

RENATA LEŚNIAKIEWICZ-DRZYMAŁA

<https://orcid.org/0000-0003-4972-5806>

Uniwersytet Jagielloński

W ODPOWIEDZI NA RECENZJĘ RAFAŁA RUTKOWSKIEGO

W numerze 2. „Kwartalnika Historycznego” z 2022 r. została opublikowana napisana przez Rafała Rutkowskiego recenzja mojej książki¹. Tekst ten niewątpliwie zawiera kilka rzeczowych uwag, z którymi trudno jest mi się nie zgodzić, ale znalazły się w niej i spostrzeżenia, które wymagają, aby się do nich odnieść lub je sprostować.

Przede wszystkim nie mogę zgodzić się z głównym założeniem recenzji, że „stanowczo” odrzucam „tezę o panującym we wczesnym średniowieczu «synkretyzmie religijnym»” (s. 496). Nie odrzucam bowiem tezy o istnieniu zjawiska zakładającego występowanie obok siebie elementów różnych wierzeń (o tym przecież jest moja książka), co sam termin „synkretyzm”, który uważam za dość niefortunny w odniesieniu do badanego zjawiska. Określenie „synkretyzm religijny” jest zresztą coraz częściej, jako nieprecyzyjne, kontestowane przez religioznawców, a jego używanie wynika raczej z braku lepszej alternatywy². Ja proponuję w jego miejsce słowo „adaptacja”.

Warto zauważyć, że słownikowe definicje „synkretyzmu” wprowadzają pewne zamieszanie. Według *Encyklopedii PWN* jest to „łączenie w jedną, zwykle niespójną całość różnych, niekiedy nawet wzajemnie

¹ R. Rutkowski, [rec.:] Renata Leśniakiewicz-Drzymała, *Mitologia Północy a chrześcijaństwo. Funkcjonowanie wybranych elementów przedchrześcijańskich mitów w średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej w świetle źródeł skandynawskich i anglosaskich*, Kraków 2020, KH 129, 2022, 2, s. 495–500.

² *Syncretism in Religion. A Reader*, red. A.M. Leopold, J. Sinding Jensen, [b.m.w.] 2016, s. 50–55.

sprzecznych poglądów religijnych, filozoficznych, społecznych”³. *Wielki słownik języka polskiego* zaś podaje, że synkretyzm to „współistnienie w ramach jednej całości elementów pochodzących z różnych porządków”⁴. Czy zatem połączone elementy są sprzeczne i niespójne, czy ze sobą współistnieją, tworząc jedną całość (w drugiej definicji nie ma mowy o „niespójności”)? „Współistnienie” pozwala zakładać pewną zgodność na równych warunkach. Tak postrzegany synkretyzm istotnie może być odnoszony do religii antycznych (które łączyło to, że były politeistyczne), gdzie egipski Amon mógł być utożsamiony z greckim Zeusem, wschodnie boginie, jak Izyda, Asztarte czy Kybele, czczone mogły być w Imperium Rzymskim, lub powstać mogło bóstwo o imieniu Hermanubis, będące połączeniem Hermesa i Anubisa. W przypadku chrześcijaństwa takie zjawisko jest jednak absolutnie niemożliwe ze względów doktrynalnych — w Skandynawii nie mogło dojść do powstania bóstwa Chrysthora, łączącego cechy Syna Bożego i boga gromu. Występowały tam natomiast młotki Thora, którym nadano nowe — chrześcijańskie — znaczenie. Ich rola została jednak wyraźnie zmieniona, czego dowodzę w książce.

Trzeba też zauważyć, że w Skandynawii miejscowa religia znajdowała się w sytuacji zagrożenia przez chrześcijaństwo. Dotyczyło ono nie tyle kwestii samej wiary, co społecznego porządku, norm prawnych, postrzegania sposobu funkcjonowania świata (w języku islandzkim wiara przodków to *forn sidr* — „dawny obyczaj”, sposób życia wykraczający daleko poza kwestie religijne w naszym rozumieniu). Pogaństwo bowiem nie było kwestią osobistej wiary, ale publicznego obowiązku, który zapewniał pomyślność i bezpieczne funkcjonowanie wspólnoty. Stąd tak widoczny chociażby w *Heimskringli* opór poddanych Hakona Dobrego wobec jego zabiegów chrystianizacyjnych i naciski (czy wręcz groźba przemocy), by złożył tradycyjną ofiarę⁵. Biorąc pod uwagę zagrożenie miejscowej religii przez chrześcijaństwo oraz doktrynalne uwarunkowania tego ostatniego, obie religie nie mogły tworzyć jednej całości, bez znaczenia — spójnej czy niespójnej — ponieważ żadna z nich nie uznawała drugiej za równorzędnego partnera.

Broniąc domniemanego pomieszania dwóch wiar, Recenzent powołuje się na sytuację islandzkiej konwersji jako przykład „dopuszczenia pewnego synkretyzmu w ramach jednolitego systemu” (s. 498). Nie jest

³ <https://encyklopedia.pwn.pl/encyklopedia/synkretyzm;1.html> (dostęp: 26 X 2022).

⁴ <https://wsjp.pl/haslo/podglad/72005/synkretyzm/5200722/w-kulturze> (dostęp: 26 X 2022).

⁵ Snorri Sturluson, *Heimskringla*, t. 1, oprac. A. Waśko, J. Morawiec, Kraków 2021, s. 137–138.

to zbyt fortunny przykład. Przyjęcie chrześcijaństwa na Islandii było zjawiskiem wyjątkowym w skali Europy, czy nawet Skandynawii, chociażby dlatego, że wyspiarski kraj nie posiadał króla (choć znajdował się pod pewnymi wpływami władców norweskich), a więc nie można tu mówić o odgórnym modelu chrystianizacji charakterystycznym dla społeczeństw europejskich. Decyzja o zmianie wiary została przyjęta na zgromadzeniu zwanym thingiem w celu oddalenia groźby wojny domowej między stronnictwami chrześcijańskim i pogańskim. Stąd przytaczany przez Recenzenta kompromis w postaci zgody na jedzenie końskiego mięsa czy porzucanie niechcianych niemowląt (ale tylko niejawnie, co Recenzentowi umknęło) był w zasadzie zabiegiem politycznym, mającym ułagodzić zawiedzionych pogan. Co więcej, zabiegiem wyraźnie ograniczonym czasowo – po kilku latach wszelkie praktyki pogańskie miały już zostać zakazane. Jak każdy dobry kompromis, tak i ten nie zadowalał żadnej ze stron, ponieważ obydwie religie nie były skłonne do porozumienia skutkującego synkretycznym połączeniem wierzeń.

Warto w tym miejscu odnieść się również do uwagi, że pominęłam w swojej książce postać Helgiego Eyvindarsona i ustęp z *Landnámabók*, który wspomina o jego dwuwierze (s. 497). Istotnie, wspomniana wzmianka mogłaby wzbogacić moje rozważania. Na swoje usprawiedliwienie mogę jednak zauważyć, że zasadniczym tematem mojej rozprawy jest sposób funkcjonowania wybranych elementów dawnych wierzeń w kulturze chrześcijańskiej. Relacja o Helgim, który wierzył w Chrystusa, ale na morzu wzywał Thora, będąc niezwykle lakoniczną, nie do końca o takiej sytuacji mówi. Z tekstu źródła nie dowiadujemy się na przykład, jak często miałyby się to wzywianie Thora odbywać, w jakich sytuacjach (zagrożenia życia? majątku?) i czy przejawiało się ono w konkretnych praktykach kultowych. Osobną kwestią jest to, czy wzmianka o „pomieszanej wierze” Helgiego pozwala sądzić, że takie praktyki były powszechne. Moim zdaniem nie. Dzieła islandzkie, takie jak sagi czy *Landnámabók*, były specyficznym rodzajem twórczości, której jednym z istotnych celów było zainteresowanie i zabawienie słuchaczy. Można się zatem zastanawiać, czy wspominano w niej o praktykach powszechnych i niebudzących zdziwienia, czy raczej o tych wyjątkowych, w jakiś sposób wyróżniających bohatera. Czy zachowanie Helgiego nie zostało podkreślone właśnie dlatego, że odbiegało od pewnej normy? Niewątpliwie jest to kwestia do dalszej dyskusji, skądinąd intrygująca.

Odniesienia wymaga również stwierdzenie Recenzenta, że „mitologia skandynawska jest właściwie wytworem chrześcijańskich erudyków” (s. 498), czyli w praktyce Snorriego Sturlusona. Owszem, *Eddę* Snorriego

słuszniej byłoby nazwać mitografią niż mitologią⁶, nie zmienia to jednak faktu, że mimo usilnej chrystianizacji pewnych wątków przez islandzkiego historyka wyraźnie widać, iż jest to sztuczna konstrukcja, spod której wyziera dawniejsza tradycja⁷. Co więcej, jeśli wyjść poza analizę *Eddy*, Snorri wyraźnie sam sobie przeczy, jakby nie mogąc się zdecydować, który sposób przedstawiania dawnych bogów wybrać — ukazując w *Gylfaginning* Ody na wzór chrześcijańskiego Boga, Stwórcy świata i człowieka⁸, w późniejszej o kilka (prawdopodobnie nie więcej niż dziesięć) lat *Ynglinga sadze* przedstawia go jako nekromantę i czarownika⁹, odzierając ze zbudowanej w *Eddie* godności Boga Wszechojca. Kwestia mitologii skandynawskiej jako rzekomej chrześcijańskiej konstrukcji dotyczy zresztą nie tylko Snorriego. W mitach chyba najczęściej uznawanych za powstałe pod wpływem chrześcijaństwa, jak Ragnarök czy samoofiara Ody na Yggdrasilu, doszukano się odpowiednio dawnej indoeuropejskiej formuły wspominającej morze, powietrze i ziemię¹⁰ czy wyraźnych śladów pogańskich praktyk inicjacyjnych/deprywacyjnych¹¹. Są to niewątpliwie kwestie bardzo interesujące, jak słusznie zauważył Recenzent, i może nieco szkoda, że nie poruszyłam tej tematyki w mojej książce, ale skupiała się ona na innym zjawisku — adaptacji przedchrześcijańskich wierzeń na grunt chrześcijańskiej kultury, a nie wpływu chrześcijaństwa na kształtowanie się mitologii pogańskiej. Jest to w zasadzie kwestia na osobną rozprawę, którą być może kiedyś napiszę.

Pragnę odnieść się też do zarzutu Autora recenzji, że obraz omawianego przeze mnie zjawiska jest niepełny, ponieważ wybrałam jedynie mitologię, a i tę w stopniu niedostatecznym (s. 498). Jak najbardziej się z tym zgadzam. Tyle tylko, że sama uprzednio przyznałam to w książce:

⁶ Zob. chociażby 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” 6, 2012, s. 361–388.

⁷ L.P. Słupecki, *Mitologia skandynawska w epoce Wikingów*, Kraków 2003, s. 26, przyp. 10.

⁸ Snorri Sturluson, *Edda. Prologue and Gylfaginning*, wyd. A. Faulkes, London 2005, s. 8–9.

⁹ Snorri Sturluson, *Heimskringla*, s. 20–21.

¹⁰ L.P. Słupecki, *Vanda Mari, Vanda terrae, aeri Vanda imperet. The Cracowian Tripartite Earth-Heaven-Sea Formula and Her Old-Icelandic, Old-Irish and Old-High-German Counterparts*, „Światowit” 40, 1995, s. 158–167.

¹¹ J. Schjødt, *The Relation between the two Phenomenological Categories Initiation and Sacrifice as Exemplified by the Norse Myth of Óðinn on the Tree*, w: *The Problem of Ritual*, red. T. Ahlbäck, Åbo 1993, s. 261–273.

zdaję sobie jednocześnie sprawę, że było niemożliwością wyczerpanie wszystkich aspektów niezwykle obszernego zagadnienia funkcjonowania elementów przynależnych do tradycyjnych wierzeń w ramach nowego światopoglądu. Niniejsza rozprawa poświęcona została zatem wybranym wycinkom z bogatej przedchrześcijańskiej mitologii Północy, mającym moim zdaniem charakter najbardziej reprezentatywny dla omawianego zjawiska. Mam tym samym nadzieję, że sformułowane w zaprezentowanej pracy wnioski dadzą impuls do dalszych badań nad procesami zachodzącymi w mentalności społeczeństw stojących w obliczu ważnych zmian światopoglądowych (s. 15).

Co więcej, już w podtytule książki pojawia się wyraźna informacja, że obiektem analizy są „wybrane elementy przedchrześcijańskich mitów”. Tym samym również bezzasadny okazuje się zarzut Recenzenta, że „stanowczo” odrzucam wszelkie przejawy domniemanego „synkretyzmu”. Moje wnioski odnoszą się bowiem jedynie do prezentowanego przeze mnie materiału, co wyraźnie mówi ustęp pracy podsumowujący rozdziały poświęcone Sigurdowi, Éarendelowi i Thorowi: „Przynajmniej więc w odniesieniu do przedstawionych powyżej trzech przykładów nie należy mówić o synkretyzmie, ale o ich świadomej i metodycznej adaptacji, czyli przetworzeniu w celu spełniania przez nie określonych funkcji w obrębie kultury zasadniczo chrześcijańskiej” (s. 179).

Pewnego komentarza wymaga być może również dostrzeżone przez Recenzenta wykorzystanie przeze mnie wiekowych już edycji tekstów źródłowych. Zabieg ten wynika z chęci popularyzacji wiedzy na temat literatury dawnej Skandynawii wśród potencjalnych czytelników mojej książki — również tych, którzy na co dzień nie zajmują się pracą naukową. Stąd świadomie wybrałam teksty źródłowe, które z uwagi na prawo autorskie są dostępne legalnie w zasobach internetowych (moją winą jest naturalnie pominięcie wydania *Eddy prozatorskiej* Anthony’ego Faulkesa).

Niektóre uwagi Recenzenta domagałyby się sprostowania, na które brak tu miejsca. Pozwolę sobie więc tylko wyjaśnić, że zarzucane mi przez Recenzenta błędne odwołanie się do *Historia Norwegie* jako przykładu postrzegania Olafa Tryggvasona w roli poprzednika Olafa Świętego, a obu tych postaci jako analogicznych do Jana Chrzciciela oraz Chrystusa (s. 500) to efekt nieporozumienia. Recenzent ma rację — takiej myśli w *Historia Norwegie* faktycznie nie ma. Tyle tylko, że gdyby Recenzent sprawdził tekst, do którego odsyłam, zauważyłby, że nie powołuję się w przypisie na tekst źródłowy, ale na komentarz wydawców do niego. W komentarzu tym natomiast wskazana myśl jest wyrażona¹². Zarzut jest zatem bezzasadny.

¹² *Historia Norwegie*, red. I. Ekrem, L.B. Mortensen, Copenhagen 2003, s. 207–208.

Mimo pewnych kwestii spornych, recenzja Rafała Rutkowskiego jest wartościowa, zwraca chociażby uwagę na to, jak wiele istotnych kwestii związanych z chrystianizacją Północy pozostaje nieporuszonych i zasługuje na dalszą badawczą uwagę. Pozostaje tylko żywić nadzieję, wyrażoną przeze mnie także w książce, że niniejsza odpowiedź na recenzję *Mitologii Północy* wraz z krytycznymi uwagami Recenzenta da impuls do dalszej naukowej aktywności na tym polu.

Biogram: dr Renata Leśniakiewicz-Drzymala, mediewistka specjalizująca się w historii oraz kulturze wikingów i Anglosasów ze szczególnym uwzględnieniem relacji między dawnymi wierzeniami a chrześcijaństwem; tłumaczka sag staroislandzkich; autorka m.in. książki *Mitologia Północy a chrześcijaństwo* (2020), przekładu *Heimskringli* Snorriego Sturlusona (2021, jako współautorka) czy *Sagi o Völsungach* (2009); naukowo interesuje się także baśniami i folklorem, mitologią porównawczą oraz recepcją średniowiecza w popkulturze; prowadzi kursy poświęcone wierzeniom Germanów w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego; kontakt: renata.lesniakiewicz-drzymala@uj.edu.pl.

Author: Renata Leśniakiewicz-Drzymala, PhD, medievalist specialising in Viking and Anglo-Saxon history and culture with special emphasis on the relationship between ancient beliefs and Christianity; translator of Old Icelandic sagas; author of, among others, *Mitologia Północy a chrześcijaństwo* [Mythology of the North and Christianity] (2020), a translation of Snorri Sturluson's *Heimskringla* (2021, as a co-author) and the *Saga o Völsungach* [The Saga of the Völsungs] (2009); her academic interests also include fairy tales and folklore, comparative mythology and the reception of the Middle Ages in pop culture; she teaches courses on German beliefs at the Institute of Religious Studies of the Jagiellonian University; contact: renata.lesniakiewicz-drzymala@uj.edu.pl.