



Pierwotna religia Słowian jako religia henoteistyczna

Wojciech Miszczak
ORCID: 0009-0002-9025-0152

Streszczenie

Słowa kluczowe:

religia, wierzenia,
Słowianie, Perun,
henoteizm

Celem artykułu jest określenie ogólnego charakteru pierwotnej religii Słowian. *Historia wojen* Prokopiusza z Cezarei, spisana jeszcze w okresie trwania pierwotnych wierzeń słowiańskich (VI w.), w toku przeprowadzonej analizy jawi się jako jedno z najważniejszych źródeł na temat tej religii, będące jednocześnie dość rzetelną próbą jej ogólnego scharakteryzowania, nieopartą na stereotypach, lecz zbudowaną poprzez skrupulatnie zebrane i usystematyzowane informacje płynące z różnych źródeł. Opis zawarty w *Historii wojen* znajduje poparcie w późniejszych tekstach, słownictwie i toponimii, pochodzących z różnych rejonów Słowiańszczyzny, wpisując się zarazem w obserwowany zwłaszcza w innych religiach indoeuropejskich schemat ewolucji treści religijnych, zgodny również z wpływem religijnym ludów stepowych, któremu podlegali Słowianie. Analiza źródeł przeprowadzona w artykule pozwoliła na określenie pierwotnej religii Słowian mianem religii henoteistycznej z dominującą rolą Peruna, będącego bogiem gromowładnym, a tym samym na podanie w wątpliwość opozycyjnych względem niej koncepcji politeistycznych, dualistycznych czy monoteistycznych.

The original Slavic religion as a henotheistic religion (Summary)

Keywords:
religion, beliefs,
Slavs, Perun,
henotheism

The aim of the article is to define the general character of the original Slavic religion. *The history of the Wars* by Procopius of Caesarea, written during the period of the original Slavic beliefs (6th century), in the course of conducted analysis appears as one of the most important sources on this religion, being at the same time a fairly reliable attempt at its general characterization, not not based in its foundations on stereotypes but built on the basis of meticulously collected and systematized information from various sources. The description contained in *The history of the Wars* is supported by later texts, vocabulary and toponyms, originating from various regions of Slavdom, at the same time fitting into the pattern of evolution of religious content observed especially in other Indo-European religions, while being consistent with the religious influence of the steppe peoples, to which the Slavs were subjected. The analysis of sources conducted in the article allowed to define the original Slavic religion as a henotheistic religion with the dominant role of Perun, who was the god of thunder, and thus to question the polytheistic, dualistic or monotheistic concepts opposed to it.

Wstęp

Celem niniejszego artykułu jest próba odpowiedzi na pytanie o ogólny charakter pierwotnej religii Słowian. Podstawą dla poniższych wywodów będzie *Historia wojen* Prokopiusza z Cezarei, która stanowi jedyne źródło na temat pierwotnie słowiańskich wierzeń spisywane w momencie ich trwania.

Ludy słowiańskie definiowane są przeze mnie przez pryzmat językowy, a więc Słowianami nazywam użytkowników języka słowiańskiego. Mianem pierwotnej religii Słowian określam tu stan tych wierzeń sprzed rozpadu wspólnoty ogólnosłowiańskiej, czyli okres I poł. pierwszego tysiąclecia naszej ery do VI w. włącznie, kiedy to rozpoczęła się gwałtowna ekspansja Słowian (Urbańczyk 2023), lecz nie minęło jeszcze wystarczająco czasu, aby w sferze religijnej dokonały się większe zmiany.

Kontekst indoeuropejski

Analizę pierwotnie słowiańskiego systemu wierzeń należy rozpocząć od poziomu praindoeuropejskiego, jako że to właśnie z tego pnia rozwojowego wywodzą się ludy słowiańskie. Porównanie słownictwa religijnego ludów indoeuropejskich, odnoszącego się do pierwszorzędnych bóstw, doprowadziło językoznawców do wniosku o istnieniu w okresie wspólnoty praindoeuropejskiej najwyższego bóstwa nieba, którego nazwa rekonstruowana jest jako **Deywós/*Dyéus/*Diewós*. Nazwa ta odnosiła się do jasności, z którą bóstwo to było identyfikowane. Prócz tego sądzi się, że bóg ten uważany był za ojca, zgodnie z często występującym w religiach indoeuropejskich epitetem 'bóg ojciec', którego pierwowzór postrzega się jako **Dyéus ph₂tér* (Kowalski 2017: 232–233; Łuczyński 2023: 55; Téa 2024: 53–54). Badacze zajmujący się wierzeniami indoeuropejskimi próbują rekonstruować także inne praindoeuropejskie bóstwa oraz ich nazwy, jednakże **Dyéus ph₂tér* poświadczony jest najsilniej, co wskazywałoby na henoteistyczny charakter religii praindoeuropejskiej albo przynajmniej na cechującą ją dominację nieba (Kowalski 2017: 232–233). Henryk Łowmiański określał te wierzenia mianem prototeizmu (Łowmiański 1986: 9, 32–35), jednak wydaje się, że cecha antropomorficzności nie powinna być uznawana za jakościowo istotną w przypadku kultur postrzegających ogół przyrody w kategoriach sakralnych (Kowalski 2017: 233).

W onomastyce słowiańskiej brak teonimów kontynuujących praindoeuropejską tradycję związaną z bogiem nieba. Być może odnaleźć ją można w słowie *divъ*, jednak obecnie odchodzi się od tej tezy, gdyż słowo to można rekonstruować na gruncie słownictwa prasłowiańskiego (Łuczyński 2020: 266–268). Nazwa boga nie jest sztywno połączona z wiarą w niego, dlatego nie należy na podstawie braku odpowiedniego teonimu uznać, że praindoeuropejski kult nieba u Prасłowian zanikł. Bardziej prawdopodobne, w obliczu tak częstych analogii indoeuropejskich, że jego nazwa uległa zmianie, a wraz z nią być może także i jego postrzeganie, bowiem nie

tylko wyobrażenia wpływają na nazwę, ale również i nazwa odciska piętno na owych wyobrażeniach (Łuczyński 2020: 75–76).

Związek z praindoeuropejską przeszłością dostrzec można za to w rekonstrukcji **Perkwūh₃nos*, będącej określeniem praindoeuropejskiego bóstwa gromu, kojarzonego również ze skałą oraz dębem. Następstwem istnienia tej nazwy miałyby być na gruncie prasłowiańskim *Perunъ*. Teonim ten zdaje się być prostym *nomen agentis* z końcówką *-un* od prania, a więc bicia, oznaczałby więc ‘tego kto uderza’. Tak nazwę tę rekonstruował Aleksander Brückner. Podobieństwo słowiańskiego Peruna do bałtyjskiego Perkuna wyjaśniał zaś poprzez rekonstrukcję bałtosłowiańskiego **Perkynъ*, zmienionego następnie w **Peryn*, które poprzez skojarzenie z praniem (uderzaniem, biciem) miało przejść w *Perunъ* (Brückner 1985: 99–108). Rekonstrukcja ta nie uwzględniała jednak problematycznego językoznawczo *-k-*, jak zauważa Michał Łuczyński, stwierdzając również, że niektóre słowa z *per* kojarzone są ze sobą bezpodstawnie. Co więcej, odrzuca on nawet proste pokrewieństwo językowe Perkuna i Peruna, nazwę słowiańską wywodząc od skały jako *nomen attributivum*, podczas gdy bałtyjskiego Perkuna od dębu. Przy tym wszystkim badacz ten nie zaprzecza, że jest możliwe jakieś głębsze pochodzenie tych teonimów od wspólnego praindoeuropejskiego rdzenia *per* (Łuczyński 2020: 79–91, 274).

Wpisywanie się Peruna w szerszy krąg tradycji indoeuropejskich sugeruje, że na gruncie prasłowiańskim nazwa dawnego bóstwa nieba została porzucona na rzecz tej związanej ze skałą, co było być może związane z przesunięciem wyobrażeń na temat tego boga w kierunku gromowładności, która w końcu poskutkowała zmianą kojarzenia nazewniczego na uderzanie (jeśli przyjąć etymologię Łuczyńskiego). Być może związane to było, jak konstatuje Łuczyński, ze związkiem prasłowiańszczyzny z indoirąską, a możliwe, że także hetycko-aryjską i paleobałkańską grupą językową (Łuczyński 2020: 291). Należy jednak zauważyć, że nawet w takim wariacie prasłowiańszczyzna stanowiłaby swoisty fenomen, porzucając nazwę praindoeuropejskiego boga nieba, która u Indoirąńczyków, a nawet u najbliższych językowo Słowianom Bałtów, była istotna (Kowalski 2017: 232; Eliade 2007: 195).

Prymat Peruna, widoczny zarówno w źródłach pisanych, jak i w etnografii oraz nazewnictwie, wpisywałby się za to w prawidłowość obserwowaną w różnych kulturach rolniczych, polegającą na zamianie kultu nieba na bardziej namacalny grom. Jednym z przykładów tego procesu jest nazwa Zeusa pochodząca od **Deywós*, mimo że główną cechą tego boga jest gromowładność (Eliade 2007: 195; Gieysztor 2006: 111).

Opis Prokopiusza

Taki właśnie gromowładny bóg występuje w pierwszym znanym nam źródle opisującym słowiańskie wierzenia, a więc *Historii wojen* Prokopiusza z Cezarei, spisanej w połowie VI w. (Brodka 2013: XXII), w okresie, kiedy Słowianie dopiero zasiedlali Bałkany (Urbańczyk 2023), zatem nie zdążyli jeszcze zapewne zróżnicować się pod

względem religijnym. Opis ten można zatem uznać za reprezentatywny dla ogółu Słowian, a nie jedynie dla jednej z tworzących ten etnos grup:

Wierzą bowiem, że jeden bóg, twórca piorunów, jest jedynym panem wszystkich rzeczy, i składają mu w ofierze woły i wszelkie inne zwierzęta ofiarne. Przeznaczenia ani nie znają, ani w żaden sposób nie przypisują mu jakiegokolwiek wpływu na życie ludzkie. Gdy zaś znajdują się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, albo będąc chorzy, albo idąc na wojnę, ślubują, że w przypadku ocalenia natychmiast złożą bogu ofiarę w zamian za swe życie. Wyszedszy zaś cało z niebezpieczeństwa, tak jak obiecali, składają ofiarę i wierzą, że swe ocalenie kupili za tę ofiarę. Oddają jednak cześć także rze-
kom, nimfom i różnym innym duchom, a także składają ofiary im wszystkim. W oparciu o te ofiary dokonują wróżb (Prokopiusz z Cezarei 2015: 238–239).

Skąd Prokopiusz zaczerpnął te informacje? Najpopularniejszą opinią w literaturze przedmiotu na ten temat jest ta mówiąca, że informatorami bizantyjskiego historyka byli słowiańscy najemnicy w służbie Belizariusza – którego sekretarzem i doradcą prawnym był Prokopiusz – lub słowiańscy wojownicy napadający na Bałkany (Brodka 2013: XX; Łowmiański 1986: 85; Téa 2024: 72, 77–78). Wydaje się to być jednak sprzeczne z innymi informacjami, jakie na temat Słowian przekazuje nam Prokopiusz, oraz z ogólnym charakterem bizantyjskich relacji z plemionami barbarzyńskimi. Dla przykładu – po powyższym fragmencie Prokopiusz kontynuuje:

Mieszkają w nędznych chatach, w dużym oddaleniu jeden od drugiego, przy czym wszyscy często zmieniają miejsce zamieszkania. Większość idzie pieszo do walki z wrogiem, trzymając w rękach oszczepy i tarcze, natomiast nigdy nie zakładają pancerzy. Niektórzy nie mają ani chitonu, ani płaszcza, lecz noszą jedynie spodnie podciągnięte aż do łędźwi i tak stają do walki z wrogami. Oba ludy mówią tym samym, nadzwyczaj barbarzyńskim językiem. Nie różnią się też od siebie wyglądem zewnętrznym. Wszyscy są bowiem wysocy i nadzwyczaj silni. Ich skóra i włosy nie są ani całkiem białe czy płowe, ani przechodzące w całkiem ciemny kolor, lecz wszyscy są rudawi. Życie prowadzą surowe i prymitywne jak Massageci i jak oni ustawicznie pokryci są brudem. Nie są jednak wcale ludźmi niegodziwymi ani skłonniymi do czynienia zła, lecz w swej prostocie przypominają sposób życia Hunów. W dawnych czasach Sklaweni i Antowie mieli także jedno imię: oba ludy zwano dawniej Sporami, ponieważ jak sądzę zamieszkiwali swój kraj w rozproszeniu oddzieleni od siebie. Z tego także względu zasiedlają rozległe tereny. Do nich mianowicie należy większa część północnego brzegu Dunaju (Prokopiusz z Cezarei 2015: 239–240).

Informacje te noszą znamiona pochodzenia z wielu różnych źródeł. Przy opisie słowiańskiego osadnictwa widać wyraźnie porównanie ich do rzeczywistości greckiej, uznawanej jednocześnie za punkt odniesienia, stąd „nędzne chaty”, „duże oddalenie” czy „częsta zmiana miejsca zamieszkania”. Określenia te wskazują, że informatorzy historyka musieli być związani z Bizancjum, a jednocześnie na własne oczy widzieć, jak mieszkali Sklaweni i Antowie. Wiedza ta nie mogła pochodzić z bezpośredniego doświadczenia Prokopiusza, ponieważ nie wydaje się, aby kiedykolwiek przebywał

on na terenach zasiedlonych przez Słowian (Łowmiański 1986: 85). Informacje te nie mogły także zostać uzyskane poprzez odpowiednie zadawanie przez niego pytań do Słowian, w taki sposób, aby z góry uzyskać powyższe odpowiedzi, ponieważ nie wiedziałby on nawet, jakie pytanie zadać, nie znając realiów życia barbarzyńców, tymczasem oni mogliby nawet o powyższych kwestiach nie wspomnieć, uznając swoje realia za domyślne, zatem niewarte uwagi. Dlatego właśnie należy uznać, że pochodzą one od naocznych świadków, a zarazem członków cywilizacji bizantyjskiej, a uzyskane zostały w sposób pokojowy, a nie na drodze doświadczeń wyniesionych z walk.

Informacje na temat uzbrojenia i sposobu walki oczywiście pochodzą od bizantyjskich wojskowych, którzy musieli znać je zarówno z własnego doświadczenia, jak i od szpiegów bizantyjskich, np. kupców. Wiemy, że Bizantyńczycy mieli dużą wiedzę w zakresie wojskowości o ludach słowiańskich, o czym świadczy najdobitniej spisany niedługo później (koniec VI lub początek VII w.) *Strategikon* (Brzostkowska, Swoboda 1989: 134–156). Widać zatem, że okres, w którym pisał Prokopiusz, musiał być czasem intensywnego zbierania informacji na temat Słowian, a trudno uznać, że cesarstwo ograniczało się w tym zakresie tylko do zwykłego zwiadu i doświadczenia wojskowego.

Jednak Prokopiusz nie polegał wyłącznie na informacjach wtórnych. Część z opisów wyraźnie wskazuje, że pochodziły one z jego bezpośredniej obserwacji, a może i rozmowy ze Słowianami, ponieważ wykazują znamiona emocjonalności bądź też są zbyt szczegółowe. Mowa tu np. o wiedzy na temat „szczególnie barbarzyńskiego języka” czy o ich wyglądzie. Te informacje najpewniej Prokopiusz uzyskał z obserwacji słowiańskich najemników i jeńców. Podobnie to od najemników najpewniej pochodzi wzmianka o braku wiary w przeznaczenie i składaniu ofiary bogu w zamian za ocalenie w chorobie i wojnie, gdyż – jak zauważył Łowmiański – stanowi ona jedyny podany przez Prokopiusza motyw składania tych ofiar, przy czym po zwykłych rolnikach spodziewalibyśmy się motywów związanych z urodzajem (Łowmiański 1986: 85). Czy nie stanowi to jednak argumentu na rzecz tezy, że informacje o religii zostały zaczerpnięte właśnie od słowiańskich wojowników? Charakter zebranych przez bizantyjskiego historyka informacji, odnoszących się do różnych dziedzin życia, świadczy o tym, że musiał on dokonać pewnej pracy z zebrany materiał – hierarchizacji, selekcji i ujednolicenia faktów, a zatem wnioski płynące z powyższej analizy są zbieżne z wynikami badań Łowmiańskiego (Łowmiański 1986: 85). Ponadto ciężko oczekiwać, aby informatorzy Prokopiusza przedstawili mu całą wiedzę, jaką udało im się zebrać, a zatem selekcja uzyskanych informacji była dwukrotna. Wydaje się, że jednym z kryteriów wspomnianej wyżej selekcji był stosunek emocjonalny autora do przedstawianych faktów, co łatwo dostrzec w tekście. Historyk mógł więc pominąć jakieś inne obrzędy słowiańskie, uogólniając je do obecnego w tekście kultu rzek, nimf i innych istot duchowych oraz składaniu im ofiar. Tymczasem przysięga dotycząca walki znalazła się w opisie, ponieważ Prokopiusz widział ją na własne oczy

w bizantyjskim obozie wojskowym, co wywołało w nim emocje uwidaczniające się np. w zdziwieniu, że Słowianie nie wierzą w przeznaczenie.

Widzimy zatem różny charakter zaczerpniętych informacji, które tym samym musiały pochodzić od różnych informatorów. Jednymi z ważniejszych w przypadku tych dotyczących słowiańskich wierzeń byli zapewne bizantyjscy kupcy, którzy musieli znać słowiańskie zwyczaje, aby sprawnie dokonywać transakcji, a jednocześnie byli zapewne głównym źródłem informacji dla bizantyjskiej armii, która z jakiegoś przecieź powodu znała chociażby rozmieszczenie Antów i Sklawinów. O ich częstych kontaktach z nimi świadczy też podkreślana gościnność tych ludów (Brzóstkowska, Swoboda 1989: 138). Kupcy to jedyna grupa, która mogła wchodzić głębiej w obszary zasiedlone przez Słowian, a jednocześnie miała swój interes w znajomości tamtejszych zwyczajów, jak też była jedyną, wobec której Słowianie mieli interes, by być gościnni.

Równie ważni byli najemnicy, z którymi Prokopiusz spotykał się osobiście, lecz informacje od nich wzięte są w tekście dość wyraźnie widoczne, a nie wszystkie, jak już wspominałem, mogły od nich pochodzić. Pewne znaczenie mogli mieć także niewolnicy i jeńcy.

Powyższe obserwacje zgadzają się z tezą mówiącą, że Prokopiusz na tle innych pisarzy bizantyjskich wyjątkowo dużo uwagi poświęcał na opis wierzeń pogańskich (Drapelova 2021: 178), zaś spośród nich to właśnie religia Słowian została przez niego poruszona najszerzej, co świadczy o jego głębokim zainteresowaniu, wywołanym być może faktem, iż uważał ich za egzotycznych przybyszy (Drapelova 2021: 194–195).

Podsumowując tę część rozważań, można postawić tezę o wieloaspektowości informacji podawanych przez Prokopiusza, z której wynika, że czerpał on wiedzę od różnego rodzaju informatorów, a zatem, po pierwsze, starał się uzyskać dość szerokie i wiarygodne informacje, a po drugie, musiał ułożyć je w pewną koherentną całość – usystematyzować i dokonać ich hierarchizacji. Obserwacja ta okazuje się kluczowa dla dalszej analizy słowiańskich wierzeń opisanych przez tego historyka.

Omawiany tu fragment spotyka się niekiedy z krytyką badaczy, widzących w nim wpływ interpretacji autora, determinowanej jego grecko-chrześcijańską kulturą (Prokopiusz z Cezarei 2015: 238–239; Brückner 1985: 101). Sceptycyzm ten jest nieuprawniony. W przekazie Prokopiusza można łatwo dostrzec dociekania kosmogoniczne, jak np. we fragmencie mówiącym, że „bóg piorunów jest jedynym władcą wszystkich rzeczy”. Zastanówmy się, jak mogło wyglądać pytanie Prokopiusza skierowane do słowiańskich informatorów (lub informatorów Prokopiusza do Słowian). Jako że byli poganami, to nie mogło ono brzmieć „W jakiego boga wierzycie?”, tj. nie mogło sugerować odpowiedzi, jaką uzyskał, ponieważ w postrzeganiu chrześcijan religie niebiblijne były co do zasady politeistyczne (Łowmiański 1986: 86). Wątpliwe również, aby Prokopiusz zastanawiał się wprost, jaki jest najwyższy bóg Słowian, ponieważ historyk ten lub jego informatorzy musieliby wcześniej pytać o całość ich

religii, bowiem w przeciwnym wypadku ograniczanie się do jedynie tego jednego elementu wierzeń nie miałoby sensu, tym bardziej, że opisy religii w dziele Prokopiusza zdają się być skonstruowane według konkretnego schematu, w którym najpierw pojawia się kwestia czczonych bóstw, a następnie składanych im ofiar (Malinowski 2024). Było to zatem odzwierciedlenie dość szerokiego oglądu tych religii, w którym znajdowała się zarówno sfera wierzeń, jak i kultu (Drapelova 2021: 178). Również sam zwrot „twórca piorunów” użyty dla scharakteryzowania boga Słowian nie jest typowy dla piśmiennictwa greckiego (Loma 2004: 68–69). Zdaje się, że choć Prokopiusz nie był oczywiście wolny od greckiego punktu widzenia, to jednak nie przeszkadzało on w przekazaniu rzetelnych informacji na temat pierwotnej religii Słowian (Drapelova 2021: 195–196).

Zwraca się uwagę na problem dotyczący wyboru między wariantami występującymi w znanych nam kopiach *Historii wojen*, a mianowicie, czy w omawianym tu fragmencie występuje „jeden bóg” czy „jeden z bogów”. Bardziej prawdopodobna jest wersja z jednym bogiem, z uwagi na fakt, że druga występuje tylko w jednym ze znanych nam rękopisów (Prokopiusz z Cezarei 2015: 238) oraz na to, że przy innych opisach wierzeń Prokopiusz używa przymiotnika wskazującego na wielość, tu zaś on nie występuje (Malinowski 2024). W rzeczywistości jednak problem ten zdaje się nie mieć tak wielkiego znaczenia, jak zwykło się powszechnie sądzić, skoro dalej pada stwierdzenie „jest jedynym władcą wszystkich rzeczy”, a więc i tak ma on pierwszorzędne znaczenie, a na końcu mamy informację o „innych duchach”, które wykluczają monoteizm, podobnie jak tendencja do kreowania i zapożyczania pomniejszych bóstw występująca w religiach typu tradycyjnego, a także teonimy, jakie później pojawiają się w różnych regionach Słowiańszczyzny, co wskazuje na ich dawne pochodzenie. Krótko mówiąc, nawet jeżeli wspomniane bóstwo było opisane jako jeden z bogów, to i tak z tekstu wyłania się henoteizm. Do kwestii monoteizmu powrócimy na końcu artykułu.

O wiele istotniejszy niż wspomniany wyżej problem z „jednym bogiem” jest za to aspekt owych duchów występujących na końcu omawianego tu fragmentu. W trzech różnych tłumaczeniach wygląda on nieco inaczej. We wszystkich wskazuje się na niższy status tych istot, lecz głównym problemem, jaki tu widzę, jest pytanie, czy należałoby zdanie to rozumieć jako niewiedzę autora co do nich, manifestowaną w postaci tłumaczenia „inne jakieś”, tak jak jest to u Mariana Plezi (Plezia 1952: 69) oraz Aliny Brzóstkowskiej i Wincentego Swobody (Brzóstkowska, Swoboda 1989: 61), czy może raczej Prokopiusz chciał wskazać na to, że jest ich wiele i z tego powodu nie będzie ich opisywał bardziej szczegółowo, na co wskazywałoby rozumienie tego fragmentu jako „różne inne duchy” (Prokopiusz z Cezarei 2015: 239). Jest to istotne, gdyż pierwsza opcja wskazywałaby na mniejszą, zaś druga na większą wiedzę autora o pierwotnej religii Słowian.

Ważna jest także analiza relacji Prokopiusza o Słowianach w kontekście jego opisu wierzeń innych ludów *Barbaricum*. Jak słusznie zauważył Gościwił Malinowski,

Prokopiusz, pisząc o Herulach i mieszkańcach Thule, tj. Skandynawii, podkreśla ich politeizm (Prokopiusz z Cezarei 2015: 155; Malinowski 2024). Widać zatem, że Prokopiusz rzetelnie podchodził do tych opisów i starał się je tworzyć na bazie dostępnych mu informacji, a nie własnych przekonań i uprzedzeń, skoro przedstawicieli dwóch ludów, określanych przez niego zbiorczo mianem barbarzyńskich, opisał w zupełnie inny sposób pod kątem ich religii. Samo określenie „twórca” zostało użyte przez Prokopiusza jedynie w kontekście boga Słowian oraz Boga chrześcijańskiego, co również ilustruje odmiennność pierwotnych wierzeń słowiańskich od innych religii tradycyjnych (Drapelova 2021: 181).

Skoro ustaliliśmy, że Prokopiusz wywołał informacje w sposób adekwatny, a nie sugerujący odpowiedź, przejdźmy tymczasem do zagadnienia informatorów. Może ich odpowiedź kreślona była wedle ich własnego punktu widzenia? Jeśli ograniczymy ich liczbę tylko do wojowników, to rzeczywiście takie ryzyko istnieje, jednak, jak próbowałem wykazać, takie zawężanie dociekań Prokopiusza jest nieuprawnione i sprzeczne z charakterem ogółu informacji dostępnych w źródle. Uznajmy jednak na chwilę, że w istocie to słowiańscy najemnicy powiedzieli mu o gromowładnym bogu – w takim wypadku mogli nakreślić ją wedle swojego militarnego punktu widzenia. Czy jednak wpłynęłoby to na ich odpowiedź, a jeśli tak, to czy w taki właśnie sposób, jaki widzimy w tekście? Jak się okazuje, jest to wysoce wątpliwe.

Po pierwsze, Słowianie nie stanowili na płaszczyźnie ideologicznej społeczeństwa zmilitaryzowanego. Analiza słownictwa sugeruje raczej ich skupienie na sferze rodzinnej i pokojowego życia we wspólnocie, co wyróżnia ich chociażby od Germanów. Dotyczy to oczywiście sfery kultury, a nie codziennej praktyki (Nowakowski 2021: 129–140). W VI w., gdy Słowianie dopiero zaczęli pojawiać się w źródłach pisanych i rozpadać się na poszczególne trwałe odłamy (Urbańczyk 2023), próżno byłoby oczekiwać takiej zmiany wierzeń, która wytworzyłaby ideologię wojenną i adekwatne do niej bóstwo.

Po drugie, jak wyżej starałem się udowodnić, pytanie Prokopiusza dotyczyło ogólnego charakteru religii Słowian. W takim wypadku nawet skupiającym się na jednym bogu-opiekunie najemnikom ciężko byłoby umniejszyć całkowicie znaczenie reszty bogów, tak że historyk zanotował ich tylko jako „różne inne duchy”. Sugeruje to, że wierzenia Słowian musiały mieć charakter henoteistyczny już same w sobie, a żadna interpretacja nie miała na to wpływu.

Przechodzimy tym samym do trzeciej przesłanki. Zastanówmy się, jak na pytanie o swoją religię odpowiedziałby wareski najemnik służący w Bizancjum. Czy jego odpowiedź tak bardzo skupiałaby się na Odynie, że jego słuchacz zapisałby, że mieszkańcy Skandynawii wierzą w Odyna oraz „różne inne duchy”? Bogowie nie istnieli w próżni – wpłątani byli w ramy narracji mitologicznych, układających się w mitologiczną sieć fabularną, która nadawała im nie tylko pewne cechy, ale też miejsce wśród innych bogów (Łuczyński 2023: 36–37). Niemożliwe byłoby zatem, aby Waregowie

opowiadali o jednym bogu, nie odwołując się do mitów, a tym samym do innych bóstw. Oznacza to, że na pytanie o swoją religię Słowianie musieli opowiedzieć Prokopiuszowi (lub jego informatorom) przynajmniej zarys swojej mitologii i to właśnie z niej wyłonił się obraz słowiańskiego henoteizmu.

Zastanówmy się tu na chwilę nad ogółem chrześcijańskich relacji o wierzeniach pogańskich. Chrześcijanie opowiadający poganom o swojej religii dzielili się zapewne w pierwszej kolejności historią życia Chrystusa, jego śmierci i zmartwychwstania – krótko mówiąc, przekazywali poganom podstawy swojej mitologii. Czyż nie tak samo wyglądało to w odwrotnym kierunku? By przedstawić swoje wierzenia chrześcijanom, poganie zapewne również odnosili się w pierwszej kolejności do własnej mitologii, a nie do suchego informowania o bogu i jego sferze aktywności oraz o jego atrybutach. Wygląda na to, że takie suche przedstawianie panteonów pogańskich było tylko efektem strukturalizacji uzyskanych informacji przez pryzmat *interpretatio christiana* bądź *interpretatio classica*.

Bóg gromu, wspomniany przez bizantyjskiego historyka, pojawia się – już wymieniony z imienia – na Rusi jako Perun. Pogląd, że bóg ten tak naprawdę stanowił tylko słowiańską kalkę wareskiego Thora, który rozpowszechnił się we wschodniej Słowiańszczyźnie wraz z dominacją Skandynawów, został już odrzucony przez badaczy (Łowmiański 1986: 97–99; Gieysztor 2006: 85–114; Drapelova 2021: 179), jednakże myśl o niewiązaniu go z bóstwem naczelnym, opisywanym przez Prokopiusza, i ograniczanie jego kultu wyłącznie do ziem ruskich do dziś pojawia się w literaturze (Sikorski 2023: 238). Z drugiej strony w opisie Prokopiusza dostrzeżono także możliwość jeszcze ściślejszego połączenia go z Perunem, proponując wprowadzenie emendacji, skutkującej odczytaniem tego tekstu jako „wierzą w jednego boga, nazwanego od błyskawicy, (i wierzą), że jest stwórcą i jedynym panem wszystkiego” (Loma 2004).

Gromowładność w słowiańskiej kulturze ludowej

Tymczasem to nie źródła pisane, jako że Słowianie stanowili społeczeństwo oralne, są głównymi śladami kultu Peruna (Łuczyński 2023: 10–23). O wiele większe znaczenie ma tu fakt ciągłego funkcjonowania tego teonimu w postaci słowa *piorun* w języku polskim, a także częściowo białoruskim oraz ukraińskim. Otóż ogólnosłowiańskim określeniem wyładowania atmosferycznego jest słowo *grom*, tymczasem tylko w powyższych językach obok niego, czy w wypadku polskiego nawet często zamiast niego, widnieje *piorun*. Oznacza to, że albo wszyscy Słowianie zapomnieli słowa *piorun*, albo że tylko Polacy zaczęli tak określać to zjawisko atmosferyczne, co jest oczywiście o wiele bardziej prawdopodobne. Jako że *piorun* jest wyrazem w oczywisty sposób powiązany z teonimem Perun, należy zatem uznać, że polski i dużo rzadszy ukraiński i białoruski *piorun* stanowi zdesakralizowany teonim, który przesunął swoje znaczenie z samego bóstwa na jego atrybut i sferę działania. To zaś oznacza, że również Polacy czcili władcę gromu. Analogiczna sytuacja występuje

u Bałtów, gdzie określenie wyładowania atmosferycznego jest tożsame z nazwą gromowładnego boga, podczas gdy pochodzi ona od dębu (Téra 2024: 55–61).

Poza polskim słowem wspomnieć należy także o toponimach odperunowych, widocznych nawet na zachodnim peryferium Słowiańszczyzny (Téra 2024: 90–91). Ponadto w kulturze ludowej Bóg postrzegany jest jako bijący piorunami w diabły, podobnie zresztą jak św. Elias, którego kult w prawosławnej części Słowiańszczyzny, bezpośrednio związany z gromem, zastąpił najpewniej dawnego Peruna (Moszyński 1934: 488–492; Téra 2024: 303–327).

Gromowładność obecna jest także w tzw. *Micie wyłowienia* zaobserwowanym na terenach całej Słowiańszczyzny (Tomicki 1976: 54). Jeden z jego wariantów brzmi następująco:

Przed stworzeniem świata nie było nic, tylko niebo i morze. Bóg pływał po morzu w łódce i napotkał ogromną i gęstą pianę, w tej pianie mieszkał djabeł. Kto żeś ty? – zapytał Bóg. – Weź mnie do siebie do łódki, to ci powiem – odpowiedział czart. – No chodź – rzekł Bóg, a zarazem usłyszał – Ja jestem czart – odpowiedź wchodzącego. Milcząc płynęli. Djabeł zaczął mówić. – Dobrze by było, gdyby miejsce, na którym płyniemy, było twarde. – Będzie – rzekł Bóg – zejdź na dół w morze i przynieś mi ziemi garść, mówiąc, że niesiesz w moim imieniu, przynieś, uczynię z tego piasku ziemię. Djabeł poszedł, nabrał piasku w garście mówiąc – Biorę cię w imieniu mojem. Gdy wyszedł na wierzch nie zostało ani ziarenka piasku. Poszedł drugi raz mówiąc – Biorę cię w imieniu Jego. Gdy wrócił, zostało mu trochę piasku za pazurami. Bóg wziął ten piasek, posypał na wodę i stała się z niego ziemia, ale tylko tak duża, aby mogli się obaj wygodnie położyć. Położyli się tedy, Bóg ku wschodowi, djabeł ku zachodowi. Gdy djabeł się zdawało, że Bóg usnął, zaczął go spychać, aby wpadł do morza i aby utonął i zginął. Ale nadaremnie, ziemi pod Bogiem przybywało i rozszerzała się daleko ku wschodowi. Widząc to czart jął pomykać ku zachodowi, dalej ku południowi i północy a przez to ziemia rozszerzyła się w różne strony. Bóg obudziwszy się wstał i poszedł na niebiosy. Czart pobiegł za nim, wtedy Bóg skinął, pioruny zaczęły uderzać, błyskawice zabłyśły i djabeł strącony został w przepaść (Tomicka, Tomicki 1975: 24–25).

Współcześnie uważa się, że mit ten wywodzi się z religijności uralskiej i napłynął na Słowiańszczyznę za sprawą wschodnich Ugrofinów, a także Awarów, Bułgarów i Węgrów (Łuczyński 2023: 88–93; Mianecki 2002: 25–28). Co więcej, przekazy donoszące o występowaniu tego mitu na terenach Słowiańszczyzny Zachodniej zostały zakwestionowane poprzez wskazanie na wysokie prawdopodobieństwo bycia fałszerstwami, zapożyczeniami czy też literackimi syntezami (Mianecki 2002).

Treść mitu podzielić można na tę mówiącą o wyłowieniu, bezpośrednio ugrofińską, oraz drugą, w której następuje walka Boga z Diabłem, będącą już innym, bardzo starym motywem fabularnym. Rekonstrukcje, widzące w powyższym splocie tzw. mit podstawowy (Iwanow, Toporow 1974), zostały dziś w zasadzie odrzucone, m.in. dlatego, że postulowany w ramach tej hipotezy konflikt Peruna z Welesem jest zbyt słabo poparty źródłowo, a sam przeciwnik gromowładcy mógł być ogólnie

pojmowaną siłą nieczystą czy demonem, a niekoniecznie bóstwem (Łuczyński 2023; Téra 2024: 259–273). Trzeba też pamiętać, że dualizm religijny byłby diametralnie sprzeczny z przekazem Prokopiusza, a nawet możliwa tabuizacja przeciwnika Peruna nie wiązałaby się z jego całkowitym pominięciem. Dualizm byłby bowiem zwornikiem słowiańskiej sieci fabuł mitologicznych, zatem siłą rzeczy pojawiałby się przy opisie Peruna, przekazywanym informatorom Prokopiusza. Poza tym w świetle przekazu tego historyka gromowładny bóg był „jedynym władcą wszystkich rzeczy”, zatem jego słowiańscy informatorzy nie pozostawili w tej kwestii miejsca dla jakiegokolwiek innego boga o porównywalnej randze. Przekaz Prokopiusza jest za to dowodem na dość późne pojawienie się mitu wyłowienia u Słowian, w wyniku czego nie został on wchłonięty do mitologii słowiańskiej, co jest zgodne ze współczesnym poglądem badaczy na ten temat (Łuczyński 2023: 88–93). Podsumowując tę część, można stwierdzić, że koncepcja dualistyczna, forsowana np. przez Andrzeja Szyjewskiego (Szyjewski 2003), ustępuje miejsca pomysłowi bliższemu henoteizmowi, w której to bóg gromu pełnił najwyższą, przynajmniej w sferze teologicznej, funkcję.

Połabski „bóg bogów”

O ile rekonstrukcja pierwotnie słowiańskich wierzeń, posiłkująca się odmiennymi od reszty Słowiańszczyzny, spisanymi dopiero kilka stuleci po rozpadzie wspólnoty słowiańskiej, treściami religii połabskiej, jest błędna, ponieważ przeszła przez ten czas dużą zmianę, m.in. poprzez wpływ chrześcijan (zarówno przez przyswajanie nowych wzorców, jak i wzmoczenie procesów wewnętrznych, np. militaryzacji) (Łowmiański 1986: 166–202; Rosik 2023: 28), o tyle w tym względzie można pokusić się o wyjątek, jako że fragment, który zaraz przytoczę, dotyczy boga, który najpewniej przeszedł przez dłuższy proces wypierania ze sfery kultu z pozostawieniem go na pozycji kluczowej w panteonie (Eliade 1993: 50–54), zatem jego genezy należy upatrywać jeszcze przed osiedleniem się Słowian na Połabiu. Mowa tu o bogu opisywanym przez Helmolda z Bozowa, którego kronikarz nie wymienia jednak z nazwy:

Obok zaś wielokształtnej rzeszy bożków, którymi ożywiają pola i lasy lub przypisują im smutki i rozkosze, nie przeczą, że wierzą w jednego boga w niebie, rozkazującemu pozostałym; ów najpotężniejszy troszczy się tylko o sprawy niebiańskie, inni zaś – pełniący w posłuszeństwie przydzielone im zadania – pochodzą z jego krwi i w tym każdy z nich jest znamienitszy, im bliższy jest owemu bogu bogów (Helmold z Bozowa 1974: 331).

Słowianie, którzy zamieszkali na Połabiu, przekształcili swoją bliską ogólnosłowiańskiej pierwotną religię na mającą charakter henoteistyczno-lokalny, w której to każde plemię posiadało swojego boga opiekuna, zajmującego się ogólnym dobrobytem i wojną (Łowmiański 1986: 166–202). Spowodowane to było zapewne kwestiami środowiskowymi – grupowanie osadnictwa wokół licznych tam jezior nie sprzyjało zapewne kontaktom międzyplemiennym, tak jak chociażby działo się to na Rusi,

skomunikowanej za pomocą dużej ilości rzek, wzdłuż których budowano osady (Duczko 2006; Piętkowski 2017: 27–28, 101–109). Przemiana ta nie mogła jednak wiązać się z całkowitym zanikiem dawnych wyobrażeń. Teonimy połabskie mają charakter wtórny, opierają się bowiem na dwuczłonowych przydomkach, np. „silny pan” Świątowit, co bezpośrednio świadczy właśnie o płynnym przekształceniu dawnych form w nowe (Łuczyński 2020: 161, 164–166). Wszystko to sugeruje, że dawny Prokopiuszowy „twórca piorunów” nie mógł zaniknąć zupełnie. Stał się raczej swego rodzaju zwornikiem plemion połabskich, które w obliczu posiadania własnych bóstw opiekuńczych wywodzili je jednak od wspólnego przodka.

Być może to właśnie ten bóg, zmieniony zupełnie, czczony był w Szczecinie jako Tryglaw:

Szczecin zaś, najwspanialsze miasto i większe niż Julin, w swoim obwodzie mieścił trzy wzniesienia, z których środkowe i najwyższe poświęcone było najwyższemu bogu pogan, Tryglawowi. Miał on trójgłowy posąg, który ukrywał pod złotym diademem oczy i usta, przy czym kapłani bałwanów twierdzili, że dlatego najwyższy bóg ma trzy głowy, że zarządza trzema królestwami, to jest nieba, ziemi i podziemi, a oblicze diademem zakrywa, aby nie zważał – jakoby nie widząc i przemilczając – na grzechy ludzi (Ebon 2020: 152).

Zakrycie oczu i władanie nad trzema światami świadczyłoby właśnie o wyjątkowej pozycji, taką jaką miałby Perun po przekształceniu w boga nieobecnego. Fakt czczenia tego bóstwa byłby zaś świadectwem wtórnego wprzęgnięcia *deus otiosus* do sfery kultu, spowodowanego być może zupełną zmianą charakteru tego boga, a także chęcią wybicia się ponad inne plemiona, czczące bogów pomniejszych. Nie bez znaczenia byłby w tym scenariuszu także wpływ chrześcijaństwa (Rosik 2023: 62–65). Koncept Boga Ojca mógł skłonić Szczecinian do ponownego pochylenia czoła przed zapomnianym ogólnopołabskim bóstwem. Nie należy jednak traktować Tryglawa jako hipostazę Peruna – regionalne wierzenia Słowian nadbałtyckich różnić się musiały dość znacząco od religii innych odłamów Słowian z uwagi na fakt odmienności środowiska naturalnego, kulturowego sąsiedztwa czy procesów etnogenetycznych, jakie ukształtowały tamtejsze społeczeństwo (Rosik 2023: 28–30). Perun, przechodząc z czasem do kategorii boga nieobecnego, wytracał swoje atrybuty na rzecz innych bóstw, co w konsekwencji poskutkowało, że ów *deus otiosus* był bogiem zupełnie innym niż Perun, choć to od niego się wywodził. Z niego samego pozostała jedynie koncepcja zwierzchnictwa i to ona jedyna łączyła Peruna z Tryglawem – jest to relacja oparta na pochodzeniu, lecz nie na zasadzie hipostazy.

Najwyższy bóg Słowian oczami Arabów

Na koniec pozostało jeszcze jedno, wielce problematyczne źródło, znane w dwóch wersjach pochodzących z *Relacji Anonimowej* z kręgu cywilizacji arabskiej. Ibn Rozteh w X w. pisał:

W okresie żniw biorą do czerpaka ziarna prosa i podnoszą je ku niebu, mówiąc: „O Panie, który dajesz nam pokarm, daj nam go [teraz] w pełnej mierze” (Lewicki 1977: 37). Al Gardizi zaś przekazał w XI w. „Gdy nadchodzi czas żniw, kładą do czerpaka ziarna prosa, potem podnoszą twarz ku niebu i mówią: O Panie! Ty uczyniłeś to pewnego dnia, spraw, aby spełniły się nasze pragnienia” (Chwiłkowska 1978: 151).

Pominiemy tu kwestie trudności tłumaczenia, jako że nie mają one związku z tematem tego artykułu (Lewicki 1977: 118–119). Ważna jest jednak kwestia zasięgu geograficznego, którego dotyczy ten przekaz. Najpewniej ograniczał się on do Słowiańszczyzny Północnej (Łowmiański 1986: 87), lecz nie możemy mieć pewności, czy do jej wschodniej, czy może zachodniej części.

Według Arabów Słowianie mieli podnosić plony ku niebu i prosić jednego boga o urodzaj. Czy mamy więc również w IX w. i to w relacji pochodzącej z innego kręgu kulturowego świadectwo słowiańskiego uranicznego henoteizmu? Sprawa nie jest tak prosta.

Po pierwsze, wiemy, że w X w. zarówno Słowianie Zachodni (konkretnie Połabianie), jak i Słowianie Wschodni byli politeistami, przynajmniej w aspekcie teologicznym (o czym zaraz). Dziwne by zatem było, gdyby zaledwie wiek wcześniej nadal silny był wcześniejszy henoteizm. Z drugiej strony istnieje możliwość, że opis ten dotyczył np. ziem współczesnej Polski, których mieszkańcy być może nadal pozostawali w henoteizmie (Łowmiański 1986: 202–226).

Po drugie, wcale nie możemy być pewni, że arabski opis był na tyle skrupulatny, że zawarł w sobie informacje reprezentatywne dla całej religii danej grupy Słowian. Całkiem możliwe, że dotyczy on tylko wyrwanego z kontekstu obrzędu skierowanego do jakiegoś pomniejszego boga. Nie dziwiłby nawet fakt wznoszenia rąk ku niebu, ponieważ nie każda forma modlitwy czy ofiary musiała być przeprowadzana w pobliżu jakiegoś wizerunku boga, a gest ten mógł mieć również charakter magiczno-rytualny (Moszyński 1934: 255).

Całość łączy się z wysuniętą przez Téré koncepcją henoteizmu kultowego, a więc rozpowszechnionego u Słowian skupiania się wyłącznie na kulcie jednego, wybranego przez siebie boga, traktowaniu jego kompetencji bardzo szeroko, przy jednoczesnym zachowaniu w teologii wielobóstwa (Téra 2024: 353–355). W takim wypadku arabski opis nie dziwiłby zupełnie, nawet jeśli wiedzielibyśmy, że dotyczył politeistów.

Słowiański henoteizm

Dlaczego jednak religię Słowian, w obliczu powyżej zarysowanej dominacji jednego boga, określić należy mianem henoteistycznej, a nie monoteistycznej? Przyczyny tego są dwie. Po pierwsze, nie wiemy dokładnie, co kryło się za fragmentem o innych istotach duchowych, a mogłyby to być przecież pomniejsze bóstwa, a niekoniecznie tylko demony. Do tego wniosku skłania mnie przyczyna druga, a więc występowanie teonimu Swarożyc zarówno na Połabiu, jak i na Rusi, co sugeruje, że jego kult ukształtował się już na poziomie ogólnosłowiańskim. Dodatkowo związany jest on ze Swarogiem. Zarówno na Rusi, jak i w Czechach pojawia się też nazwa Welesa, obecna również w całej Słowiańszczyźnie w toponimach (Téra 2024: 106). Znamy zatem kilka bóstw ogólnosłowiańskich (Łowmiański 1986: 99; Łuczyński 2020: 91–99, 166–175). Po trzecie zaś, wiemy, że pierwotna religia Słowian była wysoce wariantywna, skłonna do wewnętrznych fluktuacji i przyjmowania zewnętrznych wzorców (Rosik 2023: 24–30), np. od stepowców (Téra 2024: 356). W takiej sytuacji ciężko oczekiwać, aby nie zostały do niej zaszczerpione lub wykreowane na jej gruncie bóstwa niższego rzędu wobec Peruna. Pytaniem jest jej spoistość wewnętrzna, skoro chrześcijanie dzielili ich na Antów i Sklawinów, czasem też na trzeci odłam – Wenedów, podkreślając jednak wspólnotę ich kultury (Plezia 1952: 59–61). Nie wiadomo także, w jakim tempie zmiany te mogły zachodzić.

Próbując odpowiedzieć na powyższy problem, zaryzykuję twierdzenie, że wpływy zewnętrzne były bardzo duże. Świadczy o tym wyszczególnienie ze Słowian Antów, będących pod wpływem ludów stepowych, a także hipoteza widząca w kręgu huńskiej ekspansji Słowian, o czym świadczyłaby nazwa *medos* oraz *strawa* (Plezia 1952: 53, 63; Tyszkiewicz 2009: 61), a także to, że już w IV w. Słowianie znaleźli się pod władzą Hunów, a następnie Awarów i Bułgarów (Tyszkiewicz 2009: 19–72), zatem ich związki z plemionami tureckimi były niezwykle silne i długotrwałe. Należy jednak zaznaczyć, że wpływ religijny był dwukierunkowy, skoro Awarowie i Bułgarzy zostali z czasem zeslawizowani. Ponadto nawet oddziaływania ludności stepowej nie mogły zasadniczo zmienić pierwotnego słowiańskiego henoteizmu, skoro religia turecka również miała właśnie ten charakter, manifestujący się w postaci kultu nieba. Wpływy zewnętrzne nie wywoływałyby zatem u Antów dużych odchyłeń od ich pierwotnej religii, a wręcz wzmacniałyby jej wątki henoteistyczne. Należy zadać sobie nawet pytanie, czy nie były one inspirowane właśnie tymi oddziaływaniami (Téra 2024: 356).

Tak jak silne wpływy zewnętrzne wpływały na modyfikacje treści religijnych, tak na ich zachowanie oddziaływała spoistość wewnętrzna, którą należy uznać za wysoką i to pomimo wydzielania przez autorów źródeł odłamów Słowian. Świadczy o tym istnienie słowiańskiej wspólnoty językowej na przełomie starożytności i średniowiecza (Moszyński 2006: 206), podkreślenie przez Prokopiusza podobieństwa Sklawinów i Antów (Prokopiusz z Cezarei 2015: 100) oraz zasiedlenie terenów bogatych w rzeki, które musiały spajać pierwotną Słowiańszczyznę, skoro ludność ta żyła wzdłuż nich,

a w postrzeganiu Bizancjum życie w pobliżu wody i wykorzystywanie jej atutów było wręcz ich cechą rozpoznawczą (Brzostkowska, Swoboda 1989: 137–156).

Uznawanie pierwotnej religii Słowian za monoteistyczną byłoby zatem tezą zbyt daleko idącą, jednak z całą pewnością dostrzec w niej można wyraźny henoteizm.

Zakończenie

Powyższe rozważania można podsumować kilkoma końcowymi тезami:

1. Tradycja indoeuropejska, z której wywodzą się Słowianie, wskazuje, że w ich wierzeniach powinien być obecny bóg zwierzchni związany z niebem.
2. Brak odpowiedniego słownictwa słowiańskiego związanego z rdzeniem *dey-*, odnoszącego się do postaci mitologicznych, świadczy o zmianie formy bóstwa uranicznego na formę gromowładną, co ma zarówno swoje odniesienia w innych religiach, jak i w późniejszych przekazach pisanych, słownictwie i onomastyce.
3. Przekaz Prokopiusza z Cezarei stanowi nie tylko najwcześniejsze, ale również najbardziej reprezentatywne świadectwo o pierwotnej religii Słowian.
4. Informacje na temat mitologii miały znaczenie pierwszorzędne w przekazywaniu treści własnej religii innowiercom.
5. Nazwa boga opisywanego przez Prokopiusza musiała wyglądać podobnie do ruskiego Peruna, który to stanowi jej ruski wariant. Od nazwy tego boga wywodzi się rzeczownik *piorun*, spotykany tylko w kilku słowiańskich językach, a który w Polsce zdominował nawet ogólnosłowiańskie określenie *grom*.
6. Dawnego, gromowładnego boga nieba dostrzec można nawet na Połabiu, którego wierzenia rozwinęły się i odseparowały od dawnej tradycji. Istnienie tam boga nieobecnego jest dokładnie tym, czego można by się spodziewać po takim rozwoju, w sytuacji wyjścia z poziomu wiary w jednego, nadrzędnego boga do wielu lokalnych bóstw-opiekunów poszczególnych ośrodków plemiennych, połączonych jednak pewną zanikającą tożsamością.
7. Szczeciński Trygław wziął się najpewniej z ponownego wprzęgnięcia dawnego boga gromu do sfery kultu przy jednoczesnej zmianie jego postrzegania, atrybutów itp., wynikiem najpewniej z wpływów zewnętrznych.
8. Arabska *Relacja anonimowa*, odnotowująca słowiańską modlitwę w stronę nieba, niekoniecznie poświadcza słowiański kult jednego boga, lecz może stanowić przejaw słowiańskiego henoteizmu kultowego bądź też braku posągu obecnego w trakcie rytuału czy też świadectwo wykonywania gestu magiczno-rytualnego.

W świetle powyższych dowodów oraz próby ich falsyfikacji przyjąć należy, że pierwotna religia Słowian miała charakter henoteistyczny, z dominującą rolą Peruna, będącego władcą gromu. Przeprowadzona w artykule analiza nie może rościć sobie prawa do wysuwania sądów kategorycznych i ostatecznych. Liczę jednak, że

dokonane tu uporządkowanie najważniejszych w mojej opinii kwestii dotyczących postulowanego słowiańskiego henoteizmu pozwoli na klarowniejszy ogląd problemu i wysuwanych w jego obrębie poszlak i argumentów.

Bibliografia

Źródła

- Brzostkowska A., Swoboda W., 1989, *Testimonia najdawniejszych dziejów Słowian*, Wrocław.
- Lewicki T. (tłum. i opr.), 1977, *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 2, cz. 2, Wrocław.
- Ebon, *Żywot św. Ottona z Bambergu*, w: *Żywoty św. Ottona z Bambergu*, 2020, tłum. i opr. S. Rosik, Wrocław.
- Helmold z Bozowa, 1974, *Helmolda Kronika Słowian*, tłum. i opr. A. Mazur, Warszawa.
- Plezia M. (tłum. i opr.), 1952, *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian*, cz. 1, Poznań–Kraków.
- Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, 2013, tłum. i opr. D. Brodka, t. 1, Kraków.
- Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, 2015, tłum. i opr. D. Brodka, t. 2, Kraków.

Literatura

- Brodka D., *Historia wojen*, 2013, *Wstęp*, w: Prokopiusz z Cezarei, *Historia wojen*, t. 1, Kraków.
- Brückner A., 1985, *Mitologia słowiańska i polska*, Warszawa.
- Chwiłkowska E., 1978, *Wiadomości perskiego pisarza Gardizi'ego (XI w.) o ludach wschodniej i środkowej Europy*, „*Slavia Antiqua*”, t. 25.
- Duczko W., 2006, *Ruś wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*, Warszawa.
- Drapelova P.G., 2021, *Procopius on the Religion of the Early Slavs: Comparison with Other Barbarians*, „*Studia Ceranea*”, nr 11.
- Eliade M., 1993, *Traktat o historii religii*, Łódź.
- Eliade M., 2007, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa.
- Gieysztor A., 2006, *Mitologia Słowian*, Warszawa.
- Iwanow W.W., Toporow W.N., 1974, *Issledowanija w oblasti slawianskich diewnostiej. Lieksiczeskije i frazeologiczeskije woprosy rekonstrukcji tekstow*, Moskwa.
- Kowalski A.P., 2017, *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*, Gdańsk.
- Loma A., 2004, *Procopius about the supreme god of the Slavs (Bella VII 14, 23): Two critical remarks*, „*Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*”, nr 41.
- Łowmiański H., 1986, *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- Łuczynski M., 2020, *Bogowie dawnych Słowian. Studium onomastyczne*, Kielce.
- Łuczynski M., 2023, *Mity Słowian. Śladami świętych opowieści przodków*, Szczecin.
- Malinowski G., 2024, *Pierwotne wierzenia Słowian według Prokopiusza*, https://www.youtube.com/watch?v=H_EYh7kERec&t=829s [dostęp: 9.11.2024].
- Mianecki A., 2002, *Ludowe kosmogonie, a problem religii Słowian zachodnich*, „*Literatura Ludowa*”, nr 4–5(46).

- Moszyński K., 1934, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2, cz. 1, Kraków.
- Moszyński L., 2006, *Wstęp do filologii słowiańskiej*, Warszawa.
- Nowakowski T., 2021, *Historia kultury umysłowej w Europie wczesnego średniowiecza (476 – ok. 750 r.)*, Bydgoszcz.
- Piętkowski P., 2017, *Rzeki pomorskie w świetle źródeł historycznych i archeologicznych do końca XII wieku*, Wrocław.
- Rosik S., 2023, *Od Swarożycza do Świętowita, Przemiany religii Słowian nadbałtyckich w X–XII wieku*, Warszawa.
- Sikorski D.A., 2023, *Religie dawnych Słowian. Przewodnik dla poszukujących*, Poznań.
- Szyjewski A., 2003, *Religia Słowian*, Kraków.
- Téra M., 2024, *Perun – gromowładny bóg. Wstęp do dawnych wierzeń Słowian*, Szczecin.
- Tomicka J., Tomicki R., 1975, *Drzewo życia. Ludowa wizja świata i człowieka*, Warszawa.
- Tomicki R., 1976, *Słowiański mit kosmogoniczny*, „Etnografia Polska”, t. XX, z. 1.
- Tyszkiewicz L.A., 2009, *Słowianie i Awarowie. Organizacja plemienna Słowian*, Wrocław.
- Urbańczyk P., 2023, *Słowianie byli „produktem” przypadku historycznego!?*, „Archeologia Polski”, t. 68.

Biogram

Wojciech Miszczak – absolwent historii na Uniwersytecie Gdańskim. Zainteresowania badawcze: religia Słowian, religie typu tradycyjnego, kultura i wierzenia ludowe, religijność wczesnego średniowiecza.

Wojciech Miszczak – graduate history at the University of Gdańsk. Research interests: Slavic religion, traditional type religions, folk culture and beliefs, early medieval religiosity.