

Liutprand z Cremony o magii połabskich Słowian

Michał Łuczyński

The author analyses Liudprand of Cremona's Report of his Mission to Constantinople (in 968), a neglected source text on the history of Slavic Pagan Religion. This article is devoted to the interpretation of the Pre-Christian Slavic summer fests mentioned in the work of Liudprand. According to the author it shows the practices and beliefs of Morzycanie, one of the West Slavic tribes conquered by Otto I.

Keywords: Liudprand of Cremona, medieval diplomacy, Pre-Christian Slavic religion, Slavic mythology, fertility rites

Polski historyk Karol Potkański (1924: 24) wspomina na marginesie rozważań nad obrzędowością wiosenną Słowian fragment źródła, które nie weszło do zbioru *Fontes historiae religionis slavicae* Karla Heinricha Meyera z 1931 r.:

Impatienti enim atque effreni insidens equo, satis parvus satis magno, puppam ipsum mens sibi depinxit mea, quam Schlavi vestri equino colligantes pullo, matrem praecedentem sequi effrenate dimittunt¹.

W tłumaczeniu na język polski fragment ten brzmi:

Ale możesz mi uwierzyć, trochę mnie [Nikifor] rozśmieszył, gdy dosiadł nieokielznanego i bardzo narowistego konia, mały człowieczek na dużej bestii. Przypomniałem sobie wówczas jedną z tych lalek, które Twoi Słowianie przywiązują do żrebaka puszczzonego bez cugli i pozwalają mu podążyć za kłaczą.

Jest to wyjątek z *Liudprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana*, czyli *Relacji z poselstwa do Konstantynopola*, raportu z misji dyplomatycznej, jaką autor odbył na polecenie cesarza Ottona I do Konstantynopola w 968 roku. Liutprand wspomina w nim o Saksonii i cesarstwie Ottona (regis Ottonis), nie ulega więc wątpliwości, że jego opis odnosi się do terenu opanowanego przez cesarza niemieckiego, a wspomniani Słowianie to jego poddani.

¹ Cyt. według wydania: Liudprand of Cremona, *Relatio...*, s. 9. Źródło to było wielokrotnie wydawane i wznowiane, por. np. jedno z pierwszych wydań: Liudprandi episcopi Cremonensi Opera omnia, s. 195. Aktualny stan badań nad tym źródłem historycznym omawia Grabowski 2013: 103–105.

Liutprand z Cremony (ok. 920–972), włoski podróżnik, dyplomata i historyk, należał do najlepiej wykształconych ludzi swojej epoki. Dworzanin króla Hugona z Pawii, po tym jak popadł w niełaskę u jego następcy Berengara II, w 956 r. rozpoczął służbę na dworze Ottona I, który mianował go na biskupa Cremony w 961 r. Liutprand posłował do Bizancjum dwukrotnie: w 949 oraz w 968 roku. Interesujący tu nas fragment dotyczy drugiej z misji. W *Relatio de Legatione* zawarł on swoje wspomnienia z pobytu na dworze cesarza Nicefora II Fokasa (963–969), którego celem było zawarcie sojuszu małżeńskiego między Cesarstwem Niemieckim a Bizancjum. Fokas obraźliwie potraktował wysłannika Ottona I, który w Konstantynopolu pojawił się z prośbą o rękę jednej z córek cesarza dla Ottona II. Sojusz małżeński Ottonów i Porfirogenetów miał sankcjonować niemiecki tytuł cesarski i uzasadniać aspiracje Ottona I w stosunku do południowych Włoch. Cesarz bizantyjski, znany ze swojej wyniosłości i dumy, odmówił zawarcia sojuszu. Biskup Cremony, z właściwym sobie poczuciem humoru, ciętym piórem i upodobaniem do satyry oraz opisów skandali i ciekawostek obyczajowych, zrewanżował się porównaniem go do lalki – atrybutu zabaw podwładnych cesarza niemieckiego. Jak wiadomo, do małżeństwa doszło już po śmierci Liutpranda, w 972 r., żoną Ottona II została jednak szlachcianka jednego z rodów arystokratycznych (nie pochodząca z dynastii Porfirogenetów), co obniżało rangę zawartego sojuszu.

Sprawozdanie Liutpranda o poselstwie 968 r. uważa się za jeden z najciekawszych dokumentów dyplomatycznych wczesnego średniowiecza. Swemu niezadowoleniu z powodu kompletnego fiaska misji dał autor upust w szczegółowej relacji o bizantyjskiej stolicy i jej władcy, napisanej w ironiczny czy wręcz karykaturalny sposób. O ile poprzednio wszystko go w Konstantynopolu zachwycało, o tyle tym razem wszystko go śmieszy (Zorin 1973: 112). Autor, którego talent pisarski ocenia się jako duży, daje w nim wyraz swojemu dowcipowi, w dziennikarskim stylu i z właściwą sobie mściwością odmalowując sylwetkę bizantyjskiego władcy (por. Auerbach 2006: 140).

Wiadomo, że dwory cesarza Ottona I mieściły się we Frankfurcie, w Ratyzbonie i Magdeburgu. W latach 60. X w. Magdeburg był stolicą Cesarstwa nad Łabą, a więc na granicy saskiego terytorium i terenów zamieszkiwanych przez plemiona słowiańskie, podbite lub uzależnione na krótko przedtem. Magdeburg po raz pierwszy wzmiankowany jest w 805 r. jako ośrodek handlu ze Słowianami. Prawy brzeg Łaby zajmowało słowiańskie plemię Morzyczan, których ziemie podbił i wcielił do niemieckiego państwa margrabia Gero w 928 r. Integralną część Niemiec w tej okolicy stanowił więc tylko „pagus Moraciani”. Stolica Ottona I leżała ok. 10 mil od granicy słowiańsko-niemieckiej. Należy więc przyjąć, iż Słowianami cesarza wspomnianymi przez Liutpranda byli właśnie Morzyczanie, jedno z plemion środkowopółabskich zamieszkujących tzw. Marchię Serbską (Strzelczyk 1968: 145)².

W literaturze znana jest wzmianka z pism Liutpranda o bułgarskim księciu-czarowniku Bojanie, który miał przemieniać się w wilkołaka, o niewątpliwej wartości etnograficznej. Poza K. Potkańskim fragment o obrzędowości Połabian nie został, jak dotąd, wykorzystany w badaniach nad religią i obrzędowością wczesnośredniowiecznych Słowian. Opis obrzędu polegającego na przywiązywaniu kukły (zapewne słomianej) do konia przywodzi na myśl zwyczaj znany w 1. poł. XIX wieku w Polsce:

² Wiadomo o dwóch grodach: Gommern (*Guntmiri* /949/, *Gumbere* /965/) i Loburg (*Luborne* /965/, 30 km na wschód od Magdeburga), z których pierwszy był stolicą plemienia Morzyczan – Pieradzka 1955: 278.

„W Podlaskiem, koło Siedlec zwłaszcza, w drugi dzień zielonych świąt, jest zwyczaj starożytny, że gromada chłopców pędzi wołu, na którym przywiązany bałwan wypchany słomą, w siermiędze, czapce i butach. Wół bieży przez wieś, a wszyscy obecni wołają: Roduś! Roduś! – Co znaczy to słowo i jaki powód tej zabawy? najdawniejsi wieśniacy nie umieją wytłumaczyć” (Gołębiowski 1931: 132)

Obrzęd ten miał rozmaite warianty. Jako atrybut zwierzęcy pojawiał się w nim koń lub wół, opcjonalnie używano też słomianej kukły. Zróznicowane było też nazewnictwo obrzędu: końskie wesele, wołowe wesele itp. Relacje etnograficzne zgadzają się jednak co do czasu obrzędu, który obchodzono w Zielone Świątki (Moszyński 1928: 242; Ogrodowska 1996: 242). Miał on prawdopodobnie zasięg ogólnosłowiański i charakter zabawy lub raczej święta pasterskiego, podczas którego składano powinszowania³. Słomiana kukła jako atrybut obrzędowości wiosennej pojawia się także przy topieniu marzanny na Śląsku w Niedzielę Palmową. Niektóre relacje wspominają o jej sadzaniu na koniu i odprowadzaniu aż do najbliższego stawu, do momentu właściwego rytuału (Pośpiech 1987: 160; Simonides 1989: 195).

Na temat funkcji obrzędu „wołowego” czy „konnego” weseła istnieje kilka hipotez. S. Poniatowski łączył go z kultem zmarłych (Poniatowski 1931: 312), natomiast etnolog W. Lipoński interpretuje go jako zabawę dziecięcą (grę zręcznościową), por.: „Roduś (nazwa niewytłumaczonego pochodzenia) polegał na bieganiu za przystrojonym w kolorowe wstążki i gałęzie wołem, na którym sadzano postać zrobioną ze słomy, ubraną jak typowy wieśniak. Biegano za rodusiem po wsi, ale cel takich biegów pozostaje do dziś niejasny. Być może drażniono wołu lub byka, a podbiegając do niego, demonstrowano odwagę, jak to się dzieje z wieloma zwierzętami jednocześnie w hiszpańskiej Pampelunii” (Lipoński 2004: 124). Analiza wykazuje jednak, że spełniał on funkcję magiczną, a jego celem było zapewnienie urodzaju na polach oraz pomyślności (szczęścia, zdrowia itp.) w gospodarstwach. Zwyczaj przepędzania wołu lub oprowadzania konia przez wieś, albo też biegu za wołem z umocowaną na nim figurą ludzką ze słomy lub z żywym człowiekiem, nawet jeżeli stawał się zabawą dziecięcą, pierwotnie był zapewne zabiegiem wyłącznie magicznym, choć o niewątpliwiej funkcji ludycznej. Poza tym ma on bliską analogię w rytuale „Jaryły” z terenu Białorusi, opisanym przez P. Drevljanskiego (1846: 21), w którym w roli jeźdźca występuje dziewczyna odgrywająca rolę bohatera obrzędu. Niewykluczone więc, że rytuał ten miał mitologiczne (czy mitopoetyckie) źródło.

Obrzęd z terenu środkowej Połabszczyzny, wspominany przez Liutpranda, za K. Potkańskim wiąże z zabawą „Roduś” (Witkowski 1965: 54; Ziółkowska 1989: 77). Analogia białoruska pozwala dodać tu jeszcze jedną paralelę: rytuały ku czci Jaryły, czyli bóstwa wegetacji i płodności w panteonie pogańskich Słowian. Wskazuje na to analiza białoruskich pieśni obrzędowych zawierających parę rymów *hoditi – roditi*, która jak wykazał R. Katičić, ma zasięg ogólnosłowiański i odnosi się do funkcji bóstwa wiosny (Katičić 2010: 89–103). Koresponduje ona z nazwą *Roduś*. Mimo że sufiks deminutywny *-uś* zwykle tworzy derywaty odrzeczownikowe i odprzymiotnikowe, w mowie dziecięcej poświadczona jest też jego funkcja tworzenia rzeczowników odczasownikowych, por. w kategorii rzeczowników ekspresywnych i przezwisk: *Dylduś* ‘ten, kto dylda’, dosł. ‘ten,

³ Jedną z takich formułek cytuje (Smolińska 2003: 160): „Usia-siusia, usia-siusia! Przywiedliśmy wam *Rodusia* niechaj wam się wszystko darzy, wyjdźcie do nas gospodarze!”

kto ssie, pije' (od pol. dial. *dyldać, duldać* 'ssać, pić') itp. (Długosz, Kupiszewski 1972: 60). Formacja *Rodus* była więc nazwą wykonawcy czynności (nomen actionis), przezwiskiem utworzonym od czasownika *rodzić*, oznaczała dosłownie 'ten, który rodzi'. Na tej podstawie można zrekonstruować pierwotną semantykę obrzędu: główny bohater, oprowadzany lub biegnący po polu, wsi etc., „rodzi”, to znaczy sprawia, że rodzą rośliny. Był to typowy obrzęd magii wegetacyjnej, mający pobudzić wzrost roślinności.

Ten typ działalności magicznej, sklasyfikowany przez K. Moszyńskiego (1967: 283) jako magia translacyjna, opierał się na wierze w przenoszenie (transferowanie) określonej cechy na podstawie prawa styczności. Praktyki z zakresu magii translacyjnej skutkować miały „udzieleniem się” jakiejś cechy osobie, obiektowi itd. na zasadzie skojarzenia, wynikającego z podobieństwa przedmiotów (sympatetii, z ang. *sympathetic* 'sympatetyczny', termin J. Frazera). W tym wypadku mielibyśmy do czynienia z obrzędem typu translacyjnego mającego na celu przekazanie cechy ruchu, żywotności, energii itd. roślinom, aby zapewnić bujne i zdrowe plony (aby stymulować ich wzrost). Zwyczaj wspomniany przez Liutpranda byłby jednocześnie rytuałem magii sympatetycznej. Jak wiadomo, ten typ magii wychodzi z założenia, iż upragniony wynik można osiągnąć względnie sprowokować przez imitowanie zamierzonego rezultatu. Jeżeli rytuał miał nawiązania mitologiczne, mógł w jakiś sposób odwzorowywać wyobrażenia kosmologiczne o bóstwie wiosny, płodności etc. jadącym konno, a tym samym wywoływać oczekiwany skutek w postaci podtrzymania cyklu wegetacyjnego (zgodnie z regułą „podobne przyciąga podobne”).

Na podkreślenie zasługują różnice między obrzędem znanym na Podlasiu a tym, o którym wzmiankę zawdzięczamy Liutprandowi z Cremony. Wariant mazowiecki polegał na gonieniu zwierzęcia z przywiązany (lub nie) wyobrażeniem antropomorficznym i zmuszaniu (krzykami) go do biegu, podczas gdy z terenu Połabia Liutprand notuje odmianę, w której nieosiadłany źrebak bez uzdy podąża za klaczą. Z opisu kronikarza może wynikać, że klaczą była osiodłana i że jechał na niej jeździec, który odpowiednio „kierował” źrebakiem, na którym „na oklep” jechała kukła. Z relacji etnograficznych wiadomo, że w ten sposób (tzn. bez siodła i wędzidła) jeżdżono konno na popas. Oznacza to, że w wariantcie połabskim konia przeganiano przez (nieobsiane) pole, tylko takie bowiem było przeznaczone „na paszę”.

Wydaje się, iż analizowany obrzęd Morzyczan reprezentował wariant rytuału magicznego znanego z terenu Mazowsza, rozszerzony o drugiego jeźdźcę, kierującego „trasą” biegu. Rytuał ten jest interesujący ze względu na podobieństwa z rytuałem białoruskim i innymi odmianami znanymi z terenów zachodnio- i wschodniosłowiańskich. Wykazuje on co prawda zmienność w zależności od terenu czy chronologii. Pod względem funkcjonalnym rytuał jest jednak jednolity – był to typowy zabieg magii wegetacyjnej cyklu wiosenno-letniego, być może związany z kultem bóstwa płodności.

Podsumowując, Liutprand z Cremony w figurze retorycznej (porównaniu) utrwalił dość istotny rys kultury społecznej i duchowej Połabian, na którego temat milczą wszelkie inne źródła historyczne. Element obrzędowości wiosennej Słowian wystąpił tu w roli bazy konceptualnej porównania (łac. *comparatio*), które spełniało funkcję satyryczną. Rekonstrukcja treści kognitywnych wzorca tego chwytu retorycznego świadczy o tym, iż obraz tych zabaw ludowych był wspólny zarówno nadawcy listu, jak i odbiorcy (czyli cesarzowi Ottonowi I), do świadomości którego Liutprand się odwołuje, a zatem iż stanowić on mógł ważny element aspektu kulturowego stereotypu Słowian funkcjonującego na dworze niemieckim w poł. X w.

Bibliografia

- Auerbach E., 2006, Język literacki i jego odbiorcy w późnym antyku łacińskim, przeł. Robert Urbański, Kraków.
- Długosz K., Kupiszewski W., 1972, Analiza semantyczno-słowotwórcza przezwisk ludowych, *Prace Filologiczne XXIII*, s. 51–61.
- Gołębiowski Ł., 1831, Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach, Warszawa.
- Grabowski A., 2013, Ostatnie studia o Liudprandzie z Cremony, *Studia źródłoznawcze* 51, s. 95–105.
- Katičić R., 2010, Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine, Zagreb.
- Lipoński W., 2004, Rochwist i palant: studium etnologiczne dawnych polskich sportów i gier ruchowych na tle tradycji europejskiej, Poznań.
- Moszyński K., 1928, Polesie Wschodnie, Warszawa.
- Moszyński K., 1967, Kultura ludowa Słowian, t. 2, cz. 1, Warszawa.
- Ogrodowska B., 1996, Święta polskie: tradycja i obyczaj, Warszawa.
- Pieradzka K., 1955, Zagadnienie grodów i wczesnośredniowiecznej organizacji grodowej u Słowian północno-zachodnich, *Pamiętnik Słowiański* 4, s. 267–303.
- Poniatowski S., 1931, Etnografia Polski, [w:] *Wiedza o Polsce*, t. 3, s. 191–334.
- Pośpiech J., 1987, Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku, Opole.
- Potkański K., 1924, Wiadomości Długosza o polskiej mitologii, [w:] tegoż, *Pisma pośmiertne*, t. 2, Kraków, s. 1–93.
- Simonides D., 1989, Folklor Górnego Śląska, Katowice.
- Smolińska T. (red.), 2003, Tradycyjne zwyczaje i obrzędy śląskie. Wypisy, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Strzelczyk J., 1968, Drzewianie połabscy, *Slavia Antiqua* 15, s. 61–216.
- Witkowski Cz., 1965, Doroczne polskie obrzędy i zwyczaje ludowe, Kraków.
- Ziółkowska M., 1989, Szczodry wieczór, szczodry dzień: obrzędy, zwyczaje, zabawy, Warszawa.
- Zorin V. A., 1973, Historia dyplomacji do 1871 r., t. 1, Warszawa.
- Drevljanskij 1846 – Древянскій П., Белорускія народныя преданія, *Журналь министерства народнаго просвещенія. Прибавленія*, Санктпетербургъ.

Źródła

- Liudprand of Cremona, *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, ed. and trans. Brian Scott, London 1993.
- Liudprandi episcopi Cremonensi *Opera omnia*, red. G. H. Pertz, Hannoverae 1839.

Liutprand of Cremona on Polabian Slavic Magic

Michał Łuczyński

Liutprand (ca 920–ca 970), a Lombard and German historian, diplomat and Bishop of Cremona mentioned the rites of pagan Slavs in his best-known work, a report of his mission to Constantinople. In the 23rd chapter, he pictures *Emperor Nikephoros II Phokas*, “[...] as one of those dolls which Slav subjects tie on the back of a foal, then letting the foal off the rein to follow its mother”. The author concludes that this refers to the summer fests of the Polabian Slavs. In Podlasie, Poland, on the Bug River, in a similar situation, such a figure was called “Roduś”. According to St. Poniatowski, a Polish ethnologist, that name originates from “Rod”, a god of the Eastern Slavs, to whom offerings were given as late as in the 12th century. An analysis leads to a conclusion that aim of the rites was to evoke fertility so it would have been one of the magical practices associated with the cult of summer god Jarilo~Jarovit among the West-Slavic tribe of Morzycanie.