ANALECTA ARCHAEOLOGICA RESSOVIENSIA
VOLUME 12 RZESZÓW 2017

DOI: 10.15584/anarres.2017.12.22

Michał Dzik*

Straying from the Path of Research into the Magic and Funerary Rites of Early Medieval Slavs

[**Joanna Wawrzeniuk, Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich** (**Slavic Protective Magic in the Early Middle Ages on Polish Territories**), Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warsaw 2016, pp. 517]

When I began writing my review of Joanna Wawrzeniuk's publication, I had planned to refer to the entire book. Nonetheless, due to the scale of the encountered substantive errors and overinterpretation of the sources, the rectification of which would have taken too much space, I came to the decision to limit my discussion to only one part, on a subject in which I am especially interested, i.e. funerary rites. The majority of the following article is dedicated to this topic.

The author's objective in the writing of the discussed study was an attempt "at inquiring into the dualistic structure of thinking among the early medieval Slavs by analysing the apotropaic observances they performed" (p. 15)[1]. It should be emphasized that J. Wawrzeniuk is tackling exceptionally difficult and ambitious subject matter, the study of which requires extensive knowledge and skill. The author has provided a clear chronological and territorial range, covering an area within the current Polish borders (to the exclusion of the north-eastern part, inhabited in the studied period by the Balts) between the 7th and the 13th centuries (p. 17). Archaeological materials were the main source for the considerations, with the analysis focusing on "written accounts, ethnographic notes and analogies from comparative religious studies" (p. 15). The author also made use of the results of various linguistic studies.

[1] All quotations in this article as well as the titles of the chapters in the reviewed book are translations of the original Polish texts (see Polish version of the paper in this volume).

* Institute of Archaeology, University of Rzeszów, Moniuszki 10 Street, 35-015 Rzeszów, Poland; mdzik@archeologia.rzeszow.pl

The publication is divided into eight chapters, of which the last one is a summary. It is supplemented by two annexes: a list of the medieval cemeteries lying within the current Polish borders that were taken into account in the publication and a list of Slavic early-medieval places of cult from this area, known from archaeological studies. Yet another element of the book is the quite extensive (128-page) catalogue of archaeological sources referred to in the publication, which – according to the author – attest to the practice of protective magic.

The first chapter of the study contains a discussion of the referenced sources and of the state of research into magical thinking among the early-medieval Western Slavs. As J. Wawrzeniuk rightly notes, the current state of research into the topic leaves much to be desired as interest thus far in this topic in academic circles has been quite limited. The next two chapters present various theoretical issues, such as the definitions of magic and spells and a characterisation of magical thinking. In the third chapter, the author also discusses a series of measures to protect one from harmful practices that employ magic (pp. 38–47). Moving on to the sources from the studied period, she states "it was believed [on Slavic lands – MD] that bloody sacrifices of people and animals were preferred by the deities, followed by offerings of plants and objects" (p. 42). To corroborate this conclusion, the author quotes a few sources that mention such sacrifices, including the chronicles written by Thietmar, Cosmas, Helmold (Wawrzeniuk incorrectly discusses Cosmas's text as having been written in the second half of the 10th century – fn. 12, while it, in fact, originates from the first quarter of the 12th century). However, she did not take into account that information about human sacrifices in some of the descriptions of the Slavs might have resulted from the use of a topos functioning among Christian authors writing about pagan customs. It might also have been introduced as an accusation to add barbaric features to the opponent the particular chronicler was describing. It is obvious that the discussion lacks even an attempt at a critical approach to the cited written sources. The conclusion formulated by J. Wawrzeniuk does not become any more credible through her reference to the account of Adam of Bremen, discussing non-Slavic customs in Swedish Uppsala (p. 43).

In my opinion, a significant flaw of the publication is the layout of the content adopted in her discussion of the particular issues. As can be deduced based on the information provided in the introduction, J. Wawrzeniuk has adhered to the following scheme: "firstly, ethnographic

sources will be presented, if need be – linguistic sources, next – written ones, and finally – the appropriate archaeological sources" (p. 16). The very assumptions of such an arrangement raise some doubt as they lead to the risk of bringing 19th and 20th century ethnographic material to the foreground. They do have some significance for the researched topic; however, they perform a supplementary role in relation to sources from the era. Further analysis of J. Wawrzeniuk's book confirms that indeed ethnographic materials are the bases of the publication.

Chapters 4–6 constitute a fundamental part of the book, dedicated to a discussion of magical protective practices performed, respectively, in the house, at the cemetery and in places of cult. In the rest of my review, I will concentrate on providing an analysis of the content of Chapter 5 ("The apotropaic role of magical practices conducted at cemeteries"), referring to the remaining parts of the book only when necessary.

Chapter 5 consists of five subchapters preceded by an untitled few-page-long introduction. The reader can find information concerning such issues as the Slavic perception of the afterlife, supplemented by a list of practices known from ethnographic material, performed by the deceased person's close ones following his or her death. The way in which J. Wawrzeniuk constructs her narration in this part means that readers without sufficient knowledge of the methods of critical analysis of sources might wrongly consider many of the descriptions based on 19th–20th century observations as referring to the Slavs in the period up until the 13th century.

The overwhelming dominance of ethnographic descriptions is especially visible in subchapter 5.1 ("Apotropaic symbolism of the deceased in rituals of passage"; pp. 171–174). The reader can find a short theoretical discussion of the stages of funerary rites understood as rituals of passage, as well as a list of ethnographic customs corresponding to these stages. Among other things, these are linked to the family's behaviour following the death of a family member, the method of carrying the coffin from the house to the cemetery, the necessity of having a wake or the appropriate conduct during the mourning period. However, the chapter contains no references whatsoever to any written accounts or archaeological material. In the paragraph summarizing the passage of the book on contemporary customs, we read that "the quoted example of the existence of 'rituals of passage' in the ethnographic material from the 19th and beginning of the 20th century might have

had its place in the Slavic funerary rites in the Early Middle Ages" (pp. 173–174). J. Wawrzeniuk summarizes a similar listing of folk traditions linked to death in the introduction to the chapter in the following manner: "the above-described ethnographic material, which comes mainly from 19th century studies, suggests that similar symbolic and magical practices might already have been in use in the Early Middle Ages" (p. 169). How does it suggest such a conclusion? What premises do we have that would allow for the claim that the many practices accompanying the act of carrying the coffin with the body to the cemetery (p. 171) were already in use in the Early Middle Ages? Over the hundreds of years that separate the 19th and 20th centuries from the Early Middle Ages, many new customs and traditions appeared as a result of the evolution of religious rituals, as well as of changes in the belief system, social situation and other aspects (cf. Wiślicz 2001, 161 f.; Burke 2009). Iconography might have been one inspiration for such changes, including religious representations adorning churches and content propagated through pamphlets, preachers or even so-called wandering storytellers (cf. Michajłowa 2010, 216 f. *passim*). These customs might have had a local genealogy or incoming German, Jewish, Vlach, Rus', Dutch and other settlers may have instilled them in different regions. The reviewed publication lacks any discussion of this issue. In fact, quite the contrary, the scheme used in the book to discuss many of the issues related to the belief system and magical practices adheres to the following pattern. Firstly, the reader receives a list of various ethnographic observations, sometimes diversified by adding some information from different époques, which the author then summarizes by stating that many modern-day customs might have pre-Christian roots. Due to the omission of a critical analysis of the ethnographic material, treating them as a source in a discussion of the Early Middle Ages is a serious methodological mistake.

This is the point at which yet another problem emerges in the way in which J. Wawrzeniuk uses ethnographic materials in the publication. In the case of particular issues, the author only lists the customs, on rare occasions also providing the region in which these observances were practiced. We read for example that "in Germany, as of the Middle Ages, we know of the imperative to cease working and to abstain from washing oneself or spinning when a member of the household dies" (p. 169, fn. 12). What does this information, quoted after Adam Fischer (1921),

add to the analysis? The reader will not be able to deduce whether this data also applies to the regions inhabited by the Slavs or from which part of this long historical period the mention in the sources comes from or even what the context of writing it down was. The reviewed book is full of such statements as: "in order to expedite death, the person in the process of dying was placed on the ground, pillows were taken out from under his head" (p. 166); "the deceased person was taken out through a special opening in the roof, and – if it was missing – through the smoke hole or the hut's collapsed wall" (p. 171), etc. Such a presentation of this category of sources in a discussion of issues related to the Early Middle Ages would perhaps be sufficient if it only served to indicate certain possible human behaviours or customs. If, however, the ethnographic sources are to be one of the bases for proving the existence of these customs in the Early Middle Ages (and this is how the author treats them), then they should be subjected to criticism that would take into account such aspects as the place and time of acquiring the information, the available knowledge on the history of the countryside and the origins of its inhabitants or the scale of the dissemination of the custom in the 19th and 20th centuries. Their analysis should be supplemented by a discussion of written sources that would indicate the roots of certain customs and any information on their presence in Western Slavdom in the Middle Ages and in modern times. However, a search for any semblance of source criticism in J. Wawrzeniuk's book would be in vain; thus, the propounded suggestions about 19th century traditions being rooted in the Early Middle Ages are simply meaningless verbiage.

However, this does not signify that J. Wawrzeniuk does not compare ethnographic sources with written ones. The reader will find references within the discussed publication to the latter, including to early and late medieval accounts, as well as to modern ones. Unfortunately, the author frequently quotes descriptions that refer to other ethnic groups as arguments that could serve as a bases for the reconstruction of the world of Slavic beliefs. For example, we learn that "Polabian burials in the shape of stone boats or Rus' boat burials, tying into Ibn Fadlan's description of a funeral, as well as mention of Olga's revenge and the burial of the Drevlians in a boat, might attest that the land of the dead could be located across the water" (p. 168). It is not about whether the concept of the localisation of the land of the dead across the sea has sound foundations but rather about the choice of arguments. As

J. Wawrzeniuk is well aware, the quoted description of a funeral does not refer to Slavs but to Scandinavian Rus' people. It is also difficult to consider the story of the Drevlians being buried in a boat as a good argument as in *The Tale of Past Years* this was the effect of a ruse employed by Princess Olga. The Kiev elites of the time, in majority consisting of Scandinavians, were under the strong influence of customs originating from the North, while Olga herself was almost certainly of Scandinavian descent (cf. Duczko 2006, 176–178; Brzozowska 2014, 12 – see therein for older literature). In addition, the fact that the Drevlians were not aware that being carried in a boat might be a harbinger of their death indicates that the custom of the so-called boat burial was actually foreign to the Slavs (assuming, of course, the story is true). All this makes the author's deduction implausible; thus, the listed arguments cannot be treated as evidence concerning Slavic customs.

Further criticism should be put forward in reference to the method of using and interpreting archaeological sources. Let us refer to the example of the above-referenced issue of the localisation of the afterworld in the beliefs of past Slavs. The boat graves mentioned in the fragment cited above are often considered to be burial places for Scandinavians or traces of the strong influence of their culture and belief system on the communities inhabiting Baltic lands (e.g. Zoll-Adamikowa 1979, 229, 230; Dulinicz 2001, 203, 205; Kotowicz 2007, 63). Including such burials in the reviewed publication should have been followed by at least a few sentences of commentary informing the reader on the range of doubts that appear when using these finds in the reconstruction of the Slavic belief system. In the fragment discussing the role of water in Slavic funerary rites, we can read the following: "However, the relative proximity of cremation cemeteries to rivers, streams and other natural water reservoirs, ca. 200–600 metres, has been noted in the archaeological research… There can be no certainty whether eschatological reasons or simply the need to quickly put out the cremation pile were the decisive factor" (p. 168). This information about the location of the cemeteries in relation to water is provided after texts written by Helena Zoll-Adamikowa (1979) and Piotr Kotowicz (2007). Though it is correct, it should be emphasized that sometimes the distance amounts to as much as 1.5–2 km, as indicated by the above-mentioned authors (Zoll-Adamikowa 1979, 27; Kotowicz 2007,

66–73). While the influence of beliefs on the location of the necropolis in relation to water cannot be excluded in the case of some sites, the second concept – about the need to quickly put out fires – lacks any supporting arguments. Firstly, we still do not know whether such cremation piles were common at cemeteries. Secondly, nothing indicates the existence of "the need to quickly put out the cremation pile". What is more, the very high levels of overfiring and fragmentation of human bones discovered in the graves suggest quite the opposite. Thirdly, it is hard to agree that a few hundred metres is a small distance when carrying water to put out any type of fire. J. Wawrzeniuk omits the most important factor influencing the distance of the necropolis from the particular watercourse or reservoir, which is the fact that for obvious reasons settlements were constructed near water, while places of burial were usually a few hundred metres from the settlements (cf. Zoll-Adamikowa 1979, 17; Dzik 2015, 96–100).

Subchapter 5.2 provides a characterisation of the medieval funerary rite (pp. 174–199). J. Wawrzeniuk divides it into five parts, of which two present the cremation rite and the skeleton rite within written and archaeological sources (subchapters 5.2.1 & 5.2.4), while the next three characterise the construction of graves at various types of cemeteries: cremation (5.2.2), mixed-rite (5.2.3) and skeleton (5.2.5). The questionable sense of such a layout of the content is obvious even in the convoluted explanation provided by the author (p. 175, fn. 23). We discover that mixed-rite cemeteries, i.e. those "with both cremation and skeleton burials, …have been included in the chapter dedicated to kurgan structures" (so subchapter 5.2.2), while sites with graves in stone-settings, also of the mixed-rite type – in the part discussing skeleton necropoleis.

In the introduction to subchapter 5.2.1, the author rightly states that the cremation of the body "is considered a funerary rite typical for early medieval Slavs". However, she quite unnecessarily quotes the opinion of the Italian philologist, Evel Gasparini, according to whom the Western Slavs mainly buried their dead in inhumation rite between the 6th and the 8th centuries (p. 175, fn. 22). This opinion is unfounded in the sources and has not been taken into account in academic discussions for a number of decades, while in the discussed text it seems to have the position of an almost equivalent hypothesis. Continuing her argument, J. Wawrzeniuk refers to a few source accounts mentioning "the Slavic

and primeval nature of cremation" (p. 176). Why then has Ahmad ibn Fadlan's account from the funeral of a Rus' chief been included among them? In no way can this be treated as evidence in this case as the Rus' people at that time (the 920s) were not Slavs.

Various pieces of information about kurgans and flat cemeteries were included into this same subchapter (p. 177), of which some can be cause for surprise. Amongst others, we find out that "half of the kurgan sites consist of over a dozen kurgans." However, according to the only such compilation of all the cemeteries across Poland with graves of this type, such amounts of tumuli were only noted at 15% of the sites (Zoll-Adamikowa 1979, 34–38). J. Wawrzeniuk then goes on to write that "the burial was placed in the centre of the kurgan", referring to Cezary Buśko's article (1993), which – however – discussed kurgans belonging to the Lusatian culture (*sic*!). While it is good that this information was supplemented by a list of burial types according to H. Zoll-Adamikow, it is a shame that no explanation was provided of the meaning of particular terms. In all probability, for most readers such phrases as "mound burials" or "layered burials" will be unclear. Yet another of the author's statement which may cause some surprise claims that "according to written sources, a man's funeral most probably took place simultaneously with the funeral of his wife, female slaves and other people linked to the deceased person" (p. 177). A few independent sources do in fact mention that among the Slavs the wife of a dead man could (but did not have to) take her own life and be buried with him, and that this was perceived favourably among the Slavs (e.g. GŁŹ 1952, 91, 136; IBN ROSTEH 1977, 37 [203–205]; cf. Lewicki 1952–1953, 128; Zoll-Adamikowa 1979, 190). While it cannot be excluded that other people were buried along with deceased of a higher social status, the value of the accounts that are the basis for this hypothesis raise some very justified doubts (cf. Zoll-Adamikowa 1979, 187, 188). It should also be added that the only assertion claiming a woman was always killed following her husband's death comes from Thietmar's *Chronicle* (THIETMAR 2002, 218 [VIII, 3]). This information was noted in the year 1018 as applying to the period before Mieszko I's baptism; thus, it is difficult to treat it as being fully credible. A number of factors might have influenced its content. Firstly, it cannot be excluded that this information was based on an orally transmitted story, which after many decades might have been strongly distorted in its details. Secondly,

exaggerated information about Slavic customs seems to be highly probable among the Christian German elites (i.e. the exaggeration may have come from the source of Thietmar's data or from the chronicler himself), regardless of whether this served to show the barbarity of the pagans or just to draw the listener's or reader's attention through the violence of the description. Finally, thirdly, the context of how this information was presented by the bishop from Merseburg – i.e. as part of an argument denouncing women's incontinence, including that of married women – might have caused its content to be modified in order to enhance the atmosphere surrounding what he wanted to convey. For the above reasons, the information the text contains, not confirmed by any other independent sources from the period – i.e. about the killing of the wife of every deceased husband and about the form of her death through her head being cut off – should be seen as not credible.

Subchapter 5.2.2 primarily discusses the features of Slavic kurgans. According to J. Wawrzeniuk, "in protective practices, the kurgan structure inspired by both the symbolism of the circle and that of the cosmic mountain seems to have been the most 'in use'" (p. 178). The first stage of the construction of such a grave, i.e. the allotment of the space beneath it, "aimed to introduce order into the original chaos by separating hostile forces and those favourable to humans, so the isolation of a certain area of the *sacrum* from the ever pervasive *profanum*." These and other such similar statements are in majority unprovable assumptions, at times standing in juxtaposition to what is stated in the sources. For example, it is in no way obvious that Slavs piled the tumuli on the plan of a circle (cf. Zoll-Adamikowa 1979, 77). The presently identified circular or oval shape of the mounds can be deceptive if we take into account erosion processes, as well as the weak discernibility of the borders of the mounds in the terrain. It should be noted that such a conical shape with the base in the form of a circle or oval is the result of the law of motion acting with particulate matter. A certain premise that attests to the originally planned form of the grave might be the shape of the aboveground structures uncovered inside the mounds – rectangular (frequently square) stone or wooden structures were found underneath many of the fills. Those built on a circular plan are much less frequently encountered. Therefore, would not the noting of the "symbolism of the circle" in the kurgans simply be a modern-day overinterpretation? The height of the vast majority of the kurgans

amounts to 0.5–1 m, with a diameter of between 5 and 10 m. Even taking into account erosion processes, these structures would not have been very impressive in terms of their size; thus, attaching "cosmic mountain" symbolism seems to be quite far-fetched (on the meaning of the term, cf. Eliade 1961, 42–49; Bator 2002, 224–225).

The part discussing the forms of the wood and stone structures in kurgans (pp. 180–186), which in fact is a synopsis of what H. Zoll-Adamikowa had already previously determined –unfortunately not noted as such in Wawrzeniuk's text – is full of substantive and editorial mistakes. I will list but a few. For example, the author claims that one of the wood structure forms – the so-called chambers – were present "in most of the studied kurgans located on Polish lands" (p. 180). In fact, the exact opposite is true. Such structures, a description of which J. Wawrzeniuk provides by quoting the unreferenced work by H. Zoll-Adamikowa (1979, 95) almost literally, are to be found not in Poland but primarily by the Oka River in Russia (*ibid*., fig. 38). The reader then discovers that the size of the wooden quadrilateral structure in the kurgan was dependent on the size of the latter (p. 181) and about the long kurgans "in the vicinity of Pskovska" (p. 186; it should be Pskov – the capital of the Pskovska administrative district). Wawrzeniuk's method of compiling H. Zoll-Adamikowa's texts led to the same piece of information being provided twice, i.e. the Cracow-based archaeologist's interpretation of the stages of the construction of kurgan no. 1 in Kornatka in the Myślenice county (pp. 182, 185), with the second being an aggregated description of the construction process of the kurgans (cf. Zoll-Adamikowa 1968, 144). This is not the place to discuss this very debatable reconstruction. It should however be emphasized that providing observations concerning one feature, and an atypical one at that (both a wooden structure and a stone one were found inside), as a general description of the stages in the construction of Slavic kurgans misinforms the reader.

J. Wawrzeniuk mentions the concept of posts erected on the kurgans or next to them, considering only "whether vessels were placed directly on top of them or if the posts supported some more complex 'buildings', such as houses of the dead" (pp. 181, 182). To illustrate the problem, she cites three sources, i.e. *The Tale of Past Years*, Cosmas's chronicle and the life of Saint Otto of Bamberg written by Ebo. It should be emphasized that the last two accounts do not make even the slightest mention

of posts that support anything. Only *The Tale* contains information about the placement of urns next to the roads (or at crossroads), *на столпѣ* (PSRL 1908, 14). In medieval Rus' accounts, this word was used not only in the meaning of a post but also to refer to a gravestone, an elevated place (mound?) or an enclosed site and even sometimes a sarcophagus (SRL 1849, 51; D'yachenko 1899, 665–666; SDYA 2016, 674–679). Taking into account the meaning of the term in the sources from this period and younger ones, Borys Rybakov put forward the hypothesis that it might have been used in reference to sepulchral structures similar in appearance to houses (Rybakov 1970, 43–44). This interpretation seems interesting in as far as the mention in *The Tale* would correspond to contemporaneous information about shacks erected at crossroads in Czech (on the subject, see Dzik 2015, n. 350). If the hypothesis about the posts supporting urns has such a weak basis, is it worthwhile to develop further ideas, such as posts on kurgans and posts with 'houses of the dead', without providing any arguments and foundations for such conclusions?

In the context of the described hypothesis, it is clear what mistakes can occur when one makes use exclusively of translations of the sources and their further interpretations, which is a standard within the discussed publication. This is in reference to a fragment of Ebo's text, which discusses Saint Otto forbidding the Pomeranians from placing sticks on graves: *ne fustes ad sepulchra eorum ponant* (EBO 1969, 45 [II, 12]). On page 182, J. Wawrzeniuk quotes this phrase as the source-related justification of considerations of the placement of urns or "houses of the dead" on posts. A few pages later, we have the same account, but this time following Alfons Labudda's interpretation (1983, 56), serving as the basis for the claim that "the newly converted were to also abandon the pagan custom of throwing branches, sticks and brushwood onto the graves" (p. 192). It is obvious that the ambiguously phrased account can be understood in various ways. However, the fact that it was used as evidence for the existence in the Early Middle Ages of two so different customs indicates that either the author did not realize that they referred to the same sentence or she considered this fact to be insignificant. In both cases, it speaks poorly of the author's knowledge of critical academic methods.

In subchapter 5.2.2 ("Characteristics of the construction of a grave at mixed-rite cemeteries"; pp. 187–190), J. Wawrzeniuk includes a short

discussion of flat graves of the Alt-Käbelich type, supplemented by a fragment – completely irrelevant to the subchapter's topic – containing information from written and ethnographic sources about the reasons for burning the dead among Slavs and Balts (of which about half is an almost literal quote from A. Labudda's text 1983, 49). Contrary to what we can read on p. 187, the passage to the inhumation rite on Polish lands was initiated not at the beginning of the 11th century, but at latest in the last quarter of the 10th century (Sikora 2015; Buko 2016, 35–44 – see therein for older literature). Quoting an excerpt from Al-Bekri's text, Wawrzeniuk describes it as a text written by Ibrahim ibn Ya'qub, which indicates a lack of understanding of what the so-called *Ibrahim Ibn Ya'qub's Account* and Al-Bekri's chronicle in fact are (cf. Sikorski 2012, 20–36).

The discussion of the graves contained in this subchapter constitutes an example of mistaking a description of an archaeological source and its interpretation, as well as of the misuse of various archaeological terminology. Thus, the reader finds out the cemeteries from Pomerania had so-called "houses of the dead", usually in the form of fair-sized pits, containing, among other things, small fragments of burnt human bones (p. 187). In archaeological literature, the term "'graves of the Alt Käbelich type' has been adopted to refer to such features, as also noted by J. Wawrzeniuk (p. 188). Due to their form, analogous to structures discovered in settlements and considered to be the remains of residential buildings, it is quite widely accepted that these graves were similar in construction to houses (cf. Szymański 2004, 302–307 – see therein for further literature). This is where the phrase "houses of the dead" comes from, but it is an interpretation and not a term that refers to a type or variety of structure. It is worth remembering this, all the more as this is a much broader term, encompassing also structures of a different construction than graves of the Alt Käbelich type (Szymański 2004; Sikora 2010, 307–312; Dzik 2014b, 97–101). According to J. Wawrzeniuk, a frequent feature of these structures was supposedly that they often contained a "skeleton grave" (p. 188). However, it is not graves that are found in these structures but skeleton burials (or individual bones), while a 'burial' and a 'grave' are most definitely not synonymous terms. Further, referring to Völker Schmidt's text (1992, 14–15), the author lists three varieties of "houses of the dead", including "graves of the Alt Käbelich type, so-called sunken houses of the dead" and "graves of the Alt Käbelich type, so-called flat houses of the dead, constructed using

a log-frame structure, less frequently a post construction" (p. 188). This is yet another example of a methodologically incorrect mixing of archaeological terms (type of grave) with their interpretation. In the quoted text, the German archaeologist does not in fact refer to both these forms of graves as being of the Alt Käbelich type. Even though the issue of the diagnostic features for this type of structure continues to be a topic of debate, it is very difficult to agree to two structures with such diverse features being included under this term.

The chapters discussing rites and skeleton cemeteries contain numerous content-related or terminological mistakes (5.2.4, 5.2.5). Some sentences, such as "with the exception of kurgan burials, other skeleton cemeteries… were situated in new locations" (p. 190), "skeleton burials were divided into flat and kurgan ones" (p. 195), once again indicate that the author has problems differentiating between a burial and a grave. In the eastern Mazovia region, so-called non-churchyard cemeteries do not function until the first half of the 12th century (p. 190) but until the 13th century, and in present-day Podlachia area even up until the early modern period (cf. Bronicka-Rauhut, Rauhut 1977, 84; Dzik 2015, 202–203). On page 191, the reader discovers that the presence of such items in the graves as animal-fang pendants, *kaptorgas* (amulet containers), fossils, eggs and other such objects indicates the employment of anti-vampire practices. However, this is a far-fetched overinterpretation. J. Wawrzeniuk presents this claim as following from H. Zoll-Adamikowa's text (1971, 126–127), which is yet another mistake pointing to the author not having read her predecessors' works carefully enough. One other sentence contains a few mistakes concerning where non-churchyard cemeteries were typically situated. They were supposedly established "far from settlements and keeps, in the fields and forests in Western Pomerania and Czech…, similarly as in the Małopolska, where most of the cemeteries were located in the fields and at the cleared edges of forests (e.g. Goszyce), at the sites of former settlements (e.g. Chroberz, Horodyszcze, Stradów I, Cracow-Wawel, the annex to the rotunda of the Blessed Virgin Mary)" (p. 191). Significantly, a number of sites belonging to this category were in fact found very close to settlements and keeps. Secondly, the information about the establishment of cemeteries in Pomerania and Czech in fields and forests – even if we disregard the issue of the arguable reasons for providing this detail – is an overinterpretation of two accounts. The

phrase therein used referring to burying the dead *in silvis aut in campis* (EBO 1969, 45 [II, 12]) and *in silvis et in campis* (KOSMAS 1923, 161 [III, 1]) is a topos repetitively used in the sources in reference to the location of burial places the authors of the particular texts considered to be unsuitable for Christians. Therefore, it says little about the actual location of these necropoleis. It is also significant that they do not have to refer to so-called non-churchyard skeleton cemeteries (for a discussion of this issue, cf. Zoll-Adamikowa 1979, 171–178). To go back to the issue of the places where non-churchyard cemeteries were established, it should be emphasized that present-day discovery of such sites in fields and at the edges of forests says nothing about their localisation in relation to nearby vegetation at the time when they were constructed. Finally, including the grave discovered at the Wawel next to the Rotunda of the Blessed Virgin Mary into the group of non-churchyard cemeteries is a complete misunderstanding.

Subsequent sentences on the features of skeleton cemeteries (e.g. "The customary funerary norms at that time applied to hills and elevated sites…; however, burials were not situated near waterway networks" (p. 191), "The orientation of the body with the head facing westward so that the deceased could see the setting sun remained unknown to the Slavs and the Germanic peoples" (p. 194)) in part make no sense and also lack any basis in the available sources. This is true of both the comments that refer – at least theoretically – to the archaeological material and those derived from written sources. Interpreting Cosmas's account of casting the murdered Vrshovici into a pit without coffins (KOSMAS 1923, 193 [III, 24]) as an indication that the "'pagan' skeleton rite was still in use in the 12th century" (p. 192) discourages any further commentary. The reading of this subchapter is not made any easier by the accumulation of inflexion and syntactic errors.

In her discussion of graves in stone-settings, J. Wawrzeniuk states after Lechosław Rauhut (1971, 460) that their appearance in the Mazovia region sometime in the mid 11th century was "most probably the result of the forced necessity of switching from cremation to skeleton burials" (s. 197). According to the author, filling the graves with multi-layered paving served to protect the living from the return of the dead (here the author refers to my article – Dzik 2014b, 89 – without noticing that in the quoted fragment I am simply summarising L. Rauhut's concept, while my whole text is dedicated to showing that the reasons for using

the stones were completely different). For some obscure reasons, this interpretation supposedly was somehow confirmed by the presence of cremation graves in Mazovia and Podlachia (p. 197). In the remaining part of her argument, J. Wawrzeniuk refers to other interpretations available in literature of flat graves and kurgans with stone structures; however, her summary is such that the reader has no opportunity of gaining any understanding of the current state of knowledge on the topic. In the summary of the subchapter, the author emphasizes that "houses of the dead" and the methods of constructing graves were "primarily supposed to isolate the deceased from the world of the living" and that the construction of the graves might have been "the result of a belief in 'the living dead'" (pp. 198, 199).

Subchapter 5.3 entitled "The sacral power of the deceased" is primarily a discussion of the meaning behind so-called grave goods. As J. Wawrzeniuk rightly notes, "each item accompanying a deceased person could have at least a double meaning" (p. 199), i.e. not only a banausic one, but also a magical and symbolic one. Their division *ad hoc* into those that had a magical significance and those that did not is an error that negatively influences their interpretation (p. 191, fn. 43). An important supplement for this part of the book is table 26 (pp. 381–413), containing a list of archaeological finds that were the basis for the discussion of the subject.

The first of the subchapters in this part (5.3.1 "The clothing of the deceased as the result of apotropaic observances") is yet another example of overrating the significance of ethnographic material as a basis for the reconstruction of early medieval beliefs and customs. The author ends the two-page discussion based on modern-day observations with the sentence: "Archaeological material linked to the attire provided to the deceased person has been preserved only residually. It is difficult to state with any certainty whether the fragments that have survived constitute part of the deceased's garments or of the shroud in which the body was wrapped" (p. 201). Is this really all that can be stated about the deceased person's attire in the Early Middle Ages? Actually, various metal elements of his garments, such as buckles, hook-and-eyes, buttons (including glass ones), can also provide some data. Some basis for various conclusions can also result from the presence of adornments worn on the head, neck or arms, not that infrequent in fact, which provide evidence, for example, that a particular person was

not buried in just an ordinary burial shirt. Tools attached to the belt, often kept in a sheath – such as knives, pins, flints – can also serve as a source of information. Analysing the dependency between the wealth of the adornment elements or parts of the attire and the age of the deceased could provide many interesting conclusions, e.g. for research into the custom of burying unmarried people in wedding garments (cf. Koperkiewicz 2011, 275). Instead, the reader encounters a list of information gathered from various ethnographic texts, such as "Slavs rarely put on shoes in the coffin, …instead they used socks and stockings" or "according to Germanic customs, mortal shoes called '*helsko*' were tied to their legs" (p. 200). What does all this tell us about a dead Slav's attire in the Early Middle Ages?

In subchapter 5.3.2, the author focuses on the apotropaic symbolism of grave goods and the reasons behind giving items to the dead (in light of ethnographic material). Ultimately, she distinguishes four groups of equipment provided to the deceased: 1) items linked to his attire; 2) gifts from the family; 3) objects put into the grave in connection with the performance of additional acts of a symbolic nature; 4) items "related to active cult of the dead or ancestor worship" (p. 203). At the same time, she notes that one item may belong to more than one group.

Moving on to a discussion of select archaeological artefacts, J. Wawrzeniuk has divided them into nine categories. The first of these consist of coins and shells (pp. 204–207). The author justifies this atypical compilation of two types of artefacts by stating that shells can sometimes be equivalents to coins. However, she does not indicate the basis for this claim, while simultaneously emphasizing that there might have been more such substitutes (p. 207). Why then were these omitted? It should also be added that shells frequently occur as collier elements, in a function in which it is very difficult to find a connection to coins – and regardless at that of whether the latter were perceived simply as silver or already as a currency. However, it would be fruitless to search for any analysis of the function of shells in this fragment of the book. It mainly contains a summary of various concepts regarding the significance of coins as grave goods. It is a shame that the author did not take into account the conclusions reached by the most comprehensive text on the topic, i.e. Łukasz Miechowicz's article (2011), even though it is actually included in the reference list. It is surprising to note the complete lack of references to the significance of the placement of

the coins in relation to the deceased. Considering the subject of the book, it would have been worthwhile to focus some attention on the discovery of coins near the mandible or jaw. Early Modern written sources and ethnographic material indicate that numismatic materials with an apotropaic function were frequently placed inside the deceased person's mouth (Dzik 2007, 87; Miechowicz 2011, 349). Consideration should also be given to the issue of whether the custom might have had early medieval roots.

Amulets are the second category of finds distinguished by the author (pp. 207, 208). Isolating this particular group raises some doubts as the role of amulets could have been performed by most of the artefacts included in the remaining categories (coins, *kaptorgas*, rattles, belemnites, etc.). This is all the more striking as J. Wawrzeniuk is aware of the lexical ambiguity of the term as demonstrated during her discussion of amulets in one of the earlier chapters (pp. 107–118). Methodologically, it would have been more correct to apply a single criterion for the division of artefacts originating from cemeteries. In this particular case, the basis for the division was the purported function, while in the case of the remaining categories – the type of object. The author includes here items made from animal fangs, bird bones and fruit within the amulet category, but also – for undecipherable reasons – a few glass and stone beads and shells with holes (pp. 208, 390, 391).

Another distinguished group consists of needles, pins and sickles (pp. 208–210). According to the author, "the needles found at the early medieval cemeteries could probably be used to protect one from the deceased person and to provide 'protection' to the deceased" (p. 208). Unfortunately, no explanation is given as to the foundation for such a confidently stated conclusion. There were only six finds from four cemeteries serving as the basis for the discussion of pins. In this case, J. Wawrzeniuk omitted the so-called ringed pins, which are a type of awl identified at a couple of dozen cemeteries in different regions in the country. It is hard to understand why the alleged sickle from Czersk should confirm the thesis "according to which the deceased person (or his/her soul) possessed by evil forces could also disrupt the worldly order" (p. 210). The connection this item has with the burial is in fact uncertain as it was found in the backfill of a grave dug into a half-dugout and thus might have originated from the latter (Bronicka-Rauhut 1998, 41, 113, fig. 104: 4; cf. Dzik 2014a, fn. 619).

The fourth category of artefacts from the graves includes so-called *hetkas* (long bone or wooden buttons), bell-shaped pendants and rattles. According to the author's concept, these are items whose "power to scare away [something] was in the sound they made" (p. 210). Why then have *hetkas* been added to this group? They primarily served to fasten various elements of one's attire and could have been used as aerophones only theoretically, as was convincingly demonstrated by Tadeusz Malinowski (1993, 3–10). The finds from cemeteries do not indicate that they were placed in funerary context as instruments. In turn, in the case of the bell-shaped pendants, it is more probable that they were placed inside the graves as elements of deceased person's attire or that they had been attached to other objects (such as sheaths or pouches) than as "gifts". The text lacks even an attempt at determining what the location of the finds in relation to other artefacts and the skeleton say about their functions. Rattles are the only finds among those included into this category that were almost certainly items given to the deceased person. However, in this case also an analysis of the archaeological context is lacking (it is also missing in the fragment referring to the function of these objects – pp. 154, 155). It is a shame that the author completely omits the issue of possible symbolism of the ornament and colour of so-called knobbed rattles, which might have been just as significant for the item's users as the ornamentation of dyed eggs.

The next category includes eggshells and painted eggs, to which the majority of egg-shaped rattles have also been added (pp. 211–213; 404–406). In the context of finds discovered in graves, the following statement made by J. Wawrzeniuk remains unconvincing: "The painted egg as a gift (sacrifice) protected [the deceased person? – MD] from unfavourable natural phenomena, ensured peace to those in the grave, and constituted a symbol of safe procreation [whose? – MD]". Reading the discussion of the sixth group of findings (crosses and *kaptorgas*), one can discover that "the sign of the cross was placed on the bottom of vessels put inside the graves" (p. 214) as a pagan symbol of closure. The author returns to this topic slightly further in the text, writing that this sign most probably fenced one off from a dead person's negative powers (p. 218). These pottery signs are by no means finds unique for graves, and their meaning and religious connotations are not as obvious as Wawrzeniuk suggests (cf. Buko 2011, 367 f.). Despite what can be read in the publication, amber crosses are not the most abundant group

of such finds from cemeteries. Among other things, J. Wawrzeniuk omits numerous early medieval devotional objects from the cemeteries in the Polish-Rus' borderland and Eastern Mazovia, including the most abundant collection of such items from Święck-Strumiany in the Wysokie Mazowieckie County (Jaskanis 2008, 204 n.).

The common feature allowing for the next group (belemnites, quern-stones, ceramic stars) to be distinguished was their scarcity among the discoveries in the graves (p. 214). For example, J. Wawrzeniuk knows of three belemnite finds from two graves in Złota, Pińczów County. The fact that their location in relation to the skeletons remains unspecified (cf. Miśkiewicz 1967, 116, 120; it cannot be excluded that they ended up in the graves' backfills by accident) did not stop J. Wawrzeniuk from including a sketch presenting the arrangement of the belemnites in the graves (fig. 45). There is absolutely no basis for or value to this visualisation. The last two categories constitute the following: 1) organic-based gifts, or – as can be deduced from the tabulation (p. 413) – fruit and seeds, and 2) vessels (omitted in the catalogue of finds).

J. Wawrzeniuk has collected a large but vastly incomplete assemblage of finds. Unfortunately, a common feature of all the descriptions of the artefacts found in graves is that they lack any conclusions reached by the author of the publication. In the discussion of the objects, the reader can find more or less relevant comments about their symbolism, some of which we already know from the applicable academic literature, and not much else. This is also true of the descriptions provided in subchapter 4.5, in which part of the artefacts were discussed in more detail. Even though the author has gathered some information about the find contexts of the artefacts (the localisation within the grave, accompanying artefacts, the sex of the deceased, the item's chronology), as well as preparing illustrations depicting the arrangement of the items in relation to the skeletons, she has not drawn any conclusions on this basis.

In subchapter 5.4, J. Wawrzeniuk focuses on so-called atypical burials. The author discusses them one by one: "empty burials", partial ones and so-called 'vampire' burials. Even the title of this part of the book contains an error, repeated also in its content, as there is no such thing as an "empty burial" (pp. 219, 220). It is graves that can be – and sometimes are – empty. The author omits two very important issues in her considerations of these phenomena. Firstly, the lack of remains in many excavated kurgans were often the result of the cursory exploration

of humus, in which – in the case of burials located on the tops of kurgans – there were overfired bones (Zoll-Adamikowa 1979, 126–133). Secondly, in numerous cases, due to the conditions in which they were deposited, the bones would fully decompose. Thirdly and finally, it cannot be excluded that in the Early Middle Ages so-called double burials were in use, i.e. the deceased was taken out of the grave and buried once again, as a result of which the original place where the body had been deposited might have remained empty (cf. Dzik 2015, 67).

Some of the interpretations proposed by J. Wawrzeniuk result either from a poor knowledge of the archaeological material or from an irreverent approach to facts based on source material. According to the author, the comparison of the bases for identifying anti-vampire practices, including the ethnographic and archaeological criteria, "indicate many similarities in the application of anti-vampire practices recorded in folklore and among the Slavs before the adoption of Christianity" (p. 225, tab. I). This is a surprising conclusion as these archaeological data come from cemeteries functioning exclusively after the adoption of Christianity, including late medieval and modern cemeteries. Yet another example of an unusual approach to sources would be her discussion of the burials from kurgans nos. 15 and 23 in Kornatka (s. 219) or the reinterpretation of the oak that grew on Krakus Mound as a post on which an urn had supposedly been located (p. 219, n. 97). A complex system of roots belonging to one several-century-old tree had been discovered in the upper parts of the mound (Jamka 1965, 203–205) – how is it possible that this could have been evidence of a post? A pole in the middle of the mound was in fact found but a few metres under the peak (Jamka 1965, 203 f.). It was perceivable at most of the height of the fill (to 15 m lower than its peak) and it should be linked to the construction of the mound.

In the context of atypical burials, one aspect that is definitely lacking is a discussion of the archaeological finds dated to the Early Middle Ages, interpreted as traces of the secondary opening of graves in order to perform certain apotropaic observances (cf. Dzik 2010, on the subject of partially-cremated burials; see Gardeła *et al.* 2015 – for older literature).

The last part of the chapter – "Protective practices performed around graves" – consists of two parts (pp. 231–242). The first is entitled "Reconstruction of the funerary rites in light of ethnographic and written

sources" (subchapter 5.5.1); however, it only contains some comments on rites that were conducted after the deceased person had been buried. The reader will primarily find a compilation of descriptions taken from ethnographic studies and written sources. The latter are sometimes quoted as a justification of theses to which they are in no way linked. What ritual fights are being discussed in the fragments of *The Tale of Past Years* quoted by the author (pp. 235, 236, n. 122, 123)? If the slaughter of five thousand Drevlians in the story of Olga's revenge following the murder of her husband is supposed to serve as an example of such Slavic "ritual fights" during the *trizna*, then this is an art of interpretation comparative to the act of making a bungee jump without a cord.

In the last subchapter (5.5.2), J. Wawrzeniuk provides a short discussion of the remnants of magic practices linked to rites conducted on All Soul's Day (*Zaduszki*). These include traces of burning fires at the cemeteries, finds of animal bones in graves and discoveries of vessels and potsherds at sepulchral sites. Data collected from publications of 13 cemeteries from around Poland constituted the basis for this discussion (tab. 30, pp. 426–431). The modest base must have had some influence on the capacity for reaching particular conclusions. The author states that the traces of burning fire (divided into bonfires and hearths) discovered outside the grave pits are most probably the result of certain apotropaic practices (p. 238). However, she does not provide any arguments in support of this thesis. The discussion of animal bones lacks information that the items found next to the deceased do not have to be the remains of feasts and other rites performed after the person is placed in the grave. They might, for example, be an offering placed inside the grave as nourishment for the road they are embarking on (or for some other purpose). The paragraph discussing pottery finds repeats much of the same above-mentioned mistakes (pp. 216–218), ending with the peculiar statement that "the identified potsherds from the cremation kurgans have the form of pots for domestic use" (p. 241).

Finally, I would like to add some general comments concerning the academic methodology. The publication shows the author's unique approach to quoted sources and studies. In many cases, J. Wawrzeniuk rewrites fragments of statements published by other researchers and introduces them into her own text as part of her own argument. As an example may serve the introduction to the subchapter on the so-called vampire burials (p. 223), which the author of the book has constructed

from modified statements made by Alfons Labudda, Józef Kostrzewski, Lech Leciejewicz, Wanda Heckowa, and Kazimierz Moszyński. In order to shorten the whole discussion, I will only quote fragments from the texts of three researchers:

> If it [belief in spectres – MD] developed, as researchers of such phenomena assume, in the Balkans, it must have spread from there very early on, since the term Upir appears as early as in 1047 as the surname of a pope in Novogorod, in north-western Russia. Belief in spectres most probably developed during an epidemic, during which a few people died one after the other… (Kostrzewski 1962, 344).

> Some researchers consider the term *defuncti vivi* to have developed on Christian fundaments and deny it had older content, pagan in essence (Leciejewicz 1997, 54).

> If in a given village or farmyard a few people fell victim to an illness one after the other over a short interval of time… the peasants would dig up the corpse of the person who had begun the death procession or those who for one or another reason were suspected of a propensity for vampirism… At times, in order to make the finding of the culprit more certain a few or several deceased people were dug up, taking into account their appearance… (Moszyński 1967, 656).

In the reviewed book, we can read the following:

> It is supposed that the first beliefs in vampires appeared in the Balkans, but they spread very quickly. In 1047, the term *upir* appears as the name of a pope in Novgorod, in north-western Russia (Kostrzewski 1962, p. 344). Belief in spectres probably appeared against the background of lethal incidents, occurring one after another many times over at various intervals, which might have been triggered by some epidemic-type illnesses. *Defuncti vivi* – belief in the "living corpse" – according to some researchers, developed on Christian fundaments and they deny it had older content, pagan in essence (Leciejewicz 1997, p. 54)… In Slavic folk culture, the superstition existed that if in a particular village or farmyard a few people fell victim to an illness over a short interval of time, the peasants would dig up the corpses of the person who first began the death procession or a person who for one or another reason was suspected of a propensity for vampirism. At times, also, during the search for the culprit a few graves were dug up, taking into account to the dead person's appearance, after which the appropriate observances were conducted (Moszyński 1967, p. 656).

This type of compilation, even though it provides references, is in my opinion extremely dishonest in terms of research methods, indicating also the author's lack of skill at drawing her own conclusions. In addition, this leads to a series of mistakes in the publication. Firstly, the state of knowledge from a few decades ago is presented to the readers as up-to-date (cf. the motif of the Balkan genesis of the belief in vampires). Secondly, the author frequently changes the original meaning of the statement, which leads to the formation of false assertions (cf. on p. 191 on artefacts from graves as evidence of anti-vampire practices, allegedly according to H. Zoll-Adamikowa). Thirdly, J. Wawrzeniuk does not take the trouble to search for the bases of particular information in the sources, while frequently she repeats erroneous interpretations that have long since been rectified by historians and archaeologists.

It is difficult not to notice that J. Wawrzeniuk makes use almost exclusively of texts published in Polish, only seldom referring to texts in Russian, and very sporadically to publications in other languages. In fact, she does not even know some of them first hand, referring to them only indirectly through Polish texts. To give an example, J. Wawrzeniuk knows E. Gasparini's concepts, which she quotes in the book (pp. 175, 224), only from Helena Przesławska's publication (1962). However, the subject of the text would require referring to the rich achievements of not only Polish archaeologists, historians, religious studies scholars and cultural anthropologists, especially as J. Wawrzeniuk declares interest in the phenomenology of religion (p. 15). Instead, the text contains individual examples of customs recorded in different countries and linked to various historical periods, often cited without any explanation why they are referred to.

The other serious flaw is the method of quoting texts from written sources, which is frequently indiscriminate and often encumbered with errors. This constant quoting of sources after secondary sources instead of citing critical publications is especially striking, e.g. Burchard of Worms and Peter of Duisburg after Adam Fischer's ethnographic text (pp. 170, 200) or Al-Bekri and Ibn Rosteh's texts after a study on funerary liturgy in Poland by Alfons Labudda (p. 189). In addition, translated quotes should be supplemented by the texts in the original languages, at least in the case of Latin or Old Rus' sources. This would make it easier for the readers to evaluate the accuracy of the interpretations presented by the author. Another striking aspect is J. Wawrzeniuk's

unreflective approach to modern folk traditions as probable remains of pre-Christian Slavic customs, as discussed in the text above.

In J. Wawrzeniuk's book, the reader can find some accurate remarks and conclusions, usually copied from other researchers. However, these become insignificant in comparison to the accumulation of substantive and technical mistakes, as well as the multitude of other issues, including the messy arrangement of the content (the contents of some of the subchapters do not correspond to the purported subjects), grammatical mistakes, repeated footnotes (cf. chapter 5, fn. 37, 41), numerous missing positions in the list of referenced literature, errors in the titles of studies, as well as in the transliteration of surnames and titles of publications originally in Cyrillic.

Due to the attractive subject matter, this book will most definitely appeal to a wide audience of people interested in the Early Middle Ages and the Slavs. They very much should have the right to consider J. Wawrzeniuk's extensive publication, endorsed by the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, co-financed by the Polish Ministry of Science and Higher Education, reviewed by prof. dr hab. Andrzej P. Kowalski, as the Polish academia's crowning achievement on an important aspect of the spiritual culture of the early medieval Slavs. If so, it is quite a poor testimony.

Michał Dzik

O bezdrożach badań nad magią i obrzędami pogrzebowymi wczesnośredniowiecznych Słowian

[**Joanna Wawrzeniuk, Magia ochronna Słowian we wczesnym średniowieczu na ziemiach polskich,** Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016, ss. 517]

Przystępując do recenzji publikacji Joanny Wawrzeniuk planowałem odnieść się do całej książki. Niemniej jednak, ze względu na skalę zastanych w niej błędów warsztatowych i przeinterpretowania źródeł, których pełne sprostowanie zajęłoby zbyt dużą objętość, zdecydowałem ograniczyć się do omówienia jednej tylko jej części, dotyczącej tematyki najbardziej mi bliskiej, czyli obrzędowości pogrzebowej. Jej poświęcona jest większość poniższego tekstu.

Celem przyświecającym Autorce przy tworzeniu omawianego opracowania była próba „wejrzenia w dualistyczną strukturę myślenia wczesnośredniowiecznych Słowian przy pomocy analizy zabiegów apotropeicznych przez nich stosowanych" (s. 15). Należy podkreślić, iż J. Wawrzeniuk podjęła się zagadnienia niezwykle trudnego i ambitnego, którego opracowanie wymaga dużej wiedzy i umiejętności. Autorka jasno określiła zakres chronologiczny i terytorialny pracy, obejmujący ziemie w obecnych granicach Polski (z wyłączeniem części północno-wschodniej, zamieszkanej w badanym okresie przez Bałtów), między VII a XIII wiekiem. (s. 17). Główną podstawę źródłową rozważań miały być materiały archeologiczne, do których analizy Autorka wykorzystała „przekazy pisane, zapisy etnograficzne oraz analogie z religioznawstwa porównawczego" (s. 15). Korzystała również z wyników badań językoznawczych.

Publikacja podzielona jest na osiem rozdziałów, z których ostatni stanowi jej podsumowanie. Uzupełniają ją dwa aneksy: lista uwzględnionych w pracy średniowiecznych cmentarzysk w obecnych granicach Polski oraz lista słowiańskich, wczesnośredniowiecznych miejsc kultu z tego obszaru, znanych z badań archeologicznych. Kolejnym elementem pracy jest dość obszerny (128 stron) katalog przywołanych w publikacji źródeł archeologicznych, które według Autorki prawdopodobnie są świadectwem magii ochronnej.

Pierwszy rozdział pracy zawiera omówienie podstawy źródłowej oraz stanu badań nad myśleniem magicznym u wczesnośredniowiecznych Słowian Zachodnich. Ów stan, jak słusznie zauważa J. Wawrzeniuk, pozostawia wiele do życzenia, jako że dotychczas zainteresowanie tą tematyką w piśmiennictwie naukowym było niewielkie. Kolejne dwa rozdziały poświęcone są za-

gadnieniom teoretycznym, tj. definicjom magii i uroku oraz charakterystyce myślenia magicznego. W rozdziale trzecim Autorka omówiła też szereg zabiegów chroniących przed szkodliwymi praktykami wykorzystującymi magię (s. 38–47). Przechodząc do źródeł z badanej epoki stwierdziła, iż „wierzono [na ziemiach słowiańskich – MD], że najchętniej przyjmowane były przez bóstwa ofiary krwawe z ludzi, zwierząt, a następnie ofiary roślinne i przedmiotowe." (s. 42). Na poparcie tego wniosku Autorka przywołała kilka wzmianek źródłowych o takichż ofiarach, m.in. z kronik Thietmara, Kosmasa, Helmolda (dzieło tego drugiego Autorka opisała błędnie, jako powstałe w drugiej połowie X wieku (przyp. 12), podczas gdy pochodzi ono z pierwszej ćwierci XII w.). Nie wzięła jednak pod uwagę, że obecność informacji o ofiarach z ludzi w niektórych opisach Słowian mogła wynikać z zastosowania toposu, funkcjonującego wśród chrześcijańskich autorów na temat zwyczajów pogan. Mogła też być oskarżeniem mającym dodać cech barbarzyńskich opisywanemu przez danego kronikarza przeciwnikowi. Zdecydowanie zabrakło tutaj choćby próby krytyki przywołanych przekazów pisanych. Wiarygodności wnioskowi sformułowanemu przez J. Wawrzeniuk nie dodaje również powołanie się na przekaz Adama z Bremy, dotyczący niesłowiańskich zwyczajów ze szwedzkiej Uppsali (s. 43).

Istotnym – moim zdaniem – mankamentem pracy jest układ treści przyjęty przy omówieniu poszczególnych zagadnień. Jak wynika z informacji podanych we wprowadzeniu, Autorka zastosowała następujący schemat: „jako pierwsze przedstawione zostaną źródła etnograficzne, w miarę potrzeby językoznawcze, następnie pisane, a na końcu odpowiednie źródła archeologiczne" (s. 16). Już w samym swym założeniu schemat ten budzi wątpliwości, bowiem stwarza ryzyko wysunięcia na pierwszy plan materiałów etnograficznych, a więc pochodzących z XIX i XX w. Mają one znaczenie dla badanego zagadnienia, jednak pełnią rolę tylko pomocniczą w stosunku do źródeł z epoki. Dalsza lektura książki J. Wawrzeniuk potwierdza, że to właśnie materiały etnograficzne są główną podstawą książki.

Zasadniczą część pracy stanowią rozdziały 4–6, poświęcone magicznym działaniom ochronnym dokonywanym kolejno: w domu, na cmentarzu i w miejscach kultu. W dalszej części recenzji skupię się na przeanalizowaniu treści rozdziału 5. („Apotropeiczna rola zabiegów magicznych dokonywanych na cmentarzu"), do pozostałych partii książki odnosząc się jedynie, gdy będzie to konieczne.

Rozdział 5. składa się pięciu podrozdziałów poprzedzonych kilkustronicowym, nietytułowanym wprowadzeniem. Czytelnik znajdzie tu m.in. informacje na temat wyobrażeń słowiańskich o świecie pozagrobowym, uzupełnione o listę znanych z materiałów etnograficznych zabiegów, podejmowanych po śmierci danej osoby przez jej bliskich. Sposób prowadzenia przez Autorkę narracji w tej części powoduje, że wiele opisów opartych wyłącznie na obserwacjach z XIX–XX w. może być błędnie uznana, przez czytelników nieposiadających wystarczającej wiedzy źródłoznawczej, za dotyczące Słowian w okresie do XIII w.

Zdecydowana dominacja opisów etnograficznych widoczna jest w podrozdziale 5.1 („Apotropeiczna symbolika zmarłego w rytuałach przejścia"; s. 171–174). Czytelnik znajdzie w nim krótki wywód teoretyczny na temat etapów obrzędów pogrzebowych, rozumianych jako obrzędy przejścia, oraz listę zwyczajów etnograficznych odpowiadających owym etapom. Wiążą się one m.in. z zachowaniem się rodziny po śmierci jej członka, sposobem przenoszenia trumny z domu na cmentarz, koniecznością odprawiania stypy, postępowaniem w okresie żałoby. W rozdziale nie ma natomiast żadnego odniesienia do jakichkolwiek przekazów pisanych lub materiałów archeologicznych. W akapicie podsumowującym ustęp o współczesnych zwyczajach możemy przeczytać, że: „Przytoczony przykład egzystowania »obrzędów przejścia« w materiale etnograficznym z XIX i początku XX wieku mógł mieć swoje miejsce w słowiańskim obrzędzie pogrzebowym w okresie wczesnego średniowiecza" (s. 173–174). Podobnie wyliczenie zwyczajów ludowych związanych ze śmiercią we wstępie rozdziału J. Wawrzeniuk podsumowuje zdaniem: „Opisany wyżej materiał etnograficzny pochodzący głównie z dziewiętnastowiecznych badań sugeruje, że podobne zabiegi symboliczno-magiczne mogły być stosowane już we wczesnym średniowieczu" (s. 169). W jaki sposób miałby to sugerować? Jakie mamy przesłanki, by twierdzić, że np. liczne zabiegi towarzyszące wynoszeniu trumny z ciałem na cmentarz (s. 171), były znane już we wczesnym średniowieczu? Przez setki lat, które dzielą okres XIX–XX w. od wczesnego średniowiecza pojawiały się przecież liczne nowe zwyczaje i tradycje, powstające w wyniku ewolucji rytuałów religijnych, zmian wyznaniowych, obyczajowych i innych (por. Wiślicz 2001, 161 n.; Burke 2009). Ich inspiracją mogła być ikonografia, w tym przedstawienia religijne zdobiące kościoły, treści propagowane przez druki ulotne, kaznodziejów, a nawet tzw. wędrownych dziadów (por. Michajłowa 2010, 216 n. passim). Owe zwyczaje mogły mieć rodowód miejscowy lub zostać zaszczepionymi w różnych regionach przez napływających osadników niemieckich, żydowskich, wołoskich, ruskich, holenderskich i innych. W recenzowanej pracy brak jakiejkolwiek refleksji na ten temat. Przeciwnie, lektura książki wskazuje, że schemat omówienia wielu zagadnień z zakresu wierzeń i zabiegów magicznych jest w niej następujący: w pierwszej kolejności czytelnik otrzymuje spis różnych obserwacji etnograficznych, ewentualnie urozmaicony kilkoma informacjami ze źródeł z różnych epok, który Autorka podsumowuje konstatacją, że wiele ze zwyczajów współczesnych może mieć korzenie przedchrześcijańskie. Wobec pominięcia analizy krytycznej materiałów etnograficznych, traktowanie ich jako źródeł do wczesnego średniowiecza jest poważnym błędem metodologicznym.

I tu pojawia się problem następny, związany ze sposobem wykorzystania materiałów etnograficznych przez J. Wawrzeniuk. Przy poszczególnych zagadnieniach Autorka ogranicza się do wymienienia zwyczajów, w rzadkich przypadkach podając także region, w którym owe obserwacje prowadzono. Czytamy na przykład, że: „W Niemczech już od średniowiecza znany był nakaz zaprzestania pracy oraz zakaz mycia się i przędzenia w przypadku

śmierci domownika" (s. 169, przyp. 12). Co wnosi ta informacja, podana za Adamem Fischerem (1921)? Czytelnik nie dowie się z niej, czy wiadomość ta dotyczy regionów zamieszkałych przez Słowian, ani z którego fragmentu tego długiego okresu dziejów pochodzą źródłowe wzmianki, a tym bardziej jaki był kontekst ich zanotowania. Recenzowana książka jest pełna sformułowań w rodzaju: „Celem przyśpieszenia śmierci układano konającego na ziemi, wyjmowano spod głowy poduszkę (s. 166)"; „Wynoszono zmarłego przez specjalny otwór w dachu, a w razie jego braku przez dymnik lub zwaloną ścianę chaty" (s. 171), itd. Taka prezentacja tej kategorii źródeł przy omawianiu zagadnień dotyczących wczesnego średniowiecza byłaby może wystarczająca, gdyby służyła tylko wskazaniu możliwych zachowań i zwyczajów ludzkich. Jeżeli jednak źródła etnograficzne miały być jedną z podstaw dowodzących istnienia takich zwyczajów we wczesnym średniowieczu – a tak są przez Autorkę traktowane – wówczas powinny zostać poddane krytyce uwzględniającej m.in. miejsce i czas uzyskania wiadomości, dostępną wiedzę o historii wsi i pochodzeniu jej mieszkańców, skalę rozpowszechnienia zwyczaju w XIX–XX w. Ich analiza powinna być uzupełniona o źródła pisane, które wskazywałyby na korzenie danych zwyczajów i ewentualną obecność na zachodniej Słowiańszczyźnie w średniowieczu i okresie nowożytnym. W całej pracy J. Wawrzeniuk próżno szukać jakiejkolwiek krytyki źródeł, stąd wysuwane sugestie o zakorzenieniu dziewiętnastowiecznych tradycji we wczesnym średniowieczu są wielokrotnie tylko pustosłowiem.

Nie oznacza to jednak, że J. Wawrzeniuk nie zestawia źródeł etnograficznych z pisanymi. Czytelnik znajdzie w omawianej publikacji odniesienia do tych ostatnich, w tym do przekazów wczesno- i późnośredniowiecznych oraz nowożytnych. Niestety Autorka często przywołuje opisy dotyczące innych ludów, jako argumenty służące za podstawę rekonstrukcji świata wierzeń Słowian. Dowiadujemy się na przykład, iż „O tym, że kraina zmarłych mogła być położona za wodą, świadczą połabskie pochówki w kształcie łodzi kamiennej czy ruskie pochówki łodziowe, nawiązujące do opisu pogrzebu u Ibn Fadlana i wzmianki o zemście Olgi i pochowaniu Drewlan w łodzi" (s. 168). Nie chodzi tutaj o to, czy koncepcja lokalizacji krainy zmarłych za wodą ma dobre podstawy, ale o dobór argumentów. Przywołany opis pogrzebu nie dotyczy Słowian, a skandynawskich Rusów – czego J. Wawrzeniuk ma świadomość. Trudno też uznać za argument historię o pogrzebaniu Drewlan w łodzi, skoro w przekazie *Powieści minionych lat* był to efekt podstępu użytego przez księżnę Olgę. Ówczesne elity kijowskie, w dużej części złożone ze Skandynawów, były pod przemożnym wpływem obyczajów z Północy, a sama Olga była niemal na pewno skandynawskiego pochodzenia (por. Duczko 2006, 176–178; Brzozowska 2014, 12 – tam starsza literatura). Co więcej fakt, iż Drewlanie nie zdawali sobie sprawy, że niesienie ich w łodzi może być zapowiedzią śmierci, świadczy wręcz obcości wśród tych Słowian zwyczaju tzw. pochówku łodziowego (oczywiście przy założeniu, że opowieść ta jest prawdziwą). To wszystko czyni wywód autorki niewiarygodnym, a wymienione argumenty nie mogą być traktowane jako świadectwa zwyczajów słowiańskich.

Kolejne zarzuty należy wysunąć w stosunku do sposobu wykorzystania i interpretowania źródeł archeologicznych. Przykładem niech będzie poruszony wyżej wątek lokalizacji zaświatów w wierzeniach dawnych Słowian. Groby łodziowe, wspomniane w ustępie cytowanym w poprzednim akapicie, są często uznawane za miejsca pochówku Skandynawów lub będące śladem silnego wpływu ich kultury i wierzeń na społeczności ziem nadbałtyckich (np. Zoll-Adamikowa 1979, 229, 230; Dulinicz 2001, 203, 205; Kotowicz 2007, 63). Uwzględnienie ich w recenzowanej pracy wymagało przynajmniej kilku zdań komentarza informującego czytelnika co do zakresu wątpliwości, które pojawiają się przy użyciu tych znalezisk do rekonstrukcji wierzeń Słowian. We fragmencie na temat roli wody w obrzędowości pogrzebowej Słowian, czytamy: „W badaniach archeologicznych zauważono jednak względną bliskość cmentarzysk ciałopalnych względem rzek, strumieni i innych naturalnych zbiorników wodnych – średnio 200–600 metrów… Nie ma pewności, czy decydowały o tym względy eschatologiczne, czy tylko potrzeba szybkiego ugaszenia stosu ciałopalnego." (s. 168). Informację o położeniu cmentarzysk względem wody Autorka podała za pracami Heleny Zoll-Adamikowej (1979) i Piotra Kotowicza (2007) – jest ona słuszna, choć trzeba zaznaczyć, że niekiedy odległość ta dochodzi do 1,5–2 km, na co wskazywali m.in. wymienieni autorzy (Zoll-Adamikowa 1979, 27; Kotowicz 2007, 66–73). O ile wpływu wierzeń na położenie nekropoli względem wody w przypadku części stanowisk nie można wykluczyć, o tyle koncepcja druga – o potrzebie szybkiego gaszenia stosu – jest już pozbawiona jakichkolwiek argumentów. Po pierwsze, wciąż nie wiemy, czy takie stosy rzeczywiście powszechnie umiejscawiano na cmentarzach. Po drugie, nic nie wiadomo o tym, aby istniała „potrzeba szybkiego ugaszenia stosu"; co więcej, typowy dla tego okresu, bardzo silny stopień przepalenia i rozdrobnienia kości ludzkich odkrywanych w grobach, sugeruje coś przeciwnego. Po trzecie, trudno zgodzić się, że kilkaset metrów to odległość niewielka, gdy chodziłoby o noszenie wody do ugaszenia czegokolwiek. J. Wawrzeniuk pomija najistotniejszy czynnik wpływający na odległość nekropoli od cieków i zbiorników wodnych, tj. fakt, iż z oczywistych względów blisko wody budowano osady, a miejsca grzebalne znajdowały się niedaleko, najczęściej kilkaset metrów od osad (por. Zoll-Adamikowa 1979, 17; Dzik 2015, 96–100).

Charakterystyce średniowiecznego obrządku pogrzebowego poświęcony jest podrozdział 5.2 (s. 174–199). J. Wawrzeniuk podzieliła go na pięć części, z których dwie poświęcone są przedstawieniu obrządku ciałopalnego i szkieletowego w świetle źródeł pisanych i archeologicznych (podrozdz. 5.2.1 i 5.2.4), trzy zaś – charakterystyce budowy grobów na cmentarzyskach: ciałopalnych (5.2.2), o obrządku mieszanym (5.2.3) i szkieletowych (5.2.5). Wątpliwy sens takiego układu treści jest widoczny już w jego zagmatwanym wytłumaczeniu podanym przez Autorkę (s. 175, przyp. 23), z którego dowiadujemy się, że cmentarzyska o obrządku mieszanym, tj. „…z pochówkami zarówno ciałopalnymi, jak i szkieletowymi… uwzględniono w rozdziale poświęconym konstrukcjom kurhanowym" (czyli podrozdz. 5.2.2), zaś stano-

wiska z grobami w obudowach kamiennych, również o obrządku mieszanym – w części o nekropolach szkieletowych.

We wstępie do podrozdziału 5.2.1 Autorka słusznie konstatuje, że ciałopalenie „uważane jest za typowy dla wczesnośredniowiecznych Słowian obrządek pogrzebowy", niepotrzebnie jednak przytacza jednocześnie pogląd włoskiego filologa, Evela Gaspariniego, wedle którego między VI a VIII wiekiem Słowianie zachodni grzebali zmarłych głównie w rycie inhumacyjnym (s. 175, przyp. 22). Jest on bowiem pozbawiony podstaw źródłowych i od kilkudziesięciu lat niebrany pod uwagę w dyskusji naukowej, a w niniejszym tekście sprawia wrażenie niemal równorzędnej hipotezy. Kontynuując wywód, J. Wawrzeniuk przytacza kilka przekazów źródłowych wspominających „O słowiańskim i pierwotnym charakterze ciałopalenia" (s. 176). Dlaczego jednak wśród nich znalazła się relacja Ahmada ibn Fadlana z pogrzebu ruskiego wodza? W żaden sposób nie może być ona tutaj dowodem, bowiem ówcześni Rusowie (lata dwudzieste X w.) nie byli Słowianami.

W tym samym podrozdziale znalazło się kilka informacji o cmentarzyskach kurhanowych i płaskich (s. 177), z których niektóre budzą duże zdziwienie. Dowiadujemy się m.in., że „Połowa stanowisk kurhanowych składała się z kilkunastu kurhanów". Tymczasem, zgodnie z wciąż jedynym zestawieniem cmentarzysk z terenu całej Polski z grobami o tej formie, po tyleż mogił liczyło około 15% stanowisk (Zoll-Adamikowa 1979, 34–38). Dalej J. Wawrzeniuk pisze: „Pochówek umieszczano zazwyczaj w centrum kurhanu", powołując się przy tym na artykuł Cezarego Buśko (1993), dotyczący wszakże kurhanów kultury łużyckiej (sic!). Dobrze, że informacja ta uzupełniona została wyliczeniem typów pochówków według H. Zoll-Adamikowej, szkoda jednak, że zabrakło tu wyjaśnienia znaczenia poszczególnych terminów. Przypuszczalnie dla większości czytelników takie określenia pochówków, jak „nasypowy" lub „warstwowy" będą niejasne. Zdziwienie budzi kolejne stwierdzenie Autorki, iż „Według źródeł pisanych razem z pogrzebem mężczyzny odbywał się również zapewne pogrzeb jego żony, niewolnic i innych osób związanych ze zmarłym." (s. 177). Kilka niezależnych źródeł wspomina – owszem – o tym, że u Słowian żona zmarłego mężczyzny może (nie musi) odebrać sobie życie i zostać pochowaną wraz z nim, oraz, że jest to dobrze widziane wśród Słowian (np. GŁŹ 1952, 91, 136; IBN ROSTEH 1977, 37 [203–205]; por. Lewicki 1952–1953, 128; Zoll-Adamikowa 1979, 190). Niewykluczone, że i inne osoby chowano wraz ze zmarłymi o najwyższym statusie społecznym, jednak wartość przekazów będących podstawą tej hipotezy budzi słuszne wątpliwości (por. Zoll-Adamikowa 1979, 187, 188). Należy też dodać, że jedyny tekst, który mówi o tym, że kobietę zawsze zabijano po śmierci jej męża, pochodzi z *Kroniki* Thietmara (THIETMAR 2002, 218 [VIII, 3]). Informacja ta została odnotowana pod rokiem 1018, jako dotycząca czasów sprzed chrztu Mieszka I, i trudno ją traktować, jako w pełni wiarygodną. Na jej treść mogło rzutować kilka czynników. Po pierwsze, niewykluczone jest, że jej podstawą był przekaz ustny, po dziesiątkach lat już w szczegółach mocno zniekształcony. Po drugie, przerysowywanie informacji o zwyczajach Słowian w chrześcijań-

skim środowisku elit niemieckich (tj. przez źródło wiadomości Thietmara lub przez samego kronikarza) wydaje się dość prawdopodobne, niezależnie od tego, czy miało to służyć ukazaniu barbarzyństwa pogan, czy tylko zwróceniu uwagi słuchacza lub czytelnika przez drastyczność informacji. Po trzecie wreszcie, kontekst podania tej wiadomości przez biskupa merseburskiego – tj. w wywodzie potępiającym rozwiązłość kobiet, w tym zamężnych – mógł spowodować, iż jej treść została odpowiednio zmieniona w celu wyostrzenia całego przekazu. Z powyższych względów zawarte w nim informacje, które nie mają potwierdzenia w innych, niezależnych źródłach z epoki – tj. o zabijaniu żony każdego zmarłego męża oraz o formie jej śmierci, przez obcięcie głowy – należy uznać za mało wiarygodne.

Podrozdział 5.2.2 poświęcony jest przede wszystkim omówieniu cech słowiańskich kurhanów. Według J. Wawrzeniuk, „Najbardziej »wykorzystywana« w zabiegach ochronnych wydaje się konstrukcja kurhanowa nawiązująca zarówno do symboliki koła, jak i do góry kosmicznej" (s. 178). Pierwszy etap budowy takiego grobu, tj. wydzielenie podeń przestrzeni, „miał na celu uporządkowanie pierwotnego chaosu poprzez rozdzielenie sił wrogich i sprzyjających człowiekowi, czyli wyodrębnienie spośród wszechobecnego *profanum* pewnego obszaru *sacrum*." Te, i im podobne stwierdzenia są w większości nieudowadnialnymi przypuszczeniami, niekiedy stojącymi w sprzeczności ze źródłami. Oto bowiem nie jest wcale oczywistym, że Słowianie sypali mogiły na planie koła (por. Zoll-Adamikowa 1979, 77). Obecnie dokumentowany, kolisty lub owalny kształt kopców, może być zwodniczy, zważywszy na procesy erozyjne, a także słabą czytelność granic mogił w terenie. Należy mieć na uwadze, iż forma stożka o podstawie koła lub owalu jest wynikiem praw mechaniki ciał sypkich. Pewną przesłanką świadczącą o pierwotnie planowanej formie grobu może być kształt konstrukcji naziemnych odsłanianych wewnątrz mogił – pod wieloma nasypami odkryto prostokątne (często kwadratowe) konstrukcje kamienne lub drewniane, te na planie koła są natomiast zdecydowanie rzadsze. Czy zatem dostrzeganie w kurhanach „symboliki koła" nie jest tylko współczesną nadinterpretacją? Wysokość zdecydowanej większości kurhanów wynosi 0,5–1 m, przy średnicy między 5 a 10 m. Nawet biorąc pod uwagę procesy erozyjne, obiekty te nie imponowały rozmiarami, stąd także dopatrywanie się w nich symboliki „góry kosmicznej" wydaje się daleką przesadą (o znaczeniu pojęcia por. Eliade 1961, 42–49; Bator 2002, 224–225).

Część poświęcona formom konstrukcji drewnianych i kamiennych w kurhanach (s. 180–186), będąca streszczeniem ustaleń H. Zoll-Adamikowej – co nie zostało niestety zaznaczone – jest wypełniona błędami merytorycznymi i redakcyjnymi. Wymienię tylko niektóre. Autorka stwierdza na przykład, że jedna z form konstrukcji drewnianych – tzw. komory – wystąpiła „w większości z przebadanych kurhanów na ziemiach polskich." (s. 180). Otóż jest dokładnie odwrotnie. Takie konstrukcje, których opis J. Wawrzeniuk przytacza niemal dosłownie za niewymienioną pracą H. Zoll-Adamikowej (1979, 95), występują nie w Polsce a głównie nad Oką, w Rosji (tamże, ryc. 38). Da-

lej czytelnik dowie się, że wielkość drewnianej konstrukcji czworobocznej w kurhanie była zależna od rozmiarów tego ostatniego (s. 181) i przeczyta o długich kurhanach „w okolicach Pskowska" (s. 186; winno być Pskowa – stolicy ziemi pskowskiej). Sposób kompilowania tekstów H. Zoll-Adamikowej przez Autorkę spowodował, że w tej części dwukrotnie podana została interpretacja krakowskiej archeolog dotycząca etapów budowy kurhanu nr 1 w Kornatce, pow. myślenicki (s. 182, 185), z tym, że za drugim razem, jako sumaryczny opis przebiegu budowy kurhanów (por. Zoll-Adamikowa 1968, 144). Nie miejsce tu na omawianie tej dyskusyjnej rekonstrukcji. Należy jednak podkreślić, że podawanie obserwacji dotyczącej jednego obiektu, do tego nietypowego (odkryto w nim konstrukcję drewnianą oraz kamienną), jako ogólnego opisu etapów budowy kurhanów słowiańskich, jest wprowadzaniem w błąd czytelnika.

J. Wawrzeniuk wspomina o koncepcji słupów stawianych na kurhanach lub przy nich, zastanawiając się tylko, „czy naczynia umieszczano wprost na nich, czy też słupy dźwigały jakieś bardziej złożone »budowle« w typie domków zmarłych…" (s. 181, 182). Dla ilustracji problemu cytuje trzy źródła: *Powieść minionych lat*, kronikę Kosmasa oraz żywot św. Ottona z Bambergu autorstwa Ebona. Wypada wyjaśnić, iż ostatnie dwa przekazy nie wspominają ani słowem o słupach podtrzymujących cokolwiek. Jedynie w *Powieści* znajduje się informacja o ustawianiu popielnic przy drogach (ew. na rozdrożu), *на столпѣ* (PSRL 1908, 14). Słowo to w średniowiecznych przekazach ruskich *używane jest nie tylko w znaczeniu słupa, ale oznacza* również m.in. kamień nagrobny, miejsce wywyższone (kopiec?) lub ogrodzone, a nawet sarkofag (SRL 1849, 51; D'yachenko 1899, 665–666; SDYA 2016, 674–679). Biorąc pod uwagę znaczenie terminu w źródłach z tego okresu i młodszych, Borys Rybakow postawił hipotezę, iż mogły być nim określane także domopodobne konstrukcje nagrobne (Rybakov 1970, 43–44). Interpretacja ta wydaje się o tyle interesującą, że *wówczas wzmianka z Powieści* byłaby zbieżna ze współczesną jej informacją o budkach stawianych na rozdrożach, w Czechach (na ten temat: Dzik 2015, przyp. 350). Skoro hipoteza o słupach podtrzymujących popielnice ma tak nikłą podstawę, to czy warto rozbudowywać ją o kolejne pomysły, takie jak słupy na kurhanach lub słupy z „domkami zmarłych", bez podawania jakichkolwiek argumentów i podstaw wnioskowania?

W kontekście opisanej hipotezy dobitnie widać, do jakich błędów może prowadzić korzystanie wyłącznie z przekładów źródeł oraz ich dalszych interpretacji, co jest standardem w omawianej pracy. Chodzi tu o fragment dzieła Ebona, mówiący o zakazaniu przez św. Ottona umieszczania przez Pomorzan kijów na grobach: *…ne fustes ad sepulchra eorum ponant…* (EBO 1969, 45 [II, 12]). Na s. 182 jest on przytoczony przez J. Wawrzeniuk jako uzasadnienie źródłowe rozważań na temat stawiania popielnic lub „domków zmarłych" na słupach. Z kolei kilka stron dalej ten sam przekaz, ale już za interpretacją Alfonsa Labuddy (1983, 56), posłużył jako podstawa stwierdzenia, iż „Nowo nawróceni mieli również odstąpić od pogańskiego zwyczaju rzucania gałęzi, patyków czy chrustu na groby" (s. 192). Oczywistym jest, iż niejednoznacz-

ny przekaz może być różnie rozumiany. Jednak użycie go jako dowodu na występowanie we wczesnym średniowieczu dwóch tak różnych zwyczajów wskazuje, że albo Autorka nie zdawała sobie sprawy, iż chodzi tu o to samo zdanie, albo uznała ten fakt za nieistotny. W jednym i drugim przypadku źle to świadczy o warsztacie naukowym.

W podrozdziale 5.2.2 („Charakterystyka budowy grobu na cmentarzyskach o obrządku mieszanym"; s. 187–190), J. Wawrzeniuk zawarła krótkie omówienie płaskich grobów typu Alt-Käbelich, uzupełnione o – niemający związku z tematem podrozdziału – fragment z informacjami ze źródeł pisanych i etnograficznych o powodach palenia zmarłych wśród Słowian i Bałtów (będący w połowie niemal dosłownym cytatem z pracy A. Labuddy 1983, 49). Wbrew temu, co możemy przeczytać na s. 187, przechodzenie do rytu inhumacyjnego na ziemiach polskich rozpoczęło się nie na początku XI w., ale najpóźniej w ostatniej ćwierci X stulecia (Sikora 2015; Buko 2016, 35–44 – tam starsza literatura). Cytując wyjątek z dzieła Al-Bekriego Autorka opisuje go jako tekst napisany przez Ibrahima ibn Jakuba, co wskazuje na niezrozumienie, czym jest tzw. *Relacja Ibrahima ibn Jakuba* oraz sama kronika Al-Bekriego (por. Sikorski 2012, 20–36).

Zawarte w tym podrozdziale omówienie grobów stanowi przykład mylenia opisu źródła archeologicznego i jego interpretacji, a także terminologii archeologicznej. Tak oto, na początku czytelnik dowie się o występowaniu na cmentarzyskach z Pomorza tzw. „domków zmarłych", będących zazwyczaj jamami znacznych rozmiarów, zawierającymi m.in. ułamki przepalonych kości ludzkich (s. 187). Dla takich obiektów przyjęto w literaturze przedmiotu termin 'groby typu Alt Käbelich', co też odnotowuje J. Wawrzeniuk (s. 188). Ze względu na formę analogiczną do obiektów odkrywanych na osadach i uznawanych za pozostałości budynków mieszkalnych przyjmuje się dość powszechnie, że groby te nawiązywały konstrukcją do domów (por. Szymański 2004, 302–307 – tam dalsza literatura). Stąd określenie „domy zmarłych", które jest jednak interpretacją, a nie terminem oznaczającym typ lub odmianę obiektu. Warto o tym pamiętać tym bardziej, że jest to pojęcie szersze, w którego zakres wchodzą także obiekty o konstrukcji odmiennej od grobów typu Alt Käbelich (Szymański 2004; Sikora 2010, 307–312; Dzik 2014b, 97–101). Według Autorki, częstą cechą tych obiektów miałoby być występowanie w nich m.in. „grobu szkieletowego" (s. 188). Tyle, że w tych obiektach odkrywane bywają nie groby, tylko pochówki szkieletowe (lub pojedyncze kości), a 'pochówek' i 'grób' zdecydowanie nie są pojęciami tożsamymi. Dalej, powołując się na pracę Völkera Schmidta (1992, 14–15), Autorka wymienia trzy odmiany „domów zmarłych", w tym m.in. „groby typu Alt Käbelich, tzw. zagłębione domy zmarłych" oraz „groby typu Alt Käbelich, tzw. płaskie domy zmarłych, wznoszone w konstrukcji zrębowej, rzadziej słupowej." (s. 188). Jest to kolejny przykład metodologicznie błędnego mieszania terminów archeologicznych (typ grobu) z ich interpretacjami. W przywołanej pracy niemiecki archeolog nie określa zresztą obu form tych grobów jako typu Alt Käbelich. Choć kwestia cech diagnostycznych tego typu obiektów wciąż jest

przedmiotem dyskusji, trudno zgodzić się z zaliczaniem doń obiektów archeologicznych o tak odmiennych cechach.

Liczne błędy merytoryczne i terminologiczne zawierają rozdziały poświęcone obrządkowi i cmentarzyskom szkieletowym (5.2.4, 5.2.5). Zdania takie jak: „Z wyjątkiem pochówków kurhanowych inne cmentarzyska szkieletowe… sytuowane były w nowych miejscach" (s. 190), „pochówki szkieletowe podzielono na płaskie i kurhanowe" (s. 195) ponownie wskazują, że Autorka ma problem z rozróżnieniem, czym jest pochówek, a czym grób. Na wschodnim Mazowszu tzw. cmentarzyska nieprzykościelne występują nie do pierwszej połowy XII w. (s. 190), ale do XIII w., a na terenie obecnego Podlasia aż po okres wczesnonowożytny (por. Bronicka-Rauhut, Rauhut 1977, 84; Dzik 2015, 202–203). Na s. 191 czytelnik dowie się, że obecność w grobach przedmiotów takich jak: zawieszki z kłów zwierzęcych, kaptorgi, skamieliny, jajka i in., wskazuje na stosowanie praktyk antywampirycznych. Jest to jednak daleką nadinterpretacją. Wiadomość tę J. Wawrzeniuk przedstawia jako podaną za H. Zoll-Adamikową (1971, 126–127), co jest kolejn*ą pomyłką* wskazując*ą* na nieuważne czytanie przez Autorkę prac poprzedników. Kilka błędów zawiera jedno tylko zdanie, dotyczące lokalizacji cmentarzysk nieprzykościelnych, które miałyby być zakładane „…z dala od osad i grodów, na terenie Pomorza Zachodniego i Czech na polach i lasach…, podobnie w Małopolsce, gdzie większość cmentarzysk leżała na polach lub na skraju lasów, które uległy wykarczowaniu (np. Goszyce), na miejscu dawnych osad (np. Chroberz, Horodyszcze, Stradów I, Kraków-Wawel, aneks przy rotundzie NMP)" (s. 191). Po pierwsze, szereg stanowisk zaliczonych do tej kategorii odkryto bardzo blisko osad i grodów. Po drugie, informacja o zakładaniu cmentarzy na Pomorzu i w Czechach na polach i lasach – pomijając *wątpliwy sens* jej podania – jest nadinterpretacją dwóch przekazów źródłowych. Zawarte w nich zwroty o chowaniu zmarłych… *in silvis aut in campis*… (EBO 1969, 45 [II, 12]), …*in silvis et in campis*… (KOSMAS 1923, 161 [III, 1]), to powtarzający się w źródłach topos *o położeniu* miejsc grzebalnych, uznawanych przez autorów danych tekstów za nieodpowiednie dla chrześcijan. Niewiele on zatem mówi o rzeczywistej lokalizacji takich nekropoli. Istotne jest również to, że nie muszą być one tożsame z tzw. cmentarzyskami szkieletowymi nieprzykościelnymi (odnośnie do dyskusji nad problemem por. Zoll-Adamikowa 1979, 171–178). Wracając do miejsc zakładania cmentarzy nieprzykościelnych trzeba wyjaśnić, że odkrycie ich obecnie na polach lub skrajach lasów nic nam nie *mówi o położeniu względem szaty roślinnej w czasie* ich zakładania. Wreszcie, zaliczenie grobu odkrytego na Wawelu, przy rotundzie NMP, do cmentarzysk nieprzykościelnych jest całkowitym nieporozumieniem.

Kolejne zdania na temat cech cmentarzysk szkieletowych, np. „Ówczesne zwyczajowe normy pogrzebowe dotyczyły wzgórz i miejsc wyniosłych…, brak natomiast było sytuowania pochówków w pobliżu sieci wodnych…" (s. 191), „Orientacja ciała z głową na zachód, by zmarły mógł widzieć zachodzące słońce, nie była znana Słowianom i Germanom" (s. 194), są po części

pozbawione sensu, nie wspominając o podstawie źródłowej. Dotyczy to tak uwag opartych – przynajmniej teoretycznie – na materiałach archeologicznych, jak i wyprowadzonych na podstawie źródeł pisanych. Zinterpretowanie przekazu Kosmasa o wrzuceniu zamordowanych Wrszowców bez trumny do dołu (KOSMAS 1923, 193 [III, 24]), jako przesłanki, iż „»Pogański« obrządek szkieletowy stosowano jeszcze w wieku XII" (s. 192), zniechęca do jakichkolwiek komentarzy. Lektury nie ułatwia wyjątkowo duże nagromadzenie błędów fleksyjnych i składniowych w tym podrozdziale.

Poruszając temat grobów w obudowach kamiennych J. Wawrzeniuk stwierdza za Lechosławem Rauhutem (1971, 460), iż ich pojawienie się na Mazowszu około połowy XI w. było „zapewne skutkiem wymuszonej konieczności przejścia od ciałopalenia do pochówków szkieletowych" (s. 197). Zabezpieczeniu się żywych przed powrotem umarłych miałoby służyć wypełnianie grobów wielowarstwowymi brukami (tu Autorka powołuje się na mój artykuł – Dzik 2014b, 89 – nie zauważając, że w odnośnym fragmencie reasumuję jedynie koncepcję L. Rauhuta, a cały tekst poświęcony jest wykazaniu, iż powody użycia kamieni były zupełnie inne). Z nieznanych powodów ową interpretację miałaby potwierdzać obecność grobów ciałopalnych na Mazowszu i Podlasiu (s. 197). W dalszej części wywodu Autorka przytacza inne, funkcjonujące w piśmiennictwie interpretacje grobów płaskich i kurhanów z konstrukcjami kamiennymi, jednak streszcza je w taki sposób, że czytelnik nie ma szans zrozumieć, jaki jest stan wiedzy na ich temat. W podsumowaniu podrozdziału Autorka podkreśla, iż „domy zmarłych" i sposoby budowy grobów miały „przede wszystkim odizolować zmarłego od świata żywych" oraz, że konstrukcja grobów mogła być „wynikiem wiary w »żywego trupa«" (s. 198, 199).

Podrozdział 5.3, zatytułowany „Sakralna moc zmarłego", poświęcony jest przede wszystkim omówieniu znaczenia tzw. wyposażenia grobowego. J. Wawrzeniuk *słusznie* zauważa, iż „każdy przedmiot towarzyszący zmarłemu mógł mieć co najmniej podwójne znaczenie" (s. 199), tj. nie tylko użytkowe, ale i magiczne lub symboliczne. Dzielenie ich *ad hoc* na takie, które miały znaczenie magiczne lub nie, jest błędem wpływającym negatywnie na ich interpretację (s. 191, przyp. 43). Istotnym uzupełnieniem tej części jest tabela 26 (s. 381–413), zawierająca wykaz znalezisk archeologicznych, które stały się podstawą opracowania tematu.

Pierwszy z podrozdziałów tej części (5.3.1 „Ubiór zmarłego jako wynik zabiegów apotropeicznych") jest kolejnym przykładem zdecydowanego przecenienia znaczenia materiałów etnograficznych jako podstawy dla rekonstrukcji wierzeń i zwyczajów wczesnośredniowiecznych. Dwustronicowy wywód oparty na współczesnych obserwacjach, Autorka kończy zdaniem: „Materiał archeologiczny dotyczący stroju dawanego zmarłym zachowany jest w sposób szczątkowy. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy pozostawione fragmenty stanowią część szaty zmarłego czy całunu, którym było owijane ciało" (s. 201). Czy naprawdę to jest wszystko, co można powiedzieć o stroju zmarłego we wczesnym średniowieczu? Przecież informację niosą o nim tak-

że metalowe jego elementy, np. sprzączki, heftki, guziki (także szklane). Podstawą wnioskowania może być też obecność ozdób głowy, szyi i rąk, nierzadka przecież, a dowodząca m.in. iż dana osoba nie była pochowana w samej śmiertelnicy (czechle). *Źródłem informacji są nawet narzędzia – noże, szpile, krzesiwa – które były przytwierdzone do pasa, często w pochewkach.* Przeanalizowanie zależności bogactwa elementów ozdób, części stroju względem wieku zmarłych mogłoby dostarczyć interesujących wniosków np. do badań nad zwyczajem grzebania osób niezamężnych w stroju weselnym (por. Koperkiewicz 2011, 275). Zamiast tego czytelnik napotka tu listę informacji zebranych z prac etnograficznych, takich jak: „Słowianie rzadko wkładali buty do trumny… Zamiast nich używano skarpetek i pończoszek" oraz „według zwyczajów germańskich zmarłym przywiązywano do nóg obuwie śmiertelne zwane »helsko«" (s. 200). Co nam to wszystko mówi o ubiorze zmarłego Słowianina w okresie wczesnośredniowiecznym?

W podrozdziale 5.3.2 Autorka zajęła się apotropeiczną symboliką darów grobowych. W pierwszej kolejności omawia problem kategoryzacji darów grobowych oraz przyczyny dawania przedmiotów zmarłym (w świetle materiałów etnograficznych). Ostatecznie wyróżnia cztery grupy wyposażenia zmarłego: 1) przedmioty związane z jego strojem; 2) dary od rodziny; 3) przedmioty włożone do grobu w związku z zastosowaniem dodatkowych czynności o symbolicznym charakterze; 4) przedmioty „mające związek z czynnym kultem zmarłych lub kultem przodków" (s. 203). Zwraca przy tym uwagę, iż jeden przedmiot może należeć do więcej, niż jednej grupy.

Przechodząc do omówienia wybranego materiału archeologicznego, J. Wawrzeniuk podzieliła go na dziewięć kategorii. Pierwszą z nich stanowią monety i muszle (s. 204–207). Autorka uzasadni*ła* to nietypowe zestawienie dwóch rodzajów zabytków tym, że muszle mogły być ekwiwalentem monet. Nie wskazuje jednak podstaw owego wniosku, zaznaczając przy tym, że owych zastępników mogło być więcej (s. 207) – czemu zatem pozostałe zostały pominięte? Dodać trzeba, iż muszle często występują jako element kolii, w funkcji w której trudno dopatrywać się związku z monetą – i to niezależnie od tego, czy ta ostatnia była tylko srebrem, czy już walutą. W treści tego fragmentu próżno jednak szukać analizy funkcji muszel. Zawiera on *głównie streszczeni*e koncepcji dotyczących znaczenia monet, jako wyposażenia grobowego. Szkoda, że Autorka nie uwzględniła tu ustaleń zawartych w najobszerniejszej pracy na ten temat, tj. artykułu Łukasza Miechowicza (2011), choć zamieściła go w spisie literatury. Dziwi zupełny brak odniesienia się do znaczenia położenia monet względem zmarłego. Zważywszy na temat książki warto było zwrócić uwagę na przykład na monety odkrywane w obrębie żuchwy lub szczęki. Nowożytne źródła pisane oraz materiały etnograficzne wskazują, iż w usta zmarłych wkładano numizmaty, które miały spełnić funkcję apotropeiczn*ą* (Dzik 2007, 87; Miechowicz 2011, 349). Należałoby rozważyć, czy zwyczaj ten mógł mieć korzenie wczesnośredniowieczne.

Druga kategoria znalezisk wydzielona przez Autorkę, to amulety (s. 207, 208). W*ątpliwości budzi sens* jej wyróżnienia, skoro rolę amuletu mogła peł-

nić większość zabytków ujętych też w pozostałych grupach (monety, kaptorgi, grzechotki, belemnity itd.). Zastanawia to tym bardziej, że J. Wawrzeniuk zdaje sobie sprawę z wieloznaczności tego pojęcia, czego dowodzi w omówieniu amuletów w jednym z wcześniejszych rozdziałów (s. 107–118). Metodycznie poprawnym byłoby zastosowanie jednego kryterium podziału zabytków pochodzących z cmentarzysk. Tutaj podstawą stała się domniemana funkcja, podczas gdy w większości pozostałych kategorii – rodzaj przedmiotów. Jako amulety Autorka wymieni*ła* przedmioty wykonane z kłów zwierząt, kości ptasich oraz owoców, ale dołączyła do nich także – z niewyjaśnionych przyczyn – kilka odkryć paciorków szklanych i kamiennych oraz muszle z otworkami (s. 208, 390, 391).

Kolejną wyróżnioną grupę zabytków stanowią: igły, szydła oraz sierpy (s. 208–210). Według Autorki, „Igły znajdowane na cmentarzyskach wczesnośredniowiecznych służyły zapewne przede wszystkim do ochrony przed zmarłym i zmarłemu do »obrony«" (s. 208). Niestety zabrakło tutaj wyjaśnienia, na jakiej podstawie wysunięty został tak jednoznacznie postawiony wniosek. Podstawę do omówienia szydeł stanowi raptem sześć znalezisk z czterech cmentarzysk. J. Wawrzeniuk pominęła tutaj tzw. szpile pierścieniowate, stanowiące rodzaj szydeł, znane z kilkudziesięciu cmentarzysk z różnych regionów kraju. Trudno zrozumieć, dlaczego rzekomy miniaturowy sierp z Czerska miałby potwierdzać tezę, „według której zmarły (lub jego dusza) opanowany przez siły nieczyste mógł również zaburzać ład doczesny" (s. 210). Związek owego przedmiotu z pochówkiem jest zresztą niepewny, jako został on odkryty w zasypisku grobu wkopanego w półziemiankę i mógł pochodzić z tej ostatniej (Bronicka-Rauhut 1998, 41, 113, ryc. 104: 4; por. Dzik 2014a, przyp. 619).

Czwartą kategorią zabytków z grobów są: hetki, wisiorki dzwoneczkowate i grzechotki. W zamyśle Autorki są to przedmioty, których „mocą odstraszającą miał być dźwięk, jaki wydawały" (s. 210). Dlaczego jednak znalazły się tutaj hetki? Przecież służyły one przede wszystkim do zapięcia różnych elementów stroju, i tylko teoretycznie mog*ły być aerofonami*, co przekonująco wykazał już ćwierć wieku temu Tadeusz Malinowski (1993, 3–10). Znaleziska z cmentarzysk bynajmniej nie wskazują, by w kontekście grobowym znalazły się one jako instrumenty. Z kolei w przypadku zawieszek dzwoneczkowatych bardziej prawdopodobne jest, że trafiły one do grobów jako elementy strojów lub przytwierdzone do innych przedmiotów (np. pochewek, sakw), niż jako „dary". W tekście zabrakło choćby próby rozważenia, co o funkcji tych znalezisk *mówi nam* ich położenie względem innych zabytków i szkieletu. Jedynymi znaleziskami spośród tu uwzględnionych, które niemal na pewno były przedmiotami danymi zmarłemu, są grzechotki. W ich przypadku także zabrakło tu analizy kontekstu archeologicznego (której brakuje również we fragmencie o funkcji tych przedmiotów – s. 154, 155). Szkoda, że Autorka całkowicie pominęła kwestię możliwej symboliki ornamentu i barwy tzw. grzechotek guzowatych, która mogła być równie istotna dla użytkowników, jak ornamentyka tzw. pisanek.

Następną kategorię stanowią skorupki jajek i pisanki, do których zaliczona została również większość grzechotek o formie jaja (s. 211–213; 404–406). W kontekście znalezisk grobowych nieprzekonującym jest stwierdzenie Autorki, iż „Pisanka jako dar (ofiara) chroniła [zmarłego? – MD] przed niekorzystnymi zjawiskami przyrodniczymi, zapewniała spokój w grobie, stanowiła symbol bezpiecznej prokreacji [czyjej? – MD]". Czytając omówienie szóstej grupy znalezisk (krzyżyki i kaptorgi), czytelnik dowie się, że „znak krzyża umieszczano także na dnach naczyń wstawianych do grobu" (s. 214), jako pogański znak zamknięcia. Do tematu Autorka powraca też nieco dalej, pisząc iż znak ten zapewne odgradzał przed negatywną siłą zmarłego (s. 218). Owe znaki garncarskie bynajmniej nie są specyficzne dla znalezisk grobowych, a ich znaczenie i konotacje religijne nie są tak oczywiste, jak sugeruje Autorka (por. Buko 2011, 367 n.). Wbrew temu, co możemy przeczytać w pracy, krzyżyki z bursztynu nie są najliczniejszą grupą takich znalezisk z cmentarzysk. J. Wawrzeniuk pominęła m.in. liczne odkrycia dewocjonaliów wczesnośredniowiecznych z cmentarzysk pogranicza polsko-ruskiego oraz z Mazowsza Wschodniego, w tym najliczniejszy ich zbiór ze Święcka-Strumian, pow. wysokomazowiecki (Jaskanis 2008, 204 n.).

Za wspólną cechę pozwalającą wyróżnić kolejną grupę (belemnity, kamienie żarnowe, gwiazdy ceramiczne), uznana została rzadkość ich odkryć w grobach (s. 214). Przykładowo, Autorce znane są trzy znaleziska belemnitów *z dwóch grobów w Złotej, pow. pińczowski*. Fakt, iż położenie ich względem szkieletów nie jest bliżej znane (por. Miśkiewicz 1967, 116, 120; nie można wykluczyć, że znalazły się on w zasypiskach grob*ów* przypadkowo), nie przeszkodził J. Wawrzeniuk w zamieszczeniu ryciny prezentującej schemat rozmieszczenia belemnitów w grobach (ryc. 45). Podstawa i wartość tej wizualizacji jest żadna. Ostatnie dwie kategorie stanowią: 1) dary pochodzenia organicznego, czyli – jak wynika z zestawienia tabelarycznego (s. 413) – owoce i nasiona, oraz 2) naczynia (pominięte w katalogu znalezisk).

J. Wawrzeniuk zebrała sporą, choć bardzo niekompletną liczbę znalezisk. Niestety, cechą wspólną wszystkich opisów zabytków z grobów jest brak wniosków samej Autorki. W omówieniu przedmiotów czytelnik znajdzie mniej lub bardziej trafne uwagi o ich symbolice, niektóre ich interpretacje znane z literatury, i niewiele więcej. Dotyczy to także opisów podanych w podrozdziale 4.5, w którym część zabytków zostało szerzej omówionych. Mimo, że Autorka zebrała niektóre informacje o kontekście odkrycia zabytków (lokalizacja przedmiotu w grobie, współwystępujące zabytki, płeć zmarłych, chronologia obiektu) i wykonała ryciny ukazujące rozmieszczenie przedmiotów względem szkieletów, nie wyprowadziła żadnych wniosków na tej podstawie.

W podrozdziale 5.4 Autorka zajęła się tzw. pochówkami nietypowymi. Omówiła w nim kolejno: „Pochówki puste", cząstkowe oraz tzw. pochówki wampiryczne. Już w tytule tej części jest błąd, powtarzany także w treści wypowiedzi, bowiem nie ma czegoś takiego, jak „pochówki puste" (s. 219, 220), puste mogą być i bywają groby. Zastanawiając się nad nimi Autorka pominęła dwa istotne wątki. Po pierwsze, brak szczątków w wielu zbadanych kurha-

nach bywał wynikiem nieuważnej eksploracji warstwy próchnicznej, w której to – w przypadku pochówków nakurhanowych – znajdowały się przepalone kości (Zoll-Adamikowa 1979, 126–133). Po drugie, w licznych przypadkach ze względu na warunki zalegania dochodziło do pełnego rozłożenia kości. Po trzecie wreszcie, niewykluczone jest stosowanie we wczesnym średniowieczu tzw. pochówk*ów* dwukrotnych, tj. związanych z podjęciem z grobu i powtórnym pochowaniem zmarłego, w efekcie czego pierwotne miejsce *złożenia jego ciała* mogło pozostać pustym (por. Dzik 2015, 67).

Szereg interpretacji zaproponowanych przez J. Wawrzeniuk wynika bądź ze słabej znajomości materiałów archeologicznych, bądź z lekceważącego podejścia do faktów źródłowych. Zestawienie podstaw rozpoznawania zabiegów antywampirycznych, w tym kryteriów etnograficznych oraz archeologicznych, według Autorki „wskazuje na liczne podobieństwa w stosowaniu praktyk antywampirycznych odnotowanych w folklorze ludowym i u Słowian przed przyjęciem chrześcijaństwa" (s. 225, tab. I). To zadziwiający wniosek, skoro owe dane archeologiczne pochodzą z cmentarzysk funkcjonujących wyłącznie po przyjęciu chrześcijaństwa, w tym z cmentarzysk późnośredniowiecznych i nowożytnych. Kolejnym przykładem nietypowego podejścia do źródeł są dywagacje na temat pochówków z kurhanów nr 15 i 23 w Kornatce (s. 219), albo też reinterpretacja dębu, który rósł na Kopcu Krakusa, jako słupa, na którym miałaby znajdować się popielnica (s. 219, przyp. 97). W górnych partiach nasypu odkryto przecież rozwinięty system korzeni jednego, kilkusetletniego drzewa (Jamka 1965, 203–205) – jakim sposobem miałby on być pozostałością słupa? Słup pośrodku kopca odkryto, owszem, ale kilka metrów pod wierzchołkiem (Jamka 1965, 203 n.). Uchwytny był on na większości wysokości nasypu (do 15 m poniżej jego kulminacji) i wiązać go trzeba z konstrukcją kopca.

W kontekście pochówków nietypowych zdecydowanie zabrakło omówienia znalezisk archeologicznych datowanych na wczesne średniowiecze, interpretowanych jako ślady wtórnego otwierania grobów w celu przeprowadzenia zabiegów o charakterze apotropeicznym (por. Dzik 2010, na temat pochówków częściowo ciałopalnych; Gardeła *et al.* 2015 – tam starsza literatura).

Ostatnia część rozdziału – „Zabiegi ochronne wykonywane wokół grobów" – składa się z dwóch części (s. 231–242). Pierwsza z nich nosi tytuł „Rekonstrukcja obrzędowości pogrzebowej w świetle źródeł etnograficznych i pisanych" (podrozdz. 5.5.1), jednak zawiera uwagi dotyczące tylko obrzędów, które następowały po pochowaniu zmarłego. Czytelnik znajdzie tu przede wszystkim kompilację opisów wziętych z opracowań etnograficznych oraz źródeł pisanych. Te ostatnie przywoływane bywają nieraz na uzasadnienie tez, z którymi nie mają nic wspólnego. O jakich obrzędowych walkach mówią cytowane przez Autorkę fragmenty *Powieści minionych lat* (s. 235, 236, przyp. 122, 123)? Jeżeli rzeź pięciu tysięcy Drewlan w historii o zemście Olgi za zabicie męża ma być przykładem takich słowiańskich „obrzędowych walk" w trakcie tryzn, to jest to sztuka interpretacji porównywalna ze skokiem na bungee, tylko bez liny.

W ostatnim podrozdziale (5.5.2), J. Wawrzeniuk omówiła pokrótce materialne pozostałości zabiegów magicznych, które wiąże z obrzędowością zaduszną. Zalicza do nich: ślady palenia ognia na cmentarzyskach, znaleziska kości zwierzęcych w grobach, pochówki zwierząt oraz odkrycia naczyń i ich fragmentów na stanowiskach sepulkralnych. Podstawą stały się dane zebrane z opracowań 13 cmentarzysk z terenu Polski (tab. 30, s. 426–431). Skromna baza niewątpliwie wpłynęła na możliwości wnioskowania. Autorka stwierdza, że odkryte poza jamami grobowymi ślady palenia ognia (które dzieli na ogniska i paleniska) są zapewne wynikiem zabiegów apotropeicznych (s. 238). Nie uzasadnia jednak tej tezy. W omówieniu kości zwierzęcych zabrakło informacji, iż odkryte przy zmarłych nie muszą być pozostałością uczt i innych obrzędów odprawianych po złożeniu nieboszczyka do grobu. Mogą być przecież samym darem, danym do grobu jako pożywienie na dalszą drogę (lub w innym celu). Akapit poświęcony tematowi znalezisk naczyń i ich fragmentów jest powtórzeniem niektórych uwag podanych już wcześniej (s. 216–218), zakończonym osobliwym stwierdzeniem, iż: „Znane fragmenty naczyń z kurhanów ciałopalnych posiadają formy garnków używanych w domu…" (s. 241).

Na koniec dodam jeszcze uwagi ogólne, dotyczące warsztatu naukowego. Pracę cechuje swoisty stosunek Autorki do przywoływanych źródeł i opracowań. W bardzo wielu przypadkach J. Wawrzeniuk przeredagowuje fragmenty wypowiedzi innych badaczy i wstawia je jako część własnego wywodu. Przykładem może być wstęp podrozdziału o tzw. pochówkach wampirycznych (s. 223), który Autorka ułożyła ze zmienionych wypowiedzi Alfonsa Labuddy, Józefa Kostrzewskego, Lecha Leciejewicza, Wandy Heckowej, i Kazimierza Moszyńskiego. Dla skrócenia wywodu podam tu tylko fragmenty prac trojga z wymienionych:

> Jeżeli rozwinęła się ona [wiara w upiory – MD], jak przypuszczają badacze tego zjawiska, na Bałkanach, to w każdym razie bardzo wcześnie musiała się rozszerzyć stamtąd, skoro już w roku 1047 wyraz Upir występuje jako nazwisko popa w Nowgorodzie, na północnym zachodzie Rosji. Wiara w upiory powstała zapewne w czasie jakiejś epidemii, kiedy umierało kolejno po sobie kilka osób… (Kostrzewski 1962, 344).

> Niektórzy badacze uznają, że pojęcie *defuncti vivi* wyrosło na gruncie chrześcijańskim i odmawiają mu starszych, pogańskich w istocie rzeczy treści" (Leciejewicz 1997, 54).

> Gdy w danej wsi czy obejściu padło ofiarą choroby w krótkim przeciągu czasu kilkoro ludzi jedno za drugim… chłopi odkopywali trupa osoby, co pierwsza rozpoczęła pochód śmierci, albo też tej, którą z tych lub innych powodów posądzano o skłonności do wampiryzmu… Niekiedy w celu tym pewniejszego odszukania winowajcy odkopywano paru lub kilku zmarłych, zwracając uwagę na ich wygląd… (Moszyński 1967, 656).

W recenzowanej książce przeczytamy:

> Przypuszcza się, że pierwsze wierzenia w wampiry pojawiły się na Bałkanach, ale bardzo szybko się rozszerzyły. W roku 1047 wyraz *upir* występuje jako

> imię popa w Nowogrodzie, w północno-zachodniej Rosji (Kostrzewski 1962, s. 344). Wiara w upiory powstała prawdopodobnie na tle wypadków śmiertelnych następujących po sobie wielokrotnie w krótkich odstępach czasu, co mogło być wywołane jakimiś chorobami typu epidemicznego. *Defuncti vivi* – wiara w „żywego trupa" – jak twierdzą niektórzy badacze, wyrosła na gruncie chrześcijańskim i odmawiają mu starszych pogańskich w istocie rzeczy treści (Leciejewicz 1997, s. 54)… W kulturze ludowej Słowian istniał przesąd, że gdy w danej wsi czy w obejściu padło ofiarą choroby w krótkim czasie kilkoro ludzi, chłopi odkopywali zwłoki osoby, która pierwsza rozpoczęła pochód śmierci, albo też tej, którą z tych lub innych powodów posądzano o skłonności do wampiryzmu, i dokonywali czynności unieszkodliwiających zmarłego. Czasami też, szukając winowajcy, rozkopywano kilka grobów i zwracając uwagę na wygląd zmarłego, dokonywano następnie odpowiednich zabiegów (Moszyński 1967, s. 656).

Tego rodzaju kompilacja, choć stworzona z podaniem prac źródłowych, jest moim zdaniem skrajną nieuczciwością badawczą, wskazującą również na brak umiejętności wyprowadzania własnych wniosków u Autorki. Prowadzi ona ponadto do szeregu błędów. Po pierwsze, stan wiedzy sprzed kilkudziesięciu lat jest przedstawiany czytelnikowi jako aktualny (por. wątek o bałkańskiej genezie wiary w wampiry). Po drugie, Autorka zmienia niejednokrotnie sens pierwotnej wypowiedzi, co prowadzi do powstania stwierdzeń fałszywych (por. na s. 191 zabytki z grobów jako dowody praktyk antywampirycznych, rzekomo według H. Zoll-Adamikowej). Po trzecie, J. Wawrzeniuk nie zadaje sobie trudu odszukania podstaw źródłowych danych informacji, a powtarza niejednokrotnie dawno już sprostowane przez historyków i archeologów błędne interpretacje.

Trudno nie zwrócić uwagi na to, że J. Wawrzeniuk korzysta niemal wyłącznie z prac wydanych w języku polskim, niekiedy tylko sięgając do prac wydanych po rosyjsku, sporadycznie do publikacji w innych językach. Części z nich nie zna zresztą z autopsji, a przywołuje za pracami polskimi. Tak choćby przytaczane w książce koncepcje E. Gaspariniego (s. 175, 224), Autorka zna wyłącznie z recenzji jego książki napisanej przez Helenę Przesławską (1962). A temat pracy wymagał wręcz sięgnięcia po bogaty dorobek nie tylko polskich archeologów, historyków, religioznawców i antropologów kultury, szczególnie że J. Wawrzeniuk deklaruje zainteresowanie fenomenologią religii (s. 15). Zamiast tego w pracy znajdują się pojedyncze przykłady zwyczajów zanotowanych w różnych krajach i dotyczące różnych okresów dziejów, podane często bez wyjaśnienia, czemu ma służyć ich przywołanie.

Inną, poważną *ułomnością jest* sposób przywoływania tekstów źródeł pisanych, zwykle bezkrytyczny i często obarczony błędami. Razi fakt nagminnego cytowania źródeł za wtórnymi opracowaniami, zamiast za wydaniami krytycznymi, np. Burcharda z Wormacji i Piotra z Duisburga za pracą etnograficzną Adama Fischera (s. 170, 200) lub dzieł Al-Bekriego i Ibn Rosteha za opracowaniem liturgii pogrzebowej w Polsce, Alfonsa Labuddy (s. 189).

Ponadto, cytowanie tłumaczeń powinno być uzupełnione o teksty w języku oryginałów, przynajmniej w odniesieniu do źródeł łacińskich i staroruskich. Ułatwiłoby czytelnikom ocenę prawidłowości interpretacji przedstawionych przez Autorkę. Uderzające jest również bezrefleksyjne traktowanie przez J. Wawrzeniuk współczesnych tradycji ludowych, jako prawdopodobnych pozostałości przedchrześcijańskich zwyczajów słowiańskich, na co już wyżej zwracałem uwagę.

W książce J. Wawrzeniuk czytelnik znajdzie prawidłowe spostrzeżenia i wnioski, zwykle powt*órzo*ne za innymi badaczami. Jednak nikną one w nagromadzeniu błędów merytorycznych i warsztatowych, do których dochodzą: bałagan w układzie treści (zawartość niektórych podrozdziałów nie odpowiada ich tematowi), błędy gramatyczne, powtórzone przypisy (por. rozdz. 5, przyp. 37, 41), liczne braki cytowanych prac w spisie literatury, błędy w tytułach opracowań, a także w transliteracji nazwisk i tytułów publikacji napisanych grażdanką.

Z racji atrakcyjnej tematyki, książka ta niewątpliwie znajdzie bardzo szeroki krąg czytelników wśród osób zainteresowanych wczesnym średniowieczem i Słowianami. Będą oni mieli prawo sądzić, iż obszerna publikacja J. Wawrzeniuk, firmowana przez Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, dofinansowana przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego, zrecenzowana przez prof. dr. hab. Andrzeja P. Kowalskiego, jest niejako ukoronowaniem dorobku polskiej nauki na temat ważnego aspektu kultury duchowej wczesnośredniowiecznych Słowian. Marne to świadectwo.

Wydawnictwa źródłowe:

GŁŹ 1952. M. Plezia (ed. & transl.) *Greckie i łacińskie źródła do najstarszych dziejów Słowian* 1 (= *Prace Etnologiczne* 3). Poznań–Kraków: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

EBO 1969. Ebonis Vita S. Ottonis episcopi Babenbergensis. In A. Wikarjak (ed.), *Monumenta Poloniae Historica* (= *Series nova 7/2).* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 32–70.

IBN ROSTEH 1977. Ibn Rosteh, Kitāb al-A' lāq an-nafisa. T. Lewicki (ed. & transl.), *Źródła arabskie do dziejow Słowiańszczyzny 2/2.* Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

KOSMAS 1923. Cosmae Pragensis Chronica Boemorum. B. Bretholz (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum. Nova series 2.* Berlin: Berolini. Apud Weidmannos.

PSRL 1908. *Ipat'yevskaya letopis'. Polnoye sobraniye russkikh letopisey,* T. 2, 2-ye izd., Sankt-Peterburg.

SRL 1849. Puteshestviye Stefana Novgorodtsa. In I. Sakharova (ed.), *Skazaniya russkogo naroda.* Vol. 2. Sankt-Peterburg, razd. XI, 46–56.

THIETMAR 2002. M.Z. Jedlicki (transl.), *Kronika Thietmara*. Kraków: Universitas.

Literatura

Bator W. Góry. In T. Gadacz and B. Milerski (eds.) *Religia. Encyklopedia PWN* 4. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 224–229.

Bronicka-Rauhut J. 1998. *Cmentarzysko wczesnośredniowieczne w Czersku*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

Bronicka-Rauhut J. and Rauhut L. 1977. Wczesnośredniowieczne cmentarzysko szkieletowe w Starogrodzie, woj. Siedlce. *Wiadomości Archeologiczne* 42/1, 58–86.

Brzozowska Z. 2014. *Święta księżna kijowska Olga. Wybór tekstów źródłowych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Buko A. 2011. *Archeologia Polski wczesnośredniowiecznej. Odkrycia – hipotezy – interpretacje*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.

Buko A. 2016. Chrześcijanie i poganie. O problemach interpretacji odkryć archeologicznych związanych z początkami chrześcijaństwa na ziemiach polskich. *Slavia Antiqua* 57, 13–51.

Buśko C. 1993. Symboliczny obraz świata. Z badań nad kurhanami ludności kultury łużyckiej. *Studia Archeologiczne* 24, 85–103.

Burke P. 2009. *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Duczko W. 2006. *Ruś Wikingów. Historia obecności Skandynawów we wczesnośredniowiecznej Europie Wschodniej*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.

Dulinicz M. 2001. *Kształtowanie się Słowiańszczyzny Północno-Zachodniej. Studium archeologiczne*. Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

Dzik M. 2007. Znaleziska monet na cmentarzysku – próba interpretacji zjawiska, na przykładzie znalezisk późnośredniowiecznych i nowożytnych oraz źródeł etnograficznych z obszaru Polski. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Środowisko pośmiertne człowieka* (= *Funeralia Lednickie. Spotkanie* 9). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich. Oddział w Poznaniu, 79–88.

Dzik M. 2010. Bi-ritual burials in the central Bug river basin during the Middle Ages. In M. Salamon, M. Wołoszyn, A. Musin and P. Špehar (eds.), *Rome, Constantinople and Newly-Converted Europe. Archaeological and Historical Evidence* 1 (= *U źródeł Europy Środkowo-wschodniej / Frühzeit Ostmitteleuropas* 1/1). Kraków–Leipzig–Rzeszów–Warszawa: Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas et al., 603–612.

Dzik M. 2014a. Narzędzia i uzbrojenie. In H. Karwowska (ed.), *Średniowieczne cmentarzysko w Czarnej Wielkiej, stan. 1, woj. podlaskie (badania 1951–1978). Vol. 2.* Białystok: Muzeum Podlaskie w Białymstoku, 195–203.

Dzik M. 2014b. Uwagi o funkcji i symbolice konstrukcji wczesnośredniowiecznych grobów w obudowach kamiennych. In T. Kurasiński and K. Skóra (eds.), *Grób w przestrzeni, przestrzeń w grobie. Przestrzenne uwarunkowania w dawnej obrzędowości pogrzebowej* (= *Acta Archaeologica Lodziensia* 60). Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, 87–101.

Dzik M. 2015. *Przemiany zwyczajów pogrzebowych w międzyrzeczu Bugu i górnej Narwi (XI–XV w.).* Vol 2. Rzeszów: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Arche-

ologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Państwowe Muzeum Archeologiczne w Warszawie, Muzeum Podlaskie w Białymstoku.

D'yachenko G.M. 1899. *Polnyy Tserkovno-Slavyanskiy Slovar'*. Moskva: Tip. Vil'de

Eliade M. 1961. *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism.* New York: Sheed& Ward.

Fischer A. 1921. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Gardeła L., Kajkowski K. and Szczepanik P. 2015. Reopened Graves in Early Medieval Poland: A Preliminary Study. In L. Gardeła and K. Kajkowski (eds.), *Kończyny, kości i wtórnie otwarte groby w dawnych kulturach*. Bytów: Muzeum Zachodniokaszubskie w Bytowie, 215–292.

Jamka R. 1965. Wyniki badań wykopaliskowych na kopcu Krakusa w Krakowie. *Slavia Antiqua* 12, 183–233.

Jaskanis D. 2008. Święck. *Wczesnośredniowieczny zespół osadniczy na północno-wschodnim Mazowszu.* Warszawa: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich. Oddział w Warszawie, Muzeum Podlaskie w Białymstoku.

Koperkiewicz A. 2011. „Dumne Podlasianki, dumne Mazowszanki" – o naszyjnikach na wczesnośredniowiecznych cmentarzyskach północno-wschodniej Polski. In S. Cygan, M. Glinianowicz and P.N. Kotowicz (eds.), *„In silvis, campis... et urbe". Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 14). Rzeszów–Sanok: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeologicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Muzeum Historyczne w Sanoku, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, 267–284.

Kostrzewski J. 1962. *Kultura prapolska, 3rd ed.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo.

Kotowicz P.N. 2007. Woda w słowiańskich wyobrażeniach o zaświatach – mit a rzeczywistość. In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.), *Środowisko pośmiertne człowieka* (= *Funeralia Lednickie. Spotkanie* 9). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich. Oddział w Poznaniu, 59–77.

Labudda A. 1983. *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania rytuału piotrkowskiego (1631). Studium historyczno-liturgiczne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Leciejewicz L. 1997. Wyznacznik pozycji społecznej w rytuale pogrzebowym wcześniejszego średniowiecza. In R. Michałowski (ed.), *Człowiek w społeczeństwie średniowiecznym*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 45–55.

Lewicki T. 1952–1953. Obrzędy pogrzebowe pogańskich Słowian w opisach podróżniów i pisarzy arabskich głównie z IX–X w. *Archeologia* 5 [1955], 122–154.

Malinowski T. 1993. Wczesnośredniowieczne hetki czy wirujące kostki. *Słupskie Studia Historyczne* 1, 3–13.

Michajłowa K. 2010. *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Warszawa: Oficyna Naukowa.

Miechowicz Ł. 2011. „By pewniej i szybciej przeniósł się na tamten świat..." Pieniądz jako element praktyk pogrzebowych na Mazowszu, Podlasiu i w Małopolsce w średniowieczu i czasach nowożytnych. In S. Cygan, M. Glinianowicz and P.N. Kotowicz (eds.), *„In silvis, campis... et urbe". Średniowieczny obrządek pogrzebowy na pograniczu polsko-ruskim* (= *Collectio Archaeologica Ressoviensis* 14). Rzeszów–Sanok: Fundacja Rzeszowskiego Ośrodka Archeolo-

gicznego, Instytut Archeologii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Muzeum Historyczne w Sanoku, Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku, 331–356.

Miśkiewicz M. 1967. Cmentarzysko wczesnośredniowieczne w Złotej Pińczowskiej, pow. Pińczów. In W. Antoniewicz and P. Biegański (eds.), *Metodyka naukowo-techniczna badań archeologicznych i antropologicznych* (= *Rozprawy Zespołu Badań nad Polskim Średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej* 4). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 93–139.

Przesławska H. 1962. [rec.] Evel Gasparini – Il rito protoslavo della seconda sepoltura, Ricerche Slavistiche, vol. VI, 1958, s. 3–39, 1 mapka. *Slavia Antiqua* 9, 379–385.

Rybakov B.A. 1970. Nestor o slavyanskikh obychayakh. In YU.V. Kukharenko (ed.), *Drevniye slavyane i ikh sosedi.* Moskva: Akademiya Nauk SSSR Institut Arkheologii, 40–44.

Schmidt V. 1992. *Lieps. Die slawischen Gräberfelder und Kultbauten am Südende des Tollensesees* (= *Beiträge zur Ur- und Frühgeschichte Mecklenburg-Vorpommerns* 26). Lübsdorf: Regionalmuseum.

SDYA 2016 V. B. Krys'ko et al. (eds.), *Slovar' drevnerusskogo yazyka (XI–XIV vv.).* Vol. 11. Moskva: Rossiyskaya Akademiya Nauk Institut russkogo yazyka im. V.V. Vinogradova.

Sikora J. 2010. Grób 11 z Ostrowitego na tle zagadnienia wczesnośredniowiecznych „domów zmarłych". In M. Bogacki, M. Franz and Z. Pilarczyk (eds.), *Religia ludów Morza Bałtyckiego. Stosunki polsko-duńskie w dziejach. Mare Integrans. Studia nad dziejami wybrzeży Morza Bałtyckiego. Materiały z V Międzynarodowej Sesji Naukowej Dziejów Ludów Morza Bałtyckiego Wolin 31 lipca – 2 sierpnia 2009*, 2nd ed. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 294–317.

Sikora J. 2015. Początki inhumacji w Polsce pierwszych Piastów. Jak wczesne? In W. Dzieduszycki and J. Wrzesiński (eds.) *Cmentarzyska – relacje społeczne i międzykulturowe* (= *Funeralia Lednickie. Spotkanie* 17). Poznań: Stowarzyszenie Naukowe Archeologów Polskich. Oddział w Poznaniu, 151–164.

Sikorski D.A. 2012. *Początki Kościoła w Polsce. Wybrane problemy*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Szymański W. 2004. Dom żywych – dom umarłych w kulturze Słowian wczesnego średniowiecza. In J. Libera and A. Zakościelna (eds.), *Przez pradzieje i wczesne średniowiecze. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte piąte urodziny docenta doktora Jana Gurby*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 301–308.

Wiślicz T. 2001. *Zarobić na duszne zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XVI do końca XVIII wieku*, Warszawa: Wydawnictwo NERITON, Instytut Historii PAN.

Zaborski A. 2008. Bilans i przyszłość badań nad tekstem Ibrahima Ibn Jakuba. In A. Zaborski (ed.), *Ibrahim Ibn Jakub i Tadeusz Kowalski w sześćdziesiątą rocznicę edycji. Materiały z konferencji naukowej Kraków, 10 maja 2006 r*. Kraków: Komisja Orientalistyczna, oddział PAN w Krakowie; Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, 25–73.

Zoll-Adamikowa H. 1968. Czworokątne konstrukcje drewniane w kurhanach ciałopalnych z Kornatki, pow. Myślenice. *Acta Archaeologica Carpathica* 10, 141–155.

Zoll-Adamikowa H. 1971. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska szkieletowe Małopolski*, cz. 2: *Analiza*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Zoll-Adamikowa H. 1975. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. 1: Źródła. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Zoll-Adamikowa H. 1977. Typy konstrukcji drewnianych w słowiańskich kurhanach ciałopalnych. *Acta Archaeologica Carpathica* 17, 73–119.

Zoll-Adamikowa H. 1979. *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski*, cz. 2: *Analiza. Wnioski*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.