

WSPÓŁCZESNE JĘZYKOZNAWCZE METODY (ETYMOLOGICZNA I FILOLOGICZNA) REKONSTRUOWANIA PRASŁOWIAŃSKICH WIERZEŃ

Przedmiot badań

Jak pokazuje dotychczasowa bogata literatura naukowa dotycząca życia duchowego Prасławian, jedną z przyczyn różnicy poglądów jest brak jednoznacznej klasyfikacji badanych zjawisk. Trudno uchwytne granica między różnymi płaszczyznami życia duchowego sprawia, że jedni badacze traktują je całościowo jako jeden ciąg zjawisk kulturowych, do których włączają także życie religijne (np. O.N. Trubaczow), inni wyodrębniają wierzenia i domniemaną mitologię w jedną grupę zagadnień, których wewnętrzny podział ma znaczenie drugorzędne (np. A. Brückner, S. Urbańczyk, A. Gieysztor), są wreszcie i tacy, którzy widzą istotną różnicę między w jakiejś mierze zazębiającymi się takimi płaszczyznami życia duchowego, jak magia, demonologia i religia (np. H. Łowniański). U podłoża różnic w podejściu do tych zagadnień leży oczywiście nie stosunek badacza do chrześcijaństwa, co zarzucił mi, gdy zająłem taką właśnie postawę badawczą. O.N. Trubaczow¹, lecz

1 W recenzji mojej książki (zob. przyp. 2) kilkakrotnie to podkreślił: „исследуя старую религиозную терминологию и через нее — более древнее состояние культуры, мы нередко рискуем модернизировать и подгонять под свой собственный (христианский) способ видения многое из исследуемого. Что и случилось с Мошинским” (s. 7); przedstawiając w krytyce mego poglądu na prsl. *raja* własny, podkreśla: „Иначе мы получим не реконструкцию праславянского состояния, а скорее иррадиацию собственного христианского сознания на собственные научные представления„ (s. 8) i wreszcie podsumowując stwierdza: „что мы получили в его книге, это, собственно говоря, дохристианская славянская религия глазами доброго христианина, и это его благочестивое приношение, пожоже, уже в силу одного этого сужения поля зрения отвечает не всем требованиям науки” (s. 11).

charakter przedmiotu badań. I to nie tylko samej istoty różnych płaszczyzn życia duchowego, lecz także, i w tym wypadku jest to najistotniejsze, możliwości poznania podmiotu tych przeżyć, mianowicie etnosu prasłowiańskiego, co przeniesione na grunt badań językoznawczych znaczy – języka prasłowiańskiego.

Jakie były jego początki, czas i miejsce powstania, to ciągle jeszcze (i pewnie będzie jeszcze długo) okazja do tworzenia mniej lub bardziej prawdopodobnych naukowych hipotez. Pewne jest tylko to, że musiał istnieć, że należy do rodziny języków indoeuropejskich, że powstał w odległej przeszłości (np. Trubaczow w książce, o której za chwilę, najczęściej mówi o trzecim tysiącleciu przed Chrystusem) oraz to, że końcowa jego faza, tj. moment, w którym zaczęły się kształtować poszczególne języki słowiańskie, przypada na czas pierwszych kontaktów Słowian z chrześcijaństwem, co dla filologa oznacza jednocześnie czas tekstów pisanych. Paleoslawistyka językoznawcza zmierzająca do poznania języka a poprzez język także życia m.in. również duchowego Prasłowian, idzie obecnie w dwóch kierunkach: poznania początków prasłowiańszczyzny, czyli jej etnogenezy, i poznania tego wszystkiego, co można wywnioskować z tekstów pisanych, zarówno typu źródeł historycznych, jak i tekstów literackich, a w ich ramach także kościelnych.

W ostatnim pięcioleciu ukazały się dwie książki, które analizują te zagadnienia obu krańcowych okresów prasłowiańszczyzny. Jest to wydana w roku 1991 książka wybitnego w skali międzynarodowej etymologa Olega Nikołajewicza Trubaczowa (О.Н. Трубачев: *Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования*, Москва 1991, stron 271) zajmująca się początkami Słowiańszczyzny (najczęściej wymieniane jest przez autora trzecie tysiąclecie przed Chrystusem, chociaż z pewną tolerancją w obie strony na osi czasu) oraz książka mego autorstwa pt. *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft* (Köln-Weimar-Wien 1992 – taka data na karcie tytułowej, ale na jej odwrocie uwaga dotycząca druku: „Copyright 1991 by Böhlau Verlag GmbH, Köln” – stron 144), w której analizuję końcowy okres wierzeń prasłowiańskich na krótko przed chrystianizacją. Daty publikacji pokazują, że ani Trubaczow nie mógł znać mojej książki, ani ja jego.

Studia dotyczące tak różnych epok (choć oczywiście z jednej strony Trubaczow sięga do czasów młodszych, z drugiej ja do dawniejszych) oddalonych od siebie o około cztery tysiące lat, dla których

mamy do dyspozycji zupełnie inny materiał źródłowy, które bez wątpienia musiały się znacznie różnić pod względem stanu kultury duchowej Słowian, wymagały innych metod badawczych i doprowadzić musiały do nie zawsze identycznych wniosków. Nic więc dziwnego, że Trubaczow opublikował w 1994 roku dwa polemiczne studia-recenzje mojej książki². Dziwić może natomiast to, że ten wybitny uczony wykazał całkowity brak zainteresowania okresem, którym się zajmuję, i stosowaną przeze mnie metodą badawczą. Jego podstawowy zarzut, który w istocie zdecydował o jednoznacznie negatywnej ocenie mojej książki, dotyczy tego właśnie: „Остаются уязвимыми для критики и рассуждения автора о том, что мы должны называть религию праславян не языческой (*поганьскъ*), а дохристианской. Из этого можно было бы сделать явно опрометчивый вывод, будто речь идет только о немногих столетиях, собственно предшествующих введению христианства, т.е. отрезке времени, которым традиционно любят оперировать историки языка. Но это не так. [...] Тем самым ставится вопрос о временной глубине и о том, что она в исследовании Мошинского, по-моему, недостаточна. Так, интерес исследователя простирается не далее середины I-го тысячелетия до н.э. [...] ученый занимается последним периодом развития праславянской языческой религии”. Główny niedostatek mojej pracy polega więc na tym, że „заявленная лингвистическая позиция осталась скорее невыполненным обещанием; у Мошинского, безусловно хорошего филолога, перевесила склонность к историко-филологическому (по большей части традиционному) взгляду на вещи” (rec.³ 9).

Sformułowania te rażą swoją jednostronnością z dwóch powodów. Po pierwsze, nie można ograniczać lingwistyki do etymologii, nie można z niej wyłączyć językoznawstwa filologicznego. A po drugie, tak jak wspomniałem na wstępie, skoro nie możemy śledzić trwającego około czterech tysięcy lat rozwoju życia duchowego Prасłowian, od ich etnogenezy po schyłek prawspólnoty, musimy dążyć do tego, by dobrze poznać to, co w ramach językoznawstwa jest możliwe, a

2 Überlegungen zur vorchristlichen Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft, [w:] „Zeitschrift für slavische Philologie”, Bd. 54, 1, Heidelberg 1994 oraz *Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания (по новой книге: Leszek Moszyński. Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft. Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 1992)*, [w:] „Вопросы языкознания”, № 6 (1994), Москва 1994, s. 3–15.

3 Powołując się na Trubaczowa stosuję skrót *rec.*, gdy wyrażone są one w recenzji opublikowanej w wersji rosyjskiej, skrót *Etn.*, gdy w jego cytowanej tu książce.

więc okres najdawniejszy poprzez studia etymologiczne i okres końcowy poprzez badania głównie filologiczne. Dopiero wtedy, po zestawieniu wyników obu kierunków badawczych, stanie się możliwe choćby częściowe wypełnienie pustej przestrzeni na osi czasu. Dlatego też ceniąc studium Trubaczowa za jego konsekwentne trzymanie się jednej oceny badawczej, nazywanej przez niego „wewnętrzna rekonstrukcja” („Будучи поставлены перед дилеммой – внешнее сравнение (в данном случае – метод Дюмезиля⁴), или внутренняя реконструкция – мы выберем, естественно, последнее” – rec. 14), co oczywiście nie znaczy, że przyjmuję bezkrytycznie wyniki jego rozważań, o czym dalej, nie mogę jednocześnie zaakceptować jego niechęci do zakresu badań i metody stosowanej przeze mnie. *Et haec oportet facere et illa non omittere*. Krytykę mej pracy przyjmuję jako zachętę do dyskusji na temat językoznawczych metod badawczych prasłowiańskiego życia duchowego, tym bardziej, że i sam Trubaczow nazwał swoje uwagi „dialogiem z Moszyńskim” (rec. 9).

Językoznawcze metody badawcze: etymologiczna i filologiczna. Ich zalety i niebezpieczeństwa

Jedna tylko droga prowadzi do poznania słownictwa wczesnoprasłowiańskiego zarówno w jego formie głosowej, jak i bardzo ogólnie rozumianym znaczeniu. Brak jakichkolwiek tekstów pisanych powoduje, że polegać tu musimy wyłącznie na etymologii⁵. Uwzględniając prawa rozwoju głosowego i najstarszych zasad słowotwórstwa zarówno Prasłowian jak i innych etnosów indoeuropejskich starają się etymolodzy odtworzyć najstarszy zasób słów i ich pierwotne znaczenie.

4 Wyrażona tu sugestia, jakoby stosował w mych badaniach metodę Georges Dumézila, jest niczym nie uzasadniona. Ani nie zaakceptowałem jego teorii o trójdzielnej strukturze zarówno społecznej, jak i świata wierzeń Praindoeuropejczyków, dzielących się rzekomo na kapłanów, wojowników i rolników, ani też nie stosuję metody przerzucania wyników badań etnograficznych ze współczesności w praindoeuropejską przeszłość. Metodę Dumézila omawiam krytycznie na s. 16–17 mej książki.

5 Już samo ustalenie zasobu wyrazów prasłowiańskich nastęrcza wiele trudności. O różnych wynikach takich ustaleń piszę w recenzji początkowych tomów dwóch współcześnie wydawanych słowników etymologicznych języka prasłowiańskiego: w Krakowie pod red. F. Sławskiego i w Moskwie pod red. O.N. Trubaczowa (*Dwa nowe słowniki etymologiczne języka prasłowiańskiego*, [w:] „Rocznik Sławistyczny”, t. XXXVIII, cz. 1, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1977, s. 105–115).

Istotną rolę odgrywają tu analogie indoeuropejskie. Dotyczy to oczywiście zarówno słownictwa ogólnego, jak i związanego z życiem duchowym i religijnym. W wielu wypadkach prowadzi to do bardzo interesujących wyników, kryje w sobie jednak i pewne niebezpieczeństwa. Z jednej strony bowiem prastare pokrewieństwo leksyki różnych grup języków indoeuropejskich wskazuje na ich bliższe związki lub okazjonalne kontakty w jakimś dawnym, bliżej nie sprecyzowanym okresie, z drugiej zaś poddaje się ugruntowanej już hipotezie o lokalizacji praetnosów w epoce praindoeuropejskiej. Nierzadko zinterpretować można najstarsze dzieje wyrazu na kilka sposobów i wtedy właśnie wspomniane niebezpieczeństwa ukonkretniają się.

Pokażę to na kilku przykładach. Najpierw pie. **deiŭos*. Etymolodzy, którzy przyjmują istnienie bałtosłowiańskiej wspólnoty językowej i bliskie kontakty prasłowiańsko-irańskie rekonstruuja znaczenie prasłowiańskiego **divŭ* jako „bóg jasnego nieba” → „zły duch” i na tej podstawie wyciągają wnioski dotyczące systemu religijnego. Ci, którzy negują wpływ zoroastryzmu, widzą ten rozwój inaczej, nie kwestionują jednak wczesnego ubóstwiania przez Słowian jasnego nieba. Wątpliwości, jakie mi się nasunęły w ocenie pierwotnego znaczenia tego wyrazu u Prasłowian, a to w związku z dalszym rozwojem semantycznym wyrazu *divŭ* nie w kierunku „demon”, lecz „rzecz niezwykła, dziwna”, popiera wskazany przez Trubaczowa przykład fińskiego *taivas* „niebo”, wczesnej pożyczki fińskiej z bałtyckiego (Etn. 186). Trubaczow, który jest zdecydowanym przeciwnikiem teorii w okresie wspólnoty językowej bałtosłowiańskiej, udowadnia, że nawet u Bałtów, u których znaczenie „Bóg” nie budzi wątpliwości (np. lit. *diēvas*), jest ono stosunkowo późne.

Negowanie okresu wspólnoty językowej bałtosłowiańskiej zmusza też Trubaczowa do szukania (zresztą słusznie⁶) niezależnej od Bałtów etymologii prsł. **velesŭ*, pomimo że przyznaje, iż znaczenie prasłowiańskiego słowa, które jest „с миром душ умерших связано так или иначе” (rec. 4) bliskie jest litewskie *vėlės* – „dusze zmarłych”. Z kolei napór tego, co w ostatnim zdaniu recenzji mojej książki nazwał „wewnętrzną rekonstrukcją” (sc. systemu wierzeń prasłowiańskich),

6 Postawiony mi przez Trubaczowa zarzut (rec. 4), jakoby zaakceptował teorię o bałtyckiej genezie słowiańskiego *Velesa*, a następnie zaproponował genezę celtycką, polega na nieporozumieniu. Na s. 11, 29, 30, 43 referuję jedynie teorie niektórych badaczy, a nie własne poglądy na ten temat.

skłania go do przyjęcia etymologii nawiązującej do rdzenia **uel-* „dolina”⁷. *Veles* jako „божество низин” i dalej pastwisk (rec. 14) miałyby być drugim członem dychotomicznej opozycji do *Peruna*, tj. boga piorunów i gór. W obu wypadkach teonimizacja znajdowała się według Trubaczowa *in statu nascendi*, stąd w materiale leksykalnym obok użyć teonimicznych także apelatywne.

Innym znamienym przykładem jest sposób interpretacji dwóch wyrazów związanych ze światem zmarłych. Pie. rdzeń **nau-* tłumaczą indoeuropeiści jako „martwy”. Trubaczow odrzucając teorię homonimiczności rdzeni i kojarząc wyraz prasłowiański *navъ* „zmarły” m.in. z łac. *navis* „statek” dopuszcza rozwój prsł. **navъjъ* „martwy” z pierwotnego „«лодочный» ~ «в лодке погребаемый?»” (Etn. 174). Trzeba pamiętać, że bliskość terytorialna Prasłowian i Praitalików oraz prastare związki językowe prasłowiańsko-łacińskie stanowią jedną z głównych tez jego teorii etnogenezy Słowian, którzy mieliby zajmować teren środkowego Podunawia i od południa graniczyć z praitalską grupą językową (zob. Etn. mapa 1, s. 20 oraz uwagi na s. 150, 215 i in.)⁸. Trzeba też zauważyć, że poza tą etymologią nawiązującą wyraźnie do obcych, uważanych przez Trubaczowa za ogólnopraindoeuropejskie wierzenia o przewożeniu zmarłych przez rzekę, brak jakichkolwiek konkretnych danych o tym, że Prasłowianie lokalizowali krainę zmarłych, jak sądzi Trubaczow, za rzeką (czyżby prasłowiański Styks?). Świadczyć by miał o tym jeszcze prasłowiański wyraz **rajъ*, formacja utworzona według Trubaczowa od rdzenia **roǵ-* (tego co i w *rěka*) o pierwotnym znaczeniu „запречный” (Etn. 173–175; rec. 4, 8). Świat zmarłych położony „za rzeką” miałby być siedzibą wszystkich zmarłych, zarówno dobrych za życia, jak i złych. Takie ujęcie zagadnienia nie daje jednak odpowiedzi na pytanie, jak doszło do tego, że w końcowej fazie przedchrześcijańskich wierzeń Słowian *rajъ* jest tylko miejscem sprawiedliwych. Świadczy o tym najstarszy sposób przekładu pojęć biblijnych: *nasadi B<og>ъ rai* [dla Adama i Ewy] (Gen. 2, 8) i chrześcijańskich: *дѣ нь съ мною бѣ деши въ rai-* mówi ukrzyżowany Chrystus do żałującego łotra (Łk. 23, 43). Ale niemiło-

7 Trudności głosowe zmuszają Trubaczowa do przyjęcia dwójakiej obocznej postaci wyjściowej: **velesъ* – **velsъ*. W słownictwie prasłowiańskim nie ma jednak innych przykładów sufiksальной oboczności **-esъ//*-sъ*. Rekonstrukcja taka budzi więc poważne wątpliwości.

8 Lokalizacja Prasłowian nad środkowym Dunajem budzi poważne wątpliwości, a w moim przekonaniu jest wręcz nieprawdopodobna.

sierny bogacz przebywał po śmierci nie *u* *rai*, lecz *u* *adē* (Łk. 16, 23). Moje wyjaśnienia kwituje Trubaczow zdaniem typu: „Мошинский недооценил эту разницу между христианским и дохристианским способом видения” (rec. 4), a konkretnie w odniesieniu do omawianego tu faktu dostrzeże w mojej interpretacji „иррадиацию собственного хрисиянского сознания на научные представления” (rec. 8). Ale ja nigdzie nie utożsamiałem prasłowiańskiego rozumienia raju z chrześcijańskim, stwierdziłem jedynie, że skoro prsł. **rajъ* nie tylko nie został przez misjonarzy skrytykowany, ale wręcz utożsamiony z rajem obiecany przez Chrystusa, musiał oznaczać miejsce przyjemne, tym bardziej, że i ogród pierwszych rodziców w Edenie utracony przez grzech nieposłuszeństwa też jest tym wyrazem określony. Natomiast dla miejsca pośmiertnej kary nie znaleźli misjonarze odpowiedniego wyrazu słowiańskiego i niemiłosiernego bogacza umieścili w zapożyczonym od Greków *adē*.

Przykład ten ukazuje istotne trudności i niebezpieczeństwa w wykorzystywaniu danych etymologicznych. Dla wielu wyrazów istnieje kilka etymologii. Porządny słownik etymologiczny przytacza wszystkie, a jego autor albo wstrzymuje się od własnego sądu, albo preferuje jedną z nich. W każdym wypadku użytkownik słownika ma możliwość wyboru. Natomiast gdy korzystamy z osiągnięć etymologii dla podparcia formułowanej większej syntezy, niezależnie od tego, czy będzie to „wewnętrzna rekonstrukcja” w rozumieniu Trubaczowa, czy próba syntetycznego opisu, wykorzystująca wszystkie dostępne fakty filologiczne, jak ja to robię, zawsze jesteśmy skłonni odwołać się do tej etymologii, która lepiej tłumaczy opisywane zjawisko. Dlatego Trubaczow dla poparcia swej hipotezy o „zarzecznej” krainie zmarłych wybrał etymologię od rdzenia **roj-* / **rej-* „płynąć”, mnie bardziej prawdopodobna wydała się etymologia nawiązująca do irańskiego *rāy* „bogactwo, szczęście”, akceptowana przez iranistów⁹, niemożliwa do przyjęcia przez Trubaczowa również z powodu jego teorii etnogenezy Słowian: umieszczeni przez niego nad środkowym Dunajem Prasłowianie nie mogli tak łatwo kontaktować się z Irańczykami, których ulokował na północ od Krymu, między Dnieprem i Donem.

Stosowana przez Trubaczowa metoda „wewnętrznej rekonstrukcji” poprzez studia etymologiczne prowadzić może do wniosków ogólnych i bardzo prawdopodobnych, i bardzo wątpliwych. Do pier-

9 Zob. np. J. Reczek: *Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe*, Kraków 1985, s. 54, 57.

wszyscy zaliczam np. jego wnioski oparte na etymologicznej analizie czasownika *gověti* „хранить почтительное молчание” (Etn. 184, rec. 11), który odbijać ma charakter przeżyć religijnych Praslówian, określonych przez Trubaczowa jako „идеология молчаливого почитания божества”. Jest to bardzo prawdopodobne, ponieważ aż do czasów chrystianizacji wewnętrzne życie religijne Słowian wyrażały dwa prastare czasowniki: *modliti (se)* – pierwotnie „prosić” i **žiti* – pierwotnie „chwalić”¹⁰. Myślę, że można by tu włączyć i główny typ ofiary religijnej nazywanej *trěba*. Ostra krytyka Trubaczowa przyjętej przeze mnie etymologii, akceptowanej zresztą przez niektórych innych etymologów, nawiązującej do czasownika *tržbiti (lěs)* nie jest tu najistotniejsza (Trubaczow rec. 8 określa pierwotne znaczenie jako „острая необходимость, дело”). Ciekawe jest to, że ten typ ofiary początkowo gwałtownie zwalczany przez misjonarzy jako *dělo sotonino*¹¹ bardzo wcześniej został zaakceptowany: wyraz *trěba* w znaczeniu ofiary chrześcijańskiej występuje już w cyrylometodejskim Euchologium Sinaiticum 60a14–16¹². Widocznie i u przedchrześcijańskich Słowian była to ofiara bezkrwawa. Dla starotestamentowej ofiary krwawej

- 10 Piszę o tym w cytowanej książce na s. 105–109, też m.in. w artykułach: *Problem rutenizacji słownictwa religijnego w staroruskim Ewangeliarzu Mściława Wielkiego*, [w:] „Slavia Orientalis”, R. XXXIX, nr 1–2, Warszawa 1990, s. 7–13. *Kim był prastowiański žь-ба/ба?*, [w:] „Studia z dialektologii polskiej i słowiańskiej”. Seria: „Język na pograniczach” nr 4, Warszawa 1992, s. 155–162.
- 11 Tzw. *Zabytki fryzyskie*, II 19–20 (najnowsze wydanie: *Brīžzinski spomeniki. Znanstvenokritična izdaja*, Ljubljana 1993, s. 52; zabytek starsłoweński z końca VIII w.). Też tzw. *Das Sendrecht der Main- und Rednitzwenden* (tj. dekret synodalny wydany w X w. przez biskupstwo w Eichstätt: *idolthita quod trebo dictur*), zob. J. Nalepa: *Bawaria – Słowianie w Bawarii*, [w:] „Słownik starożytności słowiańskich”, t. I, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961, s. 95–97.
- 12 Tzw. *Modlitevník Synajski, czyli Euchologium Sinaiticum*, rękopis głągolski z XI w., to zbiór modlitw przetłumaczonych na język słowiański przed przybyciem na Morawy Nauczycieli Słowian, św. Cyryla i Metodego. W większości są to modlitwy rytu bizantyjskiego, przetłumaczone przez Apostołów Słowian jeszcze w Soluniu, kilka modlitw pochodzi z czasów prowadzonej na Morawach misji salzburskiej, pochodzenie kilku nie jest znane. Zdanie: *O blagovogodně trěbě byti slovesnunu semu služerju našemu* 60a14–16 pochodzi z modlitwy na nieszpory w święto Pięćdziesiątnicy o nie ustalonej genezie. Ostatnia edycja Euchologium: R. Nahtigal: *Euchologium Sinaiticum. Starocerkenoslovanski glagolski spomenik*, II. Del, Tekst s komentarjem, Ljubljana 1942. Szczegółową analizę semantyczną staro-cerkiewno-słowiańskich wyrazów wraz z dokumentacją filologiczną zawiera wychodzący w Pradze od roku 1958 *Slovník jazyka staroslověnského*. Jego skróconą jednotomową wersją jest publikacja: *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*, pod red. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благобой, Москва 1994.

używali słowiańscy misjonarze wyrazu będącego najprawdopodobniej cyrylometodejskim neologizmem – *žrtva*. Tak więc wnioski wysnute przez Trubaczowa na podstawie studiów etymologicznych o charakterze najdawniejszego typu religijności Prasłowian, które określa mianem „молчаливое почитание высших сил” (Etn. 215), a więc jakimś typem kontempletacji (Trubaczow używa też łacińskiego wyrazu-symbolu *favēre*) znajdują oparcie w badaniach filologicznych. Można mieć jedynie wątpliwości, czy bliskość znaczeniowa prsl. *gověti* i łac. *favēre* (oba kontynuują pie. **ghou-ē*) rzeczywiście dowodzi tego, że „в сфере религии славяно-латинские отношения древнее и элементарнее более развитых и потому более поздних славяно-иранских и славяно-индоарийских отношений в сфере идеологии и религиозной лексики” (Etn. 184), ale to już problem inny, jeden z głównych argumentów Trubaczowa za teorią naddunajskiej praojczyzny Słowian.

Do wniosków bardzo wątpliwych zaliczam tezę o kształtującym życie duchowe Prasłowian, także religijne, nakazie **znaji svojъ rodъ* = *ġnō-suom ġenom* (etn. 163, 172, 210–211; rec. 11).

Druga metoda badawcza, filologiczna, też obok pozytywów kryje pewne niebezpieczeństwa. Teksty, które dla filologa stanowią podstawę źródłową, pochodzą z czasów stosunkowo późnych i na ich podstawie poznać można wierzenia Słowian ze schyłku ery prasłowiańskiej. Teksty, które mamy do dyspozycji, są dwojakiego rodzaju: różnego typu źródła historyczne i teksty literackie, przede wszystkim religijne, ale nie tylko.

Teksty źródłowe obok danych typu informacyjnego zawierają też nieliczne wprowadzie, ale dla nas mające niemałe znaczenie, wyrazy słowiańskie i rzeczywiste lub rzekome teonimy. Właściwe poznanie tekstów źródłowych wymaga współpracy historyka i filologa, nie zawsze udaje się zinterpretować je jednoznacznie (klasycznym przykładem jest tu znany wariant tekstowy Prokopiusza z Cezarei: *υεων εβα* – *υεον εβα*, na błędne tory skierować może średniowieczny zwyczaj substytucji teonimów, a czasem ich tworzenia (klasycznym przykładem jest tu rzekomy staropolski panteon Długosza), a i samo ich odczytanie sprawiać może poważne trudności.

Dla przykładu przypomnę zapis *Tjarnaglofi* z XIII-wiecznej tzw. Knytlingasagi. Odczytywany on bywał różnie, np. *Čarnoglovъ*, *Triglovъ*. Ażeby wyraz ten właściwie odczytać, filolog uwzględnić musi kilka czynników: 1) dialekt słowiański, z którego pochodzi wyraz (XIII-wieczne zachodniolechickie dialekty Meklemburgii i Rugii są już dosyć

dobrze znane); 2) narodowość pisarza – inaczej musiał percypować dźwięki słowiańskie nordyk Olaf Thordarson, inaczej np. pochodzący ze środkowych Niemiec Thietmar; 3) system graficzny zabytku – Knytlingasaga jest po nordycku ortografią nordycką, a np. Kronika Thietmara po łacinie według zasad łaciny średniowiecznej; 4) możliwość znajomości języka słowiańskiego przez piszącego (Thietmar najprawdopodobniej znał albo łużycki albo obodrzycki dialekt słowiański, nie wiemy, czy Olaf Thordarson, autor Knytlingasagi, znał słowiański dialekt Rugii); 5) słowotwórczy typ formacji: złożenia z łącznikiem *-o-* i drugim członem *-glov-* są stosunkowo młode; 6) szerszy kontekst relacji: nie wystarczy ograniczyć się do stwierdzenia, że był to bożek zwycięstwa (*sigrgoð*), ale też uwzględnić należy opisany przez kronikarza fakt tolerowania go przez chrześcijan przez trzy lata, podczas gdy inne posągi od razu były przez misjonarzy zniszczone; 7) czynniki pozatekstowe ogólne: a) kiedy, w jakich warunkach mogły pojawić się u Słowian antropomorficzne bóstwa i ich imiona (np. Trubaczow sądzi, że jest to zjawisko stosunkowo późne, a jednym z najstarszych – a może i najstarszym przykładem jest według niego zapożyczony ze staroindyjskiego *svarga* „небо (как солнечный путь)” nie przed połową I tysiąclecia przed Chrystusem słowiański *Svarogъ* – Etn. 47, 181–182; rec. 9), kiedy i w jakich warunkach powstawały wyłącznie zachodniolechickie dwuczłonowe teonimy, oraz b) w jakich okolicznościach historycznych powstał zapis i opisywane zjawisko – tu językoznawca musi polegać na opinii historyków).

Uwzględniając fakt, że zapisany po nordycku pierwszy człon tego raczej epitetu niż teonimu odczytać można jedynie jako **tarn-* = **tǫn-* (wschodniopomorskie *caru-*, polskie *tarn-*) i uwagi historyka Łowmiańskiego na temat różnego sposobu zabezpieczania się Słowian połabskich przed germanizującą chrystianizacją, wysunąłem przypuszczenie, że epitet ten, po przełożeniu na współczesną polską fonetykę *Tarnogłowy*, mógł być religijno-politycznym kamuflażem, który przedłużył jego żywot o trzy lata¹³. Trubaczow wykpił tę sugestię, nie dał żadnej innej propozycji, ale też negatywnie ocenił samą metodę, która według niego nie jest „лингвистическая” lecz „историко-филологическая” i to w dużym stopniu tradycyjna (rec. 9). Jakoś mu umknęło, że lingwistyka to nie tylko etymologia, że jest w niej miejsce i dla językoznawstwa filologicznego, opartego na faktach pisanych.

¹³ L. Moszyński: *Staropolaabski teonim Tjarnaglofi. Próba nowej etymologii*, [w:] <Tgoli chole Mëströ>, *Gedenkschrift für Reinhold Olesch*, Köln–Wien 1990, s. 33–39.

I jeszcze jeden przykład: Trubaczow nie zgadza się z akceptowaną przez niektórych badaczy (np. H. Łowmiańskiego, też przeze mnie, s. 60–63) teorią o adaptacji przez Stordan i innych zachodnich Lechitów św. Wita w charakterze swego bóstwa-patrona *Světovita*, nie szczędzi im szczypty ironii, ale jego teoria budzi poważne wątpliwości. Jest mało prawdopodobne, by ten, jego zdaniem epitet, zawierał złożony sufix *-ov-itъ*, uzasadniony w dawnych tematach na *-u*-typu **dom-ou-itъ*, może i w wyniku usamodzielnienia się złożonego sufiksu w innych formacjach tworzonych od rzeczowników męskich lub przymiotników, ale jego wywód teonimu *Porevit* od rzeczownika żeńskiego *pora* „время года, жизненная сила” (rec. 5–6) rozwiniętego przez sufix *-ov-itъ* jest zupełnie nieprawdopodobna. Nie daje też odpowiedzi na pytanie, jaka jest relacja między teonimicznymi epitetami *Jarovit*, *Rujevit*, *Porevit*, a ogólnosłowiańskim typem antroponimicznym, notowanym u Słowian nie tylko zachodnich (np. pol. **Sěmovitъ*), wschodnich (np. **Žirovitъ*) i południowych (np. sławoński **Ljudevitъ*), a także na pytanie, dlaczego po pojawieniu się *Světovita* zanikają na terenie Lechii zachodniej takie antroponimy, jak np. imię IX-wiecznego księcia Weletów *Drogovita*.

Drugi nurt, czysto filologiczny, polega na analizie semantycznej wyrazów słowiańskich wprowadzonych przez misjonarzy do tłumaczonych tekstów kościelnych. Pokazałem to m.in. na przykładzie tłumaczenia modlitwy Ojcze nasz przez misjonarzy salzburskich ze staro-wysoko-niemieckiego (przekład starosłoweński), akwilejskich z łaciny (przekład starochorwacki) i bizantyjskich z greckiego (cyrylometodejski przekład staro-cerkiewno-słowiański)¹⁴. Wychodzę z założenia, że misjonarze, a zwłaszcza Cyryl i Metody, nie wprowadzali rewolucji semantycznej. Starali się dla pojęć chrześcijańskich dobrać przede wszystkim już istniejące wyrazy słowiańskie. Dopiero w braku takich tworzyli neologizmy lub zapożyczali z języka oryginału¹⁵.

14 L. Moszyński: *Starosłoweński i starochorwacki przekład Modlitwy Pańskiej*, [w:] „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, Rok XXXIV, nr 1–2 (133–134), Lublin 1991 (druk 1994), s. 175–188.

15 Przypomnę tu moje publikacje: *Kryteria stosowane przez Konstantego-Cyryla przy wprowadzaniu wyrazów obcego pochodzenia do tekstów słowiańskich*, [w:] „Slavia” XXXVIII, z. 4, Praha 1969, s. 552–564. *Między patriarchatem w Konstantynopolu a arcybiskupstwem w Salzburgu*, [w:] „Cyryl i Metody, Apostołowie i Nauczyciele Słowian”, „Teologia w dialogu” 6, Lublin 1991, t. I, s. 35–44. *Znaczenie przedcyrylometodejskich tekstów słowiańskich związanych z misją salzburską dla kształtowania się ogólnosłowiańskiej terminologii chrześcijańskiej*, [w:] „Łódzkie Studia Teologiczne”, rocznik 3, Łódź 1994, s. 121–132.

Taka „chrystianizacja” wyrazów słowiańskich nie mogła zmieniać ich podstawowego znaczenia. Przypomnę tu wymieniony wyżej wyraz *trěba* „ofiara bogom (bożkom) → ofiara Bogu”. Uważana początkowo za „dzieło szatana” już w tekstach cyrylometodejskich może oznaczać także bezkrwawą ofiarę chrześcijańską, która nigdy nie jest nazywana wyrazem **žŕtva*, zarezerwowanym (i zapewne dopiero utworzonym) dla ofiar Starego Zakonu. Wyciągam stąd wniosek, że słowiańska przedchrześcijańska *trěba* była ofiarą bezkrwawą, zapewne z płodów rolnych. Tego typu analiza wymaga przeprowadzenia dogłębnej analizy semantycznej tekstu tłumaczonego, co nie jest równoznaczne z „chrystianizacją” wierzeń Prasłowian, co w kilku miejscach swej recenzji zarzuca mi Trubaczow. Oczywiście analiza semantyczna tekstu wsparta być musi argumentami zarówno etymologicznymi, jak i w miarę możliwości historycznymi, a nawet archeologicznymi.

Może jeszcze jeden przykład. Badania filologiczne pokazują, że prsł. **běsъ* = **bhojdh-so-* „ten, kto sprowadza biedę” wszedł do tekstów chrześcijańskich wyłącznie jako zły duch, demon, sprowadzający choroby i nieszczęścia, i w tym zakresie staje się synonimem demona-szatana powodującego znane z Ewangelii opętanie. Tłumacze zarówno misji zachodniej, jak i wschodniej nie zdecydowali się na użycie tego wyrazu w znaczeniu „szatana-kusiciela”. Podobnie można przypuścić, że w wierzeniach przedchrześcijańskich Słowian były jakieś dobre duszki (może staroruska *Mokosz?*), ale w znaczeniu starotestamentowego „anioła” we wszystkich tekstach występuje wyłącznie grecko-łacińska pożyczka *anioł* – ἀγγελος – *angelus*. Wnioskuje na tej podstawie, że w wierzeniach słowiańskich mogły być duchy złe lub dobre, ale tylko w relacji demon (dobry lub zły) – człowiek, któremu taki demon albo pomagał, albo szkodził. Nie miał on natomiast wpływu na relację Bóg-człowiek. Nie ma też śladów relacji demon-Bóg. Etymologia Trubaczowa (i nie tylko jego)¹⁶, doprowadziła go jedynie do wniosku, że **běsъ*, *главный термин для беса, дьявола*” (rec. 4). Materiał filologiczny potwierdza to tylko częściowo. Pokazuje, że zakres semów prsł. *běsъ* jest uboższy od zakresu semów chrześcijańskiego διάβολος. Dlatego Belzebub mógł być księciem biesów (*кнѣзь běsъ* – Zogr. Mt. 12, 24), ale *běsъ* nie mógł kusić Jezusa na pustyni.

16 Zob. *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, под ред. О.Н. Трубачева, Москва 1975, s. 88–91. *Słownik prasłowiański*, pod red. F. Sławskiego, t. I, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1974, s. 244.

Oczywiście przykłady można mnożyć. Można też przytoczyć różnice poglądów nie tylko wśród zwolenników metody etymologicznej, o czym już była mowa, ale i historyczno-filologicznej czy wyłącznie filologicznej. Różnice poglądów bywają niemałe. Każda synteza, czy to pisana metodą etymologiczną, czy filologiczną to ciągle jeszcze bardziej lub mniej prawdopodobna hipoteza. Każde studium etymologiczne musi uzyskać weryfikację historyczno-filologiczną, każde studium filologiczne musi szukać oparcia w etymologii. Studia etymologiczne rysują nam stan pierwotny, wydedukowany na podstawie porównawczego studium językoznawczego, studia filologiczne oparte na tekstach pisanych stan bliski chrystianizacji, ale pamiętać trzeba, że wiele tekstów o charakterze dydaktycznym, duszpasterskim, zawierać może dane z jednej strony niepełne lub przypadkowo poznane, z drugiej – cechować je może (i zapewne cechuje) dydaktyczna tendencyjność. Oba obrazy rozdziela szmat czasu: trzy do czterech tysięcy lat rozwoju duchowego Praslówian. Łączenie tych dwóch obrazów w jeden logiczny ciąg nie jest łatwe, stąd rozpiętość poglądów może być duża.

Językoznawcy na ogół o tym wiedzą. Niejęzykoznawcy (a życiem duchowym i religijnym Praslówian interesują się przedstawiciele różnych dyscyplin) wykorzystujący wyniki badań językoznawczych bardziej narażeni są na zbyt łatwe uogólnienie jednej z tych dwóch metod badawczych jako całego językoznawstwa. Chociaż etymologia i filologia tworzą razem naukę o języku, to jednak stanowią dwa różne nurty badawcze, jak archeologia i historia.