Archeologia Polski 1965, 10, 1 pp. 392-395

Stanisław Piekarczyk, O SPOŁECZEŃSTWIE I RELIGII W SKANDYNAWII VIII—XI w., Warszawa 1963.

Otrzymaliśmy ostatnio nową pracę autora, który obecnie wyraźnie specjalizuje się w problematyce skandynawskiej. Należy powitać ją z zainteresowaniem — tym większym, że odczuwa się wybitny niedosyt problematyki mediewistycznej pozapolskiej, a szczególnie tej leżącej na pograniczu rozmaitych dyscyplin. Dlatego z ciekawością przeczyta ją historyk, archeolog i religioznawca.

Autor zapytuje, jakie czynniki zapewniły względnie trwałe funkcjonowanie i rozwój szeregu instytucji, na czele z państwem, w społeczeństwach drążonych wewnętrznymi sprzecznościami od czasu ukształtowania się ustroju klasowego — w przypadku Europy wczesnośredniowiecznej — feudalizmu? I stwierdza, że zazwyczaj obok podkreślenia ekonomicznego i pozaekonomicznego przymusu wskazuje się na ideologiczną funkcję religii, która miała polegać na propagowaniu zasady, że „wszelka władza pochodzi od Boga", a stąd przydatność kościoła i rozwój chrześcijaństwa na naszym kontynencie. Jednak akceptując to stwierdzenie w najbardziej ogólnej formie Autor ustosunkowuje się krytycznie do prób bardziej szczegółowej analizy sposobów, za pomocą których religia miała wypełniać swą funkcję. Szczególnie budzi zastrzeżenia pogląd, jakoby dopiero chrześcijaństwo zdolne było do wytworzenia ideologii ochraniającej nowy porządek społeczny. Stąd celem pracy ma być: „... próba nowego spojrzenia za zagadnienie kształtowania się i przekształcenia społecznych funkcji wierzeń religijnych i kultów przedchrześcijańskich oraz form wypełniania przez nie tych funkcji. Umożliwić ma to nam prześledzenie ideologicznych zjawisk związanych z chrystianizacją wybranego przez nas terenu obserwacji" (s. 11). Tym wybranym przez Autora terenem jest właśnie Skandynawia ze względu na swą specyfikę i możliwości źródłowe.

Cztery zasadnicze rozdziały książki są kolejno poświęcone ogólnemu poziomowi religii Normanów w przeddzień chrystianizacji i jej związkom z życiem ekonomicznym (*Religia a życie ekonomiczne*), omówieniu formy i sposobu ingerowania religii w życie publiczne oraz zmienności tej ingerencji (*Religia a życie publiczne*), zagadnieniu stosunku kształtującej się władzy królewskiej do wierzeń i kultów (*Władza królewska w Skandynawii a religia przedchrześcijańska*), wreszcie ostatni poświęcony jest akceptacji chrześcijaństwa przez wczesnofeudalne monarchie w Skandynawii, sposobowi przyjmowania nowej religii, ujawnieniu braków i zalet starej (*Wprowadzenie chrześcijaństwa do Skandynawii*). Całość kończy krótkie podsumowanie, stosunkowo ostrożne, ponieważ „zbyt kruche były często ogniwa łańcucha dowodzeń, przesłanki źródłowe nader niepewne, by wnioski nasze wyjść mogły poza sfe-

http://rcin.org.pl

rę hipotez" (s. 254). Mimo tych zastrzeżeń Autora i mimo widocznych usiłowań „rygorystycznego trzymania się zasady najdalej posuniętego krytycyzmu w podchodzeniu do materiałów" (s. 32), jak i metodycznego do nich podejścia chyba nie ustrzegł się Autor charakterystycznej „mgły" wiejącej z wielu prac poświęconych religioznawstwu skandynawskiemu, czy — szerzej biorąc — germańskiemu. Nie ustrzegł się też nieco ryzykownych hipotez, bazujących zwłaszcza na dość niepewnych źródłach lingwistycznych czy toponomastycznych. Przykładem może być wnioskowanie ze szwedzkich nazw miejscowych typu Horundastafr i Njarotastafr o umieszczaniu phallicznych posągów na granicach, z dalszym wnioskiem, że umieszczanie to „... nie mogło ... mieć na celu wyłącznie zapewnienia urodzajności pól" (s. 45—47), by wreszcie sugerować ich kult publiczny (s. 77 i 130). Gdzie indziej skrótowe stwierdzenie, że „Przyjęcie przez Lapończyków określenia »pan całego świata« dla swojego bóstwa wskazuje, że Frey do czasów chrystianizacji zachował swój prymitywny, phalliczny charakter" (s. 49). Czy przy omawianiu procesji kultowej na kamieniu runicznym z Sanda przyjęcie, że „niesione przedmioty: łopata, półkosek, a również i włócznia pozostają w wyraźnym związku z kultem urodzaju" (s. 54). Lub stwierdzenie: „Nazwy miejscowe z imieniem Ullra pozostają tam [w Västergötland — *A.A.*] zwykle w sąsiedztwie do nazw wskazujących na osadnictwo o charakterze militarnym. Ponieważ na podbitych terenach Uppladczycy przejmowali najlepsze ziemie, nie jest wykluczone, że w tego rodzaju osadach utworzone zostały miejsca kultu tego boga" (s. 135, 136, także przypis 104).

Do szerszej dyskusji nadaje się zagadnienie wykorzystania ideologii religii pogańskiej w celu wywyższenia władcy, powstawania elementów „sakralnego królestwa", czy też „sakralizacji władcy". Tutaj kusi do pewnego przesunięcia akcentów. Rozważając m. in. wywodzenie rodu królewskiego od bogów, Autor w posiadanym materiale dla Skandynawii widzi tu sferę działalności środowisk dworskich (s. 211), ponieważ król, którego władza polityczna była nikła, „nie mógł być chyba uważany za bóstwo, potomka boskiego protoplasty..." Wydaje się jednak, że w tym wypadku może być przydatna anglosaska analogia. Beda pisze o podboju Brytanii: „Ich pierwszymi wodzami, jak twierdzą, byli dwaj bracia Hengist i Horsa ... Byli oni zaś synami Wiktigisa, którego ojcem był Witta, tego znów ojcem był Woden, od którego rodu w wielu prowincjach ród królewski wywodzi swe pochodzenie"[1]. W świetle tej analogii wywodzenie rodu królewskiego od bogów jest chyba elementem starej ideologii rodowej i w związku z tym ma ograniczone możliwości w wywyższaniu władzy królewskiej, ponieważ swe pochodzenie od bogów władca dzielił ze wszystkimi swoimi krewniakami — często rywalami w walce o władzę. A jakżesz mało wiemy, od kogo wywodzili się członkowie innych rodów! Sam Autor przytacza uwagę Tacyta o boskim pochodzeniu praprzodków Germanów (s. 184). Niemniej jest wysoce prawdopodobne, że właśnie skaldyka, literatura o charakterze dworskim, była predysponowana do podjęcia idei o boskim pochodzeniu władcy, dostosowując ją do bieżących potrzeb — ale wtórnie. Wątpliwości budzi też ujęcie kapłańsko-ofiarniczych funkcji władcy, mogącego wywierać wpływ na urodzaje. Czy przypadkiem funkcje ofiarnicze króla nie płyną z tego, że jest głową rodu? Zdaje się przemawiać za tym cytowana przez Autora inskrypcja ze Sparlösa, gdzie jest mowa o Alriku: „Szczególnie łaskawy Alryk, syn Eryka dawał mieszkańcom urodzaj... Ród oddawał w zamian panu cześć" (s. 196 i 199). Nieco makabrycznie brzmią rozważania Autora o rytualnych zabójstwach króla w celu zapewnienia lu-

[1] Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I. 15. Migne, *Patr. lat.*, t. 95, col. 42. Polskie tłumaczenie z: M. H. Serejski, *Upadek cesarstwa rzymskiego i początki feudalizmu na Zachodzie i w Bizancjum*, Warszawa 1954, s. 43.

http://rcin.org.pl

dowi urodzaju (s. 193); jest rzeczą mało prawdopodobną, aby tego typu ideały przyczyniały się do podniesienia i utrwalenia władzy królewskiej. Pewnej ostrożności wymaga także zagadnienie deifikacji władcy po śmierci. Źródła sugerują taki proces, ale nie wszystkie przekazy są jednoznaczne, zwłaszcza pasus Adama Bremeńskiego o mieszkańcach Szwecji, że: „czczą również bogów uczynionych z ludzi, których za wspaniałe czyny obdarzają nieśmiertelnością" (s. 202), wymaga szczegółowszej analizy. Ojcowie kościoła, wypowiadając się co do istoty bóstw pogańskich, sądzili, że są to demony, czarty, złe duchy, względnie podchodzili do zagadnienia euhemerystycznie i widzieli w nich ubóstwianych ludzi, którzy ongiś żyli. Zresztą przeważnie oba poglądy u jednych i tych samych autorów żyją zgodnie obok siebie. Elementy euhemerystyczne występują w *Apologetyku* Tertuliana, w *Oktawiuszu* Minucjusza Feliksa, w *Państwie Bożym* św. Augustyna, w *Homiliach* Jana Złotoustego i u wielu innych. Charakterystyczne może być pisemko: „Quod idola dii non sint" przypisywane św. Cyprianowi, a zależne od Tertuliana, w którym czytamy: „Że nie ma bogów, których czci pospólstwo, stąd jest wiadomo: byli ongiś królowie, którzy dla królewskiej pamięci zaczęli następnie odbierać cześć także po śmierci. Dlatego budowano im świątynie, dlatego stawiano posągi, by w wizerunkach utrwalić oblicza zmarłych, składano ofiary i obchodzono ku ich czci dni uroczyste. To, co dla spółczesnych urządzane było dla pociechy, dla następnych pokoleń stało się świętością"[2]. Zachodzi więc pytanie, o ile przez Adama Bremeńskiego — jak zresztą i Rimberta — był modelowany jego lekturą, a o ile rzeczywistą sytuacją w Szwecji. Najprawdopodobniejsze jest wtłaczanie zaobserwowanego zjawiska w schemat patrystyczny — ale i w tym wypadku wcale nie jest oczywiste traktowanie tego przekazu jako dowodu na heroizację władców z odrzuceniem możliwości interpretowania go jako dowodu na kult przodków (s. 202). Ponieważ Skandynawia pełna jest bogato wyposażonych grobów, chyba bezpieczniej będzie przyjąć, że to właśnie w ramach kultu przodków osoba zmarłego władcy traktowana jest ze szczególną czcią i wystawnością.

Dyskusyjne wydaje się też niedocenianie przez Autora wpływu kultury świata chrześcijańskiego na rodzimą kulturę skandynawską, co prowadzi do przeceniania tej ostatniej i pewnego odwrócenia pojęć. Pierwszym tego przykładem jest zagadnienie azylu. Ze słów Autora można by wnosić, że jest to rodzima, skandynawska, czy — szerzej biorąc — germańska instytucja, a powiązany z nią mir świątynny to też element rodzimy, który wpływał na przepisy kościelne, dotyczące profanacji kościoła (s. 102, 117—120). Tymczasem — mając w pamięci rozległe ustawodawstwo kościelne anglosaskie, chociażby Alfreda Wielkiego[3] i znane powiązania Skandynawii ze światem anglosaskim i iryjskim — nie można nie doceniać możliwości wpływów właśnie kościelnych na Skandynawów.

Drugim przykładem może być chyba zbyt mocne wywodzenie sakralnych aspektów władzy królewskiej z pogańskiej tradycji germańskiej (s. 181). Przykładem dalszym — doszukiwanie się w źródłach skandynawskich: „... prehistorii chrześcijańskich już wyobrażeń o boskiej własności ziemi, należącej w rzeczywistości do kościoła..." (s. 129). Wreszcie trudno mieć pewność, że prawo o pojedynkach w islandzkiej sadze o Kormaku powstało bez wpływu chrześcijańskich ordaliów (s. 38, 39).

Innego typu wątpliwości budzi przyjęcie, że objazd z ogniem granic zajmowanej w Islandii ziemi był symbolicznym wkładem pracy, dającym podstawę do jej zawłaszczenia — tym więcej, że jak Autor pisze: „dla Islandczyków w czasie spisy-

[2] Polski przekład w: *Św. Cyprian, Pisma* I. *Traktaty*, Poznań 1937, s. 100.
[3] Mansi, t. 18A, col. 32.

http://rcin.org.pl

wania Landnámabók istotny sens objazdu ziemi z płonącą pochodnią był całkowicie niejasny" (s. 126).

Ostatnim zagadnieniem jest to, co Autor nazywa synkretyzmem religijnym, a co nie zawsze jest prostą mieszaniną elementów chrześcijańskich i pogańskich. Bardzo wiele daje do myślenia właśnie przytoczony przez Autora (s. 250) program ikonograficzny krzyża z Gosforth, gdzie rozpoznajemy wyraźnie sceny z mitologii skandynawskiej. Pasjonująco ciekawą interpretację tego programu zawdzięczamy ostatnio Knutowi Bergowi [4]. Na wschodniej stronie krzyża m. in. przedstawiony jest Chrystus z krwią tryskającą z boku, poniżej włócznik i niewiasta trzymająca coś w ręku. Ponieważ św. Augustyn moment przebicia boku Chrystusowego przez Longinusa przyjmuje za moment narodzin kościoła, niewiasta chwytająca boską krew do naczynia byłaby upostaciowaniem Ecclesii. Znane inne przedstawienia tego momentu przeciwstawiają Ecclesii zwyciężoną Synagogę. Tu Synagogi brak, ale resztę krzyża zajmują sceny bez wątpienia przedstawiające Ragnarök, zmierzch bogów. Gdyby interpretacja K. Berga została przyjęta, mielibyśmy dalszy ciekawy przykład prężności tradycyjnej kultury skandynawskiej, zdolnej przekazywać nowe treści za pomocą rodzimych form. Ta zdolność służenia nowym celom jest charakterystyczna dla sztuki skandynawskiej tego okresu i raczej jest czymś większym niż synkretyzm. W związku ze wspomnianym upadkiem bogów może warto wspomnieć na marginesie, że przytoczona przez Autora sugestia B. M. Olsena, jakoby Ragnarök miał jakiś związek z docierającymi do Skandynawii obawami przed 1000 rokiem (s. 151), nie wydaje się uzasadniona. Tradycja tych obaw wywodzi się przeważnie z Kroniki Glabera, jest więc stosunkowo późna [5].

Kończąc te uwagi, chciałbym jeszcze raz podkreślić, że książka S. Piekarczyka wzbudza żywe zainteresowanie i niewątpliwie znajduje się na tym samym poziomie co poszukiwania Dowiata [6] i Grudzińskiego [7].

Tym większe jednak wzbudza zainteresowanie, że źródła skandynawskie w dużej mierze tworzone w języku rodzimym pozwalają bardziej wnikać w mentalność współczesnych, bez konieczności przełamywania bariery łaciny. Można mieć nadzieję, że w przyszłości prace tego typu pozwolą na powstanie studiów o charakterze porównawczym.

Andrzej Abramowicz

---

[4] K. Berg, *The Gosforth Cross*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", t. 21, London 1958 z. 1—2, s. 27—43.

[5] W. Sulikowska, *Strach przed końcem świata w r. 1000 w świetle literatury historycznej*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki Humanistyczno-Społeczne, S. I, z. 15, Łódź 1960, s. 23—43.

[6] J. Dowiat, *Pogański obraz świata a przyczyny chrystianizacji Słowian*, [w:] *Wieki średnie*. Prace ofiarowane Tadeuszowi Manteufflowi w 60 rocznicę urodzin, Warszawa 1962, s. 79—86.

[7] T. Grudziński, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w świadomości społecznej Polski wczesnofeudalnej*, [w:] *Historia kultury średniowiecznej w Polsce*, Warszawa 1963, s. 33—61.

http://rcin.org.pl