



Dariusz Spychała
(Bydgoszcz)

**W CO WIERZYLI PRASŁOWIANIE, CZYLI
MANOWCE KOMPARATYSTYKI ALBO
OPOWIEŚĆ JAKUBA ZIELINY OPARTA
NA ŹRÓDŁACH HISTORYCZNYCH
I ETNOGRAFICZNYCH**

Jakub Zielina, *Wierzenia Prasłowian*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2011, 151 s.

W krakowskim katolickim wydawnictwie Petrus, które obok pozycji popularnych wydaje także dzieła naukowe, ukazała się niedawno praca pt. „Wierzenia Prasłowian” autorstwa Jakuba Zieliny. W oficynie tej ukazały się ostatnio cenione przez specjalistów z różnych dziedzin nauki takie pozycje, jak np.: „Bioetyka. Najważniejsze problemy” autorstwa Tadeusza Ślipki, „Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej” Marka Starowieyskiego, tego samego autora „Odpoczynek ze św. Pawłem”, „Wielkie religie Wschodu” Andrzeja Zwolińskiego, „Filozofia nauki. Wprowadzenie” Michała Hellera, czy popularnonaukowa, ale stojąca na niezłym poziomie praca Tomasza Jelonka „Kultura mezopotamska a Biblia”. Fakt umieszczenia dzieła J. Zieliny w planie wydawniczym i jej udostępnienie przez wspomnianą oficynę czytelnikowi powinno więc gwarantować wysoki poziom merytoryczny omawianej w tej recenzji dysertacji.

Problem religii prasłowiańskiej i szerzej słowiańskiej, jakim zajął się autor w swojej pracy, należy do zagadnień często poruszanych w polskiej historycznej literaturze naukowej właściwie od XVIII wieku. W tym kontekście można wspomnieć o klasycznych już pracach: Aleksandra Brücknera, Aleksandra Gieysztora, Witolda Hensela, Gerarda Labudy, Lecha Leciejewicza, Joachima Lelewela, Henryka Łowmiańskiego, Karola Modzelewskiego, Kazimierza Moszyńskiego, Jerzego Strzelczyka, Włodzimierza Szafrąńskiego, Andrzeja Szyjewskiego, Stanisława Urbańczyka i innych¹. Z nowszych publikacji poświęconych dziejom Słowian, ich

¹ A. Brückner, *Mitologia słowiańska*, Kraków 1918; idem, *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924; A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, Warszawa 2006; W. Hensel, *Słowiańszczyzna wczesnośredniowieczna. Zarys historii kultury materialnej*, Warszawa 1965; G. Labuda, *Źródła, sagi i legendy do najdawniejszych dziejów Polski*, Warszawa 1960; L. Leciejewicz, *Słowianie zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław–Warszawa–Kra-

kulturze i religii można wspomnieć dzieła Artura Błażejewskiego, Władysława Duczko i Witolda Chrzanowskiego².

Praca opiera się na dość licznych źródłach. We wstępie autor wspomina o Prokopiuszu z Cezarei, o podróżnikach arabskich: Ibn Rostehu i al-Gardelim, o kronikarzach niemieckich Ebbonie, Helmoldzie, Widukindzie, Herbordzie, Thietmarze, Adamie z Bremy, Brunonie z Kwerfurtu i Saksie Gramatyku. Podaje tytuły dzieł latopisów ruskich i prace kronikarzy polskich i czeskich: Galla Anonima, Wincentego Kadłubka, Kosmasa, Jana Długosza, Marcina z Urzędowa, Macieja z Miechowa, Michała z Janowa, Marcina Bielskiego, Kallimacha itd. Zdziwia jednak fakt, że żadna z tych pozycji nie znalazła się w bibliografii umieszczonej na końcu książki. I tak gorszy los spotkał Homera, Kronikę Wielkopolską, Rygwedę i Macieja Strykowskiego, o których wzmianki znalazły się tylko w tekście głównym pracy i w przypisach. Pecha miał natomiast Joannes Malala, historyk bizantyński, który był godny jedynie wspomnienia w tekście podstawowym na s. 15, gdzie zresztą przedstawiono go jako syryjskiego uczonego³. Jego brak w przypisach może wiązać się z faktem, że autor cytuje go nie bezpośrednio, jak tego wymaga warsztat historyka, ale za pośrednictwem pracy Stanisława Urbańczyka, zatytułowanej „Religia pogańskich Słowian”⁴. Podobnie potraktował czeskiego kronikarza Kosmasa, który jest na s. 72 cytowany za Andrzejem Kempnińskim⁵. Także Mahabharata występuje tylko w tekście podstawowym, np. na s. 78. Nie ma dzieł: Alfreda, Al Masudiego, Herodota, Jana z Efezu, Jordanesa, Konstancyjna Porfirogenety, Liwiusza, Pawła Diakona, Pliniusza, Pomponiusza Meli, Priskosa z Panion, Ptolemeusza, Tacyta,

ków 1989; J. Leleweł, Bałwochwalcstwo słowiańskie, Poznań 1853; idem, Cześć bałwochwalcza Słowian i Polski, Poznań 1857; H. Łowmiański, Religia Słowian i jej upadek, Warszawa 1979; idem, Początki Polski, I–VI, Warszawa 1963–1985; K. Modzelewski, Barbarzyńska Europa, Warszawa 2004; K. Moszyński, Kultura ludowa Słowian, 2.1, Warszawa 1967, szczególnie przydatne są strony 233–715 poświęcone życiu religijnemu Słowian; J. Strzelczyk, Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian, Poznań 1998; idem, Od Prasłowian do Polaków, Kraków 1987; W. Szafranski, Pradzieje religii w Polsce, Warszawa 1979; A. Szyjewski, Religia Słowian, Kraków 2004; S. Urbańczyk, Religia pogańskich Słowian, Kraków 1947.

² A. Błażejewski, Starożytni Słowianie, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007; W. Duczko, Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej, tłum. N. Kreczmar, Warszawa 2007; W. Chrzanowski, Kronika Słowian, 1–3, Kraków 2008–2009.

³ H. Cichocka, J. Malalas, [w:] O. Jurewicz (red.), Encyklopedia kultury bizantyńskiej, Warszawa 2002, s. 322–323.

⁴ S. Urbańczyk, Religia, s. 29.

⁵ A. Kempniński, Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich, Warszawa 2001, s. 292.

Teofylakta, Zonorasa i wielu innych. Autor nie zauważył także opublikowanej przez G. Labudę w 1961 roku pracy „Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny” oraz wydanej przez tego samego autora w 1999 r. antologii tekstów źródłowych zatytułowanej „Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna”. Jako historyk w swojej recenzji zajmę się przede wszystkim interesującą mnie historyczną stroną omawianej publikacji.

Jak się wydaje, podstawowym założeniem J. Zieliny, które stara się udowodnić w swojej pracy, jest przeświadczenie o zachowaniu się w tradycji ludowej narodów słowiańskich rozrzuconych przecież na ogromnych obszarach między Sałą a Uralem (a następnie Władywostokiem) pozostałości nie tylko kultury dawnych Słowian, ale także ich życia religijnego. Dla uzasadnienia swojej tezy śmiało sięga do zasobów informacji zgromadzonych przez etnografów, co jednak nie zawsze daje oczekiwane przez J. Zielinę i czytelników rezultaty. Mimo tego zastrzeżenia autor z pieczołowicie zebranych fragmentów, korzystając z dzieł francuskiego religioznawcy Georgesa Dumézila, buduje swój obraz wierzeń Prasłowian, który uważa za przybliżony do rzeczywistości⁶. Już jednak we wstępie (s. 12) stawia on dość dużo ryzykownych tez, np. o tym, że kolebka Prasłowian pokrywa się z terenami, które zasiedlali Słowianie w okresie, gdy pojawili się na kartach historii⁷. Właściwie w tej części pracy autor posługuje się wymiennie obu wspomnianymi wyżej nazwami etnicznymi, co dodatkowo utrudnia czytelnikowi śledzenie toku wypowiedzi. Podobnie dyskusyjne jest stwierdzenie Zieliny, że kultura lużycka jest w dużej części prasłowiańska, a w całości możemy tym plemionom przypisać kultury: wysocką i wołyńską⁸.

⁶ Zob. np.: G. Dumézil, *Gods of the ancient Northmen*, Berkeley 1973; idem, *Mitra-Varuna... an essay on two Indo-European representations of sovereignty*, New York 1988; idem, *Bogowie Germanów. Szkice o kształtowaniu się religii skandynawskiej*, tłum. A. Gronowska, Warszawa 2006; idem, *The Destiny of the warrior*, Chicago 1970; idem, *Mythe et épopée*, 1–3, Paris 1968, 1971, 1973.

⁷ *Amm. Marc. XVII 12, 18; Hier., Chron., ad ann. 334; Plin., NH, VI 19; Ptol. Geogr., III 5, 9; Pris., 8; L. Leciejewicz, op. cit., s. 22–29; W. Mańczak, *Praojczyzna Słowian*, Wrocław, Warszawa, Kraków 1981; L. Tyszkiewicz, *Barbarzyńcy w Europie. Studia z późnego antyku i wczesnego średniowiecza*, Wrocław 2007, s. 19–30; idem, *Słowianie i Awarowie. Organizacja plemienna Słowian*, Wrocław 2009.*

⁸ Na temat dyskusji o pochodzeniu Słowian i terenach ich osadnictwa oraz powiązaniu kultur archeologicznych z przynależnością etniczną zob. np.: A. Kokowski, *Goci. Od Skandzy do Campi Gothorum*, (od Skandynawii do Półwyspu Iberyjskiego), Warszawa 2007, s. 12; G. Labuda, *Słowiańszczyzna starożytna i wczesnośredniowieczna. Antologia tekstów źródłowych*, Poznań 1999, s. 14–31; L. Leciejewicz, op. cit., s. 22–44; J.M. Piskorski, *Pomorze plemiennie. Historia–archeologia–językoznawstwo*, Poznań–Szczecin 2002, s. 7–17; L. Tyszkiewicz, op. cit.,

Kolejny problem budzą ramy chronologiczne omawianej publikacji. Przyjęty tytuł, w którym autor umieścił nazwę Prasłowianie, powoduje naturalne konsekwencje w datowaniu i nazewnictwie. O Prasłowianach prawdopodobnie możemy mówić od schyłku III tysiąclecia przed Chr. do V–VII wieku po Chr.⁹ Autor stwierdza dalej na s. 12, że tak nazywanych mieszkańców ziem polskich można utożsamić z kulturą łużycką istniejącą od ok. 1400 do 300 r. przed Chr.¹⁰ Jeżeli nawet trwanie tej wspólnoty plemiennej przedłużymy w głąb czasów naszej ery, to i tak autor ogranicza sobie ramy czasowe do epoki przedhistorycznej. Natomiast poszukując śladów tego, co nazywa religią Prasłowian, zajmuje się on w swoim opracowaniu właściwie całym okresem od starożytności do średniowiecza, nawiązując nawet do czasów nowożytnych i do współczesności przy korzystaniu ze źródeł etnograficznych. Terytorialnie interesuje go zaś cały obszar zamieszkiwania plemion słowiańskich w Europie.

Praca obok wspomnianego wyżej wstępu składa się z siedmiu ujętych problemowo rozdziałów, podsumowania oraz z załączonej do niej bibliografii i przypisów. Pierwszy rozdział poświęcony jest najwyższemu bogowi prasłowiańskiemu, którym wg J. Zieliny jest władca Nieba. Przy tej okazji posługuje się on rekonstrukcją lingwistyczną, która pozwala mu na dojście do przekonania na s. 13, że Prasłowianie czcili najwyższego boga swego panteonu zgodnie z indoeuropejską tradycją¹¹. Na s. 14 autor zaś z zadziwiającą swobodą przechodzi od wiadomości przypisywanych Słowianom do tych, które sam przyporządkowuje Prasłowianom. W jego koncepcji Prokopiusz z Cezarei, historyk żyjący w VI wieku po Chr., którego J. Zielina nazywał na wspomnianej stronie nawet obserwatorem religii Prasłowian, przedstawił w swoich pracach informacje o wierzeniach tego plemienia. Istotnie Prokopiusz informuje nas o znanym fakcie, że istnieje u nich jeden tylko bóg, który jest panem całego świata, jednak dalej historyk ten stwierdza, że Sklawinowie i Antowie oddają także cześć rzekom, nimfom, i innym duchom¹². Wniosek Zieliny wyciągnięty przez niego z pierwszej części wypowiedzi Prokopiusza w kontekście całej informacji uznać trzeba za zbyt daleko idący. Trudno w tym wypadku nie tylko mówić

s. 19–30; H. Wolfram, *Historia Gotów. Narody i cywilizacje*, tłum. R. Darda-Staab, I. Dębek, K. Berger, Warszawa–Gdańsk 2003, s. 20, 55–60, 62, 136; J. Ostoja-Zagórski, *Najstarsze dzieje ziem polskich*, Bydgoszcz 2005, s. 103–111, 197–199.

⁹ G. Labuda, *op. cit.*, s. 11–19.

¹⁰ J. Ostoja-Zagórski, *op. cit.*, s. 198.

¹¹ Zob. A. Gieysztor, *op. cit.*, s. 73–76.

¹² Prok. Goth., III 14, 22–30.

o monoteizmie, ale i o henoteizmie pisać raczej nie wypada, choć innego zdania wydaje się być A. Gieysztor¹³. Wiadomość zaczerpniętą z Prokopiusza przejął nasz autor z pracy H. Łowmiańskiego „Religia Słowian i jej upadek”, co zresztą w przypisie skrupulatnie zaznacza, nie podając niestety, z jakiej to strony ją uzyskał¹⁴. Jak się wydaje, Prokopiusz nie podaje faktów z życia religijnego Prasłowian, ale przedstawiając najazdy plemion słowiańskich na tereny bałkańskie, przy tej okazji dzieli się z nami posiadanymi wiadomościami na temat ich religii i obyczajów¹⁵. Mogą one stanowić bazę do rekonstrukcji wierzeń Prasłowian, ale nazwanie Prokopiusza obserwatorem życia religijnego tego ludu jest dużą przesadą. Fragmentaryczność źródeł na temat religii Prasłowian powoduje, że badacze istniejących tekstów przyjmują je często bez przeprowadzenia podstawowych działań zgodnych z krytyką tekstu źródłowego. Można sobie zadać np. pytanie, skąd Prokopiusz czerpał swoje wiadomości na temat religii Prasłowian. Wiadomo, że historycy antyczni bardzo często korzystali z prac swoich poprzedników, przejmując zawarte tam opisy różnych zjawisk do przedstawienia wydarzeń dziejących się w całkiem innej epoce. U Herodota w księdze pierwszej jego „Historii” możemy spotkać się z informacją, że Massageci czczą tylko jednego boga, czyli słońce¹⁶. W księdze czwartej ten sam historyk z Halikarnasus, omawiając religie Scytów, przedstawia, że wierzą oni w wielu bogów, by następnie stwierdzić, że właściwie oddają cześć tylko Aresowi, któremu budują posągi, ołtarze i świątynie¹⁷. Herodot zapoczątkował w ten sposób topos przedstawień wierzeń barbarzyńców w historiografii antycznej. Korzystając z tego rodzaju źródeł, należy o takiej możliwości pamiętać. Na stronie 16 pracy, poszukując argumentów do swojej kolejnej koncepcji, znalazł je autor w dziewiętnastowiecznej polskiej pieśni ludowej łączącej postać kowalczyka z nocą świętojańską, co za kontrowersyjną pracą Artura Kowalika zatytułowaną „Kosmologia dawnych Słowian” J. Zielina uznał za opis symbolicznego powrotu do czasów przedkreacyjnych. Nic dziwnego, że kolejnego natchnienia na s. 17 poszukał w legendzie o mistrzu Twardowskim, która to postać ma dla autora podwójne znaczenie¹⁸. W pierwszym wypadku czarnoksiężnik ten jest żartownisiem, czyli bohaterem nie-

¹³A. Gieysztor, op. cit., s. 110.

¹⁴H. Łowmiański, op. cit., s. 82–87.

¹⁵Prok. Goth., I 5, 27, II 22, III 13–14, 40, IV 25; idem, Arc., XVIII 20.

¹⁶Her. His., I, 100.

¹⁷Ibidem, IV, 247–248.

¹⁸K.W. Wójcicki, Klechdy, starożytne podania i powieści ludowe, Warszawa 1981, s. 136–139.

jednoznaczny, wprowadzającym kreatywne zamieszanie, a w drugim doszukuje się podobieństwa nazwy między Swarogiem a Twardowskim, gdyż jedynie zmiana głoski zmieniła demona raroga w twaroga, wywodzącego się od Swaroga. Tego typu wnioski ze źródeł narracyjnych dopuszczalne w etnografii i religioznawstwie budzi jednak zgrozę u historyka, gdyż wnioski z niego wysnuwane są oparte na bardzo wątej podstawie faktograficznej albo nie ma jej wcale.

Drugi rozdział recenzowanej pracy jest zatytułowany „Aspekty boga nieba” i właściwie stanowi bezpośrednią kontynuację poprzedniego. Autor zajmuje się w nim przede wszystkim troistością bogów w mitach kreacjonistycznych w różnych stronach świata. Przedstawia więc na s. 25 pod tym kątem wybrane przez siebie wątki z mitologii: Grecji, Iranu, Indii, Mezopotamii, i dopiero na tym tle ukazuje nam od s. 26 podobny schemat funkcjonujący w religii słowiańskiej. Gwoli rzetelności recenzenta należy wspomnieć, że ten bardzo ciekawie zapowiadający się problem porównawczy J. Zielina omówił schematycznie. Można było pokusić się o pogłębienie tego właśnie zagadnienia, gdyż na tej podstawie mógłby postawić wniosek o przydatności tego typu wierzeń w czasie prowadzenia akcji misyjnej przez chrześcijan, których podstawowy dogmat mówi o Jednym Bogu w trzech Osobach¹⁹. Niestety autor poszukujący bardzo dalekich skojarzeń tym razem nie wykazał się pomysłowością. Inaczej było z opartą prawdopodobnie także na wyżej wspomnianym schemacie obecnością trzech braci w najdawniejszych legendach opisujących powstanie plemion słowiańskich. Na s. 26 przedstawia więc za Nestorem tych protoplastów w wersji ruskiej, czyli Kija, Szczeka i Choriwa, a za Kroniką Wielkopolską wersję zachodniosłowiańską, tzn. Lecha, Czecha i Rusa²⁰. Na Śląsku Cieszyńskim autor natomiast znajduje Bolka, Cieszka i Mieszka. Wszystko to są dla niego relikty praindoeuropejskiego trójfunkcyjnego podziału społecznego, co wnioskuje z etymologii imion legendarnych postaci. Jeszcze dalej idzie, gdy za Jerzym Bartmińskim wyciąga wnioski z archaicznej pieśni ludowej zatytułowanej „Z drugiej strony jeziora”, gdzie trzej bracia, nazywani ptaszkami, zasiadają na drzewach²¹. Dla autora i J. Bartmińskiego oznacza to, iż mamy do czynienia z prastarą

¹⁹K. Bihlmeyer, H. Tüchle, *Historia Kościoła*, 1. Starożytność chrześcijańska, tłum. J. Klewnowski, Warszawa 1971, s. 124–137, 146–173; B. Sesboüé, *Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka „Filioque”*. Relacje trynitarnie (począwszy od IV wieku), [w:] B. Sesboüé, J. Woliński, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, tłum. P. Rak, (Historia dogmatów, red. B. Sesboüé, 1), Kraków 1999, s. 251–276.

²⁰Kr. Wielk., Wstęp, 40; Nes. 4.

²¹Zob. K.W. Wójcicki, op. cit., s. 163–165: inna wersja tej legendy.

słowiańską wizją kosmologiczną. Podobne wnioski autor przeprowadza, omawiając na s. 32 problem okaleczania bohaterów w mitach i legendach. Przy tej okazji odwołuje się m.in. do przykładu Rzymianina Mucjusza Scevoli, który „wkłada rękę do ognia, by uświadomić aborygenom italskim męstwo Rzymian”. Mimo istnienia przekazów źródłowych na ten temat, np. u Tytusa Liwiusza, autor woli przedstawić to wydarzenie za G. Dumézilem, który opisał je na s. 106–108 pracy „Na tropie Indoeuropejczyków”²². Gdyby J. Zielina skorzystał z przetłumaczonego przecież na język polski dzieła rzymskiego historyka, dowiedziałby się, że ci aborygeni to Etruskowie króla Porsenny, chyba że jakieś legendy pozwoliły autorowi dokonać odkrycia udowadniającego, że ten zagadkowy lud jest istotnie rdzennie italski²³. Jeżeli ma takie informacje, należałoby je jak najszybciej udostępnić profanom, którzy nie mają dostępu do etnograficznych skarbów.

Trzeci rozdział pracy jest zatytułowany „Bogini Matka”. W tej części autor przedstawia mity związane z początkiem świata powstałe w różnych stronach globu. Ponownie przy tej okazji na s. 54 zamiast przywołać opracowania źródłowe swoje wnioski opiera na tezach przejętych z prac H. Łowmiańskiego i Mircei Eliadego²⁴. Przy tej okazji dochodzi do oczywistej konkluzji, że także wśród Indoeuropejczyków, w tym rzecz jasna Słowian, funkcjonowały w świadomości ludzkiej bóstwa kobiece. Korzysta z tej sposobności, by odwołać się przy omawianiu bogini Marzanny do Jana Długosza, niestety nie pochyla się nad tekstem źródłowym, tylko ponownie korzysta z pracy A. Kowalika²⁵. Nie informuje także czytelnika, że przez większość historyków Marzanna uważana jest za wymyśloną prawdopodobnie przez J. Długosza²⁶. Autorytetem jest w tym wypadku dla autora A. Kowalik, choć mógłby oprzeć się na bardziej naukowych rozważaniach A. Gieysztor, który częściowo podziela stanowisko zajmowane przez wzmiankowanego wyżej uczonego²⁷.

W kolejnej części swojej monografii J. Zielina zainteresował się prasłowiańskimi wyobrażeniami na temat centrum kosmosu. I w tym wypadku wychodzi na s. 63–65 od wspólnych wierzeń indoeuropejskich na ten temat. Przedstawiając

²²Liv. II 12–13.

²³Ibidem.

²⁴M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, 1. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyjskich, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1988, s. 20–21; H. Łowmiański, op. cit., s. 35.

²⁵J. Dł., *Rocz.*, I, 166; A. Kowalik, op. cit., s. 61–71.

²⁶H. Łowmiański, op. cit., 214–218; J. Strzelczyk, op. cit., s. 129; inaczej A. Gieysztor, op. cit., s. 192–198, 242: opowiada się za istnieniem tego bóstwa w religii słowiańskiej, ale łączy ją z Dziewanną.

²⁷A. Kowalik, op. cit., s. 61–71; A. Gieysztor, op. cit., s. 192–198.

początki świata, ukazuje takie miejsca jak: jaskinia, wyspa, góra, zamek czy gaj jako elementy, od których wszystko się zaczęło. Punkt stały mógł być związany także z osią świata przedstawioną pod postacią słupa, góry kosmicznej, drzewa kosmicznego czy zwierzęcia albo olbrzyma. Od drzewa kosmicznego ma już autor na s. 65 całkiem blisko do starotestamentowego drzewa życia i do krzyża, do którego przybito Chrystusa. Podpierając argumentami swoje teorie, i tym razem sięga do legend i baśni słowiańskich, m.in. do śpiewanej jeszcze w XIX wieku na Ukrainie kolędy, w której dwa gołębie siedzące na drzewie umieszczonym pośrodku morza postanawiają wyłowić świat spod wody. Według autora pewną rolę w konstrukcji podtrzymującej świat spełnia też chatka Baby Jagi. Na s. 70–71 stwierdza, że to na tej kurzej nóżce świat stoi. Na s. 71, powołując się na Thietmara, podaje znajdujące się na łamach jego kroniki fakty, nie bezpośrednio jednak, tak jak to powinien zrobić historyk, ale korzystając z pracy K. Moszyńskiego²⁸. Podobnie czyni na stronie następnej, gdy podaje wiadomości z Kroniki Kosmasa, tym razem za A. Kempieńskim.

Kolejny piąty już rozdział poświęcił autor problemowi, który zatytułował „Bóg w jaju”. Nawiązuje w nim do mitów orfickich i prahinduskich, w których występuje wizerunek boga zamkniętego w złotym jaju. W obu przypadkach odpowiednio Protogonos i Brahma są istotami dwupłciowymi, skrzydłatymi, jaśniejącymi jak słońce. Ci prabogowie odgrywają w mitach właściwie rolę zarodników bytu. Słowiańskim odpowiednikiem praboga wydaje się być wg J. Zieliny Światowid Zbrucki. Wspomniany słupek zawierający w sobie, zdaniem autora, u góry cztery postacie, jest niżej opasany sylwetkami ludzi trzymających się za ręce. Symbolizują oni zdaniem Zieliny świat ziemski. Trzygłowa istota znajdująca się u spodu wydaje się podierać całą tę strukturę. Symbolizuje ona świat podziemny i ostateczną jedność całości, czyli Trygława-Swaroga. Brzmi pięknie, ale autor nie wyjaśnia, że jest to tylko propozycja lekko sfrustrowanych brakiem źródeł archeologów, historyków starożytnych i mediewistów, etnografów i religioznawców, a nie rzeczywistość historyczna.

W szóstym rozdziale J. Zielina wraca do pierwiastka kobiecego w religii prasłowiańskiej. I tym razem na s. 88, powołując się na dzieło Michała z Miechowa, autor zamiast zacytować z niego odpowiedni fragment lub odesłać czytelnika bezpośrednio do źródła, proponuje kolejny raz lekturę dzieła A. Kowalika. Zdaniem autora słoneczni bracia, synowie nieba byli związani w panteonie praindoeuropejskim z płodnością, zwierzętami i zdrowiem. Towarzyszyły im kobiece boginie,

²⁸Th., VI 23; K. Moszyński, op. cit., 2.1, s. 40.

przede wszystkim bogini zorzy. Powraca więc do motywu Trójcy, przedstawiając na s. 89 synów Kraka: Lestka i młodego Kraka oraz ich siostrę Wandę. Można na nich spojrzeć jak na istoty wyższe, a Wanda zdaniem Zieliny przypomina boginię jutrzeńki, zanurzającą się w wodzie jak jej pierwowzór, tyle że nie za horyzontem. Na s. 90 autor widzi związki tak rozumianej zorzy z Matką Boską oraz z Długoszą Dwidzileką. Nie wracając do krytyki źródeł i do stanowiska negującego prawdziwość opisanych przez piętnastowiecznego kronikarza bóstw polańskich, należy powtórzyć, że łatwość wyciągania tak daleko idących wniosków ze źródeł narracyjnych jest nie do przyjęcia z merytorycznych powodów. Co najwyżej można podawać takie informacje jako nieoparte dowodami hipotezy.

W ostatnim rozdziale zatytułowanym „Hierogamia i bliźnięta” J. Zielina zajął się mitem hierogamii, czyli świętego małżeństwa zawartego między parą pierwotnych bogów. Przy omawianiu różnych przykładów zaczerpniętych z religii ludów indoeuropejskich powraca on na s. 102 do wymyślonego przez J. Długosza panteonu bóstw słowiańskich, tym razem zajmując się nie tylko Marzanną, ale i Dziewanną. Zgodnie ze swoją metodą pracy ignoruje kolejne wydania pracy krakowskiego kanonika i lwowskiego arcybiskupa, przedstawia zaś interesujący go tekst ponownie za A. Kowalikiem. Tak samo czyni na s. 102 i 103 z Joachimem Bielskim, w którego pracy zatytułowanej „Kronika Polska” znajduje opis sugerujący, że autor tego dzieła widział obrzędy ku czci Marzanny i Dziewanny na własne oczy²⁹. Niestety J. Zielina nie wykorzystał swojego zmysłu wzroku, by zobaczyć wzmiankowany fragment w pracy J. Bielskiego, gdyż ponownie wykorzystuje pracowitość A. Kowalika. W XVI wieku, w którym żył J. Bielski, dalej przyjmowano dzieła znanych poprzedników jako zawierające tylko prawdę, co powodowało, że zobaczyć można było nie tylko obrzędy do nieistniejących bóstw, ale także ziemię, która rodziła gliniane naczynia. W podsumowaniu zawartym na s. 117–120 autor omawia już właściwie tylko cechy charakterystyczne religii Słowian, o Prasłowianach nie ma już mowy ani razu. Prowadzi to do wniosku, że albo J. Zielina nie odróżnia tych dwóch nazw i używa je jako zamienniki, albo w rzeczywistości chciał napisać pracę o wierzeniach Słowian, ale ktoś mu w tym przeszkodził i w rezultacie w tytule pojawili się Prasłowianie. Żeby już dalej nie męczyć czytelnika, przechodzę do konkluzji.

Omawiana praca nie jest wolna także od błędów wydawniczych. Bibliografia powinna być uporządkowana wobec jednolitych zasad. W recenzowanej pozycji

²⁹S. Nieznanowski, Bielski Marcin, [w:] Encyklopedia Katolicka, 2, red. F. Gryglewicz, Lublin 1989, col. 537.

jest ona podzielona na trzy części. W pierwszej autor umieścić chciał opracowania, ale znowu nie wyszło i znalazły się tam także źródła, np. na s. 122 „Edda poetycka”. W części drugiej bibliografii zatytułowanej „Materiały źródłowe”, jak już pisałem, brakuje wielu pozycji, do których autor odwołuje się w tekście lub przypisach. W trzecim elemencie bibliografii, który miał być poświęcony dość dziwnej kategorii zatytułowanej „Źródła prasowe”, zapodział się Marcin Kromer, szesnastowieczny biskup warmiński i historyk, autor dzieła „Polska, czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urządach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie”³⁰.

Książka J. Zieliny, mimo założonego przez redakcję celu, którym było zapoznanie czytelnika z wiedzą na temat religii Prasłowian, w obecnym kształcie nie spełnia podstawowych kryteriów, jakich oczekiwać powinniśmy od publikacji, która ma ambicje być wartościową monografią. Autor nie potrafił bowiem zdecydować się, czy pisze pracę popularnonaukową czy naukową. Możliwe, że to z tego niezdecydowania biorą się braki warsztatowe zadziwiające w naukowym dziele. Jakkolwiek byłaby przyczyna, J. Zielina wyraźnie nie zapanował nad materiałem pochodzącym z trzech różnych nauk, czyli historii, etnografii i religioznawstwa. Przykładem, że wykorzystanie pochodzących z tych dziedzin wiadomości w jednej monografii jest możliwe, może być wspomniana już kilkakrotnie pozycja A. Gieysztora „Mitologia Słowian”. Największe problemy miał J. Zielina z warsztatem historyka, nie potrafiąc prawidłowo pracować ze źródłem historycznym. Z dużą łatwością wykorzystywał natomiast prace etnograficzne i religioznawcze. Nie zmienia to jednak ogólnego wrażenia, które jest raczej negatywne. Po usunięciu przedstawionych błędów praca J. Zieliny może być jeszcze pozycją wartościową.

³⁰R. Marchwiński, Wstęp, [w:] M. Kromer, Polska, czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urządach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego księgi dwie, Olsztyn 1984, VII–XXIV.