja anonimowa*⁶⁸ podkreśla, że przy paleniu zmarłego „głośno się radują utrzymując, iż cieszą się z powodu zmiłowania się nad nim boga”. Podobnie ujmie to al-Mas'ūdi, pisząc: „oni głośno objawiają swą radość i cieszą się przy paleniu zmarłego i twierdzą, że ich radość i głośne oznaki wesela stąd, iż Pan jego zmiłował się nad nim”. Te wypowiedzi dają się łatwo zestawić z podobnymi przekazami odnośnie Bałtów. Źródła poświadczają, że Jadźwingowie⁶⁹ nie dotrzymali układow z Kazimierzem Sprawiedliwym i poświęcili życie swych synów jako zakładników, gdyż twierdzili, że „lepiej pozbawić synów życia niż ojców wolności, synów naszych śmierć szlachetna odrodzi na najszlachetniejszych”. U nich też obrzęd pogrzebowy miał radosny

przebieg⁷⁰, a piewcy sławy zmarłego, „li-gasze”, podnosząc oczy śpiewali: „Czyje pstre te koniki u drzwi domu bożego? Gdzieście byli boga synowie? konie wasze są zgrzane. Zaprząglę konia wiatrów do sani wichrowych”. Ducha zmarłego, przelatującego w orszaku nad swym domem i pozostawiającego znak, widział także najwyższy kapłan z Romowe⁷¹. Powszechnie też wierzone, że ginących w obronie ojczyzny bohaterów czekało wywyższenie w niebie⁷² i cześć im jako bogom oddawano.

Źródła pisane odnośnie Słowiańszczyzny nie potwierdzają tak wyraźnie, jak dla Bałtów⁷³, faktu, że życie na ziemi jest uważane za przejściowe i że mało je ceniono. Nie posiadamy również wiadomości o samobójstwach kapłanów, jak to ma miejsce odnośnie najwyższych kapłanów bałtyjskich zwanych „Kriwe”, z których wielu dobrowolnie się spaliło. Zachowało się jedynie białoruskie⁷⁴ podanie o Marcie, co miała 12 synów a bóg zabił ich piorunami, aby po całym świecie czartów zaganiali. Sądzę, że jest to dalekie echo mitu małoazjatyckiego⁷⁵ o matce trzech synów, która modliła się do boga, aby uczynił dla jej synów to, co może najlepszego, a po wyjściu ze świątyni znalazła ich martwych, rażonych piorunem. W tym kontekście najlepiej można pojąć przysłowie ludowe, że ulubieńcy bogów umierają młodo.

Śmierć przez porażenie uważana była za wyróżniającą, jak to poświadczają dane o Bałtach. Takich ludzi nie palono po raz drugi, a chowano głęboko w ziemi. W mitologii greckiej⁷⁶ zachowało się wiele przekazów dotyczących śmierci przez rażenie piorunem, która pierwotnie miała wyraźnie wyróżniający charakter. Z biegiem czasu

⁶⁶ Herodian, *Historia cesarstwa rzymskiego*, przekład L. Piotrowicza, Wrocław 1963, s. 9; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1963, s. 291–293.

⁶⁷ S. Piekarczyk, *O społeczeństwie*, s. 49–52. R. Sutcliffe, *Beoulf*, Warszawa 1966; J. G. Frazer, *Złota gałąź, baśń o Baldurze*, Warszawa 1962, s. 473–475.

⁶⁸ T. Lewicki, *Wczesnośredniowieczni pisarze*, s. 129.

⁶⁹ A. Brückner, *Starożytna Litwa*, s. 30–31; A. Mierzyński, o. c., t. I, s. 47–50 (według mistrza Wincentego).

⁷⁰ A. Mierzyński, o. c., t. I, s. 35–36 (według Wulfstana), s. 105 (*Chronicon Livonicum vetus*).

⁷¹ A. Mierzyński, o. c., t. I s. 21–27 (relacja Piotra z Dusburga).

⁷² Por. słowa z eposu o Beoulfie: „dla każdego wojownika lepsza śmierć od życia w hańbie”; R. Sutcliffe, o. c., s. 65.

⁷³ A. Brückner, *Starożytna Litwa*, s. 19.

⁷⁴ M. Federowski, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej* t. 1, Kraków 1897, s. 152.

⁷⁵ M. Delcourt, o. c., s. 61–95.

⁷⁶ M. Delcourt, o. c., s. 80–95.

zatarło się to znaczenie, a realnie myślący Grecy nie bardzo rozumieli sens tego wyróżnienia, dodając jakieś późniejsze, najczęściej pejoratywne uzasadnienie dla śmierci przez porażenie.

Rekonstrukcję pogrzebu ciałałpalnego przedstawiłam w jednej z moich prac⁷⁷, omawiając kolejne fazy tego rytuału. Nie będę tego w całości powtarzać, ponieważ pogrzeb ciałałpalny u Słowian niewiele odbiega od podanego tam schematu. Są jednak możliwe pewne niewielkie zmiany, uproszczenia, względnie poszerzenia poszczególnych części obrzędu i dlatego pokrótce je omówię.

1) Konanie. Dane etnograficzne potwierdzają społeczny aspekt tego momentu, kiedy w domu nawiedzonym śmiercią zbierają się krewni i przyjaciele. Można mieć pewność, że im o dawniejsze czasy chodzi, tym większa jest liczba osób obecnych przy konaniu.

2) Przygotowanie zwłok. Na bardzo znacznych obszarach, ze światem greckorzymskim⁷⁸ włącznie, mycie zmarłego następowało zaraz po śmierci. Nie posiadamy żadnych wiadomości o tym, kto szyl szaty i czy przygotowano je wyłącznie na pogrzeb. Wiadomo jedynie, że zwłoki przykrywano bardzo bogatym całunem. Cesarzy rzymskich ubierano w najparadniejsze szaty, jakie posiadał zmarły. Relacja Ibn Fadlāna⁷⁹ poświęca tej fazie przygotowań wiele uwag. Wedle tego autora przeznaczano na ten cel 1/3 majątku zmarłego. Wiadomości o podobnym podziale majątku posiadamy z przekazów odnoszących się do Bałtów⁸⁰. W świetle tych danych wynikałoby, że niezwykle kosztowną odzież, jaką dawano do grobu, kupowano w całości tylko na tę okazję. Długosz⁸¹ opisując pogrzeb Olgerda podkreśla niezwykle bogactwo ubioru zmarłego, podobny opis podaje Ibn Fadlān. Znajduje

to potwierdzenie w *Słowie o wyprawie Igora*, gdzie Światosław⁸², mając wizję własnego pogrzebu, widzi siebie bogato przyodzianego w ubiór zdobiony drogimi kamieniami. W zgodzie z tym pozostają również archeologiczne dowody w postaci bogato wyposażonych kurhanów ciałałpalnych. Współczesne zwyczaje pogrzebowe, obserwowane u ludów palących swych zmarłych, również wskazują na dużą wagę, jaką przywiązuje się do godnego ubrania zmarłego.

Sama czynność mycia odbywa się raczej po zgonie, choć nie brak we współczesnej kulturze ludowej⁸³ dowodów na wykonywanie jej przed śmiercią. Najczęściej ma to miejsce na prośbę chorego, który czysty chce stanąć przed bogiem. Sądzę, że duży wpływ na ten fakt ma przyjmowanie ostatniego namaszczenia i należy w tym widzieć oddziaływanie chrześcijaństwa.

3) Wystawienie i czuwanie. W tej części pogrzebu obserwujemy największe różnice. Opis Ibn Fadlāna wyraźnie wskazuje, że ciało nie było uroczyście wystawione⁸⁴, jak to miało miejsce w starożytności, a i obecnie jest szeroko praktykowane u ludów palących zmarłych. Dowiadujemy się natomiast, że pogrzeb miał charakter dwustopniowy i że w pierwszej jego fazie zmarłego włożono do wykopanego w ziemi grobu, wyposażając w dary, napitek i jadło, a dopiero po 10 dniach rozpoczynał się właściwy obrzęd ciałałpalny. Wydaje się, że był to sposób raczej powszechny, na co wskazywałyby obserwacje innych autorów arabskich⁸⁵ donoszących, że zmarły został złożony do grobu z darami i przysypyany ziemią. Nie można oczywiście wykluczyć, że chodzi tu o obrządek grzebalny *sensu stricto*, a nie o wstępną fazę pogrzebu ciałałpalnego, ale w świetle opisu pozostawionego przez Ibn Fadlāna należy się liczyć z faktem, że ciało zostanie wyjęte z grobu i po odpowiednim czasie spalone. Obrządek dwu-

⁷⁷ M. Cabalska, *Ze studiów nad obrządkiem ciałałpalnym*, s. 48–52.

⁷⁸ C. Lecrivain, *Funus Græce* i E. Cuq, *Funus Rome*, (w:) *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. II, Paris 1918, s. 1370–1378, 1349–1396.

⁷⁹ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 134–137.

⁸⁰ A. Mierzyński, *o. c.*, t. I, s. 35.

⁸¹ J. Długosz, *Dzieje Polski*, tłum. K. Mecherzyński, t. III, Kraków 1868, s. 444.

⁸² *Słowo o wyprawie Igora*, oprac. A. Obrębska-Jabłońska, Warszawa 1954, s. 126.

⁸³ A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921, s. 90–111.

⁸⁴ M. Cabalska, *Ze studiów nad obrządkiem ciałałpalnym*, s. 49–50; por. też, *Zagadnienie obrządku ciałałpalnego*.

⁸⁵ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 152.

stopniowy jest niezwykle trudny do uchwycenia w badaniach archeologicznych. Mamy dowody, że obyczaj ten był praktykowany zarówno przez współczesne⁸⁶, jak i znane z badań archeologicznych⁸⁷ ludy, ale zawsze chodzi o oddzielenie części miękkich od kości i o przechowanie samego szkieletu w chacie względnie w specjalnym domu pogrzebowym. W opisanym przypadku cel pierwszego złożenia do ziemi jest zupełnie odmienny i wiąże się z zabezpieczeniem ciała przed zepsuciem, aby je w nienaruszonym stanie można było spalić w odpowiednim czasie. Podobnie kształtuje się to zagadnienie u wszystkich współczesnych ludów palących zmarłego, u których stosuje się wstępne zabiegi konserwujące, umożliwiające przechowanie nienaruszonego ciała przez bardzo długi nawet okres⁸⁸, jaki dzieli śmierć od momentu uroczystego spalenia. Ibn Fadlān wyraźnie podaje, że zmarły znajdował się w grobie 10 dni, który to okres można uznać za reprezentatywny dla Słowiańszczyzny. Wydaje się możliwe, że czas ten w wielu przypadkach przedłużał się, gdyż zebranie wszystkiego, co było potrzebne do uroczystości spalenia, musiało pochłoniąć zarówno wiele czasu, jak i pieniędzy. Źródła opisujące pogrzeby u Bałtów podkreślają, że przygotowania do pogrzebu trwały bardzo długo, a im znakomitszy był mąż tym staranniej i dłużej sposobiono się do jego pogrzebu, uczując w trakcie przygotowań. Pewną wskazówką, że i u Bałtów⁸⁹ ciało zmarłego oczekiwało w grobie ziemnym na spalenie, jest podkreślana wielokrotnie umiejętność przechowywania zwłok w zimnie oraz mit o Sowim informujący, że ciało zmarłego, zanim zostało spalone, leżało w ziemi lub spoczywało na drzewie chyba lipowym, bo opowieść wspomina o pszczołach, które przeszkadzały zmarłemu.

⁸⁶ G. Montandon, *Traité d'ethnologie*, Paris 1934, s. 649—694, mapa 29; E. Doerr, *o. c.*, s. 369—420, 727—765. Na wyspach Oceanii Dyakowie palą wysuszony szkielet, uprzednio oczyszczony z części miękkich przez włożenie do ziemi. Por. M. Cabalska, *Zagadnienie*, s. 27.

⁸⁷ *Reallexikon der Vorgeschichte*, red. M. Ebert, Berlin 1926, t. 4, s. 449—486 (*Grab*).

⁸⁸ M. Cabalska, *Zagadnienie*, s. 26—27.

⁸⁹ A. Brückner, *Starożytna Litwa*, s. 34—35; A. Gieysztor, *o. c.*, s. 100—105.

Bardzo ważne byłoby ustalenie, czy opisany przez Ibn Fadlāna zwyczaj przetrzymywania ciała w ziemi jest ogólnosłowiański i czy miał miejsce w odniesieniu do wszystkich ludzi, czy tylko do wybranych, zamożnych jednostek. *Relacja anonimowa* nie podaje opisu wstępnych przygotowań do obrzędu palenia i nie może być dowodem ani ich istnienia, ani ich braku. Złożenie do ziemi na 10-dniowy okres, jak również wiadomości innych autorów o wkładaniu zmarłego do grobu, świadczyłyby moim zdaniem o powszechności tego zwyczaju przynajmniej w okresie, z którego mamy źródła arabskie, a więc w IX i X w. Sądziłabym, że w wielu przypadkach obserwowano jedynie wstępne złożenie do grobu, który to obrzęd Arabowie brali za pogrzeb właściwy, Powszechność relacji źródłowych o paleniu, poświadczona przez badania wykopaliskowe⁹⁰, wskazywałaby, że istotnie chodzi o wstępną fazę pogrzebu, a nie o pogrzeb właściwy, czego zresztą całkowicie wykluczyć nie można.

Przygotowania do obrzędu palenia obejmowały: 1) szycie szat, 2) budowę stosu, 3) sporządzenie napoi, 4) gromadzenie darów, 5) przygotowanie na śmierć osoby towarzyszącej zmarłemu.

Bardzo uroczysty charakter miało ustawienie stosu i wyniesienie nań zmarłego. W opisywanym przez Ibn Fadlāna przypadku obrzęd jest wzbogacony ustawieniem łodzi na stosie, który wskutek tego musiał być bardzo duży. Faktu tego nie można uznać za reprezentatywny dla wszystkich pogrzebów słowiańskich, a tylko dla mniej lub bardziej zesławizowanych kupców normańskich, z których najmożliwszych palono na łodzi⁹¹, podobnie jak to miało miejsce z Baldurem i Beoulfem. Można by wobec tego wnosić, że omawiany opis ma w sobie pierwiastki obcego rytuału, objawia-

⁹⁰ J. Kostrzewski, *o. c.*; H. Zoll-Adamikowa, *Rytuał ciałopalny u Słowian*; tejże, *Badania nad rytuałem ciałopalnym z pierwszych faz wczesnego średniowiecza w Małopolsce*, *Archeologia Polski* t. 13, 1968, s. 407—428; J. Eisner, *Rukovět slovanské archeologie*, Praha 1966, s. 24—68.

⁹¹ I. Górska, L. Paderewska, *Grobowiec króla Anglo-Sasów*, *Z Otchłani Wieków* r. XXXVI, 1970, s. 109—113.

jącego się w drugorzędnych czynnościach, podczas gdy główny rytm będzie jednakowy dla wszystkich ludów palących. Do tych odmienności zaliczałabym łódź, na której płonął zmarły, a także to wszystko, co odnosi się do zachowania niewolnicy, z którą żeniono zmarłego po śmierci. W omawianym pogrzebie brak bardzo istotnego dla Słowian obyczaju, a mianowicie śmierci żony, którą zastępuje niewolnica. Śmierć żony na stosie potwierdzają odnośnie Słowian bardzo liczne źródła⁹² i to nie tylko arabskie. W pewnym stopniu potwierdzają to badania antropologiczne szczątków kostnych, ujawniające pochówek najczęściej dwóch a czasami więcej osobników w jednym naczyniu⁹³. Brak tego wątku nie tłumaczy fakt, że zmarły wódz mógł być nieżonaty i dopiero po śmierci ożeniono go z niewolnicą. Ibn Fadlān nic o żonie nie wspomina a słowa: „Gdy ktoś umrze, to rodzina powiada jego niewolnikom i niewolnicom: kto z was umrze wraz z nim”, świadczą, że żona nie ma obowiązku towarzyszyć mężowi i można posłużyć się niewolnicą zaślubioną zmarłemu. Uzasadnieniem takiej interpretacji jest podkreślony przez źródło fakt obcowania krewnych z niewolnicą i słowa, jakie każdy z krewnych przy tym wypowiada. Obcym wątkiem, wyraźnie związanym z szamanizmem, jest podnoszenie niewolnicy do góry i jej widzenia. Nawiązuje to do szamańskiego wznoszenia się do boga i oglądania miejsca przebywania zmarłych. I ten wątek wywodzi się z wierzeń normańskich, łącząc się z wyraźnymi w religii germańskiej nawiązaniami do szamanizmu⁹⁴, których u Słowian prawie zupełnie brak.

Bogaty strój, w jakim możni słowiańscy paleni byli na stosie, poświadczony jest w *Relacji anonimowej* w tym jej akapicie, który odnosi się do obyczajów Rusów oraz w opisie Ibn Fadlāna, który zawierając

obce elementy w tym przypadku chyba nie odbiega od ogólnych zwyczajów. Źródła odnoszące się do Bałtów⁹⁵ informują o niezwykle bogatym stroju, w jakim palono zmarłych z panującej rodziny. *Słowo o wyprawie Igora* zawiera dość przejrzyste aluzje do pogrzebu, specjalnie we śnie Światosława, gdzie mówi się o sypaniu pereł na łono leżącego⁹⁶. Wszystko to pozwala wnosić o ustaleniu się obyczaju bogatego ubierania zmarłego, co nie w pełni znajduje odbicie w badaniach wykopaliskowych, które wskazują na tendencję do raczej skromnego wyposażenia zmarłego. Widziałabym w tym fakcie również wpływy normańskie, które sprawiły, że zwyczaj bardzo kosztownego ubierania do obrzędu palenia utrwalił się poprzez obecność wśród Słowian kupców normańskich.

Relacje pisarzy arabskich podkreślają obyczaj lamentowania w trakcie obrzędów pogrzebowych, uwypuklając cechę specjalnie ich rażącą, która polegała na tym, że „ich kobiety, jeśli ktoś im umrze, krają sobie ręce i twarz nożem”⁹⁷. Ten sposób okazywania rozpacz jest charakterystyczny dla Słowiańszczyzny i przetrwał upadek pogaństwa. Obserwujemy go aż do końca X w. u Czechów i mówi o nim *Żywot św. Wojciecha* napisany przez Jana Kanaparza. Jest to na pewno bardzo prymitywny obyczaj, zwracający swą archaicznością uwagę podróżników. Homer⁹⁸ w *Iliadzie* i *Odysei* przedstawia wiele lamentujących postaci, z rwącym włosy i drapiącym się po twarzy Achillesem. Poemat pisany był w czasie, kiedy okazywanie bólu w ten sposób nie budziło odrazy. Już jednak od VI w. p. n. e. uważane to było za barbarzyństwo i ograniczano się wyłącznie do zawodzenia i śpiewu. Obyczaj ten zachował się tylko u bardziej prymitywnych ludów⁹⁹, a obok Słowian spotykamy go u Finów, Hunów i Bułgarów kamskich.

⁹² G. Labuda, o. c., s. 272, 274; T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 128.

⁹³ H. Zoll-Adamikowa, *Interpretacja niektórych zjawisk kulturowych w ciałopalnych kurhanach wczesnośredniowiecznych w świetle przekazów źródeł pisanych*, I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej t. V, Warszawa 1970 s. 434; tejże, *Rytuał ciałopalny u Słowian*.

⁹⁴ E. Mircea, o. c., s. 342—348.

⁹⁵ A. Brückner (*Starożytna Litwa*, s. 78) przytacza opis pogrzebu Olgierda wedle relacji Długosza. Por. A. Gieysztor, o. c., s. 100—105.

⁹⁶ *Słowo o wyprawie Igora*, s. 152.

⁹⁷ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 126—127.

⁹⁸ Homer, *Iliada*, pieśń XXIV; M. Cabalska, *Ze studiów nad obrządkiem ciałopalnym*, s. 49—50, przypis 45.

⁹⁹ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 126—127.

Do naszych czasów praktykują go kaukascy Osetyńcy uważani za potomków sarmackich Alanów, u których też był w użyciu. Możliwe, że odgrywa w nim rolę chęć złożenia zmarłemu ofiary z krwi własnej, ale najsilniej uwidacznia się bardzo prymitywny sposób okazywania wielkiego bólu.

W pewnym związku z okazywaniem rozpaczy stoi zwyczaj praktykowany przez Słowian i polegający na dobrowolnej śmierci żony, która towarzyszy zmarłemu na stosie. Fakt ten poświadczają liczne źródła¹⁰⁰, poczynając od bizantyjskiego podręcznika wojskowości *Strategikon*, przypisywanego cesarzowi Maurycjuszowi. Przekazy, wspominające o tej dziwnej dla ówczesnego zachodniego świata praktyce, podają różne dla niej uzasadnienia. Pisarze bizantyńscy informują, że kobiety nie chcą żyć we wdowieństwie; św. Bonifacy, Thietmar i niektórzy pisarze arabscy (np. *Relacja anonimowa*) podają miłość żony do męża jako uzasadnienie tego faktu, a al-Mas'ūdi pisze, że „kobiety gorąco pragną być spalone, aby móc wejść z ich duszami do raju”, dodając, że „postępowanie to zbliżone jest do postępowania Hindusów”. Nie można pominąć znaczenia miłości do męża, która w tym fakcie mogła grać pewną rolę. Wydaje się jednak, że zwyczaj ten wypływa z samej istoty wierzeń i że w tym względzie wzór płynący z Indii jest słusznie podkreślony. Sądziłabym, że najbliższy prawdy jest al-Mas'ūdi, który objaśnia go w kategoriach wierzeń i rytuałów. U ich podstawy stoi niska pozycja kobiety i fakt, że palenie jako obyczaj dla wybranych dotyczyło przede wszystkim mężczyzn. *Rygweda*¹⁰¹ wspomina o zwyczaju porzucania, a analiza tekstu poświadcza, że dotyczyło ono kobiet i stanu niewolniczego. Niska pozycja społeczna kobiet jest charakterystyczną cechą kultury Indii i fakt ten potwierdza się wszędzie tam, gdzie zwyczaj „sati” jest do dziś praktykowany. Pewne światło rzucają na tę kwestię

wiadomości dotyczące Bałtów¹⁰², u których również kobieta wybierała śmierć na stosie męża. Źródła zaświadczenia niską pozycję kobiet w tym kraju, potwierdzając praktykę porzucania kobiet i dziewczynek, która dotrwała jeszcze do XV w. W tym wypadku, skoro tylko całopalenie zapewniało dostanie się do raju, a śmierć męża odbierała wszelkie widoki na pogrzeb połączony ze spaleniem, jedynie towarzyszenie mężowi dawało szansę na wejście do raju i ta droga stała się wyłączną drogą wdów słowiańskich. Utrwalony zwyczaj mógł powodować brak statusu wdowy poprzez sam fakt, że nie było ich w społeczności. W przypadku wielożeństwa, poświadczanego jedynie dla władców i możnych, śmierć pierwszej i najważniejszej mogła uwalniać pozostałe z tego obowiązku, choć nie jest wykluczone, że wszystkie żony dobrowolnie szły za mężem, podobnie jak w Indiach. Zapewne wytworzyły się lokalne zwyczaje dotyczące wyboru śmierci. Pisarze arabscy przekazali nam trzy znane im warianty: śmierć następuje w grobie w trakcie zakopywania zmarłego do ziemi na okres przygotowania pogrzebu, żona mogła powiesić się w dniu spalenia oraz, tak jak w opisie pogrzebu bogatego Rusa, zadawano śmierć kobiecie leżącej przy trupie męża. Na specjalną uwagę zasługuje najbardziej dramatyczny sposób, poświadczony i dla Bałtów, kiedy kobiety rzucały się w płomień stosu, paląc się żywcem.

Najważniejszym momentem obrzędu było samo spalenie zmarłego. Wyłania się w związku z tym pytanie, gdzie ustawiono stos. Zagadnienie to jest bardzo istotne, zważywszy że miejsce spalenia może stać się miejscem wiecznego spoczynku, jeśli warstwa całopalenia pozostanie nienaruszona. W przypadku wybrania szczątków ze stosu i przeniesienia ich gdzie indziej, wyróżniamy w ramach podziału obowiązującego w archeologii pochówki popielnicowe i bezpopielnicowe. Wybór miejsca, tak dla ustawienia stosu jak i ostatecznego złożenia popiołów, był każdorazowo dyktowany innymi względami. W szerokim wachlarzu możliwości, jakie niesie ze sobą obrządek ciało-

¹⁰⁰ G. Labuda, *o. c.*, s. 272–274.

¹⁰¹ U. Schlenther, *o. c.*, s. 12–14; A. L. Basham, *o. c.*, s. 240–242; J. Łęgowski-Nadmorski, *o. c.*, s. 97–98; por. M. Cabalska, *Zagadnienie*, s. 23–25, przypis 10.

¹⁰² A. Brückner, *Litwa*, s. 38.

palny poczynawszy od najdawniejszych czasów swego istnienia, wytworzyły się lokalne tradycje, które każą poszczególnym ludom preferować, obok innych możliwych, pewien wybrany typ obchodzenia się ze zmarłym. Ujawnia się przy tym ogólna tendencja rozwojowa, widoczna i w pochówku szkieletowym w jego światowym obrazie, a polegająca na przechodzeniu od wielości i różnorodności form oraz czynności związanych z pochówkiem, do ustalenia się jednej, często jedynej i ściślej przestrzeganej formy grobu. Obrządek ciałopalny podlega również tym zmianom, przy czym będzie to obraz prowadzący do dużej różnorodności obrzędów, znajdujących swe ujście w skomplikowanych zabiegach wokół zebrania szczątków i ich zabezpieczenia, do wyraźnego zarzucania tych czynności na korzyść zamknięcia obrzędu z samym zakończeniem palenia i pozostawienia przepalonych szczątków na miejscu bez osłony. Tempo przemian nie jest jednakowe, toteż właśnie odnośnie Słowian¹⁰³ zdarzyło się, że zachowali oni pełny przebieg rytualnych czynności w okresie, gdy sąsiadujące z nimi ludy palące zmarłych zredukowały pogrzeb ciałopalny tylko do uroczystości palenia na stosie, nie troszcząc się zupełnie o pozostawione szczątki. W tym też czasie, kiedy pojawiają się pierwsze dane źródłowe o naszych przodkach, praktykowali oni rozwinięty rytuał ciałopalny, oparty na zebraniu szczątków do urny lub do worczka i ukoronowany różnorodnymi sposobami ich przechowywania. Opierając się na danych archeologicznych należy stwierdzić, że pochówków zachowało się niewiele, a przede wszystkim te, które zostały złożone w jamie jako groby popielnicowe lub bezpopielnicowe oraz te, w których nad popielnicą wzniesiono kurhan.

Przyczyny nie zachowania się większej ilości grobów leżą w skomplikowanych sposobach przechowywania przepalonych szczątków. Należałoby się bowiem liczyć z ich

całkowitym unicestwieniem, np. na skutek spożycia lub też rozproszenia po polach w celu zwiększenia urodzajów. Możliwe jest pozostawianie na specjalnie wybranych miejscach, najczęściej przy drogach lub na rozstajach, nie zabezpieczonych naczyń z przepalonymi kośćmi, jak to poświadcza Nestor¹⁰⁴. Należałoby się również liczyć z wrzucaniem szczątków do wody, podobnie jak to dziś czynią Hindusi. Wyraźną przesłankę dla tej ewentualności stanowi rzeka Kajali, występująca w *Słowie o wyprawie Igora*¹⁰⁵ najwyraźniej w łączności z opisami pola bitwy i obrzędami pogrzebowymi o wybitnie pogańskim piętnie.

Z biegiem czasu ujawniają się pewne zmiany widoczne mimo niedostatecznego stanu badań archeologicznych¹⁰⁶. Manifestują się one poprzez zwiększenie się liczby grobów z warstwą ciałopalenia pozostawioną bez ochrony, jak również pochówków z wtórnym ułożeniem szczątków pokrytych kurhanem, sypanym chyba od razu po przeniesieniu. Wskazują one na dokonywanie się istotnych zmian w przebiegu czynności związanych z pogrzebem. Sądziłabym, że po stabilizacji osadnictwa słowiańskiego zapanała w obrębie Słowiańszczyzny tendencja skracania obrzędu kremacji. Zmiana ta szerzy się z różną szybkością i obejmuje swym zasięgiem tylko niektóre tereny. Istotę tych przemian widziałabym we wpływach idących z kręgów pogaństwa grecko-rzymskiego.

Powracając zatem do postawionego na wstępie tych rozważań zagadnienia, gdzie znajdowało się miejsce zapalenia stosu, odpowiedź będzie zależna od faktu, czy podstawą działania była chęć ochrony i zatrzymania prochów zmarłego. W wyniku tej tendencji utrzymuje się rozbudowany rytuał nawiązujący do najstarszego okresu rozwoju religii związanych z ciałopaleniem. Sądziłabym, że uroczysty pogrzeb ciałopalny odbywał się na centralnym placu wsi. Wybrane ze stosu szczątki były następnie przedmiotem kultu jako resztki osoby, której dusza doświadczyła zjednoczenia z bogiem.

¹⁰³ Fakt ten ujawnił się przede wszystkim w braku wyraźnych powiązań między słowiańskim rytuałem pogrzebowym a obyczajami panującymi na terenach objętych przez wędrówkę Słowian w okresie poprzednim, tj. wpływów kultury prowincjonalno-rzymskiej. Por. H. Zoll-Adamikowa, *Próba periodyzacji*, s. 540—545.

¹⁰⁴ *Powieść minionych lat*, s. 219.

¹⁰⁵ *Słowo o wyprawie Igora*, s. 152.

¹⁰⁶ H. Zoll-Adamikowa, *Próba periodyzacji*, s. 546—547.

Inaczej nieco kształtuje się to zagadnienie w przypadku, gdy następuje skrócenie rytuału do czynności związanych z samym paleniem. Sądzę, że podstawą tych przemian jest możliwość wyobrażenia sobie duszy absolutnie duchowej, co w świecie grecko-rzymskim nastąpiło pod wpływem kierunków filozoficznych wyraźnie teistycznych¹⁰⁷. Duży wpływ musiały tu odegrać pogrzeby ciałopalne cesarzy rzymskich, w których ograniczenie się do spalenia na stosie jest bardzo widoczne. Upowszechnia się również ogólna dążność do skromnych i krótkich obrzędów, podobnych do pogrzebu filozofa Seneki¹⁰⁸.

Te wszystkie wpływy oddziaływały na Słowian w okresie, kiedy zbliżyli się oni do świata grecko-rzymskiego i najprawdopodobniej odbiły się w fakcie skrócenia rytuału do samego obrzędu palenia. W związku z tym miejsce odbywania obrzędu przeniosło się z centralnego placu na teren wydzielony, pozostający w łączności z gajem poświęconym bogu, utrzymując się tam aż do czasów przyjęcia chrześcijaństwa. Przemawiają za tym spostrzeżenia uzyskane z obserwacji umiejscowienia cmentarzy ciałopalnych oraz dane źródłowe dotyczące miejsc palenia zmarłych u Bałtów, także połączonych ze świętymi gajami.

Wybieranie szczątków zmarłego ze stosu i przenoszenie ich na inne miejsce poświadczają zarówno źródła pisane, jak i dane archeologiczne. *Relacja anonimowa* podaje, że „udają się na miejsce palenia, na drugi dzień zbierają z owego miejsca popiół, wkładają do urny i umieszczają na pagórku”. Trudno orzec, jaka liczba ludzi brała w tym udział i czy nie był to obrzęd całkowicie rodzinny, dostępny dla grona najbliższych krewnych. Na całym obszarze związanym z rytuałem ciałopalenia wybieranie szczątków ze stosu ma charakter całkiem intymny. Sądzę, że bardziej uroczyste było przenoszenie szczątków na miejsce ostatecznego spoczynku i związane z tym, w przypadku pogrzebu znacznej osobistości, sypanie mogiły. Opierając się na danych etnograficznych¹⁰⁹ by-

łabym skłonna twierdzić, że kurhan budowano tylko ważnym osobom jako symbol apoteozy pośmiertnej. Sądzę, że nawet w okresie skrócenia obrzędu do samego palenia robiono wyjątki dla znacznych osobistości, jak na to wskazują zachowane nawet z terenu Rzymu wielkie budowle grobowe, a na naszym terenie tzw. książęce kurhany ciałopalne¹¹⁰. Z terenu Słowiańszczyzny dane archeologiczne poświadczają istnienie wielkich kurhanów¹¹¹, w których pochowane szczątki zostały uroczyście przeniesione z miejsca kremacji i złożone w specjalnie uroczysty sposób. Mam tu na myśli przede wszystkim kurhany z wewnętrzną konstrukcją czworoboczną, odkryte w Kornatce, pow. Myślenice¹¹². Te ostatnie są świadectwem rozbudowanych czynności polegających na postawieniu konstrukcji czworobocznej w miejscu przyszłego kurhanu a następnie spaleniu, aby w środkowej jej części złożyć wybrane ze stosu szczątki. Wydaje mi się wysoce prawdopodobne, że konstrukcja czworokątna była budowana jako czasowy grób przy dwustopniowym pochówku, analogicznym do opisanego przez Ibn Fadlāna. Przypuszczam, że ciało na okres przygotowań do pogrzebu złożono w miejscu, gdzie miała być jego mogiła, a po spaleniu go na stosie zbudowany prowizoryczny grób też spalono i dopiero wtedy umieszczono w tym miejscu szczątki stosu, pokrywając je nasypem ziemnym.

Zakończeniem obrzędu jest uczta oraz walki i zawody na cześć zmarłego. Bardzo liczne i różnorodne źródła pisane wspominają o tym w odniesieniu do Słowian, Bałtów, Skandynawów i Sasów. Ibn Fadlān opisuje ucztę odbywającą się równolegle do trwania obrzędu palenia, nic natomiast nie wspomina o zawodach i walkach po zakończeniu pogrzebu. Wydaje się, że mamy do czynienia z dwoma różnymi tradycjami, da-

¹⁰⁹ M. Cabalska, *Zagadnienie*, s. 41–42, ryc. 2

¹¹⁰ A. Kietlińska, *Problem tzw. grobów książęcych we wczesnym okresie rzymskim*, *Wiadomości Archeologiczne* t. XXVI, 1959, s. 98–115.

¹¹¹ Por. przypis 90.

¹¹² H. Zoll-Adamikowa, *Ciałopalne kurhany wczesnośredniowieczne w Kornatce, pow. Myślenice w świetle badań lat 1963–1965*, *Sprawozdania Archeologiczne* t. 19, Wrocław 1967, s. 304–335.

¹⁰⁷ Por. Sekstus Empiryk, *O bogach*, (w:) *Filozofowie o religii, przekłady* t. 2, Warszawa 1965, s. 11–38.

¹⁰⁸ Tacyt, *Roczniki*, tłum. L. Piotrowicz, *Teksty źródłowe zesz.* 11, Kraków 1923.

jącymi w efekcie z jednej strony obrzędową uroczystą ucztę w obecności zmarłego, powtarzaną następnie w ustalonych terminach oddawania mu czci, oraz z jednorazowymi uroczystościami o charakterze walk lub zapasów, urządzanymi specjalnie w celu uczczenia zmarłego. Słowianie pierwotnie nazywali uczty strawami a potem stypami¹¹³. Mają one znacznie szerszy zasięg niż obrządek ciałopalny, nie są czymś wyłącznie z nim związanym. Jest to bardzo stara tradycja, związana z animistycznym traktowaniem zmarłego, która była kontynuowana także w okresie, kiedy wiara w duszę, pojętą jako świetlista boska istota, doprowadziła do kremacji. Ostatnia uczta w obecności zmarłego jest symbolicznym pożegnaniem, a obiady i uczty na jego grobie w oznaczonym czasie są wyrazem łączności żywych i umarłych w przynależności do ducha świata. Warto w związku z tym nadmienić o szeroko rozprzestrzenionym w świecie grecko-rzymskim a znanym i Słowianom wierzeniu, że bogowie i dusze żywią się zapachem¹¹⁴ potraw. Stąd pochodzi dochowany do dziś zwyczaj przynoszenia na grób gorącego jadła o silnym zapachu. Niezależnie od pewnych przeżytków animistycznych we wszystkich religiach związanych z ciałopaleniem dominuje wiara, że dusze ludzi spalonych są dobrymi duchami opiekuńczymi, a obiata jest jakby podziękowaniem za ich opiekę wraz z zapewnieniem sobie dalszej ochrony.

Inną tradycję ma tryzma, która wywodzi się ze starożytnych walk gladiatorów organizowanych na cześć zmarłego. Achilles zorganizował po pogrzebie Patroklesa¹¹⁵ zawody konne i wyznaczył nagrody. W Rzymie pierwszą walkę gladiatorów na cześć swoich przodków urządzili w 490 r. p. n. e. Brutusowie¹¹⁶, a opinia publiczna zanotowała, że ideę tego obyczaju przejęto od Etrusków. Nie mogę w ramach tej pracy rozważać pochodzenia owego obyczaju, ale wydaje się, że jest to stary zwyczaj przednioazjatycki

krwawych ofiar na cześć zmarłego, polegający na zmaganiach aż do śmierci obu walczących. Etruskie wyobrażenia pogrzebowe pełne są przedstawień walk gladiatorów tak w przypadku grobów szkieletowych jak i ciałopalnych¹¹⁷. Wiele takich wyobrażeń znajduje się na situlach, które rozchodziły się szeroko po całej Europie i Azji. Sądzę, że ideę walk i zawodów na cześć zmarłego zapożyczyli Słowianie bardzo dawno i kontynuowali we własnym zakresie, nadając temu zwyczajowi swoiste treści. W świetle źródeł ruskich¹¹⁸ tryzmę urządza się zaraz po pogrzebie. Podobnie ma się rzecz u Bałtów, gdzie zawody i biegi kończą uroczysty obrzęd. W analogicznym kontekście spotykamy te obyczaje u Germanów, a przede wszystkim u Sasów i Skandynawów. Za takim znaczeniem tryzmy przemawia etymologia¹¹⁹ tego słowa, które dochowało się do naszych czasów w polskim i czeskim języku jako czasownik o znaczeniu *męczyć, dręczyć*.

Tryumfalny wjazd do nieba na koniu lub na wozie jest wątkiem bardzo starym. Bóstwa solarne u wszystkich ludów jeżdżą na kwadrydze albo dosiadają konia. Wiąże się z tym ofiara z konia, składana możliwym zmarłym, a polegająca na zagonieniu na śmierć zwierzęcia, które dobite palono na stosie. Zwyczaj ten poświadcza Ibn Fadlān oraz dane źródłowe do obrzędów pogrzebowych u Bałtów.

Charakterystyczną cechą ciałopalnego rytuału pogrzebowego jest wyraźna dysproporcja, jaka istnieje między wyposażeniem grobów możliwych tego świata a przeciętnymi darami, raczej bardzo skromnymi, składanymi pozostałym ludziom. Nawet w Rzymie, gdzie wykształcone warstwy społeczeństwa doskonale sobie zdawały sprawę z istoty duszy ludzkiej¹²⁰, obserwujemy w opisach

¹¹³ S. Urbańczyk, *Religia pogańskich Słowian*, Kraków 1947, s. 53.

¹¹⁴ Sekstus Empiryk, *O bogach*, s. 21; K. Mozyński, *Kultura duchowa*, s. 246—247.

¹¹⁵ Homer, *Iliada*, pieśń XXIV.

¹¹⁶ E. Cuq, *o. c.*, s. 1396—1401.

¹¹⁷ P. Monceau, *Etrurie funus*, (w:) *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* t. II, 1918, s. 1382—1384. Por. N. Åberg, *Bronzezeitliche und früheisenzeitliche Chronologie Italien*, Stockholm 1930, s. 108—118.

¹¹⁸ *Powieść minionych lat*, s. 219, 251, 252, 259.

¹¹⁹ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927; tenże, *Początki kultury słowiańskiej*, Kraków 1912, s. 183.

¹²⁰ Tym zagadnieniem zajmowała się zarówno filozofia teistyczna, reprezentowana przez Platona i jego uczniów, jak i materialistyczna reprezentowana m. in.

wielkich pogrzebów ciała palnych wrzucanie do stosu palonego cesarza dużej ilości przedmiotów, jak strój, narzędzia, ozdoby i jedzenie. Wydaje się, że traktowano to jako pierwszy hołd składany cesarzowi-bogu. U Słowian i innych ludów barbarzyńskich należy się w większym stopniu liczyć z wiarą w potrzebę dawania tych ofiar, aby dusza zmarłego mogła się w godny sposób zaprezentować na drugim świecie. Przecież jej pozycja na ziemi rzutowała na pozycję, jaką zajmie w niebie. Piotr z Dusburga¹²¹ tak pisze na ten temat: „Prusowie wierzyli w zmartwychwstanie ciała, ale nie tak jak powinni. Wierzyli bowiem, że każdy tak jak w tym życiu jest szlachetny lub nie, bogaty lub biedny, potężny lub słaby, takim samym pozostanie w tamtym życiu”.

Z całego opisanego dotąd kontekstu wierzeń słowiańskich wynika, że śmierć jest przejściem do lepszego życia, pełnego wiekuistej szczęśliwości, w rejonach znajdujących się powyżej sklepienia niebios, gdzie przebywa stwórca — bóg najwyższy. Z tej wiary wynika wielokrotnie podkreślana przez pisarzy arabskich radość, jaką okazywano w czasie pogrzebu. Wedle *Relacji anonimowej* „przy spalaniu głośno się radują utrzymując, iż cieszą się z powodu zmiłowania się nad nimi boga”. Również w opisywanym przez Ibn Fadlana pogrzebie bogatego Rusa dominuje nastrój radości i wesela. Widać też wielką troskę o to, aby stos palił się szybko i aby powstał wiatr i dym („i jeżeli w tej chwili powstaje wiatr, który rozdmawszy ogień rozsiejie popiół, to ten mąż przynależy do kraju. A jeżeli to się nie stanie, to oni nie uważają tego zmarłego za przyjętego do pałacu szczęśliwości i sądzą, że należy on do nieszczęśliwych”). Wyraża się w tym konieczność spalenia zmarłego, aby umożliwić mu przejście do raju. Przekazy źródłowe odnoszące się do Bałtów¹²² informują, że ro-

dzina zawsze zapytywała najwyższego kapłana, czy widział ducha zmarłego przelatującego nad dachem swego domu w locie do raju. Konieczność palenia musiała być niezwykle ważnym czynnikiem skoro, jak powiada inne źródło, Bałtowie przynosili z pola walki nawet głowę lub rękę, aby można było dokonać obrzędu. Na to samo wskazuje cytowany powyżej mit o Sowim — przewodniku dusz. To głębokie przywiązanie do omawianego rytuału spotkało się z chwilą przyjęcia chrześcijaństwa z narzuconym przez kościół i popartym przez władzę państwową nowym sposobem obchodzenia się ze zmarłym, ugruntowanym na absolutnie odmiennym uzasadnieniu filozoficzno-dogmatycznym. Kościół¹²³ wspierany przez państwo w stosunkowo szybkim czasie narzucił nowy obrządek, żądając całkowitego zaprzestania palenia zmarłych. Sądzę, że fakt ten pozostawił głębokie ślady w mentalności nawróconych Słowian i stał się podstawą wytworzenia się szeregu zabiegów magicznych a przede wszystkim wiary w wampiry, widma i strzygi. Wszystkie one pozostają przecież na ziemi, są nieszczęśliwe i nadaremnie domagają się spalenia na stosie. Już w *Iliadzie* i *Odysei* widma zmarłych pojawiają się żywym, prosząc o spalenie. Jeżeli nie dopełni się tego obyczaju, błakają się po świecie i szkodzą żywym. W przeciwieństwie do dobrych dusz ludzi spalonych, wampiry mogą się mścić na żywych za niedopełnienie tego ważnego obowiązku. Sądzę, że powstanie wiary w strzygi, widma oraz inne złośliwe stwory szkodzące ludziom bierze stąd swój początek. Szybkość, z jaką przeprowadzono chrystianizację i wysokość kar, na jakie narażeni byli ci, co palili zmarłych, spowodowała wytworzenie się i umocnienie tych wierzeń. Różnorodność zabiegów magicznych, które są żywe do dnia dzisiejszego wśród ludu, stanowi swego rodzaju reakcję na gwałtowność przeprowadzonych zmian. Wampiry i upiory niespalonych ludzi zaludniły szybko świat. Przypisywano im nadludzką moc, a one aby utrzymać się przy życiu wysysały krew niewinnych dzieci i dzieciw, wypijały mleko krowom, zamieniały

przez Epikura, por. Titus Lucretius Carus, *O naturze wszechrzeczy*, przekład E. Szymańskiego, Warszawa 1957, s. 92—111 („zatem jak dym, tak duszy natura musi dążyć w strefy powietrzne, aby tam się rozproszyć”).

¹²¹ H. v. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966, s. 51; A. Mierzyński, *o. c.*, t. II, s. 46, 59.

¹²² A. Gieysztor, *o. c.*, s. 101—104. Por. H. Łowmiański, *Dzieje Prus Wschodnich*, Toruń 1935; A. Mierzyński, *o. c.*, t. I, s. 102, 121, t. II, s. 60.

¹²³ T. Silnicki, *Z dziejów kościoła w Polsce*, Warszawa 1960, s. 5—47.

niemowlęta i podrzucały zamieńców. Było ich tak dużo, że wedle relacji Nestora¹²⁴ w 1092 r. „nawije (czyli zmarli) pieszo i konno najechali miasto Połock i jak żyjący marli nagle od niewidzialnych uderzeń i w dzień i w noc”.

Broniąc się przed tymi duchami, wyobrażenia ludowa wymyśliła wiele sposobów, które w większości dotrwały do dziś. Należy do nich mylenie drogi przy powrocie z pogrzebu oraz różne przemyślane sposoby wynoszenia zmarłego z mieszkania. Od dawna stosowanym i skutecznym sposobem było wynoszenie zmarłego przez dach. Zwłoki Włodzimierza Wielkiego¹²⁵ wyniesiono w ten sposób z książęcego dworu, jak to widać na miniaturze z *Kodeksu Radziwiłłowskiego*. Bardzo wymowne są dane pewnej kroniki czeskiej¹²⁶, opisujące szkodliwą działalność wampirów w latach 1336 i 1344. W pewnej wsi zmarł pasterz nazwiskiem Myślęta: „ten wstając po nocy chodził wokół po wszystkich wsiach, ludzi straszył, dusił i wywoływał. A gdy został kołem przebity, mówił szydząc: a to mi bardzo zaszkodziło, bo mi dali łaskę, żebym się mógł psom opędzać. A gdy go odkopali był wzdęty i jak wół ryczał strasznie. A gdy go rzucono w ogień, ktoś porwawszy kij wbił w niego, i natychmiast trysnęła krew jak z naczynia. Gdy został wykopany i włożony na wóz, ściągał nogi ku sobie jak żywy, ale gdy go spalono, całe zło ustało”. Słowiański świat duchów i wampirów był pierwotnie ubogi, a dopiero z czasem wzbogacił się nowymi wyobrażeniami. Ogólnie uważa się, że wiele z tych postaci ma nowe nazwy i że liczba zjaw wzrastała w nowszych czasach¹²⁷.

W zakres religii wchodzi również miejsca święte, święta i obchody. Są to sprawy ściśle ze sobą związane, gdyż odpowiadają na pytanie, gdzie i w jaki sposób czczono najwyższe bóstwo. Z całej Słowiańszczyzny, z wyjątkiem terenów nadłabskich, nie znamy świątyń jako miejsc kultu pogańskiego. Do czasów przyjęcia chrześcijaństwa cześć bogu

oddawano pod gołym niebem. Nie ma wspólnej słowiańskiej nazwy¹²⁸ na świątynię ani na posągi. Źródła pisane¹²⁹ potwierdzają natomiast istnienie świątyń w Retrze, Radogoszcu, Szczecinie w liczbie trzech, w Gardzcu i Gockowie. Wyłania się zatem zagadnienie, czy należy je uznać za lokalną nowość powstałą pod obcym wpływem, najpewniej chrześcijańskim, czy uważać za wyraz wewnętrznej ewolucji, która jedynie na tym terenie miała szanse na wytworzenie własnego typu świątyni. Osobiście opowiadam się za tą drugą możliwością sądząc, że Słowianie ruscy, polscy i czescy byli o krok od wprowadzenia rodzimej budowli świątynnej, mogącej zaspokoić ich narodowe zapotrzebowanie na wyodrębnione miejsce kultu publicznego. Jeżeli do tego nie doszło, to tylko dlatego, że właśnie w tym czasie weszli w świat narodów chrześcijańskich, a własna tradycja została przerwana. Słowianie od najdawniejszych czasów zamieszkiwali wśród ludów, które albo wcale nie doszły do budowania własnych świątyń, albo uczyniły to bardzo późno i to pod wpływem grecko-rzymskim. Pośród tych ludów Germanie, Bałtowie, Getowie, Tracy i Ilirowie wyznawali w większości religię opartą na rytuale ciałopalnym. Sąsiadujące od północnego-wschodu ludy fińskie, irańskie i turskie wyznawały w tym czasie wierzenia szamanistyczne, w mniejszym lub większym stopniu przeniknięte mazdeizmem, przez co rozumieć system religijny Zaratustry. W tym kręgu obywano się bez budowli świątynnych bardzo długo. Rolę miejsc świętych pełniły specjalnie w tym celu wybrane tereny, najczęściej zalesione i położone wysoko w górze, szczycące się tym, że sam bóg wybrał to miejsce, aby w nim odbierać cześć. U Słowian, podobnie jak u Bałtów, każda mała społeczność ludzka miała swój święty gaj, gdzie wspólnie oddawano cześć bogu.

¹²⁸ S. Urbańczyk, *Religia*, s. 55–60; tenże, *O rekonstrukcję religii*, s. 40.

¹²⁹ G. Labuda, *o. c.*, s. 121–126; S. Urbańczyk, *Religia*, s. 63–67; por. J. Hermann, *Einige Bemerkungen zu Tempelstätten und Kultbildern im nordwestslawischen Gebiet*, *Archeologia Polski* t. XVI, 1971, s. 525–540.

¹²⁴ Por. W. Antoniewicz, *o. c.*, s. 387.

¹²⁵ *Powieść minionych lat*, s. 303; W. Antoniewicz, *o. c.*, tabl. XV, fig. 22.

¹²⁶ S. Urbańczyk, *Religia*, s. 50–51.

¹²⁷ S. Urbańczyk, *Religia*, s. 41–49

Ten stan notują źródła, stwierdzając: „ile okręgów w tym kraju tyle znajduje się świątyni”. Spośród tej wielości stosunkowo szybko wyodrębniają się miejsca święte, dokąd schodziła się ludność z dużego terenu, miejsca specjalnie zorganizowane i dostosowane do masowego kultu. Do takich należą: ośrodek kultowy na Ślęży¹³⁰ poświadczony nie tylko archeologicznie ale i wzmianką podaną przez Thietmara¹³¹, ośrodek na Łysej Górze¹³², w Trzebiatowie, pow. Gryfice, na Górze Grodowej w Tumlinie¹³³ i inne. Czesi mieli znany gaj na górze Řip¹³⁴. Sądzę, że rację ma S. Urbańczyk¹³⁵ przypuszczając, że kult organizowała tu nie władza przed- albo państwowa ale jakiś nie znany nam związek religijny, opierający się najprawdopodobniej na misteriach i wtajemniczeniu, o czym w odniesieniu do Słowian wspomina Thietmar¹³⁶. Władza państwowa natomiast uczyniła dalszy krok ku organizacji świątyni, wiążąc miejsce kultu ze swoim miejscem pobytu, jak się to stało w Kijowie i w Nowogrodzie¹³⁷. Wprawdzie posągi zostały ustawione poza grodem, ale w bliskim sąsiedztwie, i już tylko krok do budowy okazałego domu bożego. W cza-

sach Mieszka, albo raczej jeszcze za jego poprzedników, dokonano przeniesienia miejsca kultu w obręb stołecznego grodu Gniezna¹³⁸. Na podobnych zasadach powstał ośrodek kultu w Płocku¹³⁹. Wydaje się, że tkwiące w tych faktach tendencje doprowadziłyby do wznoszenia domów bożych, ale stało temu na przeszkodzie przyjęcie nowej wiary. Organizacja państwowa była katalizatorem dla tej działalności. Bałtowie¹⁴⁰ np. doszli do stworzenia centralnego miejsca kultu ze świętym ogniem w Rodowe, ale nie postavili tu okazałej świątyni, pozostając przy gaju. Niewykluczone, że gdyby władza państwowa organizowała ten przybytek, stałaby tam świątynia.

Bardzo istotnym elementem świętego gaju jest starodrzew a przede wszystkim dęby. Wszystkie opisy gajów, tak słowiańskich¹⁴¹ jak bałtyjskich, mówią o gaju dębowym. Podobnie zresztą jest u Germanów, a specjalnie u Sasów, którzy najdłużej trzymali się pogaństwa. Dąb, duże, silne drzewo, stał się symbolem boga, gdyż jest przez niego często naznaczony piorunem. Piorun był od najdawniejszych czasów atrybutem boga, a w religiach związanych z ciałopaleniem stał się symbolem wiecznego ognia¹⁴², błyskiem, który objawia boga, otwierając niebo i ukazując właściwe jego mieszkanie.

Od dawna dyskutowane jest pytanie, czy istniała u Słowian organizacja kapłaństwa¹⁴³. Jest ona źródłowo poświadczona jedynie dla Słowian nadbałtyckich, gdzie stanowisko kapłanów było wyjątkowe. Sprawowali oni

¹³⁰ H. Cehak-Hołubowiczowa, *Badania nad wierzeniami religijnymi w starożytności i wczesnym średniowieczu na terenie Śląska*, (w:) *Religia pogańskich Słowian*, Kielce 1968, s. 69–80 (tam dalsza literatura), oraz tejże głos w dyskusji, tamże, s. 109–110; tejże, *Kamenna konstrukcja kultowa pod szczytem na północnym stoku góry Ślęży*, Światowit t. XXIII, Warszawa 1960, s. 479–493.

¹³¹ Cytuję za S. Urbańczykiem, *Religia*, s. 70: „Leży (Niemcza) w ziemi śląskiej, nazwanej tak niegdyś od pewnej góry bardzo wysokiej i rozległej. Dla swojej jakości i wielkości, gdy zachowywano tam przeklęty pogański kult, otoczona była przez mieszkańców wielką czią”.

¹³² J. Gąssowski, *Ośrodek kultu pogańskiego na Łysej Górze*, (w:) *Religia pogańskich Słowian*, Kielce 1968, s. 47–60.

¹³³ J. Kuczyński, Z. Pyzik, *Ośrodek kultu pogańskiego na Górze Grodowej w Tumlinie, pow. Kielce*, (w:) *Religia pogańskie Słowian*, Kielce 1968; W. Filipowiak, *Słowiańskie miejsca kultowe w Trzebiatowie, pow. Gryfice*, Materiały Zachodnio-Pomorskie t. III, Szczecin 1957, s. 75–95.

¹³⁴ G. Labuda, *Czechy*, (w:) *Słownik starożytności słowiańskich* t. I, Warszawa 1961, s. 286.

¹³⁵ S. Urbańczyk, *O rekonstrukcję religii*, s. 42–43.

¹³⁶ *Kronika Thietmara*, s. 586.

¹³⁷ *Powieść minionych lat*, s. 267–8.

¹³⁸ K. Żurowski, *Gniezno*, (w:) *Słownik starożytności słowiańskich*, t. II, 1964, s. 116–117.

¹³⁹ W. Szafrński, *Płock*, (w:) *Słownik starożytności słowiańskich*, t. IV, 1970, s. 152, 157.

¹⁴⁰ A. Mierzyński, *o. c.*, t. II, s. 4–55.

¹⁴¹ W. W. Siedow, *Drewnierusskoje jazyczeskoe swjattiszcze w Peryni*, *Kratkije soobszeczenija Instituta Istorii Materialnoj Kultury* t. 50, Moskwa 1953, s. 92–103; B. A. Rybakow, *Jazyczeskaja simwolika russkogo prikladnogo iszkustwa*, (w:) *I Międzynarodowy Kongres Archeologii Słowiańskiej*, t. V, Wrocław 1970, s. 352–367; I. S. Winokur, *Nowyje nachodki jazyczeskich izwanij w srednem Podnieprowie*, tamże, s. 378–384, J. Gąssowski, *Religia*, s. 567–574.

¹⁴² M. Delcourt, *o. c.*, s. 70–79; por. J. Bidez, *Eos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945, s. 43–51.

¹⁴³ J. Tyszkiewicz, *o. c.*, s. 550–562; S. Urbańczyk, *Religia*, s. 72–76.

opiekę nad świątynią i świętym koniem, zajmowali się wróżbami i składali w imieniu społeczności ofiary. Posiadali władzę wyższą od księcia, ale też tylko oni byli ostoją pogaństwa i toczyli ciężką walkę o byt własnych wierzeń. Wysuwa się przeto na czoło zagadnienie, kto spełniał te zadania u pozostałych plemion słowiańskich. Na terenie Rusi źródła poświadczają ludzi zwanych „wołchwami”¹⁴⁴, będących ostoją pogaństwa i zarzewiem buntu przeciw nowej wierze. *Powieść minionych lat* informuje, że ofiary i posągi stawiał w Kijowie Włodzimierz, a w Nowogrodzie Dobrynja delegowany przez księcia. Wskazywałoby to na fakt, że w okresie, kiedy przyjmowano nową wiarę, rola kapłanów była niewielka, a na czoło wysunęła się władza państwowa. Z faktu, że w Gnieźnie i w Płocku, siedzibach książęcych, były miejsca kultu, wnioskowałabym, że funkcje najwyższego kapłana przeszły w tym czasie w ręce władzy państwowej organizującej kult zarówno w Polsce jak i na Rusi¹⁴⁵. Ruskim „wołchom” odpowiadali w Polsce żercy¹⁴⁶, przy czym jedni i drudzy zajmowali się głoszeniem doktryny i organizacją kultu. Istnienie aż trzech wyrazów na oznaczenie ofiary: *trzeba*, *żertwa* i *obiata*, dowodzi wyraźnej organizacji kultu. Materialnym zaś tego świadectwem są miejsca kultu zorganizowanego, a przede wszystkim krąg kultowy na Łysej Górze. Przecież ten obiekt¹⁴⁷ nie powstał sam z siebie, ani też nie wzniesiono go mimochodem, rzucając tak sobie kamienie. Jego rozplanowanie dowodzi z góry powziętej koncepcji, a i organizacja kultu w czasie świąt wymagała ludzi specjalnie się tym zajmujących. Sądziłabym, że Słowianie nie wytworzyli czegoś w rodzaju kasty kapłanów, ale posiadali ludzi wybranych przez społeczność, pełniących te funkcje dożywotnio. Może byli to starcy, jak to ma miejsce we współczesnej Bułgarii¹⁴⁸. Ludzie ci dobrowolnie usuwali

się z czynnego życia społecznego, poświęcając swój czas czynnościom religijnym. Jeślibyśmy, co jest wysoce prawdopodobne, przyjęli oddziaływania z Indii¹⁴⁹, to byłoby to asceci żyjący na uboczu, oddani wyłącznie sprawom kultu. Nie wyklucza to, że funkcje kapłańskie w ramach rodu i rodziny spełniali ich starsi, działający w tym zamkniętym gronie. Istnienie jednak kapłanów wyłącznie poświęcających się sprawom wiary, i prowadzących ascetyczny tryb życia, poświadczają źródła bałtyjskie¹⁵⁰ opisujące najwyższego kapłana zwanego „Kriwe” od laski, którą nosił, i innych kapłanów. Ważne są wzmianki, że często palili się oni na znak ofiary złożonej swemu bogu, co wyraźnie nawiązuje do podobnych praktyk buddyjskich.

Trzeba jeszcze poruszyć sprawę świąt i ofiar. Zapewne wszystkie ważniejsze zjawiska roku słonecznego były połączone ze świątami. Mielibyśmy jako główne święta dwa zrównania dnia z nocą oraz najdłuższą noc i najkrótszy dzień. Tradycja ludowa¹⁵¹ wyraźnie to potwierdza, a chrześcijański rok obrzędowy nawarstwił się w widoczny sposób na dawne święta pogańskie. Zachowały się obrzędy ludowe odprawiane w okresie Wielkiej Nocy z paleniem ognia w wielki czwartek, a nazwa wielkiego święta najdłuższej nocy, „Godowe święta”, przetrwała jako czas obrzędowy do naszych czasów. Najkrótsza noc czerwcową była świętem „Ognia”, w trakcie którego palono ogniska i tańczono. Opisywana atmosfera tego święta najsilniej wiąże się z bachanaliami i nie jest wykluczone, że stamtąd się wywodzi. Święto wiosny oraz jesienne dożynki wiązałyby z misteriami i widziałabym w nich odzwierciedlenie, może dość dalekie, misteriów eleuzyńskich. Wiosenne święto¹⁵² topienia Marzanny jako jedyne wiąże się z żeńskim bóstwem. Obecność symbolu śmierci w tym

¹⁴⁹ M. Cabalska — głos w dyskusji, w(;) *Religia pogańskich Słowian*, Kielce 1968, s. 116—117.

¹⁵⁰ A. Mierzyński, o. c., t. II, s. 58—59; A. Brückner, *Starożytna Litwa*, s. 19.

¹⁵¹ J. G. Frazer, o. c., s. 476—496; G. Vernadsky, s. 193—199; M. Gavazzi, *Vue d'ensemble sur la culture poleoslave et ses caractères généraux*, Ethnologia Slavica t. I, Bratislava 1970, s. 26—34.

¹⁵² S. Urbańczyk, *Religia*, s. 80—85.

¹⁴⁴ *Powieść minionych lat*, s. 50—51.

¹⁴⁵ *Powieść minionych lat*, s. 234. Olegowi został nadany tytuł wieszcz, wskazujący na kapłańskie funkcje władcy.

¹⁴⁶ A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*, wyd. 3, t. I, Warszawa 1958, s. 58.

¹⁴⁷ J. Gąssowski, *Ośrodek kultu pogańskiego*, ryc. 11.

¹⁴⁸ K. Moszyński, *Kultura duchowa*, s. 256—257.

obrzędzie łączy go wyraźnie z wtajemniczeniem oraz umacnianiem w doktrynie i obrzędach, potwierdzając ogólnie znany fakt charakterystycznego dla Słowian braku obawy przed śmiercią. Sądziłabym, że jeśli cykl świąt w każdym systemie religijnym służy do umacniania w wierze, to wiosenne zrównanie otwierało cykl, wprowadzając w doniosłą tajemnicę śmierci i życia pozagrobowego. Kolejne święto najdłuższej nocy ma, jak powiedziałam, charakter bachiczny¹⁵³. W tańcu i piciu wyraża się szal i upojenie, które prowadzi do ekstazy i łączenia się z bogiem. Jeszcze bardziej uroczyste obrzędy odprawiano w okresie dożynek¹⁵⁴. Jest to święto życia, bo zbiory, których bóg udzielił, podtrzymują życie, ale i śmierci poprzez rytuał głównego wtajemniczenia, podobnie jak to ma miejsce w dużych misteriach eleuzyńskich¹⁵⁵. I tam oba te wątki są nierozrwalne, bo przecież bogini plonów i urodzaju wtajemnicza osobiście w podstawowe prawdy życia i śmierci. Opisane przez Helmolda obrzędy też na taką interpretację pozwalają, a nawet ją popierają poprzez istnienie ofiar, uczty obrzędowej oraz nauki, jakiej udziela kapłan ludowi. Kolejne święto w samo zrównanie miało chyba charakter świąt związanych z pamięcią zmarłych i było jednym z licznych terminów uctw obrzędowych ku ich czci. Ostatnie, „Godne święta”¹⁵⁶ kończyły rok. Trwały najdłużej i stanowiły ukoronowanie wszystkich prac i obrzędów. Widziałabym w tym wyraźną analogię do podobnego święta w mazdeizmie i sądziłabym, że analogiczny był tok obrzędów¹⁵⁷, polegający na recytacji mitu stworzenia i doktryny eschatologicznej. Chyba więc był to główny

okres głoszenia doktryny i dzień wielkiego sądu. Żaden system religijny nie może się obyć bez dnia pokuty i odpuszczenia. Bogaty zasób leksykalny dotyczący życia duchowego¹⁵⁸ Słowian popiera moje przypuszczenie.

Przedstawiony powyżej obraz religii Słowian jest propozycją nowego odczytania źródeł, na ogół skąpych i ułamkowych. Został on oparty o założenie, że obrządek ciałopalny jest wykładnikiem najstarszej znanej nam religii powszechnej. Staralam się uwypuklić wątki właściwe tylko dla Słowian oraz wydzielić możliwie dokładnie to, co jest wspólne dla całego dużego zasięgu ludów palących swych zmarłych. Nie żyli oni przecież w próżni, a otaczały ich ludy o różnych systemach religijnych, bardziej lub mniej rozwiniętych. Uchwycenie tych zjawisk jest niezmiernie trudne, gdyż poszczególne tendencje rozwojowe, krzyżując się wzajemnie, utrudniają jednoznaczną klasyfikację tworzących się nowych zespołów wierzeniowych. Stosunki między ludami powodują przenikanie poszczególnych wątków wierzeniowych z obszaru na obszar. Trzeba jednak pamiętać, że następowało to tylko wtedy, jeśli te praktyki w swej treści zasadniczej i w zakresie jednego systemu religijnego nie odbiegały zbyt daleko od potrzeb miejscowych. Tylko w tym przypadku mogły zostać zaakceptowane, powodując bądź przyjmowanie nowych atrybutów, bądź kształtowanie się podobnych zasad i idei.

Opierając się na powyższych założeniach, warto byłoby zastanowić się, z jakimi znanymi nam religiami najpełniej da się porównać system wierzeń zrekonstruowany dla Słowian. Pozostając w obrębie religii związanych z kremacją, należałoby w pierwszym rzędzie rozpatrzyć podobieństwo z religią Wed. Sądzę, że nadzwyczajna różnorodność panteonu wedyjskiego, dopatrywanie się najwyższego bóstwa w coraz to innym bogu, przy równoczesnym bardzo wyrazistym pojęciu monoteistycznego boga, odwiecznego nieskończonego twórcy nieba, ziemi i ładu wszechświata, władcy wszystkich bogów, jest

¹⁵³ A. Gieysztor, o. c., s. 82–97.

¹⁵⁴ L. Niederle, *Slovanské starožitnosti* t. II, Praga 1924 (rozdz. *Vira a náboženství*). S. Tokarey, *Niederle's Views on the Religious Belief of the Ancient-Slavs in the Light of the Latest Research*, *Ethnologia Slavica* t. I, 1970, s. 47–64.

¹⁵⁵ G. Méautis, *Les dieux de la Grèce*, Paris 1959, s. 93–120; T. de Scheffer, *Mystères et oracles helléniques*, Paris 1943, s. 29–73, 105–108; V. Magnien, *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1950. Por. M. Cabalska, *Ze studiów nad systemami religijnymi*, s. 10.

¹⁵⁶ K. Moszyński, *Kultura duchowa*, s. 433–454; S. Poniatowski, *Etnografia Polski*, Wiedza o Polsce t. III, Warszawa 1932, s. 191–334.

¹⁵⁷ M. Molé, o. c., s. 86–90.

¹⁵⁸ K. Dobrowolski, *Umysłowość i moralność społeczeństwa staropolskiego*, (w:) *Kultura prapolska*, Kraków 1930, s. 12.

niezwykle bliskie tym pojęciom, jakie o najwyższym bogu i jego roli mieli Słowianie. Te związki staną się tym bliższe, jeśli pamiętać, że najwyższe niebo, będące mieszkaniem boga stwórcy, to svar¹⁵⁹ z hymnów *Rygwedy* i tekstów buddyjskich z czasów Asioki. Wystarczy zacytować *Rygwedę*¹⁶⁰, hymn II, 2, 8: „niech Agni zabłyśnie jak svar, przestrzeń świetlana”; albo 8, 9: „Agni i svar ze swym blaskiem, jaśniejący kolorami w płomieniu, niestarzejącą się jasnością upiękasz”. Podobne znaczenie ma ten apelatyw w ustach Asioki mówiącego: „cóż jest bardziej pożądanego, jak osiągnąć svar”. Istnieje również epitet svaraj oznaczający tego, co króluje sam ze siebie, a często przydawany m. in. Agni i Indrze. W świetle tych danych słowiański bóg Swarog może pochodzić albo od apelatywu svaraj, albo określenie Swaróg nie oznacza boga, a przestrzeń ponad nieboskłonem, svar mieszkanie boga. W tym znaczeniu apelatyw zdrabniający Swarozyc staje się bardziej jasny i silniej występuje łączność z Daćbogiem synem niebios.

Jest faktem dawno znanym, na który zwrócił uwagę K. Moszyński¹⁶¹, że język słowiański nie posiada apelatywu o znaczeniu „bóg”, względnie imion najwyższego boga urobionych od rdzenia „dei” — święcić, jaśnieć, a istniejących w innych językach indoeuropejskich z bałtyjskim włącznie. Natomiast u Słowian istnieje apelatyw o sensie „bóg w ogóle”, wywodzący się od rdzenia „bhag” — udzielać, otrzymać, udział i związany z „bhaga” — cechą bóstwa oznaczającą dawcę wszelkiego dobra. Cecha „bhaga” jest częstym w sanskrycie, a przede wszystkim w hymnach *Rygwedy*¹⁶² przymiotem boga Agni. Ilustrują to cytaty z hymnów, a mianowicie VI, 132 mówi: „ty Agni jesteś nam Bhagą, aby zsyłać radość”; II, 17, 7 o Indrze: „Jak starzejąca się w domu rodzicielskim córka, z wspólnego miejsca błagamy cię jako Bhagę, spełnij nasze życzenia, udziel pomocy i części, którą każdemu wydzielasz”. Hymn VII najsilniej to znaczenie pod-

kreśla w słowach: „Bhago wodzu, Bhago prawdziwy dawco bogactw, Bhago bądź łaskaw tej pieśni, zsyłając nam dary, Bhago rozmnażaj nam bydło i rumaki, Bhago daj nam obfitość bohaterów”. W dalszym rozwoju tego epitetu zatraciła się osobowość, a pozostało pojęcie najwyższego dobra oraz bogactwa i w tym znaczeniu widzimy je w buddyźmie, gdzie określa ono ostateczny cel życia osiągnięty przez ascezę.

Wierzenia eschatologiczne¹⁶³ Słowian znajdują bliskie odpowiedniki w rytuale pogrzebowym hymnów *Rygwedy*, a przede wszystkim w tym, co jest zawarte w X hymnie. Znajdujemy bowiem identyczne do słowiańskiego pojęcie duszy-oddechu, która opuszcza ciało po śmierci i pojęcie ducha-*spiritus*, który wyzwala się po spaleniu. Dusza-widmo, analogicznie jak słowiański wampir, jest nieprzychylna dla żyjących i tylko spalanie może sprawić, że przeniesie się do Boga. Odnajdujemy radość, że bóg ulitował się i powołał duszę do siebie i analogiczną jak u Słowian cześć dla ognia boga Agni.

W hymnie X, 18, 7 jest powiedziane, że żona kładzie się na stosie męża, aby z nim dzielić życie wieczne. Jest to najstarszy zapis odnoszący się do tego rytuału i nie ma powodu wątpić, że właśnie stąd wywodzi się zwyczaj szeroko następnie rozpowszechniony, a tak ściśle, w świetle źródeł pisanych, przestrzegany u Słowian.

Wszystko, co wyżej powiedziano, dowodzi, że oddziaływanie religii Wed na kształtowanie się wierzeń słowiańskich było bardzo silne i długotrwałe. Należy z naciskiem podkreślić i podtrzymać zdanie K. Moszyńskiego¹⁶⁴, że „życie religijno-obrzędowe Prasłowian zdecydowanie i od dawna nawiązuje do Wschodu”. Potwierdzają to ostatnie badania radzieckie¹⁶⁵ nad zagadnie-

¹⁵⁹ A. L. Basham, o. c., s. 240—242, 297—320; U. Schlenker, o. c., s. 11—14.

¹⁶⁰ K. Moszyński, *Pierwotny zasięg*, s. 93, przypis 53.

¹⁶¹ I. I. Ljapuszkin, *Słowianie wstecznej Europy nakanunie obrazowanija drevnerusskago gosudarstva*, Leningrad 1968; W. W. Siedow, *Słowianie wierzchniego Podnieprovia i Podwinia*, Moskwa 1970; J. Werner, *Zur Herkunft und Ausbreitung der Anten und Sklawen*, (w:) *Actes du VIII Congrès International des Sciences Préhistoriques et Protohistoriques*, Beograd 1971, s. 243—252.

¹⁵⁹ V. Machek, o. c., s. 60—61.

¹⁶⁰ J. Łęgowski-Nadmorski, o. c., s. 35.

¹⁶¹ K. Moszyński, *Pierwotny zasięg*, s. 83—93.

¹⁶² J. Łęgowski-Nadmorski, o. c., s. 23—24.

niem etnogenezy Słowian, których wyniki w całej rozciągłości nawiązują do osiągnięć K. Moszyńskiego.

Brak jednak w religii słowiańskiej analogii do przemian, jakie zaszły w Indiach, a które doprowadziły do upowszechnienia się wiary w pośmiertną wędrówkę dusz. Tego wątku w wierzeniach słowiańskich nie odnajdujemy. Religia Słowian ma wskutek tego bardziej archaiczny charakter, nawiązując do najstarszej warstwy wierzeniowej ludów hołdujących ciałopaleniu. Jest faktem godnym podkreślenia, że Bałtowie przyjęli tę doktrynę, mimo że siedziby ich znajdowały się na północny wschód od Słowian. Poświadcza to znany *passus* Kadłubka¹⁶⁶, który mówi: „jest bowiem powszechnym obłędem pruskim wiara, że wyzute z ciał dusze wlewają się ponownie w przyszłe ciała, inne zaś zwierzęcą, przybierając ciała zwierzęce”. Wydaje mi się, że w środowisku słowiańskim działały w tym czasie silniejsze wpływy buddyzmu¹⁶⁷, które poparły pewne zespoły pojęciowe własną doktryną, przyczyniając się do utrwalenia się apelatywu „bóg”. Umocniły one ogólne pojęcia teistyczne niezależnie od faktu, że czysta doktryna buddyzmu jest ateistyczna. Jest rzeczą prawdopodobną, że właśnie buddyzm przyczynił się do utrwalenia w religijności słowiańskiej czci gajów jako miejsc świętych, a charakterystyczny dla Słowian brak budowli świątynnych pozostaje w ścisłym związku z wpływami tej doktryny.

Można by jeszcze przytoczyć kilka drugorzędnych cech, jak to że słowiański Perun, bóg wojowników, ma ścisłą analogię w Indrze oraz że wielogłowość wyobrażeń bóstw jest wyróżniającą cechą dla obu analizowanych zespołów. Znanemu z przekazu Helmolda¹⁶⁸ „Czernobogowi” odpowiadałby Rudra indyjski, a demonom Wed całkowicie odpowiadają słowiańskie demony.

Związek, jaki istnieje między szerzeniem się ciałopalenia a oddziaływaniem Indii nie tylko na sąsiadujące z nią kraje, ale i na bardzo odległe tereny, jest uchwytany zarówno w badaniach archeologicznych jak

i w źródłach pisanych. Liczne i długotrwałe kontakty handlowe uwidaczniają się od najdawniejszych czasów, poświadczone szerokim zasięgiem terytorialnym występowania poszczególnych zabytków archeologicznych na obszarach od Indii po Bałkany. Niezwykle instruktywny jest zasięg szpili brązowej z podwójnymi tarczkami spiralnymi¹⁶⁹, datowanej na lata 1700—1500 p. n. e. i znanej z wielu egzemplarzy poczynając od Rumunii poprzez Azję Przednią i Iran a kończąc na Indiach. Dzięki kontaktom z Indiami rozwija się na terenie dorzecza Syr-Darii¹⁷⁰ silny ośrodek obrządku ciałopalnego, którego początki sięgają X w. p. n. e. Najwcześniejsze groby ciałopalne w Azji centralnej pojawiają się zarówno na stepach jennisejskich w kulturze andronowskiej, jak i na obszarach nadczarnomorskich w kulturach zrębowej i abaszewskiej.

Przenikanie obrządku ciałopalnego wzmożło się poprzez misyjną działalność buddyzmu. Osiągnęła ona znaczne nasilenie za panowania cesarza Asioki¹⁷¹ (269—232 r. p. n. e.) i objęła swym zasięgiem południowe obszary Azji Przedniej i graniczące z nią tereny Europy. Bezpośrednie zetknięcie się ludów scyto-sarmackich z cywilizacją Indii¹⁷² nastąpiło w I w. p. n. e. W tym czasie Siakowie dotarli do Indii i utrwalili swą władzę nad północnymi obszarami. Nowa dynastia pod nazwą Pahlawów utrzymała przez jakiś czas władzę nad Indiami. Kolejny najazd koczowników irańskich, których najlepiej znanym władcą był Kaniszka (78 r. lub 144 r. n. e.), doprowadził do silnego ugruntowania buddyzmu na znacznych terenach aż po stepy nadczarnomorskie. Działo się to za sprawą Kaniszki, który jako wyznawca Buddy propagował tę religię. Chyba od tego czasu datuje się silny ośrodek buddyzmu na terenie Chorezmu¹⁷³, który dotrwał aż do upadku państwa. Chorezmijczycy, znani

¹⁶⁹ J. L. Huot, *La diffusion des épingles à tête à double enroulement*, Syria t. 46, Paris 1969, s. 57—98.

¹⁷⁰ S. P. Tołstow, *Średnieazjatskije Skify w swetle nowiejszych archeologicznych odkrytych*, Wiestnik drevniej istorii, Moskwa 1963, nr 2, s. 34—36, ryc. 2, 3, 6, 8.

¹⁷¹ A. L. Basham, o. c., s. 84—89.

¹⁷² M. Panikkar, *Dzieje Indii*, Warszawa 1956, s. 59—65.

¹⁷³ H. Kouzmina, *Nouvelles découvertes archéolo-*

¹⁶⁶ A. Mierzyński, o. c., t. II, s. 47—50.

¹⁶⁷ M. Cabalska — głos w dyskusji, (w:) *Religia pogańskich Słowian*, s. 115—117.

¹⁶⁸ V. Machek, o. c., s. 62—63.

z tolerancją wobec innych religii, sami w większości byli wyznawcami mazdeizmu.

W świetle tych faktów nietrudno przyjąć przenikanie wątków wierzeniowych związanych z wedyzmem i buddyzmem, datujące się od bardzo dawnych czasów. Nie wydaje się jednak, aby wierzenia słowiańskie kształtowały się tylko i wyłącznie pod wpływem podniet idących z ośrodka indyjskiego. Sądzę, że można wskazać szereg równie ważnych zbieżności z religiami świata greckiego, a przede wszystkim z misteriami eleuzyńskimi. Wprawdzie wnioskowanie na podstawie przekazu Thietmara mówiącego o misteriach u Słowian¹⁷⁴ jest niepewne, ale nie wydaje się pozbawionym podstaw przyjęcie, że były one szeroko rozpowszechnione¹⁷⁵ i że poprzez misteria szerzyła się religia związana z obrzędkiem ciałałpalnym. Przykład Triptolemosa¹⁷⁶, jeżdżącego na wozie proroka tej religii, wtajemniczającego w jej arkana, a równocześnie szerzącego znajomość uprawy roślin, jest niezwykle sugestywny. Tym chyba należy tłumaczyć ścisły związek między obrzędowością agrarną a kultem bóstw przyrody. Na tej podstawie przypuszczam, że święto plonów — „dożynki”, jedno z głównych i najlepiej opisanych świąt, miało i drugi nieznany nam aspekt wtajemniczenia na wzór wielkich misteriiów eleuzyńskich.

Przekazy pisarzy arabskich upoważniają do mniemania, że Słowianie dobrze znali wierzenia sąsiadujących z nimi ludów i orientowali się w różnicach zachodzących między nimi. Bardzo znamienity jest w tym względzie

przekaz zawarty w dziele *Skrót (księgi) cudów i dziwów*¹⁷⁷, pochodzący z drugiej poł. X w. lub z pierwszej poł. XI w., i dotyczący Bułgarów naddunajskich, który brzmi: „Kiedy pomiędzy nimi umiera jakiś potężny człowiek, zbierają oni domowników zmarłego i ludzi z jego otoczenia i wydawszy im polecenia palą ich wraz ze zmarłym. Mówią: palimy ich na tym świecie, ale nie będą oni płonąć na drugim świecie”. Ta bardzo krótka wypowiedź dowodzi, że orientowano się w eschatologii mazdeistycznej, w której palenie po sądzie ostatecznym jest podstawowym warunkiem odrodzenia dusz, które przybrawszy postać świetlistą wiodą odtąd życie w szczęściu i rozkoszy, nie odbiegające od życia ziemskiego. Religia Zaratustry jest religią czcicieli ognia, a główna różnica zasadza się właśnie w wierzeniach eschatologicznych. Wątek czci ognia mógł niewątpliwie zbliżyć ją do wierzeń związanych z ciałałaleniem i spowodować łatwość upodobnienia się niektórych obrzędów słowiańskich do najważniejszego święta mazdeistycznego Nowego Roku. Sądziłabym, że nastąpiło to poprzez przyswojenie tych wątków słowiańskim świętom zimowej najdłuższej nocy, zwanym Godne¹⁷⁸ Święta albo po prostu Gody, które kończyły słowiański rok obrzędowy.

Religia Słowian wchłonęła w siebie zapewne wiele elementów i nie wątpię, że będzie je można kiedyś dokładnie wydzielić. Niższe opracowanie przedstawia pierwszą tego rodzaju próbę. Niezależnie od faktu, że chrześcijaństwo wiele z tych wierzeń przekształciło i że w dużym stopniu przyczyniło się do powstania nowych wątków, należy się spodziewać, że dalsze badania w pełniejszy sposób naświetlą nam wierzenia religijne naszych przodków.

giques en Asie Centrale, Revue Historique t. CCXLV, Paris 1941, s. 13—16.

¹⁷⁴ A. Gieysztor, *La mythologie slave*, s. 86; *Kronika Thietmara*, s. 586.

¹⁷⁵ M. Cabalska, *Ze studiów nad systemami religijnymi*, s. 11, 14.

¹⁷⁶ G. Méautis, *o. c.*, s. 113—120.

¹⁷⁷ T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe*, s. 152.

¹⁷⁸ S. Poniatowski, *o. c.*, s. 191—334.