

Michał Łuczyński

„FORTUNA” WILLIAMA Z MALMESBURY (*GESTA RERUM ANGLORUM* II 12) – PRÓBA NOWEJ INTERPRETACJI

Jeden z odkrytych na nowo tekstów źródłowych dotyczących średniowiecznej Słowiańszczyzny połabskiej, czyli Kronika królów angielskich Williama z Malmesbury (ok. 1090–ok. 1143), stał się ostatnio przedmiotem dwu rozbieżnych interpretacji, których autorami są Roman Zaroff oraz Leszek Paweł Słupecki¹. Niniejszy artykuł stanowi próbę ponownego odczytania passusu na temat kultu „Fortuny” u pogańskich Luciców, zawartego w poświęconym sojusznikom cesarstwa fragmencie rozdziału o cesarzu Henryku III.

Dzieło, z którego pochodzi interesujący nas fragment poświęcony religii pogańskich Słowian na Połabiu, *Gesta Rerum Anglorum* Williama z Malmesbury, angielski zakonnik i kronikarz pisał, począwszy od lat 20. XII wieku. W jego II księdze, w rozdziale *De Henrico Imperatore* czytamy o plemionach połabskich, nazywanych tu Vindelikami i Lucicami:

Vindelici vero **Fortunam adorant**, cujus idolum loco nominatissimo ponentes, cornu dextrae illius componunt plenum potu illo quem [quod] Graeco vocabulo, ex aqua et melle, Hydromellum vocamus. (...) Unde ultimo die Novembris mensis, in circuitu sedentes, in commune praegustant; et si cornu plenum invenerint, magno strepitu applaudunt, quod eis futuro anno pleno copia cornu responsura sit in omnibus; si contra, gemunt².

¹ Zob. L.P. Słupecki, R. Zaroff, *William of Malmesbury on Pagan Slavic Oracles: New Sources for Slavic Paganism and its two Interpretations*, „Studia Mythologica Slavica”, II, 1999, s. 9–20. Por. też L.P. Słupecki, *William z Malmesbury o wyroczniach słowiańskich*, „Acta Universitatis Wratislaviensis”, nr 2675, Historia CLXX, Wrocław 2004, s. 251–258; idem, *The Temple in Rhetra-Riedegost* [w:] *Old Norse religion in long-term perspectives*, (red.) A. André, K. Jennbert, C. Raudvere, Lund 2004, s. 224–228; idem, *Heidnische Religion westlicher slaven* [w:] *Europe Mitte um 1000. Handbuch zur Ausstellung*, b. 1, Stuttgart 2000; idem, *Wróżbiarstwo pogańskich Słowian* [w:] *Słowianie i ich sąsiedzi we wczesnym średniowieczu*, red. M. Dulinič, Lublin 2003, s. 76; idem, *Posłowie* [w:] A. Gieysztor, *Mitologia Słowian*, wyd. III, Warszawa 2006, s. 340–341; idem, *Miejsca kultu pogańskiego w Polsce na tle badań nad wierzeniami Słowian* [w:] *Stan i potrzeby badań nad wczesnym średniowieczem w Polsce. 15 lat później*, Toruń–Wrocław–Warszawa 2006, s. 76; idem, *Per sortes ac per equum. Wyrocznia w Radogoszczy* [w:] *Europa barbarica, Europa christiana. Studia mediaevalia Carolo Modzelewski dedicata*, Warszawa 2008, s. 252 n.; idem, *Cztery twarze idola*, „Focus Historia” 2009, nr 3.

² Cyt. za: *Willelmi Malmesburiensis Monachi Opera omnia*, Patrologia cursus completus: Series Latina, red. J.-P. Migne, v. 179, Paris 1899.

Fragment ten dotyczy pogańskich sojuszników cesarza Henryka III (1039–1056), który w 1045 roku, po pokonaniu Wioletów i zatrzymaniu ich wyprawy na Niemców, zawarł z nimi rozejm i narzucił trybut, obowiązujący ok. 10 lat, do czasu aż w 1055 roku Wieleci ponownie wywołali powstanie, a rok później, w 1056 roku zwyciężyli wojska cesarskie pod Przeclawą (nie długo potem zginął zresztą sam cesarz Henryk III). Narracja dotyczy tego stosunkowo krótkiego czasu względnego pokoju, kiedy – jak czytamy nieco dalej – cesarz podporządkował sobie Luciców do takiego stopnia, że czterej ich królowie pełnili obowiązki służby kuchennej na wszystkich uroczystościach, w których król występuje w koronie³. W rzeczywistości, na co wskazują historycy, Lucicy nie byli w czasach Henryka III politycznie uzależnieni w sposób tak jednoznaczny, jak życzyliby sobie tego Niemcy. Nie jest znane źródło niemieckie z połowy XI wieku, z czasów panowania Henryka III, z którego korzystał William, pisząc swą kronikę, ale przypuszcza się, że tendencyjne zabarwienie informacji przedstawiających chwałę władcy niemieckiego, niekoniecznie w zgodzie z faktami historycznymi, pochodzi właśnie z tego zaginionego dziś tekstu⁴.

Źródło Williama z Malmesbury pozostaje zatem nieznane (najpewniej był nim jakiś panegiryk na cześć cesarza lub nieznana bliżej kronika niemiecka obficie relacjonująca aktualne wydarzenia polityczne na dworze Henryka III), lecz udało się być może odnaleźć służące anonimowemu autorowi niemieckiemu za kanwę opisu „dzikich” zwyczajów kontrowersyjnych sojuszników cesarza bezpośrednie źródło, którym według wszelkiego prawdopodobieństwa była wczesnochrześcijańska rozprawa Filastriusa z Brixen *Diversarum hereseon liber* (XV). W ustępie poświęconym herezjom wśród Żydów wspomina o niebiańskiej bogini Tanit, żonie Baala Hammona, „Królowej Nieba”, czczonej przez heretyków (tj. wyznawców późnych synkretycznych kultów) w północnej Afryce; bóstwo żeńskie zostaje tutaj określone jako „Fortuna Caeli”, co – wydaje się – mogło być bezpośrednią motywacją do dokonania *interpretatio Romana* nazwy bóstwa czczonego na słowiańskim Połabiu, którego słowiańską nazwę, ze względu na obcość i niezrozumiałość „barbarzyńskiego” języka, zastąpiono w tekście klasycznym teonimem: *Alia est haeresis in Iudaeis, quae Reginam i quam et Fortunam Caeli nuncupant <adorant>, quam et Caelestem vocant in Africa*⁵.

Fragment ten wydaje się ważny dla odczytania znaczenia i pragmatyki tekstu Williama o Słowianach, ponieważ i tu, i tam mamy do czynienia z teologiczną polemiką z poglądami uznawanymi za herezję – w przypadku Filastriusa wyrażoną wprost, w źródle Gestów implikowaną w ideowej warstwie utworu. Różnica sprowadza się do tego, że w źródle starożytnym czytamy o „Iudaeis”, natomiast autor niemiecki podaje, obok Vindelicos et Leuticos, „Saraceni et Turchi” jako negatywne przykłady odstępców od prawomyślnej wiary (heretyków). Pragmatyczny wymiar wzmianki źródła Williama o Lucicach sprowadzał się najpewniej do tego, aby wytknąć pogańskim sprzymierzeńcom cesarza nieprawdziwą wiarę i pozostawanie dalej – „jako

³ Opieram się na tłumaczeniu zamieszczonym w: L.P. Słupcecki, *William z Malmesbury...*, s. 252.

⁴ Por. L.P. Słupcecki, R. Zaroff, op. cit., s. 10–11.

⁵ Księga powstała między 380 a 390 r. n.e.; cyt. za: *Gnostica, Judaica, Catholica: collected essays of Gilles Quispel*, red. Johannes van Oort, Leiden and Boston 2008, s. 401.

jedynie wśród obecnie żyjących” plemion w mrokach błędnych nauk, o czym zresztą autor ten mówi: „nawet bowiem Saraceni i Turcy czczą Boga Stwórcę...” itd.

Kolejną kwestią, w której interpretacji przytoczony fragment okazuje się niezwykle pomocny, jest ustalenie funkcji żeńskiego bóstwa, określanego w obydwu tekstach z łacińska Fortuna. O ile w domniemywanym źródle starożytnym idea bóstwa uranicznego wyrażona zostaje wprost (epitet *Caelesta*), o tyle z opisu Williama wynika jedynie pośrednio, na drodze analizy semantycznej opisu wyroczni dokonywanej w świątyni „Fortuny”. Biorąc pod uwagę znaczenie czynności magicznych przez niego opisanych, „wróżby z rogu” mające w perspektywie wizję udanych plonów i ogólnie pomyślności ludu – jak wskazał już Leszek Paweł Słupecki⁶, okazują się w rzeczywistości magią pluwiualną czy akwatyczną, powiązaną w pierwotnych kulturach zawsze z kultami bóstw o cechach uranicznych. Bliższa analiza zachowań magicznych świadczy, że procedura wróżby opierała się w tym przypadku na myśleniu sympatetycznym (od ang. *sympathetic* – ‘oparte na podobieństwie’), którego pojęcie wprowadził James George Frazer w swojej teorii magii, a przejął i rozwinął m.in. Kazimierz Moszyński⁷. W tym konkretnym działaniu ujawnia się, po pierwsze, sposób myślenia, zgodnie z którym instytucja wyroczni jest formą zapytania skierowanego do bóstwa, które za pomocą znaków odpowiada na pytania; zgodnie z tym wszelkie sygnały należy odczytywać jako objaw woli istoty nadprzyrodzonej, wyrażony w formie innej niż język naturalny (czyli np. za pomocą przedmiotów, zachowań zwierząt, dźwięków przyrody). Po drugie, otrzymane sygnały interpretuje się, czyli w pewnym sensie „przekłada” na język (po uprzednim dokonaniu semiozy) zgodnie z zasadą podobieństwa/analogii. Listopadowa wyrocznia Fortuny miała więc najpewniej przepowiedzieć przyszłoroczne plony, jednak zapytano ją – zgodnie z filozofią tradycyjnego społeczeństwa – o wodę (w myśleniu magicznym jedno wiązało się nierozzerwalnie z drugim). Dużo wody oznaczało obfite deszcze, mało wody – niskie opady i suszę. Rodzaj naczyń (np. róg) i płynu wykorzystanego w zabiegu magicznym (wino, miód, woda) były z punktu widzenia uczestników działań magicznych stosunkowo mało istotne i mogły swobodnie ulegać wymianie na ekwiwalenty (byle z zachowaniem funkcjonalnej tożsamości). Z tego punktu widzenia, w rozumieniu podmiotowym Fortuna zapewne „trzymała wodę” (dosłownie, co symbolicznie wyrażała ikonograficzna forma przedstawienia), dając tym samym do zrozumienia, co pozostaje jej domeną, natomiast to, jaki znak (komunikat) przekazywała, świadczyło odpowiednio o jej złej lub dobrej woli względem wyznawców. Pozwala to widzieć w lucickiej „Fortunie” przede wszystkim bóstwo pluwiualne i – pośrednio – uraniczne, funkcjonujące w systemie religijnym pogańskich Słowian⁸.

Jak zatem wynika z dotychczasowych ustaleń, źródło Williama z Malmesbury zawiera interesujące poznawczo treści dotyczące kultu pogańskich Luciców, ale też pozwala na wniknięcie w mechanizmy religijnego (i magicznego) myślenia tradycyj-

⁶ L.P. Słupecki, *William z Malmesbury*, s. 254–255.

⁷ J.G. Frazer, *Złota galaz*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa 1969, s. 37 n.; K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1, Warszawa 1968, s. 266–365.

⁸ O bóstwach pluwiualnych obszernie pisała K. Miłoś, *Boginie deszczu. Studium porównawcze*, Kraków 1997.

nej religii. Nie bez znaczenia pozostaje również jego wymiar pragmatyczny, ukazujący intencję i teologiczne oraz polityczne funkcje wykorzystania opisu „Fortunie” w zamyśle autora wywodzącego się z dworu Henryka III. A co na ten temat sądzili dotychczasowi interpretatorzy tego źródła?

Niewątpliwie należy się zgodzić z L.P. Słupeckim co do przyporządkowania plemiennego omawianego opisu do Luciców, a nie Windelików (jak chce to widzieć Roman Zaroff). Więcej obecnie przemawia za tym, że poganie opisani przez niemieckiego anonima (a za nim i przez Williama z Malmesbury) byli tymi samymi, z którymi cesarz Henryk zawarł blisko dziesięcioletni sojusz, czyli federację plemion zwaną Związkiem Wieleckim, niż że byli nimi Windelikowie (tj. Rugianie), z którymi kontaktów politycznych nie utrzymywał ani którzy nie są nawet wymieniani w kronice. Wydaje się, że zaszło tu pomieszanie konwencjonalnego określenia pogan – Vindelici (odnoszonego również do Słowian) – z innym: Leutici (tj. Lucice), podczas gdy tekst wyraźnie odnosił się do tych drugich; „Vindelici et Leutici” byłoby to zatem – jak proponuje L.P. Słupecki – pleonazmem odnoszącym się do Związku Wieleckiego w ogóle. Należy ponadto przyznać rację temu badaczowi, że nie ma żadnych śladów zależności Gestów od Gesta Danorum Saksona Gramatyka, który zamieszcza opis łudząco podobnych wróżb, tyle że dokonywanych w sanktuarium Świętowita w Arkonie na Rugii w 1168 roku. W pozostałych kwestiach natomiast rysują się zupełnie inne możliwości interpretacyjne niż te przyjęte przez wymienionych autorów.

Przede wszystkim istnieją poważne przesłanki przeciwko lokowaniu opisu wyroczni pogańskiej w Radogoszczy – „duchowej stolicy” Związku Wieleckiego, w której mieściło się główne sanktuarium ze świątynią Swarożycza w otoczeniu pozostałych bogów i bogiń, a więc identyfikowaniu sanktuarium Swarożycza, w którym wprawdzie miałyby się znajdować również wyobrażenia żeńskich bóstw, z ośrodkiem kultu „Fortuny”, o którym nie mówi się, by miało się w nim mieścić więcej posągów, za to wyraźnie się stwierdza, że jej wyobrażenie stało *in loco nominatissimo*, czyli zakłada się zwykłe sanktuarium z jednym wyobrażeniem. Istnieją więc zauważalne różnice między opisami obydwu ośrodków kultowych, tak istotne, że raczej uniemożliwiają ich utożsamienie. Inna kwestia, którą podnosi L.P. Słupecki⁹, wiąże się ze zbieżnością terminów świątecznych ofiary w Radogoszczy (10 listopada – ofiarowanie głowy biskupa meklemburskiego Jana Swarożycowi) i wyroczni Fortuny (30 listopada). Według tego badacza świadczy ona o tożsamości obu ośrodków, tymczasem przeczą temu różnice w charakterze obrzędów: listopadowa wyrocznia jest typowym świętem regularnym, ofiara z głowy ma natomiast charakter incydentalny i jej listopadowy termin nie wiązał się z dorocznym terminem, lecz z oczekiwaniem na wieści o wynikach politycznych negocjacji z Henrykiem II, których pomyślny wynik uczczono dekapitacją biskupa schwytanego jeszcze w czerwcu tego samego 1003 roku – jako ofiarą dziękczynną dla głównego boga sanktuarium radogoskiego, Swarożycza (zachodzi bowiem związek przyczynowo-skutkowy i chronologiczny między zawarciem układu a rytualnym zabójstwem duchownego).

⁹ L.P. Słupecki, *William z Malmesbury*, s. 257; idem, *Per sortes ac per equum...*, s. 255.

Najważniejszy argument przeciwko lokalizacji „Fortuny” w Radogoszczy wiąże się ze specyfiką samego głównego sanktuarium Związku Wieleckiego, którego cechy, uchwytnie w źródłach historycznych, przeczą takiej hipotezie. Sanktuarium w Radogoszczy, dokładnie opisane w kronice Thietmara, było w świetle nowszych badań odizolowanym od społeczeństwa, położonym w niedostępnej okolicy grodem kultowym, wyspecjalizowanym „militarnie” i ograniczonym w swych funkcjach kultowych, niezdatnym do odbywania w nim wieców wieloplemiennych, z wyjątkiem być może narad starszyny lub *concilium* reprezentantów plemion¹⁰. Jako gród tego typu Retra-Radogoszcz nie mogła pełnić funkcji grodu miejskiego ze świątynią typu arkońskiego, która mogłaby obejmować swą opieką również sferę gospodarki rolniczej i w której mogłyby się odbywać obrzędy dożynkowe o charakterze agrarnym, czego oczekiwalibyśmy od sanktuarium „Fortuny”. Stanisław Rosik trafia być może w sedno tego zagadnienia, gdy pisze:

jednak gdy chodzi o główne sanktuarium plemienne dziwi brak wzmianki o pozostałych dziedzinach życia zbiorowego, które poruczano opiece sił boskich

i dalej:

Ewentualną wąską specjalizację kultu radogoskiego należałoby zatem tłumaczyć tym, że był to gród wyłącznie kultowy, pozbawiony funkcji typowej osady rolniczej, gdzie dożynki na wzór arkońskich byłyby zjawiskiem naturalnym (...). Formuła *Quot regiones... [etc.]* uzmysławia, że słowiańskie sanktuaria stanowiły niezbywalny element w funkcjonowaniu okolicznej społeczności¹¹.

Jak z tego wynika, gród, w którym mieściło się sanktuarium wyraźnie pluwialnej i przez to również wegetatywnej „Fortuny”, nie mógł być Radogoszczą. Pojawia się więc jeszcze jeden argument, przesłanka płynąca z rzadko dziś przywoływanego opisu zawartego w *Annales Magdeburgenses* o zniszczeniu w Magdeburgu, mieście zasiedlonym wówczas przez Luciców, świątyni „Diany” przez Karola Wielkiego w 814 roku:

Inter quas et hane non infimam ad honorem Dianae condidit, quae quia apud gentiles dea virginittatis stulto errore credebatur, a partheno, quod Grece virgo dicitur, ipsa parthena quoque vocabatur, sicque a parthena, id est Diana, Parthenopolim, id est parthenae urbem, appellavit. (...) Fecit quoque idem Cesar intra urbem, ut fertum, iuxta ripam Albiae fluminis templum, immo ydolum eiusdem Dianae, ubi ad supplementum religionis pluribus virginibus dicatis, sacra deae statuit quae posteritas celebravit (...) Karolus magnus (...) huius ydoli aras destruxit¹².

Podobieństwo z lucicką „Fortuną” sprowadza się tu, poza żeńską atrybucją czczono bóstwa, do realiów kultowych (posąg, świątynia itd.) i warunków topograficznych: usytuowanie w osadzie miejskiej umożliwiło zaspokajanie przez sanktuarium potrzeb gospodarczych i ekonomicznych w sferze ideologicznej, wiążących się chociażby z gospodarką rolniczą (tak jak w ośrodku opisanym przez anonimowego

¹⁰ S. Rosik, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku* (Thietmar, Adam z Bremy, Helmond), Acta Universitatis Wratislaviensis, Historia 144, Wrocław 2000, s. 117–118, 127, 129, 201.

¹¹ Ibidem, s. 127, 129.

¹² C.H. Meyer, *Fontes Historiae Religionis Slavicae*, Berolini 1931, s. 57.

autora niemieckiego). Fakt, że oba sanktuaria (Diany, Fortuny) „obsługiwały” terytorium małoplemiennie w bezpośredniej bliskości terenów zamieszkałych, świadczy o tym, że mogły to być ośrodki „siostrzane”. Magdeburg – jako miasto portowe nad Łabą – mógł być odpowiedni na ośrodek kultów akwaticznych (ze względów kulturowo-przestrzennych, podobnie jak nadmorska Arkona), co koresponduje z pluwialnym charakterem kultu opisanego w Gestach Williama z Malmesbury. Z powodu ich podobieństwa można również zaryzykować tezę, że świątynia magdeburska była w istocie duplikatem podobnej świątyni wewnątrz terenów Luciców, założonej przed IX wiekiem przez plemiona lucickie najbardziej wówczas wysunięte na północny zachód (być może na podstawie istniejącego już wzoru). W powiązaniu z informacją, że wskutek powstania Słowian w 983 roku¹³, sterowanego najpewniej przez centrum w Radogoszczy, w pierwszej kolejności upadła katedra w Magdeburgu, można by w odwecie za zburzenie ponad 160 lat wcześniej ważnej świątyni dopatrywać się drugiego, poza czysto ekonomicznym, motywu działania Luciców w trakcie reakcji pogańskiej¹⁴. Nie można więc chyba całkowicie wykluczyć, że sanktuarium „Diany” w Dziewinie¹⁵ wystawiono, opierając się na rodzimym wzorze znajdującym się wewnątrz terenów plemiennych, którego fragmentaryczny opis z XI wieku zachował się dzięki Williamowi z Malmesbury.

Czy dysponujemy dzisiaj jakimiś danymi pozwalającymi zlokalizować ów ośrodek, poza informacją o charakterze grodu miejskiego oraz położeniem na terytorium Związku Wieleckiego? Thietmar, jak wiadomo, stwierdza, że „u każdego plemienia istnieje świątynia, a w niej doznaje czci wizerunek bożka”. W związku z tym Stanisław Rosik pyta: „Czy Thietmarowe regiones można identyfikować z terytoriami plemiennymi? Daje jednak tu możliwość uzgodnienia stanowisk uściślenie, iż ośrodki te mogą dotyczyć obszarów (mało)plemiennych”¹⁶. W takim razie pozostawałyby raczej duże grody, skoro autor niemiecki, a za nim William, wyraźnie zastrzegają: „... *cujus idolum loco nominatissimo ponentes*”. Wydaje się, że musiał to być znaczący ośrodek miejski, i to w dodatku związany raczej z władzą polityczną niż *stricte* religijną, o czym informuje pragmatyka tekstu obracającego się w sferze stosunków politycznych (co mogło interesować biografa Henryka III), a nie religijnych (co interesowało Thietmara, Helmonda i Adama z Bremy, piszących o Lucicach wyłącznie w kontekście misji chrystianizacyjnej). Być może chodziło tu o drugi, alternatywny ośrodek decyzyjny związku plemiennego, opierający się na instytucji wiecu i władzy książęcej, którego istnienia domyślają się badacze na podstawie późniejszego rozłamu federacji po 1056 roku. Miałoby to swoje uzasadnienie w długotrwałym i bezproblemowym koegzystowaniu sanktuarium dalekiego od ambicji teokratycznych w ośrodku, w którym władzę polityczną sprawują książę i wiec – w Dyminie lub in-

¹³ G. Labuda, *Studia nad początkami państwa polskiego*, t. 2, Poznań 1988, s. 480.

¹⁴ Choć wątpliwości może budzić pamięć o wydarzeniach politycznych sprzed 160 lat u plemion niepiśmiennych, pamiętać trzeba, iż nośnikiem tradycji byli pewnie kapłani oraz starszyzna plemienna, którzy zapewne mieli decydujący głos przy podejmowaniu decyzji.

¹⁵ O tej pierwotnej słowiańskiej nazwie Magdeburga zob. W. Bogusławski, *Dzieje Słowiańszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII w.*, t. II, Poznań 1889, s. 779.

¹⁶ S. Rosik, op. cit., s. 122.

nym znaczącym centrum na terenach Czrezipienian i Chyżan. Nie zostało ono źródłowo wymienione, ponieważ pragmatyczne uwarunkowania źródeł pisanych sprawiły, że kościelni kronikarze nie odnotowali innego niż religijne centrum Luciców; a jedyne źródło, które mogłoby zawierać dokładniejsze informacje o politycznych realiach, to jest źródło Williama z Malmesbury, cytuje on jedynie we fragmencie. Być może jednak należy je wiązać z którąś z mniejszych północnowieleckich lokalizacji, takich jak świątynia przed grodem Malchon (~Malchov) nad jeziorem Müritz, zniszczona w 1147 roku, czy „fanum” Chyżan i Czrezipienian w Chyżynie-Kessin, istniejące aż do 1151 roku¹⁷.

Jak więc widać z powyższych rozważań, lokalizacja kultu „Fortuny” wyraźnie rysuje się inaczej niż to ujmowali zarówno R. Zaroff, jak i L.P. Słupecki. Wydaje się mało prawdopodobne, aby poza Radogoszczą był nim także któryś z grodów na terytorium Redarów czy Toleżan, ponieważ źródło niemieckie Gestów... wypowiada się o nim w kontekście politycznym, co wskazuje na konkurencyjny wobec Retry ośrodek na północy terytorium Związku Wieleckiego. Stanisław Rosik podkreśla, że już Thietmar musiał mieć konkretne informacje o czci bogiń u Luciców, o czym świadczy nie tylko wzmianka o posągach „bogów i bogiń” w Radogoszczy¹⁸, lecz także historia bliskiego Thietmarowi Magdeburga, gdzie kult żeńskiego bóstwa zakończył Karol Wielki w roku 814 – zgodnie z rocznikami tego miasta. Inaczej niż sugeruje L.P. Słupecki, również kompetencje owej lucickiej „Fortuny” należałoby widzieć raczej w sferze akwaticznej i pluwialnej (pozostającej w ścisłym związku z potrzebami społeczeństwa rolniczego) niż chthonicznej (czym uwzględnił on tylko jeden z aspektów „agrarniej” obrzędowości związanej z kultem tego bóstwa, w dodatku nie najważniejszy).

I wreszcie, *last but not least*, należy zwrócić uwagę na zagadnienie znajomości tekstu Williama w tradycji historiograficznej oraz naukowej, ponieważ również nie sposób zgodzić się z autorem, że tekst ów wydobyli z zapomnienia dopiero polscy badacze. Można bowiem bez trudu ustalić, że *passus* o Fortunie Luciców powtarzają za Gestami dosłownie kronikarze Helinald¹⁹, Alberyk²⁰, Alojzy²¹, Vincenti²², Higden²³ i Capgrave²⁴; wersję Alberyka znał zaś Michael Frenkel²⁵, a z dawniejszych

¹⁷ Zob. L.P. Słupecki, *Słowiańskie posągi bóstw*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej” 1993, nr 1, s. 38; S. Rosik, op. cit., s. 279–280.

¹⁸ Ibidem, s. 149.

¹⁹ *Helinaldi frigidī montis monachi guntheri cisterciensis Opera omnia. Chronicon*, Patrologiae cursus completus, Patrologiae tomus CCXII, red. J.-P. Migne, Paris 1855, s. 931.

²⁰ *Chronica Alberici Monachi Trium Fontium*, Monumenta Germaniae Historiae, Series Scriptores, 23, Leipzig 1925, s. 778.

²¹ *R.P. Aloysi Novarini Veronensis, clerici regularis, Schediasmata sacro-prophana: hoc et, observations*, LVGDVNI, M. DC. XXXV, s. 328.

²² *Speculi maioris Vincentii Burgundi Praesulis Belvacensis, Ordinis Praedicatorum, Theologici doctoris eximii, tomus quartus*, Venetiss MDXCI, s. 347.

²³ *Polychronicon Ranulphi Higden monachi cestrensis*, London 1869, s. 282.

²⁴ *Johannis Capgrave Liber de Illustribus Henricus*, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, 7, red. F.Ch. Hingeston, London 1858, s. 25.

²⁵ M. Frenkel, *Dissertationes historicae tres de idolis slavorum*, Scriptores rerum Lusaticum, red. Ch.G. Hoffmannus, Lipsia & Budissa 1719, s. 113.

pisarzy przytacza ją też Kollar²⁶; Vincentiego cytuje Engelhuz²⁷; natomiast wersję Engelhuza – Adam Naruszewicz²⁸. To zaś, że współcześnie przypomniał ją dopiero Raffaele Pettazzoni²⁹, za mało znaną pracą Richarda Kohla (1936), również niezupełnie jest zgodne z rzeczywistością wobec wielu wzmianek w innych publikacjach³⁰. Powstaje zatem pytanie: skoro wzmianka o „Fortunie” lucickiej była znana na długo przed tym, jak włoski historyk przywołał ją w swojej pracy na marginesie innych rozważań, dlaczego do niedawna nie była włączana do korpusu źródeł do dziejów zachodniej Słowiańszczyzny? Takie pytanie zadaje też L.P. Słupecki i odpowiada:

stało się tak dlatego, że (...) historiografie te ograniczają na ogół swoje poszukiwania źródłowe do kręgu tekstów opublikowanych w Monumenta Germaniae Historica. A William (...) nie został nigdy w MGH wydany. Dlatego też jego wzmianka pozostawała ogółowi badaczy nieznana³¹.

Tylko częściowo dotyka to problemu, ponieważ historycy sławiści nie sięgają też na ogół do innych serii (jak np. Patrologia), abstrahując od tego, że istota problemu leży gdzie indziej. Wydaje się, iż pominięcie Gestów (podobnie jak wielu innych źródeł) przez *Fontes Historiae Religionis Slavicae* Meyera oraz nieznaną dawniejszych prac ma większy wpływ na historiografię przez zjawisko eliminowania z dyskursu naukowego marginalnych – na pierwszy rzut oka – tekstów źródłowych i informacji. Późniejsi badacze na ogół nie wracali do nich, sugerując się wyborem źródeł najłatwiej dostępnym i naśladowując w tym swych mistrzów. Tym bardziej należy docenić, że wieloletnie zaniedbania historiografii w tym względzie są współcześnie naprawiane i ta tendencja jest obecnie odwracana, a informacje o tym „odkryciu” są upowszechniane w naukowych publikacjach w Europie Zachodniej³².

²⁶ J. Kollar, *Sláva bohyně a původ gména Slawův čili Slawjanův*, W Pěsti 1839, s. 245.

²⁷ Theodoricus Engelhusius, *Chronicon T. II*, Scriptores Rerum Brunsvicensium, red. G.W. Leibnitz, Hanover 1707–1711, s. 1086.

²⁸ A. Naruszewicz, *Historia narodu polskiego*, t. I, Lipsk 1836, s. 49.

²⁹ R. Pettazzoni, *St. Jerome*, „Studi e materiali di storia delle religioni”, Roma 1947, s. 128; idem, *Essays on the History of Religion*, Leiden 1954, s. 98.

³⁰ F. Liebrecht, *Des Gervasius vom Tilbury Otia Imperialia. In einer Auswahl neu herausgeben und mit anmerkungen bergleitet, Ein beitrug zur deutschen mythologie und sagenforschung*, Hannover 1856, s. 130; W.L. Hildburg, *Note on a Magical Curative Practise in Use at Benares*, „Man”, R. 17, October 1917, s. 159. Por. H.R. Path, *The Tradition of the Goddess Fortuna in Medieval Philosophy and Literature*, Philadelphia 1978, s. 183.

³¹ L.P. Słupecki, *William z Malmesbury...*, s. 251, przyp. 3.

³² R. Simek, *Rich and Powerful: Two image of the Female Deity in Migration Age Scandinavia* [w:] *Old Norse Myths, Literature and Society*, Sydney, 2000, s. 468–479; idem, *Goddesses, Mothers, Disir: Iconography and Interpretation of the female deity in Scandinavia in the first millennium* [w:] *Mythological Women: Studies in Memory of Lotte Motz, 1922–1997*, red. R. Simek, W. Heizmann, „Studia Mediaevalia Septentrionalia”, 7, Wien 2002, s. 93–123; *Christianization and the rise of Christian monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus' c. 900–1200*, N. Berend, Cambridge 2007, s. 51.

WILLIAM OF MALMESBURY’S “FORTUNE”
(*GESTA RERUM ANGLORUM* II 12)
– AN ATTEMPT AT A NEW INTERPRETATION

The article constitutes an attempt to interpret one of the newly discovered source texts concerning mediaeval Slavdom, which is William of Malmesbury’s *Chronicle of English Kings*. The author analyzes a passage devoted to the cult of “Fortune” among the pagan Lutici tribes which is described in a fragment of the chapter ‘*De Henrico Imperatore*’ devoted to the allies of the empire. The fragment in question concerns the Veletis – the pagan allies of emperor Henry III in the years 1045–1055. On the basis of an analysis of the description of prophesies from the horn of the statue of Fortune, the author tries to justify a hypothesis that the presently missing German source of this fragment (dating back to the middle of the 11th c.) was based on a 15th c. book ‘*Diversarum hereseon liber*’ by Filastrius of Brixen, an early mediaeval author of the 4th/5th century, whereas the cult described by William of Malmesbury concerned a female goddess with uranic-pluvial connotations (whose proper name had been substituted in the Roman interpretation by “Fortune”) in one of the cities of the northern Veletis.