

STANISŁAW BYLINA  
(Warszawa)

## SŁOWIAŃSKI ŚWIAT ZMARŁYCH U SCHYŁKU POGAŃSTWA. WYOBRAŻENIA PRZESTRZENNE

Podjmując próbę odtworzenia wierzeń i wyobrażeń pogańskich Słowian o świecie zmarłych, dawniejsi i współcześni nam autorzy natrafiali na materiał źródłowy bądź to miałki i wyblakły, bądź złożony z elementów wcale barwnych i wyrazistych, lecz za to zupełnie do siebie nie przystających. „Ocalale strzępy wierzeń”, jak je określił Aleksander Gieysztor<sup>1</sup>, mają bowiem różnorodną proveniencję i nie mniej zróżnicowaną metrykę. Zasiadających do trudnej, choć niewątpliwie wciągającej układanki, spotykają liczne pułapki. Czyhają one w tekstach wczesnych autorów chrześcijańskich i arabskich oceniających słowiańskie pogaństwo poprzez bliższe im a zupełnie odmienne światopoglądy. Wymagają baczności źródła archeologiczne, które często zachęcają do efektownych i nader ryzykownych interpretacji. Znana jest podstępność wielce atrakcyjnych dla historyka i istotnie cennych świadectw folkloru, obrosłych wszakże w niełatwe do rozpoznania obce nawarstwienia i zapożyczenia. Wiadomo również, iż ogromnie ważny dla omawianych badań materiał językowy surowo karze wszelkie, drobne nawet przejawy niekompetencji. Trudno się przeto dziwić, iż w pracach poświęconych religii i mitologii Słowian, obraz świata zagrobnego najczęściej bywa zaledwie naszkicowany. W literaturze przedmiotu zdarzają się także wywody obciążone zbytnią łatwowiernością wobec niektórych źródeł, a zatem łatwo poddające się krytyce.

Wiara dawnych Słowian w pośmiertny byt duszy ludzkiej (pomińmy tu wyobrażenia dotyczące warunków i sposobu jej egzystencji), jeden z przejawów dziedzictwa indoeuropejskiego, w zasadzie nie niepokoi już historyków. Co prawda, niekiedy nadal po raz kolejny przywołuje się opinię Thietmara, zgodnie z którą słowiańscy poganie sądzili, iż wraz ze śmiercią człowieka wszystko się kończy<sup>2</sup>, lecz jej egzegeci analizują ją jakby głównie w obawie przed uznaniem

<sup>1</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 1982, s. 219.

<sup>2</sup> *Kronika Thietmara*, wyd. M.Z. Jedlicki, Poznań 1953, Lib. I, cap. 14, s. 23 o tych, którzy powątpiewają, lub niewłaściwie wierzą w zmartwychwstanie ciał „[...] et maxime Sclavis, qui cum morte temporalis omnia putant finiri [...]”.

niewiedzy biskupa merseburskiego<sup>3</sup>. Znają bowiem doskonale to wszystko, co kategoriycznie przeczy słowom kronikarza: ogólnosłowiańskie praktyki zaopatrywania zmarłych na ich dalszy byt, wspomagania zaświatowych przybyszów oraz przeciwdziałania wobec zagrożeń odczuwanych ze strony pewnej kategorii duchów ludzi niezjących.

Rozważania poświęcone aspektom przestrzennym słowiańskich wierzeń i wyobrażeń eschatologicznych w okresie schyłkowego pogaństwa oraz przełomu pogańsko – chrześcijańskiego należałoby poprzedzić kilkoma wstępnymi refleksjami. Pierwsza z nich wiąże się z przełomową zmianą w rytuale pogrzebowym, w którym, jak wiadomo, następowało przejście od obrządku ciałałopalnego do szkieletowego. Istnieje dość istotna rozbieżność opinii na temat początków tego ostatniego na ziemiach Słowiańszczyzny Zachodniej. Przekonaniu, iż był on wyłącznie wynikiem chrystianizacji, przeciwstawia się pogląd o nierozpoznanej bliżej zmianie w religii pogańskiej, w konsekwencji której ciałałopalenie zastąpiono inhumacją niezniszczonych zwłok<sup>4</sup>. Przytacza się godne uwagi i niewątpliwe przejawy birytualizmu<sup>5</sup>. Wskazuje się również przykłady niektórych społeczeństw barbarzyńskich w Europie wczesnośredniowiecznej, które przyjęły ryt inhumacji niespalonych ciał jeszcze przed chrystianizacją<sup>6</sup>. Rozstrzygnięcie tej kwestii, ważne dla interesującej nas problematyki, pozostaje – przynajmniej w zakresie ustaleń chronologicznych – w gestii archeologów. Niezależnie od tego można uznać, iż w czasie, gdy Kościół wprowadzał chrześcijańskie obrządki pogrzebowe, niedawni poganie nie traktowali już ciałałopalenia jako bezwzględniego warunku zapewnienia zmarłemu pomyślnego bytowania. Nie znamy bowiem wyraźniejszych przejawów oporu ludności wobec rytuału grzebania niespalonych ciał. W XI w. sporadyczne przypadki ciałałopalenia spotyka się raczej na ziemiach o najslabiej rozwiniętych strukturach kościelnych, zaś poświadczony źródłowo łamanie nakazów Kościoła (także i w następnym stuleciu) wyrażało się w innych nagannych postępkach: chowaniu zmarłych „in silvis et in campis”<sup>7</sup>, w oddawaniu im czci na sposób

<sup>3</sup> Kolejne interpretacje słów Thietmara referuje krytycznie H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek (w. VI-XII)*, Warszawa 1979, s. 140 nn. Sam jednak nie dopuszcza „zmyślenia kronikarza”, uznając przypisywaną Słowianom opinię za świadectwo przetrwania „archaicznego indoeuropejskiego substratu wierzeniowego” (tamże, s. 142).

<sup>4</sup> Wyniki polskich badań archeologicznych wspierających pierwsze stanowisko referuje A. Labudda, *Liturgia pogrzebu w Polsce (do wydania Rytuału Piotrkowskiego 1631)*, Warszawa 1983, s. 62 nn. Istotne są informacje H. Zoll-Adamikowej, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski, cz. 2: Analiza*, Wrocław 1971, s. 153 n. Przedchrześcijańskie pochodzenie rytuału inhumacji ciał niespalonych akcentuje J. Gąssowski, *Kultura pradziejowa na ziemiach Polski. Zarys*, Warszawa 1985, s. 308 nn. W historiografii czeskiej o wpływach obcych etnicznie na przyjęcie obrządku szkieletowego w IX w. zob. Z. Vaňa, *Svět slovanských bohů a demonů*, Praha 1990, s. 137 n., podczas gdy P. Chorvát, *Předkřesťanské ideologie v raném českém středověku*, „Studia Mediaevalia Pragensia”, 1, 1988, s. 81 pozostawia problem otwartym.

<sup>5</sup> Ogólnie na ten temat: H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe, cz. 2*, s. 153.

<sup>6</sup> Literaturę przedmiotu zestawia P. Chorvát, *Předkřesťanské ideologie*, s. 80.

<sup>7</sup> Zob. świadectwo Kosmasa odnoszące się do ziem czeskich u schyłku XI w. – Cosmae Pragensis *Chronica Boemorum*, wyd. B. Bretholz, Berlin 1923, lib. III, cap. 1, s. 161 oraz dość

pogański, w wyposażaniu ich w jadło, napitki i różne przedmioty i wreszcie w stosowaniu ingerencji wobec ciał zmarłych szkodliwych (co miało miejsce nawet blisko dużych ośrodków kościelnych)<sup>8</sup>. Jeśli nawet nowy rytuał został odgórnie narzucony, pozostając w sprzeczności z powszechnie dotąd przyjętym, to nie odebrał on zmarłym perspektywy bytowania na „tamym świecie”. Czy ją w jakiś sposób zmienił, a zwłaszcza utrudnił – to jedno z pytań, na które trudno byłoby dać odpowiedź inną, niż zawierającą wątpliwości. Zauważmy wszakże, iż zarówno dusze ciał spalonych, jak i pochowanych bez ingerencji ognia, wykazywały w zasadzie – co potwierdza ciągłość praktyki wyposażania grobów w odpowiednie przedmioty – podobne potrzeby. Można natomiast sądzić, iż zaniechanie ciałopalenia uczyniło zmarłych, zwłaszcza pewne ich kategorie, bardziej niebezpiecznymi dla żywych.

Warto następnie przypomnieć, iż w wyobraźni eschatologicznej Słowian funkcjonowały dwie podstawowe kategorie zmarłych. Do pierwszych z nich zaliczano duchy przodków, dziadów, zmarłych śmiercią naturalną, pochowanych zgodnie z przyjętym rytuałem kończącym pełny cykl ludzkiego życia, zaopatrzonych przez bliskich z troską o pomyślny byt pośmiertny. Byli to zmarli „swoi”, zachowujący więź z rodziną i rodem, pojawiający się w świecie żywych wokół ustalonych dat roku obrzędowego, słowiańskich „Zaduszek”<sup>9</sup>, i przeto nie budzący szczególnego lęku. Żywi dbali o potrzeby zaświatowych gości i mogli oczekiwać od nich objawów przychylności.

Odmianą kategorię duchów zmarłych stanowiły istoty człowiekowi nieprzyjazne, wyraźnie budzące jego lęk i prowokujące przeciwdziałanie. Pochodziły one między innymi od ludzi zmarłych śmiercią przedwczesną i gwałtowną, ukaranych przez siły natury, wtedy zwłaszcza, gdy ich ciała zostały unicestwione w sposób hańbiący<sup>10</sup>. Szczególną obawę budzić mogły mściwe, nienawistne duchy wrogów. Do tej kategorii należały zapewne niewidzialne nawie (sing. navb) – upiory mordujące mieszkańców Połocka w czasie zarazy u schyłku XI w.<sup>11</sup> Na Rusi, w znacznie późniejszych stuleciach, złe nawie przekazać miały dziedzictwo szczególnemu rodzajowi zmarłych zwanych

podobne, dotyczącego Pomorza Zachodniego z czasów misji Ottona z Bambergu – Ebonis *Vita Sancti Ottonis Episcopi Babenbergensis*, wyd. J. Wikarjak, w: MPH s.n., t. 7, fasc. 2, Warszawa 1969, lib. II, cap. 12, s. 74-75.

<sup>8</sup> Zob. interesujący przykład datowany na X w.: Z. Smetánka, *Stopa magického jednání na pohřebišti za jizdárnou pražského hradu*, „Sborník kruhů přátel Muzea hlavního města Prahy”, t. 1, Praha 1988, s. 47-55. Zob. także F. Šmahel, *Archeologické doklady středověké duchovní kultury*, „Archeologia Historica”, 15, 1990, s. 295 n.

<sup>9</sup> O obu kategoriach zmarłych zob. H. Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 151; B. A. Rybakov, *Jazyčestvo drevnej Rusi*, Moskva 1987, s. 462 n. Na podstawie polskiego materiału etnograficznego: K. Renik, *O kontaktach ze zmarłymi – ludowe wyobrażenia*, „Polska Sztuka Ludowa” 1-2, 1986, s. 31-36.

<sup>10</sup> B. A. Rybakov, *Jazyčestvo*, s. 463. Ambiwalencję stosunku tradycyjnej kultury ludowej wobec zmarłych zabitych od pioruna oraz topielców poświadczają wszakże liczne badania, zob. m.in. B. A. Uspieński, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985, s. 126.

<sup>11</sup> *Povest' vremennyh let*, wyd. A. A. Šachmatov, t. 1, Petrograd 1916 (przedruk The Hague-Paris 1969), s. 272 (dalej: PVL).

„założnyje”<sup>12</sup>. Własny los takich duchów nikomu nie mógł zdawać się pożądanym. Zmarłym, których ciał nie pogrzebano lub uczyniono to niezgodnie z rytuałem, przypadało nieustalone bliżej bytowanie, przebywanie gdzieś w zawieszeniu między światem żywych a światem umarłych. Ich obecności spodziewać się można było na ziemi zarówno w miejscach bliskich, jak i dalekich. Źródła mówiące o goszczeniu, karmieniu i pojeniu duchów zmarłych, odnoszą się zarówno do przodków, przybywających w oczekiwanych terminach, jak i do nieprzyjaznych nawi, które należało zjednać, przebłagać. Tym ostatnim mieszkańcy Rusi przygotowywali łaźnię, utożsamianą w dawnej tradycji ludowej z ulubionym miejscem sił nieczystych<sup>13</sup>, „nieoswojonym” obszarem obejścia domowego.

Folklor krajów słowiańskich chętnie przypisuje duszom ludzi zmarłych gwałtownie lub przedwcześnie, przebywanie w miejscach granicznych, nie należących do określonego terytorium; miejsca takie odpowiadają bowiem wspomnianemu uprzednio „statusowi” tej kategorii zmarłych. Źródła średnio-wieczne łączą jednak miejsca graniczne z ogółem dusz ludzi nieżyjących. Przytoczmy cytowaną już niejednokrotnie wypowiedź Kosmasa, wedle którego mieszkańcy Czech przechowujący pogańskie zwyczaje ustawiali na skrzyżowaniach dróg jakieś budki (czy może szałas) *quasi ad animarum pausationem*<sup>14</sup>. Dane etnograficzne wskazują, iż mogłoby to dotyczyć spoczynku dusz w trakcie odprowadzania zmarłego do miejsca pochówku (co znów odpowiadałoby jego niepełnej jeszcze przynależności do „tamtego” świata)<sup>15</sup>. Mniej przekonująca wydaje się natomiast refleksja łącząca z omawianymi wierzeniami świadectwo *Powieści lat minionych (Povest' vremennich let)* o składaniu prochów zmarłego przy drogach (*na putech*)<sup>16</sup>.

Mówiąc o słowiańskim świecie zagrobnym jako o odrębnej, gdzieś usytuowanej przestrzeni, winniśmy wziąć pod uwagę, iż odnosił się on do wielce istotnej, lecz przecież nie jedynej możliwości pośmiertnego bytowania duszy ludzkiej<sup>17</sup>. Już z tego, co powiedziano dotychczas wynika wielość form, przejściowych i trwałych, ludzkiej egzystencji pośmiertnej. Wypada wspomnieć przestrzenie bytowania przejściowego, obejmującego czas między śmiercią człowieka a dalszymi, ważnymi dla losu duszy wydarzeniami: opuszczeniem przez zmarłego jego dawnego domu, dokonaniem obrzędu pogrzebowego, może także – ale tu

<sup>12</sup> D. K. Zelenin, *Očerki ruskij mifologii*, wyp. 1: *Umeršie neestestvennoj smertju i rusalki*, Peterburg 1916, s. 269 nn.

<sup>13</sup> B. A. Rybakov, *Jazyčestvo*, s. 515; J. Lotman, B. Uspienski, *Rola modeli dualnych w dynamice kultury rosyjskiej (do końca XVIII w.)*, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, wyd. R. Żyłko, Łódź 1993, s. 24 n.

<sup>14</sup> *Cosmae Pragensis Chronica*, lib. III, cap. i, s. 161. Zob. S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 171-175.

<sup>15</sup> A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów 1921, s. 295, 331; K. Renik, *O kontaktach ze zmarłymi*, s. 32.

<sup>16</sup> PVL, t. 1, s. 15. Zob. B. A. Rybakov, *Jazyčestvo*, s. 95.

<sup>17</sup> Zob. m.in. S. Bylina, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średniowiecznej*, Warszawa 1992, rozdz. 1.

znów pojawiają się różne pytania – rozkładem zwłok. Bogata obrzędowość przedpogrzebowa świadczy o wierze w różne przejawy obecności zmarłego w jego doczesnym, najbliższym otoczeniu. Znane są także środki przeciwdziałające powrotowi zmarłych po pogrzebie lub po wyniesieniu ciała z domu<sup>18</sup>. Błąkanie się ich w przestrzeni dalszej, obcej człowiekowi, po nieużytkach, pustkowiach, trzęsawiskach, parowach itp. folklor łączy ze zmarłymi „niedobrymi”, budzącymi lęk wśród żyjących a zarazem pozbawionymi możliwości przebywania z tymi duszami, którym zapewniono byt na „tamnym” świecie<sup>19</sup>.

Składając zmarłych w grobie żywi wyznaczali im miejsce bytu pośmiertnego jeszcze nie ostatecznego, lecz równocześnie w pewien sposób trwałego. Wyobrażenie takie ujawniało się w upodobnieniu miejsca pochówku do przestrzeni mieszkalnej<sup>20</sup>; dopatrywać się w tym można zarówno troski o pomyślność pośmiertną spoczywającego tam człowieka, jak i pojmowania jej jako przedłużenia bytu doczesnego. Natomiast w relacji podróżnika arabskiego Ibn-Fadlana o pogrzebie możnego Rusa (pierwsza połowa X w.) wewnątrz komory stosu czekającego na zapalenie, już teraz, zanim płomień spopielili ciało, staowało się miniaturą świata zmarłych, ziemskim wycinkiem zaświatów. We wnętrzu tym przeznaczona na śmierć niewolnica zmarłego rozpoznawała zaświatową rzeczywistość oraz swych nieżyjących już bliskich.<sup>21</sup> Wydaje się, iż ten wątek znacznie szerszego opisu, nasuwającego wiele zasadniczych wątpliwości, może być wiarygodny.

Moc sakralna zlokalizowana wewnątrz, względnie wokół kurhanów lub mogił, obejmowała całą przestrzeń cmentarzysk, stanowiących teren przynależny zarówno do doczesnego, jak i „tamtego” świata. Za takim odczuwaniem rzeczywistości przemawiać by mogła lokalizacja cmentarzysk ciepłalnych uzależniana w pewien sposób od rzek, względnie naturalnych zbiorników wodnych, a więc środowisk oddzielających, również w wierzeniach słowiańskich, świat żywych od nieznanego świata zmarłych. Na niektórych terenach (np. w południowych Czechach) stwierdzono regularne sytuowanie cmentarzysk po przeciwnej stronie rzeki lub potoku wobec ludzkich osad lub grodów<sup>22</sup>. Sens eschatologiczny mogło mieć również rytualne „odgraniczanie” zarówno pojedynczych kurhanów, jak i całych nekropoli od otaczającej je przestrzeni.

<sup>18</sup> Por. zwłaszcza opis pogrzebu Włodzimierza I – PVL, t. 1, s. 145. Zob. także H. Łowmiański, *Religia pogańskich Słowian*, s. 144 n.

<sup>19</sup> Stąd też i praktyki pochówków ludzi zmarłych śmiercią nagłą, we wspomnianego rodzaju miejscach; zob. N. N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simbolika slovjanskich archaičeskich ritualov*, Moskva 1978, s. 139 nn.

<sup>20</sup> N. N. Veleckaja, *Jazyčeskie predstavlenija o zagrobnoj žizni i rudimenty ich v slovjanskoj narodnoj tradicii*, „Makedonski folklor”, 2, 1969, nr 3-4, s. 317-326.

<sup>21</sup> T. Lewicki, *Obrzędy pogrzebowe Słowian w opisach podróżników i pisarzy arabskich*, „Archeologia”, 5, 1952-1953, s. 135.

<sup>22</sup> Zob. V. Turčan, *Slovanské mohyly v Dvakačovičiach*, „Archeologické rozhledy”, 1, 1984, s. 56. Zob. także przyp. 40.

Znane są praktyki zmierzające do unieszkodliwienia groźnej dla żyjących mocy niektórych zmarłych: przebijanie ciała, oddzielanie głów, krępowanie kończyn, odmienne niż powszechnie przyjęte układanie ciała w grobie. Takim zmarłym, traktowanym najwyraźniej jako „żywe trupy” wydzielano niekiedy odrębną część cmentarzyska<sup>23</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje wszakże čelakovické cmentarzysko „wampirów”, złożone z 12 jam grobowych, dość znacznie oddalone od „normalnej” słowiańskiej nekropolii<sup>24</sup>. Ujawnia ono istnienie szczególnego wycinka świata zmarłych, powołanego przez żyjących dla osłabienia, a co najmniej zlokalizowania, złych mocy. Czy mimo to nie uznano go za teren władania jakiegoś bliżej nam nieznanego antysacrum – oto pytanie.

Pozostawmy jednak w spokoju tę mniejszość niepokojącą, szkodliwą, zepchniętą na margines społeczności słowiańskich zmarłych. Wypada zadać wreszcie pytanie o właściwe, stałe miejsce przebywania dusz tych wszystkich, którzy odeszli spośród żywych zgodnie z cyklem ludzkiego życia, właściwy obrządek pogrzebowy uchronił ich od tułactwa na ziemi, zaś zaopatrzenie w odpowiednie przedmioty nie przeszkodziło w pomyślnym odbyciu drogi na „tamten” świat<sup>25</sup>. Istnienie odrębnego, w różny sposób sytuowanego świata zmarłych Słowian potwierdzają liczne świadectwa źródłowe nader zróżnicowanego charakteru, pochodzenia i oczywiście niejednakowej wartości. Materiał językowy naprowadza nas na nazwy (lub na ślady nazw), którymi Słowianie określać mogli podstawową przestrzeń pobytu swych zmarłych.

Spotykamy się więc z wariantami prasłowiańskiego wyrazu \**navb* mającego genealogię indoeuropejską a oznaczającego krainę zmarłych. Odnotowuje się jego wielce odległe koneksje odnoszące się do nazwy obrzędu pogrzebowego związanego z pochówkiem w łodzi<sup>26</sup>. W czasach bliższych okresowi nas interesującemu *navb* legitymuje się występowaniem w językach wschodnio- i zachodniosłowiańskich. W ruskich latopisach *navb* oznacza zarówno przestrzeń zmarłych, jak i nieboszczyka (wymienne z *mertvecь*), zaś *nave* (w liczbie mnogiej) – ogólnie dusze zmarłych lub groźne upiory<sup>27</sup>. Czeszczyzna późnośredniowieczna przechowała omawiany wyraz (*nav*, *nava*) w znaczeniu bądź to tamtego świata, bądź też bliższym pojęciu chrześcijańskiego piekła<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Pochówkami tzw. wampirów zajmowała się szczegółowo Z. Krumphanzlová, *Zvláštnosti ritu na slovánských pohřebištích v Čechách*, w: *Vznik a počátky Slovanů*, t. 5, pod red. J. Eisnera, Praha 1964, s. 177-212. Odnośnie do ziem polskich: H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe*, s. 52.

<sup>24</sup> J. Špáček, *Slovánské pohřebiště a projevy vampyrismu z Čelakovic*, „Časopis Národního muzea”, 140, 1971, nr 3-4, s. 208.

<sup>25</sup> W wymienionych czynnikach upatruję jedyne w zasadzie składniki słowiańskich wyobrażeń o pomyślności pośmiertnego bytowania – S. Bylina, *Człowiek i zaświaty*, rozdz. 1.

<sup>26</sup> V. I/vanov/, V. T/oporov/, *Nawb*, w: *Mify narodov mira. Enciklopedija*, red. S. A. Tokarev, t. 2, Moskva 1982, s. 195.

<sup>27</sup> Sporo materiału zebrał autor wciąż wartościowej pracy A. N. Sobolev, *Zagrobnyj mir po drevne ruskim predstavlenijam*, Sergeev Posad 1913, s. 100 nn.

<sup>28</sup> A. Brückner, *Mitologia słowiańska i polska*, wstęp i oprac. S. Urbańczyk, Warszawa 1980, s. 41 n.

Istnieją zasadne próby odtwarzania nazwy słowiańskich zaświatów poprzez pochodne od indoeuropejskiego rdzenia \*uel-, związanego znaczeniowo ze światem zagrobnym i duszami zmarłych<sup>29</sup>. Bierze się pod uwagę imię słowiańskiego bóstwa zmarłych Wołosa (w wersji wsch. słow.) – Welesa (w wersji zach. słow.), o którym jeszcze wspomnimy. Zachęcają ku temu bardzo bliskie analogie bałtyjskie: Velionis (*deus animarum* wedle późnego źródła), Vels (bóg śmierci), *vėles* (dusze zmarłych) i wreszcie *vela* (królestwo zmarłych)<sup>30</sup>.

Gdzieś w pobliżu nazw potwierdzonych i domniemanych należałoby poszukiwać śladów wyobrażeń przestrzennych odnoszących się do krainy zmarłych. Dotyczy to również znanego już w czasach przedchrześcijańskich słowa „raj”, o którym powiem kilka słów w innym miejscu. Przedtem chciałbym zwrócić uwagę na określenie, które choć nie może wykazać się równie dawną metryką i znane jest nam głównie ze wschodniosłowiańskich zapisów etnograficznych, to zdaje się być głęboko osadzone w wyobraźni eschatologicznej Słowian. Idzie tu o odnotowane na ziemiach ruskich określenie *nevedomaia strana*, nieznaną krainą, odnoszące się do świata zagrobnego<sup>31</sup>. Przymiotnik „nieznana” dotyczy raczej niewiadomego ludziom położenia „tamtego” świata i kierunku, w którym udają się dusze zmarłych, niż warunków pośmiertnej egzystencji. Potwierdzenie dość silnego akcentu niepewności w wyobraźni eschatologicznej Słowian odnajdujemy w rosyjskich lamentach pogrzebowych, a więc w tekstach dobrze przechowujących wątki archaiczne. Jeśli nawet tekst taki ujawnia nam następnie drogę, którą pokonuje dusza zmarłego, to motywem wyjściowym pozostaje nieznaną krainą: biała łabędziczka ulatuje *na inoe, na bezvestnoe živlenie*<sup>32</sup>. W tym kontekście spojrzeć można – choćby nawet było to spojrzenie *ex post* – na milczenie wczesnych źródeł średniowiecznych na temat słowiańskiej krainy zmarłych. Nie stanowiła ona przedmiotu wiedzy i zainteresowań nie tylko Thietmara, lecz także Kosmasa, autora homilii opatowickich, Helmolda oraz innych kronikarzy i hagiografów łacińskich. Nie można też liczyć na informacje tzw. Nestora i innych latopisarzy oraz wymownych skądinąd autorów ruskich tekstów teologicznych i kazań z XI-XIII w. (znanych niestety z późnych przekazów), surowo napiętnujących wszelkie „przeżytki” pogaństwa a wśród nich wspomaganie i goszczenie *navi*<sup>33</sup> przybywających – skąd? Najczęściej nie otrzymujemy żadnej odpowiedzi choćby trochę nas zadawalającej. Pomijam tu bowiem spotykane u autorów chrześcijańskich utożsamianie wspomnianych istot z diabłami, zaś miejsca ich pobytu – z piekłem.

<sup>29</sup> V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Indoevropskaja mifologija*, t. 2, s. 530.

<sup>30</sup> Ibidem; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 117 n.; Z. Vaňa, *K současnému stavu studia slovanského pohanství*, „Památky archeologické”, 76, 1985, nr 1, s. 241.

<sup>31</sup> A. N. Sobolev, *Zagrobnij mir*, s. 92 nn. Zob. także N. N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simbolika*, s. 21.

<sup>32</sup> N. N. Veleckaja, loc. cit.

<sup>33</sup> Zob. teksty, które zebrał V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, t. I: *Quellen*, Helsinki 1922, s. 162, 174, 183, 184.

Nie potrafię odpowiedzieć na pytanie, jak głęboko w pogańską przeszłość Słowian należałoby cofnąć motyw „nieznanej krainy”. Wydaje się, w każdym razie, iż do okresu schyłkowego pogaństwa odnieść można stan znacznego zatarcia wizji przestrzennych „tamtego” świata w zbiorowej wyobraźni eschatologicznej. Nie oznacza to oczywiście nieobecności okrucich wyobrażeń odnajdywanych w różnych źródłach. Część z nich zdaje się nieśmiało przeciwstawiać motywowi „nieznanej krainy”. Część, choć również zachęca do podjęcia, stanowić może materiał fałszywy, gdyż anachroniczny (najczęściej zawarty w trudnych do „oczyszczenia” świadectwach folkloru).

Nie budzą chyba wspomnianych podejrzeń ślady wyobrażeń dużej odległości dzielącej świat zmarłych od świata żywych. Jest on daleki niezależnie od swego usytuowania: na ziemi, pod ziemią, czy też na wysokościach. Wyobrażenia o przestrzeni dzielącej oba światy zdają się pod tym względem spotykać z horyzontem bajecznym, odnoszącym się do odległych krain „za siedmioma górami”<sup>34</sup>. Droga, którą pokonywać muszą zmarli jest zawsze daleka. Z daleka przybywały na ziemię nie poddające się chrystianizacji nawie, które należało nakarmić, ogrzać, zapewnić im odpoczynek. W późniejszej obrzędowości ludowej spotykamy motyw witania na progu i zapraszania do chaty zmęczonych drogą zaświatowych podróżników, zmarłych przodków<sup>35</sup>.

Spore nagromadzenie informacji obserwujemy wokół położenia świata zmarłych za wodą, motywu o oczywistym zasięgu ponadślwiańskim, lecz na interesującym nas obszarze nie pozbawionym pewnych cech autonomicznych. Pamięć o granicznej wodzie ocalała żywiej wśród Słowian wschodnich; folklor rosyjski zna nawet wymowną nazwę „zabyt’ reka” – rzeka zapomnienia<sup>36</sup>, którą zmarli przekraczając w określonym czasie po śmierci „zapominają” zarazem o doczesnym świecie (a więc przestają już do niego należeć). Na terenie Rosji i Białorusi etnografowie odnotowali także praktyki „ułatwiającej” zmarłym pokonywanie wody. Pozostając przy danych etnograficznych wskazania można rolę wody głównie jako granicy, ale też i jako łącznika między obu światami. Przemawia za tym zwyczaj przesyłania wraz z nurtem rzeczonym pożywienia nieżyjącym przodkom. W pobliżu wód łatwiej nawiązuje się kontakt ze zmarłymi. Jego przejawem może być wrózenie nad brzegami rzek; wszak ci, którzy przebywają „po drugiej stronie” znają przyszłość<sup>37</sup>.

Zachodniosłowiańskim echem motywu pogranicznej wody zdaje się być staroczeskie powiedzenie o udaniu się (względnie wystaniu kogoś) „k Velesu za morę”, czyli na tamten świat<sup>38</sup>. Przywołuje ono równocześnie postać Velesa (Wolosa), bóstwa najpewniej o różnych kompetencjach, a niewątpliwie związa-

<sup>34</sup> V. Ja. Propp, *Istoričeskie korni velšebnoj skazki*, II wyd., Leningrad 1986.

<sup>35</sup> A. N. Sobolev, *Zagrobnyj mir*, s. 158; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, wyd. II, Warszawa 1967, s. 255.

<sup>36</sup> B. A. Uspienski, *Kult św. Mikołaja na Rusi*, s. 91.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> R. Jakobson, *The Slavic God Veles and his Indo-European Cognates*, w: *Studi linguistici in onore di Vittorio Pisani*, Brescia 1969, s. 583 n.



nego ze światem zmarłych. Ujrzymy go jeszcze w roli zbliżonej do mitycznego pasterza; znawcy mitów archaicznych łączą wszakże również omawianą postać ze środowiskiem wodnym<sup>39</sup>. Uwzględniany tu materiał, kruchy w oczach historyka, wciąż budzący wątpliwości co do miejsca i czasu, chciałoby się wzmocnić sugestiami opartymi na wynikach badań archeologicznych, dotyczących ziem ruskich, polskich i czeskich. Trzeba jednak mieć na uwadze, iż po pierwsze wypowiada się dość zróżnicowane opinie co do lokalizacji cmentarzysk wczesnośredniowiecznych w zależności od cieków lub zbiorników wodnych<sup>40</sup>, po drugie nawet zdecydowane jej stwierdzenie jedynie dopuszcza względy eschatologiczne a nie przesądza ich istnienia.

Zarówno znane powszechnie wzorce antyczne, jak i stosunkowo niedawnej daty zapisy etnografów nasuwały w stosunku do wierzeń słowiańskich obecność motywu przewozu zmarłych przez graniczną wodę. Monety odnajdywane przy zmarłych na cmentarzyskach szkieletowych miałyby być odpowiednikiem greckiego obola przeznaczonego dla zaświatowego przewoźnika, słowiańskiej kopii Charona (w roli tej widziano Wołosa – Welesa). W odniesieniu do ziem ruskich akcentowano pośrednictwo bizantyjskie, obce wpływy decydowałyby również zapewne o obecności „obola zmarłych” w Czechach i w Polsce<sup>41</sup>. Bardziej przekonujące jest jednak utożsamianie wspomnianych monet z tzw. darami zastępczymi<sup>42</sup>, praktykowanymi w warunkach kontroli sprawowanej przez kler chrześcijański, utrudniającej składanie w grobie zgodnych z tradycją naczyń i innych przedmiotów. Natomiast motyw starca – przewoźnika istotnie zapewne należał do obcych i późnych warstw wierzeń (na Rusi przewoźnikiem stawał się Michał Archanioł, Prorok Eljasz lub święty Mikołaj)<sup>43</sup>. Z wyobrażeniem przeprawy wodnej na tamten świat wiązano również nieobecny wśród Słowian Zachodnich zwyczaj grzebania zmarłych w łodziach, zdający się mieć niesłychanie odległą tradycję, lecz gdy idzie o ziemie ruskie oceniany jako przejaw wpływów normańskich.

Zamiast środków przewozu przez rzekę zmarłych pojawia się przerzucony przez nią most, obecny w różnych systemach mitologicznych, bogaty w znaczenia,

<sup>39</sup> V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Issledowanija v oblasti slavianskich drevnostej*, Moskwa 1974, s. 3 nn.; B. A. Uspiński, *Kult św. Mikołaja*, s. 124 nn.

<sup>40</sup> Wnioski dotyczące ziem prapolskich ostrożnie formułuje H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. 2: *Analiza, wnioski*, Wrocław 1979, s. 250. Omawianą zależność silnie akcentuje B. A. Rybakov, *Jazyčestvo*, s. 94 zwracając uwagę również na praktykę wysypywania spalonych prochów w tej części mogiły, która jest bliższa rzece. V. Turčan, *Slovanské mohyly*, s. 56, konstatuje sygnalizowane wcześniej zjawisko w odniesieniu do badanego terenu, zastrzegając jednak, iż nie odnosi się ono do całości ziem czeskich.

<sup>41</sup> Zob. m.in. R. Radoměřský, *Obol mrtvých u Slovanů v Čechách a na Moravě*, „Sborník Národního muzea v Praze”, 9, 1955, z. 2. Zob. też H. Lowmiański, *Religia Słowian*, s. 69 n.

<sup>42</sup> Zob. m.in. M. Miśkiewicz, *Wczesnośredniowieczny obrządek pogrzebowy na płaskich cmentarzyskach szkieletowych w Polsce*, w: „Materiały Wczesnośredniowieczne”, t. 6, Wrocław 1969, s. 266; H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe*, cz. 2, s. 117 n.

<sup>43</sup> A. N. Sobolev, *Zagrobnyj mir*, s. 126 nn.

łącznik między dwiema odmiennymi rzeczywistościami<sup>44</sup>. W wyobraźni eschatologicznej Słowian pełnił on raczej skromną, „użytkową” funkcję instrumentu komunikacji świata żywych ze światem zmarłych, umożliwiającego duszom przedostawanie się do krainy przodków. Ruskie teksty religijne przekazują pamięć o moście zmarłych objawiającą się w starych obrzędach, nagannych z punktu widzenia chrześcijańskich autorów. W kompilacji znanej jako Słowo Świętego Ojca Jana Złotoustego dowiadujemy się o tych, którzy wzorem pogan *mosty činiat po mertwich*<sup>45</sup>. Być może, iż szło tu o pierwowzór kładek „zadusznych” przerzuconych po śmierci mieszkańca wsi przez pobliskie strugi, rowy z wodą itp., znanych już z czasów nam znacznie bliższych, głównie z ziem białoruskich<sup>46</sup>. W bardzo wczesnym źródle ruskim (tzw. Słowie św. Grzegorza o bałwochwalcach z XI w.) oraz w przekazach późniejszych spotykamy się z kolei z rytualnymi wypiekami dla dusz zmarłych (nawi), wśród których były również jakieś „mosty z ciasta”<sup>47</sup>. Poza wschodnią Słowiańszczyzną most zmarłych pozostawił ślady nikle i niepewne. Być może, iż należy do nich *pons ligneus* przerzucony przez jezioro otaczające połabską Retrę, *sedes ydolatriae* w opisie Adama z Bremy<sup>48</sup>. Jeśli treści eschatologiczne są tu obecne, to należałyby one do szerszego zespołu wierzeń łączonych przez chrześcijańskiego autora z opisywanym obiektem sakralnym.

Most zmarłych poszczycić się może bogatą dokumentacją w folklorze. Poza przytaczanymi wcześniej kładkami wspomnieć warto zwyczaj zaopatrywania zmarłych w drewniane szczapki, aby ci, w razie potrzeby, mogli sami poszerzyć zbyt wąski most prowadzący na tamten świat<sup>49</sup>. Motyw to niewątpliwie stary, lecz chyba obcy wierzeniom pogańskich Słowian. Należy zapewne do warstwy wierzeń upowszechnionych już w czasach chrześcijańskich, kiedy to most wąski, chybotliwy, trudny do przebycia, zawisa nad rzeką ognistą należącą już do piekła, zaś przejście po nim stanowi próbę oddzielającą dusze sprawiedliwych od potępionych.

Zarówno mitologiczna rzeka lub inna wielka woda, jak i przerzucony przez nią most, pozbawione są kontekstu topograficznego. Poszukując kierunku, w którym dusze zmarłych udają się do właściwego im miejsca pobytu, należy zwrócić się ku innym źródłom informacji. Niestety przynoszą one odpowiedzi nader wątpliwe.

W folklorze istnieje dość wyraźny nurt informacji odsyłających dusze zmarłych w kierunku zachodnim. Geneza tego wyobrażenia miałyby się wiązać m.in. z obserwacją słońca, codziennie rodzącego się, osiągnącego wiek dojrzały, i wreszcie zachodzącego, „umierającego” gdzieś na zachodzie. Ono właśnie, kryjąc się wieczorem za linią horyzontu, wskazywałoby zmarłym kierunek

<sup>44</sup> V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Slavjanskie jazykovye modeliruščie sistemy (Drevnij period)*, Moskva 1965, s. 165 nn.; V. N. Toporov, *Most*, w: *Mify narodov mira*, t. 2, s. 176-177.

<sup>45</sup> V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, s. 178.

<sup>46</sup> K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, s. 598.

<sup>47</sup> V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, s. 162.

<sup>48</sup> Adam Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesie pontificum*, wyd. B. Schmeidler, w: *MGH Script. rer. Germ. in usum scholarum*, t. 2, Hannoverae 1917, lib. II, cap. 21, s. 77-78.

<sup>49</sup> A. N. Sobolev, *Zagrobnyj mir*, s. 116.

położenia ich krainy<sup>50</sup>. Za starą genezę takich wierzeń przemawiają analogie bałtyjskie<sup>51</sup>, zazwyczaj skutecznie wspierające wątpliwe kwestie religii i mitologii Słowian. Weryfikację wspomnianych przesłanek próbowano znaleźć w późnej słowiańskiej obrzędowości pogrzebowej.

Przyjmuje się bowiem, w ślad za sugestiami płynącymi spoza systemu wierzeń słowiańskich, iż zwłoki w grobach układano w zależności od przewidywanego kierunku wędrówki zmarłego do krainy przodków. Aby zmarły mógł powstać i udać się na zachód, winien spoczywać w grobie z głową skierowaną ku wschodowi. Ta zależność może być rozpatrywana w odniesieniu do czasu poprzedzającego pełną recepcję przepisu kościelnego wyraźnie nakazującego grzebanie zmarłych w ten sposób, by głowy były zwrócone ku zachodowi<sup>52</sup>. Rozpatrując to zagadnienie w odniesieniu do cmentarzysk „nieprzykościelnych” na terenie Małopolski, Helena Zoll-Adamikowa stwierdziła dominację ułożenia szkieletów na osi wschód-zachód<sup>53</sup> (co mogłoby potwierdzić „gotowość” udania się zmarłych do zachodniej krainy przodków). Dotyczy to jednak głównie populacji męskiej, podczas, gdy ciała kobiet wykazują ułożenie odwrotne. Podobne były na ogół wyniki badań dotyczących innych ziem polskich, czasami wyraźnie potwierdzające powyższy stan rzeczy<sup>54</sup>. Wzmiankowana tendencja poważnie utrudnia możliwość wnioskowania dotyczącego położenia świata zmarłych. Nie możemy bowiem przyjąć wyłączenia dusz kobiecych z krainy zmarłych, skoro nie pozbawiano ich darów grobowych, zakładających dalszą egzystencję poza miejscem pochówku. Ponadto wspólne pochówki mężczyzn i kobiet oraz rzadka, lecz jednak źródłowo potwierdzona praktyka uśmiercania wdów, by mogły spocząć u boku mężów, dowodzą przeświadczenia o wspólnym losie pośmiertnym przedstawicieli obu płci. Istnieje wreszcie niezrozumiała tymczasem rozbieżność z wynikami badań cmentarzysk czeskich i morawskich, gdzie wspomniana zasada podziału wedle płci nie potwierdziła się, zaś układ zwłok okazał się albo chaotyczny, albo wykazujący tendencje odmienne niż na ziemiach polskich<sup>55</sup>.

W przypadku cmentarzysk o obrzędku ciałałopalnym wszelkie rozważania na powyższy temat wydają się jeszcze bardziej wątpliwe. Rozpatrywano wszakże znane m.in. z ziem czeskich a trudne do wyjaśnienia praktyki otaczania mogił rowkami o niezamkniętym obwodzie<sup>56</sup> (pozostawienie wyjścia dla zmarłego?).

<sup>50</sup> Tamże, s. 95 n. Zob. także A. Labudda, *Liturgia pogrzebu*, s. 46.

<sup>51</sup> Z opracowań polskich: J. Suchocki, *Mitologia bałtyjska*, Warszawa 1991, s. 278.

<sup>52</sup> A. Labudda, *Liturgia pogrzebu*, s. 63, przyp. 193.

<sup>53</sup> H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe*, cz. 2, s. 39 nn.

<sup>54</sup> Z wcześniejszych badań zob. zwłaszcza: A. Nadolski, A. Abramowicz, T. Poklewski, *Cmentarzysko z XI w. w Lutomiersku pod Łodzią*, Łódź 1959, s. 18. Z późniejszych prac: M. Miśkiewicz, *Wczesnośredniowieczny obrządek pogrzebowy*, s. 264.

<sup>55</sup> Tabelę ukazującą orientację układania zwłok na kilkunastu nekropoliach (uwzględniając wszelkie odchylenia) zestawił J. Špaček, *Slovanské pohřebišťe*, s. 215. Zależność orientacji ułożenia zwłok od płci zmarłego jako zjawisko charakterystyczne dla ziem polskich odnotowuje Z. Krumphanzlová, *Zvláštnosti ritu*, s. 206.

<sup>56</sup> P. Charvát, *Předkřesťanské ideologie*, s. 79.

Stwierdzona tendencja otwarcia ich ku południowi nie może tłumaczyć się względami eschatologicznymi. Nie są też dla nas użyteczne w tym przypadku ewentualne analogie ze śladami obrzędowości pogrzebowej w niektórych krajach niesłowiańskich<sup>57</sup>. Wszystko to przemawia za wstrzemięźliwością w odnajdywaniu wyobrażeń odnoszących się do świata zmarłych w dziedzinie obrzędowości pogrzebowej. Często trzeba uznać wyłączość lub dominację względów praktycznych; to one właśnie decydowały o lokalizacji cmentarzysk na wzniesieniach, pagórkach itp<sup>58</sup>. W zasadzie pozostają więc nam do dyspozycji świadectwa folkloru, bardziej lub mniej przekonujące i nie zawsze ze sobą zgodne.

Słońce wieczorem chowa się za horyzontem zstępując pod ziemię do krainy zmarłych przodków, pod ziemię zapada tęcza, po której, jak po moście, idą na tamten świat dusze (ale też inna zaświatowa droga – gwiazdna Droga Mleczna prowadzi ku niebu). Biała łabędziczka – dusza zmarłej dziewczyny z przytaczanego uprzednio ruskiego lamentu pogrzebowego ulatuje „za wysokie górce, za wędrujące obłoczki, ku jasnemu słończku [...] ku światłu miesiąca [...]”<sup>59</sup>. Baśniowe królestwo za siedmioma górami znajdować się może zarówno nisko, jak wysoko, pod ziemią i w górze. W przypadku lokalizacji świata zmarłych folklor proponuje różne możliwości, w znacznej mierze (choć nie wyłącznie) mieszczącego się w opozycyjnych parach pojęć: dół – góra, podziemie – niebo.

Podziemne położenie krainy zmarłych przodków ma za sobą argumentację szczególnej wagi. Wskazuje nań już znana rekonstrukcja archaicznego mitu, wedle którego przeciwnikiem bóstwa niebiańskiego (gromowładnego) jest bóstwo chtoniczne, zawiadujące światem zmarłych. Słowiańska wersja tego mitu wyraźnie łączy władcę (opiekuna, pasterza) dusz przodków Wołosa (Welesa) ze światem dolnym, podziemnym.

W źródłach średniowiecznych przewija się (może nie dla wszystkich zauważalnie) motyw trzech „królestw”, czyli trzech stref kosmicznych: górnej – niebiańskiej, pośredniej – ziemskiej oraz dolnej – podziemnej. Przypomnijmy, iż z nimi właśnie Borys Rybakow połączył treść przedstawień wyobrażonych w trzech warstwach na Światowidzie ze Zbrucza. Dla nas istotne jest to, iż w postaci dolnej, jak gdyby wspierającej swymi rękami powierzchnię ziemi wraz z ludźmi, rosyjski historyk rozpoznał – chyba trafnie – bóstwo chtoniczne, być może tożsame z Wołosem<sup>60</sup>. Wyraził także pogląd, iż rzeźbiarz z IX w. nie

<sup>57</sup> Zob. np. odnośnie do Sasów: K. A. Wipf, *Der Weltbau bei den Germanen*, w: *Gesellschaft für Vor- und Frühgeschichte, Tagung Niederösterreich 1985*, Bonn-Wien 1986, s. 229.

<sup>58</sup> Zob. H. Zoll-Adamikowa, *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe*, s. 159 (dotyczy cmentarzysk „nieprzykościelnych”); podobnie M. Miśkiewicz, *Wczesnośredniowieczny obrządek*, s. 245.

<sup>59</sup> N. N. Veleckaja, *Jazyčeskaja simbolika*, s. 21.

<sup>60</sup> B. A. Rybakov, *Jazyčestvo*, s. 243. W kontekście zjawiska słowiańskich posągów – bałwanów koncepcję Rybakowa omawia A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, s. 187 n. O występowaniu motywu „trzech królestw” w mitologii słowiańskiej: V. V. Ivanov, V. N. Toporov, *Slavjanskaja mifologija*, w: *Mify narodov mira*, t. 2, s. 451.

przypadkowo przedstawił domniemanego Wołosa na trzech (a nie na czterech) płaszczyznach, wiedząc o troistej postaci podziemnego bóstwa zmarłych. Rybakow odwołał się w tym miejscu do tekstu żywotu św. Ottona z Bambergu pióra Ebona, gdzie czczonemu przez Pomorzan bóstwu zwanemu Trzygławem (spotkanemu przez misjonarzy w Szczecinie) przypisuje się rządy nad trzema „królestwami”: nieba, ziemi i podziemia<sup>61</sup>. Nie jest niczym niezwykłym, iż Ebbo operuje pojęciami chrześcijańskimi, obcymi poganom. Oczywiście Trzygława nie interesowały ludzkie „grzechy”, lecz co najwyżej – nie jest to zresztą tu istotne – przejawy zaniedbania jego hołdu. Pisząc o *regnum inferni* cytowany autor żywotu miał zapewne na myśli piekło – miejsce wiecznej kary grzeszników; nie znaczy to jednak, by myśląc w ten sposób zniekształcił autentyczne pogańskie wyobrażenie troistej struktury wszechświata i wiary w podziemne położenie krainy zmarłych.

Podziemną krainę zmarłych Słowian rugijskich mogłoby reprezentować jakieś bóstwo Czarnogłowe (Tiarnogłofi), znane ze źródła zwanego *Knytlingasaga*. Przyznając mu chthoniczny charakter, może – choć to niepewne – równoległy do militarne<sup>62</sup>, nie musimy rozstrzygać jego rangi: odbierającego cześć „dozorcy” jednego z rugijskich cmentarzy<sup>63</sup>, czy też dysponującego szerszymi kompetencjami opiekuna wszystkich tamtejszych zmarłych.

Biorąc pod uwagę indoeuropejski spadek motywu podziemnego świata zmarłych mniej dotkliwe wydają się nam zniekształcenia dokonane przez średniowiecznych autorów piszących o wierzeniach pogańskich Słowian. Można przywyknąć do tego, że kraina zmarłych nazywana była Hadesem, jej bóg – Plutonem, graniczna rzeka – Styksem itp. Wielokrotnie roztrząsany Długoszowy panteon bóstw słowiańskich, skazany na wieczną pogardę przez Brücknera, odzyskuje ostatnio walory przekazu źródłowego<sup>64</sup>. Zachowując rezerwę wobec pełnej jego rehabilitacji, nie można lekceważyć np. bóstwa o imieniu Nija (któremu językoznawcy pozwolili zbliżyć się do znanych nam nawi) i kategorycznie odmawiać mu prawa do funkcji „boga podziemi i stróża oraz opiekuna dusz, gdy ciała opuszczają”<sup>65</sup>. Mielibyśmy do czynienia z jakimś połabskim wcieleniem Welesa, który przecież nie jedno mógł mieć imię.

<sup>61</sup> Ebonis *Vita S. Ottonis*, lib. III, cap. 1, s. 93: „[Triglavus] tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est celi, terre et inferni, et faciem cidari operire pro eo quod peccata hominum, quasi non videns et tacens, dissimularet”.

<sup>62</sup> Zob. tekst opublikowany w *Fontes historiae religionis Slavicae*, wyd. K. H. Meyer, Berlin 1931, s. 86, gdzie Czarnogłowego nazwano „bogiem zwycięstwa”. Ze światem podziemnym łączyć by się mógł również połabski Czarnobóg z *Kroniki* Helmolda (lib. I, cap. 52); Zob. Z. Vaňa, *K současnému stavu studia*, s. 236.

<sup>63</sup> Zob. H. Łowmiański, *Religia Słowian*, s. 198 n.

<sup>64</sup> Zastrzegając, iż w zestawie tym nie brak różnych nieścisłości i fantazji, V. V. Ivanov i V. N. Toporov przyznają mu odzwierciedlanie „mitologicznej rzeczywistości” – *Slavjanskaja mifologija*, s. 454.

<sup>65</sup> [...] inferorum deum et animarum, dum corpora linquunt, servatorem et custodem” – Joannis Długosii *Annales*, lib. I, s. 107.

Analizując motyw podziemnego położenia słowiańskiej krainy zmarłych historyk nie musi już pozostawać „sam na sam” ze świadectwami folkloru: odzyskuje bardziej dlań „uchwytnie” źródła pisane o różnej wiarygodności, otrzymuje ponadto przedstawienia plastyczne, posągi i rzeźby, zbyt może łatwo poddające się próbom interpretacji, lecz przynajmniej podległe kryteriom chronologicznym. Toteż omawiany motyw „nieznanej krainy” można uznać za stosunkowo dobrze udokumentowany. Nie przesądza to oczywiście o jego „prawdziwości” a zwłaszcza wyłączności w wyobraźni eschatologicznej Słowian.

Najczęściej nie znamy bliższej odpowiedzi na pytanie o obecność w owej wyobraźni archaicznych mitów ogólnoeuropejskich, znanych wspólnocie prasłowiańskiej. Wskazują czasem na nią bardzo późne ślady dowodzące przetrwania. Przestrzeń słowiańskiego świata przodków zdaje się uchylać rąbka wiedzy o sobie – czy też o jednej ze swych postaci – zarówno poprzez postać Wołosa – Welesa, występującego w średniowiecznych źródłach ruskich jako bóg bydłęcy (*skotij bogъ*)<sup>66</sup> a zatem dobrze odpowiadający mitycznemu pasterzowi mającemu w swej gestii również opiekę nad zmarłymi, jak i poprzez dobrze znaną etnografom i historykom literatury zaświatową „zieloną łąkę”. Znany jest bardzo szeroki zasięg wyobrażeń o świecie zmarłych jako o pastwisku, łące, na której jeden z bogów „pasie” przebywające tam dusze<sup>67</sup>. Zaświatowa łąka poszczycić się może godnymi wpisami do różnych systemów mitologicznych oraz możliwością powołania się na świadków tak godnych jak Homer<sup>68</sup>. Nie znajdujemy przeszkód, by łąkę, przestrzeń zmarłych Słowian usytuować w podziemiach, zgodnie z tym, co powiedziano poprzednio, lecz na tym w zasadzie się kończą dopuszczalne spekulacje na jej temat. Brak danych uniemożliwia jej porównanie z przestrzeniami zaświatowymi znanymi z innych mitologii. Można ją jedynie chronić przed „upiększaniem”, upodobnianiem do różnych paradyzów obcych eschatologii słowiańskiej. Natomiast chrześcijański kontekst „zielonej łąki” znanej z polskiego tekstu XV-wiecznego<sup>69</sup> oraz z zapisów etnograficznych z terenów zachodniej Słowiańszczyzny nie pozbawia jej starej genety. Późne nawarstwienia są tu bowiem wyraźnie czytelne, niezależnie od obecności wykazywanego niedawno wpływu średniowiecznych opisów wizji zaświatowych<sup>70</sup>. Archaiczna wersja „zielonej łąki” przekształca się w suplemen-

<sup>66</sup> PVL, t. I, s. 31, 39. Zob. także uwagi A. Gieysztora, *La mythologie slave, le modèle trifonctionnel et la culture populaire*, w: *La Pologne au XV<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Historiques à Bucarest*, Wrocław 1980, s. 14 nn. oraz *Mitologia Słowian*, s. 112 nn.

<sup>67</sup> J. Puhvel, „Meadow of the Otherworld” in *Indo-European tradition*, „Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen” 1, 1969, s. 64 nn. Zob. także: V. V. Ivanov i V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskich drevnostej*, s. 66 nn; V. N. Toporov, *Pastuch*, w: *Mify narodov mira*, t. 2, s. 293 n.

<sup>68</sup> J. Puhvel, „Meadow of the Otherworld”, *passim*.

<sup>69</sup> *Skarga umierającego*. Przekaz wrocławski, w: *Chrestomatia staropolska. Teksty do roku 1543*, wyd. W. Wydra, W. R. Rzepka, Wrocław 1984, s. 282.

<sup>70</sup> T. Michałowska, „Dusza z ciała wyleciała”. *Próba interpretacji*, „Pamiętnik Literacki”, 80, 1989, z. 2, s. 3-26.

tarną przestrzeń dwu- lub trójdzielnych chrześcijańskich zaświatów, miejsce tymczasowego pobytu dusz nie w pełni jeszcze doskonałych<sup>71</sup>. Nie wszystko zresztą zostało tu już wyjaśnione: przedchrześcijańskie pochodzenie może mieć – wprawdzie mniej dla naszych rozważań istotny – motyw błąkania się duszy ludzkiej i jej niepewności co do ostatecznego miejsca pośmiertnego pobytu<sup>72</sup>.

Sporo nieporozumień wprowadziło w badaniach słowo „raj”, znane pogańskim Słowianom w znaczeniu innym, niż to, które mu nadała chrześcijańska adopcja. Interesująca próba rekonstrukcji słowotwórczo – semantycznej prasłowiańskiego \*rajъ podjęta niedawno przez Grażynę Rytter<sup>73</sup> potwierdziła trudności w ustaleniu jego kontrowersyjnej etymologii. Najczęściej promowane etymologie trudno uznać za przekonujące w kontekście znanych nam słowiańskich wyobrażeń o świecie zmarłych. Zapożyczenie ze st. irańskiego rāy (bogactwo, „szczęście”)<sup>74</sup> klóci się ze słowiańską wizją pośmiertnego bytowania, którego względna pomyślność uwarunkowana była dbałością żyjących. Wątpliwa wydaje się również interpretacja łącząca psl \*rajъ z st. ind. rāyas rozumianym w znaczeniu „cieplej rzeki” lub „tropikalnej zatoki”, gdyż przywołuje realia nieznane Słowianom. Staropolski i staroczeski materiał językowy<sup>75</sup> z zasadzie wykazuje pełną chrystianizację „raju”, dopuszcza wszakże związek jego wcześniejszej „pogańskiej” wersji z położeniem nad wodą<sup>76</sup>. Wedle cytowanej badaczki „raj” jako świat zmarłych Słowian „znajdował się w przestrzeni widzianej dość konkretnie – choć daleko, lecz jednak na powierzchni ziemi (tam, gdzie wschodzi słońce: za wodą, za górą)”<sup>77</sup>. Przyjmując inną wizję położenia słowiańskiego świata zmarłych nie widzę potrzeby zdecydowanego odrzucania wizji odmiennej, być może paralelnej, tym bardziej, iż ma ona wsparcie (choć moim zdaniem niezbyt silne) w materiale etnograficznym i może

<sup>71</sup> Z bardzo obszernej literatury przedmiotu przytoczmy studium A. Gureviča, *Boska Komedia przed Dantem*, w: tegoż, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, Warszawa 1987, s. 181 nn.

<sup>72</sup> Jak już wspomniano, motyw błąkania się duszy przez pewien czas po śmierci człowieka tkwi bardzo silnie w tradycyjnej słowiańskiej kulturze ludowej; zob. np. A. Fischer, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, s. 324 nn. Motywu niepewności duszy w czasie przebywania na zielonej łące nie łączyłbym z chrześcijańskim czyścieniem, gdzie dusze pokutujące „wiedzą”, iż czeka je – choćby po najdłuższych mękach – zbawienie, a niekiedy nawet (wedle świadectw polskich tekstów późnośredniowiecznych) znają czas pozostały do odpokutowania; – S. Bylina, *Człowiek i zaświaty*, rozdz. VI.

<sup>73</sup> G. Rytter, *Rekonstrukcja psl. szeregu słowotwórczo – semantycznego \*gaj, \*kraj, \*raj*, w: „Studia z filologii polskiej i słowiańskiej”, t. 24, Warszawa 1987, s. 245-261.

<sup>74</sup> Taką możliwość dopuszczał J. Kuryłowicz, *Irańsko – słowiańskie stosunki językowe*, w: SSS, t. II, Wrocław 1964, s. 291 n. Trudno zaakceptować nawet ostrożnie sformułowane analogie słowiańskiego świata zmarłych i chrześcijańskiego rajy – zob. np. J. Kalima, *Zur Etymologie von slav. rajъ „Paradies”, „Slavia”, 17, 1939, nr 1-2, s. 35. Por. G. Rytter, Rekonstrukcje, s. 260.*

<sup>75</sup> Zob. hasło *Raj* w: Słownik Staropolski, t. 7, z. 1 (41), Wrocław 1973, s. 430. Materiały dotyczące hasła „Ráj” z kartoteki *Staročeskiego slovníka* zawdzięczam czynności Ś.p. Prof. Josefa Macka z Pragi.

<sup>76</sup> Dotyczyć by to mogło terminu „dział rajski” oznaczającego „własność ziemską położoną po obu stronach strumienia” (ex utraque parte fluuii diuisi al. działu rajskego) – Słownik Staropolski, 7, z. 1, s. 431. Dalsze informacje: G. Rytter, *Rekonstrukcja*, s. 255 n.

<sup>77</sup> G. Rytter, *Rekonstrukcja*, s. 260.

także w pewnych przesłankach ze źródeł pisanych. Przytoczmy zatem jeszcze wywody akcentujące identyczność względnie bliskość raju — krainy zmarłych z miejscem, do którego ptaki odlatują na zimę i skąd wracają na wiosnę (wyraj, irij itp.)<sup>78</sup>. Sądzi się nawet, iż tak właśnie pojmował rajska przestrzeń wielce pobożny Włodzimierz Monomach, gdy sławiąc mądrość Boga kierującą stworzeniami wskazywał dla przykładu synom *kako ptica nebesnija iz irija iduť*<sup>79</sup>.

Pozostawiam ten tekst bez wniosków. Miał on na celu z jednej strony uporządkowanie materiału przydatnego w rekonstrukcji dawnych wyobrażeń słowiańskiej krainy zmarłych, z drugiej zaś wskazanie wielości dróg ku temu prowadzących. Być może, iż dalsze badania pozwolą obrać te drogi, które nie wiodą donikąd.

<sup>78</sup> Zob. np. B. A. Uspienski, *Kult św. Mikołaja*, s. 95 n., 213 nn.

<sup>79</sup> Cyt. za F. Bezlaj, *Nemeckoe Himmel (Reich) i slavjanskoe \*irijb, vyrijb*, „Sovetskoe Slovanov-nedenije” 5, 1976, s. 62.