

Renata Leśniakiewicz-Drzymała, *Mitologia Północy a chrześcijaństwo. Funkcjonowanie wybranych elementów przedchrześcijańskich mitów w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej w świetle źródeł skandynawskich i anglosaskich*, Kraków 2020, Wydawnictwo Avalon, ss. 368, il. 36

Renata Leśniakiewicz-Drzymała w 2016 r. obroniła (na Uniwersytecie Jagiellońskim, pod kierunkiem prof. Anny Waśko) pracę doktorską poświęconą roli przeżytków pogaństwa w kulturze średniowiecznej Skandynawii i Anglii. Recenzowana książka jest poprawioną wersją tamtej rozprawy. Przedmiot badań w niej podjęty interesował już historyków (również polskich, by wymienić nieco zapomnianego Stanisława Piekarczyka, do którego książek wciąż warto wracać, *vide*

odwołania: s. 15, przyp. 13), jednak w przeciwieństwie do swoich poprzedników Autorka skupiła się nie na sferze obyczajów i kultu, tylko mitologii. Podstawowe pytanie, które sobie (nawiązując do Alkuina z Yorku) postawiła, brzmi: czy w kulturze chrześcijańskiej było miejsce dla bohaterów świata pogańskiego? Ambiwalentna odpowiedź wynika już z samej dwudzielnej struktury książki. Z jednej strony bowiem Autorka pisze o pozytywnej adaptacji bogów i herosów przedchrześcijańskiej mitologii, z drugiej o ich demonizacji (w ścisłym znaczeniu tego słowa). Stanowczo odrzuca natomiast tezę o panującym we wczesnym średniowieczu „synkretyzmie religijnym”, który to termin nie odzwierciedla jej zdaniem „istoty procesów zachodzących w chrystianizowanych społeczeństwach” (s. 320). Podążając za autorytetem Przemysława Kuleszy, stwierdza wręcz, że „synkretyzm” i „dualizm” są dla niej pojęciami niejasnymi (s. 12): czy oznaczają one, że ktoś wyznaje naraz dwie różne religie, czy może, że na jednym terenie współwystępują dwa różne wyznania? Wątpliwości te, jak wskażę niżej, nie wydają mi się jednak całkiem zasadne.

Książka — jeśli nie liczyć przejrzystości napisanego wstępu i zakończenia — została podzielona na dwie części. Pierwsza dzieli się na trzy rozdziały, z których pierwszy poświęcony jest Sigurdowi, jednemu z głównych bohaterów *Sagi o Völsungach*. Jak zwraca uwagę Autorka, Sigurd był obecny nie tylko w tekstach literackich, ale jego historię przedstawiano również w ikonografii, której kontekst był jednoznacznie chrześcijański (takich przedstawień znanych jest ponad 20). Odpowiadając na pytanie o przyczyny włączenia herosa do chrześcijańskiego *imaginarium*, Autorka przekonująco wskazuje na próbę uratowania go od wiecznego potępienia: średniowieczni Skandynawowie mieliby podzielać obawę fryzyjskiego księcia Radboda, który w ostatniej chwili zrezygnował z przyjęcia chrztu, gdy dowiedział się od biskupa Wulframa, że po śmierci nie spotka swoich pogańskich przodków. Przedstawianie postaci Sigurda miało być zatem swoistą konwersją *post mortem* tego bohatera. Aby tego dowieść, Autorka odwołuje się do poglądów soteriologicznych epoki, ale także — bez żadnej refleksji, czy jest to właściwe źródło do średniowiecza — do posoborowego katechizmu (s. 82 n.).

Niedługi, bo liczący ok. 20 stron, rozdział drugi jest właściwie jedynym, w którym Autorka sięga po materiał nie skandynawski, tylko anglosaski (ma to być spowodowane dysproporcją w zachowaniu bazy źródłowej). Interesuje ją anioł Éarendel, znany z poematu *Christ* Cynewulfa (przełom VIII/IX w.). Jak wskazuje, postać o ewidentnie pogańskiej genezie (o czym świadczy etymologia imienia), stanowiła prefigurację czy to Chrystusa, czy to poprzedzającego go Jana Chrzciciela (ewentualnie Matki Boskiej).

W trzecim rozdziale przechodzi Autorka do postaci Thora, który mógł być traktowany jako swoista *praefiguratio Christi* ze względu na toczone przez tego boga walki z Wężem Midgardu, mogącym — jak udanie przekonuje Leśniakiewicz-Drzymała — wywoływać u chrześcijan skojarzenia z Lewiatanem. Autorkę interesują nie tylko standardowo przy takich okazjach przywoływane młoteczki Thora, przypominające krucyfiks; skupia się raczej na czterech znanych przedstawieniach ikonograficznych wędkarskiej wyprawy Thora (odkryto je we

wczesnośredniowiecznych kościołach; możliwe wprawdzie, że przy budowie świątyni wykorzystano kamienie z wykutymi już wizerunkami, jednak zdaniem Autorki ich umieszczenie w takim miejscu mogło być celowe i zamierzone).

Nieco wyprzedzając tok rozumowania, Thor wraca w drugiej części książki, poświęconej „negatywnej adaptacji” pogańskiej mitologii (co wskazuje na ambivalencję tej postaci). Zarówno w tej, jak i w kolejnej odsłonie analiz funkcjonowania postaci rudobrodego boga w okresie po konwersji brakuje odwołań do słynnej opowieści z *Landnámabók* o Helgim Eyvindarsonie. Postać Helgiego jest często przywoływana przez uczonych jako dowód na powierzchowną chrystianizację mieszkańców Islandii, miał on bowiem (już jako chrześcijanin) w chwilach zagrożenia wzywać na pomoc Thora. Ustosunkowanie się do tej kwestii z pewnością wzbogaciłoby, a może i zniuansowałoby rozważania Autorki, odrzucającej twierdzenia o panującej we wczesnym średniowieczu dwuwierze¹.

W części drugiej (podzielonej na dwa rozdziały) omówiono demonizację postaci z przedchrześcijańskich mitów, która — co należy podkreślić — wciąż oznacza ich adaptację (a nie przemilczenie, które prowadziłyby do zapomnienia). Autorka pisze o późnych losach nie tylko Thora, ale i Odyna, Freya i Freyi (rozd. 4), a także pomniejszych istot mitologicznych: elfów, olbrzymów i karłów (rozd. 5). Pogańscy bogowie stali się wówczas demonami nawiedzającymi i próbującymi zwieść chrześcijańskich władców, a także przynoszącymi choroby i uroki. Jak przekonuje badaczka, cechy przypisane wówczas tym postaciom tkwiły głęboko w ich pierwotnym charakterze (np. rozwiążność Freyi; dziwi zresztą, że Leśniakiewicz-Drzymała nie sięgnęła po najsłynniejszy przekaz na ten temat — ogłoszony na Althingu dwuwiersz Hjaltiego Skeggjasona, w którym boginię przyrównano do suki psa)².

Nie jest łatwo wystawić ocenę recenzowanej książki. Nie sposób zaprzeczyć, że została napisana w sposób interesujący i przynosi nowe spojrzenie na problematykę od dawna żywo dyskutowaną w historiografii (w skali polskiej jest to oczywiście pewne *novum*). Szacunek budzi wysiłek heurystyczny Autorki: sięgnęła ona nie tylko po stereotypowo w takich sytuacjach przywoływane przekazy, takie jak sagi czy poematy mitologiczne, ale także źródła rzadziej wykorzystywane (wernakularne adaptacje hagiografii i historiografii łacińskiej, ikonografia, zaklęcia runiczne). Książka jest też zwyczajnie ciekawa jako wykład o mitologii skandynawskiej. Nie znaczy to, że całość nie wzbudza pewnych wątpliwości, które z recenzenckiego obowiązku należy zgłosić.

Do dyskusji skłania przede wszystkim koncepcja książki i teza w niej postawiona. Autorka przyznaje, że chrystianizacja nie była jednorazową, nagłą przemianą, tylko długofalowym procesem, co oznacza długotrwałą koegzystencję elementów chrześcijańskich i przedchrześcijańskich (s. 10). Zarazem zaprzecza sobie, odrzucając twierdzenia o funkcjonowaniu swoistej dwuwiaży i mówiąc

¹ *Íslendingabók. Landnámabók*, wyd. J. Benediktsson, Reykjavík 1986 (Íslenzk Fórnrit, t. 1), s. 250.

² *Ibidem*, s. 15 n.

o adaptacji wybranych elementów dawnych wierzeń. Problem polega na tym, że tezę tę opiera Autorka na specyficznej (i celowo tak dobranej) sferze ludzkiej świadomości, czyli mitologii. Obraz, jaki wyłania się z takiej analizy, nie jest jednak pełny. Współczesna mediewistyka, badając problem chrystianizacji, uwagę swoją skupia raczej na kwestiach prawno-obyczajowych, które pozwalają dostrzec fundamentalne zmiany w takich dziedzinach życia jak żywienie (posty), małżeństwo i seksualność czy wychowanie dzieci³. Symptomatyczny, a do tego geograficznie mieszczący się w zakresie zainteresowań Autorki, jest przykład islandzki. Konwersji na chrześcijaństwo dokonano tam na zasadzie kompromisu: z jednej strony wszyscy mieszkańcy mieli przyjąć chrzest, z drugiej – zezwolono na funkcjonowanie kilku dawnych praktyk (jedzenie koniny, pozbywanie się niechcianych dzieci i – co szczególnie istotne – składanie ofiar pogańskim bogom). Czyż owa tolerancja dla pogańskich obyczajów nie jest właśnie formą dopuszczenia pewnego synkretyzmu w ramach jednolitego systemu?⁴

Warto zauważyć, że także obraz mitologii, na której skupia się recenzowana praca, nie jest pełny. Mitologia to przecież nie tylko nadprzyrodzone postacie, ale także wizje powstania, losów i końca świata, praw nim rządzących. Problem ten Autorka najwyżej zasugerowała. Warto tymczasem byłoby poświęcić trochę uwagi próbie wszczęcia pogańskich postaci w schemat chrześcijańskiej kosmologii (nie tylko ich euhemeryzacji), której dokonał Snorri w prologu do swojej *Eddy*. Jest to obraz stworzenia świata całkowicie zgodny z Księgą Rodzaju⁵. Zbliżone obserwacje na temat twórczości autora *Heimskringli* doprowadziły Waltera Baetkego do wniosku, że w znanej nam formie mitologia skandynawska jest właściwie wytworem chrześcijańskich erudytów⁶.

W recenzowanej pracy uwagę zwraca korzystanie z przestarzałych edycji źródłowych, niekiedy ponad stuletnich. Jednocześnie już rzut oka na zestawienie

³ Warto sięgnąć np. do: K. Modzelewski, *Laicyzacja przez chrzest*, w: *Sacrum. Obraz i funkcja w społeczeństwie średniowiecznym*, red. A. Pieniądz-Skrzypczak, J. Pysiak, Warszawa 2005, s. 99–114; R. Michałowski, *Chryścianizacja monarchii piastowskiej w X–XI wieku*, w: *Animarum cultura. Studia nad kulturą religijną na ziemiach polskich w średniowieczu*, t. 1: *Struktury kościelno-publiczne*, red. H. Manikowska, W. Brojer, Warszawa 2008, s. 11–49; G. Pac, *Chryścianizacja i prawo we wcześniejszym średniowieczu*, *KH* 122, 2015, 4, s. 817–823; M.R. Pauk, *Ergo meum maximum et primum sit decretum. Prawo kanoniczne i sądownictwo kościelne w tzw. Dekretach księcia Brzetysława I*, w: *Právní kultura středověku*, red. M. Nodl, P. Węcowski, Praha 2016, s. 27–44.

⁴ *Íslendingabók. Landnámabók*, s. 17; por. R. Rutkowski, *Dzięki komu Islandczycy nawrócili się na chrześcijaństwo? Konwersja widziana oczami średniowiecznych autorów*, *KH* 121, 2014, 1, s. 18 n.

⁵ Snorri Sturluson, *Edda. Prologue and Gylfaginning*, wyd. A. Faulkes, London 2005, s. 3–6.

⁶ Omówienie: J. Lindow, *Mythology and Mythography*, w: *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*, red. C.J. Clover, J. Lindow, Ithaca–London 1985, s. 38; L.P. Słupecki, *Hektor na Islandii. Historia trojańska w źródłach staroislandzkich, czyli o tym, jak Snorri Sturluson włączył Skandynawów do antycznego dziedzictwa*, „*Studia Europaea Gnesnensia*” 2012, 6, s. 369, przyp. 31.

bibliograficzne wystarczy, by przekonać się o wysiłku, jaki Autorka włożyła w zebranie literatury przedmiotu. Istnieje przecież nowe wydanie *Eddy prozatorskiej* przygotowane przez Anthony'ego Faulkesa, dostępne legalnie na stronie internetowej Viking Society⁷ (razi zresztą odnotowanie w pracy naukowej amatorskiego – nawet nie popularnego – przekładu tego źródła pióra Henryka Pietruszczaka, s. 19, przyp. 21). Do aktualnych edycji innych źródeł, jak choćby *Gesta Danorum* Saksona Gramatyka⁸, można z kolei łatwo dotrzeć, przeprowadzając kwerendy w bibliotekach niemieckich czy skandynawskich. Wreszcie, w przypadku *Eddy poetyckiej*, korzysta Autorka z edycji Finnura Jónssona z 1905 r. (sic!), odnotowując jedynie, że istnieją również inne wydania, które mają różnić się jedynie numeracją strof (s. 22, przyp. 28). To oczywiście prawda. Z własnych doświadczeń wiem jednak, że z tekstem eddaicznym wiążą się takie same problemy edytorskie, z jakimi stykają się badacze źródeł łacińskich (np. rozpisanie strof między poszczególnych interlokutorów), a których nie da się rozstrzygnąć bez konsultacji co najmniej kilku, najlepiej nowszych edycji⁹.

Zdarzają się w książce zupełnie anachroniczne spostrzeżenia na temat wykorzystywanych źródeł. Autorka wspomina chociażby, że gdy w XVII w. odkryto rękopis *Eddy poetyckiej*, autorstwo tego dzieła przypisano Saemundowi Mądrymu (s. 19). Zarazem wprowadza czytelników w błąd, nie dodając, że nikt tej atrybucji od dawna już nie traktuje poważnie. Przy dacie *Ragnarsdrápy*, poematu skaldycznego Braggiiego Boddasona na pierwszą połowę IX w. warto byłoby powołać się na jakąś nowszą pracę niż artykuł Jónssona z 1895 r. (s. 144). Geneza poezji skaldów jest bowiem problematyką żywo dyskutowaną w literaturze przedmiotu, której stanowisko zdążyło się już wielokrotnie zmienić od końca XIX w. Wreszcie, omawiając przydatność sag legendarnych, zastrzega Autorka, że „są [one] raczej tekstami literackimi, a ich wiarygodność często bywa kwestionowana” (s. 20). Trudno powiedzieć, czemu ma służyć ta konstatacja w pracy, której celem nie jest rekonstrukcja wydarzeń historycznych; w ten sposób można bowiem podważyć wartość większości przytoczonych w książce źródeł. Tym bardziej że – jak najtrafniej spostrzega w przypisie – „ze względu [–] na odniesienia do tradycyjnej mitologii [–] stanowią one bardzo cenny materiał dla badaczy przedchrześcijańskich wierzeń” (s. 20, przyp. 25).

Słabiej na tle całości prezentują się trzy podrozdziały książki (I.1.2–3 i I.3.2), poświęcone ikonografii związanej z Sigurdem i Thorem. Mają one charakter czysto opisowy i zostały napisane w sposób monotony, co dziwi w konfrontacji z żywo poprowadzoną narracją reszty książki. Oczywiście trudno zrezygnować z omówienia podstawy źródłowej, możliwe jednak, że dałoby się to zrobić

⁷ Edycja kilkutomowa: *Prologue and Gylfaginning*, London 2005; *Skáldskaparmál*, t. 1–2, London 1998; *Háttatal*, London 2007.

⁸ Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum. The History of the Danes*, t. 1–2, wyd. K. Friis-Jensen, tłum. P. Fisher, Oxford 2015.

⁹ Np. *Eddukvæði*, t. 1–2, wyd. J. Kristjánsson, V. Ólason, Reykjavík 2014 (Íslenzk Fórnrít).

w sposób bardziej syntetyczny i skrótowy (nawet za literaturą przedmiotu). Opisom towarzyszą zresztą różnej jakości ilustracje, niekiedy fachowo wykonane przerysy, niekiedy zaś mało wyraźne, czarno-białe fotografie. W sytuacji, gdy dla interpretacji przedstawień liczą się drobne szczegóły, zamieszczanie tak słabych reprodukcji mija się po prostu z celem (zarzut ten kieruję raczej pod adresem wydawnictwa niż Autorki).

Wspominając o tym, że Olafa Tryggvasona traktowano w średniowieczu jako poprzednika Olafa Świętego, który przetarł tamtemu ślady niczym Jan Chrzciciel Chrystusowi, Autorka błędnie odwołuje się do kroniki *Historia Norwegie* (s. 88, przyp. 143). Myśl ta została bowiem wyrażona w prologu do *Sagi o Olafie Tryggvasonie* pióra Odda Snorrasona¹⁰.

W tekście zdarzają się drobne literówki, które rażą szczególnie w nazwiskach badaczy i w opisach bibliograficznych (np. „Alexandra Sanmark”, a nie „Sandmark”, s. 10, przyp. 3; „Intellegere historiam”, a nie „Intelligire”, s. 82, przyp. 126; „Viator. Medieval and Renaissance Studies”, a nie „Sudies”, s. 94, przyp. 154). Warto też zwrócić uwagę na anachroniczny w odniesieniu do wczesnego średniowiecza przymiotnik „lombardzki” (zamiast „longobardzki”, s. 98).

Przy uznaniu dla badań przeprowadzonych przez Renatę Leśniakiewicz-Drzymałę trzeba zatem wobec jej pracy zgłosić pewne wątpliwości. Przede wszystkim opisane przez nią zjawiska ilustrują, moim zdaniem, odrzucane przez nią pojęcie synkretyzmu, czyli koegzystencji elementów różnych religii. Trudno mówić przecież o chrześcijaństwie w stanie czystym, które mogłoby i chciało wyeliminować wszystko, co pochodziło z zewnątrz. Nie oznacza to zarazem, by różne wierzenia i obyczaje współistniały ze sobą na równych prawach, przewaga chrześcijaństwa była bowiem decydująca. Jest to jednak problem, który wymagałby napisania drugiej książki, a nie zwięzłej recenzji.

Rafał Rutkowski
(Warszawa)

¹⁰ Np. Oddr Snorrason, *Saga o Olafie Tryggvasonie*, tłum. A. Waśko, Kraków 2013, s. 19.