

Mikołaj Jarmakowski  
*Uniwersytet Gdański*

## **Arkońska wróżba z kołaczem. Gest zasłonięcia się w kulturze duchowej Słowian w świetle analizy antropologicznej**

### **Wprowadzenie**

Z perspektywy założeń antropologicznej rekonstrukcji kultury – inspirowanej tu projektem interpretacji humanistycznej Jerzego Kmity – możliwe jest zaproponowanie nowego spojrzenia na niektóre, z wielokroć już badanych, aspekty wczesnośredniowiecznej kultury duchowej Słowian. Znane są przywoływane przez badaczy epistemologiczne problemy w zakresie klasycznych w tych badaniach tematów, takich jak rekonstrukcja panteonu (panteonów), treści przekazów mitologicznych czy praktyk obrzędowych<sup>1</sup>. Żywo dyskutowane są możliwości aplikacji w obręb tych badań nowożytnych materiałów etnograficznych. Zaproponowana w niniejszym artykule metodyka zainspirowana jest niedawną wypowiedzią Mariusza Filipa, który w pracy zbiorowej *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś, jutro* poruszył istotny problem odnoszący się do stopnia adekwatności używanej przez badacza bazy pojęciowo-metodycznej w obszarze tak skomplikowanym i zróżnicowanym, jakim jest kultura duchowa naszych przodków<sup>2</sup>.

Bazując na powyższej inspiracji oraz po uprzednim przemyśleniu podstawy metodycznej, kierujemy się ku zaproponowanej przez J. Kmitę idei interpretacji humanistycznej, tj. rekonstrukcji właściwej odnośnym podmiotom „pewnej społecznie akceptowanej wiedzy łączącej daną czynność z jej preferowanym rezultatem”<sup>3</sup>. Opracowana przez J. Kmitę metodologia interpretowania humanistycznego zakłada rekonstrukcję subiektywnej racjonalności podmiotu, którego czynności podlegają badaniu. Opiera się ona na konstatacji, według której każdy podmiot ludzki działa w obrębie swej własnej racjonalności subiektywnej, którą nazwać możemy również racjonalnością kulturową. Podmiot dąży do osiągnięcia w świecie konkretnych celów i realizuje je za pomocą właściwej sobie (a wynikającej m.in. z kontekstu kulturowego i językowego) wiedzy oraz sądów określających normy (wartości) i dyrektywy odpowiadające za ich realizację w świecie<sup>4</sup>. Metoda

<sup>1</sup> L.P. Słupecki, *Posłowie* [w:] A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006, s. 323–361. Szerzej o stanie aktualnej dyskusji naukowej zob. *Badania nad wierzeniami Słowian. Wczoraj, dziś, jutro*, red. G. Antosik, M. Łuczyński, seria: Biblioteka Muzeum Mitologii Słowiańskiej, z. 1, Owidz 2020.

<sup>2</sup> M. Filip, *Jedna czy wiele religii/mitologii Słowian* [w:] *Badania nad wierzeniami Słowian...*, s. 56–57.

<sup>3</sup> J. Kmita, *Interpretacja* [w:] *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. *idem*, Warszawa 1987, s. 265.

<sup>4</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 9–86; *idem*, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa 1971.

interpretacji humanistycznej – stosowana do badań nad obrzędowością – stawia sobie zatem za cel rekonstrukcję kulturowej wiedzy, w ramach której działaniem subiektywnie racjonalnym i zapewniającym realizację określonych i pożądaných przez podmioty celów były praktyki, które współcześnie zwykliśmy nazywać „obrzędowymi” bądź „magicznymi”. Innymi słowy, przedmiotem poznania są w tym przypadku „parametry” określające racjonalność subiektywną danych podmiotów – wykonawców obrzędów. Są to drogą rekonstrukcji „imputowane” tym podmiotom przekonania, definiujące ostatecznie to, co znaczy w danym kontekście kulturowym taka bądź inna czynność<sup>5</sup>.

Przedmiotem przedstawionych poniżej badań jest fragment opisanego przez Saxo Gramatyka obrzędu święta plonów, który odbył się późnym latem drugiej połowy XII w. na placu przylegającym do znajdującej się na wyspie Rugia świątyni Świątowita. Obrzęd ten – polegający na wróżbie zainicjowanej przez zasłoniętego ofiarnym kołaczem kapłana – posiada ściśle analogie w nowożytnych tradycjach ludowych oraz typologiczne odpowiedniki w innych słowiańskich praktykach rytualnych opartych na geście zasłonięcia się. Stanowią one przedmiot odnośnych analiz.

Dążąc do ustalenia, jak pisał J. Kmita, przekonań właściwych podmiotom wykonującym badane przez nas rytuały, korzystamy z materiałów „wyjaśniających”, w świetle których odsłaniamy owe przekonania i sensy. Są to materiały językowe, porównawcze oraz czynione wcześniej przez badaczy rekonstrukcje antropologiczne dotyczące kultury duchowej Słowian i ludów indoeuropejskich, jak również konstatacje dotyczące się metonimicznego charakteru symboli w warunkach dawnej kultury magicznej<sup>6</sup>.

## 1. „Czy widzicie mnie zza kołacza?”

Tak oto w dziele *Gesta Danorum* zrelacjonował interesujący nas obrzęd Saxo Gramatyk:

Przynoszono także w ofierze kołacz, przyprawiony miodem, okrągłego kształtu, a takiej wielkości, że dorównywał prawie wysokości człowieka. Stawiając go pomiędzy sobą a ludem, zwykł się pytać kapłan, czy Rugianie go widzą. Gdy ci odpowiadali, że go widzą, wypowiadał życzenie, aby za rok nie mogli zobaczyć. Tym życzeniem obejmował on nie tyle swoją lub ludu przyszłość, lecz pomyślny urodzaj w przyszłości w ogóle<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> M. Buchowski, W.J. Burszta, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, Warszawa 1992, s. 6–12.

<sup>6</sup> A.P. Kowalski, *Myslenie przedfilozoficzne. Studia z filozofii kultury i historii idei*, Poznań 2001; J. Kmita, *Magiczne źródło kultury*, Poznań 2021, s. 53–73 i 139–201; N.I. Tolstoj, *Łz grammatiki slawjanskih obrjadov*, „Σημειωτική. Trudy po znakovym sistemam” 1982, № 15, s. 51–71. Przez pojęcie metonimiczności rozumiemy tu właściwe naszym przodkom odczucie ontycznego połączenia, a w pewnych momentach tożsamości między poszczególnymi aktantami i przedmiotami obrzędowych czynności. Manipulowanie tym połączeniem było podstawą odnośnych rytów i sprawstwa magicznego, w których – jak ma to miejsce w przypadku analizowanego tu obrzędu – działania podejmowane wobec kołacza (nośnika określonej „mocy”) znajdują odzwierciedlenie we wzroście zbóż (tj. w „mocy”, która wzrost ten powoduje). O pojęciu metonimii w badaniach nad kulturą magiczną zob. A.P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań 1999; J. Kmita, *Magiczne źródło kultury...* Dalsze odniesienia bibliograficzne znajdują się w kolejnych przypisach.

<sup>7</sup> Cyt. za: G. Labuda, *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań 1999, s. 179–180.

Na okoliczność opisanego przez Saxo Gramatyka święta kapłan wróżył również z zawartości rogu dzierzonego przez bóstwo w dłoni. Szerszy opis kultu związanego z ośrodkiem rugiańskim niosą odnośne prace badawcze<sup>8</sup>. Zaczniemy od ustalenia podstawowych faktów przekazanych w źródle: a) zasadniczym dla obrzędu był akt zasłonięcia się przez kapłana ofiarnym kołaczem; b) akt ten wiązał się z wróżbą dotyczącą „pomyślności urodzaju w przyszłości w ogóle”; c) decydujące o treści wróżby było to, czy kołacz zasłoni kapłana, czy też nie; to, czy lud ujrzy ofiarnika bądź też rozmiar wypieku to uniemożliwi; d) wielkość kołacza – potencjalna możliwość zasłonięcia przezeń kapłana – stanowi zatem o „stanie pomyślności urodzaju” we wspólnocie. Im większy jest kołacz, tym większa jest owa pomyślność.

Akt zasłonięcia się danym przedmiotem pojawia się w opisach praktyk obrzędowych i magicznych Słowian zachodnich kilkakrotnie. Interesujący zapis pochodzi z dzieła zacytowanego już wyżej Saxo Gramatyka. Dotyczy on oblężenia w roku 1168 Arkony:

Mieszkańcy zablokowali bramę grodu, aby utrudnić atak, usypując przed nią ogromny kopiec ziemi i zamykając dostęp zwartą kępą trawy, tak bardzo ufali tej ochronie, że wieża, która znajdowała się nad bramą, była chroniona jedynie znakami i orłami [łac. *signis tantum aquilisque protegerent* – M.J.]. Wśród nich była stanica [*stanitza* – M.J.], godna uwagi ze względu na wielkość i kolor, którą lud rugijski traktował z taką czcią, że osiągała ona chwałę prawie wszystkich bogów razem wziętych. Mając ją przed sobą, mieli moc naruszania prawa ludzkiego i boskiego i wierzyli, że nic, co chcieli zrobić, nie byłoby niezgodne z prawem: mogli burzyć miasta, burzyć ołtarze, stawiać boskość i grzech na tym samym poziomie, obrócić wszystkie domostwa Rugii w ruinę lub pożar, i tak bardzo ufali przesądom, że władza tego małego sukna przewyższała siłę władzy królewskiej. Cztili tego, kto walczył pod tym sztandarem, jakby był to niemal boski symbol...<sup>9</sup>

Obyczaj wynoszenia w trakcie walki świętych sztandarów i znaków posiada analogie połabskie czy saksońskie, które były już przedmiotem badań<sup>10</sup>. Kluczowy dla zrozumienia aktu wystawienia – jak to ujął Jacek Banaszkiewicz „swoistego ołtarza skupiającego wszystkie świętości otaczane przez wspólnotę Rugian czcią” – jest fragment kroniki, w którym Saxo Gramatyk napisał, iż obstawiona darnią brama „była chroniona jedynie znakami i orłami”<sup>11</sup>. Z zapisu można zatem wnioskować, że w przekonaniu mieszkańców grodu przedmioty te dysponowały realną mocą sprawczą o charakterze ochronnym. Powołując się na fenomenologię religii, można tu mówić o odczuciu „mocy”, która zasłaniała obrońców przed napastnikami dysponującymi wrogą im siłą<sup>12</sup>. Tłem tych wyobrażeń

<sup>8</sup> O indoeuropejskich obrzędach zbliżonych do tradycji arkońskiej zob. A. Gieysztor, *Opfer und Kult in der slawischen Überlieferung*, „Frühmittelalterlichen Studien” 1984, Nr. 18, s. 249–265; R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, Leiden 1954, s. 91–109.

<sup>9</sup> Przekład autora na podstawie: *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*, ed. J.A. Álvarez-Pedrosa, Leiden–Boston 2021, s. 189–190. Fragmenty powyższego źródła w tłumaczeniu polskim – zob. J. Banaszkiewicz, *W stronę rytuałów i Galla Anonima*, Kraków 2018, s. 133–157.

<sup>10</sup> J. Banaszkiewicz, *W stronę rytuałów...*, s. 133–157.

<sup>11</sup> W zapisie łacińskim „*fuerat signis tantum aquilisque protegerent*” – cyt. za: *Sources...*, s. 189.

<sup>12</sup> G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1997, s. 17–171.

mogło być powszechne wśród ludów indoeuropejskich przekonanie, wedle którego działania wojenne są zdarzeniami o charakterze mitycznym<sup>13</sup>. Mityczny obraz starcia wojennego przechowały staroruskie byliny i południowosłowiańskie pieśni epickie, w których „swojski” junak-obronca reprezentował cechy gromowładcy, zaś przeciwnik z reguły był związany z przybywającym z obcych zaświatów smokiem<sup>14</sup>. Nieprzypadkowy był fakt użycia przez Rugian „orłów” jako osłaniającego ich znaku: późniejsza tradycja ludowa wiązała tego ptaka z wojowniczym bóstwem gromowładnym i niebem; znano praktyki składania orłom ofiar<sup>15</sup>.

Szczeciński Trzygłów miał zasłonięte złotą chustą oczy i usta. Hagiograf Ebbo, powołując się na słowa lokalnych kapłanów, pisał tak w pierwszym rozdziale trzeciej księgi żywota św. Ottona: „a twarz po to [Trzygłów – M.J.] zasłania, ażeby na grzechy ludzkie, nie widząc i milcząc, był obojętny”<sup>16</sup>. Nie sposób orzec, czy komentarz Ebona był w tym miejscu słuszny, czy też wynikał z *interpretatio christiana*. Sam fakt zasłonięcia oczu bóstwa odnieść można do znanej wielu ludom indoeuropejskim mitologicznej opozycji „oczy otwarte – oczy zamknięte”, którą przed laty badali Władimir Toporow. Zarówno bowiem akt widzenia, jak i kontakt wzrokowy miały dla wielu Indoeuropejczyków znaczenie mistyczne: mowa m.in. o motywach śmiercionośnego wzroku bogów, niosącym urok „złym spojrzeniu” czy oku jako „strumieniu życia”<sup>17</sup>.

Wspomniany tu hagiograf zostawił jeszcze jeden ciekawy przekaz. Dotyczy on znajdującej się w Wołoszycy świątyni boga Jarowita:

Niektórzy z towarzyszy biskupa [Ottona – M.J.] chcąc obejrzeć świątynię w tym grodzie położoną podchodzili nieostrożnie; widząc to mieszkańcy podejrzewali, że zamierzają spalić świątynię i tłumnie hałasując bronią, chcieli zabiec drogę [...] [misjonarze – M.J.] w ucieczce szukali ratunku. Kleryk zaś imieniem Dytryk, który ich wyprzedzając doszedł do drzwi samej świątyni, nie wiedząc, gdzieby zawrócić, odważnie wpadł do świątyni, a widząc na ścianie złotą tarczę poświęconą bogu Jarowitowi, który był bogiem wojny – nie wolno jej było dotknąć nikomu – pochwycił tę tarczę i ruszył im naprzeciw. Ci zaś, jako głupie wieśniaki, myśląc, że ich bóg Jarowit na nich pędzi, zdumieni zawrócili i padli na ziemię. Dytryk zaś widząc ich głupotę uciekł rzuciwszy tarczę...<sup>18</sup>

Jeśli wierzyć przytoczonej tu historii, to osłonięty tarczą Dytryk został uznany za czczonoego w świątyni boga na podstawie zadysponowania jego tarczą – a ściślej wyeksponowania jej poprzez zasłonięcie się nią. W wizualnej percepcji mieszkańców pierwszorzędne

<sup>13</sup> J. Banaszkiewicz, *W stronę rytuałów...*, s. 79–110.

<sup>14</sup> A. Szyjewski, *Religia Słowian*, Kraków 2003, s. 214–236; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1: *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 214; H. Czajka, *Bohaterka epika Słowian południowych (struktura treści)*, Wrocław 1973, s. 32–99.

<sup>15</sup> A. Gura, *Symbolika żywotnych w sławiańskiej narodnej tradycji*, Moskwa 1997, s. 610–612; D. Marinow, *Narodna wiara. Izbrani proizwiedienija w 5 toma*, t. 1, cz. 1, Sofia 2003, s. 146–147.

<sup>16</sup> G. Labuda, *Słowiańszczyzna...*, s. 175.

<sup>17</sup> W. Iwanow, W. Toporow, *Issledowanija w oblasti slawiańskich diewnostiej: leksičeskie i frazieologičeskie woprosy rekonstrukci tiekstow*, Moskwa 1974, s. 126–130.

<sup>18</sup> Tłumaczenie i cyt. za: S. Urbańczyk, *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, Warszawa 1991, s. 44; oryginał łaciński i tłumaczenie angielskie w: *Sources...*, s. 125–127.

znaczenie miała więc zapewne tarcza (oznaka obecności bóstwa), niekoniecznie zaś to, kto konkretnie ją trzymał. Z innego ustępu dzieła Ebbona dowiadujemy się, że lokalny kapłan, „ubrany w szaty świątynne i wszystkie inne święte ozdoby”, został przez napotkanego mężczyznę uznany za Jarowita samego w sobie, co wskazywać może na silny niegdyś związek tego boga z faktem osłaniania swej cielesności odpowiednimi „świętymi ozdobami”<sup>19</sup>. Potwierdza to wschodniosłowiańska tradycja ludowa, w której za odpowiadające Jarowitowi bóstwo imieniem Jarila/Jarilo (spolszczone do formy Jaryło) zwykła rokrocznie przebierać się dziewczyna; elementem jej obrzędowego stroju były odpowiednie rekwizyty, m.in. głowa „starego Jaryły” czy wiązka zbóż<sup>20</sup>.

W pochodzącej z początku XII w. *Kronice Czechów* spisanej przez Kosmasa, praskiego kanonika, obecna jest z kolei wzmianka o zasłanianiu twarzy maskami w kontekście nieznanych dokładniej obrzędów pogrzebowych lub zadusznych: „Także i bezbożne igry, które wyprawiali nad swoimi zmarłymi, tańcząc z nałożonymi na twarz maskami i wywołując cienie umarłych”<sup>21</sup>. Paweł Szczepanik gest ten uważa za dążność do uzyskania, poprzez założenie maski, „cielesności mitycznej”, która łączyłaby zamaskowaną osobę z zaświatami<sup>22</sup>. Średniowieczne przekazy o zadusznych i zimowych obrzędowych tańcach odprawianych w maskach znane są również z ziem polskich<sup>23</sup>; etnograficzne opisy XIX- i XX-wiecznych tradycji ludowych dostarczają niezliczone przykłady obrzędów, w których zamaskowani i odziani w zwierzęce futra kolędnicy reprezentować mieli przybyszów z zaświatów, którzy w „granicznych” momentach przejścia (np. w okolicy przesilenia zimowego) schodzili na ziemię, aby wymieniać z ludźmi obrzędowe dary<sup>24</sup>.

Licznie obecna w – z reguły lakonicznych – źródłach wczesnośredniowiecznych obyczajowość „zasłonięcia się” wymaga komentarza lingwistycznego. Biorąc pod uwagę często ochronne i sakralne (tj. związane z obecnością bóstwa) tego gestu znaczenie, zwróćmy uwagę na pochodzenie i pragmatykę językową słowa prasłowiańskiego \**zaščitb*. Składa się ono z przedrostka \**za*, który oznacza „z tyłu, za”, oraz rdzenia \**ščitb* oznaczającego „ochronę, osłonę”, wtórnie zaś tarczę lub wierzchołek dachu czy góry<sup>25</sup>. W językach południowosłowiańskich *zaščitnik* jest ludowym, archaicznym określeniem chrześcijańskiego świętego, którego używało się w kontekście poświęconego mu ofiarnego obrzędu. W jego trakcie – jeszcze w początkach XX w. – składano świętemu ofiary ze zwierząt, alkoholu i żywności, często pod drzewami uznawanymi za święte<sup>26</sup>. Folklorysty i historycy religii genety tych zwyczajów szukają w obyczajowości przedchrześcijańskiej<sup>27</sup>. Dalsze

<sup>19</sup> Na podstawie translacji angielskiej przetłumaczył autor; tekst oryginalny: *Sources...*, s. 126.

<sup>20</sup> A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 136–137.

<sup>21</sup> Kosmas, *Kronika Czechów*, oprac. M. Wojciechowska, Wrocław 2006, s. 278.

<sup>22</sup> P. Szczepanik, *Słowiańskie zaświaty. Wizje, wierzenia i mity*, Szczecin 2018, s. 129–145.

<sup>23</sup> B. Wojciechowska, *Od Godów do św. Łucji. Obrzędy doroczne w Polsce późnego średniowiecza*, Kielce 2000, s. 38–40.

<sup>24</sup> L.N. Winogradowa, *Zimniaja kalendarnaja poezija zapadnych i wostocznych Sławian. Gieniezis i tipologija koladowanija*, Moskwa 1982, s. 149–190.

<sup>25</sup> W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2006, s. 600 i 723.

<sup>26</sup> Š. Kulišić, P.Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd 1970, s. 146–147 i 226–227.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 121–128; por. K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, cz. 2, t. 1, Kraków 1934, s. 235–265.

analogie podsuwają teksty ludowych zamawiań i zaklęć leczniczych, w których zwykło się inwokować istoty zwane „obrońcami”<sup>28</sup>. Na podstawie powyższych danych można stwierdzić, że *zaščitnik* jest w rozumieniu podmiotowym tym, „za którego tarczą-ochroną znajdujemy się”; „tym, który osłania nas (chroni) swą tarczą”. Widać zatem, iż dokładnie tak, jak wskazywali Špiro Kulišić, Petar Petrović i Nikola Pantelić – istoty święte lub boskie czczone były przez Słowian w dwóch podstawowych wymiarach swej świętości: jako te, które swą mocą są w stanie czynić człowieka bogatym (w rozumieniu agrarnym) oraz chronionym od złej mocy<sup>29</sup>. Na końcu zwróćmy jeszcze uwagę na fakt, że relacjonowane powyżej zachowania religijno-magiczne posiadają odpowiedniki w opisywanych przez rzymskich kronikarzy antycznych tradycjach germańskich: zarówno o wynoszonych w trakcie walk *effigies et signa*, jak i zasłanianej specjalnymi płachtami bogini Nerthus pisał bowiem Tacyt<sup>30</sup>. W tym kontekście uważa się, że rozmaite formy tabuizacji wizerunków bóstw oraz otaczania zjawisk wizualnych szczególnie nabożnym kultem były w wierzeniach dawnej Europy zjawiskiem powszechnym<sup>31</sup>.

Reasumując, wczesnośredniowieczne źródła dotyczące typologicznego odpowiednika gestu wykonanego w trakcie arkońskiego święta płonów – zasłonięcia się – ukazują wielowarstwowość i wieloznaczność tego aktu w kulturze duchowej dawnych Słowian. Wyróżnić można kilka jego znaczeń. Przekaz autora *Gesta Danorum* dotyczący oblężonej Arkony wskazuje, że „zasłonięcie się” czy też „osłonięcie się” odnosić się mogło również do powszechnych w wierzeniach indoeuropejskich<sup>32</sup> przekonania o „mocy” obecnej w rozmaitych przedmiotach, która to „moc” posiada odnośną właściwość ochronną. Interpretacji tej sprzyjają dalsze źródła dokumentujące używanie przez Słowian i Germanów sztandarów wojennych<sup>33</sup>. Opisane przez Ebbona zdarzenie mające miejsce w Wołogoszczy – uznanie kleryka Dytryka za bóstwo na podstawie wyeksponowania przezeń jego złotej tarczy – wydaje się typologicznym odpowiednikiem gestu nakładania masek, jaki znany jest z relacji Kosmasa. Podążając za rozważaniami Pawła Szczepanika, w obu przypadkach mogło chodzić o przeniesienie na osobę zasłoniętą właściwości zawartych w danym przedmiocie (lub we właścicielu tegoż) – tarczy lub masce. Zasłonięcie się musiało więc w tym przypadku spełniać funkcję metamorficzną. „Moc” płynąca z rozmaitych sposobów manipulowania tym, co się widzi i jak się kogoś widzi, posiadała jednak

<sup>28</sup> S.G. Szindin, *Prostranstwiennaja organizacija russkogo zagowornogo uniwersuma: obraz centra mira* [w:] *Issledowanija w oblasti balto-slawianskoj kultury. Zagovor*, red. T.M. Nikolajewa, Moskwa 1993, s. 108–127; A.W. Judin, *Mifotoponimija russkich zagovorow*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 1999, nr 11, s. 177–198.

<sup>29</sup> Š. Kulišić, P.Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki...*, s. 187.

<sup>30</sup> Publiusz Cornelius Tacyt, *Germania*, przeł. T. Płóciennk, seria: Fontes Historiae Antiquae, z. 10, Poznań 2008, s. 67 i 91–92.

<sup>31</sup> A.P. Kowalski, *Mit a piękno. Z badań nad pochodzeniem sztuki*, Bydgoszcz 2013, s. 211–216; *idem*, *Z badań nad zakresem transcendencji głównych bóstw w religii germańskiej*, „Przegląd Religioznawczy” 2022, nr 4, s. 5–7; D. Razauskas, *Dvasine Perkiūno esmė*, „Liaudies kultūra” 2018, Nr. 2, s. 28–33.

<sup>32</sup> A.P. Kowalski, I.R. Danka, *Kultura i wyobrażenia społeczeństw neolitycznych. Wybór słownictwa indoeuropejskiego* [w:] *ELΛOΛΩΝ. Kultura archaiczna w zwierciadle wyobrażeń, słów i rzeczy*, red. H. van den Boom, A.P. Kowalski, M. Kwapiński, Gdańsk 2000, s. 219–221.

<sup>33</sup> J. Banaszkiewicz, *W stronę rytuałów...*, s. 79–111 i 133–157.

pewne obostrzenia natury tabuistycznej. Informuje o tym, również spisany przez Ebbona, przekaz o zasłoniętej twarzy Trzygłowa. Złota chusta uniemożliwiała mu widzenie i przemawianie, co mogło się odnosić do wspomnianej wcześniej opozycji „oczy otwarte – oczy zamknięte”. Mając w pamięci ten bardzo szeroki kontekst gestu „zasłonięcia się”, przejdźmy teraz do analizy bezpośrednich odpowiedników arkońskiego obrzędu, w którym kapłan zasłaniał swe ciało miodnym kołaczem.

## 2. Paralele etnograficzne

W dotychczasowych opracowaniach etnograficzne (tj. głównie XIX-wieczne) paralele rugiańskiego obrzędu były wspomniane dość lakonicznie<sup>34</sup>. Przeprowadzona w ramach niniejszego artykułu kwerenda dowodzi, że odnośne praktyki znane były na terenie XIX-wiecznych wsi serbskich, macedońskich, chorwackich, bośniackich, bułgarskich, ukraińskich, białoruskich, łotewskich, a nawet na terenie północnej Grecji. Jest to zatem o wiele większy zakres trwania omawianej tradycji, niż dotychczas sądzono. Najstarszy zapis poświadczający obecność obrzędu w słowiańskiej tradycji ludowej pochodzi z roku 1818 z Serbii. Vuk Karadžić napisał:

Powiadają, że Hercegowińcy przybywają na *Božić z česnicom*, tj. przynoszą dwie *česnice*, wówczas „obracają” je między sobą i pyta jeden drugiego: wystaje? [*milam li se?* – M.J.], tj. wysuwa się nad *česnicę*. Ten zaś mu odpowiada: troszkę wystajesz [*milaš malo* – M.J.]. A ten pierwszy wówczas mówi: teraz mało, ale za rok niemało [*sad malo, a do godine ni malo* – M.J.], tj. że obrodzi dobrze żyto i tak wielka będzie *česnica*, że ani trochę nie będzie wystawać zza niej<sup>35</sup>.

Analogiczne opisy wyszły spod pióra Ljubomira Pećo i tyczą się terenów dzisiejszej Chorwacji oraz Bośni<sup>36</sup>. Z obszarów Macedonii i Starej Serbii znana jest tradycja, wedle której gospodarz stawał na polu przed swą rodziną i mówił: „Obyście i w przyszłym roku nie widzieli mnie zza tych kłosów”<sup>37</sup>. Formułą, która odpowiada polskiemu *obyście*, jest serbsko-chorwacki leksem *dabogda*, znaczący wprost „niech Bóg da”. Z kolei we wsi Grmljanino, nieopodal Trebinja mężczyzna stawał w trakcie młócki za stosem żyta i pytał: „widzisz mnie?”. Wówczas drugi odpowiadał: „nie widzę”, na co pierwszy mówił: „obyś i za rok mnie nie widział”<sup>38</sup>. W regionie Bośni zwanym Bosanska Krajina używaną w trakcie obrzędu *česnicę* przygotowywano z nowego żyta, czyli pochodzącego z tegorocznej uprawy. Snop tego żyta trzymano aż do *Božicia*, kiedy mielono je na mąkę i wypiekano zeń kołacz. Zwyczaj ten zbliża *česnicę* do znanych na północy Słowiańszczyzny (a reprezentujących według folklorystów ducha bądź bóstwo płodności) *dziadów* czy *diduchów*<sup>39</sup>. Wiemy, że *česnica* niejako wprost reprezentowała uprawiane zboża – we wsiach serbskich Boljevac,

<sup>34</sup> J.S. Bystron, *Zwyczaże żniwiarskie w Polsce*, Kraków 1916, s. 263–266; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian...*, s. 127–128.

<sup>35</sup> V.S. Karadžić, *Srpski rječnik: išolkovan njemačkim i latinskim riječma*, Wiedeń (Beč) 1818, s. 399.

<sup>36</sup> Š. Kulišić, P.Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki...*, s. 214.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 215.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> J.S. Bystron, *Zwyczaże żniwiarskie...*, s. 30–75.

Pomoravlje, Lević czy Temnić akt podniesienia jej w górę pobudzał wzrost zboża, konopi, lnu czy winorośli. W kołaczu tym mieściło się „całe szczęście i dobro naszego domu i bydła”<sup>40</sup>. Obrzęd znano też w Bułgarii. Jego przebieg relacjonował w roku 1861 Ljuben Korabelow, zaś po nim kolejni bułgarscy etnografowie (Wasil Czolakow czy Petko Slawejkow)<sup>41</sup>. Oto zapis Korabelowa: „Jeden pop poszedł do pewnej wsi pozbierać owoce [w trakcie owocobrania – M.J.] i kiedy je zebrał, to złożył je w kupę, skrył za nią i rzekł: »Mieszkańcy wsi, widzicie mnie?« – »Widzimy cię, widzimy« – odpowiedzieli wieśniacy. »Obyście za rok mnie nie zobaczyli«”<sup>42</sup>. Choć w tym przypadku inny jest rekwizyt obrzędu oraz jego odniesienie (mowa wszak o „kupie owoców” i ich mocy wzrostu), to zasada go konstytuująca jest taka sama.

Znane są liczne poświadczenia tego obyczaju dla tradycji wschodniosłowiańskiej. Najstarszy zapis pochodzi z roku 1844 i dotyczy wigilii Nowego Roku, którą zwano na Białorusi i Ukrainie „szczodrym” bądź „bogaty” wieczorem:

Każda gospodyni na wieczerzę gotuje pierogi z mięsem i twarogiem, kasze, wszystko to sma-  
ruje masłem i stawia w kącie stołu. Pod obrazami zapala świecę i kadzidło [*olibanum* – M.J.]  
i prosi męża, aby ten spełnił zwyczaj. On siada wówczas na pokuciu, stawia przed sobą stertę  
pierogów i wówczas wzywa dzieci; dzieci wchodzą, modlą się i dopytują: gdzie jest nasz tatko?  
Ojciec: Chyba wy mnie nie widzicie [*ne bačice* – M.J.]?

Dzieci: Nie widzimy [*ne bačimo* – M.J.], tato.

Ojciec: Dajże, Boże, aby i w tym [tj. kolejnym – M.J.] roku nie zobaczyły [*ne pobačili* – M.J.]<sup>43</sup>.

Kolejne opisy pochodzą ze zbiorów Nikolaja Markewicza, Petra Jefimenko, Nikolaja Kostomarowa, z anglojęzycznego opracowania Williama S. Sheddena-Ralstona oraz pierwszego tomu *Ludu białoruskiego na Rusi litewskiej* Michała Fedorowskiego<sup>44</sup>. Ten ostatni opis wyjątkowo dotyczy wiosennych Działów:

Sposób wpływający na dobry urodzaj (od Mołczadzi, wieś Swarotwia). Podczas uroczystości  
Działów w poniedziałek przewodni, na chwilę przed wieczerzą, pomiędzy gospodarzem, który  
siedzi na pokuciu ukryty za całym stosem leżących przed nim *haładków*, i gospodynią stojącą  
we drzwiach, zawiązuje się następująca rozmowa:

Gospodyni: Janku, (Tamasz itd.) *ci bacysz minie?*

Gospodarz starający się za *haładkami* jeszcze lepiej ukryć: *Nie, ni baczu!*

Gospodyni: *Kab ty nie baczyŭ na lieto swahò pola za snapami da za kapami!*

<sup>40</sup> Š. Kulišić, P.Ž. Petrović, N. Pantelić, *Srpski mitološki...*, s. 43–45.

<sup>41</sup> W. Czolakow, *Błgarskij naroden sbornik*, cz. 1, Bułgrad 1872, s. 133; P. Slawejkow, *Błgarski pritić ili poslo-  
vici i harakterni dumi*, cz. 1: A–N, Sofija 1890, s. 66–67.

<sup>42</sup> L. Korabelow, *Pamjatniki narodnogo byta Bolgar*, Moskwa 1861, s. 13.

<sup>43</sup> K.M. Sementowskij, *Zamečanja o prazdnikah u Malorossijan*, Sankt Petersburg 1844, s. 36.

<sup>44</sup> N. Markewicz, *Obyčaj, powěrja, kuhnja i napitki Malorossijan*, Kijów 1860, s. 65; N.I. Kostomarow, *Narodnyj dnevnik*, Sankt Petersburg 1872, s. 438; W.R. Sheddenn-Ralston, *The Songs of the Russian People: As Illustrative of Slavonic Mythology and Russian Social Life*, London 1872, s. 205; P. Jefimenko, *Sbornik malorossijskich zaklinanij*, Moskwa 1874, s. 42.



Powyższe zapytania i odpowiedzi powtarzane są trzykrotnie i według mniemania miejscowego ludu mają wiele wpływać na obfity urodzaj posianego zboża<sup>45</sup>.

Obrzęd chowania się za stołem pełnym jedzenia praktykowany był na Białorusi również w kontekście Szczodrego Wieczoru, o czym informuje Aleś Łojka, podający zresztą wiele piękne, wypowiedane przez gospodarza życzenie: „Niech zawsze będzie tak, że dzieci nie będą mnie zauważać wśród tego dobrobytu. Niech Bóg rządzi nam z wysokości gwiazd i tak pięknie, jak światło, które one rzucają”<sup>46</sup>. Zestawienie dobrobytu na stole ze sprawowaną przez Boga mieszkającego w wysokości pięknie świejących gwiazd władzą stanowi zapewne element znanego w tradycji białoruskiej, ale również i polskiej, zaklania obfitości zbóż formułą, w której „kopeńki na polu” są niczym „gwiazdki na niebie”, zaś stół odpowiada niebu<sup>47</sup>.

Obrzęd znano również poza Słowiańszczyzną – przekazy etnograficzne pochodzą z Łatgalii i północnej Grecji. Biorąc pod uwagę, że są to opisy odosobnione i dotyczące obszarów stykających się ze Słowiańszczyzną, można wysunąć hipotezę o jego wtórnym zaistnieniu na tych terenach. Jak pisał Edward Aleksandrowicz Wolter, jeszcze w drugiej połowie XIX w. na terenie Łatgalii znano następujący obrzęd, który czyniono wczesną jesienią po zbiorach. Zastawiano stół wypiekami, a gospodarz domu chował się za nim i pytał: *wai jeus mańi redzēt?* („czy możecie mnie zobaczyć?”). Domownicy i goście odpowiadali: *naredzam* („nie widzimy”). Gospodarz odpowiadał po trzykroć: *Diweń, dud kab aiz montu un lobumu iz ito gods jeus mańi naredzumiet!* („Daj Boże, żeby w tym [tj. nadchodzącym – M.J.] roku zza dóbr i chleba nie było mnie widać!”), za drugim razem dopowiadając: „abym niczego złego nie widział”. Po wyrzeknięciu zaklęcia gospodarz siadał do stołu i rozpoczynał dożynkową ucztę. Z innej wsi pochodzi praktyka, w której kładziono na klepisku chałupy prześcieradło wiodące do drzwi, a następnie rozpalano w piecu ogień, mówiąc to samo, co wyżej: *Diweń, dud kab aiz montu un lobumu iz ito gods jeus mańi naredzumiet!* Po wygłoszeniu formuły gospodarz i gospodyni szli do stajni z wiadrem piwa i serem (wziętym z suto zastawionego w domu stołu) i znalazłszy się przy koniach, śpiewali: „My podrzucamy złoty groszek nad srebrną kołyską; niech mojemu koniowi ani kropla wody nie zaszkodzi; na moim białym borze; kropli wody nie było; ja sam drzwiami do niego. Każdego ranka otwierałem i zamykałem”. Wolter zanotował również inny wariant pieśni: „Złoty groch ja podrzuciłem; przez koronę dębu; biegał on dzwoniąc; po wszystkich gałązkach”<sup>48</sup>. Oto zaś opis pochodzący z jednej z północnych wysp Grecji, zapisany około roku 1842. Gdy mąż znalazł się na polu pszenicy, zawołał swoją żonę i zadał jej pytanie: *Thoreis me, gunaika?* („Widzisz mnie, żono?”). Żona odparła:

<sup>45</sup> M. Fedorowski, *Lud białoruski na Rusi litewskiej: materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1894*, t. 1: *Wiana, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stonima, Lidy i Sokółki*, Kraków 1897, s. 364.

<sup>46</sup> A. Łojka, *Kolędy na Białorusi. Typologia białoruskich kolęd [w:] Z kolędą przez wieki. Kolędy w Polsce i w krajach słowiańskich*, red. T. Budrewicz, S. Koziała, J. Okoń, Tarnów 1996, s. 422.

<sup>47</sup> A. Cimafej, *Pamiż nebam i zjamlėj: Etnaastronomija*, Mińsk 2015, s. 52–53.

<sup>48</sup> E.A. Wolter, *Materiały dla etnografii lityńskiego plemienia Vitebskiej gubernii*, cz. 1, Sankt Petersburg 1890, s. 75–77.

*Thoró se, ándra* („Widzę ciebie, mężu”). Mąż zaś odpowiedział: *Kai tou khróni na mí me phorís!* („Na przyszły roku dozwól mnie nie widzieć!”)<sup>49</sup>.

O tym, że w słowiańskich tradycjach ludowych uwidoczniiony w powyższych obrzędach sposób zaklinania płodności nie był bynajmniej sposobem odosobnionym, informują nas kolejne przekazy etnograficzne. W tradycjach pasterzy białoruskich przechował się zwyczaj praktykowany w trakcie wiosennego święta Jerzego (biał. *Jagoriev dzen, Jurja*), którego elementem był dialog pastucha z mężczyzną wcielającym się w ślepcę: „Ślepiec, ślepiec, widzisz? – Nie widzę. – Daj Boże, aby i naszych stadzinek nie widziała [dzika – M.J.] zwierzyzna”<sup>50</sup>. „Pnące się w górę”, wysokie i tym samym pobudzające wzrost taneczne skoki odprowadzane w trakcie zapustów miały przyczynić się wedle polskich włościan do wzrostu lnu czy konopi (na tej zasadzie, według której duży kołacz lub wysoka sterta pierogów oznacza dużą ilość mocy obfitości)<sup>51</sup>. Z kolei w okolicach Terespoła – również na okoliczność dnia św. Jerzego – wyprawiali się gospodarze w pole z pierogiem i wódką, taką oto czyniąc wróżbę:

jeżeli się *pirog* schowa w życie tak, że nie tylko z daleka, ale i z dość bliskich miejsc go nie widać, wtedy spodziewać się można urodzaju i to tem większego im bliżej *pirog* jest niewidzialny; jeżeli skryć się w życie nie zdoła, wtedy nader mała pozostaje nadzieja obfitości przyszłych plonów<sup>52</sup>.

Wśród Słowian południowych przybywający o wschodzie słońca w dzień *Bożicia* młody chłopiec, *polażenik*, uderzając kijem w domowe ognisko, wznicał iskry: jak wysoko i licznie one wlatywały, tak wysoko i licznie wzrastało zboże na polu gospodarza domu<sup>53</sup>. W rzeszowskiej tradycji ludowej funkcjonował zaś taki zwyczaj: „jak się jadło pierogi, robi się je z mąki pszennej, wtedy podchodziło się do domownika, ciągnie za włosy i mówi: »rośnij, pszeniczko, rośnij«. Jak był to groch: »udawaj się grochu, rośnij grochu«...”<sup>54</sup>. Podobne praktyki znano również w innych regionach Polski.

### 3. Podmiotowa rekonstrukcja tła znaczeniowego obrzędu

Victor Turner wnoszący do antropologii rytuału niezwykle cenne wskazówki poucza, że każdy obrzęd, obyczaj bądź inne działanie określane mianem „symbolicznego” jest w istocie swej semantyki wielopoziomowe<sup>55</sup>. W perspektywie hermeneutycznej można więc powiedzieć, iż tak jak nie istnieje jedna, obowiązująca wykładnia znaczenia obrzędu, tak też nie ma jego jednej, ostatecznej „warstwy” semantycznej. Droga „odczytania”

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 77–78.

<sup>50</sup> A. Lozka, *Belaruski narodny kaljandar*, Mińsk 1993, s. 95.

<sup>51</sup> S. Niebrzegowska-Bartmińska, *Symbolika płodnościowa w polskim folklorze*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 2016, nr 28, s. 215–216.

<sup>52</sup> O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 33: *Chełmskie*, cz. 1, Wrocław–Poznań 1964, s. 143.

<sup>53</sup> P. Caraman, *Obrzęd kołędowania u Słowian i Rumunów. Studium porównawcze*, Kraków 1933, s. 396.

<sup>54</sup> M. Tymochowicz, I. Wodzińska, J. Dragan, *Godnie Święta – czas niezwykły, czas święta, czas przejścia* [w:] *Kołodowanie na Rzeszowszczyźnie*, red. J. Dragan, K. Smyk, Kolbuszowa–Kraków 2019, s. 43, przyp. 188.

<sup>55</sup> V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Kraków 2006, s. 27–59.

podmiotowej wartości obrzędu rugiańskiego i jemu pochodnych, którą chcielibyśmy tu zaproponować, odnosić się będzie przede wszystkim do jego językowo-kulturowego tła, w ramach którego mogły zaistnieć następujące sądy: a) o wzroście i pleniu się uprawianych roślin stanowi mistyczna moc wzrostu i bujności, określana w języku prasłowiańskim jako *\*bujnostb*<sup>56</sup>; b) artefakt (plon) odnoszący się do agrarnej działalności gospodarczej (chleb, owoce, ziarna, kłosa, pierogi itp.) jest metonimicznie związany z ogólnie pojmowaną mocą wzrostu roślin; c) związek ontycznej więzi zachodzi również między rolnikiem, polem a uprawianymi przez niego roślinami; d) zestandaryzowane obyczajowością gesty i słowa czynione wobec przedmiotu przedstawiającego „stan mocy bujności” (np. wielkiego kołacza) wpływają na wzrost roślin i obfitość plonów; e) wielkość chleba bądź wysokość sterty ziaren niejako „objawia” zakres piastowanej przez wspólnotę „mocy bytu”, niezależnie zresztą od kontekstu czasowego; f) rozstrzygające w zakresie zaklania owej mocy są akty postrzegania („czy widzicie mnie?”), widoczności (wystawiania<sup>57</sup>) oraz mowy, która w warunkach świadomości mityczno-magicznej jest w pełni sprawcza ontologicznie. Tłem przedstawionej tu rekonstrukcji są przede wszystkim wnioski folklorystów dotyczące się tego wycinka bałtosłowiańskich wierzeń ludowych, które na płaszczyźnie obrzędowych pieśni wiążą się z tzw. poetyką paralelizmów. Liczne dane etnograficzne wskazują na fakt istnienia w kosmologiach ludowych bardzo starego przekonania o pewnej niepodważalnej ontycznej więzi łączącej człowieka i rośliny; związek ten potwierdza również pochodzenie słowa „ludzie”, zawierającego w sobie treść semantyczną: „tych, którzy plenią się jak rośliny”<sup>58</sup>. W tekstach pieśni związek człowieka i roślin wyrażano zestawieniami, w których, przykładowo, młodą dziewczynę paralelizowała kalina, pana młodego jawor, zaś zachodzący między nimi stosunek ukazywano poprzez „zstąpienie jawora na kalinę”<sup>59</sup>. Odtworzony leksykon prasłowiański wskazuje, że życie roślin i ludzi odczuwano w ramach jednego i tego samego „strumienia życia” wyrażonego czasownikiem *\*byti*<sup>60</sup>, którego podstawą semantyczną i etymologiczną jest indoeuropejski leksem *\*bhūtis*, oznaczający „moc gwarantującą harmonijny porządek, który można interpretować jako stałą tendencję utrzymującą się dzięki własnej sile i będącej źródłem integralności bytu”<sup>61</sup>. Zachodzący w powyższych obrzędach związek metonimii między kołaczem (pierogami) a ogólnym zbiorem mocy płodności wskazuje na ich ugruntowanie w tej oto sferze wierzeniowej. Wedle niej bowiem – korzystając z „połączenia” między dożyn-

<sup>56</sup> *Słownik prasłowiański*, cz. 1, red. F. Sławski, Wrocław 1974, s. 442; O. Trubaczow, *Etimologičeskij slovar' slawjanskich jazykov. Praslavjanskij leksičeskij fond*, Moskwa 1974, s. 86.

<sup>57</sup> Mowa o leksemie *milati se* („wystawać”), który występuje w serbsko-chorwackich wariantach obrzędu.

<sup>58</sup> A. Niewiara, *Specyfika prasłowiańskiej konceptualizacji pojęcia 'człowiek' na tle europejskim*, „Język a Kultura” 2015, t. 25, s. 21–34.

<sup>59</sup> J. Bartmiński, „Niebo się wstydzi”. *Wokół ludowego pojmowania ładu świata* [w:] *Kultura, literatura, folklor*, red. M. Graszewska, J. Kolbuszewski, Warszawa 1988, s. 96–107; D. Razauskas-Daukintas, *Blindė. Medis-moteris mitologijoje*, Vilnius 2020.

<sup>60</sup> *Słownik prasłowiański...*, s. 482–485; O. Trubaczow, *Etimologičeskij slovar'...*, s. 155; R. Derksen, *Etymological dictionary of the Slavic inherited lexicon*, Boston 2008, s. 71; por. A.P. Kowalski, *Myslenie przedfilozoficzne...*, s. 59–73.

<sup>61</sup> A.P. Kowalski, I.R. Danka, *Kultura i wyobrażenia...*, s. 219.

kowym artefaktem (np. kołaczem) a mocą sprawiającą wzrost plonów – możliwy był do uczynienia obrzęd, w którym dane gesty i słowa mogły ową moc wzmacniać bądź objawiać jej właściwości.

### Summary

#### **Arkonian Divination with Ritual Cake: The Gesture of Covering Oneself in the Spiritual Culture of the Slavs in the Light of Anthropological Study**

This article deals with the ritual of “wheel-bread divination” described by Saxo Grammaticus in the *Gesta Danorum* chronicle in context of the cult of the Świątowitz deity worshipped by West-Slavic tribes from Rügen. Jerzy Kmita’s notions of “humanistic interpretation” and language and ethnographic fractography used in a comparative context provide a background to the analysis. The effect of the research is to identify a set of culturally motivated beliefs and judgments determining the semantic content of the ritual, which is reconstructed on the basis of the materials used.

Keywords: Slavic religions, Slavic folklore, historical anthropology, divinations

Słowa kluczowe: religie słowiańskie, folklor słowiański, antropologia historyczna, wróżby